

Zwölf
Messianische Psalmen
erklärt.

Eduard Böhl,

**Dr. der Philosophie, Lic. der Theologie, der letzteren Privatdoc. an
der Universität zu Basel, Mitglied der Deutsch-Morgenländischen
Gesellschaft zu Leipzig.**

**Nebst einer
grundlegenden christologischen
Einleitung.**

**Basel,
1862.**

Inhaltsverzeichnis

Die grundlegende christologische Einleitung.....	5
1. Das Protevangelium.....	6
2. Die patriarchalische Verheißung: oder die erste außerordentliche Reproduktion des Protevangeliums zur Zeit der Väter Israels.....	14
3. Die zweite außerordentliche Reproduktion des Protevangeliums zur Zeit der Könige David und Salomo.....	20
Der Kommentar.....	25
I. Die messianischen Leidenspsalmen Davids zur Zeit der saulischen Verfolgung.....	25
Psalm 16.....	25
Psalm 22.....	40
Psalm 69.....	61
Psalm 40.....	74
II. Die messianischen Psalmen Davids im Stande der Erhöhung.....	96
Psalm 21.....	96
Psalm 2.....	107
III. Der die Translokation der Bundeslade feiernde 118. Psalm.....	116
Psalm 118.....	116
IV. Die Verheißung in 2. Sam. 7.....	133
V. Die Salomo feiernden messianischen Psalmen Davids.....	136
Psalm 8.....	136
Psalm 45.....	144
Psalm 72.....	162
Psalm 110.....	175
VI. Die letzte Leidensperiode Davids um die Zeit der Empörung Adonias.....	185
Psalm 41.....	185

Die grundlegende christologische Einleitung.

Die Heilswahrheiten, die Erlösungsratschlüsse der heiligen Schrift, haben das gemein mit den Kräften der Natur, dass sie auch schon da wirken und in ihrer Völligkeit tätig sind, wo sie noch nicht in ihrem ganzen Umfange und ihrem einzelnen Zusammenhange erkannt werden. Die Kräfte der Natur waren lange wirksam, bevor man sie in ihrer Gesetzmäßigkeit erkannte und dieselbe in bündigen Ausdrücken darzulegen verstand. Sollten nun wohl die regulativen Faktoren des inneren, geistlichen Lebens der Menschen erst da als wirksam und einflussreich anerkannt werden, wo sie auf ihren neutestamentlichen Ausdruck gebracht worden sind? Wie schlimm würde es da stehen um die in Hebr. 11 aufgezählten Gläubigen, diese Wolke von Zeugen auch für uns Christen noch (Hebr. 12,1)! Wo bliebe ein Abraham, der den neutestamentlichen Ausdruck für die Heilswahrheiten nicht bis ins Einzelne kannte, und der dennoch Christi Tag gesehen (Joh. 8,56)! Was würde wohl aus Pauli Berufung auf Abrahams Vorbild werden, auf Abraham, dem ja auch der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden! Wie haltlos wäre diese Berufung auf Gen. 15,6, wenn Abrahams Glaube ein ganz anderes Objekt umfasste, als Pauli und der Christen Glaube! Es würde demnach zwei Glaubensobjekte geben, deren Erfassen gleich gelten würde einer absoluten Gesetzeserfüllung. Weil nun aber Paulus das Glaubensobjekt Abrahams so wenig verwirft oder verbessert, dass er es vielmehr als schlagendste Analogie für der Christen justificatio ex fide anzieht: so ist für Paulus ein Verbleiben auf dem Standpunkte Abrahams offenbar ein Festwerden im Glauben an Christum.

Zu diesem Festwerden im Glauben an Christum soll auch dieser Beitrag zur Erkenntnis der messianischen Hoffnungen Israels dienen. Indem wir uns in die messianischen Psalmen unter Herbeiziehung der nötigen Hilfsmittel versenken, wollen wir nur was Paulus wollte: festen Grund fassen auf dem Grundstein, der da heißt Christus, und außer welchem kein anderer gelegt werden kann (1. Kor. 3,11).

Mit den messianischen Psalmen haben wir uns zu beschäftigen. So heißen nach althergebrachter Sitte solche Psalmen, welche den erwarteten Messias, den nunmehr seit lange im Fleische manifestierten Jesum Christum verkündigen. Dem Munde Davids entquollen zuerst solche den Messias betreffenden Psalmlieder. Aber David ist weder der Schöpfer einer sogenannten Messiasidee, noch auch steigt diese Messias Hoffnung zu seiner Zeit zum erstenmale vom Himmel hernieder. Nirgends ist eine Spur in der Geschichte Davids, dass die Messiasidee als ein neues regulatives Gestirn am Horizonte Israels aufgehe. Mithin, wenn die messianische Hoffnung Israels ihre Wurzel in der Vorzeit hat, so müssen wir dieser Verzweigung der Wurzel nachgehen, um auf ihre Anfänge zu kommen. Und da werden wir nun, rückwärts wandernd in der Geschichte Israels, Hanna antreffen, welche davon redet, dass Gott Stärke geben möge seinem Könige und erhöhen das Horn seines Messias (1 Sam. 2,9). Dieser gläubige Hinblick auf einen König und Messias geschah aber zu einer Zeit, wo noch kein König in Israel existierte. Ein bloßer Einfall der Hanna wird aber dieser gläubige Hinblick auf einen Messias nicht genannt werden können. Deshalb wandern wir, um die Grundlage der Worte der Hanna zu erforschen, noch weiter nach rückwärts und hören, wie Bileam einen König anerkennt, einen Stern aus Jakob, ein Zepter aus Israel, welches da alle feindseligen Völker um Israel her verstören werde. Dieser Bileam war aber offenbar von Jakobs letzten Worten an Juda abhängig. In diesen Worten wird Juda die Herrschaft über seine Brüder zuerkannt, zu ihm sollen alle seine Brüder sich als Empfangende verhalten, ihm sollen sie danken, vor ihm in Ehrfurcht niederfallen. Und hier nun (in Gen. 49,8-12 besonders in V. 10) wurzelt die Hoffnung Israels auf einen König oder Gesalbten: denn königliches Gepräge wird Juda in diesen testamentarischen Worten Jakobs aufgedrückt. Jedoch, um zu verstehen, wie Großes dem Juda in diesen Worten Jakobs zuerteilt worden, müssen wir bedenken, dass Jakob, mit dieser Hervorhebung Judas vor allen seinen Brüdern, nur darauf aus war, auf diesen seinen vierten Sohn den Segen Abrahams zu legen. Nur den Segen

Abrahams (εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ Gal. 3,14), welchen Jakob durch das Mittelglied Isaak überkommen, legte der sterbende Patriarch, wenn gleich in neuer, anderer Form auf Juda.

Um aber den Segen, welchen Abraham mitzuteilen hatte, gut zu begreifen, um die Genesis des Segens, welchen Jakob auf den Patriarchen Juda legte, zu ergründen, müssen wir den regressiven Weg verlassen und ein progressives Verfahren einschlagen. Wir müssen nämlich den Willen und Ratschluss Gottes; den Menschen zu retten, in dessen Bereich auch die Berufung Abrahams gehört, bei seinen Anfängen erfassen. Der progressive Weg soll uns aber nur wieder hinführen auf diesen Segen über Juda (in Gen. 49) und ein tieferes Verständnis des Segens über Juda anbahnen. Denn haben wir diesen Segen über Juda einmal richtig erfasst, so wird dadurch auch Davids Person und messianischer Psalmengesang mit hellem Lichte übergossen werden. Bereichert durch einen Überblick über die grundlegende Vergangenheit, werden wir die Gegenwart Davids besser würdigen und verstehen. David wird uns dadurch zu einem Gliede in der großen Kette der Christi Kommen anbahnenden Diener Gottes werden.

Unser progressives Verfahren wird, wie fast selbstverständlich ist, seinen Ausgangspunkt nehmen von dem $\text{רֵאשִׁית הַיְמִיִּם}$, von der Zeit, welche Christus ἀπ' ἀρχῆς und das N. T. an verschiedenen Stellen mit der Phrase $\text{ἀπὸ καταβολῆς κόσμου}$ kennzeichnet: wir meinen die Zeit, in welcher erschallte

1. Das Protevangelium.

Der Mensch ist im Bilde Gottes geschaffen und in diesem Bilde steht er nach der Gleichheit Gottes da. Wie eine Sphäre umgibt ihn dieses Bild, es lagert auf dem Erstmenschen und begabt ihn mit göttlicher Hoheit und Majestät; es haucht über den Erdentnommenen einen göttlich strahlenden Glanz, den zu reflektieren seine Bestimmung ist¹. Gleichwie die Pflanze nur in der Sphäre des Sonnenlichts gedeiht und in Herrlichkeit dasteht, so ist auch der Mensch nur dann seiner Bestimmung gemäß und auf der ihm zukommenden Höhe, wenn er im Bilde Gottes steht. Aus diesem Bilde heraustretend, verliert der Mensch damit zugleich die Gleichheit Gottes (die דְמוּת). Denn die Gleichheit Gottes, gemäß welcher, oder in welcher der Mensch geschaffen worden (Gen. 1,26; 5,1) sagt nur mit anderen Worten das Gleiche aus, was „im Bilde Gottes geschaffen sein“ besagte. Demgemäß charakterisiert bald מְצַד (Gen. 1,26), bald auch einmal דְמוּת (Gen. 5,1) die Sphäre oder den Stand, in welchem der Mensch geschaffen wurde. Aus diesem Stande, aus dieser Sphäre oder Seinsweise, trat der Mensch heraus, sobald als er sich zu Schulden kommen ließ, was wider diese Sphäre stritt. Wer dieser nach göttlichen Gesetzen harmonisch bewegten Sphäre zuwiderhandelt; wer durch einen Missklang den Einklang dieser Sphäre stört: der hebt so viel ihn angeht die Sphäre auf und bewirkt, dass sie sich ihm entzieht. Das Bild Gottes, welches den Erdentnommenen umfloss, verließ denselben, wenn er Gott, dem höchsten Tonangeber im Bereiche dieser Sphäre, zuwider zu handeln sich anmaßte. Alsdann blieb zurück ein der Erde Entnommener, der freilich die Spitze der Kreatur war, aber von Gottes Bild nichts mehr an sich hatte. Nur die menschliche Wesensbestimmtheit an und für sich, welche vormals derartig prädisponiert war, um stehen, Bestand haben zu können im Bilde Gottes – nur sie bleibt, während das Bild Gottes vom Menschen sich zurückzog und zu etwas Gedachtem wurde. Adam zeugte fortan nicht in dem Bilde Gottes; sein Zeugen war nicht ein in der Sphäre des Bildes Gottes vorgenommener Akt: sondern er zeugte gemäß der ihm eignenden Sphäre

¹ Das gerade Gegenteil zu diesem Zelem Gottes bildet jenes Zelem oder Schattenbild, in welchem der Mensch nach Ps. 39,7 wandelt. Es ist jene Psalmenstelle sehr instruktiv für die Auffassung des Zelems in Gen. 1,26.

(קְצַלְמוֹ Gen. 5,3), nicht in der nach Gott benannten Sphäre, nicht im Bilde Gottes (בְּצֶלְמֵ אֱלֹהִים 1,26). Diese Versetzung des Menschen aus dem nach Gott benannten Bilde in sein eigenes, in sein, des Erdennommenen Bild – wurde bewirkt durch die Übertretung eines Gebotes Gottes, die aus mutwilligem, willkürlichem Ungehorsam stattfand. Sofort trat die Strafe, nämlich der in Gen. 2,17 auf die Übertretung des Gebotes gesetzte Tod, ein. Denn offenbar müssen wir uns von der Erzählung es sagen lassen, wie der Tod sich äußerte. Vorgefassten Meinungen zuliebe, die wir über den Begriff Tod haben, dürfen wir nicht das unfehlbare Eintreten des Todes, sofort nach dem Genuss der verbotenen Frucht, leugnen. Tod ist eben die Negation des Bildes Gottes. Alles, was nicht von dem Bilde Gottes bestimmt wird, fällt in die Sphäre, in das Bereich des Todes. Treffend sagt also Irenäus (adv. haer. V, 27), dass der Tod $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ sei.

Und unwiederbringlich wäre der Mensch verloren gewesen, es wäre der Fall der Geschichte der Menschen Ende gewesen, falls Gott nicht in dem sogenannten Protevangelium dem unaufhaltsam sich äußernden Tode der Ersteltern Einhalt getan hätte. Oder wer möchte leugnen, dass der Tod aus allen Handlungen der Erstmenschen hervordrang? Mit einer Hülle von Blättern sucht sich das Elternpaar zu bedecken, welches noch soeben in der Herrlichkeit und Majestät, die das Bild Gottes mit sich brachte, einherging. Vor dem Allgegenwärtigen suchen sie sich zu verbergen. Adam sucht die Schuld auf das Weib zu wälzen und indirekt auf Gott, der ihm das Weib gegeben. Das Weib klagt die Schlange an. Aber alle Entschuldigungsgründe verhallen vor Gottes Angesicht, kein einziger genügt. Denn wie bereitwillig würde sonst Jehova Elohim, der gerechte Richter, die Entschuldigungen und Ehrenrettung seiner Menschen anerkannt haben. Aber nein! reine Gnade, absolut freies Erbarmen ist die Ursache des Evangeliums, welches in Gen. 3 ertönt. Die evangelische Selbstbezeugung Gottes ergeht zunächst (c. 3,14) in der Form eines Fluches, welches den Verführer, die Schlange, trifft. In sauber eingehaltener Bildersprache werden hier die höchsten evangelischen Gedanken in einen dem Tode zueilenden Kosmos hineingerufen. Indem die Schlange, welche deutlich durch ihren frevelhaften Zweifel und ihre Versprechungen sich als einen Satan, als einen Widersacher Gottes und der Menschen, kund gegeben, auf den Staub als ihr bleibendes Herrschaftsgebiet beschränkt wird: so ist derselben jeder wahre Genuss ihrer finsternen Tat versagt. Zur finsternen Erde gekehrt bleibt ihr das Licht des Himmels verschlossen. Dazu befindet sie sich offenbar in einer für sie höchst gefährlichen Stellung. Denn sie bietet demjenigen, welcher die geeignete Macht hat, ihren Kopf gleichsam zum Zertreten dar. Und was die Schlange endlich in ihren Besitz bekommt, das ist mit Staub, mit der Signatur der Eitelkeit und der Nichtigkeit, bedeckt. Die Übersetzung dieser für die Ersteltern berechneten Bildersprache ist leicht. Satan ist ob seines Frevels mit ewigen Banden unter nächtliches Dunkel in Gewahrsam getan (Judas V. 6; 2. Petr. 2,4). Zum Gericht ist er in diese geistigen Banden gelegt, indem er schon von vorne herein den Kopf hinhalten muss, um ihn der tödlichen Zerschmetterung darzubieten. Dass Satan trotz dieses Gewahrsams wirken kann, wird denjenigen nicht Wunder nehmen, der die Bindung eines Geistwesens und die Art der geistigen Banden überhaupt² gehörig in Erwägung zieht und außerdem einerseits Mt. 12,29; Joh. 14,30 – andererseits 1. Petr. 5,8 miteinander vergleicht. – Und noch deutlicher spricht Gott es aus, dass die Schlange gerichtet sei. Feindschaft, (die Gesinnung von Feinden אֵי־בָיִת) will Gott setzen zwischen der Schlange und dem Weibe. Gott ist der Erste, welcher durch sein Allmachtswort einen Hass hervorruft und schöpferisch wirkt zwischen denjenigen Wesen, welche soeben noch vertraulich sich

2 Vergl. Jes. 61,1 und Jes. 42,7; ferner Klageel. 3,34. An allen diesen Orten ist nicht eine buchstäbliche Bindung gemeint. Noch weniger ist an eine wirkliche äußerliche Fesselung in Ps. 2,3 gedacht: auch hier ist nur eine geistige Einschränkung der Heiden, die sie im Gewissen fühlen, gemeint; Gott bindet sie so.

einander genähert hatten. Und das nicht allein, sondern auch zwischen der Schlange Samen und des Weibes Samen will Gott dieselbige Feindschaft wirken. Feindschaft soll bestehen einerseits zwischen Allem, was von der Schlange stammt, und andererseits zwischen dem Samen des Weibes. Eine doppelte Frage wirft sich hier einer denkenden Betrachtung auf. Erstlich muss man sich fragen: auf welchen Samen hat das dem Tode (nach Gen. 2,17) verfallene Weib noch zu hoffen? Und zweitens fragt man sich: wie kann überhaupt dem Weibe an und für sich Same beigemessen werden? – Schon die dem Tode erlegenen Ersteltern muss ein maßloses Staunen und unermessliche Freude überkommen sein, als sie einmal von Samen überhaupt und zweitens von des Weibes Samen reden hörten. Aber, weil Gott es ist, der da redet, so ist fortan nicht nur ein Same den Menschen verliehen, sondern es ist damit den Ersteltern ein Same verliehen, der zugleich des Weibes Same heißt. Ein Same wunderbaren Namens ist der Erstling, welchen Gott dem gefallenem Menschenpaare ins Leben ruft. Zu dem geistlichen Wunder also, dass überhaupt noch ein Same für die dem Tode verfallenen Menschen vorhanden, gesellt sich das natürliche Wunder, dass dieser erste Same ein aus dem Weibe gewordener ist, ein γενόμενος ἐκ γυναικός (wie Christus nach Gal. 4,4 es ist) nicht ein נָרַע הָאָדָם. Fortan ist demnach eine Person vorhanden, welche, mit einem wunderbaren Namen geziert, nicht bloß die Feindschaft dem Schlangensamen gegenüber aufrecht erhält, sondern welche zugleich der gegenwärtigen Schlange den Kopf zertreten soll, wie wir sogleich hören werden. Diese Person ist nun aber fortan auch wesenhafter Weise vorhanden als Haupt und Sieger derjenigen Schlachtordnung, welche in der Folgezeit dem bösen Geistwesen und seinem Samen sich gegenüber zu stellen berufen wird. Sie ist im Worte Gottes in die Welt eingeführt und durch dasselbige lebenskräftig hingestellt inmitten einer dem Tode verfallenen Welt (nach Gen. 2,17).

Es bleibt uns aber noch übrig, die Möglichkeit nachzuweisen, dass נָרַע (Same) von einem Einzelwesen stehen kann, und dass diejenigen irren, welche die Nachkommenschaft des Weibes durch unser Wort bezeichnet glauben. Letzteres ist deshalb eine Unmöglichkeit, weil nirgends in der heiligen Schrift von einem נָרַע der Weiber die Rede ist, vielmehr der Ausdruck נָרַע stets mit dem Mannesnamen sich verknüpft findet (נָרַע Jakobs, Abrahams, Davids usw.). Und diese Erscheinung ist nach der physiologischen Anschauung der Hebräer sehr natürlich. Im A. T. heißt nämlich eine einmalige Äußerung männlicher Zeugungskraft schon נָרַע³ in Gen. 38,9; Lev. 15,18; Num. 5,28. Demgemäß steht נָרַע häufig von dem Produkt jener einmaligen Äußerung der Manneskraft, nämlich von einer einzelnen Person: z. B. Gen. 4,25; desgleichen im abrahamitischen Segen nach Gal. 3,16; ferner 1. Sam. 1,11; 2 Sam. 7,12; 1. Chron. 17,11. An der vorletzten Stelle wird נָרַע näher bestimmt als der aus Davids Eingeweiden hervorgehe, und die Chron. a. a. O. umschreibt dies aufs Treffendste. Indem nun aber nicht allein das erstgeborene, sondern auch alle später geborenen Kinder aus derselben Quelle fließen, welche stets sich neu ersetzt: so fasst der Hebräer alle seine Kinder und mittelbar deren Kinder wiederum unter dem Worte נָרַע zusammen. Alle Nachkommen Davids, und nicht etwa Salomo allein, verhalten sich zum Stammvater als ein נָרַע, nicht aber als viele נָרַעִים. Durch solchen Plural würden die Nachkommen unnötig individualisiert, während doch die Menge des נָרַע die gleiche Gestaltung und die gleiche Stellung zum Stammvater hat, wie der einzelne נָרַע.⁴ Individuell und generisch wird also נָרַע gebraucht, was beim Kollektivum freilich eine Ausnahme ist. Diese Ausnahme ist jedoch durchaus sinngemäß und beruht auf der Art und Weise, wie der נָרַע eines Menschen zustande kommt; erst Einer, dann wieder Einer – bis es zu einer großen Menge von Nachkommen

3 נָרַע von נָרַע: ein Wort, welches sich auch im Arab. u. Äthiop. findet in der Bedeutung von sparsit.

4 Vergl. Dietrich, Abhandlungen zur hebr. Grammatik S. 9.

kommt, welche so zahllos und, rücksichtlich ihrer Stellung zum Stammvater, unterschiedslos sind, wie die Ähren eines Feldes und die Steine des Erdbodens.

Der Nachweis ist mithin gegeben, dass נָרַע das erste Individuum, welches der menschlichen Zeugungskraft entstammt, heißen kann. Da nun aber dieselbe hier dem Weibe beigemessen wird; da das erste Individuum vom Weibe allein entstammen soll: so muss ein Wunder, eine durch Gott ins Werk gesetzte $\gammaένεσις$ stattfinden (vergl. Gal. 4,4). Beide somit gewonnenen Resultate werden bestätigt durch das in V. 15 nunmehr folgende. „Er wird Dir den Kopf zertreten und Du wirst ihm in die Ferse stechen“.⁵ Durch „Er“ ist offenbar „ihr Same“ als ein singuläres Wesen, als ein Individuum betrachtet.⁶ Und diese Anschauung jenes Samens als eines Einzelwesens wird noch stärker dadurch hervorgehoben, dass der Weibessame der einzelnen Schlange entgegengestellt wird. Die Vorstellung eines Kampfes zwischen zwei Einzelnen, also eines Zweikampfes, verdrängt die kollektivische Fassung des Samens vollständig: ein Kollektivum von Nachkommen kann nicht der einzelnen Schlange den Kopf zertreten. Dies wäre ein arger Verstoß wider die in der ganzen Rede so sauber eingehaltene Bildersprache.

Genug ein Einzelwesen, des Weibes Same genannt, hat nach Gottes Verordnung die hohe Aufgabe, der Schlange den Kopf zu zertreten: d. h. den mit dem bösen Geistwesen unternommenen Kampf zum Siege, ja zur siegreichen Vernichtung dieses Geistwesens, hinauszuführen. Doch freilich wird des Weibes Same dies tun mit einer von der Schlange durchstochenen und somit vergifteten Ferse.⁷ Es wird – denn so müssen wir diese Bilder übersetzen – das Geistwesen in diesem Kampfe seinem Sieger den Tod zu schmecken geben. Aber eben noch mit der gelähmten und tödlich verwundeten Ferse vermag des Weibes Same dennoch die Schlange zu vertilgen. In eigentliche Worte übersetzt heißt dies nichts anderes als: eben durch seine Leiden und durch seinen Tod vernichtet des Weibes Same alle Macht, Pläne und Listen des bösen Geistwesens, oder des Widersachers (Satans). Wo nun aber ein mit verwundeter Ferse geführter Stoß solche Folgen noch hat, oder wo ein Tod solche selbige Konsequenzen hat: da ist offenbar dieser Tod kein bleibender, sondern der Anfang des Triumphes des Sterbenden. – Das Wunderbare, welches in dem Worte „Same des Weibes“ liegt, setzt sich mithin in den Machterweisungen dieses Samens fort. Was dem im Bilde Gottes stehenden und dem damit zugleich $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\theta\epsilon\acute{o}\nu$ geschaffenen Adam nicht gelang, führt des Weibes Same aus. Was den unverletzten Ersteltern nicht gelungen ist, nämlich der Schlange zu widerstehen – das gelingt dem noch obendrein tödlich verletzten Samen des Weibes in dem Umfange, dass er die Schlange, oder das in ihr sich bergende Geistwesen auf immer vernichtet. Diese wunderbare Erweisung des Weibessamens, welcher an Stelle des Weibes und damit an der Menschen Stelle den Kampf mit der Schlange siegreich hinausführt, verläuft ferner in zwei großen Stadien. Das erste Stadium ist dasjenige des Kampfes und des Todesleidens. Beides wird dem Samen des Weibes zuteil, indem er die von Gott gesetzte Feindschaft zwischen Schlange und Mensch aufrecht zu erhalten und siegreich zu beenden verordnet ist: wobei er selber aber den giftigen Fersentich über sich ergehen lassen muss. Das zweite Stadium ist die Erhöhung des Samens des Weibes, die in dem Moment seines Unterliegens anhebt. Wir bemerkten schon, dass dieser Triumph sich dadurch kund gab, dass zugleich mit dem Erleiden des Fersentiches das Signal gegeben: dass der Schlange der Kopf zertreten werde. Durch sein in den Tod ausmündendes Leiden hat des Weibes Same den, der die Ge-

5 Über שָׁרַף vergl. Rödiger in Gesen. Thesaur., dem wir beipflichten.

6 Auch LXX und Onkelos haben bei נָרַע an einen Einzelnen gedacht, letzterer übersetzt נָרַעָה mit בְּנֵהָא und LXX übersetzt הוּא mit $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ und nicht mit $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$.

7 Vom Gift des נָחָשׁ redet Ps. 58,5 vergl. Jes. 14,29.

walt hat des Todes, vernichtet, das ist den Teufel, und losgemacht die, so durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gehalten waren, d. i. zunächst die Ersteltern (vergl. Hebr. 2,14.15). Dass wir nun nicht zu weit gehen, indem wir dem Weibessamen auch noch einen Triumph vindizieren und seinen Tod als Durchgangspunkt zur Erhöhung ansehen, wird noch durch folgende Erwägung gewährleistet. Gott ist es, der diesen Weibessamen mit dem wunderbaren Namen und der gleich wunderbaren Machterweisung zur Vernichtung seines Widersachers (Satans) aufstellte. Gott aber hätte offenbar diesen einzigartigen Kämpfer nicht aufgestellt und verordnet, falls nicht sein siegreicher Ausgang, sein Triumph, ein von vorne herein ausgemachter und selbstverständlicher gewesen wäre. Ferner wären auch alle an dieses erste Evangelium sich anreihenden Ereignisse sinnlos; ja jedes Fortschreiten der Geschichte der Menschen wäre ein Unding: wenn dem Weibessamen kein anderer Ausgang zuteil geworden wäre, als der Schlange. Es ist also die Erhöhung, der Triumph, damit genügend angedeutet, wenn es im Protevangelium heißt, dass des Weibes Same mit der durchstochenen Ferse noch den Schädel der Schlange zu zertreten vermag.

Blicken wir zurück, so redet das Protevangelium von einem Menschen, der nächst Gott dem Weibe ausschließlich seinen irdischen Ursprung verdankt; es redet von einem Menschen, der an Stelle der Ersteltern den Kampf mit der Schlange aufnimmt und den Sieg, die Erhöhung davonträgt, kurz von einem Menschen, dem Leiden zuvor und Herrlichkeit darnach zuteil wird. Damit sind nun alle Anforderungen, welche Gottes Gerechtigkeit an das gefallene Elternpaar zu stellen hatte, erfüllt. Von einem aus dem Weibe gewordenen Sohne dieses Weibes ist die ursprüngliche Position, welche die Ersteltern in mutwilliger Übertretung aufgegeben, wiedereingenommen und wiedererworben. Im Kampfe mit der Schlange, in diesem einzigartigen Zweikampfe, erduldet der Weibessame alle Anläufe dieser Schlange (Satans), ja selbst dem höchsten Leiden, welches die Schlange (Satan) antun kann, selbst dem Tode unterzieht der Weibessame sich. Alles geschah an Stelle der Ersteltern, für sie trat er als Stellvertreter ein und ließ alle Wunden und Schläge, die den Ersteltern gehörten, sich antun bis zum Tode.

Als ein wahrer Mensch von wundersamer Geburt und mit wundersamer Machterweisung ausgerüstet, tritt uns demnach der Weibessame entgegen. In die Sphäre, in das Zelem der Menschen wird er auf wundersame Weise eingereiht und sein Werk geht dahin, dass er den Fall der Ersteltern annulliere und demnach Alles wiederherstelle. Ein solches Wesen kann nun das Weib offenbar nicht aus sich heraus setzen und es selbstständig aus sich heraus gebären; Gott kann dieses einzigartige Wesen auch nicht aus Nichts nach Leib und Seele ins Dasein rufen, wie vormals den Erstmenschen. In beiden Fällen würde ein willkürliches, ein alles Zusammenhangs entbehrendes Verhältnis zwischen den Ersteltern und dem Samen des Weibes entstanden sein. Gott hätte auf magische Weise eine Erlösung und einen Erlöser hervorgezaubert, und gar willkürliche Faktoren hätten da zur Erlösung mitgewirkt. Von den Engeln aber konnte dieser Same des Weibes noch weniger herkommen, denn ein Engelwesen ist nicht im Bilde Gottes in *der* Weise geschaffen wie der Mensch, und der Übergang eines Engels in menschliche Natur wäre also ein durchaus nicht motivierter. In allen genannten Fällen wäre auch keine Garantie vorhanden, dass des Weibes Same wirklich den Kampf mit der Schlange zum Sieg hinausführen werde. So bleibt keine andere Rangordnung, aus welcher der Weibessame hervorgegangen wäre, als die göttliche selber. Göttlichen Wesens, vom Himmel (ἐξ οὐρανοῦ – 1. Kor. 15,47), muss der Weibessame sein. Und das bestätigt denn auch Eva in jenem merkwürdigen Ausruf bei der Geburt Kains: „ich hab’ erlangt einen Mann, den Jehova“⁸ (Gen. 4,1).

8 Wir gehen hier zurück auf die an unserer Stelle unantastbare Übersetzung Luthers, indem wir übersetzen: „ich hab’ erlangt (erworben) einen Mann, den Jehova.“ Es ist durchaus keine andere Auffassung zulässig; auch die Fassung

Geblendet von der herrlichen Gestalt Kains bricht Eva mit der Vermutung hervor, dieser dürfte wohl der ihr verheißene Sohn sein, der zugleich Jehova genannt werden müsse. Sie macht es wie nachmals Thamar (Gen. 38,27-30), welche der Hebamme beistimmt und den Serach, den Aufgang, zum Erstgeborenen erwählte, wogegen sie den Perez, den Riss, verwarf. Aus Serach kam jedoch Achan (Jos. 7,1), aus Perez ging Christus hervor (Mt. 1,3).

Also wahrer Mensch und wahrer Gott ist nach der Erkenntnis der Ersteltern der Überwinder der Schlange gewesen. Durch Leiden, ja Todesleiden dringt er hindurch zum Sieg. Und da verstehen wir jenen nun folgenden freudigen Ausbruch des Glaubens Adams, mittelst dessen er das dem Tode verfallene Weib Mutter alles Lebendigen nennt. Nicht eine triviale, naturhistorische Erkenntnis soll dieser Ausruf mitteilen, nein vielmehr *die* Wahrheit kündigt unser Erstvater aus, dass infolge des Vorhandenseins jenes Weibessamens Eva nicht mehr eine Tote, sondern eine Beleberin, ja eine Mutter alles dessen, was durch das Evangelium zum Leben kommt, geworden ist. Und diesen Glauben rechnet Gott mittelst eines symbolischen Hergangs dem Adam als Gerechtigkeit an (3,21).

Ähnlich wie der Eva erging es Adam. Ihm wird die heilig ernste Anerkennung Gottes zuteil, dass Adam geworden „wie unser Eins“ (auch) in seinem Wissen um Gutes und Böses. Er ist es geworden, war es also soeben noch nicht, wenn er es gleich einst gewesen nach Gottes Schöpfung (1,26). Dem Glauben an das durch Gottes Evangelium wiedergebrachte Leben rechnet Gott dem Erstmenschen so hoch an, dass er ihn als wiederum teilhaftig geworden der דְּמוּת , der Gleichheit, Gottes erklärt.

Ein erhabenes Evangelium entwickelte sich vor unseren Augen. Was die Apostel nachmals gehört haben, was sie gesehen haben mit ihren Augen, was ihre Hände betastet haben – dieses Wort des Lebens ist schon hier vorhanden (vergl. 1. Joh. 1,1). Es ist vorhanden in seinen großen Grundprinzipien, vorhanden sind die Grundlineamente des Evangeliums Jesu Christi allesamt in den wenigen Zeilen des Protevangelii. Und warum auch nicht? Lässt sich doch kein Grund absehen, warum Gott den aus ihrem vollkommenen Stande herausgetretenen Erstmenschen auch nur den kleinsten fundamentalen oder substanziellen Bestandteil des Evangelii hätte vorenthalten sollen! In geistlichen Dingen war bei den Erstellern ganz dieselbige Lücke auszufüllen wie bei den Lesern der Evangelien und Briefe; die Letzteren brauchten der Substanz nach keine andere Erlösung als die Ersteren; wie sie denn auch keine andersartige Sünde und keinen verschiedenartigen Gott besaßen. Und das ist noch besonders hervorzuheben, dass wie die Hörer des Evangeliums stets sich gleich blieben betreffs der geistlichen Bedürftigkeit, so auch Gott, der Geber des Evangeliums, von Anfang an sich gleich blieb betreffs der Gaben zur Ausfüllung dieser Bedürftigkeit. Wollte man Gott diese Stetigkeit in der Offenbarung evangelischer Wahrheiten absprechen, so müsste man leugnen, dass Ihm das Evangelium, das da von Jesus Christus handelt, völlig präsent gewesen und als ausgemachte Sache bewusst gewesen sei (im Widerspruch mit Apg. 15,18). Aber dann würde man Gott

des אִתּוֹ als Präposition, welche eine hilfreiche Begleitung und Gesellschaft ausdrückt (= una cum), ist zu verwerfen, wenn gleich sie die scheinbarste ist. Denn in den angeführten Parallelstellen Gen. 39,2,21; Num. 14,9 lautet es: „Gott war mit Joseph,“ und „Jehova ist mit uns.“ Somit hätte an unserer Stelle stehen müssen יְהוָה אִתּוֹ ; denn immerdar steht in dieser Phrase, wo אִתּוֹ s. v. a. mit Hilfe ist, der Helfer voran und der einer hilfreichen Begleitung Bedürftige folgt mit אִתּוֹ nach. Es hilft hier nicht, sich mit Tuch und v. Hofmann auf 1. Sam. 14,45 zu berufen. Denn 1) diese Stelle bewiese höchstens, dass אִתּוֹ auch den Helfer einführen könne, wodurch für אִתּוֹ nichts zwingend bewiesen wird; 2) wird doch auch 1. Sam. a. a. O. אִתּוֹ wenigstens vorangestellt und 3) ist die Rede dort eine etwas ungestüme und kecke, so dass man füglich eine Übertreibung daselbst statuieren darf, gemäß welcher Jonathan dem Herrn geholfen haben sollte. Ein aufgeregtes Volksbewusstsein stößt jene Worte hervor. – Schon der Syr. und Jonathan fassen unsere Stelle (Gen. 4,1) ähnlich auf.

hinsichtlich der Hervorbringung seiner geistigen Schöpfungen hinter einem genial produzierenden Dichter zurückstehen lassen. Schweben doch jedem wahren Dichter alle Momente seines Werkes vor Augen; findet doch bei einem großen Dichter eine Hervorbringung im Ganzen statt, lange bevor noch die besonderen Teile klar vor seinem inneren Auge liegen. Wie dürften wir da Gott solche Hervorbringung im Ganzen, die sofortige Hervorbringung des ganzen Evangeliums absprechen? Wie dürften wir wännen, dass hier, wo die Todesnacht der Ersteltern dringend eine erleuchtende Heilsbotschaft erheischte – dass da Gott nur in partieller, und nicht in allumfassender Weise seinen Heilsrat enthüllt. Fürwahr wäre diese erste Kundgebung seines Heilsrates eine partielle gewesen; oder auch nur eine vage, z. B. eine mit Absehen von der Einzelpersönlichkeit des Erlösers geschehende: so wäre jedes neu sich ansetzende Erkenntnismoment ein atomistisch den schon vorhandenen sich anreihendes, aber nicht ein organisch mit dem Protevang. zusammenhängendes zu nennen. So würde dann, um ein Beispiel statt vieler zu nehmen, jenes weltgeschichtliche Moment, dass der Erlöser ein Individuum und nicht ein Kollektivum sei, zu einer atomistisch dem früheren Erkenntnisbestande sich anreihenden, nicht aber zu einer im Heilsrate Gottes schon wurzelhaft vorliegenden Wahrheit werden. Und dazu wäre es dann noch schwer denkbar zu machen, wie denn die Idee von der Einzelpersönlichkeit des Messias in der Folgezeit Platz greifen konnte. Geschah dies etwa durch Übereinkunft, durch theologische Forschung? – wir dürften keine Veranlassung zu solcher Fortbewegung der Messiasidee vom Kollektivum zum Individuum finden. Und Gott hatte doch den wenigsten Grund, diese hochwichtige Wahrheit, die er Adam verschwiegen haben soll, Späteren zu offenbaren. Oder tat Gott dies etwa, weil es dem Adam verständlicher sein musste, wenn es hieß, dass ein von ihm stammendes Kollektivum ihn retten werde aus der Gewalt der Schlange, als wem es hieß: ein dem Weibe auf wunderbarem Wege geschenkter Same nehme den Zweikampf auf und führe denselben siegreich hinaus? Pelagianischer war jene erste, jetzt so beliebte Fassung des Protevangeliums wohl, aber ob auch leicht fasslicher, ob zweckdienlich, ob irgendwie tröstlich? Sollte nach Gottes Rat in der Tat ein Vater dasjenige von seinen Nachkommen erwarten müssen, was er selbst während seines Standes im Bilde Gottes nicht zu leisten vermochte?

Bleiben wir vielmehr dabei: in den Tönen, mit welchen die Heilsbotschaft von dem Erlöser Jesus Christus im Paradiese eingeleitet wurde – in den gleichen Tönen erschallt dieses Evangelium bis ans Ende der Tage. Kurz vermöge dieses Protevangeliums ist eine neue Schöpfung angebahnt, in welche Trümmer jener alten, durch Adam dem Todeszustande anheimgegebenen Schöpfung hinübergerettet und zusammengefügt werden zu einer Behausung Gottes. Auf den Ruinen der alten Welt erhebt sich ein neues Gebäude, dessen Steine sich zusammenfügen kraft des schöpferisch wirkenden Wortes dieses Protevangeliums welches nicht leer zu Gott zurückkehrte, sondern es tut, was Gott liebte, und vollbringt, wozu Gott es sandte (Jes. 55,11).

Jede nachfolgende evangelische Verkündigung ist nun streng nach den Grundlineamenten des Protevangeliums gezeichnet. Jedes spätere Wort evangelischen Inhalts ist ein Nachklang jenes ersten Wortes; es wächst eine jede *ἐπαγγελία* der Folgezeit aus dem soeben betrachteten wurzelhaften, grundlegenden Evangelium hervor. Und neben dieser Reproduktion des ersten Evangeliums in und mittelst des Wortes, geht noch eine zweite her. Wir meinen die Reproduktion des protevangelischen Erlösers durch Personen, durch persönliche Nachbildungen. Es bildet nämlich das triebkräftige, unfehlbar seinen Zweck verfolgende und durchsetzende Wort Gottes sich auch Verkörperungen (Anbildungen) seines Inhalts. Um sein Evangelium aufrecht zu erhalten durch den Lauf der Jahrhunderte, hat Gott Sorge getragen: dass nicht bloß der Wortlaut des Protevangeliums reproduziert werde, sondern auch der tatsächliche Inhalt durch entsprechende tatsächliche Nachbildungen sich stets re-

generiere. Weil eben Gott Alle, die dem Tode entrinnen sollen, auf den Grund des paradiesischen Evangeliums hinweist und auf ihm sie aufbaut: so reguliert dieser Grund (λαμέλιος, dieser λίθος τῶν – 1. Petr. 2,4) schon von Anbeginn an alle auf ihm sich gründenden Bausteine (λίθοι ζῶντες 1. Petr. 2,5) Gottes. Obschon er selbst verborgen ist, so wirkt er doch gleich den Gesetzen in der Natur, und verschafft sich Anbildungen oder Verkörperungen. Dies geschieht besonders in einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten, welche dann zu sichtbaren Regulativen ihrer Zeit dienen und als Stellvertreter (Repräsentanten) und Anbildungen des unsichtbar wirkenden Grundsteins, welchen Gott im Protevangelium gelegt, anzusehen sind.

Die vielfachen Ansätze (πολυμερως) und die mannigfaltigen Wendungen (πολυτροπως), welche Gott in seinen Reden zu den Vätern zugeschrieben werden (Hebr. 1,1), zerfallen demnach in zwei große Klassen. Die erste Klasse begreift die persönlichen und tatsächlichen Nachbildungen des Protevangeliums im Worte unter sich.

Wir beginnen mit den persönlichen Nachbildungen des protevangelischen Erretters darum, weil diese Klasse von Reproduktionen sich in der auf den Fall folgenden Geschichte besonders geltend macht. Nach dem Vorbilde des Protevangeliums ist nämlich das ganze erste Stadium der Menschheitsgeschichte bis zur Sintflut formiert. Abel, der Gerechte, fällt durch die Hand des Ungerechten, Kains (s. die Auslegung in Hebr. 11,4; 1. Joh. 3,12), und Kain flieht in ein selbsterwähltes Exil, nicht nur vor Menschen sondern auch vor Jehova. Des Weibes Same unterliegt also zunächst in der Person Abels, aber nur um in der Person Seths wiederaufzukommen und der Schlange zu beweisen, dass ihr dennoch der Kopf zertreten wird. Der Gerechten Geschlecht wäre nämlich nach der Ersteltern Tod untergegangen, wenn nicht Gott im 130. Jahre Adams ihnen einen Ersatz, den Seth, gegeben hätte. In der Linie der Sethiten und Kainiten setzt nunmehr sich der Gegensatz von Kain und Abel fort; aber allmählich gehen diejenigen, welche sich „Kinder Gottes“ nannten, über in die nach Adam katexochen sich nennenden Kainiten (Gen. 6,1). Und Alles wäre abermals verloren gewesen, wie einst nach dem Falle, wenn nicht ein Einzelner, nämlich Noah, gnädige Beachtung gefunden hätte und ausgesondert worden wäre zur Fortsetzung der Linie der Kinder Gottes (Gen. 6,8). Den Anfänger eines neuen Geschlechts verschafft Gott sich auch diesmal selber, gerade in dem Moment der höchsten Not. Wir erinnern weiter an Sem, welcher vor seinen zwei Brüdern zur Übermittlung des Heils und zum Verehrer Jehovas ausgesondert wurde. Wir rechnen zu diesen persönlichen Reproduktionen, oder Nachbildern des protevangelischen Erretters auch Abraham, welcher einer sündigen Welt gegenüberstand; alsdann Isaak; ferner Juda, den Erben der Erstgeburt, hinter dem alle seine Brüder zurückstehen mussten. Auch Mose und vor allen Anderen David möchten wir zu diesen persönlichen Nachbildern oder Anbildungen des Protevangeliums im Bereich der Geschichte rechnen. Weiterhin tritt uns Salomo, endlich Serubabel, nach dem Exil, als solche in Fleisch und Blut gehüllte Predigt entgegen, die da zeuget von der fortgehenden Kraftwirkung des Protevangeliums. Endlich die vollkommenste Nachbildung⁹ und Erfüllung des Wortes Gottes in Gen. 3 bietet Jesus Christus selbst dar. – In der Endzeit der Tage hat Gott geredet zu uns in und mittelst eines Sohnes. Geredet hat Gott damals natürlich dasselbige, was zuvor durch die Propheten bezeugt wurde: von seiner Weise und seiner Absicht die Menschen zu erlösen, von dem Mischpat und der Zedakah seiner Erlösung (s. Jes. 1,27).

9 Vergl. Röm. 15,8: „Christus ward ein Diener der Beschneidung, der Wahrhaftigkeit Gottes zu Gute, um zu bestätigen (zu garantieren) die Verheißungen an die Väter.“ Daraus erklärt sich auch das öfter vorkommende Müssen, zufolge dessen eine Tat Jesu Christi (Lk. 24,26; Hebr. 9,26 u. a.) geschieht. Auch die Formeln ἵνα, ὅπως πληρωθῆ setzten einen zwingenden Causalnexus zwischen der Weissagung und Erfüllung (vergl. Winer S. 406-409).

Die zweite Klasse von Reproduktionen des Protevangeliums ist eine bloß innerhalb des Wortes Gottes geschehende. Derartige Heilsbotschaften, welche abgetrennt von einem Repräsentanten auf Erden, sich nur mittelst des Wortes darstellen, treten anfangs seltener auf. Zunächst gehört freilich zu dieser Klasse das Protevangelium selber. Sodann aber können wir erst wieder die Sprüche Bileams hierher ziehen, welchen auch eine ihnen entsprechende Anbildung auf Erden in jener Zeit wenigstens fehlte. Ferner gehören zu dieser Klasse solche Psalmen, welche wohl mit der Erlösung Israels und dessen messianischen Hoffnungen sich zu schaffen machen, ohne dass jedoch dieser heilsgemäße Inhalt durch eine dem Heilsinhalt konform gemachte Person mitgeteilt würde. Wir meinen hier Psalmen wie Ps. 68, welcher, in gleicher Weise wie die messianischen Psalmen, im N. T. auf Christum ausgelegt wird (vergl. Eph. 4,8 ff.). Nach Anleitung des Hebräerbriefes (1,6) handelt auch Ps. 97 und nach Hebr. 1,10 ff. sogar Ps. 102 von Christo.

Anstatt nun diese Hermeneutik z. B. des Hebräerbriefes zu verhöhnen, sollte die neuere Wissenschaft fühlen, dass sie hier ein Problem vor sich hat. Mit vollem Recht kann Paulus in Ps. 68 und der Hebräerbrief in Ps. 97 und 102 Christum verherrlicht finden. Denn eine wohlberechtigte Ergänzung finden die Psalmen, in denen sich der Erlöser im Fleische eines David und Salomo offenbart, an denjenigen Psalmen, in denen der Erlöser mit Gott identifiziert erscheint und wo an Gott geknüpft wird, was jene parallel laufende Psalmenströmung an David knüpfte. Neben der Wahrheit, dass der Messias Gottes ist (nach 1. Kor. 3,23 vergl. Lk. 3,38 und 1. Kor. 15,28, Hebr. 2,11), dass er als Knecht Gottes den Willen seines Vaters tut: bleibt doch die Wahrheit unangetastet, dass Er Gott ist (Jes. 9,5; Joh. 20,28; 1. Joh. 5,20 u. a.). Erstere Wahrheit illustriert die messianische Psalmenströmung; letztere gleich große Wahrheit erhält die allgemein-soterologische Psalmenströmung aufrecht.

Endlich gehören die meisten prophetisch-messianischen Weissagungen dieser zweiten Klasse an, gemäß welcher die Erlösung nur innerhalb des Wortes Gottes vor dem Volk lebendig wurde. Lebten doch die meisten Propheten in einer Zeit, in welcher das Protevangelium nicht mehr in außerordentlicher Weise, durch göttlich berufene Repräsentanten, reproduziert ward. Erst Haggai knüpfte wieder diejenigen Heilserwartungen an Serubabel, welche ehemals an David geknüpft wurden (c. 2,22-24). Sacharja bediente sich desgleichen wieder des Hohenpriesters Josua, welcher das Volk aus dem Exil heimgeführt, um auszukünden die Tugenden des im Paradiese Verheißenen (Sach. 6,9-15).

Wir gehen nunmehr, nachdem wir längere Zeit bei dem in so vielfacher Hinsicht grundlegenden Protevangelium verweilen mussten, zur wichtigsten Vorstufe der davidischen Zeit über.

2. Die patriarchalische Verheißung: oder die erste außerordentliche Reproduktion des Protevangeliums zur Zeit der Väter Israels.

Das erste Hauptglied jener tatsächlichen Nachbildungen und Reproduktionen des Protevangeliums bietet uns die Person und das Werk Abrams dar. Eingeleitet ward diese erste Verkörperung des Protevangeliums durch den Segen Noahs über Sem. Hier ward es unzweideutig ausgesprochen, dass Gott nur dem Sem gegenüber sich als Jehova beweisen wolle, als den, der da sein wird, der da kommt (ὁ ἐρχόμενος Apoc. 1,8). Gepriesen wird Jehova, dass er Sems Gott sein wolle, dass er an Sem beweisen wolle, dass er lebt und nicht vergessen, was er zur Erlösung der Menschen einst geredet. Japhet hat sich zunächst nur Elohims zu erfreuen; aber auch er soll wohnen in den Hütten Sems; denn erst, sofern er Sem eingepfropft wird, soll auch er teilnehmen an den Segnungen Jehovas. Gleichwie nämlich ein Jesaja alle Heiden auf dem Berge Zion zum Mahle vereint sieht (Kap.

25,6); und wie Sacharja (Kap. 14,16) alle Übrigen unter allen Heiden das Laubhüttenfest in Jerusalem halten sieht: so sieht Noah hier, dass Japhet einst, trotz der Ausdehnung seiner Lande, in Sems Hütten ein Obdach finden müssen. Japhet wird von Vorrechten, welche Sem schon besaß, einen Anteil sich geben lassen müssen. Ham endlich bleibt ohne positiven Segen; verflucht wird dagegen sein Sohn Kanaan. Mit prophetischem Blick schafft Noah durch diesen Fluch den Hauptfeind der nachmaligen Erben Sems beiseite. Kanaans Sinn nämlich, welcher schon damals durch des Vaters Benehmen in eine falsche Bahn gelenkt worden, ging auf alle seine Nachkommen über. Dies durchschaute Noah prophetisch und legte deshalb in der Person des Stammvaters allen Kanaanitern durch diesen Fluch die Axt an die Wurzel.

Was Sem nun damit zuteil geworden, dass auf ihn vor den anderen Brüdern der Name Jehovas gelegt worden – das ersehen wir erst an dem Semiten Abram oder Abraham.

Zu einer Zeit, wo die Kinder Sems ihrer Prärogative nicht mehr eingedenk waren, und eine große Decke des Aberglaubens und Götzendienstes über alle Menschen gezogen schien – bekannte Jehova sich zu Sem und rief aus Ur Kasdim den Abram.

Es war auch hier wieder, wie 120 Jahre vor der Sintflut und wie einst nach dem Falle, die höchste Zeit: dass Gott ein Neues auf Erden schaffe. Denn nach Jos. 24,2 hatten selbst die Väter Israels anderen Göttern gedient, und argen Synkretismus der Religionen finden wir noch in Labans Haus und sogar bei Jakobs Weibern.

Geschehen musste Etwas, sonst fielen Gottes Verheißungen und mit ihm seine Wahrheit und Treue dahin. Eine Leuchte musste für das Licht der Verheißung inmitten der überhandnehmenden Finsternis geschaffen werden. Wen aber wird es Wunder nehmen, dass diese Leuchte nach Maßgabe des schon vorhandenen Lichtes gebildet ward von der göttlichen Meisterhand? Es war der natürlichste Weg, dass Gott, um das Protevangelium wieder lebendig werden zu lassen in jener Zeit, den Wahrheiten desselben Verkörperungen und Anbildungen verschaffte, welche reell und tatsächlich vom Protevangelium Zeugnis ablegten.

Und was uns von vorne herein ganz natürlich und weise erscheinen muss, lässt sich auch als verwirklicht in der Geschichte nachweisen. Wir können nachweisen, dass die Berufung Abrams das Höchste, nämlich die Realisierung und Reproduktion der evangelischen Gedanken Gottes für jene Zeit bezweckte.

Abram nämlich und seine Stellung in der damaligen Welt sind ganz danach angetan, um die Wahrheiten des Protevangeliums für jene Zeit mit Fleisch und Blut zu bekleiden.

Gleichwie des Weibes Same nur in Folge eines schöpferischen Rufes Gottes zur Existenz und Wesentlichkeit kam (wenn auch zunächst innerhalb des Wortes Gottes): so ist auch Abram nur kraft eines wunderbaren Rufes Gottes zu dem geworden, der er nachmals war.

Gleichwie ferner des Weibes Same als ein Einiger dem Sündenfall ein Gegengewicht zu sein bestimmt war: so tritt Abram gleichfalls als ein Einiger (s. Jes. 51,2) dem allgemeinen Abfall von dem Gotte Sems, Jehova, als Gegengewicht entgegen. Und gleichwie im Protevangelium in der Person des Weibessamens aller Sieg und alle Errettung aus dem Tode lokalisiert worden, ganz ebenso wird jetzt in Abram aller Segen für die Nationen des Erdbodens lokalisiert. Alle diese Nationen werden eigentlich enterbt von Gott und aller Segen wird auf den Namen Abrams übertragen. Von Abram, welcher deshalb auch κληρόνομος τοῦ κόσμου in Röm. 4,13 heißt, müssen sich die Nationen der Erde ihren Erbanteil erst wieder mitteilen lassen; zu ihm müssen sie Alle in ein Kindesverhältnis

treten (vergl. Gal. 3,29; Röm. 4,11). „Sei ein Segen“, ruft nämlich Jehova dem Abram mit schöpferischer Auctorität zu (in Gen. 12,2). Und damit ist nun Abram zum Segensborn für die dem Fluche verfallene Mitwelt gestellt. Abram soll seiner der Segenslosigkeit unterliegendes Mitwelt den Segen bewahren und ein Zeuge dafür sein, dass noch ein Segen vorhanden für die des Segens bare Welt. Ausdrücklich sagt Jehova: „In Dir werden gesegnet alle Familien des Erdbodens;“ sie erleiden den Segen gleichsam, indem auf Abram der Segen für sie, ohne dass sie gefragt werden, gelegt wird.¹⁰ אַבְרָם aber und בְּרָכָה, besagen eine überwältigende Segenslast, welche zeitliches und ewiges Wohl, Vergebung der Sünden, kurz alle nur denkbaren Güter, welche dem Segenslosen abgehen, in sich befassen.

Aber Gott wirkt auch in Abrams Geschichte πολυμερῶς und πολυτροπῶς (Hebr. 1,1). In des Patriarchen Physiognomie sollen nicht alle Lineamente des Protevangeliums zum Ausdruck kommen. Vielmehr will Gott, was von zukünftigem Heil dergestalt in Abram sich ausprägte, nun auch noch objektiv und in größerer Fülle seinem auserwählten Liebling selber vor Augen stellen. Was subjektiver Weise schon in Abram Gestalt gewonnen, soll sich nun auch noch für Abraham in objektiver Weise gestalten. Dies geschah in der Person des Isaak, in welchem dem Abraham der von Gott bestellte Fortsetzer seines Berufs erwuchs. Nachmals, wie wir sehen werden, fand die gleiche Teilung der Reproduktion des verheißenen Heils zwischen David und Salomo statt. In Isaak trat in einer für Abraham zunächst ersichtlichen Weise ein neuer Repräsentant des Weibessamens, also ein legitimer Erbe des väterlichen Berufs, in die Welt ein. Und sofort reproduzieren sich nun auch an Isaak unverkennbar die Gesichtszüge des protevangelischen Erretters. Solche Vorausdarstellung des verheißenen Heils begann bei Isaak noch vor seiner Geburt. Gleichwie der Weibessame, also verzog auch der Same Abrahams, Isaak, zu kommen. Über Hoffnung hinaus, über das bei Menschen Mögliche hinaus, mussten Beide erhofft und erwartet werden. Und Beide mussten gleichwohl vorhanden sein, sollte anders in dem einen Falle die Menschheit einen Fortbestand haben, oder sollte in dem anderen Falle dem Berufe Abrahams eine Fortsetzung ermöglicht werden. Ward dem Abraham kein Same, keine Fortpflanzung zuteil, so zerfiel die Segensspendung, die den Familien des Erdbodens zugute kommen sollte, mit Abraham in den Staub.

Und als nun der Same Isaak endlich kam, da war es eine Geburt, die zwei schon erstorbenen Leibern abgewonnen ward (vergl. Röm. 4,19 und den wiederholten Zweifel Abrams in der Geschichte). Kurz es war eine wundersame, nur auf Gottes Allmachtsruf hin zustande kommende Geburt, gleichwie beim Weibessamen. Ferner hatte auch Isaak, gleich dem Weibessamen, als Gegengewicht zu dienen wider die Segenslosigkeit, welcher der gesamte κόσμος unterworfen worden, wenn gleich auf Hoffnung, wie uns Isaaks Dasein Solches bezeugt. Isaak erhielt ja, wie Abraham, die Wahrheit aufrecht, dass noch ein Segen vorhanden für die segenslose Welt. Und als nunmehr Isaak, mit dem Abrahams Beruf und ganzes Heil stand und fiel, herangewachsen war – da muss er in den Tod, er muss sich dem Fersenstich unterziehen. Gott befiehlt, dass er geopfert werde (Gen. 22); nach der Weise der Kanaaniter und Phöniker soll Abraham seinen einzigen Sohn hinschlachten und opfern. Dieser Befehl war entweder bestimmt, Abraham des Verstandes zu berauben und ihn an seinem Gott verzweifeln zu machen, oder aber derselbe bezweckte das Höchste, nämlich Reproduktion des Protevangeliums und was dasselbe ist, Vorausdarstellung zukünftigen Heils (τοῦ σωτήριου τοῦ θεοῦ) zum Besten der patriarchalischen Zeit. Und für letztere Tendenz dieses Befehls uns zu entscheiden, werden wir durch den unerwarteten Ausgang, welchen diese Opferung Issaks nahm, ver-

¹⁰ Über die Modifikation, welche das Hitpael mit sich bringt, s. zu Ps. 72,17.

anlasst. Diese glückselige Wendung des Opferhergangs drängt uns, dem ganzen Hergang eine gottwürdige und lehrhafte Tendenz beizumessen. Es sollte sich nämlich in Isaak noch mehr von den Elementen der Urverheißung reproduzieren, als schon in der Person Abrahams geschehen. So ist denn die selige Wendung der Dinge die genaueste Parallele zu dem siegreichen Ausgang, welcher dem Weibessamen im Protevangelium von Gott zuerteilt worden. Wie also einerseits die Opferung Isaaks den giftigen Fersenstich des Verheißenen an einem gleichfalls Verheißenen reproduziert: also wird andererseits der Sieg des Weibessamens reproduziert durch die glückselige Wendung, welche Isaaks Opferung nahm. Daran, dass Abraham den Isaak über Erwarten hinaus wiedergeschenkt erhält, lernt dieser Patriarch kennen die Totenauferstehung des Segensspenders, welchen Isaak, schon seitdem von ihm die Rede ist, repräsentiert. Es ward dem greisen Patriarchen dieser furchtbare Vorgang auf Morijah zu einer Parabel und zu einem parabolischen Hergang, aus dem er die Auferstehung des Segensspenders von den Toten für sich entnehmen musste (vergl. Hebr. 11,19). Und hier auf Morijah wird nunmehr Isaak zum ersten Male von Jehova auch öffentlich und in feierlicher Weise zum Segensspender für alle Heidenvölker proklamiert (Gen. 22,18). Die zart für Grammatik und Lexikon besorgte Kritik der Neueren würde hier wohl eher den Samen als den in Isaak vorhandenen und in die Welt gekommenen Erlöser anzuerkennen geneigt sein, wenn sie sich mehr in Abrahams Lage versetzen wollte. Abraham konnte gar nicht auf einen anderen Samen kommen, und keinen anderen Samen als Segensborn für die Heiden betrachten, als eben den einigen Isaak. Als Abraham, der gegenwärtige Segensborn für die Heiden, starb: so blieb ja überhaupt nur eine Einzelpersönlichkeit übrig, von welcher die Heiden bekennen konnten, dass sie in ihr gesegnet seien, Isaak nämlich. Und war nicht bisher immerdar ein Einzelner nach Maßgabe des Protevangeliums zur Aufrechterhaltung der Verheißungen Gottes erwählt? Wir wollen nur an Seth, Noah und Sem erinnern. Und ist nicht auch nach Isaak immerdar an einen Einzelnen die Repräsentation des Erlösers geknüpft worden? Den Einzelpersönlichkeiten Jakob, Juda, David, Salomo und endlich Jesu Christo wurden die Verheißungen zuteil; Einzelpersönlichkeiten reproduzierten im Wort und mit der Tat die Heilsgedanken Gottes. Ferner wird die Kritik der Neueren Mühe haben, sich über Pauli Auffassung des Wortes $\epsilon\gamma\eta$ in Gal. 3,16 ($\delta\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota\nu \delta\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$) hinwegzusetzen. Der Respekt vor dem Apostel Paulus wird den Respekt vor einer Dekrete schreibenden und durch Systeme im Voraus eingenommenen Kritik sicherlich überleben. Und in der Tat dürfen wir dem Apostel nicht etwa eine spitzfindig rabbinische Auslegung in Gal. 3,16 zur Last legen. Paulus ist vielmehr nach gesunder Auslegung im vollen Recht, wenn er außer dem einigen Abraham auch noch einem gleichfalls individuell zu fassenden Samen des Patriarchen die Verheißungen erteilt sein lässt. Wer stand in jener Zeit neben Abraham und wem wurden außer Abraham die Verheißungen, ein Segen für die Heidenvölker zu sein, noch zugesagt – als eben Isaak? Und war Isaak infolge seiner bisherigen Schicksale schon geeignet, um die Lineamente des paradiesischen Erlösers zu reproduzieren, oder eine Vorausdarstellung Christi zu sein – warum soll er es denn nicht auch in dem Punkte der Verheißung sein? Warum soll er nicht als Same Abrahams denjenigen Samen vorausdarstellen und eine Verkörperung (oder Anbildung) desjenigen Samens sein $\tilde{\omega}\ \epsilon\pi\acute{\eta}\gamma\gamma\epsilon\lambda\tau\alpha\iota$, welchem die Verheißung geworden ist, Christi nämlich? (Gal. 3,19.)¹¹ In Isaak sieht also Paulus mit Fug und Recht Christum, denn abgesondert von Christus und abgelöst von seinem hohen Berufe war Isaak ein armes und schwächliches Geschöpf. Dass nun ferner der hohe Apostel $\epsilon\gamma\eta$ individuell fasst, ist ihm nicht als ein Fehler zur Last zu legen. Gar fein vielmehr macht Paulus seine Leser mit den Hilfsmitteln, welche ihm die griechi-

11 Das Sätzchen $\tilde{\omega}\ \epsilon\pi\acute{\eta}\gamma\gamma\epsilon\lambda\tau\alpha\iota$ (Gal. 3,19) ist offenbar s. v. a. $\tilde{\omega}\ \epsilon\pi\acute{\eta}\rho\eta\theta\eta\acute{o}\sigma\alpha\nu\ \alpha\iota\ \epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha\iota$ in V. 18 (vergl. Meyer z. d. St.).

sche Sprache darbot, darauf aufmerksam: dass σπέρμα (זרע) als Singular zu fassen sei. Darauf nun, dass ein Plural von זרע im Sinne von Nachkommen im alttestamentlichen Codex nicht vorkomme, nimmt der Apostel gar keine Rücksicht. Ihm ist es genug, wenn nur זרע auch (wie σπέρμα und z. B. das latein. progenies) von einem Einzelwesen aus gesagt werden kann. Paulus will seine Leser Nichts über den usus und die hebräische Deklination von זרע lehren: sondern er will denselben mit griechischer Feinheit beibringen, dass Gott sein Heil nicht etwa an eine chaotische Pluralität von Menschen (an ein Kollektivum) geknüpft habe, sondern an ein erhabenes Einzelwesen, welches da Christus ist. Dass nun aber in der Tat זרע ein Einzelwesen besagen kann, beweisen Stellen wie Gen. 4,25; 1. Sam. 1,11; 2. Sam. 7,12; 1. Chron. 17,11 (vergl. oben S. 8).

Den vom Vater empfangenen Segen, welcher ja Alles enthielt, was ein Segensloser an geistlichen und irdischen Gütern sich nur wünschen mag, übertrug Isaak, wenn auch wider seinen Willen, so doch gemäß der Verheißung Gottes (s. Gen. 25,23 vergl. Röm. 9,10-12) auf Jakob. Dies geschah nach dem Bericht von Gen. 27,27-29. Auf dem vorausgehenden natürlichen Segensgrunde erhebt sich hier das geistige Segensmoment, dass Völker dem Jakob dienen werden und Nationen ihm huldigen. Also diese huldigende Handlung, durch welche Heidenvölker sich als in Abrahams Samen gesegnet anerkennen werden, wird jetzt auf den Patriarchen Jakob bezogen. Offenbar muss nun auch Jakob Repräsentant des verheißenen Erretters sein. Jakob war es eben, welcher für jene Zeit die Bestimmung des Segens Abrahams für alle Familien des Erdbodens darstellte. Jakob seinerseits leitete die soterlogische Idee von einer Huldigung der Heiden weiter; er vererbte sie zunächst auf Juda. Auch darin folgte Jakob nämlich dem Beispiele seiner Väter, dass er den Segen Abrahams auf einen seiner zwölf Söhne übertrug. Wer aber von diesen Söhnen den Segen Abrahams mitgeteilt erhielt, der musste selbstverständlicherweise, gleichwie vor ihm Abraham, Isaak und Jakob, das Haupt seines Volkes werden. Und deshalb sorgte Jakob in seinem letzten Worte, welches er an Juda richtete, dafür, dass dieser zur Übernahme des Segens Abrahams Auserwählte zugleich der königlichen Würde, der Führerschaft innerhalb seines Volkes, vergewissert werde.

Als Erbe des Berufs der Väter erhält nun auch Juda in Gen. 49 eine Charakteristik seiner Person wie seiner Zukunft, welche ganz darauf angelegt ist, um ihn als Repräsentanten des Erlösers und seines Werkes erkennen zu lassen.¹² Wie vormals in Isaak so reproduzieren sich nun auch in Judas Person nicht zu verkennende Elemente des protevangelischen Erretters.¹³

Erstlich ist Judas Geburt gleich der Isaaks und gleich der des Weibessamens eine vor allen seinen Brüdern ausgezeichnete. Nach Gen. 29,35 sagte Lea bei Judas Geburt: „jetzt (diesmal) will ich den Jehova lobpreisen“ – und es folgt: „*darum* nannte sie seinen Namen Jehuda“ (d. h. Er werde gepriesen, nämlich Gott). Also der gläubig von der Mutter Lea erwartete und unter dem Lobpreise Jehovas Geborne, wird zum Erben des Berufs Abrahams auserkoren.

12 Diese Charakteristik ist durchaus keine dem Juda aufgedrungene und fremde; sondern Juda war in der Tat also veranlagt und geistig disponiert. Desgleichen richten sich ja auch alle anderen Sprüche Jakobs in Gen. 49 nach der Physiognomie der Stammvater. Gott hat sich Juda, wie überhaupt alle seine Werkzeuge, wohl zu zubereiten gewusst.

13 Die testamentarischen Worte Jakobs an Juda lauten: „Juda Du! Dich werden preisen Deine Brüder; Deine Hand ruht auf dem Nacken deiner Feinde; es beugen sich Dir die Söhne Deines Vaters. Ein junger Löwe ist Juda, von Beute, mein Sohn, bist Du aufgeschossen (vergl. Jes. 53,2); – er liegt da und lagert wie ein Löwe, wie eine Löwin: wer wird ihn aufjagen!? Nicht wird weichen das Zepter von Juda und der Befehlshaberstab aus mitten seiner Füße, bis dass Schiloh kommt und diesem der Gehorsam der Völker (zuteil) wird. Er bindet an den Weinstock seinen Esel und an die Edlerebe sein Eselfüllen; er wäscht im Wein sein Gewand und in Traubenblut seinen Mantel: trüber sind die Augen als Wein, weißer die Zähne denn Milch.“

Sodann gleicht Juda seinen zwei Ahnen Abraham und Isaak, sowie auch dem Weibessamen, insofern, als auch er ein Gegengewicht bildet wider die des Segens entbehrende und nunmehr immer feindlicher gegen Judas Brüder auftretende Welt. Seine zum Volk heranwachsenden Brüder schart er um sich und hält sie zusammen. Wie er einst als löwenmutiger Bürge vor Jakob und Joseph für Benjamin eingestanden, so schützt er auch fort und fort seine Brüder, deren geistiger Herrscher er schon stets gewesen; musste doch hinter ihm Ruben wiederholt zurückstehen.

Ferner gleicht Juda darin seinen Ahnen und nicht zum wenigsten auch dem Weibessamen: dass auf ihn alle seine Bruder dankend hinweisen und ihn mit Dank erheben. Alle seine Brüder verhalten sich zu ihm als Empfangende, von ihm fließt auf sie über der Sieg und der Segen: vor Juda beugen sich alle seine Brüder. Und deutlich reproduziert sich nun in der Person Judas 1) das löwenmutige, siegreiche Kämpfen, der löwenhafte Charakter des verheißenen paradisischen Erretters und 2) der siegreiche Ausgang des protevangelischen Erretters, welcher hier unter dem Bilde des siegestrunkenen friedlichen Genusses dargestellt ist.

Jenes erste Moment der Verheißung veranschaulicht die Darstellung Judas unter dem Bilde eines von Beute aufgeschossenen, unnahbaren Löwen. Hier ist zuerst die Rede von dem Löwen aus dem Stamme Judas, der da Christus ist nach der Apokalypse (Kap. 5,5). Als ein Löwe tritt Juda ein für seine Brüder wider alle ihre Feinde. Bis dass Schiloh kommt und dann diesem der Gehorsam der Völker zufällt, sollen die Insignien der Herrschaft nicht von Juda weichen. Bis dass Einer kommt, der sich katexochen Schiloh, Erlöser,¹⁴ nennen wird, soll Juda und nach ihm der jedesmalige Erstgeborene¹⁵, oder der von Gott ausdrücklich an die Stelle des Erstgeborenen Erkorene¹⁶ die Erbschaft Abrahams antreten und die Repräsentation des verheißenen Erlösers fortsetzen. Dass nun Schiloh aus Judas Stamm sein wird, ja dass er der Vornehmste und der Gipfelpunkt seines Stammes sein werde, ergibt sich aus folgenden Erwägungen. Erstlich sollen ihm die Stämme gehorsam zufallen, gleich wie vorhin dem Juda die Brüder sich beugten. Auf ihn also wird die Huldigung übertragen, die vorher Juda entgegengenommen. Zweitens ist keinem anderen Stamm die Übernahme der königlichen Herrschaft nach Juda zugesagt worden. Schiloh (von שׁוֹלֹם lösen) wird offenbar sogar dem Namen nach in Jehoschua = Jesus (von יְשׁוּעַ „aus der Enge in die Weite führen“) reproduziert (besonders nach Auslegung des Namens in Mt. 1,21). Schon diese Fassung des Schiloh, als eines, der da Judas Insignien und Beruf erben soll, zwingt uns nun aber, die עַמִּים noch in einem weiteren Sinne zu fassen. Als Erbe Judas ist Schiloh zugleich Erbe Abrahams, Isaaks und Jakobs. War nun diesen drei Ahnen die Huldigung und die Anerkennung vonseiten der Heiden zugesagt – wie sollte da nicht auch hier der Ausdruck עַמִּים die Heiden mitumfassen? Mithin umspannt עַמִּים alles was sich עַם nennen kann, sei es die 12 Stämme (Ri. 5,18), oder aber alle Heidenvölker der Erde. – Was den Namen Schiloh selber betrifft, welcher aus Jakobs Munde in ganz unvermittelter Weise und im Vorbeigehen gleichsam hervorquillt, so muss derselbe offenbar ein schon seit längerer Zeit ausgebildeter und heilig gehaltener Name gewesen sein. Eine in Jakobs Hause gangbare Bezeichnung des Erlösers haben wir an diesem Eigennamen vor uns. Und wie streng persönlich dieser Name zu fassen sei, wollen wir zum Schluss noch in der Kürze aus Ezechiel 21,32 beweisen. Es ist anerkannt, dass Ezechiel hier dem König Zedekia gegenüber, den Eigennamen Schiloh umbiegt und paraphrasiert. Ezechiel weist dort, im Gegensatz zum Zedekia, auf einen anderen König „der die Gebühr habe“.

14 Vergl. Delitzsch z. Gen. 49,10, welcher eine richtige Ableitung neben einer freilich falschen Deutung des Schiloh-namens liefert (s. dagegen Knobel im Komm. über die Gen. S. 366).

15 Diese mit dem Segen Abrahams betrauten Erstgeborenen oder Auserwählten Gottes zählt Matthäus 1 auf.

16 Wie z. B. David und Salomo und vor ihnen schon Jakob.

Wohl auf Veranlassung dieser uralten Umbiegung unseres Wortes bei Ezechiel haben LXX und die chald. Targume $\text{לְשִׁלֹּה} = \text{לְשִׁלֹּה}$ gelesen und übersetzt. – Nur beiläufig jedoch ist hier von einem Schiloh aus Judas Stamm die Rede; nur als terminus ad quem der Herrschaftsstellung Judas wird hier auf das Eintreten eines Schiloh katexochen hingedeutet.¹⁷ Die Art dieses Schiloh lernen wir hier nur dann kennen, wenn wir ihm beimessen und auf ihn übertragen, was Jakob zunächst in der Person Judas lokalisiert hat. – Der prophetisch blickende Jakob bleibt auch beim Schluss seiner Rede noch immer bei Judas Person stehen. In ganz unvermittelter Weise berührt er nämlich ein zweites Element der Urverheißung, welches Juda desgleichen reproduzieren soll. Zu jenem ersten Gepräge, welches an Juda zutage tritt, zu dem löwenmütigen Kampf, tritt noch ein zweites Gepräge in Jakobs Rede hinzu, nämlich der siegestrunke Genuss. In einem Lande wird Juda nach dem Kampfe ausruhen, welches so reich ist, dass man daselbst seine Esel an Weinstöcke bindet. Ja so überströmend von Wein ist Judas Land, dass er sein Gewand mit Wein wäscht, des köstlichen Geruches halber. Und träumerisch ruhig, gleich dem dunkelroten Weine, werden Judas Augen anzuschauen sein, tiefem Frieden dabingegeben, tiefen Frieden reflektierend. Sie werden nicht unheimlich funkeln und schillern gleich des Löwen Auge im Kampfe.¹⁸

Wir sind nunmehr auf progressivem Wege wiederum bei Juda angelangt und, bereichert durch die Kenntnissnahme von den früheren, Heil verheißenden Aussagen Gottes, lernten wir die Tiefe und den Umfang des letzten Wortes, welches Jakob an Juda richtete, kennen.

Wir gehen nun sofort über zu David, zu diesem Sohne Judas, der des Stammvaters messianisches Gepräge in ganz außerordentlicher Weise reproduziert. Damit aber, dass David Judas messianisches Gepräge wieder zum Abdruck und zur Geltung brachte, reproduzierte dieser König, wie wir nun wissen, zugleich des paradiesischen Erretters Gepräge.

Somit eröffnet sich uns in der Person Davids

3. Die zweite außerordentliche Reproduktion des Protevangeliums zur Zeit der Könige David und Salomo.

Schon in Davids Lebensumständen reproduziert sich abermals das Gepräge des protevangelischen Erretters. Ganz besondere aber bieten uns die messianischen Psalmen, welche zu erklären ja unsere Aufgabe ist, dieses Gepräge dar. Was die Geschichte als Rohstoff bietet, verarbeitet das Psalmlied zu durchsichtigen Zeugnissen von Davids messianischer Berufsstellung. Die Idee, die Quintessenz der Geschichte, welche sich mit David begab, finden wir in dem Psalmgesang niedergelegt. Von Neuem durchlebt David im Psalmliede die ihm zugestoßenen Schicksale und dieselben erhalten hier eine derartige Verklärung, dass sie fortan als evangelische Zeugnisse selbst für Jesus und die Apostel ihre Gültigkeit haben. Und mit Recht: denn das Zeugnis von dem für die Menschen bestimmten Heil will eben zu dieser Zeit in keinen anderen Rahmen und unter keinen anderen Ausdruck gebracht werden, als in den durch David und sein Psalmwort dargebotenen Rahmen und Ausdruck. Der Messias, der Erlöser, will zu dieser Zeit in keiner anderen Gestalt sich finden und ergreifen lassen, als in der in und mit David gegebenen. Ließ der Erlöser sich einst in den wenigen Worten des Protevangeliums finden; war er sodann in der Person Abrams und Isaaks zur lebendigen und

¹⁷ Zu vergl. ist die gleichfalls im Vorbeigehen geschehende Erwähnung des $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha$ in Gal. 3,19.

¹⁸ Dass Juda ein reiches Weinland besessen und solche Vorteile in reichem Maße genießen konnte, steht bei den neueren Exegeten zu lesen. David und besonders Salomo genossen diese Friedensgüter nach dem Leiden.

kräftigen Manifestation seiner selbst gelangt: so will er nunmehr durch David hindurch sich zu seinem Volke neigen mit freundlichen Worten und tröstlichen Worten.

Betrachten wir zunächst in aller Kürze die großen Umriss der Lebensgeschichte Davids, so bietet sich wie von selbst auch hier eine Anzahl von Anklängen und Reproduktionen des paradiesischen Evangeliums, gleichwie bei Juda, Isaak und Abraham, dar. – Wunderbar ist Davids Zubereitung zu dem ihm anvertrauten erhabenen Beruf gewesen. Nur zufolge eines abermaligen Allmachtrufes Gottes trat auch dieser Repräsentant des verheißenen Erretters an das Licht. Wie einstmals Abram, so kam auch nunmehr David aus der Dunkelheit, aus einer winzigen Stadt, aus dem abgehaue- nen Stamme Isais (= Jes. 11,1) hervor. Von den Schafhürden holte ihn Gott und setzte ihn zu einem ganz neuen Anfang durch die Salbung Samuels (vergl. 1. Sam. 16 und Ps. 78,70.71). Und wie sowohl des Weibes Same als auch dessen Nachbildungen, Davids berühmte Ahnen, einer in widergöttlicher Weise hervortretenden Richtung, einem klaffenden Notstande der Gegenwart, gegenüberzutreten hatten: so ward auch David einem unermesslichen Übelstande der damaligen Zeit als Gegengewicht gegenübergestellt. Das Volk Israel nämlich hatte in falscher Gesinnung einen König Gotte abgerungen (vergl. 1. Sam. 8). Mit Berufung auf das Beispiel der Heiden und mit ungestüme Verwerfung aller Gegenvorstellungen Samuels, erzwangen sie sich einen König, Ob aus Juda, oder aus Benjamin – das gilt dem Volke gleichviel; nur einen König verlangte es, der vor Israel herziehe, wenn dasselbe seine Kriege führe (1. Sam. 8,20). Und in der Tat erhielt das Volk einen König, und zwar einen Solchen, wie es ihn gerne hatte: „er war eines Hauptes länger denn alles Volk.“ Aber Saul war aus Benjamin: er war, wenn gleich von Gott gegeben, so doch zugleich Gotte abgerungen.

Diesem klaffenden Notstande gegenüber, stellt Gott selber in Davids, des Judäers Person, ein eminentes Gegengewicht auf. Dem gesetzmäßig erwählten, dem von Gott und allem Volke anerkannten Könige Saul, stellt Gott einen jungen Hirten aus Judas Stamm gegenüber.

Und wozu kam der junge Hirte aus Judas Stamm? Er kam um, allen Ansprüchen eines Saul zuwider, das Erbe der Väter anzutreten, ein Erbe, welches nach Gen. 49 mit der königlichen Würde verbunden war. Dieses Erbe der Väter, Abrahams vor Allen, war ja aber, ein Segensborn zu sein für die Brüder und überhaupt für alle Familien des Erdbodens. Also ein Same Abrahams gelangt in diesem Hirten auf den Höhepunkt seiner Zeit und übermittelt den Brüdern den Segen und versichert die Welt von dem Vorhandensein eines göttlichen Segens auch für sie. Weiter realisiert sich in David von Neuem die dem Sem erteilte Zusage, dass Jehova sich zu Sem als desselbigen Gott bekennen wolle. Vor Allem aber kam in diesem Hirten, wie einst in seinen Ahnen, der Weibessame und sein Werk zur Geltung. Mittelst dieses Hirten ward der im Volke Gottes mächtig wirksamen alten Schlange und ihrem Samen einmal wieder öffentlich, nachdem Gott lange im Stillen fortgewirkt, der Beweis geliefert, dass ihr Haupt trotz alles scheinbaren Sieges *dennoch* werde zertreten werden (ein Urteil, welches schon das Protevangelium der Schlange zuerteilte). Und mehr noch, noch greifbarere Elemente der früheren Verheißungen reproduzierten sich in Davids Person. Wie einst Isaak in den Tod musste, und wie der Weibessame den Fersenstich erleiden musste: so ist auch David, von der Zeit seiner Salbung an, von einer unermesslichen Flut des Leidens überströmt worden. Leiden sind die nähere Aussicht, welche auch Davids Geschichte bietet. Dieses Leiden brachte über ihn Saul und sein Anhang. War gleich Saul einstmals unter den Propheten gewesen, so war er dennoch allmählich zu dem Samen herabgesunken, welcher sich durch die Schlange fort und fort bestimmen lässt.

Jedoch gleichwie von dem Weibessamen ein siegreicher Ausgang des Kampfes mit der Schlange ausgesagt wird, und wie Isaak von den Toten zurückgenommen wurde durch Abraham: also ist nach den Leiden zuvor, Herrlichkeit danach auch David zuteil geworden. Diese Herrlichkeit, dieser Stand der Erhöhung, ward David zuteil, als seine Salbung endlich zur Geltung kam und er als König anerkannt wurde. Zu einer dauernden Ruhe im Leben kam es aber auch dann nicht: David musste abermals und noch viele Male untergehen im Leben, um alsdann wiederum eine herrliche Auferstehung und Erhöhung zu feiern. Joab, dieser echt pharisäische Charakter, plagte ihn fortwährend; Ahitophel und Absalom suchten, der Eine durch List, der Andere durch Gewalt, dem David die Krone aus den Händen zu winden. Und endlich versuchte noch Adonia eine neue Zeit unsäglichen Leidens auf David herabzubeschwören, als er den König der Verheißung, Salomo, zu enterben trachtete. Kurz vor dem Ende Davids brach diese höchste Leidensnacht über den vielgeprüften König herein. Aber den Sieg hat David nach all seinen Leides dennoch gefeiert, als Salomo gekrönt worden und, in der Person Salomos, Davids Beruf den von Gott erkorenen Nachfolger erhalten.

Bevor wir zur Klassifizierung der diesen Rohstoff der Geschichte in verklärtem Lichte darstellenden Psalmen übergehen, müssen wir noch einem Missverständnis vorbeugen.

Wir möchten nämlich davor warnen, die Reproduktion und Repräsentation des paradiesischen Erlösers, von der schon oft die Rede war, nicht als eine äußerliche und als eine mit bewusster Nachahmung stattfindende anzusehen. Nicht mit Intention und nicht gleich einem Mimen repräsentierte und reproduzierte z. B. König David den verheißenen Erretter. Nein, David ward gemacht zu dem, was er war; er machte sich nicht selbst zu Etwas und er berief sich nicht selber zu einem so erhabenen Amte. Die von Gott geleitete und gewirkte Geschichte, die ganze Führung Davids, brachte es von selbst mit sich, dass dieser König aus Judas Stamm Schicksale erlebte, welche für ihn und seine gläubigen Reichsgenossen *so deutlich* von Gottes Gebühr und Weise zu erlösen redeten, wie das Protevangelium für Adam, und für uns die Geschichte des Leidens und der Auferstehung Christi redet. Kam ja doch hier nicht ein beliebiger König innerhalb eines beliebigen Volkes zur Anerkennung. Sondern innerhalb des den Segen Abrahams bewahrenden Volkes Israel steht ein König auf, der die Spitze dieses Volkes und ein Gipfel ist, auf den die Verheißung Gottes ein grelles Licht wirft. Alles was dieser König nach Weise aller ihm gleichen Menschen litt; Alles was er subjektiv erlebte: war wegen der exzeptionellen Stellung dieses Königs von großem objektiven Werte. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn dieser Gipfel seines Volkes, wenn dieser König David, im Lichte des ihn bestrahlenden Verheißungswortes Gottes allgemein angeschaut ward. Wie dürfte es uns befremden, dass die gläubigen Reichsgenossen dieses Königs von ihm erwarteten, was frühere Generationen von des Weibes Samen, von Abram, Isaak und Juda erwartet hatten: wir meinen den Sieg über die Schlange, ein Vollmaß des Segens wider ihre Segenslosigkeit, oder aber Schutz wider alle Feinde. Wer vermöchte auch nur daran zu zweifeln, dass diese wahren Reichsgenossen Davids an ihrem Könige hingen, dass sie Davids Leiden zuvor und seine Herrlichkeit danach zu ihrem eigenen innersten Leben in die engste Beziehung setzten? Mit ihm, dem Herzoge ihres Heils, dem Gewährsmann und Bürgen für ihre Errettung von allerlei Feinden, zogen diese treuen Genossen (sei es leiblicher Weise, oder nur im Geiste) in das berufsgemäße, von Gott dekretierte Leiden. Danach aber genossen sie auch, aus dem Leiden errettet, mit David und um Davids Willen den Sieg. David zog, kraft des in ihm waltenden und zeugenden Geistes Christi (vergl. 1. Petr. 1,11) alle seine Glieder mit sich aus dem Leiden zum Sieg. Er schlug als Führer und berufenes Haupt die Bresche im

feindlichen Bollwerk, welches Saul und sein Anhang und nachmals feindlich gesinnte Untertanen wider den König nach Gottes Wahl aufgeworfen hatten; – und den Seinigen blieb nur übrig, ihm, ihrem Bürger und Stellvertreter, zu folgen. Kurz Alles, was den Menschen seit jenem ersten Sündenfall wünschenswert sein muss, allen Bedürfnissen, allen Hoffnungen dieser Reichsgenossen, ward durch das Vorhandensein und die einzelnen Manifestationen Davids Befriedigung und Erfüllung zuteil. Die messianischen Psalmen sind also nicht allein der Ausdruck eines in der Nation liegenden Bedürfnisses z. B. nach einem König auf Zion, nach Einem, dem Alles unter die Füße gelegt sein möchte¹⁹: sondern sie gewähren vor Allem Befriedigung eines solchen Bedürfnisses, indem sie in Davids Person Denjenigen uns vor Augen stellen, der nach Gottes Rat Alles erfüllen sollte. So bieten die in Rede stehenden Psalmen Aussagen, wie z. B. „ich habe eingesetzt meinen König auf Zion, meinem heiligen Berge“ (Ps. 2,6); und desgleichen: „Alles hast Du gelegt unter seine Füße“ (Ps. 8,7). Solche Aussagen nun zeugen davon, dass bei Gott alles Dasjenige als ein ewiger Ratsschluss und als *fait accompli* vorhanden sei, was in zeitlicher Form mittelst eines von Gott dazu erwählten Königs dem Volke vor Augen gestellt wurde. Kurz, was David ganz natürlicherweise und in der subjektivsten Erregtheit erlebte – ist Alles Verkörperung (Anbildung oder ἀφομοίωσις: Hebr. 7,3) der von Gott beliebten Urbilder in den Himmeln.

Wir gehen nun über zu der Klassifizierung der messianischen Psalmen, in welchen ja der Held der Geschichte, David, in unmittelbarer Weise zu uns von seinen Geschicken redet.

Um verschiedene Hauptmomente des Lebens Davids möchten wir die messianischen Psalmlieder dieses großen Dichterkönigs zu gruppieren und, gemäß dieser Gruppierung, zu erklären versuchen.

1) Die erste Gruppe bilden diejenigen messianischen Psalmen, welche Davids Leiden zur Zeit der saulischen Verfolgung betreffen. Hierher gehören die Ps. 16; 22; 69; 40.

2) Zwei Psalmen gruppieren sich um Davids Stand der Erhöhung, welcher, wenn gleich in vorübergehender und vielfach durchbrochener Weise, anhebt mit der Einsetzung und Anerkennung Davids als König. Hierher gehören Ps. 21 und Ps. 2.

3) Es gruppiert sich Davids messianischer Psalmgesang auch um die feierliche Einholung der Lade nach Zion; von den hier einschlägigen Psalmen werden wir aber nur Ps. 118 als den katexochen messianischen berücksichtigen.

4) Als notwendiges Bindeglied zwischen den David betreffenden Psalmen einerseits und den Salomo besingenden Psalmliedern andererseits, müssen wir die Verheißung eines königlichen Baumeisters, Salomos nämlich, in 2. Sam. 7 ins Bereich unsrer Auslegung ziehen.

5) Es gruppiert sich von nun an Davids messianischer Psalmgesang vornehmlich um Salomo, um dessen Person und Schicksale. Hierher gehören Ps. 8; Ps. 45; Ps. 72; Ps. 110. Der letztere Psalm greift aber schon hinüber in die sechste Klasse, welche sich

6) auf die allerletzte Leidensperiode Davids bezieht, die Adonia auf des Vaters greises Haupt herabbeschwor; Ps. 41 gehört hierher.

Bei der Auswahl dieser Psalmen lassen wir uns teils durch innere, teils durch äußere Gründe bestimmen. Die inneren Gründe entnehmen wir hauptsächlich solchen Zügen dieser Psalmen, welche

¹⁹ Dass die messian. Weissagungen uns ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christentum entdecken, erkennt selbst Schleiermacher an; er bleibt aber bei dieser einseitigen Fassung der messian. Weissagungen stehen (vergl. *Der christliche Glaube*, Band 1, S. 96).

über Davids und Salomos nackte Individualität hinausgreifen, und die nur dann verständlich werden, wenn in David und Salomo zugleich der Messias (welcher eben zu dieser Zeit *nur in David, oder Salomo* erfunden sein will) angeredet wird. – Die äußeren Gründe, von welchen wir uns bei der Auswahl dieser Psalmen bestimmen lassen, bietet uns natürlich vor Allem das N. T. dar. Auf denjenigen messianischen Höhepunkten im Bereich der Psalmen, welche das N. T. mit seinen Strahlen bescheint, haben wir uns festzusetzen. Aber daneben entnehmen wir die äußeren Gründe für die Messianität eines Psalms auch der bewährtesten jüdischen Tradition, falls die inneren Gründe uns zur Anerkennung der Messianität eines Psalmliedes zwingen (so bei Ps. 21 u. 72). Dass wir nun mit diesen 12 messianischen Psalmen allesamt berücksichtigt hätten, wollen wir nicht geradezu behaupten. Wir wollen aber bedächtig verfahren, um sicher zu verfahren. Die allgemein soterologischen Psalmen (wie Ps. 68 und mehrere aus den neunziger Psalmen, auch Ps. 102 u. a.) gehören gar nicht hierher, indem dieselben eine, neben der messianischen Psalmenströmung hergehende, besondere Strömung bilden (vergl. S. 14).

Der Kommentar.

I. Die messianischen Leidenspsalmen Davids zur Zeit der saulischen Verfolgung.

Das Leiden Davids in dieser Zeit ist verursacht durch die schon oben geschilderte Sünde seiner Zeit. Diese Sünde, dieses Unheil seiner Zeit, war ja die in der Forderung eines Königs zutage tretende widergöttliche Gesinnung des Volkes (vergl. 1. Sam. 8,7). Dieser Gesinnung des Eigenwillens und Ungehorsams verfiel der freilich auch von Gott sanktionierte König Saul gar bald. Ihm, dem legitimen Könige, aus Benjamins Stamm freilich nur, erwuchs nun in David ein nach der Verheißung angeordneter und gleichfalls wohl legitimierter Rivale. War Saul nach dem Gesetz erwählt, so ist David κατ' ἐπαγγελίαν auserkoren. – Die nunmehr zwischen beiden Königen losbrechende Feindschaft musste namenlos sein und vergleicht sich genau der zwischen Esau und Jakob, zwischen Ismael und Isaak (dem Keime nach) stattfindenden Feindschaft. Ja, Saul und sein Anhang werden immer mehr auf die Seite des Schlangensamens gedrängt, wohingegen dann David des Weibes Same reproduziert. – Für den Thron also ist David, der Gesalbte, bestimmt – und siehe da, er muss sich auf die Flucht begeben, von Saul verfolgt und von Israel beargwöhnt, welches an Saul festhielt. Diese Beargwöhnung und Verachtung, welche David von Seiten Israels widerfuhr, spricht Simeon nochmals klar und in dürren Worten aus. Er klagt (in 2. Sam. 16,8) den vor Absalom fliehenden David der Felonie gegen Saul an. So will denn auch David nach 2. Sam. 24,14 durchaus nicht in der Menschen Hände fallen: er hat davon noch eine zu schreckliche Erinnerung. Derartige verzweifelte Augenblicke seines Berufslebens verklärt nun David sich selber und uns durch seinen Psalmgesang. In eine Verklärung einziger Art tritt hier sein Leiden, denn im Worte des Psalms bringt er sein Leiden so zu sagen auf die demselben einwohnende Idee. In einem gar schweren Lebensmoment erlebte David Ps. 16 und legte dieses sein Erlebnis nachmals im Liede nieder.

Psalm 16.

Wir beginnen die exegetische Ergründung der spezifischen Leidenspsalmen Davids mit Psalm 16. Es ist freilich die genaue Bestimmung der Reihenfolge der messianischen Psalmen fast eine Unmöglichkeit, da der so allgemeine Charakter der Stimmung in den davidischen Leidenspsalmen sehr selten eine historische ἀφορμή, einen Anhaltspunkt, darreicht. Es will uns aber bedünken, dass dem 16. Psalme deshalb der Vortritt vor den anderen dieser Klasse gebührt, weil er die Introduction und Vorbedingung zu allen nachfolgenden Leidensphasen Davids zu enthalten scheint.

Dem durch Samuel so früh zum König über Israel gesalbten Sänger, ist die Stimmung und innere Lage unseres Psalms gewiss schon bald nach seiner Berufung vorzüglich eigentümlich gewesen. Es tritt uns ein Frommer entgegen, welchen Angst und Anfechtung treiben, zu Gott zu fliehen, um unter dem Schatten seiner Gegenwart alle aufsteigenden Bedenken niederzukämpfen. Er erneuert hier seine Erklärung, dass er nicht sein, sondern der Heiligen Wohlergehen vorgezogen habe. Er prägt es sich ein, dass Jehova allein sein Teil sei, dass Er sein Loseil erweitern werde und dass sein Los ein liebliches sei. Endlich schwingt er sich hinauf zum Triumphieren über Hölle und Verwesung. Diese für den von den Hürden zur höchsten Würde im Volke Gottes gesalbten König ganz naturgemäße Stimmung, hat ihren Niederschlag in unserem herrlichen Psalm gefunden. Er enthält die breiteste, aber zugleich die tiefgehendste Strömung, welche im Herzen Davids zur Zeit der saulischen Verfolgung stattfand. Wie nun David damit zugleich Christi, des für uns arm Gewordenen, Stimmung auf Erden umspannte, werden wir am Schluss des Psalms zu erörtern haben.

Unser Psalm ist gemäß der Überschrift von David. Auch Petrus und Paulus (in Apg. 2,25 ff.; 13,34 ff.) stimmen für diesen Verfasser. Und davon werden wir nicht abzuweichen nötig haben, zu-

mal da nichts Besseres beigebracht werden kann. Ewalds historische Deutung unseres Psalmes ist contort. Er stellt unseren Psalm ganz diktatorisch unter die exilischen, für die er eine eigene Rubrik hat. Begründet wird dies durch eine falsche Auslegung von V. 3 und 4: wonach die Heiligen und Edlen im Lande (in Kanaan) diejenigen sind, welche sich fremde Götter eintauschten. Der im Exil lebende Dichter sage dies über die Landsleute in Kanaan aus. Dabei lässt er seinen Dichter noch sagen: dass Er an solchen Heiligen und Edlen all sein Wohlgefallen habe. Wahrlich ein sauberer Patriotismus! Sprachliches wendet er nicht direkt ein. Hitzig deutet unseren Psalm auf die Lage Davids in 1. Sam. 30, und erkennt mithin die davidische Abfassung an. Nur die Zurechtlegung des Inhalts erscheint als sehr willkürlich. Nämlich V. 3, den er übersetzt: „Den Heiligen im Lande sei dies und den Edlen“ usw., soll auf die Geschenke gehen, die David 1. Sam. 30,26 ff. von der Beute der Amalekiter an die befreundeten Ältesten in Juda sandte. V. 5 ff. soll dann Ausdruck der Zufriedenheit Davids mit seinem Freibeuterlos und Dankbarkeit für Jehovas Schutz dabei ausdrücken. V. 9 soll auf die Ruhe nach den Strapazen der letzten Tage gehen. Man sollte denken, der gelehrte Mann spaße, oder wolle den für ihn sonst sehr langweiligen Psalm etwas interessant machen. Hupfeld sagt Nichts über den Verfasser. Aber schon gleich die Sprache erscheint mir durch und durch davidisch, prägnant, kurz, kühn bis zum Missverständnis.

Zwei aramäische Formen finden sich in unserem Psalme. Die erstere מְנַחֵם ist zwar eine dem Aramäischen nachgebildete Wortform; sie kommt aber auch Ps. 11,6, einem auch nach Ewald unverkennbar davidischen Psalme vor. Das zweite שָׁפַר kommt als Verbum nur hier vor: jedoch das davon abgeleitete Nomen שְׁפָרָה kommt auch Hiob 26,13 vor. Übrigens hat man die Aramaismen fälschlich ausgebeutet, um auch die Psalmen in ein späteres Zeitalter hinabzudrücken. Die Aramaismen aber scheinen mir keinen durchschlagenden Beweis für spätere Abfassung abgeben zu können: da das Aramäische den mit Aramäern verkehrenden Israeliten nicht nur bekannt war, wie uns etwa das Französische, sondern überdies noch aufs Engste mit dem hebr. Sprachidiom verwandt ist. Ich habe dies genauer zu beweisen gesucht in meiner Dissertation „de Aramaismis libri Koheleth“.

Der Psalm enthält eine Unterredung Davids mit seinem Gott. Mit einem Schrei, einem nach Errettung lechzenden Hilfruf, drängt er sich an Gottes Herz (V. 1). Und hier nun, Gotte ins Auge blickend, weiht er sich abermals ganz seinem hohen Berufe, indem er sich denselben abermals vor Augen führt. Er nimmt bestätigend wieder auf, welche Gesinnung ihn beseelt habe, als Gott ihn einst aussonderte zum König von Israel: nicht sein Wohlergehen, sondern das der Heiligen solle Gott am Herzen liegen (V. 2-4). – Das Auge des Glaubens fest auf Jehova richtend, hält sich der Sänger sein Los vor Augen und findet, dass es, trotz aller Angst, die es mit sich bringe, schön sei, und dass er Jehova für diesen seinen Beruf zu danken habe (V. 5-7). Ja, in Jehova fest sich gründend, schwingt der Sänger sich über die Hölle und die Verwesung hinweg, hinein in einen Himmel voller Seligkeit (V. 8-11).

Die inneren, im Inhalt selbst begründeten Kennzeichen der Messianität unseres Psalmes sind besonders zwei. 1) Auf David an und für sich würde V. 10 schlecht sich zufassen lassen; nur erst, wenn wir die Worte auf den Messias zugleich mitbeziehen – erst dann wird das Überschwängliche natürlich. Wir müssen uns, aber solche Versetzung Davids in die Rechte und Ansprüche des Messias ganz frei von Überspannung und Ekstase denken. Denn weil Alles, was der Messias uns brachte und was der Weibessame uns wiedererworben, schon seit dem Paradiese unser Eigentum war (ewiges Leben, Bild Gottes, Heiligkeit), so kann David ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος auch ganz gut sich in den Beruf, die Werke und die Schicksale dieses Erlösers versenken. War er dazu berufen, durch Tatsachen seines Lebens von dem Messias zu zeugen, so ist er auch befähigt durch Worte des Psalmliedes von der Person und dem Werke des Messias zu reden. Aber diese Worte entquollen ihm

eben so natürlich, wie seine Erlebnisse sich natürlich für ihn abwickelten. Er war kein Schauspieler! Nein, worauf das wahre Israel Tag und Nacht harrte – hier z. B. Errettung vom Scheol und der Verwesung – das bringt David als eine Möglichkeit, ja als eine Realität vor seines Volkes Ohren: es ist eine Erlösung von der Hölle und der Verwesung vorhanden. 2) Ein zweites Kennzeichen ist enthalten in der zuversichtlichen, dekretierenden Redeweise, der er sich in V. 1-3 Gotte gegenüber bezieht. Alles strahlt hier wieder von einer königlichen, so zu sagen diktatorischen Hoheit, welche stark an das hohepriesterliche Gebet (Joh. 17) erinnert.

Äußere Gründe für die Messianität unseres Psalms liefert hier das N. T. Apg. 2,25 ff.; 13,34. Petrus und Paulus argumentieren aufgrund des Psalms, ohne angefochten zu werden, dafür; dass Christus nicht die Verwesung haben sehen können, sondern hätte auferstehen müssen. Demnach hat Hupfeld ganz Recht, wenn er daraus folgert, dass bei den Christen unser Psalm deshalb stets eine der ersten Stellen unter den messianischen Psalmen eingenommen habe: zu welchen Christen er sich aber leider nicht mehr bekennt. Wann David dies gesprochen während der saulischen Verfolgungszeit, ist sehr ungewiss. Es braucht durchaus nicht etwa kurz vor seinem Tode oder in einer Todesgefahr gewesen zu sein; vielmehr eine starke Anfechtung, wie sie die saulische Verfolgungszeit gewiss häufig mit sich brachte, genügte um ihn διὰ πνεύματος ἁγίου Solches reden zu lassen.²⁰

V. 1. מְקַתֵּם] im Aramäischen und Rabbinischen bedeutet die Wurzel קָתַם beflecken, schmutzig sein (s. Hitz. zu Jer. 2,22); verwandt ist קָתַם Jes. 9,18. Im Arabischen hat es die Bedeutung „dunkelfarbig sein“; mit dem *katam*, einem dunklen, goldfarbigen Haarpulver, färbte wohl auch der Bräutigam in Cant. 5,11 sein Haupthaar, so dass es aussah wie gediegen Gold. Das Gold קָתַם, verglichen mit dem Silber, kann gern seinen Namen von seinem mehr dunkelfarbigem Aussehen bekommen haben, und mit der Wurzel unseres מְקַתֵּם wie schon A. Esra und Kimchi vermuteten, zusammen gebracht werden (ausführlich bei Hupf., der Michaelis und Cocceius hier folgt). Dann käme Luthers Übersetzung: „ein gülden Kleinod Davids“ wieder zu Ehren.

שָׁמַרְנִי] weist hin auf sein Leiden und darauf, dass es eine große Gefahr gewesen, die ihn innerlich und äußerlich so angepackt, dass er sich an Gottes Herzen wieder über seinen Beruf klar werden muss.

קָדַךְ] über die Form vergl. Ew. 135 c.; so wird Gott dann auch genannt „ein Schutzart vor dem Platzregen“ in Jes. 25,4.

אָמַרְתִּי] Perfekt: ich habe gesprochen; durch das gleiche Wort wird auch Ps. 39,1 und oft ein Entschluss aus früherer Zeit erzählt; man fasst es gewöhnlich = אָמַרְתָּ ohne das für die 1. Pers. charakteristische Schlussjod. Jedoch die im Ketib angegebene Aussprache *amart* scheint mir gewährleistet und verbürgt durch Ezech. 16,59: wo die I. Singul. auch אָמַרְתִּי lautet: zu welcher seltenen Aussprache der I. Person dort das Streben nach Assonanzen אָמַרְתִּי – אָמַרְתִּי, – אָמַרְתִּי aufforderte. Ich möchte kaum mit Ewald (§. 190 d) und Hitzig אָמַרְתִּי nach aramäischer Weise hier lesen. Das ם der ersten Person fehlt übrigens öfter: Ps. 140,13; Job 42,2: hier scheint überall aus euphonischen Gründen der

20 V. 1-4: Der Sänger spricht hier das aus, was er gleichem als Lehre und Prinzip seines Lebens im Auge und im Herzen gehabt und noch habe.

1. [Ein gülden Kleinod von David.]

Bewahre mich Gott, denn in Dich berge ich mich,

2. Ich habe gesprochen zu Jehova: „O Du Herr,
Mein Gutes liege Dir nicht ob!

3. Hin zu den Heiligen! welche im Lande
und zu den Herrlichen, an denen ich all mein Gefallen habe.

4. Viel mögen sein die Schmerzen Derer, die einen Anderen sich eintauschen:
Nicht ausgießen werde ich ihre Trankopfer von Blut
und werde nicht nehmen ihre Namen auf die Lippen.“

Auslaut i vermieden zu sein. Wenn man will, so könnte man auch mit Raschi, A. Esra, Hengstenberg und J. H. Michaelis (in dessen sehr guter Bibl. Hebr.) die 2. femin. lesen und die Seele angere-det sein lassen, wie Jer. 4,19 und bei arabischen Dichtern. Doch ist dies weniger sicher im A. T. zu belegen.

אֲדֹנָי grundlos wollen hier einige, dass mit Adôn ganz verschmolzenem Suffix der ersten Pers. plur. אֲדֹנָי wieder hervorheben: und „mein Herr“ übersetzen. Dazu nötigt uns Nichts! Durch אֲדֹנָי wird vielmehr der casus absolutus Adonai stark hervorgehoben: so noch Gen. 49,8: wo Juda stark ange-rufen wird (m. vergl. Gesen. 145,2; Ew. 309 b). Mein Herr ist אֲדֹנָי Ps. 110,1,

טוֹבָה [טוֹבָתִי] „Gutes“ eigentlich nach dem Arabischen: succositas, saftiger Überfluss; so auch Hiob 9,25; Ps. 106,5; Koheleth 5,17; also: das mir von Gott beschiedene Gute liege dir nicht ob.

טַבְּ-בְּלִעְלֵיךָ ist eine Anrede an Gott, eine Bitte.

בְּלִי steht nur mit dem Verbum finit., konnte also nie Substant. sein, wie Luther es genommen ha-ben muss (der tief sinnig übers.: ich muss um deinetwillen leiden). In dieser Phrase kann, wie Ps. 83,2; 55,16, als Verbum finit. תִּהְיֶה Jussiv von הִיָּה ergänzt werden. Das לֵעָלְמָא nehmen wir in dem Sinne unseres sogen. dat. incommodi (s. Ew. §. 217 i). Demnach ist zu übersetzen: Mein Gutes, mein Wohlergehen liege Dir nicht ob; – um mein Wohlergehen sei es Dir nicht zu tun. Hin zu den Heili-gen (V. 3), an denen ich alles Wohlgefallen habe; jedoch (setzt er in V. 4 hinzu): die Götzendienen mögen Schmerzen haben. – Es ist mithin das לֵעָלְמָא einer auf Einem lastenden Pflicht: wie Gen. 16,5; Prov. 7,14; Esra 10,12; 2. Sam. 15,33; 18,11; Kohel. 2,17. So verstehen schon A. Esra, Kimchi und Raschi unsere Phrase. Die anderen Auslegungen verwickeln sich in Schwierigkeiten. Stier übersetzt nicht übel: „Mein Wohlsein (suche ich) nicht bei Dir, nicht für Dich, sondern bei denen auf Erden und für dieselben. Ähnlich Calvin. Doch ist der Wechsel der Präpositionen לֵעָלְמָא und לְךָ zu hart. Die Meisten wollen gern den bequemeren, planeren Sinn in unserem Verse herausbekommen: mein Glück ist nicht außer Dir, d. h. „es ruht nur auf Dir.“ לֵעָלְמָא heißt nämlich auch: „zu Etwas hinzu, über Etwas hinaus.“ Also mein Gutes ist nicht über dich, o Gott, hinaus. Dies ist jedoch viel zu sublim: der Jude schwingt sich nicht so leicht über Gott hinaus, wie die moderne Philosophie. Und dann steht לֵעָלְמָא (der dritte Vers) allzu vereinsamt und losgerissen von seiner Sinn-Verknüpfung mit den letzten Worten von Vers 2. Hengstenberg will für לֵעָלְמָא die Bedeutung „neben“ rechtfertigen durch Exod. 20,1: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Doch ist dort besser: „vor meinem Angesicht“ zu übersetzen nach der Analogie von Stellen, wie 1. Kön. 9,7; Jes. 6,2; Hiob 4,15, wo nur „vor meinem Angesicht“ passt. Gott erkennt neben sich auch nicht einmal dem Wortlaute nach andere Götter an. Hupfeld quält das Wörtlein בְּלִי, bis es seinem Wunsche gemäß „nur“ wird. – In diesem Gewirre von Ansichten halte ich meine obige Erklärung noch für die sicherste: „mein Glück, mein Gutes liege Dir nicht ob.“

לֵעָלְמָא ist dem Sinne nach mit V. 2^b aufs engste verbunden; es bildet einen Gegensatz zu der Verneinung im Vorigen. Es macht der Redende Gott gleichsam aufmerksam. „Mein Gutes liege Dir nicht ob, sei Dir nicht vor Augen – hin zu den Heiligen“: Ein Ausruf, wie Jes. 8,20; Richter 7,18; Jer. 15,2 (vergl. Tholuck im Komm.). Also weist der Redende alle Herrlichkeit von sich ab; sein Feldgeschrei ist „zu den Heiligen“, „für die Heiligen alles Gute.“ Von David passt dies anfangswei-se: indem er es bequem hätte haben können im niedrigen Stande. Noch besser passt es, wie J. H. Michaelis andeutet, auf den, von welchem es 2. Kor. 8,9 heißt: „Ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, dass – ob er gleich reich war – er arm ward um euretwillen: auf dass ihr durch seine Armut reich würdet.“ Es ist, als ob Paulus dies aus unseren Versen herausgeholt hätte. Diese Verbindung mit Vers 2^b haben die luth., holländ., englischen Übersetzer, Joseph Kimchi und Stier

recht getroffen. Diejenigen, welche diese innere Verbindung vernachlässigen, wissen mit לקדושים nicht viel anzufangen.

