

ĚĀNĪ UND ĚĀNĀW IN DEN PSALMEN

AUS DEM NORWEGISCHEN MANUSKRIFT
INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN
VON DR. EUGEN LUDWIG RAPP

VON

HARRIS BIRKELAND

SKRIFTER UTGITT AV DET NORSKE VIDENSKAPS-ÅKADEMI I OSLO
II. HIST.-FILOS. KLASSE 1932. No. 4

UTGITT FOR FRIDTJOF NANSENS FOND

OSLO

I KOMMISJON HOS JACOB DYBWAD

1933

Fremlagt i fellesmøtet den 18. mars 1932 av Mowinkel

Meinem verehrten Lehrer

PROFESSOR DR. SIMON MICHELET

zum 70sten Geburtstag

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort.....	VII
Kap. I. Sprachliche Untersuchung.....	1--23
A. Statistische Übersicht.....	I
B. Das Verbum ענה II im Hebräischen außerhalb der Psalmen.....	1-7
C. <i>ʿāni</i>	7-10
D. Etymologie.....	10-14
E. Das Verhältnis zwischen <i>ʿāni</i> und <i>ʿānāw</i>	14-20
F. Synonyma.....	20-23
Kap. II. Die Problemstellung.....	23-32
Kap. III. Die Bedeutung der Worte in den einzelnen Psalmen.....	32-101
A. Der Gebrauch in den individuellen Klage- und Dankpsalmen.....	32-94
1. Exegese.....	32-93
Ps. 88 S. 32-38. Ps. 22 S. 38-46. Ps. 102 S. 47-51. Ps. 69	
S. 51-58. Ps. 25 S. 58-64. Ps. 86 S. 64-66. Ps. 34 S. 66-71.	
Ps. 70 = 40, 14-18 S. 71-74. Ps. 109 S. 74-77. Ps. 9-10	
S. 77-81. Ps. 35 S. 81-86. Ps. 140 S. 86-88. Ps. 37 und 18 ²⁸	
S. 88-93.	
2. Übersicht über den Gebrauch der Wörter.....	93-94
3. Übersicht über den Gebrauch von Synonymen.....	94
4. Übersicht über den Gebrauch anderer Formen von ענה II.....	94
B. Der Gebrauch in den übrigen Psalmmarten.....	94-101
1. Exegese.....	94-100
Ps. 74 S. 95-96. Ps. 68 ¹¹ S. 96. Ps. 72 S. 96-98. Ps. 82 S. 98-99.	
Ps. 76 S. 99. Ps. 12 S. 99-100. Ps. 14 S. 100. Ps. 147 S. 100.	
Ps. 149 S. 100.	
2. Übersicht über den Gebrauch der Worte.....	101
3. Übersicht über den Gebrauch von Synonymen.....	101
Kap. IV. Übersicht über den Gebrauch von <i>ʿāni</i> und <i>ʿānāw</i> außerhalb der Psalmen.....	101-102
Kap. V. Assyrisch-Babylonische Parallelen.....	102-107
Nachträge und Berichtigungen.....	108-113
Stellenregister.....	114-116
Literaturverzeichnis.....	117

ABKÜRZUNGEN:

BH = *Biblia Hebraica* edidit KITTEL.

KAT = *Die Keilinschriften und das alte Testament.*

KB = *Keilinschriftliche Bibliothek.*

RGG = *Religion in Geschichte und Gegenwart*; für A—D ist die neueste (zweite) Auflage verwendet.

TM = *Textus Massoreticus.*

VAB = *Vorderasiatische Bibliothek.*

ZAW = *Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft.*

ZDMG = *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.*

Sigla für Handschriften und Übersetzungen sind die nämlichen wie in BH.

Vorwort.

Diese Abhandlung wurde schon im Jahre 1928 abgeschlossen und war für mein theologisches Amtsexamen geschrieben. Sie ist also eigentlich eine Studentenarbeit. Später aber wurde sie teilweise verändert, ins Deutsche übertragen und durch meinen Lehrer Herrn Prof. Dr. S. MOWINCKEL der hiesigen Akademie der Wissenschaften vorgelegt.

Zu der Zeit, da ich diese Abhandlung schrieb, hatte ich noch keine bestimmte Auffassung von den „Feinden“ in den indiv. Psalmen des A. T. Durch die Forschungen MOWINCKELS war mir aber die herkömmliche Parteigegensatzhypothese immer mehr zweifelhaft geworden. Und da eine der wichtigsten Stützen dieser Hypothese eben die Bezeichnungen $\{āni$ und $\{ānāw$ sind, so nahm ich mir vor, die Beweiskraft dieser Begriffe zu untersuchen. Das Resultat liegt in dieser Abhandlung vor.

In der Zwischenzeit aber bin ich zu einer neuen Lösung der Feindesfrage gekommen und habe hierüber schon eine größere Arbeit in deutscher Sprache fertig gebracht mit dem Titel: „Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur“, die ich hoffentlich bald veröffentlichen kann. Obgleich ich in dieser Arbeit im großen ganzen an meiner in der vorliegenden Abhandlung vertretenen Anschauung von $\{āni$ und $\{ānāw$ festhalte, so liegt es in der Natur der Sache, daß eine bestimmte Lösung der Feindesfrage in den Einzelheiten viele Modifikationen hervorrufen muß. Für diese Modifikationen muß ich jedoch auf meine zu erscheinende Arbeit über die Feinde verweisen. Nur gelegentlich habe ich in den *Nachträgen* dieser Abhandlung die Richtung angedeutet, in welche die Modifikationen gehen.

Da aber diese Modifikationen keineswegs Zugeständnisse sind an die herkömmliche Auslegung, und da die Drucklegung dieser Arbeit schon angefangen hatte, als ich die Notwendigkeit der Modifikationen entdeckte, so habe ich mich trotz alledem dafür entschieden, die Abhandlung zu veröffentlichen. Dabei möchte ich aber die Leser bitten, meine Arbeit als das was sie ist zu beurteilen, nämlich als eine Erstlingsarbeit, die zudem, was ihren sachlichen Inhalt betrifft, schon vier Jahre alt ist. Sonst verweise ich auf meine zu erscheinende Arbeit über die Feinde.

Auch hier will ich meinem hoch verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. S. MOWINCKEL, meinen herzlichsten Dank ausdrücken für seine wertvolle Hilfe bei der Ausarbeitung der Abhandlung und im besonderen für das große Interesse, das er dadurch gezeigt hat, daß er meine Arbeit der Akademie der Wissenschaften zur Drucklegung vorgelegt hat.

Einen ganz besonderen Dank bin ich meinem deutschen Freund Herrn Dr. theol. EUGEN LUDWIG RAPP aus Pirmasens schuldig, der ohne jeden Entgelt die ganze Abhandlung (nur etwa 20 Seiten ausgenommen) ins Deutsche übertragen hat. Mögliche sprachliche Fehler müssen auf die Rechnung des Korrekturlesens gehen, da ich keine Gelegenheit hatte, einen Deutschen diese Arbeit besorgen zu lassen.

Zugleich danke ich recht herzlich meinen Freunden Herrn cand. theol. ALBERT BROCK-UTNE und Herrn stud. theol. AKSEL KÖRNER für ihre Hilfe beim Korrekturlesen.

Oslo im Januar 1933.

Harris Birkeland.

Kap. I.

SPRACHLICHE UNTERSUCHUNG

A. Statistische Übersicht.

Daß *āni* und *ānāw* eine besonders große Rolle in den alttestamentlichen Psalmen spielen, geht vor allem aus der Tatsache hervor, daß annähernd $\frac{2}{5}$ von allen Stellen, wo die Worte im Alten Testament vorkommen, zu den Psalmen gehören.

āni kommt in den Psalmen 29 mal vor, davon 23 mal im Singular: 10^{2,9²}; 14⁶; 18²⁸; 22²⁵; 25¹⁶; 34⁷; 35^{10²}; 37¹⁴; 40¹⁸ (=70⁶); 68¹¹; 69³⁰; 72¹²; 74²¹; 82³; 86¹; 88¹⁶; 102¹; 109^{16,22}; 140¹³; 6 mal im Plural: 9¹³; 10¹²; 12⁶; 72^{2,4}; 74¹⁹.

ānāw kommt 11 mal vor, immer im Plural: 9¹⁰; 10¹⁷; 22²⁷; 25^{9²}; 34³; 37¹¹; 69³³; 76¹⁰; 147⁶; 149⁴.

B. Das Verbum 𐤁𐤍 II

im Hebräischen außerhalb der Psalmen.

Wir wollen im folgenden alle Konjugationen in eine zusammenfassen, reduziert auf *kal*. Das Verbum wird gebraucht:

1. Von Lebewesen.

a. Von Menschen.

α. Von Individuen.

Das Wort wird gebraucht 1. von dem Zustand, in dem man sich befindet während des Fastens, d. h. der Zustand, in den man seine Seele versetzt hat beim Unternehmen des Fastens: Lev. 16^{29,31}; 23^{27,29,32}; Num. 29⁷; Jes. 58^{3,5}; Esra 8²¹; alle Stellen haben Intensivformen mit kausativer Bedeutung und *nāēfaeš* als Objekt.

Danach wird es gebraucht 2. vom Zustand des Hungers: Jes. 58¹⁰ (*nif'al pt.*).

Weiter wird es gebraucht 3. vom Zustand während der Krankheit: Jes. 53⁴ (*pu'al pt.* † *nāgūāē* und *mukke-^ʿlōhīm*).

4. Bei einer Anzahl von Stellen wird das Wort gebraucht von dem Zustand, in dem sich eine Frau befindet, nachdem sie sexuellen Verkehr mit einem Mann gehabt hat, so, daß der Mann als derjenige betrachtet wird,

der sie in diesen Zustand versetzt. *Notzüchtigen* bedeutet aber nicht das pi^ēel, die Konjugation, die hier in Betracht kommt; das Wort sagt überhaupt nichts darüber aus, ob der Beischlaf freiwillig oder unfreiwillig ist von Seiten der Frau. (Siehe Dt. 22 24, 29). Gen. 34 2; Dt. 21 14; 22 24, 29. Jud. 19 24; 20 5; 2. Sam. 13 12, 14, 22, 32; Hes. 22 10, 11; Thr. 5 11.

5. Ferner wird das Wort an manchen Stellen gebraucht, wo es schwer ist, eine bestimmte Situation anzugeben, wo es aber nach dem Zusammenhang etwa übersetzt werden muß wie *mißhandelt, geplagt, gepeinigt, gebändigt, überwunden sein oder werden*. Hier müssen wir indessen darauf achten, daß für den Fall, daß das pi^ēel hier gebraucht wird mit *Jahwā* als Subjekt, das Wort eine ein wenig andere Schattierung bekommt, so daß wir es am besten mit *demütigen* übersetzen. Das nämliche gilt auch für den Fall, wo wie Num. 30 14 *nāēfaeš* das Objekt ist, die Person selbst aber das Subjekt. Der Ausdruck steht da auf gleicher Linie mit dem Gebrauch des Wortes, wie er unter 1. angeführt wird: Gen. 16 6, 9; 31 50; Ex. 1 11, 12; 22 21, 22; Num. 30 14; Dt. 8 2, 3, 16; 26 6; Jud. 16 5, 6, 19; I Kön. 2 26; 8 35; II Kön. 17 20; Jes. 53 7 (vielleicht am besten zu übersetzen mit tolerativem *nif^cal*: er ließ sich demütigen); 64 11; Job 30 11; Thr. 3 33; Dan. 10 12; Nah. 1 12; II Chron. 6 26.

6. Endlich wird der Stamm an einer einzigen Stelle Ex. 10 3 gebraucht vom richtigen Verhalten gegenüber der Gottheit. (Daß die Punktatoren hier *nif^{al} inf. cstr.* lesen wollen, beruht auf einer Differenzierung der späteren Zeit, siehe unten S. 10. Infinitiv cstr. kal ist richtig).

β. Von Nationen, vom Volksganzen.

Das Wort wird gebraucht, um den Zustand von Unterjochtsein auszudrücken, was für den alten Orient dasselbe bedeutet wie Mißhandlung, Pein usw., so daß die Grenze zwischen dieser Gruppe und den Fällen der vorigen Gruppe, wo tatsächlich das ganze Israel das Subjekt für den mit dem Verbum ausgedrückten Zustande war (d. h. das Objekt für das Verbum im pi^ēel) im wesentlichen nur formell ist. Der Hauptgesichtspunkt ist vielleicht insofern ein wenig anders, als es dort zunächst die Leiden und die Peinigungen des Einzelnen waren, während es sich hier um das Unterjochtsein des Volkes als Gesamtheit handelt: Gen. 15 13; Num. 24 24; Dt. 26 6; II Sam. 7 10; Jes. 60 14; Zeph. 3 19.

b. Von Tieren.

1. Das Verbum wird von dem Zustand gebraucht, in dem sich eine Herde befindet, die keinen Hirten hat: Sach. 10 2. 2. Es wird an einer einzigen Stelle von dem Zustand gebraucht, in den ein Löwe kommt (bzw. nicht kommt), wenn eine Menge von Hirten sich um ihn versammelt und ihn töten will (so etwas wie Mutlosigkeit, modern ausgedrückt): Jes. 31 4.

2. Von abstrakten Dingen.

Das Verbum wird gebraucht vom *Gesang, der gedämpft wird*: Jes. 25⁵. Die Stelle ist jedoch zweifelhaft. Außerdem wird es gebraucht vom *Recht, das nicht erfüllt wird*: Job. 37²³.

Aus dem Vorhergehenden ersehen wir, daß der Gebrauch des Verbuns von Abstrakten sehr beschränkt ist, ebenso von anderen Lebewesen außer dem Menschen; aber auch die wenigen Stellen, wo es auf diese Weise gebraucht vorkommt, können uns helfen seine eigentliche Bedeutung zu beleuchten.

Das Problem, auf das es nun vor allen Dingen ankommt, ist nicht uns Rechenschaft zu geben über die Grundbedeutung des Wortes, über seine Etymologie, sondern über seine faktische Bedeutung im Hebräischen, und für diesen Gesichtspunkt haben wir im Vorhergehenden genügend Material. Wir müssen uns klar machen, welche Eigentümlichkeiten in der hebräischen Psyche es bewirken können, daß die angeführten, nach unserem Gefühl so verschiedenartigen Situationen mit demselben Wort benannt oder doch jedenfalls charakterisiert werden können.

Was sie alle gemeinsam haben ist, daß sie in negativer Richtung vom normalen Zustand abweichen. Unter diesem verstehen wir nicht gerade den durchschnittlichen, sondern den Zustand, der so ist, wie er sein soll, der recht und richtig ist, so wie alles sein müßte. Diesen Zustand nennen die Hebräer *š^edākā*, Gerechtigkeit. Ein Mann, der in diesem Zustand lebt, dessen Seele ist richtig, recht, gerade und gesammelt, standhaft und fest, er ist erfüllt mit der Gabe des Segens, so daß ihm alles glückt, was er sich vornimmt, sein Leben ist Glück, der Gesamtzustand *sālōm*. So zu leben ist im Grunde das Normale für jedes Mitglied eines Bundes.

Aber im Gegensatz zu den positiven Lebenskräften, die ein solches Leben bringt, stehen alle negative; ihre Aufenthaltsorte und Operationsfelder sind alle die Orte wo der Tod zuhause ist, und sie offenbaren sich in allem, was darauf hinausgeht, die Rechtschaffenheit zu zerstören, die Harmonie im Lande und Reiche des Lebens, in allem, was darauf hinausgeht Chaos zu schaffen aus dem geordneten Kosmos, in dem sich das Leben nach seinem eigenen Wesen und nach seiner Natur entfaltet; so treten sie auf bei dem Bösewicht, der sich außerhalb des Bundes gesetzt hat, außerhalb der Gemeinschaft aller guten Bürger. Er kann diese Kräfte eine Weile anwenden zur Zerstörung in der Welt der Rechtschaffenheit; aber ihr Wesen ist negativ, und er trägt darum den Tod in sich, und früher oder später ereilt ihn das Schicksal in Form von Unglücksfällen aller Art. Dies muß so sein, da ihm ja die Möglichkeit des Lebensglückes fehlt, seine Seele ist der Gegensatz zu der des Rechtschaffenen, sie ist verkehrt, unbeständig, aufgereggt, unruhig, ohne Festigkeit

in der Konstruktion, schwach und dazu verurteilt, daß nichts auf der Welt glückt. Daß sie mit negativer Kraft erfüllt ist, soll nur ausdrücken, daß sie kraftlos ist, weil negative Kraft Mangel an Kraft ist. Alles was so ein Mann sich vornimmt, wird schließlich ein großes Fiasko.¹

Wir haben kurz die Gegenpole einander gegenübergestellt, die im Grunde den Ausgangspunkt bilden für die hebräische Einschätzung der Zustände und Kräfte im Dasein. Im wirklichen Leben wird man sich indessen nach und nach genötigt fühlen zu konstatieren, daß selbst ein rechtschaffener Mensch auf die eine oder andere Weise etwas von der „bösen Art“ in sich bekommen hat, etwas von den negativen Kräften, die sich äußern in der Form von Unglück, Krankheit, Schläffheit oder Schwäche usw., kurz gesagt, er ist in einen Sündigkeitszustand gekommen; dies ist für den Hebräer ursprünglich dasselbe wie ein Zustand des Unglücks. Hier hat der Stamm **ענה** seinen Platz. *In einem Zustand von Unglück oder Sündigkeit sein* werden wir doch selten das Wort auf Hebräisch übersetzen können; dies würde zu streng genommen sein. Aber daß der Begriff wirklich in diesem Bereich liegt, zeigen ein paar assyrische Derivate vom selben Stamm, die Sünde, Unglück bedeuten.² Im Hebräischen ist inzwischen das Wort übergegangen, einen leichteren Grad dieses Erfülltseins mit negativen Kräften zu bezeichnen, eine Spezialisierung, die sich mit dem Rechte des Lebens in eine fortgeschrittenere Zeit finden mußte, aber so, daß wir auf jedem Schritt innerhalb des Begriffsgebietes immer dessen Herkunft merken. Dies drückt also eine Herabsetzung der seelischen Kräfte und Fähigkeiten eines Menschen aus, aber damit zugleich des Wertes der ganzen Seele; diese wird geringer und in den Zustand von Verkommenheit oder Verkrüppeltsein versetzt, in dem die innewohnenden Kräfte nicht die Freiheit haben, sich nach ihrer Natur und Bestimmung zu entfalten. Es ist ein Unglückszustand und für soweit auch ein Sündigkeitszustand; aber diese letzte Nüance tritt weniger hervor; sie liegt aber doch zugrunde. Schmerz ist natürlicherweise auch mit einem solchen Zustande verbunden, da er ja dem Wesen und den Tendenzen der Seele entgegengesetzt ist; das schwach sein ist nach hebräischem Gedankengang nie schmerzfrei, einen neutralen Zustand der Schwachheit gibt es nicht, er bedeutet immer einen Mangel, und die Seele leidet bis der Mangel nicht mehr vorhanden ist; alles Leben tendiert gegen freie Entfaltung, ja dies ist des Lebens eigentliches Wesen, und wenn es sich nicht frei entfalten kann, muß es irgendwo Leid verursachen.

So können wir verstehen, daß **ענה** den Zustand von Hunger bedeuten kann; durch diesen wird ja die Seele schlaff und kraftlos. Das Wesen der Seele ist satt sein; eine hungrige Seele ist nicht länger mehr eine ganze Seele, sie ist eine minderwertige Seele. Daß diese Minderwertigkeit ein Ziel werden kann wie beim Fasten, versteht man aus besonderen

¹ Siehe zum Obenstehenden: JOHS. PEDERSEN: *Israel* S. 260 ff. und 319 ff.

² Siehe unten S. 12.

historischen Faktoren heraus; es ist der Mensch, der vor Jahwä Staub und Asche sein soll. Zu diesem Punkte, was die israelitische Religion betrifft, siehe unten S. 89 ff.

Man kann anderen eine solche Verringerung beibringen, dadurch daß man sie peinigt und mißhandelt und damit einen schmerzhaften Bruch an ihrem seelischen Ganzen, oder wenn man so will, an ihrer Gesundheit verursacht. Einen Menschen *bändig*en oder *überwind*en bedeutet auch nichts anderes als seinen Wert dadurch verringern, daß man ihn zum Untermann eines anderen macht; auf diese Weise nimmt man faktisch die Ehre von einem Menschen weg, und die Ehre ist die Seele in ihrer Gesamtheit als Wert. Der Hebräer kann also *mißhandeln* und *überwind*en nicht leicht voneinander unterscheiden, er gebraucht auch das Wort עָנָה für beides; hieraus müssen wir auch verstehen, daß das Wort von Nationen gebraucht wird, die niedergezwungen werden.