Höchstens könnte es heißen: „was die Heiligen anbetrifft (so Ewald §. 310 a) – aber dann ist kein Nachsatz herauszubekommen. Das ן vor אָדירי kann ihn nicht bilden. Delitzsch greift zu einer Korrektur, indem er das ן von אָדירי lostrennt und vor לקדושים setzt: wo es dann an *amart* anknüpfen soll, parallel dem לִיקְהָה. Dies ist unnötig und zu teuer erkauft. Das ל darf im poet. Parallelismus ausgelassen werden vor אָדירי, und ist also vor diesem Worte zu wiederholen (Ges. 154, 4).

[אָשֶׁר-בְּאֶרֶץ הַמָּה] gehört zusammen; es ist dies die den semitischen Dialekten eignende, uns Etwas unbeholfen erscheinende Weise אָשֶׁר zu deklinieren. Hier wäre noch dazu הַמָּה gar nicht erforderlich, weil אָשֶׁר casus absolutus, nämlich Nominativ, ist, und die Pronomina nur den casibus obliquis angehängt werden. Es ist also ein weitläufiger Ausdruck des Relativsatzes: er kommt noch so vor 1. Kö. 9,20 (2. Chron. 8,7); Deut. 20,15; Gen. 7,2; 9,3.

[אָדירי] von אָדיר; es steht stat. contr. plur., weil dieses Wort sich eng anlehnt an den seines Relativs אָשֶׁר beraubten Relativsatz בְּכָל-הַקָּדוֹשִׁים. An diesem Relativsatz, in dem אָשֶׁר zu ergänzen ist, ersieht man deutlich die eben erwähnte Deklination des אָשֶׁר qui, und אָשֶׁר-בְּכָם quibus. – Wer sind die קדושים – es sind die, welche heilig sind, weil Gott heilig ist (nach Lev. 19,2; אָנִי קדוש). קדוש ist nach dem Sprachgebrauch und dem Arabischen *kadusa* = waschen „der Reine“, im Piel bedeutet das Verbum קָדַשׁ oft reinigen (vergl. Lev. 11,43.44); auf gleiche Weise werden ja auch die Neutestamentlichen Gemeinden ἁγιοι angedredet. Delitzsch (in s. Komm.) nennt diese ק' gut „die lebendigen Glieder der diesseitigen ecclesia sanctorum, an denen der Wille Jehovas an Israel, ein heiliges Volk zu sein, mittelst der die künftige Erlösung und Wiedergeburt vorbereitenden Heilswirkungen zum Vollzuge gekommen ist.“ Nach Jes. 4,3 sollen in der messianischen Zeit nur Heilige zu Zion wohnen. Häufig steht קדוש auch von Gott, z. B. in Ps. 22,4. Wo Gott als ein verzehrend Feuer dargestellt wird, liegt auch dieser Begriff zum Grunde: sofern ja das Feuer ein helles, lichtiges und reinigendes Element ist. אָדיר besagt dann die mit der Reinheit verbundene Herrlichkeit, die δόξα es ist verwandt mit הָדָר (vergl. Röm. 8,30).

V. 4: עֲצָבָה ist Plur. mit dem Suffix der dritten Person masculini vom Nomen עֲצָבָה Schmerz, eine Form wie עֲצָרָה und עֲטָרָה. Das Dagesch f. in צ ist gesetzt wegen der Bildung des Nomen aus der Pielform, es ist kein euphonisches (wie Hupf. will). Denn es lässt sich kein Grund erkennen, warum im Singul. עֲצָבָה ein Dagesch f. euphon. nötig wäre, während die analogen Formen עֲצָרָה und עֲטָרָה kein solches haben. Es ist ein durch die Wurzel עצב markierter Gegensatz zu dem טובָה in V. 2 hier anzumerken. War טובָה Saftigkeit, so liegt dagegen in עצב wie auch in den verwandten Wurzeln עָצַל (träge sein) עָצַם (fest sein) עָצָה u. a. das Gewundene, das eng und fest in sich Geschlossene. Sehr passend also wird dies Wort von Schmerzen, Pein, ausgesagt, welche ja ein Gefühl der Gebundenheit, des Festseins mit sich bringen.

[יִרְבוּ] ist Jussivus; es ist also eine Aufforderung des im Psalm Redenden an Gott. Da עֲצָבוֹתָם femini generis ist, so sollte eigentlich תִּרְבִּינָה stehen, nicht das masc. יִרְבוּ. Aber auch im Arabischen ist diese Unregelmäßigkeit häufig. Der mehr dem Impulse folgende, als logisch reflektierende Semite denkt beim Verbum noch nicht an das folgende Genus des Substantivs; und so kommt es unzählige Mal besonders im Arabischen vor: dass Verbum und Nomen nicht übereinstimmen. Das Suffix ִּם in עֲצָבוֹתָם antizipiert in der hier sehr bewegten Rede das Nomen; dem Redenden schwebte die den קדושים hier entgegengesetzte Rotte schon vor Augen. Wir können hiermit auch die im Syrischen und Arabischen gebräuchliche Vorausandeutung des Subjekts durch ein Pronomen vergleichen (vergl. Ew. 309 c). Wir reden kurzweg von einer Rotte, weil der Sänger diese Leute im ganzen Verse nur in

der dritten Person vor Augen hat: eine Art verächtlich zu reden, die uns auch in Ps. 2,3 entgegentreten wird.

מְהָרוּ [אַהֲרֹו מְהָרוּ] heißt es statt מְהָרוּ wegen des Merka mit Mahpach, das ja in Hiob, Psalmen und Proverbien meist Hauptteiler in der Mitte des Verses ist. Als Bedeutung des Verbums מְהָרָ statuierten wir nicht mit den alten Übersetzungen, Gesen. im Thes. u. Stier „eilen“, sondern entscheiden uns für die Verwandtschaft des מְהָרָ mit מוֹרָ in der Bedeutung „eintauschen“ (Hupf.). Also: die einen anderen (nämlich Gott) eintauschen. Ich bin versucht, zu mutmaßen, dass die Unbestimmtheit, welche im אַהֲרֹו liegt, eine vom Psalmisten beabsichtigte ist. Derselbe will noch Andere mit unter dieses Wort begreifen: vor Allem auch Saul, vor dem er floh. Alsdann würden auch die Anhänger Sauls mit diesen Verwünschungen getroffen. Dass das Kal von מְהָרָ „eilen“ bedeuten kann, beweist das für Esra geläufige Prädikat: סִפְרֵי מְהָרִיר „der hurtige, gewandte Schriftgelehrte“ (s. Ps. 45,2); auch מְהָרָ „eilend“ in Jes. 8,3 (= Zeph. 1,14) ist ein Adjektiv und eine Nebenform zu מְהָרִיר; es entspricht dem Partic. הָשָׁ (in Jes. 8,1 sind beide Worte ebenso zu fassen). Jedoch darf das Kal nur intransitive Bedeutung zufolge der genannten zwei Derivata haben; und sehen wir uns also doch genötigt, mit Hupfeld eine Verwandtschaft dieses Verbums mit מוֹרָ „eintauschen“ abzunehmen. So sind auch דָּהַבָּ und דוּבָּ verwandt: woraus sich *madheba* in Jes. 14,4 erläutert. – Andere (wie Calvin, Hitzig und Hengstenberg) nehmen מְהָרָ = schenken oder einkaufen, woher noch מְהָרָ Kaufpreis, abzuleiten sei. Dieses אַהֲרֹו מְהָרוּ nun ist offenbar Relativsatz zum vorigen יִרְבוּ עֲצָבוֹתָם und ist also wiederum אֲשֶׁר zu ergänzen. Das zweite Hemistich drückt des Redenden Verabscheuung dieser unbenannten Rotte aus, – eine Verabscheuung, die dieser Rotte etwas sehr Nachteiliges sein muss, indem es auf einer Linie steht mit der Aufforderung an Gott, dass ihrer Schmerzen viel sein mögen. War der Redende nur ein gewöhnlicher König, so wäre dies ja für die Übeltäter, im Fall sie politische Macht wie Davids Feinde besaßen, eine sehr geringe, oder gar keine Strafe: dass Er ihr Trankopfer nicht ausgießen will.

בְּנִסְבָּהֶם] Das Dagesch im Kaph ist Dag. lene, נִסְבָּי sollte man erwarten im st. const. plur. nach dem Paradigma מְלִכֵי; doch findet sich Dag. l. bei mehreren Wörtern dieser Klasse (vergl. Ewald 212 b).

מִן [מִדָּם] ist das מִן des Stoffes hier, welches auch Jes. 2,3; 47,13 seine Anwendung findet. Trankopfer aus Blut ist nicht wörtlich zu nehmen, oder gar mit Winer (im Artikel „Trankopfer“) zu erklären aus heidnischen Gebräuchen, nach denen Opferspenden mit Blut vermischt wurden. Es ist, wie Hengstenberg und Hupfeld richtig bemerken, bildlich und krass ausgedrückt, wie bei Jes. 66,3 die von Gott verabscheuten Opfer mit Menschen-, Hunde- und Saublutopfern zusammengestellt werden. Es können also an sich durchaus gesetzlich dargebrachte Opfer sein, die der Sänger vor Augen hat. Sie sind jedoch wegen der eigengerechten Gesinnung oder der verkehrten Stellung der Darbringenden Gotte gleich geltend mit Trankopfern aus Blut; sie sind gleicherweise ungesetzlich. Überhaupt ist auch wohl im ersten Hemistich unseres Verses das אַהֲרֹו מְהָרוּ „die einen anderen eintauschen“ *nicht* buchstäblich von offenbarem Götzendienste zu verstehen. Gegen diesen polemisiert David *nie* Es ist dort wohl vielmehr der feine Götzdienst des Herzens gemeint, gemäß dem man sich auf Anderes, als auf Gott, oder aber auf Andere (Saul) als die von Gott Verordneten (David) verlässt. Diesem Götzdienste huldigten gewiss Viele aus der meist äußerlich frommen Umgebung des Saul. Es waren das Leute, wie Saul, welche die Opfer dem Gehorsam weit vorzogen und Gotte im Herzen widerstanden, indem sie David, den aus Judas Löwenstamm Entsprössenen, verfolgten. Haben wir diesen mehr geistlichen Verstand der Worte für Davids Zeit festgestellt: so wird das Objekt dieser Worte für Christi Zeit ja noch klarer. Dann sind es Alle, die der Gerechtigkeit, wie Christus sie wollte, feindselig waren (die Pharisäer). – Genug, zu der Anwünschung von Schmerzen V. 4 fügt der im Psalme Redende ganz unvermittelt hinzu: was Er ihnen verweigere. Erstens nämlich

wolle Er ihr Trankopfer nicht ausgießen, und zweitens wolle er ihre Namen nicht in seinen Mund nehmen. Das klingt sehr diktatorisch und hoheitsvoll. Sehr merkwürdig muss es ja für ein ans A. T. gewöhntes Ohr sein, dass David sagt: „ich will nicht ausgießen ihr Trankopfer.“ Dies ist doch noch etwas anderes, als wenn David auf der Flucht beim Priester Achimelech Schaubrote isst (1. Sam. 21,6). Das Ausgießen vor Gottes Altar war *nur* Sache des Priesters, wie aus Exod. 30,9 und Num. 28,7 klar hervorgeht. Also maßt der im Psalme Redende sich das Geschäft an, welches allein dem Priester zustand. Dies wäre ein arger Verstoß und nur etwa durch Annahme einer Hyperbel oder poet. Unregelmäßigkeit zu erklären. Aber ein David, der den Tempeldienst wiederherstellte, musste doch keuscher reden und selbst, wenn er hyperbolisch sprach, nicht Unsinn reden. Wir nehmen daher an, dass der in David redende und auf Christum deutende Geist Christi die David gesetzten Schranken hier gar sinngemäß durchbricht, und auf ein hohenpriesterliches Amt dessen, den David vertritt, deutet: wie in Ps. 110,1: „Du bist ein Priester“ usw. Solche Durchbrechung der davidischen Schranken kommt noch mehrere Male vor in den mess. Psalmen. Wir nannten dieselbe eben eine sinngemäße. Denn gleichwie dem Abraham einst durch Melchisedeks Funktion eine Schranke gesetzt ward; wie der königliche Stamm Juda an Levi seine Schranke hatte, wodurch ihm eine wichtige Funktion entzogen ward; so hatte auch David an dem Vorhandensein eines Hohenpriesters eine sehr fühlbare Schranke seines messianischen Charakters, welche er Öfters durchbrach. Wir können zum Erweis des mess. Sinnes unseres V. auch füglich an 1. Petr. 2,5 und Hebr. 13,15 erinnern: nach welcher Stelle die darzubringenden christlich-geistlichen Opfer Gotte erst angenehm werden durch Jesum Christum!

שָׁמַע] Diese Phrase ist aus dem dritten Gebot bekannt: „Nicht sollst du erheben den Namen Gottes zur Eitelkeit.“ Es ist feierlich umständlich gesagt und muss eine harte Strafe sein für die damit Bedrohten. Es liegt wohl Versagung der Fürsprache und Fürbitte darin.

V. 5.6.²¹ Nachdem der Sänger von V. 2-4 Gotte das Prinzip seines Lebens hinsichtlich der Heiligen und Gottlosen vorgehalten, redet er gemäß seiner jetzigen Stimmung, die nach V. 1 um Bewahrung bekümmert ist. Er hält sich vor, dass Sein Los (Leiden nämlich) doch ein liebliches gewesen, und findet, dass es doch schön sei.

יְיָ מִנְתֵּחַ-הַלֶּקֶי scl. הוּא. מְנָה ist, wie Hupf. (zu Ps. 11,6) aufgefunden, stat. constr. von מְנָה „das Zugeeilte“, statt מִנְתֵּחַ. Es ist hier Kamez eingedrungen, um das vom Verbum tertiae ה sich herschreibende י, das hier verschluckt wird, zu ersetzen. Eigentlich sollte das י wieder hervortreten, wie es in der zweiten Person des Kal von מְנָה hervortritt (מְנִיתָ), es sollte מְנִיתָ heißen. Weil es aber doch verschluckt wurde, so sprach man als Ersatz die Schlussilbe mit Patach lang aus: statt מְנִיתָ sprach man מְנָה. Außer 2. Chron. 31,4 kommt es nur in davidischen Psalmen vor.

הַלֶּקֶי] abundiert nur und verstärkt wie Psalm 40,3 וְיִשְׁתֵּי הַיַּיִן; s. Ps. 11,6; Ps. 34,5; „Teil, Portion meines Anteils“ wäre eigentlich zu übersetzen. Von den Priestern, und überhaupt den Leviten, wird sonst gesagt, dass Jehova ihr Erbteil sei. Sie erhielten bekanntlich Opferstücke usw. statt eines Erbstückes: Jehova sollte ihr Erbteil sein (Deut. 10,9). Von Aaron, dem Hohenpriester, wird speziell gesagt, dass Jehova sein הַלֶּקֶי sei (Num. 18,20). Jer. 10,16 wird Jehova Jakobs הַלֶּקֶי, Jakobs Anteil, genannt.²² Also wie die Leviten und Aaron sich an Jehova genügen lassen und an dem, was ihnen in Jehovas Namen, von wegen Jehovas, zufiel (Deut. 18,1.2): so lässt auch der im Psalme Redende sich daran genügen. Dies allgemeine Bild wird noch spezialisiert durch

21 5. Jehova ist mein Teil (Teil meines Anteils) und mein Becher;

Du wirst erweitern mein Losteil.

6. Seile fielen mir aufs Lieblichste,

und auch das Erbe ist schön in meinen Augen.

22 In der gleichen Weise nennt sich Jehova Abrahams Lohn in Gen. 15,1.

כּוֹסִי] mein Becher; dann auch mein Trinkanteil. Also ist der Sinn: wodurch ich erhalten werde und was mich erquickt, ist Jehova. Wir werden erinnert an Joh. 4,34: „meine Speise ist die, dass ich tue den Willen des, der mich gesandt hat“. Jehova, der in dieser Weise sein Anteil ist, wird auch erweitern sein

גּוֹרֵל] ist hier was Einem durch das Los zugefallen (so Richt. 1,3, Jes. 57,6 und sonst noch).

תּוֹמִיךָ] Von Schultens und Hengstenberg wird diese Form vom Verbum תּוֹמַךְ abgeleitet, dem nach dem Arab. *wamaka* (*wamhatun* Kam.) die Bedeutung des „Erweiterns“ zugeschrieben wird. Dies ist jedenfalls besser als eine unerwiesene Partizipform von תּוֹמַךְ anzunehmen oder mit Ewald ein Substantiv hier zu postulieren. Der hier Redende hofft also, dass Jehova ihn aus der Enge der Gegenwart (der saulischen Verfolgungsperiode) in ein weites Erbteil (das dem David gebührende Königreich) hineinführen werde. Und mit diesem Hinblick auf seine Verherrlichung, preist er Gott für das ihm bevorstehende Los:

V. 6. [הַקְּבֵלִים] das Bild der Verteilung eines Landes wird eingehalten. Eigentlich bedeutet das Wort „Messschnur“, dann metonym. wie soeben גּוֹרֵל das Abgemessene mittelst der Messschnur.

נִפְלֵי ist wie שִׁפְרָה ein Perfektum: dies Perfekt deutet in unserem Zusammenhang darauf hin, dass die Lieblichkeit seines Loses ihm schon längst und wiederholt als solche vor Augen getreten, und dass die Lieblichkeit ihm auch jetzt immer und immer wieder vor Augen trete – mit nur zeitweiser Unterbrechung durch Leiden, wie V. 1 sie voraussetzt. Man vergleiche für dieses Perfektum, welches sich unserem abstrakten Präsens vergleicht, Gesen. §126,3. 17. Aufl.

[בְּנִצְעִימִים] ist der abstrakte Plural, der zur Umschreibung eines Adverbiums dient (vergl. Jes. 3,4), so kommt er noch vor weiter unten in V. 11. Ja schön dünkt ihm das Erbteil.

[נִהְלֵת] es ist kein Suffix der ersten Person hier ausgefallen (so Hupfeld), sondern mit Ewald (173 d) und Gesen. (§ 80, Anmerkung 2.3) halten wir diese Form für eine seltenere Feminin-Form, zu welcher auch in Ps. 61,1 גְּיִנַת gehört, was Hupfeld korrigieren muss.

שִׁפְר] schön sein; ein Perfekt gleichen Sinnes wie נִפְלֵי. [עָלִי] ist = עַל-פָּנָי zu fassen. Das Erbteil ist schön in meinen Augen: so nimmt es auch Hupfeld, der noch Ps. 104,34 und Ezech. 16,37 vergleicht. Auch Gen. 18. V. 2,8; 28,13; Hiob 1,6; 2,1; Richt. 3,19; 6,31 Jes. 18,4 steht על alleine im Sinne von „vor, vor dem Angesicht Jemandes“. Es herrscht auch in diesem sechsten Verse eine Art von Selbstvergewisserung, dass sein Los doch schön sei. Er denkt und lebt sich so zu sagen wieder darin hinein, dass sein Los ein schönes sei; es ist dies ein Gedanke, den nur Leiden eine kurze Zeit für sein Inneres verdunkelt hatten. Und freilich war ja des Redenden anfängliche Stimmung nach V. 1 eine nach Bewahrung aussehende und um Bewahrung flehende. Immer mehr bricht in V. 7-11 der Sänger hindurch zum freudigen Bewusstsein der Leitung und allseitigen Aushilfe Gottes: der Aushilfe nach Seele und Leib.²³

V. 7. [אַבְרָךָ] Piel von יָרַע, was im Kal „die Kniee beugen“ heißt, daraus Piel: die Kniee beugen machen 1) im Sinne des Preisens, Verehrens, Begrüßens, 2) als Formel des Absagens: so in der Formel

- 23 7. Ich preise Jehova, der mich beraten hat,
auch mahnen mich nachts meine Nieren.
8. Ich hab' Jehova mir vorgestellt beständig:
wann Er zu meiner Rechten, so wank' ich nicht.
9. Darum hat sich gefreut mein Herz und es jauchzte meine Ehre, –
auch mein Fleisch wird wohnen in Sicherheit.
10. Denn Du wirst nicht preisgeben an die Hölle
meine Seele, nicht deinen Frommen lassen sehen die Verwesung,
11. Du wirst mir kund tun den Weg des Lebens:
Freudenfülle vor Deinem Angesicht,
Wonnen in Deiner Rechten ewig.

bei Hiob: „Segne Gott und stirb.“ Hier Gotte gegenüber natürlich durch Verehrung gutheißen, was er getan.

[יַעֲצֵנִי] von יָעַץ, welches samt seinem Nomen עֲצָה ein Synonymum von הִכְמָה ist: Einen durch Rat und Zuspruch in sich fest gewunden und wohlgezügelt machen.

[לִילֹת] ist accus. temporis. [כְּלִיֹּתַי] von כְּלִיָּה Nieren, LXX νεφροί. Ähnlich sind auch מְעֵי und רֵקִים (Eingeweide) geistig tätig (s. zu Ps. 40,12). An das zartgeformte Innere des Menschen werden geistige Funktionen geknüpft. Es werden in diesen körperlichen Bestandteilen sogar im A. T. die innigsten, stärksten und tiefsten Empfindungen lokalisiert. David dankt also Gotte, dass Er ihn während seines Lebens beraten: dessen ihn nachts seine Nieren erinnerten. Es redet also Einer, der Tag und Nacht an Gott denkt. Treffend sagt Calvin; non dubium est quin arcanas inspirationes designet. Dies ist Christo nicht fremd, der ja von sich selbst Nichts tun konnte, und auf den der Geist ohne Maß **herabkam** (man vergl. Joh. 14,10; 5,30; 6,38). Auf David passen diese Worte ganz selbstverständlich. Nur das Folgende möchte für David an und für sich wieder Etwas zu viel aussagen – wenn gleich auch dies ihm nicht fremd war.

[שׁוֹה] ist verwandt mit שָׂוָה, und bedeutet wie dieses „stellen“.

[תָּמִיד] als mein Gegenüber, als mein vis-à-vis gleichsam; so wird z. B. Gen. 2,18 das Weib das vis-à-vis des Mannes genannt. Er setzt sich also Gott vor Augen, obgleich nach V. 1 Schweres ihm bevorstand, der Tod nämlich, über den er V. 9.10 triumphiert.

[תָּמִיד] von מוֹד verwandt mit מָדַד, eigentl. eine Ausdehnung; im Sprachgebrauch für „beständig“ oft vorkommend, LXX διὰ παντός.

Wie gesagt: für David ist dies nur sehr anfangsweise denkbar. Völlig passt dies nur auf Den, der einst sagte: „welcher unter Euch kann mich einer Sünde zeihen“? Lebte und waltete dieser aber mittelst seines Geistes in David: So konnte David solchem Vorgänger solches nachsprechen, als Einer, der um des Vorgängers willen daran partizipiert. Ja David vor allen Anderen konnte dies nachsprechen: weil er dazu verordnet war, die gute Zuversicht und Hoffnung auf Einen, der Alles wiederherstellen würde, aufrecht zu erhalten und zu fristen. Er ist die Form, Christus der Inhalt.

[כִּי מִיְמִינִי] scl. הוא, Jehova. כִּי leitet den Vorderdersatz zu בְּלִיאָמוֹט ein; wenn, von der Zeit = quum, quando.

[מִיְמִינִי] es liegt bei diesem מִן die Vorstellung zum Grunde, dass Jehova von seiner Rechten aus gesehen wird als der zur Hilfeleistung bereite. עַל-יְמִינֵי von Jemand bedeutet auch das Gegenteil, das zur Rechten-Sein in feindlicher Absicht (vergl. Ps. 109,6; Sach. 3,1).

[בְּלִיאָמוֹט] ist fut. Niph. von מוֹט wankend gemacht werden.

V. 9: לָכֵן Darum, weil Gott zu meiner Rechten ist, hat sich erfreut mein Herz. Wir legen Nachdruck darauf, dass die Tempora im ersten Halbverse Praeterita sind, wohingegen der zweite Halbvers durch ein Futur in die Zukunft verlegt ist.

[וַיִּגַּל] ist fut. apoc. Kal mit dem Vav convers., durch welches das Futurum innerhalb des Bereiches des vorausgehenden Tempus, also hier des Praet. gehalten wird.

כְּבוֹדִי ein Name der Seele in den Psalmen (7,6; 108,2; 57,9); solch uneigentlicher Name ist auch noch יְהִיֶּדָה „die Einzige“ (s. Ps. 22,21). Es ist כְּבוֹד ein edlerer Name für das bloße נֶפֶשׁ und נְשָׁמָה, in denen nur das Hauchen und Leben in onomatopoetischer Weise angegeben wird. Wir brauchen aber darum nicht den Rabbinen Kimchi und S. Ben. Melech zu folgen, die von einer „oberen Seele“ hier reden. Nach diesen Leuten (z. B. nach Kimchi zu Gen. 1,26) liegt die Sünde im Staubigen am Menschen, das besiegt werden muss; die Seele dagegen ist ihm etwas Göttliches. Solche platonisierenden Gedanken haben die Psalmisten gewiss nicht, wenn sie Synonyma für נֶפֶשׁ suchen.

ךָ] knüpft stärker an als ך; eine Steigerung liegt darin (Ew. 352 b); auch sein Leib wird es gut haben. Es wird mithin zu den Praeteritis noch ein Neues, in der Zukunft Bevorstehendes nachgebracht: „auch sein Fleisch, sein jetzt noch lebendiger Leib wird sicher wohnen“. Schon dieses ךָ beweist, dass etwas Neues in diesem Versglied nachgetragen wird und nicht eine Umschreibung des ganzen Menschen nach Leib und Seele hier vorliegen kann (so Hengstenberg, Hupf.): war doch auch der Seele schon Erwähnung geschehen. Auch die zweite Vershälfte von V. 10 beschäftigt sich in genauer Zurückbeziehung auf V. 9 mit dem Fleische des Sängers. Diese für seine Seele und selbst für sein Fleisch erfreuliche Zukunft wird V. 10 durch כִּי weiter begründet.

חַטָּבִלְךָ יִשְׁכֵּן לְךָ] wird sicher wohnen im Grabe; durch welche Mittelglieder dies bewirkt werden wird, sagt der folgende Vers aus: nämlich dadurch, dass Er nicht die Verwesung sieht. Schon LXX und dann Petrus in Apg. 2,26 führen auf die Hoffnung einer Auferstehung des Fleisches, indem sie übersetzen: κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι.

V. 10. Die freudige Aussicht für die Seele Davids ist, dass sie nicht an die Hölle überlassen werden wird, dem Aufenthalt Derer, die keine Hoffnung haben. Die freudige Aussicht für den Leib Davids ist, dass er, als Leib des gottgefälligen Frommen, nicht die Verwesung sehen werde.

חַטָּבִלְךָ יִשְׁכֵּן לְךָ] wird von LXX und Apg. 2,27 wiedergegeben: οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδην (oder nach Petrus εἰς ἄδου, was auch viele Codd. der LXX bieten): Du wirst meine Seele nicht dabei belassen, dass sie (εἰς ἄδην oder εἰς ἄδου scl. τόπον, oder δόμον) in der Richtung auf die Scheol sich befinde. Dem Hebräer bedeutet חָטַב mit ל überlassen, preisgeben an (Jes. 18,6). David, welchem nach V. 1 Todesschrecken vor Augen standen, tröstet sich hier damit, dass seine Seele nicht an die Scheol werde preisgegeben werden.

לְאֵשׁ] ist die Unterwelt und wie ἄδης im N. T. Aufenthalt Derer, die ohne Trost in die Grabe fahren (was die Psalmisten als eine Befürchtung auch zum Öfteren aussprechen). Jes. 14 ist Scheol z. B. der Aufenthaltsort aller Tyrannen dieser Erde, welche daselbst den König von Babel bewillkommen. Es ist durchaus nicht etwa das Grab. Diese Bedeutung wird evident widerlegt durch Gen. 37,35: „ich werde zu meinem Sohn in die Scheol trauernd hinabsteigen.“ Da kann Scheol nicht das Grab sein, denn Joseph sollte ja, wie Jakob meint, von einem Tiere verschlungen worden sein. Jakob dünkt sich von Gott verlassen und meint in der Verzweiflung, für ihn sei nur die Scheol noch übrig. Jakob meint, weil Rahels Hoffnungen betreffs ihrer zwei Söhne nicht erfüllt würden, und der völlige Ausbau seines Hauses durch die Zwölfzahl der Söhne unmöglich gemacht sei: so schein Gott überhaupt ihn verlassen zu haben, und ihm, dem Patriarchen, bleibe nur die Hölle übrig. Wie Rahel in Verzweiflung war, als Benjamin zu kommen zögerte (Gen. 35,17; Jer. 31,15; Mt. 2,18), so war hier Jakob in vollster Verzweiflung. Das Wort Scheol von לָאֵשׁ bedeutet ein Schlaff-, ein Lose- und Laxsein, verwandt mit שׁוּל und שָׁלַל. Dies hat Scheidius zu Cant. Hiskiae S. 20 trefflich entwickelt und Hupfeld stimmt ihm bei. Nur geht Scheidius darin zu weit: dass er das Reich der Manen und der griechischen Schattenwelt zu sehr mit unserer Scheol parallelisiert. Scheol bedeutet für ein hebräisches Ohr etwa was für uns Reich der Finsternis und des Todesschattens aussagt, oder Hölle.

יִטַּב wird hier mit Accus, und ל des Inf. Konstruiert, und bedeutet dahingehen zu Etwas, d. h. gestatten, dass Etwas mit Einem geschehe.

דֵּיךָ] das Ketib lautet zunächst „deine Frommen“ mit dem ך des Plural. Doch haben die meisten Handschriften dieses ך des Plural nicht und bieten, wie wir übersetzten: „dein Frommer.“ Selbst die Masora will es tilgen; sie schreibt zu V. 10 ךִּי (Jod ist überflüssig.) Doch fand die Masora dieses ך gar nicht – warum schrieb sie es denn! Weil nun also die Entscheidung aus den Manuskripten des A. T. etwas schwer war, so fühlte man sich um so mehr berechtigt, auf die älteste Auffassung der Übersetzungen und auf den Zusammenhang zu sehen. Und so sagt Delitzsch, dass der Plural „deine

Frommen“ gegen sich habe alle alten Übersetzungen, die doch jedenfalls hier unbefangene Masorah, und den ringsum rein persönlichen Ausdruck. Und wie sollten auch jüdische Mss. diesen den Christen und der messianischen Deutung günstigen Singular „dein Frommer“ in ihre Handschriften erst introduziert haben? Auch die alten rabbinischen Schriften, z. B. der babyl. Talmud, Midrasch Tehillim u. a. m. geben den Singular wieder (vergl. De-Rossi Var. Lect. Vol. IV, S. 10). Und dass nun gar die Apostel den Singular eingeschwärzt, und zwar Angesichts der Juden, lässt sich nur dann annehmen, wenn die neutestamentlichen Bücher einer mythenbildenden Tätigkeit der christl. Gemeinde ihr Entstehen verdanken, wie Dav. Strauß will. Und selbst dann sprächen noch alle anderen alten Übersetzungen für den Singular. Aber wenn nun auch der Plural unwiderstehlich echt und allein richtig wäre, indem ihn die älteren Manuskripte, besonders altspanische bieten (s. Hupfeld): so *zwänge* uns der rein persönliche, auf einen Einzigen gehende Ausdruck ringsumher, in dieser Form dennoch eine singularische Wendung nachzuweisen. Und dieser singularische Sinn des הַסִּידִיךָ dürfte sich auf zwei Wegen erweisen lassen, von denen wir den letzteren vorziehen. Die erste Möglichkeit ist die, dass י hier, wie zuweilen²⁴ Zeichen des Segols ist. Dass das Segol statt Schwa steht, würde hier begreiflich werden, wenn wir statt des Rebia ein die Pausa mit sich bringendes Sakeph setzen (s. z. B. Jes. 10,27 שְׁכַמְךָ statt שְׁכַמְךָ , aber auch אֲנִי ganz ohne Accent in Jes. 14,11). Empfohlen wurde aber die Aussprache unseres Wortes mit Segol durch Deut. 33,8, welches auch messianisch zu fassen ist. Die zweite Möglichkeit, der auch wir beipflichten, ist, dass man mit Fischer und Stange und der holländ. Staatenbibel den Plural hier als den sogen. pluralis emphaticus oder excellentiae betrachte. Dieser steht Jes. 3,12 נְגִשְׁיוֹ „der Gebieter“ (so Gesen. Hitz.); ferner Jes. 10,15 sein (des Stockes) Heber; Adonim (Tirhaka): in Jes. 19,4; auch in Jer. 46,15 fasst LXX אֲבִירֶיךָ als „dein Starker vorzugsweise“: welcher Fassung wir beistimmen möchten. Demnach ist hier die Rede von einem Frommen, welcher dies vorzugsweise ist. Ja, würde uns von der modernen Kritik selbst dieser emphatische Plur. abgesprochen, so können wir noch einen Schritt weiter gehen, und הַסִּידִיךָ als eine analoge Bildung ansehen zu קְדוּשִׁים (Hos. 12,1; Prov. 9,10; 30,3), zu בוֹעָלִים (Jes. 54,5) und zu גְּבוּהִים . (Kohel. 5,7 vergl. Hitzig im Komm.). Ewald § 178 b nennt diese Form des Plurals eine dichterische Nachbildung des Elohim (s. Gesen. 108, 2 b). Dann käme also der Sänger noch dazu, sich mit einem Elohim analogen Namen zu titulieren und sich einen Plural beizulegen, wie er sonst nur in den mannigfaltigen Namen Gottes, in den Elohim analogen Nominalformen, vorkommt. Somit hätte der im Psalme Redende seine Gottheit hier schon angedeutet durch einen gottähnlichen Namen: wogegen sich die moderne Kritik erst Psalm 45,7; Ps. 110,5; Jes. 9,5; Jer. 23,5.6; 33,16 zu sträuben pflegt.

הַסִּידִי] aktivisch wird diese an sich passivische Form sechsmal im Alten Testament gebraucht (Hupfeld); z. B. Jer. 3,12 von Gott. So nehmen wir es auch hier = Frommer, Gütiger, der da überströmt von freigebiger Gnade. Der Plural würde, falls man ihn vorzöge, die Fülle des Guten in dieser Person angeben, wie bei קְדוּשִׁים . Auch die alten Übersetzungen kommen auf: „dein Frommer“ hinaus; das N. T. hat ὁστος „dein Heiliger“.

שָׁחַת] Auch ob dieses Wortes, das wir in der Übersetzung durch „Verwesung“ wiedergaben, werden wir uns rechtfertigen müssen und vielleicht endigt unsere Verteidigung des apostolischen διαφθορά dennoch nicht in Verwesung, wenn sie es gleich mit „Verwesung“ zu tun hat. שָׁחַת ist ein Nomen mit zwei Patachs. Eine ähnliche Form ist z. B. נָחַת , נָחַת (von נָחַת und נָחַת) und לָחַת . Freilich sieht unsere Form zunächst aus, als käme sie von שָׁחַת „gesenkt sein“, und als bedeute sie Einsenkung, Grube. Dass jedoch ein und dasselbige Wort verschiedene Abstammung und Bedeutung habe, kommt in allen Sprachen vor. Ja, es kommt vor, dass sie völlig entgegengesetzte Bedeutung haben –

24 Vergl. Gen. 16,6; Ps. 9,15; Jer. 46,15 und Hitzig zu d. St.

was der Fall ist bei der sogenannten ἀντιπρασις. Aus der hebr. Sprache können wir anführen הָכִיר נָכַר, (sehen); – aber auch נָכַר nescire, nicht kennen: was in נָכַרִי Fremder und dem Arabischen *nakara* sich bewahrt hat. Ein anderes Beispiel, wo gleich aussehende Wörter verschiedene Bedeutung haben, ist אֱלִי st. constr. von אֱלִים Götter und אֱלִי, st. constr. von אֵיל Widder, welches Ez. 32,21 mit Anlassung des י vorkommt: wo es dann ganz wie אֱלִי Götter aussieht, obgleich es von אֵיל Widder herkommt. Auch עָנָה singen und עָנָה niedergedrückt sein, הָלִין (Num. 14,29) murren und הָלִין übernachten (cf. Ewald § 114 c); שָׁכַל fehlgebären (Gen. 31,38) und שָׁכַל verwaisen (Deut 32,25) gehören hierher. Im Lateinischen findet sich z. B. bellum (Krieg) und bellum (schön): was sehr antiphrastische Begriffe sind. Solche Wörter nun haben wohl oft ganz verschiedene Wurzeln und gewiss nur zufällig Gleichklang: es sind eben lexikalische Doppelgänger. Nur zuweilen löst sich diese Antiphrasis durch Präpositionen, die dem Worte verschiedene Färbung zu geben imstande sind. Und nun sollten שָׁחַת „Grube“ und שָׁחַת „Verwesung“ nicht zwei ganz disparate, und nur zufällig gleich klingende Wörter sein können? Sichern wir vor allen Dingen dem freilich seltener vorkommenden שָׁחַת „Verwesung“ seinen ihm gebührenden Platz. Abzuleiten ist es von שָׁחַת verderben, was auf physische Dinge angewandt, verwesen bedeutet, und zwar ist es Masculinum, während sein Doppelgänger „Grube“ Femininum ist. Wir finden „Verwesung“ als allein passend: 1) in Hiob 17,14: „zum Schachat sprach ich: Du bist mein Vater; zum Gewürm (sagt' ich) meine Mutter und Schwester“. Schachat wird also hier Vater genannt und mit dem masculinischen אָחִי angeredet: es wird durchwegs als Masculinum betrachtet. Schachat in der Bedeutung „Grube“ ist aber femin. generis (z. B. Prov. 26,27). Und wie trefflich passt „Verwesung“, die den Leichnam zersetzt, als Vater zu dem gleich der Mutter empfangenden Gewürm. 2) passt ׀ in dem Sinne von Verwesung auch am besten Psalm 55,24, wo sonst eine störende Häufung wäre: nämlich „Grube der Grube“ müsste es dann heißen; wie weit besser passt da „Grube der Verwesung“. Endlich Ps. 49,10 kann שָׁחַת sehr gut Verwesung bedeuten; es ist der Ausdruck daselbst identisch mit unserer Stelle und er ist auch wohl aus der unsrigen geflossen.

Doch wir wollen, zur besseren Erhärtung dessen: dass zwei gleichklingende Wörter doch verschiedenen Quellen entstammen können, auf die schlagendste Analogie, welche das Wort שָׁחַת bietet, verweisen. Dies vergleicht sich in seiner zweifachen Bedeutung aufs eklatanteste mit unserem שָׁחַת Grube und ׀ Verwesung. שָׁחַת kommt Hiob 36,16 und Jes. 30,30 (welche Stelle zu vergleichen ist mit Ps. 38,3) in der Bedeutung: „Herabsteigen, das Hinabfahren“ vor (Ewald § 139 c); es ist diese Bed. im Aram. ganz gewöhnlich, wohingegen im Hebr. יָרַד das Gewöhnlichere ist. Es ist dies שָׁחַת nach Hiob a. a. O.) Masculinum. Daneben kommt nun als Femininum ein ganz gleich geschriebenes שָׁחַת von נָחַת (ruhen) = Ruhe vor. Also eine strikte Parallele zu unserem Worte שָׁחַת. Übrigens erkennen auch Gesenius und Winer noch die Bedeutung „Verwesung“ für שָׁחַת an. Diese ist aber förmlich verbannt von den meisten Neueren, selbst von Hengstenberg und Delitzsch. – Bei den traditionellen Übersetzern des Wortes שָׁחַת finden wir noch eine zweite mächtige Unterstützung. Alle alten Übersetzungen (mit Ausnahme des jungen chald. Targums) und besonders das N. T. übersetzen unser Wort mit „Verwesung“. Auch LXX, welche Ps. 7,16 ein für שָׁחַת in der Bedeutung Grabe treffendes, etymologisch passendes Wort (βόθρος) hat, übersetzt an unserer Stelle διαφθορά: LXX kennt also das doppelt aufzufassende Wort. Auch für Petrus und Paulus ist das Wort Verwesung ein integrierender Bestandteil ihrer ganzen Beweisführung. Paulus verkündet Apg. 13, dass die Verheißung, welche zu den Vätern geschehen – Gott uns, ihren Kindern, erfüllt habe: indem er Jesum auferweckte. Zum Beweis dieser Auferweckung zitiert er u. a. auch unseren 10. Vers; Da wirst nicht zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe. Hieß es nun nach jüdischem Verständnis: Du wirst nicht zugeben, dass Dein Heiliger das Grab sehe, so hätte er sich krass widersprochen. Denn kurz zuvor in V. 29 hatte er von Jesu gesagt: dass Ihn die zu Jerusalem vom Holze genommen und in ein

Grab gelegt. Man zitiert doch nicht, um dem soeben Aufgestellten krass ins Gesicht zu schlagen! Genug, Paulus, wie auch Petrus, legen den größten Nachdruck darauf: dass David, als David an und für sich, hier in V. 10 nicht gemeint sein könne: denn Der sei ja entschlafen und habe die Verwesung gesehen (Apg. 13,36). Sondern, sagt Paulus: „den Gott auferweckt – Der hat die Verwesung nicht gesehen“: also Christus. Mithin haben die zwei Apostel die „Verwesung“ hier gefunden und, wie wir weitläufig bewiesen, mit dem vollsten Rechte. – Für das älteste Verständnis unseres $\eta\psi$ zeugt auch die rabbinische Fabel, dass Davids Leib nicht verwest sei (s. Lightfoot zu Apg. 2,27). Übrigens ist wohl zu bemerken, dass ψ $\eta\psi$ „die Verwesung sehen“ nirgends vorkommt als Ps. 49,10, wo es vortrefflich in seiner Bedeutung „Verwesung“ passt: sonst kann keine Parallele von den für die Übersetzung „Grube“ einstehenden Exegeten beigebracht werden.

Mithin wird hier die Hingabe Davids an die Scheol und die Leibesverwesung negiert. Das Schicksal eines Henoch, den Gott so wunderbar entrückte, mochte David zu solcher Bitte entflammen. Es mochte ihn dieses Erlebnis Henochs drängen, auch für sich das Gleiche zu erhoffen, was ihm freilich erst bei der allgemeinen Totenaufstehung zuteil werden wird. Erst da wird er sehen, dass seine Verwesung keine absolute gewesen. Aber was in Bezug auf David zu überschwänglich ist, bleibt aufrecht und unantastbar in Bezug auf den Messias. Dieser wurde weder der Hölle, noch der Verwesung preisgegeben. Also was in Davids Munde als sehr berechtigter Wunsch, der am Ende der Tage aber erst seine Erfüllung findet, zu gelten hat – das hat im Messias, dessen Schicksale David prophetisch zu präformieren hat – vollste Realität.

Zwei Seiten bietet also der Sinn unseres Verses: die eine deckt sich mit den berechtigten Wünschen Davids und der Gläubigen, die andere deckt sich mit der Erfüllung durch den Messias. David und die Gläubigen partizipieren an dieses Verses Inhalt vollständig, wenn auch nicht so unmittelbar wie der Messias, was ja allein den Gläubigen der letzten Tage wird zuteil werden (1. Kor. 15,51.52). Gut sagt Calvin: *unde sequitur vitae plenitudinem, quae in capite solo residet, guttatim solum vel per partes ad membra defluere.*

Betrachten wir nun noch kurz den Sinn d. V. nach der Übersetzung der neueren Exegeten: „Du wirst nicht hingeben (Futurum!) Deinen Frommen zu sehen die Grube“ d. i. den Tod zu sehen. Dann enthielte dieser Gedanke in der Tat eine starke Illusion und Hyperbel. Wie soll der Fromme denn auf diese Zuversicht kommen: dass Er nicht die Grube sehen werde, nicht sterben werde? Dies musste doch einmal geschehen, wo nicht heute, so doch nach einer kurzen Frist. Oder will der Fromme, der Begnadete, etwa nie sterben? – Er, der in V. 11 wünscht: dass Gott für ihn in seiner Rechten Wonnen ewiglich haben möge. – Also in dieser Absolutheit ausgesprochen: dass nämlich Gott den Frommen nicht die Grube sehen lassen würde, sondern Wonnen ewiglich – wäre der Satz unseres 10. Verses eine beträchtliche Illusion. Höchstens könnte das Präteritum hier stehen (wie Ps. 30,4): „Du hast nicht sehen lassen deinen Frommen die Grube.“ Alsdann wäre es Dank für die Errettung aus einer gerade drohenden Todesgefahr. Aber für die Richtigkeit unserer Erklärung berufen wir uns hier noch auf V. 11. Dieser Vers führt uns nach richtiger Auslegung weit hinaus über die diesseitigen Freuden und Wonnen, welche diejenigen hier statuieren, die in V. 10 nur Rettung von einer gerade drohenden Todesgefahr sehen. Es tritt nämlich dem negativ gehaltenen Ausdruck der Hoffnung „Du wirst nicht meine Seele lassen der Hölle“ in V. 11 die positiv ausgedrückte Hoffnung zur Seite. Erstreckt sich nun diese positive Seite des 11. Verses auf das Jenseits²⁵ so muss auch das negative Glied in V. 10 Rettung vom Tode überhaupt aussagen. Also V. 11, der von ewigen Freuden spricht, wird V. 10 mit sich in die Ewigkeit hineinziehen müssen. Nun findet selbst Hupfeld in V. 10 die

25 Auch anderswo findet sich, was auch Hupfeld anerkennt, solche Unsterblichkeitshoffnung, z. B. Ps. 17,15; 49,16; 73,23 ff. usw.

Idee der Unsterblichkeit und sagt, wie einst Calvin schon, dass eine bloße Lebensrettung in diesem Zusammenhang etwas kahles und nüchternes haben würde. Und diese Ansicht bestätigt sich durch unparteiische Auslegung des 11. Verses.

תּוֹדִיעֲנִי Fut. Hif. von תָּדַע, welches oft „praktisch erfahren“ bedeutet: so Ps. 14,4; Jes. 9,8; Hiob 5,24; 10,13. Danach ist auch Exod. 6,3 zu verstehen.

אַרְרָה חַיִּים] wie Prov. 5,6. Es ist aber „dieser Weg zum Leben“ mehr als bloße Rettung des leiblichen Lebens. Calvin nimmt es für geistig seliges Leben mit Gott. Es ist nämlich dem Worte „Leben“, wie gewiss dem Ausdrucke „Baum des Lebens“ (Prov. 3,18; 11,30), die *notio adiuncta* der Ewigkeit nicht abzustreiten. Der Hebräer begrenzt. nicht philosophisch ein jedes Wort näher, wie wir. חַיִּים war den Israeliten aus Gen. 2,9, vom Baume des Lebens her, bekannt als „ewiges Leben“, was aus der Auslegung hervorgeht, welche der Text selber (in Gen. 3,22) diesem חַיִּים gibt: „auf dass Adam nicht esse von dem Baume des Lebens und lebe ewiglich“. So bedeutet nun חַיִּים ewiges Leben besonders in Prov. 15,24, wo es deutlich als aufwärts gehend der Scheol, die da abwärts liegt, entgegen gestellt wird; ähnlich ist Prov. 2,19.

שָׂבַע] Fülle der Freude erwartet der Sänger hier im Jenseits; nach Ps. 17,15 erwartet er reale Anfüllung mit der תְּמִינָה Gottes, dem Bilde Gottes (vergl. Gen. 1,26.27).

אַת־פְּרִיָּךְ] ähnlich Ps. 21,7; 140,14; es ist das תָּא der Gemeinschaft.

בְּיַמֶּיךָ] Geier vergleicht gut was Prov. 3,16 von der Weisheit ausgesagt wird: „langes Leben ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre! „Durch deine Rechte“ ist unnötig,

נִצַּח] statt לְנִצָּח; so auch Ps. 13,2; Jer. 15,18; Amos 1,11; es ist eigentl. ein Acc. adverbialis. Im Sprachgebrauche bedeutet es: ewig. s. z. B. Jes. 25,8. Also ewiglich sind Wonnen in deiner Rechten. „Ewig“ übersetzt der Chaldäer und der Araber, LXX εις τὸ τέλος. Übrigens wird das ל auch in der ähnlichen Phrase עוֹלָם וָעַד Ps. 21,5 ausgelassen.

Also mit Umgehung der Hölle und der Verwesung wird der im Ps. Redende Freudenfülle in Gemeinschaft mit Gott und ewig dauernde Wonne genießen.

Die Frage drängt sich hier unabweisbar auf: wer ist der also Redende? In V. 10 freilich wurde es uns ganz deutlich, dass Derjenige, der die Verwesung nicht sehen würde, zufolge des unmittelbaren Sinnes der Worte, kein anderer sein könne, als der Messias, wogegen David nur im Geiste Christi solches auch *sich* zueignen konnte. Aber sollte der Messias nur in V. 10 reden? Allein nur den einzigen Vers auf den Messias zu beziehen (wie die alten Exegeten tun), alles Andere dagegen auf David: das wäre eine Zerstückelung, darin wäre keine Konsequenz. Solch messianisches Bruchstück würde als eine *prophetia ex machina* erscheinen, die David ganz unerwartet überfallen würde. Vielmehr: es passt Alles auf den Messias; es hat aber auch Alles seine Grundlage in David; Alles geht aus von seinem Gesichtskreis und liegt innerhalb des Bereichs seiner Wünsche und seines Verständnisses. Rekapitulieren wir kurz unseren Ps. zur Erhärtung dieser unserer Aufstellung.

V. 1-4: David weiht sein Leben Gotte und dem Dienste an den Heiligen, er verabscheut die einen Anderen sich eintauschen: aber auch der Messias. Und zwar dieser in dem Sinne, der sich völlig mit den Worten deckt (man erinnere sich an jenes: „ich will nicht ausgießen ihre Trankopfer“ in V. 4).

V. 5-6: David, gemäß V. 1 in Bedrängnis und nach Bewahrung aussehend, hält sich sein Los vor Augen und findet, dass es doch schön sei, ihm selber ja auch immerdar schön erschienen sei. Dies ist dem Messias nicht fremd, der in Gethsemane so furchtbar mit Gott rang (Mt. 26,36 ss.).²⁶

Endlich VV. 7-11, welche uns den Durchbruch der Zuversicht darstellten, passen erstens auf David: aber nur anfangsweise. So z. B. greift V. 8 „ich habe mir Jehova beständig vor Augen gestellt“

²⁶ V. 39 ff. ließen etliche Kirchenväter aus, weil sie sich dieses Leiden als des Herrn unwürdig dachten.

über Davids zeitweise Unbeständigkeit hinaus. Und vor allem lässt sich V. 10 nur aus einer freilich berechtigten Hoffnung erklären, die David vorerst noch vorenthalten werden musste. Hätten wir besonders in V. 10 bei David stehen zu bleiben: so würden wir darin wenigstens eine Illusion finden müssen, denn David sah ja die Verwesung! Oder wäre daselbst nur im Allgemeinen ausgedrückt, dass Tod und Verwesung über den bloßen Menschen David, als einen mit Gott verbundenen, keine Macht haben würden? Alsdann fände sich im zehnten Verse eine für diesen allgemeinen Gedanken viel zu riesenhafte, zu exorbitante Hyperbel. Wir sind aber zum Glück nicht an David gebunden, sondern rekurrieren hier auf den Messias, der vollkommen das Rätsel löst, welches im Ausdruck des Psalms auf den ersten Blick lag.

Das „Was“ der messianischen Verheißung, der messianische Gehalt, ist nun klar herausgestellt. Wir haben nur die Alternative: entweder liegen hier orientalische Hyperbeln vor (und dann sinkt der Psalm auf die Stufe gewöhnlicher arabischer Gedichte herab), oder es ist hier Messianisches, eine Weissagung vom zukünftigen Erretter Israels vor Augen gelegt. Aber das „Wie“ der messianischen Verheißung begreiflich zu machen, die Art und Weise, wie messianische Verheißungen im Volke aufkommen konnten: dies ist die eigentliche Achillesferse der heutigen messianischen Auslegung. Wie so etwas wirken konnte: – das ist das Mysterium. Versuchen wir es kurz, Einiges zur Lösung dieser schweren Frage beizutragen, selbst auf die Gefahr hin, uns zu wiederholen. Sollte die Verheißung des Paradieses nach vorwärts wirken, ohne dass doch der Erretter selbst auftrat; so musste er in Repräsentanten auftreten. Analoge Formationen jenes paradiesischen Urbildes mussten auftreten in einem zur Bewahrung und Vorbereitung des Heiles bestellten Volke. Oder aber wir können sagen; der Messias *musste* Repräsentanten haben, wenn es wahr ist, was Petrus (I, 1,20) sagt: dass er (der Messias) zwar zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund gelegt war – aber offenbar gemacht worden (ans Licht getreten) zu den letzten Zeiten. Eben weil er personaliter erst zu den letzten Zeiten ans Licht getreten, musste er vordem (im A. T.) Repräsentanten, welche von seiner Person zuvor Zeugnis ablegten (1. Petr. 1,11), haben. Hatte er solche nicht; warf Christi Person und Werk nicht auch nach rückwärts seine Strahlen: – dann ist des Erlösers absolute Notwendigkeit für die Menschheit gar nicht einzusehen. Oder aber wir müssen sein Auftreten für ein absolutes Mysterium, seine Person für ein zauberhaftes Phänomen halten, welches der Zurechtlegung der Philosophie und Afterphilosophie bedürfte. Das N. T. denkt anders: „Wir glauben durch die Gnade des Herrn Jesu Christi selig zu werden, gleicherweise wie auch sie“ (die Väter nämlich, von denen soeben die Rede war), vergl. Apg. 15,11. Und der Hebräerbrief spricht das Gleiche aus in Kap. 4,2: „Denn auch wir sind evangelisiert worden, gleichwie Jene (die Väter, von denen zuvor die Rede war).“

Geben wir nun die Strahlen der Wirksamkeit Christi, als auch nach rückwärts geworfene, einmal zu: wie könnten da diese Strahlen wohl besser aufgefangen und in die Herzen reflektiert worden sein, als durch die Christo analog gebildete Person eines David. Wird schon Adam in Röm. 5,14 τύπος τοῦ μέλλοντος, des Zukünftigen, Christi, genannt – warum dann nicht auch David? Damit stimmt nun, dass schon die christol. Einleitung eine fortlaufende Reihe von Repräsentanten des Erlösers uns darbot. Und Davids absonderliche Schicksale mussten ja (wie schon früher bemerkt) etwas Absonderliches bedeuten, oder den armen König beirren: Ihn, der ja ein König war, welcher sich der Versetzung von den Schafhürden auf den Thron des Volkes Gottes getrösten und rühmen konnte. Hatte David aber eine klare Idee davon, dass er auf solche Höhe gestellt worden, um Heilsgedanken zu repräsentieren, um den protevangelischen Erlöser zu reproduzieren, um Kenntnis des zukünftigen Heils in seiner Person dem Volke darzubieten: dann ist die Art und Weise, wie er diese seine Berufstätigkeit gemeinnützig machte und an das Volk brachte, die allein praktische zu nennen.

Denn wie konnte er wohl besser solche Einstrahlungen des zukünftigen Heils auf die Seinigen wirken lassen, als durch das Lied, durch Psalmworte? –

Geben wir also nur zu, dass David im Gebiete des äußerlichen Lebens des Messias Stellung gleichförmig gemacht war – wie dürften wir da wohl leugnen, dass er auch auf dem geistigen Gebiete der begeisterten Rede an des Messias Person und Werk heranstreifen könnte? War einmal seine äußerliche Stellung eine exzeptionelle – warum sollen dann nicht seine ins Psalmlied gefassten Worte über seine beschränkte Sphäre hinausgreifen können? Ja, mittelst des Geistes der Prophetie (den er 2. Sam. 23,2 sich beilegt²⁷ wird dieses Heranstreifen an den Messias in den mess. Psalmen zur völligen Identifizierung mit dem Messias. Und zwar identifiziert sich David mit dem Messias nicht mittelst eines unnatürlichen Sprunges, mittelst einer Hineinversetzung in ein ihm fremdes Leben: sondern es war der notwendige Ausfluss seiner schon äußerlich exzeptionellen Stellung. Verbürgte nämlich diese äußerliche Stellung schon Etwas für die Tag und Nacht auf die Verheißung wartenden zwölf Geschlechter (vergl. Apg. 26,7) – wie viel mehr dann seine Psalmworte? Wie viel mehr verbürgten dann seine Psalmworte eine Befriedigung für die Herzensbedürfnisse des Volkes, die dahin gingen: dass alle Heiden diesen ihren König anerkennen möchten, dass Alles unter des Königs Füße möchte gelegt sein, dass dieser König der Verheißung die Verwesung nicht sehen und ewiglich leben möchte. Solchen Hoffnungen gab David durch sein Psalmwort die Gewissheit der Erfüllung: er war äußerlich wie innerlich der beredteste Mund dafür, als Gottverordneter Repräsentant Christi.

Psalm 22.

Der Verfasser ist David. Mit der Lage dieses gesalbten, aber von Saul wütend Verfolgten, stimmt die Schilderung unseres Psalmes trefflich überein. Die in V. 13-17 gewählten Ausdrücke deuten klar auf einen Aufenthalt in der Wüste. Die Wüste, in welche David vor Saul floh, gibt den besten Anlass, solche Bilder für sein Elend zu wählen. Die Zeit hingegen, in der David vor Absalom floh, passt gar nicht, denn dieselbige war eine verdiente Strafe Davids und schlecht würde die unschuldige Miene des Verfolgten (V. 10-12) zu dem vor Absalom fliehenden König passen. Diese unschuldige Miene passt dagegen trefflich auf den Sänger, der von Saul unschuldig verfolgt ward (Ps. 59,4.5: „ohne mein Verbrechen und ohne meine Sünde“). Wir forschen zuerst den uns im Psalme aufstößenden inneren und äußeren Beweise der Messianität nach und prüfen dann die mannigfaltigen Ansichten über die redende Person unseres Psalmes.

Der erste innere und zwar zugleich der allerpositivste Beweis der Messianität ist folgender. Der im Psalme Redende erwartet als Resultat und Erfolg der Verkündigung seines Leidens und der ihm gewiss gewordenen Errettung aus demselben nicht nur die Befriedigung und volle Sättigung sondern auch die Bekehrung aller Heiden bis an die Enden der Welt. Seine Brüder und sein Volk lädt er ein zu dem herrlichen Mahle (in welches Bild Er die Verkündigung von dem, was Gott an Ihm getan, einkleidet) – aber zugleich lädt er ein alle Heiden. Nachdem Er solches durchgemacht, wie hier im Psalme uns vor Augen geführt wird, hat der Sänger nun ein Recht sich erworben, alle Welt zur Teilnahme an der Verkündigung seine Leiden und zum Genusse Seines Mahles zu rufen. – Stehen also die Schicksale des hier Redenden und die großartigste Erfüllung aller patriarchalischen Hoffnungen, nämlich der Heiden Bekehrung, miteinander im Zusammenhang; stehen diese zwei Momente im Kausalnexus zueinander: dann müssen wir doch wahrlich hinausgreifen über David. Es wäre eine Chimäre gewesen im Munde Davids, so Etwas von den ihm zugestoßenen Schicksalen an und für sich zu erwarten. Der zweite innere Beweis für die Messianität sind mehrere für David zu

²⁷ „Der Geist Jehovas sprach durch mich, und sein Wort ist auf meiner Zunge.“

überschwengliche Züge, welche ihn buchstäblich so nicht betroffen haben können. Diese Züge, obgleich wir sie auch in Bezug auf David verstehen können, stellen doch nur symbolisch die äußerste Gefahr, in der David sich befand, dar. Buchstäblich sind solche grausige Widerfahrnisse ihm nicht zugestoßen. Solche Züge sind: die Durchbohrung der Hände und Füße (V. 17), das Loswerfen über des Sängers Kleid, sowie die Verteilung seiner Gewänder (V. 19). Solche symbolische Ausmalung der Gefahr ist aber nicht von Seiten Davids eine zufällige und willkürliche. Wenn gleich solche Leidenszüge, wie wir sehen werden, in Davids Gesichtskreis lagen; so zeigt doch ihre Anwendung und ihr Auftreten nebeneinander, dass David sich nicht der Gemeinplätze der gewöhnlichen menschlichen Klage bediente. Litt er als ein von Gott zum Leiden Berufener; litt er, um Christi Leiden vorausdarzustellen: so sollte auch die Physiognomie dieses Leidens ähnlich gemacht sein dem Leiden Christi. Es sollte selbst die Ausprägung dieser Leiden im Worte bis auf Tüpfel und Buchstabe der Wirklichkeit gleich sein.

Ein dritter Beweis, dass wir es nicht mit den Leiden eines gewöhnlichen Königs zu tun haben, ist, dass der Sänger die Bewirkung seines unschuldigen Leidens nicht nur seinen Feinden, sondern auch Gotte zugleich zuschreibt. In V. 16 wird Gott aneredet als Derjenige, welcher ihn in den Todesstaub hinstreckt. Und trotz dieser göttlichen Bewirkung der Leiden – erscheint der Redende im Psalm durchaus gerecht und unschuldig; er beruft sich ja V. 10 ff. auf sein Gottvertrauen von Jugend an. Nehmen wir nun noch hinzu, dass nach V. 31 die durch Verkündigung unseres Sängers bekehrten Heiden Jehovas Gerechtigkeit preisen: so schürzt sich der Knoten noch mehr. Gottes Gerechtigkeit lernen also diese Heiden aus der Verkündigung der Schicksale unseres Sängers kennen? Aber auch Jes. 53,10 steht, dass Gott Wohlgefallen gehabt an des Messias Leiden; Sach. 13,7 sendet Gott selbst das Schwert über den Mann, der ihm der Nächste ist, also offenbar über den Messias. Ähnliches sagt Apostelgeschichte 2,23: wie das Leiden aus bedachtem Rat und Vorsehung Gottes stattgefunden. Wir lernen dies also als einen messianischen Zug kennen: dass nicht nur die Feinde, sondern auch Gott, dem vor allen Anderen unschuldigen Messias schon in seinen Repräsentanten Leiden verursacht. Und so geschah es auch hier bei David, wie einstmals bei Isaak, dessen Opferung Gott gleichfalls befohlen. Gott bewirkte eben das Leiden Davids, trotzdem dass er sich auf ihn als Erretter beruft. So erwies sich Gott nicht dem David an und für sich; nicht um David paradox oder tyrannisch zu behandeln, führte Gott ihn auf die Höhe des Thrones. Vielmehr, es wollte Gott eben an seinem erwählten Könige zunächst äußerlich Etwas darstellen, was Bezug hätte auf den kommenden Messias: nämlich Leiden, und Herrlichkeit danach. Dann aber sollte David auch, durch heil. Geist geführt, prophetisch die Zukunft des anderen David in der Schilderung seiner Leiden zugleich mitumspannen. Also, gleichwie äußerlich Seine Schicksale von Gott nach Maßgabe des Leidens Christi geordnet waren, so sollten auch die Worte, welche diese Schicksale uns mitteilen, vom heil. Geist nach der gleichen Norm disponiert sein. Dabei waren Davids Worte stets also disponiert, dass die Gläubigen seines Volkes lernten: welch einen König sie hätten, und ein wie großes Heil aus Davids Erlebnissen hervorquellte.

Die äußeren oder die traditionellen Beweise für die Messianität liegen hier klar zu Tage. Vor allem ist das Neue Testament hier zu nennen. Vergleichen wir mit unserem Psalm das N. T., so haben wir hier das Programm der Passionsgeschichte. Hier liegt der Stil vor, nach dem der himmlische Baumeister die Passion Jesu Christi geformt. Delitzsch hat es gut zusammengestellt, wie Weissagung und Erfüllung hier sich deckten. Es ist die peinvolle Lage eines Gekreuzigten, welche VV. 15-18 so malerisch treu als nur möglich aussprechen: die Ausspannung der Glieder des nackten Körpers, die Durchbohrung der Hände und Füße. Ferner finden wir in V. 16 den brennenden Durst gemalt, den der Erlöser, auf dass die Schrift erfüllet würde, in dem Rufe $\delta\psi\omega$ „mich dürstet“ kundgab

(Joh. 19,28). Lästern und Kopfschütteln gingen an seinem Kreuz vorüber (Mt. 27,39), nach der Voraussage in V. 8. Höhnende riefen ihm zu: möge der Gott, auf den er vertraut, ihm helfen: Mt. 27,43 – wie V. 9 sagt. – Christi Kleider werden geteilt und um seinen Rock werfen sie das Los: auf dass die Schrift erfüllet würde, nämlich der 19. Vers unseres Psalmes. Solches sagt der Apostel Johannes ausdrücklich in c. 19,23 ff. Das drittletzte der sieben Worte des sterbenden Erlösers: Ἠλὶ ἡλὶ λαμὰ σαβαχθανὶ (Mt. 27,46; Mk. 15,34) ist das erste Wort unseres Psalmes und die Aneignung des ganzen Psalmes von Seiten Christi (wenn er ihn nicht gar selbst am Kreuze zu Ende gebetet). Endlich der Hebräerbrief (c. 2,11 ff.) führt Vers 23 geradezu als Rede Christi an. Es dient ihm unser Psalmvers zum Beweise dessen, dass Christus sich nicht schämt, die, zu deren Heiliger Gott Ihn bestellt hat (diese von Ihm Geheiligten) Brüder zu heißen. Und Brüder nannte sie Alle ja der Auferstandene nach Mt. 28,10; Joh. 20,17. Noch manche Parallelen ließen sich ziehen. Kurz nach dem N. T. ist unser Psalm der messian. Psalm katexochen.

Die alte Kirche ferner sah in unserem Psalme Christum reden (z. B. Athanasius in ep. ad Marcellinum). Die alte Kirche verurteilte sogar Theodor v. Mopsueste, der unseren Psalm zeitgeschichtlich auslegte. Zum Glück hat die zeitgeschichtliche Auslegung der messianischen Psalmen heutzutage dies nicht mehr zu befürchten. Sie hat ja insofern Berechtigung, als alle Schilderungen z. B. in den Psalmen aus Davids Gesichtskreis zu erklären sein müssen. Und ebenso müssen alle Zusagen und Verheißungen aus den Wünschen und Hoffnungen Davids und seines durch ihn vertretenen Volkes Israel sich erklären lassen. Aber – die Zeitgeschichte gibt dem Psalmisten nur die Farben und so zu sagen den Rohstoff her: dann gerät Alles in die Räder des Geistes der Prophetie – und ans Licht tritt eine in zeitgemäße Form gekleidete Weissagung auf den Messias, eine Vorausdarstellung Christi, wie sonst in davidischen Schicksalen, so nun in davidischen Psalmworten. – Selbst die Juden hören den Messias hier reden; sie fassen die Überschrift „Hindin der Morgenröte“ als Namen der Schechîna und als Symbol der anbrechenden Erlösung (Delitzsch). Wohl kennen auch sie einen leidenden Messias, aber solche Leidenszüge bürden sie allein dem Messias ben Joseph auf. – Kimchi und Alshed weichen hier schon sehr ab! Ersterer sieht das Israel des Exils darin, verkennt aber ganz die absolut persönliche Färbung unseres Psalmes; ist es doch *eine* Person, die neben sich als Brüder das Volk Israel anredet, und als Verehrer Jehovas alle Heiden nennt. – Ferner stehen für die Messianität die reformatorischen und nachreformatorischen Ausleger ein. – Unter den Neueren sind Delitzsch und Stier am entschiedensten für die messianische Auslegung. Gut drückt Stier das Thema des Psalmes folgendermaßen aus: „das tiefste Leiden des Messias, in dem er sich von Gott verlassen fühlt – sei Erwerbungsgrund seiner seligmachenden Herrschaft über seine neue Gemeinde, die sich endlich weit verbreitet.“ Treffend hebt er, wie auch Fr. v. Meyer, es hervor: wie gerade das tiefste Leiden, welches der Psalm schildert, das Reich des Heils begründe.

Unter den neuen Exegeten hat eine Wüstenfahrt begonnen durch unseren Psalm. Denn einer Wüstenfahrt an Ertraglosigkeit und Dürre gleicht die nichtmessianische Auslegung des Psalmes gar sehr.

Venema, Tholuck, v. Hofmann nennen als Leidenden David (wie schon Calvin) und zwar während der Saulischen Verfolgung. Jedoch David an und für sich, seine nackte Person, passt nicht zur redenden Person des Psalmes, wie wir eben bewiesen. Nur sofern der Messias in ihm zu Worte kommt, ist auch David als Redender zu betrachten. Jahn rät auf Hiskia: dessen Errettung aus den Händen Sanheribs solchen Eindruck auf die umwohnenden Heiden machten, dass sie Geschenke brachten. Aber das ist keine Verbesserung und Erleichterung. Alles was auf den erretteten Hiskia passte, lässt sich doch zunächst weit trefflicher auf David auslegen.

Hitzig hat sich bis an die Grube, des Jeremia Gefängnis nämlich, vorgewagt: und ist in dieselbe hineingefallen. Nun muss er natürlich, weil er nie aus seinen Gruben wieder herausgelangen kann, Alles im Psalme sehr übereinstimmend mit der Grube finden: und demnach wird der Psalm nun zu- rechtgelegt. Übrigens scheidet er V. 23 u. ff., also das Resultat des Leidens, klüglich aber höchst willkürlich aus.

De Wette und Olshausen sehen hier mit Kimchi und Raschi das Israel des Exils. Gegen sie gilt, was wir oben gegen Kimchi geltend machten: dass der Psalm einen rein persönlichen Charakter trage, gemäß welchem er von Brüdern und der Gemeinde Israel neben sich redet.

Hengstenberg endlich versteht unter dem Subjekt des Psalmes die Person des idealen Gerechten. Dieser ideale Gerechte ist aber ein trauriger Notbehelf für die konkrete, lebensvolle Persönlichkeit des Messias. Der Messias, schon im Paradiese als Einer (als אֶחָד) verheißen, wurde nachmals zu wiederholten Malen durch eine Persönlichkeit reproduziert und repräsentiert. So war auch David ebenso als Einer berufen, wie einst schon Abraham, damit die Erwartung eines gottgesalbten Retters der Zukunft nicht als Idee in der Luft schweben bleibe, sondern herabkomme, vorbildlich Fleisch gewinne und unter Menschen wohne. Und nun stellt Hengstenberg auf: David habe sich durch eine allgemeine Idee des leidenden Gerechten, an der auch Er teilgehabt in seinem Leiden, – David habe sich dadurch begeistern lassen, zu besingen; wie der Gerechte viel leiden müsse – aber wie der Herr ihn herrlich errette. Also die Zugehörigkeit zu einer Kategorie, zu einer noch in der Luft schwebenden Idee – soll ihn begeistern; und der erhabene Messias muss sich die Subsumierung unter solche Kategorie gefallen lassen? Zu guter Letzt soll dann bei Hengstenberg der Messias doch wieder der Kern dieses idealen Gerechten gewesen sein. Warum aber erst zuletzt und warum nicht von vorne herein? Weil Hengstenberg die Steigerung und Hineinversetzung in die abstrakte Person des Gerechten für denkbarer hält, als das prophetische Sichhineinleben des ersten David in die Zukunft des anderen David. Dies nennt er ein Überschwanken von der eigenen Persönlichkeit zu einer anderen, welche ohne Störung des Seelenlebens nicht denkbar. Aber hinüberzuschwanken und sich hinaufzuschrauben in des Messias Stellung hatte David gemäß unserer Ansicht gar nicht nötig: denn der Messias, der von Gott verheißene Erretter, ist schon Kern und Stern seines Lebens. Ohne um eine von Gott bezweckte Vorausdarstellung der Schicksale Christi in Wort und Werk zu wissen, können wir uns, wie gesagt, David durchaus nicht vorstellen. Er, der Gottverordnete König – muss beständig Solches leiden? – Gerade erst dann, wenn er sich des im Protevangelium geweissagten Leidens des Erretters erinnerte – verstand er sein Leiden. Nur dann konnte er aushalten im Leiden; alsdann litt er nicht als ein Spielzeug seines Gottes, der ihn ja auf diese Höhe gestellt: sondern er duldete solches Alles als ein neuer, königlicher Repräsentant des Messias und lebte ganz diesem einen großen Zwecke. Somit haben wir an der Versetzung Davids in des Messias Persönlichkeit keinen Sprung über die Jahrhunderte hinweg, sondern wir sehen darin einfach eine Besinnung Davids auf seine Lebensbestimmung. Eben wenn er im Messias lebte, und des Messias Geist in ihm – dann entsprach David völlig seiner erhabenen Bestimmung. Wenn also David Psalmen singt – so meint Alles darin den Messias primo loco und es bezieht sich Alles zunächst auf den Messias; David selbst gibt nur den Stoff zur Einkleidung aus seinen Erlebnissen her und die so Großes auszusprechen erforderliche Stimmung.

Wir können also den Inhalt des Psalmes kurz dahin angeben, dass er besinge: den leidenden Messias und Sein Reich.

Der Psalm selbst zerfällt in zwei große Teile. 1) V. 2-22: Klage und Gebet um Errettung; 2) V. 23-32: Gelübde und die aus seinen Leidensschicksalen sich für Ihn ergebende Hoffnung, dass nicht nur sein Volk, sondern auch alle Heiden sich zum Herrn bekehren würden.²⁸

Die Klage V. 2-22 gelangt V. 12 zum ersten Ansatz der Bitte, von dem aber sofort wieder zu Klagen übergegangen wird. Betrachten wir zunächst V. 1-12.

עַל־אֵילַת הַשָּׁחַר [nach Hindin der Morgenröte.] Es ist, wie in Ps. 45,1 wohl das Stichwort, oder die Überschrift eines Liedes aus der damaligen Zeit. Solchen bekannteren Melodien wurden die Psalmen vielleicht angepasst, wie etwa zur Zeit der Reformation Kirchenlieder weltlichen Melodien angepasst wurden. So verstehen die Überschrift A. Esra, Bochart, Jones, Clauss. „Hindin der Morgen-

-
- 28 1. Dem Sangmeister, nach „Hindin der Morgenröte“; ein Lied von David.
 2. Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?
 bist fern zu helfen mir und von den Worten meines Schreiens?
 3. „Mein Gott:“ rufe ich am Tage und nicht antwortest du,
 und bei Nacht – doch keine Stillung wird mir.
 4. **Bist Du** doch der Heilige,
 der da thront auf den Lobliedern Israels.
 5. Auf Dich vertrauten unsere Väter,
 vertrauten, und Du errettetest sie.
 6. Zu Dir schrieen sie und wurden befreit,
 auf Dich vertrauten sie und wurden nicht beschämt.
 7. **Und ich** bin ein Wurm und kein Mensch;
 ein Schandfleck der Menschen und verachtet vom Volke.
 8. Alle die mich sehen, spotten über mich,
 verzerren die Lippen, schütteln den Kopf.
 9. „Wälz’ es auf Jehova: der wird ihn befreien,
 wird ihn erretten, weil er ihm so gefällt!“
 10. Denn Du bist’s, der mich hervorstieß aus dem Schoße,
 der mich sicher ruhen ließ an den Brüsten meiner Mutter;
 11. Auf Dich bin ich geworfen vom Mutterschoße an,
 vom Mutterleibe an bist Du mein Gott.
 12. Sei nicht ferne von mir: denn Not ist nahe,
 und kein Helfer ist da.
 13. Es haben mich umgeben viele Stiere,
 Starke Basans haben mich rings umzingelt.
 14. Aufgesperrt haben sie wider mich ihren Rachen,
 gleich einem zerreißenden brüllenden Löwen.
 15. Wie Wasser bin ich hingeschüttet,
 und auseinandergerenkt sind alle meine Gebeine;
 mein Herz ist geworden wie Wachs,
 zerflossen inmitten meiner Eingeweide.
 16. Vertrocknet scherbengleich ist meine Kraft,
 und meine Zunge ist festgeklebt am Gaumen,
 und in Todesstaub bettest Du mich.
 17. Denn umgeben haben mich Hunde,
 eine Rotte von Übeltätern mich umkreist,
 durchbohrend (die Hunde nämlich) meine Hände und Füße.
 18. Ich kann zählen alle meine Gebeine:
 Jene blicken her, und sehen sich an mir satt.
 19. Sie teilen meine Gewänder unter sich,
 und über mein Kleid werfen sie das Los.
 20. Aber Du, Jehova, sei nicht ferne,
 meine Stärke zu meiner Hilfe eile.
 21. Errette vom Schwert meine Seele,
 aus der Hand des Hundes meine Einsame.
 22. Errette mich aus dem Rachen des Löwen,
 und aus den Hörnern der Büffel habest Du mich erhört.

röte“ wird das der Morgenröte voraufgehende grauste Frühlicht genannt, welches nur ganz schwach kenntlich wird am Horizont. Dieses die Nacht durchbrechende erste Grauen erscheint wie die Hörner einer Hindin am Horizont zuerst. Die Sonne selbst wird daher mit der Gazelle verglichen im Arabischen. Es braucht übrigens nicht geradezu der Anfang eines damals kursierenden Liedes zu sein, sondern kann auch als ein besonderes signifikantes Wort mitten aus dem Liede herausgegriffen sein. So entnehmen die Araber im Korân die Titel ihrer Suren oft einem hervorstechenden Worte. Die zweite Sure heißt z. B. „die Kuh“, welches Wort erst in der Mitte vorkommt (s. Ges. z. Jes. 21,1). Da wir also den Zusammenhang, in welchem „Hindin der Morgenröte“ vorkommt, schwer erraten können, so stehen wir gänzlich ab, aus diesen Worten Etwas für den Inhalt des Psalmes zu erschließen. Wir sehen diese Worte also nicht als Thema in nuce an. Schon Kimchi und Raschi finden aber Etwas darin. „Von der Hindin schön wie die Morgenröte“ paraphrasieren sie und verstehen das Volk Israel darunter. LXX und Vulgata übers.: pro susceptione matutina d. h. „zur schleunigen Hilfe“, indem sie nämlich אֶלֶּי לָיְלִיתָ was V. 20 steht statt לָיְלִיתָ lasen.

Luther übersetzt noch am Ansprechendsten: „von der Hindin, die früh gejagt wird“ – als Bild des Leidens Christi. Er nennt nämlich unseren Psalm „der Hauptpsalmen Einer de passione Christi; – kein Psalm beschreibe so klar die Passion Christi.“ Durch den dunklen Titel, meint Luther, wolle der heil. Geist Christi Passion den Ungläubigen verbergen. Hengstenberg findet in der Hindin das Bild des unschuldig Leidenden. Doch scheint mir das Alles zu weit hergeholt, und ist wohl nicht mehr als eine erbauliche Ausdeutung von Worten fraglichen Inhalts.

V. 2. אֶלֶּי אֶלֶּי die Wiederholung drückt die Angst aus, wie aus dem Zusammenhang deutlich wird. Beim starken Gefühl des Schmerzes z. B. wird auch Wiederholung angewandt in Jer. 4,19; 2. Kön. 4,19.

לָמָּה ist hier Oxytonon; Ps. 2,1 dagegen Paraxytonon; hier kann es Oxytonon sein, weil ja keine Kollision zweier betonter Silben entstehen kann. Dieses „warum hast du mich verlassen“ ist nicht, wie Hupfeld wähnt, die Stimme des leicht erschreckten und verzweifelnden Fleisches. Es kennzeichnet dieses „warum“ nur, dass in der Höhe des Leidens ihm die Besinnung geschwunden, weshalb er so verlassen wurde. Das Bewusstsein seines Berufs vermag er nicht gleichmäßig festzuhalten. Es zeigt uns aber das „mein Gott“, dass der Redende nur noch *einen* Ankergrund hat: nämlich dass Gott sein Gott und ein Solcher ist, der früher ihm geantwortet und der den Vätern ausgeholfen. Dieses blinde Festhalten an Gott und daran, dass Gott ja doch den Vätern ausgeholfen, dürfen wir diesmal nicht des Messias für unwürdig halten. Denn Jesus Christus hat es am Kreuze selber in den Mund genommen. Wir lernen also hier, dass Jesus aus der Geschichte seines Volkes Trostgründe schöpfte in seinen Leiden. Er ist also auch hierin den Brüdern gleichgeworden, dass er sich auf die Schrift und das Vorbild der Väter verließ selbst im höchsten Leiden. Übrigens sprach Jesus diese Psalmworte nach der aramäischen Landessprache seiner Zeit aus: 'Eli 'Eli lamà sabachthaní (אֵלֵּי אֵלֵּי מִי שָׁבַחְתָּנִי hat das Targum). So sagt Jesus z. B. auch אֶלֶּי אֶלֶּי nicht אֶלֶּי.

יְהוָה מִי שָׁבַחְתָּנִי ist ein dem ersten Hemistich koordinierter Ausdruck, der gemäß der Angst des Rufenden nur lose dem Vorigen angereiht ist. Es ist etwa אֶלֶּי אֶלֶּי zu ergänzen, wie Jer. 12,2. Gott ist angesprochen als der da fern sei wie in V. 12 u. V. 20.

Vor אֶלֶּי אֶלֶּי ist מִן zu supplieren, was im poet. Parallelismus der Glieder öfter geschehen muss (vergl. Ges. 154,4); Ewald übersetzt ähnlich. Es fehlt dem Leidenden demnach die Gewissheit, dass Gott seine Worte auch nur höre. Ähnlich wird Jer. 12,2 gesagt: dass Gott fern von den Eingeweiden der Bösen sei. Sehr frostig übersetzt Hupfeld: „fern von meiner Hilfe“ (was noch zur Klage gehört), sind die Worte meines Schreiens. Ein solches nachhinkendes Zertifikat: dass Er so schreie, ist überaus unpassend. אֶלֶּי אֶלֶּי übers. LXX Syr. Vulgata, gleich als ob אֶלֶּי אֶלֶּי dastände, mit „Vergehen“. Alle al-

ten griech. Übersetzungen und das Targum übersetzen jedoch „Schreien“. Es ist eigentlich ein Wort, das vom Gebrüll des Löwen steht, wie aus Jes. 5,29 erhellt (parall. נָהַה). Delitzsch vergl. damit das ἀνεβόησε φωνῆ μεγάλης Mt. 27,46 und die κραυγὴ ἰσχυρά des Erlösers (nach Hebr. 5,7).

V. 3. אֱלֹהֵי] ist der Inhalt seines Rufens – und damit stockt wieder Sein Gebetsguss. „Mein Gott“ ist wie V. 3 sein einziger Ankergrund, gleichwie in Ps. 88,2: „Gott meines Heils“ der einzige Lichtblick in schwärzester Leidensnacht ist. Tag und Nacht bezeichnet die Beständigkeit des Rufens.

In יוֹמָם] ist ׀ alte Akkusativendung auf âm, also eine Mimation²⁹, gleichwie das Arabische eine Nunation hat. Diese Kasusendungen haben sich nur im Arab. frisch erhalten, und die Abschleifung dieser Endungen im Hebräischen zeugt für das hohe Alter der hebr. Sprache, die schon so wesentliches verloren hat.

יָדַמְנָה] ist Stillung, Aufhören; ähnlich ist Ps. 39,3: ich verstummte in Stille, in Resignation.

V. 4. וְאַתָּה] Bist du doch; es hat eine adversative Färbung, wie Ps. 2,6 und oft.

קָדוֹשׁ] von קָדַשׁ reinigen (arab. in der Bedeutung von „waschen“), es kommt im levitischen Ritus häufig vor; von Gott ausgesagt, besagt es den Heiligen, Reinen, der da wohnt in einem Lichte, da Niemand zukommen kann. Das „und ich bin ein Wurm“ in V. 7 bildet einen flagranten Gegensatz zu dem: „Bist du doch der Heilige“.

יֹשֵׁב תְּהֵלוֹת] sonst kommt vor: יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים: der auf dem Raum, welchen die zwei Cherubim über der Bundeslade zwischen sich offen lassen, thront – der zwischen diesen Cherubim wie auf einem Throne (Jes. 6,1) sich niedergelassen. Es findet die etwas vergeistigte Wendung hier statt, dass Gott auch von den Lobliedern Israels im Tempel wohlgefällig sich tragen lässt. Gott macht also Wohnung auf den majestätisch einherbrausenden Lobtönen Israels. Dem Alles konkret und markig fassenden Orientalen scheinen die Tonwellen selbst einen Thron zu bilden.

V. 5. אַבְרָהָם יִצְחָק יַעֲקֹב] Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Mose, Gideon, Barak, Simson, Jephta, Samuel. תְּפִלְטָמוֹ] wurzelhaft verwandt mit dem (V.7) vorkommenden מָלַט. Beide Verba bedeuten „entkommen“ im Kal; die anlautenden zwei Buchstaben פֶּל bedeuten die Sonderung, das Entgleiten: was ja das Wesen des Entkommens ist.

V. 6. אֶלְיָדָי יָצְקוּ] kommt besonders im Buche der Richter vom Schreien des Volkes in der Not vor: Richter 3,9; 6,7; 10,12.

וְלֹא-בֹשׁוּ] drückt negativ aus, was positiv schon gesagt war.

V. 7. Bist Du doch der Heilige, der Angebetete – und ich bin ein Wurm: diese zwei ewigen Angelpunkte der Theologie lässt V. 4 und 7 kräftig uns entgegentreten. תּוֹלַעַת] ein kleiner und niedrig durch den Staub sich hinwindender Wurm; so ist aus Jes. 41,14 bekannt: du Würmlein Jakob. Ein solcher Vergleich des Menschen mit einem Tier kommt auch Ps. 73,22 und Prov. 30,2 vor.

Das zweite Hemistich erinnert an Jes. 53,3; dort ist נִבְזָה אִישִׁים: verachtet von den Menschen gleich unserem עָמִי. Es sollte vor עָמִי eigentlich ל stehen, nun aber steht der genit. objectivus wie Jes. 49,7 Sach. 9,1. הִתְרַפֵּת-אָדָם] vergleicht sich dem jesajanischen „er war; wie Einer vor dem man das Antlitz verhüllt,“ – keiner wollte mit ihm etwas zu tun haben; er war ein Schandfleck seines Volkes. Für die Bed. opprobrium, welche in ׀ vorliegt, zeugen Stellen wie Jos. 5,9; Neh. 5,9; Jes. 25,8.

V. 8. Alle die mich sehen, spotten über mich. רֹאִי] eigentlich „meine mich Sehenden“; der Singular mit dem gleichen Suffix kommt nur in Gen. 16,13 vor: רֹאִי. Unser Vers malt die Verachtung im

29 Diese Mimation kommt nach Oppert auf den assyr. Keilinschriften häufig vor (vergl. inscription de Borsippa im Journal asiatique Febr. 1857).

Detail. [הִלְעִיג mit ל Spott treiben mit mir, in ähnlicher Bedeutung wie das Kal in Ps. 2,4: nur dass dem Hif. stets die Bedeutung des Aktiven in der hebr. Anschauung beiwohnt, wenn wir es dann auch, wie das Kal, intransitiv übersetzen mögen. LXX übersetzt ἐξεμυσκτήρισαν; dies gebraucht Lukas 23,35 in der Passionsgeschichte. Delitzsch sagt gut darüber: Erfüllung und Weissagung deckten sich hier so genau, dass die ev. Geschichtsschreibung keine adäquateren Ausdrücke finden kann, als die von der Weissagung dargereichten.

[פָּטַר] das Hif. von פָּטַר, wörtl. einen Riss machen mittelst der Lippen. Das פָּטַר ist ein instrumentales. Es ist hier eine sarkastische Verzerrung und Öffnung des Mundes gemeint, welche sich mehr oder weniger bei allen Völkern findet. Steigend verhält sich zum Vorigen das Schütteln des Hauptes. [נָבִיעוּ] das Hif. fällt nahezu mit Kal der Bedeutung nach zusammen. Ebenso kommt נָבִיעוּ vor. Es ist ein Schütteln des Kopfes nach beiden Seiten hin, nicht ein einseitiges Nicken. – Spotteten sie zuvor nur, so geben sie ihn jetzt mit untergemischtem Bedauern auf (vergl. Apg. 26,24). Ein herablassendes Bedauern ist aber das Empörendste für fein fühlende Seelen. Das Kopfschütteln kommt öfter vor, z. B. auch im Koran Sur. 17,53. Der lebhaft und sehr zur Mimik geneigte Orientale hat eine Masse Ausdrücke für die Kundmachung seiner Gedanken durch Mienen und Gebärden. Joh. 10,22; Mk. 3,21 gibt Zeugnis davon, wie es Jesu schon vor seiner Passion gemäß dieser Weissagung ergangen ist.

Ihre Stimmung wider den im Psalme Redenden kommt nun gar höhnisch noch zu Worte:

[גָּל] ist nicht eine kürzere Form des inf. absol., der ja für das verb. finit. stehen darf: sondern der Form nach ist es geradezu Imperativ: „Wälz auf den Herrn“; dabei ist das Objekt: deine Sache oder dergl. ausgelassen. Sie halten sich in ihrer Superiorität nicht gern lange bei einer direkten Anrede an den Leidenden auf, sondern springen lieber schnell zur verächtlich gesetzten dritten Person über; sie kehren ihm gleichsam schon in ihren Worten den Rücken zu.

[הִפְּצָ בּוֹ] geht dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäß bei Personen stets vom Höheren auf den Niedrigeren. Mt. 27,43 bietet in dem ganz gleichen εἰ θέλει αὐτὸν auch ein *von Gott* auf den Leidenden gehendes Wohlgefallen.

V. 10 ist aus dem Rückschlage, den die letzten Worte auf des Sängers Seele ausüben, entstanden. Mit פִּי will er bestätigen und aufrechterhalten: dass Gott Wohlgefallen an ihm gehabt, und zwar von Jugend auf.

[גָּוִי] Du Gott bist mein גָּוִי. Da es Participium von גָּוִי ist, so würden wir גָּוִי erwarten. Doch solche dunklere Nebenform des Partic. act. auch von einem transit. Verbum kommt vor: Jes. 25,7 לוֹט; Sach. 10,5; 2. Reg. 16,7 (vergl. Gesen. 72, not. 1; Ew. 151 b). גָּוִי ist ein transitivum und bedeutet hervorstoßen ex utero matris. Also der das getan, bist Du Gott! So LXX Chald. Rabbinen.

[מִבְּטִיחִי] part. hi. von בָּטַח „der mich vertrauen machte“.

V. 11. [עַל הִשְׁלַכְתִּי mit על] hingeworfen sein auf (hofal); hingeworfen sein auf Gott als den Grund des Vertrauens und Glaubens. Gott wird bei allen diesen Wörtern des Glaubens und Vertrauens als die Grundlage betrachtet, auf die man sich stützt; so הִשְׁלַכְתִּי, בָּטַח, מִבְּטִיחִי, mit ב u. a. m. Es wird genauer expliziert durch: vom Mutterleibe an „bist du mein Gott. Diese Bezeichnung des früheren göttlichen Schutzes ist, genau genommen, *nicht als Phraseologie*, ein außerordentlich starker Ausdruck für die Gottesgemeinschaft des hier Redenden. Es zeugt dieses Wort von Gottes Treue, Barmherzigkeit, Liebe und Wohlgefallen an ihm, worauf er sich jetzt abermals beruft; es zeugt dafür, dass er solchen Höhegrad des Leidens nicht verdient hat an und für sich selbst. Nur zufolge seines Berufes, eben weil der Messias leiden musste, überkam den David solches Leiden. In V. 12-18 findet ein augenblickliches Aufatmen zu Gott hin statt, aber sodann gleich wieder neue Klage.

V. 12. Aufgrund solcher so weit zurückreichenden Gottesgemeinschaft erlebt David sich nämlich, dass auch Gott jetzt nicht ferne sein möge. Mit zwei koordinierten כִּי wird der weitere Grund, warum Gott ihm zur Seite treten möge, eingeführt. צָרָה] Not ist nahe. Nach dem Etymon und gemäß der Logik des A. T. ist צָרָה, oder צָר der strengste Gegensatz zu יְשׁוּעָה Weitmachung, Heil, (wovon bekanntlich der Name Jesus abzuleiten ist.) צָרָה ist dagegen die Einen zuschnürende und ringsum fesselnde Enge (= coartatio). קָרְבָּה] solche Enge ist nahe, liegt hart auf ihm und an ihm. Es liegt in dem „nahe“ nicht etwa, dass die eigentliche Not noch zu erwarten stehe: wie Venema und v. Hofmann wollen, welcher letztere die ganze Schilderung, welche nun folgt, gern in die Zukunft drängen möchte, was aber an den praeteritis in V. 13.14 schon scheitert. Oder ist die Not dann erst etwa da, wenn man unter den Füßen der Stiere liegt?

V. 13-22 Schilderung der Gefahr, die ihn betroffen.

Von diesem Gebetsruf irrt der Sänger wieder ab auf die mächtig sich geltend machenden Gefahren.

V. 13. סִבּוּבָי] in Ps. 118,11 steht diese gedehntere Form verstärkend neben dem regelmäßigen סִבּוּבַי. Diese gedehntere Form ist als die poetischere häufig in den Psalmen.

כִּתְרוֹנַי] Piel von כָּתַר umkränzen, es malt mehr das völlige Umzingeln, wie ein Kranz es tut.

פָּרִים] sind Farren. אֲבִיר] eigentlich Starker, auch von Gott gesagt, dann vornehmlich Stiere. Sie sind dem Sänger Bild mächtiger Feinde, mit dem prophetischen Nebenbegriff der Gottlosigkeit, wie die Kühe Basans bei Amos 4,1; auch gottlose Feinde Jehovas werden so genannt (Ezech. 39,18). Der charakteristische Zug, dass es bandenlose, übermütige, aufgeblasene Feinde sind, die dem Sänger hart zusetzen, kehrt im messianischen Ps. 118, V. 22 wieder: wo der Eckstein von den Bauleuten, die das Bauen verstanden, verworfen wird. – **Basan**] im geographischen Sinne des Wortes besteht aus Basaltbergen mit Weizenland. Stiere aber postulieren Weiden, deren es in Gilead viele gab. Das halbe Gilead gehörte nun aber nach Deut. 3,13; Jos. 12,4.5 noch dem Og von Basan. Also nach des basanitischen Königs politischem Besitz gibt Mose, aus dem diese Benennung geflossen, Stieren den Namen Kinder, Junge Basans. Ihm folgt David: es ist also Basan sensu lato hier gemeint (so Hupf.).

V. 14. Es lebt Alles vor ihm. – Neben den Stieren sieht er Andere, die das Maul aufsperrten, wie ein Löwe (vergl. V. 22^a). Die eben genannten Stiere können dies nicht sein, denn diese sperren beim Angriff das Maul nicht auf. Und der Orientale ist weit genauer, als manche Exegeten hinter dem Studiertisch: denen es eben nicht darauf ankommt, ob die Stiere das Maul aufsperrten oder geschlossen halten beim Angriff. Vielmehr der Sänger sieht da so Einige, die sperren das Maul auf, wie ein Löwe. Bild und Wirklichkeit sind dann eng nebeneinander. Neben den Stieren sieht er Menschen sich hervordrängen, wie V. 17 den Hunden unmittelbar eine Rotte von Übeltätern zur Seite gestellt ist.³⁰

אֲרָרָה] wäre nach dieser Auffassung Apposition, die öfter eine Vergleichung ausdrückt: vergl. Gen. 49,21.22.27; Ps. 45,2; Ps. 11,1. Des Löwen Rachen kehrt auch V. 22 wieder in der Darlegung der Schrecknisse ringsumher: es ist ihm von unserem Verse her der Eindruck vom Vorhandensein eines Löwen geblieben.

נִטְרָף] zerreißend = Gen. 49,28, dann erst „abpflücken“, denn die stärkere Bedeutung ist die ursprünglichere.

30 Vergl. 2. Tim. 4,17: wo Paulus aus dem Rachen eines Löwen, welcher dort auch Bild für einen Menschen ist, errettet zu sein sich rühmt.

V. 15. **Ausgeschüttet wie Wasser**] ist das umfassendere Bild, in welchem das Auseinandergehen der Gebeine und was noch folgt, die das Ganze genauer zergliedernden Züge sind. Wie Wasser – so zusammenhangslos, kraft- und machtlos ist mein ganzer Mensch.

[הַתְּפִרְדּוֹ כְּלִי-עֶצְמוֹתַי] Die Gebeine, das leibliche Gerüst des Menschen, trennen sich voneinander – was zugleich ein getreues Bild der Kreuzigung ist. In Bezug auf David kann dies nur uneigentlicher Weise einen Sinn haben: da er doch nie gefoltert wurde. Aber ein Gefühl der Schwäche, das ihm den Eindruck des Auseinandergehens seiner Gebeine machte, hat er gewiss oft empfunden. Davon ist also das Bild entlehnt: welches völlig getreu am Messias sich realisierte, als er am Kreuze hing.

[הָיָה לִבִּי כְּדֹגֵג] mein Herz ist geworden wie das Wachs. Ovid. (ex Ponto I, 2, 57): Sic mea perpetuis liquescunt pectora curis ignibus admotis ut nova cera solet.

[נָמַם] mein Herz ist zerfließen inmitten meiner Eingeweide. Diese Form ist Part. Ni. von מָסַס; man erwartete מָסַס; es ist unser Partic. auf Zere aber eine Nebenform (Ges. § 67 not. 5). Dieselbe Metapher liegt in מוּג und in רָכַךְ (Jes. 7,4), sowie auch im arabischen fâda. Die Umschreibung von מָסַס „zu Wasser werden“ gibt Josua 7,5.

V. 16. Die Vorbedingungen des Durstes werden nun gemalt: Durst war ja auch einer der Hauptleidensmomente des Messias am Kreuze. Ausgetrocknet wie zu einer Scherbe ist meine Lebenskraft, würden wir sagen. Der Hebräer ist kühn und prägnant in seinen Vergleichen, m. vergl. Jes. 5,29. Kummer und Leiden trocknen die Säfte aus, dass sie versiegen, wie auch Prov. 17,22 sagt.

[לִשׁוֹן וְגוֹ] meine Zunge ist festgeklebt an meinem Gaumen. לִשׁוֹן ist gen. comm., als Mascul. kommt es Prov. 26,28 vor.

[מְדַבֵּק] partic. hof. von דָּבַק, eig. ankleben gemacht worden an meinem Gaumen; klebt ungeschmeidig und Durst erregend am Gaumen. Das Hofal steht hier in gleicher Weise umständlich, wie הוֹשִׁבְתָּם in Jes. 5,8; auch dort hätte Kal genügt. מְלַקְחִים ist Dual. von מְלַקַּח, welches Ort des Fassens (לְקַח) bed.; dualisch aber wird es vorgestellt, weil zwei Wände die Speise fassen: wie Kimchi richtig bemerkt. Dies Nomen ist mit מְדַבֵּק zu verbinden. Wir vermischen dabei das sonst gewöhnliche ב, oder ל: so müssen wir also diesen Akkusativ beim Passiv מְדַבֵּק lokal auffassen – wie יָשַׁב mit Akkus. – klebend gemacht an oder auf dem Gaumen. Threni 4,5 ist eine Sinnparallele. Ein sehr wichtiges Glied folgt endlich noch, zufolge dem Gott als die Kausalität dieses leidensvollen Zustandes auftritt. Gott selbst bettet den wie Wasser Hingeschütteten in den Todesstaub.

[תִּשְׁפָּתֵנִי] fest hinsetzen wie noch Jes. 26,12. Es vergleicht sich diese Redensart wohl am Besten mit der: ich bin gleich geworden denen, welche in die Grube gefahren (Ps. 28,1; 30,4; 88,5; 143,7). Also Gottes Finger erkennt David als waltend an neben den Fäusten seiner Feinde, ganz wie in Ps. 69,27: „denn den Du Gott geschlagen hast, haben sie (die Feinde) verfolgt.“ Fürwahr, dies wäre für David ein unmögliches Zugeständnis gewesen, wenn er an und für sich als ein unschuldig von Feinden umlagerter reden würde. Dann hätte er seine Feinde verwünschen müssen und nicht Gott ins Spiel bringen dürfen. Denn einen bloßen dogmatischen Satz vom concursus Dei wollte der Sänger in solch hohem Affekt, in dem wir ihn hier erblicken, doch gewiss nicht uns mitteilen. – Nein, diese Parallelisierung Gottes und der Feinde, als dasselbe bezweckend, wird nur verständlich, wenn er solches erlitt gemäß seines hohen Berufes, und als unschuldig Verfolgter. Dieser Beruf war aber ja: die Leiden des im Paradiese verheißenen Erretters in seiner Person zu reproduzieren. Oder, wie man auch sagen kann, sein Leiden war Vorausdarstellung des Leidens Christi. Ganz ebenso wird Ps. 69,27 und Jes. 53,10 das Leiden des Messias als von Gott bewirkt angesehen, Gott hatte Wohlgefallen daran, dass die Krankheit ihn zermalmete, sagt Jesaja. Alsdann passt auf David und wird über-

haupt erst recht verständlich jenes im Hinblick auf das Leiden gesagte Wort Christi: „nicht mein, sondern Dein Wille geschehe.“

V. 17. Wir kommen nun an den berühmten Vers von der Durchgrabung der Hände und Füße. Dieses weithin scheinende Bollwerk der messianischen Auslegung wird besonders von der neueren Kritik heftig angefochten.

Von Neuem macht hier der Sänger einen Ansatz, seine Leiden unter anderen Bildern darzustellen. Bilder sind es zwar für David – die aber nur allzuwahr später ad literam an Christo sich erfüllten. Der im Psalme Redende liegt nunmehr am Boden, wie Wasser ausgeschüttet. Da sieht er sich von Hunden umzingelt, die nach seinen Händen und Füßen trachten, um sie zu durchbohren. Das Bild ist überaus passend und ähnlich kehrt es Ps. 59,7.15 wieder. Denn die Hunde sind im Morgenlande besonders gefährlich und bössartig. Nach Strabo (S. 517) wurden nicht bloß Leichen, sondern auch Kranke und Greise bei den Persern den Hunden vorgeworfen. Also an Lebendige sogar machen sie sich. Denn, dass sie sich an Leichen machen, ist eine ausgemachte Sache. Waren doch in Persien die Hunde heilig und verrichteten so zu sagen das Totengräberamt. Sie mussten die eigens für sie ausgestellten Leichen verzehren (vergl. Cic. Tusculan. 1, 45 und Duncker, Gesch. des Altertums, Bd. II, S. 397). Solch Totengräberamt der Hunde wird auch von Gott den Israeliten in Aussicht gestellt (Jer. 15,3): wobei ihnen die Raubvögel helfen. Auch die Isebel ward ja von Hunden verzehrt (2. Reg. 9,35).

Dem bildlich gehaltenen ersten Gliede tritt ein zweites, mehr an die Wirklichkeit anstreichendes zur Seite. Eine Rotte von Übeltätern (מְרִיעִים) werden die wütenden Hunde genannt. [עֲדָה] meist von der Gemeinde Israel, aber auch von einer ungesetzlichen Zusammenrottung wie z. B. in „Rotte Korah“ vergl. Ps. 86,14.

הִפִּיל Hifil von נָקַף stärker als סָבַב; das gänzliche Umringtsein liegt darin. הִקְוֶה ist der Umlauf des Jahres: wo das Jahr in sich zurückkehrt. Nachdem er so die Hülle des Bildes ein wenig gelüftet, geht David sogleich wieder auf das Tun und Treiben der Hunde zurück. Wörtlich ist zu übersetzen: durchgrabend (nämlich die Hunde) meine Hände und Füße. Hupfeld übersetzt: wie der Löwe (כְּאַרְיֵי) umringen sie mich an meinen Händen und Füßen. Dabei fällt vor Allem auf, dass אָרְיֵי weder in V. 14 noch auch in V. 22 den Löwen bezeichnet, sondern vielmehr אֲרִיָּה. Und letztere Form ist auch sonst ausschließlich den Pss. eigen, vergl. 7,3; 10,9; 17,12. Ferner fällt bei Hupfelds Übersetzung auf, dass ein durchaus nötiges Verbum fehlt. Denn „umringen sie mich“ hat Hupfeld nach dem Vorgang des Saadia in den Text eingeschmuggelt. Doch ist dieser Mangel des Verbuns, welches alle alten Übersetzungen in כְּאַרְיֵי gesehen und anerkannt haben, nicht der geringste Anstoß bei der Übersetzung: wie ein Löwe. Es ist nämlich drittens gar kein Grund abzusehen, weshalb durch Herbeiziehung des Löwen das Tun und Treiben der Hunde erst noch erklärt werden soll. „Die Hunde umringen wie ein Löwe meine Hände und Füße“ – gibt keinen irgendwie passenden Sinn. Hände und Füße speziell umringen, sollte dem Löwen wie auch Hunden schwer werden: das können höchstens Mücken und Fliegen. Denn nur eine Fabel und eine nicht einmal genügende, ist was Kimchi zur Erklärung dieses Bildes beibringt. Der Löwe beschrieb, indem er umherjagt, einen Kreis mit seinem Schweife, in welchem die Tiere wie gebannt liegen blieben, mit eingezogenen Vorder- und Hinterbeinen. So konnten die Juden, die er in der Person des Psalmes erblickt, gegen die Unbeschnittenen nicht Hände und Füße rühren.

Hingegen stimmen die Reisenden im Orient darin überein, dass nichts schrecklicher sei, als von den großen Hunden umzingelt zu werden, die bei den Herden und in der Nähe der Städte in großer

Anzahl sich aufhalten³¹. Und charakteristisch ist besonders für die Hunde, dass sie zu allererst das Fleisch der Hände, der Füße und des Schädels herausfressen, dieselben also mit ihren Zähnen buchstäblich durchbohren. Dass sie es bei Isebel nicht taten, war ein offenes Gottesgericht; es sollte eben die Vermutung ausgeschlossen werden, dass der Isebel ein gewöhnliches Unglück zugestoßen sei. Wenn sich mithin alles trefflich aus der Eigenheit der Hunde erklärt, gemäß welcher sie zuerst das zarte Fleisch der genannten Körperteile verzehren: so ist der Vergleich der Hunde mit dem Löwen vollends Unsinn. Denn von diesem ist solche Liebhaberei durchaus nicht bekannt. – Und selbst die Masora zu Jes. 38,13 duldet an unserer Stelle die Übersetzung; „wie ein Löwe“ nicht. Die Masora sagt daselbst: „das in Jes. 38 und in unserem Verse vorkommende כָּאֲרִי habe verschiedene Bedeutung.“ In Jes. 38 nun ist offenbar, „wie ein Löwe“ zu übersetzen; somit muss für unseren Vers eine andere Bedeutung vorliegen. Ferner weiß die gesamte exegetische Tradition nichts von der Übersetzung „Löwe“ an unserer Stelle. Nur der ziemlich junge chald. Paraphrast bietet außer einem Verbum „mordentes“ noch den Beisatz: wie ein Löwe. Der Chaldäer setzt aber das „wie ein Löwe“ wohl nur als ein exegetisches Wortspiel und durch den Gleichklang beider Wörter bewogen hinzu. Er flickt das „wie ein Löwe“ nur hinein, hat aber dabei auch *ein Verbum*. Also die Masora und alle alten Übers. kennen hier die Übers. „wie ein Löwe“ nicht; wozu noch kommt, dass ja diese Übersetzung, überaus sinnlos, bildlos und selbst der Grammatik nach unklar ist. So muss also כָּאֲרִי ein Verbum sein. Der ganze Stand der Dinge würde nun sehr vereinfacht: wenn wir mit Ewald und Delitzsch כָּאֲרִי läsen: wofür sich so viele geschichtliche Beweise beibringen lassen, dass Delitzsch meint, כָּאֲרִי habe gleiches Recht auf Anerkennung wie unser כָּאֲרִי. Und in der Tat müssen die alten Versionen כָּאֲרִי vor sich gehabt haben. Danach wäre die Form dritte Plur. von כָּאֲרָ; dies nun ist ein Verbum mediae א und gemäß der Verwandtschaft dieser med. א mit med. ו wäre es verwandt mit פּוֹר „durchgraben“; so ist gleicherweise verwandt שׁוֹל und שָׂאֵל; דּוֹג und דָּאָג; פּוֹר und פּוֹרָ; דּוֹב und דּוֹבָ; לׁוֹט und לׁוֹטָ; בּוֹר (בּוֹרָ) und בּוֹרָ (wovon בּוֹרָ Brunnen) und לָאֵט (לָאֵטָ) und לׁוֹטָ כָּאֲרִי festhalten, wie unser rezipierter Text liest. Dann ist es partic. act. von כָּאֲרָ, was aus פּוֹר erweitert ist, wie לָאֵט part. von לׁוֹט. Diese Dehnung des mittleren Wurzellautes ו in ein א findet sich besonders gern im Aram. Im Hebräischen möchten wir als besonders instruktiv außer dem eben genannten noch vergleichen: קָאֵם (Sach. 14,10) aus קָאֵם, קָאֵם (Hos. 10,14) aus קָאֵם, קָאֵם aus קָאֵם, קָאֵם gedehnt; vergl. Prov. 24,7; Ez. 28,24.26; 16,57. Ob nun solches א, welches sich eindrängte, quieszieren sollte oder lautbar werden, das scheint selbst den Masoreten bei der Punktation unklar gewesen zu sein. Bald machen sie es lautbar wie in Sach. 14,10 קָאֵםָ und in der entsprechenden chald. Form Dan. 7,16 קָאֵםָ. Bald lassen sie es quieszieren im vorausgehenden Kamez oder lassen es (in der analogen Bildung des Aramäischen) in י – gemäß den Keris in Daniel und Esra – umspringen: statt קָאֵרִין Keri קָאֵרִין. Also pocht Hupfeld sehr mit Unrecht darauf, dass unser Wort כָּאֲרִי lauten müsse statt כָּאֲרִי, gemäß der Schreibart dieses Partic. im Chaldäischen. Denn, wie wir eben gesehen, sind im biblischen Chaldaismus nur die Punktationen des Keri bei diesem partic. act. angemerkt. Und einmal ist selbst im *Ketib* א mobile gemacht, wie an unserer Stelle, in Dan. 7,16: קָאֵמָּא.