Auf etwa gleiche Weise verhält es sich, wenn עָנָה vom sexuellen Verkehr mit einer Frau gebraucht wird. Es wird bemerkt, daß das Wort nie von ehelichen Verbindungen gebraucht wird. Für eine normale Frau geziemt es sich nicht, sich bezwingen zu lassen, oder einem Mann zu unterliegen, mit dem sie nicht verheiratet ist; dies ist im Streit mit dem Wesen ihrer Seele, ihre Seelenkraft wird *geschwächt*. Daß die Verbindung gegen den Willen der Frau vor sich gehen sollte, liegt nicht in עָנָה, das also an und für sich nichts mit Notzüchtigung zu tun hat. Der Hebräer ist übrigens unbehilflich genug, wenn es gilt in diesem Punkte zu scheiden (vergl. Dt. 22²³⁻²⁷, wo die Notzüchtigung damit ausgedrückt wird, daß das *Mädchen schreit*, während עָנָה V. 24 gerade steht vom freiwilligen Zusammenliegen seitens der Frau). Für ihn ist nämlich ein Zusammenliegen wie das genannte unter allen Umständen eine Verringerung des Wertes der Frau, und das Problem Notzüchtigung oder nicht hat nur Interesse für die Entscheidung des Problems der Strafe, spez. wenn es sich um eine verlobte Frau handelt; der Hebräer ist Realist. Etwas anderes ist es, daß das Deuteronomium Rücksicht einschärft gegen eine Frau, die ein Mann geschwächt hat: 21¹⁴, ebenso wie es für alle Schwachen und Notleidenden ein besonderes Interesse zeigt.

Zu den Kräften, mit denen eine normale Seele ausgerüstet ist, gehört auch das, was wir *Mut* nennen wollen; für diesen Begriff hat der Hebräer kein Wort; wenn er ausdrücken soll, daß dem jungen Löwen *der Mut nicht fehlt*, daß er *nicht bang* wird vor dem Lärm der Hirten, sagt er, daß er *nicht verringert*, *nicht geschwächt* wird, d. h. er behält seine volle Kraft, er verliert nichts von der Festigkeit und Standhaftigkeit der Seele. Gerade umgekehrt geht es einer Herde, die keinen Hirten hat; die Stärke, die Festigkeit, die Gesundheit und das Wohlergehen der Herde ist vollständig an die Anwesenheit und die Fürsorge der Hirten gebunden; wenn diese fehlt, muß sie umherirren ohne zureichliche Nahrung zu finden, sie ist ohne Schutz, ohne Zweck und Ziel. Das heißt in einem Zustande von ʔ*nöt* sein.

Wir können jetzt auch den Gebrauch des Verbuns bei Abstrakten unterscheiden. Alles was existiert, und mit der Zeit auch Abstrakta, will sich entfalten. Zum Existieren gehört nach hebräischem Gedankengang nicht nur, daß man zum *טוֹ הַיּוֹם* gerechnet werden kann, sondern es ist notwendig, daß man sich entwickeln und seinem eigentlichen Wesen entsprechend hervortreten kann. *Leben* ist kein formales Wort; es ist erfüllt mit Inhalt und schließt gleicherweise das *Frischsein, Gesundsein* in sich.¹ Die Tendenz der *Gerechtigkeit* ist es darum, sich überall geltend machen zu können, wo sie zuhause ist; hat sie keine Möglichkeit dazu, dann ist sie in einem Zustande von *Enöt*. Die Natur *des Gesanges* ist es, hoch zu klingen und sich ungehindert zu entfalten. Ihn *schwächen* heißt ihn hindern, nach seiner Natur zu existieren, und ist darum gleich *annöt*.

Kurz gesagt: *ענה* bezeichnet einen Zustand von verminderter Kraft, Fähigkeit und Wert.

Wir wollen schließlic unsere Aufmerksamkeit auf einen speziellen Punkt richten. *ענה* wird an einer einzigen Stelle Jes. 53⁴ (NB. außer den Psalmen) von einem gebraucht, der *krank* ist. Doch sieht es nicht darnach aus, daß das Wort selbst hier *Krankheit* bedeutet. Daß aber der Stamm *ענה* auch von Krankheit gebraucht werden kann, geht deutlich aus dem oben dargestellten Wort des angegebenen Begriffes hervor. Wenn dies nicht geschieht, so beruht das sicherlich z. T. auf einem Zufall, z. T. darauf, daß das Verbum für den Gebrauch in diesem Sinne nicht besonders geeignet war.

Krankheit ist ja gerade eine Verringerung des Wertes und der Fähigkeiten der Seele, sie bedeutet negative Kräfte, die an der Seele zehren, ja sie ist der Tod selbst. Zwischen Tod und Leben gibt es für den Hebräer im praktischen Leben keine so scharfen Grenzen wie für uns. Für ihn gilt es nicht so sehr die Begriffe voneinander abzugrenzen als sie zu charakterisieren, und die Kräfte welche Krankheit erzeugen haben denselben Charakter wie alle anderen negativen Kräfte, wie der Tod, und es ist darum der Tod selbst, der in der Krankheit vorhanden ist. Es ist also auch etwas von der bösen Art in dieser; mitten in seiner Manneskraft an einer Krankheit sterben, statt alt und satt an Tagen, das ist die Art und das Verhängnis des Bösewichtes; *die Krankheit* enthüllt wirklich einen Mann als Bösewicht.

Aber es kann auch eine wirklich gerechte Seele sein, die angegriffen wird. Wir müssen uns hier die Abschwächung vergegenwärtigen, die der Begriff im Hebräischen erfahren hat; es ist gar nicht, so leicht der Ansteckung durch all die negativen Potenzen, mit denen man unerwartet in Berührung kommen kann, zu entgehen, ja bösgesinnte Menschen können einem doch Fallen stellen. Der Jahwismus brachte es doch auch mit sich, daß Jahwä mehr und mehr als der direkte Urheber der Krankheit betrachtet wurde. — Jedenfalls ist die Seele eines Menschen auf diese Weise *geschwächt, verringert* worden, oder richtiger *schwach, gering, verkommen, ohnmächtig*; si ist nicht

¹ Siehe P'EDERSEN: *Israel*, S. 109 ff.

länger mehr eine ganze Seele. Es ist aber möglich, dem abzuhelfen, sofern es nicht eine Bösewichtsseele durch und durch ist, mit der man es zu tun hat. Man kann seine Geringheit und Verkommenheit der Gottheit vorstellen, die sich ja bewegen lassen muß, eine in Wirklichkeit rechtschaffene Seele in einem solchen Erniedrigungszustande zu sehen.

Im Grunde war wohl die Krankheit die allgemeinste und gefürchtetste von allen *ānōt*-Situationen, in die ein rechtschaffener Mensch kommen konnte; ursprünglich gab es wohl keine Gnade: es war ganz einfach der Ausschlag der dem Betreffenden eigenen Bösewichtsseele, und wir können hier wieder auf die genannten assyrischen Derivate aufmerksam machen. Aber das Zugeständnis an Erfahrung und Wirklichkeit, daß eine Seele aus anderen Gründen krank werden kann, hat man wie gesagt später machen müssen.

Für 1 a α 6 wird auf S. 9 f. und 89 ff. verwiesen.

C. *āni*.

Das Wort ist eine *kaṭil*-Form des Verbums ענה, das ursprünglich ל"י war (siehe unten S. 10, Anm. 2), also {*anīw*} > *āni*. Wie bekannt fallen indessen die ל"י-Formen mit ל"י zusammen; von *kaṭil*-Formen von ל"י (d. h. ל"ה) Stämmen haben wir im Hebräischen außer עני folgende: שני, שבי, קלי, עלי, עני, עני, עני¹. — Während in den endungslosen Formen י mit dem vorausgehenden langen Vokal zusammenschmilzt und so nur eine *mater lectionis* bildet, wird es vor den Endungen wieder ein hörbarer Konsonant. Dies und nicht die Verdopplung an und für sich ist es, was die Massora ausdrücken wollte, als sie י mit einem *Dāgēš* versah. (Die Massora hat sicher nicht unterschieden zwischen zwei Arten von *Dāgēš*, für sie hat ein Punkt in einem Konsonanten nur dazu gedient, um die scharfe Aussprache desselben hervorzuheben.) So bekommen wir עני, das wohl *ānijim* zu lesen ist (mit scharf konsonantischem *jōd*, עני usw.²)

Beim Vergleich der vorkommenden *kaṭil*-Formen mit dem Verbum, werden wir folgende Regel bekommen: Die *kaṭil*-Formen (wie auch die *kaṭül*-Formen, mit denen wir uns jedoch hier nicht beschäftigen können)³ bezeichnen eine Person oder Sache als im Besitz der im Verbalbegriff liegenden Qualität befindlich und zwar im Hebräischen entweder 1. so, daß die Person als diese Qualität ausübend oder erzeugend betrachtet wird, (Beisp.: עני, Aufseher, עני, Flüchtling) oder 2. so, daß die Qualität als

¹ Zitiert nach RAHLFS op. cit. S. 63.

² Vgl. BERGSTRÄSSER: *Hebräische Grammatik* (W. GESENIUS' hebräische Grammatik, 29. Auflage), 1918, § 10 l.

³ Sowohl *kaṭil* als auch *kaṭül*-Formen sind entstanden durch Verlängerung des letzten Vokals von *kaṭil* und *kaṭül*-Formen. Diese waren ursprünglich nur Nomina gewesen um Zustände und Eigenschaften anzudeuten und sind erst später auch Verbalformen mit hauptsächlich intransitiver Bedeutung geworden. Vergl. BAUER-LEANDER: *Historische Grammatik der hebr. Sprache* § 35 und 61, 2 und 4.

der Person von Außen beigebracht gedacht wird (Beisp.: אָסיר gefangen, אָסיר בְּחַיִּיר auserwählt, מְשִׁיחַ gesalbt) oder 3. so, daß die Qualität ganz einfach als eine auf der Person ruhende Eigenschaft angenommen wird (Beisp.: קָלִיל ganz, אָעִיר klein, נָקִי unschuldig, rein). Diese drei Kategorien sind natürlich in einer Sprache wie der hebräischen schwer auseinanderzuhalten; doch ist dies hier von geringerer Bedeutung. Sicher ist es unter allen Umständen, daß אָעִיר ebenso wie z. B. נָקִי zur dritten Kategorie gestellt werden muß; zu den anderen gehört es nicht, weil das Verbum intransitiv ist; die häufig vorkommende Übersetzung *niedergebeugt, bedrückt* u. a. ist also abgesehen von der Frage ihrer sachlichen Berechtigung, jedenfalls irreführend, da das Wort in sich selbst keine passive Bedeutung hat.

Der Inhalt von אָעִיר ist somit im Grunde gegeben durch die im vorigen Abschnitt dargestellte Klarlegung des Stammes עָנָה. Das Wort bezeichnet *einen, der sich in einem Zustande von verminderter Fähigkeit, Kraft und Wert befindet*. Die zutreffendste Übersetzung würde deshalb sein: *verkommen, armselig, elend* oder ähnlich¹. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß das Wort im A. T. mannigfach (siehe unten S. 102) als Bezeichnung gebraucht wird für den sozial Tiefstehenden, für den Proletarier, der keinen Grundbesitz hat und so eine dauernde Eigenschaft bei einer gewissen Menschenklasse angibt. Diesem Gebrauch liegt natürlich eine Geringschätzung der Armut zugrunde: ein Armer ist einer, der nicht die Seelenkraft und die Glücksfähigkeit eines „gerechten“ Mannes hat; diese muß nämlich notwendigerweise darin resultieren, sich äußern in Segen in Form von vermehrten Gütern und Gold, von Reichtum und Gedeihen. Daß man *arm* ist beweist, daß die Seele nicht ganz und gesund ist: ein Armer ist ursprünglich nicht weit von einem Bösewicht. Aber das wirkliche Leben hat hier wie anders zu Kompromissen geführt: gewisse historische Verhältnisse haben dazu geführt, daß man sich daran gewöhnen mußte, daß es in der Gesellschaft immer arme Menschen gibt, die zwar ihr ganzes Leben lang geringer bleiben, weniger wertvoll als die reichen, glücklichen Menschen auf der Sonnenseite des Lebens, die aber doch ihr Recht haben, ihren *mišpāt*, auf den sie Anspruch haben, ihn erfüllt zu bekommen². Was Israel betrifft, haben besondere Zustände die Entwicklung ganz merkwürdig weit in der hier angedeuteten Richtung geführt.

¹ Die allgemeinste Übersetzung ist *elend*; besonders passend ist sie nicht.

² An und für sich bedeutet also *ʿāni* nicht *unterdrückt*, auch wenn es oft so war, daß jemand *ʿāni* wurde auf Grund von Unterdrückung. Es ist darum nicht richtig, was MOWINCKEL, Ps. st. I. S. 116 scheint zu wollen, nämlich einen Rechtsanspruch aus dem Wort selbst zu hören; das ist etwas, das erst eigenartige historische Verhältnisse mit sich brachten (siehe unten S. 91). Hätten wir Formen vor uns gehabt wie *m^cʿunnāw*, pū. pt., dann könnte sich MOWINCKELS Meinung hören lassen. Und wenn im A. T. immer wieder eingeschärft wird, daß man das Recht für einen *ʿāni* nicht beugen darf, so meint man damit selbstverständlich nicht, daß man ihn aus dem Zustand des *ʿāni*-Seins retten soll, sondern nur, daß dieser Zustand nicht zu Willkürlichkeiten anleiten darf. Ein *ʿāni* ist ja in einem altorientalischen Staate faktisch rechtlos; es ist also darum die Aufgabe des Königs oder des Bundeshauptlings einen solchen zu beschützen. (Siehe unten S. 96 f.).

Eine erschöpfende Übersicht über den Gebrauch von *āni* außerhalb der Psalmen wollen wir inzwischen aussetzen bis wir den Gebrauch dort untersucht haben, wo ja wie gesagt die große Mehrzahl der Belegstellen zu finden ist.

Im Hinblick auf diese Untersuchung ist es von Bedeutung, die ausgedehnte Verwendung von ענה, die wir oben durchgegangen haben, klar vor sich zu haben. Besonders müssen wir uns die Tatsache gegenwärtig halten, auf die wir hingewiesen haben, daß ענה eine Person charakterisieren kann, die krank ist, und daß dies folglich auch עני gilt.

Dies ist doch ein Punkt, auf den wir unsere Aufmerksamkeit richten müssen: Jedenfalls wird an drei Stellen Ps. 18²⁸ (= 2. Sam. 22²⁸) Zeph. 3¹² und Sach. 9⁹ *āni* auf eine solche Weise gebraucht, daß es unmöglich mit *verkommen*, *notleidend*, *arm* oder ähnlich übersetzt werden kann. An der ersten Stelle steht das Wort im Gegensatz zu *rāmōt ʿōnajim*, das *Hochmut* angibt, Sach. 9⁹ wird es von dem Idealkönig der Zukunft gebraucht, der nicht auf einem Pferd reitet, sondern auf einem Esel, und Zeph. 3¹² von dem Idealvolk der Zukunft. Dies zeigt, daß eine Übersetzung wie *demütig*, *sanft* die richtige sein muß. Dies klingt wohl etwas paradox nach unserer Untersuchung des Stammes ענה. Doch ist es kein für das Hebräische allein dastehendes Phänomen, das wir hier antreffen. Das lateinische *humilis*, das ja *niedrig*, *armselig*, *elend* bedeutet, müssen wir auch bisweilen mit *demütig* übersetzen. Und bei der Untersuchung von mehr Sprachen würden wir sicher noch mehr Parallelen finden.

Wir müssen hier daran erinnern, daß Demut ein relativ modernes Wort ist, und dasselbe gilt natürlich auch für die damit ausgedrückte Eigenschaft. Daß diese an sich nicht ursprünglich ist, zeigt u. a. das deutsche Wort „Demut“, dessen ursprüngliche Bedeutung Knechtssinn sein soll¹. Im Lauf der Geschichte ist dieser Knechtssinn das richtige Verhalten geworden in gewissen Lagen, z. B. von Seiten des Untertanen gegenüber dem König, und hierin liegt der Ausgangspunkt für die Differenzierung zwischen *Armseligkeit* und *Demut*, welche in unserer Begriffsauffassung und unserem Sprachgebrauch resultiert. Auf die speziellen Faktoren, welche *āni* im Hebräischen den Wert *demütig* geben, wollen wir hier nicht eingehen; darauf werden wir unten S. 89 ff. zurückkommen. Hier interessiert nur das Sprachliche. Wir begnügen uns damit zu konstatieren, daß das Hebräische nach den von uns zitierten Stellen zu schließen keine Differenzierungen zwischen *demütig* und *armselig* vorgenommen hat, sondern daß der Wert des Wortes durch die Relation bestimmt wird, in der es steht, so daß es teils mit *demütig* o. ä. übersetzt werden muß, teils mit *verkommen* o. ä. und daß dieses Verhältnis durch verschiedene, historisch bestimmte Faktoren verursacht wird².

¹ Siehe Artikel Demut in R. G. G.

² Als eine Bestätigung dafür, daß diese Differenzierung nicht stattgefunden hat, müssen wir auch die Tatsache ansehen, daß die Worte für Hoheit, Größe, Majestät, *g'a'awā*, *g'e'ūt*, usw. oft mit Stolz, Hochmut übersetzt werden müssen. — Auch altaram. ענה hat die Bedeutung *demütig* (s. Ges.-Buhl.).

Jetzt können wir auch die oben S. 2 in der Tabelle über den Gebrauch von ענה unter 1 a α 6 genannte Anwendung des Verbums verstehen, nämlich vom richtigen Verhalten gegenüber der Gottheit. Ex. 103 muß so verstanden werden: „wie lange willst du dich weigern, gering, d. h. *demütig*, gegenüber (*mipp'ne*) Jahwä, zu sein?“. Erst eine spätere Zeit, für die *demütig* ein selbständiger Begriff geworden war neben *armselig*, *gering*, fühlte die Notwendigkeit als *nif'al* zu vokalisieren und damit dem Wort eine reflexive Bedeutung zu geben.

Uralt ist also danach der genannte Wert von 'āni nicht; ursprünglich war das Wort nur negativ aufgefaßt. MOWINCKELS Annahme (*Psalmstudien* I S. 114), daß das Wort eigentlich *nieder gebeugt* bedeutet, und daß *nieder gebeugt* vor der Gottheit *demütig* ergibt, ist danach, abgesehen von dem sprachlich sicher unrichtigen an der Übersetzung *nieder gebeugt* (siehe oben S. 8 Anm. 2), unhaltbar und aus einer allzu modernen Begriffstrennung nach logischen Kategorien entsprungen. Das Wort bedeutet tatsächlich *armselig*, *verkommen*, *gering*; es ist nur die Relation, die ihm seine besondere Bedeutung gibt in Verbindung mit den Begriffen einer späteren Zeit vom Verhalten des Menschen gegen Gott; zwischen dem, was wir relativ und absolut göltig nennen würden, wird hier nicht unterschieden.

D. Etymologie.

Auch wenn die vorhergehende Untersuchung des Stammes ענה hinreichend wäre für seine Bedeutung im Hebräischen, so kann doch vielleicht eine kurze etymologische Übersicht dazu beitragen, ein deutlicheres Licht über sie zu werfen.¹ —

Wir haben einen ursprünglich zweiradikaligen² Stamm ען vor uns, der teils zu einem ע"ע und ע"י Stamm, teils zu einem ל"י (ל"ה)³ Stamm erweitert wurde. Hier müssen wir ausdrücklich darauf aufmerksam machen, daß der Unterschied oder die Gleichheit in der Form nicht dem Unterschied oder der Gleichheit in der Bedeutung entspricht. Unten, wo wir nach dem letzten Gesichtspunkt gruppieren, werden deshalb ע"ע (und ע"י)-Stämme regellos mit ל"י-Stämmen abwechseln. Daß die Lexikographen viel gesündigt haben, was diesen Punkt betrifft, sei dahingestellt. Weiter müssen wir zum Verständnis der folgenden Darstellung einschärfen, daß wir nicht streng scheiden können zwischen dem, was wir transitive und intransitive Bedeutung eines Verbums nennen. Ursprünglich waren die Verben zunächst

¹ Ich muß ausdrücklich bemerken, daß die folgende Übersicht natürlich keineswegs den Anspruch erhebt, vollständig zu sein.

² Die Berechtigung von zweiradikaligen Stämmen zu reden, wird so hier als gegeben angesehen.

³ Die allermeisten ל"ה-Stämme sind wohl ursprünglich ל"י und nicht ל"י. Daß dies von unserem Stamm gilt, geht sowohl aus der Form ענה hervor, vom arab. عنو als auch aus den beiden unten angeführten Formen aus der *Mésâ*-Inscription.

das, was wir das Absolute in der Bedeutung nennen möchten und bezeichneten die Hervorbringung der im Stamm liegenden Qualität, so daß wir teils mit einem intransitiven, teils mit einem transitiven Verbum übersetzen müssen. Beispiel: „schlagen“ bedeutete ursprünglich „das Schlagen hervorbringen oder vornehmen“ und ist an und für sich weder transitiv noch intransitiv; ein eventuell in Abhängigkeitsverhältnis gestelltes Nomen wird nur die Begrenzung der Gültigkeit des Verbums ausdrücken.¹

(Die für die folgende Untersuchung verwandten Lexika sind: *Gesenius Buhls* hebräische, *Handwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache* von DR. ADOLF WAHRMUND, Gießen 1877, *Assyrisches Handwörterbuch* von DR. FRIEDRICH DELITZSCH, Leipzig 1896, und *A Concise Dictionary of the Assyrian Language* von W. MUSS-ARNOLT, Berlin 1905, ferner: *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* von Prof. DR. JACOB LEVY, Leipzig 1883.²)

Die zugrunde liegende Wurzel können wir konstruieren als עָן, wohl mit dem Vokal a. Ein Verbum ist dies sicher nicht gewesen, sondern ein Nomen und zwar mit der Bedeutung *Vorderseite*, speziell des Menschen. Das worin diese sich besonders zeigt oder hervortritt ist das Auge עֵינַי, das ein gemeinsemitisches und hamitisches Wort ist. Ob das hebräische מְעוֹד *Aufenthaltort* hierhergehört, ist ungewiß. (Siehe GES.-BUHL's Lexikon.)

Hierher gehört auch jedenfalls عُنْوَانٌ *Vorderseite, Aufschrift, Adresse* usw. desgleichen عُنْبِيَانٌ *Titel, Adresse*.

Hier müssen wir auch auf die Präp. عَنْ hinweisen, die mit *von weg, von, über, in betreff, nach, durch, mit, zu, auf* übersetzt werden muß, welcher aber ganz sicher gerade die Vorderseite bezeichnet als das Wesentliche an einer Person oder Sache betrachtet. Zu einer näheren Erörterung darüber besteht aber hier kein Anlaß.

Dann haben wir عَانَ *sich dem Gesicht darbieten, sich zeigen, begegnen* (so das Lexikon, aber eigentlich = *seine Vorderseite zum Vorschein bringen, d. h. sie sich zeigen lassen, also: zum Vorschein kommen*). Wir haben ferner: عَدَنٌ *zum Vorschein kommender Gegenstand, Phänomen, Gegend, Seite*, عَمُوَّةٌ *das, was ans Licht gebracht ist, offenbargemacht*, und dazu عَمُو IV

¹ Eine nähere Ausführung und Begründung dieses philologisch-primitivologischen Problems bleibt einer späteren Spezialdarstellung vorbehalten.

² Da die folgende Darstellung so gut wie in keinem Punkte mit den bisher vorkommenden Anschauungen zusammenfällt, habe ich es an dieser Stelle für müßig erachtet, eine ausführliche Kritik derselben vorzunehmen. Diese wird hoffentlich in dem mehr oder weniger großen Grad von Wahrscheinlichkeit in meinen eigenen Anschauungen liegen. Was das rein Lexikalische betrifft, so wurde ich angewiesen, mich einfach nach den oben zitierten Lexika zu richten, was die nicht-hebräischen Sprachen betrifft, wenn ich auch an mehreren Stellen von der dort gegebenen Gruppierung abweiche.

Es ist mir übrigens unbegreiflich, weshalb GeseNIUS-BUHL's Wörterbuch das assyrische Äquivalent zu עָנָה II als unsicher bezeichnen kann. So weit ich sehe, ist es mindestens eben so sicher, wie die übrigen von den Wörterbüchern angegebenen Äquivalente.

„offenbaren“. *عنو* in der Bedeutung *geschehen, zustofen* muß auch hierhergerechnet werden. Dieselbe Bedeutungsnuance wie das deutsche *Entgegenkommen* hat *عَمَائَةٌ* *Unterstützung, Gnade, Gunst, Gabe*.

Die Bedeutungsnuance des Begriffes *gegenüber*, die im deutschen wider, Widerstand usw. vorliegt, haben wir im assyrischen *anānu* „feindlich sein“, und *anantu* und *amuntu* „Widerstand, Kampf“.

Dem *entgegenkommend sein* liegt nun die Bedeutung nahe jem. *antworten*, eigentlich die *Vorderseite zu jem. hinwenden*, vergl. oben zu *عَمَّ*. Wir bekommen so das ägyptische *enw* „sich umdrehen, wiederholen“, das hebräische *אָנַח* „antworten, das Wort ergreifen“, das arabische *عنو* „meinen“, das assyrische *emi* „antworten.“ Den Stamm *ענה* *antworten* finden wir übrigens in allen semitischen Sprachen¹.

In dem Begriff, *seine Vorderseite zu einer Realität für einen anderen zu machen*, sich gegen ihn zu wenden, liegt inzwischen auch der Begriff des *Wechsels*, des *Veränderns*, nämlich seine Stellung, Haltung. Dieser Begriff hat so seine eigene Entwicklung gehabt: das Verändertsein ist für einen primitiven Gedankengang, der im Normalen das Ideal sieht und dem es im Ganzen sehr schwer fällt, neutrale Begriffe zu bilden, indem er fast immer einen Wertbegriff hineinlegen will, dasselbe wie etwas von seiner Rechtschaffenheit verloren zu haben, seine Ehre, seine Glücksfähigkeit, kurz gesagt, gerade das, was wir als Inhalt des hebräischen *ענה* fanden.² Hat dieses Wort die intransitive Bedeutung angenommen, so haben wir die transitive in dem assyrischen *emi*. Dieses Wort kann gebraucht werden vom *Ungültigmachen von Entscheidungen und Befehlen*; wir haben also genau denselben Gebrauch, wie beim hebräischen *ענה* von Abstrakten (siehe oben S. 3 f.), und die Bedeutung *verändern* ist hier so naheliegend, daß MUSS-ARNOLT's Lexikon das Wort auch als Übersetzung anwendet. Das Wort wird weiter gebraucht von *unterdrücken, mißhandeln, oder schaden*, also genau wie *ענה*³, weshalb es nicht nötig ist, es eingehender zu behandeln. *emi* als Nomen bedeutet auch ebenso *arm* wie *āmū*, aber es scheint bezeichnend genug zu sein, daß das Wort auch von Schriftzügen gebraucht wird, die *ausgewischt* sind; wir sehen hier, wie nahe eine minderwertige Existenz bei einer Nichtexistenz liegt für den alten Orientalen. Im ganzen hat *ענה* im Assyrischen mehr von seinem ursprünglichen Wert behalten als im Hebräischen, wo es beinahe abgenützt ist. Wir haben also *annu, anninu, emitu, emīnu*, die alle *Vergehung, Sünde, Unglück, Strafe* bedeuten, für den primitiven Menschen undifferenzierte Begriffe. DELITZSCH' Erklärung der Worte als

¹ *ענה* IV, *singen* in GESENIUS-BUHL ist selbstverständlich dasselbe Wort.

² Vgl. die Bedeutungsnuance „wider“ (wider das Normale).

³ Daß das Wort manchmal mit *niederbeugen* übersetzt werden muß, kann ich nicht als bewiesen erachten. Nach der hier gegebenen Erklärung hat es auch nie diese Bedeutung in lokaler Beziehung gehabt. Natürlich können wir für *ענה* gut Übersetzungen gebrauchen wie *niedergebeugt, niedergedrückt* usw., wenn wir uns nur bevufüt sind, daß keine Erklärung des Wortes darin liegt.

Derivate von עָנָה *sich auflehnen gegen* (sc. Gott) ist demnach ganz verfehlt, d. h. sie ist modern gedacht.

Die gleiche Bedeutung wie das hebräische und assyrische עָנָה, scheint auch das moabitische gehabt zu haben. Auf dem *Mēšā*-stein finden wir jedenfalls das Wort vom *Unterdrücken eines fremden Volkes* gebraucht. Zeile 5 heißt es von Omri: וַיַּעַנְנוּ אֶת מֶלֶךְ und Zeile 6 von Omri's Sohn Ahab: וַיִּצְמַר גַּם הָאֱלֹהִים אֶת מֶלֶךְ.

Arabisch عَنَّ (eigentlich عَنُو) bedeutet nun in transitivem Sinne: *bekümmert machen, mit Sorgen erfüllen*, in intransitivem Sinne: *sich vor jem. demütigen, sich erniedrigen, leiden, ermattet, gezwungen sein*; speziell bedeutet es: *als Gefangener leben*, (عَانِي = عَانِي = عَانِي bedeutet Gefangener), eine Bedeutung, die leicht verstanden wird aus dem zum hebräischen עָנָה Bemerkten und aus dem Ideal der Beduinen. Hierher müssen wir natürlich auch عَنَّ rechnen, *das Pferd mit den Zügeln zurückhalten*, welche عَانِي heißen, eigentlich: *die Kraft des Pferdes schwächen durch das Schwächungsmittel der Zügel*. Ein gründliches Mißverständnis ist es also, wenn man nach FLEISCHER in DELITZSCH'S *Jes. 2. A. 64 Anm.*¹ dieses Wort und עָנָה im Ganzen von der Bedeutung: *entgegentreten* ableitet. Ganz interessant ist es ferner darauf zu achten, daß عَنَّ (Pass.) *impotent werden durch Zauberei* bedeutet² oder — man erinnert sich, daß der deklarative Sinn gleich dem kausativen ist — *vom Richter für impotent erklärt werden*.

Weiter haben wir عَمُوَّة Gewalt, Zwang, عَمَاء Mühe, Ermattung, Beschwerde, Sorge, Bekümmernis, عَمِيَّة ängstliche Bekümmernis, عَدْنُ das Böse und auch sicher wohl عَمَانُ langsam, verweilend (also eigentlich mit verminderter Kraft). — Man achte besonders darauf, wie der Begriff *Schmerz* sich an die verminderte Lebensfähigkeit anknüpft, die ja die eigentliche Bedeutung des Stammes ist.

Neuhebräisch und jüdisch-aramäisch wird das Verbum in den Kausativkonjugationen gebraucht mit der Bedeutung *plagen, peinigen, demütigen*, mit mehreren Derivaten. Biblisch-aramäisch hat עָנָה *elend, asketisch* in derselben Bedeutung wie syrisch عَانِي. Ägyptisch-aramäisch hat עָנָה *Armut*. Der Begriff von *Mühe, Beschwerde*, der im Stamm des Wortes liegt, hat so nach und nach zum späthebräischen עָנָה geführt, das die ganz geschliffene Bedeutung hat: *Beschäftigung, Verrichtung, Sache, Ding überhaupt*. Dieses Wort ist natürlich Derivat von עָנָה III, das mit עָנָה *sich mit etwas abmühen* bedeutet; wir haben also nur eine abgeschliffene Bedeutung von עָנָה II.³

In diesen Stämmen müssen wir auch den Ursprung zum gemeinsemitischen Wort עָנָה *Wolke*, suchen (auf arabisch auch *Himmel*): es

¹ Zitiert nach LEVY'S Lexikon zu עָנָה.

² Besonders interessant ist dies, wenn man wie MOWINCKEL die in den Klagepsalmen geschilderten Leiden zum großen Teil als durch Zauberei verursacht erklärt.

³ Siehe sonst unten S. 16 und GES.-BUHL zu עָנָה III.

charakterisiert die Wolke als mangelnde Festigkeit, als *schwach, flüchtig, ohne Schwere*. Wir begegnen hier derselben Neigung des Hebräers zum Charakterisieren, die sich unter anderem darin zeigt, daß er den Bock *den Zottigen* nennt, den erwachsenen Mann *den Bärtigen*, usw.¹ Die allgemeine Erklärung, daß es die Wurzel ענן dagegen sein soll, die hier vorliegt und daß es die Wolke ist, der das Auge begegnet, wenn man zum Himmel aufsieht, ist sowohl an sich selbst unnatürlich, da ja das Wichtigste, nämlich das zum Himmelsehen vorausgesetzt werden muß, als auch von der primitiven Denkweise aus absolut unmöglich. Im allgemeinen haben semitische Sprachforscher eine Neigung die primitiven Menschen noch „modern-logischer“ zu machen, als wir selbst sind. —

Sehr fehl dürften wir wohl nicht gehen, wenn wir hier die Erklärung von dem sehr umstrittenen und mißhandelten עוֹנֵן suchen, *Zauberei treiben; pōtēl* hat wie so oft sonst kausative Bedeutung, und wir bekommen: *etwas hervorbringen*, das *schwach, kraftlos, unhaltbar* ist, aber das soll auch heißen *negativ wirkend, schädlich*. Die Ableitungen, die gang und gäbe sind, von עֵנָן *Wolke* (Weissagung aus der Form der Wolken), von עֵין *Auge* (blinzeln, böß sehen mit dem Auge, bößer Blick), oder von anderen Worten, sind alle so, daß sie das rein sprachlich-formelle nicht berücksichtigen, nämlich daß wir eine Kausativkonjugation vor uns haben, und daß sie außerdem ohne jedes Verständnis sind für primitive Denkweise. Für eine für den Hebräer so unzulässliche Sache, wie Zauberei treiben, wird er kaum ein neutrales Wort gebrauchen, um sie zu charakterisieren. Wir müssen auch darauf achten, daß dieses Wort eine innerhebräische Erscheinung ist, die keine semitischen Parallelen hat.

E. Das Verhältnis zwischen עָנַי und עָנָו.

Vom Stamm ענה haben wir nun außer der *kaṭil*-Form עָנִי auch eine *kaṭal*-Form עָנָו, die aber abgesehen von Num. 123 nur in der Mehrzahl vorkommt: עָנָוּם.

Daß der Konsonantentext ganz regellos wechselt zwischen עָנִי und עָנָו braucht kaum etwas zu beweisen. Wir können uns damit begnügen, an den Gebrauch der Worte im Psalm 9—10 hinzuweisen: 9:13 עָנִי, 19 עָנָוּם, 10:12 עָנִי, 17 עָנִי. Daß der Wechsel hier nicht einer veränderten Bedeutung der Worte entspricht, ist einleuchtend. Daraus folgt aber noch nicht, daß die Worte dieselbe Bedeutung haben, denn hier können einfach Schreibfehler vorliegen in Form von Verwechslung. Und diese Annahme scheint auch wirklich zugrunde zu liegen bei den *K^rre*-Korrekturen des *K^etib*. Viermal wird nämlich עָנָוּם in עָנִי verbessert (Jes. 32 7, Amos 8 4, Ps. 9 19, Hiob 24 4) und fünfmal עָנָוּם zu עָנִי (Ps. 9 13; 10 12; Prov. 3 34;

¹ Mehrere Beispiele und nähere Begründung für die Neigung der Hebräer zum Charakterisieren findet man bei PEDERSEN: *Israel*, S. 77 f.

14 21; 16 19). RAHLFS hat natürlich gegen HUPFELD u. a. recht damit, daß diese Korrekturen einen Grund haben müssen und nicht ganz willkürlich sind; das $\dot{K}^e r \acute{e}$ muß ענייִם in einem anderen Sinn aufgefaßt haben als ענייִם. Weiter muß gesagt werden, daß es über allem Zweifel erhoben ist, daß RAHLFS auf dem richtigen Wege ist, wenn er, mit dem Ausgangspunkt im Parallelismus mit $\acute{a} e h j \acute{o} n$ an all den Stellen, wo ענייִם zu ענייִם verbessert ist und im Parallelismus mit $l \acute{e} \acute{s} i m$ Prov. 3 34 und mit $g \acute{e} ' i m$ Prov. 16 19, wo ענייִם zu ענייִם verbessert ist, meint feststellen zu können, daß עני für das $\dot{K}^e r \acute{e}$ ein religiöser und עני ein nichtreligiöser Begriff gewesen ist. RAHLFS versucht dabei die Motive zu finden für die Erklärung des $\dot{K}^e r \acute{e}$ sowohl für die übrigen korrigierten, als auch die nichtkorrigierten Stellen, wobei er doch durchscheinen läßt, daß es nicht immer möglich ist für uns in die natürlich nicht wissenschaftlich fundierte Auslegung der Massora einzudringen. Daß der Singular nie korrigiert wurde, wird seinen Grund darin haben, daß עני nicht so gang und gäbe war wie ענייִם. Was die näheren Einzelheiten betrifft, verweisen wir auf RAHLFS' eigene Ausführung.

Nun meint RAHLFS auch philologisch die vor: der Bedeutung von $\acute{a} n \acute{i}$ verschiedene Bedeutung von $\acute{a} n \acute{a} w$ begründen zu können. Er geht aus von der richtigen Erkenntnis, daß ענה ein intransitives Verbum ist mit der ursprünglichen Form $\acute{a} n i w a$. Er fährt fort: Bildet man von einem a -Verbum (d. h. von der Form $\acute{k} a \acute{t} a l a$) eine $\acute{k} a \acute{t} i l$ - oder $\acute{k} a \acute{t} i l$ -Form, so bezeichnet diese einen *Zustand*, der auf die eine oder andere Weise im Zusammenhang mit der durch das Verbum ausgedrückten Handlung steht. Bildet man umgekehrt von einem u - oder i -Verbum eine $\acute{k} a \acute{t} a l$ -Form, so muß diese nach dem System den bedeuten, der handelt, um den durch das Verbum ausgedrückten Zustand zu erzeugen, entweder bei sich selbst oder bei anderen. Also bedeutet עני: *derjenige, der sich selbst in einen Zustand von ענות versetzt*; nach RAHLFS soll das heißen *in Knechtschaft*, und die religiöse Bedeutung des Wortes wird dann sein: *derjenige, der sich unter Jahwäs Willen beugt!*

Sichere Analogien zu einer solchen Auffassung von עני kann er aber nicht aufweisen; der Beweis für die Richtigkeit derselben wird sein, daß sie in der Konsequenz des Systems liegt. Sonderbar, daß das System nicht andere, ähnliche Konsequenzen mit sich brachte.

Unter dem größeren oder kleineren Einfluß dieser Ausführung RAHLFS' steht die Behandlung der Worte $\acute{a} n \acute{i}$ und $\acute{a} n \acute{a} w$ bei allen anderen Forschern. Wie oben erwähnt, hat er sicher recht damit, daß das $\dot{K}^e r \acute{e}$ zwischen den Worten unterschieden hat; aber es ist doch eine Schwäche in seiner Beweisführung, daß das Wort in der Einzahl nicht verändert ist, wo wir nur עני haben; dazu sagt RAHLFS nichts, wie weit wir mehr oder weniger Stellen korrigieren müssen, als das $\dot{K}^e r \acute{e}$ korrigiert hat, ob im ganzen das berechnete an den Korrekturen des $\dot{K}^e r \acute{e}$ nur eine zugrundeliegende, verschiedene Bedeutung der Worte ist, oder eine faktisch richtige Tradition der einzelnen Stellen. Die letzte Möglichkeit scheint er ja damit auszuschließen,

daß er zeigt, daß die Erklärung des *K^{er}* oft unverständlich für uns ist; aber dann müssen auch die Stellen aufs neue untersucht werden nach modern-wissenschaftlichen Gesichtspunkten. Und daß die Willkürlichkeiten des *K^{er}* im Grunde nicht viel weniger sind als die des *K^{etib}*, dafür liefert wieder Ps. 9—10 ein instruktives Beispiel.

Unter diesen Umständen begnügen sich die meisten modernen Forscher damit anzunehmen, daß *āni* und *ānāw* ursprünglich zwei verschiedene Worte mit zwei verschiedenen Bedeutungen sind, das erste gleich *arm, elend* usw., das andere gleich *demütig*, aber so, daß sie in unseren Texten so vielfach durcheinandergeworfen und so oft miteinander verwechselt wurden, daß es nicht für jeden einzelnen Fall möglich ist, zu entscheiden, was das richtige ist. Verschiedene historische Faktoren werden auch hier mitgespielt haben. (Siehe unten S. 23 ff.).

Nun haben wir inzwischen oben konstatiert, daß die Differenzierung *armselig* — *demütig* nicht ursprünglich ist. Die richtige Problemstellung ist darum diese: Weisen die Formen עָנִי und עָנָה doch auf eine im Biblisch-hebräischen stattgefundene Differenzierung von עָנָה mit den Bedeutungen *armselig* und *demütig* hin? Diese Frage scheinen wir ein für alle Mal vereinen zu müssen, da ja עָנָה nicht im Singular vorkommt und עָנִי dagegen *demütig* bedeuten muß. Nun ist es sicher, daß eine Differenzierung, wie die genannte, im Späthebräischen und im Aramäischen stattgefunden hat. Hier haben wir auf der einen Seite Formen mit י wie עָנִיָּה und עָנִיּוֹת, die *Armut* bedeuten, עָנִי *Plage, Pain* und עָנָה und עָנָה, die nicht *demütig* bedeuten können, sondern nur die Bedeutung *arm, elend* haben, auf der anderen Seite Formen mit ה, wie עָנָה וְעָנָה und עָנָה, die *Sanftmut, Demut* bedeuten, עָנָה, עָנָה und עָנָה *mild, sanftmütig, demütig*. Die Punktatoren standen sicher unter dem Einfluß dieses Sprachgebrauches, wodurch auch die *nif^{al}*-Vokalisierung Ex. 103 (siehe oben S. 10) verständlich wird: עָנָה im späteren Sprachgebrauch kann im *kal* nicht *demütig sein* bedeuten. (Im Ganzen ist die aramäische Umgangssprache der Punktatoren und das aramäisch sprechende Milieu ein Faktor, der beim Studium des Biblisch-hebräischen zu wenig in Betracht gezogen wird, oder vielleicht richtiger zu sehr, insofern als man nicht trennt zwischen zwei verschiedenen Arten von Mentalität im Biblisch-hebräischen und Aramäischen). Der Verdacht liegt dann sehr nahe, das עָנִי kein hebräisches, sondern dagegen ein neuhebr.-aram. Wort ist. Ist diese Annahme richtig, so wird auch die wenig klassisch-hebräische Form des Wortes עָנִי keine größere Schwierigkeit verursachen. Unkontrahiertes *āw* im Auslaut finden wir nämlich im Hebräischen sonst nur in einsilbigen Worten wie עָנָה, עָנָה, עָנָה oder in Fällen, wo eine Endung weggefallen ist, z. B. עָנָה, Pausa für עָנָה (= עָנָה) 1 Sam. 2114, eine Form die übrigens sicher durch falsches Abschreiben entstanden ist (siehe Lexikon). Im Aramäischen dagegen ist das Phänomen häufiger.