Eine Anomalie in der Form כָּאֲרִי ist die Verkürzung des Plur. יִם in יִי; welche Verkürzung aber ziemlich allgemein anerkannt ist (vergl. Ges. Lehrs. § 124,2 A. 3 u. Lex.). Vielleicht ist dieser Plural auf יִי auch gewählt, weil alsdann unser Wort sich gemäß dem hohen Affekt des Leidenden eng mit קָדִי zusammenschleifen lässt. Sinnparallele zu diesem Durchbohrtsein der Hände und Füße ist Jes. 53,5: מְחַלְלִים „durchbohrt“ vom Verbum חָלַל (= Ps. 109,22). In diesem Verbum חָלַל wie in פּוֹר (פּוֹרָ כָּאֲרִי) und in נָקַר liegt ein Bohren, ein Öffnen. Dass und ob dieses nun zu einem Durchbohren

31 Vergl. Oedmann, vermischte Sammlungen, Teil 5, S. 23 und 28; Laborde, geogr. Comm. zu Exod. und Numeri, Kap. 59.

wird, kommt ganz auf das Volumen des zu durchbohrenden Gegenstandes an. Eine Grube z. B. kann nur gegraben, gebohrt sein; aber Hände wie hier (vergl. Jes. 53,5), Ohren (wie in Ps. 40,7) und das Herz (Ps. 109,22) können durchbohrt werden. Der Hebräer kennt ja kein zusammengesetztes Verba, um das „durch“ prägnant wiederzugeben; dazu muss er das einfache Verbum anwenden. Übrigens erinnern wir noch an מְכַרֵּה von כָּרַח in Gen. 49,4, welchem Worte mit gewichtigen Gründen die Bedeutung Schwerter gesichert werden kann. Das Schwert hat aber offenbar seinen Namen vom Durchbohren, vom כָּרַח, dem קָצֶר verwandt ist.

Was hier nun im Bilde als Gipfel der Not dargestellt wird – ist genau an Christo erfüllt. Auch ihn umgaben Menschen, wie Hunde, und durchgruben gerade seine Hände und Füße, indem sie ihn ans Kreuz schlugen.

V. 18. אָצַפֵּר] ist sogenannter potentialis (s. Ges. § 127,3 d): ich kann zählen. Dies ist natürlich mehr eine Redefigur, um den Höhegrad seiner Mattigkeit zu beschreiben, als ein Faktum.

הִבִּיט und רָחַץ sind nun so unterschieden, dass ersteres Wort, von einer ungebräuchlichen Wurzel herstammend, die Richtung des Körpers malt, welche das Sehen begleitet, ganz wie הִשְׁקִיף mit רָחַץ besagt aber den Genuss und das Wohlgefallen, welches man beim Sehen empfindet (ausführlich verbreitet sich darüber Scheidius, dissert. ad Cantic. Hiskiae zu Jes. 38,11).

V. 19. Auch dieser Zug aus Davids Leidensperiode ist wohl vornehmlich nur Bild, Symbol seines Elends. Seine Verfolger behandeln ihn wie einen bereits Erschlagenen oder Toten. In der saulischen Verfolgungszeit, in der er das Bunteste und Schrecklichste erlebte, mag David an diesen Akt Heranstreifendes wohl erlebt haben. Denn wie schrecklich bei ihm diese Zeit noch nachklingt, erfahren wir aus 2. Sam. 24,14, wo David bittet, nur nicht wieder in der Menschen Hände fallen zu müssen.

בְּגָדָי] sind die aus mehreren Stücken bestehenden Kleider des Obergewandes, wogegen לְבוּשׁ] hier wohl s. v. a. χιτῶν Hemd ist (vergl. Ps. 35,13); über letzteres, als ein Ganzes für sich, werfen die Verfolger das Los, wozu kleine glatte Steinchen (Würfel) dienen. Wie vielerlei man durch Losen bei den Hebräern entschied, ist bekannt.

Wunderbar aber ist, dass mit dieser Beschreibung seiner Lage David zugleich die Leidenslage seines Sohnes, des zweiten David, mitbeschrieben hat. An diesem haben sich, wie Delitzsch treffend sagt, 19^a und 19^b, die anscheinend Gleiches mit gewechselten Worten sagen, buchstäblich erfüllt: das Teilen der בְּגָדָי dadurch, dass die Kriegsknechte seine ἰματῖα in vier Teile unter sich teilten, das Loswerfen über den לְבוּשׁ dadurch, dass sie den χιτῶν ἄρραφος nicht teilten, sondern verlosteten (Joh. 19,23 ff.). – Dass anscheinend sinnparallele Glieder sich nach beiden Seiten ihres parallelen Ausdrucks erfüllt finden in der Leidensgeschichte Jesu, ergibt sich z. B. auch aus Sach. 9,9. Beide daselbst genannte Tiere waren zugegen bei Jesu Einzug in Jerusalem. Solch schlagendes Zusammentreffen von Verheißung und Erfüllung zeigt, dass derselbige Messias damals im Worte lebte, der nachmals im Fleische erschien. Die Gestalt des Messias hat nicht etwa erst embryonisch, hernach aber völlig ausgeborn in den Gläubigen gelebt: sondern der Messias ist in der Vollheit und Ganzheit seines Wesens stets in den Gläubigen vorhanden gewesen seit dem Paradiese. Sein Vorhandensein auch in David dem Geiste nach bezeugt die Gleichheit der Fußstapfen, die er im Liede einerseits und in der Geschichte andererseits zurückgelassen.

V. 20. Der in V. 12 schon hervortönende Ansatz zu eindringlicher Bitte um Hilfe, kommt hier endlich zur vollen Geltung. Das Brausen und Zischen des Innern legt sich und wie ein Sonnenblick durchdringt die finstere Nacht der Ruf nach oben: אֶתְקַהֵּ. Und nur noch ein fernes, leiser und leiser werdendes Echo seiner unsäglichem Leiden wird lautbar in den Gotte vorgetragenen Bitten: worauf

sodann von V. 23 an der wundersame Erfolg seines Leidens vom Sänger beschrieben wird. V. 20 nun spricht im Allgemeinen die Bitte aus wie 12^a.

[אַיִלוֹתָי] von אָיִל oder אֵיל stark sein, mit mobile gewordenem י. Ohne die Abstraktivendung וָה findet sich in Ps. 88,5 אֵיִל Lebenskraft, ein ᾗγ. λεγ. Von der gleichen Radix kommt auch אֵל Gott, nicht aber אֵיל Widder, der vielmehr vom „vorangehen“ seinen Namen hat. In V. 21 und 22 hallen die einzelnen Momente seines Leidens nochmals wieder in seiner Seele, aber in umgekehrter Ordnung, wie oben: Hunde, Löwen, Stiere. Alles in sich fassend steht קָרָב voran; es steht poet. für „gewaltsamer Tod“ (Hiob 27,14; Jer. 43,11). Dieser umfassendste Begriff wird nun in seine einzelnen Teile zerlegt, die wir schon kennen. [מִיַּד כָּלֵב] יָד wird dem Hunde zugeschrieben, gemäß derselben Freiheit mit der der Flamme (Jes. 47,14) eine Hand, dem Schwerte ein Maul (Jes. 1,20), ja Hände (Hiob 5,20; Jer. 18,21) zugeschrieben werden. So trinkt z. B. das Schwert Blut bei arabischen Dichtern (s. Schultens Orig. Hebraeae p. 82). כָּלֵב steht im Singul. wie V. 14 אֶרְיָה; es ist dies eine Weise, um die Gattung auszudrücken. Übrigens könnte man auch mutmaßen, dass sich in יָד die Realität aus der Hülle des Bildes hervordränge, wie עֲדַת מְרַעִים V. 17; sind es doch Menschen, welche David bedrängen.

[יְהִי־דַתִּי] nach Gen. 22,2 offenbar meine Einzige, dann meine Einsame = Ps. 25,16, woselbst es als Prädikat mit עָנִי elend zusammensteht (so richtig schon Geier; dann Hupf., Del.) Der Nebenbegriff, welchen wir mit *einzig* verbinden, dem gemäß es *sehr teuer* bedeutet, liegt nicht darin.

V. 22 folgen in der Fantasie Davids die Löwen, endlich die רַמִּים] aus רָאִמִּים wilde Ochsen = פָּרִים V. 13. Nach Schultens zu Hiob 39,12 sind es Büffel, bos bubalus. Bochart versteht weniger gut darunter den ὄπυξ, eine Antilopenart. Büffel finden sich noch jetzt jenseits des Jordan. [עֲנִיתָנִי] ist das Praet. der Zuversicht (vergl. Ps. 31,6).

Obgleich der Sänger in der Gegenwart noch dem Leiden unterworfen ist, schwingt er sich dennoch hinaus über die Leidensgegenwart. In diesem Praet. liegt ein kühner Sprung des Glaubens, eine Antizipation der Zukunft als einer ausgemachten Sache. Es hat die engste Verwandtschaft mit dem griechischen proleptischen Aorist. Die Araber bedienen sich Gotte gegenüber dieses Präteritums aus Scheu, nur potentiell oder problematisch von Gott zu reden; Ewald nennt dieses Prät. sehr treffend Precativ (S. 501; vergl. Ges. § 126,4). Außerdem liegt noch in dem „und aus den Hörnern der Büffel habest Du mich erhört“ eine starke Prägnanz. Solche prägnante Konstruktionen sind häufiger im Hebr.: z. B. Jes. 38,17 „Du hast mich geliebt aus der Grube der Vernichtung“; desgleichen Jer. 14,2 „sie trauern zur Erde hin“; ähnlich Ps. 30,4; Ps. 68,19, woselbst ich לָתֵת vor מְאֹדֶם ergänzen möchte; endlich Ps. 118,5, Überall muss ein für uns unentbehrliches Mittelglied ergänzt werden. – Von nun an verlässt der Sänger die Klagen; er redet nunmehr von der aus den Leiden als Resultat sich ergebenden großen Zukunft. V. 23-32 folgt der Schluss des Ps.³²

32 23. Ich will auskünden Deinen Namen meinen Brüdern,
inmitten der Versammlung will ich Dich rühmen.

24. Die ihr Jehova fürchtet, rühmet ihn,
gesamter Same Jakobs, ehret ihn,
und bebet vor Ihm, gesamter Same Israels.

25. Denn Er hat nicht verachtet und keinen Ekel gehabt vor dem zu Boden Liegen des Elenden,
und nicht verborgen sein Antlitz vor ihm,
und wo er zu Ihm schrie, hat er gehört.

26. Von Dir her (ist) mein Loblied in großer Gemeinde:
mein Gelübde will ich erfüllen in Gegenwart Derer, die
Ihn fürchten.

27. Es sollen essen die Elenden und satt werden;
es sollen rühmen Jehova, die ihn suchen;
es lebe euer Herz ewiglich!

Der im Psalme Redende will also errettet werden, um sofort dann des Herrn Namen auskünden zu können. Dieser Name des Herrn war in doppelter Hinsicht an des Sängers Geschick beteiligt. Einmal war der Herr es (s. V. 16), welcher das Leiden über David verhängte. Alsdann aber ist der Herr es auch, welcher die soeben als ausgemacht hingestellte Erhörung gewährte. Die Leiden und die Errettung standen demnach in einer Beziehung zum Namen des Herrn und beide waren zu berücksichtigen bei der Ankündigung dessen, was dieser Name getan. Zunächst nun fordert er seine Volksgenossen zum Jubel auf über die gewährte Errettung. Er erschöpft sich in Benennungen dieser seiner Volksgenossen auch noch in V. 24. Denn den Brüdern, den Schafen Israels, soll es zuerst verkündigt werden, was es sei um sein Leiden und die ihm gewährte Errettung, alsdann erst den Heiden. Er ermahnt sie einerseits zum Rühmen Gottes, andererseits empfiehlt er ihnen die gehörende Scheu und Ehrfurcht, die man haben müsse vor einem Gott, der da in die Hölle führet und wieder heraus, der da tötet und lebendig macht (1. Sam. 2,6). In V. 25 drängt sich dann das Motiv des Jubels und Lobpreises ausschließlich in den Vordergrund; die ihm gewiss gewordene Errettung nämlich.

Und zwar **dies** soll der Same Israels rühmend preisen, dass Gott den Sänger in dem Leiden, welches Er selbst über denselben verhängte, so sanft geführt und ihm ausgeholfen hat. Gott machte es nicht wie die Menschen (deren V. 6-9 erwähnt). Er verachtete nicht und hielt nicht für Greuel die Niedrigkeit des Elenden.

[שָׁקַץ] nur im Piel gebräuchlich; es kommt Deut. 7,26 von der Verabscheuung des Götzenbildes vor; Lev. 11,11; 11,43 von der Scheu vor dem Leichnam und unreiner Speise. Für solchen Greuel hat Gott des Sängers Niedrigkeit nicht gehalten. Für einen Greuel hielten seine Niedrigkeit, sein Gebeugtsein nur die Menschen.

[עָנוּת] von עָנָה nach dem Arab. niedrig, herabgedrückt, herabgeneigt sein. Daraus fließt 1) unser עָנוּת mit der Abstraktivendung וּת in der Bedeutung Niedrigsein, also unser zu Boden gebeugt Sein; 2) fließt daraus עָנָה, von Gott gesagt: Herablassung, Herabneigung; die Kondeszendenz und demütige Herablassung Gottes, seine Gnade, liegt in einem herrlichen, erwärmenden Bilde hier vor.

[עָנִי] ist von demselben Verbum: der Gebeugte, der Elende. עָנָיִם in V. 25, von dem einmal vorkommenden Singular עָנִי, ist von עָנָיִם, עָנִי, der Bedeutung nach nicht verschieden. Dies folgt ziemlich sicher aus Ps. 9,13.19, wo die Worte **anijim** und **anavim** wechseln. עָנִי ist überhaupt, wie Delitzsch gut sagt, das eigentliche Passionswort. Denn auch bei Jesaja 53,4.7 heißt der Knecht Jehovas מְעַבְדָּהּ und נַעֲבָדָהּ und auch Sach. 9,9 führt ihn als עָנִי ein.

[לֹא הִסְתִּי פִּי מִמּוֹנֵי] Jesaja 53,3 dreht dies um, wo er von der Aufnahme des Knechtes Jehovas bei den Menschen redet. Er war, sagt Jesaja, wie Einer, vor dem man das Antlitz verhüllet. Hierbei hat der Prophet, wie es scheint, unsere Psalmstelle vor Augen gehabt. Die gleiche Phrase als Zeichen der Nichterhöhung kommt vor Ps. 10,11; 13,2; 27,9; ein ähnliches Bild findet sich Ps. 10,1.

[שָׁמַע] ist Pausalform für שָׁמַע.

-
28. Es sollen sich erinnern und umkehren zu Jehova alle Enden der Erde, und vor Dir anbeten alle Geschlechter der Heiden.
 29. Denn Jehovas ist das Königtum, und Er herrschet über die Heiden.
 30. Haben gegessen und sich niedergeworfen vor Ihm alle Fetten der Erde, beugen das Knie vor Ihm die in den Staub Versinkenden, und wer sein Leben nicht fristen konnte:
 31. So wird ein Same Ihm dienen, und es wird erzählt werden von dem Herrn dem (kommenden) Geschlecht.
 32. Sie werden kommen und verkündigen Seine Gerechtigkeit, dem Volk, welches geboren wird (verkündigen); dass Er es getan.

V. 26. מִאֵיךָ] eigentlich: von bei Dir. מָן bezeichnet den Ausgangspunkt, woher der Stoff zum Lobe kam: von Gott nämlich. So fasst dieses מָן schon LXX: *παρὰ σοῦ*, ebenso A. Esra, Kimchi und Calvin. Man vergleiche zu diesem מָן, das den Ausgangspunkt angibt Ps. 31,12; 118,23. Gegenstand dieses Lobpreises ist zunächst seine Errettung, der er V. 22 im Voraus gewiss geworden war. Doch freut der Sänger sich nicht allein über die Errettung an und für sich, sondern auch *das* hebt er hervor, dass er nun sein Gelübde bezahlen könne in Gegenwart der Gottesfürchtigen. נִגְרָה] freiwillig übernommene Gelübde, welche in der Not Gotte gelobt wurden, sollten Angesichts Jehovas im Tempel gegessen werden, – die Familie und der Levit nahmen daran teil (Deut. 12,17.18; Lev. 7,16, ähnlich ist Prov. 7,14 ff.). Solche freiwillig übernommene Opfer gelobt David in Ps. 54,8; Ps. 116,14; Jona in Kap. 2,10 gelobt noch ausdrücklich ein Bekenntnis aus dankendem Munde, dass Jehova ihn gerettet. Eine Mahlzeit also, wie V. 27 und 30 deutlich hervorheben, wird den Israeliten und Heiden in Aussicht gestellt; sie werden dazu eingeladen. Es breitet sich hier vor unseren Augen derselbe große Tisch auf dem Berge Zion aus, wie wir solchen Jes. 25,6 ff. uns vor Augen gestellt sehen: „Und zubereiten wird Jehova allen Völkern auf Zion ein Mahl von Fettigkeiten und von Hefenweinen, von markigen Fettspeisen, von geseihten Hefenweinen.“ Wir werden erinnert an die den Evangelisten geläufige Darstellung der Freuden des Reiches Gottes unter dem Bilde eines Mahles, wozu der Hausvater, Gott, einladen lässt. Natürlich ist bei allen diesen Mahlzeiten kein eigentliches Essen gemeint, wie z. B. die Juden im Talmud lächerlicher Weise annehmen: man würde einen Leviathan usw. auf dem Berge Zion verspeisen. Nein, schon die unermessliche Fülle der Eingeladenen aus Juden und Heiden verbietet es, ein leibliches Essen auf dem kleinen Zion uns vorzustellen. Es ist die Gelübdemahlzeit nur ein dem Gesichtskreise Davids sehr entsprechendes Bild der Erfolge seines Leidens; ein Bild dessen was er, errettet aus seinem Leiden, tun will. Zwei Momente aus diesem der Wirklichkeit, nämlich der Thora, entnommenen Bilde einer Gelübdemahlzeit sind uns wesentlich und zum Verständnis des Psalmes von Wert. Das erste Moment ist die Veranlassung einer solchen Gelübdemahlzeit. Das zweite uns wichtige Moment des hier vorliegenden Bildes ist das Essen.

Das erste Moment ist, dass der aus der Not errettete Gastgeber der Opfermahlzeit die Veranlassung derselben erzählte, so dass die Eingeladenen Etwas lernten von ihm und Trost empfangen. Unser Sänger, der sich anheischig machte, den Namen Gottes auszukünden, muss demnach allen, die er einlädt, erzählen, dass außer seinen Feinden auch Gott selber ihn in den Todesstaub gelegt habe (nach V. 16).

Dies war jedenfalls für die Eingeladenen sehr merkwürdig, dass hier Gott selber ihn, den völlig Unschuldigen, ins Leiden gebracht. Standen sie aber im Zusammenhang der Heilsoffenbarung; kannten sie Davids Bestimmung, seinen heiligen Beruf und das Protevangelium, welches David in seinem Leben reproduzierte: dann erlabten sie sich an solcher Kunde und aßen und wurden satt, ihr Herz lebte ewig, wie V. 27 ihnen solches in Aussicht stellt. Alsdann erkannten die zum Mahle Geladenen in David den Repräsentanten desjenigen, welcher sich den Fersenstich antun ließ auf Gottes Geheiß: der aber dennoch mit gelähmter Ferse das Haupt der alten Schlange zu zertreten vermochte.

Essen ist das andere Moment, was uns aus diesem Bilde einer Opfermahlzeit entgegentritt, ganz wie Jes. 25,6 ff. Es kamt hier so wenig wie Jes. 25 ein eigentliches Essen gemeint sein. Wir erklären uns vielmehr die Anwendung des Bildes einer Mahlzeit aus dem innigen Konnex, der überhaupt im A. T. zwischen Essen und Glauben, sich Etwas zur Stütze nehmen, stattfindet. Worte der Verkündigung, Glaubensobjekte, die der Glaube des Menschen erfasst, sind eben Stützen für den innerlichen Menschen, wie die Speise eine solche Stütze ist für den äußerlichen Organismus des Menschen. Daraus erklärt sich die Gemeinsamkeit der Verba, die sowohl vom Glaubensobjekt, als auch vom

Brot gebraucht werden. Z. B. von Gott wird gesagt, dass er stütze und den Menschen unterhalte, aufrecht erhalte, und auch vom Brote wird dasselbe gesagt. Die Verba $\psi\epsilon\eta$, $\sigma\epsilon\delta$, $\eta\eta$ mit $\epsilon\lambda$ werden gleichmäßig sowohl von der Stützung des inneren, wie auch des äußeren Menschen gebraucht, sei es nun durch Glaubensobjekte, oder durch Brot, durch Speise. Deshalb nennt sich auch der Herr das Brot des Lebens, und daher wird der wesentlichen Weisheit Gottes Prov. 9,2 ein Schlachten und Mischen des Weines zugeschrieben. Auch diese Weisheit lädt ein zu dem Tisch, den sie bereitet (s. weitere Nachweise in meinem Comm. über Jes. 24–27, S. 27). Als bemerkenswerte Belege für diesen inneren Konnex zwischen Essen und Glauben ist noch zu den dort erwähnten Beispielen hinzuzufügen, dass das Wort Gottes direkt wie eine Speise behandelt wird, welche man essen könne z. B. Jer. 15,16; „ich aß deine Worte“ (s. Ps. 19,11); das Verschlingen der Buchrolle erklärt sich auch daraus s. Ez. 3,1-3; und Apocal. 10,9.10.

Genug, die Sättigung, welche zufolge V. 27 bei dieser Gelübdemahlzeit statt finden soll, ist offenbar eine aus dem Worte der Verkündigung des im Ps. Redenden hervorgehende Stärkung der Frommen, des Samens Jakobs und Israels.

V. 27. יאָקלֹו] Wir verstehen nun, wie er dazu kommt, plötzlich zum Essen aufzufordern. Erstlich bleibt der Psalmist dabei streng im Bilde einer Gelübdemahlzeit und zweitens ist aus dem Konnex des Essens mit dem gläubigen sich Verlassen, mit dem sich Stützen auf eine Sache, der innere Gehalt dieses Essens, die geistliche Bedeutung des Essens, wozu hier aufgefordert wird, gesichert. יאָקלֹו nun ist Jussiv, wie alle übrigen Verba dieses Verses, zu welcher Fassung vor allem die deutliche Jussivform $\eta\eta$ uns nötigt. Sodann findet bei dieser Fassung eine treffliche Übereinstimmung mit den gleichfalls Imperativisch gefassten Verbis des V. 24 statt. Wir erklären uns also aufgrund des Zusammenhangs für den Jussiv, welcher hier sehr wohl vorliegen kann: weil bekanntlich die Jussivformen im Plural durchaus mit denjenigen des Futurum zusammenfallen (Ges. § 48,4). Durch diese Jussive werden die Frommen aufgefordert, sich an dem Mahle und der Verkündigung von des Sängers Schicksalen genießend und hörend zu beteiligen. Die Frommen werden gleichsam zur Tafel befohlen; es ist alles bereit, nachdem der Leidende unseres Ps. errettet und sein Gelübde unter dem Bilde eines Mahles für seine Brüder erfüllt. Frei geworden, speist der im Ps. Redende seine Brüder durch Tat und Wort, durch ein Mahl und durch die Verkündigung der Veranlassung dieses Mahls. Wir beschränken nun aber das hier angepriesene Mahl nicht auf das heil. Abendmahl, wie J. H. Michaelis und Münthinge tun, oder deuten es mit Geier auf den geistlichen Genuss des Leibes Christi. Wenn dies Alles für eine erbauliche Betrachtung auch nicht auszuschließen ist, so müssen wir zunächst doch bei der alttest. Gelübdemahlzeit stehen bleiben. In ihr ist, wie Jes. 25,6 in freier Weise ausgeführt wird, die Fülle der Segnungen symbolisiert, welche fließen aus den Leiden und der Errettung des im Psalme Redenden: zunächst Davids, dann aber vornehmlich Christi.

Wer sind die Essenden? Die עֲנִיִּים , die Brüder des in V. 25 genannten עָנִי : eine Benennung, welche dort der im Ps. Redende sich selbst beilegte. Somit bezeichnet er die Essenden durch dieses Prädikat von Neuem als seine Brüder (= 69,30.33).

דִּרְשִׁי] Part. von דָּרַשׁ , welches hier absolut steht, sonst meist mit אָל vom Befragen des göttlichen Orakels im Heiligtum (z. B. 1. Chron. 13,3). Es hat dieses דָּרַשׁ dem Sprachgebrauchs nach die Färbung, dass es ein Suchen in der Not ist.

$\eta\eta$] ist offenbar ein Jussiv. Die Exegeten, welche der Mehrzahl nach die vorigen Tempora als Futura ansehen, wissen mit diesem Jussiv nichts anzufangen: er kommt ihnen durchaus unvermutet. Delitzsch nennt diese Formel den Segenswunsch des Gastgebers an seine Gäste: was aber zu unermittelt hineinplatzt, wenn nicht schon die vorausgehenden Verba einen Wunsch und eine Aufforderung aussagen. Will man durchaus, wie es althergebracht ist und allgemein geworden, diese Verba

als Futura fassen, so könnte dieses fut. apoc. יהי nur statt des einfachen Futurum stehen, an dessen Stelle es auch steht Hiob 24,14; 18,12; Deut. 28,21.36; Num. 24,19; Ps. 72,8.13.16.

לְעֵל] ewig lebe euer Herz. Es ist dieses „ewig“ natürlich strenge zu nehmen wie Ps. 21,5.7. Denn wir haben es hier so wenig wie dort mit der zeremoniellen Phrase eines Höflings zu tun, und haben auch keinen Trinkspruch an die Gäste vor uns. Für den hohen Ernst des ganzen Psalmes wäre eine derartige Hyperbel eine Absurdität. Und die Anwünschung ewigen Lebens hier befremdlich finden, kann eigentlich in vollem Ernste nur der Leugner eines zukünftigen Lebens: eine Leugnung, die auch dem A. T. großes Unrecht tut.

Es scheint mir diese ganze Wunschformel im Sinneszusammenhange mit dem Essen und dem sich Sättigen zu stehen. Es muss kein gewöhnliches Mahl sein, sondern ein solches, das ewiges Leben in seinem Gefolge hat; es wäre also etwa dem Lebensbaume zu vergleichen, der auch ewiges Leben den seine Frucht Genießenden mitteilen sollte (s. Gen. 3,22). Wer von diesem Mahle gegessen, der *hat* das ewige Leben; durch das allmächtige „es werde“ *dieses* Gastgebers lebt der Gast ein ewiges Leben. Übrigens sind schon die alten Übersetzungen genau in der Wiedergabe des לְעֵל = Ewigkeit. LXX übersetzt εις αιῶνα αιῶνων.

V. 28-32. Nachdem der Sänger Sättigung und ewiges Leben den Seinigen zugesagt, lässt er seine Aufforderung an die Enden der Welt ergehen. Auch deren Bewohner ruft er zum Mahle durch seine Predigt.

V. 28. Nichts hindert uns, das יִזְכְּרוּ, und יָשׁוּבוּ, wie die vorigen Tempora, als Jussive zu übersetzen: „es sollen gedenken und sollen sich bekehren, zurückkehren zu Jehova alle Enden der Erde“. Der im Ps. Redende ruft den Heiden zu: sie sollten sich Gottes erinnern, sie wären Seiner nur vergessen (= Ps. 9,18).

יָשׁוּבוּ] und sollen sich bekehren; שׁוּב ist das eigentliche Grundwort für den dogmatischen Begriff der „Bekehrung“. Es liegt darin ein sich Umkehren, ein sich Umwenden auf Gott hin, natürlich ohne Pönitenzen und Selbstquälerei. Dieselbe Idee liegt in μετάνοια und μετανοεῖν. *Zurufen* kann der Herold, zu dem unser Psalmist geworden, solches den Heiden wohl. Denn es ist die Schuld der Heiden, dass sie nicht Gottes eingedenk sind nach Römer 1 und 2.

כָּל-אֲפִסֵי אֲרָץ] also hat der Heroldsruf unseres Psalmisten keine anderen Grenzen, als die Enden der Welt wie Ps. 96,10; 97,1; 99,1. Und noch bekanntere Töne dringen an unser Ohr: anbeten sollen vor Gott alle Geschlechter der Heiden. Die großartigste Erfüllung der patriarchalischen Hoffnungen ist nach dem Leiden und der Errettung unseres Psalmisten vorhanden (s. Gen. 12,3; 28,14, womit zu vergleichen Gen. 18,18; 22,18; 26,4). Dass dies nun nicht ein Resultat der Leiden Davids allein sein darf, wird Jedem einleuchten. Wenn auch als Angeld solcher absoluten Erfüllung dem Gotte Davids dieser oder jener Proselyt zufallen mochte: so kommen die Enden der Welt doch erst zur Zeit Christi und in Folge *seines* Leidens herbei. Erst da ist die Scheidewand (μεσότοιχον) zwischen Juden und Heiden aufgehoben – was zu Davids Zeit noch nicht geschah.

Für den letzten Teil der an die Heiden ergehenden Aufforderung, nämlich für das Anbeten Jehovas, gibt der Sänger ein zunächst liegendes Motiv an in

V. 29: Denn Jehovas ist das Königtum und Er ist Herrscher der Heiden.

יְמוֹשֵׁל] scl. הוּא s. Hupf. z. Ps. 7,10. Schon Abraham wusste, dass Jehova der Richter der Erde sei (Gen. 18,25). Somit wird ein David wohl von der Herrschaft Jehovas auch über die Heiden haben wissen können.

V. 30: ist sehr schwierig und von den alten Übersetzungen insgesamt missverstanden. Auch bei den Neueren ist ein großes Schwanken und Auseinandergehen. Versuchen wir einen neuen Weg der Erklärung uns zu bahnen.

Sehr falsch wird לִקְלוֹ von Delitzsch als Futurum und von Hengstenberg als Präs. gefasst. Es ist aber nur Prät., welches LXX treu übersetzt. Es scheint mir durch dieses לִקְלוֹ der Vordersatz zu V. 31 eingeleitet. Die Struktur ist dann wie Ps. 21,12; 69,33: nach der Weise eines hypothetischen Satzes (vergl. auch Jes. 10,4; 26,10; 30,20). Also: haben die Fette der Erde (nun) gegessen, beugen sie sich noch im Moment des Todes – dann (V. 31) übernehmen die Nachkommen ihre Rolle, in der Gemeinde die Gerechtigkeit Gottes verkündend einem kommenden Geschlecht. Bemerkenswert ist, dass der im Ps. Redende sein Bild von einer Gelübdemahlzeit in soweit verlässt, dass er auch die Reichen am Mahle teilnehmen lässt. Zu einer gesetzmäßigen Gelübde-schelamim-mahlzeit wurden nur die Familie und der Levit geladen. Die Hülle des Bildes wird durchbrochen – und das Wesen der Sache ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$) schaut hervor.

$[\text{דִּשְׁנִי}]$ von דִּשַׁן im guten Sinne hier gebraucht; in Jes. 5,17 sind die Reichen und Vornehmen dergleichen als מְחִיִּים Markige, Fette bezeichnet. In Ps. 92,15 steht דִּשַׁן von dem Gedeihen der Frommen im Parallelismus mit „grün sein“. Im Arabischen ist derselbe Tropus: fett ist gleich vornehm (a. Rosenmüller u. Schultens exc. Ham. p. 479). Im Griech. tritt uns πίων , πίερα und παχύς in ähnlicher Bedeutung entgegen, z. B. Hom. Ilias 18, 342: $\text{πειράς πέρθοντε πόλεις μερόπων ἀνθρώπων}$ Schol. πλουσίας . Die Edlen und Fürsten sind hier gemeint, die auch sonst gern in messianischen Stellen hervorgehoben werden: z. B. Ps. 45,13; 72,10; Jes. 49,23; 52,15; 60,16; Apoc. 21,24. Wir erinnern auch an die Starken in Jes. 53,12, die der Messias zum Raube haben soll. Besonders instruktiv ist Ps. 47,9.10: „König ist Gott geworden über die Heiden“: wozu dann in V. 10 als Exemplifikation die Fürsten vor allen Anderen genannt sind. Haben diese Fette, heißt es also, gegessen und angebetet, beugen sie sich vor Ihm, indem sie im Begriff stehen zu sterben usw.

$[\text{יִכְרַעו}]$ sollte durch ו consec. an das vorige Prät. angeschlossen sein; dieser Anschluss wird aber zuweilen unterlassen (z. B. Jes. 5,8.11; 1. Sam. 2,8; Prov. 19,26). Die Setzung des Imperf. statt des zu erwartenden Perfectums ist nach Ges. 127,4 c zu erklären. כָּרַע ist im Sinne gläubiger Verehrung gemeint wie Ps. 72,9; 95,6; Jes. 45,23.

$[\text{יִוְרְדֵי עָפָר}]$ ist Part. praes. und steht de conatu; so steht es noch Jes. 14,19; ferner Prov. 5,5; 7,27: woselbst die Fremde, die Buhlerin, von der das Gleiche ausgesagt wird, ja noch unter den Lebenden weilt. Für עָפָר stand in V. 16 vollständiger מִן עָפָר , Staub steht hier für Todesstaub (wie Hiob 19,25). Einen Gegensatz zu den Reichen, etwa „zu Tode Betrübte“, können wir in dieser Phrase nicht finden mit Geier; es lässt sich das nicht durch Analogien belegen. Die Erklärung von Stier und von Hofmann: dass unsere Phrase יִוְרְדֵי עָפָר die Toten umfasse und dass in diesem V. das Anbeten aller Toten und Lebendigen ausgesagt sei, missfällt mir. Denn zu Gestorbenen ist דִּשְׁנֵי־אֵ , nämlich die Reichen und Edlen, kein passender Gegensatz. Eher passte Hengstenbergs Auslegung des zweiten Hemistichs von geistlich Armen – nur dass bei ihm die exegetische Begründung nicht genügt.

$[\text{וְנִפְשׁוּ לֹא הָיָה}]$ es ist אֲשֶׁר vor נִפְשׁוּ zu supplieren. Die Phrase selbst ist wie Ez. 13,18; 18,27 zu nehmen im Sinne von „sein Leben erhalten“. Also ist ein Solcher beschrieben, der sein Leben nicht fristen, nicht festhalten konnte, sondern seinen Geist aufzugeben im Begriff ist. Auch dieser beugt sich noch vor ihm. Es ist also im ganzen Verse ein und dasselbige Subjekt im Auge behalten: nämlich die Edlen. – Dabei sind die Armen nun nicht ausgeschlossen, indem diese ja schon durch das V. 28 erwähnte $\text{כָּל־מִשְׁפָּחוֹת גּוֹיִם}$ mitsamt den Edlen eingeschlossen sind. Einem Könige, der hier redet, sei es vergönnt, auf das Anbeten der Edlen, der Machthaber, noch besonders hinzuweisen.

V. 31. [יָרַע יַעֲבֹדְנֵי] ist der Nachsatz zu V. 30: wenn diese Edlen in der angegebenen Weise sich noch im Tode vor Jehova gebeugt haben, so wird der auf sie folgende Same ihm (Jehova) dienen. יָרַע steht hier im geistlichen Sinne, wie Ps. 2,11; Jes. 19,23 von den Heiden das Gleiche gesagt wird. Das Teilnehmen am Mahle des im Psalms Redenden mag wohl auch darunter mitbegriffen sein.

[יְסַפֵּר לְאֲדָנָי לְדֹר] Es wird dem Geschlechte vom Herrn erzählt werden; nämlich (wie V. 32 näher aussagt) von Seiner Gerechtigkeit und dass Er es getan, wird erzählt werden. [לְאֲדָנָי] steht, wie schon Luther übersetzt, im Sinne von de Domino; so kommt ל vor in Gen. 20,13; Ps. 3,3; 91,11; Jes.5,1; 27,2; 29,16; Micha 2,6. Der Sinn ist: auch diesem Geschlechte wird vom Herrn, über den Herrn, erzählt werden.

V. 32. [יְבֹאוּ] leitet dem Sinne nach einen zweiten Nachsatz zu V. 30 ein: unser Vers hier läuft streng parallel dem vorigen 31. Verse. Der Zusammenhang ist: sind Jene, nachdem sie gegessen, gestorben – so kommen dann Andere, nämlich die in V. 31 יָרַע genannten Nachkommen. Und diese teilen ihrerseits wieder dem Geschlecht der Zukunft Gottes Gerechtigkeit, und was Er getan, mit. עִם בְּנוֹלָד] das Volk, dass dann in der Zukunft geboren sein wird; vergl. Ps. 102,19. Was teilen sie mit? 1) seine (Gottes) Gerechtigkeit, 2) dass Gott das Alles getan, wovon bei ihrer Verkündigung, wovon überhaupt im ganzen Psalme die Rede ist.

Überaus wichtig und Licht verbreitend über den ganzen Psalm ist nun dieses Verkündigen der Gerechtigkeit Gottes (צְדִיקָתוֹ), welche Verkündigung hier der Psalmist bis auf die Enkelkinder wohlgefällig verfolgt (= Jes. 59,21). Er leitet durch diesen letzten Vers gleichsam einen progressus in infinitum ein, unter den auch wir (das jetzt lebende Geschlecht) miteinbegriffen sind.

Woher doch haben diese Kinder der am Mahle des Psalmisten teilnehmenden Väter die Kunde von der Gerechtigkeit Gottes, von dem, was vor Gott gerecht ist? Offenbar von den Vätern, die, obgleich Heiden, dennoch zum Mahle eingeladen waren und hier aus des Psalmisten Mitteilungen lernten, was Gottes Gerechtigkeit fordere, und wie Gott diese Gerechtigkeit auch in des Psalmisten Schicksalen manifestiert habe. צְדִיקָה in unserem Schlussverse kann nämlich nur aus dem Zusammenhange unseres Psalms erklärt werden; dieser Kardinalbegriff der gesamten heiligen Schrift darf nicht vage in der Luft schweben, oder als ein bloßes Füllwort, als ein effektvolles Schlusswort, als ein harmonischer Schlussakkord etwa, hier vorkommen. So misshandelt der Israelit seine heiligsten Begriffe wahrlich doch nicht!

Hengstenberg und Delitzsch verstehen unter dieser צְדִיקָה die in der Rettung des großen Leidenden offenbar gewordene Gerechtigkeit Gottes. Das ist jedoch nur die eine Seite dieser Gerechtigkeit und diese Fassung ist somit unvollständig. V. 16 wurde Gott selber als Derjenige angeredet, welcher den Sänger in den Todesstaub gelegt. So muss also, wie schon in der Bewirkung des Leidens sich Gottes Tun erwies, also auch Gottes Gerechtigkeit in diesem Leiden des Sängers, zunächst Davids, gleichfalls sich erweisen. Der Sänger war nicht nur von Feinden umdrängt, sondern auch von Gott verlassen (V. 2). Gott verlässt Einen aber nur um gerechter Ursache willen. Mithin musste die Auskündigung der Gerechtigkeit Gottes, die Verkündigung seiner צְדִיקוֹת, erstens von Leiden, die Gott über den S. verhängt, handeln, und zweitens von der Errettung aus diesem Leiden. Leiden und Errettung, Leiden zuvor, Herrlichkeit danach sind die zwei Manifestationen von Gottes Gerechtigkeit. In dieser seit dem Protevangelium sanktionierten Aufeinanderfolge hörte Kind und Kindeskind von dem großen Leidenden unseres Psalms und erkannte darin an Gottes Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ: Röm. 1,17), und dass Gott es getan. Zum Glück ist nun aber der große Leidende des Ps. kein großer Unbekannter, sondern es ist der uns wohlbekannt König David! Dadurch werden wir nun angetrie-

ben, uns abermals den Zusammenhang der Berufstellung Davids, vor Allem mit dem Protevangelium, zu vergegenwärtigen.

Wenn schon von Anfang an Leiden über den verheißenen Erretter von Gott verhängt war; wenn solch Leiden nach Gottes Gerechtigkeit bestimmt war: so wird das Wort unseres 32. Verses uns sonnenklar. Dann reproduzierte sich zunächst das im Protevangelium angeordnete Leiden in Davids Geschieden. Daneben musste sich aber dann auch die Gerechtigkeit dieses Leidens im Leben Davids reproduzieren. Und in der Tat ist von den Menschen dieses Leiden nach unserem V. als Gerechtigkeit anerkannt worden.

Dass aber Gott jenes Leiden in Gen. 3,15 nach Gerechtigkeit über den Weibessamen verhängte, wird wohl nicht zu bezweifeln sein. Dieser Weibessame muss ja dort offenbar an Stelle der Erstmenschen eine Pflicht übernehmen: nämlich die Feindschaft zwischen Mensch und Schlange zum Siege über die Schlange hinauszuführen. Dass dabei die Schlange dem Weibessamen Etwas anhaben, ihm die Ferse durchstechen konnte, war ganz nach Gerechtigkeit Gottes. Denn der Weibessame war ja auch Mensch, also in der Gestalt der Verführten, die sich der Schlange gehorsam gezeigt. Somit musste nun der Weibessame auch den Lohn der Verführten auf sich nehmen; er musste leiden, wenn auch nicht untergehen ohne Hoffnung wie die Schlange, welcher der Kopf zertreten wird. Solcher Zug, solches Lineament des Leidens, hat sich nun immer reproduzieren, immer wieder in den Vordergrund treten müssen, wo die Verheißung neue Ansätze macht, einen neuen Schuss bekommt. So lernte Abraham an Isaaks Opferung dieses integrierende Moment des Protevangeliums kennen (in Gen. 22). Und so geschah es wiederum zu Davids Zeit. Auch in Davids Geschieden tritt das Leiden als ein von dem gerechten Gott über ihn verhängtes hervor, wenn auch die Ausrichter des Leidens keinen Dank davon haben, sondern von David verflucht werden. Auch Ps. 40 werden wir in der Person Davids Einen kennen lernen, den Gott sich zum Knecht gemacht, und der zu leiden und das Gesetz vollkommen zu halten sich bereit erklärt. Auch dieser Vorgang wird Gerechtigkeit Gottes daselbst (VV. 10.11) genannt. Endlich erfahren wir aus dem N. T., dass auch in Christi Leiden sich Gerechtigkeit Gottes erwies. Christus litt und vergoss sein Blut, er war von Gott als ἱλαστήριον (כַּפֶּרֶת) hingestellt, zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes (Röm. 3,25.26). – Nun haben wir zugleich eine Antwort auf die Frage: warum doch David *vor* wie *nach* seiner Thronbesteigung fortwährend leiden musste: warum es auf Erden nicht mit ihm zur dauernden Erhöhung kam. Denn fürwahr, waren diese Leiden nicht heilsgeschichtlich von Wert; realisierten sie nicht Gedanken und תִּקְוָה (Heilstaten) Gottes: so wäre schwer einzusehen, warum die Psalmen sich so breit über die Leiden auslassen, und warum sie Jahrtausende hindurch gesungen worden. Es wäre nicht zu verstehen, warum Verfolgung, Missachtung und Leiden im Liede besungen und verewigt werden – die doch an und für sich kein des Liedes würdiger Gegenstand sind: es sei denn, dass sie von einer großen Idee beherrscht sind. Und das war hier bei David der Fall. Er wurde ähnlich gemacht dem protevangelischen Erretter und reproduzierte denselben vor den Augen des Volkes Gottes. Was der Hohepriester, Aarons Sohn, einmal im Jahre für Alle tat: nämlich dass Er das ganze Volk versöhnte – das tat David, der Sohn Judas (s. Gen. 49,8 ff.), in seiner Weise auch für Alle, an Stelle Aller. David, als Repräsentant des verheißenen Erretters an die Spitze seines Volkes als König gestellt, litt für Alle!

Aber indem nun König David die Person und das Werk jenes paradiesischen Weibessamens reproduzierte, so stellt er damit zugleich auch Christi Person und Werk vollkommen getreu uns vor Augen. Es ist Christus, der aus den Augen Davids sein Volk ansieht, und der aus dem Munde dieses seines Vorfahren sein Volk anredet. Und zwar redet Er es so an, dass sie Alle es verstehen müssen, dass alles Gesagte ihren Bedürfnissen, ihren Hoffnungen entspricht. So war unter anderem auch

dies eine Haupthoffnung, dass alle Heiden verstehen lernen möchten die wunderlichen Heilswege Gottes mit seinem Könige, mit seinem Volke.

Kurz, ohne auf den Messias zu sehen, kann man unmöglich dem David solche Erwartungen, z. B. dass alle Heiden infolge seines Leidens sich bekehren würden, zuschreiben. Dann begriffe ich die Geduld der Psalmen singenden Gemeinde nicht. Hyperbeln sind einmal, weil unwahr, auch hohl – und werden bald weggeworfen wie eine taube Nuss. Aber unser Psalm hat eben einen Kern, Christum: und so hat er sich erhalten als ein Fürst unter den soterologischen und messianischen Bestandteilen des A. Testaments.

In Christo ist nun Alles Wahrheit geworden, was der Sänger unseres Psalmes als Resultat seiner Leiden und seiner Errettung hinstellt. David, wie schon gesagt worden, partizipiert nur daran und gibt den Stoff her zu solch einer messianischen Verkündigung.

Die Echtheit unseres Ps. und seine Abfassung von Seiten Davids ist von Delitzsch hinreichend in Schutz genommen worden (S. 181 seines Komm.). Hapaxleg. sind אָלִילִית und עֲדוּת. Diese Abstraktiv-Endung auf תּי ist schon im Pentat. gebräuchlich – im Worte עֲדוּת – und soll nach Opperts Entzifferungen im Altassyrischen ganz gewöhnlich sein; sie ist also altsemitisch.

Psalm 69.

In der innigsten Verbindung mit Ps. 22 (und Ps. 40) steht Ps. 69: was ganz allgemein, auch von Ewald und Hitzig, anerkannt worden. Es erscheint mir die Identität der Verfasser von Ps. 22; 69 und 40 eine ganz notwendige Annahme. Wir nehmen mit Dank das Zugeständnis von Delitzsch an, wenn er sagt: „Stünde es fest, dass Ps. 40 altdavidisch ist, so wäre die altdavidische Herkunft von Ps. 69 ebendamit fest begründet.“ Den Nachsatz aber, welchen Delitzsch diesem verheißungsvollen Vordersatze beigibt, müssen wir aufs entschiedenste missbilligen. Er sagt: „aber statt ihr aufschriftliches לָדוֹד wechselseitig zu bestätigen, erschüttern sie es vielmehr“. Alles aber, was Hitzig, welchem Delitzsch hier folgt, auf Jeremia zupasst, lässt sich doch zunächst weit trefflicher auf David auslegen. Beide Gelehrte sind dem Irrtume Jahns verfallen, welcher als Leidenden in Ps. 22 dem König David den Hiskia substituiert (s. oben S. 42). Ist nun gleich der Inhalt von Ps. 22 dem Hiskia und seiner Lage nicht durchaus fremd, so ist doch die Teilnahme, welche Jahn dem Hiskia an jenem Ps. beimisst, gar anders zu begründen als durch willkürliche Änderung des Verfassernamens in der Überschrift des Ps. Und das Gleiche gilt hier von der Aufstellung des Jeremia als Verfasser von Ps. 69.

Aus der großartigen Harmonie und dem merkwürdigen Konsensus, in welchem die Schicksale besonders der hervorragenden heilsgeschichtlichen Personen und auch anderer heiliger Männer Gottes zueinander stehen, resultiert die Teilnahme, welche Hiskia an Ps. 22, und Jeremia an Ps. 69 beigemessen werden kann. Alle diese heiligen Männer Gottes sind nämlich gleichförmig gemacht den Schicksalen ihres ihnen von Gott gesetzten, und in David zu Worte kommenden Hauptes und alle partizipieren sie etlichermaßen an der Darlegung, welche dieses Haupt, dieser Erlöser sich im Worte Gottes und besonders in den mess. Psalmen verschafft hat. Alle Männer Gottes finden in den Psalmtönen eines David das Urbild der Leidens- und Freudentöne in der eigenen Brust wieder. Vor Allem ist dies bei Jeremia denkbar, welchem noch überdies eine so enorme Assimilationskraft eigentümlich ist. Wer diesen Charakter Jeremias, zufolge dessen er sich die Schriftzeugnisse seiner erhabenen Geistesgenossen so gern assimiliert, wohl ins Auge fasst: den werden mannigfaltige, ja wörtliche Berührungen, welche zwischen Jeremia und unserem Psalme stattfinden, nicht befremden.

Die Berührungen mit Ps. 40 sind anerkannt (s. die Nachweise bei Delitzsch) und aus dem unten mitzuteilenden Nachweis der davidischen Herkunft von Ps. 40 werden neue Beweise für die davidische Autorschaft von Ps. 69 hervorzunehmen. Es erscheint uns in diesem Psalme ein Leidender, welcher nach der Überschrift kein Anderer als David ist. Wir erblicken diesen Gesalbten Gottes mitten in dem Strudel der saulischen Verfolgungszeit. Sein Verhalten nun in diesem Strudel ist den großen Umrissen nach das gleiche, wie in Ps. 22. Auch hier haben wir zunächst Klagen und Gebet um Errettung (1-30^a) und darauf folgt die gläubige Antizipierung der Entrückung aus dem Elend und die aus seinen Leidensschicksalen sich ergebenden großen Hoffnungen (30^b-37). Das neu hinzutretende Element aber in diesem Ps. ist die Verwünschung *derjenigen* Feinde, welche Davids Leiden dadurch erhöhen, dass sie dasselbige ansehen, als wäre es nichts als ein wohlverdientes Gericht Gottes über ihn. Und zwar schwebt dem Sänger als Type solcher Feinde in unserem Ps. Nabal vor Augen, welcher die friedlich zu ihm gesandten Boten Davids mit höhnischen und tief verletzenden Worten abwies (in 1. Sam. 25,5 ff.). In der Person dieses Nabal werden die Feinde Davids, die seine Freunde hätten sein sollen, überhaupt verwünscht; Nabals, des großen Herdenbesizers, Verhältnisse liefern die Farben, mit denen David hier seine Verwünschungen ausmalt.

Die inneren Beweise für die Messianität unseres Psalmes kommen ziemlich überein mit den in Ps. 22 u. 40 vorliegenden. Der erste innere Beweis ist hier aus den großartigen Folgen zu entnehmen, welche einem von David nach seiner Errettung gesungenen Liede beigemessen werden. Es soll dies ein Lied sein, welches Gotte angenehmer sein werde, als die Opfer der Stiere. Wenn die Gott Suchenden dieses Lied, welches in Gottes Augen besser als Opfer sei, vernehmen würden: dann werde ihr Herz leben; mit dem erretteten Dulder würden sie in seliger Freude leben. Und selbst Himmel und Erde und die Meere nebst allem, was darin wimmelt, würden auf Anlass dieses Liedes Gott loben. Denn was entnehmen sie aus diesem Liede? „dass Gott Zion erlösen wird und bauen (d. h. ausbauen oder resp. wiederherstellen) die Städte Judas.“ Also die gesamte Kreatur, speziell die vernünftige, nimmt freudigen Anteil an diesem Liede, weil durch dasselbe die Erlösung Davids aus seinen Leiden mitgeteilt wird, oder was dasselbige ist, weil Juda und Zion nunmehr bei ihrem verheißungsmäßigen Ziele angelangt sind. Wenn David, der Judäer, in seinem Stammlande zur Erhöhung gelangt – alsdann hat für die Elenden seines Volkes die Stunde der Erlösung geschlagen und auch die Heiden sehen, dass durch dieses bedeutungsvolle Ereignis ihre Erlösung auf das wirksamste angebahnt worden. Dass aber dieses bedeutungsvolle Ereignis, welches das Lied Davids auskündet, nur dann völlig gewürdigt werden kann, wenn wir den Messias in David anwesend und wirksam anerkennen, leuchtet ein. Schauen wir dem Leiden und der Errettung Davids auf den Grund, und erblicken wir hier als innersten Kern den durch David repräsentierten Messias: dann ist der Lobpreis der Elenden seines Volkes und der gesamten Kreatur gar wohl begreiflich. – Der zweite innere Beweis für die Messianität des Ps. ist die Substitution eines Liedes an der wertvollsten Opfer Stelle. Und zwar es wird dieses Lied nicht den Opfern, wie sie ein Saul, oder die, einerseits um Werke verlegenen, andererseits werkheiligen Israeliten³³ auffassten, entgegengestellt: sondern den Opfern überhaupt. Wenn also dieses Lied ein solches Ansinnen an die Israeliten stellt, dass sie es für wohlgefälliger in Gottes Augen, als selbst Opfer ansehen sollen: dann muss es Großes leisten. Dann muss es einen Inhalt haben, der sich eben mit der Person und dem Werke des Messias zu schaffen macht, und nicht mit David an und für sich. Evangelischen Inhalt muss dieses Lied haben, und David erscheint dann nur mit Wort und Tat als der Repräsentant des durch ihn zu seinem Volke sich herabneigenden Messias.³⁴ – Der dritte Beweis liegt auch hier darin, dass der Sänger die Bewirkung

33 Vergl. 1. Sam. 15,22; Ps. 50,8-13; endlich den Hebräerbrief.

34 Ausführlicher können wir diese Substitution von etwas anderem an der Opfer Stelle erst zu Ps. 40 auseinandersetzen.

seiner unschuldigen Leiden Gotte zuschreibt (V. 27). Ja, die Feinde ziehen eben dadurch alle jene schrecklichen Flüche auf sich herab, dass sie diese Leiden als ein gerechtes Gericht Gottes ansehen. Solche Misskennung des Sachverhältnisses war aber allein deshalb so strafbar, weil die Feinde in David zugleich den Messias verkannten. Weil sie den Messias, den Gott als Unschuldigen leiden lässt, verkennen: darum trifft die Verfolger solche Flut von Verwünschungen.

Die äußeren Beweise für die Messianität des Ps. liegen deutlich vor. Zunächst ist auch hier wieder das N. T. zu berücksichtigen. Wir müssen hier dankbar auf Delitzsch aufmerksam machen, der angesichts des Verhältnisses, in welchem das N. T. zu diesem Ps. steht, an der Autorschaft Davids festzuhalten geneigt ist: obgleich er in der Einleitung Hitzig vielfach beistimmte. Die Berührungspunkte unseres Ps. mit dem N. T. legt derselbe Gelehrte ansprechend dar. „Die dav. Leidenspsalmen sind der im N. T. am häufigsten zitierte Teil der alttest. Schrift und nächst Ps. 22 wird keiner im N. T. so häufig zitiert, als Ps. 69: 1) Ohne Ursache hassten Jesum seine Feinde, dies ist nach Joh. 15,25 in V. 5 geweissagt. Es ist wahrscheinlicher, dass das joh. Zitat auf 69,5, als dass es auf 35,19 zurückgeht. 2) Als Jesus die Verkäufer aus dem Tempel hinaustrieb, da hat sich V. 10^a laut Joh. 2,17 erfüllt: die Glut des Eifers gegen Entweihung des Hauses Gottes verzehrt ihn, und um dieses Eifers willen wird er gehasst und geschmäht. 3) Willig trug er, uns ein Vorbild, diese Schmach, indem sich laut Röm. 15,3. V. 10^b unseres Ps. an ihm erfüllte. 4) Die Verwünschung V. 26^a hat sich nach Act. 1,20 an Judas Ischarioth erfüllt; die Suff. des Psalmworts sind pluralisch, der Sinn des Zitats kann also nur der von J. H. Michaelis angegebene sein: *quod ille primus et prae reliquis huius maledictionis se fecerit participem*. 5) In der derzeitigen (?) Verwerfung Israels haben sich nach Röm. 11,9 f. V. 23 f. des Ps. erfüllt; der Ap. gibt diese Verwünschungen nicht geradezu Jesu in den Mund, er sagt nur, dass was dort David in der Eifermacht proph. Geistes seinen Feinden anwünscht, sich vollauf an denen erfüllt hat, die sich an dem anderen David frevelhaft vergriffen haben. – – Man muss sich bei V. 13 an die Verhöhnung Jesu durch die Kriegsknechte im Prätorium Mt. 27,27-30 erinnern; bei V. 22 an die Darreichung von Essig und Galle, welchen Jesus ausschlägt, vor der Kreuzigung Mt. 27,34. Wenn Johannes 19,28 sagt, dass Jesus frei und bewusst sich zum Sterben anschickend, nur noch einen Labetrunk verlangte, damit nach Gottes Fügung die Schrift zur vollen Verwirklichung komme, so deutet er damit auf Ps. 22,16 und 69,22 zurück. Und welches neutestamentliche Licht fällt auf V. 27^a des Ps., wenn man damit Jes. 53 und Sach. 13,7 vergleicht!“ Und wenngleich in der näheren Ausführung mannigfach abweichend, so können wir doch nur das Prinzip, welches Delitzsch bei Ergründung dieses mess. Psalmes leitet, billigen. Er sagt im Anschluss an seine eben vernommenen Worte: „Der ganze Ps. ist typisch-prophetisch, inwiefern er Aussage einer von Gott zur Tatweissagung auf Jesum Christum gestalteten Lebens- und Leidensgeschichte ist, und inwiefern der Geist der Weissagung auch diese Aussage selbst zum Wort der Weissagung auf Jesum Christum gestaltet hat. Die Vermittlung dieser typischen und prophetischen Seite liegt darin, dass der Geist Christi in David war, vorausbezeugend die Leiden, die Christum treffen sollten, und die Herrlichkeitsfülle danach 1. Petr. 1,11. Der Geist des Sohnes Gottes, zu dessen Menschwerdung sich alle hervorragende heilsgeschichtliche Personen nach dem Ausdrücke der Alten wie *παροίμια* oder *praeludia* verhalten, wohnte diesen inne und steigerte die Selbstaussage des Vorbilds zur Weissagung des Gegenbilds.“ Möchte doch die Ergründung der Psalmen aufgrund solcher Prinzipien immer mehr um sich greifen in der heutigen theol. Wissenschaft!

Aufgrund dieser neutestam. Anführungen hat der Ps. bei den älteren Auslegern vor und nach der Reformation als messianisch gegolten (nicht aber bei Calv.). Wir heben von Vielen hier nur einen wenig Genannten hervor. Der treffliche reform. Theologe W. Musculus nennt in seiner *explanatio Psalmi LXIX* Folgendes als *argumentum* des Ps. „Habet hic Psalmus haud obscuram imaginem pas-

sionis Christi, deinde et vaticinia, tam de ultione hostium Christi, quam de salute ecclesiae. Potest autem dividi in quatuor partes: ut prima contineat anxias Davidis et Christi adflicti querelas, cum intermixta precatione pro liberatione; 2-19; altera, dira imprecetur hostibus: 20-29; tertia, gratuletur, et laudem Dei instituat: 30-34; quarta, ad laudandum Deum coelum ac terram excitet, ac vaticinetur de prosperitate ecclesiae Dei: 35-37“. Diese alte Einteilung weist die Fugen des Psalmes richtig nach; auch wir können dem Musculus folgen, und behalten uns nur einige Unterabteilungen vor.³⁵

V. 1. [עַל־שׁוֹשַׁנִּים] וְשׁ ist ein Wort sehr schwieriger Etymologie, indem es weder aus einer semitischen, noch aus einer arischen Wurzel sich mit genügenden Gründen ableiten lässt. Die Bedeutung dieses Wortes ist jedoch gesichert; nach Aquila, Symmachus und Chrysostomus bed. es „Lilien“. Unmöglich erscheint mir nun aber, dieses Wort von שֵׁשׁ (= sechs) abzuleiten, wie auch Ew. noch tut. Woher sollte da der O-Laut und das Dag. f, im ך kommen? – Mit der Stadt Susa in Persien dieses Wort zu kombinieren, indem Susa „Lilie“ bedeuten soll nach Athenäus und dem Etymologicum magnum, ist ebenfalls höchst unsicher. Es liegt da wohl vielmehr ein etymologischer Erklärungsversuch des Namens „Susa“ vor, welcher mittelst des neupersischen Lex. zustande gekommen: und da ist sôsan, sûsan in der Bed. von Lilie wohl erst aus dem hebr. schoschom entlehnt worden. Susa, der Stadtname, ist und bleibt dunkel und aus dieser Quelle ist demnach keine Hilfe für unser Wort zu erwarten. Genug, es wird ein Lied gewesen sein, welches entweder von Lilien handelte, oder das Wort „Lilien“ als ein besonders signifikantes enthielt. Lilien nämlich waren in Palästina häufig (s. Matth. 6,28), und auch Plinius rühmt die roten Lilien in Syrien und Palästina (vergl. Nat. Hist. 21,11).

V. 2-7 werden wir in medias res versetzt. Der Sänger befindet sich in der höchsten Not, aber bei allem Gefühl der Not wallt sein Herz doch noch zu der Bitte über, dass Gott in ihm nur nicht seine Reichsgenossen möge zuschanden werden lassen.

V. 2. *Die Wasser sind gestiegen bis an die Seele*] Dies ist eine Formel zur Bezeichnung des Gipfels der Not, gleichwie Jesaja 8,8 (30,28) den Euphrat Juda bis an den Hals reichen sieht (vergl. Jon. 2,6).

V. 3. [יָיִן מִצֹּלָה] ist ein genau malender Ausdruck: Morastboden der Tiefe (s. zu Ps. 40,3); die Haltlosigkeit eines dem Morastboden der Wüste preisgegebenen liegt hier wie Ps. 40,3 vor. [מִצְעָמָה] ist ein aus dem Hofal gebildetes Nomen, gleich מִטּוֹת und מְרִדָּה (Jes. 8,8; 14,6). Weiter stellt sich nun der Sänger dar als einen, der in Wasseruntiefen hineingeraten und daselbst untergesunken: wobei ihm die Fluten über dem Kopfe zusammen schlugen. V. 4. Nach Weise eines Ertrinkenden taucht der S. wiederholt empor und schreit zu Gott, bis dass seine Kehle ausgebrannt ist. [נִחַר] Ni. von חָרַר, was

35 1. Dem Sangmeister, nach Lilien, von David.
 2. Hilf mir, Gott,
 denn bis an die Seele sind gestiegen die Wasser.
 3. Ich bin eingetaucht in den Morast der Untiefe, und finde keinen Grund,
 ich bin geraten in Wassertiefen, und eine Flut hat mich überschwemmt.
 4. Ich bin müde vom Rufen, ausgebrannt ist meine Kehle,
 verschmachtet sind meine Augen,
 indem ich harre auf meinen Gott.
 5. Mehr als die Haare meines Hauptes sind die mich hassen ohne Grund,
 stark sind die mich niederhalten, meine lügnerischen Feinde;
 was ich nicht geraubt, soll ich dann noch wiedererstaten.
 6. Gott, Du weißt es, was es um meine Torheit ist,
 und meine Verschuldungen sind vor Dir nicht verborgen.
 7. Mögen nicht durch mich zuschanden werden, die auf Dich hoffen,
 Herr, Jehova der Heerscharen,
 mögen nicht beschimpft dastehen durch mich die Dich suchen, Gott Israels.

„versengen“ bedeutet, vergl. Hiob 30,30: „mein Gebein versengt vor Glut“ (s. Jes. 24,6): ganz ebenso fühlt David sich in seiner Kehle wie versengt und ausgedörrt. מִיִּהַל] ist eine freie Apposition zu dem im Suff. enthaltenen Subjekt (Hupf.), und fügt sich selbstständig dem Vorigen an, gleich מִקְרָקָר in Jes. 22,5. Die Emendation מִיִּהַל, welche schon LXX versucht, ist unnötig und minder passend, weil die Augen nicht hoffen, sondern nur nach einem Gegenstande der Hoffnung aussehen. V. 5. Er hat mehr Hasser als Haare auf seinem Haupte, wie David auch Ps. 40,13 klagen muss; es ist dies sprichwörtliche Bezeichnung einer großen Menge und es vergleicht sich dem Zahlreichsein wie der Sand am Meere, oder wie die Sterne des Himmels (Gen. 15,5). Und dazu hassen ihn seine Feinde מִצְמִיתִי] ohne Zweck, ohne Grund, temere: ein Zusatz, welcher nach Ps. 35,19; 38,20 echt davidisch ist, dagegen Klageel. 3,52 ist er eine Reminiszenz. Freuen sollten sie sich, dass Gott durch Davids Salbung die Verheißung Jakobs an Juda wahr machen will: aber sie hassen ihn. מִצְמִיתִי] ist gleichfalls hier ursprünglich und dagegen in Klageel. 3,53 nachgeahmt (vergl. Thenius z. d. St.). Diese Nachahmung: „sie haben mein Leben verschlossen in eine Grube“ dient zugleich als Erklärung unseres nicht leichten Ausdrucks. Danach wären also durch dieses W. die Feinde als Solche charakterisiert, welche ihn ringsumher eingeschlossen haben, so dass er keinen Schritt vor- noch rückwärts gehen kann. Denn מִצְמִיתִי bed. nach Vergl. mit dem Arab.: stipavit, obstipavit, obstruxit (vergl. Scheidius C. Hisk. S. 249). Diese Charakteristik der Feinde passt nun aber viel zu gut in die saulische Verfolgungszeit hinein, als dass man ihn mit Ewald und Hupfeld emendieren sollte. –

Was ich nicht geraubt ... wiedererstatte] enthält offenbar eine Beziehung auf die Anklage der Saulischen, dass er sich der Felonie schuldig mache (1. Sam. 25,10; 2. Sam. 16,8), und dass er die Salbung usurpiert habe, die ihm doch so unvermutet durch Samuel zuteil geworden. אֲנִי] übers. LXX gut mit τότῃ; das Prägnante dieser Ausdrucksweise neigt sich zur Ironie hin.

V. 6. Zum besseren Verständnis dieses V. haben wir zuerst festzustellen, dass אֲנִי אֶחָד מִבְּנֵי אֱנוֹשׁ ein emphatisches Vertrauensvotum ist, wo nur immer es an Gott im A. T. gerichtet wird (vergl. V. 20; 40,10; Jer. 17,16; Ezech. 37,3; 1. Chron. 17,18). Diese Fassung ist auch hier festzuhalten: gegenüber den falschen Anklagen beruft er sich auf Gott. „Gott, Du weißt es, was es um meine Torheit ist“ usw. enthält nun weder eine direkte Ablehnung der Torheit und Verschuldungen (worauf es nicht ankam), noch auch ein Sündenbekenntnis (wozu „Gott, Du weißt es“ nicht passt). Vielmehr, David schiebt vertrauensvoll das Urteil über seinen Zustand Gotte zu, und es wäre der Inhalt des V. folgendermaßen etwa zu umschreiben. Was es um meine mir Schuld gegebene Torheit ist, zufolge deren sich Alle an mir als einem närrischen Usurpator ärgern – das weißt Du! Durch Dich bin ich aus dem Dunkel gezogen an dieses wunderbare Licht; und den Anstoß, welchen ich verursache, weißt Du zu beurteilen. Und meine Verschuldungen, wonach ich Felonie gegen Saul üben soll, weißt Du desgleichen zu beurteilen: denn Du selber stelltest mich dem von Dir gleichfalls sanktionierten König entgegen. So weißt Du auch am Besten, wie die Verschuldungen entstanden, welche man mir in Israel Schuld gibt.“ Und dieser Sinn unseres V. lässt sich auch auf den Messias zupassen. Auch Jesus, welcher sich den Kindern Abrahams gegenüber als den Sohn Gottes im einzigartigen Sinne des Wortes hinstellte und als solchen zu behaupten wusste, musste oft den Schein der μωρία bieten (vergl. Joh. 6,41.42; 8,46-59; 10,30-40; und vergl. damit 1. Kor. 1,25.27). Andererseits gab man Jesu Verschuldungen wider das Gesetz bis zu seinem Tode Schuld: so dass man ihn sogar um einer Gotteslästerung willen zum Tode verurteilte (Mt. 26,65.66).

V. 7. Auch für seine gläubigen Reichsgenossen bittet David noch, auf dass doch sie wenigstens nicht sich an ihm ärgern möchten (vergl. Mt. 11,6; Mk. 14,27.28). Denn freilich bot die Erscheinung Davids zu jener Zeit mancherlei, woran selbst Gläubige den gefährlichsten Anstoß nehmen konnten. Aber Gott sorgte dafür, dass durch eine Rechtfertigung seines Knechtes, durch seine Erhöhung auf

den Thron nämlich, dieser gefährliche Anstoß weggeschafft ward. Die Bedeutung einer Rechtfertigung hat aber auch die Auferstehung Jesu für die Apostel und alle Gläubigen. ׀] bedeutet „in meiner Person“.

V. 8-13. Der Sänger führt nun weiter aus, welcher Art seine Berufsstellung in Israel sei, und was er darangesetzt, um seinen erhabenen Beruf durchzuführen.³⁶

V. 8. ׀] um deinetwillen = Ps.44,23, welche Stelle Röm. 8,36 durch ἐνεκεν σοῦ wiedergegeben wird; also um Gottes willen trägt David die berufsgemäße Schmach. – ׀] diese Phrase lässt sich aus Lev. 13,12.13 erläutern, wo von dem Aussatze, der das Fleisch bedeckt, die Rede ist. In der gleichen Weise hat Schande sein Antlitz bedeckt, so dass sich alle scheu vor ihm zurückziehen, als vor einem aus der menschlichen Gesellschaft Ausgestoßenen. V. 9. Ja, selbst seine Brüder ziehen sich also scheu vor David zurück: eine unbrüderliche Gesinnung, deren Keime sich schon vor dem Kampfe Davids mit Goliath offenbarten (ähnl. Ps. 22,8). Von seinen Eltern sagt David noch stärkeres in Ps. 27,10 aus. V. 10 gibt der Sänger mit ׀] den näheren Grund dieses Zerwürfnisses mit seinen nächsten Verwandten an. David sah seine Eltern und Brüder nicht an,³⁷ um des Eifers willen, der ihn des Hauses Gottes wegen ganz verzehrte (1. Sam. 26,19.20). *Eifer deines Hauses*] steht eigentl. da; es ist also ׀] gen. objectivus = Jes. 26,11; Sach. 9,1 u. o. Dieser Eifer um Gottes Haus ist zunächst ein Eifer um die Zelthütte,³⁸ welche zu Sauls Zeiten nicht aufgesucht ward (nach 1. Chron. 13,3). Jedoch enthält dieser Eifer um Gottes Haus zugleich eine Hindeutung auf den David eignenden Eifer um Gott und dessen gesetz- wie verheißungsmäßige Anbetung überhaupt. Um Gott eiferte David, wenn er seine Salbung, welche gemäß der Verheißung ihm als einem Judäer und einem aus Perez' Stamm zukam, nicht aufgeben wollte. Ganz wie dem David widerfuhr auch Jesu solcher Hass wegen seines Eifers um den Tempel Gottes (Joh. 2,17). In Ps. 118 werden wir sehen, wie David diesem seinem Eifer um Gottes Haus mit Daransetzung seines eignen Lebens volle Genüge verschaffte. Dem Eifer wird hier treffend ein Verzehren in der Weise des Feuers zugeschrieben, gleichwie der Zorn brennt (Jes. 7,4), und wie die Sehnsucht blass macht und auszehrt (Ps. 81,3). Jeremia drückt seinen schwer zu verhaltenden Eifer in einem ähnlichen Bilde aus (20,9). – Den inneren Ärger ferner an Gott und dessen Ratschlüssen ließ man David entgelten; man verurteilte, wie so oft, in dem Gerechten eigentlich nur Gott. Auch dies zielt offenbar auf das Verwerfungs-urteil, welches Saul und die Seinigen Gottes Heilsratschlüssen dadurch zuteil werden ließen, dass sie David verfolgten. V. 11. ׀] usw.] und ich weinte, ins Fasten (geriet) meine Seele, oder wie wir sagen könnten: ich weinte meine Seele ins Fasten hinein; d. h. ich weinte so sehr, dass meine Seele zum Fasten kam, ins Fasten hinein geriet. Wie die Seele weint (Jer. 13,17), so kann ihr auch Fasten beigemessen werden, da von ihr der Impuls zu dem völlig freiwilligen Fasten ausgeht. Man darf auch nicht zugunsten des pentateuchischen ׀] hier ׀] emendieren wollen (so Olsh.

36 8. Denn um deinetwillen trag' ich Schmach
und bedeckt Schande mein Antlitz.
9. Entfremdet bin ich worden meinen Brüdern,
Und ein Fremdling den Söhnen meiner Mutter.
10. Denn der Eifer um Dein Haus hat mich ausgezehrt
und die Schmähungen Deiner Schmähler sind auf mich gefallen.
11. Und ich weinte, ins Fasten (geriet) meine Seele:
und zu Schmähungen gereicht' es mir.
12. Und ich machte zu meinem Kleide einen Sack:
und ich ward ihnen zum Spottlied.
13. Es verbreiten sich über mich, die im Tore sitzen
und die Saitenspiele der Mettrinker.

37 Vergl. Deut. 33,9; und in Bezug auf Jesum Mk. 3,33.

38 Dieselbe wird auch Exod. 23,19; Jos. 6,24; Ps. 118,26 ׀] genannt (vergl. Bähr, Symbolik des mos. Cultus I, S. 77).

Hupf.). Denn jenes „Beugen der Seele“ am großen Versöhntage beschränkte sich nach dem Sinne des Gesetzgebers offenbar nicht bloß aufs Fasten, sondern schloss Enthaltungen von Genüssen aller Art in sich. Ganz unrichtig wird also durch die erwähnte Emendation dem David und den Israeliten seiner Zeit ein mönchischer Zug aufgedrungen, als ob sie Unglück durch vorsätzliches Fasten abwenden zu können vermeint hätten (s. dag. Jes. 58,5.6). Wir wissen aus den Bb. Sam., dass, abgesehen vom großen Versöhntage, Trauer und Bekümmernis das prius war, und dass daraus Fasten resultierte. An unserer Stelle hätten wir bei dieser Emendation noch die Ungereimtheit zu verschlucken: dass David sein berufsgemäßes Leiden durch rituelles Fasten von sich abwälzen zu können meinte.³⁹ Ein gleichfalls freiwilliger Genosse der Herzenstrauer ist das Anlegen des cilicium in V. 12. Auch dieser Akt ist nicht ein Symbol der Demütigung und Buße zu nennen (Hupf.), gleich als ob David der Mönche Urbild gewesen wäre. Der Sack scheint in verschiedenen Formen existiert zu haben. Der קֶשׂ ist ein enges Untergewand, oft wohl aus den (gewöhnlich) schwarzen Ziegenhaaren angefertigt, weshalb einzelnen Männern Gottes (Hebr. 11,37) αἰγεία δέρματα als besonders charakteristisch zugeschrieben werden. Den bei der Trauer des Herzens so natürlichen Überdruß an schöner, weichlicher Kleidung symbolisiert dieser Sack.⁴⁰

Davids Trauer aber erweichte *so wenig* seine Gegner, dass sie sogar Liedchen auf ihn dichteten; sie waren also weit davon entfernt, sich erweichen zu lassen. Für die Lieblichkeit solcher Spottlieder (LXX παραβολή) zeugt Jes. 14 (vergl. Micha 2,4), wo dem erlösten Israel die Verhöhnung des zu Boden liegenden Königs von Babel in der Form eines humoristischen Maschal in den Mund gelegt wird.

V. 13. וַיִּשְׁחָךְ] von חָשַׁךְ = huc illuc obambulare et spatari liberius (vergl. Schult. zu Hiob 10,1 und z. Prov. 6,22), und zwar 1) mit dem Körper (besonders im Arab.); von dieser Bed. ist auch חָשַׁךְ (rankenartiges Gesträuch) abzuleiten. 2) Mit dem Geiste sich über etwas verbreiten (besond. im hebr. Sprachgebrauche), z. B. Ps. 119,78.99.148; treffend daher LXX ἠδολέσχου. Das חָשַׁךְ bedeutet, dass David die Grundlage sei, auf welcher ihre Gedanken sich frei ergehen. Und solches nehmen sich sogar heraus die Wächter der Stadttore; und auch der Zecher Saitenspiel verbreitet sich über ihn. Jes. 24,9 zeugt für die Üblichkeit solches Liedersangs beim Gelage.

V. 14-22. Es erhebt sich der Sänger wieder zur Bitte um Rettung, bei welcher teils die früheren Bilder der Not nochmals echoartig wieder hervorklingen, teils auch neue Bilder zur Geltung gelangen, um die Bitte eindringlicher im machen.⁴¹

39 In Ps. 35,13 hat diese Phrase, welche man auch unserem Verse aufdrängt, einen hyperbolischen Sinn; „weil sie nicht Speisen genießen konnten, so zog auch ich meine, Seele vom Genusse derselben ab.“

40 Über den Sack findet sich Gutes bei Hitzig z. Jes. 20,2.

41 14. Aber ich, mein Gebet (geht) zu Dir, Jehova:
die Zeit der Annahme, o Gott, (ruht) in der Fülle deiner Gnade;
erhöre mich um der Wahrheit Deines Heils willen.
15. Rette mich aus dem Schlamm, dass ich nicht versinke;
möcht' ich doch errettet werden von meinem Hasser und aus den Wassertiefen.
16. Nicht überschwemme mich die Wasserflut,
und nicht verschlinge mich die Tiefe,
und nicht schließe über mir der Brunnen seinen Mund.
17. Antworte mir, Jehova, denn lieblich ist Deine Gnade,
nach Deiner großen Barmherzigkeit wende Dich zu mir.
18. Und verbirg nicht Dein Antlitz vor Deinem Knecht,
denn angst ist mir, eilend antworte mir.
19. Nahe Dich meiner Seele, erlöse sie,
Um meiner Feinde willen mach' mich los.
20. Da kennst meine Schmach und meine Schande und meine Beschimpfung,
vor Augen sind Dir alle meine Dränger,
21. Die Schmach hat mir das Herz gebrochen; so muss ich denn verzweifeln;

V. 14. Stolz auf und in seinem Gott, stellt David jenem Liedersang sein unablässiges Gebet entgegen. [עַתָּה רָצוֹן] steht in der Weise eines nom. absol. voraus; es bed. „wohlannehmliche, günstige Zeit“, welche Gott zur Erhörung ersehen hat (vergl. Jes. 49,8; 58,5); καὶρὸς εὐδοκίας, ὁ θεός übers. LXX. Über diese Zeit, wo Gott erhören will, wird nun des Näheren ausgesagt, dass sie in Gottes Gnadenfülle ruhe; deshalb ist ihm auch die Erfüllung seines Gebets wohl verbürgt. „Erhöre mich in der Wahrheit, nach der Festigkeit, welche Deinem Heil eignet“ besagt eigentl. dasselbe und ist nur aus dem inneren Drange der Gefühle entstanden.

V. 15.16 ist bildliches und eigentliches (aus V. 3.5) nebeneinandergestellt: zu den Hassern gesellen sich Wasseruntiefen. Aus diesen Permutationen ergibt sich, dass die Wasser auch oben Bild für die Feinde waren. Auch in V. 16 setzt sich das Echo seiner obigen Leidensschilderung noch fort (= Ps. 22,21.22). In der Bitte, dass der Brunnen nicht seine Öffnung über ihm schließen möge, reproduziert sich מַצְמִיתִי, womit David oben seine Feinde bezeichnete. Die Handlung dieser Feinde wird hier in einem treffenden Bilde veranschaulicht (vergl. Klagel. 3,53).

V. 17. [טוֹב הַקֶּדֶךְ] vergl. Ps. 109,21, etwas Süßes, von Saftfülle überströmendes ist Deine freigiebige, von Saftfülle strotzende Gnade.

V. 19 bringt das so wahre Element der Beängstigung Davids zum Ausdruck, dass er um seiner Feinde willen nicht beschämt, sondern erlöst zu werden hoffe. Und diese Erwähnung seiner Feinde bringt dem Sänger seine volle Schmach wieder zum Bewusstsein und treibt ihn an zu erneuerter Darlegung derselben in noch krasserem Ausdrücken.

V. 21. *Schmach hat zerbrochen mein Herz*] indem die Schmach, welche man unverdienter Weise erduldet, Einem am Herzen bohrt, Einen wurmt, scheint sie dasselbe sprengen zu können; so wird auch, wenn das Herz unregelmäßig schlägt, ihm ein Irregehen beigemessen (Jes. 21,4). [וְנִשְׁבַּח] so dass ich verzweifeln muss⁴², von נִשְׁבַּח abzuleiten, verwandt mit נִשְׁבַּח, wovon, auch Enosch kommt = *einer, um den es verzweifelt böse steht*; a. u. St. steht נִשְׁבַּח einmal vom Geiste. Dass dem Messias dieses Wort nicht durchaus unebenbürtig ist, beweist das von Jesu ausgesagte ἀδημονεῖν (Mt. 26,37; Mk. 14,33) und ἐμβριμᾶσθαι (Joh. 11,33). Es hoffte der Sänger ferner auf Beileid und Tröster, aber sie waren nicht vorhanden. [נִדָּח] steht hier vom Schütteln des Kopfes zum Zeugnis des Beileids und ist dem „Trost“ parallel gesetzt wie Jes. 51,19; Hiob 2,11; Nah. 3,7. [מְנַחֵם] vergl. Hiob 16,2: leidige Tröster. Schon dieser V. ruft uns Davids Botschaft an den Kalbiten Nabal ins Gedächtnis (1. Sam. 25,5 ff.). Er hoffte von dem gerade zechenden Nabal Trost und Lebensmittel in seinem Elende, und erhielt nur die beleidigende Antwort: „es werden jetzt der Knechte viel, die sich losreißen von ihren Herren.“ Diese Antwort, welche statt der erhofften Speise und statt des Tranks einlief, mochte David mit vollem Rechte Galle und Essig nennen, wie V. 22 denn wohl wirklich aus dem bleibenden Eindruck, den diese Antwort mit sich brachte, entstanden ist. [בְּבִרְיָתִי] mit ב essent.: als Speise gab man mir שָׂרָא] Dieses Wort steht Deut. 29,17 parall. mit לְעֵנָה (= Wermut). Dass jedoch diese zwei Pflanzen wirklich giftig waren, schließt man wohl zu schnell aus der Übers. Jonathans. ר konnte nach unserer Stelle, und ל nach Prov. 5,4 genossen werden; LXX übers. vielmehr χόλη, welches Wort in dieser Übers. die verschiedensten Bitterstoffe bezeichnet. *Rosch* ist ein mohnartiges Gewächs und mochte bei sachverständiger Anwendung durchaus unschädlich sein. [לְצַמְצָמִי] LXX εἰς τὴν δίψαν, für meinen Durst geben sie Essig (ὄξος nach LXX), oder besser überh. einen bitteren, salzi-

und ich hoffte auf Mitleid: aber weg war es,
und auf Tröster: aber ich fand keine,
22. Und sie gaben mir als Speise Galle,
und bei meinem Durst tranken sie mich mit Essig.

42 Berichtigung: וְנִשְׁבַּח ist wegen des vorausgehenden Prät. Offenbar ein Moment der Vergangenheit zu fassen: „dass ich verzweifelte“. Danach ist auch die Übersetzung in Not. 41 zu berichtigen.

gen Stoff (vergl. Jes. 30,24): in welche Kategorie auch die Myrrhe gehört, welche Markus als Hauptingredienz jenes Weines, den man Jesu anbot, hervorhebt (Mk. 15,23). Diesen Weinessig, der mit Myrrhen versetzt zu werden pflegte, hatte man noch zum Überfluss mit Galle versetzt; dadurch ward nun eben der Trank unter die Misshandlungen Jesu versetzt (gegen Meyer z. d. angef. Stellen). Wir sehen also aus der ev. Geschichte, dass sich dieses Bild, in welches David zunächst seine eigenen bitteren Erfahrungen kleidete, wörtlich an Christo erfüllte. Wir erkennen hier wieder die Wirksamkeit des verborgen wirkenden Geistes Gottes, welcher David nicht in eine rein willkürliche Darlegung seiner Leiden geraten ließ, sondern ihn zum Aussprechen bedeutsamer Bilder veranlasste. Die Leidensschilderung in diesen Pss. ist durch heil. Geist kongruent gemacht den Leidenserlebnissen Jesu. Dies geschah um die Identität des in David lebenden und waltenden und des nachmals ins Fleisch eingegangenen Messias festzustellen. Der da war, ist auch der da ist und der da kommt: das bezeugen auch diese anscheinend geringfügigen Elemente der Einstimmigkeit zwischen den mess. Pss. und dem N. T.

V. 23-29. Weil nun diese Unmenschen (speziell ein Nabal) den Gesalbten dergestalt mit bitteren Stoffen tranken: so folgt eine durchaus gerechte Verwünschung dieser Feinde, welche zunächst den Altar ihres Bauches, den Tisch, trifft, dann aber endigt mit der Auslöschung aus dem Buche der Lebendigen.⁴³

Mehrere der neueren Exegeten können sich nicht in diese Flüche, welche David auf seine Feinde legt, finden (so zuletzt noch Hupf.); in frommer Entrüstung tadeln sie Diejenigen, welche diese Flüche hier durchaus am Orte finden. War nun freilich der Sänger dieses Psalms nur ein gewöhnlicher Verfolgter, war seine Sache nicht Rache Gottes im eminenten Sinne des Wortes: so waren diese Flüche zu stark und zu zelotisch. War in David aber der Messias verfolgt, so müsste derselbe nicht den Zorn des Lammes (Apoc. 6,16) besitzen, wenn er unter solchen Umständen schweigen konnte. Ja, der Messias müsste gar nicht einmal verdammen können (vergl. Mt. 25,41), wenn er zu irenisch ist, um dieses Verdammungsurteil auch unter Worte zu bringen. Die Neueren polemisieren von einem selbsterwählten ethischen Standpunkte aus gegen die Schrift, und vergessen, dass sie diesen Standpunkt aus der Schrift entnommen zu haben sich rühmen (wobei offenbar auch Ps. 69 hätte berücksichtigt werden müssen). Man hüte sich übrigens, dem A. T. in abstracto Feindeshass zuzuschreiben. Die Männer Gottes hassen nur, was Gott hasst und zu hassen sie antreibt; sonst aber sind sie Menschen, vom tiefsten Mitleid selbst den feindlichsten Heiden gegenüber erfüllt (z. B. Jes. 15,5; 16,11; 21,3.4; 24,16). Der Hass wider Diejenigen, die von der Welt sind, ist ein schwieriger, nicht einmal in der Macht des Menschen stehender Willensakt. Schließlich sagen wir, dass, wenn die hier vorliegenden Verdammungsurteile bloß alttest. Äußerungen gewesen, nimmermehr Jesus diesen Ps. hätte in seinem Herzen bewegen, geschweige denn ihn erfüllen können. Vielmehr, es hät-

43 23. Es werde ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge,
und den Sicherem zum Fallstrick!
24. Verfinstern müssen sich ihre Augen, dass sie nicht sehen,
und ihre Hüften lass stets wanken!
25. Gieß aus über sie Deinen Grimm,
und Deines Zornes Glut erreiche sie!
26. Es werde ihr Gehöfte verwüstet,
in ihren Zelten sei kein Bewohner!
27. Denn den Du geschlagen hast, haben sie verfolgt,
und vom Schmerz Deines Durchbohrten erzählen sie.
28. Füge Schuld zu ihrer Schuld,
mögen sie nicht gelangen zu Deiner Gerechtigkeit!
29. Mögen sie gelöscht werden aus dem Buche der Lebendigen,
und mit den Gerechten nicht aufgeschrieben werden!

te Jesus diesen Ps. verabscheuen müssen, als mit seiner „Religion der Feindesliebe“ (De Wette) nicht vereinbar.

Ihr Tisch] steht hier, wie Ps. 23,5 für das, was auf demselbigen steht; es ist der wohlbesetzte Tisch eine Konzentration des menschlichen Wohlstandes und andererseits ein Zeugnis der Güte Gottes. Wo nun diese in dem Wohlstande sich verherrlichende Güte Gottes *nicht* zur *chesed* (Mitteilbarkeit) antreibt: da wird gerade der Wohlstand zum Fallstrick. Dass dies doch eintreten möchte, wünscht David. Bei Nabal aber, gleichwie nachmals bei Judas, war es vornehmlich auch der leidige Geiz, welcher sie zur Verachtung des Gesalbten trieb; und so hat sich denn abermals an Judas nach Apg. 1,20 das Gleiche erfüllt, was in diesen VV. den Feinden Davids, die da seine Freunde hätten sein sollen, angewünscht wird. Ja, was noch mehr ist: zum Fallstricke soll der Tisch den שְׁלוֹמִים werden. Während sie in Frieden und Sicherheit sich befinden und שְׁאֲנָנִים sind, soll dieser Fallstrick über sie kommen. Zu מוֹקֵשׁ vergl. Richt. 2,3. Dieses Schicksal traf buchstäblich den Nabal (1. Sam. 25,37.38), welchen Jehova durch eine tödliche Krankheit bald nach seinem Festschmaus, den er den Schafscherern gerade gab, vertilgte.

V. 24. *Dunkel mögen werden ihre Augen*]. David kann sehr wohl an jenes חָשֶׁךְ denken, von dem Jesaja (29,18) die an der glückseligen Restauration Teilnehmenden befreit sieht; dann wäre es geistlich zu fassen, und auch Paulus Röm. 11,10 scheint dies zu befürworten (m. vergl. V. 8). Somit wäre eine Dunkelheit gemeint, welche durch das Bestreichen der Augen hervorgebracht wird (Jes. 6,10; 32,3), wobei ja die leiblichen Augen immer noch offen sein können. Jedoch auch einer in die Erscheinung tretenden Verdunkelung der Augen könnte man wegen des Inhalts der zweiten Vershälfte das Wort reden. Alsdann wünschte David seinen Feinden eine Gemütsverfassung an, zufolge welcher sie verlegen, ängstlich, blöde und lichtscheu würden, daher ohne Feuer und fahl (d. i. dunkel). – Die wankenden, schlotternden Hüften, welche ihnen David weiter wünscht, besagen, dass diese Feinde nicht mehr wie Freie aufrecht und fest auftreten, sondern in beständiger Angst und einer geknickten Stellung sich befinden sollten (vergl. Lev. 26,36): also in der zitternden Stellung, in welcher sie ihn, den Verfolgten, so oft erblickt. Aus diesen schwankenden Hüften resultiert unmittelbar das Gebeugtsein des Rückens, welches Paulus hier, im Anschluss an die LXX, bietet. Unwillkürlich fühlt man sich gemahnt an den Anblick, welchen besonders die ungebildeten Juden in ihrem jetzigen, sogen. römischen Exil, gewähren. Erfüllt hat sich an ihnen Pauli Wort, welches er diesen Verwünschungen Davids entnahm (Röm. 11,9.10). Weil die Juden Christum verfolgt, wie die Saulischen David verfolgten: so ergeht es ihnen annoch nach der Norm, zufolge welcher ihr eigener König seine Feinde gestraft wissen wollte. Warum gibt man nun nicht auch dem N. T., warum nicht dem Paulus Feindeshass Schuld? Weshalb erdreistet man sich, was in der Geschichte (als dem Weltgerichte!) sich bewahrheitet hat (an den Juden), dem Prinzip nach in Ps. 69 abzuleugnen: wir meinen den unerbittlichen Untergang der Feinde des Messias, sei es nun, dass er in David (seinem Repräsentanten), oder in höchstestigener Person verfolgt werde?

V. 25. Gott solle, bittet David, sein זַעַם auf die Feinde ausgießen, welches Wort meist den Zornesgrimme Gottes wider sein Volk bedeutet, besonders in Jesaja (mit Ausnahme von 13,5; 30,27).

V. 26. [טִירָה] übers. LXX richtig mit ἔπαυλας (Landgut, Meierei); es ist von טוֹר verw. mit דוֹר abzuleiten und steht Gen. 25,16 parallel mit קֶצֶר jener Einzäunung, in welche sich die Nomaden mit ihrem Vieh einschließen. קֶצֶר ist das nomad. Dorf, טוֹר dagegen nur ein Gehöft; es steht nämlich in Gen. 25,16 hinter קֶצֶר. Auch dieses Wort passt trefflich auf Nabal, den großen Herdenbesitzer; auf ihn passen desgleichen im zweiten Halbverse die Zelte, welche verödet stehen sollen, indem die früheren Bewohner in alle Winde zerstreut sein werden.

V. 27. Der nähere Grund für diese Verwünschungen ist, dass sie den, welchen Gott geschlagen, *noch verfolgen*: gleich als ob dieses Schlagen Gottes ein Gericht über David wäre und nicht vielmehr ein berufsgemäßes Leiden dem David dadurch widerführe (vergl. zu Ps. 22,16). Sie erzählen wohlgefällig von dem Schmerze dieses Verwundeten, oder Durchbohrten.

קָלָהּ] dürfte ganz ebenso aufzufassen sein, wie קָסִידִי (Ps. 16,10), und forderte man dort um des ringsum rein persönlichen Ausdrucks willen den Singular, so ist diese Forderung hier ebenso berechtigt. Denn eine nationale Beziehung, welche Olsh. in dem Plural findet, wäre schlecht am Orte und schwer zu erklären. Auch LXX fasst diese Verwünschung singularisch; der Syr. liest den Singular, wie auch Cod. 380 bei De-Rossi (und Döderlein nebst Dathe). Dass nun dieser Plur. ein Pl. excellent. oder emphaticus sein könne, wiesen wir zu Ps. 16,10 nach. Zu den dort erörterten Beispielen ist noch מְרִיָּה aus Jes. 30,20 hinzuzufügen, welches als P. emph. mit einem Verbum im Sing. konstruiert wird. Denn die Behauptung Ewalds, dass יֹ (é) sich sehr häufig im Nomen als Spur vom ursprünglichen Laute erhalten habe, ist zu beanstanden. In den Beispielen, welche er (256 b) dafür aufführt, lässt sich das יֹ (wo es nicht Plur. ist) besser als Zeichen des Segols betrachten, welches Segol teils der pausa wegen, teils der Paronomasie wegen (z. B. Jes. 14,11 in מְכַסֵּי) notwendig wurde.⁴⁴ Wo das יֹ wirklich in den Derivaten der לֵה hervortritt, quiesziert es in Zere (Jes. 42,5; Sach. 11,5 u. o.). – Mit gutem Gewissen können wir also „den Lehrer“ in Jes. 30,20 als plur. excellent. fassen und die Stellen damit vermehren, welche den Messias mit einem plur. Exc. schmücken.⁴⁵ Denn dass die Stelle messianisch zu fassen ist, ergibt sich aus der Konformität, welche der מְרִיָּה mit dem katexochen so genannten מְלִיָּה (Jes. 32,1) darbietet. Beide, Lehrer wie König, sind die verheißungsgemäßen Stützen des Volkes Israel nach seiner Restauration, und nur, wer ganz äußerlich und atomistisch diese Stellen behandelt, könnte den messianischen Charakter Beider verkennen. Unser „Durchbohrter“, der dies vorzugsweise ist, erinnert nun einerseits an Gen. 3,15 (an das Durchbohren der Ferse), und Ps. 22,17; andererseits an Jes. 53,5 (s. Knobel z. d. St.). Nicht das Herz ist ihm etwa durchbohrt (wie Del. willkürlich statuiert): denn alsdann dürfte לֵב nicht fehlen (s. Ps. 109,22). Vielmehr sein ganzer Mensch ist durchbohrt: was zunächst bildlich, dann aber im Hinblick auf Christum vollkommlich sich realisiert hat. Christus ist vornehmlich der Durchbohrte, über dessen Schmerz man noch reden konnte, so dass es ihn verletzte. Das langsame Hinsterven am Kreuze brachte es mit sich, dass er die seinen Schmerz Belachenden noch verstand und es als Leidensmoment empfinden konnte.

סָפַר] mit אָל ist wie Ps. 2,7 „wohlgefällig sich über Etwas auslassen“, hier im bösen Sinn, mit Spott, wie Ps. 59,13; 64,6 (Hupf.).

V. 28. *Tue Schuld zu ihrer Schuld*] נָתַן mit עַל bedeutet wie Ps. 8,2 u. o. „hinzufügen zu Etwas“. Gott straft ja nämlich Sünde durch neue Sünden (s. Röm. 1; 1. Tim. 6,10).

Mögen sie nicht kommen in deine Gerechtigkeit] vergl. εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε (Röm. 9,31); die Rechtfertigung, welche Gott dem Menschen als ein Urteil zuteil werden lässt (Ps. 24,5), möge ihnen nicht zukommen. Also, sie mögen nicht durch Glauben zu **der** Gerechtigkeit gelangen, welche Gott für die Seinigen durch die gnädigen Anordnungen (in der Thora) und seine evangel. Verheißungen zubereitet hat. בּוֹא] mit בּ bed. in Etwas hineinkommen = Ez. 16,7.

V. 29 drückt positiv aus, was soeben schon negativ ausgesagt worden.

44 In Jes. 30,23 ist מְרִיָּה *greges*, und zu יָרָעָה gehört der „weite Anger“ als Subjekt. Auch die Beispiele Ewalds, welche das Suff. der zweiten Ps. fem. betreffen, sind unsicher: מְרִיָּה Cant. 2,14 ist wohl im ersten gleichwie im zweiten Vsgl. מְרִיָּה zu punktieren (= Koh. 10,17), und רָאִיָּה Nah. 3,7 kann sehr wohl Plur. sein (vergl. Hitzig z. d. St.).

45 Zu diesen Stellen gehört auch Deut. 39,8.

וַיִּמְחָדוּ מִמֶּסְפָּר וְגו'] dieses Auslöschen aus dem Buche der Lebendigen besagt, wie Hupf. gut bemerkt, Ausschluss von dem Reiche und Volke Gottes. Dass nun diese Feinde Davids auch *vor* dieser Auslöschung nicht wahrhafte Mitglieder dieses Volkes Gottes gewesen, ergibt sich aus folgenden Erwägungen. 1) Sie sind (nach V. 28) noch nicht der vor Gott geltenden Gerechtigkeit teilhaftig geworden, sei es auch, dass sie in ihrer Weise nach einer Rechtfertigung trachteten (gleich Israel, zufolge Röm. 9,31). 2) Diese Feinde können in diesem Buche nicht auf der gleichen Seite mit den Gerechten gestanden haben, nach der zweiten Hälfte unseres Verses. Also ist das Buch der Lebendigen *sensu lato* hier zu fassen (= Exod. 32,33), in welchem einige „zum Leben“ (Jes. 4,3), andere dagegen „nicht zum Leben“ aufgeschrieben stehen. Dieses Buch der Lebendigen ist zunächst also Bild dafür, dass Gotte alle Glieder seines Volkes gegenwärtig sind, wie auf Erden ein Bürgerbuch über alle Geschlechter und Mitglieder einer Stadt geführt wird (Ez. 13,9⁴⁶). Weil aber das Aufgeschriebensein in diesem Buche nur für die wahren Mitglieder des Reiches Gottes von Wert war, so machte sich allmählich der Sprachgebrauch geltend, das Buch des Lebens nur *sensu bono* zu fassen (so im N. T.).⁴⁷ – Anders fasst diese Stelle Augustin: hoc dictum est secundum spem ipsorum, quia ibi se scriptos putabant. Calvin: quia incomprehensibilis est aeterna Dei electio, respectu humani sensus scribi dicuntur quos Deus *palam et apertis signis* populo suo accenset. Sic rursus eadem ratione delentur quos Deus *palam* abdicat et exterminat e sua ecclesia. – Mit den Gerechten nicht aufgeschrieben zu sein, ist eine nähere Bestimmung des ersten Versgliedes. Für Johannes in Apoc. 20,12 ist das Buch des Lebens schon etwas ganz für sich, in welchem allein die aufgrund der anderen Bücher als gerecht Erklärten eine Stelle haben.

V. 30-34. Übergang zum Lobe Gottes aufgrund der ihm gewiss gewordenen Errettung. Und zwar soll dies geschehen in einem die Opfer weit hinter sich zurücklassenden Liede und Lobgesange.⁴⁸

V. 30 bildet den Übergang zum Triumph des Sängers nach seinem Leiden. Anfangs ist er noch bedrückt, aber indem er den Namen Gottes anruft, wird er entrückt auf eine Höhe, die seinen Feinden zu hoch ist. שָׁנָב „entrücken mittelst Versetzung auf eine Höhe“ wird trefflich illustriert durch Prov. 18,10: wonach der Name Gottes ein solch mächtiger Turm und Schutzort ist. Die Wendung zur frohen Aussicht ist nun im zweiten Halbverse ebenso plötzlich, wie Ps. 22,22 und Jes. 8,22 (הִנְנֵנוּ vergl. Hitzig dazu).

V. 31. Also errettet und auf einen hohen Felsen versetzt, will der Sänger den Namen Gottes hell und klar ans Licht stellen (הִלֵּל) in einem Liede, welches zugleich תּוֹדָה (Dank) enthalten soll. Ein solches Lied wird uns Ps. 40,4 ff. vor Augen stellen. Auch dieses Lied Davids wird nun (wie auch z. Ps. 22,23 bemerkt ward) von der ratio seines Leidens, wie sodann von dem Faktum seiner Errettung zu singen und zu sagen haben. Denn einseitig seine Errettung preisen kann Derjenige nicht, welchen Jehova selber in den Zustand, aus welchem er zu erretten war, hineinversetzte (was hier abermals

46 Hitzig bemerkt dazu: „Vergl. Esr. 2,62. Die lebenden Bürger der Theokratie waren mit ihren Kindern (Ps. 87,6), oder ausdrücklich als kinderlos angemerkt (Jer. 22,30), in ein Verzeichnis aufgenommen.“

47 Gut Delitzsch: „erst im N. T. erscheint das Lebensbuch als Namenliste der Erben der ζῶν αἰώνιος“: aber auch schon Jes. 4,3 ist dies unverkennbar, wenn es gleich dort in spezielleren Worten vermerkt wird.

48 30. Und ich bin gebeugt und in Schmerzen,

Deine Erlösung, Gott, wird mich entrücken.

31. Da will ich rühmen Deinen Namen im Lied,
und ihn erheben im Lobgesang.

32. Und das wird angenehmer sein für Jehova als junge Stiere,
Hörner ansetzende, Klauen spaltende.

33. Haben's eingesehen die Gebeugten: sie werden sich freuen,
(und) die Gott Suchenden: – es wird leben euer Herz!

34. Denn es hört Jehova auf die Armen,
und seine Gefangenen verachtet er nicht.

nach V. 27 der Fall gewesen, vergl. zu Ps. 22,16). Vielmehr eine Rechtfertigung Gottes, der ihn geschlagen und durchbohrt, muss dieses Lied zugleich neben dem Dankbekenntnis für die Erlösung enthalten. Und so wird es dann wieder zu einem Liede, welches die Hörer Davids Schicksale im Zusammenhang mit dem Protevangelium verstehen lehrt. Nur ein derartiges Lied kann auch Gott besser gefallen als junge Stiere (wie V. 32 hervor hebt). Nur dann konnte man der Opferthora entraten, wenn man der Opfer himmlisches Urbild, den in David wieder lebendig gewordenen protevangelischen Erretter und desselbigen Schicksale, in diesem Liede vor sich hatte. Alsdann ward durch ein Wort Gottes wesenhafter Weise (σωματικῶς) dasjenige im Voraus gewährt, wovon die mosaischen Symbole nur eine Abschattung gewährten. Alsdann ward durch dieses Lied die εἰκὼν τῶν πραγμάτων gelber vorausverkündigt, von welcher die Opfer nur ein schattenrissartiges Zeugnis ablegten (Hebr. 10,1)⁴⁹. V. 32. [שׁוֹר פָּר] gehören nach den Akzenten zusammen; solche asyndetische Zusammenstellung dient auch Jes. 5,30 (הַשֹּׁר צֶרֶ) zur Erklärung des ersten Wortes; ein Stier, nämlich ein junger (dreijähriger), sei Gotte nicht so angenehm, als dieses Lied. Selbst das edelste Opfer wird mithin entwertet durch dieses Lied: wobei durchaus nicht katachrestisch von den Opfern geredet ist. Vielmehr wird durch מְקַרֵּין und מְפָרִים dieses wertvolle Tier wohlgefällig ausgemalt; über die Hifilform vergl. Ges. § 53,2.

V. 33. Merken – dieses Lied – die Gebeugten, so freuen sie sich. Vor [רָאוּ] ist nämlich die Bedingungsart. verschwiegen; es bildet tatsächlich den Vordersatz zu dem folgenden Fut. (s. zu Ps. 22,30). רָאוּ selber steht wie Ps. 40,4; 45,12 vom Vernehmen des inneren Auges. Vor רָאוּ דְרִשִׁי א' ist zu wiederholen; der Nachsatz zu diesem Vordersatz לִי יִהְיֶה ist als Futurum parallel dem "יִשְׁמְחוּ"; zu fassen⁵⁰ (s. zu Ps. 22,27).

V. 34. Der subjektive Rückschlag, welcher für sie aus dem Anhören dieses Liedes resultiert, ist zunächst ausschließlich hervorgehoben. Aber weiter noch, als über die Gebeugten seines Volkes, soll das hier von David Erlebte und im Liede Dargelegte sich erstrecken.

V. 35-37. Himmel und Erde und die Meere sollen rühmend besingen, welches Heil Zion widerfahren sei durch diese Rettung Davids, womit zugleich ja sehr nahe gekommen sei die Stunde auch ihrer Erlösung.⁵¹

V. 35. Himmel, Erde und Meere sind zunächst die Repräsentanten der gesamten Kreatur. Der Lobpreis der κτίσις ist zunächst in dem Sinne gemeint, in welchem Jesaja oft die unvernünftige Kreatur zum Loben und Jauchzen auffordert (Jes. 14,7,8; 44,23; 49,13; 55,12). Auch die Kreatur hat es gut oder schlecht, je nachdem die Welt unter dem Einfluss eines guten oder bösen Herrschers steht. Und gleich bei dieser Fassung leuchtet schon die enorme Ausdehnung hervor, welche David der Wirkung dessen, was in Juda jetzt geschehen würde, zuschrieb. Die gesamte Kreatur habe ob solcher glückseligen Wendung seiner und Judas Schicksale Gott zu lobpreisen alle Ursache. Diese Aufforderung erscheint jedoch erst in ihrem rechten Lichte, wenn wir dieselbe dem Messias in den Mund legen. Alsdann wird vor Allem auch der vernünftige Teil dieser Kreatur gemeint sein: die Engel im Himmel, die Menschen auf dem Festlande und die Insulaner des Meeres. Alle diese haben Ursache, in Lobpreis aufzubrechen: denn der Zeiger, welcher die Erlösungsstunde anzeigen soll, hat einen großen Sprung vorwärts getan. Und wenn nun wirklich die ganze κτίσις der Enthüllung der

49 Das Nähere zu Ps. 40.

50 Das fut. apoc. steht ja öfter statt des gewöhnl. Fut., besonders in Ps. 72,8.13.16. u. o.

51 35. Rühmen werden ihm Himmel und Erde,
die Meere und alles was darin wimmelt.