Wir wollen doch die Möglichkeit in Betrachtung ziehen, daß die Form wirklich echtes Hebräisch ist. In diesem Fall müssen wir sofort RAHLFS'

oben skizzierte Deutung abweisen. Der einzige Analogiebeweis, den er, doch ganz richtig als zweifelhaft, anführt, ist die neben עָרִיק vorkommende Form עָתַק vom Stamme עִתַּק. עָתַק würde da bedeuten: *einer, der sich in einen Zustand von عَتَقٌ versetzt ohne es zu sein*. Aber wenn auch die Etymologie von עִתַּק schwierig ist, so ist es doch sicher, daß die Formen עָרִיק und עָתַק, die mit *stattlich, prächtig*, bzw. *frech* zu übersetzten sind, als eine Differenzierung in zwei entgegengesetzte Richtungen verstanden werden müssen von ein und derselben neutralen Grundbedeutung, ein auch sonst in der Sprachwissenschaft bekanntes Phänomen. (Wir können nur כֹּחַ *Kraft* nennen, das zu כֹּחַ wird, *segensreiche Kraft*, spez. *Zeugungskraft*, und כֹּחַ נֶגַף *negative, illegale Kraft, Zauberei*; siehe MOWINCKEL: *Psalmstudien I*. S. 30 f.). Wahrscheinlich bedeutet עִתַּק ursprünglich, was es auf Hebräisch bedeutet, ganz einfach *abrücken von dem normalen Platz*, wodurch wir das *Unnormale* bekommen, teils in der Form des *Ungehörigen* (עָתַק), teils in der Form des *Ungewöhnlichen, Alleinstehenden, Herrlichen* (עָרִיק). Vergleiche assyrisch *etēku* „vorrücken,“ transitiv „verrücken“, minäisch *meṭak* *Asyl*. Die Bedeutung *alt*, die der Stamm im Arabischen, Ägyptisch-Aramäischen und im Hebräischen in עָתַק bekommen hat, ist wohl sekundär; im Arabischen hat sich auch die ältere Bedeutung gehalten in عَتَقٌ *freigelassen werden*. RAHLFS' Erklärung ist überhaupt an einer gänzlich modernen Begriffsauffassung orientiert; diese rechnet mit logischen statt mit organischen Zusammenhängen. Das nämliche gilt auch für seine Annahme von weiteren Parallelen in den arabischen Verben der *kaṭala*-Form, welche angeblich abgeleitet sein sollen von intransitiven *kaṭula*- oder *kaṭila*-Formen und die entsprechende transitive oder reflexive Bedeutung haben; als Beispiel nennt er رَفَعَ *er erhebt jemanden*, oder *er erhebt sich selbst*, von رَفَعَ *er ist hoch*. Wie wir gesehen haben, ist die Differenzierung zwischen transitiven und intransitiven Verben ziemlich sekundär, und RAHLFS' Behauptung fällt dann von selbst.

Demnach ist es die einzige richtige Methode, Rechenschaft zu bekommen über die Bedeutung des Wortes עָנִי, daß man die Bedeutung von anderen *kaṭal*-Formen mit der des Verbuns vergleicht, natürlich wenn irgend möglich *kaṭal*-Formen von intransitiven Verben mit diesen selbst. Es ist in diesem Zusammenhang gleichgültig, ob das Nomen oder das Verbum das Primäre ist. Wir führen als Beispiele nur Adjektive von intransitiven Verben an: רָחֵב *breit* von רָחַב *breit sein*, נֶחֱשׁ *neu* von הִחֵשׁ *neu sein*, קָזַק *stark* von קָזַח *stark sein*, קָטַן *klein* von קָטַח *klein sein* usw. Siehe BAUER-LEANDERS zitierte Grammatik § 61, g. Demnach kann עָנִי nichts anderes bedeuten als das, was in עָנָה liegt, d. h. *entweder armselig, elend* oder ähnlich, oder, weil עָנָה auch *demütig sein* bedeuten kann, *demütig*. Dies aber bedeutet nur, daß es dieselbe Bedeutung hat wie עָנִי. Daß diese zwei Worte keine verschiedene Bedeutungen unter sich haben, wie עָתַק und עָרִיק, geht ganz klar daraus hervor, daß עָנִי an einzelnen Stellen *demütig* bedeuten muß.

Nur in einer Sprache, wo $\{āni$ nicht diese Bedeutung hat, gilt die Differenzierung, und dies stimmt, wie wir sahen, im Neuhebräisch-Aramäischen. Daß der letztgenannte Sprachgebrauch einen Einfluß auf die spätesten alttestamentlichen Schriften ausgeübt haben kann, ist an und für sich nicht unmöglich; doch dies kommt kaum in Betracht für die Psalmen, die wir behandeln werden und wohl auch überhaupt nicht für die Psalmen, die rein hebräisch sind trotz des sporadischen aramäischen Einschlags.

Einen anscheinend sehr wichtigen Einwand kann man gegen die hier hervorgesetzte Anschauung machen, nämlich den, daß עֲנִיָּה, das sicher viermal im A. T. vorkommt: Zeph. 23; Prov. 15³³, 18¹²; 22⁴ (siehe Lexikon), nie mit *Niedrigkeit* übersetzt werden kann. Aber erstens sind die genannten 4 Stellen alle sehr spät, wodurch eine gewisse Möglichkeit vorliegt für einen mehr logisch beeinflussten Sprachgebrauch; für die Proverbien ist diese Möglichkeit ziemlich groß, aber auch Zeph. 23 ist sicher ein jüngerer Einschub im Text (so die meisten Neueren). Zweitens scheint gerade die Zephanjastelle dafür zu sprechen, daß das Wort עֲנִיָּה in der Entstehungszeit der Stelle schematisch ausgedrückt die Doppelbedeutung *Niedrigkeit* --- *Demut* hatte. Das $\{āni$ -Sein hatte begonnen ein Ideal zu werden gegenüber der Gottheit; darum werden die, die Jahwäs Recht tun, die *Geringen* oder *Demütigen*, geradezu aufgefordert, Wert zu legen auf die *Niedrigkeit*, auf die *Demut*, da sie das Richtige ist und das, was einen vielleicht retten kann an dem Tage von Jahwäs Zorn. Diese Erklärung gibt jedenfalls einen besseren Sinn wieder, als die traditionelle, handfeste Deutung von עֲנִיָּה = *Demut* und עֲנִיָּיִם *die Demütigen der Erde*.¹ — Drittens ist es sehr wohl möglich, daß עֲנִיָּה־עֲנִי Ps. 22²⁵ vokalisiert werden soll, was Aquila und Hieronymus wirklich taten. Daß aber die Übersetzung *Demut* hier unmöglich ist, will unsere Exegese zeigen; siehe unten S. 43 f. Da das Wort עֲנִיָּה nur hier vorkommt, liegt der Verdacht nahe, daß die Punktatoren von dem Sprachgebrauch ihrer Umgebung beeinflusst worden seien, der עֲנִיָּה in einem solchen Zusammenhang verbot, wenn auch die Form עֲנִיָּה an und für sich möglich ist.

Wenn nun demnach $\{ānāw$ im reinen Hebräisch dieselbe Bedeutung wie $\{āni$ haben muß, so legt sowohl die Form des erstgenannten Wortes, als auch die Tatsache, daß es nicht im Singular vorkommt den Gedanken nahe, daß das Wort gar kein echtes hebräisches Wort ist. Hier müssen wir jedoch zuerst auf Num. 12³ achten, das den Beweis zu liefern scheint, daß sich das Wort auch im Singular findet und zwar in einem elohistischen Stück. (Siehe unten S. 90). Die Sache ist hier doch nicht so einfach. Das *K^erib* hat nämlich עֲנִי, aber das *K^ere* will עֲנִיָּה haben; wir haben also eine *K^ere*-Form, die älter ist, als die Punktation. RAHLFS stellt nun (Seite 97 ff.) diese *K^ere*-Form zusammen mit שָׁלוּ Ex. 16¹³; Num. 11³²; Ps. 105⁴⁰ und סָוּהוּ Ct. 2¹¹, wo das Konsonanten-*K^ere* gleichfalls ein י vor dem ה einschiebt, um damit

¹ Wir können hier auch auf das äg-aram. עֲנִיָּה *Armut* hinweisen (siehe S. 13).

anzudeuten, daß das Wort am Ende $\bar{a}w$ ausgesprochen werden soll und um zu verhindern, daß die Worte mit \bar{o} oder $i\bar{i}$ als Schlußlaut ausgesprochen würden. Der Ausgangspunkt für diesen Gebrauch von י als *mater lectionis*. um ein langes a im Auslaut zu bezeichnen, wird das Suffix י־ sein, und im Neuhebräischen ist der Gebrauch noch verbreiteter geworden, so in Worten wie יִי und יִיִ. Nun muß mit einem Male zugegeben werden, daß ein solcher Gebrauch des י als *mater lectionis* für \bar{a} wirklich stattgefunden hat, jedenfalls in späterer Zeit; aber hiermit ist nicht gesagt, daß das $\bar{K}^{\bar{r}e}$ Num. 123 ursprünglich so gemeint gewesen sei. Was שָׁלִי betrifft, so ist jedenfalls sicher die ursprüngliche Absicht mit dem $\bar{K}^{\bar{r}e}$ nicht diese gewesen; das Wort muß nämlich שָׁלִי gelesen werden (siehe Lexikon), und die Lesart des $\bar{K}^{\bar{r}e}$ muß so entstanden sein, daß י in einer Handschrift vergessen und dann an einer verkehrten Stelle eingefügt wurde. עֲנִי Num. 123 muß dann auch allerwahrscheinlichst gleich שָׁלִי zu erklären sein, aber so, daß ך ein Schreibfehler ist für י und daß dieser letzte Buchstabe als Korrektur eingefügt und dann mißverstanden wurde. Es ist auch denkbar, daß gerade dieses Wort der Ausgangspunkt sein kann für die gesamte Anwendung von י als Vokalbuchstabe für \bar{a} , und so auch die Ursache sein kann, daß das Suffix י־ $\bar{a}w$ ausgesprochen wurde. Das hört sich sonderbar an. Aber lautmäßig begründet ist die gebräuchliche Aussprache jedenfalls nicht; und da sie einen Grund haben muß, ist es nicht unmöglich, daß es später, gerade auf Grund von עֲנִי Num. 123 Regel geworden sein kann, י־ als $\bar{a}w$ auszusprechen. סָתִיר muß dann von diesem letzteren aus verstanden werden, und hiermit stimmt es vorzüglich, daß es eine späte, aramäische Form ist, die wir vor uns haben. —

Num. 123 kann demnach unter keinen Umständen als Beweis dafür angeführt werden, daß die Form עֲנִי im echten Hebräisch vorkommt; und es besteht deshalb die größte Wahrscheinlichkeit, daß das Wort überhaupt nicht hierhergehört. Die Pluralform עֲנִיִם kann auf zwei Arten zu erklären sein:

1. Das ursprüngliche ך kann vor Endungen bisweilen hörbar gewesen sein, ebenso wie es ja auch mit י geschieht. Direkte Analogien hierzu fehlen noch. Aber wir haben doch auch Beispiele dafür, daß ך im Auslaut nach i hörbar ist, so in Formen mit i vor dem Suffix der dritten Person mask. Sing., z. B. אָבִיר, קַטְלִיר, usw., etwas, das wohl auch zur Not in Betracht kommen könnte zur Erklärung von עֲנִי Num. 123. Und daß ך nicht unbedingt verschwinden oder zwischen zwei Vokalen in י übergehen muß, ist wohlbekannt von den Verben, die gleichzeitig ל"ה und ע"ו sind.

Da jedoch diese Erklärungsweise keinen Anspruch auf große Wahrscheinlichkeit erheben kann, ist 2. wahrscheinlicher: ך ist ganz einfach als Schreibfehler entstanden; daß ך und י in Handschriften leicht verwechselt werden können, braucht wohl nicht bewiesen zu werden.

Bei diesen beiden Möglichkeiten muß man damit rechnen, daß die Form עֲנִיִם bei der aramäischen Muttersprache der Abschreiber hauptsächlich an den Stellen hineingekommen ist, wo man sie als gleich mit dem aramäischen עֲנִיִם

auffassen konnte. Den letzten Schritt auf diesem Wege haben so die Punktatoren mit dem Vokal-*K're* gemacht. Zwischen diesem und dem Konsonantentext steht das Targum, das in den Psalmen עני immer mit עָנִי, עֲנִיָּה 26 Mal mit עָנָה, einmal mit הַשִּׁיבָה und einmal mit מַסְכִּיךָ übersetzt; außerdem übersetzt es עני zweimal mit עָנִיָּה, nämlich Psalm 9¹³; 10¹², wo jedoch das *K're* עָנָה hat. — **U** übersetzt עני 5 Mal mit πένης, 23 Mal mit πτωχός und 2 Mal mit ταπεινός, עני 3 Mal mit πένης, einmal mit πτωχός und 7 Mal mit ποαύς; es folgt nur an einer Stelle (9¹⁰) dem *K're* im Gegensatz zum *K'tib* und steht überhaupt, was die Scheidung zwischen עני und עָנָה betrifft, auf einem älterem Stadium als selbst der vorliegende Konsonantentext, für den Fall, daß dieser wirklich eine Trennung zwischen den zwei Formen enthält. Einen Unterschied mußte natürlich **U** zwischen *elend* und *demütig* machen in der Übersetzung, da ja das Griechische, das er gebrauchte, eine solche Differenzierung vorgenommen hat. Daß dieser Unterschied meistens zusammenfallen mußte mit dem Unterschied im Gebrauch von ענירים und ענירים ist nach dem Vorhergehenden verständlich, und **U** stand wohl außerdem selbst unter dem Einfluß der Tradition, die schließlich zum *K're* führte. Den Beweis für einen ursprünglichen Unterschied zwischen ענירים und ענירים liefert somit **U** nicht. Ungefähr in demselben Stadium wie **U** steht Hie, der עני 18 Mal mit *pauper*, 6 Mal mit *egenus*, 5 Mal mit *inops*, 1 Mal mit *egens*, עָנָה 4 Mal mit *mansuetus*, 4 Mal mit *mitis*, 2 Mal mit *pauper* und einmal mit *modestus* übersetzt. — **S** dagegen macht keinen Unterschied zwischen עני und עָנָה; beide bedeuten für ihn *arm*. — Übrigens scheint es, daß die anderen alten Übersetzungen denselben Unterschied machen zwischen den Formen, der im Konsonantentext des T. M. vorzuliegen scheint. Hier können wir uns damit begnügen, auf RAHLFS, Seite 56 ff. hinzuweisen, dem alle die oben gegebenen Tabellen entnommen sind. Seine Annahme, daß die alten Übersetzungen den Beweis liefern für einen ursprünglichen Unterschied zwischen עני und עָנָה, halten wir also für verfehlt.¹

Was das Verhältnis zwischen עני und עָנָה betrifft, so ist das Resultat, zu dem wir kommen, folgendes: Wenn עָנָה ein hebräisches Wort ist, so bedeutet es genau dasselbe wie עני, aber allerwahrscheinlichst ist es, daß das Hebräische nur dieses letzte Wort gekannt hat.

F. Synonyma.

Wir wollen nur ganz kurz die Synonyma behandeln, in Verbindung mit welchen wir עָנִי resp. עָנָה in den Psalmen antreffen; diese Behandlung wird einen rein sprachlichen Charakter haben, aber eine Übersicht über den faktischen Gebrauch der Worte wird S. 94 und S. 101 gegeben.

¹ Wenn die alten Übersetzungen hier so weit summarisch und nicht wie bei RAHLFS verhältnismäßig eingehend behandelt werden, so hat dies seine natürliche Ursache darin, daß wir ihre Bedeutung nicht für so groß halten, da sie ja alle ein Sprachstadium repräsentieren, das in seiner psychologischen Struktur ziemlich weit vom Hebräischen entfernt ist.

Das allgemeinste von diesen Synonymen ist *ʿaebjōn*, dessen gewöhnliche Übersetzung *arm* ist, siehe Ex. 23 6, 11; Dt. 15 4, 7, 11, und a. St.; dazu führt GESENIUS-BUHLs Lexikon eine Bedeutung Nr. 2 an: *elend, unglücklich, mit dem Nebenbegriff des frommen Dulders*. Doch ist diese letzte Übersetzung nicht sprachlich begründet, sondern hängt mit einer bestimmten, traditionellen Betrachtung eines Gebietes der israelitischen Religionsgeschichte zusammen. Sprachlich ist *ʿaebjōn* ein Derivat vom Stamme אבה, der auf Hebräisch und in arabischen Dialekten *wollen, begehren, willig sein* bedeutet. *ʿaebjōn* bedeutet also eigentlich einer der *will*, aber das *wollen*, das für den primitiven Gedankengang *haben wollen* ausdrückt, setzt einen konstanten oder aktuellen Mangel bei der Ausrüstung eines Menschen im einen oder anderen Punkte voraus; *wollend sein* wird also im Grunde genommen nichts anderes aussagen, als *diesen Mangel im Handeln erkennen*. Also wird *ʿaebjōn* dürftig bedeuten und sagt also nichts vom Objekt für diese Bedürftigkeit.¹ Erst der spezialisierende Sprachgebrauch einer späteren Zeit hat dieses Wort zu einem exklusiv ökonomischen gemacht. Wird gefragt, ob das Hebräische, dem wir im A. T. begegnen, diese Spezialisierung vorgenommen hat, so muß natürlich die Antwort von der Erklärung jeder einzelnen Stelle abhängen, wo das Wort vorkommt. Von vornherein wahrscheinlich ist es nicht, daß dieses Problem bejahend beantwortet werden muß, da ja eine ähnliche Differenzierung und Spezialisierung mit *āni* noch nicht stattgefunden hat, und wenn wir im Ganzen genommen uns die ganze hebräische Sprachstruktur vergegenwärtigen. Treffen wir dazu noch Stellen, wo *ʿaebjōn* nicht mit *arm* übersetzt werden kann, so haben wir ganz einfach der Etymologie zu folgen ohne den Begriff vom leidenden Frommen hineinzulegen, wenn nicht besondere Gründe dafür sprechen. Hoffentlich wird die unten gegebene Exegese von den Stellen in den Psalmen, wo *ʿaebjōn* vorkommt, uns Klarheit darüber geben.

Nicht lang so häufig kommt *dal* † *āni* vor. Das Wort wird in der Bedeutung *schwach, gering, unbedeutend* o. ä. gebraucht. Der Stamm ist zweiradikalig und hat sich teils zu דלה, teils zu דלל erweitert. Vom ersteren, das im verbalen Gebrauch *schöpfen* bedeutet (Ex. 21 6, 19; Prov. 20 5) haben wir das Derivat דלית *Eimer*, arab. دَلِيَّةٌ, assyr. *dalū, dūlu*. Das andere wird als Verbum vom fließenden Wasser gebraucht Jes. 19 6, vom *arm sein, niedrig sein*, Jud. 6 6; Jes. 17 4; das gewöhnlichste ist, als Grundbedeutung *schlaff herabhängen, schlaff sein* anzunehmen, vgl. neuhebräisch דליל, „Gewinde“, arab. تَدَدَّلَ *baumeln* und das äthiopische *dahil* das *herabwallende Locken* bedeutet. — GESENIUS-BUHL dagegen scheint trennen zu wollen zwischen דלה *schöpfen*, דלל I *schlaff herabhängen* und דלל II *schwach sein*, und stellt das letzte zusammen mit arab. *gering, fügsam, niedrig sein*; das דל, das für uns in Betrachtung kommt, gehört dahin. Aber hier kann es doch gar nicht zweifelhaft sein, daß דלה, דלל I und דלל II etymologisch zusammengehören. Doch ist es dann ganz unmöglich

¹ MOWINCKEL, *Psalmstudien VI*, S. 16, Anm. 3

„*schlaff herabhängen*“ als Grundbedeutung anzunehmen, allein schon aus dem Grunde, daß dann **דלה** mit seinen Derivaten nicht erklärt werden kann: daß das *schlaff herabhängen* ein Charakteristikum für einen Eimer sein sollte, ist natürlich ganz ausgeschlossen, und die Bedeutung *schöpfen* zu erklären, geht noch schlechter. Weil welliges Haar usw. mit *schlaff herabhängen* zu charakterisieren außerdem auch so unnatürlich wie nur möglich ist, haben wir jedenfalls eine neue Grundbedeutung zu suchen. Und diese ergibt sich ganz leicht, wenn wir versuchen, die für den Stamm charakteristischen Dinge und Zustände mit den Augen eines primitiven Menschen zu beurteilen. Diese alle fallen zusammen auf den Begriff *leicht*, Gegensatz *schwer*. Beide Begriffe sind ursprünglich ganz konkret gemeint, aber später wurden sie auch auf das, wir möchten es seelische Gebiet nennen, übertragen, ebenso wie auch „schwer“ *kābēd* zu *kräftig, stark, gesund, ehrvoll* wird, und *kābōd* Schwere zu *Gewicht der Seele, Inhalt, pondus, Ehre*; das entgegengesetzte wird dann bezeichnet mit dem Begriff *leicht* gleich *schwach, unbedeutend, mangelnde Ehre* usw. Ursprünglich und eigentlich ist, wie wir oben gesehen haben, ein solcher Zustand ein Sündigkeitszustand, er bedeutet nicht nur Mangel an positiven Werten, sondern zugleich das Erfülltsein mit negativen. Um dies zu bezeichnen wendet der Hebräer die Wurzel **קל** an, die wir allgemein mit einem Wort vom Stamme *verfluchen* übersetzen müssen, d. h. mit negativen Kräften erfüllen.¹ — Nachdem man sich inzwischen auch daran gewöhnen mußte, mit schwächeren Graden von Niedrigkeit zu rechnen, wodurch es eigentlich nur der Mangel an Stärke und Kraft und nicht das Erfülltsein mit negativen Werten wurde, das in Erscheinung trat, bekam man die Wurzel **דל**, um diesen milderen Schwächegrad zu bezeichnen. **דל** wird so eine Wurzel, die ziemlich nahe bei **ענה** zu stehen kommt, eigentlich nur mit dem Unterschied in der Betonung, daß **דל** nicht wie **ענה** ganz das konkrete Gepräge abgestreift hat; so wird **דלל** Jes. 19,6 vom *sacht fließenden Wasser* gebraucht.