36. Denn Gott wird Zion erlösen und bauen die Städte Judas,
dass man darin wohne und es besitze.

37. Und der Same seiner Knechte wird es erben,
und die seinen Namen lieb haben, werden wohnen darin.

Kinder Gottes ängstlich entgegenharrt, indem sie der Eitelkeit unterworfen (auf Hoffnung): so ist eine Ermahnung zur lobpreisenden Teilnahme hier überaus am Orte. Denn ihre Teilnahme an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes ist durch das im Ps. antizipierte Faktum der Erhöhung Davids und der Instaurierung Judas mächtig garantiert worden. V. 36. Sie sollen sich freuen, dass der Herr Zion erlösen und Juda bauen wird. Hieraus lernen wir, dass David schon während der Zeit der saulischen Verfolgung sein Augenmerk auf Jerusalem, den natürlichen Mittelpunkt des Landes (s. Ew. Gesch. Isr. II, 584), und auf dessen Zitadelle Zion gerichtet hatte. Dieses jetzt noch von Jebusitern zum Teil besetzte Zentrum Kanaans, und Judas Städte überhaupt werde Gott nun herrichten für seinen König der Verheißung. *הַבְּרִי*] ist auch restaurieren (s. Ges. Thes. s. v.). Für die Niedrigkeit Judas in dieser Zeit zeugt, 1) dass es am meisten den umherwohnenden Völkern exponiert war (Ew. G. I. II, 541. 542); 2) zeugt dafür die kleine Zahl der Krieger, welche Juda zu stellen vermochte nach 1. Chron. 12,24. – Die weiblichen Suff. beziehen sich auf Juda, welches, als Land betrachtet, Femininum ist (= Jes. 7,6). In Juda soll man wohnen um das Zentrum Zion her. Und mit Davids Erhöhung zum König von Israel begann ja in der Tat die Hebung des vernachlässigten Juda, und der Zion ward zunächst tatsächlich von den Jebusitern erlöst und alsdann durch die Niedersetzung der Bundeslade zum Zentrum nicht nur Judas, sondern auch Palästinas und der Welt befördert. Ähnlich Calvin: *orditur ab ea instauratione quae ejus (Davidis) opera et manu repente post mortem Saulis illuxit, quum tristis dissipatio tam divini cultus interitum, quam terrae vastitatem minaretur.* Desgleichen sagt Calvin zu V. 37: *Ultimo versu ad continuam aetatum seriem id extendit ut patres filiis, filii nepotibus acceptam possessionem de manu in manum tradant.* Den wahren Kindern Abrahams wird diese Prärogative, in Juda des Segens Abrahams (den David jetzt vermittelt) zu genießen, zugesagt. Die Kreatur rühmt darob Gott: weil sie aufs Innigste an solcher seligen Wendung der Dinge beteiligt ist.

Psalm 40.

Der Verfasser ist David gemäß der Überschrift. Die Abfassungszeit möchten wir etwa in den Beginn seiner Anfangs so mühseligen Regierung zu Hebron versetzen. Als dann wäre die Gefahr, aus welcher David nach V. 3 errettet worden, die Saulische Verfolgungszeit ganz im Allgemeinen. Das neue Lied wäre dann eine Art von heiliger Proklamation an sein Volk, die seine Vergangenheit und die Art seines Berufes auseinandersetzen soll.

Gehen wir auf den Inhalt selbst ein. Wir sehen im Psalme einen Leidenden, welcher aussagt, wie ihn Gott aus tiefer Not herausgerettet und ihm sodann ein neues Lied, ein Lied über neues Zukünftiges eingegeben. Welches Inhalts dieses Lied sei, erfahren wir von V. 5-9. Es steht der Inhalt des neuen Liedes, wie nicht verwunderlich ist, im Zusammenhang mit seinem, des königlichen Sängers, Leiden. Glückselig, singt er, seien Die, welche auf Jehova trauen – der so viele Wunder getan. Unter Anderem habe Jehova die Opferthora abrogiert und ihn, den Sänger, nach seinem Tun und Leiden an ihre Stelle gesetzt. Seinen inneren Dialog, den er mit Gott darüber geführt, kleidet er ein in diese Form eines neuen Liedes.

V. 10.11 sagen aus, dass der Psalmist diese dem Anscheine nach große Ketzerei (nämlich die Abrogierung der Opferthora) als frohe Botschaft verkündet. V. 12-18 berichten uns dann von den inneren und äußeren Anfechtungen, welche dem Psalmisten wegen dieser seiner Predigt zuteil geworden. Wir erfahren also, dass David, nachdem er aus einer großen Plage errettet worden, ein neues Lied erhält. Wir erfahren, dass selbiges Lied ihm Aufschluss gibt über seine Leiden; aber er muss von Neuem viel leiden wegen der lauten Verkündigung dieses Liedes. Davids Leiden zur Zeit Sauls und die Freude über seine Errettung sind demnach in der Vergangenheit liegende Momente, welche

nur wieder hervorgehoben werden als die Veranlassung, infolge welcher Gott ihm ein neues Lied gab. Das Lied selbst ist die Hauptsache in unserem Psalme, und die Anfechtungen wegen des Liedes sind der die Gegenwart des Dichters noch beherrschende Moment.

Von Bezweiflung der Einheit unseres Psalmes, die seit Pareau gewöhnlich geworden bei den Neueren, kann nicht die Rede sein. Es ist nämlich die Schilderung der unzähligen Bedrängnisse von V. 13 an bis zu Ende der fast notwendige Erfolg der Verkündigung des neuen Liedes (s. unten).

Innere messianische Kennzeichen unseres Psalmes sind: 1) die erhabene Substitution des Knechtes Gottes, dem Jehova die Ohren durchbohrte, an Stelle der Opfer. Die Opfer werden abrogiert und der sich Jehova bereitwillig stellende Knecht Gottes, der im Psalm Redende, wird zum Ersatz der Opfer der Gemeinde vorgeführt. Dies geschieht in der Form des neuen Liedes. Dieser Knecht erfüllt den Willen Gottes im Tun und Leiden und verkündet dies der Gemeinde. Auf David passte dies nur sehr anfangsweise, sozusagen nur andeutungsweise. Nämlich auch Er, David, wurde durch seine Aussonderung zum Könige dessen inne, dass Gott noch einen anderen Heilsweg erwählt habe, als die Opferthora, wie sie da äußerlich vor Israels Augen stand. Er ward dessen inne, dass Gott nicht durch Schatten und Bilder nur reden wolle, sondern durch Einen Menschen hindurch Sein Werk der Wiederherstellung gefallener Menschen realisieren wolle. Aber David selbst schaffte doch weder die Opfer faktisch ab, noch auch prästierte Er in seiner Person, was der Substitut der Opfer prästieren musste: nämlich Sündenvergebung und Beschaffung der Gerechtigkeit durch Blutvergießen.

Somit war David nur die geeignete Form, das natürlichste Flussbett, innerhalb dessen der Segensstrom, die Segensfülle des Messias einherfloss. Auf den Messias passte solche Substituierung an Stelle der Opfer erst ganz eigentlich und primo loco. Des Messias Wesen und Bestimmung entsprach auch alleine diese Aufhebung der Opfer. Von seinem Erscheinen war schon lange vor der Opferthora die Rede – im Paradiese. Er löste diese Opferthora jetzt nur wieder ab, die da Israel vertröstete bis auf sein Erscheinen (vergl. Gal. 3,19): vorerst löste er sie ab innerhalb des Psalmworts. Wer diesem Psalmworte glaubte, der hatte Ruhe gefunden für seine Seele bei all seinem Flickwerk von Gesetzeserfüllung. Und zur Darreichung solcher Stützen vor dem *πλήρωμα τοῦ χρόνου*, diente auch unser Psalm, dafür diente die Person des Königs David überhaupt.

Denn gleichwie David dem Messias ähnlich und gleichförmig ist gemacht worden im Leiden und Tun, so partizipiert er auch an den Resultaten solches Werkes des Messias. Er kann reden von Abschaffung der Opferthora. Er ist der geeignetste Mund, um solch Neues, Unerhörtes, an die Gemeinde zu bringen. Von ihm allein kann das auf die Thora gegründete Volk Israel sich Solches gefallen lassen, – und selbst ihn trifft noch Anfechtung und Verfolgung darob.

Den äußeren Beweis, den traditionellen, gibt uns vor Allem das N. T. an die Hand in Hebr. 10,5-9. Hier werden Worte unseres Psalmes als von Christo geredet angeführt. Dass der Verfasser in Hebr. 10 unseren Psalm nur verwende, um Christo Worte in den Mund zu legen, Christi Stimmung bei seinem Eintritte in die Welt unter Worte zu bringen – dafür fehlt die Analogie. Vielmehr wenn der Verfasser des Hebräerbriefes 10,5 sagt: „Als er in die Welt kommt, sagt (Christus),“ so meint er damit nicht uns sonst nicht bekannte Worte Christi bei seinem Eintritt in diese Welt. Sondern dieses Kommen in die Welt geschieht buchstäblich in unserem Psalme, durch das Mittel des Königs David. Hebr. 1,6 ist das Nämliche anzuerkennen, wo von dem Einführen Christi in die Welt die Rede ist. Auch Jes. 48,16 kommt der Redende in dem Worte der Weissagung, („von nun an, da es geredet wird“) in die Welt. Ja, nicht ein einziges Zitat des ersten Kapitels an die Hebr. lässt sich als von Jesu im Leben ausgesprochen, oder an Jesus im Leben gerichtet nachweisen. „Du bist mein Sohn – heute habe ich dich gezeugt“ und „dein Thron, o Gott, steht immer und ewiglich“ usw. – alle diese Zitate sind im Worte des Psalmes an Jesum Christum ergangen. Und so redete Christus auch das Hebr.

10,5 Angeführte in unserem Psalme durch den Mund Davids. Eben in dem Momente der Mitteilung des Psalmes durch David, kam Christus durch das Wort in die Welt; da manifestierte Er sich durch das Mittel des Wortes.

Dem Hebräerbrief folgen in der messianischen Auslegung die Alten: Augustin, Hieronymus, De Lira (in seiner Glossa); – dann nach der Reformation besonders Calov (der in der bibl. illustrata gegen Grotius die Messianität zu V. 9 verteidigt), ferner Geier, S. Schmid, J. H. Mich., Piscator, Cocceius; endlich Stier in der neusten Zeit.⁵²

V. 1. [לְמַנְצֵחַ] von נָצַח glänzen, wovon auch נָצַח abgeleitet ist; Piel: glänzen machen, sich auszeichnen; im Partic.: ein Solcher, der eine ihn auszeichnende Fähigkeit in einem Fache zeigt (Del.). Es ist der Vorsteher der Instrumental- und Vokalmusik gemeint, dem durch diese Formel ein Psalm zur öffentlichen Aufführung übersandt wurde. [מְזַמֵּר] von זָמַר incidit vites; im Arab. *zabraturun* = segmentum. Hopfeld statuiert als Grundbedeutung „summen“; aber wo bleibt dann מְזַמֵּר = Winzermesser. Auch widerspricht dem die Grundbedeutung der parallelen Wörter im Arab. *nazamun* und *harîdun* (s. z. Ps. 118,14).

V. 2-4. Der Sänger versetzt sich zurück in die Zeit, wo er auf Gott gehofft, und dieser ihn deswegen errettete.

[קָוִה קְוִיָּתִי יְהוָה] Jehova steht hier im Akkusativ: „fest habe ich gehofft auf Jehova“. Die Zusammenstellung eines Verbuns mit seinem inf. absol. verstärkt bekanntlich, קָוִה erhält nach Vergleichung des Arabischen die Bedeutung stark, konstant sein; es besagt mehr die Kräftigkeit des Hoffens; תּוֹהֲלֵת von יָחַל dagegen mehr das anhaltende, geduldige Hoffen.

[וַיֵּט] fut. apoc. Kal hat יָטָה vom verb. נָטָה; eigentlich erwartet man וַיֵּט, doch Dag. fällt aus und wird kompensiert durch Verlängerung des Chirek in Zere, wie es יֵאָמַר statt יֵאָמַר heißt. Nach Josua 8,18 bedeutet נָטָה mit אֶל „sich hinneigen gegen“. Ob solches Hinneigen im feindlichen oder im freundlichen Sinne steht, bestimmt der Zusammenhang, denn אֶל zeigt zunächst rein formell die Richtung an: „er neigte sich zu mir“. אָזְנוֹ kann nicht suppliert werden, indem nach dem Sprachgebrauche das Hifil von נָטָה dann stehen müsste, welches Hupfeld sogar hier lesen will.

V. 3. [מְבוֹר שְׂאֵן] Grube der Verwüstung, des Verderbens. שְׂאֵן ist eigentlich Getöse; dann, weil Getöse das Wirre und Wüste malt: Verwüstung, Verderben (Hupfeld zu Ps. 7,15 verbreitet sich ausführlich über diese Wurzel). [טֵיט הַיָּוֵן] טֵיט scheint mehr der Schmutz der Gasse im Sprachgebrauch zu sein; יָוֵן ist dagegen der weitere Begriff: etwa morastiger Boden, den man Moor in Norddeutschland nennt; Ps. 69,3 wird von solchem Morastboden der Tiefe geredet. Es ist also das Bild von einer morastigen Gegend entlehnt: wo Gruben des Verderbens sich öffnen, je mehr und je stärker man mit den Füßen auftritt, um zu fliehen. „Grube brausender Wasser“ ist bildlos (so Kimchi, Calv. u. A.); in einer Grube braust das Wasser ja nicht. Zu unserer Deutung vom Morastboden passt nun vortrefflich der Gegensatz des Festlandes, des Felsens, und die Festigung der Schritte, die zuvor immer ausglitten. Solches Bild war David offenbar aus der Wirklichkeit an die Hand gegeben. Während der

52 1. Dem Sangmeister; ein Lied Davids.
2. Gar sehr harrte ich Jehovas,
und Er neigte sich zu mir und hörte mein Schreien.
3. Und Er zog mich herauf aus der Grube des Verderbens,
aus dem Kote des Moorlandes (Sumpfes);
und stellte auf einen Felsen meine Füße,
richtete meine Schritte.
4. Und gab mir in den Mund ein neues Lied,
ein Lob unserem Gotte.
Es merken's Viele und fürchten sich,
und vertrauen auf Jehova.

langjährigen Saulischen Verfolgung nämlich mochte er solchem Versinken in Sümpfe öfter ausgesetzt gewesen sein.

[פּוֹנֵן] Pilel von פּוֹן, was eigentlich „gerade sein“ bedeutet, wie denn פֶּן Gen. 42 wiederholt „gerecht“ bedeutet; das Pilel bedeutet demnach: machen, dass die Schritte fest und sicher gehen. Auch bei וַיִּקָּם (fut. apoc. von קוּם) liegt in dem Aufrechtstehen-machen der Begriff der Festigung; dem קוּם schnurstracks gegenüber steht נִפְּל.

V. 4. Gott, nachdem Er den Sänger der Grube enthoben, in der seine Füße sich zerarbeiteten, gibt nun noch seinem Munde ein neues Lied: ein Lied, welches offenbar ihm Aufschluss geben soll über den Grund seiner Leiden, und warum gerade Er so geplagt werde. [שִׁיר הַדָּשׁ] ist an mehreren Stellen ein Lied, welches neue Wundertaten Gottes preist und dieselben einführt. Z. B. Ps. 96,1; 98,1: woselbst alle Heidenvölker an die Seite der Juden gestellt werden. Raschi sagt: es gehe immer (?) auf Zukünftiges, sei also prophetischen Inhalts. An den zwei genannten Stellen berichtet es messianische Züge: und so denn auch hier. Durch das neue Lied wird eine neue Botschaft eingeführt, welche die Aufhebung des Opferkults, und sodann die Lehre von der Gültigkeit des Gehorsams im Leiden und Tun, den der durch David repräsentierte Messias leisten will, einführt.

Dies neue Lied wird ihm nach V. 4 von Gott in den Mund gegeben. Gemäß solcher, hier klar ausgesprochenen Inspiration, wird Jeremia in Kap. 15,19 ein Mund Gottes genannt; David könnte man demgemäß einen Mund des Messias nennen. Umschriebener Weise wird dies neue Lied ein Loblied auf Gott genannt: denn auch im Leiden Davids und des Messias verherrlicht sich Gott und wird für die Menschen Gegenstand des Lobes. Zu Ps. 22,23 schon bemerkten wir, wie die Leiden neben der Errettung erzählt werden sollen und zur Auskündigung des Namens Gottes dienen.

[יִרְאוּ] steht öfter im Sinne von cognoscere, betrachten, erfahren: so Ps. 69,33 auch von einem Liede; Jer. 2,31: das Wort Gottes sehen = merken; Jes. 40,5; Kohel. 1,16; 2,12; Ps. 45,11 kommt ein ähnlicher Gebrauch des רָאָה vor. Die das Lied erfahren und merken, werden sich fürchten.

[יִרְאוּ] ist wie גִּיר Ps. 22,24 zu erklären; es ist ein Fürchten in Ehrfurcht und heiligem Schauer vor solchem Gott. In diesen zwei Verben ist eine Paronomasie. Der Sänger nimmt übrigens in unserem Verse den Erfolg dieses neuen Liedes gleich voraus: sie werden sich fürchten und dem Herrn vertrauen.

V. 5-9. Das neue Lied.⁵³ Es preist den Mann glücklich, der sich auf Gott verlässt: auf Gott, der so vieles Wunderbare getan, das nicht aufzuzählen sei. Eins kann er aber sich nicht enthalten zu nennen: die Aufhebung der Opfer und seine, des Redenden, Aussonderung, um Gottes Willen zu tun.

[אֲשֶׁרֵי הַגְּבֹרָה] ist dem Anfange des Psalters ähnlich. Eigentlich heißt es: Glückseligkeiten des Mannes. Statt אֵישׁ in Ps. 1,1 steht hier גְּבֹרָה. Beide Wörter haben den Nebenbegriff der Kraft und Macht und auch des Übermutes (Hiob 15,25); sie stehen Jer. 23,9 im Parallelismus. Also diese zum Selbstvertrauen (auch auf ihre Werke und Opfer) Geneigten werden vor allen anderen ermahnt.

53 5. Glückselig der Mann, welcher gesetzt hat Jehova zu seiner Zuflucht, und nicht sich gewendet hat zu den Trotzigen und den zur Lüge hin Abweichenden!
6. Viel hast Du getan, Jehova, mein Gott, Deiner Wunder und Deiner Ratschlüsse an uns, Nichts ist Dir zu vergleichen; wollte ich sie verkündigen und ausreden, – sie sind ja zu viel, um sie zu zählen.
7. Schlachtopfer und Speisopfer gefallen Dir nicht, (Ohren hast Du mir durchbohrt), Brand- und Sündopfer hast Du nicht verlangt.
8. Da sprach ich: Siehe, Ich komme, in der Rolle des Buches ist über mich geschrieben.
9. Zu tun Dein Wohlgefallen, mein Gott, begehre ich, und Dein Gesetz ist inmitten meiner Eingeweide.

[מִבְּטָה] mit dem מ locale gebildet, bedeutet Ort, Gegenstand des Vertrauens, vergl. מִבְּטָה.

[פָּנָה] steht gern im bösen Sinne: sich von Gott weg zu den Götzen hinwenden, wie Lev. 19,4; Deut. 29,17; 30,17; 31,18. 20; Hos. 3,1; Hiob 36,21; Ez. 29,16 (Hupfeld). Diese Bedeutung ist fest im Auge zu halten, um zu verstehen, dass auch רָהֲבִים hier im geistigen Sinne gefasst werden muss.

[רָהֲבִים] vom Adj. רָהֵב, welches im Plural sonst nicht vorkommt; es ist verwandt mit רָהַב toben, tosen (was, auch im Namen Abraham steckt), und dadurch Schrecken einjagen; es steht gern von Ägypten (Jes. 30,7). Es sind also durch titanenhaften, geistigen und geistlichen Trotz imponierende Leute, deren David gewiss Viele in seiner nächsten Nähe dulden musste. Denn die unter Saul ihn vormals verfolgten, diese Bauleute des Volkes, hatten mit dem Mantel das Herz nicht immer gewechselt. Dass sie nun kein körperliches, wohl aber ein geistiges Faustrecht ausübten, sagt der ihre Gefährten kennzeichnende Ausdruck שָׁטִי כָּזָב.

[שָׁטִי] von שוּט = שָׁטָה. Der danebenstehende Akkusativ כָּזָב ist nach Num. 5,19 zu erklären, woselbst שָׁטָה טָמְאָה durch „zur Verunreinigung abweichen“ zu übersetzen ist. Im Arab. wird unser Verbum vom Pferde gesagt, das in den Zaum beißt und dann abweicht, *seinem* Kopfe folgend (Kam.). Daraus resultiert für unser Wort, dass damit Leute bezeichnet sind, die eigenwillig, und ihrem Kopfe folgend, zur Lüge abweichen: was einen trefflichen Parallelismus zu den eigenwilligen, trotzigigen רָהֲבִים abgibt. [כָּזָב] steht im Parallelismus mit הָבֵל in Ps. 62,10; es wird damit das Trügerische, Eitle, Nichtige bezeichnet, was doch nicht hält, was es verspricht. So wird es z. B. von Bächen ausgesagt, die kein Wasser bieten, und somit treulos nicht halten, was sie versprechen (vergl. Jes. 58,11); es kommt כָּזָב vor von Reichen, welche treulos den Armen nichts bieten, die doch nach den Proverbien ein Anrecht haben auf ihren Reichtum (Prov. 19,22). Kurz, die ματαότης des N. T. ist mit כָּזָב gemeint, nicht aber geradezu Götzen und Zauberei, wie einige Rabbinen, und Hengstenberg wollen. Kurz gesagt, es sind mit beiden Menschenklassen, vor denen gewarnt wird, die Pharisäer zu Davids Zeit gemeint (ein Joab z. B.)

V. 6. Diesen Trutzigen und dem Eitlen Ergebenen stellt der Sänger Gott in seiner nicht auszureichenden Allgenugsamkeit gegenüber.

[רַבּוֹת עֲשִׂיתָ וְגו'] nach Symmachus und Hieron. übersetzen wir: als viele hast Du getan, Herr, mein Gott, Deines Wunder und Deiner Ratschlüsse für uns, oder viel Deiner Wunder usw. hast Du für uns getan. [וְנִפְלְאוֹת] ist part. Nif. von פָּלָא, LXX τὰ θαυμάσια. Die Radix פָּלָא bedeutet „aussondern“, im Ni. Absonderliches, Exquisites, was abgesondert ist von der Anderen Vermögen (z. B. von der Natur Vermögen); man vergleiche כָּצוּר in Jer. 33,3 = unzugänglich für unser Begriffsvermögen. Wir haben in dieser Radix eine gute Definition des Wunders. Der Messias wird als solch Ausgesondertes bezeichnet in Jes. 9,6; in Gen. 18,14 kommt das Verb. ähnlich vor, wo von der gegen die Natur streitenden Geburt Isaaks die Rede ist.

[מִתְקַשְׁבוֹת] von תָּשַׁב, eigentlich „genau in Rechnung ziehen“, dann „bedenken“; LXX übersetzt trefflich διαλογισμοί. Es sind die Gedanken Gottes, welche noch im Werke, noch auszuführen sind: die Ratschlüsse Gottes. [אֶלֵינוּ] gehört zu עֲשִׂיתָ: hast Du uns getan.

Bei אֵין עֲרָךְ אֶלַי waltet noch eine Gegensätzlichkeit zu den Trutzigen des vorigen Verses vor: Dir ist Niemand zu vergleichen; אֵין כְּעָרְכְךָ hätte auch stehen können. Statt עֲרָךְ אֶל steht gewöhnlich לָ, z. B. Ps. 89,7; Jes. 40,18. Wörtlich übersetze man: es gibt kein Zusammenstellen mit dir. Das Vergleichen beruht nämlich im Hebr. auf einem Aufstellen, gerade Hinstellen nebeneinander (conferre); dies tritt auch in וְשׁוֹהַ וְשָׁלֵל hervor. Hinter אֵין ist poetischer Weise das sonst gewöhnliche לָ ausgelassen (s. Gesen. 142, 2); es steht übrigens ganz wie im Griech. οὐκ ἔστι statt ἔξεστι und wird so auch auch von Symm. übersetzt.

Im Folgenden ist, wie Delitzsch gut bemerkt, אָגִידָה וְאֶדְבָּרָה virtueller Vordersatz zu עָצְמוּ מִסִּפֵּר; diese Konstr. findet sich noch Hiob 19,18; 16, 6,30,26; Ps. 139,8. Der Sinn ist: „wollte ich es ja erzählen – so sind sie (die Wunder und Ratschlüsse) doch unaufzählbar.“ אָגִידָה hifil von נָגַד, was mit נָגַד (gegenüber) zusammenhängt, also eigentlich „vor Augen stellen“ bedeutet. סִפֵּר] das einzelne Aufzählen liegt darin: man vergleiche als Sinnparallele Joh. 21,25.

V. 7-11: erzählt der Psalmist nun dennoch eines der Wunder und Ratschlüsse. Er kann sich gleichsam nicht enthalten, das jüngst ihm im neuen Liede kund gewordene und damit zugleich das in seiner Person erschienene Wunder dem Volke auszukünden. Und nun teilt er ein Absonderliches mit, welches den bisherigen Gottesdienst selbst überschreitet und die Opferthora als Gotte nicht genügend hinstellt.

Die neueren Exegeten zwingen unserer Stelle einen Gedanken auf, der gar nicht hierher gehört und sehr unpassend überdies noch ausgedrückt sein würde. Delitzsch, um Einen statt Vieler zu nennen, verknüpft so: groß und viel sind deine Gnadenerweise, wie soll ich Dir dafür danken? Auf diese Frage gebe der Psalmist 1) eine negative Antwort: Gott mag keine äußeren Opfer, 2) die positive Antwort: – – – Gott will Gehorsam. Dagegen sagen wir: 1) ein Dank des Sängers ist schlecht hier am Platze, wo ein ehrfurchtsvolles Schweigen passender wäre: zumal unaufzählbaren Wundern und Ratschlüssen gegenüber. 2) Dürfte der dem Gesetze unterstellte Sänger nicht die gottgeordneten Mittel des Dankes auf die Seite werfen und sich nur einen Teil des Gesetzes (die Moralgebote etwa) zurückbehalten, um diesen Gotte gehorsam zu erfüllen. Dieses eigenmächtige, wählerische Verfahren wäre ein schlechter Dank. Samuels Zurechtweisung (1. Sam. 15,22) betraf den abusus Sauls; sie ist aber kein Freibrief, um die Opferthora über Bord zu werfen, selbst für David nicht. 3) Es werden nicht einmal Dankopfer hervorstechender und vorzüglicher Weise hier genannt: an denen Gott etwa Missfallen habe, um sich zu ergötzen an der geistigeren Dankbarkeit, dem Gehorsam; vielmehr werden allerlei Opfer genannt, mit derselben Tendenz wie in Jes. 1,11-13. Diese Gedankenverknüpfung ist also als gänzlich unpassend aufzugeben.

Vielmehr sehen wir in V. 7-9 eine dem Psalmisten in den Mund gegebene Gottesoffenbarung, zufolge der alleine David es wagt, solche anscheinend revolutionäre Worte in den Mund zu nehmen. Er hätte gesteinigt werden müssen, wenn hier nicht Offenbarung gegen Offenbarung stand, oder besser, wenn die nun eingetretene Lücke nicht sogleich durch das Vorhandensein Seiner Person (durch die eben der Messias repräsentiert war) ausgefüllt ward.

V. 7. In den hier aufgeführten Opfern sehen wir, wie schon angedeutet worden, eine Induktion des allgemeinen Begriffs des Opfers; die Opfer werden im ersten Satzgliede nach ihren zwei Klassen, in welche sie seit Gen. 4 zerfielen, aufgeführt. Im zweiten Satzgliede wird die Gattung der blutigen Opfer noch näher spezifiziert und hervorgehoben durch die Nennung zweier Arten. Durchaus ähnlich ist Jes. 1, V. 11, woselbst die זִבְחֵי חַיִּים, und V. 13, woselbst die מִנְחָה als die zwei Hauptklassen des Opfers genannt werden (vergl. Deut. 33,10). Auch Ps. 50,8 ist Schlachtopfer Bezeichnung einer ganzen Klasse; es ist auch dort Induktion des allgemeinen Begriffs des Opfers angestrebt. Für diese Zweiteilung beweisen noch Stellen wie 1. Sam. 2,29; Jes. 19,21; Dan. 9,27.

זִבְחָה] steht hier nicht statt des gewöhnlichen זִשְׁלָמִים, dem Dankopfer. Vielmehr steht es, wie schon gesagt, als eine Hauptklasse der Opfer neben der nun folgenden Hauptklasse der Speisopfer.

מִנְחָה] heißen die Lev. 2 beschriebenen Speisopfer; מ' ging ins Feuer und der Rest fiel an die Priester.

Um gleich עוֹלָה und חֲטָאָה, diese Arten des זִבְחָה, vorwegzunehmen, so dienten diese, wie Hupfeld kurz und einfach bemerkt, zur Wiederherstellung des Gnadenstandes, zur gnädigen Wiederaufnah-

me des Sünders. עֹלָה, eigentl. das „Aufsteigen in den Flammen (zu Gott)“, bedeutet die stellvertretende Dahingabe eines mit des Menschen Sünde beladenen Opfertieres.

אָפֶּטֶר] ist das Sündopfer; von diesem sagt Knobel treffend zu Lev. 4: „Durch die Verletzung der Pflicht gegen Gott war eigentlich das Leben des Täters verwirkt, und sollte der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen; dies geschah jedoch nur bei vorsätzlichen theokratischen Vergehungen; bei unvorsätzlichen Verfehlungen – forderte Gott das Leben des Sünders nicht, sondern nahm eine Vertretung desselben an, welche aber gestellt werden musste, damit seiner Gerechtigkeit genug getan würde. Als Idee des Sündopfers erscheint also im A. T. die satisfactio vicaria.“ Dass das Sündopfer stellvertretend sei, erkennt also selbst Knobel an. Ist Christus nun (wie Hebr. 13,11.12 es klar darstellt) mit dem Sündopfer zu parallelisieren, und desselben vollste Erfüllung: so ist ja auch Christi Tod selbstvertretend für die Menschheit. Der lange Streit darüber, ob der Opfertod Christi stellvertretend sei, oder nicht, würde aufhören, wenn man nur die Zurückbeziehung des Todes Christi auf das Sündopfer mit dem Hebräerbrieft anerkennen würde. Doch wir wollen nicht vorgeifen. Der Psalmist sagt also: an diesen Opfern, welche in summa uns vor Augen geführt werden, habe Gott kein Wohlgefallen, Er habe sie auch nicht gefordert. So krass werden die Opfer mit Ausnahme von Ps. 69,32 sonst nirgends verworfen; selbst in Ps. 50 und 51 nicht. In Ps. 50 galt es gegenüber den um Werke und Opfer verlegenen, den aufrichtigen Israeliten, die Opfer auf ihr rechtes Maß zu reduzieren, damit sie nicht fürder wie ein Alp auf ihnen lasteten. In Ps. 51,18 werden die Opfer als meritorisch, als die da Sündenvergebung ex opere operato verdienten, zurückgestellt. Gott vergibt die Sünden ohne ein Tun von Davids Seite. Jedoch V. 21 ebendasselbst werden die Opfer durchaus rehabilitiert, nachdem ihnen ihre rechte Stelle angewiesen worden. Hier aber wäre, wie schon gesagt, eine äußerst revolutionäre Theorie aufgestellt, wenn nicht ein ebenbürtiges Äquivalent daneben gestellt würde. Und dieses Äquivalent fällt wie ein Meteor mitten unter diese Opfer.

אֲזַנַיִם פָּרִיתָ לִי] Was ist denn dies für ein Großes, dass es Ersatz geben soll für die annullierten Opfer? Wir übersetzen: Ohren hast Du mir durchbohrt. Und dass: פָּרָה durchbohren bedeuten könne, bewiesen wir bereits durch Analogien (נָקַר, הִלֵּל) zu Ps. 22,17. Die meisten neueren Exegeten nehmen unsere Phrase für: die Ohren ausbohren, Einem Gehör verschaffen. Entweder verstehen sie es nun von dem Hören übernatürlicher Offenbarung, das dem Psalmisten dadurch zuteil geworden, oder vom Gehorsam. Nach ersterer Fassung wären dem פָּרָה analog die auch in diesem Sinne stehende Verba: פָּתַח, גָּלָה mit folgendem אָזַן. Delitzsch meint, der Sänger deute darauf, dass Gott ihm von Natur Ohren gebohrt, gehöhlt habe, um hören zu können: was aber zu plan wäre und dabei doch keinen guten Übergang zur Übersetzung der LXX und des Hebräerbrieftes gestattet, welchen zu ermöglichen Delitzsch durch diese seine Übersetzung anstrebte. Und eben dieses, Mangel an Übergang zur Übersetzung der LXX und des Hebräerbrieftes, müssen wir überhaupt gegen die genannten Auffassungen unserer Phrase einwenden: wenn gleich jene drei Auffassungen grammatisch möglich sind. LXX und der Hebräerbrieft (10,5) bieten nämlich: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι d. h.: einen Leib hast Du mir zubereitet. Der Verfasser des Hebräerbrieftes, der gut hebräisch verstand, billigt also die umschreibende Übersetzung der LXX; er erkennt sie als den Sinn des Originals gut wiedergebend an. Dazu ist die Lesart im Hebräerbrieft nicht anzufechten; zu Bos' und Lünemanns Korrektur, welche ὠτία statt σῶμα lesen, werden wir uns nie verstehen: vor Allem deshalb, weil die seitherige Lesart schon einen guten Sinn gibt. Wie ist nun ein Übergang zu gewinnen von der übernatürlichen Offenbarung oder dem Gehorsam, welche nach den von uns abweichenden Auffassungen dem Psalmisten sollten zuteil geworden sein, – zu der Übersetzung des Hebräerbrieftes? Wie wir auch forschen – es gibt keinen Übergang, keine Brücke. Stier sagt: es sei im Hebräerbrieft eine Übersetzung nach dem Sinne, welche in dem Gehorsam des hier Redenden den Grund seines ganzen Le-

bens und Tuns erkennt. Aber wie kam der Hebräerbrief dazu, statt des durch Bohren geöffneten, gehorsamen Ohrs „Zubereitung des Leibes“ als Paraphrase und erleichternde Erklärung des Hebr. Originals zu schreiben? Diese Übersetzung des Hebräerbriefes (einen Leib hast Du mir zubereitet) wird nur erklärlich durch Folgendes. Wir müssen hier zurückgehen auf Geier, der seinerseits auf Flacius, Glassius, Cocceius, die holl. St.-bibel und Bochartus hinweist. Diese beziehen das „Ohren hast Du mir durchbohrt“ auf das Durchbohren der Ohren des israelitischen Gesindes (Exod. 21,6; Deut. 15,17). Solch Durchbohren als Symbol der Hörigkeit kam auch bei den Mesopotamiern, Arabern, Lydiern und Karthagern vor. Es bedeutet wie Knobel (zu Exod. 21,6) gut bemerkt: dass der Durchbohrte offene, hörende Ohren haben, also aufmerksam und gehorsam sein sollte. Dabei verweist Knobel auf unseren Vers. Diese Durchbohrung geschah nun aber zur Symbolisierung fortdauernder, ewiger Dienstbarkeit. Der Also durchbohrte Knecht ward dadurch ewig Knecht (so fasst es auch Saalschütz, das mos. Recht S. 699). Von diesem Vorgange aus dem Leben entlehnt nun David ein Bild, um eindringlich zu bezeichnen, dass es sein Beruf geworden, Jehovas ewiger Knecht zu sein. Was seinem Berufe nach selbstverständlich war, dass er nämlich Knecht Jehovas sei, drückt David in den klassischen, gesetzlichen terminis aus, gleich als wollte er sich vorzugsweise in der Sphäre bewegen, welcher auch die anderen Ausdrücke dieses V. entstammten. Mit diesem Bilde stimmt überein die Benennung Davids als Knecht (Ez. 34,23; 37,24 u. o. in den Pss.).

Wenn es nun also ein aus der Wirklichkeit, der Thora nämlich, entlehntes Bild ist zur Bezeichnung seiner geistlichen Stellung Gotte gegenüber, so wird uns eine Freiheit in der Behandlung der termini dieser gesetzlichen Vorschrift nicht auffallen können. Hupfeld sagt gegen die von uns adoptierte Auslegung, dass dann רָצַע, nämlich der in Exod. 21,6 gebrauchte terminus technicus, stehen müsse, und dass auch nur ein Ohr durchbohrt worden sei. Dagegen ist zu sagen, dass der term. technicus schon in der Thora selbst variiert, indem nämlich Deut. 15,17 bei der Repetition desselbigen Gesetzes נָתַן בְּאָזְנוֹ וּבְדָלֶת רָצַע stellt, wodurch jenes רָצַע des Exodus umschrieben wird. Warum sollte dann hier nicht in einem dichterischen Stücke mit dem רָצַע des Exodus das ohnedies sinnverwandte כָּרַה wechseln können? Unser כָּרַה in der Bedeutung „mittelst Durchbohrung sich leibeigen machen,“ kommt ja auch Hos. 3,2 vor. In dieser symbolischen Handlung des Hosea weist Hengstenberg im Worte אֶכְרְהּ diese in Rede stehende symbolische Handlung scharfsinnig nach (Christologie, 2. Ausgabe, I, 219). Stier und auch Delitzsch billigen diesen unseren Sinn als passend; nur wenden auch sie dagegen ein, dass im Gesetz ein Ohr nur durchbohrt werde. Hier müssen wir nun eine Freiheit dem Psalmisten zugestehen. Er entnahm ja nur aus dem Gesetz ein Bild, das Sinnbild der Hörigkeit, tun einen planen Gedanken ängstlich, figürlich auszudrücken. Wie sonst ein Herr seinen hebräischen Knecht gleichsam stempelte, dass derselbe ihm fortan hörig sein musste: so habe es Gott mit ihm, mit David, auch gemacht. Der Knechtsgehorsam also, zu dem David verpflichtet wurde, ist freilich die Hauptsache; derselbe erscheint hier aber in einen rituellen Rahmen eingekleidet. Was nun aber ein Ohr symbolisiert, die Hörigkeit nämlich, werden zwei Ohren doch gewiss gleichfalls versinnlichen. – Und hiermit haben wir denn auch einen verständlichen Übergang zur Paraphrase der LXX und des Hebräerbriefes „einen Leib aber hast Du mir zubereitet“ gewonnen. Dies wird im Hebräerbriefe von Christo gesagt, und durch das eingeschaltete „aber“ wird die Paraphrase noch recht in Gegensatz gestellt zu den Opfern. Diese Paraphrase nun führt offenbar nur das Mittel an, wodurch der Messias Knecht ward – er ward Mensch; Gott bereitete ihm einen Leib und machte ihn sich ebendadurch zum Knecht. Durch des Messias Fleischwerdung und mittelst derselben macht Jehova den Messias sich zu dem Knecht, der Jesaja (Kap. 40–66) und Ezechiel vor Augen schwebt. Man denke hier an Phil. 2,7, wo Paulus sagt: Er nahm Knechtsgestalt an, da er in Ähnlichkeit der Menschen gewesen. Letzteres ist ihm identisch mit dem ersteren. Der Hebräerbrief benutzt also der LXX Übersetzung, die damals allgemein anerkannt war. Nun ist aber oft in den Paraphrasen der

LXX eine providentielle Leitung nicht zu verkennen. Und so hat auch hier LXX das ausschließlich für israelitische Leser berechnete: „Ohren hast Du mir durchbohrt“ trefflich gewandelt in: „einen Leib hast Du mir bereitet“. Hierdurch brachte die LXX ihren Lesern den Sinn des Originals näher, indem sie aus der Knechtwerdung eine Menschwerdung Davids machte.

Der Hebräerbrief nun konnte diese Paraphrase vortrefflich benutzen und dabei zugleich die Autorität der hochangesehenen LXX schonen. Das Knechtsein des Messias hob in der Tat ja an sich zu manifestieren in und mit der Fleischwerdung des Messias. Fleischwerdung und Knechtsein fiel in eins zusammen. – Anfangsweise aber hat dieses „Ohren hast Du mir durchbohrt“ seinen guten Sinn schon innerhalb des Gesichtskreises Davids. Auch dieser ward durch seine wunderbare Abberufung von den Schafhürden wohl belehrt, dass Gotte noch andere Heilswege beliebten, als das zunächst als äußerlicher Buchstabe dastehende Opferinstitut der Thora. Auch Er konnte es verstehen, dass seine Annahme, seine Verordnung zum Knechte Gottes, eine Heilstat Gottes sei, welche streng genommen die Thora (wie sie als spätere Zutat – Gal. 3,19 – und gesetzlich formuliert dastand) abrogieren. Diese Erkenntnis, welche wir in Bezug auf Christum dem Hebräerbriefe verdanken, war David schon bekannt geworden durch dieses neue Lied.

Aber wie wenig berechtigt, wie voreilig, ja revolutionär müsste uns die Abrogation des gesamten Opferinstituts erscheinen – wenn der nackte Mensch David sich als Substitut der Opfer hinstellen wollte. Nein, in sich sah er den Messias leben: und nur deshalb flossen Kräfte messianischer Wirkksamkeit und messianischen Charakters aus ihm hervor. Durch Ihn redet der Messias, – nur dieser kann solche Worte von unendlichen Folgen aussprechen, denn nur Er kann in Seiner Person ein genügendes Äquivalent einsetzen. Nur Er vermag die durch die vorausgegangenen Worte bewirkte Lücke im religiösen Leben Israels zu schließen – durch Seine Person nämlich, die an die Stelle jener verworfenen Opfer treten wird, ja treten muss. Es muss der Messias eintreten, wenn anders Gott wahrhaftig ist, und nicht spielte mit seinem Volke, als er Wort für Wort jene Opferinstitutionen dem Mose mitteilte. Gott hat die Opfer Institution, und schienen sie ihm einst notwendig: so sind sie es noch, und werden, wenn auch in anderer Form, wieder zur Geltung kommen müssen. Wir meinen in der Form des Lammes Gottes, das unsere Sünden selbst geopfert hat an seinem Leibe auf dem Holze. David nun kann solche Wahrheit durch seinen Ps. wohl an die Gemeinde bringen; aber er partizipiert nur: der Kern dieser Schale ist der Messias. Die gleiche Dienstbarmachung des Messias, der dabei sogar sein Leben lassen muss, finden wir übrigens bei Jesaja. Sein עֲבָדָה יְהוָה ruht zum nicht geringen Teile auf unserer Psalmstelle, so vor allem die Darstellung desselben als eines zum Opfertod bestimmten in Jes. 53. Noch analoger mit unserer Psalmstelle ist das, was Jeremia sagt Kap. 30,21. Jehova spricht daselbst von einem Fürsten, den Er in V. 9 David nannte: nach der Weise, wie die Propheten den Messias David zu nennen lieben, womit sie ihn eben als den zweiten David bezeichnen. Diesen David der Zukunft, heißt es dort, mache Gott sich nahen, so dass Er zu Ihm hinzutrete als Bürge für sein Volk. „Denn wer ist der denn (lautet es wörtlich), welcher sein Herz verpfändet (sich selbst darangibt), um zu mir (zu Jehova) hinzuzutreten?“ Also macht auch dort Gott selbst den Fürsten David sich nahen – denn kein Anderer sonst könne sich ja verbürgen für sein Volk.

V. 8. Hier hören wir gar majestätische Worte. Der Psalmist teilt uns seine Bereitwilligkeit zu solchem Amt und Werk mit. Die Worte lauten ganz gemäß der Bereitwilligkeit, mit der sich Einer einem Andern gegenüber zum Dienste bereit erklärt. Sie wären schwer verständlich, wenn nicht im vorigen Verse von einem die Bereitwilligkeit Davids herausfordernden Vorgange die Rede gewesen wäre, und somit der vorige Vers zu unserem Verse eine Einleitung, einen Unterbau bildete.

זָ] Damals, als du mich *also* dir zum Knechte machtest – da war ich ganz willig und sprach: siehe ich bin gekommen, da bin ich, nach deinem Wohlgefallen und gemäß deinem Gesetze zu handeln: wie denn auch von mir in der Buchrolle schon die Rede ist.

יִמְרָתִי] rekapituliert einen früheren Entschluss, einen ehemaligen Vorsatz wie Ps. 16,2; 30,7; 31,23; 32,5; 38,17; 39,2; 41,5. Es versetzt sich damit der im Psalme Redende aus der Gegenwart, die hier (wie Ps. 16) eine noch von Leiden bedrängte ist, in die Vergangenheit, wo Er solchen Entschluss, Knecht zu werden, also in solche leidensvolle Gegenwart einzutreten, fasste.

Für David ist nun dieser Zeitpunkt seine erste Aussonderung von den Schafhürden und seine Salbung durch Samuel. In dem also gesalbten David trat aber zugleich der Messias in die Welt als Beistand und innerster Lebensgrund Davids. Wie wir sahen, fasst es so auch der Hebräerbrief auf, der Kap. 10,5 Christum in diesem Worte des Ps. in die Welt kommen lässt: „darum als er in die Welt kommt, sagt er: Opfer und Brandopfer usw.“

Also vom heiligen Geist getragen, sprach der Psalmist derartige Worte aus, welche erstlich durchaus seiner Lage angemessen sind, dabei zugleich aber Worte des in die Welt kommenden Messias waren.

יְהִי-כְּבָרְתִי] ist eine Formel, mit der man vor einem Höheren zu erscheinen pflegt: wie z. B. der Diener vor seinem Herrn (vergl. Num. 22,38; 2. Sam. 19,21: Simei, um vor David abzubitten). Es bezeichnet die Bereitwilligkeit, die promptitudo, wie Geier bemerkt. Also wäre es gleich unserem: „da bin ich schon“, bei Plautus und Terentius: *adveni atque adsum*.

Das nun Folgende ist ein Zwischensatz מְגִלַּת-סֵפֶר] eigentlich Rolle des Buches, von גָּל, weil bekanntlich das auf Pergament oder Häute Geschriebene um eine Rolle gewickelt ward, wie sie noch jetzt in den Synagogen zu sehen sind. Aus diesen Rollen ragten zu beiden Seiten Knöpfe hervor, woraus der Ausdruck der LXX ἐν κεφαλίδι βιβλόν seine Erklärung findet (s. Lünemann über diese Stelle im krit. exeg. Handbuch). Nach diesen hervorragenden, knopfartigen Enden des Rollenstabes ward die ganze Rolle genannt. Diese Buchrolle nun ist unstreitig, wie Hupfeld, Hengstenberg und die älteren Exegeten (s. Geier) behaupten, das mosaische Gesetzbuch.

יְכַתֵּב עָלַי] ist γράφειν περὶ τινὸς zu übersetzen nach LXX, Hebräerbrief und dem Targum: „betreffs Jemandes, über Jemand schreiben“. עַל führt dann den Gegenstand oder die Person ein, über die geschrieben ist. Es liegt dem Hebräer, wie bei unserer Phrase: „über Jemand schreiben“, der Gegenstand (das Thema) vor Augen, man hat es unter sich, bearbeitet es. Die gleiche Metapher liegt in עַל דְּבַר „sprechen über Jemand“ vergl. 1. Chron. 17,17; Gen. 18,19 und in וְכָתַב עָלַי (Jer. 25,13). Daraus entwickelt sich dann leicht, dass der Inhalt des Geschriebenen in Bezug auf mich eine Forderung enthält; aus dem „über mich schreiben“ resultiert „das über mich disponieren“. Das tritt 2. Kön. 22,13 hervor: „zu tun nach allem, was über uns geschrieben ist“. Dies ist wohl eine angemessenere Genesis des Wortes, als sie Hupfeld aufstellt, welcher hier eine prägnante Redensart findet: schreiben und dadurch Etwas auferlegen als Pflicht. – Gegen die Akzente (Atnach) übersetzen v. Hofmann und Delitzsch dieses auch von Hupfeld parenthetisch gefasste Sätzchen: „siehe ich komme mit der Rolle des über mich geschriebenen Buches“. Delitzsch meint: David komme gehorsam mit der schriftlichen Thora, die das rechte Verhalten vorschreibt, – denn Gott fordere ja Gehorsam. Ewald hält es für glaublich, dass der Dichter mit einem Pentateuch in den Tempel geht, und nicht mit Opfertieren und äußerem Glanze im Tempel erscheine. Damit macht er aber seinen Dichter (den er freilich nicht David sein lässt) zu einem Revolutionär und geistlichen Umsturzmännchen der krasssten Art. Einen solchen Dichter hätte die Strafe der Steinigung treffen müssen nach dem Gesetz, nicht aber Verewigung seines Machwerkes durch Aufnahme unter die heiligen Lieder Israels (s. Deut. 18,20; Hebr. 10,28). Denn dieser Dichter stieß nicht nur etwa einen Tüpfel vom Gesetz tun,

was Christus schon verdammt, sondern das gesamte Opferinstitut und verpflichtete sich zu einem Gehorsam, den zu leisten er doch nicht imstande war.

Wie gesagt: nur falls voller Ersatz, wie einen solchen allein der Messias geben konnte, da war an Stelle der annullierten Opferthora – nur dann waren solche Worte erträglich. Denn dann wurde ein Gotteswort durch das andere abgelöst, das alte in das neuere aufgehoben, in dasselbe hineinverklärt.

Sollen wir nun dies „in der Buchrolle ist von nur geschrieben“ von David erst einmal auslegen, so können wir an die Weissagung in Deut. 17,14 denken: dass Könige kommen sollten. Wir müssen aber vor Allem eine Zurückbeziehung anerkennen auf: „Juda du! – dich werden deine Brüder preisen“, und „Es wird das Zepter von Juda nicht weichen – bis dass Schiloh kommt“ (nämlich der Messias). David war aber ja aus Juda, und dazu noch der erste König aus dem Stamme $\text{שְׁלֹוֹ הַמְּלוֹכָה}$; Er hatte das Zepter in Händen. Prägnanter und völliger trifft diese Phrase zu, wenn man sie vom Messias, der in David sich geltend machte, auslegt. Über diesen ist vor allem oben in der Buchrolle geschrieben (wie die Peschito u. Vulg. übersetzen): nämlich in Gen. 3,15; ferner in den testamentarischen Worten Jakobs, Moses u. in den Weissagungen Bileams vom Sterne (vom Könige) aus Jakob. Auf den Messias passt dies also hauptsächlich, hingegen auf David nur, sofern auch Er den Messias repräsentiert.

Der Hebräerbrief 10,8-9 sagt von unserem 7. und 8. Verse: Er hebt das Erste (die Opfer des 7. Verses) auf, um das Zweite (das Kommen Christi und Seine Gesetzeserfüllung) festzustellen. Also V. 7 negiert die Opfer, V. 8 poniert den Gehorsam Christi nach dem Hebräerbrief. Danach haben auch wir uns bei der Auslegung gerichtet.

V. 9: geht weit über des Menschen David sittliches Vermögen hinaus; nur wenn der Messias sein Gewährsmann, sein in ihm lebender Bürge für die Wahrheit des Geredeten ist, kann auch David so etwas sagen.

$\text{[לְעֵשׂוֹת רְצוֹנֶךָ]}$ ist mit הַפְּצֵתִי zu verbinden: ich habe Lust, zu tun Dein Wohlgefallen, was Dir gefällt. Denn רְצוֹן von רָצָה „Gefallen haben“, ist nicht geradezu der Gesetzeswille Gottes (so z. B. v. Gerl. u. Ebrard), dessen vielmehr im W. תּוֹרָה erst gedacht wird. ר ist allgemein zu fassen = was Gott nach seinem Wohlgefallen über den Psalmisten verhängt. Der Inhalt dieses Wohlgefallens wird aus dem Zusammenhange und der Stimmung des ganzen Psalmes entnommen werden müssen. Danach ist das Wohlgefallen Gottes, dass Er, obgleich König, ins Leiden hinein sich begeben: in welcher Lage uns der Anfang des Psalmes den Psalmisten vor Augen führte. So versteht der Hebräerbrief Kap. 10,10 unser רְצוֹן als den Willen Gottes, in welchem wir geheiligt sind; in dem Vollzuge dieses Willens Gottes gründe unsere Heiligung. Und was dieser Wille, dieses Wohlgefallen Gottes erfordere, nennt der Hebräerbrief: Darbringung des Leibes Christi ein für allemal. Somit ist auch nach dem Hebräerbriefe hier ר nicht der göttliche Gesetzeswille, sondern der Wille Gottes, dass Christus leide, ja seinen Leib zum Opfer bringe, wie der Hebräerbrief den Ausdruck „Willen“ umschreibt. Und mitten in diesen Vollzug des so gearteten Willens Gottes setzte uns der Anfang des Psalmes hinein (vergl. Ps. 22,16; 69,27: wonach es Gottes Wille gewesen, dass David also von Feinden umdrängt werde). Und so wird auch hier David durch dieses neue Lied wieder erinnert an das Motiv seiner Leiden, und warum gerade Er Solches Alles leiden müsse. In der Form eines neuen Liedes sprudelt es abermals in ihm auf, dass seine hohe Bestimmung einen also gearteten Vollzug des Willens Gottes mit sich bringe. Übrigens war ja schon aus dem Protevangelium und der Opferung Isaaks bekannt, dass der von Gott Verheißene leiden müsse.

Im zweiten Hemistich nun sagt der Psalmist, dass er sich damals desgleichen zur vollkommenen Erfüllung des sinaitischen Gesetzes bereit erklärt habe. Also im Leiden und tätigen Gehorsam besteht des Knechtes Aufgabe.

[וְתַרְתִּיבֶנּוּ בְּתוֹךְ מְעֵי] Dein Gesetz ist inmitten meiner Eingeweide. הִרְכָּה ist eigentlich „einen Weg oder ein Ziel weisen; mit ausgestreckter Hand auf Etwas hinweisen“; davon ist ךַּ eine Hifil-Bildung. Es ist das ganze Gesetz gemeint, also auch die Opferthora. Wenn David dieselbe als überwundenen Standpunkt oben beiseite geworfen hätte, – so würde er hier nicht von der ganzen Thora in seinem Innern reden. Wir schließen daraus, dass David nicht der Opferthora an und für sich in V. 7 einen Schlag versetzen wollte und Seinen moralischen Gehorsam an der Opfer Stelle zu setzen im Sinne hat; sondern nur, sofern in ihm der Messias kam, sind die Opfer aufgehoben und Er an deren Stelle getreten. Von מְעֵי gilt, was wir zu Ps. 16,7 über כְּלִיֹּת sagten. Nämlich in diesen zarten Körperteilen werden innerste, geistige Tätigkeiten, Gedanken und Gefühle lokalisiert. Offenbar auf Kosten des messianischen Inhalts wird von Hengstenberg, dem Hupfeld folgt, Folgendes aufgestellt. Das Geschrieben-sein des Gesetzes ins Herz sei auch sonst Eigentum der Gläubigen des A. Bundes (Deut. 6,6; Ps. 37,31; Prov. 3,3; 7,3; Jes. 51,7). Das leugnen wir nicht; des Messias und der Gläubigen Prädikate sind eben oft dieselben; – aber nun fragt es sich, welchen von Beiden kommt die Priorität zu, und welchen das Nachfolgen in Seinen Fußstapfen? Ferner müssen wir um die Einzigartigkeit *unserer* Stelle und ihre messianische Kraft zu wahren, noch Folgendes gegen Hengstenbergs Abschwächung bemerken. An den von ihm genannten Stellen kommt das Geschrieben-sein des Gesetzes ins Herz meist als Anforderung an die Gläubigen vor. Zweitens müssen wir fragen: wie kam das Gesetz ins Herz der Gläubigen hinein, welches ist der Modus des Hineinkommens des Gesetzes? Jer. 31,33; Ez. 36,27 heißt es: Gott wolle es hineinschreiben, und desgleichen: Er wolle es bewirken, dass sie in seinen Satzungen wandelten. Alsdann kann freilich Ps. 37,31 von den Gerechten prädiiziert werden, dass sie im Herzen die Thora hätten. Aber nirgends im A. T. tritt Einer auf, wie hier, der da sagte: Er habe die Thora in seinen Eingeweiden, sein Wollen sei völlig mit der Thora Gesetzeswillen identifiziert. Dies so majestätisch von sich aussagen, konnte eben nur der den Messias repräsentierende David. Solch Bedenken aber kommt den neueren Auslegern gar nicht; haben sie einmal Christus als Kern und Stern des Psalmes verbannt, so müssen sie nun durch Dick und Dünn alles von David, dem Menschen, erklären: wenn gleich keine Analogie sich dazu findet, und wenn auch Alles zur barsten Hyperbel und zum Unsinn wird. Uns aber ist der Messias Derjenige, welcher David zu solchen Worten ermutigt, ihn solche Worte in den Mund nehmen lässt. Denn Israel soll Ruhe nahen, wenn es im äußerlichen Gottesdienst sich aufzureiben im Begriffe steht. Es soll wissen, dass schon jetzt, *in David*, Einer lebt, gemäß der Verheißung des Pentateuches. Schon damals tut dieser Verheißene sich kund als Derjenige, welcher alles erfüllte, bevor noch sie (seine Brüder) die Hand zur Erfüllung des kleinsten Gebotes aufgehoben. Es soll Israel zu seinem Troste erfahren, dass dieser verheißene Erretter die Opfer, diese στοιχεῖα τοῦ κόσμου, in sich zusammenfassen wolle; dass Er in seiner Person konzentrierter Weise und ἐράπαξ darstellen wolle was diese Opfer nur vereinzelt gewähren; dass Er darstellen wolle, wovon diese Opfer nur Verkörperungen, Anbildungen sind, ohne es aber wesentlicher Weise aus sich heraus mitteilen zu können.

Aber, wie gesagt, von oben kommt der Inhalt solches Psalmes, nicht von unten, aus Davids Seele an und für sich: so dass der Psalm etwa Bedürfnisse und Wünsche Davids zu Worte kommen ließe. Wie traurig wäre auch das Letztere. Dann wären alle solche Psalmworte etwa nur ideale Wünsche (z. B. hier nach einem besseren Sühnmittel) gewesen – ohne Gewähr der *gegenwärtigen*, sofortigen Erfüllung. Es wären solche Psalmworte klaffende, vergeblich nach Ausfüllung lechzende Lücken im israelitischen Geiste gewesen. Man hätte dann in diesen Psalmen so so sagen nichts als eine Frage frei gehabt an Gott – aber ohne ein freundliches, tröstendes Echo von oben herab, aus Gottes Munde.

Und überdies hätte man noch die hyperbolischen Redensarten vom vollkommenen Gehorsam zuschanden werden sehen in der Person Davids selbst, z. B. als er sich Urias Weib aneignete in der Blüte seines königlichen Lebens, nach Empfang der Verheißung in 2. Sam. 7.

Zum Schluss dieser zwei Verse, mit denen überhaupt das neue Lied zu Ende geht, können wir nicht umhin, auf den großen Widerspruch aufmerksam zu machen, in den sich die neueren Exegeten hier verwickeln. Die Opfer soll der Sänger als Gotte nicht gefällig dargestellt haben und gleichsam als etwas Höheres, Geistigeres seinen Gehorsam an Stelle der Opfer Gotte zugesagt haben. Und dennoch korrigieren sie nicht die letzten Worte aus dem 8. Verse: „Deine Thora ist inmitten meiner Eingeweide“, mithin auch das Opfergesetz. Es kommt mithin der Psalmist aufgrund dieser Worte auch um das Opfergesetz zu erfüllen. Welcher Widerspruch also – innerhalb zweier Verse. Was er eben mit Pomp ausgetrieben, die Opferthora, bringt er nun wieder herein, er sagt es von sich aus: er trage Gottes Thora in sich! Solchem krassen Widerspruche entgehen wir völlig! Denn wir sagten: der Psalmist annulliere nur darum die Opferthora als wertvoll in Gottes Augen, weil Er in demselben Moment in den klaffenden Riss eintrat als vollkommenes Äquivalent aller Opfer. – Auch möchten wir hier noch darauf hinweisen, wie das „Ohren hast Du mir durchbohrt“ gleichsam wie ein Strom, der nicht mehr aufgehalten werden kann, mitten in den 7. Vers hineinbricht: bevor er noch die Aufzählung der abrogierten Opfer vollendet. Schnell muss es heraus: dass Gott ihn zum Knecht (zum auserwählten Rüstzeug) angenommen. – Somit bleibt also nach unsrer Auslegung den genannten Opfern an und für sich die ihnen als Gotteswort gebührende Ehre. Nur dem David-Messias machen sie Platz, und in Vergleich mit ihm, weil Er als Äquivalent eintreten will, gefallen die Opfer Gotte nicht mehr. Obgleich sie als Einrichtung Gottes gedient und noch fernerhin dienen sollen – treten sie dennoch in den Hintergrund auch für die Gläubigen des A. T., je mehr der Messias, der zum Knecht gewordene verheißene Erretter, in den Vordergrund tritt. Der Messias aber ersetzt die Opfer vollkommen und macht das an sich heilige Opfergesetz in den Hintergrund zurücktreten. Auch die Apostel (Röm. 8,2; Hebr. 9,24 f.; 10,1) sprechen nur deshalb so frei über die Opfer und das Gesetz überhaupt – weil sie dabei ein Äquivalent, Christum, im Auge haben. Geben die Apostel mit der einen Hand die Opfer weg, so haben sie Christum und sein Werk gewiss stets in der anderen Hand: ganz gemäß der Sachlage unseres Psalmes.

Diese Depotenzierung der Opfer ist nun aber nicht Veranlassung zur sofortigen Abschaffung geworden. Denn *noch* fuhr der Messias fort, sich in Ihn vorausdarstellenden Bildern und Repräsentanten zu manifestieren. Noch war die Zeit nicht erfüllt, wo der Messias, welcher der verborgene Lebensgrund seiner Gläubigen je und je gewesen, als sichtbarer und tastbarer Lebensgrund vor Aller Augen auftreten sollte (1. Joh. 1,1). Aber Folgendes resultierte denn doch wohl aus unserem Psalme. Die Opfer wurden mehr auf ihren eigentlichen Zweck angesehen; auf ihre Beziehung zum Messias, auf ihre Vorausdarstellung dessen, was der Messias dereinst selbst prästieren werde – wurde wieder genauer gesehen. Es wurden die Opfer als opus operatum Israel einmal aus den Händen geschlagen. Man erkannte wieder, dass sie nur zeitweilig seien und zeitweilig eine Lücke ausfüllten, die hernach der Messias selbst ausfüllen wolle und für die Gläubigen mittelst unseres Psalmes schon jetzt ausfüllte. Und zwar es musste der Messias die Lücke, das Bedürfnis nach Vergebung von Sünden nämlich, in der Weise ausfüllen, wie die Opfer es seither getan: worauf zurückzukommen wir bald Gelegenheit haben werden,

V. 10.11 berichten des Sängers Entschluss, den Inhalt des neuen Liedes zu verkündigen.⁵⁴

54 10. Ich habe verkündigt Gerechtigkeit in großer Gemeinde,
siehe meine Lippen hemmte ich nicht –
Jehova, Du weißt es.

11. Deine Gerechtigkeit habe ich nicht verborgen in meinem Herzen,

קִדְּךָ] LXX gut εὐηγγελισάμην δικαιοσύνην. קִדְּךָ wird auch sonst, z. B. Ps. 68,12; Jes. 40,9; 52,7, von LXX mit εὐαγγελίζειν übersetzt. קִדְּךָ im Kal ist nach dem Arab.: glänzend, heiter, froh sein, besonders beim Empfang einer guten Botschaft. Im Piel also: Einem das Gesicht heiter machen. Eben dies liegt auch dem Worte קִדְּךָ, welches s. v. a. εὐαγγέλιον ist, zum Grunde. Demnach muss das Objekt der Verkündigung unseres Psalmisten, קִדְּךָ nämlich, etwas heiter Machendes, etwas Erfreuliches sein: קִדְּךָ fordert dies eben. Mit קִדְּךָ meint er aber hier „Gerechtigkeit Gottes“, wie sich aus V. 11 ergibt: Deine (Gottes) Gerechtigkeit habe ich nicht verhehlt. Jenes Wort nimmt unser קִדְּךָ nur wieder auf. קִדְּךָ ist nach dem Arab. „gerade sein z. B. wie ein Lanzenschaft“. Also Gerades, was vor Gott gerecht und billig ist, hat er verkündigt. Wir müssen den Inhalt dieses an sich formellen Begriffs nun abermals (wie schon Ps. 22,32) aus dem Zusammenhange des Psalmes eliminieren. Und in der Tat war im Vorhergehenden deutlich genug erklärt: wie Gott jetzt an Stelle der Opfer sich einen zum Knecht erlesen, der durch Leiden und tätigen Gehorsam Gottes Heilswege (seit dem Protevangelium) realisieren will. Also an einem solchen Knechte all sein Wohlgefallen zu haben, nicht fürder an Opfern, ist bei Gott recht und billig, ist Ihm Gerechtigkeit (קִדְּךָ). Und von diesem Gotte dergestalt Wohlgefälligen hat der Sänger die frohe Botschaft gebracht in großer Gemeinde.

Diese Botschaft erregte aber sicherlich Staunen und große Empörung. Wäre es nicht David gewesen, so hätte man ihn nach Deut. 18,20 gesteinigt. Also Israel soll fortan nicht auf dem Ruhekiten seiner Opfer schlafen gehen? Es soll die Opfer, als Gotte nicht gefällig und also auch nicht mehr verdienstlich, aus den Händen geben; es soll auf einen Knecht mit durchbohrten Ohren und auf den Ersatz, den Dieser statt der annullierten Opfer geben werde, hoffen? Dieser Knecht will Israel also Alles aus den Händen nehmen, dass es nicht einmal mehr Gotte wohlgefällig sein soll, wenn es Opfer bringt? Das Einzige, worauf sich das Volk noch stützen konnte, um seine Ungerechtigkeit gut zu machen, soll ihm entzogen werden? Wir können Etwas ahnen von dem Tosen im Innern aller Eigengerechten. Der Psalmist lässt derartiges uns durchfühlen, indem er es noch besonders durch ein „siehe“ hervorhebt: dass er seine Lippen nicht gehemmt habe. Ja, er fügt noch eine zarte Beteuerung hinzu, statt eines Schwures: „Jehova, Du weißt es.“ Somit muss ihm die Versuchung sehr nahe gelegen haben, von seinem neuen Liede lieber ganz zu schweigen.

קִדְּךָ bedeutet zusammenhalten; von diesem Verbum kommt קִדְּךָ in der Bedeutung „Gefängnis“.

V. 11. legt das in V. 10 durch קִדְּךָ bezeichnete Objekt der fröhlichen Verkündigung weiter auseinander. קִדְּךָ ist nämlich mit קִדְּךָ synonym. David erschöpft sich in Versicherungen, dass er diese Lehre der Gerechtigkeit nicht für sich behalten habe: im zweiten Hemistich dieses Verses kehrt dieselbe Versicherung abermals wieder. Weiter nennt er den in Rede stehenden Akt Gottes, nämlich die Aussonderung des Sängers zum ewigen Knechte, Treue Gottes: אֱמוּנָה; Gott erfüllt damit nur, was Er versprochen und in stets neuen Ansätzen und unter zeitgemäßen Vorausdarstellungen realisierte. Vor Allem dürfen wir auch hier an das Protevangelium denken, wo Gott einen Weibessamen abzuordnen versprach, welcher die zwischen Weib und Schlange von Gott wachgerufene Feindschaft zum siegreichen Ausgang für die Menschen hinausführen werde.

Auf denselben Akt Gottes bezieht sich קִדְּךָ] das alttestamentliche Wort für Erlösung, = σωτηρία, σώζειν; nach dem Etymon bedeutet קִדְּךָ „die Hinausführung aus der Enge in die Weite“.

Endlich umschreibt er noch die Tat Gottes, welche er zu verkündigen hat, durch zwei auch sonst bekannte Eigenschaften Jehovas, welche ihn als den treuen Bundsgott darstellen.

Deine Treue und Errettung habe ich ausgesprochen,
nicht habe ich verhehlt Deine Gnade und Treue in großer Gemeinde.

הַדָּוָה] ist die von Überfluss und Saftfülle gleichsam strotzende Gnade und Barmherzigkeit Gottes gegen sein Volk.

הַמִּתְּאָוֶה] von תָּוָה die Treue Gottes in der Erfüllung seiner Zusagen (wie Ps. 25,5; 30,10 u. o.). Es häuft der Sänger die Worte gar freigiebig im Drange der Begeisterung, um diese evangelische Tat Gottes der großen Gemeinde recht eindringlich zu machen. Aber, wie gesagt, dieses neue Lied zum Durchbruch zu bringen, ihm Anerkennung zu verschaffen, war nicht leicht.

Deshalb klagt der Psalmist bis zum Schluss von V. 12-20 über die Anfechtungen, die dem Solchen verkündenden Sänger darüber zuteil wurden.⁵⁵

V. 12. וְיִי הַמִּתְּאָוֶה] Mit der gleichen Wendung wurde auch Ps. 22,20 die Bitte an Jehova eingeleitet. אֲלֵךְ אֶתְּלִיפֵיךָ] Wenn ich meine Lippen nicht einschließe und hemme, so hemme und verschließe auch Du nicht deine Eingeweide; das אֲלֵךְ אֶתְּלִיפֵיךָ Gottes ist durch das אֲלֵךְ אֶתְּלִיפֵיךָ des Psalmisten im vorigen Verse provoziert.

מִמִּתְּאָוֶה] übers. die LXX οἰκτιρμοί – was das N. T. neben οπλάγγνα für unsern Begriff gleichfalls bietet. Es sind die Eingeweide, nach einem Verbum, welches weichsein bedeutet (verwandt mit הִתְּאָוֶה Gen. 1,2), benannt. Sie sind der Sitz der Barmherzigkeit und Liebe. Diese Eingeweide solle Gott nicht von ihm zurück hemmen. Es liegt diesem Worte eine überaus wahre und auf tiefem Gefühle ruhende Tatsache zum Grunde, die mit noch sinnlicheren Farben in Jes. 16,11; 63,15; Jer. 31,20 und Cant. 5,4 von den מִמִּתְּאָוֶה geltend gemacht ist. In diesen letzteren zwei Stellen sind die Eingeweide als solche bezeichnet, die sich unruhig hin- und herbewegen, gleichsam im Innern des Menschen tosen (wie die Fluten: הִתְּאָוֶה). Sie wallen auf und nieder, als wollten sie zum Körper hinaus und den Gegenstand der Liebe oder des Erbarmens schützend bedecken, umhüllen: dass er geborgen sei in ihnen. Diesen Zug der Eingeweide Gottes zum Sänger hin wolle Gott doch nicht hemmen, bittet hier nun der Psalmist. Dies ist in der Tat ein Bild, welches mehr besagt und erwärmender ist, als hunderte von Definitionen über die Barmherzigkeit Gottes. Das Alte Testament, die Semiten überhaupt, reden eben noch die kindlich einfache Sprache der Wahrheit. Man hat nun solche Ausdrücke oft als Anthropomorphismen einer untergeordneten Stufe des religiösen Bewusstseins zuweisen wollen, und hat sich weit über dergleichen Ausdrücke erhaben gedünkt. Mit dem Schlagworte Anthropomor-

55 12. Du, Jehova, wirst nicht zurückhalten Deine Eingeweide von mir;
Deine Gnade und Treue werden stets mich bewachen.

13. Denn umringt haben mich Leiden unzählig,
erreicht haben mich meine Sünden,
und ich vermag nicht zu sehen,
mehr sind ihrer als Haare auf meinem Haupte,
und mein Herz hat mich verlassen.

14. Beliebe, Jehova, mich zu retten,
Jehova, zu meiner Hilfe eile!

15. Es mögen dich schämen und erröten zumal
die da trachten nach meiner Seele, ihr den Garaus zu machen;
es mögen zurückweichen und beschämt werden
die da Lust haben an meinem Unglück.

16. Mögen erstarren zum Lohn für ihre Schande
die da sagen zu mir: haha, haha!

17. Mögen hüpfen und sich freuen über Dich
alle, die Dich suchen;
stets sprechen: „groß sei Jehova!“
die da lieben Deine Errettung (Dein Heil).

18. Und ich bin gebeugt und arm:
der Herr wird für mich Sorge tragen;
meine Hilfe und mein Retter bist Du,
mein Gott, o zögere nicht!

phismus ward das A. T. in eine tief unter uns liegende Region des sich nun weit mehr entwickelt habenden religiösen Bewusstseins verwiesen. Dergleichen Ausdrücke seien antiquiert, ja unwürdig, wähnte man.

Es sind nun aber doch einmal die von Gott gegebenen Gefühle der Barmherzigkeit und Liebe im Menschen lokalisiert. Die Eingeweide sind der Sitz der tiefinnersten Gefühle jetzt sowohl wie damals im Orient: wenn sie auch bei den Orientalen, als bei einem Volke des Südens, weit energischer auftraten, als bei uns.⁵⁶

Hat nun Gott die Gefühle also lokalisiert – so sehe ich nichts Befremdliches darin, wenn man Gefühle der Liebe auf Seiten Gottes eben so ausdrückt: wenn man demnach auch von Eingeweiden Gottes redet. Besonders dem Orientalen lag diese Übertragung der menschlichen Medien der Gefühle auf Gott sehr nahe. Denn mit logischen Umschreibungen oder philosophisch adäquaten Benennungen eines Lebensprinzips, wie z. B. Liebe oder Barmherzigkeit, gibt er sich nicht ab. Und im Grunde ist auch jede philosophisch adäquate Benennung eines tief im menschlichen Leben begründeten Gefühls frostig. Weiter ist zu sagen, dass ein solcher naturwüchsiger Ausdruck, wie hier Eingeweide weit mehr auf allgemeines Verständnis Anspruch machen kann. Denn er appelliert an das gesunde Gefühl aller Völker und aller Zeiten; zu solchem Ausdruck liegt der Kommentar schon im Innern eines jeglichen Menschen vor. Und wie man von Natur in völlig unmittelbarer Weise sich des Gefühls der Liebe und Barmherzigkeit bewusst ist, so sieht man auch am liebsten diese tiefinnerlichen Gefühle in Bildern ausgedrückt. Da ist nun die hebräische (und besonders die arabische) Sprache vor allen anderen ein getreuer Maler nach der Natur. Z. B. um bei dem Begriffe Liebe stehen zu bleiben, so malt **בָּהֶם** das Begehren nach Jemand hin; desgleichen liegt in **יָדָהּ** „sich (in Liebe) über Jemand beugen“.⁵⁷

Und wie der Hebräer seine Affekte naturgetreu lokalisierte, so leben und bewegen sich auch seine meisten Begriffe, die bei uns oft schon zu einem ganz toten, abstrakten Wort erstarrt sind. Wir haben hiervon noch im zweiten Hemistich des 12. Verses ein Beispiel. Die Gnade und Bundestreue Gottes stellt sich der Psalmist als seine Hüter und Wächter vor. **יִצְרֵנִי** von **צָר**, eigentlich nach dem Arab. „auf Einen sehen, ihn behüten“: sie werden als **נֹצְרִים** um ihn sein, ganz ähnlich wie im davidischen Ps. 25,21. So heißt es Prov. 20,28, dass Gnade und Treue den König beschirmen, gleichsam wie Genien um ihn herum sind und ihn sichern vor des Volkes Widersetzlichkeit. Prov. 2,11 wird von der **חָכְמָה** und **תְּבוּנָה** das Gleiche ausgesagt (vergl. auch Prov. 13,6; 20,28). Von hier aus können wir nun auch absehen, wie die Proverbia in Kap. 8 und Hiob in Kap. 28 dazu kamen, die „Weisheit Gottes“ ganz als Person darzustellen, die von Anfang an bei Gott war und als sein Schoßkind (**אֶמְוִן**) vor Ihm spielte, und wie Johannes 1,1 Christum das Wort nennen kann. Lebten in der Anschauung des Volkes Gottes die Eigenschaften Gottes einmal (wie es hier dargestellt wird), so kann auch der Sohn Gottes sich in eine solche lebendige Hülle, in die Weisheit kleiden, oder in das Wort; er kann sich Wort, Weisheit nennen lassen; wodurch zugleich sein Wesen doch auch möglichst adäquat bezeichnet ist. Wann solche Worte wie Weisheit, **λόγος** zu einer Person werden, und hinausgreifen. über die Personifikation – das muss freilich der Zusammenhang an die Hand geben und tut es auch.

V. 13 wird durch **כִּי** der Grund eingefühlt, warum Er solcher Bewahrung bedürfe.

56 So sind auch bei den Arabern die Eingeweide ein Ort schmerzlicher Affizierung (s. de Sacy Chr. ar. I, p. 176). Auch im Klassischen sind die Eingeweide Sitz der Affekte, z. B. des Unwillens (Arist. Ran. 1004); und des Mitleids (Aesch. Choephoren 407). Lk. 1,78 und Phil. 1,8 schreiben Gotte und dem erhöhten Christus Eingeweide zu. Der Besuch des Aufgangs aus der Höhe ist veranlasst durch die Eingeweide Gottes, gründet in ihrer liebeheißen Bewegung und Erregung für uns Menschen.

57 Schultens und seine Schule haben treffliche Beiträge zur Aufhellung dieser Naturmalerei der hebräischen Sprache geliefert. Schultens wies meist als Grundbedeutung der Wörter eine sinnliche Bedeutung nach; er ist auch immer sehr beachtenswert.

[אַפּפוּ עָלַי] in Ps. (8,5 steht dies Verbum mit bloßem Akkus., hier mit על konstruiert, was eine Steigerung mit sich bringt und das Aufdringliche des Umringens zeichnet.

[הַשִּׁיגוּנִי] hi. von נָגַג „Einen erreichen“, welches Wort Deut. 28,15 von den Flüchen steht, die Israel treffen.

[עֲוֹנוֹתַי] meine Verschuldungen, meine Sünden v. עָוָה verdreht, verschroben sein, (eigentl. von einem Stricke); sinnverwandt ist עָוֵל, עוֹלָה; es ist schon etymologisch eine Oppositum zu צָדֵק.

[לֹא יָכַלְתִּי לְרֹאוֹת] nehmen wir mit Ewald wie לִבִּי עֲזָבוּנִי im letzten Gliede von Besinnungslosigkeit, von Schrecken.

[עֲצָמוֹ מִשְׁעָרוֹת רֹאשִׁי] ist eine bildliche Bezeichnung der großen Menge, wie Ps. 69,5 (von den Feinden).

[לִבִּי עֲזָבוּנִי] eine Phrase, die die Mutlosigkeit bezeichnet; das Herz ist ihm entfallen; ähnliches vom Dahinfallen und Dahinschwinden des Geistes oder des Mutes bietet Jos. 2,11: וְלֹא קָמָה עוֹד רִיחָה.

Also unzählige Leiden, aber auch Sünden haben dem im Psalme Redenden die Sinne verwirren wollen.

Wie kommt aber doch Derjenige, welcher die Thora als innersten Besitz zu haben sich eben noch rühmte, – wie kommt dieser Gerechte dazu, von seinen Sünden zu reden? Wegen dieses Ausdruckes „meine Sünden“ ist die messianische Auslegung bei v. Hofmann und selbst bei Hengstenberg in Ungnade gefallen. Es soll dies durchaus nicht auf den Messias passen, dass Er von seinen Sünden spreche. Die älteren Ausleger stieß dies jedoch nicht; Geier, J. H. Michaelis und neuerlich noch Stier erklären es einfach von den dem Messias zugerechneten Sünden der Menschen. – Auch wir verteidigen die messianische Auslegung selbst bei dieser Phrase „meine Sünden haben mich gepackt“: und zwar mit folgenden Gründen.

1) Es ist Postulat einer jeden gesunden Hermeneutik: dass man das Subjekt des ununterbrochen im 40. Psalme Redenden nicht beliebig ändere. Erkannten wir nun oben in V. 7 und 8 nach Anleitung des Hebräerbriefs den in David redenden Christus; war der Messias in und mittelst Davids oben das redende Subjekt: so ist er es auch noch hier, so redet auch hier der Messias von „seinen Sünden“. 2) Der zweite Grund, dass hier gerade steht „meine Sünden“ und nicht wie bei Jesaja 53,6 „die Sünden von uns Allen ließ Gott auf ihn stoßen“, beruht darauf, dass die Worte auf David und den Messias zugleich passen müssen. David hätte aber ja nie sagen können: die Sünden von ganz Israel, als mir zugerechnete, haben mich gepackt. Deshalb steht „meine Sünden“, was bei David leicht zu erklären ist. Neben den Leiden und dem Hasse nämlich, die sich regten bei der Verkündigung eines solchen neuen Liedes, überwältigte ihn auch noch sein persönlicher Abstand von Gott einerseits, und der ihm gewordenen hohen Aufgabe, ewiger Knecht Gottes zu sein, andererseits. Dass jedoch „meine Sünden“ auch für den in David redenden Messias nicht ein fremder Ausdruck ist: dies zu beweisen, liegt uns nunmehr ob.

Man besinne sich vor Allem auf V. 7 und 8 unseres Psalmes, um den Ausdruck „meine Sünden“ zu verstehen und ihn selbst vom Messias zu begreifen. Wenn nämlich die Opfer entwertet waren, als Gotte nicht mehr wohlgefällig, – wo blieb dann in aller Welt Israel mit seinen Sünden? Denn ohne einen tief liegenden Grund wird doch nicht fast bei allen Völkern geopfert und zum bloßen Zeitvertreib ist die Sühne, welche das allgemeine Bedürfnis nach Sündenvergebung befriedigt, gewiss nicht aufgekommen bei den Völkern. Am allerwenigsten aber bei Israel, welches auf Schritt und Tritt umstellt war von Forderungen eines Gottes, der ein verzehrendes Feuer ist. Nun hatte aber Jehova selber Israel im Sündopfer z. B. ein Gegengewicht gegen seine Sünde gegeben. Durch Handauflegung wurde an das Tier die Sünde des Opfernden übertragen, und das Tier wurde zur Sünde:

הַזֶּבֶחַ oder תִּשְׁלֹחַ ist ja eben der Name des Sündopfers. Als solches ging es in Flammen auf draußen vor dem Tore. Knobel selbst (zu Lev. 4) erkennt die satisfactio vicaria als Idee des Sündopfers an. Dies war nun zunächst eine Genugtuung, die im Bilde geschah. Gottes Gerechtigkeit kann sich aber mit einer Sühne im Abbilde, mit einer gemalten Sühne der Sünden, nicht begnügen; das Aufgehen des Sündopfers in den Flammen genügte Seiner Gerechtigkeit nicht. Es sollte nun aber nicht ein Rätsel bleiben: worauf hin doch Gott Stierblut annehmen könne; nicht einmal für David und seine Zeitgenossen soll es ein Rätsel bleiben. Unser Psalm schon weist deutlich auf ein Äquivalent der entwerteten Opfer: auf den Knecht mit durchbohrten Ohren, der sich bereitwillig darstellt, um Gottes Wohlgefallen und Seinen Gesetzeswillen zu erfüllen. Damit ist das Rätsel gelöst – und das Urbild aller dieser Abbilder im levitischen Opferdienst ist da: der zu so Hohem erwählte Knecht Gottes ist der Gemeinde Israel vorgestellt. Wird er aber auch gewähren, was z. B. das Sündopfer Israel gewährte, wird er die Sünden Israels auf sich nehmen, sie büßen – sogar mit dem Tode? Dies muss Er wohl: denn Israel (und die Menschen überhaupt) haben vor wie nach dasselbige Bedürfnis ihre Sünden zu übertragen, sie abzuwälzen auf ein Opfer. Und wehe dem Psalmisten, wenn er die Opfer entwertete und nicht an deren Stelle einen vollen Ersatz im Knechte Gottes, der in seiner eigenen Person auftrat, darbot.

Gewiss, der Knecht Gottes – er tat es, er nimmt die Sünden auf sich, trägt sie wie ein Lamm Gottes; – es zeugt dafür auch unser Ausdruck „meine Sünden“. Denn nicht im Bilde, nicht als etwas ihm Fremdes, nicht fühllos trug er diese Sünde. Dieser Knecht Gottes ist ja eben kein Tier, an dem Sünde wie Sündenstrafe nur abgemalt wird. Nein, er fühlte des Volkes Sünden so sehr als seine eigenen, dass er sich ganz mit den ihm zugerechneten und auf ihn hinübergewälzten Sünden seines Volkes eins weiß. – Und nur dann, wenn er die Sünden der Menschen zu den seinigen gemacht hat und dieselben demgemäß Seine Sünden nennt, ist er auch ein Strafobjekt für Gottes Gerechtigkeit. Nur dann sind die Sünden wahrhaft verdammt, hingerichtet (Röm. 8,3): wenn Einer **alle** Sünden als sein Eigentum sich zuschreiben lässt und sodann die ihn treffende Strafe abbüßt. Nur dann braucht die Sünde nicht mehr an einem Zweiten, am Menschen selber, noch gerochen und bestraft zu werden von Gottes Gerechtigkeit: wenn dieser Knecht *alle* Sünden als sein alleiniges Eigentum wahrhaftig in Anspruch genommen hat. Man erwidere nicht: dass Sünden, welche durch Zurechnung Christo aufgeladen wurden, nicht „meine Sünden“ hätten genannt werden dürfen. Nennen wir doch Christi auf uns übertragene Gerechtigkeit **unsere** Gerechtigkeit (2. Kor. 5,21). Sagt doch Israel nach Jer. 23,6 vom Messias: er heiße „Jehova **unsere** Gerechtigkeit“; d. h. in Ihm liegt unsere Gerechtigkeit beschlossen. Fühlen wir nun aber eine zugerechnete Gerechtigkeit als unsere eigene, warum sollte da der Knecht Gottes die ihm zugerechnete Sünde nicht gleichfalls als seine eigene fühlen können? Die Menschen nehmen also die Gerechtigkeit von Ihm herüber und nennen selbige schlechtweg unsere Gerechtigkeit. Der Knecht Gottes dagegen nimmt unsere Sünden auf sich und nennt selbige „meine Sünden“. Denn wo sollte wohl sonst unsere, und zunächst Israels Sünde bleiben? Und, müssen wir endlich noch fragen, kann überhaupt der Knecht Gottes (der seine Abordnung zum Knecht auch an die Stelle des Sündopfers setzte) sich kalt und neutral zu der Sünde des Volks verhalten? Nein: Er eignet die Sünde des Volkes sich eben zu durch den Ausdruck „meine Sünden“. – Und erst wenn die Sünde also einen Eigentümer gleichsam gefunden hat, der sich, zur Sünde gemacht (ἁμαρτίαν ἐποίησε 2. Kor. 5,21), hinschlachten lässt –: erst dann ist man sicher, dass sie wahrhaft vergeben und hinübergetragen sind und zwar nicht mehr auf ein Lamm Gottes bloß: sondern auf **das** Lamm Gottes. Dass nun Christus, als der wahre Knecht Gottes, in der Tat für uns zur Sünde gemacht ist, auf dass **wir** Gerechtigkeit Gottes in **ihm** geworden seien – bezeugt Paulus 2. Kor. 5,21; und derselbige Apostel sagt: Christus sei ein Fluch an unserer Statt geworden (Gal. 3,13 γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα). Es ist also Christus nicht nur eine personifizierte Sünde an un-

serer Statt nach des Apostels Worten, sondern sogar ein personifizierter Fluch. Und er hat unsere Sünden in seinem Leibe hinaufgetragen an das Holz, sagt Petrus (I, 2,24). Deshalb parallelisiert auch der Hebräerbrief (13,11.12) Christi Kreuzigung draußen vor dem Tore geradezu mit dem Sündopfer. Jes. 53,12 sagt: Er ward unter die Sünder gerechnet. Auch die Taufe Jesu in Mt. 3, welche der Täufer voreilig und aus Misskennung der messianischen Aufgabe Jesu verweigern will, wirft Licht auf uns. V. (vergl. Luthers Pred. von der Taufe Christi, Erl. Ausg. XVI, S. 113). Auch dort nämlich lässt Jesus sich nicht zum Schein in das Wasserbad des Jordans hineintauchen. Vielmehr fühlt er sich von Gott zur Sünde gemacht und nennt diese seine Taufe ein „Erfüllen aller Gerechtigkeit“. Also Gottes Gerechtigkeit fordere es von ihm, sich als Sünder durch dieses Wasserbad mitbehandeln zu lassen (Mt. 3,15). Wir schließen die ganze Beweisführung mit einer auch das im Ps. vorliegende Sachverhältnis betreffenden Bemerkung Luthers (B. VIII. S. 1908 bei Walch): „Darum soll man vom Glauben recht lehren, nämlich dass du durch denselben mit Christo also vereinigt werdest, dass aus dir und ihm gleich als eine Person werde, welche – – – mit aller Freudigkeit getrost sagen möge: *Ich bin Christus*, nicht persönlich, sondern Christi Gerechtigkeit, Sieg, Leben und alles, was er hat, ist mein eigen. Und Christus wiederum sage: *Ich bin* dieser arme Sünder, d. i. alle seine Sünde und Tod sind meine Sünde und Tod, sintemal er durch den Glauben an mir hanget, und ich an ihm, ja lebe in ihm.“

Nach allen diesen Stellen fand also keine symbolische Verkörperung der Übertragung von Sünden und Sündenstrafe, wie beim levitischen Opfer statt, sondern eine allereigentlichste Übernahme aller Sünden Israels und der Sündenstrafe; es war hier vollste Realität, ja eine diesen Knecht – wie später in Gethsemane – völlig überwältigende Realität. Und eben dieses Gefühl von Sünden und die daraus resultierende Unfähigkeit, die Verkündigung und Alles, was mit dem Knecht-sein zusammenhing, über sich zu nehmen – dieses Gefühl der Sünden und Leiden war bei David, wie beim Messias identisch. Die Verschiedenheit fängt erst an: wenn man nach dem Ursprunge solcher Sünden fragt. Da entspringen sie denn freilich einerseits bei David aus seinem eigenen verkehrten Herzen: während es bei dem Messias sich anders verhält. Hier sind die Sünden zufolge der imputatio, welche auch dem Sündopfertiere zuteil wurde, vorhanden: nur freilich so, dass bei dem Messias durchaus kein neutrales Verhalten zu den Sünden stattfand, wie bei dem stumpfen Tiere. Und nicht nur das Gefühl von Sünde ist bei David und dem Messias dasselbige, sondern dieses Gefühl schlägt auch bei beiden dazu hinaus: dass sie gewaltig dadurch beschwert werden. – Somit kann auch dieser Ausdruck „meine Sünden“ zugleich von David und dem Messias verstanden werden, wenn auch die Sünden selbst bei Beiden verschiedenen Ursprungs und entgegengesetzter Ableitung fähig sind. Auf diesen letzteren Umstand kommt es hier jedoch weniger an, wo nur der Grund ihres Zagens beschrieben werden soll. Das soeben besprochene Problem findet sich auch in der messianischen Verheißung 2. Sam. 7,14: „Ich will sein Vater sein und er soll mein Sohn sein. Dieweil er (der Sohn) in seiner Sünde sein wird (בְּחַטָּאתוֹ), will ich ihn mit Menschenruten und mit der Menschenkinder Schlägen strafen.“⁵⁸ Ganz offenbar ist hier Salomo gemeint, sofern er den Messias repräsentiert, sofern der Messias in Ihm zur Geltung, zur Wirkung kam für die damalige Zeit. Und doch heißt es: „dieweil Er in seiner Sünde sein wird“ – nämlich als Bürge, der eine fremde Schuld so bitter trägt und tief einschneidend fühlt, als man nur immer die eigene tragen und fühlen kann.

Neben עוֹנוֹת in unserem 13. Verse mag רְעוּת das von Außen, von Feinden und Verleumdern aus auf ihn eindringende Übel sein. Die Art dieser Feinde werden wir zu V. 16 kurz zu besprechen haben.

58 אֲשֶׁר בְּחַטָּאתוֹ ist daselbst als ein Zustandssatz (Ew. 341 d) vorangestellt, über welchen im Folgenden das Nähere ausgesagt wird, dass Gott den Davididen in diesem seinem Zustande der Sünde züchtigen werde (ähnlich Thenius z. d. St.).

V. 14-18 teilen die aufgrund eines solchen Zagens sich erhebenden Bitten mit. Von V. 14-18 übrigens kommt unser Psalm nochmals als der 70. vor. In Ps. 70 sind jedoch weit abgeblasstere, leichtere Lesarten; z. B. statt des krassen לְשׂוֹנוֹ in unserem 16. Verse steht in 70,4: לְשׂוֹנוֹ . Auch die Gottesnamen Jehova und Elohim sind nicht gleichmäßig beibehalten. Doch lässt sich kein Prinzip der Anwendung dieser Gottesnamen entdecken. Die Setzung derselben beruht in den Psalmen oft schon auf Gewohnheit oder mehr freier Wahl.

Alles Schwierige und Harte, das unser Psalm noch bietet, ist abgestreift, und fließend ergeht sich Psalm 70 als ein Gebet um Hilfe für sich. David mochte diesen 70. Psalm öfter losgetrennt von dem tiefen und inhaltsschweren messianischen Inhalt (in Ps. 40) sich gesungen haben. Dadurch wurde er dann mehr abgeglättet und in fließenderer Form der Gemeinde von David selbst noch übergeben. Beide Stücke sind demnach an ihrem Orte und gleicher kanonischer Dignität würdig.⁵⁹ Besonders in Ps. 40 ist dieses Schlusstück durchaus zusammenhangsgemäß: was natürlich verkannt wird von denjenigen, die den Inhalt absolut missverstehen!

V. 14: בְּרֵצָה] Beliebe, habe ein Wohlgefallen daran, mit ל konstruiert, wie הִפְּזָה in V. 9.

הוֹשֵׁה] imperat. von הוֹשִׁיעַ mit dem ו der Richtung, wodurch die Aufforderung energischer gemacht wird; dazu dient im Arab. der mod. *energicus*. Man kann hier vergl. Jes. 5,19, woselbst diese Aufforderung *sensu malo* steht, wenn gleich die Form beidemale dieselbige ist. In הוֹשֵׁה liegt schon onomatopoet. das rasche Laufen, etwa wie in unserem „huschen, rascheln“ (s. Jes. 8,1).

V. 15. יִבְשׁוּ und וַיִּקְפְּרוּ stehen öfter zusammen und besagen das zuschanden werden, vergl. Jes. 24,23. Beides geschieht wohl sinnlich durch das Erröten, welches קָפָה wenigstens ausdrücklich bedeutet. Man kann an Ps. 21,10 denken, wo (wie wir sehen werden) die Feinde zum Feuerofen gemacht werden, d. h. sie würden so rot vor Scham und Angst werden. יִהְיֶה] sagt aus, dass der Inhalt der Verba בּוֹשׁ und הִפְּרָה allseitig sich erfüllen möge: es bedeutet „zumal“.

לְקַפּוֹתָהּ] mit diesem Worte schließt der erste Halbvers. Es ist inf. constr. von קָפָה abrasieren (welche Bedeutung sich Jesaja 7,20 erhalten), dann wegreißen. Es scheint das Bild eines Zeltes vorzuschweben, welches man vom Boden wegrasiert in kürzester Zeit; Jes. 38,12 wird das Leben auch mit solchem Zelte verglichen (vergl. Ps. 52,7; Prov. 15,25). Dieses mehr künstliche Bild ist im planeren Ps. 70 ausgelassen.

יִסְגוּ] Fut. Ni. von סָג ; in reflexivem Sinne = sich zurückziehen, zurückweichen, vergl. נָזְרוּ in Jes. 1,4.

V. 16. לְשׂוֹנוֹ] Fut. von שָׁמַם „erstarren, stumm werden“; verwandt ist דָּמַם und דָּמָה .

$\text{עַל עֵקֶב בְּשָׂתָם}$] mit עֵקֶב verw. ist das Arab. *akabun* Strafe, eigentlich „was hinten nachkommt“, daher Lohn; gemäß dem Lohne ihrer Schande wörtlich; wie es der Lohn ihrer Schandbarkeit mit sich bringt; kurz: von wegen ihrer Schändlichkeit.

הִתְאַחַז] doppelt und einfach gesetzt kommt auch sonst in dem von David herrührenden Ps. 35,21.25 vor; es ist ein Ausdruck sarkastischer Schadenfreude.

59 Bei der Beurteilung solcher Repetitionen, welche such in Ps. 53; 108; 114 sich finden, lege man nicht unseren modernen Maßstab an, wonach es der Originalität eines Schriftstellers nicht ansteht, sich selbst auszuschreiben. Bei solchen Anschauungen lässt man die Naivität dieser frühen Zeit außer Augen und vergisst, dass Davids hoher Geist gleich staunenswert blieb, sei es dass er originell produzierte, oder aber dass er frühere Produkte neu zusammensetzte. Sein hohes Streben bezweckte den Aufbau seines Volkes und ging nicht darauf aus, durch immer neue Produktionen die eigene Originalität in ein immer helleres Licht zu stellen. Man weise doch einmal nach, in welcher Hinsicht David ein Nachteil daraus erwüchse, dass er bei der Wiederholung dieses oder jenes Ps. (ähnlich wie Jesus bei der so selbstverständlichen Wiederholung seiner Reden) diese oder jene Änderung eintreten ließ.

Auch in diesen VV. tritt uns die grinsende Miene von Feinden entgegen, welche die vermeintlichen Präntionen Davids durch allerlei Nachstellungen und Hohn niederzuhalten versuchten. Diese Feinde, welche die Berufsstellung Davids hassten, beharrten als Verfechter der Legitimität Sauls an noch in ihrer Anhänglichkeit an das Haus Sauls. Besonders hatten sie dazu Gelegenheit während der siebenjährigen Herrschaft Davids zu Hebron, wo ihm die Anerkennung außerhalb Judas nur sehr langsam zuteil ward. Solche heilige Ergüsse nun, wie sie unser Psalm bietet, schürten mächtig die Flammen ihres Hasses und gaben Anlass, den vermeintlichen Usurpator zu verhöhnen. In David widerfuhr nun schon damals dem Messias solcher Hohn. Und auch nachmals bei seinem Kommen ins Fleisch stellte sich das gleiche Verhältnis zwischen Jesu von Nazareth einerseits und den auf ihre Legitimität und Anhänglichkeit am Alten trotzenen Volksleitern Israels andererseits heraus. Wie oft hat nicht der von dem wahren Juda anerkannte Knecht Gottes, Jesus Christus, sich hienieden von dem übrigen Israel verworfen sehen müssen: und zwar deshalb, weil er als Knecht Gottes nach Maßgabe von V. 7-11 unseres Ps. auftrat.

V. 17. Den Suchern Jehovas wird hier speziell in den Mund gelegt, dass sie beständig sagen: groß ist Gott. Es sind also solche, denen es vor Allem um die Ehre Gottes geht. Ferner werden sie beschrieben als Liebhaber Deines (göttlichen) Heiles. Diese *תְּשׁוּבָה* knüpft an das Heil, dessen V. 11 gedenkt, an. Das Heil schwebt auch hier nicht phrasenhaft in der Luft, sondern hat seinen bestimmten Inhalt aus dem Zusammenhange des ganzen Psalmes zu entnehmen. Es ist das, im Knechte mit den durchbohrten Ohren gegenwärtige und vorhandene Heil.

[*יִתְשַׁבֵּב־לִי*] es ist nur hier *תְּשׁוּבָה* mit *ל* konstruiert – man erwartete den Akkusativ; eine parall. Konstr. findet sich aber Jon. 1,6 (Del.). Es ist hier übrigens wie *תִּצְוֶה* eine Aufforderung, also ein Jussiv. *אַל־* [*תִּצְוֶה*] fut. Piel: zögere nicht, (s. Dan. 9,19).

Resümieren wir zum Schluss den auf David wie den Messias gleicher Weise passenden Inhalt unseres Psalmes. David, aus seinen Leiden der saulischen Zeit errettet, wird durch die Mitteilung eines neuen Liedes von Neuem und auf urfrische und kräftige Weise darauf aufmerksam gemacht: wozu doch sein, für einen von Gott erwählten König verwunderliches Leiden eigentlich diene. David wird in dem Liede daran erinnert, wie Gott durch seine vormalige Berufung einen Heilsweg neben den Opfern angebahnt habe. Es wird in ihm wieder wach gerufen: wie Er sich dazumal willig zum Knecht Gottes gestellt. Als er nun diese frohe Botschaft (die Substitution eines Knechtes an Stelle der Opfer) im Anfange seiner noch stark angefochtenen Regierung zu Hebron etwa verkündet – bricht abermals ein von Feinden ihm bereitetes Leiden und das Gefühl von Sünden bei ihm durch – und will ihm den Mund stopfen. Dagegen kämpft er im Gebet und unter Verwünschung seiner Feinde bis zum Schluss des Psalmes an.

Dies ist der historische Stoff, in dessen Behandlung und Zurechtlegung jedoch ein den Messias zugleich mitbetreffender Sinn nicht zu verkennen ist. Es ist dies ein Inhalt, an dem selbst David (nachdem er desselben recht inne geworden) partizipiert; ein Inhalt, dem David durch seine Schicksale und Stimmungen nur ein Bett bereitet, in das der himmlische Inhalt sich brausend für alle Zeiten ergießt. David gibt das für seine Zeit verständliche Gewand her, damit Israel zu seiner Zeit schon inne werde, durch das Medium seines Königs es gewahr werde: wie wenig die Opfer vor Gott gälten, und was Gott an ihre Stelle gesetzt habe.

Der Messias also, dürfen wir sagen, kommt im Worte dieses Psalmes zunächst für jene Zeit, dann aber auch für alle Zeiten *in die Welt* (nach Hebr. 10,5).

Er stellt sich Gott als Knecht dar, er erklärt die Opfer für ungenügend. Er will diese Opfer ersetzen („siehe da bin ich“) – will sie ersetzen durch seinen Gehorsam im Tun und Leiden, will also selber gewähren, was Brandopfer und Sündopfer sonst gewähren. Als er diese frohe Botschaft in

großer Gemeinde verkünden will, trifft ihn Verfolgung, und auch die Last der sich nicht neutral zu ihm verhaltenden Sünden will ihn erdrücken. Auch er muss um Aushilfe bitten, wie in Gethsemane nachmals, und als er sprach (Joh. 12,27): „jetzt ist meine Seele betrübt und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde; – doch darum bin ich in diese Stunde gekommen“. Also dürfen wir auch hier sagen: in und mittelst Davids Person realisiert sich zunächst für jene Zeit das Heilswerk des Messias, dessen Grundzüge und Lineamente uns schon aus dem Protevangelium her bekannt sind.

Die Autorschaft Davids ergibt sich für diesen unseren Psalm schon ganz evident aus dem soeben dargelegten Inhalt. Es war eben kein anderer Mund in Israel geschickt, um so inhaltsschwere Gedanken auszukünden; keiner war so präpariert, keiner auch so mit der Vollmacht versehen, Gedanken auszusprechen, die aus jedem anderen Munde revolutionär geklungen hätten. Es musste eine Person sein, die schon durch ihre Berufsstellung einen Anstoß gab, durch den man veranlasst wurde, so neue Wahrheiten (wie die Entwertung der Opfer) gläubig hinzunehmen, oder auch nur geduldig anzuhören. David nun konnte allein solchen Substitut der Opferthora veranschaulichen, das Auftreten eines solchen Substituts denkbar machen.

Ein äußerer Beweis für die davidische Abfassung liegt in der urkundlichen Bezeugung dieser Abfassung sowohl durch unseres Psalmes Überschrift, als auch durch diejenige von Ps. 70. Zwei historische Zeugnisse also drängen uns, mindestens für die letzte Hälfte, zur Anerkennung der davidischen Autorschaft. Hängt nun in Ps. 40 alles innerlich notwendig zusammen (wie wir gezeigt haben), so ist damit auch der ganze 40. Psalm durch ein doppeltes Zeugnis als davidisch aufrecht erhalten.

Wenn wir auf Einzelnes eingehen wollten, so könnten wir viele Analogien aus anderen Psalmen, die David zugeschrieben werden, beibringen. Zu V. 15 finden sich viele Anklänge in Ps. 35,4.26. – Zu נִסְּתָה in V. 16 vergl. man den davidischen Ps. 35,21.25.

Das שָׁמַח בְּיְהוָה in V. 15 ist bei David oft, z. B. Ps. 63,10; es ist eine Reminiszenz aus der Periode seiner Flucht vor Saul, wo man ihn in allen Schlupfwinkeln des Landes Juda aufzuspüren trachtete. Zu dem Gedanken in V. 17 vergleiche man Ps. 64,11. – Der Übergang in V. 10, woselbst David sich zur Verkündigung anschickt, ist ähnlich mit Ps. 22,23.26 und Ps. 69,31 (Ps. 118,17). Delitzsch im Comm. z. Hebräerbrief S. 457 vergleicht noch V. 5 mit Ps. 52,9; V. 12 mit 25,21; V. 13 mit Ps. 69,5; V. 14^b mit Ps. 22,20^b und Ps. 38,23; V. 18 mit Ps. 86,1; 109,22 und mehreres Andere, was wir schon bei der Auslegung berücksichtigten.

II. Die messianischen Psalmen Davids im Stande der Erhöhung.

Den Leiden der saulischen Verfolgungszeit, von denen Ps. 16; 22; 69 und 40 widerhallten, ward David entnommen durch seine Anerkennung als König. In Hebron wurde er von Ältesten aus allen Stämmen feierlich als König über ganz Israel anerkannt (vergl. 1. Chron. 12,23-40); hier erst trat die sieben Jahre zuvor geschehene Salbung in die rechte Wirksamkeit. Hiermit war nun auch die an David geknüpfte Entwicklung der heiligen Geschichte jener Zeiten auf einen Höhepunkt verläufiger Realisierung gelangt. Der von Gott einst in die Welt eingeführte Weibessame hat in Davids Person über die Schlange und ihren Samen⁶⁰ gesiegt, ob er gleich dabei den Fersenstich in reichlichem Maße kostete. Der König nach der Wahl Gottes war nunmehr erhöht und mit ihm zugleich Alle, welche gläubig an diesem Herzoge ihres Heiles festgehalten. Diese alle feierten nunmehr einen Sieg, als David siegreich auf den Thron erhoben war. David, Judas Sohn, war Haupt und König geworden *des* Volkes, welches den Segen Abrahams auch für die Heiden in sich bewahrte. Und so war denn vor Allem in ihm, in dem Haupte, eine Person vorhanden, in welcher sich jener Segen Abrahams lokalisierte. Gegenüber dem Fluche, unter dem die Völker allesamt beschlossen lagen, erhob sich in der Person des erhöhten David ein Segenshort und Segensquell sowohl für sein Volk, als auch für alle Völker insgesamt. Seit Abraham war nicht wieder eine Person erstanden, in welcher der Segen dermaßen und wie in einem Brennpunkte konzentriert gewesen wäre. In dieses Licht wird die Erhöhung und Anerkennung Davids abermals durch ein sehr gewichtiges Psalmwort gesetzt: wir meinen den 21. Psalm. Die Gedanken Christi bei seiner Himmelfahrt sind gewiss nirgends authentischer vorgebildet, als in den Worten dieses Psalmes, gesungen zur Verherrlichung der Erhöhung Davids.

Psalm 21.

Der Verfasser ist David, gemäß der Überschrift. Und dafür spricht in der Tat Alles in diesem Psalme. Besonders davidisch klingt V. 10 mit den kühn und fast unruhig einander drängenden Gedanken und drastischen Bildern. V. 13 zeugt von dem kriegskundigen und im Kampfe bewanderten König David. In V. 14 ist fast jedes Wort davidisch; vor allem gehört hierher die Formel נְשִׁירָה וַיִּזְמְרָה, welche nur in davidischen Kompositionen (s. Ps. 27,6; 57,8; 108,2; 1. Chron. 16,9), und sonst nie in dieser Zusammenstellung im A. T. vorkommt. Desgleichen ist רוּמָה als an Gott gerichtete Aufforderung nur davidischen Pss. eigentümlich (s. Ps. 57,6.12; Ps. 108,6). Dem David, der ja so oft neue Bilder und Ausdrücke erfand, ist das durchaus solitäre עַל נֹטָה in V. 12 sehr entsprechend.

Wenden wir uns zu den inneren Gründen der Messianität unseres Psalmes, so treten uns hier besonders die für den menschlichen König David allzu überschwenglichen Prädikate und Aussagen entgegen. So wird dem hier in Rede stehenden König ewige Lebensdauer in V. 5 beigelegt; er wird zum ewigen Segen gesetzt in V. 7: was also Abraham einst repräsentierte, ist jetzt an diesen König geknüpft. V. 10 werden die dem Könige beigelegten Straftakte ohne weiteres parallelisiert und in eine Reihe gestellt mit dem Verschlingen der Feinde von Seiten Jehovas. Zweitens kommt in V. 6 eine spezifisch übermenschliche Formel: הוֹד וְהָדָר vor. Diese Formel besagt göttliche Majestät, und ist sonst nur solchen Psalmen eigen, in denen entweder Gott, oder der messianische König verherrlicht wird (Ps. 96,6; 104,1; 111,3, Ps. 45,4; ähnlich ist כְּבוֹד וְהָדָר in Ps. 8,6 s. Hupf. z. d. St.). – Zu diesen eklatanten inneren Beweisen tritt verstärkend hinzu der äußere Beweis für die Messianität unseres Psalmes. Schweigt hier einmal das N. T., so fließen dagegen aus der jüdischen Tradition uns reichliche Zeugnisse zu.