Die oben genannten Bedeutungen von **דל** *schwach, gering, arm, unbedeutend* sind also erklärt. Ferner kann noch zur Bekräftigung unserer Erklärung das syrische **ܕܠܠ** genannt werden, das *leicht* bedeutet, Gegensatz *schwierig* und **ܕܠܠܐ** *wenig*.

Daß das *wellige Haar* Ct. 7,6, *dünne Fäden* usw. (siehe oben) mit einem Worte von der Wurzel **דל** *leicht* bezeichnet werden, steht in einem ganz engen Zusammenhang mit der auch schon früher genannten Neigung des Hebräers zum Charakterisieren, siehe oben S. 14. Schwieriger erscheint es von unserer Annahme aus, **דלה** mit seinen Derivaten zu erklären; aber näher besehen ist diese die einzige, die uns eine wirkliche Erklärung geben kann. Der Ausgangspunkt muß nämlich hier die Erkenntnis sein, daß in einer Reihe von Sprachen *leicht machen* dasselbe ausdrückt wie *aufheben*. Beispielsweise kann auf indogermanischem Gebiet genannt werden: das alt-

¹ Etwas anderes ist es, daß auch dieser Stamm die Bedeutung *leicht, hurtig* im modernen Sinne haben kann (siehe Lexikon).

nordische und neunorwegische *letta*, mittelhochdeutsch *lichten*, das französische *lever* (von *levis*) usw. Dies ist also augenscheinlich ein gemeinsamer Zug in der Denk- und Ausdrucksweise eines primitiven Volkes, dem wir hier begegnen; die Erklärung ist wohl die, daß man ein Ding damit als leicht behandelt, daß man es hebt. — דלה bedeutet also (*Wasser*) *aufheben* (*aus der Quelle oder Zisterne*); auf diesem Hintergrunde muß auch das Wort Ps. 30₂ verstanden werden. — דָּלִי würde dann eigentlich *Aufheben* bedeuten; konkret spezialisiert kann es *Eimer* werden. —

Das Resultat ist also, daß ein eigentlicher Unterschied in der Bedeutung zwischen *āni* und *dal* nicht erwiesen werden kann. Sie charakterisieren dieselbe Erscheinung von verschiedenen Seiten her.

Als ein selteneres Synonym kann *daḳ* genannt werden, von einem zweiradikaligen Stamm, der als Verbum teils in der Form von דכך, teils in der Form von דכה und teils in der Form דכא vorkommt. Die Bedeutung des Verbuns ist zweifellos *zermalmen*, *zerschlagen*. Nun ist *daḳ* eine *kaṭal*-Form und bedeutet deshalb (siehe oben S. 17) *den, der im Besitze des Zermalmtseins, Zerschlagenseins* sc. in der Seele ist, also nicht einfach *zerschlagen*, das ja ein Passiv ist. Wir müssen hier daran denken, daß eine gesunde, starke und frische Seele fest, standhaft und ganz ist. Ein *daḳ* ist deshalb einer, dessen Seele schwach und unvollständig ist, mit anderen Worten, ein *āni*; der Unterschied zwischen den zwei Worten ist nur ein Unterschied in der Betonung. Auch in *daḳ* liegt es nicht an und für sich, daß das Zerschlagensein seine Ursache in jemandem oder etwas außerhalb der Person hat, auch wenn dies sehr oft der Fall ist; es ist nur die faktische Konstitution der Seele, die das Wort mitteilt.

Von Worten, welche auf der Linie der genannten liegen, die aber nur sozialökonomische Bedeutung haben, können wir schließlich noch nennen: *rāš* „arm“ *jātôm* „Waise, vaterloses Kind“, *’abnānā* „Witwe“. Für eine Behandlung dieser Worte ist hier nicht der Platz; wir verweisen auf das Lexikon.

Kap. II.

DIE PROBLEMSTELLUNG

Der erste, der das Problem der עָנוּיִם resp. der עָנִיִּים in den Psalmen zum Gegenstand einer speziellen Untersuchung gemacht hat, ist RAHLFS. Vor ihm hat wohl GRAETZ in seinem Kommentar S. 16—37 die Vermutung aufgestellt, daß die Psalmen mit עָנוּיִם auf die Leviten anspielen, da aber diese Hypothese ohne nennenswerten Einfluß auf die moderne Forschung geblieben ist, sehen wir hier von ihr ab.

RAHLFS trennt nun prinzipiell scharf zwischen *āni* und *ānāw*. Dazu geht er, im großen Ganzen im Anschluß an EWALD, aus von der Zusammengehörigkeit der Gruppe 22, 25, 31, 34, 35, 38, 40, 69, 71, 102 und 109, für die *āni* in besonderem Grade charakteristisch ist, und sucht zu

beweisen, daß alle diese Psalmen aus exilisch-nachexilischer Zeit stammen. $\text{š}^{\text{a}}\text{nāwīm}$ sind die, die sich unter Jahwäs Willen beugen; gegen diese stehen zwei Parteien: 1. die welche spotten, höhnen und 2. ihre „Brüder“, Ps. 69 8–10. Diese $\text{š}^{\text{a}}\text{nāwīm}$ selbst bilden die Partei der treuen, eifrigen Jahwäanhänger. Diese Dreiteilung finden wir bei Deuterocesaja¹: den Spöttern entsprechen die $\text{r}^{\text{e}}\text{š}^{\text{a}}\text{im}$, 48 22; 57 21; die ausgesprochenen Jahwäanhänger werden $\text{š}^{\text{a}}\text{bdē-jahwāē}$ genannt 54 17; 63 17; 65 8, 9, 13–15; 66 14; $\text{m}^{\text{e}}\text{bak}^{\text{k}}\text{š}^{\text{e}}\text{-jahwāē}$ 40 31; 49 23; $\text{r}^{\text{od}}\text{f}^{\text{e}}\text{-šāedak}$ 51 1, und sie sind auch wohl mit *Knechte Jahwäs* gemeint. Den „Brüdern“ entspricht die große Menge, die „taub“ und „blind“ ist und nach beiden Seiten schwankt. Die Situation des Exils wird diese Parteiteilung geschaffen haben, der wir in den oben genannten Psalmen begegnen, auch wenn es unsicher bleiben wird, wie weit sich die $\text{š}^{\text{a}}\text{nāwīm}$ den Namen als Parteinamen in Übereinstimmung mit den späteren $\text{h}^{\text{a}}\text{sidim}$ selbst beigelegt haben. Eine Partei ist es in jedem Fall.

Um seiner Halsstarrigkeit willen mußte Israel in die Verbannung wandern, weil es sich nicht demütigen, sich nicht unter Jahwäs Willen beugen wollte. Das Exil hat also den harten Trotz gebrochen und, wenn auch nicht das ganze Volk, so doch eine Partei in ihm zu $\text{š}^{\text{a}}\text{nāwīm}$ gemacht, die sich unter Gottes Willen beugen. Diese Partei steht auf dem Grunde der Prophetie und hat also mit der ganzen Vergangenheit des Volkes gebrochen; es sind diejenigen, die $\text{n}^{\text{isb}}\text{r}^{\text{e}}\text{-lēb}$ und $\text{dakk}^{\text{e}}\text{-rūah}$ sind Ps. 34 19; 51 19; Jes. 57 15 u. a. St., d. h. diejenigen die sich innerlich den harten Schicksalsschlag, der sie getroffen, angeeignet haben in demütiger Unterwerfung unter Jahwä und im Bekenntnis ihrer Schuld. Ihre Aufgabe ist aber nicht erschöpft mit dieser Passivität; die aktive Seite an ihnen ist das, was mit der Bezeichnung $\text{š}^{\text{a}}\text{bdē-jahwāē}$ ausgedrückt wird, womit sie sagen wollen, daß sie sich mit ihrem ganzen Herzen in Jahwäs Dienst stellen. Aber $\text{š}^{\text{a}}\text{nāw}$ bleibt doch das Wort, das die Frömmigkeit des Exils am besten charakterisiert.

Dies waren die $\text{š}^{\text{a}}\text{nāwīm}$. Nun hat $\text{š}^{\text{a}}\text{ni}$ folgens RAHLFS eine nicht religiöse Bedeutung: *elend*. Was soll man aber dann zu Stellen sagen wie Ps. 18 28; 72 2 usw.? Dieses Problem beantwortet RAHLFS: die gleiche Bedeutung wie $\text{š}^{\text{a}}\text{nāw}$ kann das Wort nicht bekommen haben, denn dann müßte dasselbe folgens 37 14 für ʾaebjōn gelten. Nein, die Sache ist die, daß *arm*, *elend* und *fromm* mit der Zeit etwa äquivalente Begriffe geworden sind. Die Ursache ist zuallererst die Advokatur der Propheten für die niederen Stände, und dann die durch das Exil verursachte Stellung Israels als $\text{š}^{\text{a}}\text{ni}$, wodurch die Begriffe näher und näher miteinander verbunden wurden: Israel ist qua Israel fromm — und nun ist es auch $\text{š}^{\text{a}}\text{ni}$. Diese Beweisführung ist wert beachtet zu werden, denn die Psalmenforschung der ganzen folgenden Zeit steht unter ihrem Einfluß. Das Resultat ist, daß $\text{š}^{\text{a}}\text{ni}$ ein religiös

¹ Mit D. J. meint er Jes. 40–60.

gefärbter, wenn nicht religiöser Begriff wird, weshalb RAHLFS es auch für unmöglich erklärt, in jedem einzelnen Fall den Wert des Begriffes zu bestimmen; er konstatiert nur die Verbindung zwischen *āni* und fromm.

Die Schwächen dieser Argumentation sind einleuchtend: Ps. 18²⁸ steht das Wort † *rāmōt āenajim*, bei Sach. 9⁹, das übrigens von RAHLFS mit keinem Wort genannt wird, ist es auch nicht die Frömmigkeit, die mit *āni* an und für sich ausgedrückt werden soll, sie liegt im vorhergehenden *šaddik*, sondern *Sanftmut*, *Demut*: der Messias reitet auf einem Esel statt auf dem Kriegstier, dem Pferd. Auf ähnliche Weise ist es auch Zeph. 3¹² gebraucht; hier wird die Frömmigkeit in Vers 13 ausgeführt. (Siehe übrigens S. 9). Es ist folglich nicht möglich, der Kombination mit RAHLFS' Erklärung von *ānaw* zu entgehen. Ps. 37¹⁴ spricht selbstverständlich nicht gegen diese Erklärung, da ja der Parallelismus mit *jišrē-dāēraek* keine volle Identität voraussetzt.

Die Schwäche von RAHLFS' Untersuchung hat im Ganzen ihre Ursache in einer ganz modernen Scheidung zwischen Begriffen, die für den Hebräer ein organisches Ganzes bilden, wie überhaupt im modernen Maßstab, den er an die alten Texte anlegt. — Übrigens bleibt es, wie oben S. 15 f. gesagt, unklar, wie weit er den Lesarten des T. M. folgt, wenn es sich um die Wahl zwischen עָנָוִים und עֲנָוִים handelt; außerdem erfahren wir nicht, welche Beziehung besteht zwischen den faktisch Armen und den עָנָוִים.

(Wir wollen hier natürlich von all dem in seiner Exegese absehen, was sich schon längst als unhaltbar erwiesen hat; etwas anderes ist ja nicht zu erwarten bei einem so langen Zeitabstand von der modernen Forschung).

Unter starkem Einfluß von RAHLFS' Abhandlung steht auch die in dem Literaturverzeichnis angeführte Arbeit von BAUDISSIONS. — Er rechnet mit einem ursprünglichen Unterschied zwischen *āni* und *ānaw*, gibt es aber auf Grund der Beschaffenheit der Texte auf, scharf zu trennen zwischen den Worten. Hierin stimmt er, wie gesagt (siehe S. 16), mit der Mehrzahl der modernen Forscher überein, kommt aber so zu einer Abweichung von RAHLFS in einem nicht ganz unwesentlichen Punkte, indem er nämlich seinen Ausgangspunkt nicht in *ānaw* sich unter Jahwäs Willen beugend nimmt, sondern in *āni* elend, auch wenn das faktische Resultat nicht so ganz verschieden ist. — Während die Worte für *arm*, *elend*, *niedergedrückt* usw.: *'aēbjōn*, *dal*, *āni* vor dem Exil ein Ausdruck der herabsetzenden Einschätzung waren, tritt hierin während des Exils eine große Veränderung ein, indem die Worte für Israel oder die Frommen in ihm Ehrenprädikate werden. Die Ursache für eine solche Bedeutungsänderung findet von BAUDISSIONS wesentlich in drei Momenten: 1. Jesajas Verteidigung der Kleinen und Geringen in Verbindung mit seinem Feldzug gegen alles Hohe und Erhabene (211 ff.), das konkurrieren will mit Israels heiliger und entsetzlich großer Majestät, dem Gott der Heerscharen, Jahwä. Diese Erhabenheit ist im Laufe der nachexilischen Zeit immer stärker betont worden, so daß das *elend sein* von Seite des Menschen schließlich mehr und mehr die rechte

Einstellung gegenüber der Gottheit wird, eine Ehre. 2. Die immer mehr hervorgehobene Meinung, daß Jahwä der Beschützer der *Schwachen* und *Geringen* ist. 3. Der Gebrauch der Worte *elend* und *arm* bei Deuterocesaja von Israel im Exil 41 17; 49 13, ein Gebrauch, der wohl aktuell veranlaßt ist (vgl. 51 21; 54 11), der aber obendrein seinen Grund in den unter 1. und 2. genannten Momenten haben muß. Er weist hin auf Jes. 61 1. Die Situation des Exils und der nachexilischen Zeit ist also die erste, nächstliegende Anleitung, die Benennungen עֲנִיִּים usw. auf Israel anzuwenden. Aber die Worte sind auch Ehrennamen. In den Psalmen werden inzwischen die Worte, abgesehen von 72 2, nicht vom ganzen Volk gebraucht, sondern nur vom frommen Teil desselben, dem Teil, der sich selbst für das wahre Israel hält. Teilweise kann dieser Gebrauch seine Ursache in einer wirklichen Notsituation (so 88 16; 102 1) haben, etwa Verfolgungen durch Kreise innerhalb des Judentums oder durch die syrischen Oberherrn, teils sind die Worte ihrer eigentlichen Bedeutung vollständig entkleidet und stehen ganz einfach als Synonyme für fromm (86 1 f.; vgl. 132 15 f. usw.) wobei auch der Umstand eine Rolle gespielt hat, daß das *gebeugt sein* durch Jahwä als eine besondere Begünstigung angesehen wurde, als eine Art von Bekenntnis seitens Jahwäs zu den Frommen (vgl. 119 71, 75, 107, 141, 153). Von hier aus müssen auch Stellen wie Sach. 9 9 (עֲנִיִּים fromm) verstanden werden, ebenso Zeph. 3 12; Jes. 14 28—32, welche alle in eine nachexilische Zeit führen, eben deshalb, weil die Worte *elend* usw. als Ehrenprädikate gebraucht werden. Ps. 18 (V. 28) muß dann in die Hasmonäerzeit gestellt werden. Es ist also die ganze Zeit hier, wie bei RAHLFS, die Rede von einer rein mechanischen Überführung des Begriffes fromm zu dem Worte עֲנִיִּים.

Von einer Partei von עֲנִיִּים und עֲבֹדֵי יְהוָה will von BAUDISSIN nicht sprechen, nur von einer Richtung (die sich teilweise auch gerne „die Gefangenen“ nannte, Sach. 9 11; Ps. 68 7; 79 11; 102 21; 107 10), aus der dann freilich die spätere Partei der חֲסִידִים hervorgegangen sein soll; diese Unterscheidung ist doch sachlich gesehen vollständig bedeutungslos.

Die Parteienbenennung wird dagegen beibehalten von KITTEL, dessen angeführter Exkurs in Wirklichkeit eine ziemlich treue Wiedergabe von von BAUDISSINS Arbeit ist. Auch für ihn ist es das Exil, das Israel zu einem Volke von עֲנִיִּים macht. Es zeigte sich inzwischen bald, daß die nachexilische Gemeinde keine Einheit war: fromme und gottlose wurden unterschieden, und es ist der fromme Kern der Nation, der sich *arm* und *elend* nennt, was gleichbedeutend wird mit *fromm*. Er weist hin auf 22 27, 25; 69 33, 30, aber besonders auf 86 1 f. Die Parteistreitigkeiten treten also hier deutlicher hervor, als bei von BAUDISSIN, dessen Meinung in diesem Punkte unklar ist. KITTEL stimmt aber mit von BAUDISSIN vollständig überein, daß die Worte auf Grund von Verfolgungen o. ä. auch eine aktuelle Bedeutung gehabt haben können. Er weist aber auch außerdem darauf hin, daß die Frommen sich jetzt, wie auch in der letzten Königszeit, wesentlich aus den unteren Schichten der Bevölkerung rekrutierten, und daß die Bedeutung

teilweise hierdurch verursacht sein kann. Hier liegen also nach alledem ziemlich viele Gründe vor für ein Verständnis der Worte im eigentlichen Sinne. Auch unterscheidet sich KITTEL von VON BAUDISSIN dadurch, daß er Jes. 14³² nicht in die nachexilische Zeit verlegt, sondern die Aussage von der Verteidigung und der Freundschaft des Jesaja mit den Armen und Gedrückten aus versteht und V. 30 a streicht. — Psalm. 18²⁸ übersetzt er *āni* mit *gedrückt* ohne Rücksicht auf den Parallelismus; die Aussage soll ja auch nach KITTEL vorexilisch sein. Während dies noch zur Not geht, steht die Sache schlimmer mit der Stelle Zeph. 3¹², die aber nicht besprochen wird. Soll sie nachexilisch sein? wenn ja, warum dann nicht Jes. 14³²? wie wird Sach. 9⁹ erklärt? Auf dieselbe Weise, wie es VON BAUDISSIN tut?

Wie man sieht, legen die bisher genannten Anschauungen alles Gewicht auf die religiöse Seite der Begriffe *āni* und *ānāw*, bisweilen doch mit Berücksichtigung der eigentlichen Bedeutung der Begriffe. Es sind religiöse Ehrennamen, mit denen wir es hier in erster Linie zu tun haben, und die Erklärung hierfür ist in dem leidenden Zustand zu suchen, in dem sich Israel während und nach dem Exil befand. Mehr oder weniger unter dem Einfluß dieses Gedankengangs steht die ganze traditionelle Erklärung der Psalmen. Die Worte *āni*, *ʿaēbjōn* usw. sind ganz einfach Kriterien geworden für die nachexilische Abfassung von vielen Psalmen, ob man sich an die nächste nachexilische Zeit hält, oder ob man gleich hinuntergeht bis in die Makkabäerzeit. Es ist die fromme Gemeinde, an die hier gedacht wird.

In einer etwas modifizierten, aber doch zugleich in besonderem Grade plastischen und anschaulichen Form, liegt die traditionelle Anschauung vor in der angeführten Arbeit von CAUSSE. Hier wird alles Gewicht auf die sozialökonomische Seite der Begriffe gelegt: *ʿnāwim* sind die Armen. Die Absicht des Buches ist zu zeigen, welche Rolle die sozial Tieferstehenden in der Religion und in der religiösen Literatur Israels gespielt haben. Die Prophetenliteratur, J und E, die Tora und die apokalyptische Literatur stammen aus diesem Milieu. Dasselbe gilt auch von den Psalmen. Das Psalmbuch ist ein Werk des Volkes, geschrieben von den Armen für die Armen. « C'est le livre de la consolation et de l'édification, où les humbles de la terre ont cherché la parole dont leur âme a besoin, et où toutes les âmes vraiment religieuses trouvent le pain de l'âme, sans qu'il soit besoin de la sagesse des scribes pour en comprendre le sens. » (S. 81) — — — « Ici comme dans la prédication des prophètes, nous entendons la protestation du pauvre, le soupir douloureux de l'esclave, l'appel à Yahvé des révoltés de l'égoïsme social » — — — (S. 82). Und dieses soziale Gegensatzverhältnis ist natürlich nicht erst nachexilisch. Die *ʿnāwim* und *ʿaēbjōnim* als die *Armen Gottes* betrachtet finden wir doch nicht vor Jes. 11³ f. und Jer. 20¹³, wo es übrigens unsicher ist, ob wir es mit einer eigentlichen Partei zu tun haben. Dies haben wir dagegen sicher in der nachexilischen Zeit; auch CAUSSE will den größeren Teil der Psalmen in diese Zeit setzen

als Ausdruck für das religiöse Leben, die Leiden, das Verlangen und die Hoffnung der Armen. Zu diesen Armen rechnet er nach dem Vorbilde von GRAETZ und RENAN auch das niedrige Tempelpersonal, die Leviten, und übrigens auch andere, ökonomisch schlecht situierte Bauern, die unter der Unterdrückung und der Willkürlichkeit einer reichen Oberklasse zu leiden hatten, und deren Leiden in der Form von Hunger usw. in den Schilderungen der Psalmen nicht übertrieben sind. Die Verfolgungen, von denen hier gesprochen wird, werden im 5. bis 3. Jahrhundert vor Chr. stattgefunden haben, eine Annahme, die ihr Entstehen sicher keiner anderen Tatsache verdankt, als daß wir für diese Periode so gut wie nichts wissen von der sozialen Geschichte des Judentums, und daß CAUSSE aus anderen Gründen nicht bis herab in die Makkabäerzeit gehen will. Alles in allem: die *ʿnāwīm* sind eine wirkliche Partei von armen Frommen, welche ihre Armut geradezu lieben (Ps. 128; 49^{7, 12}; 37¹⁶), welche, wenn auch über das ganze Land zerstreut, sich doch als eine große Bruderschaft fühlen (Ps. 133), ja sogar als das wahre Israel (Ps. 22²⁴; 59²⁻⁶), wobei wir doch nicht verschont bleiben, solche Ausbrüche von sektiererischer Unversöhnlichkeit und Fanatismus zu hören wie Ps. 54⁷⁻⁹ und 58⁷⁻¹¹.