60 Zu solchem Samen war Saul und sein Anhang leider herabgesunken, trotzdem, dass Saul einst unter den Propheten gewesen. Immerhin hat David mehr die Saulischen als Saul selber gehasst und in seinem Psalmgesange vor Augen gehabt.

Das Targum, die älteren Rabbinen nach Raschis Zeugnis, sowie auch Kimchi sahen hier den König Messias, und besonders gibt der Chaldäer jene hohen Prädikate gut wieder. Raschi sagt naiv: „Unsere alten Lehrer deuteten diesen Psalm vom Messias, aber um den Minim (Christen) zu begegnen, versteht man den Psalm besser von David“. Von ihnen unabhängig sind Origenes, Athanasius, Eusebius, Augustin ebenfalls für die Messianität. Seit der Reformation stimmen für dieselbe Luther, Calov, Cocceius, Geier. Luther z. B. legt es aus „von einem Könige, der eines anderen Königs (Christi) Figur und Vorbild war“.

Folgenden Inhalt bietet unser Ps. V. 2.3: stellen das Thema im Allgemeinen auf: Freude darüber, dass der König erhöht sei.

V. 4-7: führen weiter aus, worin das Begehren des Königs bestand, und dass Gott es ihm gewährt.

V. 8: gibt das Fundament solcher Erhörung an: weil der König nämlich sich unwankelbar an Gott halte – *darum* tue Gott ihm so wohl.

V. 9-13: Auf dem in V. 8 gegebenen Fundamente erhebt sich nunmehr eine die Zukunft betreffende Reihe von Hoffnungen, die derjenigen von V. 4-7 parallel läuft. Der Inhalt ist: dass der König alle seine Feinde unter seine Füße bringen werde.

V. 14: Schlussbitte und Gelöbnis. – David redet im Ps. von dem Könige nur in der dritten Person, was auch in Ps. 2 vorherrschende Manier ist, obgleich dort das „Ich“ Davids in V. 7 deutlich in den Vordergrund tritt. Sein „Ich“ scheint da noch zu spröde und zu scheu gleichsam zu sein, um gänzlich mit einem Standpunkte, mit einer Würde sich zu identifizieren, welche sein irdenes Gefäß (2. Kor. 4,7), in dem er diese Würde trug, unendlich überragte. Deshalb zieht David es vor, in der dritten Person von sich zu reden. – V. 1-3.⁶¹

V. 2. Gut übersetzt der Chald.: Domine in virtute tua regnabit rex Christus (מֶלֶךְ מִשְׁיָחָא).

יְשׁוּעָה] von יָצַו, gemäß dem Parallelismus mit „Heil, Hilfe“ ist es ein ihm von Gott verliehenes Gut: Kraft hat er als einen Ausfluss göttlicher Kraft.

מֶלֶךְ] ist nicht durch den Artikel determiniert, aber darum nicht ein beliebiger König. Es stellt vielmehr als ein Wort κατ' ἑξ. ohne Artikel. Derselbe wird in höchster Emphase ausgelassen: wo dann die Indetermination noch steigert. So kommt es im Arab. vor, wo es dann von den Kommentatoren umschrieben zu werden pflegt: „ein König – und was für ein König.“ Es soll damit die durch das Wort im Geiste der Hörer ausgedrückte Idee verstärkt werden; es dient *li'ltázimi* (ad amplificandum) (s. Del. zu Ps. 2,12 u. Fleischer in den Noten zu Samachscharis Goldenen Halsbändern S. 1). Solche Indetermination haben wir noch Ps. 45,2; 72,1; Jes. 32,1; Deut. 18,18. Ähnliches wird uns bei מֶלֶךְ in Ps. 2,12 aufstoßen.

יִשְׁמְחֶה] ist Präsens hier: der ganze Ps. ist auf dieser sonnigen Höhe der Freude gesungen.

יִשְׁוֹעֶה] ist der Akt Gottes, durch den Er einen in der Bedrängnis Sitzenden (im צָר) hinausführt in ein weites, offenes, heiteres Feld. Danach war also dieser König in einer Enge, aus der Er befreit werden musste, und befreit wurde: weil Er Gotte vertraut (V. 8). Dies war für David die saulische Verfolgungszeit, in der er einen Vorschmack von dem erhielt, was nachmals Jesus unter dem Drucke der Pharisäer leiden musste.

61 1. Dem Sangmeister, ein Lied von David.
2. Jehova, Deiner Kraft erfreut sich der König,
und ob Deiner Errettung wie frohlockt Er sehr!
3. Seines Herzens Verlangen hast gewährt Du ihm,
und das Begehren seiner Lippen nicht versagt. (Selah).

[מֵה־יָגִיל] ist das richtige Ketib; die Masora liest als Keri מֵה־יָגִיל indem sie dem Wörtlein מֵה eine den von an sich ziehende Kraft zuschreibt, wie dem װ und ך in Dan. 8,12; Koh. 5,14 vergl. Ew. S. 295). Diese rein grammatische Spinosität sollte aber keine Korrektur veranlassen, indem doch offenbar das ך das gewöhnl. Hebr. Hifil verlangt, und nicht den aramäisch-artigen E-Laut zulässt. Aus solchen Korrekturen sieht der Wahn hervor, dass die Schriftsteller für die Grammatiker und deren Exerzitien geschrieben hätten. Vergl. auch Prov. 20,24.

Am Schluss dieses Verses ist noch folgendes über den Inhalt im Allgemeinen zu bemerken. Niemand zweifelt an der Selbstverständlichkeit, welche unseren Worten in Bezug auf David eignet. Von David gilt es selbstverständlicher Weise, dass er sich der Kraft und Errettung Gottes, selbst bei seiner Erhöhung noch getröstet. Sofern aber in diesem Ps. zugleich des Messias Erhöhung nach seinen Leiden mitbesungen werden soll, kann man billig sich fragen, ob denn auch noch der erhöhte Messias sich der Kraft und Errettung seines Gottes zu erfreuen brauche. Wir müssen dies bejahen, nicht allein aufgrund unseres Psalmes, sondern auch gestützt auf Schriftanalogien. Christus selber macht seine Erhöhung vom Vater abhängig im hohenpriesterlichen Gebet (Joh. 17,5: „und nun verherrliche Du mich, Vater, bei Dir selbst, mit der Herrlichkeit, welche ich vor der Welt Sein hatte *bei Dir*“). Auch Petrus in der Apg. 2,28 leitet die Erfüllung des erhöhten Heilands mit Wonne bei Gottes Angesicht von Gott ab (nach dem Vorgange von Ps. 16,11). Paulus sagt in Phil. 2,8,9: weil Jesus gehorsam gewesen bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze – *darum* habe ihn auch Gott aufs Höchste erhoben, ὑπερῦψωσε = in altiore locum eum evexit, in coelum, ad se illum elevans (Bretschneider im Lex. man.); desgl. vergl. Eph. 1,20,21 und Ps. 110,1. Also auch die Himmelfahrt und die Beschierung eines Namens, der über alle Namen ist, leitet Paulus von Gottes Macht und Kraft ab. In dieser Stellung zu Gott befindet sich der erhöhte Heiland desgleichen 1. Kor. 15,28, wo er die ihm von Gott mitgeteilte Weltherrschaft Gotte zurückgibt. Jener Sinn Christi, zufolge dessen er sich entleerte, als er Knechtsgestalt annahm, verbleibt auch noch dem erhöhten Heilande. Wie er hienieden all das Seine vom Vater abhängig gemacht, so machte er auch noch bei seiner Erhöhung zur rechten Hand des Vaters Alles dasjenige abhängig von seinem Vater, was ihm eigentlich als sein erworben Teil von Rechts wegen zustand.⁶² Aus diesem Grunde dürfen wir billig sagen: auch der erhöhte Messias erfreut sich noch der Kraft und Errettung Gottes, vorerst in und mit David, nachmals unmittelbar (bei seiner Himmelfahrt).

V. 3. [תַּאֲוָה] Wunsch; eigentlich Begierde: die in dem Verbum. אָוָה, verwandt mit אָבָה (wollen) und הָוָה, malerisch vorliegt. Es ist das Hauchen mit geöffnetem Munde, unser „jappen“, sanscr. *gap, gaf*. [אֶרְשָׁתָּה] von אָרַשׁ Nbf. zu יָרַשׁ = begehren; ein strikt paralleles Wort zu תַּאֲוָה.

[בְּלֹא מְנַעַתָּה] בְּלֹא steht hier, wie immer mit dem Verbum finit. Das Prät. ist wie auch bei נִתְּתָה festzuhalten.

[סֵלָה] ist ein Sinn- und zugleich Musikzeichen, wie Castellus (sec. Syros.) bemerkt. Syrus, Ar., Vulg. übersetzen es gar nicht an unserer Stelle. LXX übers. gewöhnlich διάψαλμα – Zwischenspiel, das den Gesang unterbricht und ersetzt: nach der Auslegung Gregors v. Nyssa. Suidas und Hesychius geben aber Beide noch andere Auffassungen des διάψαλμα der LXX an: so dass es fast ebenso streitig ist, wie unser Selah. Die Peschito behielt Diapsalma bei. – Der Chald. und die talmud. Überlieferung, auch Aquila und Symm. übersetzen es „auf ewig“ = נֶצַח.

סֵלָה erscheint mir mit Gesen. im Thesaur. als ein Derivatium von סָלַח, welches verwandt wäre mit שָׁלַח, „schweigen, ruhig sein“. ס und ש wechseln z. B. in שְׁרִיּוֹן und שְׁרִיּוֹן Panzer, ferner in סָתַם und שָׁתַם verschließen. Die Nominalform selbst ist, wie schon Schindler bemerkt, unregelmäßig: man

⁶² Auch in seinem erhöhten Zustande lässt er sich „treu“ nennen: Hebr. 8,6: er bittet für uns (Hebr. 7,25; Röm. 8,34); er ist ein anderer Aaron im Allerheiligsten. vergl. Hebr. 4,15.16.

würde סָלַח nach הִגִּיה erwarten, als vom einem Verb. 'לה abstammend. Jedoch kennen wir gleich nicht mehr das Paradigma, wonach Selah gebildet wurde, so kann es darum doch genuin sein. Denn es ist solch terminus technicus, welchen David vielleicht zuerst gebildet, nicht pedantisch zu examinieren und durchaus nicht etwa mit Delitzsch nach einem grammatischen Paradigma zu korrigieren. Del. liest סָלַח. Aber wenn solches Wort, welches beständig von den 12 Geschlechtern an allen Sabbaten gelesen und gesungen wurde, nicht einmal authentisch überliefert wäre, – welche Zuversicht könnten wir dann in Betreff der anderen Wörter fassen.

Also indem wir es von סָלַח in der Bed. „ruhig sein“ ableiten, übersetzen wir es mit Pause. Es bezieht sich auf die Sänger und Musiker. Gesang und Musik mag vielleicht lang anhaltend und allmählich nur verklungen sein, wie bei unseren Fermaten. Es soll solche Pause einen Ruhepunkt bilden, gleich wie unsere Fermaten, und sie soll zum Nachsinnen auffordern: sowohl die Gemeinde, als auch die Sänger und Musiker. Ps. 9,17 steht הִגִּיחַ noch dabei, welches sinnende Meditation bedeutet. Es kommt Selah, wie schon Castellus im Lex. heptaglettôn bemerkt, 71 Mal im Psalter und dreimal bei Habakuk vor. Unsere, auch von Luther, Gesen., De Wette, Hengstenberg vertretene Ansicht gibt Hieron. (in ep. ad Marcellam) auch als eine ihm bekannte traditionelle an. Er sagt: pausatio spiritus sei eine der mannigfaltigen Auffassungen des Selah. Sehr oft beginnt ein neuer Sinn mit diesem Selah, z. B. Ps. 89, wo Selah viermal vorkommt.

Das Dagesch forte in unserem סָלַח hier ist euphonisch. Diese Berücksichtigung des Selah bei der Lesung des V. zeugt für das Gewicht, welches die Masoreten auf dieses Wort legten.

V. 4-7: wird ausgeführt, worin das Begehren seiner Lippen bestanden, und wie Gott es Ihm gewährt habe. Calvin und Kimchi übersetzen die Verba als Futurum. Wir müssen aber das Präsens hier wählen wie V. 2; es wägt der Sänger die Segnungen Jehovas als gegenwärtige in seinen Gedanken ab. Die Präterita in V. 3 und 5 erfordern in unserem: V. zum mindesten Praesentia.⁶³

V. 4 [תִּקְדֶּה מִנֶּנֶן] Das Piel hat bekanntlich kausative Bedeutung. Vom Kal „vorn sein“ (wovon קָדַם die vordere Weltgegend, Osten) ist das Piel: Etwas vorn machen, vorn sein lassen: also Jemandem mit Etwas entgegen kommen, so Deut. 23,5: „sie kamen Euch nicht mit Brot und Wasser entgegen“ (vergl. Jes. 21,14; Mich. 6,6 und öfter). Hier ist nun קָדַם mit doppeltem Akkus. konstruiert, wie noch Ps. 59,11 nach dem Ketib: mit seiner Gnade begegnen; an unserer St. mit [בְּרִכּוֹת] von בְּרִכָּה „Segnungen“, ein Wort guten Klages für ein israelitisches Ohr: was noch deutlicher werden wird in V. 7^a. – בְּרִכָּה ist sehr instruktiv, um die oft verwickelte Logik der hebräischen Bildersprache an einem Beisp. kennen zu lernen. Unser Wegweiser dabei ist das Arabische: wo alle Wörter noch mehr ihre sinnliche Grundbedeutung bewahrt haben. Die Radices kommen im Arabischen noch mehr in ihrem naiven Zusammenhange vor, auf ihrem naturwüchsigen Boden.

בְּרָךְ nun heißt, wie im Arabischen: die Kniee beugen, welcher Begriff in בְּרָכִים (Kniee), und בְּרִכָּה Kniebeugung am Wasser zu trinken (s. Richt. 7,5) deutlich hervorsteht. Aus dieser Quelle entspringt nun ein Piel, בִּרְךְ, welches in doppeltem Sinne vorkommt, und eine zweifache Metapher bietet.⁶⁴

63 4. Denn Du bringst ihm entgegen Segnungen an Gütern,
setzest auf sein Haupt die Krone von gediegenem Golde.

5. Leben heischte er von Dir. Du gewährtest es ihm,
Länge der Tage immer und ewig,

6. Groß ist seine Ehre durch Deine Hilfe.
und Majestät und Herrlichkeit legst Du auf ihn.

7. Denn Du netzest ihn zur Segensfüll' auf ewig,
ergöttest ihn mit Freude bei Deinem Angesicht.

64 Die aus dem Arabischen besonders sich ergebenden sinnlichen, bildvollen Bedeutungen haben Scheidius und nach ihm Groenewoud im Lexicon Hebraicum et Chald. aufgrund der Schultens'schen Forschungen zusammengestellt.

1) Wenn das Piel „die Kniee beugen machen“ vom Menschen aus, aus seinem Willen hervorgeht: so bedeutet es „grüßen, begrüßen, verehren“, oder einfach „Abschiednehmen, grüßen zum Abschied“. Aus diesem Abschiednehmen floss die Bed. Valet-sagen, in dem Sinne, dass man Nichts mehr zu tun haben wolle mit dem, welchem man solches antut. So finden wir es Hiob 2,9: wo zu krass übersetzt wird „fluche Gott“. Es ist vielmehr „gib Gott den Abschied, sag ihm Valet“ (vergl. Schaltens zu Hiob S. 12).

2) Eine zweite Hauptmetapher, die diesem Piel von כָּרַךְ beiwohnt, ist die, wo das „Kniee beugen“ von Außen her bewirkt ist, wo es dann die Bedeutung von genua flectere iussit in dem Sinne von fortunatum esse iussit reddiditve bekommt. Wenn man einem Kamel eine Last von Gütern auflegte, so ließ man dasselbe sich auf die Kniee niederlassen. Dieses כָּרַךְ enthält auf den Menschen angewandt die Metapher: Einen die Kniee beugen machen, um ihn mit Gütern zu belegen, zu beladen. „Kniee beugen machen“ ist also der sinnliche Ausdruck, der dann die Färbung der Überwältigung mit Gütern, kurz des Segnens annimmt, was eigentlich nur erst Endzweck war, als man Jemandes Kniee beugen machte. Etymologisch und dem Sprachgebrauche nach ist קָלַל, von קָלַל „leicht machen, entwerten“, der strikteste Gegensatz zu unserem Worte כָּרַךְ (z. B. Gen. 12,3). Die zweite Conj. dieses Verbuns im Arab. heißt sowohl Einen zum Knieen, zum Beugen der Kniee bringen, als auch; Einem Segen anwünschen (s. Freitag). Wer „Segnen“ nur auf den Akt der Kniebeugung, die damit verknüpft gewesen sein soll, bezieht (wie Gesenius im Thes.) kommt damit schlecht weg gegenüber Gott. Wenn es von Gott heißt, dass er einen Menschen segne: so ist ihm doch wahrlich kein solcher Akt der Kniebeugung beizumessen. Man unterscheide aber die Quelle des Impulses, der Einen die Kniee beugen macht: ob dieser Impuls aus uns zum Gruße kommt, oder z. B. von Gott aus kommt, um uns Lasten von Gütern aufzulegen.

Ein frischer Duft haucht Einem entgegen aus dieser semitischen Logik der Bilder. Die semitischen Wörter sind Blumen des Feldes; wohingegen unsere japhetischen Wörter leider meist den getrockneten Blumen gleichen, deren innerster succus et sanguis uns längst verloren gegangen ist. Deshalb sollten wir, um zum wahren und tiefen Verständnis unserer christlichen termini: *Gnade, Bekehrung, Glaube, Vertrauen*, ja selbst des Namens *Gott* zu gelangen, zur heiligen lauterer Quelle unseres hebräischen Sprachschatzes zurückkehren. Dabei wird uns das Arabische besonders gute Wegweiserdienste leisten. Dies wird besser sein, als solche termini aus dem christlichen Bewusstsein heraus zu definieren. Wie herrlich ist es doch, dass die Definition unserer hauptsächlichen dogmatischen termini von der heiligen Schrift selber in Bild und Schall unternommen worden ist! Zu ihr, in der Alles lebt und webt und tönt und klingt, zur heil. Schrift im hebräischen Gewande, sollten wir uns hauptsächlich hinwenden bei der Bestimmung der Grundbegriffe unseres christlichen Glaubens!

[טוב] ist vom Verbum טוב (Nebenf. יָטַב) abzuleiten, welches saftig, strotzend voll sein bedeutet.

[עֲטָרַת פָּז] die Krone von reinem Gold. Zu פָּז vergleicht Schultens (in Prov. 8,19) das Arabische *afaza* „hervorblicken, hervorblincken“ und beruft sich dabei auf אֲפָז, wo das א sich noch erhalten habe (Jer. 10,9). Doch Uphas ist mit Knobel (Völkertafel S. 310) als „Küste des Goldes“, אֲפָז = אָי (pl. אֲיִים) Küste, zu fassen. Besser also werden wir nach der Grundbedeutung des Verbuns פָּזַז „scheiden, trennen“, das durch Scheiden gereinigtes Gold, also „gediegenes Gold“ verstehen. Die mit p und s (oder sonst einem Sibilanten) anhebenden Wurzeln haben im Hebr. den Begriff des Trennens.

Diese Krönung, welcher unser Vers Zeugnis gibt, geht zunächst auf David. Demselben eignete eine Krone so gut, wie nach Ps. 2,9 ein Zepter; gleichwie ja auch Saul ein königliches Abzeichen trug (2. Sam. 1,10). Aber in seiner Person ward zugleich der Messias erhöht und nahm Platz zur

Freilich ist dieses Lexikon sehr mit Kritik zu benutzen.

Rechten seines Vaters. Demnach bezieht Cocceius, unter Zustimmung von Geier, die Krönung hier passend auf die Erhöhung und Krönung des durch David repräsentierten Messias: er vergleicht Phil. 2,9.10.

Dieser König wird nun V. 5 weiter beschrieben: Er bat um Leben – und Du gabst ihm ewiges Leben.

V. 5. [עוֹלָם וָעֶד] לֹא fehlt hier, wie in Ps. 16,11 bei הַיָּמִים; es ist also unsere Phrase ein Accus. adverbialis. Das Segol unter וָעֶד ist am Schlusse des ganzen Verses dem Patach vorgezogen, weil es besser und knapper auslautet, als das gewöhnliche Patach. Manche (z. B. Hupf. und Delitzsch) legen diese Ewigkeit des Lebens auf David aus und ziehen dazu die zeremonielle orientalische Begrüßungsformel: „ewig lebe der König“ (1. Kön. 1,31; Neh. 2,3) als Parallelstelle herbei. Aber erstlich ist dies ein orientalischer Wunsch: und dieser darf schon seines orient. Charakters wegen nicht herbeigezogen werden, wo eine faktische Erhörung von Seiten Gottes in Rede steht. Wenn es heißt, dass Gott Etwas tue: so ist das eben weit mehr als ein gewöhnlicher orientalischer Glückwunsch besagt, den jeder Höfling in den Mund nimmt. Poetische Hyperbeln schützen die modernen Juden gerne vor: um Alles auf den Messias Deutende abzuschwächen. Diesen modernen Juden sollte der christliche Exeget sich nicht gleichstellen. Hengstenberg bezieht das „um Leben bat Er Dich“ – auf den Wunsch Davids in seinen Nachkommen fortzuleben. Das steht aber nicht da und dies wäre auch eine ziemlich frostige Verallgemeinerung unseres konkreten, lebensvollen Textes. Delitzsch, der unsere Verszeile hyperbolisch nennt, sagt weit besser: die Wahrheit des Hyperbolischen bestehe darin, dass auch der Tod für David nicht Ende des Lebens sein wird.

Die Exegeten fühlen wohl, dass sie hier Etwas sagen müssen: und steuern nun hier an dieser so zu sagen messianischen Klippe so gut als möglich vorbei. Aber es ist eben keine Klippe, sondern messianisches Festland, auf dem wir landen können. Mit dem Targum halten wir die dem König zugesagte ewige Länge seiner Tage streng fest. Die gleiche ewige Lebensdauer wird aber dem König Messias auch sonst in verschiedenen Beziehungen zugeschrieben: Ps. 45,3.7.18; Ps. 72,5; Jes. 9,5: Vater der Ewigkeit, d. h. Urheber einer ewigen Dauer, für seine Reichsgenossen nämlich. Die Juden wussten aus ihrem Schriftstudium um diese Ewigkeit des Messias: „wir haben gehört im Gesetz, dass der Messias ewiglich bleibt“ (Joh. 12,34); vergl. Lk. 1,33; „Er wird König sein ewiglich“.

Wie aber kommt doch, fragen wir, David, wo er den Messias repräsentiert, dazu, noch um Leben in diesem Umfange zu bitten? Da müssen wir vor Allem im Auge halten, dass dieser V. in gleich hoheitsvollem Tone gehalten ist, wie Ps. 2,8, wo Gott sagt: „Heische von mir, so will ich Dir die Enden der Erde geben“. Es ist offenbar auch hier Einer, der zu bitten berechtigt ist, und dem deshalb sofort gewillfahrt wird. Es verhält sich aber mit dieser Bitte ähnlich, wie mit der Krönung: die nach VV. 3.4 auch Erfüllung Seines Begehrens ist.

David und in ihm der Messias hatten sich während der Leidenszeit, welche der gegenwärtigen Erhöhung vorausging, durchaus als Entleerte (κενωθέντες) gefühlt. Ihre Königskrone, welche David seit Samuels Salbung zustand, dem Messias aber von Ewigkeit, ja ihr Leben hatten sie freiwillig Gotte anheimgegeben und waren, von den Meisten verkannt, unter ihrem Volke umhergeirrt. Da nun hatten sie Beide genugsam Anlass und Gelegenheit, sowohl nach der Krone ein Begehren zu tragen, als auch um Leben Gott zu bitten. Was David damals erlitt, als er stets fürchtete, noch eines Tages in die Hände Sauls zu fallen – das litt der Messias mit ihm. Denn Beide waren innerlich (unione veracissima) vereinigt, in all seinem Leid traf ihn, den Messias, auch Leid; der Messias fühlte Davids Not wie seine eigene (= Jes. 63,9). Er, der nachmals freiwillig ins Fleisch kam, ist schon hier freiwillig als Helfer und Beistand Davids in die Welt gekommen (vergl. Ps. 40,7 mit Hebr. 10,5; vergl. auch Ähnliches in Jes. 48,16). War nun der Messias in dieser Weise in David vorhanden, so musste

er auch demgemäß sich Gotte gegenüber verhalten. Er musste nach menschlichem Maßstabe denken, fühlen, bitten, leiden; alles gemäß den Bedürfnissen Davids, denen er sich anschmiegte, sich anschmiegen konnte, weil Er sich ins Fleisch begeben wollte, weil Er Knecht werden wollte, wie in Ps. 40,7 (nach unserer Auslegung) der in David redende Messias solches von sich aussagt. Demnach, wenn der Tod bevorstand, musste er um neues Leben bitten, auf neues Leben hoffen (wie schon Ps. 16,10). Somit machte er also schon hier in und mit David Alles dasjenige noch erst wieder von Gott abhängig, was ihm eigentlich von vorn herein zukam; z. B. die Krönung und ewiges Leben. Wunderbar ist nun der Zusammenklang von Vorausdarstellung des Messias in David und der schließlichen Realisierung, welche diese Vorausdarstellung in Christo Jesu gefunden! Alles findet sich im N. T. wieder, was sich der in David waltende und wirkende Geist des Messias (1. Petr. 1,11) von Gott ausbedungen und erbeten zum Trost seiner selbst und zur geistlichen Befriedigung der Seinen. – Und in der Tat, alles, was der König Messias nach Aussage unseres Psalmes erbittet, war schon damals von unendlichem Gewicht. Die Krone war das Symbol einer Herrschaft, der auch nach Ps. 2 die Heiden. untertän werden sollten. Ewige Länge der Tage im guten Sinne des Wortes ist auch nicht etwas gewöhnliches, sich bei den Menschen von selbst Verstehendes. Krone und Leben konnten David (und sein Volk) sich nicht ohne Weiteres anmaßen. David konnte dies nur, wenn noch ein Höherer mittelst seines Geistes in ihm waltete: wir meinen den Messias (was 1. Petr. 1,11 auch für David ausdrücklich bezeugt). Waltete dieser Geist Christi in Ihm und machte David ähnlich Christo, dem im Paradiese Verheißenen, und dessen Leiden: so machte er ihn dann auch in diesem Leiden aussprechen alle Bitten, die da Bezug haben auf die Erhöhung nach der vorausgegangenen Leidenszeit. Es ließ dieser Geist Christi den David Bitten aussprechen, welche zu seiner selbst Befriedigung und zur Befriedigung des dürstenden Volkes dienten. Herrschaft und ewiges Leben trat so als von Gott dem Könige, diesem messianischen Repräsentanten, zugesagt, vor die Augen und Herzen des Volkes. Aber dann hat Alles zuerst Wesenhaftigkeit und Wahrheit in dem, welchen David repräsentiert, in dem Messias: Er selbst partizipiert daran nur. David ist nur der berufene und wohl präparierte Mund, um solche Herrschaft und ewiges Leben seinem Volke aus Gottes Herzen herab zu erbitten und solche Güter als Zusage Gottes an ihn zu verkünden. Und dieses Volk lechzte ja nach gottgeordneter Herrschaft eines Königs und nach ewigem Leben. Dies beides nun wurde auch dem Volke zugesagt: wenn David als berufener Teilnehmer der erhabenen Vorrechte des Messias erschien, als dessen Repräsentant im Leben er anerkannt war zufolge seiner wunderbaren Schicksale und Aussonderung durch Samuel. Ist ihr König und Bruder Teilnehmer an der Herrschaft und dem ewigen Leben: so sind auch sie es.

Es verhält sich damit, wie mit der Stellvertretung des Volkes durch einen Hohenpriester. Wie in diesem das Volk vor der Bundeslade im Allerheiligsten erscheinen durfte, wenn auch nicht ohne Blut: so war das Volk in und durch den berufenen König vergewissert seiner Herrschaft und des ewigen Lebens. Partizipiert unser König an solchen Vorrechten, so mit ihm auch wir, dachten Davids Reichsgenossen. Und in völlig entsprechender Weise dachten die Gläubigen Israels: kehrt unser Hohepriester entsühnt von Gottes Gnadenstuhl zurück: so gehen in ihm auch wir, die wir auch ein hohepriesterliches Geschlecht sind, entsühnt von dannen. Die Idee der Stellvertretung war sehr vielseitig im Leben der Israeliten realisiert.

V. 6. לִיְיָ usw.] durch Deine (Gottes) Hilfe und Ausrettung ist des Königs Ehre groß geworden. Auch hier ist festzuhalten, dass der Messias Alles, was er von Natur besaß in der Erniedrigung, die er mit König David (und in ihm) teilte, noch erst durch einen Akt Gottes wiedererlangen muss. Und in gleicher Weise betet Jesus: „verherrliche mich – – mit der δόξα, die bei Dir ich besaß, vor der

Welt Sein“ (Joh. 17,5). Wegen dieser unio aber, welche zwischen dem Messias und David stattfand, klingt hier auch Alles so selbstverständlich und zuversichtlich.

[הוד וְהָדָר] sind, wie schon oben bemerkt worden, in dieser Verbindung, in der aber auch כְּבוֹד statt הוֹד sich findet, göttliche oder (wie hier) messianische Prädikate.

V. 7. כִּי־תִשְׂתַּחֲוֶהוּ בְּרַכּוֹת] denn Du setzest ihn zur Segensfülle. בְּרַכָּה ist ein heiliges Stichwort der Israeliten! Schon zu Abraham war Gen. 12,2 gesagt: „sei ein Segen“, und zufolge dieses göttlichen Imperativs ward er ein Segensquell für alle Nationen. Was Abraham für alle Völker des Erdbodens repräsentierte: dazu wird der König hier auf ewig eingesetzt. In ihm soll Fülle der Segnungen auf ewig sein. Denn der Plural drückt hier die Fülle und Mannigfaltigkeit aus und steht in gleich umfassendem Sinne wie Ps. 133,3 und Jes. 19,24 der Singular. Unnötig ist es, die Setzung des abstractum pro concreto hier zu statuieren: ja dies schwächt sogar die Kraft des Inhalts.

[לְעַד] auf ewig, עַד ist Subst. = Dauer, nach dem Etymon eigentl. ein unbestimmtes Fortgehen in der Zeit; dann „Ewigkeit“. Weil solch ein metaphysischer Begriff wie Ewigkeit in ein Wörtchen schwer zusammengepresst werden kann, zumal in einer so unphilosophischen Sprache wie das biblische Hebräische, so werden im A. T. nur annähernde Wörter dafür gewählt: z. B. נֶצַח, עוֹלָם. Was hier nun von dem durch David repräsentierten König ausgesagt wird, könnte für unser an die Fülle und Mannigfaltigkeit des Evangeliums gewöhntes Ohr etwas blass und nüchtern erscheinen. Aber בְּרַכּוֹת, Fülle von Segnungen, enthält doch genau genommen alles, was nur immer der Mensch billiger Weise sich wünschen und von einem solchen König erwarten kann.

Hat Gott den König zur Segensfülle gesetzt: so bringt derselbe eben mit sich alle Gaben, deren die Untertanen bedürfen; vor allem die im Psalme namhaft gemachten Gaben der Herrschaft und des ewigen Lebens. Gerade solche Unbestimmtheit und anscheinende Vieldeutigkeit des Ausdruckes machte es möglich, dass die Psalmen sowohl zeitgemäß, als auch für alle Zeiten redeten. Der Rahmen soll groß, soll elastisch sein, welcher allen Zeiten, auch den unsrigen noch, das Heil entgegen treten lässt. Die Worte, in welche das Heil verfasst worden, sollen nicht zu national und borniert sein: damit noch alle nachfolgenden Zeiten mit leichter Mühe dieselben fassen möchten.

Natürlich, um den Inhalt solchen Segens, zu dem (wie einst Abraham) jetzt der König gesetzt ist, zu verstehen, dürfen Einem gewisse Voraussetzungen nicht fehlen. Nämlich, dass man von Natur ohne König in der Welt lebt, seines gottgewollten Standes beraubt, und dass man des wahrhaftigen Segens und wahrhaftigen ewigen Lebens ganz und gar entbehrt. Denn freilich, wer sich schon von Natur für gesegnet genug hält, der muss unseren Psalm, der von Segensfülle, von der goldenen Krone und ewigem Leben, als von etwas Außerordentlichem spricht, missverstehen. Ein Solcher wird leicht geneigt sein, den Ps. für ein hyperbolisches Geburtstagskompliment oder ein Triumphlied auf einen siegreich heimkehrenden König zu halten. Damit aber verliert der Psalm jegliches Recht, im Gesangbuche Israels oder der Christen zu stehen.

[תְּחַדְדֵהוּ] zweite pers. Fut. Piel von חָדַד; besonders häufig im Aramäischen. Doch auch im hebr. Codex kommt es Hiob 3,6; Exod. 18,9 (vergl. 1. Chron. 16,27) vor. Du ergötzezt ihn mit Freude bei Deinem Angesicht, sagt der S. [אֶת־פְּנֵיךָ] wie Ps. 16,11; 140,14 drückt dieses אֶת eine Gemeinschaft, ein Zusammensein aus. Verbunden und gegeben mit dem Schauen Deines Antlitzes ist des Königs Freude. Dieselbe sättigende Fülle von Freude verspricht Ps. 16,11 dem Messias; Ps. 140,14 wird es den Frommen als herrliche Zukunft verheißen. Es ist also wieder ein Zug, der den König in das Stadium seiner Erhöhung versetzt, von wo aus er Segensfülle ergießen wird.

V. 8.⁶⁵ Der Grund wird hier angegeben, weshalb Gott dem König in der V. 4-7 beschriebenen Weise das Begehren seiner Lippen erfüllt: „denn er vertrauet auf Gott.“

הַמִּלֵּךְ] hinweisend auf etwas schon genanntes; deshalb steht hier der Artikel; so steht Gen. 2,7.16 אֲדָמָה zurückweisend auf Gen. 1,26, von woher die Bekanntschaft mit אָדָם vorauszusetzen war.

בָּטַח] mit בָּ, wie so oft diese Verba des Vertrauens und Glaubens besonders gerne mit בָּ konstruiert werden, welches בָּ dann die Grundlage angibt und einführt, worauf man vertraut (vergl. ἐπὶ c. Dat.); so z. B. אֲמִין mit בָּ, das klassische Wort für Glauben im A. T. = Jemanden als fest annehmen, Einen für fest, zuverlässig halten. Desgleichen אֲשֶׁר mit בָּ im Ni. (Jes. 50,10) = gestützt sein auf Gott. Ferner אֲמִין mit folg. בָּ. Immer ist Gott da als feste Stütze, ja als Träger (אֲמִין) des Menschen gedacht (vergl. Num. 11,12).

רַחֵם] ist Gnade, fast synonym wird רַחֵם gebraucht: ein Wort, dessen entsprechende Radix im Arab. vom Tone, welchen das Kamel, zu seinen Jungen gewendet, in Liebe oder in Besorgnis ausstößt, gang und gäbe ist.⁶⁶ Doch ist רַחֵם im Hebr. mehr die souveräne Gnade Gottes dem Sprachgebrauche zufolge (z. B. Ex. 33,19). רַחֵם ist mehr die von Liebe und Anmut strotzende Gnade Gottes, stets aber vom Höheren auf Niedere gehend im Sprachgebrauche. Das Verbum רַחֵם bedeutet nach dem Arab. tursit, succi copia affluxit, strotzen von Saftfülle z. B. wie eine Mutterbrust. So wird auch ein Freigebiger demselben Bilde gemäß ein Mann mit nassen Händen genannt bei den Arabern.⁶⁷

Auf diese רַחֵם verließ sich auch der König, wie Ps. 16,1 Ähnliches von derselben Person ausgesagt wurde.

עָלֶיךָ] Der Hohe, von Gott gesagt, als der da im Himmel thront; so wird Gott auch schlechtweg עָלֶיךָ der „Hohe“ bei Hosea genannt (11,7; 7,16). Auch in unserem Worte liegt nur der Positiv vor und nicht ein beabsichtigter Gegensatz gegen die heidnischen Götter, über die Jehova hinausragt. Übrigens kennen auch die Phöniker dies Prädikat Gottes: Elioun; Gen. 14 wendet Melchisedek diesen Namen an, und zwar im guten Sinne, was aus Abrams freudigem Eingehn auf diese Begrüßung erhellt. בָּלָא יְמוֹט] ohne Wanken; es ist nicht als Verbum zum Vorigen zu ziehen: „durch die Gnade des Höchsten wird er nicht wanken“, wie Ew., Hupf. und Delitzsch wollen. Es scheint mir sehr gut eine nachschlagende Angabe der Unverbrüchlichkeit und Unwandelbarkeit des königlichen Vertrauens auf Gott sein zu können. Solche nachschlagende Sätzchen sind durch keine Kopula mit dem Vorigen verbunden, ja zuweilen werden sie nicht einmal mehr erwartet. Ganz ähnlich ist לֹא יִחְמַל: Hiob 6,10; Jes. 30,14; Hab. 1,17; in Jes. 3,9 לֹא כִחְדוּ „unverhohlen“; in Jes. 41,7 יְמוֹט; vergl. Ps. 35,8; Prov. 5,6; Jes. 47,11; Jer. 12,13. יְמוֹט ist übrigens fut. des Ni. נָמוֹט und in dem Sinne von „Abirren“ gebraucht, wie Ps. 17,5.

V. 9-13. Eine Reihe von Siegesverheißungen erhebt sich auf solcher Basis des Gottvertrauens unseres Königs: dieselben sind hier futurisch, nicht präsentisch zu fassen.⁶⁸

65 8. Denn der König vertraut auf Jehova

und auf die Gnade des Hoherhabenen unwandelbar.

66 Vergl. Schultens z. Hiob 19,17.21 und seine Beisp. aus der Hamasa. Danach bed. הִנֵּן eigentl.: argutum stridulumque sonum edidit e gutture. Crebrum in Camelis, quarum pietate in pullos nil tenerius.

67 Vergl. Schult. exc. Ham. S. 425; und ad consess. 8. Haririi S. 129: „humorem sive madorem usurpant pro munificentia.“

68 9. Reichen wird Deine Hand bis an alle Deine Feinde,
Deine Rechte wird erreichen alle Deine Hasser.

10. Du wirst sie machen wie zu einem Feuerofen,
zur Zeit Deines Angesichts;
Jehova in seinem Zorn wird sie verschlingen,
und Feuer sie verzehren.

11. Ihre Frucht wirst Du von der Erde vertilgen,
und ihren Samen von den Menschenkindern weg.

לְמַצָּא] ist eigentl. hindurchdringen bis zu (z. B. Jes. 10,10) d. h. erreichen. Ohne Präposit., und weniger bestimmt ist מַצָּא mit bloßem Akkus. im zweiten Glied“ (= erlangen), hier ist nicht durch, eine Präposition Rücksicht genommen auf den zum Ziele führenden Weg. Offenbar ist hier das frühere Subjekt des Psalmes, der König, angeredet – wie wir mit Ew. und Del. gegen Hupf. festhalten müssen. Wäre von jetzt an Jehova immer angeredet, so könnte nicht gut von dem soeben angeredeten Jehova plötzlich in der dritten Person geredet werden, wie V. 10 geschieht; auch würde es wohl in unserem V. אִיבֵיוּ וְשָׂאִיוּ (seine, des Königs Feinde) heißen müssen (Delitzsch).

מוֹ [תְּשִׁימוֹ] ist das auch in Ps. 2,3 u. o. vorkommende poet. Suffix der dritten Person.

לְ [לְעֵת פְּנִיָּה] ist hier, wie Gen. 3,8 (vergl. auch Jes. 7,15), das ל temporale: zur Zeit Deines Angesichts. Diese Phrase wird sonst nur von Gottes Zornblick gegen die Sünde gebraucht: so Ps. 34,17; 76,8; Lev. 17,10; 20,3 ff.; Jer. 21,10; Threni 4,16 (Hupfeld); vergl.: „unser Gott ist ein verzehrend Feuer“ in Hebr. 12,29. Hier jedoch steht es auch einmal von dem Könige unseres Psalmes, der schon durch andere Züge als der Messias sich kund tat. Jedoch verzehrt sein, des Messias, Blick nicht sofort: sondern er versetzt dadurch nur seine Feinde in die Lage eines Feuerofens. Durch diese Zusammenstellung der Feinde mit einem Feuerofen soll einerseits ihre innere quälende Beschämung, die innerliche, wie von Feuerbränden geschürte Schamglut bezeichnet werden. Andererseits liegt darin die Angst gemalt, welche an ihnen zu sehen sein wird, gleich dem Feuer, welches aus der Mündung eines Feuertopfes, mit Rauch untermischt, hervorlodert. Sie werden also „Flammengesichter“ haben, wie sie Jesaja (13,8) den entsetzten Babyloniern beimisst. Über תְּבוֹרָה und seine Form s. Bödiger in Gesen. Thes. S. 1513.

Die Ausführung des Gerichts selber wird hier Jehova zugeschrieben. Und zwar wird dieser Gerichtsvollzug in einem für unser Ohr etwas krassem Bilde geschildert. [יִבְלַעֵם] Fut. Piel von בָּלַע, nach dem Arabischen „verschlucken“; ja, unser Wort malt sogar onomatopoetisch den Ton des Schluckens. LXX und Paulus übersetzen unser Wort in Jes. 25,7 mit καταπίνω. Num. 16,32 (Apoc. 20,14) kann dienen zur Erläuterung des Mittels, durch welches Gott dies bewerkstelligt. Das Krasse dieses Ausspruchs ist nicht ohne Analogie. Unser Ohr „wird ebenso seltsam berührt durch die Worte Jehovas in Sach. 12,10: „und sie werden mich (Jehova) anblicken, den sie durchbohrt“; und desgleichen durch des Apostels Wort, wenn er sagt, dass man den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt (1. Kor. 2,8). Dies muss man aber dem Semiten zugute halten: der Alles (wie die Kinder) schnell zufahrend aber treffend wahr benennt und darstellt. Und wo nun die tiefste Ehrfurcht vor Gott im Herzen lebt und webt: da sind solche kräftige Bilder keine Herabwürdigung Gottes, sondern ätzend, erfrischend und belebend. Unbequem sind sie nur für ein verweichlichtes Geschlecht, das am Liebsten das ganze A. T. – besonders den Kindern – verschlösse.

אֵשׁ [תִּהְיֶה אֵשׁ] ist hier die 3. p. fem. futur., als das zu אָשׁ gehörige Verbum. אֵשׁ ist nämlich Femin. wie auch im Arab. die Wörter, welche Feuer und Licht bedeuten, weiblichen Geschlechts sind.

V. 11. Auch die Nachkommen [פְּרִיָּמוֹ] richtet der König zugrunde. פְּרִי ist parallel dem זֶרַע in diesem Verse; „Frucht des Leibes“ ist das Vollständigere: vergl. Ps. 127,3; 132,11. [תִּאָּבֵד] Piel von אָבַד

12. Denn – haben sie (die Hand) erhoben wider Dich zum Bösen, sannen die Arglist – sie werden's nicht vermögen.

13. Denn Du wirst sie machen zu Flüchtigen, mit Deinen Sehnen zielen auf ihr Antlitz.

transire, errare fecit: ein Bild vom Verirren z. B. in der Wüste hergenommen⁶⁹; dann geradezu „vertilgen“, so hier: vertilgen von der Erde weg, aus den Menschenkindern heraus.

V. 12. Nachträglich geht der Sänger ein auf der Feinde Sinnen, aber nur um es als gänzlich resultatlos hinzustellen.

[כִּי־נָטוּ] ist Vordersatz zu בַּל יִנְכְלוּ. Es ist dies eine Form des Bedingungssatzes, welche schon zu Ps. 22,30 besprochen wurde: wo auch ein Präteritum im Vordersatze steht und ein Futurum im Nachsatze; man kann das Latein, nam ut instruxerint insidias etc. vergleichen (s. Del.).

[נָטָה רְעָה עַל] ist eine schwierige Phrase. Viele übers.: ausspannen Böses wie Netze, doch da wäre פָּרַשׁ als Verb. erforderlich. Vielmehr steht hier נָטָה mit עַל gemäß derselben Breviloquenz wie נָ mit אָ in Ps. 40,2; nur dass es hier im feindlichen Sinne steht. Wollte man etwas ergänzen, so wäre noch am füglichsten יָד zu supplieren, was Jes. 5,25; Zephan. 2,13 dabei steht: beidemale wird es in feindlichem, drohendem Sinne gegen Assur gebraucht, wie wir sagen: die Hand gegen Jemand aufheben. Also der Feinde Hand wird von oben herab sich senkend angeschaut, wobei der Angegriffene als niedriger stehend vorgestellt wird. [רְעָה] satt לְרְעָה „zum Bösen“. [מְזֻמָּה] wie זָמָה meist von bösen Anschlägen und Plänen der Bösen gegen die Guten, so Ps. 10,2.

V. 12. [בַּל יִנְכְלוּ] bildet den Nachsatz des Bedingungssatzes: so werden sie nicht übermögen, Übermacht haben.

[יִנְכְלוּ] von יָכַל, ein Futurum, welches aus einer verwandten Hofal-Form des Verbuns כָּלַל entlehnt ist. כָּלַל wie auch כָּוַל haben die Bedeutung „umfassen, umspannen“, Hof. demnach: dazu gemacht werden, dass man fassen kann – woraus wieder die Bedeutung „können“ fließt. Der ganze Vers ist so angetan, dass er nur auf einen sichtbaren Menschen, den König, gehen kann: *nicht* aber auf Jehova. Hupfeld substituiert daher Angesichts der sinnfälligen Machinationen unseres Verses dem Jehova „sein Reich“ als Objekt der Angriffe, was offenbar ein aus Verlegenheit entstandener Gewaltstreich ist. V. 13 führt den Grund an, weshalb diese Feinde nichts vermögen werden: nämlich der König wehrt sich.

[שִׁית אֶשְׁכֶּם] Du wirst es dahin mit ihnen bringen, dass sie nur noch den Rücken Dir bieten: dass sie für Dich gleichsam nur noch ein Rücken sind; – eine sehr drastische und kühne Redeweise. Sie kommt zuerst Exod. 23,27 vor, Gott werde Israels Feinde zu Nacken machen; so noch Jos. 7,8.12; Ps. 18,41; ähnlich Jeremia: ich werde sie als Nacken und nicht als Angesicht sehen (Kap. 18,17).

[בְּמִיתָרָה] מ' von יָתַר, in welchem Verbum *tar* onomatopoetisch den schwirrenden, vibrierenden Laut einer gespannten Sehne nachahmt; eigentlich ist מִיתָר Seil; hier steht es einmal von der Sehne des Bogens.

Zu תְּכוּנָה kann man אֲרָצִים ergänzen, wie Ps. 11,2. כּוּנָה als Piel von כָּוַן „gerade sein“, bedeutet „zu-rechtstellen, richten“. Mittelst Deiner Sehnen wirst Du Pfeile richten, oder einfach „zielen“ auf ihr, der Feinde, Antlitz. Es ist hier also offenbar ein Angriff von hinten und vorn zu gleicher Zeit gemeint. Der König ist sozusagen hinten und vorn, am seine Feinde zu vertilgen. Die Bilder sind durchwegs aus Davids Gesichtskreis entlehnt: aber immer großartig genug, um zugleich die Vernichtung der Feinde durch den Messias zu umfassen.

69 Schultens zu Hiob 4,20: אָבַד *perire* ex origine sua nil aliud sonat quam abire e conspectu sine spe redeundi. – אָבַד ist übrigens ein echtes Hirten- und Wüstenwort, Herder „Vom Geist der Ebräischen Poesie“, S. 28 exemplifiziert an diesem Worte den Reichtum an Bildern, den eine Hebr. Wurzel in sich fasst. Das Schwierige bei diesen interessanten Operationen ist, aufzufinden“ wie eine Bedeutung aus der anderen hervorfließt, wie die eine in der anderen gleichsam eingeschachtelt ist.

V. 14 ist ein abschließender Bittruf: Jehova möge durch die faktische Ausführung aller dieser dem Könige gegebenen Versprechen sich selbst erhöhen und verherrlichen.⁷⁰

יְרִמָּה] erhöhe dich; es ist natürlich die geistige Manifestation seiner Erhabenheit gemeint; man vergl. Ps. 57,6.12; Jes. 30,18. קִיְמָה kommt im selbigen Sinne vor.

יְנַמְרָה] Darin liegt מְזַמֵּר; also die Erhöhung Gottes soll dann zu neuen Psalmen Veranlassung geben.

Blicken wir auf den Psalm zurück, so haben wir mehrfach gesehen, dass seine Hoffnungen und Verheißungen weit über David hinausreichen. Solche überschwängliche Züge waren: die Belehnung mit Majestät und Herrlichkeit; die Zusage ewiger Länge der Tage; ferner die Setzung des Königs zum ewigen Segen: wodurch ja die patriarchalischen Hoffnungen ihren Ruhepunkt und Abschluss erhalten. Solche Züge nötigen uns, den König David nur als den Repräsentanten und geeignetsten Mund des Messias und seiner Vorrechte zum Besten der Seinen anzusehen. David verstand dies Alles: es waren das auch seine Hoffnungen. Nur kann die Erfüllung nicht ohne Weiteres als ihm zugesagt und zugeeignet von uns angesehen werden. Er partizipiert nur an dem, was der Messias, der ihn belebte und begeisterte, primo loco und ganz eigentlich von Gott erlangt hat.

Psalm 2.

Wir schließen Ps. 2 an Ps. 21 an. Wenn gleich dieser Ps. in eine weit spätere Zeit gehört, in der David nicht bloß auf Zion angesiedelt, sondern auch von mächtigen Nachbarn ringsumher unablässig bedrängt worden war, und annoch in Gefahr stand, von ihnen erdrückt zu werden: so ist er doch ein die Erhöhung des Messias David geltend machender Gesang. Deshalb ist er, wie kein anderer, ein Seitenstück zu Ps. 21. Wir müssen hier der Sachordnung den Vorrang vor der chronologischen Reihenfolge gestatten und deshalb diesen Ps. dem 21. Ps. beordnen.

Der Verfasser, welcher sich in der Überschrift nicht genannt, ist nach dem apostolischen Zeugnis in der Apostelgeschichte 4,25 David. Wem das N. T. Auktorität ist – der muss bei David als Verfasser stehen bleiben. Und in der Tat eine genauere Betrachtung spricht für die Abfassung von Seiten Davids und nicht Salomos (wie Paulus und Ew. wollen). Denn

1) die unruhige, kriegssüchtige Nachbarbevölkerung, welcher V. 1 im Ausrufe gedenkt, eignet sich besser für Davids unruhige Zeiten, als für die friedlichen Salomos.

2) Für David als Verfasser spricht die Angabe im 6. Verse, dass Gott seinen König auf Zion eingesetzt. Diese Heilstatsache von ungeheueren Folgen zu veranschaulichen und auszukünden war Er der geeignetste Mund. Er, der erste, den Gott auf Zion eingesetzt, konnte auch am füglichsten von des Messias Einsetzung zum König reden.

3) Die V. 7 vorkommende Benennung בְּנֵי (und בָּר in V. 12) war dem David nicht fremd. David wird auch im Ps. 89,27 dargestellt als Einer, der Jehova Vater nannte und ebendasselbst V. 28 wird er Erstgeborener genannt.

Die inneren Gründe für die Messianität unseres Ps. sind 1) der Inhalt von V. 7^b (s. u.); 2) die dem König auf Zion erteilte Weltherrschaft, welche demselben unbedingt, sobald er es nur von Jehova heischt, übertragen werden soll (V. 8). 3) Das הוֹסִי בּוֹ in V. 12 ist entweder ein ganz profanes, oder aber ein messianisches Element in unserem Ps. – Die äußeren Gründe sind zahlreich.

Nach der Tradition nämlich ist der Ps. unzweifelhaft messianisch. Dafür zeugen nicht bloß die älteren christlichen Ausleger nach dem Vorgange des N. T. (Apg. 4,25; 13,33; Hebr. 1,5), sondern

⁷⁰ 14. Erhebe Dich, Jehova, in Deiner Kraft,
singen und feiern wollen wir Deine Heldenhaft!

auch die älteren jüdischen Lehrer (s. Raschi) und später A. Esra⁷¹ und Kimchi. Es haben also noch über 1000 Jahre nach Christi Geburt selbst die Feinde die Messianität bezeugt, und nur geleugnet, dass diese Verheißung in *Jesu* erfüllt sei. Für messianisch halten ihn in neuester Zeit auch Hengstenberg, Tholuck, Stier, Delitzsch. Ewald, der den Ps. Salomo zuschreibt, meint doch: „man glaubt hier noch die königlichen Gedanken Davids selbst fortzuhören.“⁷²

Der Zeitpunkt der Abfassung ist höchstwahrscheinlich nach den in 1. Chron. 18–20 beschriebenen Kriegszeiten zu setzen, nach welcher Darstellung David die Edomiter, Moabiter, Ammoniter, Philister, Amalekiter, Mesopotamier und Syrer verschiedener Reiche gegen sich gehabt hatte.

Von V. 1-3 sieht David, des Kriegslärms und der Widerspenstigkeit der umwohnenden Nationen gegen ihn gewohnt (vergl. Ps. 118,10 ff.), im Geiste die Völkerwelt in Aufregung wider Jehova und seinen Gesalbten.

V. 4-9. Ihr Anschlag wird zunichte gemacht durch die göttliche Erklärung, die wie ein Dekret lautet: dass Gott diesen Gesalbten eingesetzt und ihm die Herrschaft über die Völker der Erde gegeben.

V. 10-12. Ihn, den Gesalbten, sollen sie küssen, wenn anders sie von seinem Zorne verschont bleiben wollen. Auch bei diesem Ps. ist festzuhalten, dass der protevangelische Erretter in David lebt und demnach auch diesen Akt der Erhöhung Davids miterlebt. Mithin stehen David und Christus nicht etwa in einem leeren, antistrophischen Parallelismus: sondern wir haben ein Erlebnis Christi innerhalb der Person Davids auch hier vor Augen.

V. 1-3. Das Toben der Heiden.⁷³ V. 1 לְמָהּ mit tonlosem הֶֿ.

רָגַשׁ von רָגַשׁ rascheln, rauschen, beben. Da die Völker gern als Gewässer⁷⁴ dargestellt werden, so ist auch ein Wort gewählt, welches bes. das Toben des Meeres repräsentiert: רָגַשׁ. Die verwandte Wurzel רָעַשׁ kommt vom Erdbeben vor: beide Wörter sind onomatopoetisch, und es ließe sich noch eine ganz ähnlich lautende Wortfamilie von ähnlicher Bedeutung zusammenstellen, z. B. רָגַע, רָגַע, רָגַע, רָגַע u. s. w., vergl. *ragga* im Arab.

גוֹיִם im Plur. stets auswärtige Völker; nur der Sing. גוֹי kann auch das Volk Israel bedeuten (z. B. Jes. 9,2; 26,15; Jer. 7,28; Zeph. 2,9; Ps. 106,5). לְאֻמִּים drückt nach dem Arabischen⁷⁵ eine geschlossene Einheit (conglutinatio), eine geordnete Volksgemeinschaft, in der die Heiden lebten, aus.

הִקְהָה bedeutet ein geheimnisvolles, dumpfes Murmeln, Sinnen und Denken. Auch gespenstische Wesen geben nach Jes. 8,19; 19,3 solche hohle, knarrende Laute von sich. Offenbar ist nach dem Parallelismus mit רָגַשׁ solches Murren und Knurren hier gemeint, und רִיק ist alsdann accus. adverb. statt לְרִיק.

Auf das „Warum“ dieses Verses folgt keine Antwort. Es gibt eben keine vernünftige Antwort darauf – sie toben und knurren ins Blaue hinein.

71 Selbst A. Esra stellt die Alternative, dass einer der Sänger diesen Ps. entweder auf David – – oder den Messias gesungen habe.

72 Gegen Ew. bemerken wir noch, 1) dass auch Salomo nicht in Jerusalem gesalbt wurde, sondern am Gihon, westlich von Jerusalem. 2) Es bed. הָסַךְ in V.6 nicht „salben“, sondern „einsetzen“.

73 1. Warum toben Heiden?
und Nationen murren eitel?!

2. Es stellen sich auf Könige der Erde,
und Fürsten ratschlagen zusammen
wider Jehova und seinen Messias.

3. „Lasst uns zerreißen ihre Bande,
und abwerfen von uns ihre Stricke!“

74 Assur wird unter dem Bilde des austretenden Euphrat, der Juda bis an den Hals reicht, in Jes. 8 dargestellt.

75 Vergl. Schultens zu den Prov. Sal. S. 141 und Exc. Ham. S. 502.

V. 2. David sieht sie schon sich zubereiten. Die Könige werden als kampfbereit dastehend von ihm erschaut; die Fürsten oder die Minister sitzen zusammen zu Rate. Dieses Zuratesitzen liegt in [נוֹסְדוּ] Nif. von יָסַד setzen, legen, etwas als Grundlage legen = sternere. Nif.: sich etwas setzen und zurechtlegen, um darauf gemeinschaftlich zu sitzen, eine Sitzung zu halten zur Beratschlagung (Hupfeld).

[מֶלֶךְ אֶרֶץ] ist absichtlich so unbestimmt und ohne Artikel gesetzt, um die Allgemeinheit recht zu veranschaulichen: „was da König ist, empört sich.“

[מָשַׁח] von מָשַׁח = salben, was ja das Symbol der Einsetzung zum König war. Aus unserer Stelle und Dan. 9,24 ist die Bezeichnung Jesu als des Messias vornehmlich geflossen. – Hatte nun David wohl solche Widerspenstigkeit erlebt? Es ist gewiss, dass zu Davids Zeit, wo Assur, Babel, die syrischen Könige, die Philister, Phöniken und Ägypter ringsumher in Blüte standen, viele Anschläge gegen David gemacht wurden und sicherlich viel Hohn wider den kleinen König auf Zion sich regte. Der mit unserem Ps. überhaupt Verwandtschaft zeigende Ps. 63, welcher ein Korollar unseres Ps. genannt werden kann, ist hier zu beachten.

Ps. 83,7-9 kann als treffende Parallele dienen, und Assaph, Davids Zeitgenosse, kann dort gar wohl reden. Denn beachtet man 1. Chron. 18,11 die Aufzählung der כְּלִי-גִיִּים, welchen David Silber abnahm, und nimmt 1. Chron. 19,6 hinzu, so wird Alles klar. In letzterer Stelle wird Mesopotamien genannt, welches damals Assur gehorchte, und deshalb besonders in der poetischen Rede von Ps. 83,9 mit dem Namen dieses seines Zwingherrn benannt werden konnte. Die nicht in den zwei Stellen der Chronik angeführten umherwohnenden Völker, welche Ps. 83,7-9 bietet, möge man entweder unter den Söldnern Mesopotamiens suchen (32.000 Wagen) oder es kann ihr Anschlag gegen David de conatu verstanden werden. Man vergl. auch den ebenso allgem. Ausdruck in Ps. 18,44. Dazu kommt, dass diese umwohnenden, meist semitischen Könige von Ps. 83 ein noch offeneres Gewissen für die Wahrheit, die David vertrat, hatten; sie kannten Jehova besser, als die nicht-semitischen Nationen. Diese Könige nun sahen eifersüchtig auf Israels Blüte unter David: Talmai, der König von Geschur, nahm den flüchtigen Absalom drei Jahre auf (2. Sam. 13,38). Setzt doch auch der gleichfalls davidische Ps. 118,10-12 voraus, dass alle Heiden ihn umgeben könnten. Auch diesen exorbitanten Ausdruck erklärt Assaph durch Induktion in seinem 83. Psalme. Wir wollen hiermit nur eine Idee geben, wie David solche Empörung wider Gott und ihn, den Repräsentanten des Messias, aufs Tiefste empfinden konnte. Von seinen Erfahrungen ausgehend, umfasst er aber mit diesen Worten zugleich das Größte: die Empörung der Welt gegen Gott und seinen Messias.

V. 3. Anfangsweise können wir auch V. 3 aus Davids Zeit und aus seinem Gesichtskreise erklären. Die Banden und die Stricke, mit denen Gott und sein Messias die Völker gebunden, sind die Fesseln, mit denen jedes Gewissen auch unter den Heiden sich gebunden fühlt, wenn von Gottes und seines Gesalbten Ansprüchen auf sie geredet wird. Auch David mochte diese Wut der Heiden erfahren haben, wenn sie hören mussten von den Prärogativen, die Israel und sein König sich beilegten; wenn sie an ihren Herzen die Kraft des Wortes verspürten: Israel ist Jehovas Eigentum, und also tut Er nicht den Heiden.

Sehr fein ist in diesem 3. Verse, dass die Rede der Heiden nicht einmal Gottes und des Messias Namen nennt: sondern nur *ihre* Bande, *ihre* Stricke erwähnt. Also würdigen sie Beide nicht einmal eines Namens (vergl. Luther in s. Auslegung des 2. Ps.).

[גְּבַהֲתָה] ist Selbstaufmunterung; der Form nach ein Kohortativ, vergl. Gesen. § 128,1.

[מִוֹסְרוֹתַיִם] Bande von אָסַר binden ohne א; s. Ew. S. 359. Auch Jer. 5,5 kommt dieses Wort von einem geistigen Gebundensein (unter Jehovas Gesetz und Ordnungen nämlich) vor, parallel mit עוֹל

Joch. Da dort auch dasselbe Verbum נָתַק vorkommt, so hat Jeremia offenbar unsere Stelle angewendet und sie im geistigen Sinne, wie auch wir, verstanden. Das Suffix מו ist lediglich poetisch (vergl. Gesen. § 32); im Chald. Arab. Aethiop. ist diese vollere Form gewöhnlich.

עֲבַת] Stricke, verwandt mit עוֹת עוֹת krumm sein; gedreht sein; perplexus fuit.

Nachdem wir so einige Anhaltspunkte in Davids Zeitalter gefunden haben, womit bewiesen werden sollte, dass er nicht ihm Neues und Fremdes rede: so ist es nötig, nunmehr auch hier den eminent messianischen Charakter dieser VV. aufzuweisen. Wir finden in diesen drei Versen eine für das Reich Gottes überhaupt charakteristische Erscheinung gezeichnet: dass nämlich die Welt sich erhebt wider Gott und seinen Messias. Dies hat Wahrheit und passt 1) wie schon gesagt zunächst und anfangsweise auf Davids Person und seine Zeit; 2) passt diese Erscheinung auf Christi Zeit, wo die Fürsten Herodes und Tiberius (in seinem Vertreter Pilatus) samt dem hohenpriesterlichen Geschlecht Jesu nachstellten. 3) Es passt diese Erscheinung auf alle Zeiten, in denen die Gemeinde, welche der Leib Christi ist, in Gefahr ist: vor allem auch auf die letzten Zeiten, von denen Apoc. 20,7-9 redet. Wir schreiben nun aber auch diesem Ps. nicht einen mehrfachen Sinn zu: etwa, dass er sensu literali auf David zu beziehen sei und sensu mystico auf Christus. Wir meinen auch nicht: dass quaedam de Davide, quaedam de Messia literaliter zu nehmen sei, wie die Alten gern dies zerstückeln. Nein, Alles vielmehr passt auf David und außerhalb Davids will der Messias, der Retter des Protevangeliums, in dieser Zeit gar nicht in Betracht kommen. Alles, was David berufsgemäß erlebt, macht der Geist Christi sich dienstbar, um den messianischen Erretter und sein Werk darin einzukleiden. David stellte damals für sein Volk und für die Welt dar, was der verheißene Messias urbildlich und wahrhaft ist: dazu war er so absonderlich berufen und verordnet. Die Gemeinde Gottes nun partizipiert schon gleich damals im Vollmaß an diesen Worten, an ihnen findet sie, wie David für sich selber, Trost im Leben und im Sterben.

V. 4-6. Gottes Antwort.⁷⁶

V. 4 שָׂחַק im Pentat. steht immer צַחֵק. [לְעַז] ist = לְעַז, לְעָה, לְעַב, לְעַב und lautet onomatop.; es bedeutet: lachen, verhöhnen.

V. 5. Doch beim Lachen bleibt es nicht – Gott redet nach einer Weile des Anhaltens.

In רָחַץ liegt das Schnauben: eigentlich bedeutet das Wort „Nase“ – dann weil durch Schnauben der Nase heftige Erregung (z. B. in נָחַם) und auch die Zorneswut sich kund gibt: „Zorn“. [יִבְהַלְמוּ] von בָּהַל nach dem Arab. quati, erschüttert werden; es steht vom erschütternden, und dadurch die Sinne verwirrenden Schrecken.⁷⁷

V. 6. [וְאֵינִי] da ich doch; es hat dieses ו etwas Adversatives, (wie Ps. 22,4): „hab’ ich doch eingesetzt“. [וְנָסַחְתִּי] die Bedeutung „salben“ im Verb. נָסַח ist grundlos; es heißt vielmehr hier wie auch Prov. 8,23 nach Weise eines Künstlers Etwas gießen, hinwerfen z. B. einen Metallguss, auch ein Trankopfer (das נָסַח heißt); es ist hier dieselbe Metapher wie bei 2) הִצִּיק. Sam. 15,24) und הִצִּיק = hinwerfen, hinsetzen. Also: „Ich habe meinen Gesalbten hingesezt, eingesetzt“ (so erkl. trefflich Fr. Böttcher in der Ährenlese z. A. T. S. 40 f.).

[מִלְכִּי] Meinen König, wie in der Genesis (z. B. 6,18) auch vom Bunde gesagt wird: „mein Bund“, den Gott nämlich schon lange im Ratschlusse vor Augen hat.

76 4. Der im Himmel thronet lacht,
der Herr spottet ihrer.

5. Dann redet er zu ihnen in seinem Grimm,
und in seiner Zornglut schreckt er sie:

6. „Und doch hab’ Ich eingesetzt meinen König,
auf Zion, meinem heiligen Berge!“

77 Vergl. Schultens zu Prov. 28,22.

V. 7-9: Rede des Gesalbten.⁷⁸

V. 7. Ohne den Wechsel der redenden Personen anzugeben, fährt David fort. Luther bemerkt treffend, dass dieser Wechsel der Personen, ohne Namenangabe, die göttliche Ebenbürtigkeit des nun Redenden beweise. Dies können wir akzeptieren: David, wo er im Namen und in der Person des Messias redet, fühlt sich wie Einer von Gottes Gleichen (vergl. das ernsthaft zu fassende *קָאָהַד מְמַנּוּ* in Gen. 3,22).

אָל [סָפַר] vergl. Ps. 69,27: Erzählung, Bericht tun hinsichtlich einer Sache; es ist hier etwas umständlich ausgedrückt. *הָק*] von *הָקַק* insculpere; daraus fließt „bestimmen“. Alles „bestimmen“ durch Schrift oder Zahlen geschah durch Einritzen ursprünglich; weshalb *אֹת*, *אֹתָהּ* (Zeichen) und *כְּתָב* allesamt dieselbe Bedeutung des Einritzens bieten. Wir übersetzen *הָק* mit Anordnung, Gebühr; *קִימָא* *pactum, statutum* hat der Chaldäer übersetzt.

בְּנֵי אֱלֹהִים „Sohn“ ist ein in innigster Gemeinschaft mit dem Vater stehender: welche Gemeinschaft durch Zeugung des Vaters mitgeteilt wird. Nun hieß Adam Sohn Gottes nach Lk. 3,38; die Sethiten werden im Gegensatz zu den Kainiten Kinder Gottes genannt (Gen. 6,1); Israel hieß Gottes Sohn (Hos. 11,1); David Gottes Erstgeborener (Ps. 89,28); von Salomo hieß es 2. Sam. 7,14: „er soll mein Sohn sein“; ja die Engel werden übertragener, uneigentlicher Weise „Kinder Gottes“ genannt im Buche Hiob. Also liegt zunächst in dem Ausdruck „Sohn“ das Vorrecht Davids, in einem Sohnesverhältnis zu Gott zu stehen: ein Vorrecht, welches er jedoch mit Vielen teilen würde. Was aber Niemand außer dem Messias mit ihm teilt, ist der gewichtige Zusatz: heute usw. Das Sohnsein Davids wird nämlich näher bestimmt durch die Worte: „heute habe ich dich gezeugt“.

יָלַדְתִּיךָ] eine Form = Jer. 15,10, von *יָלַד*; es sollte eigentl. *יָלַדְתִּיךָ* heißen; aber *a* verkürzt sich bei fortrückendem Tone gern in das schwächere, knappere *i*: *הִמְתָּהּ* hat im Plur. *הִמְתָּם* zur Seite (u. Hupf.). Hupfeld streitet für die Bedeutung „gebären“ – wonach Jehova als Mutter gedacht wäre. Aber seine Beispiele hinken: denn Jer. 2,27 ist ein weiblicher Götze gemeint, und das 1. Kor. 4,15 vorkommende *γεννάω* bed. auch zeugen (vergl. die Lex.). Wird Gotte einmal Deut 32,18 in Bezug auf Israel ein „Kreisen“ beigelegt, so geschieht dies deshalb, weil Gott bei Israel Vater- und Mutterstelle vertritt. Aber zunächst ist auch dort der väterliche Faktor durch *יָלַד* = zeugen gewahrt. Besser halten wir uns daher an die gleichfalls gesicherte Bedeutung „zeugen“ (so Gen. 4,18; 10,8 ff. Deut. 32,18; Prov. 23,22.24; 17,21): wofür sowohl die Wiedergabe der alten Versionen, als auch die größere Angemessenheit spricht.

Dieser Ausdruck nun „heute habe ich Dich gezeugt“ lässt uns, wie schon angedeutet worden, das Sohnesverhältnis des im Ps. Redenden in einem wesentlich neuen Lichte erblicken. Bei gewöhnlichen Söhnen ist der Zeugungsakt ein der Vergangenheit angehöriger, augenblicklicher Akt. Und diese Lage der Dinge dürfen wir, auch wo der Vorgang auf Gott übertragen wird, nicht willkürlich alterieren. Hier jedoch sind wir gezwungen, den im Ps. Redenden nicht nur als Sohn Gottes, sondern auch als einen heute (wo der Ps. konzipiert wird) Gezeugten anzuerkennen. Willkürlich sieht Hengstenberg (und ähnlich Ew.) in dieser gewichtigen Aussage des Ps. eine Zurückbeziehung des Sängers auf den Tag seiner Einsetzung auf Zion. „Ich will verkünden das Gesetz, das der Herr mir *damals* gab, als er mich zu seinem Könige bildete auf Z.“. Dieses „damals“ ist aber dem Texte aufgedrungen und das „Heute“ unseres Textes ist durchaus nur Bezeichnung *des* Tages, an welchem

78 7. Erzählen will ich von einer Anordnung Jehovas.

Er sprach zu mir: „Du bist mein Sohn, ich habe Dich heute gezeugt.“

8. Fordere von mir, – so will ich geben Heiden zu Deinem Besitz, und zu Deinem Eigentum die Enden der Erde.

9. Du wirst sie zerschmettern mit eisernem Stabe, wie ein Töpfergefäß sie zertrümmern.“

zugleich der Ps. konzipiert und ausgesprochen ward. An dem Tage kam in und mittelst unseres Psalmes der Gedanke zu Realität und Leben: dass der König und Sohn des Psalmes **heute** von Gott gezeugt sei. Durch Hervorhebung nun dieser in so ursprünglicher und eindrucklicher Weise sich konstatierenden Legitimität des Königs und seiner innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott werden die gegenwärtig drohenden Angriffe der Heiden zum Stillschweigen gebracht. „Es steht Euch gegenüber ein Sohn Gottes, der **heute** vom Väter gezeugt, dem der Vater das Siegel seiner Legitimität noch **heute** hat aufgedrückt“. Dieser Gedanke der heute geschehenen Zeugung wäre nun aber ein unbegreiflicher, wenn die heute sich zutragende Zeugung nicht ein Glied kontinuierlicher und unzähliger, in die Ewigkeit zurückgreifender Zeugungsakte wäre.⁷⁹ Kurz, die Worte „heute habe ich Dich gezeugt“ müssen Ausdruck für einen ewigen actus divinus sein, und sie beweisen die ewige Zeugung für Denjenigen, der sich im Vorigen Gottes Sohn nannte. Aufgrund eines solchen Charakteristikums, welches dem in Rede stehenden Sohne Gottes eigentümlich ist, wird auch dem David hier das „heute habe ich Dich gezeugt“ beigelegt. David partizipiert eben nur an dem Prädikat, welches einem Sohne Gottes, der dies in einem einzigartigen Sinne ist, und der kein Anderer als der Messias sein wird, eigentümlich ist. „Heute, (sagt unser V. in Bezug auf David) wo die Heiden so grässlich toben wider Dich, – gerade heute sollst Du, David, als neu Gezeugter vor sie hintreten.“ Gott setzt, gegenüber der Feindschaft der Heiden, gerade heute David und sein königliches Amt in so kräftiger Weise ins Dasein, dass dies nur eine abermalige Zeugung Davids genannt werden kann. Gott wirft David und seine Macht gerade heute in die Waagschale, so dass die Heiden wie ein Staubflocken in die Luft geschneit werden. Auf den Messias passt nun die Appellation an die beste realisierte Zeugung erst recht eigentlich und aufs allerbeste. Malt diese „Zeugung“ hier am adäquatesten das ewig sich gleich bleibende Verhältnis des Sohnes zum Vater, so ist die kräftige Hervorhebung dieses Verhältnisses genügend, um alle feindlichen Angriffe niederzuschlagen. Bei noch anderen hochwichtigen Ereignissen, die sich mit dem Messias zutragen, ist dieses „Heute“ von überwältigender Wirkung und Kraft gewesen (vergl. Apg. 13,33). Nämlich auch die Auferstehung des Messias ist in Kraft der immerdar „heute“ stattfindenden Zeugung geschehen. Und diese tief sinnige Auslegung unserer Psalmstelle von der Auferstehung des Messias stützt der Apostel daselbst im Folgenden noch durch planere, die Auferstehung Christi deutlicher aussagende Stellen aus Jes. 55,3 und Ps. 16,10. – Auch die Apostel haben, als man ihnen den Mund schließen wollte, sich dieses Psalmes und des in ihm enthaltenen „Heute“ getröstet, wenn sie gleich nur den Anfang des Ps. anstimmten (vergl. Apg. 4,24 ff.).

Was nun die ewige Sohnschaft des Messias angeht, so wird dieselbe nicht allein durch unsere Psalmstelle, sondern auch durch viele andere Stellen bewiesen. Vor Allem möchten wir hier darauf verweisen, dass Gott einen Sohn bei sich hat, worauf nicht allein Prov. 30,4, sondern auch die Schilderung der Weisheit in Prov. 8,30 deutlich hinweist. Das Prov. 8 vorkommende Wort מְנוּחָה , welches die Weisheit sich beilegt, ist allein sinn- und zusammenhangsvoll durch „ein Getragenes, ein Tragkind, Schoßkind“ zu übersetzen (so schon Noldius in der Conc. part. S. 1068 und Chr. Ben. Michaelis z. d. St.). Die Worte שֶׁשָׂוֹיָעִים und מְנוּחָה können auf Niemand sonst zugepasst werden als auf ein Kind (wie z. B. Jes. 11,8; 66,12 und Sach. 8,5).⁸⁰ Die ewige Weisheit stellt ihr Verhältnis zu dem Vater unter der Form der innigsten Wechselbeziehung, die sich nur denken lässt, dar. Zur Lust und zum Ergötzen des Vaters setzte einst diese Weisheit, so leicht als ob sie ein Spiel treibe, die

79 Scaliger sagt trefflich über dieses „ewige Heute“: praeteritum iam non est, futurum autem nondum: unum praesens semper est; nam etsi abit tempus, tamen hoc, quod est, praesens est.

80 Und ganz wie hier Salomo die Weisheit und den Sohn (das Schoßkind Gottes) zusammenbringt, ebenso identifiziert Johannes das Wort und den Sohn (Joh. 1,14); ja der Evangelist schildert (V. 18) den Sohn ausdrücklich als den an dem Busen des Vaters Seienden, den gegen den Busen des Vaters hin Gelagerten = מְנוּחָה .

Ratschlüsse und Pläne für die Erschaffung und Erlösung der Welt aus sich heraus: und der Vater stimmte von dem Sohne gleichsam mit fortgerissen, in Allem seinem Schoßkinde bei.⁸¹ Und im Staunen ob solches geheimnisvollen Hergangs wird in Prov. 30,4 gefragt: „wie heißt Er und wie heißt sein Sohn?“ Demgemäß kann also von einem Sohne Gottes lange vor Jesu Geburt und Auferstehung die Rede sein. Und so ist denn in der Tat auch der Name „Sohn“ ein längst bekannter Titel des Messias (vergl. Joh. 1,50; Mt. 26,63). Paulus in Röm. 1,4; 8,32; Apg. 13,33; Gal. 4,4 setzt den Namen „Sohn“ als eine schon vorhandene Bezeichnung des Messias voraus. Auch der Ausdruck *μονογενής* in Joh. 1,14 beweist, dass Christus der alleinigerzeugte Sohn von Ewigkeit her gewesen (vergl. V. 18 und Meyer z. d. St.); es enthält somit dieser Ausdruck eine genaue Parallele zu unserer Psalmstelle. Desgleichen beruft sich der Hebräerbrieff (Kap. 1,4.5) auf unseren Vers zum Erweis für die Tatsache, dass der Sohn einst in feierlich ausgesprochener Rede von Gott mit dem Sohnesnamen beschenkt worden sei: was den Engeln nicht zuteil geworden. Und zu dem Sohne Gottes, nicht zu den Engeln, wendet sich der 43. Psalm mit der Anerkennung, dass der Sohn „Gott“ sei, und nicht ein zum Dienste Gottes beliebig ausgesandter Bote (nach Hebr. 1,7.8). Demnach haben Ps. 2 und Ps. 43 es mit dem – schon zur Zeit ihrer Abfassung – im Worte als Sohn gegenwärtigen und jetzt im Fleische erschienenen Jesus Christus zu tun. – Dass auch bei den späteren Juden diese Zeugung des Messias bekannt gewesen, beweist Pococke in seinen *Miscellaneis* hinter der *porta Mosis* S. 314; Maimonides beweist in seiner *porta Mosis* S. 160 (ed. Pococke) aus unserem V. eine dem Schöpfer ganz nahe Stellung des Messias.

V. 8. Die Vorrechte dieses Sohnes: er braucht nur zu fordern – so gibt ihm Gott seines Herzens Wunsch.

Imperat. mit folgendem Kohortativ. Der Kohortativ wird gesetzt, wo man einer äußeren Notwendigkeit innerlich Folge gibt, innerlich sich gedrungen fühlt, ihr Folge zu leisten (s. Ew. 228 a). Also wenn der Sohn es fordert, so fühlt sich Gott gedrungen, es doch bald (הֵרַץ) zu tun. Welch eine Gleichstellung!

sonst nur von Kanaan gesagt. So soll also der Messias Gottes die Heiden und der Erde Enden mit gleichem Rechte, wie Israel Kanaan besaß, in Besitz nehmen. Schon Jakob in Gen. 49,10 weissagte von der Herrschaft des Messias über die ganze Erde (S. 19); unter den Propheten besonders Jesaja (z. B. Kap. 9,6). A. Esra erinnert hier sinnig an den Gebrauch des Vaters, seinen Sohn zum Erben einzusetzen.

V. 9. *תִּרְעַם* von *רָעַע*, Fut. *יִרְעַע* „du magst, wirst sie zerschmettern“; der Imper. kommt Jes. 8,9 vor. Die alten Übersetzungen leiten es gegen den Parallelismus von *רָעַע* „weiden“ ab; dagegen der Chald. von *רָעַע* „zerschmettern“.

ein gerader, lang ausgestreckter Stab, Abzeichen der königlichen Herrschaft; der Zusatz „eisen“ bedeutet die Strenge. Jes. 11,4 erwähnt auch bei der Schilderung des Messias des Zepters seines Mundes; dort ist es das Wort. Das Wort Gottes ist aber auch an unserer Stelle die Hauptangriffswaffe des Königs. Es sind gar gewaltige, die Weltmächte schreckende Worte, welche der Gesalbte hier als eine Anordnung Jehovas anführt. „Wie Töpfergefäß sie zerschmeißen“ (vergl. Jes. 30,14) ist eine Phrase, die der Heiden Macht auf ihre eigentliche Bedeutung reduziert. Gleichwie sonst der Mensch überhaupt Gotte gegenüber die Stellung des Tons (der Scherbe) zum Töpfer einnimmt (Jes. 29,16; 45,9; Jer. 18,6), so soll hier der Gesalbte die Heiden als solches Gerät aus Ton behandeln.

81 Vergl. über diesen Namen der wesentlichen Weisheit: H. F. Kohlbrügge, „Zwei Predigten von der wesentlichen Weisheit“.

V. 10-12 Das Dekret Gottes aus dem Himmel ist verhallt; und der Sänger lässt an alle Welt die Ermahnung zum Gehorsam gegen Gott und den Sohn Gottes ergehen.⁸²

V. 10. וְהִשְׁכִּילוּ ist Imperat. Hifil, nach der Etymologie heißt es: nehmt soliden Verstand an, Verstand, der Euch nützt.

וְהִשְׁכִּילוּ Imperat. Nif. יִסַּר eigentl. „lasst Euch binden, züchtigen, warnen;“ das Ni. „gewarnt werden“ hat hier eine mehr reflexive Bedeutung angenommen = sich warnen lassen (Ew. 133 b). Auch der Radix nach entspricht es den V. 3 angeführten מוֹסְרוֹת, welche die Heiden von sich werfen wollten.

וְעָבְדוּ werdet Ebeds Jehovas, Knechte Gottes, vergl. Ps. 100,2; 102,23 (vergl. zu Ps. 22,31).

וְגִילוּ jubelt: immer von der Freude im A. T.; eigentl. im Kreise umhergehen, tanzen vor Freude. Danach ist וְרָעַדָּם wie auch וְיִרְאָה als Furcht, Ehrfurcht vor Gott zu nehmen. Mit Ehrfurcht sollen sie Jehova entgegenjubeln, sie sollen jubeln, dass sie solch einem Gotte angehören, wozu die Psalmen öfter auffordern (Ps. 47,2 ff.; 66,1 ff.; 67,4 ff.; 96,1 ff.; 97,1). Auch sonst wird in den Psalmen solcher Jubel, mit Ehrfurcht gemischt, erwähnt: Ps. 22,24; Ps. 96,9 (s. Hupfeld).

V. 12. Wie schon V. 2 der Messias neben Gott angefeindet wird, so wird auch hier auf seine Wiederanerkennung seitens der Heiden gedrungen, וְנִשְׁקוּ Imperat. Piel von נִשַּׁק eigentl. „anheften“, dann „küssen“. Es war der Kuss das Symbol der Huldigung, vergl. 1. Sam. 10,1; und überhaupt im Morgenlande üblich, wie Rosenmüller zu unserer Stelle zeigt.

בֵּן kann nach dem Zusammenhange u. der lexikal. Bedeutung „Sohn“ heißen. So der Syr.⁸³ A. Esra, Pfeiffer, Gesen., De Wette, Hitzig, Hengstenberg, Delitzsch. Es ist ein aramäisches Wort, sonst nur noch Prov. 31,2 zu finden. Dieser Aramäismus befremdet uns nicht, wenn wir bedenken, dass die Palästina östlich umlagernden Völker, welche hauptsächlich hier in Betracht kommen, alle Aramäisch sprachen. Ihnen schleudert der König dies kurze gebieterische וְנִשְׁקוּ-בֵּן entgegen. Wir dürfen auch annehmen, dass er בֵּן hier schon wegen des übellautenden Zusammenklangs mit dem sogleich darauf folgenden פֶּן vermieden.

Das Fehlen des Artikels dient auch im Arabischen öfter zur Vergrößerung; es deutet die Einzigartigkeit des Gegenstandes an (s. zu Ps. 21,2). Hupf., welcher die abstrakte Fassung des בֵּן gut widerlegt, korrigiert sehr unglücklich und willkürlich בֵּן in בוּ; dies ist ein bloßer Einfall, der geradezu gar nichts für sich hat. Auch בֵּן als Adverb. zu nehmen, wie Symm. und Hieron. (= lauter), ist, weil ohne Beleg, nicht unserer sinngemäßen Deutung vorzuziehen.

וְהָלַךְ רַגְלָיו ist hier Akkusativ der näheren Bestimmung, wie וְהָלַךְ רַגְלָיו „an seinen Füßen krank sein“ bedeutet, wozu das griech. ὠκὺς πόδας zu vergl. ist. An unserer Stelle demnach: „irre gehen, was den Weg anlangt“.

וְכַמְעַט beinahe, schier, leicht; es bedeutet eigentlich ein Spänchen von מְעַט radere; Ps. 8,6 wird es speziell von der Zeit gebraucht.

וְהוֹסִי בֹ geht auf den – hier allein in Betracht kommenden – Sohn; sonst nur auf Jehova gehend, so öfter in den Pss. = „sich bergen in Gott“. Der Sänger würde die Heiden veranlassen, wider das

82 10. Und nun, Könige, seid verständig,
lasst euch zurechtweisen, Richter der Erde!

11. Dienet Jehova mit Furcht,
und jubelt mit Zittern!

12. Küsst den Sohn, dass Er nicht zürne, und ihr irret des Weges:
denn entbrennen möchte schier sein Zorn;
Heil Allen, die Zuflucht suchen bei Ihm!

83 Der Chaldäer übersetzt „Lehrer“, was zu den bei ihm beliebten Abschwächungen des messianischen Gehaltes der Psalmen gehört (vergl. über dieselben: Carpzov, *Critica sacra*, p. 464).

erste mosaische Gebot zu sündigen, wenn der Sohn, der Gesalbte, nicht der Sohn Gottes im einzigartigen, göttlichen Sinne des Wortes wäre. David partizipiert auch hier nur als Repräsentant des Messias an diesem Namen, wie an dieser Ehre. Es ist durchaus eine *petitio principii*, diese Aufforderung als Beweis zu nehmen, dass in diesem Verse nur von Gott die Rede sein könne (so Hupfeld). Der Sohn – als ein Solcher, wie ihn der Ps. zeichnet, als Einer, von dem selbst Jehova sich bestimmen lässt – ist aber gar wohl göttlicher Ehre wert. Eine gleiche Aufforderung, dem Messias zu dienen, zitiert der Hebräerbrief 1,6 aus Ps. 97,7: „betet ihn an, alle Engel!“ –

III. Der die Translokation der Bundeslade feiernde 118. Psalm.

Zu einer dauernden Ruhe im Leben kam es mitnichten für David. David musste abermals und noch viele Male im Leben untergehen, um dann wiederum eine herrliche Auferstehung und Erhöhung im Leben wie im Liede zu feiern. So verklärte sich dem David auch die Einholung der Bundeslade nach Zion zu einem Vorgange von messianischer Bedeutung. David, der Knecht Gottes, welcher das Gesetz in seinem Innern trägt (nach Ps. 40) will nun auch der Bundeslade, dem Sitze der Herrlichkeit und Majestät Gottes (Ps. 78,61⁸⁴) einen gebührenden Platz inmitten des Volkes Israel verschaffen. Auch hier hatte David abermals mit einem besonderen Notstande und der Sündhaftigkeit in Israel zu ringen. Die Sinnesweise Usas, welcher, ohne doch Priester zu sein, Gotte vorgehen wollte, und die Bundeslade festzuhalten sich anmaßte – war diejenige von Gesamtisrael. Ein Ausfluss dieser Sinnesweise war es auch, dass David beim erstmaligen Versuch, die Bundeslade zu sich nach Zion zu bringen, nicht der Leviten sich bediente, sondern die Lade auf einem Wagen von den dazu nicht Befugten fahren ließ. Gott hatte diesen profanen Sinn an Usa gestraft, wie einst an den Bethsemitern. Da fragte sich nun der bestürzte David: wie mag die Lade zu mir kommen!? Gegen diese seine eigne Zaghaftheit an und wider des Volkes Sünde an, unternimmt David es dennoch, die Lade nach Zion zu bringen. Seine Erscheinung ist die eines in niedriger Priesterkleidung Wandelnden; er ist entleert seiner Königsherrlichkeit, und tanzt zum Ärger der Michal vor der Lade her. Der Hinaufzug gelingt; freilich nur in der Weise, dass alle sechs Schritte der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschieht durch ein Opfer. Auch dieser Hergang ist einer messianischen Beleuchtung fähig und in innere Beziehung zu Davids Heilsberuf gesetzt in Ps. 118. Was David hier als sein Erlebnis gibt, ist nun aber zugleich ein Erlebnis des Messias, der durch seinen Geist in diesem seinem Repräsentanten lebt. Auch der Messias hat sich, wie hier in David, so nachmals sichtbarer Weise im Stande der Erniedrigung, der Restitution des Gesetzes Gottes gewidmet – und auch Er ist damit zu einem siegreichen, triumphierenden Ende gekommen. Wie David freudetrunken und dankerfüllt in das auf Zion errichtete Zelt eintrat nach vollbrachtem Leidenswege: also drang der Messias vom Kreuzholz durch die Himmel hindurch zu Gottes Gnadenthron hin (Hebr. 4,14).

Psalm 118.

Wir nehmen auch hier David als Verfasser an; von ihm lässt der Ps. sich durchgehends gut auslegen. Doch lassen sich außerdem äußere Beweisgründe angeben, weshalb wir auch diesen Psalm David zuschreiben.

1) Die Lieblingsformel des Anfangs und Schlusses unseres Psalmes: „denn seine Gnade währt ewiglich“ in V. 1-4, V. 29 und überhaupt der erste Vers wie der 29. Vers unseres Psalmes ist mit Ps. 107,1 (und 105,1) identisch. Nun finden sich aber Ps. 105,1 ff. und Ps. 107,1 in 1. Chron. 16,8-36 (s. V. 34) als Psalmworte Davids wieder, welche er Assaph und seinen Brüdern bei der Aufstellung der Bundeslade auf Zion zur Aufführung übergab.⁸⁵ Mithin ist die genannte Lobesformel in V. 1-4 und V. 29 unseres Psalmes echt Davidisch. 2) Es berührt sich Ps. 118,19 aufs Engste mit dem Davidischen Produkt Ps. 24,7. 3) Es spricht gegen die nachexilische Abfassung, welcher alle Neueren huldigen (auch Hengstenbg., Del., Stier) die Stelle Jes. 28,16: woselbst von einem auf Zion durch Jehova gegründeten Ecksteine die Rede ist. Dieses Bild ist aus dem Zusammenhang bei Jesaja nicht zu verstehen, und ist an und für sich schon durchaus kein so selbstverständliches Bild. Wer ist denn jener Eckstein, an den man glauben solle, um nicht zu eilen (zu fliehen)? Offenbar setzt Jesaja die Kenntnis von Ps. 118,22 voraus: wonach David als Eckstein von Jehova auf Zion gegründet ist. Auf

84 Vergl. 1. Sam. 4,21; Ps. 182,8.

85 Über die Davidische Abstammung dieser Formel und über den altdavidischen Ursprung des Liedes in 1. Chron. 16 vergl. den kleinen Exkurs a. E. der Erkl. dieses Psalmes.

David, den Repräsentanten des Messias also, sollten jene Volksleiter sich stützen, um nicht fliehen zu müssen. Auf die an Davids Namen geknüpfte heilsgemäße Ordnung der Dinge sollten sie sich verlassen. 4) Es spricht für David die Übers. des Chald. zu V. 22, welche den Steine auf David „Isais Sohn“ deutet. 5) Raschi bezeugt zu Mi. 5,1, dass David in V. 22 mit dem verworfenen Steine gemeint sei. 6) Überaus wichtig für die Beziehung der VV. 25.26 auf David sind auch die Evangelien. Bei Mt. 21,9 wird das Hosanna des Volkes ausdrücklich dem ὑὸς Δαυὶδ zugerufen, und Joh. 12,13 heißt es nach den Worten unseres Psalmes; Hosanna, gelobet sei der da kommt in dem Namen des Herrn, der König von Israel. Also war das Volk, welches Jesum einholte nach Jerusalem, daran gewöhnt und in den Schulen gelehrt, unseren Psalm in eine Beziehung zu David oder doch einem Könige Israels zu setzen. 7) Wir dürfen behaupten, dass zu dem verworfenen Steine, hinter dem doch eine Person steckte (wie ja auch Jesus selbst zum Ärger der Hohenpriester sich mit diesem Steine identifiziert), – dass zu einem solchen verworfenen Steine keiner besser passe, als David, der von Saul verworfen, nachmals jedoch zum Eckstein geworden. Kein anderer König ist auch nur annähernd so passend, wie David, geschweige denn der tote Grundstein des zweiten Tempels. Diesen schleppen die Neueren herbei (besonders Delitzsch): doch die Sisyphusqualen, welche die Exegeten dabei empfinden, leuchten deutlich aus ihren Erklärungen hervor (wir werden noch darauf zu reden kommen). Wichtig, aber schwierig ist auch hier wieder die Feststellung der historischen Veranlassung, die Bestimmung des geschichtlichen Vordergrundes.

Es scheint mir ein Psalm zu sein, der abgefasst und gesungen ward zur Verherrlichung jener Einholung der Bundeslade aus dem Hause Obed Edoms, welche David zweimal in Angriff genommen. Die Lade war dort, ganz in der Nähe von Jerusalem, stehen geblieben, nachdem Usa wegen seines an der Lade verübten vorschnellen Zugreifens von Jehova getötet worden. Dieser traurige Zwischenfall betrübte David tief und machte ihn irre daran, ob Gott auch wirklich das Werk, welches Er in und mit ihm angefangen, krönen wolle. Brachte David die Lade glücklich nach Zion, so war damit das Werk Gottes in Ihm, welches begann mit seiner Salbung, glorreich zu einem Abschluss gebracht. In der Tat die Bundeslade, welche das Gesetz barg, musste ihren Ehrenplatz inmitten des Volkes wieder einnehmen. Sie durfte nicht draußen bleiben unter der Privatobhut Einzelner, sondern musste mitten auf Zion thronen in Davids Nähe. David, der König der Verheißung, musste seinen hohen Beruf zunächst dadurch kräftig beweisen und bewähren, dass er die Bundeslade Gottes wieder zu Ehren brachte. Hatte man zu Sauls Zeit keine Hilfe bei der Lade gesucht (wie David 1. Chron. 13,3 klagt), so musste Er vor Allen das missachtete und geschmähte Gesetz wieder rehabilitieren und zur Anerkennung bringen. Dies geschah am Kräftigsten dadurch, dass die Lade auf Zion einen Ehrenplatz bekam; in und mit dem Behälter des Gesetzes Gottes kam dann das Gesetz selbst wieder zu Ehren. – Und gerade hierin, dass David das Gesetz Gottes wieder zu Ehren brachte, durch die Aufstellung der Lade an dem ihr gebührenden Orte, liegt auch das tertium comparationis zwischen David und dem Messias. Schon Ps. 40,7 hörten wir von der Bereitwilligkeit des David-Messias, Gottes Willen zu tun, wir vernahmen, dass der David-Messias die Thora inmitten seiner Eingeweide trug. Und so ist auch hier Beides, dem David und dem Messias, der eine große Gedanke gemein: wie kommt die Lade Gottes zu ihrer Ehre? – wie mag sie zu mir kommen nach Zion? wie David sagte (2. Sam. 6,9).⁸⁶ Nachdem Gott den David-Messias schon in vielen Nöten erhört wegen sei-

86 Was die Bundeslade, welche dem Gesetze Gottes auf Erden einen von Gott selbst angeordneten Leib bot, dem David war, lernen wir auch aus 2. Sam. 15,25 und Ps. 26,8. Ohne die Lade, auf der die Versöhnung des Volkes zu geschehen hatte, war für David und Israel kein versöhnter Gott auf Erden. Seitdem aber die Lade auf Zion thronte: so war hier Gottes Haus, es war hier der religiöse Mittelpunkt des Volkes. Und so preist denn Ps. 122 durchaus zeitgemäß Jerusalem als den Ort des Hauses Gottes, zu dem Gesamtisrael zog, um dreimal alljährlich daselbst vor Gottes Angesicht zu erscheinen, welches ja eben zwischen den Cherubim über der Lade zu finden war (vergl. Exod. 23,17; Deut. 16,16). Geopfert ward dagegen auch auf der Höhe zu Gibeon, bis das salomonische Tempelhaus hergestellt

nes Gehorsams: so war nun noch einmal Alles auf die Spitze gekommen. Wird die Lade nach Zion kommen? – wird der Gesalbte Gottes in dieser Todesnacht und trotz seines Zagens das Gesetz zu seiner Ehre bringen bis an den Tod, ja durch den Tod hindurch? Denn für David und den Messias stand hier Alles auf dem Spiele. Kam die Lade nicht zu der ihr gebührenden Ehre; ward dem Gesetze nicht völlig genug getan: so war das mit ihnen und in ihnen angefangene gute Werk nicht von Gott. Nun, auf dem Wege dazu, die Lade zu Ehren zu bringen, bewegt der Sänger, obgleich noch immer in Gefahr, von Jehova abermals in seinem Vorhaben gehindert zu werden, Gedanken des Lobes und des Dankes in seinem Innern. Ja, alle königliche Hoheit hat David abgelegt, tief hat David sich erniedrigt, indem er vor der Lade einhertanzte. Michal rügt das bitter an ihm, dass er vor allem Volke sich zum Tanze entblößt habe. Er aber wollte damit seine Demut und Unterwürfigkeit Gotte gegenüber dartun, kurz die Gesinnung, welche Angesichts eines solchen großen Werkes die innersten Fasern seines Herzens bewegte. Und auch in diesem Punkte stellt David den Messias dar.

Das Thema ist also: Davids Gedanken und dankbare Betrachtung seiner Lebensschicksale, während des Zuges nach Zion angesichts und trotz der Gefahr, dass die Lade noch einmal todbringend sein könnte, gleichwie es der Fall gewesen, als man sie zum ersten Male an ihren Ehrenplatz bringen wollte. Endlich hören wir, dass die Niedersetzung der Lade gelungen.

Innere Beweise der Messianität sind: 1) das für Davids Einzelleben zu hyperbolische und nur andeutungsweise richtige (s. Ewald, Gesch. Israels II, S. 600) Umringt-sein von allen Heiden (V. 10). Dies hat hier in Bezug auf David in dem Maße seine Richtigkeit, nach welchem auch Ps. 2,1.2 gemessen sein will. Es liegt eine Elastizität in dem Ausdruck, zufolge welcher derselbe auf Davids und des Messias Verhältnisse passt. Seine volle Wahrheit in Bezug auf den Messias wird dem Ausdruck z. B. nach Apoc. 20,7-9 zuteil. 2) V. 22 („Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein geworden“) setzt, weil nach dem Zusammenhange unseres Ps. David der Eckstein ist, David jedoch ein sterblicher Mensch ist, eine ewig bleibende Persönlichkeit voraus. Wenigstens muss der Stein so lange Bestand haben, als das von Gott über den Stein zu errichtende Gebäude Bestand haben soll. Wollen wir also einen festen und dauernden Grundstein haben, den übrigens Gott selber legte, so müssen wir in dem Menschen David seinen großen Sohn, den zweiten David, von dem die Propheten reden, anerkennen. Auf diesen ist die Gemeinde je und je und ganz besonders gegründet gewesen. Vom Paradiese an floh zu diesem Erretter und stützte sich auf den verheißenen Weibessamen, wer nur immer dem Zorne Gottes entgehen wollte.

Äußere messianische Beweise sind desgleichen zahlreich vorhanden. Das N. T. bezieht V. 22 und 25 ausdrücklich auf Christum: in Mt. 21,9.42; Mk. 11,10; 12,10.11; Lk. 20,17; Apg. 4,11; 1. Petr. 2,7 f. – In Betreff der jüdischen Auffassung geben die genannten Stellen schon vielfache Winke: auf den Messias den Psalm zu beziehen, wurde das Volk offenbar in seinen Schulen gelehrt. Hieronymus berichtet auch, es gehöre unser Psalm zu denjenigen jüdischen Gebeten, mittelst welcher die Ankunft des Messias erfleht würde. Delitzsch (talm. Stud., in Rudelbachs Zeitschrift 1855) sagt: „dass David (der Sohn Isais und sein Gegenbild) der Eckstein sei, sagen Targum, Talmud, Sohar und andere jüdische Ausleger, Jeder in ihrer Weise.“ Die bewährteste Tradition haben wir also für uns. Auf die Berührung unseres Psalmes mit anderen Davidischen Stellen werden wir bei der Erklärung des Einzelnen kommen. – Die nachexilische Abfassung unseres Psalmes statuieren sogar Hengstenberg, Stier, Delitzsch. Diese Hypothese wird zerfallen, wenn wir auf befriedigende Weise Alles auf David werden auszulegen vermögen. Bei der Auslegung wird überdies das Unstatthafte solcher Versetzung unseres Psalmes in die nach-Davidische Zeit hie und da deutlich ans Licht treten.

Der Psalm bietet eine innerlich fortschreitende Handlung, deren Fortschritt veranlasst wird durch den äußerlichen Fortschritt, welchen Gott der Übersiedelung der Lade zuteil werden lässt. Die Stimmung, welche David bei jener Übersiedelung beseelte, ist hier im Ps. ex eventu niedergelegt und reproduziert. V. 1-4: antizipiert David den Dank für das gnädige Gelingen der Übersiedelung der Bundeslade. V. 5-18: resümiert David in der Kürze seine Geschicke. V. 19-24 begleitet sein Lied den Einzug der Lade in die Stadt Davids, und legt Davids Gedanken dabei bloß. Dann fällt V. 25-26 ein ihn bewillkommener Levitenchor ein. Es ist diesem Chor solche Begrüßung nicht bloß von David in den Mund gelegt, sondern sie wird (als höchst zweckgemäß) auch wohl wirklich erfolgt sein. Von V. 27-29 redet wieder König David. Es ist also der Psalm am Schluss dialogisch angelegt, d. h. es redet außer dem Sänger auch noch ein ihn begrüßender Levitenchor beim Einzug in die Tore Zions. Dieser Wechsel der redenden Personen ohne eine äußere Andeutung findet auch im Hohenliede statt zwischen dem Bräutigam und der Braut. Die Juden halten dies für eine besondere Eleganz, wie Rivet bemerkt. Eine ähnliche Erscheinung bot sich schon Ps. 2,7 dar.

V. 1-4.⁸⁷ Aufforderung Davids an ganz Israel (nicht etwa bloß an die Juden nach dem Exil), Gott für die Großtat zu danken, die Er jetzt zu vollführen im Begriff steht. Ganz Israel hatte sich nämlich zur Abholung der Lade aus Obed Edoms Hause versammelt. Die Großtat, die Israel zum Dank veranlassen soll, ist die Krönung des mit David begonnenen guten Werkes Gottes: welche Krönung ja durch die gelungene Rehabilitation der Bundeslade geschehen würde. Denn von da an war David (wenn auch nur für eine Zeitlang) in voller Ruhe (wie der auf die Einholung der Lade folgende Bericht sagt 2. Sam. 7,1), und empfing die Verheißung, dass auch sein Sohn Abbild des Messias sein werde (2. Sam. 7).

הודו] Hif. von יָדָה eigentlich „die Hand ausstrecken“, hier auf Gott hin, als den, der wiederum seine Gnade beweise. Die historische Veranlassung wird verschwiegen, nur in V. 27 findet sich *eine* Beziehung auf dieselbe. Diese vage Haltung der Psalmen hinsichtlich der historischen Veranlassung erschwert ihre Auslegung, ist jedoch ein Vorteil für den kirchlichen und erbaulichen Gebrauch der Psalmen. Sie werden dadurch universeller, sie genügen in dieser Form mehr den Bedürfnissen aller Zeiten.

כִּי טוֹב] scl. הוּא, welches immer ausgelassen ist in dieser Formel. Über הַחֵן] = Gnade s. zu Ps. 21,8.

V. 2-4: werden die zum Danke Ermunterten spezialisiert; sie werden aufgefordert, ein Echo zu bilden und beifällig zu wiederholen: „denn seine Gnade währet ewiglich“.

יֵאמֶר נָא] Durch נָא wird die Aufforderung des ersten Verses zu einer dringenden Bitte gemacht; es vergleicht sich dem lateinischen Anhängsel dum oder quaeso (Ew. 246 a). Er bittet das gesamte Israel, doch die Größe des Tages einzusehen.

V. 3. Aus Israel, dem Volke, wird noch besonders das Haus Aarons von David sollizitiert, nicht zu schweigen. Dieses Haus hatte vor Allen Grund, sich zu freuen, wenn die Lade Gottes wieder zu Ehren kam und ihnen damit ein Platz neben dem Zentrum der königlichen Herrlichkeit Davids eingeräumt wurde.

87 1. Danket Jehova, denn er ist gütig,
denn seine Gnade währet ewiglich.
2. Es sage doch Israel:
„denn seine Gnade währet ewiglich.“
3. Mögen doch sagen die von Aarons Haus:
„denn seine Gnade währet ewiglich.“
4. Mögen doch sagen die Jehova Fürchtenden:
„denn seine Gnade währet ewiglich.“

V. 4: fasst nun abschließend Alle zusammen unter dem Namen Gottesfürchtige (vergl. Ps. 22,24). Sie werden auf ihren innersten Charakter aufmerksam gemacht, mit dem behaftet sie zu danken haben: auf die Gottesfurcht.

Ergreifend ist in diesen vier Versen, welche in den Beginn der Abholung der Lade aus dem Hause des Leviten Obed Edom zu versetzen sind, die Glaubenszuversicht. Im Glauben nennt David Gottes Gnade eine ewige; er antizipiert damit Gottes Gnadentat, nämlich die Krönung seines Vorhabens mit David, das Gelingen der Restitution der Bundeslade.

V. 5-18⁸⁸: legt David dem Volke seine von ihm durchlebten Schicksale vor und preist ihm seine Erfahrungen an: um das Volk zum Danke zu entflammen. Diese Schicksale durchlebte schon damals mit und in David der Messias; Alles passt auch hier auf den Messias, wie Alles auf David passt.

V. 5. [מַצֵּר] Enge ist eine Form wie מָסַב; es bildet das W. den geraden Gegensatz zu מָרְחֵב „Weite“, wie צָר zu שְׂוֹעָה. David stand auf weitem Plane und im weiten Raume und schaut von dort aus die ganze saulische Verfolgungszeit in Eins zusammen: er nennt dieselbe „Enge“. In David hasste aber und verfolgte Saul den Messias Gottes, den verheißungsgemäßen König aus Judas Stamm. Es geschah schon damals, dass der gesetzlich legitime Saul den aus Gnaden und vom souveränen Gott erwählten David verfolgte. So verfolgten nachmals wiederum die gesetzlich legitimen Hohenpriester den nach der Ordnung Melchisedeks erwählten, ewigen Hohenpriester Christum.

[עֲנִי בְּמָרְחֵב] ist eine prägnante Redensart, von der wir schon zu Ps. 22,22 handelten. Wörtlich ist zu übersetzen: „Einen erhören mittelst der Weite“, dadurch, dass man ihm zur Weite verhilft.

[עֲנִי] Das ׀ ist nicht wegen Pausa statt ׀ geschrieben, sondern zum stärkeren Ersatz des ausgefallenen ה, wie in mehreren Verbis לה (s. Ewald 252 a).

- 88 5. Aus der Enge rief ich Jah:
 es erhörte (und setzte) auf freien Raum mich Jah.
 6. Jehova ist für mich – da fürcht' ich nicht:
 – was können Menschen mir tun?
 7. Jehova ist für mich unter meinen Helfern:
 – da werd' ich (meine Lust) sehen an meinen Hassern.
 8. Besser ist's, in Jehova sich zu bergen,
 als zu vertrauen auf Menschen.
 9. Besser ist's, in Jehova sich zu bergen,
 als zu vertrauen auf Fürsten.
 10. Mögen alle Heiden mich umringen:
 in Jehovas Namen traun zerhau' ich sie.
 11. Mögen sie mich umringen ringsum:
 in Jehovas Namen traun zerhau' ich sie.
 12. Mögen sie mich umgeben wie Bienen –
 sie sind erloschen wie Dornstrauch-Feuer: –
 im Namen Jehovas traun zerhau' ich sie.
 13. Du stießest schonungslos mich hin zum Falle:
 doch Jehova hat mir geholfen.
 14. Meine Stärke und mein Gesang ist Jah;
 und er ward mir zum Heile.
 15. Stimmen des Jubels und der Errettung in den Zelten der Gerechten:
 die Rechte Jehovas schafft Mächtiges.
 16. Die Rechte Jehovas erhöht,
 die Rechte Jehovas schafft Mächtiges.
 17. Ich werde nicht sterben, nein, leben werd' ich
 und erzählen die Taten Jahs.
 18. Scharf gezüchtigt hat mich Jah;
 doch dem Tode hat er mich nicht dahingegeben.