Es ist für die Arbeit von CAUSSE immer die Voraussetzung, daß die *ʿnāwīm* ≠ sind den *ṣaddīqīm*, aber das Wort selbst scheint nichts anderes ausdrücken zu wollen als Armut. Das Verhältnis zu *ʿānī* wird nicht berührt und hat im Übrigen wenig Bedeutung: die Gerechten, Armen usw. sind jedenfalls eine bestimmte Partei innerhalb des Judentums, wie bei den übrigen von uns angeführten Forschern.

Die Voraussetzung für diese Auffassung, die von den meisten modernen Forschern geteilt wird, ist wie man leicht sehen kann die, daß das Leid, das speziell die individuellen Klagepsalmen schildern, prinzipiell als in Verfolgungen von bösgesinnten Widersachern verursacht zu verstehen ist. Dies brauchte doch aber an und für sich nicht zu einem Erklärungsversuche wie dem obengenannten zu führen, wenn nicht dazukäme, daß man *ʿaebjôn* als einen exklusiv ökonomischen Terminus auffaßt. Wenn *ʿaebjôn*, *ʿānī*, *ṣaddīq*, *ḥāsīd* usw. als scheinbar gleichwertige Begriffe nebeneinanderstehen, dann sind natürlich Erklärungen wie die obengenannten unumgänglich. Und hat man dazu erst erkannt, daß die genannten Feinde innerjüdische sind, so kommt man um die Erklärung von den Parteikämpfen nicht herum: die *ʿnāwīm* müssen die Partei der Frommen werden, die *ʿšāʿīm* die ungöttlichen, weltlichen Machthaber, die sich zum Teil auf die fremden Herren stützen. Wenn wir es weiterhin nicht anerkennen oder nicht wagen, mit so hitzigen Parteifehden in der Blütezeit des Reiches zu rechnen, so bleibt kein anderer Ausweg als die Psalmen in die Zeit nach dem Exil zu versetzen oder, wie es als eine Möglichkeit von BUHL u. a. angedeutet wird, in die letzte vorexilische Zeit, von der Manassezeit an. Von diesen Voraussetzungen aus ist die gebräuchliche Deutung unserer Begriffe ganz

folgerichtig. Diese müssen dann ihrerseits als Beweis dienen können für die nachexilische Auffassung der betreffenden Psalmen.

Prinzipiell anders steht die Sache inzwischen bei GUNKELS Erkenntnis, daß das eigentliche Leiden in den Psalmen Krankheit ist, also nicht an und für sich Leiden auf Grund von Parteiverfolgung. Doch hält GUNKEL an der traditionellen Erklärung insofern fest, als die jetzt vorliegenden individuellen Klagepsalmen nur ihre Form, ihren Stil von ursprünglich kultisch gebrauchten Krankheitspsalmen haben, die inzwischen für uns verloren gegangen sind. Die im A. T. aufbewahrten individuellen Klagepsalmen sind Konventikelpsalmen, gedichtet von armen Frommen auf dem Krankenlager zum Trost, zur Aufmunterung und Erbauung. Es ist aber doch nicht allein Krankheit, was diese Menschen plagt, eben so schlimm, ja vielleicht noch schlimmer sind die Verfolgungen, denen sie auf Grund ihrer Krankheit ausgesetzt sind durch ihre Feinde, die ungöttlichen, weltlichen Reichen und Machthaber. Die Krankheit hat sie nämlich enthüllt als Sünder, und hier haben ihre Widersacher einen guten Angriffspunkt. — Diese Frommen sind die in den Psalmen auftretenden *ʿānijim*, *šaddikim* usw., und ihre Konventikelversammlungen sind gemeint, wenn in den Psalmen so häufig von der großen Versammlung usw. geredet wird. Wie man sieht, nimmt GUNKEL die Partestreitigkeiten mit herüber trotz der Erkenntnis des Zusammenhangs mit den Krankheitspsalmen. Wie CAUSSE legt auch er das Hauptgewicht auf das sozial-ökonomische Moment in den Begriffen *ʿāni* usw., ohne es zu erwähnen, daß wir es hier mit Ehreennamen zu tun haben, wie andere Forscher es meinen. Die Partei der frommen Armen kann deshalb auch hier auf die vorexilische Zeit zurückgeführt werden. In Wirklichkeit findet er einen Beweis für die Existenz einer solchen „Armeleutedichtung“ schon Jer. 20¹³, wo Jeremia sich selbst einen *ʿāni w^eʿaebjōn* nennt. Der Stil und die Ausdrucksformen, deren sich Jeremia bedient, ist hier wie so oft den individuellen Klagepsalmen entnommen¹. Daß schon zu Jeremias Zeit Psalmen von der nämlichen Art, wie wir sie in unserer Psalmsammlung haben, im Stile der ursprünglich kultischen Psalmen gedichtet worden sind, schließt deshalb GUNKEL gerade aus dem Ausdruck *ʿaebjōn*, und es würde auch hier, wie in den Psalmen entschieden für die Richtigkeit seiner und der traditionellen Erklärung sprechen, wenn *ʿaebjōn* wirklich nur als *arm* verstanden werden kann. (Wir sehen hier davon ab, daß Jer. 20¹³ höchstwahrscheinlich eine ursprüngliche Randbemerkung ist). Nun wissen wir aber, daß dies eine allzu enge Erklärung des Wortes ist, und daß die Jeremiastelle folglich keinen zwingenden Beweis für GUNKELS Ansicht liefern kann.

Das, was die Erklärung GUNKELS und die traditionelle gemeinsam haben, ist nach dem Obenstehenden die Auffassung von *ʿāni* und *ʿānāw* als

¹ Siehe darüber BAUMGARTNER: *Die Klagegedichte des Jeremia* 1917, besonders S. 48 ff.

Charakteristikum für die Zugehörigkeit zu einer Partei, einer Klasse oder einer Richtung innerhalb des Judentums, sei es daß man geneigt ist mit GUNKEL und CAUSSE die Worte in einem eigentlich sozialökonomischen Sinne aufzufassen, oder mit den meisten auf eine etwas mechanische Weise den Begriff *fromm* auf unsere Worte zu übertragen. Wir wollen deshalb einen Blick auf die vorläufigen Schwierigkeiten werfen, die eine solche Erklärung verursacht.

Die bedeutendste ist natürlich die, ob wir im früheren Judentum von so hitzigen Parteiverfolgungen sprechen können. Die Quellen scheinen nicht dafür zu sprechen. Forscher wie OLSHAUSEN, DUHM u. a. haben sich u. a. deshalb gezwungen gefühlt, bis in die Makkabäerzeit hinabzugehen; aber gegen diese Datierung der großen Mehrzahl der Psalmen sprechen so viele andere, besonders kanongeschichtliche Gründe, daß sie schwerlich aufrecht erhalten werden kann.

Dann haben wir die offensichtliche Schwierigkeit, daß der Betende in den individuellen Klagepsalmen konsequent seine eigene Person als *ʿāni* and hilfsbedürftig hervorhebt, ja daß er geradezu seine eigene Rettung als die Rettung der *Armen* im ganzen genommen betrachtet. (Siehe unten S. 80 und S. 87). Es sieht wirklich so aus, als ob diese Schwierigkeit erst ihre volle Lösung bekommt durch die sogenannte kollektive Erklärung, d. h. die Erklärung, die das *Ich* der Psalmen im großen Ganzen als ein Kollektivum auffaßt, nämlich Israel oder den frommen Teil desselben. Dieser Hypothese, die am konsequentesten dargestellt wurde von SMEND in Z. A. W. 1888, haben sich mit mehr oder weniger Vorbehalten Erklärer wie CHEYNE, STADE, WELLHAUSEN, BAETHGEN u. a. angeschlossen. — Bei Anwendung dieser Erklärung verschwindet auch die Schwierigkeit, die wir unwillkürlich dabei fühlen, daß *ʿāni* usw. teils als Parteinamen, teils *sozial* und teils *aktuell* zu verstehen sein soll (siehe oben); in der jüdischen Gemeinde können alle drei Nüancen miteingegriffen sein. Dann ist es auch außerdem nicht so ungereimt, *ʿāni* neben Worte wie *gōwēā*: 88¹⁶ oder *ko'ēh* 69³⁰ zu stellen, da ja die kollektive Bedeutung nichts anderes ist als eine konsequente allegorische Auslegungsmethode. In der letzten Instanz ist es ja diese, die die ethisch-religiösen Bezeichnungen wie *šaddiḳ*, *rāšā* usw. zu Parteinamen gemacht hat. Wir müssen auch daran denken, daß der Ausgangspunkt für die traditionelle Erklärung von *ʿāni* = *fromm* gerade die Anwendung des Wortes auf Israel als Volk war, und daß also der Zusammenhang mit der kollektiven Erklärung sich an einem sehr wichtigen Punkte zu verraten scheint.

Man muß indessen nach den letzten Untersuchungen auf dem Gebiete der Psalmenforschung, besonders GUNKELS „Gattungsforschung“ und speziell nach BALLA's Arbeit: „Das Ich der Psalmen“ eine Erklärung des betenden Ichs als Kollektivum für verfehlt ansehen, wenn nicht besondere Gründe vorliegen.

Was die Gründe betrifft für die Schwierigkeit beim Verständnis der Begriffe *ʿāni* usw., so scheint es also, als hätte man sie in der Grundlage

selbst zu suchen: nämlich in den Parteigegensätzen, die in Wirklichkeit einen Todesstoß bekommen haben bei der angeführten Erkenntnis betreffs der kollektiven Erklärung.

Hier setzen MOWINCKELS Forschungen ein und zerschneiden das Band, das GUNKEL noch an die traditionell-moderne Exegese bindet, und zwar auf der Basis des Verständnisses der im Großen gesehen primitiven Mentalität der Psalmen: die individuellen Klagepsalmen, die uns erhalten sind, sind wirkliche kultische Krankheitspsalmen. Die häufig auftretenden Feinde sind nämlich niemand anders als Menschen, die mit feindlichen, unglückbringenden Worten und heimlichen Künsten Leute krank machen, wir würden sie Zauberer nennen. *’āwacu* bedeutet direkt die feindliche, unglückbringende, negative Macht und ihre Folgen. Weder *’āni* noch *’aebjōn* noch die Synonyme sind Parteinamen. *’aebjōn* bedeutet nur *hilfsbedürftig*, und die genannten Worte werden in den Psalmen meist gebraucht, um die durch Krankheit gebeugten und hilflos gewordenen zu bezeichnen; dazu können sie in den Psalmen auch die sozial tiefstehenden bezeichnen (z. B. 72 4, 12–13). *’āni* und *’ānāw* können daneben doch eine religiöse Bedeutung haben, wie Ps. 18²⁸. Aber dies wird nicht durch das Exil o. ä. verursacht. *’āni* bedeutet *gebeugt*, und die Bedeutung *demütig*, d. h. *gebeugt vor Gott* war schon immer innerhalb der Begriffssphäre des Wortes gelegen (vgl. oben S. 10). Fromm bedeutet also *’āni* an keiner Stelle, außer insoweit, als das *niedergedrückt sein, gebeugt sein*, sei es nun des Kranken durch den Zauberer oder des Armen durch die reiche Oberklasse, an und für sich einen Rechtsanspruch auf den Bösewicht enthält (siehe Anm. S. 8.).

Hiermit ist das ganze Problem auf ein anderes Gebiet übergegangen. Und das einzige Verfahren, das sich jetzt Hoffnung auf Klarheit in den hierhergehörenden Problemen machen kann, ist eine möglichst ausführliche und eingehende Exegese der Psalmstellen vorzunehmen, in denen *’āni* und *’ānāw* vorkommt. Dies sollte das Ziel der vorliegenden Untersuchung sein. Das Problem, das sie beabsichtigt zu lösen, ist kurz ausgedrückt folgendes: Ist *’āni* bzw. *’ānāw* in den Psalmen als eine Parteibezeichnung zu betrachten oder nicht? Dabei wollen wir prinzipiell keine Stellung nehmen zu einer bestimmten Auffassung der *r^cšā’im* der Psalmen, sondern das Problem soweit als möglich unabhängig von einer solchen lösen, damit das Resultat unserer Untersuchung vielleicht auch dazu dienen kann, einen Fingerzeig zu geben, in welcher Richtung wir die Lösung auch jenes Problems zu suchen haben. —

Von entscheidender Bedeutung für die Lösung unseres Problems ist der Gebrauch der Worte in den individuellen Klagepsalmen und den damit zusammenhängenden Dankpsalmen. Das ganze Hauptgewicht wird deshalb auf die Behandlung derselben gelegt werden. Ganz kurz wird dann zum Schluß der Gebrauch der Worte in den übrigen Psalmarten behandelt werden. Dieses Verfahren ist um so mehr erforderlich, als man nicht zu einem absolut sicheren Resultat bezüglich des faktischen Wertes

der Worte in den letztgenannten Psalmen kommen wird ohne Stellungnahme zu den vielen schwierigen Problemen, die besonders in der letzten Zeit in Verbindung mit der Erklärung dieser Psalmen als Gesamtheit aufgetaucht sind. —

Bei dieser Untersuchung wollen wir uns auf die Grundlage für die Psalmenforschung stellen, die GUNKEL mit seiner Gattungsforschung in den angeführten Arbeiten gelegt hat, auf die für die Behandlung der Psalmarten hingewiesen wird. Dazu wollen wir ausgehen von dem Gesichtspunkt auf Israels Denkweise, der grundlegend dargestellt ist in JOHS. PEDERSENS Werk *Israel*.

Kap. III.

DIE BEDEUTUNG DER WORTE IN DEN EINZELNEN PSALMEN

A. Der Gebrauch in den individuellen Klage- und Dankpsalmen.

1. Exegese.

Wir wollen beginnen mit den Psalmen, wo die Schilderung der Notlage am deutlichsten ist. Der leichteste und klarste ist da wohl 88; darnach folgt, so weit wir sehen können 22, an den sich natürlich 102 und 69 anschließt. Verhältnismäßig deutlich sind auch die zusammengehörigen Psalmen 25 und 86; nahe bei diesen steht 34. Schwieriger ist 70 (= 40¹⁴⁻¹⁸), wo inzwischen die Deutung von *āni* infolge des Zusammenhangs feststeht. Nicht ganz so klar sind 109; 9 - 10; 35 und 140, wo *āni* resp. *ānāw* das Objekt feindlicher Nachstellungen sind. — Mehr isoliert stehen 37 und 18, wo der Gebrauch von *āni* resp. *ānāw* gemeinsame Züge aufweist und die deshalb zusammen behandelt werden.

Psalm 88.

In diesem Psalm liegt die Sache ziemlich klar. Die Not, in der sich der Betende befindet ist so deutlich geschildert, daß sie nicht verkehrt aufgefaßt werden kann. Sein Leben berührt schon die *š'ol* 4 b,¹ er wird schon zu denen gerechnet, die in das Grab steigen 5 a, beides Bezeichnungen für, wir würden sagen, daß er dem Tode nahe ist. Und der Hebräer meint im Grunde dasselbe; aber er scheidet nicht so scharf wie wir zwischen der Welt des Lebens und des Todes. Sie gehen für ihn oft ineinander über, so wenn eine Krankheit da ist; sie ist nichts anderes wie der Tod selbst, so daß es für den Hebräer oft gleich richtig ist, einen Kranken tot zu nennen als lebendig. Der Tod herrscht da, wo Schlawheit oder Ohn-

¹ Siehe hierzu und zum folgenden: PEDERSEN *Israel* S. 360 ff.

macht ist. Wir werden deshalb im Folgenden finden, daß der Betende sich teils mit einem Toten vergleicht und sich teils als tot vorstellt. — 5 b liegt dann auf der selben Linie wie 4 b und 5 a: er ist wie ein Mann ohne Kraft, d. h. wie ein Toter. Daß er sich schon als Toter fühlt, muß der Sinn des teilweise unverständlichen V. 6 sein. In V. 11—13, die ein Gebetserhörungs-motiv bilden, rechnet er auch damit, daß er vom Lande der Schatten, des Untergangs und des Vergessens nicht mehr weit weg ist, oder wie es in den Parallelgliedern heißt: von den Toten, dem Grab und der Finsternis. Ja, in V. 7 bekommen wir sogar zu hören, daß er schon in der Grube ist, weit unter der Erde (siehe Thr. 3⁵⁵ und vgl. Ps. 63¹⁰; 86¹³; Hes. 32²⁴) und in der Finsternis in der Meerestiefe. Finsternis und Wassertiefe sind besonders charakteristisch für die š^oól, Thr. 3⁶; Ps. 143³; Job 26⁵, vgl. Ps. 69³; hierher gehört auch das Bild von den Brandungen V. 8 b, vgl. Ps. 42⁸, Jon. 2⁴ und 2. Sam. 22⁵ (= Ps. 18⁵). Weiter hören wir, daß der Betende eingeschlossen ist und nicht herausgehen kann,¹ und daß seine Bekannten und Freunde sich von ihm entfernt haben, daß er für sie zum Ekel, tōššōt, geworden ist (V. 9, V. 19).

Es ist demnach einleuchtend, daß das Leiden, mit dem wir es hier zu tun haben, eine Krankheit ist, und diese Erkenntnis, die schon von EWALD und DELITZSCH gemacht wurde, wird sozusagen von allen neueren Erklärern geteilt. Selbst KAUTZSCH⁴-BERTHOLET, der keinen anderen Psalm als wirklichen Krankheitspsalm ansieht, rechnet den vorliegenden zu dieser Kategorie. Die Erklärung des Psalms als Krankheitspsalm hat auch eine willkommene Stütze gefunden in entsprechenden Ausdrücken in den babylonisch-assyrischen Krankheitspsalmen. Die Schwierigkeiten, die die Repräsentanten der kollektiven Erklärung dabei empfunden haben, das Subjekt unseres Psalms individuell zu erklären und die vorliegenden Ausdrücke also im eigentlichen Sinne zu nehmen, sind auch nur scheinbare. Die Bemerkung BAETHGENS zu 5 b, daß der Ausdruck „wie ein Mann“ bedeuten solle, daß das Subjekt kein Individuum ist, fällt weg, wenn wir erkennen, daß gāebaer ’en ’aejāl einen toten Mann bedeutet. Und daß der Vergleich in 6 a^β mit h^olālīm im Plural uns zu einer kollektiven Erklärung zwingen sollte, ist schwer einzusehen. Daß ein Individuum sich mit einer Gruppe vergleicht, die im Plural genannt ist, kommt häufig selbst im modernen Sprachgebrauch vor, und wieviel mehr muß dies nicht im Hebräischen der Fall sein, wo der Numerus soviel unwesentlicher ist im Verhältnis zur Art.

Andererseits können wir uns nicht auf Grund von Ausdrücken, wie die in V. 9 und V. 19, wie es gewöhnlich geschieht, der Meinung anschließen, daß die Krankheit bestimmt Aussatz ist. Dies beruht auf einem Mißverständnis der Auffassung des Hebräers und überhaupt des antiken Menschen von dem Wesen der Krankheit: Krankheit ist im Allgemeinen Abnormität, Unreinheit und Sündigkeit; folglich muß man so viel als möglich einem

¹ V. 9 lies mit BH nach G E nīklēti und setze ; hinter 10 a. — V. 19 streiche m. c. mit BH nach G^B+MSS wārēāē, in b lies mit BH teilweise nach H i e, E: n’juddāim hāsaktā.

Menschen, der sie hat, aus dem Wege gehen. Vgl. übrigens S. 40 f. über den Zustand des Beters in Ps. 22.

Unser Psalm ist sehr eigenartig und regelmäßig gebaut. Er zerfällt in zwei Hauptteile V. 2—10 a^a und 10 a^b—19, die beide mit Anrufung und Klage beginnen V. 2 und V. 10 a^b. Diese zwei Teile bestehen ein jeder aus 10 Sieverschen Doppeldreieern, welche sich wieder paarweis zu Strophen zusammenschließen¹. — Während im ersten Teil nach einem Gebet in V. 3 die folgenden Strophen ausschließlich aus Klagen bestehen mit nur einem einzigen Anlauf zu einem Gebetserhörungs-motiv in V. 6 b, geht der zweite Teil sofort über zum Gebetserhörungs-motiv in V. 11—13, fährt so fort und endet mit Klagen.