הַ] kommt elfmal in diesen Hallel-Psalmen vor; fünfmal allein in unserem Psalme. Es kommt auch sonst in gewiss Davidischen Psalmen vor s. Ps. 68,5; vergl. Jedidja. הַ war von dem Liede Moses (Exod. 15,2) her schon längst gang und gäbe geworden. Unser V. 5 vergleicht sich gut mit dem Davidischen Ps. 138,3.

V. 6-9. In drei Versen stellt David das Vertrauen auf Gott dem Vertrauen auf Menschen antithetisch gegenüber.

יְיָ] Jehova ist für mich; dieser Gedanke ist echt Davidisch ausgedrückt = Ps. 56,10. Das יְיָ bedeutet „zum Besten Jemandes, für Jemand“ (Ges. 154,3 e). Das zweite Hemistich ist = dem Davidischen Ps. 56,5.12.

V. 7. יְיָ לִי בְעֲזָרָי] Jehova ist unter meinen Helfern, ist zu übersetzen nach Ps. 54,6^b (s. Hupfeld z. d. Stelle); Richt. 11,35; 2. Sam. 15,31. David hatte ja vielerlei Helfer, die sich nach Ziklag zu ihm gesellten, z. B. auch Brüder Sauls (s. 1. Chron. 12,2). Aber von der Klasse der Helfer ist Einer vor Allen groß, das ist Jehova, der Erste und der Letzte.

רָצָה בְּ] mit Wohlgefallen sehen, wie Prov. 29,16; Ps. 27,13; 54,9. Er will sein Wohlgefallen sehen an den Feinden. Dass diese Worte keine gemeine Rachsucht enthalten, wird klar, wenn man sich die Gegner vergegenwärtigt. Diese, Saul und sein Anhang, verfolgten den, von welchem sie wissen, dass Gott ihn außergewöhnlich durch Samuel hatte salben lassen (vergl. 1. Sam. 23,17; 24,21). Somit ward Gott in David verletzt und missachtet (s. Ps. 69,10): und da ist es doch gewiss eins Lust, Gottes Feinde untergehen zu sehen.

V. 8.9. הִתְקַבַּל] mit folgendem בְּ = „sich in Einem bergen“; es muss dieses W. dem Sprachgebrauche unserer VV. zufolge ein stärkeres Vertrauen besagen, als הִתְקַבַּל folg. בְּ. Aus den Menschen werden noch besonders die הַיְיָ] hervorgehoben, הַיְיָ ist eine Passivform von הִתְקַבַּל stoßen; also Einer, der angetrieben wird, sich gedrungen fühlt zur Wohltat oder Freigiebigkeit (vergl. Jes. 32,8). Weil dies meist durch hohe Geburt, angesehene Stellung und Reichtum bewirkt wird, so ist das Wort im Sprachgebrauch katexochen ein Nobler, ein Vornehmer oder Fürst. Mit solchen הַיְיָ meint David etwa Achis (1. Sam. 27,2.5) und den König der Moabiter, zu welchem er seine Eltern brachte (1. Sam. 22,3); auch Ahimelech (1. Sam. 21,2) ist nicht auszuschließen. Alsdann stände הַיְיָ hier in dem gleichen Sinne wie Jes. 13,2 = „Magnaten“.

V. 10-12. In abermals drei Versen stellt David dar, wie er nunmehr aufgrund solches Vertrauens auf Jehova allen seinen Feinden Trotz bieten werde.

כָּל־גּוֹיִם] Alle Heiden ohne Unterschied besagt dies; solche Redeweise ist uns aus Ps. 2,1.2 bekannt, wo alle Könige unterschiedslos sich gegen David sollten zusammengerottet haben. Es nimmt der begeisterte Sänger die Gesinnung der zahlreichen Nachbarvölker übergreifend und zugleich mit dem vollsten Rechte für die natürliche Gesinnung aller Völker. Von diesen vorbildlichen Ereignissen ausgehend, gebraucht er einen so umfassenden Ausdruck, dass selbst der Messias und der ihn treffende Hass der Völker dabei nicht zu kurz kommt. Übrigens umgab David, wie wir aus 1. Chron. 18,11 und Ps. 83,7-9⁸⁹ wissen, oft eine große Masse von den umwohnenden Völkern, und von den Machinationen gegen David, welche Gott im Keime erstickte, schweigt die Geschichte.

סָבְבוּנִי] es ist das Präteritum hypothetisch gesetzt, wie Ps. 21,12 und Ps. 22,30 (s. o.), im Nachsatze, folgt das Futurum darauf, hier eingeleitet durch כִּי. Dieses כִּי ist wie Ps. 128,2 nachgestellt und affirmiert kräftig nach Ewald. Ähnlich kann man in Jes. 3,10 übersetzen: „sprechet! der Gerechte fürwahr, der hat es gut.“

89 Zu Ps. 2,2 suchten wir zu beweisen, dass Ps. 83 nicht in Josaphats Zeit, geschweige denn in die Makkabäer-Zeit hinabzudrücken sei. Wir sahen dort in Ps. 83 eine Induktion der Völker welche teils wirklich, teils de conatu (und der Gesinnung nach) David bedrängten.

אַמְלֵם] Fut. Hifil von מול abschneiden, vertilgen, in gleicher Bedeutung vorkommend und verwandt ist מָלַל (Gen. 17,11; Ps.37,2; 90,6), aber auch מָהַל (Jes. 1,22). Das ׀ muss durch Umspringen des Zere in der Pausa entstanden sein. Doch erwartet man dann Patach, wie auch mehrere Texte und Gesen. im Lehrgebäude S. 177 lesen. Dies Zerhauen geschieht im Namen Gottes, nicht durch Menschenkraft. In

V. 11 dient die gedehnte Form קָבַבְוּנִי zur Stärkung des Begriffes neben der einfachen Form.

V. 12. Die Heiden kommen wie Bienen mit verwundendem Stachel auf mich los! Aber sie sind schnell erloschen wie ein Dornenfeuer (Kohel. 7,6), denn ich zerhaue sie. Gemäß ihres brennenden, giftigen Stachels kann man Bienen gut zusammenstellen mit einem kurz brennenden Dornenfeuer, das schnell erlischt.

V. 13. [דָּחֵה דְּחִיתָנִי] Du hast mich schonungslos gestoßen. Diese persönliche Anrede an einen Feind katexochen bewegt uns, an Saul zu denken, der auch Ps. 18,1.49 gleichsam hintennach gebracht wird. Saul war dem David doch noch als der gefährlichste Feind vor Augen; übrigens war ja auch die Zeit der saulischen Verfolgung tun die Zeit der Abfassung unseres Psalmes noch nicht so lange vorüber.

V. 14. Das Wort „Jehova hat mir geholfen“ im vorigen Verse wird weiter ausgemalt mit Worten Moses (Exod. 15,2). [זָמַר] von זָמַר (woher auch מְזַמֵּר) incidit orationem secundum numeros rythmicos: Psalmlied, und zwar steht dies hier für „Gegenstand des Psalmliedes“. Die Idee der absichtsvollen Anordnung und Satzbildung herrscht in diesem Worte vor, gleichwie im Arabischen *nazamun*, in welchem letzteren Worte auch die Idee des absichtsvollen Aufreihens und Aneinanderreihens der Gedanken liegt. Wegen des Parallelismus, in dem ׀ zu עָזַי steht, ist die Elision des Suffixes ׀ anzunehmen. Diese Elision des ׀ erklärt sich hier leicht aus der Nachbarschaft des יָהּ; in das ׀ von יָהּ ist das ׀ von זָמַר hinein verschmolzen (so Hitzig z. Jer. 27.18).

V. 15. [קוֹל רִנָּה] Stimme, Getön gellenden Jubels (parallel dem gleichfalls onomatopoetischen צְהַל in Jes. 24,14) und der Errettung; so gibt es auch ein קוֹל מְלִחָמָה (Exod. 32,17). Und zwar tönt ihm diese Stimme entgegen aus den Zelten der Gerechten. Ganz Israel war ja dazumal zusammengeströmt, um die Einholung der Lade festlich zu begehen (2. Sam. 6,19). Gewiss lagerten sie da in Zelten auch außerhalb der Stadt, was auch nachmals bei hohen Festen geschah. „Gerechte“ nennt er diese Festversammlung, ganz wie die Apostel die Gemeinden, an welche sie schreiben, ἄγιοι nennen im Eingange ihrer Briefe. Mit dem Satze: „die Rechte des Herrn schafft Macht“ wird sofort der Inhalt ihres Jubelgetöns in wenigen Worten kurz zusammengefasst.

[עָשָׂה חֵיל] Macht ausüben, Macht schaffen s. Ps. 77,15 פָּלֵא עָשָׂה.

V. 16: Weiterer Inhalt ihres Jubels: [רוּמָמָה] analog dem עָשָׂה sehen wir es an als ein Participium Pilel nach Abwerfung des ׀ = sie erhöht: vergl. הִקְקִים Jes. 10,1; anders Ew. S. 355. Gott setzt sieg- reich durch, was er mit David begonnen.

VV. 17.18: bekräftigen diesen Jubelgesang, dass Gott durchsetze, was Er begonnen durch Worte der Zuversicht aus dem Munde der Hauptperson, Davids. Nein! ich werde nicht sterben! Es wird mir nicht geben wie dem Usa bei jenem ersten Versuche. Noch ist meine Zeit nicht vorhanden, dass ich sterben müsste: ich soll des Herrn Werke verkündigen. Dieses Augenmerk, dass er nach seiner Rettung des Herrn Werke zu verkündigen habe, kennen wir aus Ps. 22,23.26; 69,31; 40,10. – V. 18 sagt: nur scharf züchtigen tut er mich – aber nicht zum Tode: sondern er führt es auch jetzt herrlich mit mir hinaus, krönt jetzt das mit mir angefangene Werk, indem er die Übersiedlung der Lade gelingen lässt. Alles was David so Absonderliches litt, stand ja im Zusammenhang mit seinem erhabenen, gottgewollten Beruf. Auch diese absonderlichen Züchtigungen, wo alle Schrecken des Todes

auf ihn anliefen, haben ja bei ihm, dem von Gott gegebenen König, eine absonderliche Bedeutung. Schon zum Öfteren nannten wir diese Leiden eine Reproduktion des Fersenstiches aus dem Protevangelium. Wenn wir diese Züchtigung hier in Beziehung zum Messias setzen, so bekommen wir durchaus denselben Sinn heraus, welchen auch Jes. 53,5 bietet: „die Züchtigung (מוֹסֵר) lag auf ihm, auf dass wir Frieden hätten – und durch Seine Striemen ward uns Heilung.“ – Sagen wir es nochmals: ohne solche Beziehung auf das Protevangelium wären die Leiden Davids, den doch Gott erkoren, ein undurchdringliches Dunkel in der heil. Schrift. Und es wäre widerwärtig und langweilend, dass David sich so breit stets über seine Leiden und Züchtigungen ausgelassen: falls selbige nicht von heilsgeschichtlicher Bedeutung wären.

V. 19-24: Nunmehr ist der Festzug an den Toren der Zionsburg, der Stadt Davids, angelangt, und die nun folgenden Begebenheiten werden desgleichen rekapituliert.⁹⁰

לִי פִתְחוּ לִי] ganz wie Ps. 24,7; es sind an beiden Stellen die Tore der Zionsburg, nicht etwa des Tempels gemeint; auch Jes. 26,2 (Apoc. 22,14) sind Jerusalems Tore genannt. Das Targum paraphrasiert: portas urbis iustitiae. Für ein Bestehen des Tempels kann also aus der Erwähnung von Toren durchaus nicht argumentiert werden. Die Ps. 27,7 von David erwähnten ewigen Tore heißen hier Tore der Gerechtigkeit. Zion ist, wie wir zu Ps. 110,2 sehen werden, der von Gott erwählte Ort, wo er sein Vorhaben zur Erlösung der Menschen ausrichten will, hier will er sprossen lassen ein Horn dem David (s. Ps. 132,17; vergl. Lk. 1,69). Weil also hier auf Zion Alles nach der Gerechtigkeit (הַצְדִּיקָה Jes. 1,27) Gottes, nach der Norm (טוֹשֵׁבָה Jes. 1,27) Gottes gestellt ist: so ist die Stadt eine Wohnung der Gerechtigkeit (Jes. 1,21), und ihre Tore nicht nur ewige Tore (= Ps. 27,7), sondern auch Tore der Gerechtigkeit. Und deshalb redet David auch gleich (V. 20) von einem Tor Jehovas, hinter dem Jehova wohnt.

V. 20. Hinein zur Stadt gehen durch dieses Tor eitel Gerechte. Auch hier (wie V. 15) kennt er nur ein Charakteristikum, welches *allen* Besuchern Zions gleicherweise zukommt, Gerechtigkeit. Schon diese exklusive Bezeichnung der Besucher mahnt uns, die Zionsstadt zugleich geistlich zu fassen. Solcher Kennzeichen gibt es mehrere für die Bewohner Zions, oder Bürger der wahren Stadt Gottes: vergl. Jes. 4,3; 6,13; 33,24; 43,7; 52,1; 54,13.14; 60,21. Jedesmal wird ein Alle umfassendes Kennzeichen angegeben: Alle sind heilig, gesund, Alle geschaffen vom Herrn zu seiner Herrlichkeit; Alle gleicherweise gelehrt vom Herrn: – ganz so wie hier Alle Gerechte sind.

V. 21. Dort innerhalb der Tore, in der Stadt will David danken, denn nun ist Alles dem glücklichen Ende nahe; die Bundeslade ist der Aufstellung auf Zion nahe. Davids Schreien ist erhört. Denn „erhören“ bedeutet עָנִיתָנִי, welches Luther und Del. falsch mit „demütigen“ übersetzen; das müsste עָנִיתָנִי lauten. Was nämlich nunmehr glücklich zustande gebracht und durch die gelungene Versetzung der Lade bewirkt sei, gibt

90 19. Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit:

ich will eingehen durch sie, Jah danken.

20. Dies ist das Tor Jehovas,
Gerechte gehen dahindurch.

21. Ich will Dir danken, dass Du mich erhört,
und wardst zum Heile mir.

22. Der Stein, den die Bauleute verworfen,
ist geworden zum Eckstein.

23. Von Jehova ist dies geschehen,
wunderbar ist's in unseren Augen.

24. Dies ist der Tag, des Jehova gemacht:
lasst uns frohlocken und fröhlich sein an ihm.

V. 22 an. Das Targum ist hier sehr wichtig. Es bewahrt uns die traditionelle Deutung unseres Verses auf David. Sie lautet: puerum despexerunt ædificatores, qui fuit inter filios Isai, et meruit (זכאה) constitui rex et dominator. Auch Raschi zu Micha 5,1 fasst unseren Vers von David. David ist offenbar der Erfinder dieses in seiner Geschichte die genügendste Erklärung findenden Bildes vom Eckstein.

אֶבֶן] ist zunächst ein Stein, der den Bauleuten vorgelegt wird, wo dann entschieden wird, ob er zum Grund- und Eckstein passt. Solcher Eckstein nämlich scheint mit Vorsicht und Feierlichkeit ausgesucht und gelegt worden zu sein (vergl. Sach. 3,9; Hiob 38,6). Nach Hiob 38,7 jubeln die Morgensterne dabei. Nun hat Gott den Bauleuten in Israel den David zum Eckstein erwählt und vorgelegt. David soll Stütze des Staates werden nach Gottes Wahl. Als Stützen des Staates, die nicht halten, nennt Jes. 3,2,3 die Häupter Israels. Diese Bauleute Israels werden hier mit Emphase הַבְּנִים] genannt, wie auch noch Paulus sich selbst ἀρχιτέκτων nennt (1. Kor. 3,10; zu vergl. ist auch Hebr. 3,3). Die religiösen und politischen Häupter heißen Bauleute, als die da wachen über den Bau Gottes, und Sachverständige, durch das Gesetz Gottes Bestellte sind. Solche Bauleute zählt auch Jesaja 3,3 auf. Gewiss ist hier der durchaus legitime König Saul und sein zu Recht bestehender Anhang gemeint. Diese aber wollten von dem auf Seiten Gottes beliebten Steine nichts wissen, sondern verwarfen ihn. David benimmt sich also durch diese Benennung „Bauleute“ Saul gegenüber sehr loyal und lässt ihm seine volle Ehre. Aber dieser verachtete Stein ist dennoch zum Eckstein geworden: was sich durch diese letzte Gunstbezeugung Gottes (das Gelingen der Niedersetzung der Lade) eklatant erwies. Der Stein ist geworden zum ראש פִּנָּה. So heißt der Eckstein, insofern er, weil Ecke bildend, zugleich das Haupt der פִּנָּה, der Ecke, ist. Nämlich ein Eck- und Grundstein ist hier offenbar gemeint; auch Jesaja in Kap. 28,16 versteht unsere Stelle so. In Sach. 4,7 ist mit אֶבֶן הָרֵאשִׁיטָה und in Jer. 51,26 mit אֶבֶן לְפִנֵּיהּ der nämliche Stein gemeint, mit welchem jeder Hausbau anfängt. Ein solcher Eck- und Grundstein bildete die Basis für alle übrigen Steine, welche mittelst Klammern oder Keile mit diesem *einen* Grundstein zusammenhängen.⁹¹ David nun wird hier als solcher Grundstein für Israel uns vor Augen gestellt. Um ihn vereinigten sich alle in Israel, und an ihm richteten sich wieder auf, die seit den Zeiten der Richter und Sauls zerstreut waren. Er ward der geistige Mittelpunkt seines Volkes, und gab demselben jetzt eben auch ein Zentral-Heiligtum auf Zion, indem er dorthin die Lade glücklich übersiedelte. Aber die Zerstreung wäre bald wieder das Los Israels geworden, wenn David an und für sich der Grundstein gewesen wäre. Dann wäre Israel ja auf einen Menschen gegründet gewesen, wozu doch David ebensowenig, wie der Apostel Petrus, hingereicht haben würde. Nein, Christus war der Kern Davids: und der blieb auch, wenn David starb. Auch Jes. 28,16 hat noch dieses persönliche Fundament der Gemeinde Israels vor Augen; nachdem David längst gestorben, blieb das an seinen Namen Geknüpft in voller Kraft: denn an Christus war es in David geknüpft. Und auch das N. T. stellt Christum direkt als solchen Eckstein dar (Mt. 21,42; Apg. 4,11; Eph. 2,20; 1. Petr. 2,4-6), und diese Anschauung, dass Christus ein Alles zusammenhaltender Grund- und Eckstein sei, ist aus unserer Psalmstelle geflossen.

Die Verteidiger der nachexilischen Abfassung, wie z. B. Hengstenberg, sehen in dem Stein das Volk Israel und in den Bauleuten die heidnische Weltmacht. Dieser Weltmacht Verwerfung Israels sei nicht durchgedrungen: Israel sei zum Eckstein geworden. Dagegen bemerken wir: 1) ein israelitischer Sänger würde doch nie seine größten Feinde mit dem Ehrentitel „Bauleute“ belegen; schon deshalb hätte man abstehen sollen von solcher Auslegung. 2) Der ganze Psalm ist viel zu persönlich gehalten. Kann man sich entschließen, dies Alles auf Israel zu deuten, so haben Kimchi und Andere

⁹¹ Vergl. Josephus antiqq. XV, 11, 3; Vitruvius, de architectura VIII, 2; Gouget, de l'origine des lois, des arts et des sciences, sixième édition, tom. III, p. 51; endlich Jahn, Archäologie I, § 48, p. 215.

Recht, die auch den gleichfalls persönlich gehaltenen Psalm 22 auf Israel deuten. 3) Auch das N. T. (wie schon Jesaja) fasst den Stein ja nicht als ein Kollektivum, wie Israel ein solches ist, sondern es stellt Christum direkt unter diesem Bilde dar. – Durchaus verkümmert wird ferner der Sinn unseres Verses bei der Beziehung desselben auf jene Grundsteinlegung des zweiten Tempels (Esra 3,12): welcher Stier u. Delitzsch das Wort reden. Bei jener Grundsteinlegung weinten Einige von den Alten, die noch den salomonischen Tempel gesehen; sie waren schmerzlich berührt von der Kümmerlichkeit des neuen Anfangs. Auf dieses so ganz gerechtfertigte Weinen soll das Verachten des Steines von Seiten der Bauleute in unserem Verse deuten. Das ist in der Tat keine Erklärung mehr, sondern ein dürftiger Notbehelf, nachdem man sich einmal in eine irrige Auslegung eingelassen hat.

Der Sinn, welchen unser Vers in Bezug auf den Messias hat, ist zu evident und klar vorliegend in der Erfüllungsgeschichte, als dass wir weiter uns darüber verbreiten müssten. Wie der Messias nämlich schon hier in David von Seiten Sauls verworfen ward: so ist er nachmals offenbar und vor aller Welt von Seines Volkes Bauleuten, dem hohen Rate, verworfen worden (Mt. 21,42; Mk. 12,10-13; Lk. 20,17 ff.). Es ist kein Spruch des A. T. so oft im N. T. benützt, wie dieser; vor allem ist das Bild vom Eckstein sehr gründlich und ergiebig von den heiligen Schriftstellern des N. T. ausgebeutet worden.

V. 23. Dass eine derartige Grundsteinlegung zustande kommen konnte, und zwar wider den Willen der legitimen Bauleute, Sauls und seines Anhangs, das ist vom Herrn geschehen, das ist selbst uns verwunderlich. David selbst verwundert sich darüber, wie Gott Solches habe zustande bringen können.

תפלא] die aramäische Form der dritt. fem. sing. Ni. von פלא (vergl. Ges. 74,3. not 1).

V. 24: הַיּוֹם הַזֶּה] steht δευτικῶς wie in Jes. 23,13; 25,9.

הַיּוֹם הַזֶּה] ist ein elliptischer Relativsatz. Also: dies da ist der Tag, den Gott gemacht, lasst uns uns freuen dieses Tages. – Die Zusammenstellung der Verba הַיּוֹם הַזֶּה וְנִשְׂמְחָה ist Davidischen Psalmen vorzugsweise eigen: 14,7; 16,9,31, 8; 32,11; 45,16; (48,12) 53,7. Der Phrase und ganzen Anlage unseres Verses folgt Jes. 25,9.

V. 25-26⁹² lässt der Psalmist die zum Empfang – etwa am Zelte der Bundeslade – aufgestellte Levitenschar reden. Diese sehen die Lade auf der Schulter ihrer Amtsgenossen und David vorauftanzen. Sie können Davids Aufforderung, zu frohlocken und fröhlich zu sein, noch nicht Folge leisten. Vielmehr sie erbitten vorerst noch in V. 25, dass es dem König nicht doch noch zuletzt ergehen möchte, wie bei dem vorigen Versuche, die Lade nach Zion zu führen. Ganz ohne Besorgnis waren sie noch nicht; denn es konnte noch jetzt die Lade ins Schwanken geraten und eine tödliche Niederlage, wie vordem zu Perez Usa, anrichten. Selbst das Tanzen Davids war nicht reine Freudenbezeugung, sonst hätte Michal dieselbe wohl mehr anerkannt und gebilligt: sondern, wie wir gleich sehen werden, eine Demütigung, die der große König sich selber angedeihen ließ. Damit harmoniert denn auch der flehentliche Bittruf unseres Verses.

אָנָּה] ánna zu sprechen (s. Hupf. dazu); es bedeutet ah quaeso. Es ist ein flehentliches, sanft schmeichelndes Wort (so Buxtorf).

אָנָּה] das אָנָּה hatten wir schon in V. 2 = quaeso. Im N. T. lautet es nach der chald. Aussprache אָנָּה = Ωσαννά Mt. 21,9. Über den Gebrauch dieser Formel beim Laubhüttenfest vergl. Buxtorf lex. Chald. p. 992. Dass übrigens neue Redner oder Sänger den bisherigen Redner unterbrechen, ist

92 25. (Die Leviten). O, Jehova, hilf doch;
o, Jehova. gib Gelingen doch!

26. Gesegnet sei, der da kommt im Namen Jehovas,
wir segnen Euch (die ihr seid) aus dem Hause Jehovas!

eine alte Wahrnehmung. Schon das Targum lässt bald David, bald seinen Vater, bald seine Brüder, ja selbst Samuel (in V. 27) reden.

V. 26. Die Levitenschar, zum Gesang und Empfang an der Zelthütte aufgestellt, preist den König David nun, dass Er solches getan und segnet die die Lade tragenden und begleitenden levitischen Brüder. Dieser Segen lässt sich bei unserer historischen Deutung des Ps. leicht motivieren. Erstlich hatten die Leviten ihr Leben daran gewagt, um der Lade zu dem ihr gebärenden Ehrenplatz zu verhelfen und damit das seither geschändete Gesetz wieder zum Ansehen zu bringen. Zweitens hatte David sich nicht geschämt, in allen Stücken Seinem Volke gleich zu werden und sogar nach Ablegung des königlichen Mantels, im leichten Gewande vor der Lade herzutanzten. Dafür verdient er von Seiten der Leviten besonderes Lob. Es war dieses Tanzen ohne Zweifel eine Erscheinung Davids in Niedrigkeit. Michal nach 2. Sam. 6,20 tadelt den Gatten deswegen, dass er nämlich im kurzen Gewande der Priester sich zum Tanzen entblößt habe, wie einer der Narren (ράκα). Sie vergleicht ihn spöttisch mit einem der zur öffentlichen Belustigung auftretenden Tänzer, welche es also damals schon gegeben haben muss. David aber antwortete ihr sehr demütig: er sei noch geringer geworden, als sie es vermeine. In seinen Augen sei er heute sich noch niedriger erschienen, ja noch zu unwürdig, um vor Gott, zu tanzen, – in Anbetracht der hohen Ehre, die ihm zuteil geworden durch die Einholung der Lade. Er wolle daher gern mit den zum Tanz bestellten, geringen Mägden zu Ehren kommen. Für diese Demut und Daransetzung seines Lebens wird er gesegnet. Und eben die Situation dieser zwei Verse: in denen Gott um Hilfe angerufen wird und der mit der Bundeslade seinen Einzug haltende König gesegnet wird – diese Situation hat sich abermals im Evangelium reproduziert. Dies geschah, als Jesus an jenem denkwürdigen Palmsonntage einzog in die Tore Jerusalems (Joh. 12,12). Auch Jesus wollte die Lade Gottes zu Ehren bringen und dem Gesetze Gottes vollkommen genügen; er wollte das Gesetz erfüllen (πληρῶσαι), wie er Mt. 5,17 verheißt. Zog nun auch das Gesetz in der Lade nicht buchstäblich hinter Jesu drein, so hatte er es doch in seinem Innern, inmitten seiner Eingeweide (nach Ps. 40,9). Es genügte Jesus nun aber in der Tat der Anforderung des Gesetzes am allermeisten, als er sich auf jenem letzten Einzuge in Jerusalem befand am letzten Palmsonntage seines Lebens auf Erden. Es war ein Weg, dessen Ende der schimpfliche Kreuzestod war. Denn das Gesetz forderte seinen, des Stellvertreters und Bürgen der Menschen, Tod. Der Tod sollte zu der Zeit gerade das angefangene Werk krönen und durch solchen Tod war dann der heiligen Forderung des Gesetzes an die Menschheit absolutes Genüge geschehen: das Gesetz war zu seinem vollen Rechte gekommen, in den ihm gebührenden Ehrenplatz wieder restituirt, aus dem es seit Adams Ungehorsam verdrängt worden war. Erst Jesus verhalf dem Gesetze wieder zu seinem Rechte durch sein Tun und desgleichen durch sein Leiden und Sterben. Ferner trifft mit der Lage Davids die Niedrigkeit des am Palmsonntage einziehenden Jesu schlagend zusammen. Er ritt auf einem Eselsfüllen, und da wird auch über ihn gar manche Michal gelacht haben. Endlich ist der Begrüßungsruf, der dem David wie Jesu zuteil wird, derselbige; er ist aus V. 25 u. 26 abermals an jenem Palmsonntage entnommen. Das Volk, durch die an Lazarus geschehene Tat aufgeregt, zog an jenem Palmsonntage Jesu mit Palmen (die sie wie Lulabs trugen) entgegen. Sie sahen den König der Ehren in Niedrigkeit einziehen; sie wussten, dass Er bedroht sei von Seiten der Volksoberen: und doch ahnten sie Etwas von seiner messianischen Bedeutsamkeit. Um Jesum also zu ermutigen und ihm ob seiner Zeichen und Wunder zu huldigen, begrüßt ihn das Volk mit den Worten unserer VV. 25.26. Einesteils wurde dem Volke der 118. Psalm durch die Festzeit an die Hand gegeben. Nach vollendetem Passahmahle hat auch Jesus Ps. 115 bis 118 noch selber mitgesungen,⁹³ und hat gewiss alle die Worte unseres Psalms ganz speziell auf sich und seine Lage bezogen. Andernteils

93 Ps. 118 ist der letzte der sechs Hallelpsalmen, die von Ps. 113 an einander folgen.

ward das Volk bei der Wahl des Ps. 118 auch wohl durch den allgemein anerkannten Sinn des 22. Verses geleitet. Sie wollen und müssen Jesum eben in messianischen Formeln begrüßen. Ob das Volk aber sich deutlich bewusst gewesen: was sie da Großes taten, und wie treffend, wie schriftgemäß sie Jesum begrüßten, ist schwer glaublich. Erst die Apostel haben wohl diese Anerkennung Jesu als des Königs von Israel und die absolute Zweckmäßigkeit auch *dieser* Begrüßungsformel verstanden (vergl. auch Joh. 12,12-16). Auch eine Michal fehlte damals nicht! Einige Pharisäer nehmen ihre Stelle ein, indem sie Jesum auffordern, solche messianische Ovation seinen Jüngern zu verweisen. Damit beweisen sie, dass sie Jesum und gerne Handlungsweise verachteten (Lk. 19,39).

בְּרִיךְ ist also David, aber es ist auch schon *damals*, und zwar in Ihm, der Messias angeredet. Des Messias Verdienst allein war es, kraft dessen diese Übersiedelung der Lade nach Zion zustande kam; – David an sich wäre nicht imstande gewesen, aus eigener Kraft das Gesetz zu rehabilitieren. – David komme im Namen und im Auftrage des Herrn, sagt unser Vers (vergl. V. 10-12). Auch der Messias tat nichts ohne seinen Vater, und kam, weil ihn der Vater gesandt. Aber gesegnet werden zugleich die ihn geleitenden Leviten, die Träger der Lade, welche sich mit David der Gefahr, von Gott getroffen zu werden, ausgesetzt hatten.

בְּרִיכֶם in dem Präteritum liegt das Andauernde des Segens: gesegnet seid ihr und sollt auch gesegnet bleiben (vergl. Ew. 135 b). Vor [מִבֵּית יְהוָה] ist אֱשֶׁר zu ergänzen, wie in Ps. 68,27 in der Phrase מִמְקוֹר יְשָׁרָאֵל. Dass בֵּית hier die Stiftshütte bedeute und also die Leviten vornehmlich angeredet sind, ist durchaus denkbar (vergl. bes. Jos. 6,24; 2. Sam. 12,20 u. zu Ps. 69,10). Denn 1) liegt in בֵּית der Etymologie nach nur der Begriff des Obdaches, a pernoctando et commorando dictum (Ges. Thes.). Also kann das Obdach für die Lade sehr wohl בֵּית heißen. 2) Auch die Araber nennen demgemäß ihr Zelt sehr oft *beit*, wie Niebuhr in der Reise nach Arabien mitteilt (vergl. Fleischer bei Del. Comm. über d. Ps. 1, S. 40). Übrigens kommt diese Benennung der Leviten hier zum ersten und letzten Male vor. Mithin kann sie auch, weil im Schwunge der Begeisterung geschehen, antizipativ verstanden werden. Alsdann wäre בֵּית als nachmalige Benennung des von Salomo erbauten Tempels in gleicher Weise vorgehend, wie die Ausdrücke im Liede Mosis Ex. 15,17: „eine Stelle hast Du gemacht, um da zu wohnen, ein Heiligtum, Herr, haben errichtet Deine Hände“. Auch, als diese Worte gesagt wurden, war die Errichtung der Stiftshütte noch nicht ins Werk gesetzt worden, ja es war noch nicht einmal von ihr die Rede gewesen. Diese segnende Hervorhebung des Stammes Levi lässt sich nun teils daraus rechtfertigen, dass Leviten die Lade trugen, teils daraus, dass Levis Hauptmacht und Hauptvertreter damals sicher in Juda sich befanden und um David bereitwilligst sich geschart hatten: und zwar schon seit der Anerkennung Davids als König zu Hebron (vergl. Bertheau, d. Bb. der Chronik, S. 142).

V. 27-29 scheint mir David wieder zu reden, nachdem der begrüßende Levitenchor verstummt. Es passt auch V. 27 offenbar am Besten auf den diesen gefährlichen Zug anführenden David, der das Licht Gottes auf diesem Wege so reichlich erfahren.⁹⁴

V. 27: אֵל יְהוָה] Gott ist Jehova. Dieses Sätzchen ist sehr geeignet, uns das Verhältnis dieser zwei Gottesnamen zueinander kenntlich zu machen. אֵל ist demnach ein allgemeinerer Gottesname, wie Elohim; er bezeichnet Gott nach seiner Kraft, aber mit Ausschluss aller anderen Wesen, die auf Kraft Anspruch machen können: אֵל bedeutet nämlich stets und überall Gott. Aber, wie gesagt, es ist ein allgemeinerer Gottesname, auf den auch die Heiden Anspruch machen können, indem Er sich an ihnen nicht unbezeugt gelassen. Dieser El ist aber ein und derselbige, wie Jehova; Jehova und El decken sich. Nicht ist Jehova ein beschränkter, jüdischer Nationalgott, sondern der allmächtige Herr

94 27. Gott ist Jehova, und Er leuchtete uns:
bindet das Festopfer mit Seilen – bis zu den Hörnern des Altars.

des Alls. Und als solcher hat Jehova uns denn auch heute, eben jetzt wieder Licht gegeben, will David sagen. Eben dieser El seiende Jehova hat uns auf dem gefährlichen Wege abermals Licht gegeben, wie einst beim Auszuge aus Ägypten (Exod. 13,21). Er hat Licht geschafft, wo dem David Alles in dickste Finsternis gehüllt war.

Um nun das letzte, schwerste Hemistich zu verstehen, müssen wir uns genau an unsere geschichtliche Situation halten, welche hier ihre Feuerprobe besteht. Was den Wortlaut anlangt, so ist zu übersetzen: bindet das Festopfer mit Seilen, bis zu den Hörnern des Altars. אָפּ bedeutet offenbar außer Fest auch Festopfer (vergl. Exod. 23,18; Mal. 2,3), wie ja Pesach auch für Pasachopfer steht 2. Chron. 30,17 vergl. Joh. 18,28. Dieses Festopfer soll, nach Davids Ausruf, gebunden werden: und zwar bis zu den Hörnern des Altars. Dieser nirgends ergründete Zusatz „bis zu den Hörnern des Altars“ erhält plötzlich Licht aus der Lokalisierung, die wir dem Psalme zuteil werden ließen. Aus 2. Sam. 6 erfahren wir nämlich, dass David die Bundeslade aus dem Hause des von Gath gebürtigen Leviten Obed Edom holte. Das Haus dieses Obed Edom lag an oder auf einem Gehöfte, welches man Goren (LXX: ἄλωος = Tenne) Nachon hieß. Solcher Tennen gab es mehrere um Jerusalem; am bekanntesten ist die Tenne Ormans, des Jebusiters, woselbst David den Engel des Herrn bat, der Seuche Einhalt zu tun (2. Sam. 24,16.17). Eine solche Tenne in der Nähe Jerusalems war es auch, von der David die Lade abholte.⁹⁵ Wenn wir nun beachten, wie nahe der Ausgangspunkt Davids sich bei Jerusalem befand, so begreifen wir sehr wohl, dass der König alle sechs Schritte, von dem Hause dieses Obed Edom an gerechnet, Opfer schlachten lassen konnte. Dies sagt uns 2. Sam. 6,13 aufs Deutlichste. Es sollte alle sechs Schritte eine Olah, bestehend aus einem fetten Rinde emporflammen zum Himmel. Es sollte anerkannt werden, dass man nur in Folge stattfindender Versöhnung (vergl. Gen. 8,21) wieder sechs Schritte und abermals sechs Schritte vorwärtsgekommen sei auf einem Wege, den Gottes Zornblitz jeglichen Augenblick unterbrechen konnte. Natürlich ließ der Festzug die Opfer zurück, und wallte der Zionsstadt zu. Hier in unserem Ausrufe haben wir nun den aus Davids Mund kommenden Schlussbefehl. Dieser Befehl ging dahin, dass die zum Opfern bestellten Leviten nunmehr das Schlussopfer durch Binden in Bereitschaft halten sollten: ein Schlussopfer, welches auf dem für diese Gelegenheit errichteten Altar unter der Zelthütte, dem nunmehrigen Standorte der Lade, darzubringen war. Die vielen Stationen des Opfern sollen nun ein Ende nehmen, wo das Opfern bis an die Hörner des solennen Altars selbst gelangt war. Dieser Befehl Davids ist das Signal, dass Alles zu einem glücklichen Abschluss gekommen; dass die Lade unter dem Zelte, welches David ihr aufgeschlagen, wohlbehalten angelangt sei. Man kann umschreiben: „machtet ein Ende mit den Opfern, durchmisset die letzten sechs Schritte, gehet über zum Schlussopfer, bis zu den Hörnern der vornehmsten Altars gelange nunmehr die Bindung des festlichen Opfers.“ Die Übersetzung Luthers: „schmücket das Fest mit Maien bis an die Hörner des Altars“ umgehen wir durch unsere Erklärung und machen sie unnötig. Wir werden frei von dem Wuste der Erklärungen, die doch alle mehr oder weniger contort und mit dem Siegel der Verlegenheit gestempelt sind. – In zwei Richtungen spalten sich die verschiedenen Auslegungen unseres Verses. Eine Ansicht ist: dass das Fest selber durch den Schmuck von Zweigen und Laub solle gefeiert werden und dass dieser Schmuck bis an die Hörner des Altars reichen solle. Die andere Ansicht stimmt dem Wortlaute nach mit unserer Übersetzung, ohne doch den gleichen Sinn zu bieten.

Wir wollen diese gedoppelte Auffassung unseres Verses durch einige Beispiele belegen. Wir beginnen mit jener ersten Fassung. Eobanus Hessus, dessen Psalterium Davidis von Luther, Melancthon und Justus Jonas sehr gelobt wurde, umschreibt unsere Worte also:

95 Geseuius im Thesaur. zu dem Worte אָפּ versetzt Goren-Nachon in die Nähe von Kirjat Jearim.

Atria flexilibus vincite virentia ramis
Aurea qua geminis comibus ara coit.

Spinula (in M. Antonii Flamini et P. Francisci Spinulae paraphrasis in omnes Davidis psalmos, Basil. 1561) paraphrasiert:

Laetissimis aras coronis cingite,
Vellate festis frondibus
Delubra patris usque ad aram: tota quo
Judaea gens se conferat.

J. Schweinitzer im Straßburger Gesangbuch von 1539 übersetzt:

Das Fest streicht wohl und zierlich hrausz
Mit pracht und brausz
Die zwyg steckt zoberst am altar.

Der große niederländische Dichter van Vondel überträgt wie folgt:

Wyt den feestdagh in met galmen
Al het volleck dringh' by een
Siert altaar en poort met palmen,
Helpt met loof 't altaer bekleên.

M. Gargon nach van Till, diesem für seine Zeit trefflichen und innigen Psalmenausleger:

Hy is de sterke Heer der Heeren
Die 't schaduwduister maakte klaar,
Laat lovermeien vreugd vermeerren,
En zwenkt die rondom 't brandaltaer.

Alle Genannten folgen Luther, der seinerseits wieder der LXX, dem Aquila und dem Hieronymus folgt. Nach dieser Auffassung hätte man ans Laubhüttenfest zu denken, bei welchem man sich nach Lev. 23; 40 und Neh. 8,15 mit Zweigen allerlei Art und auch mit den Zweigen des עֵץ-עֵבֶר (Myrthe?) versah. Mit diesen Zweigen ging man selbst in den Tempel (vergl. Lamy de tab. foederis S. 950; 1355). Aber man pflegte doch nur diese Büschel in der Hand zu behalten. Dass man aber den Tempel sogar bis an die Hörner des Altars mit diesen Zweigen schmückte, lässt sich durchaus nicht nachweisen. Auch kann אֵר nicht für den Ort oder Schauplatz des Festes stehen, sowie auch אֵר nicht „schmücken“ bedeutet. – Der zweiten Auffassung, welche dem Wortlaute unserer Übersetzung folgt, huldigen desgleichen Ältere und Neuere. Chr. Buchanan, welcher 1580 starb, übersetzt:

Laetitia celebrate diem, foetusque bidentis
Tenellus arae vinctus adest cornibus.

Dathenus in seiner gereimten Übersetzung für die niederländische Kirche:

Bint den slagtoffer onbeladen
Aen de hoornen van den altaer.

Jonston:

— — — vinctus ad aras
Stet caper et nitido de grege lecta bidens.

In den seit 1773 autorisierten Reimpsalmen der niederländischen Kirche findet sich folgende Übertragung:

Bindt d' offerdieren dan met touwen
Tot aan de hoornen van 't altaar.

Matth. Jorissen in seiner ausgezeichneten gereimten Übersetzung der Psalmen folgt der Auslegung des Cocceius, der den historischen Sinn nicht angibt:

Ein Jeder such' ihm zu gefallen
Und bring' sich selbst zum Opfer dar!

Dieser zweiten Auffassung unseres Verses schließen sich auch die englische Bibel, die niederländische Staatenbibel, die dänische und die italienische Übersetzung von Diodati an. Allein die niederl. Staatenbibel bietet zugleich eine Erklärung, wonach der Sinn folgender wäre. Machet Euch bereit, um das Fest zu halten und dem Herrn zu opfern. Das Fest sei das Opfertier und „bis an die Hörner des Altars“ bedeute: der Opfertiere soll man so viele bringen, dass man sie führen müsse bis an die Hörner des Altars und daselbst anbinden.

Die französische Übers. von Martin bietet eine kleine Modifikation dieser eben angeführten Übersetzungsweisen. Sie übersetzt: *liez avec des cordes la bête du sacrifice, et amenez la jusqu' aux cornes de l'autel.* Mithin ergänzt Martin ein „Führen“, und diese Ergänzung bietet auch die portugiesische Übersetzung von d'Almeida.

Auch diese zweite Auffassung kann sich auf alte Gewährsmänner berufen. Die syrische Übersetzung, welche einen so hohen Wert hat, bietet das Gleiche: „Binde unsere Feier mit Ketten bis an die Hörner des Altars“. Auf der gleichen Fährte ist das Targum, welches längere Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels abgefasst worden. Es paraphrasiert: „Bindet das Lamm zum Schlachtopfer des Festes mit Ketten, bis ihr es geopfert und sein Blut gesprengt an die Hörner des Altars“. Dieser Auffassung folgen die Juden insgemein, A. Esra, Kimchi, Michlal Jophi und ganz neuerlich die von Zunz u. A. herausgegebene Übersetzung des A. T.

Von allen anderen Übersetzungen weicht endlich die arabische Version ab: „Begeheth das Fest unter denen, welche die Hörner des Altars ergreifen.“

Dürfte es uns gelungen sein, durch die von uns gegebene historische Lokalisierung allen diesen ehrwürdigen, aber im Dunkel tappenden Übersetzungen den Abschied oder nähere Bestimmung gegeben zu haben!

Weisen wir zum Schluss noch kurz darauf hin, dass auch dieser Vers ausnehmend gut auf David und Christus zugleich passt. David, mit der Restituierung der Bundeslade, unter Daransetzung seines Lebens, beschäftigt – ruft, dass man aller Opfer Schlussopfer bringen solle. Christus, welcher der Rehabilitation des Gesetzes sein ganzes Leben hindurch hingegeben war – zog desgleichen einem Schlussopfer entgegen, lebte auf ein Schlussopfer hin, welches aller Opfer Schlussstein auf immer und ewig sein sollte. Denn mit diesem Opfer, dargebracht am Kreuze, war das Gesetz auf ewig rehabilitiert und der Vorhang im Tempel zerriss. Palmsonntag und Karfreitag drängen sich demnach in unseren Psalm zusammen. Der Einzug und das Opfer Christi sind beide innerhalb dieses Psalmes voraus-erlebt und im Voraus dargestellt. Christus lebt und webt in David und gibt aus dem Munde Davids des Befehl zum Schlussopfer, welches er in der Fülle der Zeiten selber sein will. Davids und seines Volkes Stelle vertreten sowohl die alle sechs geschlachteten Tiere, als auch das Schlussopfer.

V. 28.29⁹⁶ gleichen einer Himmelfahrt. Nach glücklich vollbrachtem Leidenswege, von Obed Edoms Haus bis nach Zion, tritt David freudetrunken und dankerfüllt ein in das Zelt, welches er der Lade Gottes errichtet. Christus, nachdem er seinen Leidensweg mit dem Kreuzestods abgeschlossen, dringt durch der Himmel Himmel zu seinem Vater hindurch mit Jauchzen und Dank. Was Er hier in David durchmachte und miterlebte, das hat der Herr in der Fülle der Zeiten leibhaftig, tastbar, sichtbar, fühlbar (1. Joh. 1,1), mit unserem Fleische bekleidet, durchgemacht und erlebt. Der Psalm hier ist ein Vorauserlebnis Christi in Davids, seines Vaters, Person.

Exkurs zu Ps. 118.

Es liegt uns noch ob, die altdavidische Abfassung der in Ps. 118 wiederholt vorkommenden Formel: „danket Jehova, denn er ist gütig, denn seine Gnade währet ewiglich“ zu beweisen. Bei den Neueren ist diese Formel zu einer späteren liturgischen Formel herabgesetzt worden, und man springt nur allzu leicht um mit der Frage nach dem Urheber dieser Formel. Wir wollen uns nun den sicheren Grund und Boden zur Beantwortung der Frage nach dem Urheber dieser Formel nicht unter den Füßen wegreißen lassen. Und so behaupten wir denn, dass durch 1. Chron. 16,8 ff. bes. V. 34 die altdavidische Herkunft dieser Lobesformel genügend sichergestellt und damit zugleich unserem Ps. ein Davidisches Charakteristikum gesichert wird. Dem Liede in 1. Chron. 16,8 ff. wird nun aber die Originalität abgesprochen. Es soll der Chronist eine Blumenlese aus verschiedenen Pss. dem David nur in den Mund gelegt haben. Dass jedoch das Lied, wie es in der Chron. a. a. O. vorliegt, Original ist, scheint mir zweifellos (vergl. auch den Nachweis dieser Originalität bei Hitzig, Pss. 2, S. 159 ff.)

Die Prüfung dieser Frage, wie sich 1. Chron. a. a. O. zu den entsprechenden Stellen dreier Pss. verhält, ist würdig und eingehend bei Bertheau (z. d. St.) gehalten, wohingegen Hupfeld (Pss. 4, S. 50) sich einer Vergleichung jener Psalmtexte mit demjenigen der Chron. schon gänzlich überhoben wähnt. Beide Gelehrte aber haben darin vollkommen recht, dass jenes Lied in der Chron. ein integrierender Bestandteil der Feier jenes Tages, an dem die Bundeslade übergesiedelt wurde, sein will. Dies hätte Hengstenberg angesichts 1. Chron. 16,43 vergl. mit 2. Sam. 6,19 nicht leugnen sollen. Aber selbst Bertheaus Hauptargument, welches er zur Herabsetzung des Textes der Chron. vorbringt, scheint mir nicht stichhaltig zu sein. Er meint nämlich, dass 1. Chron. 16,8-22 ein nach Ergänzung aussehendes Bruchstück sei, welches nur in Ps. 105,16-6 seine legitime Fortsetzung erhalten habe. Aber der Ansatz zu einer erbaulichen Geschichtsbetrachtung ist in dem Liede der Chron. nur ein paränetisches Mittel, nicht Selbstzweck, wie im 105. Ps. Diesen Unterschied zwischen den zwei anfangs parallel laufenden Stücken verkennt Bertheau indem er übersieht: 1) dass 1. Chron. 16,13 auf Jakob der Hauptnachdruck gelegt wird, und dass nicht, wie Ps. 105,6, bis auf Abraham zurückgegriffen wird. Nur, wo des Bundes gedacht wird, gedenkt der Sänger auch Abrahams und Isaaks, und desgleichen wird bei der summarischen Erinnerung an die Erlebnisse der Patriarchen auf alle Drei Rücksicht genommen. 2) Es übersieht B. jenen wichtigen Unterschied zwischen den zwei in Rede stehenden Stücken, dass in 1. Chron. 16,15.19 in paränetischer Weise das (bei der Feier gegenwärtige) Volk vom S. angeredet wird, welches jetzt des Bundes Gottes gedenken sollte und welches einst in geringer Zahl in Kanaan einherpilgerte. Die parallelen Stellen in Ps. 105 haben diese Paränese gänzlich verwischt und eine objektive Geschichtsbetrachtung aus den VV. der Chron.

96 28. Mein Gott bist Du, und ich will Dir danken,
mein Gott, Dich will ich erheben.

29. Danket Jehova, denn er ist gütig,
denn seine Gnade währet ewiglich.

gemacht. Der Zweck in der Chron. ist also, das Volk an diesem Festtage zum Danke für Gottes Wundertaten – denen sich die gelungene Übersiedelung der Lade so würdig anschloss – zu entflammen. Dies soll zumeist geschehen durch Vorhaltung der *res angusta domi*, aus der sie dennoch emporgetaucht seien. Nachdem dergestalt das Volk Gottes in die festmäßige Stimmung versetzt worden, bringen die VV. 23-33 eine die ganze Erde umspannende Aufforderung zum Lobpreise Gottes. Dieser Übergang von dem Volke Gottes auf die Kreatur Gottes ist echt Davidisch; er findet sich Ps. 22; 69 am Schlusse und wörtlich in dem (auch nach der LXX) Davidischen Parallels. 96. Dass auch hier der Wortlaut in der Chron. ursprünglicher ist und trefflich mit den Umständen bei jener Festfeier stimmt, wollen wir an zwei Beispielen nachweisen. In der Chron. 16,29 ist vom „Orte“ Gottes die Rede, der da verherrlicht sei: wohingegen Ps. 96,6 in antizipativer Weise von einem Heiligtume redet. Der konkrete Begriff „Ort“ Gottes, welcher seit der Niedersetzung der Lade auf Zion daselbst verwirklicht worden, ist in Ps. 96,6 schon verallgemeinert und zum Heiligtum erweitert. Desgleichen steht in V. 29 der Chron. a. a. O. לְפָנָיו, indem ja in der Tat das Angesicht Gottes da war, wo die Lade niedergesetzt wurde. Der „ein neues Lied“ enthaltende, soterologische 96. Ps. dagegen antizipiert auch hier die Vorhöfe, welche doch erst Salomo der Lade Gottes verschaffte. Endlich die VV. 34-36 sind offenbar in Ps. 106,1.47.48 aus der Chron. entlehnt und zur Doxologie am Ende des vierten Buches des Psalters verwendet worden. Denn dass V. 35 exilisch sein sollte, wie die neueren Kritiker behaupten, kann man sich wohl a posteriori einreden, ohne dass doch a priori schon nötige Gründe im V. selbst vorhanden wären. Vielmehr liegt in der V. 35 erlebten Erlösung Israels, in seiner Sammlung und endlich in der Errettung vor den Heiden ein Dreiklang, welcher sich harmonisch einfügt in die Lage der Dinge, in welche sich David zu Anfang seiner mühevollen Regierung gestellt sah (vergl. Ps. 118,10-12; Ps. 2,1.2). – Wir sehen, die Chronik kann bei diesem Liede ihre Originalität wohl wahren. Sie mit ihr parallel laufenden Psalmstücke sind Reproduktionen, oder auch weitere Ausführungen der in diesem Festliede vorliegenden Grundgedanken, welche wir (nach S. 93 Anmerk. 59) dem David abzusprechen nicht geneigt sein werden.

Was nun die Kritiker unserer Tage auch gegen die altdavidische Herkunft von 1. Chron. 16,8 ff. einwenden mögen – eins müssen sie dennoch uns zugeben: dass nämlich nach der Niedersetzung der Lade auf Zion wirklich gesungen worden ist. Denn zufolge 2. Chron. 29,25 war es ein Befehl Jehovas, gegeben durch seine Propheten (gewiss auch durch David), dass Trompetengetön und Gesang einfallen musste, wenn das Brandopfer anfang. Diese historische Notiz ist durchaus unverfänglich und nicht angefochten worden. Brandopfer aber und Dankopfer hat David laut 2. Sam. 6,17, nach glücklich vollbrachter Aufstellung der Lade, wirklich dargebracht. Demnach hat also auch ein Gesang in jener Zelthütte auf Zion stattgefunden, welchen eben die Chron. geben will.

Wie nun aber dieser Gesang zweckentsprechender hätte lauten können, und weshalb die Gestalt dieses Liedes beim Chronisten so mangelhaft sein soll: darüber mögen die modernen Kritiker erst einmal sich einig werden, bevor sie unser herrliches Lied dem David absprechen. Sie begehen damit ein doppeltes Unrecht. Erstens machen sie das in sich zusammenhängende Lied zu einem vom Chronisten fabrizierten hymnologischen Exzerpt, und zweitens muten sie dem Chronisten die Unlauterkeit zu, dass er dieses sein hymnologische Exzerpt dem Dichterkönige, und noch dazu an einem so eminent festlichen Tage, in den Mund gelegt habe. Angesichts des überschriftlichen Charakters, welchen 1. Chron. 16,7 im Vergleich zu V. 8 ff. trägt, wäre dieses Verfahren des Chronisten eine ihn entehrende Unlauterkeit.

IV. Die Verheißung in 2. Sam. 7.

Das Wort der Verheißungen (der ἐπαγγελία) war in den bis jetzt besprochenen Psalmen stets an David ergangen und war in David zur lebenskräftigen Verkörperung gekommen. In David und dessen Schicksalen verschaffte sich das schöpferisch wirkende Wort Gottes aus dem Paradiese neue Gestaltungen und Anbildungen. Aber auch diesmal, wie einst bei Abraham, wirkt Gott πολυμερῶς und πολυτροπῶς. David stellt den Erlöser nicht in erschöpfender Weise dar, sondern auch Er muss, wie einst Vater Abraham, mit seinem Sohne die Reproduktion des paradiesischen Weibessamens teilen. An Salomo wird das wartende Israel in einer Reihe von Psalmen gewiesen. Und in der Tat, es mangelte noch bei David und allen seinen Leiden die andauernde Ruhe und die rechte volle Entwicklung des messianischen Reiches. Zu der Leidensgestalt des messianischen Reiches unter David, tritt die in Salomo zur Geltung kommende Herrlichkeitsgestalt des Messiasreiches als notwendige Ergänzung hinzu.

Durch ein ausdrückliches Wort Gottes ward dieser neue Repräsentant des paradiesischen Erlösers ins Dasein gerufen und dem David zunächst vor Augen gestellt. Dieses mit souveräner Macht wirkende Wort erging an David in 2. Sam. 7. David saß in seinem Palast, aber die Bundeslade zeltete unter Teppichen: so schildert der für Gottes Haus beeiferte König selber seine Situation (2. Sam. 7,2). Sein Augenmerk war nämlich unverwandt gerichtet auf die Bundeslade und auf Denjenigen, welcher über ihr zwischen den Cherubim thronte. Aus Ps. 69,10 und Ps. 118 konnten wir Davids Eifer für Gottes Haus hin reichend entnehmen. Nun besaß König David Schätze in Hülle und Fülle und hatte schon längst dieselben für den Bau eines festen Hauses, in welchem der Herr auf der Lade wohnen sollte, bestimmt. Nathan, der Prophet billigt solches Vorhaben, aber Jehova hatte Anderes im Sinn. Ein Neues wollte Jehova schaffen auf Erden und so knüpfte er an diesen von David gebotenen Anlass an. Sein Wort kam zu Nathan in der Nacht und schuf sich einen andern Repräsentanten des Erlösers *neben* David. David soll nicht das ganze messianische Heil in seiner Person darstellen: sondern mit seinem Samen (dem Salomo) hat er zu teilen. Ein Berufsgenosse erwächst dem David in der Person Salomos. In V. 12 ff. sagt Gott dem David: „wenn nun Deine Tage voll sind und Du bei Deinen Vätern liegest, so lasse ich aufkommen Deinen Samen⁹⁷ nach Dir, der aus Deinen Eingeweiden kommen wird, und befestige sein Reich. *Er wird ein Haus bauen meinem Namen* und ich werde befestigen den Thron seines Königreiches bis in Ewigkeit.“ Ein Haus also, in dem Jehova, seine Lade und sein Volk einen festen Mittel- und Ruhepunkt haben, will Gott sich selber bereiten und zwar durch das von ihm selbständig geschaffene Medium Salomo. Ein solches Haus gewährt Israel in noch herrlicherer Form (durch den ihm eignenden Sühnaparat) Reinigung von seinen Sünden; es garantiert dem Bundesvolke, dass Gott unter ihnen wandle; und es ist ein Schutzport, so dass die Kinder der Bosheit Israel nicht mehr drängen werden, wie vormals geschah (V. 10.11). Kurz das Haus ist ein Inbegriff aller nur denkbaren zeitlichen und ewigen Güter (vergl. die Spezialisierung dieser Güter im Munde Salomos: 1. Kön. 8,28-53). Und solch eines Hauses Baumeister soll nicht David, sondern Salomo sein. Mithin sind Salomo und der von ihm erbaute Tempel aus unvergänglichem Zedernholz zu dieser Zeit das Material, aus dem das Wort Gottes sich neue Formen schafft zur lebendigen Darstellung des Messias und seines Werkes. Salomo, und in ihm der Messias, ist nun als König zum Baumeister eines so heilbringenden Hauses auserkoren. Deshalb wird ihm als Gegenleistung Gottes ewige Herrschaft und Bestand des Thrones bis in alle Ewigkeit zugesagt. Weil Er so Großes ins Werk setzt – darum befestigt Gott sein Reich auf ewig. Und weiter heißt es in V. 14: „Ich will sein Vater sein und Er soll mir zum Sohn sein: welchen, dieweil er in seiner Missetat (Verdrehtheit) sich befindet, ich strafen werde mit Menschenrute und mit Schlägen der Menschenkinder: aber meine Gnade soll nicht weichen von ihm.“ Sohn Gottes ist also Salomo oder vielmehr

97 Das Targum übersetzt בְּרִי.

der Messias; jedoch als ein Fleisch Gewordener, befindet er sich in der Sphäre der Verdrehtheit und muss mit David klagen: meine Verdrehtheiten (עֲוֹנוֹתַי s. zu Ps. 40,13) haben mich erreicht, festgepackt. Aber trotz solches freiwillig und nach Gottes Berufung erkorenen Aufenthalts in der Sphäre des עֲוֹן, weicht Gottes Gnade nicht von ihm. Dass in Salomo durchwegs in 2. Sam. 7 der Messias angeredet worden, ergibt sich auch aus dem Dankgebete Davids. Ausdrücklich nennt David (2. Sam. 7,19 und 1. Chron. 17,17) die verheißungsvolle Rede Gottes, die seinem Hause hier zuteil geworden, eine Rede aus der grauesten Vergangenheit (לְמִרְחֹק). In der Urzeit, in der äußersten Ferne, habe Gott seinen Stand genommen⁹⁸ und von da aus Großes dem Hause Davids zugesagt.⁹⁹ Und ferner preist David den Herrn in seinem Dankgebet, dass er ihn „angesehen nach Weise eines Menschen, o Du Höhe (vergl. Ps. 92,9; Mich. 6,6) Herr Gott!“ Du hast, will der König David sagen, ganz menschlich (wie es Menschen verstehen) mit mir gehandelt.¹⁰⁰

Und von nun an besingt David in einer Reihe von Psalmen den Salomo, und er sieht in Salomo alle Hoffnungen Israels zu einem Abschluss und zu einer längst ersehnten Erfüllung gelangen. Doch zunächst steht auch Salomo noch als Bild des seiner Herrlichkeit (seiner δόξα) entleerten Messias da: aber nur damit sofort an ihm die Belehnung mit Majestät und Herrlichkeit sich vollziehe. Von dieser Erniedrigung und Züchtigung Salomos mit Schlägen der Menschenkinder weiß David Ps. 8 und 110 zu reden. Im Übrigen kulminiert alles Dasjenige in Salomo, was von Heil und Erlösung in Davids Leidensperiode angebahnt wurde. Wir meinen hier den Frieden ohne Unterlass, das Fallen der großen Schranken zwischen Israel und den Beiden, die Fülle des geistlichen und leiblichen Segens, die maßlose Mehrung der Weisheit innerhalb Israels¹⁰¹: kurz wir meinen den ruhigen Genuss der בְּרִכָּה, des Segens, welcher dem Salomo durch göttlichen Beruf zuteil geworden.¹⁰²

Unsere messianische Deutung der Person Salomos wird auch durch Sach. 6,12 bestätigt. Hier ist das Bauen des Hauses Gottes zu einer noch immer fortdauernden Funktion des Messias Zemach geworden. Dieser Zemach, welcher Priester und König auf Jehovas Thron sein würde – dieser Messias werde das Haus Jehovas bauen. Auch Petrus deutet 2. Sam. 7,12 auf Christum (vergl. Apg. 2,30). Und der Hebräerbrief fragt seine Leser (in Kap. 1,5): „zu welchem der Engel hat er je gesagt: ‚ich werde sein Vater sein und er wird mein Sohn sein‘“. Zu Christus hat Gott das gesagt und zu Salomo laut unseres Kapitels nur, sofern Christus in ihm war.

Somit war also Salomo und sein Zederngebäude eine Abstrahlung, ein Reflex oder eine Anbildung des uralten Evangeliums zum Besten für seine Zeit. Salomos gläubige Zeitgenossen wurden durch diese Reflexe, welche das uralte evangelische Licht damals produzierte, so geleitet, wie wir

98 לְמִרְחֹק ist inde usque a longinquo tempore und ist wie Jes. 22,11; 37,26 (vergl. Jes. 25,1 und den Chald. dazu: consilia quæ dixisti ab antiquo) von der Vergangenheit zu fassen. Aus dem äußersten מְרֹחֶק der Zeiten lässt Gott seine verheißende Stimme erschallen, nämlich aus dem Paradiese heraus. Besonders instruktiv ist Jes. 37,26, woselbst לְמִרְחֹק mit den Tagen der Vorzeit zusammengestellt wird.

99 Diese unsere Erklärung wirft auch Licht auf das schwierige „der Herr erschien mir aus der Ferne“ in Jer. 31,3; aus den Abgründen der Ewigkeit rief ihm Gott zu: „ich habe dich ewig geliebt.“

100 תּוֹר הָאָדָם (in 1. Chron. 17,17) und תּוֹרַת הָאָדָם (in 2. Sam. 7,19) besagen durchaus dasselbige, nämlich das, was das chald. Targum im 2. B. Sam. treffend mit den Worten hoc est conveniens filiis hominum wiedergibt. Die Phrase „Weise eines Menschen“ ist zu vergleichen mit dem Menschengriffel, mit der Menschen (auch Idioten) verständlichen Schrift in Jes. 8,1 (vergl. Ezech. 24,17). Auch in V. 14 des 2. B. Sam. 7 kam in gleichem Sinne „Schläge der Menschenkinder“ vor. Demnach freut sich David, dass Gott so fein menschlich seine so sehr tiefen Heilsgedanken ihm offenbart habe. Gott hat das uralte Evangelium sich einkleiden lassen in das, was vor Augen liegt: er meint Salomo und den Tempelbau.

101 Man vergl. die kurze Skizze der salomonischen Zeit, welche in meiner Dissertation „De Aramaismis libri Koheleth“ S. 11-16 gegeben wurde.

102 Wegen dieser Fülle des Segens, die sich auf Salomos Haupt senken sollte, besorgt, ermahnt der Vater David vor seinem Ende such so dringend seinen Sohn, ohne ihm nur ein Wörtchen von seinem hohen Beruf zu sagen.

geleitet werden durch das Wort, welches in der Fülle der Zeiten in Christo sich verkörperte und in aller Fülle dastand.

Schon gleich bei seiner Geburt wird Salomo als ein mit besonderer göttlicher Absichtlichkeit gegebener uns vor Augen gestellt. Als Gegengewicht wider eine bestimmte Sünde des Vaters zu dienen, kam auch diese Anbildung des protevangelischen Erretters in die Welt.

Der Geburt dieses Salomo nämlich ging noch erst ein schwerer Fall Davids voraus. „Aus der des Uria“ setzt Matthäus in seinem Geschlechtsregister Jesu Christi mit göttlicher Unparteilichkeit zum Namen Salomo hinzu (Kap. 1,6). Salomo ist gezeugt mit Bathseba, dem Weibe Urias. Der erste Sohn dieses Anfangs unerlaubten Verhältnisses starb. Und der zweite Sohn der alsdann legitim gewordenen Ehe mit Bathseba ist unser Salomo. Er ist die kräftigste Bürgschaft dafür, dass der Herr dem David seine Blutschulden verziehen hat. Muss er gleich die Erstlingsfurcht jenes Umgangs mit Bathseba dem Tode anheimfallen sehen: so ist ihm die zweite Frucht dieser Ehe, Salomo (Jedidja), ein Aufgang zum Leben mit einem Gotte, der seine Verheißung, wider alle Sünden der Seinigen an, allein um Seines Namens willen erfüllt. Kurz, dem friedenslosen David wird in der Person Salomos ein Friedenreicher, ein Friedenskönig verliehen. Und gerade in Salomo reproduziert Gott in einer zumeist für den Vater ersichtlichen Weise Lineamente des seit der Urzeit verheißenen Erretters.

V. Die Salomo feiernden messianischen Psalmen Davids.

Diese eben erwähnte Reproduktion uralter Heilsgedanken in der Person Salomos erschauete und besang David schon als Salomo soeben geboren war. Denn offenbar nur von Salomo, dem Kindlein, und von seinen echten Reichsgenossen kann in Wahrheit das gelten, was David in Ps. 8 sagt: „Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast Du eine Macht (ein Bollwerk) gegründet ob Deiner Widersacher usw.“ Nur Salomo und seine echten Reichsgenossen bringen schon durch ihre ersten Lebensäußerungen die Feinde Gottes zum Schweigen.

Psalm 8.

Salomos Geburt wird in diesem Psalme besungen und es wird gezeigt, wie das messianische Licht in ihm sich bricht und durch ihn auf unser Auge reflektiert wird. Der Inhalt ist folgender. Vom Lobpreise Gottes fließt Davids Mund über, weil er seinen Namen also auf der Erde verherrlicht habe, dass dieselbe dem Himmel selbst von Gottes Majestät Etwas mitzuteilen habe (V. 2). Und worin nun diese absonderliche Verherrlichung Gottes auf Erden bestehe, besagt zunächst V. 3: aus dem Munde der Unmündigen (insbes. Salomos) habe Gott ein Bollwerk wider seine Feinde sich bereitet. Und erscheint gleich solch ein Säugling im Vergleich mit der Pracht am Firmament nicht als ein Bollwerk, sondern als ein Enosch, als zu gering für die Besuchung und Beachtung Gottes; scheint mithin durchaus keine Glorie und Macht auf Erden vorhanden: so löst sich dennoch dieses Rätsel. Gott entzog sich dem Enosch eine Zeit lang: um ihm alsdann die Herrschaft über Alles zu erteilen, ihn mit Herrlichkeit und Ehre zu krönen (V. 4-9). Und abermals bricht David aus in den Lobpreis Gottes, weil er sich verherrlicht habe in allen Landen (V. 10).

Die Herkunft unseres Ps. von David wird auch von Hitzig anerkannt und dagegen lassen sich keine begründeten Zweifel erheben. Viel streitiger ist aber die Beziehung und Auslegung unseres Ps. Hengstenberg nebst Hupfeld behaupten, dass der Ps. keiner historischen Deutung bedürfe, noch auch sie vertrage. Dieses Vorurteil hoffen wir dadurch zu widerlegen, indem wir zeigen, dass nur unter Berücksichtigung der von uns statuierten historischen Situation der zweite Vers zu einer Klarheit gelangt, welche ihm bei der herkömmlichen Erklärung völlig abgeht.

Der Gegenstand, den der Ps. besingt, ist gleichfalls sehr streitig. Nach den älteren christl. Auslegern handelt der Ps. von Christo (s. z. B. Geier, Cocceius); nach Anderen wird aber die direkt messianische Deutung verlassen. Danach handelte dann der Ps. von des Menschen Würde überhaupt, und die Beziehung auf Christum ist nur eine nebenher gehende und erlaubte. So erklärt Calvin zu V. 6, ähnlich Vatablus und neuerlich Hengstenberg, sowie auch v. Hofmann Schriftbeweis I, S. 209. Stier und Klauss haben die Modifikation, dass der Psalm auf den Urstand und desselbigen Wiederherstellung durch Christum sehe. Aber solche Reproduktion von Gen. 1 zur Verherrlichung des Menschen, solche Zueignung der Güter vor dem Falle wird sonst nirgendwo in der heil. Schrift den Menschen unvermittelter Weise zuteil. Der Enosch nun, von dem V. 5 in unserem Ps. redet, kann gar nicht „der Mensch überhaupt“ sein, denn diesem eignet wohl der Abstand von der Pracht des Firmaments, aber nicht kann ihm als solchem gleich darauf die absolute Herrschaft über Alles zugesprochen werden. Diese beiden Momente widerstreiten einander bei dem „Menschen überhaupt.“ Der verklärte Mensch, oder der Mensch eines tausendjährigen Reiches (im Sinne Stiers u. A.) ist aber nicht mehr ein Enosch, was ja die zum Mitleiden auffordernde Benennung desjenigen Menschen ist, von dem der Ps. handelt. Wollen wir Einheit in den Ps. bekommen und ihn von einem und demselbigen Subjekt handeln lassen (wie die Hermeneutik fordert), so muss von einem solchen Menschen die Rede sein, der – nachdem er Enosch und von Gott eine Weile verlassen gewesen – zum Herrscher über Alles erhoben worden. Es ist ein Enosch (ein armer, elender Mensch) gemeint,

welchen ein bestimmtes Erlebnis vor Anderen dieses Namens auszeichnet: absonderliches Leiden zuvor, absonderliche Herrlichkeit danach. Und dass hier in der Tat von einem besonders herrlichen Faktum, von einer Großtat Gottes die Rede sei, wird klar durch jenes Moment, welches der zweite (und zehnte) Vers hervorhebt, dass Gottes Name herrlich sei auf der ganzen Erde, ja so herrlich, dass die Erde selbst dem Himmel davon mitzuteilen vermöge. Es ist dieses Moment, dass die Erde dem Himmel Glorie mitteile, von der höchsten Wichtigkeit zum Verständnis unseres Ps. Und gerade in diesem zweiten Verse bietet sich uns der erste innere Grund für die Messianität unseres Ps. dar.

Hengstenberg, Ewald, Hupfeld u. Delitzsch nehmen freilich an, dass die Verherrlichung Gottes, die der Psalm preise, vom Himmel auf die Erde gehe. Wie er sich am Himmel schon lange verherrlicht, so habe Gott auch jetzt auf Erden sich verherrlicht. Doch nach richtiger Übersetzung des zweiten Verses ist der Gang gerade der umgekehrte. David geht von der Erde aus: „Jehova unser Herr, wie herrlich ist Dein Name auf der ganzen Erde, welche gelegt hat (übertragen hat) Deine Majestät auf den Himmel.“ Also auf der Erde sieht David Gottes Namen überall herrlich, ja so herrlich, dass selbst der Himmel widerstrahlt von einer solchen Glorie. Wenn nun aber der an und für sich dem Fluche unterliegenden Erde ein solcher Vorrang vor dem Himmel zuerkannt wird – so muss offenbar Etwas geschehen sein, was über Davids und aller Menschen Einzelleben hinausgreift. Und das eben ist Inhalt des in Salomos Person sich abermals verkörpernden Evangeliums.

Als zweiter innerer Grund für die Messianität unseres Psalms ist anzuführen das dem Enosch in V. 6 zugeschriebene כְּבוֹד וְהָדָר; Herrlichkeit und Majestät sind nur göttliche oder dem messianischen Könige eignende Attribute (vergl. unsere Auslegung und die Einleitung zu Ps. 21, S. 96).

Ein dritter innerer Beweis für die Messianität ist das לֵא in V. 7^b, worauf der Hebräerbrief 2,6-9 besonderen Nachdruck legt. Es lässt sich dies „Alles“ nur vergleichen mit dem Worte Jesu (Mt. 28,18): „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ Nach der paradiesischen Herrschafterteilung waren nur die Fische, Vögel und Tiere dem Menschen zur Herrschaft anheimgegeben. Hier aber ist Alles unter seine Füße gelegt, wobei nur Der ausgenommen ist, der Ihm Alles untergeben (wie Paulus 1. Kor. 15,27 sachgemäß hinzufügt). Dieses „Alles“ wird aber von Hengstenberg überaus abgeschwächt, wenn er sagt: es sei die Herrschaft über alles Geschaffene. Stier verspart sich diese Herrschaft für das tausendjährige Reich; ähnlich Klauss (zur Kritik und Exegese der Pss. 1, S. 162 ff.). Es ist jedoch diese Herrschaft über Alles unmittelbar und ganz eng mit der Erhöhung des Menschensohnes in Verbindung gesetzt (V. 6^b und V. 7): so dass also zwischen der Erhöhung und der Herrschaftsübernahme kein Raum bleibt.

Des berühmten Zitats in Hebr. 2,6-9 entledigt sich Hengstenberg kurz dadurch, dass er es eine homiletische Anwendung nennt: welche Ansicht aber, wie wir hoffen, durch unsere Auslegung zurückgewiesen werden wird. Unser Psalm ist eben zunächst und allein in Bezug auf Denjenigen eine Wahrheit, an welchen Gott seit dem Paradiese Alles knüpft, was Adam verwirkt hat. Es ist unser Psalm nicht etwa erst, wie Hengstenberg will, im höchsten und vollkommensten Sinne auf Christum zu beziehen. Alsdann wären die alten Gläubigen schön irregeleitet, wenn sie zunächst solch eine erhabene Stellung auf *ihre*, der Menschen, Rechnung hätten schreiben und so Hohes von Einem aus **ihrer** Rangordnung hätten erwarten sollen. Wenn aber der Wiederbringer des verlorenen Paradieses in der Doppelgestalt, die Er nach göttlicher Anordnung haben musste, in Salomo sich abermals eine Ausprägung verschafft, welche im gliedlichen Zusammenhange steht mit einer ganzen Reihe von Reproduktionen des Weibessamens; und nun die paradiesische Herrschaft ihm als Ehrenpreis wiederum zuerkannt wird: *dann* ist ein wahrhaftiger Trost vorhanden.

Die äußeren Gründe für die Messianität unseres Psalms bietet das N. T., welches V. 5-7 in Hebr. 2,6-9 von Jesu auslegt; ebenso verfährt Paulus 1. Kor. 15,27. Auch den Juden ist die messian. Deu-

tung nicht fremd gewesen, sonst hätte Jesus (in Mt. 21,16) ihnen nicht den zweiten Vers unseres Psalms so unvermittelt entgegen halten können. V. 1 Überschrift.¹⁰³

V. 1. [עַל הַגִּתִּית גִּתִּית] Gittith ist wohl ein aus dem philistäischen Gath stammendes Instrument oder eine gattische Weise. Es scheint ein Instrument fröhlichen Klanges gewesen zu sein, oder eine fröhliche Weise: denn die einzigen noch außerdem dies Wort in der Überschrift bietenden Psalmen 81; 84 sind fröhlichen Inhalte.

V. 2.3. Die Glorie Gottes und ihre Quelle.¹⁰⁴ [אַדְרִיךְ] herrlich, אָדָר ist mit אָדָר verwandt, die Grundbed. liegt nach dem Arab. im *tumescere* (Schultens Prov. p. 141).

Alles kommt hier auf die Auslegung des אָדָר an. Viele nehmen es als Imperativ, wo das אָדָר sehr auffallend wäre. Andere nehmen es als Infin. mit ה. Dies lautet aber furchtbar schleppend und ungeschickt. Noch Andere statuieren eine Radix אָדָר und schreiben ihr nach den Dialekten die Bedeutung „lobsingen“ oder „tönen“ oder „erstrecken, reichen“ zu (vergl. Ew. S. 268 Anmerk. 1, welcher ein אָדָר = אָדָר in Richt. 5,13 annimmt). Wir können auf Hupfelds treffliche Widerlegung aller dieser Erklärungsversuche verweisen, wenn gleich wir seine Korrektur bedauern müssen. Wir nehmen אָדָר als die dritte Pers. fem. sing. statt אָדָר. Diese Abwerfung des ersten Radikals א kommt 2. Sam. 22,41 noch vor neben אָדָר im Parallel-Psalm 18,41. Diese Verstümmelung lässt sich entschuldigen, wenn man an die stete Einbüßung des א im Fut. denkt (m. vergl. Ew. § 195 c). Ähnlich ist die Abwerfung des ersten Radikals beim Prät. von אָדָר (Ps. 23,6) und beim Inf. desselben Verb. in Jer. 42,10 (s. Hitzig z. d. St.); in 1. Sam. 12,2 scheint der LXX die gleiche Abwerfung möglich.

Wie wir, nehmen es noch Ammon, Küster, Maurer. Damit sind wir den weitläufigen Konjekturen oder gar einer Emendation überhoben. Alles wird klar, und wir bekommen ein helles Licht über den ganzen Ps. Wir übersetzen: welche (nämlich Erde) Deine Majestät (o Gott!) auf den Himmel übertragen hat. Die Erde hat also etwas, wovon der Himmel selbst nichts hat. Wir erinnern an das Wort, „was auch die Engel gelüftet zu durchschauen“ 1. Petr. 1,12.

Auf die richtige Auffassung dieses zweiten Verses deutet auch der zehnte Vers: wo nach Führung des Beweises der Refrain abermals hervortönt: „Jehova unser Herr, wie herrlich ist Dein Name auf der ganzen Erde“.

[אָדָר הוֹד] mit folg. אָדָר Majestät, Glorie auf Etwas legen; so steht es auch Num. 27,20 von Josua, auf den Moses Glorie gelegt wird; 1. Chron. 29,25 von Salomo.

V. 3: beginnt die Auseinanderlegung dieser Glorie. [אָדָרְךָ עֵץ] Du hast Dir ein Bollwerk, eine Feste gegründet, עֵץ eigentl. Kraft; zuweilen s. v. a. מְעוֹץ. Bollwerk, Feste (= Ps. 28,8; 46,2; Ps. 18,3) (s. Hupf.).

[מִפִּי] Dies ist hier nicht zu umgehen, oder zu verflachen; schon Calvin nennt die Annahme, dass מִפִּי s. v. a. מִפִּי sei, eine absurde, indem sie verflachend ist und die Schwierigkeit umgeht. Wenn nicht gerade der Mund der Säuglinge ein Bollwerk gegen die Feinde hätte sein sollen: so würde David ja leicht das Wort „Mund“ haben umgehen können. [עוֹלֵל] von עָלַל im Hitp. sein Mütchen kühlen, Mutwillen verüben an Jemand; zufolge dieser Bedeutung ist עוֹלֵל das schon erwachsene Kind, welches z. B. schon Brot fordern kann (so Threni 4,4). Es wird dem Sprachgebrauche nach bald von jüngeren, bald von älteren Kindern gesagt, wie ja auch נֶעֱרַר von einem erst jüngst Geborenen bis zum

103 1. Dem Sangmeister nach der Gathitischen, ein Lied von David.

104 2. Jehova unser Herr, wie herrlich ist Dein Name auf der ganzen Erde, welche übertragen hat Deine Majestät auf den Himmel.

3. Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast Du gegründet eine Macht, um Deiner Widersacher willen zu beschwichtigen den Feind und Rachgierigen.

Zwanzigjährigen hinauf gebraucht wird. [יִוֵּגַק] ist im Sprachgebrauche etwas jünger als עוֹלֵל und wird 1. Sam. 22,19 von עוֹלֵל unterschieden.

Als trefflich in das Verständnis der zweiten Vershälfte einleitend, dürfen wir auf 1. Kor. 1,28 hinweisen. „Gott hat erwählt das da Nichts ist, auf dass er zunichte mache, was Etwas ist“. Dieses ἴνα in der Korintherstelle vergleicht sich trefflich mit

[לְמַעַן צוֹרְרִיךָ] gerade um der Feinde willen bedient Gott sich so schwacher Werkzeuge – dies ist also wohlgefällig gewesen vor Gott.

[לְהִשְׁבִּית] von שָׁבַת ruhen, stocken; im Hif.: aufhören machen, verstummen machen.

[מִתְנַקֵּם] ist Hitpael: Einer der sich rächen will an Gott, etwa weil ihn ein Wort Gottes einstmal recht tief getroffen. Ein satanisches Element liegt offenbar in diesem Worte: denn auch Satan ist ein in Wut gegen Gott entbrannter, dem Rache vor Allem am Herzen liegt. In Beziehung auf den Messias ist Satan gewiss vornehmlich hier gemeint.

Man erstaunt zunächst, wenn man hört, dass die Unmündigen als Bollwerk dastehen um der Feinde willen. Aber wenn es etwas selbst für den Himmel Neues sein soll, so darf es doch wohl auch Etwas auffallen! – Die streng buchstäbliche Fassung scheint mir durchaus aufrecht erhalten werden zu können. Sie hat in alter und neuer Zeit gute Gewährsmänner. So z. B. Calvin: Gott brauche nicht der Rhetoren Beredsamkeit, da der stumme Mund der Kinder ihm zur Hand sei, um seine Providenz zu beweisen. Hupfeld, im Ganzen mit Calvin hier übereinstimmend, sieht noch das ὀξύμωρον in dieser Stelle: dass ein Unmündiger den Gegner zum Schweigen bringe. Hengstenberg: „Gott bedarf gegen seine – – Feinde keiner anderen Streiter, als der Kinder, die allein schon im Stande sind, seine Sache zu führen.“ Desgleichen bemerkt H.: dass schon ein kleines Kind Vergnügen an der schönen Natur habe – was ein unbewusstes Lob Gottes sei (aber gewiss ein die Gegner wenig schlagendes). A. Esra und Tholuck finden das Wunderbare in dem Sprachvermögen der Kinder. Dies sind alles sentimentale und zum Teil poetische Gedanken, die einem modernen Dichter durchaus angemessen wären: aber Gedanken, bei denen die Feinde ganz übersehen werden. Jedoch es sind eben beide Klassen, welche David einander gegenüberstellt, zu beachten: die Kinder und Säuglinge einerseits, und die Feinde, der Rachgierige andererseits. Der Unmündigen Mund bringt die Feinde Gottes zum Verstummen. Den Schlüssel zu so rätselhaften Worten liefert uns Davids Blick auf den Säugling Salomo, Jedidja. Das Schreien, diese energischste Lebensäußerung des Kindes, genügte, um alle Feinde – die schon über David seines Falles halber triumphieren mochten – zu widerlegen. In Salomo ist ein Ersatz für jenes erste Unglückskind vorhanden, eine Bürgschaft liegt offen vor, dass Davids Blutschulden gesühnt sind und dass Jehova Davids und nicht (wie es den Anschein haben mochte) der Feinde Gott sei. Und nicht auf Salomo allein beschränkt sich David: nein, auch alle anderen Kinder gläubiger Israeliten, also alle wahren Reichsgenossen Salomos schließt der freigebige königliche Sänger ein. Alle diese echten „Kinder des Reiches“ und vor allem der Repräsentant ihres Königs und Hauptes bilden vom ersten Aufschrei ihres jungen Lebens an eine geschlossene Phalanx wider Gottes Feinde, welche etwa nur die rohsten und plumpsten derselben zu überhören imstande sind. In diesem stolzen Bewusstsein der Eltern solcher Kinder liegt auch zugleich die innerste Begründung jenes Strebens der Israeliten, mit Kindern gesegnet zu sein: ein Streben, welches freilich nur bei den David nachartenden Israeliten ein bewusstes war.

Genug, das Staunenswerte, welches selbst dem Himmel vorenthalten, indem es auf Erden vorgeht, besteht darin, dass Kinder des Bundes, welchen Gott mit den Vätern geschlossen (Apg. 3,25) und vor allem ein Haupt- und Kronerbe (in der Person Salomos) vorhanden. Und zwar preist David, dass sie nicht bloß vorhanden, sondern als Unmündige schon die Feinde zum Schweigen zu bringen vermöchten.

Dass nun aber die Masse der Kinder nicht an und für sich, sondern nur um des Hauptes willen in Betracht kommt, lässt uns David nicht erraten, sondern er weist ausdrücklich auf das Haupt hin, was die Situation ja mit sich brachte. Diese Einzelpersönlichkeit kennzeichnet David zuerst mit dem Namen Enosch als Elenden und Schwachen – sodann aber stellt er ihn hin als den Herrn über Alles.

V. 4-9.¹⁰⁵ Halten wir hier vor Allem fest, dass David auf den Säugling Salomo herniederblickt, und alsdann – gen Himmel blickend – des Abstandes zwischen der Fracht am Firmamente und der Schwachheit des Kindleins hienieden eingedenk wird. Aber als Enosch liegt dieses Kind da, nicht wie alle anderen Menschenkinder, sondern gemäß einer Tat Jehovas. Diese Tat Jehovas ging dahin, diesen Enosch eine Zeitlang Gottes entbehren zu lassen, was so viel heißt als, dass der Enosch einer δόξα ermangelte, die V. 6^a ihm wieder zuerkennt, wir meinen die Herrlichkeit und Majestät, mit welcher er gekrönt wurde und die Herrschaft über Alles.

Auf Salomo lassen sich diese VV. zupassen, wie auch in ihm auf den Messias. Der verheißene Salomo war schon vor seiner Geburt durch der Verheißung Wort (2. Sam. 7) mit Herrlichkeit und Majestät belehnt und als Gottes Sohn, dessen Stuhl ewig dauern würde, angekündigt. Wenn nun gleichwohl Salomo als schwacher, hilfloser Säugling dalag und nachmals vielfach Zurücksetzungen erdulden musste, die in Adonias Machinationen und offenem Abfall (s. Ps. 110) gipfelten; so entbehrte er ja offenbar Gottes. Als er gekrönt ward, realisierte sich dagegen die ihm zuge dachte Herrlichkeit. In ihm erlebte das Gleiche damals schon der Messias.

כי אֶרְאֶה] ist der Vordersatz zu V. 5: כי = so oft als; es ist nicht „denn“ hier. Der Sonne wird hier keine Erwähnung getan, weil am Nachthimmel für des Menschen schwaches Auge die Erhabenheit Gottes sich am Mächtigsten offenbart. Der Sinn ist also: wenn er die Pracht am Himmel sehe, so müsse er sich wundern, dass Gott an einem so niedrigen, schwachen Gefäße Gefallen gefunden und in solchem Wege sich derartig habe verherrlichen wollen, dass es bis zum Himmel dringe. Es ist ihm ein Rätsel, dass Gott auf den ersten Adam einen zweiten in Adams gefallener Gestalt, in der Gestalt des Enosch kommen ließ. Es ist ihm ein Rätsel, dass Gott beim Menschen stehen bleiben wollte – Er, dem die Himmel ein erhabenes Zeugnis seiner Macht ausstellen!

V. 5: ist eng mit V. 4 durch Supplierung eines: „dann denke ich“ (vergl. Jes. 8,18) zu verbinden (so Hupf.).

מָה] Das Neutrum ist stärker als מַי und bed. „was für ein Ding“; durchaus ähnlich ist das מָה in Jes. 2,22 = quantilli. Im Arabischen ist má sogar Verneinungspartikel, wozu dies fragende מה schon den Übergang bildet. Kimchi bemerkt: es sei zur Verkleinerung gesagt; dem Etymon nach bedeutet es das „gebrochen sein“; das Partizip מְגִיב bed. „bösaartig, verzweifelt“ z. B. von Wunden (Jes. 17,11; Jer. 15,18; 30,12). Wie sehr David diese Wahrheit an sich selber erfahren, zeigt Ps. 144,3, wo dieser selbige Spruch steht. Übrigens sind die futurischen Tempusformen hier nicht ins Präteritum hinüberzuspielen, wie Hupfeld will. Zunächst ist von der Gegenwart die Rede, indem

105 4. Wenn ich sehe Deine Himmel, du Werk Deiner Finger,
den Mond und die Sterne, die Du festgestellt hast;
5. Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkest,
und der Menschensohn, dass Du ihn (gnädig) ansiehst.
6. Und Du lässt ihn eine Zeitlang Gottes entbehren –
aber mit Herrlichkeit und Majestät wirst Du ihn krönen;
7. Du wirst ihn machen zum Herrscher über die Werke Deiner Hände,
Alles hast Du gelegt unter seine Füße;
8. Schafe und Rinder – sie alle,
und auch das Getier des Feldes;
9. Die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres;
was da wandert die Pfade der Meere.

vor Davids Augen schon Alles lebt, hernach (V. 6^b) hindert nichts, beim Fut. stehen zu bleiben. פִּקְדָּה] vom gnädigen Besuchen Gottes, oft zur Erfüllung der Verheißung: Gen. 21,1; 50,24; Exod. 3,16; 1. Sam. 2,21. Der Sinn also ist: was ist der Menschensohn, dass Du Doch in Gnaden nach ihm siehst! Man vergl. Jes. 53: „wir aber hielten Ihn für Den, der von Gott geschlagen und gemartert wäre“. Mit זָכַר steht es verbunden = Jer. 15,15.

V. 6: löst die Verwunderung Davids und kennzeichnet uns diesen Enosch hier als einen, bei dem das Entbehren Gottes eine Ausnahme sei. Es ist also hier ein Solcher dem David vor Augen, der Gottes voll zu sein gewohnt ist.

וְתִתְּנוּ] Auch dies ist Präsens der lebhaften Darstellung. Nach Kohel. 4,8, wo dieselbe Verbindung vorkommt („ich lasse meine Seele Gutes entbehren“), ist hier zu übersetzen: „Du hast ihn entbehren lassen Gottes“; so dass er Gott nicht bei sich hatte, wie früher, nicht mehr Gottes voll war, wie zuvor (so Geier). Eine strenge Parallele ist Phil. 2,6,

מְעַט] eigentl. ein Spänchen; als Zeitpartikel kommt es vor: Haggai 2,6; Jes. 10,25; 29,17 woselbst der Zusatz מְעַט Adjektiv ist, und der Zeitbegriff im מְעַט liegt. Auch LXX und Hebräerbrief (Kap. 2,7) übersetzen βραχύ τι (eine Zeitlang) – also im temporellen Sinn. Zu diesem Entbehren eine Zeitlang stimmt das adversative: „aber mit Herrlichkeit und Ehre hast Du ihn gekrönt“ weit besser. Dieser ganz einfache und wohlbegründete Gedanke wird aber durchaus verkannt von Älteren und Neueren. Diese erklären beide Glieder unseres Verses im Sinne der den Menschen angestammten Hoheit. Calvin erklärt: parum abesse eum iussisti a divino et coelesti statu. Hengstenberg: „wenig unter göttlichen Stand erniedrigst Du ihn.“ Hupfeld: „und machtest ihn nur Wenig geringer als Gott“.

Gegen diese Erklärungen spricht aber erstens, dass von einem Enosch, wie ihn der vorige Vers beschreibt, doch nicht ohne Vermittlung und in demselben Atemzuge gesagt werden kann: „und Du machtest ihn nur wenig geringer als Gott“. Soll von einer Erhöhung dieses Enosch gesprochen werden können, wie es denn auch sofort geschieht, und zwar in einer Weise, dass dieser Enosch den Vergleich mit der Pracht des Himmels nicht mehr zu scheuen braucht: so muss dieselbige vermittelt werden; es muss diese Erhöhung des Enosch ihre Erklärung und Begründung haben. Dieses notwendige Mittelglied nun zwischen dem Enosch und dem Herrscher über Alles, die Art und Weise, wie und wodurch der Enosch Herrscher über Alles wird, gibt uns die erste Hälfte des V. 6 an: „Du liebest ihn eine Zeitlang Gottes entbehren.“ Es ist also Einer, bei dem das Entbehren Gottes, das nicht voll Sein Gottes, ein Ausnahmezustand ist. Ein Solcher freilich kann dann in den regelmäßigen Zustand der Erhöhung ganz selbstverständlicher Weise wieder eintreten.

Zweitens spricht gegen die oben erwähnten Exegeten Folgendes. Sollte schon in der ersten Hälfte des sechsten Verses von der anerschaffenen Hoheit des Menschen die Rede sein, so müsste dieselbe anders, und zwar schriftgemäßer ausgedrückt sein. Nach Gen. 1,26 ist der Mensch im Bilde Gottes geschaffen: so dass er also im Bilde Gottes völlig steht, und ganz nach Gottes Ähnlichkeit ist. Bei allem dem ist ein Abstand zwischen Gott und Mensch natürlich da – nur lässt sich der nicht dadurch bezeichnen: dass der Mensch eine kleine Stufe niedriger stehe als Gott, oder „ein wenig geringer gemacht sei“ als Gott selber.

Vielmehr ist ja nach Gen. 1,26 die Gottesebenbildlichkeit ganz vorhanden bei Adam. Der Unterschied zwischen Gott und dem ungefallenen Menschen besteht aber darin, dass der Mensch dasjenige im Bilde ist, was Gott wesenhafter Weise und urbildlich ist. Das im Bilde seines Gottes stehende und von dieser Sphäre getragene und emporgehobene Wesen ist aber, an und für sich beurteilt, nach seinem Werte an und für sich geschätzt, toto coelo geringer als Gott. Nur im Zusammenhang mit dem Urbilde Gott ist das im Bilde Gottes stehende Wesen, der Mensch, von Wert: dann aber ist er

auch ganz im Bilde Gottes zufolge der Schrift, und nicht abermals in einer „ein wenig“ unter Gott stehenden Rangordnung!

Also fern sei von uns der Gedanke: dass ein biblischer Autor den Menschen an und für sich in Vergleich mit Gott stellte und als Resultat herausbrächte: der Mensch sei nur ein wenig geringer als Gott. Solcher Gedanke ist platonisch, aber nicht biblisch; er sagt einerseits zu viel, andererseits zu wenig aus (für letztere Behauptung vergl. 2. Petr. 1,4).

Wir müssen noch kurz auf die Übersetzung unseres Verses durch LXX, den Syr. und Hebr. 2,7 eingehen.

In der LXX wird V. 6^a übersetzt: ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους. Diese Übersetzung kann nur als eine treffliche und sinngemäße Paraphrase des hebr. Textes: „Du machtest ihn entbehren eine Zeitlang Gottes“ gelten. Alle alten Übersetzungen bieten uns nämlich für Elohim die Übersetzung „Engel“, wie denn in dieser Bedeutung Elohim in Ps. 97,7 und 138,1 vorkommt. Alsdann gab freilich „ermangeln lassen der Engel“ keinen recht passenden Sinn und so schreibt denn LXX dem Verbum קָטַר im Piel eine dem Worte eigentlich nicht zukommende Bedeutung zu, nämlich: „nachstehen, zurückstehen“. Der Hebräerbrief folgt hier der LXX. Erstlich, weil er es mit Leuten zu tun hatte, welche vornehmlich die LXX in Händen hatten und er ohne Not durch eine neue Übersetzung nicht die rezipierte in Verdacht bringen wollte.

Zweitens hatte der Brief es mit jüdisch Gesinnten zu tun, die sich viel mit Engeln als Mittelspersonen zwischen Gott und dem Menschen und als Vorbildern der Demut und Geistlichkeit zu schaffen machten. Schon im ersten Kapitel macht dieser Brief die Superiorität Christi über die Engel geltend. Auch im zweiten Kap. betont der Brief, dass die messianische Weltordnung nach Psalm 8 Christo dem Menschensohne, nicht aber den Engeln unterworfen sei. Da kam ihm nun die Paraphrase der LXX zustatten. Gemäß dieser konnte er den auf Engel pochenden Lesern zugeben, dass zwar Jesus im Fleische geringer als die Engel habe erscheinen müssen. Was die Leser also vielleicht triumphierend an Jesu Erscheinen im Fleische hervorhoben: dass er geringer als die Engel erschienen sei, nicht in solcher Macht und Pracht: – das konnte der Brief ihnen zugeben. Aber mit Berufung auf Ps. 8, fügt der Verfasser des Hebräerbriefes auch die der Erniedrigung folgende Erhöhung hinzu! – Er wählte also diese Paraphrase der LXX, weil ja auch sie richtiges aussagte und implizite in der Stelle des achten Psalmes lag. Er wählte diese Paraphrase, weil sie durch andere Schriftstellen als absolute Schriftwahrheit bezeugt wurde. Wir kommen zum Gegensatz in V. 6^b.

וְהָדָר [וְכָבוֹד וְהָדָר] das ו ist adversativ wie Ps. 2,6; 5,8; 13,6; 69,14, vergl. Noldius, Concordantiae particularum S. 301; aber mit Herrlichkeit und Majestät wirst Du ihn krönen. Diese zwei Worte sind die Gotte oder in den messianischen Psalmen dem Messias ausschließlich eignenden Ausdrücke göttlicher Majestät: vergl. 96,6; 104,1; 111,3; 21,6; 45,4. Also liegt auch hierin ein Beweis, dass von einem übermenschlichen Enosch die Rede sei. Unbegreiflich ist, wie Hupfeld und Delitzsch ihrem Ideengange zu Liebe dies הָדָר (wie überhaupt die vorausgehenden Imperfecta) durch Perfecta wiedergeben mögen. Es liegt ja in der Zukunft, was David schaut; ein Präsens höchstens ist gemäß der Lebhaftigkeit, mit der David Alles schaut, angebracht. In הָדָר [וְהָדָר] liegt הָדָר die Krone, mit der er gekrönt wird wegen der zuvor ausgestandenen Gottverlassenheit (vergl. Hebr. 2,9). הָדָר wird mit doppeltem Accus. constr., כָּבוֹד und הָדָר sind zwei Accus. des Objekts. Nachdem er die Krone bekommen und in die Herrlichkeit, die Er zuvor gehabt, wiedereingesetzt, bekommt Er die Herrschaft über Alles. Dies geschieht aber sofort; auch die Ausübung von Seiten des Erhöhten fängt, sofort an: wenn auch in seiner Weise, wie Er es für gut hält: und zwar so, dass wir es noch nicht sehen (was auch der Hebräerbrief sagt), wohl aber glauben! So sehen auch die Propheten die volle Glorie des

Messias sich **unmittelbar** anschließen an seine Leiden, z. B. Jes. 53,11.12; Sacharja 9,9.10; 6,12.13.

V. 7. [תִּמְשָׁלֶיָּהוּ] ist noch als Fut. zu übersetzen: „Du wirst ihn zum Herrscher machen“. מִשָּׁל ist eigentl. der gerade Aufrechtstehende. Die ruhige Rede in Futuris wird aber zufolge der Begeisterung, in die David bei dem „Alles hast Du unter seine Füße getan“ gerät, in ein Perfektum gewandelt. Es ist dies das Perfektum der Vorstellung und Einbildung (so steht Jes. 25,8 ein Perfekt mitten unter Futuris), vergl. Ewald § 135 c. Unter die Füße tun ist nur bildlicher Ausdruck für „Herrschen“; הָרָהּ und שָׁבַבּ sind die auf demselben Bilde beruhenden, in Gen. 1,28 vorkommenden Ausdrücke. Man vergl. Ps. 18,39 Röm. 16,20. Auf dies לֹל legt der Hebräerbrief (Kap. 2,8) gewaltigen Nachdruck, und ihm folgen wir, wenn wir dies Wörtlein „Alles“ als Beweis der Messianität unseres Psalmes ganz besonders urgieren.

V. 8-9: folgt eine für die Gemeinde tröstliche Spezifizierung des Alles, des לֹל. Denn es ist ein Trost, dass der zweite Adam auch diese dem Leibe so nötige Herrschaft des ersten Adams wiedergebracht hat.

לֹל poet. Nebenform für צֹאן; in Num. 32,24 ist eine ähnliche arabisierende Veränderung. Der Sänger wählte wohl diese Form, um den Vers nicht mit einer Tonsilbe anfangen zu lassen. Es umfasst צֹאן das kleine Vieh, Schafe und Ziegen.

אֲלֶפֶים] Der Singul. ist nur im Aramäischen gewöhnlich und bezeichnet daselbst ja den ersten Buchstaben des Alphabets. Im Plur. kommt das Wort in der heil. Schrift vor und steht gleich dem gewöhnlichen בְּקָר, das mit צֹאן einen gewöhnlichen Parallelismus bildet z. B. Jer. 3,24.

שְׂדֵי] ist die poet., eigentlich ursprünglichere Nebenform zu שְׂדֵי מִוֹת. שְׂדֵי מִוֹת] hier wilde Tiere, wie noch Joel 1,20; 2,22.

V. 9: [לְעֵבֶר] ist nach Hupf. eine zusammenfassende Apposition und als Neutrum zu fassen; so Luther: „was im Meere geht“. Alle Meer- und Wasserbewohner sind darunter befasst.

אֲרָחֹת יַמִּים] erinnert an Homers ὕγρα κέλευθα Ilias I, 312.

Diese Herrschaft, welche erst als eine über „Alles“ sich erstreckende genannt ward und hernach beispielsweise erläutert worden – hat auf Salomo und den Messias zu passen. In Bezug auf Salomo lässt sich die anfangsweise Realisierung gar wohl nachweisen. In geistiger und räumlicher Hinsicht hat Salomo ein größeres Herrschaftsgebiet umspannt als je ein König vor oder nach ihm. Zunächst ward Salomo Erbe eines Königs, dessen Hand (Herrschaft) Gott bis an das Meer und die Flüsse reichen ließ (Ps. 89,26). Und die gleiche Weltherrschaft spricht Ps. 72,8 dem hier in Rede stehenden Salomo zu. Seine geistige Beherrschung des gesamten Morgenlandes ist aus 1. Kön. 5,9-14 klar. Aller vornehmen Tiere und Pflanzen Art kannte er und schrieb über dieselbigen nach 1. Kön. 5,13 (vergl. Ewald Gesch. Isr. III, S. 358). Also auch in diesem Punkte ersetzte er die Einbuße, die wir durch den ersten Adam erlitten, wenigstens anfangsweise. Unbeschränkter Weise gilt dies Alles vom Messias, den nicht bloß die Kenntnis aller Dinge, sondern auch die Herrschaft über Alles im unausdenkbaren Sinne des Wortes zukommt.

V. 10.¹⁰⁶ Nachdem nun also der Beweis geführt worden und auseinandergelegt ist, wodurch die an sich tote Erde von Glorie widerstrahle – schließt der Ps., indem er refrainartig das in V. 2 aufgestellte Thema, wenn auch in abgekürzter Form, wiederholt.

Wie trostlos der ganze Psalm sein würde, wenn nicht der Säugling Salomo oder, erfüllungsgeschichtlich ausgedrückt, das Kind in der Krippe zu Bethlehem die Siegel des Ps. uns lösten – wird

106 10. Jehova unser Herr,

Wie herrlich ist Dein Name auf der ganzen Erde!

sich vielleicht herausgestellt haben. Ein Hauptgewinn ist, dass die alt- und neutestamentlichen Parallelstellen durch diese historische Deutung in die herrlichste Harmonie miteinander versetzt werden.

Psalm 45.

Auch die Ehe, welche der herangewachsene Salomo eingehen soll, ist so zu sagen projiziert und nach ihrem, für die gegenwärtige Zeit bedeutsamen Gehalt abgeschätzt worden in Ps. 45. Denn wie Alles, was Salomo in der Periode seines gottgemäß verlaufenden Lebens tat, einen höheren Gehalt in sich schließt, so wird auch seine Ehe höchst bedeutsam sein müssen. Dazu kam nun, dass Er eine Heidin ehelichte. Da nimmt der 45. Ps. nun Anlass, um in dieser Ehe Salomos mit einer Heidin ein Symbol der geistlichen Vermählung, welche der Messias mit den Beiden eingehen werde, anzuerkennen und nachzuweisen.

Wichtig ist bei diesem Psalme zunächst die Frage nach dem Verfasser, und werden wir die Davidsche Autorschaft zu verteidigen haben. De Lyra, nach ihm Luther, dann Carpzov, Hengstenberg, Delitzsch und andere Neuere statuieren die Kinder Korahs als diejenigen, welche den Psalm verfasst haben. Bei den Neueren (z. B. bei Hengstenberg) ist dann Einer aus ihnen der eigentliche Verfasser, der sich jedoch verborgen halte hinter dem allgemeinen Namen dieser seiner levitischen Sängerfamilie. Dagegen sagen wir: 1) eine solche Art der Bescheidenheit, sich einer Verfassersippe zu bedienen, ein Kollektivum als Verfasser gerade eines Liedes angeben zu wollen, ist sehr undenkbar. Es ist so durchaus ungeschickt und ohne Analogie. So Erbauliches sich auch für die Nennung der Kinder Korahs beibringen lässt (denen eine Sühne des unglücklichen Ahnherrn oblag, wie Del. zu Ps. 42 sagt) – das Unpassende, Mehrere zu nennen, wo nur Einer gedichtet haben kann, lässt sich nie wegräumen.

2) Dazu kommt, dass das ל bei eben diesen Kindern Korahs in Ps. 88,1 nicht die Autorschaft bezeichnet; indem dort ein Heman, der Esrachit (1. Kön. 5,1), als Verfasser sich ausdrücklich nennt. Heman war aber kein Korachit.

3) ל führt auch in Ps. 39,1 (vergl. Ps. 62; 77) den Jeduthun als einen von David speziell dazu Ausersehenen an, um den Psalm zur Aufführung zu bringen. Dies kann also auch bei den Kindern Korahs ל besagen; und auch sie können eine nähere Bestimmung zum לְמַנְצֵחַ unter dem in diesem Falle Heman (s. 1. Chron. 6,18) verstanden werden muss, bilden. Es gab ja drei solcher Menazeachs.¹⁰⁷

4) Die mit לְבַנְי־קָרַח überschriebenen Psalmen 42; 43; 84 sind auch nach Ewalds Zeugnis (zu Ps. 42) von einem Verfasser, der König war. Auch Hengstenberg kann als redendes Subjekt dieser drei Psalmen nur David annehmen. Er hilft sich aber, indem er aufstellt: ein Korachit rede aus Davids Seele, was ein durchaus unvollziehbarer Gedanke ist: denn ein Mann, der solches nicht bloß wagte, sondern zugleich es in so vollendeter Weise ausführte, müsste erst noch geboren werden. Vorläufig residiert er in den Köpfen der Exegeten, welche auch im Koheleth einen nachexilischen Skribenten die für ihn reichlich große Maske Salomos sich vorhalten lassen. Auch in unserem Ps. 45 haben wir stets nur eine Person, die sehr subjektiv beteiligt erscheint an dem ganzen Vorgange, den der Psalm schildert.

Also es ist der Psalm der bekannten levitischen Sängerfamilie, dem Überreste aus dem der Wüste schon ungehörigen Geschlechts, nur übergeben worden, und zwar zur Aufführung. Ein Ehrenbeweis war diese spezielle Nennung der Sänger immerhin. Wer ist nun aber der Verfasser? Genannt ist er ja

¹⁰⁷ Über eine andere Modifikation dieses ל s. zu Ps. 72 Einleitung.

nicht Vieles jedoch spricht dafür, dass es David selbst ist. Unsere Gründe dafür sind folgende. David ist offenbar auch in Ps. 42; 43; 84 dem Inhalt zufolge der geeignetste Verfasser. Dazu kommt, dass schon die oben berührte Aufschrift „Kinder Korahs“ den König David verrät. Ein beliebiger Anonymus nämlich würde diesen immer, etwas pointierten, tendenziösen Namen „Kinder Korahs“ nicht so leicht angewandt haben. Es war doch immer eine Vertraulichkeit, die wohl allein dem Könige selber zustehen mochte, die Sängerfamilie an den Namen ihres Ahnen schauerhaften Andenkens so direkt zu erinnern. Für gewöhnlich heißen sie eben הַקְּרָהִים . David allein mochte sich so etwas herausnehmen, und eben durch diese freimütige Titulierung der Sänger hat er seine königliche Sängerwürde verraten. Auch fanden wir schwerlich einen Anonymus vor der Zeit dieser Hochzeit Salomos, von dem das Psalmlied sein könnte: Assaph nennt sich immer und war auch weniger in der Stellung, um sein Psalmlied gerade den Kindern Korahs zuzueignen. Auch Heman nennt sich Ps. 88.

2) Es spricht für Davids Autorschaft der Inhalt des Psalms selbst. Von vornherein ist zu bemerken, dass es keine so durchaus selbstverständliche Sache war, dass Salomo (nach 1. Kön. 3,1) sich mit Pharao befreundete und dessen Tochter zum Weibe nahm. Offenbar muss den Salomo sein Vater beraten haben; vielleicht gerade durch dieses Lied. Demgemäß wird 1. Kön. 3,1 diese Ehe als etwas Unverfängliches für Salomo dargestellt, und Gottes Missfallen kann diese Ehe mit der Ägypterin nicht auf sich gezogen haben, denn die beifällig lobende Rede Gottes an Salomo im Traume folgt im Bericht und der Zeit nach unmittelbar auf seine Ehe. Überhaupt hat ja David nach dem historischen Zeugnis der Schrift seinen Sohn bis ins Einzelne beraten. Zum Tempelbau schaffte er schon so Vieles herbei, und hinterließ dem Salomo selbst einen Grundriss des Tempels. So wird Er auch ihm die Befreundung mit Pharao angeraten und Salomos Hochzeit mit Pharaos Tochter angebahnt haben. Dieses Lied hier mag, wie gesagt, dem Salomo ein Wegweiser gewesen sein. Weiter zeugt die großartige Verwertung des zeitgeschichtlichen Vordergrundes von Davids Meisterhand. Die Verbindung des Messias mit den Heiden in dieser ehelichen Verbindung Salomos mit einer Ägypterin versiegelt und symbolisiert zu finden, stand wohl nur dem großen Vermittler so vieler messianischer Wahrheiten, dem David nämlich, an.

3) Es spricht für David die Widmung in V. 2 und die väterliche Ermahnung in V. 11, wo der Sänger des Psalms die Königstochter sehr vertraulich mit בָּרַךְ anredet.

4) Es spricht für David die Unterschrift in Ps. 72; zu Ende sind die Gebete Davids, Sohnes Isais. Diese jedenfalls sehr alte Unterschrift, die das zweite Buch des Psalters abschließt, kommt so mehr zu ihrem Rechte. Wenn wir nämlich alle den בְּרַךְ דָּוִד zugeschriebenen Psalmen dem David zuschieben können: so bliebe nur ein dem David fremder Psalm in diesem zweiten Buche: der 50. Psalm Assaphs, des Zeitgenossen Davids.

5) Die Ähnlichkeit unseres Psalms mit Ps. 72 ist nicht ganz zu verkennen (wie schon Pareau, Instit. interpretis vet. Test. p. 516 bemerkt). Der König wird ähnlich gemalt, die Ausdehnung seiner Herrschaft ebenfalls. Ist nun aber in Ps. 72 David Verfasser, wie wir aus anderen Merkmalen unten solches mit ziemlicher Sicherheit beweisen werden, – so haben wir einen Grund mehr, auch in Ps. 45 David als Verf. anzunehmen.¹⁰⁸

6) Ein Alexandrinisches Manuskript bietet $\text{τοῦ Δαυὶδ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ}$, und schreibt somit den Psalm David zu (s. Tischendorfs Septuaginta). Mehrere Kirchenväter und spätere Theologen sind für David als Verfasser. Freilich muss alsdann David den Psalm nicht lange vor seinem Tode geschrieben haben. Doch ist zu bedenken, dass David nicht über 70 Jahre alt geworden ist: wo seine heilige Dichterader noch nicht versiegt zu sein brauchte. Und dann erinnere man sich der letzten

¹⁰⁸ S. über die Ähnlichkeit beider Pss. am Schluss von Ps. 72.

Worte Davids in 2. Sam. 23; wer diese als letzte Worte schrieb, kann auch außer Ps. 45 noch Ps. 72 und Ps. 110 kurz vor seinem Tode verfasst haben. Urkräftig noch und urfrisch ist unser Psalm freilich: wobei vieles auch auf Rechnung höherer Eingebung und Belebung zu setzen ist. Gegen De Wettes, Olshausens und Hitzigs Ansichten über die Abfassung und die im Psalme verherrlichte Person hat Hupfeld Genügendes beigebracht. Hupfeld ist hier einmal für die Zeit Salomos.

Wir haben in Ps. 45 ein Hochzeitslied vor uns, wie schon Rabbinen, dann Calvin, zuletzt Hupfeld – kurz die allermeisten Exegeten anerkennen. Schon die Überschrift: „du Lied von Minniglichem“ deutet darauf hin. Überdies findet sich das zu solchem Liede Erforderliche Alles hier zusammen: Lob des Bräutigams, Lob und Ermahnung der Braut und endlich ein echt orientalischer, feierlicher Wunsch, die Nachkommenschaft betreffend. Über die Person des hier gepriesenen Königs sind Ältere und Neuere auch mehr als sonst einig. Es ist Salomo, auf den die von David angebahnte freundschaftliche Stellung zu Tyrus und Ägypten, ferner die Produkte Indiens und das Vorkommen armenischer Zwischenhändler (V. 9) deutlich hinweist. Die Prinzessin-Braut ist gewiss die Tochter Pharaos; ihrer tut die Geschichte allein in ehrenvoller Weise Erwähnung. Der König von Ägypten war bekanntlich so um Salomos Gunst bemüht, dass er für ihn Geser eroberte und seiner Tochter zum Geschenk gab (1. Kön. 9,16). Von einer tyrischen Königstochter (etwa nach V. 13 u. 14) wissen wir dagegen Nichts aus der Geschichte. Hupfeld rät auf eine solche; jedenfalls tut er dem וַיִּבְתְּצֶר in V. 13 Gewalt an, welches wir durchaus anders als er zu übersetzen haben werden.

Dies ist nun der historische Stoff, das Flussbett für den messianischen Inhalt, die bloße Form, um darin Messianisches an Israel zu bringen. Es sind die leicht hingeworfenen Umrisse für die messianische Farbenpracht. Welches ist nun der messianische Inhalt? Machen wir uns vorerst die neue Epoche klar, in die uns dieser Psalm, wie die zwei folgenden (72; 110), einführen. Wir treten an der Hand Davids ein in die Zeit Salomos, die schon ganz klar dem geistigen Auge des großen Vaters vorschwebte. Salomos Zeit ist eine Zeit der Erfüllung; Alles ist im Vorbilde hier zur Vollendung gekommen, was David angebahnt. Ja, auf Davids Zeit der Leiden und Kriege kam mit Salomo eine Zeit des Friedens und der Verherrlichung des Reiches Gottes auf Erden. Auch diese Zeit und ihre Ereignisse, die dem David klar vor der Seele standen, macht dieser Redner göttlicher Worte sich dienstbar, um Messianisches zu verkünden. Alle Verhältnisse weiß er zur Einkleidung zukünftiger Dinge zu benutzen und so vor Allem, was mit dem Sohne der Verheißung (nach 2. Sam. 7), was mit seinem Salomo sich zutrug. Und so verwertete David auch die wohl noch von ihm angebahnte Vermählung mit Ägyptens Prinzessin. Denn sehr falsch ist es, die Ehe mit der Ägypterin als eine Verschuldung Salomos darzustellen; denn Ägypten betraf das Verbot, ausländische Weiber zu nähmen, durchaus nicht. In 1. Kön. 11,1 ist die Tochter Pharaos eben nicht unter denen, die als ausländische Weiber Salomo verführten.¹⁰⁹

Genug, David, der eine Zeit der Erfüllung und des Abschlusses in der Folgezeit erkannte, mochte sich fragen: was nun aus den Heiden werden solle, denen er zum Öfteren eine Teilnahme am messianischen Reiche (bes. in Ps.22,28; und auch Ps. 69,35 ff.) geweissagt hatte. Wollte Er nun auch nicht eigenmächtig die durch die Thora gesetzte Scheidewand zwischen Israel und der Heidenwelt niederreißen, so mochte er doch für Israels Hoffnung betreffe der Heiden Sorge tragen. Kam Alles zur Erfüllung, ward das Haus Gottes fertig, sollte Israel zu nie gesehener Pracht, Machtausbreitung und Weisheit kommen: so durfte eins auch nicht fehlen, die Teilnahme der Heiden. In der Zeit der Vollendung, zumal wie wir sie im N. T. vor Augen haben, ist ja die Bekehrung, die Zuwendung der Heiden zu Jehova, ein Hauptmoment unter den Großtaten Gottes.

109 וַיִּבְתְּצֶר ist dort „und neben, außer“. Vergl. Ew. 217 h. Keil hat übrigens im Kommentar zu Kap. 3 diese Ehe gut verteidigt, vor ihm schon Abarbanel (s. bei J. H. Mich.).

Wichtig ist hier nun die Frage, welche Stelle Israel in diesem Liede angewiesen werde. Will Israel nicht gänzlich ausgeschlossen sein, und will es auch mit zur Braut des Königs Salomo, den V. 7.8 „Gott“ anreden, gehören; so muss es sich den Heiden hier gleich stellen und sich mit ihnen der gleichen Braut einverleiben lassen. Denn David kann nimmer dazu geneigt gewesen sein, dem Salomo eine Bigamie mittelst dieses Liedes anzuempfehlen, und ihn dadurch auf Vielweiberei zu bringen. Das würde aber offenbar geschehen sein, wenn die Braut Israel wäre und die sie begleitenden Königstochter die Heiden – wie viele Exegeten wollen. Solche Vielweiberei hat ja aber von Anfang an nicht bestanden (wie Christus sagt Mt. 19) und David war an bitteren Erfahrungen in diesem Punkte reich genug. Von der Benutzung der Polygamie um messianische Verhältnisse zu illustrieren, dürfen wir daher nicht so obenhin uns zu reden entschließen. Und in der Tat ist, wie wir sehen werden, die Polygamie, welche von den Meisten ganz getrost hier statuiert wird, rein dem Psalme oktroyiert. Im Vorübergehen möchten wir daran erinnern, dass auch im Hohenliede nur von *Einer* die Rede ist – als der Braut, Taube und Schwester Salomos. Alle übrigen Frauen gehören in Ps. 45, wie im Hohenliede rein zur Ausschmückung und dienen der Einen, auf die Alles ankommt, zur Verherrlichung. Auch Eph. 5 und Apoc. 19,7 kennen nur *eine* Gemeinde und Braut.

Ist somit die Braut nur eine (und zwar hier in der Person dar Ägypterin dargestellt), so muss Israel sich zu den Ägyptern schlagen oder nur Zuschauer bleiben bei der Hochzeit dieses zur Repräsentation messianischer Heilstatsachen berufenen Salomo. Und Israel wird sich gar wohl mit unter diese Braut begreifen lassen: denn sehr oft wird auch sonst in den messianischen Psalmen, wie bei den Propheten Israel mit den Heiden ganz gleichgestellt.¹¹⁰ Gar oft muss es sich mit den Heiden auf einen Haufen werfen lassen, wenn anders es teilhaben will an den Segnungen und Vorrechten, die der Messias mit sich bringt. Und es kam Israel ja auch aus Ägypten und das wahre Israel, dieses Ursprungs eingedenk, wird diese Lehre von David angenommen haben und sich gern unter die eine Braut, war sie gleich eine Ägypterin, haben subsumieren lassen.

Die inneren Beweise der Messianität liegen vor

1) in V. 3: die ewige Dauer des dem Könige zuteil gewordenen Segens; 2) in V. 7. u. 8: die Benennung des Königs mit dem Namen Elohim, wie sonst nie ein irdischer König oder Richter direkt angeredet wird; 3) in V. 18: dass dem König des Ps. ein ewiger Lobpreis der Nationen zugesagt wird.

Der äußeren messianischen Beweise, welche uns die Tradition darreicht, gibt es viele. Vor Allem Hebr. 1,8.9, wonach in V. 7.8 von Christo die Rede ist. Fast alle Kirchenväter sind für die Messianität: Chrysostomus, Theodoret, Origenes, Basilius Magnus; Athanasius, Hieronymus, Augustin, Beda, Bernhard; von den Mystikern z. B. H. de St. Victore, Al. de Hales; ferner Scholastiker, wie z. B. Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, de Lyra. Seit der Reformation Luther, Calvin, Melanchthon, Beza, Oecolampad. Nach ihnen alle älteren reformierten wie lutherischen Ausleger bis auf Stier, Hengstenberg und Delitzsch hinab. Es sondern sich von ihnen ab vor Allen die, welche sich in der neuen Zeit katexochen das Amt der Kritik vindizieren. An den betreffenden Stellen werden wir denselbigen die antimessianischen Waffen zu entreißen suchen.

Innerhalb der jüdischen Tradition ist auch große Einstimmigkeit; das Targum in V. 3 (o rex Messias), V. 7 (woselbst es „o Jehova“ übersetzt). Der Talmud im tract. Sabbath C. VI: woselbst R. Elieser behauptet, zur Zeit des Messias würde alles glänzend und fröhlich stehen, und dies beweist er mit V. 4 unseres Ps. Ebenso im tract. Rosch haschanah.

¹¹⁰ S. Ps. 2,8; Ps. 22,27 vergl. V. 30; und bei den Propheten instar omnium Jes. 19,25; 25,7.

Ferner sehen den Messias hier A. Esra,¹¹¹ und deutlicher noch Kimchi, Alschech. Nicht so: Raschi, Saadia und Mendelsohn. Es ist also fast ein Unisono der besten Exegeten aller Jahrhunderte für die Messianität vorhanden.

Der Gang des Ps. schließt sich an die Hauptmomente einer Hochzeit an. Nach vorausgegangener Widmung in V. 2 verweilt der S. in V. 3-10 bei der Schilderung des Bräutigams. Von V. 11-15 verweilt der S. bei der Braut. VV. 16.17 schildern den festlichen Zug, auf dem die Braut dem Bräutigam zugeführt wird; und hieran schließt sich als drittes Hauptmoment der einen königlichen Nachwuchs betreffende Glückwunsch an. V. 18 wendet sich der S. schließlich wieder zum Lobpreise des Königs. –

V. 1. „Dem Sangmeister, nach Lilien, den Kindern Korahs, ein lehrhaft Wort, ein Lied von Minniglichem.“ Diese buntfarbige Überschrift ist offenbar von dem gleich hier autonom verfahrenen Verfasser des Ps. zusammengestellt. [עַל־שִׁשְׁנֵי] vergl. im Ps. 69,1.

Über die Kinder Korahs vergl. die Einleitung.

Zunächst will David sein Lied betrachtet wissen als [מְשִׁיל] eine Hifil-Bildung von שָׁבַל. Richtig bemerkt Rödiger im Thes.: *mihi מ' non aliud significare videtur quam intelligentem, sapientem (et pium) reddens, quomodo non solum carmen didacticum, sed quodvis carmen sacrum, ad res divinas spectans appellari potuit etc.* Schon diese Benennung des Psalms hätte neuere Kritiker abhalten sollen, dem Psalme eine rein weltliche Tendenz zuzuschreiben und zu bestreiten, dass der Psalm zugleich eine eminent lehrhafte Tendenz habe.

[שִׁיר יְדִידָת] ist eine passive Adjektivform von יָדַד = der Geliebte. Der Plural mit der Femininendung dient wie Jes. 26,10 נְכוֹחֹת „Geradheiten“, wie 2. Chron. 20,25 הַמְּדוֹת „Kostbares“ und Jes. 32,4 צְהוֹת „Klares, Elegantes“ zur Bildung eines Abstraktums und vergleicht sich insofern dem Arab. Plur. fractus. Also: ein Lied von Geliebtem (res amabiles), Minniglichem: ein Minnegesang; durch [מְשִׁיל] ist aber hier zum mindesten ein lehrhafter Inhalt diesem Minneliede gesichert (s. Delitzsch).

V. 2. Die Ankündigung des Sängers und die Widmung.¹¹²

[רָחַשׁ] Alle Dialekte geben diesem Verbum den Sinn einer brodelnden, kochenden Bewegung; מְרַחֵשׁ ist Kochtopf (Lev. 2,7); Symm. ἐκτιθήθη. Ovid singt einmal: Est Dens in nobis, agitante cale-scimus illo. Die Engl. Übers. erkl. bubbleth up. רָחַשׁ ist hier wohl mit dem Akkus. des Produkts verbunden (vergl. Jes. 5,6; 34,13): es wallt mein Herz über zu einem guten Wort; ähnlich in Ps. 119,171: meine Lippen sprudeln mit oder zu Lobliedern. [טוֹב] strotzend von Segensfülle, – mit dem gleichen Adjektiv wird die messianische Botschaft auch bezeichnet in Jes. 52,7; Jer. 33,14.

[אֲמַר אֲנִי] gehört nach der Punktation zusammen; es leitet die Widmung selbst ein. [מַעֲשֵׂי] nehmen wir durchaus als Plural (meine Gedichte), nicht als einen alten Singular, wie Hupfeld will. Wenn David der Verfasser ist, so läge hierin eine Hindeutung auf die Periode seines Lebens, in der er mit seinen Gedanken bei Salomo und dessen herrlicher Zukunft zu verweilen sich mehr und mehr anschickte. Es scheint, wenn wir Ps. 72; 110 und die letzten Worte Davids hinzunehmen, dass der greise König vor seinem Tode die Mehrzahl seiner Geistesprodukte mit Salomo und dem durch ihn repräsentierten Messias in Verbindung setzte. Von diesem Entschluss könnte hier gar wohl eine Andeutung vorliegen.

111 A. E. sagt: „Dieses Lied handelt von David, oder vom Messias, seinem Sohn, welcher denselben Namen hat (nach Ezech. 37,25)“. Die gleiche Rücksicht auf den Messias nimmt A. Esra V. 8.9.12.

112 2. Es wallt über mein Herz zu einem schönen Spruch:
Ich spreche: meine Werke (sind) dem König (gewidmet),
meine Zunge ist der Griffel eines behenden Schreibers.

מְלִיךָ ist Salomo; auch hier wird das Wort mehr eigennamenartig gesetzt (vergl. z. Ps. 21,2).

לְשׁוֹנֵי עֵט] diese Parataxe des עֵט dient zur Vergleichung, wie wir zu Ps. 22,14 bemerkten; so noch Ps. 11,1 und oft in Gen. 49,21.22.27.

עֵט] ist wie eigentlich auch קָרֶט (Jes. 8,1) der calamus; gut übersetzt Peschito: „Rohr“, denn daraus bestand derselbe.

מְהֵרֵי] gut Chald. הִגִּיל = gewohnt, geübt. Wie der Griffel eines geübten Schreibers dahinläuft, so auch meine Zunge. Also in geflügeltem, belebtem Stil redet seine Zunge, glatt dahineilend wie der Calamus auf der glatten Fläche.

V. 3-10¹¹³: Lob des Königs.

יִפְיָא] ist nicht eine Form, deren zwei erste Stammbuchstaben verdoppelt wären, was ganz ohne Beispiel ist, sondern es sind hier, wie immer, die zwei letzten verdoppelt. יָפִי ist das einfache Verbum = „schön sein“, daraus ist gebildet ein Peálál יִפְיָא = „sehr schön sein“. Von diesem also zum Quinqueliterum gewordenen Verbum haben wir im Text ein unregelmäßig gebildetes Passiv, analog dem הוּצַק: „du bist sehr schön gebildet“. Solches Peálál, wie wir hier haben, dient zur malerischen Steigerung des Begriffes Schön-sein, nicht etwa zur Schwächung und Verkleinerung: wie A. Esra, Hupfeld und Gesenius behaupten. Man vergisst aber z. B. מְמַרְמֵר, was nur ein sehr schmerzliches Bewegt-sein bedeuten kann in Hiob 16,16. Man übersieht יִפְיָא-פִּיָּה in Jer. 46,20, wodurch Ägypten, welches den Apis verehrt, als eine sehr schöne Kuh bezeichnet werden soll. Desgleichen müssen wir den Genannten לְהַפְרֵי פְרוֹת „Maulwürfe“ (Jes. 2,20) entgegenhalten, welche doch offenbar ihren Namen nur vom vielen, unaufhörlichen Graben bekommen haben. Gegen A. Esras Autorität (z. d. V.), von der wir in unserem Verse abweichen, stellen wir Kimchi auf, der die Steigerung in diesen Worten zugibt. Vor Allem ist aber die nüchterne Korrektur Gesenius' und Hupfelds, welche יִפְיָא lesen, zurückzuweisen (vergl. für die ganze Form Ew. 131 g).

הוּצַק הָן וְגו] Anmut ist ausgegossen über deine Lippen. Da sich diese letztere Eigenschaft des Königs nur durch eine Selbsttätigkeit der bewunderten Person äußern kann, so sieht sich der S. in seiner objektiven Beschreibung der Schönheit unterbrochen. Anknüpfend an die Äußerung dieser Anmut und Freundlichkeit, lässt er uns den Segen Gottes, der dem Könige zuteil wird, betrachten als ein Zugeständnis Gottes, welches Gott – durch jene φιλανθρωπία und χρηστότης bewogen – ihm er-

-
- 113 3. Du bist am schönsten gebildet unter den Menschenkindern,
Anmut ist ausgegossen über deine Lippen:
darum hat dich gesegnet Gott ewiglich.
4. Gürtle Dein Schwert um die Hüfte, Held,
Deine Majestät und Deine Herrlichkeit.
5. Und mit Deiner Majestät fahr' durchdringend einher
zu Gunsten der Wahrheit und Gerechtigkeitsknickung,
und es lehre Dich furchtbare Taten Deine Rechte.
6. Deine Pfeile sind scharf –
Völker werden unter Dich fallen –
ins Herz der Feinde des Königs.
7. Dein Thron, o Gott, ist immer und ewig,
ein gerades Zepter ist das Zepter Deines Reiches.
8. Du liebst Gerechtigkeit und hassest Ungerechtigkeit
darum hat Dich, o Gott, Dein Gott gesalbt
mit Freudenöl vor Deinen Genossen.
9. Myrrh', und Aloe, Kassia sind alle Deine Kleider,
aus Elfenbeinkisten haben Armenier Dich erfreut.
10. Königstöchter sind angetan mit Deinen Schmucksachen;
es steht die Gemahlin Dir zur Rechten in Ophirgold.

teilt habe. Erst auf diesem Wege wird uns das עֲלֵי־כֶן deutlich. Huld kann ausgegossen werden wie auch Gebete nach Anschauung der Hebräer (vergl. Jes. 26,16).

עֲלֵי־כֶן] Wen deine Lippen so von gnädigen, lieblichen Worten überfließen, darum hat dich Gott gesegnet ewiglich. Mit Recht verwerfen Hupfeld und Delitzsch jede Umkehrung des Sachverhaltes: als ob erst in Folge dieses Segens Gottes der König so schön sei; עֲלֵי־כֶן ist immer darum, deshalb, und ebensowenig wie לִכְן aus seiner gesicherten Bedeutung zu vertreiben.

Die hier ausgesagte Ewigkeit des Segens ist wie in Ps. 21,7 ein messianisches Element. Solcher Segen, als ein ewiger und dazu derartigen Personen (wie hier Salomo, dem Repräsentanten des Messias) erteilt, ist immer in Beziehung zu setzen zum Segen Abrahams. Dieser Segen lag Israel beständig im Gedächtnis sowohl in Bezug auf es selbst, als auch in Bezug auf die Heiden. Wie dieser Segen über alle Völker des Erdbodens zur Realisierung komme – das lag Israel und den heiligen Sängern fort und fort am Herzen. Auch V. 18 macht auf den lobpreisenden Hinblick aller Völker, der dem Salomo zuteil werden sollte, aufmerksam. Dieser König geht aber alle Völker der Erde an, denn an Ihm haftet jetzt der Segen, der einst an Abraham und seinen Samen geknüpft war. Melancthon schon deutet die Zurückbeziehung unseres Segens hier auf den Segen Abrahams treffend an. Wir bemerken hier gleich am Eingang des Psalmes, wie heiter und mit welcher hellen, fröhlichen Farben dieser Repräsentant des Messias dargestellt wird. Wie ganz anders war dies in den früheren Psalmen. David hatte keine Gestalt noch Schönheit, kein Ansehen: sondern verachtet, verlassen und wie Einer, vor dem man das Antlitz verhüllt, erschien er. Und so sollte es sein: David repräsentierte mehr die Zeit der Niedrigkeit und der Leiden – wohingegen Salomo die Zeit der Erfüllung und der Herrlichkeit danach Israels staunenden Augen lebendig darstellte. Mit äußerem Glanze wetteiferte die innere Weisheit, und die allseitige Anerkennung von Seiten der umherwohnenden Heiden verdeckte die Scheu und Furcht, die sie empfanden Angesichts der Herrlichkeitsentfaltung, der Erfüllungsgestalt des vorbildlichen Reiches Gottes. Alles gipfelt in Salomo, was Israel erwartete und nur allzuschnell vergaß das Volk, dass doch aller Glanz nur Hülle eines himmlischen Kernes, eines höheren Gutes war.

V. 4. Dem Kriegsmann David liegt es nahe, das geistige und geistliche Erobern seines großen Friedenskönigs dennoch in kriegerischen Farben darzustellen. Jedoch schon die in V. 5 angegebene Tendenz, der Zweck dieser Kriegsführung zeigt, dass nur von Eroberungen auf dem Gebiete des Geistes hier die Rede ist. Ferner ergibt sich die rein geistige Art dieser Kriegsführung aus dem sofortigen Überspringen von הָרֶבֶב Schwert zur messianischen Majestät und Herrlichkeit. Denn das bedeuten ja diese zwei Wörter הוֹד וְהִקָּרָה, welche sonst nur Gotte und dem Messianischen Könige beigelegt werden (s. S. 96 u. zu Ps. 8,6). Also seine Majestät und Herrlichkeit soll dieser König als sein Schwert um sich gürten, in eminent geistigem Rüstzeuge soll er sich zeigen. Auch in Frieden, Gerechtigkeit und Heil kann man sich kleiden (Ps. 132,9), mit Wahrheit an den Lenden umgürtet sein, angezogen sein mit dem Panzer der Gerechtigkeit nach der Hebräer Anschauung (z. B. Eph. 6,14). Wie gut passt dies doch auf Salomo, bei dem das Schwert in der Scheide blieb, aber dessen königliche Majestät weit hinaus zu den Völkern drang mittelst des großartigen Weltverkehrs. Es kamen ja Jahr für Jahr Edle und Fürsten an Salomos Hof: und durch dieser Edlen Lippen ward die Wahrheit und Gerechtigkeit, wie Salomo sie lehrte und als sein Prinzip verteidigte, in alle damals gebildeten Länder verbreitet. Ewald in der Gesch. Israels III, 1, S. 90-93 stellt diese Wallfahrten zu Salomo gerade der Fürsten und Edlen am meisten trefflich dar.

V. 5. Ein Siegeszug wird den Ideen Salomos zugeschrieben – wir stehen ja in der Zeit, wo sich der Messias in Herrlichkeit seinem Volke mittelst Salomos erwies.

וְהִקְרִיב] knüpft mit vieler Eleganz und nach Weise der sog. Stufenpss. (z. B. 121,2), wie Maurer bemerkt, an הוֹד וְהִקְרִיב an, kettengliedartig den Gedanken weiter leitend. Diese Art der Anknüpfung ist auch arabischen Dichtern nicht fremd: vergl. die Moallakath des Imru 'l Keis V. 13; Sure 40, 38; Hamasa ed. Freitag S. 10.¹¹⁴ Der Sinn ist: was Deine Majestät betrifft, so fahre durchgreifend einher. Das Wort, von dem als Ganzem Etwas ausgesagt werden soll, steht im absoluten Kasus voraus, wie Ps. 46,5; Ps. 140,10 und wie gleich unten in V. 13 וּבַת־צֶרֶךְ.

צֶלְהָ] mit רָכַב eng zusammengehörig; es steht voran, wegen der logischen Aufeinanderfolge, obgleich es nur die Nebenbestimmung enthält. Logisch geht ja das Durchdringen voraus, dem dann das ungestörte Einherfahren nachfolgt. צֶלְהָ ist mit Fleischer bei Del. zu unserer Stelle mit „durchdringen“ (eigentl. „gerade fort gehen“) zu übersetzen nach dem Arabischen; also durchdringend fahre einher (zu vergl. für diese Bedeutung von צֶלְהָ ist auch Jer. 22,30: s. Hitzig z. d. St.).

וְגוֹ] על־דֶּבַר־אֱמֶת וגוֹ] Er soll einherfahren eigentl. in Sachen der Wahrheit, zu Gunsten, wegen der Wahrheit.

עֲנִיָּה־צֶדֶק] wir erwarten hier den st. constr. עֲנִיָּה. Nun ist aber ein Mittelding zwischen st. constr. u. absol. im Text vorhanden, dessen mittlerer Vokal verkürzt ist, nämlich עֲנִיָּה st. עֲנִיָּה oder עֲנִיָּה: eine Mittelform, die mittelst Makkeph eng an צֶדֶק angelehnt ist. Es ist dies freilich eine ungewöhnliche Verbindung, durch die jedoch ein sonst ungewöhnliches nomen compositum nahezu gebildet worden ist (so Stier, Hitz., Hupf., Del.). Gerechtigkeitsknickung, Gerechtigkeitsbeugung können wir übersetzen. Also Wahrheit soll das Einherfahren seiner Majestät zuwege bringen und der geknickten Gerechtigkeit aufhelfen. Solche Motive des Kriegszugs beweisen, dass dieser Krieg zu Salomo passte; und wird man also nicht das Kriegerische hier gegen Salomos Auftreten im Psalme geltend machen dürfen.

יִרְהַב] Jussiv von יָרָה: was du nicht erwartetest, worüber du selbst erstaunst, solches wird deine Rechte tun.

V. 6. הִקְרִיב] Deine Pfeile sind geschärfte, scharfe. Gemäß dem Vorigen dürfen wir hier an Worte denken, wie auch Kohel. 12,11 sagt: die Worte der Weisen sind wie Stacheln, und auch Nägeln werden die Sprüche der Weisen daselbst verglichen. So sind auch Jes. 11,4 die richterlichen Aussprüche, die aus dem Munde des Messias gehen, als ein Stock dargestellt; Jes. 49,2 wird des Messias Mund zum scharfen Schwert gemacht; und das Wort Gottes ist ein schwerer Hammer (Jer. 23,29), ja ein zweischneidiges Schwert (Hebr. 4,12). Demnach können hier Pfeile auch Worte vorstellen: da dieselben ja auch wie ein Pfeil Einem ins Herz dringen nach gemeinmenschlicher Vorstellung. Die Worte haben eine solche Wirkung, dass die Nationen niedergestreckt unter des Königs Füße zu liegen kommen; worin die Herrschaft (das רָדָה u. כָּבַשׁ) über diese Nationen ausgesagt liegt. Sehr bequem wäre es, יָפְלוּ zum letzten Gliede des Verses zu ziehen; sie (die so scharfen Pfeile) werden den Feinden des Königs ins Herz treffen. Dies ist jedoch gegen die Akzente, und der zwischeneingeschobene Satz עַמִּים תִּהְיֶינָה wäre auch zu kahl und abrupt.

Deshalb fassen wir den Vers besser in der Weise, dass der Sänger der Pfeile Wirkung erst im Ganzen wahrnimmt: Völker fallen überwältigt hin. Dann erst, bei näherer Besichtigung, entdeckt er, dass die Pfeile den Feinden des Königs tödlich gewesen, ihnen mitten ins Herz gegangen, während andere nachgiebigere Nationen leichteren Kaufs davonkommen und nur unterworfen werden. Zu Salomos Zeit kam eine solche Gesamtwirkung seiner königlichen Majestät freilich nur sehr vorläu-

114 Mithin ist diese Eigentümlichkeit nicht den Pss. 120–134 so ausschließlich eigentümlich, dass sie einen eigenen Stufenrythmus konstituierte, welcher den Liedern sogar ihren überschriftlichen Namen שִׁיר הַמַּעֲלוֹת erworben hätte (Ges. d. W. Delitzsch). Es sind vielmehr wohl Pilgerlieder, gesungen beim Hinaufzug zur heil. Stadt an den drei hohen Festen.

fig und andeutungsweise zustande. Die Bewunderung und Anerkennung z. B. von Seiten der sabäischen Königin war nur ein Angeld und Vorbild derjenigen Hörigkeit der Völker, die dem Messias völlig einst zuteil werden sollte, wie sie ihm in Salomo nur stückweise zuteil ward.

V. 7. Dieser Vers kann sich nach dem ganzen Zusammenhang nur an den König richten. Nicht Jehova kann hier mit Elohim angeredet sein, denn V. 8 wird ja (wie schon V. 3) durch *עַל־כֵּן* die Belohnung eingeführt, die auf Jehova gar nicht passen würde. Übrigens wurde ja auch V. 4 schon der König vokativisch „Held“ angeredet.

לְהַלְלֵךְ אֱלֹהִים LXX und Hebräerbrief übersetzen: *ὁ θρόνος σου, ὁ θεός;* und gleichwie jene übersetzen der Syr., Chald., der Araber, Aquila, Hieronymus. Auch wir übersetzen, wie es der einfachste Wortverstand zwingend fordert: Dein Thron, o Gott. – Um nun der Anerkennung zu entgehen, dass hier Salomo, als den Messias repräsentierend, Gott genannt werde (gleichwie Ps. 110,5) übersetzen viele: Dein Gottesthron (Hupfeld). Es soll dann stehen wie Lev. 6,3 *מָדוּ בָרַךְ* „sein leinerner Mantel“, und Ps. 71,7 *עַז מְקוּסִי* „meine feste Zuflucht“, und danach hier „Dein göttlicher Thron“. Dagegen bemerken wir: es benützt der Hebräer sein Elohim nicht zu einer adjektivischen Bestimmung. Er springt (abgesehen von der späteren rabbin.-philos. Terminologie) nicht so leicht mit dem Worte Gott und göttlich um wie wir und die Indogermanen überhaupt. Um göttlich im Sinne von erhaben auszudrücken, benutzt er gewiss nicht das Substantiv Elohim und noch dazu in einer an sich schon bei den anderen Beispielen sehr auffälligen Fassung. Dass „Dein Gottesthron“ nun gar zu umschrieben sei: „Dein von Gott verliehener und beschützter Thron“ ist eine Eintragung Hupfelds, welche durch die von ihm beigebrachten Stellen nicht geschützt wird. Übrigens kennt die Schrift (z. B. 1. Chron. 29,23) auch nur einen *כִּסֵּא*, einen Thron Jehovas, auf Erden.

Andere vergleichen zu der Phrase „Dein Thron ist Gott“ die Phrase „seine (des Altars) Wände sind Holz“ (Ezech. 41,22) und Cant. 1,15 „deine Augen sind Tauben“. Aber da Gott weder die Substanz des Thrones ist, wie das Holz die Substanz der Wände ist, und da der Thron auch nicht wie ein Gott uns erscheinen kann, und er kein Bild Gottes ist, wie etwa treue Augen als Ganzes betrachtet uns als Tauben erscheinen können: so muss auch dies als verunglückt bezeichnet werden.

Endlich die elliptische Erklärungsweise ist bei einem Nomen, welches von dem neben ihm stehenden durch ein Suffix getrennt wird, beispiellos. Und auch sonst legt sich diese elliptische Erklärungsweise die Phrase nur zurecht, dass sie den Lesern klarer wird. Man ergänzt nämlich bei dieser Erklärungsweise aus *כִּסֵּא* ein neues *כִּסֵּא*: „Dein Thron, ein Thron Gottes“ (so A. Esra, Ew.). Aber diese elliptische Erklärungsweise ist überhaupt nur eine grammatische Erleichterung, um Begriffe auseinanderzulegen, die der Hebräer viel unmittelbarer und mehr nach Weise der Apposition dachte. Hitzig zu Prov. 7,27 und Delitzsch verwerfen diese Erklärungsweise. Hier kann mithin von ihr keine Abhilfe erwartet werden.

Bleiben wir vielmehr mit Hengstenberg, Delitzsch und der gesamten exegetischen Tradition bei: Dein Thron, o Gott. Und Niemand würde daran denken, anders zu übersetzen, wenn nicht die Gefahr vorhanden wäre, die Gottheit des Messias hier anerkennen zu müssen. Aber fürwahr, auch hier gilt: *incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdin*. Und noch dazu eine eingebilddete Charybdis, zumal wenn sie deshalb vermieden wird, weil die göttliche Natur des Messias eine ganz unerhörte Vorstellung sei im A. T. (so Hupfeld). Jedoch genügt gegen solche kühne Behauptung allein die Verweisung auf Jes. 9,5: *El gibbor* und Jer. 23,6, wonach man den Spross Davids „Jehova, unsere Gerechtigkeit“ nennen würde (s. Hitzig zu beiden Stellen).

Und diese Anrede des Königs mit Gott ist auch völlig sachgemäß. Schon die Richter heißen Elohim und auch die Engel (z. B. Ps. 97,7). Aber freilich steht da stets der Plural und nie wird der einzelne Richter und der gewöhnliche Engel mit dem Namen Elohim angeredet. Und überdies ist die

vokativische Anrede, als an einen Einzelnen gerichtet, dieser unserer messianischen Stelle allein eigentümlich, und ein starker Beweis für die göttliche Natur des in Salomo angeredeten Messias. Die Juden hielten bekanntlich nach Joh. 10,36 dies eben für eine Blasphemie Jesu, dass er von sich dem Einzelnen sagte: Er sei eins mit dem Vater, d. i. Er sei Gotte gleich. Und gewiss unerträglich wäre dieser Vokativ für ein jüdisches Ohr gewesen (u. der Chald. übers. sogar Jehova in V. 7), wenn nicht von dem Messias die Rede gewesen, für welchen Salomo nur den Rahmen abgab.

[שֵׁבֶט מִיָּשׁוּר] das Zepter der Könige, welches zu den Insignien der königlichen Herrschaft gehört, war ein gerades. Von dieser in die Augen fallenden Eigenschaft nimmt der Sänger Veranlassung, die innere Geradheit, die Gerechtigkeit dem Zepter, mit dem dieser König richte, zuzuschreiben. In Persien war an Bewegungen des Zepters eine Allen bekannte Symbolik geknüpft. Der Esther reckte der König das güldene Zepter in seiner Hand als Gnadenbeweis entgegen (Est. 5,2); gewiss war auch in Israel wie im Homer mehr ans Zepter geknüpft, als bei uns; es galt eben als Zeichen königlicher Machtübung (s. Gen. 49,10).

V. 8. *Du hast geliebt Gerechtigkeit*] Dieses Lob der Gerechtigkeit erkennt selbst Hupfeld als eine Eigentümlichkeit der idealen Schilderungen des mess. Reiches an; z. B. Ps. 72,2 ff. V. 12 ff.; Jes. 9,6; 11,3 ff. Zu קָדַקְךָ ist das, was der König hasst, רָשָׁע, das gerade Gegenteil, denn רָשָׁע besagt ein unruhiges, aufgeregtes Wesen, welches somit von dem geraden Wege (קָדַקְךָ) und einer geraden Handlungsweise abzuweichen geneigt ist. – Elohim ist hier wie V. 7 wohl am Besten mit dem Hebräerbrieff als Vokativ zu übers. „Gott, dein Gott“, statt „Jehova, dein Gott“, kommt in unserem Psalme nicht vor; V. 3 stand bloß Elohim. Auch hier ist Grund der Salbung, von Seiten Gottes die Tugend des Königs (wie V. 3).

[שֶׁמֶן שִׁשְׁוֹן] wie Jes. 61,3. Öl diente ja zur Erheiterung und zur Erfrischung im heißen Morgenlande (s. Ps. 104,15), man vergl. auch den Namen des Öls שֶׁמֶן שִׁשְׁוֹן von שֶׁמֶן = leuchten, hell sein. Dies wird ihm als dem Bräutigam zuteil, denn auch V. 9 beschäftigt sich mit seiner äußeren Ausrüstung. Und zwar wird ihm Öl zuteil mehr als seinen Genossen, unter denen wir wohl billig seine königlichen Brüder zunächst verstehen mögen: besonders Adonia (vergl. 2. Sam. 5,14-16).

Dieses Gesalbtheitsein, mehr als seine Genossen, passt auch trefflich auf den Messias. Denn Öl ist ja im A. T. Symbol des heil. Geistes, wie auch Winer im R. W., Art. Öl, u. Bähr, Symb. II, 171 bemerken. So wird Jes. 11,2; 61,1 dem Messias ein Gesalbtheitsein mit heiligem Geiste zugeschrieben und Apg. 10,38 wird deutlich gesagt, dass Jesus von Gott mit dem heiligen Geiste gesalbt sei. Nun dürfen wir füglich an Joh. 3,34 denken: dass Gott Jesu den Geist ohne Maß gebe. Sonach erscheint der Messias schon hier in Salomo als ein mit der Salbung des heil. Geistes vor Allen ausgezeichneteter.

V. 9. Die Schilderung hält sich auch im Folgenden streng innerhalb der Vorgänge, welche eine Hochzeit im Morgenlande dem Sänger an die Hand reichte.

Myrrhen, Aloe und Kezia sind seine Kleider, sie sind gleichsam dazu geworden. Dies hat hier Sinn, wenn gleich es etwas hyperbolisch ist; aber oben wäre „Dein Thron ist ganz Gott“, selbst wenn wir Hyperbeln verzeihen wollten, Unsinn. Unsere Stelle lautet wie im Hohenliede 1,15: Deine Augen sind Tauben. Diese Gewohnheit, sich in wohlriechende Gewänder zu kleiden, wird auch sonst in arabischen Erzählungen vom Bräutigam berichtet.

[קַצְיֹוֹת] Kassia ist asyndetisch mit den zwei ersten Arten des Parfüms verbunden. Nach Ew. S. 735 kann bei längerer Aufzählung des Gleichartigen das ו beim dritten Worte ausgelassen werden (z. B. Deut. 29,22). Von diesen drei Salbstoffen ist קַצְיֹוֹת gewiss rein indischen Ursprungs und ist aus dem Sanskrit zu erklären (s. Gildemeister, script. Arab. super Ind. S. 63 ff.). Myrrhe und Kassia wachsen auch in Arabien. Aloe aber konnte nur aus Indien kommen und mochte damals zu Davids

Zeit wohl noch zu Lande nach Palästina, eingeführt werden. Dann geschah dies durch Armenier, deren Geschichte uralt und deren Handelsgeist berühmt ist, und die damals schon sehr wohl mit Israel in Berührung gekommen sein können. Wir schließen dies aus armenischen Wörtern, wie קָגַר im Davidischen Ps. 35,3, אָגָז im Canticum 6,11, ferner ist auch אֲשַׁפֵּר hierherziehen, welches in der Geschichte Davids (2. Sam. 6,19) vorkommt und nach Hitzig zu Ezech. 27,15 von dem Armen. aspar (= Taler) zu erklären ist. Unter Minni verstand nach dem Vorgang des Chald. zuerst Michaelis Armenier (vergl. Jer. 51,1,27). Und diese waren ja den Hebräern schon seit Moses Zeiten bekannt, indem Gen. 10,3 in der Völkertafel Togarma erwähnt wird, unter welchem Volke Phrygier und Armenier zu verstehen sind (vergl. Knobel, Völkertafel S. 54).

שְׂמָחוֹת] ist dann auf מְנִי zu beziehen, welcher Volksname als Kollektivum mit dem Plural konstruiert werden kann. Gleichermassen kommt auch מְנִי und מְנִי, in Jos. 4,1 und 10 mit dem Plural verbunden vor.

Schwierig ist noch מִן הַיְקָלִי שָׁן] zunächst sollte man es „elfenbeinerne Paläste“ übersetzen. Dann wäre an Indiens mit Elfenbein ausgelegte Zimmer zu denken. Aus ihnen hätten die Armenier Kostbarkeiten geholt und sie Salomo dargebracht. Doch, weil dies sehr unwahrscheinlich ist, so muss man mehr dem Etymon Rechnung tragen, welches auf etwas Umfassendes hindeutet: הַיְקָלִי = כַּוֵּל. Und wenn wir nun bedenken, wie selbst die Riechfläschchen der Frauen zu Jerusalem (Jes. 3,20) הַנְּפִישׁ בְּתֵי הַנְּפִישׁ genannt werden, und die Behältnisse, in welchen die Tragstangen oder Ringe ruhen הַבְּתִימִים heißen (Exod. 25,27; 26,29): so dürften auch die Koffer und Kisten, in denen die armenischen Zwischenhändler ihre an Salomo zu verkaufenden Kostbarkeiten brachten, הַיְקָלִי genannt sein. Kimchi, Vatablue, Clarius u. Calmet verstehen הַיְקָלִי in dieser Weise. Der LXX Übers. βάρυς scheint ein Provinzialismus zu sein, dessen Verständnis verloren gegangen ist: die Bedeutung eines umfassenden Behälters dürfte dem Worte βάρυς aber nicht fremd sein (vergl. Herod. II c. 96 über die ägyptische βάρυς). Andere Exegeten divergieren nun stark von unserer Übersetzung. Hengstenberg übersetzt: „aus Elfenbeinpalästen, daraus entzückt man Dich“, wo also מְנִי eine Wiederholung des מִן הַיְקָלִי wäre. Er hat für sich alle alten Übersetzungen und alte Ausleger (z. B. A. Esra). Aber dies scheint allzu hart, und ist ganz ohne Analogie; handgreiflich unstatthaft nennt es Hupfeld. Andere nehmen מְנִי wie Ps. 150,4 מְנִי: Saitenspiel erfreut Dich aus elfenbeinernen Palästen. Aber diese bestanden eben auf Zion nicht, und zumal nicht in der Mehrzahl, wie sonst etwa ein großer Palast aus einem Komplex von Palästen besteht (so z. B. in Indien). Überdies muss man sich das Saitenspiel im Gefolge des Königs, aber nicht aus elfenbeinernen Palästen dem Könige entgegenschallend vorstellen. Hengstenberg freilich stellt sich unter dieser Mehrzahl von Palästen die vielen Wohnungen der Königstöchter (V. 10) vor. Aus diesen verschiedenen Palästen habe der König sie heimgeholt. Aber es ist von einer Heimführung mehrerer Königstöchter zur Ehe nirgends die Rede (V. 10 wird uns gleich näher die Grundlosigkeit solcher Vermutung zeigen). Hengstenberg sieht in dieser Heimführung mehrerer Frauen zugleich freilich ein über die gemeine Wirklichkeit hinausgehendes messianisches Element. Aber die Psalmisten und Propheten gehen überall von der Wirklichkeit aus, denn ihre Absicht ist, schnell und leicht verständlich zu werden. Und vor Allem wenden sie nicht den ungesetzlichen Zug der Vielweiberei an, um etwas Geistliches oder Messianisches damit zu illustrieren: der Zweck heiligt bei ihnen nicht die Mittel. Mit diesem 9. Verse ist nun gesagt, wie die Schätze der Welt dem Salomo und dem Messias gehören. So heißt es in Jes. 23,18 von Tyrus: Ihr Erwerb und Buhlerlohn wird geheiligt dem Jehova; er wird nicht aufgehäuft und aufgespart; sondern den vor Jehova Wohnenden wird ihr (Tyrus') Erwerb gehören, zur Nahrung in Fülle und zu prächtigem Gewand (vergl. Apoc. 21,24). Auch an den beiden letzteren Orten ist die Zeit des Messi-

as gemeint, wie auch Jes. 60,11: dass man zu Dir bringe die Schätze der Heiden, und Jes. 61,6: die Schätze der Heiden werdet Ihr genießen.

V. 10. Noch immer ist der Psalmist mit dem König an dessen Hochzeitstage beschäftigt. Er vergegenwärtigt sich das Hochzeitsgefolge und die Gemahlin selbst

[בָּנוֹת מְלָכִים] heißt das königliche Gefolge. Dass Bräutigam und Braut von solchem Gefolge im Morgenlande umgeben waren, lernen wir auch aus Mt. 25,1 ff. Die Näherbestimmung, dass es Königstöchter gewesen, führt uns auf die hohe Geburt der Braut Salomos selber. Es scheinen teils Ägypten huldigende, teils unter einem Pharao geeinigte Fürsten gewesen zu sein, die dazu ihre Töchter nach Jerusalem sandten, teils mögen es auch Töchter der Salomo befreundeten und untertänigen Könige der Nachbarländer gewesen sein. Immerhin müssen wir bedenken, dass David redet und im Gefolge des königlichen Brautzeuges freilich noch etwas mehr und Höheres sieht, als bloß seines Sohnes Verherrlichung. Dieses Gefolge, zunächst freilich der naheliegenden Wirklichkeit entnommen, war ihm gewiss ein Sinnbild und Vorbild dafür, dass Könige dereinst sich dem Brautzuge des Messias anschließen und denselben durch ihre Teilnahme verherrlichen würden. Es besagt dieses königliche Gefolge, wenn wir auf die Zeit der Erfüllung sehen, dasselbe, was Jes. 49,22.23 ausgesagt wird. Dort heißt es: „So spricht der Herr Jehova: ich erhebe meine Hand zu den Völkern, und für die Heiden erricht' ich mein Panier: dass sie Deine (Israels) Söhne bringen im Busen, und Deine Töchter auf dem Arme getragen werden. Könige werden Deine Wärter sein, und ihre Fürstinnen Deine Säugammen. Mit dem Antlitz werden sie sich vor Dir zur Erde niederwerfen und den Staub Deiner Füße lecken; so wirst Du erfahren, dass ich Jehova, dass nicht zuschanden wird wer auf mich harret!“ Ferner ist Jes. 60,10 zu vergleichen: Und es bauen die Fremdlinge Deine Mauern und ihre Könige dienen Dir; V. 12: Denn das Volk und das Königreich, die Dir nicht dienen wollen, gehen unter; V. 14: Und es kommen zu Dir gebückt die Söhne Deiner Quäler; V. 16: Saugen wirst Du die Milch der Völker, an der Brust von Königen saugen (vergl. Jes. 61,5). Dies geht auf Israel im Exil, und in ihm auf die Erlösung der Menschen aus dem Exil: auf die Erkaufung einer Kirche aus der Welt, welche Kirche hier vorerst unter dem Bilde der königlichen Braut dargestellt wird. Aber wie wir sehen, auch auf sie passt die königliche Begleitung; auch sie wird (wenn wir die Erfüllung ansehen), auf ihrem Hochzeitswege hier auf Erden begleitet, getragen und gestützt von Königen und Fürsten nach den Verheißungen des Jesaja und gemäß der Darstellung unseres Psalmes.

Diese Königstöchter gehen im Schmücke Salomos einher.

[בְּיָקָרוֹתָהָ] von יָקָרוֹת, welches ein Plur. fem. ist, wie הַמְדוֹת; צְהוֹת; נִכְחוֹת; יְדִידָתָהּ, und in dieser Form einen Abstraktbegriff wiedergibt: köstliche Dinge, Kostbarkeiten (vergl. Sach. 14,6). Das כ hat hier, wie aus dem zweiten Hemistich אֹפִיר בְּכֶתֶם sonnenklar wird, den Sinn des Bekleidetseins mit Etwas. Ähnlich Luther und Herder: „in Deinem Schmuck“; und schon vor ihnen sind auf der gleichen Fährte gewesen LXX und Vulg. Salomo setzt also seinen Ruhm darein, diese Königstöchter (die Repräsentanten ihrer Väter und Völker) mit seines Hauses Kostbarkeiten zu schmücken.¹¹⁵

Diese Darreichung eines Schmuckes von Seiten Salomos dürfte übrigens ganz nach der Sitte des Morgenlandes sein. Wir können hier an Jehu (2. Kön. 10,22) erinnern, der jedem Baalsdiener ein Festkleid geben ließ aus dem Vorrat des königlichen Palastes. Eine analoge Sitte ist, dass die Könige den vor ihnen Erscheinenden prächtige Kaftans schenken (s. Harmar Beobacht. II, S. 117. Rosenm. Morgenl. V. S. 75). Schulte in den Leitungen des Höchsten IV. S. 217-218 erläutert mehrere Schriftstellen aus der Sitte, den Hochzeitsgästen Kleider anzubieten, bevor sie in den Hochzeitssaal eintraten. Er erläutert sich aus dieser (vielleicht) obligatorisch gewordenen Gewohnheit, wonach

¹¹⁵ Wenn wir die Erfüllung ansehen, so können wir sagen, die Fürsten haben ihren Vorteil davon gehabt, dass sie die christliche Kirche duldeten und förderten.

man in des Hochzeitegebers Gewändern zu erscheinen hatte, auch die barsche Frage in Mt. 22,12: wie bist Du hereingekommen und hast doch kein hochzeitlich Kleid an? – worauf dann der Gast in die äußerste Finsternis geworfen ward.

Ritter d' Arvieux in seiner „voyage fait – – dans la Palestine, vers le grand Emir, chef des princes Arabes du desert etc. Paris 1717“ meldet im 2. Kapitel, welches den großen Emir selber beschreibt, die gleiche Eigentümlichkeit, dass er fremde Gesandte mit Geschenken an Kleidern überhäufte. (Vergl. auch D. Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des N. Bundes § XXII, S. 138. 144).

Die Form בִּיקְרוֹתֶיהָ ist nach der Punktation des ben Naftali, welche sonst derjenigen des ben Ascher weichen musste. Durch das Dagesch im ק ist dieser Konsonant mobile gemacht und ruht nunmehr nicht seine ganze Last auf der schon hinlänglich vollen ersten Silbe (Ew. 92 c, Ges. 20,2 b). – Verschieden von unserer Auffassung, dass das Gefolge in Salomos Schmuck einhergehe, ist nun die Auslegung der meisten Neueren. Diese übersetzen „Königstöchter sind unter Deinen Geliebten, oder Herrlichen.“ Die letztere Bedeutung „Herrliche“ ist mit Recht als die einzig mögliche von Hengstenberg angesehen. Aber von ihr aus ist der Weg, um zur Bedeutung „herrliche Frauen“ zu kommen, völlig abgeschnitten. Es lässt sich nämlich wohl einsehen, dass Sacharja 14,6 die Gestirne herrlich und kostbar nennt, aber Bräute und überhaupt Frauen pflegt man doch nicht nach den sie umgebenden kostbaren Stoffen zu schätzen, und noch weniger nach dem ihnen eignenden herrlichen Schmuck zu benennen. Außer jener Stelle des Sach. wird sonst im A. T. überall bei קָרָה und יְקָרוֹת das gemeinte Subjekt ausdrücklich hinzugefügt. Und wie unpassend wäre es auch, aus einem reichen Harem dem König noch ein Lob zu machen, und aus diesem abusus Farben zur Einkleidung messianischer Wahrheiten zu entnehmen und zwar in einem für den Gemeindegesang bestimmten Liede. Wenn solche Auslegung vom Text uns abgenötigt würde, so wollen wir mit Hitzig lieber sagen: dass es als Ausnahme anzusehen sei, dass ein solches weltliches Lied in unsere Sammlung verschlagen worden. Lieber würden wir es dann gar nicht in unserer Psalmsammlung sehen.

Nunmehr wendet der Sänger sich an die Königin selbst, die zur Rechten Salomos steht. Dies war der Ehrenplatz; sonst sitzen die Statthalter und Söhne der Könige zur Rechten (s. zu Ps. 110,1).

בַּצָּבָה ist Piel: „sie steht“.

שֶׁגֶל kommt noch Dan. 5,2 ff.; Neh. 2,6 vor und ist immer die Gemahlin ersten Ranges, die Königin. Es ist ein etwas derber Ausdruck für unser Ohr gemäß der Etymologie, und etwa s. v. a. Bettgenossin. Die Masoreten setzen statt שֶׁגֶל überall das Verb. שָׁכַב (z. B. Jes. 13,16). Der Orientale nennt eben alles nach der Wahrheit; er ist nicht prude.

בְּכֶתֶם אוֹפִיר Gold, das aus Ophir kommt, interpretiert schon Raschi gut. Ophir ist eine Gegend in Indien, wohin uns schon oben Aloe wies. Besonders seit Salomos Seehandel ward dieses Gold in Palästina einheimisch. Aber auch David konnte es durch Hiram und etwa die oben genannten armenischen Zwischenhändler kennen. In Ophirgold ist natürlich s. v. a. in mit Ophirgold durchwirkten Kleidern.

Wir müssen von nun an vor Allem die Situationen, welche der Sänger vor seinem Geistesauge hat, genau auseinander halten. Bis jetzt standen König und Königin als Neuvermählte zusammen, etwa um sich dem Volke zu zeigen: und zwar redete der S. bis jetzt nur den König an. Nun aber von V. 11 an müssen wir uns denken, dass der König die Braut, wie es im Morgenlande Sitte war, zurücklässt bei ihrem Gefolge und sich von seinem männlichen Gefolge nach dem Brautgemach führen lässt. So ist es noch heutzutage bei den Wüsten-Arabern (vergl. d'Arvieux, Reise nach dem großen Emir, Cap. XVIII). Die neuvermählte Schegal bleibt demnach allein, um später dem König

ins Brautgemach nachgebracht zu werden (s. Gen. 29,23). In V. 15 heißt es: sie wird gebracht zum König, und in unserem Verse stand sie noch zu seiner Rechten. Nun nähert sich ihr im Geiste mit väterlicher Ermahnung David, des Salomo königlicher Vater, und redet sie ermahrend an.

V. 11-15: Worte des Psalmisten an die zurückgebliebene Braut.¹¹⁶

בַּת] so kann David sie anreden, denn Er ist ihr Schwiegervater. In dem Munde eines jeden Anderen wäre dies eine unpassende Vertraulichkeit und durch keine Analogie zu entschuldigen.

יִחְזַק] *consider* nach der englischen Übersetzung; beurteile, erwäge (s. zu Ps. 40,4). Zum Aufmerken fordert er sie auf in Bezug auf das, was er ihr zu sagen hat. Vergiss Dein Volk und Deines Vaters Haus! Diese Zumutung fordert gebieterisch, dass eine Heidin angeredet sei; wäre diese Königin Israel zunächst und ausschließlich: so müsste es Abrahams und seiner selbst vergessen sein sollen. Es ist vielmehr eine Heidin, die Tochter Pharaos, wie wir in der Einleitung an der Hand der geschichtlichen Überlieferung aufstellten. Ambrosius sagt zu Lk. 3; *relinquit parentes ecclesia, quae de gentilibus populis congregata est*. Also auch Ambr. erkennt die Neuvermählte hier als die aus den Heiden gesammelte Kirche an und gibt uns einen Wink betreffs der uralten Auffassung hinsichtlich dieser neuvermählten Königin. Nunmehr ist das Vergessen des Vaterhauses bei dieser heidnischen Königstochter auch besonders von religiöser Bedeutung. Sie stand gleich allen nachmaligen Heiden ab von ihrem früheren Kultus und trat ein in das Volk Gottes durch diese Heirat. Dass sie nämlich Proselytin geworden, sollte allein schon aus den Lobreden Gottes, die bald nach dieser Ehe an Salomo ergehen, über allen Zweifel erhaben sein. Die Neuvermählte steht wirklich ganz da wie die Heiden, deren Vorbild zu sein ja ihre Bestimmung war; auch sie ist ein von Natur wilder Ölbaum *wider die Natur* eingepfropft in den guten Ölbaum (Röm. 11,24).

V. 12. וַיִּתְאַוּ] Durch ו schließt sich dieser Vers an die Imperativa des vorigen Verses an und bringt so das verkürzte Imperfectum (fut. apoc.) mit sich (wie Exod. 8,4; vergl. Ges. § 128,2 a). Das וּ unter וַיִּתְאַוּ kommt öfter vor; dies findet wohl wegen der wegfallenden Verdopplung im ו statt (Hupf.). Der Zusammenhang ist also: Vergiss Deines Vaters Haus und Religion, vergiss Deinen Volkszusammenhang: auf dass der König nach Deiner Schönheit Begehren trage. Das kann und darf er; denn er (der König) ist nun fortan Dein Herr – Du hast ihn anzubeten, Dich ihm unterwürfig zu bezeigen. Solche Bezeugung der Unterwürfigkeit ließ z. B. Bathseba dem David zukommen (1. Kön. 1,16) – also soll es auch hier die Königin machen.

וְאֶדְנִי] mit dem Pluralsuffix; אֶדְנִי kommt im Plural selten sonst von einer menschlichen Person vor, z. B. Gen. 24,9; 42,30. Und so sagt Sarah von Abraham (Gen. 18,12) אֶדְנִי im Singular. Wäre es mithin ein gewöhnliches Eheverhältnis – so wäre der Singular richtiger: denn der Plural steht nur in dem Verhältnisse eines Sklaven zu seinem Herrn oder zum König eines Landes und zu allermeist von Gott. Es scheint also auch hier ein über Salomo, den bloßen Eheherrn, hinausgreifender Sinn im וְאֶדְנִי zu liegen, der zu seiner vollen Geltung kommt, wenn Christus als Kern des Salomo und die Heiden in der Tochter Pharaos anerkannt werden. Das וְאֶדְנִי deckt sich vollkommen mit der Anbe-

116 11. Höre, Tochter, und erwäge es, und neige Dein Ohr;
und vergiss Dein Volk und Deines Vaters Haus:

12. So wird der König Verlangen tragen nach Deiner Schönheit,
denn er ist Dein Herr; und Du bete ihn an.

13. Und die Tochter Tyri – es werden Dir schmeicheln mit Gaben
die Reichsten des Volks.

14. Eitel Pracht ist die Königstochter inwendig,
von Goldwirkerei ist ihr Gewand.

15. In buntgewirkten Kleidern wird sie (festlich) geführt zum König –
Jungfrauen hinter ihr, ihre Gespielinnen, Dir (der Königin) zugebrachte.

tung, dem προσκυνεῖν das dem Messias von Seiten der Heiden dereinst zuteil werden sollte (Ps. 72,17).

V. 13. [וְכַת־צֹר צִי בִי צִי] ist eine Personifikation der gesamten Einwohnerschaft Tyrus', wie Bat Zijon Personifikation der Einwohnerschaft Jerusalems ist. Schon diese Analogie verbietet uns, Tyrus hier als eine Königstochter zu betrachten, wie Hupfeld will. „Was Tyrus anbetrifft“ ist am Besten zu übersetzen mit Lud. de Dieu in der Critic. sacra S. 138. Es ist dann כַּת־צֹר als das Ganze, als der Hauptbegriff obenangestellt, von dem im Folgenden Etwas ausgesagt wird; ähnlich steht Ps. 140,10: רֵאשׁ abgerissen im Anfange des Satzes; „was das Haupt derjenigen, die mich umzingeln betrifft.“ Zu vergleichen ist ferner Micha 7,11; Jes. 2,18 und besonders Hiob 21,34^b (vergl. Ew. 309 b). Ähnlich steht רֵאשׁ häufig obenan (Ps. 35,13; 73,28). Der Sinn ist demnach: Und was die Tochter Tyri anbetrifft – mit Geschenk schmeicheln Dir die Reichsten des Volkes. „Die Reichsten des Volkes“ ist alsdann eine nachschlagende Näherbestimmung des כַּת־צֹר. Demnach sieht es fast aus, als ob die Rede sich selbst verbesserte, wie in Ps. 83,12; jedoch bleiben wir lieber bei der eben gegebenen Erklärung stehen. – Dass gerade Tyrus vor allen anderen Völkern genannt wird, erklärt sich gut aus dem Gesichtskreise Davids, den wir ja hier als Sänger statuierten. Ihm war Hiram noch der nächste, mächtigste und eifersüchtigste Nachbar und Bundesgenosse, während Salomos Blick schon viel weiter reichte.

[הִלֵּךְ פָּנִים] eigentlich weich, glatt, schwach machen, hier das Angesicht. Es heißt auch Ps. 119,58: Einen ermüden durch Bitten, – dass er nachgibt und die Strenge seiner Mienen sich verliert. Hier: Einen nachgiebig machen durch Geschenke und Gaben. Unser Vers besagt demnach das Ähnliche, was in V. 10 schon als Schriftwahrheit sich herausstellte. Auch die Tyrier sind gewählt zur Einkleidung des Gedankens, dass die Reichtümer der Welt der Braut des Salomo-Messias sollen dienstbar gemacht werden (was besonders deutlich in Apoc. 21,24. hervorgehoben wird).

Hupfeld gründet auf diesen Vers seine Ansicht, dass die Braut Salomos eine Tyrische Prinzessin sei. Dagegen streitet 1) der Ausdruck כַּת־צֹר selbst, wodurch das Volk personifiziert wird; 2) das ו copulativum, welches nicht mit dem Vokativ verbunden wird.

V. 14. [כְּלִי־כְבוֹדָה] Nach Ew. S. 342 dient diese Nominalbildung zur stärksten Bildung eines Begriffswortes. Man sollte aber כְּבֹדָה erwarten und ist die scriptio plena ו eine unreine Schreibart. Die Phrase ist zu erklären nach Ps. 39,6 כְּלִי־הֶקֶל („lauter Dunst“) also hier: eitel, lauter Pracht.

[פְּנִימָה] von פָּנִים mit dem ׀, der Richtung. פְּנִים sind die inneren Wände eines Raumes, die sich dem Gesichte darbieten beim Eintreten. So heißt denn פְּנִימָה eigentl. ins Innere, nach Innen zu, vergl. Lev. 10,18; 2. Chron. 29,18. Da der Sänger sich auch noch im folgenden Verse mit der prächtigen Kleidung dieser Königin beschäftigt, so nehmen wir an, dass der Sänger von dem לְבוּשׁ der Königin redet. Unter den prächtigen רֶקֶמֹת, unter dem Obergewande, kurz „nach innen zu“, trägt sie ein Untergewand mit Gold durchwirkt. Demnach gibt das zweite Heinstich: „golddurchwirkt ist ihr Untergewand“ die nähere Erklärung des פְּנִימָה. Was sich inwendig dem Blicke darbietet, ihr Untergewand, stehe dem Obergewande nicht nach. Denn dass לְבוּשׁ sehr gut Unterkleid heißen kann, beweist sich aus Ps. 22,19; 35,13.

Dieser lobpreisenden Hervorhebung der äußerlichen Bekleidung ist ein tiefer Sinn nicht abzustreiten. Gewiss bedeuten diese Kleider des Königs und der Königin innerliche Gaben und Eigenschaften, wie auch den balsamischen Düften der Gewänder Salomos ein tieferer Sinn zuzuerkennen ist. Schon a priori dürfen wir annehmen, dass hinter den Kleidern und der Farbenpracht des A. T. überhaupt eine bewusste, allen bekannte Symbolik verborgen lag. Das sinnlich Dargebotene wussten die Israeliten in übersinnliche Gedanken umzusetzen. Dieser ihrer Fähigkeit entsprach schon die ganze symbolische Form des Mosaischen Kultus. Uns ist der Sinn dafür mehr abgestumpft, wir

leben mehr in den Gedanken, dem Morgenländer dagegen liegt Gedanke und Verbildlichung des Gedankens weit näher als uns. Für unsere beschränktere Aufgabe genügt es, darauf hinzuweisen, dass in des Sehers, in Davids Augen die Gemeinde aus den Heiden also herrlich ist, wie er es an Pharaos Tochter weitläufig nachweist. Wir sagen mit Absicht in Davids, des Sehers, Augen sei die Gemeinde des Messias herrlich. Damit wollen wir aufrecht erhalten, dass sie herrlich sei mitten in der Verfolgung und trotz ihres äußersten Darniederliegens der irdischen Erscheinung nach. Für David, und setzen wir hinzu vor Gottes Augen, sind aber die blutigen Gewänder der Märtyrer aller Jahrhunderte die buntgewirkten Kleider, in denen die Braut zum König geführt wird. Denn es ist eben eine Herrlichkeit, die nicht geschaut, sondern geglaubt wird.

Melanchthon zu V. 9 und Luther zu V. 15 geben Einiges über die Bedeutung der Farben und des Goldes. Pareus zu V. 14 sagt kurz und gut: *describitur ornatus ecclesiae internus et spiritualis sub typo vestium pretiosissimarum.*

מְשֻׁבָּצוֹת] von מְשֻׁבָּצָה ist das Durchwirkte; das Wort bedeutet eigentlich das ineinander geflochten sein der Dornzweige (nach dem Arab. *sabasa*).

V. 15. [לְרִקְמוֹת] Das ל ist hier wie in 2 לְהַדְרֵת-קֶדֶשׁ. Chron. 20,21 eine Präposit. zur Umschreibung des Zustandes, wofür sonst ב gewöhnlicher ist (z. B. Ps. 29,2; 110,3). Das Nomen רִקְמָה bedeutet Buntgewirktes. Es kann רִקְמוֹת sehr wohl, wie Ps. 22,19 בְּגָדִים, das aus mehreren Stücken bestehende Obergewand sein. Solch längeres Obergewand als einer Königstochter eigentümlich, kennt auch 2. Sam. 13,18. Dort trägt Davids Tochter ein bis auf die Sohlen reichendes Gewand, welches sogar מְעִיל genannt wird (ποδήρης nach Josephus). Die Buntfarbigkeit dieser Kleider wird durch Auftragen verschiedener Farben und Bilder bewirkt (vergl. Rödiger in Ges. Thes. S. 1310 f.)

[תִּזְבַּח] Hofal von יָבַל; sie, die Königin wird geführt hin zum Könige. Dies beweist den vorausgegangenen Abzug des Königs, dem die Neuvermählte nunmehr nachgeführt wird in den Palast, wo der Gemahl ihrer wartet. Nach dem Etymon liegt ein Führen mit Pomp und in großem Aufzuge im Verbum יָבַל; auch מְבוּל „Flut“ kommt von יָבַל „wallen“ (s. Ew. § 160 d). Hinter ihr her ziehen Jungfrauen, die näher als ihre Gespielinnen bezeichnet werden. Von solchen redet auch Jephthas Tochter (Richt. 11,37). Es sind dies nun wohl schwerlich die V. 10 genannten Königstöchter, die eben nicht als Gefährtinnen oder Freundinnen der Tochter Pharaos würden bezeichnet werden können. Vielmehr sind es die nächsten Gespielinnen der Königstochter, die ihr zum Dienst mochten beigegeben sein und sich jetzt bei dieser Einführung ins Brautgemach nahe zu ihr hielten als die mit ihr Vertrautesten. Est. 2,9 erzählt Ähnliches als den Persern eigentümlich. Der zur königlichen Gemahlin erwählten Esther werden daselbst sieben junge Mädchen zur Verrichtung des Ehrendienstes beigegeben. Am allerwenigsten ist auch hier wieder (mit J. H. Michaelis, Ros., Hengstenb.) an die Bestimmung auch dieser Mädchen zur Vermählung mit dem König zu denken. Wie unnatürlich und abgeschmackt ist schon der Gedanke: dass der König gerade alle Freundinnen seiner Gemahlin zugleich mit unter seine Weiber sollte aufnehmen wollen. Und wenn es noch so gut für die messianische Auslegung diene – wir können uns nicht entschließen, das Udenkbare und Unerwiesene zur Einkleidung messianischer Gedanken dienstbar werden zu lassen.

Wir erinnern nochmals im Vorübergehen daran, wie sehr Diejenigen, welche Vielweiberei zur Illustrierung messianischer Gedanken herbeiziehen, unseren Psalm mit 1. Kön. 11,1 ff. in grellen Widerspruch bringen. Dort wird Salomos Abfall von der Menge seiner Weiber abgeleitet, und *hier* würde dagegen sein großer Harem in einem gottesdienstlichen Liede zur Einkleidung des Erhabensten gebraucht worden sein.

Wichtig bei der Entscheidung über die letztere Frage ist noch מוֹבָאוֹת לָךְ, welcher Zusatz die Jungfrauen als solche kennzeichnen soll, die dem Könige zugebracht werden, nämlich zur Vermählung

(so Hengstenb. u. Del.) Aber wie kann denn in aller Welt der König angeredet werden, von dem seit V. 11 nicht mehr die Rede gewesen und der – nach unserer obigen, sehr wahrscheinlichen Annahme – schon drinnen im Palast ist. Der Sänger hat demgemäß seit V. 11 ausschließlich mit der neuvermählten Königin sich beschäftigt. Vielmehr ist also von den Gespielinnen dieser Königin noch Etwas ausgesagt, nämlich dass sie Dir (der Königin) zugebracht sind, dass Du über sie als Dein Ehrengeliebte oder als Dein Besitztum verfügen mögest. לְךָ ist bekanntlich zu allernächst Femininum, und das Masculinum lautet nur in pausa לְךָ, was hier freilich zuträfe. Die Braut wird eben plötzlich angeredet, nachdem zuvor in der dritten Person von ihr die Rede war. Dies ist in der Poesie sehr gewöhnlich (vergl. Ps. 49,19; Jes. 23,2; 52,14; Nah. 3,9) und wird hier noch sinngemäßer, weil es der Sänger, wie gesagt, ausschließlich mit der Königin zu tun hat. Die Anrede an den König ist hier ganz wider den Zusammenhang. Der grammatischen Form nach ist מִבְּרָאוֹת לְךָ eine Apposition zu בְּתוּלוֹת; wir übersetzen demnach „Dir zugebrachte“.

V. 16¹¹⁷: malt den Fortschritt der Handlung; – sie kommen in des Königs Palast. Auch die Freundinnen gehen mit. Dies ist ganz noch nach Weise der heutigen Wüstenaraber. Ritter d'Arvieux in der oben erwähnten Reise nach dem großen Emir Kap. 18 meldet, dass die Frauenzimmer um die Braut herum tanzen, singen, schreien und Spiele aufführen. Sie verkündigen ferner die Schönheit der Braut und deren Vorrechte bis an den Abend. Diese selbigen Frauen bieten dann nachts dem Bräutigam die Braut an unter allerlei Zeremonien. Solche Gewohnheit wird gewiss uralte sein: denn diese Wüstenaraber bewahren auch sonst (z. B. betreffs der Kleidertrachten¹¹⁸) eine lebendige Tradition aus den urältesten Zeiten. Beide Momente: das Tanzen, Spielen und Jubeln und die Begleitung bis in den Palast hinein bietet auch unser Vers. Der nächste Vers wird uns einen sehr üblichen Wunsch, den der Sänger selbst ausspricht, mitteilen.

[בְּשִׂמְחָה] für בְּשִׂמְחָה „mit Freudengehör“; speziell ein solches, wobei getanzt wird; es ist ein integrierender Bestandteil festlicher Aufzüge (Ps. 63,4; 1. Sam. 18,6; 2. Sam. 6,12 s. Hupf.).

V. 17.18. Schluss.¹¹⁹

V. 17 ist, wie Hupfeld gut bemerkt, ein Segenswunsch in Betreff der Nachkommenschaft aus dieser Ehe: Söhne, die ihrer Väter würdig seien. Auch dieser Zug ist echt orientalisches; er geht von David aus, dem solches auch am meisten zustand. Der Inhalt ist auch hier zunächst den Salomonischen Verhältnissen entnommen.

[אֲבוֹתָיִךָ] dies passt zunächst auf Salomo im weiteren Sinne (vergl. Ps. 22,5); es sind alsdann hier vor Allem David und überhaupt die ehemaligen Häupter Israels gemeint. An Stelle dieser Väter mögen ihm Söhne von der Königstochter zuteil werden, die er als Fürsten über sein Land setzen könne. Dieses Teilhaben der Söhne an seiner Herrschaft deutet auf eine Art von Satrapien (1. Kön. 4,7) zu Salomos Zeit. Dergleichen Satrapen sind auch 1. Kön. 10,15 gemeint, wo sie פְּקָדִים genannt werden; ein Wort nichtsemitischen Ursprungs und wohl samt der Einrichtung selbst von außen entlehnt. Auch Rehabeam, Salomos Sohn, zerstreute seine Söhne in der gleichen Eigenschaft im ganzen Lande (2. Chron. 11,23).

Auf den Messias nun passt dies noch eigentlicher als auf Salomo. Dieser hat ja eine große Anzahl von Vätern nach Mt. 1 und Ps. 22,5. An letzterer Stelle legt er sich solche selber bei, indem er

117 10. Sie werden (festlich) geführt mit Freude und Jubel, sie kommen in den Palast des Königs.

118 S. insbes. d'Arvieux R. 241 ff. C. Niebuhr, Beschreibung von Arabien 62 ff.

119 17. Anstatt Deiner Täter seien Deine Söhne:

Du wirst sie setzen zu Fürsten im ganzen Lande.

18. Gedenken will ich Deines Namens von Geschlecht zu Geschlecht, darum werden die Völker Dich preisen immer und ewiglich.

durch Davids Mund redet. Und überdies hat der Messias ja auch Söhne in Menge, was wir Christen am wenigsten in Abrede stellen werden. Uns wird nun z. B. 1. Petr. 2,9 (Exod. 19,6) ein königliches Priestertum zugeschrieben, und es wird gesagt, dass die Heiligen die Welt richten werden (1. Kor. 6,2; Dan. 7,18). Endlich כְּכֹל־הָאָרֶץ bezeichnet mit trefflichem Doppelsinn sowohl Palästina, als auch die gesamte Erde. Wie wir sehen, Alles passt auf den Messias, wie auch Alles zugleich auf Salomo passte.

V. 18. Der Psalmist legt sich ein beständiges Reden von dieses Königs Namen bei. Und fürwahr, unser Psalmist ist lebendig geblieben, ob er gleich gestorben. Weil er geredet, deshalb haben Nationen geredet und ihm diese lobpreisenden Worte von Geschlecht zu Geschlecht nachgesprochen.

וְהָיָה לְךָ הַיּוֹדוּת] des Namens des Königs eingedenk machen. וְהָיָה לְךָ] besagt etwas Ähnliches: mit der Hand werden sie auf Dich hinweisen, dass Du so Großes für sie getan. Die Form ist ein gedehntes Hofal, aus der übrigens die gewöhnliche kontrahierte Hofalform erst entstanden ist (vergl. Ps. 28,8 und Jes. 52,5).

Diese Ewigkeit des Lobes des Königs deutet auf einen character indelebilis, auf eine Ewigkeit dieses königlichen Namens selber hin. Dass in Bezug auf Salomo exklusive solcher Entschluss wieder eine enorme Schmeichelei enthalten würde und unausstehlich hyperbolisch erscheinen müsste, ist doch evident. Nur wenn der Messias in Salomo gepriesen ward, um dessentwillen allein Salomo ja auch nur Gott genannt werden durfte – nur dann ist auch ein ewiges Lobpreisen denkbar. Nur dann ist die Errichtung eines solchen Monuments denkbar, das die Nationen fort und fort zum Singen dieses Psalmes antreibt.

Wir stehen nunmehr am Schluss dieses Liedes, welches strenge innerhalb der Schranken morgenländischer und speziell Davidisch-Salomonischer Sitte bleibt. Aber welch eine Fülle messianischen Inhalts wälzt sich einher durch dieses Strombett! Die Form war angemessen und angepasst jener Zeitperiode; – aber der Inhalt ist derartig, dass der größte Lobpreis Christi, der Ihn selbst weit über die Engel hinaushebt, darin ausgesprochen ist (Hebr. 1,8.9). „Gott“ wird nämlich der König des Ps. genannt, und das ist der Angelpunkt der messianischen Erklärung und der tieferen Auslegung der im Liede selbst gepriesenen Hochzeit. Wer „Gott“ angeredet wird, kann nur so angeredet werden, weil Er Gott ist; teilhaben an solcher Anrede kann kein Mensch an sich, wie wir oben bewiesen. Ist demnach der Messias hier angeredet, so ist danach auch die Ehe selber und die Tochter Pharaos zu bemessen. Von der Hochzeit Salomos kann der Psalm nicht ausschließlich singen wollen, weil Gott selbst der Gemahl ist.

Dass nun aber die Ehe ein ungeeignetes Bild zur Darstellung höherer Gedanken sei, möge man erst beweisen. Sie ist ein uranfängliches Institut, dessen Verleihung dem Sündenfall vorausgeht. Es realisiert sich in ihr die innigste Verbindung, die nur immer stattfinden kann zwischen zwei Menschen. Ist sie demnach rein göttlichen Ursprunges, ist sie ein Gedanke Gottes, so kann sich ein heiliger Sänger der Ehe bedienen, um mittelst derselben die innigste Verbindung des Messias und seiner Reichsgenossen im Bilde uns vorzumalen. Durch die Herübernahme solcher rein irdischer Verhältnisse wird die geistliche Verbindung des Messias mit den Seinen eben erst recht fassbar und in schlagender, tief ergreifender Weise dargestellt. Wie häufig die heil. Schrift das Verhältnis der Gemeinde Gottes zu Gott oder auch zum Messias unter dem Bilde einer ehelichen Verbindung darstellt, ist bekannt. Schon im Dekalog ist eine Spur davon vorhanden (Exod. 20,5): „Ich der Herr dein Gott bin ein eifersüchtiger Gott“, welche Übers. durch die Radix אָנָּן an die Hand gegeben ist. Jes. 54 wird die Gemeinde mit einer Mutter verglichen; V. 5 heißt es: der Dich gemacht hat, ist Dein Mann; Herr Zebaoth ist sein Name; ebenso Jes. 62,5; Hosea Kap. 2 herrscht dieses Bild einer Ehe zwischen Jehova und dem Volke vor. Im N. T. wird wohl aufgrund unseres Ps. der Messias „Bräuti-

gam“ von Johannes dem Täufer genannt (Joh. 3,29); Mt. 9,15 nennt Christas, sich selbst einen Bräutigam. Auch die Parabel von den zehn Jungfrauen spielt auf die anerkannte Vorstellung an, dass der Messias eine geistliche Vermählung mit sich bringe (Mt. 25,1). Paulus stellt mehrere Male das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde unter dem Bilde einer Ehe dar (2. Kor. 11,2; Eph. 5,25-32). Auch Johannes in der Apokalypse liebt diese Darstellung Christi und der Gemeinde (Kap. 19,7.8; 21,2; 22,17). Genug, auf diese Vorstellung ist überall in der Schrift Bezug genommen; Psalm 45 ist nur ein locus unter vielen, aber freilich ein hervorragender und ein die Wahrheit der Hochzeit Christi erschöpfendes Lied. Wir erfahren aus ihm die Stellung des Messias zu seiner Gemeinde aus Juden und Heiden im אֲחֵרֵי הַיָּמִים, in den Tagen des Messias.

Das beständige Verhalten des Messias ist nämlich das Verhalten eines Bräutigams zu seiner ihm freilich durchaus unähnlichen Braut. Auch dieser Abstand zwischen Bräutigam und Braut ist trefflich im Psalme zu seinem Rechte gekommen. Auf der einen Seite sehen wir Salomo in aller seiner Schöne und Hoheit, wir hören, dass er „Gott“ angeredet wird. Auf der anderen Seite finden wir im Psalme eine Ägypterin, eine aus den Heiden, die noch ermahnt werden muss – der aber dennoch der Vater David zujubelt, weil er sie in seinem Sohne geborgen weiß. Wir könnten noch weiter den Analogien zwischen dem messianischen Kerne und der zeitgeschichtlichen Schale nachgehen, wenn wir nicht unsere Aufgabe zu überschreiten fürchten müssten.

Auf die Davidische Abfassung werden wir am Schluss von Psalm 72 noch zurückkommen. Steht uns letzterer als Davidisch erst einmal fest, so gewinnt auch unser Psalm dadurch an Halt.

Psalm 72.

Mit der Weltherrschaft und der gerechten Regierung Salomos, des Gemahls einer großen Gemeinde aus Israel und der Heidenwelt, beschäftigt sich Ps. 72. Auch dieses Licht der Erkenntnis hat in unserem Ps. eine zeitgemäße Strahlenbrechung gefunden.

Die Überschrift lautet לְשִׁלֹמֹה. Wir würden danach genötigt sein, hier das ל auctoris anzuerkennen und mit mehreren Neueren (z. B. Hengstenberg, Delitzsch) Salomo als Verfasser anzunehmen. Aber das ל ist nicht immer das der Zugehörigkeit, und zwar mittelst Hervorbringung. So bedeutet vor Allem in Psalm 39,1 לְדִיתוֹן „dem Jeditun“ und auch (wie wir zu Ps. 45 bewiesen haben) לְבִנְיָקָרָה bedeutet etwas Anderes. Es ist dort nämlich ל als das der ehrenvollen Widmung zu fassen, welches auch auf den mit Juda und Ephraim beschriebenen Stäben in Ezech. 37,16 nach Weise einer Inschrift vorkommt. Das gleiche inschriftartige ל findet sich dem Namen Maher Schalal-Chasch Bas in Jes. 8,1 vorgesetzt, welches auf einer monumentalen Tafel zu stehen kam. Das gleiche ל kommt oft auf phönikischen Votiv-Inschriften vor. Meistens ist es nur freilich in den Pss. an Solche gerichtet, die das Lied zur Aufführung brachten. Jedoch hindert Nichts, das ל der Widmung hier auch einmal denjenigen einführen zu lassen, der den Inhalt des Liedes zur *Ausführung* bringen sollte: den Salomo nämlich.

Unmöglich wäre auch nicht die Auffassung der LXX, der Rabbinen und der meisten Ausleger überhaupt, denen zufolge לְשִׁלֹמֹה bedeute auf Salomo oder für Salomo als Gegenstand des Psalmes.¹²⁰ Dann wird der Psalm als Gebet Davids für seinen Sohn gedacht, wie Kimchi ansprechend meint, der es dazu noch von David auf dem Totenbette ausgesprochen sein lässt. Wir bleiben aber am besten bei dem ל der ehrenvollen Widmung: „dem Salomo“.

120 Für die Übers. „aber Salomo“, de Salomone vergl. man Stellen, wie Gen. 20,13; Ps. 3,3; 22,31; Jes. 5,1; 27,2; 29,16 u. a.

Dem Salomo ist in prägnanter und sozusagen offizieller Weise der Psalm zur Ausführung gewidmet. – Aber von wem? Innere Gründe sprechen stark für die Autorschaft Davids. Unser Psalm hat nämlich Verwandtschaft der Bilder sowohl mit Ps. 110,3, als auch mit 2. Sam. 23,4, also mit zwei unwidersprechlich Davidischen Kompositionen. Im 6. Verse unseres Psalmes nämlich wird der König als ein Regen und wie Tropfen auf dürres Land herniederfließend vorgestellt. Nach V. 7 (u. 16) resultiert aus diesem fruchtbaren Regen (aus diesem Herabkommen des Königs) das Blühen der Gerechten. Ganz ähnlich nun wird des Messias Wirkung mit dem Glanze des Frühlichts und mit dem Regen verglichen in 2. Sam. 23,4, wodurch junges Grün hervorgebracht wird. „Und wie das Licht des Morgens, wenn die Sonne aufgeht, ein wolkenloser Morgen – vom Glanze, vom Regen (kommt) Grün aus der Erde.“ Auch dort kommt Grünes aus der Erde (wie in Ps. 72,1 die Gerechten) mittelst einer Wirkung des Messias, die mit dem Frühlicht und dem Regen verglichen wird. Aus diesem Mutterbilde sozusagen in 2. Sam. 23, entwickelt sich eine Anzahl von Darstellungen der messianischen Zukunft und der Wirksamkeit des Messias selbst. Z. B. in Ps. 110,3 wird die Fülle der Reichsgenossen des Messias unter dem Bilde des Taus dargestellt. Ferner der die Wüste befruchtende Regen in Jes. 29,17; 32,15; 41,17 ff.; 43,20 ist aus 2. Sam. 23,4 und Ps. 72,6 entnommen.

Genug, wir sagen, dass die Darstellungen des Messias als Frühlicht (das nach Ps. 110,3 den Tau sozusagen gebiert) oder selbst als Regen und Tautropfen, welche Grün aus der Erde hervorlocken, von einem Verfasser sind. Nun ist das Bild am klarsten durchgeführt in 2. Sam. 23,4, wo der Messias unter dem Bilde jener zwei Grundbedingungen alles Wachstums, des Lichtes und der Feuchtigkeit, dargestellt wird: wogegen in Ps. 72; 110 und bei Jes. nur die eine Grundbedingung, der Regen, verwendet worden ist. Ist dort David unzweifelhaft Verfasser, so ist er es auch hier bei den abgeleiteten Bildern und Darstellungen. Stellt David dort in 2. Sam. 23 in sehr kühner Weise des Messias Wirkungen auf das Erdreich mit denen des Frühlichts und des Regens zusammen, so haben wir guten Grund, auch in Ps. 72 denselben Verfasser zu vermuten. Es ist eben ein Bilderkreis, den diese drei Kompositionen 2. Sam. 23; Ps. 72 und Ps. 110 nach verschiedenen Seiten hin ausgebildet haben.

David ist der Erste, welcher in den genannten Kompositionen das Bild des Regens auf den Messias anwendet, nach welchem die Gläubigen wie ein dürres Erdreich gelehzt hätten.

Ein zweiter innerer Grund, weshalb wir uns gegen die Salomonische Autorschaft und damit indirekt für die Abfassung von David entscheiden müssen, ist folgender. Wir haben nämlich, falls Salomo Verfasser sein sollte, keinen geeigneten Repräsentanten des Messias, der dem Sänger, also hier Salomo, zum Anhalt und zur Vorausdarstellung dessen dienen könnte, was der Messias sein und leisten würde. Wir suchen ja nämlich stets nach einem Analogon des Messias während der Zeit selbst, in der und für die der Psalmist singt. Dass Salomo sich nun selbst als einen Repräsentanten des Messias hier sollte besungen haben, ist sehr unnatürlich. Denn ganz abgesehen davon, dass er von sich immer in der dritten Person reden würde, so sind die wunderbaren Dinge und erhabenen Leistungen, die er dann prästieren zu wollen in diesem Psalme erklärte, allzu hyperbolisch und allzu erhaben. Ewald (bibl. Jahrb. X, 197) sagt nicht so ganz mit Unrecht, es ließe sich nicht denken, dass der Dichterkönig sich selbst habe so grob loben und schmeicheln wollen. Hengstenberg und Delitzsch freilich benützen diesen Umstand, um desto mehr den messianischen Sinn geltend zu machen, indem ja, falls Salomo von sich nicht so Großes prädisieren durfte, um so eher der Messias als Salomos Augenmerk zu statuieren ist. Del. meint, es sei gleichsam ein Kirchengebet für den neuen regierenden König, von diesem selbst verfasst (bei seinem Regierungsantritt) und dem Volke (wie Ps. 20; 21) in Herz und Mund gelegt. Aber Ps. 20; 21 redet erstlich David streng von seiner Gegen-

wart und besingt, was Gott ihm da getan und wie Er ihn errettet. Dagegen Ps. 72 verlegt Alles in die Zukunft. Zweitens kommt in Ps. 20; 21 Nichts vor, was nicht auch dem David zugeeignet werden könnte, und was nicht zugleich David auch von sich aussagen und in gewissem Sinne darstellen konnte.

Dagegen in Ps. 72 würde Salomo sein Volk gänzlich von sich abweisen und auf einen anderen hinweisen, indem ja ein reines Zukunftsbild im Ps. gemalt wird. Aber auf wen soll man blicken, an wen sich halten; wenn der augenblickliche und legitime Repräsentant des Messias, wenn Salomo selbst auf einen anderen hinwies? Sollte man sich etwa an Rehabeam, seinen Sohn, halten? Doch dann hätte das Volk und Salomo vor Allen von der den Messias repräsentierenden Würde Rehabeams durch eine Gottesverheißung, oder mindestens durch bedeutsame Schicksale dieses Sohnes vergewissert sein müssen. Von solcher Bedeutsamkeit Rehabeams wissen wir aber Nichts. Und nehmen wir noch dazu, wie Alles in Psalm 72 dennoch auf Salomo, als Repräsentanten des Messias, trefflich passt: so kommen wir zu folgendem Resultat. Salomo selbst konnte der Verfasser des Psalmes nicht sein: denn er hätte dann ja alle Hoffnungen, die sich an ihn als den König der Erfüllungszeit hefteten, von sich abgewiesen, er hätte sein Volk (das an ihm hing als einem Repräsentanten des Messias) ganz enttäuscht und ins Blaue hinein verwiesen. Damit aber hätte König Salomo seine hohe Bestimmung vollständig verkannt. Nun war aber doch ganz Israel schon durch 2. Sam. 7; Ps. 8 u. 45 an Salomo gewiesen, als einen Mann, der Erfüllung bringen sollte. Salomo sollte eben des Messias Friedensreich und die Herrlichkeitsgestalt Seines Reiches darstellen im Abbilde, und zwar ganz gemäß den Monturen und Umrissen, welche unser Psalm angibt. Somit ist er also das passendste Objekt für das Geistesauge unseres Psalmisten; Salomo ist es, von dem der Psalmist prophetisch hier redet. Freilich aber ist es Salomo, sofern der Messias in ihm zur Geltung und Darstellung kam. Und so haben wir nun einen trefflichen Anhalt für des Volkes Auge gewonnen.

Die Tradition ist unserer Aufstellung Davids als des Verfassers von Ps. 72 sehr günstig. Zunächst zeugt die Unterschrift in Ps. 72,20: „zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais“ dafür, dass der Schreiber dieses Verses unseren Psalm für Davidisch hielt. Diese Unterschrift ist jedenfalls sehr alt. Vielleicht rührt sie von David selbst her, und datiert sich von einer vorläufigen Sammlung seiner Psalmen, die er selbst noch zustande gebracht. Wäre diese Unterschrift nicht so uralt, so hätten die schließlichen Redaktoren des Psalters sie wohl nicht an diesem Orte belassen. Denn Ps. 50 wenigstens ist von Assaph, wenn auch sonst alle Psalmen von 42–72 sehr wohl von David sein können. Unserem Psalme verleiht diese Unterschrift ein gutes Präjudiz für die Davidische Abfassung.

Ferner hat die LXX unseren Psalm εις Σαλωμών (auf Salomo oder für Salomo) als Gegenstand des Psalmes bezogen; so auch die ihr folgenden griech. Übersetzungen, die Vulgata hat: in Salomone, wie auch die Rabbinen z. B. A. Esra und Raschi und die meisten *älteren* Ausleger.

Die inneren messianischen Beweise sind: 1) die starke Zumutung, dass Gott seine Gerichte dem hier genannten Könige abtreten solle in V. 1, was Joh. 5,22 Christus sich beilegt; 2) dass man diesen König von Geschlecht zu Geschlecht, so lange die Erde besteht, fürchten werde (V. 5). 3) Es gehört hierher auch seine Herrschaft von Meer zu Meer und bis an die Enden der Erde, das Dienen aller Völker (V. 8.11); 4) die beständige Fürbitte für den Armen (V. 15); 5) V. 17: „Es sei sein Name auf ewig“ (vergl. V.19) und „alle Völker preisen ihn glücklich“.

Die traditionellen Beweise für die Messianität sind hier hauptsächlich bei den Feinden zu finden. Unter den Juden übersetzt das sehr traditionelle Targum V. 1: Gott, gib Dein Gericht dem König Messias. Kimchi (zu V. 5). nach Raschi auch die alten Rabbinen (in V. 16) beziehen den Psalm ebenfalls auf den Messias; so auch das Midrasch Tehillim zum ersten Verse und das Jalkut Schi-

meoni. An letzterem Orte heißt es: Der König Messias wird über alle Menschen erhaben sein und geehrt werden – wie der Psalm sagt: vor ihm werden sich die Könige von Tarschisch beugen.

Aus V. 17 entnimmt der Talmud (in Aruch) einen Namen des Messias יְנוּן (s. Buxtorf Lex. chald. S. 962). Man vergl. noch mehrere hierher gehörende Belegstellen in Poli Synopsis zu unserem Psalm. Unter den Christen nennen wir aus Vielen nur Justin im dialogus cum Tryphone Kap. 34, woselbst er ganz angeführt ist und als Beweismittel gegen den Trypho dient. Von da an fassen die besten Ausleger bis auf die neueste Zeit den Psalm messianisch auf, abgesehen von einigen Kritikern unserer Tage. Hupfeld meint: aus dem idealen Charakter des Reiches Gottes sei es zu erklären, dass alle Wünsche und Hoffnungen für dasselbe so leicht ins Überschwengliche gehen, und dadurch allerdings einen messianischen Charakter annehmen, wie Jes. 9; 11: ein Zugeständnis des messianischen Charakters der Züge unseres Psalmes, für welches wir dankbar sein dürfen.

Der Inhalt des Ps. ist: Schilderung der Herrlichkeitsgestalt des messianischen Königs und seiner wohlthätigen Regierung, die sich über die ganze Erde erstreckt.

V. 1-4.¹²¹ Die Bitte zu Gott, seine Gerichte doch dem Könige abzutreten, welcher Alles recht machen würde.

אֱלֹהִים] Gott wird – nach seiner allgemeinsten Benennung – als Schöpfer und Richter der Welt angerufen und gebeten vom Psalmisten, seine Gerichte dem Könige, der zugleich Königssohn ist, zu übergeben. Es ist hier Einer gemeint, der König und Königssohn in einer Person ist. Dies war im Altertum ein Ruhm (vergl. Jes. 19,11), denn Viele waren nur Emporkömmlinge. Auf den altpersischen Keilinschriften wird sowohl der Name des Vaters, als auch des Großvaters angegeben; oft wird bis zum Ahnen des königlichen Stammes hinaufgestiegen.¹²² Auf türkischen Münzen steht Sultan ein Sultanssohn, wie d. W. bemerkt. מֶלֶךְ wird auch hier eben durch das Fehlen des Artikels prägnanter, gleichsam zum Nom. propr.

מִשְׁפָּטֶיךָ] Deine Gerichte, die κρίσις, vergl. Jes. 26,8.9 Zeph. 3,15; Ps. 48,12; Ps. 97,8.

צִדְקָה] ist die in jenen Gerichten sich erweisende Norm des Handelns Gottes, seine Richtschnur. Beides, die Gerichte und die Norm, nach der Gott richtet, soll Er dem Könige abtreten. Dieser wird Gottes Volk in Gerechtigkeit zu richten wissen, was die folgenden Verse eingehender darlegen.

Diese Zumutung wäre Gott gegenüber doch eine Blasphemie, wenn Salomo an und für sich hier gemeint wäre. Ist aber der Messias in ihm, so liegt in diesen Worten der erhebende Gedanke, dass der Mensch gewordene Messias seine Mitmenschen richtet, dass der Bruder seine Bruder richtet. Es liegt alsdann hier derselbe Gedanke vor, wie in Joh. 5,22: „alles Gericht hat er dem Sohne übergeben“. Dieser König schaltet nun damit als Bruder unter Brüdern, schon in Salomo ist Er zu seines Volkes Erlösung und rechtem Gericht gestellt. Hat der König zuvor in David gelitten, und erniedrigte sich der Messias in David, so wird Er nunmehr in Salomo erhöht und alles Gericht wird ihm abgetreten.

121 1. Dem Salomo.

Gott, Deine Gerichte gib dem König,
und Deine Gerechtigkeit dem Königssohn.

2. Er wird richten Dein Volk mit Gerechtigkeit,
und Deine Gebeugten nach Gebühr.

3. Es werden tragen die Berge Frieden dem Volke,
und die Hügel (Frieden) in Gerechtigkeit.

4. Er wird richten die Gebeugten des Volks, erlösen die Söhne des Armen,
und wird zermalmen den Bedrucker.

122 Vergl. z. B. die Altpersischen Keilinschriften ed. Fr. Spiegel S. 3.

V. 2. Schon die starke Zumutung in V. 1 nötigt uns hier, das zuversichtlichere Futurum anzuerkennen, anstatt des bloß wünschenden Optativs. Viele wollen wegen einiger Futura apocopata im Folgenden alle Futura unseres Psalmes zu Optativen stempeln (Hupf., v. Hofmann). Damit wird aber der Inhalt des ganzen Psalmes ins Bereich bloßer Wünsche und goldener Hoffnungen zurückgeschoben. Jene abnorme Aufforderung in V. 1 solliziert aber eine feste Zuversicht, die der Sänger in Betreff des Königs schon habe. Die richterlichen Tugenden und die Regierungsweisheit des Königs stand dem Sänger schon fest, bevor er so Großes für ihn von Gott erbat. *Er wird Dein Volk richten in Gerechtigkeit*] man sollte etwas Tröstlicheres erwarten: er wird es richten in Nachsicht (רַחֲמֵי). Denn wenn der König wie Gott nach dem strengen Maße der Gerechtigkeit richtet; wenn er sein Richten durch Gottes Gesetz und Richtschnur bestimmt sein lässt: so sind die Seinigen, weil sie Sünder sind, eben so übel daran, als wenn Gott sie ohne die Mittlerschaft eines Dritten richtete. Denn alsdann gilt hier: wer nicht hält alle Worte dieses Gesetzes, der ist verflucht (Deut. 27,26). und dennoch heißt es in den folgenden Versen, dass die Frucht dieses Richtens in Gerechtigkeit Frieden und eitel Wonne sein werde. Wie kann doch die Rechtsherrschaft des Salomo-Messias etwas also Erfreuliches sein?

Dies lässt sich nur erklären aus der historischen Stellung und Bestimmung dieses Königs. Salomo und der Messias in ihm stehen eben auf Seiten des Volkes, sie übernehmen es als Haupt und Bürger, für ihr Volk einzutreten und an Stelle ihres Volkes Gott zu befriedigen. Es ist ja die uralte Einsetzung Gottes, die schon im Paradiese in Kraft gesetzt ward; dass ein Weibessame kommen solle. Auf die gefallen Menschen wird schon im Paradiese gar nicht mehr reflektiert – sondern aller Kampf mit der Schlange wird Einem, wird des Weibes Samen übertragen. Dieser Erretter nun ward reproduziert – in David leidend und unterliegend, in Salomo herrschend und königlich richtend. Auf Davids Leiden folgt nunmehr ein Salomo, dem alles Gericht übergeben wird. Wenn demnach diese Repräsentanten des Messias, analog jenem paradiesischen Erretter, Alles an der Menschen Statt darstellen und mit Gott sich abfinden für das Volk – dann ist es ein erbebender Gedanke, dass sie, dass dieser König Salomo richtet. Somit liegt das Tröstliche darin, dass Gott nicht ohne diesen König seiner Wahl richtet. Aber zugleich ist es unendlich wichtig, dass dennoch Alles nach Gebühr und Gerechtigkeit geschieht. Denn bringt eben dieser König allen Gehorsam bei Gott an, trägt er das Gesetz in seinem Innern (wie Ps. 40 es vom David-Messias aussagte): so verschont Gott das Volk nach Gerechtigkeit. Alsdann bleibt Gott gerecht, wenn Er Sünden vergibt; er tut es um des Königs willen, der ihm vollen Ersatz gab an Stelle seines Volkes. An diesen Ratschluss und Plan erinnern die heiligen Schriftsteller Gott zum Öfteren. So sagt Jeremia (10,24; 30,10): züchtige mich Gott – aber nur nach Recht, nach Gebühr, nicht in Deinem Zorn. Da ist Richten im Zorn offenbar ein Absehen Gottes von dieser seiner Gebühr, von der in den Verheißungen gegebenen Festsetzung. Dagegen wäre Richten nach Gebühr (רַחֲמֵי) dasjenige Richten, welches Rücksicht nimmt auf die Festsetzungen und evangelischen Bestimmungen Gottes seit dem Paradiese. Und gerade die Verheißungen zieht Gott in Erwägung, wenn Er nach Gebühr richtet. Von den Verheißungen sieht Er ab, wenn er im Zorn richtet. Beides ist gerecht. Nun verstehen wir, wie auch sonst das Appellieren an Gottes Gerechtigkeit im A. T. etwas Erfreuliches sein kann: die Gerechtigkeit ist eben eine evangelisch normierte, eine durch die Verheißungen von Urbeginn an limitierte (vergl. auch Jes. 1,27). Genug, wir wollten mit dem Gesagten nur andeuten, wie ein Richten in Gerechtigkeit deshalb Freude schaffend ist, weil es einem Könige der Verheißung übergeben ist und wie selbst Gott diesen seinen verheißenen König in Betracht zieht, wenn er sein Volk richtet. Jer. 33,15 wird dem gerechten Sprosse Davids das gleiche Gericht zugeschrieben, wie hier in unserem Psalme.

V. 3.]ישאוּ] statt פָּרַי (vergl. Ez. 17,8) tragen die Berge hier Frieden. Solche geistige Früchte werden auch sonst als aus der Erde hervorsprossend gedacht in Ps. 85,12; Jes. 45,8; 61,11. Die Berge und Täler kommen in gleichen Zusammenhang und als besonders gesegnet zur Zeit des Messias noch vor bei Joel 4,18 u. Amos 9,13, welche diese Anschauung gewiss aus unserem Psalme schöpften. Der Messias selbst wird als ein Spross, als eine Frucht des Landes Kanaan dargestellt in Jes. 4,2; wie sollte da mit ihm nicht alles blühen und grünen als eine Friedensfrucht.

]שְׁלוֹם] ist nämlich als Frucht der Gerechtigkeit (Röm. 5,1) ein stetes Attribut der Mess. Zeit Jes. 2,4; 9,5. 6; 11,9; Sach. 9,10 usw. Berge und Hügel sind die geeignetsten Repräsentanten in einem Gebirgslande wie Kanaan und werden öfter hervorgehoben (65,13; 104,13; 147,8; Joel 4,18; Amos 9,13; und beim Jubel 98,8; Jes. 55,12) (s. Hupfeld).

Zu]גְּבוּרַת] im zweiten Hemistich ergänze man]שְׁאוֹלָם] (Raschi), und auch]בְּצִדְקָה] ist zu beiden Gliedern zu ergänzen. Gerechtigkeit ist die Norm, nach welcher das Gedeihen vor sich geht (Calv.).

V. 4 knüpft an V. 2 wieder an: Er wird die Gebeugten seines Volkes richten.]בְּנֵי אֲבוֹנִיךָ] poet. für Anne, wie z. B. „Söhne der Fremden“ poet. statt Fremde (Jes. 2,6). Wie Ps. 68,6, so werden auch hier vom Salomo-Messias die Armen bevorzugt; sie sind seine Schoßkinder.]וַיִּדְכָא] eigentlich er wird pulverisieren, zu Staub zermalmen den Dränger.

V. 5-7. Die stete Verehrung und der bleibende Segen dieser königlichen Herrschaft.¹²³

V. 5.]יִירָאוּךָ] ist Anrede an den König, wie Hupfeld anerkennt. Die stete Dauer dieser Verehrung bewog Viele, Gott hier angeredet sein zu lassen (selbst Del. so). Aber diese stete Dauer ist unwidersprechlich in V. 7 u. 17 ein Prädikat unseres Königs, und schon Ps. 21,5 waren wir genötigt, dem Könige ewige Dauer zuzuschreiben. Von den messianischen Kennzeichen gilt gewiss auch jenes: expellas furca (näml. mit der kritischen Gabel), tamen usque recurrit. Das Abspringen von der dritten Person auf die zweite, auf die Anrede, kann doch unmöglich befremden.

]עַם-שְׁמַיִשׁ] ist eine Umschreibung der steten Dauer dieser Verehrung, wenigstens so lange die Erde besteht. Über die durch das Bestehen der Erde gesteckte Grenze gehen des Psalmisten Gedanken in diesem Verse nicht hinaus, wohl aber in V. 17^a.]עַם] besagt das Gleichzeitige mit der Sonne, während ihres Scheines, oder auch in ihrer Gegenwart (wie 1. Sam. 2,21; 2. Sam. 6,7; 23,5).

Bei]לְפָנַי יָרַח] liegt der Gedanke vor, dass der still wandelnde Mond gleichsam zusieht (vergl. Hiob 8,16 und weiter unten V. 17).

]דָּוָר דָּוָר] von דָּוָר, welches gemäß dem Arab. *dâra* circumire, *gyrum egit* bedeutet; man vergl. περιπλωμένον ἐνιαυτῶν.

V. 6. Wie schon in der Einleitung erwähnt worden, sah David in 2. Sam. 23,4 die Wirksamkeit des gerechten Herrschers (des Salomo-Messias) unter dem Bilde des Frühlichts und des Regens, wodurch junges Grün erweckt wurde. Auch hier wird das Wirken des Salomo-Messias unter dem Bilde eines wohltätigen Regens dargestellt.

]גַּז] von]זז] welches vom Scheren der Schafe gebraucht wird, daher]גַּז] eine abgemähte Wiese (Amos 7,1): ein Bild der Dürre, sowie die Sonne darauf scheint. Mithin ist Regen nötig. Der Psalmist spricht offenbar in Bildern, und das Volk ist hier einer dem Verdorren ausgesetzten Wiese ver-

123 5. Man wird Dich fürchten so lang die Sonne (scheint),
und Angesichts des Mondes, von Geschlecht zu Geschlecht.

6. Er wird herabkommen wie Regen auf die Wiesenschur,
wie Regenschauer, Wasserguss zur Erde.

7. Es wird blühen in seinen Tagen der Gerechte,
und Friedens die Fülle, bis der Mond nicht mehr ist.

glichen.¹²⁴ Schon das Wort נָזֹחַ tönt an das Vlies, welches Gideon ausbreitet, an (Richt. 6,37). Und auch der Sinn ist dort dem hiesigen entsprechend. Das Vlies ist dort das Symbol der Dürre und Kahlheit des Landes und des Volkes, wie hier die abgemähte Wiese, und wie bei Jesaja (s. d. Note 124) die Wüste. Er legt es hin, um an demselben ein Zeichen von Gott zu erhalten. War das Vlies nass, so wollte Gott sein Volk im Kriege mit Sieg segnen. Vielleicht hat unser Sänger jene symbolische Kundmachung ausdeuten wollen.¹²⁵

Der Psalmist häuft die zur Umschreibung des Regens dienenden Worte. Auch נִרְדָּף ist ein Synonymum von מָטָר und רֶבִיבִים. Nach dem Talmud (bei Raschi u. Del.) bedeutet es Tropfenfall (b. Joma 87 a). Die Form ist auffallend, da einmal eine Wiederholung des ersten Radikals darin stattfindet; es ist von נָרַף, Arab. *darafa*, verwandt נָרַם abzuleiten (vergl. Ew. S. 353).