Um nun den Übergang von den rein allgemein gehaltenen Sätzen in V. 11—13, wo die Relation zu dem Betenden selbst nicht ausgesprochen wird, zu seiner eigenen Person im aktuellen Zustand zu markieren, läßt der Dichter die Anrufung V. 14 folgen, eingeleitet durch 𐤀 + vorangestelltes Subjekt 𐤁𐤍𐤏. Mit V. 15 beginnt dann die Klage, die V. 16 f. fortführt:

𐤁𐤍𐤏 bin ich und < sterbend;
 von Jugend an >° haben deine Schrecken < mich umgeben >.
 Hin über mich ist dein Zorn gegangen;
 deine Schrecken haben mich zunichte gemacht².

𐤁𐤍𐤏 steht hier bei *gōwēāē*, das jemanden bezeichnet, der im Begriffe ist zu sterben. Das einzig natürliche ist da 𐤁𐤍𐤏 so aufzufassen, daß es den Zustand charakterisiert, der den Betenden dem Tode nahe sein läßt, also die Krankheit, und dann das Wort mit *verkommen*, *schlecht gestellt* o. ä. zu übersetzen. Es gibt auch keinen Forscher, der dies anders zu erklären sucht. VON BAUDISSIN und KITTEL (S. 318) nennen dies als einen der Fälle, wo ein Anhänger der nachexilischen Partei der Frommen sich mit Recht als elend und niedergedrückt bezeichnet (im eigentlichen Sinne). Aber die Unklarheit, die damit für diese Forscher entsteht, zeigt uns, daß es in der Konsequenz der traditionellen Exegese liegt, 𐤁𐤍𐤏 auch hier so aufzufassen, daß es den Betenden als Mitglied einer bestimmten Partei oder Richtung charakterisiert, die 𐤁𐤍𐤏 als Ehrennamen angenommen hat. Der Zusammenhang müßte dann sein: ich gehöre zur gottesfürchtigen Partei der 𐤁𐤍𐤏𐤍 und bin doch sterbend. Aber es ist das richtige Gefühl, daß eine solche Erklärung sowohl an sich schwierig ist als auch vollständig aus dem Zusammenhang fällt, daß kein Erklärer sie gewählt hat. Hätte *w^e* vor *gōwēāē* gefehlt, so könnte sie sich noch zur Not hören lassen, aber ein

¹ Man kann deshalb nicht mit BUHL V. 19 als eine schlechte Variante zu V. 9 streichen, auch nicht mit SCHLÖGL in Strophen zu 4 Langversen (Doppeldreieern) einteilen.

² V. 16 hat MT: ich bin 𐤁𐤍𐤏 und sterbend von Jugend auf. Das Schwierige bei dieser Ausdrucksweise wurde teils zum Anlaß für eine kollektive Erklärung des Subjektes (BAETHGEN), wobei übrigens die Schwierigkeiten nicht kleiner werden, teils hat es zu Textkorrekturen geführt; so liest GUNKEL nach 𐤁𐤍𐤏 Hie *jāgēāē*: geplagt, müde, DÜHM macht die Konjekturen *nāgūāē*: geschlagen. Das einfachste dürfte es doch wohl sein mit BUHL das 𐤁𐤍𐤏 unter *mimnōēar* zu *gōwēāē* zu setzen, das unverständliche 𐤁𐤍𐤏 in 𐤁𐤍𐤏 zu verbessern und m. c. *nāsāti* als Interpolation zu streichen, nachdem 𐤁𐤍𐤏 verkehrt geschrieben war.

Gebetserhörungsmotiv, und dazu gar noch eins, das ein Verdienst des Betenden einführen sollte, hat keinen Platz hier mitten unter den Klagen. Daß der Betende mit *āni* auf seine soziale Position hindeuten sollte, ist noch weniger am Platze.

Die einzige Erklärung, die hier mit *āni* als Parteinamen rechnen kann, ist die, die das Subjekt der Psalmen als ein Kollektivum und die Krankheit also nur bildlich auffaßt; *āni* würde in diesem Falle den frommen Teil der Gemeinde bezeichnen. Wie wir aber oben gesehen haben, sind die besonderen Gründe, auf die sich die kollektive Erklärung für diesen Psalm beruft, ganz unhaltbar, und was das Prinzipielle betrifft, kann nur auf BALLAS Arbeit verwiesen werden.

In einem so deutlichen Krankheitspsalme wie diesem ist also die Sache ganz klar: die einzig mögliche Erklärung, die auch zugleich die einzig natürliche ist, ist die, daß sich das Wort auf den Krankheitszustand des Betenden bezieht.

Ist jemand, wie unser Verfasser, in einen solchen Zustand seelischer Verringerung und Geschwächtseins gekommen und sich doch im Grunde genommen als eine rechtschaffene Seele fühlt, dann gibt es für den Hebräer keinen anderen Ausweg, als sich an die Gottheit zu wenden und seinen verkommenen Zustand so ergreifend als möglich zu schildern, um das Mitleid des Gottes zu wecken, daß er einem hilft, und dann entweder beweisen, daß der Zustand der Verringerung, in den man gekommen ist, ganz unverschuldet ist, daß man keine Sünde begangen hat, die ihn etwa hätte verursachen können (die Mehrzahl der Klagepsalmen), oder gegebenenfalls seine Verfehlung bekennen, um rein zu werden (charakteristisches Beispiel Ps. 51). Unter allen Umständen gilt es, sich vor der Gottheit zu demütigen, aber das soll heißen, seinen Zustand so schwarz und elend als möglich zu zeichnen, um desto sicherer mit Mitleid rechnen zu können. So ist die ganze Schilderung der Not auch in unserem Psalme zu verstehen, und dies ist speziell der Grund dafür, daß das Wort *āni* angewendet wird: Höre das Gebet deines verkommenen Knechtes! Gegenüber der Gottheit soll man es nicht verschweigen, daß man *āni* ist; man soll es so eindringlich als möglich sagen, um sich damit als demütig zu zeigen, um seine Abhängigkeit vom Herrn des Bundes zu zeigen, und so diesem die Ehre zu geben. Siehe PEDERSEN: *Israel* S. 178 f.

*Exkurs über das Verhältnis
zwischen dem Hiobgedicht und Psalm 88.*

Unser Psalm unterscheidet sich auf eine jedenfalls scheinbar charakteristische Weise von allen übrigen Klagepsalmen, nämlich dadurch, daß auch nicht eine einzige kleine Hoffnung in dem Dunkel zu leuchten scheint, in dem sich der Betende befindet, während doch die Klagepsalmen auf die eine oder andere Weise eine Hoffnung oder die Gewißheit der Gebets-erhörung zu enthalten pflegen. Dazu kommt, daß hier auch nicht mit einem Wort angedeutet ist, daß der Dichter eine Sünde als Ursache des Unglücks fühlt, und deshalb auch nicht mit einem Bekenntnis kommt. Eigenartig ist er auch insofern, daß er nicht die traditionellen Feinde nennt. Schließlich hat schon DELITZSCH die starke sprachliche Verwandtschaft

mit dem Hiobbuche gezeigt¹. Durch all dies veranlaßt haben es DELITZSCH und STAERK und nach ihm KITTEL gewagt, unseren Verfasser an die Seite des Verfassers des Hiobgedichtes zu stellen und ihn sogar eine Hiobseele genannt (STAERK). Zu dieser Auffassung scheint auch DUHM zu neigen, indem er zu V. 14—15 bemerkt, daß der Verfasser durch seine Leugnung der Richtigkeit, daß das Unglück durch die Sünde verursacht wird, mehr Verwandtschaft mit dem Helden des Hiobbuches aufweist als in den sprachlichen Berührungen mit diesem Buch. Da dieses Problem nicht ohne Bedeutung für das Verständnis der Mentalität ist, der der Psalm entsprungen ist, und damit sowohl für den Inhalt als auch die Absicht des Gebrauches von *ʿāni*, wollen wir es hier etwas näher untersuchen.

Die sprachlichen Berührungen mit Hiob sind so auffallend, daß sie nicht leicht übersehen werden können; am natürlichsten sind diese doch wohl damit zu erklären, daß sie aus der gleichen Zeit stammen, eine Erkenntnis, die sicher nicht ohne Bedeutung ist für die Geschichte der Psalmendichtung, die aber an und für sich ganz unwesentlich ist, wenn es gilt, die Mentalität des Dichters festzustellen. Was nun diese betrifft, so ist es größtenteils nur ein mangelndes Verständnis der Bedeutung der Motive in einem alttestamentlichen Psalm, das zu einer Vergleichung unseres Verfassers mit Hiob geführt hat. Ist die Erklärung, die wir oben S. 35 von der Demut als Motiv um gesund zu werden gegeben haben, richtig, so hat unser Psalm nichts mit Hiob zu tun. Hiob schildert seinen elenden Zustand nicht in erster Linie, um das Mitleid der Gottheit zu wecken, denn er ist ja die ganze Zeit vor Jahwäs Offenbarung im Sturme stolz wie ein Fürst (31³⁷). Wenn er bisweilen seine Herabwürdigung schildert, z. B. 30^{1—31}; 19^{3 ff.}, so geschieht dies aus einem anderen Grunde: er will das Selbstwidersprechende, das Absurde darin zeigen, daß er, ein Mann voll Rechtfchaffenheit, so elend gemacht sein soll, es wird zu einer Anklage gegen Gott, keine Demütigung vor ihm, es wird zum trotzigem Aufruhr, kein Flehen um Hilfe. Im ganzen Hiobbuche findet sich nicht eine einzige Bitte um Heilung. Dies ist für Hiob gar nicht das Wichtigste, sondern das, daß er sein Recht anerkannt bekommt; davon ist nichts in unserem Psalme zu finden. Richtig ist, daß die Klage hier einen breiteren Raum einnimmt als in den übrigen Klagepsalmen; aber wir haben doch auch ein Gebet in V. 3, und, wie wir sehen, ist der Ton in unserem Psalme ein ganz anderer als im Hiobbuche.

Hiob kämpft um eine Antwort zu bekommen auf das Problem der Gerechtigkeit, unser Verfasser schildert seine Not, um Hilfe zu bekommen. *lāmā* V. 15 leitet kein Problem ein; es gehört zu dem traditionellen Wortvorrat der Klagepsalmen, und führt zunächst ganz einfach eine Klage ein, vgl. 10¹¹; 22²; 42¹⁰; 43²; 44^{21 f.}; 74^{11, 11}; 79¹⁰; 80¹³; 115² —

Wenn die Ähnlichkeit zwischen Hiob und unserem Psalm doch auch inhaltsmäßig gesehen ziemlich groß scheint, so ist der Grund der, daß der Verfasser des Hiobgedichtes, um das Problem wiederzugeben, das er behandeln wollte, größtenteils darauf angewiesen war, den Stil der Klagepsalmen anzuwenden, eine Erscheinung, die aus der Stilgebundenheit des antiken Orients und seiner mangelnden Fähigkeit ein Problem logisch zu formulieren leicht verständlich ist. Anstelle unserer modernen Aufstellung mit Haupt- und Nebensätzen usw. gebraucht der antike Orientalist mehr die Beiordnung. In unserem Falle im Hiobbuche geschieht dies so, daß Hiobs Gerechtigkeit aufgestellt wird gegen die in der Klage geschilderte Situation, und hier wird mit kräftigen Strichen gezeichnet. Die Klagen im Hiobgedicht wollen also im Ganzen keine Klagen, sondern Anklagen sein. Hiob gebraucht *ʿāni* nie von sich selbst, und wenn er es gebraucht hätte, würde es nicht geschehen sein, um Mitleid zu erzielen.

Demnach sind wir in keiner Weise berechtigt, wegen des fehlenden Sündenbekenntnisses unseren Verfasser mit Hiob zu vergleichen. Ganz abgesehen davon, daß ein *argumentum ex silentio* hier schon an sich von zweifelhaftem Werte ist, ist das Charakteristischste für Hiob nicht das Negative: das Leugnen von größeren Sünden, sondern das Positive:

¹ דָּאָב V. 10. Job 41¹⁴; רָפְאִים V. 11. Job 26⁵. אֲבִדוֹן V. 12. Job 26⁶; 28²²; יָעַר V. 16^a. Job 33²⁵; 36¹⁴; אֲמִים V. 16^b. Job 20²⁵; בְּעִתִּים V. 17, Job 6⁴.

die Behauptung seiner Gerechtigkeit, und davon finden wir nichts in unserem Psalm. Was diesen Punkt betrifft, steht er jedenfalls Hiob wohl nicht näher als die Mehrzahl der Klagepsalmen, bei denen ja auch die Unschuld des Betenden Voraussetzung ist.

Es kann inzwischen kaum zufällig sein, daß das Sündenbekenntnis nicht existiert, daß der Psalm so trostlos schließt, und daß in dem ganzen Gebete auch die Aussicht auf Heilung so wenig hervortritt¹. Wir dürften wohl kaum sehr fehl gehen, wenn wir unseren Ausgangspunkt von V. 16 nehmen, wo wir zu hören bekommen, daß das Leiden schon von Jugend an da war. Wahrscheinlich haben wir hier an eine jahrelange Krankheit zu denken, deren Heilung mehr als zweifelhaft war. Vielleicht ist es eine angeborene Schwäche, oder vielleicht auch Aussatz². Daß kein Sündenbekenntnis vorhanden ist, könnte daher rühren, daß solcherlei Leiden allgemein als Frucht der Sünden der Väter aufgefaßt wurden. Der hoffnungslose Ton ist dann leicht zu verstehen, desgleichen, daß das einzige Gebets-erhörungs-motiv, das angewendet wird das ist, daß Jahwä keinen Nutzen von seinem Tode haben kann.

Der Punkt, wo unser Psalm, abgesehen vom Sprachlichen, am meisten mit Hiob gemeinsam hat, ist die ausdrückliche Betonung, daß Jahwä der Urheber des Unglücks ist, das den Verfasser ereilt hat. Sowohl Hiob als auch unser Verfasser haben in der Krankheit Jahwäs Hand gesehen. Sie sind aber dann beide ihre eigenen Wege gegangen: Hiob tritt vor den Allmächtigen mit stolzem Trotz und fordert die Gerechtigkeit, die ihm Jahwä zu Unrecht geraubt hat, der Verfasser von Ps. 88 dagegen tritt mit einer erschütternden Klage vor Jahwä und demütigt sich dabei, um ihn wenn möglich gnädig zu stimmen, so daß er ihn mit einem Wunder heilt. (Vgl. V. 11). Während Hiob *Šaddai* begegnen will, eine Anklageschrift in der Hand, sein Haupt im Triumph erhoben, und stolz wie ein Fürst seine Sache vorlegen will (Hiob 31 35 ff.), tritt dagegen unser Verfasser mit gebeugtem Haupt und zitternden Lippen vor den Thron der Allmacht. Die Hoffnung auf Hilfe ist klein. Wenn aber doch eine Möglichkeit sein sollte, so müßte sie darin liegen, daß man sich klein macht vor Jahwä. Der Verfasser von Ps. 88 repräsentiert hier den Durchschnittsisraeliten, während der Dichter von Hiob den Weg des großen Einsamen geht, und den Durchschnittstyp in Hiobs drei Freunden sprechen läßt. So weit ist in Wirklichkeit unser Psalm von dem Helden des Hiobgedichtes entfernt.

Eine merkwürdige Bestätigung der vorgetragenen Erklärung von Ps. 88 finden wir in der Überschrift des Psalms, wo wir nach der Verfasserangabe und dem gewöhnlichen *lamnaššēah* noch *ʿal maḥ^alaṭ l^eʿannōt* haben. Was nun auch *ʿal maḥ^alaṭ* bedeuten mag³, die Bedeutung von *l^eʿannōt* ist sicher:

¹ Daß der Schluß des Psalms fehlen sollte, wie OLSHAUSEN, WELLHAUSEN, GUNKEL u. a. angenommen haben, verbietet schon der regelmäßige Aufbau anzunehmen; siehe Seite 34.

² Aussatz kommt nicht in Betracht, falls der Psalm kultisch ist (s. Lev. 14 1 ff.).

³ Daß מַחֲלָה, das hier und Psalm 53 (= Psalm 14) vorkommt, *Krankheit* bedeuten muß, wie schon von DELITZSCH angedeutet, aber erst von MOWINCKEL zufriedenstellend ausgeführt wurde (Psalmstudien IV S. 33 ff.), kann kaum bezweifelt werden, wenn wir an die Bedeutung des Stammes מַחַל und an den Inhalt des Psalms denken. Dagegen ist man wohl nicht berechtigt mit MOWINCKEL zu fragen, ob *ʿal* mit *gegen* oder mit *über* übersetzt werden soll (im letzteren Fall hinzugedacht: der kranken Stelle). Auf den Gedanken der letzten Alternative wäre doch wohl wegen מַחֲלָה kein Hebräer verfallen. Das erste ist natürlich ganz richtig, aber allzu eng; wir müssen übersetzen: *auf Grund von, anläßlich*, was den Sinn treffend wiedergibt, ob nun Psalm 53 individuell oder kollektiv aufgefaßt wird.

zur *Demütigung*¹, eine ganz interessante Notiz vom Zweck des Psalms. Selbst das Klagen seiner Not ist ein Geringmachen seiner Seele. Wir wissen ja, wie nahe das Kausative und das Deklarative für den Israeliten beieinander liegen: sich für *ʿāni* erklären ist dasselbe wie *ʿannōt-naššō*. Und gegenüber Jahwā ist dies wirksam.

Unser Psalm hat sich also als gut geeignet gezeigt, um einen Einblick in die Mentalität zu geben, aus der die individuellen Klagepsalmen und speziell *ʿāni* als Selbstbezeichnung entsprungen sind. Wenn nicht besondere Gründe dagegen sprechen, wird *ʿāni* auf dieselbe Weise gebraucht in den anderen Klagepsalmen vorzugsweise ebenso oder ähnlich zu verstehen sein.

Psalm 22.

Der Psalm gehört zu der meist behandelten und ist auch nicht so ganz einfach; für unseren Zweck wird er aber doch eine besonders reiche Ausbeute liefern. —

Er zerfällt zunächst in zwei Hauptteile, die sich scharf voneinander unterscheiden: der erste Teil, V 1—22, bietet sich als ein typischer (individueller) Klagepsalm dar mit Anrufung der Gottheit und einleitendem Hilferuf: V. 2—3, Gebeten: V. 12 und 20—22, Motiven: V. 4—6, 10 f. und Klagen: V. 7 f. und V. 13—19, während der andere Teil V. 23—31 den Charakter eines hymnischen Dankpsalms hat. Ist also schon die Stimmung in den beiden Teilen ganz verschieden, so werden die Schwierigkeiten auch dadurch noch größer, daß das Ereignis, dem der Dank gilt, in V. 28—31 nicht nur als weltumspannend angesehen wird, sondern sogar als von kosmischer Bedeutung: es wird eine Umwälzung auf der ganzen Erde verursachen, es wird der Anlaß sein, daß die Toten Jahwā huldigen, und es wird den kommenden Geschlechtern erzählt werden. Dieser Zustand ist als wichtiges Argument angesehen worden, das Subjekt des Psalms kollektiv aufzufassen, so von SMEND, BAETHGEN u. a. Eine Stütze für diese Auffassung meinte man auch in V. 5 f. zu finden in dem Hinweis auf „unsere“ Väter. Daß es jedoch ein Individuum ist, mit dem wir es auch in unserem Psalme zu tun haben, geht mit aller wünschens-

¹ Zu dieser Auffassung siehe MOWINCKEL: *Psalmstudien* IV. S. 15. Daß man das Wort gewöhnlich mit *ענה* IV *singen* zusammenbringt, kann nur als ein Kuriosum bezeichnet werden. Es herrscht wohl nicht der geringste Zweifel, daß wir es mit *ענה* *gering sein* zu tun haben. Das *piʿel* von diesem Stamm hat wie bekannt kausative Bedeutung, Inf. cstr. wird also eigentlich = *zur Verringerung*; als Objekt oder als Genitiv kann man *hannāʿfaeš* hinzudenken, wodurch der Ausdruck die Bedeutung bekommt: *zur Selbstdemütigung*. — MOWINCKELS Vorschlag, *לְעָנָה* zu lesen nach Psalm 22 25 ist also jedenfalls unnötig und außerdem ganz unrichtig. Er übersetzt das Wort mit *Selbstdemütigung*, eine Übersetzung, die er auch für die allein richtige in Psalm 22 hält. (Siehe darüber unten S. 43 f.). Aber ein Wort von dem Typus kan unmöglich die reflexive Bedeutung haben, wie angeblich *taʿnūt* oder das *piʿel* des Verbums (reflexiv da gleich kausativ mit *nāʿfaeš* als Objekt); es kann höchstens ausser mit *Geringheit* mit *Demütigkeit* übersetzt werden.

werten Deutlichkeit aus V. 23 und 26 hervor, wo sich der Betende in „der großen Versammlung“ seinen Brüdern gegenüberstellt. Auch hat der erwähnte Zustand dazu geführt, daß man den zweiten Teil als einen besonderen Ps. ausscheidet, so DUHM, CHEYNE, SCHLÖGL, KAUTZSCH⁴-BERTHOLET, oder man hält ihn für eine spätere Erweiterung des Textes, so ROTHSTEIN und mit Zweifeln auch BUHL, oder man hilft sich mit Streichungen, LÖHR.

Eine Erklärung, die mit der Einheitlichkeit rechnet und sie auf zufriedenstellende Weise begründen kann, muß natürlich den Vorzug haben. Hier ist es zuerst entscheidend, daß wir es nicht mit einem isolierten Phänomen zu tun haben. Einem ähnlichen Umschlag in der Stimmung, wie in unserem Psalme begegnen wir auch in Ps. 6; 13; 28; 69; 140. Von geringerer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, ob dieser Umschlag ursprünglich durch ein Verheißungsorakel verursacht wurde (so KÜCHLER: BAUDISSION-Festschrift S. 300, MOWINCKEL, GUNKEL). Die Gewißheit der Gebetserhörung ist jedenfalls so groß, daß es der Betende schon im Voraus wagt, die Dankeshymne zu sagen, die er eigentlich erst singen wird, wenn die Hilfe eingetroffen ist. Babylonische Parallelen bestätigen dies. Siehe GUNKEL zu dem Psalm.