V. 7. Dieser segensvolle Regen hat nun ein Hervorsprossen der Gerechten zur Folge. Während 2. Sam. 23,4 noch Grün hat, so durchbricht der Sänger hier diese Hülle, und nennt Gerechte als Sprösslinge dieses Regens. Auch V. 16^c (s. d. Ausl.) werden Menschen mit emporsprossendem Grase verglichen (vergl. Ps. 128,3; 92,8.13). Und noch einmal kommt er zurück auf die Fülle des Friedens zur Zeit dieses Königs.

Bis der Mond nicht mehr ist] auch hier beschränkt sich sein Blick auf die Dauer der Erde, deren Untergang übrigens hier wie Hiob 14,12 (Ps. 102,27; Jes. 51,6) sich als Glaubensbestandteil des A. T. herausstellt.

V. 8-11: Des Königs Weltherrschaft.¹²⁶

Um die Eintönigkeit der Futura, die von V. 2 an herrschten, zu unterbrechen, vielleicht auch weil die Form נִרְדָּף erst soeben in V. 6 vorkam, bedient der Psalmist sich des Fut. apoc. נִרְדָּף. Solches Fut. apoc. statt des regelmäßigen Futurs (und wechselnd mit diesem Fut.) kommt noch vor Num. 24,19; Deut. 28,21.36; Hiob 18,12; 24,14; Jes. 12,1 und außerdem in unserem Psalm V. 13.16. Also ist zu übersetzen: und er wird herrschen von Meer zu Meer. Das erste יָם ist das nächstgelegene, κατ' ἔξω so genannte mittelländische Meer, die Grenze Palästinas gegen Westen, wenigstens nach der Verheißung Gottes, wie der Euphrat die Grenze Palästinas im Osten sein sollte. An dieses versetzt sich der Psalmist und statuiert von da aus das zweite Meer, wodurch er alles Land in Afrika und Europa umspannt. Eine gleiche, wohl auf geographischer Anschauung beruhende Grenzbestimmung gibt Amos 8,12 mit denselben Worten an. Und in der Tat ein Meer, nämlich unser atlantisches, begrenzte ja für die Hebräer den damals bekannten orbis terrarum nach Westen zu. Im zweiten Hemistich wendet der Psalmist sich nach Osten, wo er zur Erschöpfung des Begriffes „alles Land“ die Grenzen der Erde nennt. Er will eben die gesamte Erde mit den Worten dieses Verses umspannen. Der נָהָר ist der

124 Jesaja (in Kap. 32,15; 35,1.6; 41,17 ff.; 43,20) schildert offenbar aufgrund unseres V. den Gesamtzustand Israels unter dem Bilde einer Wüste. Aus unserem V. können wir uns das bei Jes. notwendige Komplement entnehmen, dass diese Wüste durch den als ein milder Regen geschilderten Messias werde befruchtet werden. Jesus stellt die, offenbar aus jener Neubelebung der Wüste (Israels) resultierende Heilung der körperlichen Gebrechen (nach Jes. 36,6) als ein Charakteristikum der messianischen Zeit auf (Mt. 11,5).

125 Interessant und ein bedeutsamer Zug ist die in jener Geschichte weiterhin berichtete Mitteilung der Nässe des Vlieses an das Land ringsumher, während das Vlies dabei ganz trocken blieb. Jenes oben erwähnte Symbol sagt so viel als ἐν Χριστῷ ist alle Fülle. Dieses letztere besagt so viel als διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ kommt alle Segensfülle. Es war nicht pure Willkür auf Seiten des Gideon, sondern er wollte in seiner Weise etwas lernen von Gott.

126 8. Und er wird herrschen von Meer zu Meer,
und vom Strom bis an die Enden der Erde.
9. Vor ihm werden die Kniee beugen die Wüstenbewohner,
und seine Feinde werden Staub lecken.
10. Sie Könige von Tarschisch und die Inseln werden Gaben entrichten,
die Könige von Schaba und Saba Geschenke weihen.
11. Und es werden ihm huldigen alle Könige,
alle Heiden werden ihm dienen.

bekannte Euphrat, der häufig im A. T. vorzugsweise Fluss genannt wird. David setzt nun durch das מן in מְנַהֵר die östliche Grenze Palästinas, welche schon Gen. 15,18; Deut. 11,22-24 vorgezeichnet wurde, als Ausgangspunkt der Herrschaft Salomos über die gesamte Erde nach Osten zu. Zwischen dem Euphrat und Mittelmeere ist die Herrschaft Salomos eine selbstverständliche. In Ps. 2,8; Dan. 4,19 und Sacharja 9,10 werden dieselben Grenzen des messianischen Reiches angegeben: Die Angabe unseres Verses nennt Hupfeld eine ideale Ausdehnung des Gebietes. Gewiss war dieselbe ideal zu Salomos Zeit: aber es war ein Ideal, welches, weil in Gottes Zusage begründet, gewiss zur Verwirklichung kommen wird. Und vorbildlicher Weise, andeutungsweise ist diese Ausdehnung der Herrschaft Salomos auch damals schon zur Erfüllung gekommen. Kamen doch Fürsten und Edle aus allen gebildeten Ländern damaliger Zeit Jahr für Jahr zu Salomo und huldigten seiner Größe. War doch Salomos Weisheit im Munde aller Derjenigen, welche geistig zurechnungsfähig waren in der damaligen Zeit. Lernten wir Salomo doch Ps. 45,4-6 kennen als einen geistigen Eroberer, welcher der Wahrheit und gebeugten Gerechtigkeit zu gute durchgreifend einherfuhr. Doch freilich ist Salomo nur ein Rahmen, er deutet nur an für seine Zeit, was Alles der Messias gewähren werde; die absolute Erfüllung der Aussagen unseres Verses verbleibt dem Messias.

V. 9: wendet sich der Psalmist zunächst nach Osten.

צִיִּים] bedeutet gewöhnlich Wüstentiere, hier aber werden Menschen vielleicht verächtlicher Weise also tituliert. Das gebildetste Volk der damaligen Zeit, die Babylonier, wohnten in der Tat in einer vom Meere angeschwemmten Niederung, welche sehr ungesund war.¹²⁷ Jesaja 21,1 nennt Babel sogar eine Meereswüste. Auch die mächtigen Assyrer wohnten noch in der Ebene. Gar wohl mag er diese gefährlichsten Feinde mit einem Namen bezeichnen, wodurch er bewies, dass er sie nicht fürchte. Ihm waren Babels buhlerische Kunst und geistiger Dünkel gewiss schon bekannt. Diese Feinde nun sollen Staub lecken, was ein Symbol der tiefsten Demütigung ist (vergl. Jes. 49,23). Es ist dies ein Wunsch, der durch den allbekannten Fluch, der über die Schlange erging, an Bedeutung und Kraft gewinnt (vergl. Gen. 3,14). Hupfeld, um seine Meinung, dass צִיִּים nur Wüstentiere seien, aufrecht zu erhalten, will hier überaus willkürlich צָרִים mit Olshausen emendieren. Die Feinde könnten ja ganz füglich verächtlich mit einem Tiernamen bezeichnet sein. Übrigens ist es durchaus nicht undenkbar, dass auch Ps. 74,14 mit צִיִּים Menschen gemeint sind, nämlich die Ichthyophagen (so Bochart Phaleg 318; Cleric.; Munthinge; Hengstenberg).

V. 10. Nun wendet der Psalmist sich wieder mehr nach Westen. Tarschisch ist Tartessus in Spanien, durch der Phöniker Handel bekannt. Mit dem Ausdruck אַרְיִים wird der Westen im Großen und Ganzen im A. T. bezeichnet. Mit Scheba deutet der Psalmist David seinem Standpunkt gemäß nur erst sehr im Allgemeinen auf das Land in Südarabien, woher später die bekannte Königin kam. Nachmals ist diese Königin zum Beispiel instar omnium geworden und bezeugt, wie große Stücke die umwohnenden Könige besonders auf Salomo hielten, dessen Weisheit größer war, als die aller Morgenländer und aller Ägypter und überhaupt aller Menschen (wie 1. Kön. 4,30.31 von ihm rühmt). Auch Hupfeld erkennt die Bezugnahme unseres Verses auf den Ruhm Salomos in der Geschichte an. Seba endlich ist Name der Hauptstadt von Meroë. Es ist weit nach Südwest hin ausgeholt, um auch einen großen Teil Afrikas mit in das Herrschaftsgebiet des Salomo hineinzuziehen.

In dem מְנַהֵר מְנַהֵר liegt nach dem Sprachgebrauch das Schuldigsein der westlichen Völker, dem Salomo Geschenke zu bringen. Der Tribut käme demnach gleichsam an den Ort, wohin er gehört (Hupf.). Auf Salomo angewendet und zugepasst bekommen wir für unseren Vers folgenden Sinn.

¹²⁷ Über die Babylonier und ihre Metropole habe ich meine Ansicht dargelegt in meiner Dissert. De Armaisim l. Koheleth, S. 6-9.

Der Weisheit Salomos waren diese Völker gleichsam Tribut schuldig; als Zeichen ihrer Anerkennung *mussten* sie gleichsam Geschenke ihm zollen. Aber zu seinem vollen Rechte kommt dieser Vers erst, wenn wir auf den Messias sehen. Diesem vor Allen schulden die Völker Tribut und die dadurch bedeutete ehrenvolle Anerkennung als ihren Herrn und König,

אֶשְׁכֶּר] im zweiten Hemistich steht zu מְנַחֵה im Parallelismus und wird eine ähnliche Bedeutung haben. Denn in Ezech. 27,15 muss es ebenfalls nach dem Zusammenhange wie מְנַחֵה eine Gegenleistung für eine geleistete Guttat (dort Waren) bedeuten. Etymologisch ist es schwer abzuleiten, vielleicht kann man es mit שְׂכָר „Lohn“ kombinieren. Genug, es ist ebenfalls eine Gegenleistung für die Herrlichkeit und Größe Salomos (oder des Messias), zu welcher die Völker hingerissen werden. Der Begriff des Verpflichtetseins zu solcher Leistung ist das neue Moment in diesem, schon Ps. 45,13 vorkommenden messian. Zuge. In Psalm 45 sehen wir eine ähnliche Anerkennung von Seiten der Könige: die Tyrier brachten dort Geschenke. Der Gemeinde des Messias verheißen die gleiche Anerkennung mittelst Geschenke und Leistungen Stellen wie Jes. 60,10.12.14.16; 61,5.

Auch V. 11 führt uns hinaus über die Schranken Salomos, falls wir Alles in vollem Umfang auffassen; nur andeutungsweise und zur Verbürgung, dass das Element freigebigster Huldigung dem Messias gegenüber gewiss nicht fehlen würde, hat auch Salomo solche Verehrung erfahren.

V. 11. Alle Könige beten ihn an, alle Völker dienen ihm. Das שְׂכָר erinnert an Ps. 2,11; 22,28.31. Diese Knechtschaft aller Heiden hat natürlich nur dann einen guten Sinn, wenn Israel den Messias in Salomo sah, dem solche Dienstbarkeit, wenn auch noch nicht de facto, so doch de jure zukam. Auch bei יִשְׁתַּחֲוּי können wir den Doppelsinn ruhig stehen lassen, dass es einerseits eine dem menschlichen Könige dargebrachte Huldigung ist, andererseits aber auch göttliche Verehrung in sich schließt. Alsdann passt es sowohl auf Salomo, wie auf den Messias.

V. 12-15.¹²⁸ Die Prinzipien der Milde und helfenden Liebe, nach denen der König regiert, bringen ihm diese Dienstbarkeit zuwege. Er fährt ja einher nach Ps. 45 zugunsten der Wahrheit und der bedrückten, geknickten Gerechtigkeit – woselbst ja auch Völker ihm zu Füßen fielen (45,5 f.).

Auch Hupfeld stellt gut als einen eigentümlichen Zug unseres Psalms dies hin, dass hier die Unterwerfung der Völker der Erde durch die Gerechtigkeit und milde Regierung des Königs *verdient* werde. Dieses Moment ist hier durchaus festzuhalten; besonders der Messias erwarb sich durch seine Tugenden Gottes Lohn und der Völker Gehorsam; ähnliches hatten wir Ps. 45,3.8; Ps. 21,8 und öfter in den messianischen Psalmen. Der Messias hat Alles verdient, damit sein Volk aus Gnaden Alles bekomme.

כִּי] führt die Begründung solcher Ausdehnung seiner Herrschaft ein. Salomo-Messias rettet zweierlei Personen, die Armen und die Gebeugten, denn das Sätzchen לֹא יִצְעֹר לוֹ ist wie Hiob 29,12 ein durch die Kopula ו angelehnter Relativsatz.

V. 13. יִחַס] Auch hier steht Fut. apoc. statt des gewöhnlichen Futurs, zur Abwechslung. חַס wird vielfach dem Auge zugeschrieben, z. B. ausdrücklich in Jes. 13,18; und Schult. (Clav. dial. S. 263) legt dem Worte die Bedeutung des Zudrückens der Augen bei; also: ein Auge zudrücken über einem

128 12. Denn er rettet den Armen, der da schreit,

und den Gebeugten, welcher keinen Helfer hat.

13. Er erbarmt sich über den Elenden und Armen,
und die Seelen der Armen befreit er.

14. Von Bedrückung und Unrecht erlöst er ihre Seele,
und kostbar ist ihr Blut in seinen Augen.

15. Und er (der König) wird leben und er wird ihm vom Golde Schabas geben,
und er wird für ihn beten beständig,
den ganzen Tag wird er ihn segnen.

Geringen und Armen, ihm Etwas nachsehen, d. h. sich seiner erbarmen. Die Präposition על passt trefflich zu dieser Metapher.

לך] vergl. Ps. 41,2; es ist nach dem Etymon eigentl. ein schlaffes Herabhängen, also ein Matter, ein Geplagter, und hat mithin ähnlichen Sinn wie עָנָי im vorigen Verse, welches von עָנָה „niederbeugen“ kommt, ja es nimmt als Synonymum zu עָנָי dieses Wort aus dem vorigen Verse wieder auf, ganz wie אָבְיוֹן das אָבְיוֹן des vorigen Verses repetiert. אֵ is von אָבָה (verwandt mit אָוָה) nach etwas begierig jappen, begehren. Diese Wörter sind zunächst physisch zu fassen, die äußerlich gedrückte Lage ist nicht auszuschließen. Dann aber ist das Äußerliche zugleich Bild des innerlichen Gebrochenseins und der Demut; auch ihre Seelen sind zu erlösen, wie unser Vers sagt, sie sind aus der Enge (צָר) in die Weite zu versetzen (יִשְׁעוּ).

V. 14 wird nun diese Enge des Weiteren ausgeführt und charakterisiert. תָּרַח] hier plene geschrieben; es bedeutet das zu Boden getreten Sein, die Unterdrückung. Von derselben Wurzel תָּרַח ist der plur. תָּרַחִים abzuleiten (in Prov. 29,13): ein Mann voll Bedrückungen, ein zu Boden Getretener (so A. Esra), dem der Herr Licht machen muss in seiner Dunkelheit. תָּרַח verwandt mit תָּרַח, es ist ein aus der Sintflutperiode bekanntes Wort, woselbst es (Gen. 6,11) den Gesamtzustand jener Zeit charakterisiert als denjenigen, wo Gewalt herrschte, und nicht das Recht. Schon V. 12 ward auf solche Gewalthaber geistlichen wie weltlichen Charakters angespielt. תָּרַח] von תָּרַח einer Radix dunkler Ableitung; im Arab. bedeutet *gaala* ivit venitque. Auf die gleiche Bedeutung fährt uns folgende Operation. Gemäß der Verwandtschaft der VV. med. א und med. ו ist es zusammenzubringen mit גָּלַ = *gála* in orbem ivit, woher גָּלַ (Dan. 1,10) seine Bedeutung „Zeitgenossen“ erhält. תָּרַח ist demnach Jemand, der bei Einem aus- und eingeht, um Einen beständig her und mit Einem zusammen ist: also ein Verwandter.¹²⁹ Das Verbum תָּרַח nun ist denominativ und bedeutet „als ein Verwandter Etwas tun, sich als Verwandter erweisen durch Hilfeleistung jeglicher Art und mit Daransetzung von Gut und Blut“. Indem nun Hiob (in Kap. 19,25) seinen Goel und Zeugen (16,19) anruft, so beweist er eben durch die Wahl dieses Wortes eine tiefe Erkenntnis des Verhältnisses, welches zwischen seinem Verwandten oder Bluträcher und ihm bestand. Der Goel kann nicht ein abstrakt Jenseitiger sein, sondern muss durch Banden des Bluts mit Hiob und überhaupt mit den Menschen in Verbindung stehen. Nach dem Protevangelium aber ist wirklich der uns am Satan rächende Goel des Weibes Same, also ein Glied der Menschheit, wenn auch ein wunderbares. In unserem V. ist der Goel König Salomo, und zwar sofern er den Messias repräsentiert. Auch hier also ist das Handeln des Goel als ein auf verwandtschaftlicher Basis geschehendes gesichert. Was der Goel Salomo nun einsetzen muss bei dieser seiner verwandtschaftlichen Tat wird hier als bekannt vorausgesetzt. Nach der Analogie der früheren Heilsverkündungen, mit denen die unsrige in festem gliedlichen Zusammenhange steht, ist es die Kraft seines einmal geschehenen Todes, die der erhöhte Messias fort und fort geltend macht zur Erlösung seiner armen und elenden Reichsgenossen. LXX übersetzt unser תָּרַח, mit λυτροῦν und ῥύεσθαι; ersteres kommt als Medium im N. T. vor (= für sich erkaufen) und letzteres medial und passivisch, wo es von Christo steht (= an sich ziehen, befreit werden). In תָּרַח sei die Dahingabe in den erlösenden Tod von Weitem angedeutet, sagt auch Stier.

יִקָּר] Fut. des intrans. יָקַר; neben dieser Form kommt noch sowohl die Bildung יָקַר (Ps. 49,9), als auch die Bildung יִקָּד (1) Sam. 18,30) vor; ganz wie neben יָקַר ein יִקָּד vorkommt (s. Ew. 139 a). Kostbar wird sein ihr (der Unterdrückten) Blut in seinen Augen besagt, dass er dasselbe zurückfordern wird von den Feinden, dass er das vergossene Blut rächen wird. „Blut“ steht typisch für Untergang und Tod überhaupt, wie z. B. auch Ps. 30,10 (vergl. Hupf. zu Ps. 9,13). Es braucht nicht not-

¹²⁹ Aus der Bedeutung solches häufigen Verkehrs, solches beständigen Kontakts, mag vielleicht auch die Bedeutung „sich gemein machen, sich verunreinigen durch diesen Kontakt“ geflossen sein: woraus תָּרַח Il pollutus, impurus fuit entstanden sein dürfte.

wendig ein Totschlag an diesen Armen verübt worden zu sein, sondern Bedrückung genügt, um solchen Ausdruck, wie מָן , zu rechtfertigen.

V. 15. Hier folgt ein neues, selbstständiges Moment, welches durchaus nicht von dem vorigen V. abhängig ist. Wie wir V. 8 וַיִּרְדּוּ fassten, so ist auch hier das וַיִּהְיֶה als ein fortschreitendes, den V. allen vorigen koordinierendes Futurum anzusehen. „Und Er, der König nämlich, wird leben“, wenn auch des Armen Blut vergossen worden; er wird leben, um dem Armen mit Schabas Schätzen und mit seiner beständigen Fürbitte aufzuhelfen. Der Arme kann nach dem ganzen Zusammenhang durchaus nicht Subjekt zu וַיִּהְיֶה sein; es kann nur vom König vorher und nachher die Rede sein. Nur der König, nicht der Bedürftige, vermag es, dem Armen (der dem Psalmisten aus V. 13 noch vor Augen steht) zu helfen. Nur Salomo kommt es zu, Schabäisches Gold (vergl. 1. Kön. 10,1.2) zu geben, welches er nach V. 10 von den Königen jenes Landes erhielt. Salomo teilt mit, wie auch a. a. O. der Messias die anerkennenden Gaben der heidnischen Fürsten seiner Gemeinde zugute kommen lässt. Tyrus' Kaufhandel ist dem Herrn heilig (Jes. 23; vergl. Jes. 66,12.20). Nach Jes. 49,23 sind Könige zu Wärtern des erlösten Volkes Gottes bestellt. – Besonders zwingt uns aber $\text{וַיִּתְפַּלֵּל בְּעֵדוֹ}$ in diesem Verse von Anfang an den König als Subjekt zu statuieren. Allein die aufmerksame Betrachtung dieser Worte ist alle anderen Auffassungen zu schlagen geeignet. וַיִּתְפַּלֵּל ist nach der genauen Etymologie dieses Wortes: „sich als Schiedsmann, Schiedsrichter zwischen Zwei stellen; als interzedierender Mittelsmann sich aufstellen zwischen zwei Parteien“. Denn die Wurzeln פֿלל , פֿלה , פֿלא , פֿלא schließen ein Sondern in sich; פֿלִיל ist der Sondernde, der Sondierende, der Richter; dann besonders im Piel Scheidungen machen; Hitp. sich als einen Scheidenden, als Vermittler gerieren. Hierzu stimmt nun noch בְּעֵד treffend, welche Präpos. die gewöhnliche bei diesem Verbum ist (vergl. Gesen. Thes. zu פֿלל). בְּעֵד nämlich ist eigentl. ein Nomen = distantia und dem Arab. *búdu*n (Freitag); also der Schiedsmann tritt ein als die Distance, als einziges Mittelding, welches sich zwischen zwei streitenden Parteien befindet. Der Zusammenhang und Wortlaut hat es nun zu bestimmen, welcher Partei zu gute der Schiedsmann mit seinem Plädoyer eintritt. Hier tritt der König ein den Armen zugute; er tritt schiedsrichterlich und vermittelnd ein und setzt eine Entfernung zugunsten der Armen. Wörtlich: er tritt schiedsrichterlich ein als sein (des Armen) Zwischenstück, welches der Arme nötig hat und welches ihm zugute kommt. Der fordernde Teil, der in unserer Phrase stets Gott ist, hat es alsdann nur noch mit dem Mittelsmann zu tun, nicht mehr mit dem Armen. Dass nach dieser Auslegung unserer Worte der Arme nicht als für den König eintretend gedacht werden kann, sollte Jedermann einleuchten. Es ist vielmehr hier von jener mittlerischen intercessio die Rede, welche Hebr. 7,25 Christo zuschreibt. Dazu kommt noch, dass es eine beständige Fürbitte ist (תְּמִיד), zu welcher sich noch ein unablässiges Segnen am Schlusse unseres Verses gesellt. וַיְבָרֶכְנָהוּ segnen mit Gütern, dieses בְּרַךְ kann schon deshalb nicht von Seiten des Armen dem Könige angetan werden, weil nach Hebr. 7,7 nur der Geringere von dem Höherstehenden gesegnet wird. Nur אֲשֶׁר glücklich preisen (vergl. V. 17) kann von Geringeren den Höheren zukommen (s. Cantic. 6,9 u. Hitzig z. d. St.). Wo ein בְּרַךְ des Menschen in Bezug auf Gott vorkommt, da ist es einfach ein Begrüßen Gottes zumeist in guter Gesinnung: wovon aber hier im Zusammenhange des V. nicht die Rede sein kann.

V. 16.17.¹³⁰ Schluss unseres Psalmes. Es folgt die Anwünschung reichen Landessegens und einer Fülle des Samens, der Nachkommen. Salomo und in ihm dem Messias werden Reichsgenossen gewünscht. Endlich wird sein Name zum Segen gesetzt allen Heiden.

[יְהִי] Die apokopierte Form des Futurums scheint hier den Optativ zu empfehlen. Aber wie wir zu V.8 bemerkten, die futura apoc. wechseln auch sonst mit den regelmäßigen Futuris und bequemen sich ihnen an. Dazu ist im ganzen Psalme die Stimmung eine überaus zuversichtliche, welche das Futurum besser wiedergibt (s. zu V. 2). Unser Vers verheißt Fruchtbarkeit des Landes und des Volkes.

פָּסָה von dem ungewöhnl. Verbum פָּסַח, welches sich aus dem Chald. פָּסַח und פָּסִיחַ erläutern lässt, woselbst פָּסִיחַ das Umsichgreifen des Aussatzes besagt (s. Buxtorf im Lex. Chald.) Demnach ist hier ein Umsichgreifen, oder ein Überfluss von Korn gemeint.

[יִרְעַשׂ פָּרִי] es wird wallen seine (des Kornes) Frucht auf dem Gipfel der Berge, wie die vom Winde bewegten Bäume oben auf dem Libanon hin und her wallen. [רָעַשׂ] (s. zu Ps. 2,1) es liegt eine zitternde, wallende Bewegung darin, die sich auch beim Erdbeben verspüren lässt, wo die Grundfesten der Erde zittern und hin und her wallen (Jes. 24,18). Diese Vergleichung des Landes mit den Bergen kommt auch vor bei Jes. 35,2: die Wüste werde blühen, denn die Frucht des Libanon sei ihr gegeben, die Herrlichkeit des Karmel und Saron. Dass die Berge auch fruchtbar waren in Palästina, zeigt schon der Name des sehr fruchtbaren Vorgebirges Karmel, welches Fruchtgefülle bedeutet. Zur Fruchtbarkeit des Landes in der Zeit des Salomo-Mesias gesellt sich nun die Fülle des Volkes, Reichtum der Nachkommenschaft. Dies ist ja ein bekannter Zug des Segens in der heil. Schrift. Schon V. 7 stellte ein Hervorsprossen der Gerechten als ein wesentliches Moment der Tage des Messias dar. Hier wird mehr im Allgemeinen der Kindersegen unter dem Bilde der Fülle dargestellt, mit welcher das Kraut auf dem Felde hervorsprosst. So nennt Jesaja 22,24 (vergl. 34,1) die Sprossen des Hauses Eljakims geradezu שִׁפְטֵי אֵימָן, was sonst von Pflanzen steht. Ganz ähnlich, wie die Menschen mit Kraut der Erde verglichen werden, wird der Messias selbst in Jes. 4,2 geradezu „Frucht des Landes“ genannt, und auch die Benennung des Messias mit Zemach (Sach. 3,8; 6,12) beruht auf dieser Vorstellung, dass er in Kanaan werde geboren werden. Und so sieht der S. hier des Messias Reichsgenossen in großer Zahl in Kanaan hervorblühen. [מְעִיר] aus der Stadt, hier hervorgehoben als Wohnung der Menschen. Vielleicht liegt der Nebenbegriff darin, dass die Stadt die Menge nicht mehr fassen kann und sie herausbrechen aus derselben. Ein solches Herausbrechen der zahlreichen Nachkommenschaft zur Rechten und zur Linken, wird der zuvor unfruchtbaren Gemeinde Israel Jes. 54,1-3 verheißen, und zwar auch in Folge der Erscheinung des Messias.

V. 17 kehrt zum Thema, zur Verherrlichung des Königs zurück, gleich einer das Thema wiederklingen lassenden Schlusspassage. Hier wird die Ewigkeit seines Namens in gleicher Weise dem Salomo-Messias beigelegt, wie in der Doxologie (V. 19) dem Jehova. Verkürzt man diese Ewigkeit hier und nennt sie ideal oder hyperbolisch, so ist mit gleichem Rechte auch die Ewigkeit des Jehovanamens in V. 19 anzutasten. Die Ewigkeit des Namens unseres Salomo-Messias steht und fällt hier mit der Ewigkeit des Namens Jehova. In dem Satze: Angesichts der Sonne sprosse sein Name,

130 16. Es wird Überfluss sein an Korn im Lande, auf dem Gipfel der Berge,
es wird rauschen wie der Libanon seine Frucht;
und sie werden hervorblühen aus der Stadt wie das Kraut der Erde.

17. Es wird sein Name währen auf ewig,
Angesichts der Sonne sprosst fort sein Name;
und sie segnen sich bei ihm;
alle Völker werden ihn glücklich preisen.

begnügt sich der Psalmist wieder (wie V. 5) die Dauer der messianischen Herrschaft durch die Dauer der Erde zu limitieren.

[יָיִן] ist mit dem Ketib zu lesen, es ist Fut. Hi. von יָיִן sprossen, subolescere: woher auch der Fisch seinen Namen hat, gemäß der ihm eigentümlichen zahlreichen Vermehrung. Das Keri empfiehlt Fut. Ni. יָיִן, welche Form im Talm. ein Name des Messias geworden (vergl. Buxt. Lex. Chald. unter יָיִן).

[וְיִתְבָּרְכוּ בּוֹ] Das Hitpael hat die Bedeutung: sich mit seinem (des Königs) Namen segnen, wünschen, dass man teilhabe an dem Segen, zu welchem Gott den König gesetzt. Schon Ps. 21,7 sahen wir, dass David von Gott zum Segen gesetzt worden. Hier nun wird diese Zentralverheißung, die an die Patriarchen ergangen, in Salomo lokalisiert. Das Vorrecht Abrahams (Gen. 12,3) und danach Isaaks (Gen. 22,18), wird hier für immer und ewig auf Salomo übertragen. Nunmehr ist Er Repräsentant des Messias, fortan soll Er zum ewigen Segen dastehen. Und doch stand David nach Ps. 21,7 zum Segen auf ewig da, – und es war doch dem Abraham und Isaak das Gleiche zugesagt. Um hier nun schrecklichen Widersprüchen zu entgehen, und Gott nicht etwa eines beständigen Wechsels und Abspringens zu zeihen, sind wir zu der folgenden Behauptung berechtigt und genötigt. Entweder ist es jedesmal von Abraham an der Messias, also eine und dieselbe Person, an die der ewige Segen geknüpft worden. Dann sind Abraham, Isaak, David, Salomo nur Repräsentanten, in denen immer ein und derselbe Messias, gestern und heute derselbige und in Ewigkeit, angeredet wird. Oder aber, wir leugnen die Identität der Person, auf die sich der Segen immerdar bezieht, wo wir jedoch auf folgende Klippe stoßen. Wir haben alsdann nur Bruchstücke von Verheißungen vor uns im A. T., die an verschiedene Personen dasselbige in unwiderruflicher Weise knüpfen. Kurz, es wären Verheißungen, die gar nicht miteinander im organischen Zusammenhange ständen; sie liefen bunt nebeneinander her. Abraham, Isaak, David und nun auch Salomo – endlich Christus könnten dann ihre Ansprüche geltend machen; Jedem wäre das Recht zuzugestehen, dass Er sich als Den darstelle, an den der Segen ohne Vorbehalt geknüpft, in dem der Segen lokalisiert sei. Solcher Klippe entgehen wir, falls wir, wie schon bemerkt worden, eine allen Zeitenwechsel überdauernde Persönlichkeit statuieren, die sich in Abraham, Isaak, David und Salomo die ihr nötigen und zeitgemäßen Repräsentanten bildete. Diese ewige Persönlichkeit ist eben der Messias, der in allen seinen Repräsentanten gemeint ist und in ihnen ganz eigentlich und vornehmlich angeredet wird. Damit erklärt sich nun auch der Wechsel der Repräsentanten, dass, während in Ps. 21 David angeredet war, hier plötzlich Salomo hervortritt. Sie sind eben nur Schalen, Formen – und der Messias, gestern und heute derselbige und in Ewigkeit, ist der bleibende Kern, das bleibende Prinzip in allen Repräsentanten. – Etwas anders als das Hitpael ist das Nifal von בָּרַךְ zu fassen. Letzteres wird auch im N. T. als Passiv gefasst: gesegnet werden in Jemandes Person (Gal. 3,8). Beim Ni. nämlich steht Einer für, anstatt Aller da; weil in ihm der Segen lokalisiert ist, weil Er gesegnet ist, so sind sie schon eben damit in Ihm Alle gesegnet (=ἐν Χριστῷ). Beim Hitpael aber steht der Gesegnete und die des Segens Bedürftigen einander gegenüber, sie wünschen sich und aspirieren auf den Segen des Anderen. In diesem Hitpael liegt das Gleiche vor, was Paulus den Juden und Heiden beilegt; dass jede Zunge bekenne, dass Jesus Christus Herr sei, Gotte dem Vater zum Ruhm (Phil. 2,11). Das Nifal mit seiner passivischen Bedeutung passt besser auf den einst da gewesenen Abraham; das Hitpael stimmt trefflich zu dem stets vorhandenen, ewig lebenden Samen Abrahams.

[*Alle Heiden werden Ihn preisen*] eigentlich Ihn, den König, als den Geraden, Gerechten anerkennen (אֲשֶׁר verwandt mit יָשָׁר, vergl. Jes. 1,17); dann glücklich preisen wie Lk. 1,48: μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γεναί. Auch hier ist die Bezugnahme auf den Messias evident.

V. 18-20¹³¹; folgt eine sogenannte Doxologie (eine Beracha), die nur analog dem Abschluss der übrigen vier Psalmbücher dieses Psalmbuch abschließt. Der Verfasser ist schwer zu bestimmen; jedenfalls aber hat derselbe unseren Psalm als ein Davidisches Produkt anerkannt.

Wir sahen auch in unserem Psalm wie in allen vorigen, dass sich innerhalb der zeitlichen Schranken Salomos eine Fülle des Inhalts ergoss, die nur dann sinnvoll ist, wenn in Salomo zugleich der Messias gemeint und angeredet wurde.

Die Davidische Abfassung ergab sich uns schon oben aus inneren und äußeren Gründen. Im Psalme selbst fanden wir Nichts, was über den Gesichtskreis Davids hinausgegangen wäre. Die geographischen Grenzbestimmungen waren ziemlich vage gehalten, auch der Besuch der Königin Schabas ist noch unbekannt. Mithin fordert der Inhalt des Psalmes nicht von uns, Salomos Zeit als Lebensperiode des Verfassers zu statuieren. Und David konnte ja auch einigermaßen sich die ausgehnteren, großartigern Verhältnisse während der friedlichen Regierung Salomos vergegenwärtigen. Hatte er doch Alles angebahnt, alle Feinde umher zum Schweigen gebracht. Weiß er doch auch, dass der Charakter des Reiches seines königlichen Sohnes ein friedlicher sein sollte, und dass somit Handel und Verkehr blühen würde. Auch diese Zeitströmung wendet David nun an, um Messianische Gedanken darin einzukleiden.

Wie wir schon erwähnten, haben Ps. 72 und Ps. 45 viele Ähnlichkeit hinsichtlich der Farben, mit denen an beiden Orten der König, dessen Regierungsweise und Reich beschrieben wird. Stellen wir es kurz zusammen. Ps. 45,2 (dem König) = Ps. 72,1; (dem Salomo); Ps. 45,5 = 72,12-14; Ps. 45,6 = 72,4.9.11; Ps. 45,7 = 72,8.17; Ps. 45,8 = 72,7; Ps. 45,10 = 72,11; Ps. 45,13 = 72,10; endlich Ps. 45,17 = 72,16^c (die reiche Nachkommenschaft).

Diese Gemeinsamkeit der Züge deutet auf *einen* Verfasser, welcher David ist, wie an beiden Orten mit ziemlicher Sicherheit sich nachweisen ließ: am sichersten freilich in Ps. 72, welcher somit Ps. 45 stützt

Psalm 110.

Der in Ps. 45 und 72 schon mit Majestät und Herrlichkeit belehnte Salomo-Messias erscheint uns in Ps. 110 (wie in Ps. 8) noch einmal in voller Kenosis, aber nur, um sofort aus ihr entnommen zu werden und zur Rechten Gottes seinen ihm gebührenden Platz einzunehmen. Die Signatur dieses Psalmes, welche da lautet: Leiden zuvor, Herrlichkeit danach, ist im Schlussverse deutlich dargelegt.

Die Überschrift „von David“ ist unzweifelhaft echt. Sie wird auch noch aufrechterhalten durch die Ähnlichkeit des dritten Verses mit 2. Sam. 23,4. Den Tau, als Bild des Reichtums an Reichsgenossen, bringt der als Frühlicht erscheinende Messias (אֹרֶךְ בְּקָרַר) mit sich und lagert ihn ab auf der Erde. Es wird der Tau – nach poetischer Anschauungsweise – geboren aus dem Schoße der Morgenröte.

Suchen wir für unseren Psalm eine historische Veranlassung, einen geschichtlichen Anhalt, so bietet sich als sehr geeignet dazu Adonias Aufstand dar. Damit wird nun auch die Abfassung unseres Psalmes zeitlich ganz nahe zusammengerückt mit der Abfassung der letzten Worte Davids (2. Sam.

131 18. Gesegnet sei Jehova Gott, der Gott Israels,
der da Wunder tut allein!

19. Und gesegnet sei sein herrlicher Name in Ewigkeit,
und es werde erfüllt von seiner Herrlichkeit die ganze Erde!
Amen, Amen.

20. Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais.

23). Aus dieser gleichen Abfassungszeit lässt sich nun die Gleichheit des Bilderkreises vom Frühlicht und Tau trefflich erklären. Dass David erst 70 Jahre alt war, und somit zum Singen von Psalmen noch nicht unfähig gewesen zu sein braucht, hielten wir schon in der Einleitung zu Ps. 45 aufrecht.

Adonias Versuch, sich zum König zu machen (1. Kön. 1), wird nämlich mittelst unseres Ps. verurteilt und durch dieses Gotteswort ganz eigentlich vereitelt. Adonia war der vierte Sohn Davids und nach dem Absterben der früher geborenen Söhne hatte er nach dem Erstgeburtsrecht vollen Anspruch auf die Thronfolge. Es erklärt sich aus diesen seinen Rechtsansprüchen auch der vornehme Anhang, den er fand. Abjathar, der Hohepriester, und Joab gesellten sich ja zu ihm auf des Prätendenten Einladung hin. Nur Salomo und Nathan, der Prophet, waren nicht eingeladen. Da, Angesichts dieser Gefahr, erscheint Bathseba vor dem König David. Für sie stand Alles auf dem Spiele; Gottes Verheißung und Davids Schwur war vernichtet, wenn Adonias Plan gelang. Auf David kam Alles an, auf ihn sah ganz Israel, dass er ihnen den Nachfolger bestimme – dies hält Bathseba dem König ausdrücklich vor (1. Kön. 1,20). Nathan kommt verabredetermaßen darüber zu, und verstärkt durch seine Worte die Entrüstung des Königs über Adonias rebellische Tat. Sofort lässt David Salomo zum König ausrufen und am Bache Gihon ihn salben. Er blieb, während dies geschah, im Palast und ward daselbst durch heiligen Geist vergewissert, wie Gott gegen den rechtmäßigen König der Verheißung, gegen Salomo, gesinnt sei. Er hört Gott im Geiste zu Salomo reden, und teilt im Namen Gottes oder als der Mund Gottes dem Salomo das Gehörte mit, wie solches die Propheten zu tun pflegten. Der Psalm wird offenbar den Salomo gestärkt haben als Wiedergabe der gnädigen Gesinnung Gottes über ihn.

Salomo also ist der historische Vordergrund, der Anhalt, um abermals messianische Wahrheiten auszukünden. Bei der Erklärung erst werden wir nachweisen, wie Alles auf Salomos gefährliche Lage, in der er sich in diesem Zeitmoment befand, trefflich passt. Aus dieser gefährlichen Lage Salomos erklärt sich übrigens auch, dass hier die Wirksamkeit des Königs (V. 5-6) sehr kriegerisch eingekleidet ist, obgleich, wie wir sehen werden, der Salomo-Messias ruhig zu Gottes Rechten sitzen bleibt. Denn schon hier wird Salomo nach überstandem Leidenswege als der nachmalige Friedenskönig gekennzeichnet, wenn auch annoch Feinde zu zerschmettern sind. Es zeigt sich gerade in dieser Ausmalung, wonach die Feinde massenweise dahinsinken, so recht ein letztes Aufflackern des ungebrochenen Kriegersinnes und Heldenmutes unseres David. Das Imperatorische, Siegesgewisse hat unseren König auch in diesen letzten Tagen seines Lebens nicht verlassen.

Innere messianische Beweise sind folgende. 1) In V. 5 wird der König des Ps. Adonai (Gott) angeredet. 2) Der König hier ist zugleich Priester, und zwar in die Ewigkeit hinein (V. 4). 3) Das Gericht über die Heiden ist ein auch sonst messianischen Stellen eignender Zug (vergl. Jes. 11,14.15; 25,10-12; 63,1-6; Mi. 5,3-5).

Äußere messianische Beweise sind so reichlich vorhanden, wie kaum bei einem anderen mess. Psalme. Vom Messias versteht diesen Psalm vor Allen der Messias selbst, wie auch die ihm nicht widersprechenden Pharisäer nach Mt. 22,41 ff.; Petrus in Apg. 2,34; Paulus in 1. Kor. 15,25; endlich Hebr. 1,13; 10,13. Außerdem gibt es im N. T. mannigfaltige Beziehungen auf Ps. 110,1 (das Sitzen zur Rechten). Ferner ist hier das Symbolum apostolicum zu nennen, welches sein: „sitzend zur rechten Hand Gottes“ aus unserem Psalme nahm, nach Anleitung der genannten apostolischen Stellen. Ebenso verstehen ihn vom Messias die älteren Rabbinen, wie Saadia (zu Dan. 7,13), J. Arama; auch das Midrasch Tehillim und mehrere Andere, welche Polus in seiner Synopsis zitiert (vergl. auch Schöttgen, de Messia S. 246). Aber schon zur Zeit Justins legten sie diesen Psalm von Hiskia aus, ein anderes Mal von Abraham (s. Raschi), oder auch von David (A. Esra, Kimchi). Oder es sollte

eine Aufforderung an David sein, nicht mit in den Krieg zu ziehen gegen Rabbath-Animon, vergl. Friedländer im Komm. (wozu in V. 6 nichts berechtigt). Die älteren Ausleger verstehen den Psalm ebenfalls vom Messias (z. B. auch Calv., Rudinger) und dabei bleiben auch die meisten Ausleger, z. B. Rosenmüller, Thol., Hengstenb., Del., Stier unter den Neueren. D. W. hält wenigstens das für möglich, dass der Ps. auf David gedichtet sei, also der Davidischen Zeit mindestens entstamme. Falsch aber schließen Viele alles Typische hier aus und beziehen den Psalm auf Christum direkt. Aber das Typische, nämlich die historische Präformierung der messianischen Heilstaten und der messianischen Zukunft, schließt das direkt Messianische nicht aus. Denn nie sind doch Salomo und sein Tun, oder David und sein Leiden um ihrer selbst willen in den mess. Psalmen geschildert, sondern stets nur zur Einkleidung und Illustrierung der analogen Schicksale des Messias. Hier zum Beispiel wird der Versuch, Salomo von der Thronfolge zu verdrängen, benutzt, um des Messias Erhöhung zur rechten Hand Gottes den Gläubigen in Israel klarzumachen. Somit ist der sogenannte Typus freilich nur um des Messianischen willen da, nicht aber ist Salomos Geschick um seiner selbst willen geschildert. Aber andererseits halten wir fest, dass die direkt messianische Weissagung, um nicht ein Fremdes in der Gegenwart zu sein, sich stets an historische Ereignisse anlehnt, auf ihnen sich erbaut.

V. 1-4.¹³² Die königliche Erhöhung, Obmacht, und das ewige Priestertum desjenigen, welchen David seinen Herrn nennt.

נָאָם st. constr. des part. pass. נָאָם nach dem Arab. bedeutet diese Wurzel ein sanftes Säuseln und Einklagen, verwandt נָהַם = brausen – also ganz wie von inspirare inspiratum, die Eingebung kommt. Gott gibt dem Herrn Davids, Salomo Etwas ein, was ihn stärken soll in den bedrängten Umständen zur Zeit seiner Krönung (s. Hupf. zu Ps. 36,2).

לְאֹדְנִי von דָּוַן eigentl. „unter sich pressen“, mit derselben bildlichen Anschauung wie sie in דָּוַן und שָׁכַב vorliegt, wonach man den Fuß auf Einen setzt, und so über ihn herrscht. Michaelis will ohne Grund לְאֹדְנִי lesen, welche Lesart aber weder durch Codices (mit Ausnahme eines Cassel'schen) noch durch die alten Übersetzungen gestützt wird. „Meinem Herrn“ ist zu übersetzen. Erst wenn wir das Adonai in V. 5 auf diesen selbigen König beziehen können (wie unten sich herausstellen wird) liegt in dem אֹדְנִי hier auch das דָּוַן. Dass nun Adonai (= Gott) in diesem אֹדְנִי stecke, setzt auch die Argumentation Jesu den Pharisäern gegenüber voraus. In Mt. 22,41 ff. legt Jesus den Nachdruck darauf, dass David den hier in Rede stehenden König κύριος nenne. Damit wollte er die Pharisäer zur Anerkennung bringen, dass schon David in dem Messias außer der Würde, sein (Davids) verheißener Sohn zu sein, noch etwas Höheres gesehen habe. Er habe ihn auch als κύριος anerkannt. Ist dies nun nicht s. v. a. Jehova, sondern bloß Herr im Sinne von „König“, so hinkt die ganze Argumentation Jesu. Die Pharisäer konnten gemäß unserer Auffassung des Ps. antworten: David nenne ihn κύριος, weil Er ihn eben zum König salben ließ. Ist aber schon hier in V. 1 κύριος Jehova, wie unten V. 5, steckt im אֹדְנִי das דָּוַן: dann waren die Pharisäer in der Klemme. Sie mussten

132 1. Von David, ein Lied.

Eingebung Jehovas an meinen Herrn;

„Setze Dich zu meiner Rechten,

bis dass ich lege Deine Feinde zum Schemel Deiner Füße.“

2. Das Zepter Deiner Macht wird ausstrecken Jehova aus Zion:
herrsche inmitten Deiner Feinde.

3. Dein Volk sind freiwillige Gaben an Deinem Machttage;
in heiligen Schmuckgewändern, aus des Frühlichts Schoß
kommt Dir Dein jugendlicher Tau.

4. Es hat geschworen Jehova und wird ihn nicht gereuen:

„Du bist ein Priester ewiglich,

nach der Weise Melechisedeks“.

dann anerkennen, dass Jesus, Davids Sohn, sich gemäß dieses Psalmes auch göttliche Würde beizulegen berechtigt ist. Der Hohepriester hätte nicht sein Kleid zu zerreißen brauchen, wenn er anerkannt hätte, dass ein Sohn Davids zugleich κύριος d. i. Herr, Jehova Davids sein könne, ja sein müsse nach Ps. 110,1.5. Salomo ist abermals nur die durchsichtige Hülle des Messias.

שָׁב] setze Dich. Es ist ein Ausdruck, der den König auffordert, in Ruhe und Gelassenheit den Sitz einzunehmen, den Gott ihm bereitet hat. Gott selber wolle ihm seine Feinde schon unterjochen. Wie lieblich muss dies dem Salomo geklungen haben, als bei der Rückkehr von der Salbung sein Vater ihn mit solchem Gotteswort empfing. Wie herrlich ward Christus über alle Engel erhoben, als bei der Himmelfahrt sich dieses Wort an Ihm erfüllte „setze Dich zu meiner Rechten“. Aber damals schon ward in Salomo Christus also erhöht und zur Ruhe gebracht; zum Trost des Volkes ward solch siegreiches Thronen des Messias nach den langen Verfolgungen desselben in Davids Person durch unsern Ps. dem Volke proklamiert. An Salomos Schicksal und Erhöhung lernte das Volk des Messias siegreiches Thronen.

לְיָמֶיךָ] Die Rechte ist der Ehrenplatz; so steht Ps. 45,10 die Braut zur Rechten des Königs; die Statthalter und Söhne des Königs sitzen im Orient zur Rechten des Herrschers (vergl. Munthinge im Komm. zu den Pss. S. 187). Aus dem Gesichtskreise Davids erläutert, und also im Hinblick auf Salomo gedeutet, wird sich Folgendes als Sinn unseres Verses ergeben. Wir müssen nach v. Hofmanns Vorgang (Schriftbeweis II, S. 497) erwägen, dass Jehova laut Ps. 68,17 und Jes. 8,18 auf Zion wohnt. Wir nehmen hinzu Ps. 132,13.14, woraus sich ergibt, dass Gott über der Bundeslade zwischen den Cherubim seinen Thron aufgeschlagen hat, also ganz eigentlich auf Zion thront. Nun hat Jehova, aber nach Ps. 2 nichtsdestoweniger seinen König auch auf Zion eingesetzt – jetzt Salomo, wie damals David. Mithin muss dieser König Jehovas Stellvertreter und Statthalter auf Erden sein und gemäß der morgenländischen Sitte zur Rechten des Oberhauptes, hier nämlich Gottes, sitzen. Diese nunmehr dem Salomo zuteil gewordene Ehre wird mittelst einer bekannten Phrase ins Licht gestellt. Er wird begrüßt als König auf Zion, als Statthalter Gottes. Jedoch mit dem vollen Umfang und Inhalt dieses Sitzens zur Rechten Gottes decken sich Salomos Geschichte und seine Taten nicht, oder doch nur andeutungsweise, nur vorläufig. Salomo ausschließlich konnte nicht gemeint sein, ja nicht einmal Salomo principaliter. Salomo blieb nicht sitzen auf dem Throne, sondern besudelte sein Diadem. Die Aufforderung Gottes erging vielmehr an Einen, der sitzen blieb, an Christum. Salomo gibt nur die Veranlassung, um über den Messias so Wichtiges aussagen und lehren zu können. Und zwar galt es dies – zu des Volkes Trost und Aufrichtung – zu lehren, dass der Messias nach seinem Leiden (vorerst in David) nunmehr Ruhe gewonnen hat und wartet, bis Gott Ihm alle seine Feinde wird zu Füßen gelegt haben. Die Apostel entnehmen solche Lehre von Christo auch einzig und allein aus unserer Psalmstelle. Und mit Recht, denn Salomos Friedensreich war ja die beste, von Gott selber bewerkstelligte Abschattung der Erhöhung des Messias.

עַד כִּי אָשִׁית וְגוֹ] Dieser Satz ist eine bildliche Ausmalung dessen, was schon im אָדוֹן, der Etwas unter sich tritt, liegt. Er soll die Feinde zum Schemel¹³³ haben, d. i. über sie Alle herrschen. Dasselbe Bild kommt 1. Kön. 5,17 vor.

Zu עַד, was s. v. ist wie עַד־אֲשֶׁר, bemerkt Delitzsch, dass diese Präposition die Zeit, welche jenseits des mit עַד gesetzten Termins liegt, nicht ausschließt (gleichwie auch Ps. 112,8; Gen. 49,10; 2. Sam. 6,23). Aber das sind doch Ausnahmen, welche aus der laxen Hebr. Logik entstanden sind. Hier jedoch liegt nichts im Wege, „bis“ streng logisch als term. ad quem zu fassen = 1. Kor. 15,25.28; Hebr. 10,13.

133 Der Chald. übersetzt קָדַם treffend durch כְּבִישׁ = Schemel.

Mit **בְּהִרְיִי-קִדְשׁ** beginnt das zweite Hemistich: in heiligen Schmuckgewändern. **הִדְר** wird auch Ps. 104,1 als ein herrliches Gewand, welches Gott angelegt hat, betrachtet. Hier nun steht das Wort in einem ungewöhnlichen Plural. Dieser Plural mag daher kommen, weil das Volk ja dem Sänger als Tautropfen erscheint, von denen jeder Tropfen etwas für sich Bestehendes ist und jedesmal wieder denselben Schmuck (**הִדְר**) aufweist. Also eine Pluralität von **הִדְר** bietet sich dem Auge des Sängers dar: ein und dasselbe **הִדְר** repetiert sich unzählige Male, denn jeder Tautropfen stellt wieder den vollen **הִדְר** in sich dar. Diese Vergleichung des Volkes mit Tautropfen leitet auch über zur Darstellung dieses Schmuckes als eines heiligen, reinen, mithin priesterlichen. Das ganze Volk ist wie der Tau in hellglänzenden, reinen Gewändern erschienen; es ist also ein Königreich von Priestern s. Exod. 19,6 (vergl. auch Apoc. 3,18). Auch woher und durch welche Wirkung dieses Volk so auf einmal vorhanden sei, wird noch in Bildern angegeben. Aus dem **מִשְׁחָר** komme dem König sein jugendlicher, jugendfrischer Tau. Eine Kopula fehlt in diesem sehr kompakten Satzgefüge: ist Dir, kommt Dir, mag man nach dem Zusammenhange ergänzen. **מִשְׁחָר** von **שָׁחַר** mit dem **מ** locale ist nach Rüdiger in Ges. Thes. der Ort, die Himmelsgegend, von wo die Morgenröte ausgeht. Jedoch ist das **מ** loci so wenig wie bei **מִחְשָׁה** (Jes. 29,15; 42,16) zu pressen, weshalb **מִשְׁחָר** statt **שָׁחַר** steht. Diesem Frühlicht wird ein Mutterleib zugeschrieben, aus dem der Tau geboren werde. Von da herab senke er sich gleichsam auf das Land nieder. Der dichterischen Anschauung scheinen die Strahlen des Frühlichts den Tau gleichsam mit sich zu bringen und auf der Erde abzulagern, obgleich sie ihn eigentlich vorfinden. Hiob 38,28 scheint auch von Behältern des Taus zu reden. Diese Erwähnung des Frühlichts klingt an 2. Sam. 23,4, wo der Messias dem Frühlichte verglichen wurde an; desgleichen der Tau, welcher hier aber die Fülle der Reichsgenossen bedeutet.

Tau wird Israel auch noch Mi. 5,6 genannt, denn einen dem Tau vergleichbaren Einfluss übt es aus auf die Heiden. Die in Zion sich einfindende Festversammlung des ganzen Volkes heißt der reichliche (alles belebende) Tau Hermons, welcher diesmal auf Zion herabgekommen sei (Ps. 133,3). **טַל יְלִדוֹתֶיךָ** ist wie **קִדְשֵׁי הָר** (mein heiliger Berg) zu fassen, also „Dein jugendlicher Tau“, Dein soeben frisch aus der Morgenröte Schoß geborener Tau.

Summieren wir kurz die Charakteristika dieses Volkes, so sind sie: 1) das Volk macht den wohlthätigen Eindruck von freiwilligen Gaben. 2) Es kommt das Volk in reinen priesterlichen Gewändern. 3) Es kommt ganz früh an diesem Machttage, schon aus dem Schoße des Frühlichts (etwa durch Machtwirkung des Messias vergl. 2. Sam. 23,4), und zwar unerwartet und in großer Fülle, wie der Tau, dessen Kommen man im Voraus auch nicht bestimmen kann. Andere anziehende Gedanken entlockt noch Stier diesem Verse.

V. 4. Wir müssen zum besseren Verständnis dieses Verses die von uns aufgestellte geschichtliche Veranlassung ins Auge fassen. Abjathar, der Hohepriester nach dem Gesetz, war ebenfalls zu Adonia abgefallen; er war Hohepriester auf Zion vor der Bundeslade. Hingegen der treu gebliebene Zadok war nur Priester zu Gibeon (1. Chron. 16,39). Mit Rücksicht nun auf jenen abgefallenen Hohenpriester nach dem Gesetz scheint dieser Vers ausgesprochen zu sein. Es ist, als ob Jehova tröstend zu Salomo durch David sagen wollte: bekümmere Dich nicht um des gesetzlichen Hohenpriesters Abfall. Du bist selbst ein Priester wie einst dein Vorgänger in Salem (Jerusalem), wie einst Melchisedek ja auch Priester und König zugleich war. Und zwar bist Du ein Priester, der nicht abfällt, wie jener Abjathar, sondern der ewiglich bleibt – nach dem Schwure Gottes. Und dieser Schwur kam an Salomo eben mittelst unseres Psalmes, und in Salomo ward er hauptsächlich zugeschworen dem Messias, dessen ewiges Priestertum die Apostel allein aus unserer Psalmstelle erweisen. Und dass diese Zusage eines ewigen Priestertums in Salomo an den Messias erging, macht auch das Gesetzwidrige solcher Amtsverleihung erträglich. Denn wider das Mosaische Gesetz war es doch of-

fenbar, dass in Salomo ein Priester aus Juda, und nicht aus Levi erkoren wird, und zwar in alle Ewigkeit hinein aufgestellt wird.

Von seiner Abnormität verliert der Ausdruck „Priester“ in seiner Anwendung auf Salomo, also auf Einen aus Judas Stamm, überdies Etwas, wenn wir Folgendes erwägen. כֹּהֵן zu sein, war an sich den einzelnen Israeliten nicht durchaus fremd. Aus Num. 3,41 u. 8,16-18 erfahren wir, dass Gott die Leviten annahm an Stelle der Erstgeborenen Israels. So waren denn diese Erstgeborenen, und in ihnen ganz Israel zum priesterlichen Dienste verpflichtet. Ja, nach Exod. 19,6 war Israel Gotte ein Königreich von Priestern. Und schon von Alters her hatten gerade die Erstgeborenen, als die geeignetsten Repräsentanten der Familie, die priesterliche Funktion.

Wenn nun also der Name כֹּהֵן auch nicht absolut unpassend ist bei der Beziehung auf Salomo aus Juda, so bleibt des Auffälligen doch immer noch genug. Erstens soll er in Ewigkeit Priester sein, sodann soll er das Amt ausüben, den Funktionen des Priesters obliegen, wie Melchisedek. Darum sagen wir nun, es soll unser Vers auffällig sein; er will mit Absicht dem Salomo ein viel erhabeneres, ein ewiges Priestertum beilegen, ein weitgreifenderes, als das allgemeine Priestertum, an dem jeder Israelit teilhatte (nach Exod. 19,6). Es soll wie Ps. 40,7.8 der Ausspruch etwas widergesetzlich klingen, um recht auffällig zu machen, wie die gesetzlichen Opfer (vergl. Ps. 40,7.8) und das gesetzliche Priesterinstitut nur ein Schatten des Zukünftigen seien, an sich aber nicht genügen. Auf die Gefahr hin, dem Scheine nach das mosaische Gesetz zu brechen, erklärt David: Du Salomo, aus Judas Stamm, bist ein Priester; wenn Abjathar abgefallen: Du bist ein ewig bleibender Priester, von Gott mit einem Schwur eingesetzt. Also ganz wie in Ps. 40,7.8 ein Knecht Gottes an Stelle der Opfer sich selber substituierte: so wird hier an Stelle Abjathars ein Priester ewiglich substituiert, ein ungewöhnlicher Priester, wie vormals schon Melchisedek auf abnorme Weise dem Abraham Priesterdienste tat. Aber ruhig warteten die Repräsentanten, denen solche Macht erteilt worden, bis ihr König, der Messias selber, kommen würde, um solches Amt auf sich zu nehmen. Denn David und Salomo wussten zu gut, dass es in ihnen einem Höheren, als sie selber waren, zugesagt war: nämlich dem Messias.

Und so mussten denn beide Könige es sich gefallen lassen, de iure und nach Gottes Erklärung Etwas zu sein und für ihr Volk zum Troste darzustellen – was sie de facto noch nicht waren, und was sie in Wirklichkeit noch nicht durch Abschaffung des Gesetzes geltend machen durften. Aber groß war offenbar der Ertrag solcher Psalmworte. Nunmehr mochte Israel gern das Gesetz beibehalten, wenn sie solche Psalmen hatten, aus denen sie des Gesetzes innere Meinung und innigste Beziehung auf den Messias entnehmen konnten, wie aus unserem und dem 40. Ps. Alsdann war jedes Opfer und jede priesterliche Handlung nach dem Gesetz nur eine Abschattung und Vorausdarstellung dessen, was gemäß Ps. 40 und 110 der Messias selbst übernehmen und völlig darstellen will bei seiner Fleischwerdung, – und was Er vorbildlich in David und in Salomo hier schon darstellen lässt: nämlich dass Er ein ewiger Priester und Versöhner sei.

[עַל־דְּבָרָי מִלְכִי־צֶדֶק] Nach Weise, ad modum; der Form nach wird hier ein alter Bindelaut י. bemerklich, und zwar am Fem. = Gen. 31,39; er erscheint auch bei Masculinis in אָרִי und in סָרְיָ (Deut. 33,16) vergl. Sach. 11,17. Desgleichen erscheint er in phönikischen Eigennamen: Hannibal, Adonizedek und in dem Malkizedek unseres V.; wahrscheinlich ist es ein alter Kasusrest, und zwar die nota genitivi, welche im Arabischen sich erhalten. Die Stellen sind gesammelt bei Del. zu Ps. 113. Was wir im Vorigen schon etwas antizipierten, nämlich das scheinbar Ungesetzliche und Abnorme, das tritt auch noch hier zutage. Hebr. 7 benutzt diesen Ausdruck, um das dem Gesetz widersprechende neue Priestertum dieses hier in Rede stehenden Königs zu charakterisieren. Auf Christus aus Juda sei es gesagt. Die vollendetste Auslegung und Alles, was in diesem Priestertum nach der

Weise Melechisedeks liegt, legt Hebr. 7 auseinander. Auf Melechisedeks abnorme heilsgeschichtliche Stellung wird dort Bezug genommen, um zu rechtfertigen, dass dem gesetzlichen Levitentum gegenüber auch nach unserer Psalmstelle Einer aus Juda gegenübertreten könne, ja müsse. Der Hebräerbrief stellt der gesetzlich legitimen Ordnung Aarons eine andere Ordnung, diejenige Melechisedeks entgegen; er weist an Melechisedek mit Meisterhand alle Züge des Angesichts Christi nach.¹³⁵ Es ist also ein außergewöhnliches Priestertum, das im Messias allein Wahrheit und Realität hat, an dem Salomo jedoch nur partizipiert. – Als ein Moment des Unterschiedes, der zwischen dem levitischen und melchisedekischen Priestertume obwaltet, hebt der Verfasser des Hebräerbriefes auch stark den Eidschwur hervor, mit dem Gott das melchisedekische Priestertum bekräftigte. Diesen Schwur entnimmt er gleichfalls aus unserem Verse:

נִשְׁבַּע] Ni. von שָׁבַע, welches von שִׁבְעָ (sieben) abzuleiten ist. Das Ni. in seiner reflexiven Bedeutung würde dann bedeuten: „sich besieben“ d. h. sich bei, in Gegenwart von sieben Sachen verbinden. Diese Sachen waren Opfertiere: unter Hinzuziehung derselben verband man sich hoch und heilig, gleichwie man auch Trankopfer bei Abschließung von Verträgen in Anwendung brachte (Jes. 30,1). Dieser Formel, die bei den Menschen geläufig, bedient sich auch Gott; und so zwar, dass es ihn nicht gereut:

נִנְחַם] Fut. Ni. von נָחַם, welches das starke Schnauben und Atmen onomatopoetisch malt; Ni. im reflex. Sinne: für sich atmen, seufzen über Etwas, worin eben die Äußerung der Reue klar niedergelegt ist (vergl. Ew. S. 299 Note 2).

V. 5-7: Die Machterweisungen dieses Priesterkönigs, welchen am Schluss eine kurze Hindeutung auf die Weise, wie der Priesterkönig zu solcher Machtstellung und Erhöhung gelangt sei, folgt.¹³⁶

V. 5. אֶל־יְהוָה] ist wie für V. 5, so für den ganzen Schluss des Psalmes das Subjekt, und nicht ist Jehova das Subjekt. Denn 1) nur so entgehen wir einem unnötigen und durch Nichts äußerlich angedeuteten Personenwechsel, indem ja V. 7 notwendig doch der König Subjekt sein musste. 2) Nach Ps. 21,9-13; 2,9.12 zerschmettert der König seine Feinde selber – Jehova hat Ihm alles Gericht übergeben (Ps. 72,1 ff.) und herrscht durch diesen König ausschließlich. Somit ist der König auch hier selber Ausrichter der Bestrafung seiner Feinde. 3) Es spricht für den König als Subjekt dieses und aller folgenden Verse das עַל־יְמִינֶךָ. Der König saß nach V. 1 schon zur Rechten Jehovas, und es wäre eine willkürliche Annahme, diese Situation innerhalb des kurzen Psalmes ändern zu wollen. 4) Der (schon Ps. 2,12 angedrohte) „Tag Deines Zornes“ korrespondiert genau mit dem V. 3 dem Könige beigelegten „Machtstage“. 5) Es ist nicht einzusehen, warum – falls Jehova Subjekt wäre – der Name Adonai in diesem V. den im Ps. ausschließlich sonst gebrauchten Jehovanamen ersetzte. 6) אֶל־יְהוָה ist auch sonst eine dem Salomo nicht fremde Benennung; wenigstens Ps. 45,7.8 wird derselbe König Elohim angeredet – freilich sofern der Messias in Ihm lebte.

עַל־יְמִינֶךָ] ist nun eine Anrede an Jehova, den der Sänger soeben in V. 1 und 4 Worte in Bezug auf den Salomo-Messias reden gehört hatte. Stand Jehova ihm redend vor Augen – so kann ganz füglich zur Anrede Jehovas übersprungen werden.

135 Nach solchen Mustern und Vorbildern sollten auch wir mehr und mehr bemüht sein, der übrigen Repräsentanten Christi Ähnlichkeit mit dem im N. T. erschienenen Urbilde herauszustellen.

136 5. Der Herr zu Deiner (Jehovas) Rechten zerschmettert an seinem Zornestage Könige.

6. Er wird richten unter den Heiden, es wird voll von Leichen, er zerschmettert Häupter auf weiter Erde.

7. Aus dem Bache am Wege wird er trinken: darum wird er das Haupt emporheben.

מְחַץ] ist ein praet. proph., mit dem auch Jes. 11,1 ein Futur wechselt, wie hier in V. 6 יָדִין und dann wieder מָלָא und מְחַץ sich findet.

יְיוֹם-אָפוּ korrespondiert mit dem Machttage in V. 3, – es ist eben die Zeit der Machtübung des Königs damit gemeint. Oben trat in der Benennung Machttag mehr die freudige Seite der Erscheinung des Salomo-Messias hervor, hier dagegen die finstere Seite des Gerichtes = Röm. 1,16-18. Innerhalb des nächsten historischen Vordergrundes ist es der Tag, wo Adonia, Joab und Simei getötet werden, wo Abjathar exiliert ward (vergl. 1. Kön. 2,13-46). Natürlich ist dies nur eine vorläufige Realisierung; die Fülle des Inhalts ist erst bei dem Messias anzutreffen. Übrigens widerstreitet diese Darstellung, dass der König selber das Gericht ausübe, nicht der obigen Anschauung, dass er den Sitz eingenommen habe zur Rechten Jehovas. Auch in V. 2 nämlich herrscht der Salomo-Messias ja schon von dort aus mitten unter seinen Feinden; er bleibt ruhig sitzen, ist aber dabei allenthalben gegenwärtig mittelst seines Geistes, und vollzieht durch diese seine Geisteswirkungen solches Gericht.

V. 6. יָדִין] ward vom Salomo-Messias auch schon Ps. 72,2 in denselben Worten ausgesagt. Nun verfolgt David mit kriegsgeübtem und an Blut gewöhntem Blick die Wirksamkeit des Salomo-Messias. Er verfällt in den Ton, in dem Bileam von dem Messias weissagt (Num. 24,17). Es wird voll von Leichen und er zerschmettert das Haupt auf weitem Lande.

מָלָא ג] es wird voll von Leichen, wobei unbestimmt gelassen ist, wo es voll wird: etwa im Lande der Heiden. מְחַץ ר] erinnert an Ps. 68,22; der Sing. רָאֵשׁ individualisiert den Begriff einer allgemeinen Zerschmetterung der Häupter. Wie in Ps. 68,22 würde man etwa אֲרִבִּי erwarten, aber da schon oben vom Zerschmettern der Könige die Rede war, so redet er hier elliptisch und drückt sich kühn aus. Der König bewirkt eine Zerschmetterung über weites Land hin; zu אֲרִיז ר] vergl. Gen. 7,11: die große, weite Tiefe.

V. 7 erscheint nach der Meisten Auslegung als ein ganz rätselhaftes Ende des Ps. Uns jedoch wird dieser V. verständlich werden, wenn wir bedenken, dass Salomo noch erst zum Sitzen und zur Ruhe aufgefordert wird im Ps. selbst. Salomo befindet sich annoch, als David den Psalm sang, in Gefahr, ja in einer bei ihm freilich kurz dauernden Erniedrigung. Dieser Umstand veranlasst den an Leiden gewöhnten David, Folgendes hier im Vorübergehen und noch zum Schluss zu kennzeichnen, und damit dem ganzen Ps. seine Signatur aufzudrücken. Mit dem Repräsentanten des Messias gehe es auch hier, in den ersten Anfängen Salomos durch Leiden zur Erhöhung, durch exinanitio zur exaltatio. Und wie wird diese ausgedrückt? Aus dem Bache am Wege wird er trinken, darum wird er erheben das Haupt. Besonders das „er wird erheben das Haupt“ postuliert eine vorausgegangene Erniedrigung und Erschlaffung (vergl. Hupfeld zu dem hi. הָרִים in Ps. 3,4). Auch die meisten älteren Ausleger finden hier die Erniedrigung des Gesalbten im ersten Hemistich ausgesagt (z. B. Flaminius, s. die Aufzählung in Poli Synopsis zu Ps. 110). Nur genügt mir ihre Begründung nicht völlig. Der Bach soll Symbol des Leidens sein, und „trinken“ stünde in dem Sinn wie „den Kelch trinken“. Beide Bemerkungen sind zwar an sich gut und richtig – aber in dieser Verbindung, wo beide Symbole kombiniert wären, kommt diese Phrase eben nie vom Leiden vor. Überhaupt ist die Erklärung hier sehr schwer. Vielleicht ist es noch am Geratensten, David hier auf Salomos Hinabziehen zum Gihon, an der Westseite Jerusalems, anspielen zu lassen. Dieser Akt war nicht geeignet zur Verherrlichung Salomos, sondern ein Akt der Vorsicht und um den Bürgerkrieg zu vermeiden. Denn offenbar erst für den Rückzug hatte David das jubelnde Blasen der Posaunen angeordnet (vergl. 1. Kön. 1,34), wohingegen der Abzug des Krönungszuges ein stiller war.¹³⁷ Somit wird David sagen wollen:

¹³⁷ Die Meinung des Talm. Hieros. Sotah fol. 22. 3: regem non unguent nisi ad fontem: sicut dicitur „deducite Salomonem ad Gihon“ ist offenbar eine auf diesen Ausnahmefall fälschlich gegründete Regel. Diese jüdische Vermutung

zum Bach (Gihon) hinab muss Salomo zuvor. Nur aus dem Bache am Wege wird Er, der Messias Gottes, trinken können, wenn ihn dürstet auf diesem Wege; nicht kann er feierlichst auf Zion gesalbt werden und ein kostbares Krönungsmahl einnehmen, wie Adonia es augenblicklich sich bereitet hat. Darum aber (על־כֵּן), und gerade infolge dessen, wird Salomo das Haupt siegreich erheben, es mit Macht und Ehre emporheben. Wir gedenken bei diesem „darum“ an jenen gleich herrlichen Wendepunkt in Phil. 2,8.9: Er erniedrigte sich selbst – – darum hat ihn auch Gott erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist usw.

Auch in diesem Ps. mussten wir es anerkennen, dass Alles sowohl auf Salomo, als auch auf den Messias sich zurechtlegen ließ. Er ist übrigens nebst Ps. 8 der einzige Ps., der uns den König Salomo im Stande der Erniedrigung schildert. Wir befinden uns in einer Zeit, wo auch Salomo erst noch aufgefordert werden musste, den Thron seines Friedensreiches zur Rechten Jehovas auf Zion zu besteigen. So wird denn hier zum zweiten Male Salomo zum Repräsentanten des erst leidenden und danach mit Herrlichkeit gekrönten Messias aufgestellt, während ihm sonst die Herrlichkeitsgestalt des messianischen Reichs zu vergegenwärtigen oblag.

kann durchaus nicht Davids Verfahren als ein solennes und glänzendes rechtfertigen.

VI. Die letzte Leidensperiode Davids um die Zeit der Empörung Adonias.

Psalm 41.

Dem 110. Psalm eigentlich voraufgehend der Zeit nach, liefert uns der 41. Ps. ein Bild von der Stimmung Davids in seiner letzten Leidensnacht. Zugleich aber veranschaulicht uns dieser Ps., wie David auch hier wieder sich zum Bewusstsein der Herrlichkeit, nach den Leiden, hindurchkämpfte. Diese Empörung Adonias – auf die wir nochmals kurz eingehen müssen – war deshalb so bedenklich, weil sie erstlich von einem älteren Bruder wider die gottgemäßen Ansprüche des jüngeren Salomo betrieben wurde; zweitens aber, weil sie in die Zeit des ohnmächtigen Alters Davids fiel. Und zwar es vergleicht sich das Auftreten Adonias wider David und Salomo direkt dem früheren Auftreten Sauls wider David. Denn dieses feindselige Auftreten des schönen Adonia, des nunmehr ältesten Prinzen, war darauf gerichtet, sich Gottes Verheißungswort zuzueignen wider des Vaters Willen. Den Schwur Davids (1. Kön. 1,13) kannte er; dass Gott Salomo liebte, wusste er (2. Sam. 12,24): aber dennoch benutzte er Davids Alter und Salomos Jugend, um sich zum König zu machen, wobei ihn Joab und Abjathar unterstützten (1. Kön. 1,7). Wiederum also sah sich David als den sichtbaren Hort der Verheißungen Gottes bedroht; wiederum sieht er sich um seines Berufs willen in das höchste Leiden versetzt. Denn, gelang dieser Plan, so war damit Davids Autorität und überhaupt sein ganzes Leben entwertet; dann war er nicht der König nach dem Herzen Gottes, wenn Gott so kurz vor seinem Tode den Nachfolger nach Gottes und seinem Herzen fallen ließ. – Diesem Notstande der letzten Zeit seines Lebens gegenüber tröstet sich David mit einem Psalm, in welchem er Denjenigen glücklich preist, der ein richtiges Verständnis für den „Elenden“ besitze und dem so Gesinnten in Form der Fürbitte umfangreichen Glücksstand verheißt (V. 2-4). Sodann beginnt David, sich selber als diesen „Elenden“ in den Vordergrund zu stellen und sein gegenwärtiges Leiden vor Gott auszuschütten (V. 5-10). Hieran schließt sich die gewisse Überzeugung von der nach den Leiden zu erlangenden Herrlichkeit an (V. 11-13).

Durch folgende Gründe sind wir veranlasst, diesen Ps. in das dritte offenbare Verfolgungsstadium Davids, in den Aufstand Adonias, und nicht etwa in den Absaloms zu verlegen (wie z. B. v. Hofmann, Weissag. u. Erf. 2,122 f.; Delitzsch).

1) Die Schilderung Davids als eines לַיָּגֵן (V. 2) passt trefflich zu der Lage, in welcher wir diesen König auch 1. Kön. 1,1-4, also zur Zeit des Adonia'schen Aufstandes antreffen. Es lag David in dieser Zeit auf dem Bette, und solchen marasmus senilis (wie 1. Kön. a. O.), wenn nicht gar eine Krankheit, setzt auch V. 6 unseres Ps. voraus.

2) Die Schilderung eines früheren Freundes (V. 10) passt am Besten auf den bei diesem Aufstande vornehmlich beteiligten Joab (1. Kön. 1,7). Sowohl die Charakteristika dieses Heuchlers, als auch das Seitenstück zu diesem David beigegebenen Freunde, Judas Ischarioth, bestimmen uns, an Joab zu denken (s. u. zu V. 10). Dagegen ist Ahitophel in mehrfacher Beziehung unpassend. Denn erstlich erscheint er nur als ein sehr kluger Rat Davids sowohl, als auch Absaloms, ohne dass uns etwas über eine besonders freundschaftliche Stellung und beständigen Umgang Ahitophels mit David Näheres bekannt wäre. Dazu kommt, dass jene Absalomische Verfolgung eine gerechte Strafe Davids war nach dem Ausspruche Nathans (2. Sam. 12,10); wohingegen Adonias Aufstand eine direkt wider Gott und den von ihm erwählten Gesalbten streitende Tendenz hatte und Salomo dazu beseitigen sollte. Ahitophels Tat ist daher mehr wie die Simeis zu beurteilen, mit Ergebung in den dies also fügenden Gott nämlich (2. Sam. 16,11). Aber Joabs Tat zog auf sein Haupt die blutigste Vergeltung herab, welche David ihm zugedacht (vergl. V. 11 im Ps.; 1. Kön. 2,5.6) und die Salomo alsdann vollstreckte.

Innere messianische Gründe liegen vor 1) in der hohen Bedeutsamkeit, welche dem Verständnis beigelegt wird, welches man betreffs des „Elenden“ unseres Ps. besitzt. Wenn ein bloßes Verständnis dieses לָךְ schon ein so vollendetes Glück mit sich bringt, welcher Art muss dann dieser לָךְ selber sein. Wir werden sehen, dass nur der in David abermals in Niedrigkeit erscheinende Messias sich mit dem Tiefgang dieser VV. 2-4 deckt. 2) Auch das Moment, dass Gott den S. um seiner Vollkommenheit willen stützt, nach V. 13, ist ein messianisches, und ist in Bezug auf den Messias von unmittelbarer Wahrheit.

Äußere messianische Gründe sind diesmal nicht in der Mehrzahl vorhanden. Nur Joh. 13,18 ist hier zu nennen, woselbst Jesus erklärt, dass in der Tat Judas Ischarioths der 10. Vers unseres Ps. sich erfüllt habe, nach freier, von LXX unabhängiger Übers. (Del.). Dieser messianischen Deutung des Ps. schließen sich an vor Allen Calov (in der Bibl. illustrata), Geier, Schmid, Cocceius, J. H. Michaelis. Die Neueren traten von ihr wegen V. 5 zurück (s. u.).

V. 1. „*Dem Sangmeister, ein Lied von David.*“ Durch diese Überschrift ist die Autorschaft Davids bewiesen: mit ihr stimmt die auf David trefflich passende Physiognomie des ganzen Ps. überein.

V. 2-4.¹³⁸ [מְשָׁכִיל] ist ein für das Verständnis unseres Ps. wichtiges Wort, dessen Etymologie jedoch dunkel ist. Es scheint mir ursprünglich nach dem Arab. *sakala* die Bedeutung von „verwickelt, gewunden sein, oder bloß verwickeln, ligavit, plexuit“ zu haben. Diese ursprüngliche Bedeutung bewahrte sich in *sikâlun* = funis, fere variegatus, in *askalun* = rubrum cum albo **permixtum** habens colorem (s. das Nähere bei Freitag im Lex.); ferner ist מְשָׁכִיל mit dieser im Arab. vorliegenden Grundbedeutung zusammenzubringen = Traubenkamm, von seiner in sich gewundenen, knorpelichten Beschaffenheit. Diese Bedeutung ist nun wohl im Hebr. aufbewahrt 1. Sam. 18,30: David war fester, trutziger (muskulöser eigentl.) als alle Diener Sauls. Desgleichen besagt das, ein theoretisches Verhalten ausdrückende מְשָׁכִיל die Festigkeit und innere Solidität eines Menschen, ähnlich wie עֲצָה (von עָצָה hart, fest sein) und הַכְמָה. – Ganz regelmäßig entwickelt sich nun aus dieser Grundbedeutung das Piel, welches eine kausative Bedeutung hier mit sich bringt: verwickelt, geflochten machen, in Gen. 48,14 z. B. von den Händen, welche Jakob kreuzweise übereinander geflochten hat (so auch LXX, Vulg.). Auch im Arabischen erscheint diese zweite Konjugation = plexuit comam mulier. Endlich das Hifil kommt nur in rein theoretischer Fassung des Begriffs „verwickelt, gewunden sein“ vor = machen, dass Jemand oder Etwas in sich fest gewunden, fest gewickelt, solide sei. Auf das Erkenntnisgebiet angewendet, bedeutet הַשְׁכִּיל machen, dass ein Gegenstand fest und gewiss werde, dass er Gestalt gewinne für unser Erkennen und Urteil. Ähnlich ist ja הָקַר eigentl. graben, dann einen Gegenstand durchforschen, geistig durchdringen; desgleichen הִבִּין einen Gegenstand zersetzen, sondieren und durchdringen. Auf diesem Wege gelangen wir erst zu der Bedeutung attendit, consideravit, intuitus est, welche das Chald. Itpa. אֶסְתַּכַּל in sich schließt, und die fälschlich von Neueren als Grundbedeutung dieser Radix gehalten worden (z. B. von Rödiger in Gesen. Thes. u. Hupf.). Für unseren V. ergibt sich also der Sinn, dass Derjenige glücklich zu preisen sei, welcher Gewissheit hat, sicheres Verständnis habe betreffs des לָךְ. אֶל führt hier den Gegenstand ein, den man sich gewiss machen soll, wie sonst לָ (Prov. 21,11.12). Im Hinblick auf Feinde, wie Joab, welche David völlig verkennen und stets sich über ihn erhoben haben, preist er Die selig, die sich nicht an

138 2. Glückselig derjenige, welcher Verständnis hat für den Elenden, am Tage des Unglücks wird ihn erretten Jehova.

3. Jehova behüte ihn, und erhalte ihn am Leben, er werde beglückt im Lande, und gib ihm nicht in seiner Feinde Willen.

4. Jehova sei Stütze ihm auf dem Siechbett; all sein Darniederliegen habest Du gewandelt in seiner Krankheit.

dem „Elenden“ ärgerten, sondern seine Niedrigkeit zu verstehen, zu ergründen suchten, wodurch sie dann eben in das Verständnis des berufsgemäßen Leidens Davids eingeleitet werden würden.

לך] in pausa mit Kamez, ist eigentlich das welk, schlaff und hilflos Sein, welches durch Leiden und vorzeitig sich meldendes Alter (durch moralische und physische Bedingungen) bei David verursacht war; es ist der Elende, oder noch besser der Erbärmliche (zum Erbarmen Auffordernde) damit gemeint. – In Bezug auf den leidenden Messias hat dieser Makarismus einen besonders guten Sinn. Auf dem Wege nach Gethsemane sagte der leidende Christus seinen Aposteln: in dieser Nacht werdet ihr euch Alle an mir ärgern (Mk. 14,27). In den darauf folgenden schrecklichen Stunden in Gethsemane, wo ihm die Angst blutige Schweißtropfen austrieb (Lk. 22,44), erscheint der Herr so recht als ein לך. Und wie bemüht ist er zugleich, seine schlafenden Jünger wachend zu erhalten, dass ihr Mitgefühl und ihr Verständnis seiner Lage ihn aufrecht erhalte. Wer diesen, schon hier in David erniedrigten Messias gut versteht und sein Leiden sondiert, der wird sich aller nun folgenden Verheißungen getrösten können. – Diese unsere Auffassung schließt sich am strengsten an den nächsten Wortverstand an, wogegen die meisten Neueren im הלשון den Begriff des hilfreichen Sichannehmens hineinragen, der aber in dieser Radix nicht liegt (vergl. schon Stier). Alsdann finden diese Exegeten (d. W., Ew., Hitz., Maur., Köster, Hupf., Del.) hier eine Belobung Desjenigen, welcher Barmherzigkeit übt: eine Belobung, welche mit Rücksicht auf das Betragen der falschen Freunde, und weil D. nur zu sehr das Gegenteil von Barmherzigkeit erfahren, so vorangestellt ist. Aber überaus unpassend wäre es doch zu nennen, wenn der S. in versteckter Weise und gleichsam durch einen Seitenhieb für sich Mitleiden erwerben wollte: er, dem doch sonst ein so individuelles und offenes Verhandeln mit seinen Gegnern eigentümlich ist. Ganz textwidrig meint Hengstenberg, David weise hier sein Recht nach auf die göttliche Hilfe in der Not, welches darauf sich gründe, dass er selbst gegen den Elenden klüglich gehandelt (V. 2-4). Es ist schlagend unstatthaft, Gott mittelst einer allgemeinen Reflexion die eignen Verdienste ins Gedächtnis rufen zu wollen, wo dem Sänger doch gerade die individuellste Haltung ziemte.

Dieses Verständnis des „Elenden“ hat nun große Verheißung: am Unglückstage wird Jehova ihn erretten. [יום רעה] Tag des Unglücks (wie schon Symm.) s. v. a. יום-אֵיִדִי in Ps. 18,19; 20,2.

V. 3: beginnt die Entfaltung dieser Behütung in Form der Fürbitte, was schon LXX im ganzen V. richtig anerkannt hat. *Jehova behüte ihn*] vergl. die Zusage an Jakob Gen. 28,15, und den hohenpriesterlichen Segen Num. 6,24.

[וַיְהִיֶּה] er erhalte ihn am Leben, bei Kräften; הִנֵּה hat nach dem Arab. die Bedeutung einer compactio et coagmentatio vitalis, quae omnem dissolutionem impedit (s. Schult. ad Harir. Cons. S. 9). [אֲשֶׁר] Passiv von אָשַׁר, welches Jes. 1,17; 9,15 (Prov. 9,6 das Kal) von der richtigen Wegleitung, die Einer empfängt, steht; also: er werde richtig und demgemäß glücklich (zu seinem Heile) geleitet. Weil die Verbalform ein Optativ ist, können wir der Konjekture des Keri sehr gut entraten. Offenbar optativisch ist nun [אֲלֵי־ה'] zu fassen, wo wir nicht, wie die Neueren, einen plötzlichen Übergang in die Gebetsanrede (Del.) zu statuieren brauchen, sondern nur einen Übergang zur Anrede Gottes (wie in V. 4).

[בְּנֶפֶשׁ אֵ] vergl. 17,9; 27,12; wie hier den Feinden, also wird der nimmersatten Scheol (Jes. 5,14) eine Gier zugeschrieben; נֶפֶשׁ bedeutet eigentlich das Hauchen mit geöffnetem Munde (vergl. אָנָה), und darin liegt eben die Gier, die Sucht nach Etwas.

V. 4. Zur Vollkommenheit des Glücks, welches dem מְשֻׁכֵּל in dieser Fürbitte erbeten wird, gehört auch die Hilfe Jehovas, wenn er krank wird. Dann möge Jehova während der Krankheit ihn stützen durch seine Nähe; Jehovas Hand möge auch dann mit ihm sein (vergl. 1. Chron. 4,10).

[כָּל־מִשְׁכָּבוֹ] all sein Darniederliegen, so übersetzen wir nach der Bedeutung, welche dieses Wort in Num. 31,18.35; Richt. 21,11.12 hat (s. Geier).

[הִפְּקֶה] ist das sogen. praet. confidentiae (s. zu Ps. 22,22). Dieses „Wenden“ besagt natürlich, dass das Gegenteil des bisherigen Krankheitszustandes eintreten werde (vergl. הִפְּקֶה in Gen. 19,29), also hier das קוּם (vergl. V. 9). Wenn wir hier den Tod und die Verwesung einmal als die absolute Krankheit setzen, der ein solcher auch anheimfallen wird: so liegt in dem „all sein Darniederliegen usw.“ auch die Gewährleistung einer endlichen Auferstehung.

Dieser Makarismus des Maskil ist in der Tat ein Komplex alles dessen, was der Mensch hienieden nötig hat. Was nur immer ein Christ sich wünschen mag, der ja auch unter diesem Maskil gemeint ist, liegt inklusive in diesem Maskarismus vor; so liegt z. B. im אֶשְׂרָר alles Dasjenige, was das N. T. unter Leitung des heil. Geistes begreift. Wir dürfen nicht sagen, dass diese Fürbitte für den Maskil zu knapp und eng sei, um sie zugleich dem Messias in den Mund legen zu können.

V. 5-10.¹³⁹ Nun beginnt David seine Lage so jämmerlich zu beschreiben, dass man sieht, nur Er, und kein Anderer sei mit diesem לָל (V. 2) gemeint. Das Motiv seines gegenwärtigen Leidens ist das Verhalten falscher Freunde gegen ihn, vornehmlich eines unter ihnen.

Eingeleitet ist diese Klage durch V. 5, welcher Licht verbreiten soll über Davids Stellung einerseits im Vergleich mit der Stellung der Feinde andererseits. Denn offenbar setzen אֶמְרָתִי hier und יִאֲמְרוּ (in V. 6) wie zeitlich, so auch inhaltlich die beiden VV. in Gegensatz zueinander. Auf diesem Gegensatz zu den Feinden (V. 6) beruht auch wohl das vorausgeschickte אָנִי (s. Hupf.). [אֶמְרָתִי] *ich sprach*, führt hier (wie Ps. 16,2) einen früheren Akt oder Ausspruch, oder Entschluss seines Lebens ein: welcher Ausspruch aber noch in die Gegenwart hineinreicht und auch auf sie bestimmend wirkt. *Sei mir gnädig, heile meine Seele, denn ich habe gesündigt gegen Dich*] Bei der Deutung dieses Verses, der schon nach dem Zusammenhang uns David in ein vorteilhaftes Licht setzen muss, ist an Davids Bereitschaft zu denken, stets für sein Volk in den Riss zu treten und es vor Gott zu vertreten. Aus diesem Sinn heraus sprach er zu Jehova: „siehe, ich habe gesündigt und ich habe verkehrt gehandelt; was aber haben diese Schafe getan?“ (z. B. 2. Sam. 24,17) obgleich das ganze Volk an dieser Sünde Davids teilhatte, weshalb allein auch die Wahl der Pestilenz auf Seiten Davids nicht barbarisch erscheint. Aber auch die Heilung wusste David dadurch Gotte abzurufen, dass Er es sei, der da gesündigt habe. Ich, Dein Erwählter, Dein berufener Gesalbter – *ich* will meine Sünde zum Besten dieser Schafe (des Volkes) bekennen und Dich dadurch zur Heilung drängen. Denn auf Heilung liegt der Nachdruck im Verb. הִרְפָּא; das „verzeihen“, welches Geier in dem Wort findet, steht doch nur in dem Sinne des Abwendens der Strafe für Übertretungen (vergl. 2. Chron. 7,14; 30,20 und Bertheau zu letzterer Stelle; Jer. 3,22). Ein Oxymoron liegt aber zweifelsohne in diesen Versen, welches (wie in Ps. 8,3) erst seine Lösung findet, falls wir den V. auf den in David redenden Messi-

- 139 5. Ich sprach: „Jehova sei mir gnädig,
heile meine Seele, denn ich habe gesündigt gegen Dich“.
6. Meine Feinde reden Böses über mich:
„wann wird er sterben und vergehen sein Name?“
7. Kommt Einer zum Besuch, dann redet er Falschheit;
sein Herz häuft sich Bosheit an:
er geht hinaus, um (davon) zu reden.
8. Zumal zischeln untereinander wider mich alle meine Hasser;
sie ersinnen für mich Nachteiliges.
9. „Ein nichtsnutzig Ding haftet fest an ihm,
aber wer sich hinlegt, wird nicht mehr aufstehen.“
10. Auch der Mann, mit dem ich Frieden hatte,
auf den ich vertraute, der mein Brot aß,
hat hoch wider mich die Ferse gehoben.

as deuten. Dieses Oxymoron besteht nämlich darin, dass seine Sünde ausdrücklich als Motiv dafür erscheint, dass Gott ihn heilen möge: was mit Recht viele Exegeten befremdet hat, ohne dass sie eine befriedigende Lösung gefunden hätten. Olshausen will z. B. in dem „denn ich habe gesündigt gegen Dich“ mehr die Folgen der Sünde, die „Strafe seiner Versündigung“ erwähnt sehen, als die Sünden selbst (ähnlich Hengstenberg). Schon A. Esra übersetzt deshalb יָּ mit „obgleich“, und auch Geier windet sich sehr, um die Übersetzung „denn“ zu rechtfertigen. Vergebens sucht G. dem Sinn zu entgehen: dass das *peccatum ullo modo (caussa) impulsiva miserationis vel sanationis* sei. Aber dieser Sinn verbleibt dem Wortlaut, und zwar mit vollem Recht bei der Deutung desselben auf den Messias. Wo der Letztere sich als Sünder vor Gott anklagt, ruft er und provoziert er eben damit Gottes Erbarmen auf sich herab. Lasteten gleich die Sünden der Welt nur durch Zurechnung auf Ihm, dem an sich Fleckenlosen (2. Kor. 5,21; Gal. 3,13), so empfand er sie darum doch als seine eignen, als Eigentum (s. zu Ps. 40,13).

Möchten die Neueren doch nicht um dieses krassen Ausdrucks willen sich abwenden von der messianischen Deutung, auf welche unser V. den gleichen Anspruch hat, wie der mit ihm im Zusammenhang stehende 10. V. Nimmer werden sie der Anerkennung entgehen können, dass Jesus Christus bei der Jordantaufe ein tatsächliches Bekenntnis abgelegt, dass Er das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt,¹⁴⁰ sei. Zum Untertauchen Jesu in des Jordans Fluten ist aber dieser Ruf: „heile mich, denn ich habe gesündigt gegen Dich“ eine strenge Parallele. Denn es war die Taufe Johannis eine Taufe der Sinnesänderung, abzweckend auf Erlass von Sünden (nach Mk. 1,4; vergl. Röm. 6,3 ff.; Tit. 3,5); und ihr unterzog sich Jesus, indem er noch ausdrücklich diese ihm obliegende Handlung „ein Erfüllen aller Gerechtigkeit (jeder Gebühr)“ nennt (Mt. 3,15).

Genug, was wir in Bezug auf die Taufe Jesu nicht verflüchtigen dürfen – das darf auch hier dem nächstliegenden Wortsinne nicht entzogen werden: wir meinen, dass der Messias eine fremde Schuld wie seine eigne trug; und dass Er – als ein mit Sündenschuld Belasteter – sich allem demjenigen unterzog, was dem Sünder zu tun obliegt. Und eben dies Bekenntnis der Sünde, welches bei der Taufe tatsächlich erging, bewirkte, dass die Himmel zerrissen, und Gott wie auch der heil. Geist zur Verherrlichung des Sohnes zusammenwirkten (Mk. 1,10.11). Eine derartige Heilung seiner Seele, ein solches erquicketes Heilmittel wird in unserem, das gleiche Bekenntnis enthaltenden Verse erst noch vom Himmel herabgefordert: aber in so peremptorischer Weise, dass besonders der Messias sich mit dem Inhalt dieses V. deckt. Calov und Cocceius deuten in gleicher Weise den V. auf Christum; genauer ließen wir uns über dies Problem schon zu Ps. 40,13 aus (vergl. damit 2. Sam. 7,14).

V. 6. Weit entfernt, den Inhalt dieser Worte und sonach den Sinn des großen Leidenden einzusehen und zu ergründen, schmähen ihn jetzt seine Feinde und seine falschen Freunde. Er findet so wenig bei Menschen eingehendes Verständnis, dass vielmehr gerade Menschen ihm jetzt zur höchsten Last werden. Böses reden sie über mich (zu יָּ vergl. oben Ps. 22,31); gemeint sind mit diesen Feinden Adonia und sein mächtiger Anhang, welche jetzt noch im Finstern schlichen.

Sterben] Sie warten demnach auf Davids Tod, was vortrefflich zu der Stellung stimmt, welche wir dem Ps. angewiesen haben. Denn nach der Schilderung von 1. Kön. 1,1 ff. konnten die Feinde in der Tat solche Hoffnungen hegen.

V. 7. אָּ] wird schon von Vatablus individualisierend gefasst: *si venerit quispiam ex iis, desgl. Junius u. Piscator: quod si quis veniebat*, und so die Neueren. – Zu *sehen*] ist etwa ein familiärer Ausdruck, wie im Deutschen z. B. „gucken“, oder „nachsehen“ im Sinne teilnehmender Besuche, wel-

140 Eben diese Erkenntnis erhielt der Täufer bei Gelegenheit der Taufe Jesu (Joh. 1,29) und in Anbetracht der Herrlichkeit, die sich bei der Taufe über des Menschen Sohn ergoss, hatte Johannes Jesum bisher nicht gekannt (Joh. 1,31).

che man Freunden macht. [שׁוֹא יְדָבָר] dann redet er Lügnerisches, Eitles, indem er Beileid erheuchelt Angesichts des elenden Zustandes seines Königs, dabei aber אָוֶן (Leeres, innerlich Haltloses, taube Nüsse) im Geheimen sich ansammelt, um dies draußen auszusprenge[n], und den König zu verdächtigen. Das letzte יְדָבָר reiht sich asyndetisch und nur innerlich ans Vorige anknüpfend an יָצָא an (vergl. Ges. § 1423 b u. 1. Sam. 2,3); also: er geht nur dazu wieder hinaus, dass er rede.

V. 8. Alle seine Hasser zischeln zusamt über ihn. [יְהַלְלֵהוּ] im reziproken Sinn: sie zischeln untereinander, wie die Knechte Davids nach dem Tode jenes Unglückskindes (2. Sam. 12,19); hier mit עַל im üblen Sinne von Verleumdungen. Vorerst noch sind die Hasser Davids (der pharisäisch gesinnte Joab und seine Genossen) auf heimliche Anschläge angewiesen: denn das Volk war für ihn. Ganz ähnlich konnten die Pharisäer und Bauleute Israels Jesum nicht ohne Umschweif antasten, weil das Volk für ihn war (s. z. B. Marc. 14,2).

V. 9 gibt einen scheinbaren Grund für ihren Hass an. [דְּבַר־בְּלִיעַל] eine nichtsnutzige, nichtswürdige Rede oder Gedanke nach Deut. 15,9, wodurch man einem Hilfsbedürftigen sich verschließt und ihn unmenschlich behandelt. Nach der von uns angenommenen Situation passt dies trefflich auf Adonia, der sich als der Ältere, wie vormals Esau, vom Vater zurückgesetzt und benachteiligt wähnte. Er hatte aber keine Ahnung von der Freimacht Gottes, der Salomo erwählt hatte (laut 1. Chron. 29,1), und zugleich widerstrebte er dem Schwure Davids, durch welchen derselbe seinem Salomo das Königreich zugesagt (1. Kön. 1,17). Da nun dieser (Adonia benachteiligende) Gedanke im Herzen Davids aufgekommen, so wird derselbe hier in gehässiger Weise als fest gegossen, fest haftend und gleichsam als versteinert im Herzen bezeichnet (vergl. Hiob 41,16). In Bezug auf Jesum könnte man hier an die Selbstherrlichkeit und ἐξουσία des Heilandes denken, mit der er sich den gesetzlichen Bauleuten seines Volkes gegenüber benahm. So hatte die Volksleiter ja besonders Jesu Ausspruch über den Tempel empört (Joh. 2,19 vergl. mit Mt. 26,61 f.). – Im zweiten Versgliede wird nun die Unmöglichkeit des Wiederaufkommens Davids in einen allgemeinen, sprichwörtlich lautenden Satz eingekleidet. „Wer sich (einmal) gelegt, kommt nicht wieder auf“, d. h. wer sich gelegt hat, wie hier David, der dem nahen Tode schon ins Auge sah; oder aber in antizipierender Weise: wer erst einmal tot, der kommt nicht wieder. Im letzteren, stärksten Sinne des Wortes kommt שָׁכַב vor Richt 5,27 vom durchbohrten Sissera; vergl. Hiob 14,12; Jes. 43,17; Ezech. 32,21 (s. Geier). Das zweite Versglied soll also zeigen, dass jener nichtsnutzige Gedanke Davids nicht zur Ausführung kommen werde. Auch die Hohenpriester und Pharisäer hatten eine ähnliche Überzeugung von der Unmöglichkeit des Wiederaufkommens Jesu; nur die heimliche Beseitigung des Leichnams fürchteten sie (Mt. 27,62 ff.).

V. 10 ist eine von den denkwürdigen Schriftstellen, welche nach Gottes Anordnung in Jesu Leben sich realisieren mussten (s. Joh. 13,18). Lautet aber dieser Vers auf den Messias, so auch – nach gesunder Hermeneutik – jeder V. unseres Ps., wenn wir anders nicht in die Teilungsgelüste der alten Exegeten zurückfallen wollen. – Es wird hier die Schilderung des dem „Elenden“ zugefügten Unrechts mit einem besonders hervorragenden Beispiel abgeschlossen. *Auch der Mann meines Friedens*] d. h. mit dem ich im Frieden lebte, wie אִישׁ בְּרִית Obadja 7 = der Mann, mit dem ich im Bande stand. *Auf den ich vertraute*] Dies passt durchaus auf Joab, und auf keinen besser als ihn. Denn, obgleich David vom Anbeginn seiner Regierung an den Joab durchschaute (2. Sam. 3,29); wenn gleich er ihn als einen schweren Stein wälzte, der ihn oft verletzte: so vertraute er sich und sein Volk dennoch diesem bewährten Heerführer völlig an, der oft sehr scharfblickend urteilte (2. Sam. 24,3). Das Gleiche gilt nun von Judas Ischarioth, welcher Einer der Zwölfe war, denen der Heiland so Großes zuerteilt hatte (vergl. Lk. 10,23 f.; Mt. 19,28). In Judas reproduziert sich nämlich der Charakter Joabs am Genausten. Judas hatte um Jesu willen seit des Erlösers Auftreten Alles verlassen;

er war von ihm ausgesandt worden und hatte in Jesu Namen Geister ausgetrieben; er war der Seckelmeister; er nahm sich Freiheiten heraus gegen Jesus (Joh. 12,4-6); er verriet ihn kurz vor Seinem Ausgang aus diesem Leben; endlich er starb eines jämmerlichen Todes. In ähnlicher Weise nun war Joab schon in Hebron dem David ergeben (2. Sam. 2,13 ff.); er war allmächtiger Feldhauptmann und beherrschte David fest, so dass er es wagen durfte, Abner und Amasa zu töten. Dabei war sein Urteil sehr weise (2. Sam. 24,3), und er wusste den König klüglich, wenn auch in hartherziger Weise, zurechtzusetzen (2. Sam. 19,6). Kurz, er war ein hochbegabter und einsichtsvoller Mann, gleichwie Judas (und die Pharisäer); und nur eins fehlte ihm wie auch dem Judas: Verständnis des „Elenden“ (des leidenden Messias).

Dass aber Jesus dem Judas wirklich vertraute, obgleich er von Anfang an wusste, wer ihn verraten werde (Joh. 6,64.70 vergl. 2,24.25; 13,11), dürfte nur eine ganz mechanische Betrachtungsweise der Person Jesu leugnen wollen. Jesus abstrahierte eben im Leben – wo er menschlich unter Menschen wandelte – ganz von solchem ratschlussmäßigen Vorherwissen und traut dem, so lange sich als seinen eifrigen Anhänger beweisenden Judas; ja er lässt ihm selbst den Seckel. Das Vorherwissen Jesu präjudiziert nicht seine hingebende Liebe und sein Vertrauen dem Judas gegenüber.

Der mein Brot isst] besagt wohl sprichwörtlich die nahe Verbindung, in der Beide zueinander standen. Danach war es schon wider den gesunden Sinn des Morgenlandes, den dergestalt mit Einem Verbundenen noch zu verraten. Genoss man nämlich mit einem Fremden von seinem Brote, so erklärte man sich dadurch als dessen Freund im Orient.¹⁴¹

[הַגְּדִיל עָלַי עֶקֶב] eigentl. er machte groß, hoch wider mich die Ferse; schon das bloße Aufheben ist strafbar genug; auf das Schlagen wird nicht einmal reflektiert. Wie ein unverständiges Tier also ist sein Gebaren, welches auch lange seines Herrn Brot gegessen haben kann, und dennoch nach ihm auszuschlagen versucht.

V. 11-13.¹⁴² Der Aufschwung zur Bitte um Errettung und die erlangte Zuversicht der Erhörung dieser Bitte. Auf die Gegenwart der Leiden folgt die Gewissheit der Freuden, die Herrlichkeit danach, wie in allen messianischen Leidenspsalmen.

[וְאֵתֶּה] steht im Gegensatz zu den Feinden (wie Ps. 22,20; 40,12).

[וְהִקְיִמְנִי] ist veranlasst durch das „er wird nicht wieder aufkommen“ in V. 9. *Dass ich ihnen vergelte]* wenn diese Rache nicht eine berechtigte wäre, wo die höchsten Angelegenheiten von Feinden gefährdet waren, wo David und Davids Sohn geknickt werden sollten: so müsste man jede Regung des Gerechtigkeitsgefühls als unchristlich verdammen (vergl. dazu S. 69). Jedoch solcher ethischen Schlawheit widerspricht das Evangelium ausdrücklich (z. B. Mt. 21,41.43.44). David nun kam insofern tatsächlich wieder empor, als seine Anordnung der Krönung Salomos glücklich zum Ziel gelangte und das Volk auf Salomos Seite zog. Dass David alsdann an seinen Feinden Vergeltung übte, bezeugt z. B. der energische Ratschlag, den David seinem Sohne betreffs Joabs gab (1. Kön. 2,5.6).

V. 12. Zwischen V. 11 und 12 ist die Erhörung als eine ihm innerlich gewiss gewordene anzusehen (vergl. Hengstenb.): daher steht [וְדָפַנִּי] daran *habe ich* erkannt, dass ich (noch immerdar) Dein

141 Vergl. Gen. 31,46; Jos. 9,14 f.: deshalb musste Israel die Gibeoniten schonen. Auch die arab. Scheichs halten streng auf diesen Brauch, dass, wer Brot mit ihnen gegessen, in ihren Schutz und Obhut getreten (nach Niebuhr in der Beschreib. von Arabien).

142 11. Du aber, Jehova, sei mir gnädig, und richte mich auf, dass ich ihnen vergelte.

12. Daran hab' ich erkannt, dass Du Lust hast an mir, dass mein Feind nicht über mich jauchzen wird.

13. Und ich, – um meiner Unsträflichkeit willen hast Du mich unterstützt, und mich gestellt vor Dein Angesicht ewiglich.

Dir wohlgefälliger König und nach Deinem Herzen bin, dass mein Feind (spez. ein Joab) nicht über mich triumphieren wird. Erfüllungsgeschichtlich betrachtet, steht dieser Zuversicht auf Seiten des Messias die gewisse Überzeugung von der Auferstehung gleich, welche so oft im N. T. an das Bewusstsein seiner Leiden sich unmittelbar anschließt (Mt. 16,21.27; Joh. 2,19; 12,27-32; Lk. 9,22 u. o.).

V. 13. *Und ich*] steht gleichfalls im Gegensatz zu den Feinden. יָהֵאָה] mich in meiner Ganzheit, Vollkommenheit unterstütztest Du; d. h. wegen dieser meiner ὀλοκληρία und ἀγιότης erhieltst Du mich aufrecht. Dieses Moment des Ps. hat trotz des Sündenbekenntnisses in V. 5 seine Richtigkeit, und zwar bei David vermittelter Weise. Durch Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes, welche dem Glauben zuteil wird, war David gerecht auch als Sünder (s. Gen. 15,6; vergl. Ps. 24,5). Denn Gott spricht den Gottlosen gerecht nach Röm. 4,5. Seinen vollen, ungetrübten Sinn erhält dieses Moment des Ps. jedoch erst, wenn wir es auf den Messias anwenden, bei dem die persönliche Vollkommenheit im Vollmaße Erwerbungsgrund des Schutzes Gottes in seinen Leiden war. Ähnliches bemerkten wir zu Ps. 72,12, und auch Ps. 45,3.8 sind die Tugenden des Salomo-Messias der Grund des Segens Gottes und seiner Salbung. – In einem Gegensatz zu dem: „ich habe gesündigt gegen Dich“ befindet sich – bei der Beziehung auf den Messias – unsere zweite Vershälfte durchaus nicht. Denn oben waren zugerechnete Sünden gemeint, welche der Messias Gotte bekannte, hier dagegen ist Rücksicht genommen auf die sündlose Vollkommenheit seines Personlebens. *Du hast mich vor dein Angesicht gestellt ewiglich*] ist das Konsequenz des Unterstützens. Der S. ist nicht bloß der Niedrigkeit und dem Elende entnommen, sondern er schaut Gottes Angesicht, und zwar auf ewig. Da dies „ewig“ geschehen soll, so haben wir es offenbar mit einer gleichen Aussage, wie Ps. 16,11, hier zu tun. Und gleichwie in Ps. 16, so ist auch hier der Psalmist ein vor Anderen dazu berechtigter, vor Gottes Angesicht seinen Stand zu nehmen. Er ist – als Repräsentant und Mund des Messias – der Erste, der so hohe Dinge sich beimisst; wer diese Worte im Glauben nachspricht und sich zueignet, tut dies nur, weil Er (durch des Messias Geist in ihm dazu befähigt) diese Worte der Gemeinde vorgesprochen. Der im Psalmisten lebende Messias aber ist es, der Alles verdient, errungen und erbeten, erst im Psalmwort durch Davids Mund, dann sichtbar auf Erden: – die anderen Alle, und selbst der Psalmist, folgen ihm nach, indem sie im gläubigen Singen der Psalmen des Messias Wort und Werk sich aneignen.

Die Doxologie, welche das erste Buch des fünfteiligen Psalters abschließt, ist auch das letzte Wort, welches wir im Rückblick auf die bearbeiteten Psalmen auszusprechen uns gedrungen fühlen!

V. 14. Gesegnet sei Jehova, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen! Amen!