Zweitens hat man langsamerhand einsehen gelernt, daß Aussagen wie V. 28—32 nicht als reine Prosa aufzufassen sind; wir verweisen hier nur auf GUNKELS Kommentar, wo sowohl babylonische als auch ägyptische Parallelen angeführt werden.

Drittens muß hier erwähnt werden, daß man auch das Versmaß ins Feld geführt hat für eine Ausscheidung des 2. Teils, so DUHM und BUHL. DUHM rechnet hier mit Strophen zu 5 Dreiern, im ersten Teil dagegen mit Strophen zu 3 Doppeldreiern. Nun würde natürlich, selbst bei einer Erklärung, die mit Einheitlichkeit rechnet, ein abweichendes Versmaß in der abschließenden Dankhymne nicht undenkbar sein. Und doch meinen wir, daß außer dem Versmaß auch der Strophenbau für die Einheitlichkeit spricht. DUHM hat ganz sicher recht damit, daß der 1. Teil aus dreizeiligen Strophen von Doppeldreiern besteht. GUNKEL hat nämlich nachgewiesen, daß der erste Teil des Psalms in zwei Teile zerfällt: I. V. 1—12 und II. V. 18—22, die beide mit einem Gebet schließen. Bei DUHMS Strophen-einteilung bekommen wir dann vier Strophen auf jeden der zwei Teile. Nun ist es klar, daß im zweiten Teil (V. 23—32) sich V. 28—29 zu einer Strophe zu 3 Doppeldreiern zusammenschließt (V. 29 muß man mit BH folgens $\text{G} \text{S}$ lesen *w'hi mōšēl*); ferner ist es höchst wahrscheinlich, daß auch V. 30—32, soweit der stark korrumpierte Text einen Schluß zuläßt, aus 3 Doppeldreiern besteht: die drei letzten Worte von V. 30 sind nämlich sicher eine Glosse zu *jōr'edē 'āfār* (SMEND, WELLHAUSEN, MOWINCKEL u. a.); in V. 31 muß hinter *zā'era'* ein Wort hinzugefügt werden, z. B. *'ādām* (MOWINCKEL); das erste Wort in V. 32 muß *jābō* gelesen werden, wonach *sōf pāsūk* gesetzt werden muß (BH nach G). Nun haben wir V. 24 b und 27 b zwei einzelne Dreier, die beide die 2. Person haben. Da die Umgebung von 27 b

die 3. Person hat, würde es nahe liegen 27 b zu 24 b zu setzen (MOWINCKEL). Es ist doch möglich, daß 24 b vor 27 b gesetzt werden muß, und daß die Konfusion darin ihre Ursache hat, daß ein Abschreiber wegen der Gleichheit mit Ps. 69³³ V. 24 b vergessen hat, der dann vom Rande aus hinter 24 a hineingekommen ist, wegen der Gleichheit nach Form und Inhalt. In diesem Falle wird auch 26 f. eine dreizeilige Strophe bilden. V. 24 f. macht dann die 4. Strophe aus. Ganz außerhalb der Stropheneinteilung kommt auf diese Weise V. 23 zu stehen; doch dieser soll den Dankgesang auch nur einleiten.

Demnach würde unser Psalm aus 3 Teilen bestehen, zu je 4 Strophen bestehend aus 3 Doppeldreieern, und die Einheitlichkeit wäre also von allen Seiten gesehen gesichert.¹

Es ist aber nicht ganz leicht, Klarheit zu gewinnen über die Schilderung der Not, in der sich der Betende befindet. In V. 16 heißt es, daß er ausgegossen ist wie Wasser, daß alle seine Gebeine von einander getrennt sind, daß das Herz in ihm wie Wachs geschmolzen ist, alles charakteristische Ausdrücke für den Zustand der Auflösung, der im Grunde den Untergang des Individuums bedeutet: das Normale, Gesunde ist eine Seele, die fest und standhaft ist, *nākōn*, deren stolzes Sichaufrichten getragen wird von ihren „Starken“, d. h. Knochen, ein „Herz“ das stark und gesund ist. Wenn dieser Zustand durch den hier geschilderten abgelöst wird, ist der Mensch streng genommen kein Mensch mehr, wie dies auch V. 7 direkt gesagt wird. Zu fragen, ob hier seelisches oder körperliches Leiden gemeint ist, wie es unter anderen noch von STAERK und KITTEL getan wird, hieße eine Trennung machen zwischen Dingen, die der Hebräer nicht unterscheidet; wir können hier auf JOHS. PEDERSEN: *Israel* S. 67 ff. verweisen und nur darauf aufmerksam machen, daß der Hebräer bekanntlich sehr gut sagen kann, daß der Mensch eine *nāēfaeš* ist. Sagt also V. 15 streng genommen nichts aus über die Ursache dieser Auflösung, weil wir diese nur in ganz allgemeinen Ausdrücken beschrieben bekommen, die im Grunde auf alle Not- und Unglückslagen passen, so werden wir doch einen Schritt weitergeführt in V. 16 a: Hier heißt es: „Mein Gaumen (lies mit BH *hikki* statt *kōhi*) ist trocken wie eine Scherbe, und die Zunge klebt sich fest am Gaumen“, Worte, die offenbar auf nichts anderes passen als eine wirkliche Krankheit. In dieselbe Richtung zeigt auch V. 16 b: „Du legst mich in den Staub des Todes“, wobei wohl die Vorstellung besteht, daß die *š^ol* eine stauberfüllte Stätte ist (siehe GUNKELS Kommentar), und auch V. 18: „Ich kann zählen alle meine Gebeine“. Erst mit der Annahme einer Krankheit fällt auch klares Licht über V. 7 ff.:

¹ Diese durchgeführte Regelmäßigkeit, die wir auch in Ps. 88 trafen, und die weiterhin sicher in Ps. 50 zu finden ist (3 Teile à 4 Strophen auf 2 Doppeldreieer) und bei näherer Untersuchung zweifellos noch in mehr Psalmen, wie wir unten sehen werden in 35, 69, 86, 102 und 109, spricht entschieden dafür, jedenfalls mit regelmäßigem Strophenbau in der hebräischen Lyrik zu rechnen, wie dies auch von DUHM, MARTI, ROTHSTEIN, HÖLSCHER, MOWINCKEL u. a. geschehen ist.

Als eine durch die Krankheit ungerecht gemachte, unreine und schamerfüllte Person wird er verabscheut und von allen Menschen verhöhnt, vgl. 88⁹ und S. 33. Alle, die ihn sehen verspotten ihn, verziehen die Lippen und schütteln das Haupt. Dabei ist der Spott und der Hohn noch etwas wirkungsvoller als wir das fühlen: ein kranker Mensch ist erfüllt mit Kräften, vor denen man sich zu hüten hat, einen gewissen Abstand halten muß, und als solche apotropäische Mittel müssen der Hohn, der Spott und die verschiedenen Gesten zum großen Teil angesehen werden, und dies alles wirkt sich natürlich auf den Kranken selbst aus, der sich schließlich ganz allein fühlt in einer Welt, die ihm nur zürnt. Die Gottheit ist die einzige Rettung. Daß es eine Krankheit ist, mit der wir es zu tun haben, wird auch durch V. 19 gestützt, wo der Betende bereits als tot angesehen wird, und man beginnt seinen Besitz untereinander zu verteilen. — Hier zu untersuchen, ob die Ausdrücke bildlich gemeint sind oder nicht (KAUTZSCH⁴-BERTHOLET) verrät kläglich wenig Verständnis für altorientalische Denkweise, und ist in Wirklichkeit nichts anders als eine Reminiszenz aus der kollektiven Erklärung. Besonders deutlich ist das bei BUHL, der auf Grund der stereotypen Wendungen im Psalm sein Subjekt ganz richtig als ein Individuum deutet, aber nur so, daß dieses im Namen der personifizierten Gemeinde spricht und nur bisweilen seine eigene Person hervortreten läßt.

Nun muß zugegeben werden, daß in nicht geringem Grade die Klagen über die Feinde, die Widersacher, die Angreifer, die einen ganz hervorragenden Platz in unserem Psalme einnehmen, die Ursache sind, daß es modernen Forschern teilweise so schwer fällt, das Leiden als Krankheit aufzufassen. Folgens V. 13 ist unser Verfasser bedroht von vielen und starken Ochsenn, die den Rachen gegen ihn aufsperrn wie ein Löwe (vorausgesetzt, daß der Text richtig ist), in V. 17 a hören wir von Hunden, die ihn umringen, und in V. 20—22 betet er um Befreiung aus der Macht der Hunde, aus dem Rachen des Löwen und von den Hörnern der Wildochsen (l. V. 22 mit BH *ʿnījālī*, vgl. G und S. 45, Anm.). Wenn man ausgeht vom Parallelismus in V. 17 a und 21, so erklärt man diese Bezeichnungen als Bilder für menschliche Widersacher, Feinde, und sozusagen alle modernen Forscher sehen da im Psalme ein Gegensatzverhältnis beschrieben, von dem Streite aus zwischen den Gottlosen und den Frommen, der Partei der Demütigen in der nachexilischen Zeit, so daß es gerade einer von diesen *ʿnāwīm* ist, der hier über Verfolgungen seitens seiner Widersacher klagt. Von der, wie wir gesehen haben, richtigen Erkenntnis ausgehend, daß der Psalm auch über Krankheit klagt, sucht man diese teils als eine Folge des Angriffs der Feinde zu erklären (z. B. KITTEL), teils als einen für die Feinde willkommenen Anlaß für ihre Verhöhnungen (GUNKEL u. a.). Unser Dichter wird hierunter als ein Führer des Kreises der Frommen angesehen. Gegen diese Erklärung würde schon der Zusammenhang V. 7 ff. sprechen, aus dem deutlich hervorgeht, daß es nicht nur eine Partei ist, die gegen den Dichter steht, sondern alle Menschen. Daß die

Subjekte in 7—9 nach KITTELS und GUNKELS Erklärung die Feinde sind, ist sowohl von ihnen selbst ausgesprochen, als auch auf Grund von V. 9 notwendig. — Der Psalm läßt nichts davon verlauten, daß eine Partei hinter unserem Dichter steht, im Gegenteil: die ganze Situation setzt voraus, daß er allein steht gegen die ganze Welt. Und das ist richtig altorientalische und primitive Art, daß ein Kranker einsam wird. Mitleid kennt man nicht; wie man sich bettet, so schläft man, und ein rechtschaffener Mann muß sich dem „Sünder“ drei Schritte vom Leib halten, wenn er nicht angesteckt werden will. Besucht man einen Kranken, so muß man das Übel mit allen möglichen apotropäischen Formeln und Mitteln von sich fernhalten (vgl. Ps. 41 6 ff.). — Übrigens: trotzdem, daß die Welt für unseren Dichter eine einzige kompakte, feindliche Masse ist, läßt er V. 13 ff. doch durchscheinen, daß es eine Gruppe von Gegnern gibt, die von den anderen wesensverschieden sind, nämlich die, die in Tiergestalt beschrieben werden. Es ist insofern etwas richtiges an DUHMS Scheidung zwischen verschiedenen Arten von feindlich gesinnten Menschen. Er läßt den Bittenden einen von den unter Alkimus hingeschlachteten *h'sidim* sein, oder eines der Opfer der Parteikämpfe unter den späteren Hasmonäern und teilt da die Gegner ein: in die große Masse, die V. 7 ff. vorgeführt wird, die feindlichen Machthaber V. 13—15 und die Gefängnisdiener, die sich freuen beim Anblick des unglücklichen von Hunger, Sorge und Mißhandlung Gepeinigten, der jetzt im Gefängnis seine Hinrichtung erwartet, V. 17—19. Freilich hat man auch hier Grund zu fragen, wo die übrigen *h'sidim* stecken; aber selbst abgesehen davon kann man mit dieser ganz willkürlichen Methode DUHMS einen vollständig modern klingenden Roman aus jedem altorientalischen Klagepsalm herausspinnen, und da seine Erklärung außerdem auf der Zerteilung des Psalmes beruht, hat sie keinerlei Wert für unsere Beobachtung.

Alle Schwierigkeiten, die bestehen, besonders die der V. 13 ff. auftretenden feindlichen Wesen, sucht MOWINCKEL, *Psalmstudien* I S. 75 so zu lösen, daß er nach assyrisch-babylonischem Vorbild diese als Krankheitsdämonen in Tiergestalt erklärt, wobei der Psalm ausschließlich als Krankheitspsalm zu verstehen ist.

Wir wollen inzwischen versuchen *šāmi* zu erklären, ohne Stellung zu den Deutungen der Feinde zu nehmen.

Das eine ist nach dem oben gesagten jedenfalls klar: wenn hier auch von einer feindlichen Partei von weltlichen Machthabern die Rede ist, was nach der obigen Diskussion sehr zweifelhaft ist, so ist hier in jedem Fall auch die Rede von Krankheit. Das Problem wird dann dies, welches das eigentliche Leiden ist. Hier wird die Dankeshymne, die ja die Rettung vorgreift, uns vielleicht auf den rechten Weg helfen können. Wenn diese Krankheit voraussetzt und nichts von einer Verfolgung durch Feinde erwähnt, dann hat eine Erklärung, die mit Parteigegensätzen rechnet kaum noch eine Berechtigung, und MOWINCKELS Erklärung ist diejenige, die die beste Stütze im Texte hat.

Die hymnische Aufforderung zum Lobpreis V. 24 wird V. 25 so begründet: denn er hat nicht verachtet den <Bedürftigen>¹ und er hat nicht verabscheut *šikkāš* des Elenden Elend *ʿānūt āni*. Wir haben hier, wie wir sehen, ein Wortspiel mit zwei Worten von derselben Wurzel ענה, eine nach orientalischem Geschmack sicher hochgeschätzte Feinheit. *ʿānūt* substituiert wohl das sonst gebrauchte *āni*, um der Zusammensetzung *ʿāni āni* zu entgehen² (BAETHGEN). Das Wort kommt nur hier vor. Es aus diesem Grunde streichen oder korrigieren zu wollen, ist nicht ohne weiteres berechtigt; es ist ganz regelmäßig gebildet von ענה wie z. B. *dʿmūt* von דמה (siehe GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebr. Gramm.* § 95 t.), und ist ein Verbalabstraktum, ungefähr gleichwertig mit dem Inf. constr. Doch müssen wir, worauf wir oben S. 18 aufmerksam gemacht haben, die Möglichkeit offen lassen, daß hier ענתה vokalisiert werden soll. — Inzwischen ist unter allen Umständen das erste Problem, das gestellt werden muß, folgendes: Worauf wird mit diesem *ʿānūt* Geringsein, Erbärmlichkeit, Verkommenheit, Elend angespielt? Will es den sozialen oder jedenfalls auf die eine oder andere Weise permanenten Zustand ausdrücken? oder muß es aufgefaßt werden als Bezeichnung für den als vorübergegangen gedachten Notzustand, so daß es also ganz aktuell gemeint wäre? Dieses Problem hat den Erklärern bis jetzt kein besonderes Kopfzerbrechen verursacht. Ohne es zu stellen, geht man gewöhnlich davon aus, daß das Wort in dem erstgenannten Sinn zu verstehen ist und zwar so, daß V. 25 a nur indirekt, indem er darauf hinweist, daß die Gottheit den Bittenden nicht wegen seines geringen Standes als der Hilfe unwürdig ansieht, die Hilfe nennt, für die er dankt, während sie V. 25 b direkt genannt wird. Da sich GUNKEL hier besonders deutlich ausdrückt, zitieren wir: „Seine (des Sängers) Rettung beweist, daß kein Armer, kein Niedriger so arm und niedrig ist, daß es Gott ekelte sich seiner zu erbarmen“. Daß er hier *laʿānūt* konjiziert, hätte in diesem Zusammenhang die geringere Bedeutung (siehe hierüber unten S. 44), es ist den Sinn, auf den es ankommt. Auf demselben Standpunkte ungefähr stehen die meisten übrigen Erklärer. Aber wir können auch Ausdrücke finden wie „des Dulders Jammer“ (STAERK). —

Vorderhand muß wohl gesagt werden, daß es das natürlichste wäre, das Wort im Sinne vom aktuellen Leiden zu verstehen. Dieses Leiden, nämlich die Krankheit, die alle anderen verachten und verabscheuen, hat Jahwā nicht so angesehen und behandelt, sondern hat ganz im Gegenteil den Schrei um Hilfe und Trost gehört. Und man kann den Argwohn nicht loswerden, daß man hier *ʿānūt* nur deshalb als permanent auffaßt, weil man den Psalm nicht als reinen Krankheitspsalm erklären will. — In einer ähnlichen Verbindung wie an unserer Stelle, treffen wir auch Ps. 31 s *āni*,

¹ Nach *bāsā* muß m. c. ein Wort ausgefallen sein (B H) z. B. *ʿaehjōn*.

² Achte, daß die tiberiensische Massora *kūmaes* als *ā* ausgesprochen hat.

das wohl gleich *ʿanūt* ist, und daß das Wort hier vom aktuellen Leiden *נַפְשִׁי* hervor.

Sieht man diese Argumente nicht für bindend an, so gibt es doch eines, das jeden Zweifel zerstreut: die Wurzel *שקץ* wird nur von kultischer (levitischer) Unreinheit gebraucht, das Verbum im *piʿel* im Sinne von *jemanden als kultisch unrein ansehen oder behandeln*, Dt. 7²⁶ von heidnischen Greueln, Lev. 11¹¹; 11¹³, von Tieren; oder vom *unrein machen*. Lev. 11⁴³; 20²⁵ mit *nafsô* als Objekt.

Die Schwierigkeit, die entsteht, wenn man dieses Verbum einen ständigen elenden Zustand als Objekt haben läßt, hat man auch empfunden, ob freilich nicht genügend stark. Aber die Folge ist natürlich ein Textverbesserungsversuch gewesen; und weil die Lesart Aq. 's und Hie. 's עֲנִתָהּ, die in Übereinstimmung mit Aq. und Hie. als *Demut* aufgefaßt wird, der gewöhnlichen Erklärung noch schlechter paßt, hat man unter teilweiser Berufung auf *ט*, *ט*, *ט* zu *עֲנִתָהּ* verbessert, so CHEYNE, WELLHAUSEN, KAUTZSCH u. a., oder, da sich dies zu weit vom überlieferten Schriftbild zu entfernen scheint, zu *עֲנִתָהּ* (ל), so BRIGGS, EHRLICH, BUHL, GUNDEL. Aber erstens ist es nicht leicht herauszufinden, daß die Schwierigkeit mit *שקץ* dadurch aus dem Wege geräumt sein sollte, und außerdem paßt *ʿanūt*, wenn es Krankheit bedeutet, vorzüglich als Objekt zu *šikḫaš*, ja, das assyrische Wort *šikḫu* bedeutet geradezu eine (verunreinigende) Krankheit¹.

Irgend ein Grund zur Textverbesserung liegt also nicht vor, und wir bekommen willkommenerweise bestätigt, daß *ʿanūt* Krankheit oder jedenfalls ein aktuelles Leiden bedeutet, und zwar als Verminderung des seelischen Wertes und der seelischen Fähigkeit.

Ist auf diese Weise die aktuelle Bedeutung von *ʿanūt* festgestellt, so ist erstens der Charakter des Klagepsalms als Krankheitspsalm so ziemlich sicher. Aber außerdem haben wir auch ein sicheres Kriterium für die Erklärung von *ʿāni*. Daß nämlich dieses Wort als einen permanenten Notzustand bezeichnend oder als ein religiöser Ehrenname für die Anhänger der Partei der „Frommen“ zu verstehen wäre, wenn *ʿanūt* aktuell zu verstehen ist, ist so unwahrscheinlich, daß wir es nicht ernstlich erörtern können. Das „Feine“ an dem Wortspiel darf gerade darin gesucht werden, daß beide Wörter auf dasselbe Leiden hinzielen. Hätte *ʿanūt* für einen permanenten Zustand gestanden, würde auch *ʿāni* darauf hingeeilt haben. Eine Übersetzung muß dies natürlich durchscheinen lassen und zwar so, daß beide Wörter mit Wörtern von der gleichen Wurzel übersetzt werden, z. B. „des Elenden Elend“. Dies geschieht auch allgemein, und es ist also inkonsequent wenn z. B. STAERK, wie oben erwähnt, übersetzt: *Des Duldners Jammer*, oder wenn KAUTZSCH⁴-BERTHOLET übersetzt: *das Elend der Armen*. Diese letztere Übersetzung mit ihrer Mehrzahl zeigt uns inzwischen wieder, daß es im

¹ Nach GES.-BUHL.

letzten Grunde die kollektive Erklärung ist, die spukt, wenn man *āni* als Parteinamen auffaßt.

Also: Auch in diesem unserem Psalme bedeutet *āni* derjenige, den ein aktuelles Leiden in einen Zustand von „Verringerung“ gebracht hat.

Wenn also KITTEL S. 318 bemerkt, daß der, der Gott sucht, in unserem Psalm „elend“ genannt wird, so ist dies ganz unrichtig insofern dies nicht im Worte selbst liegt, aber richtig insofern, als der Kranke als gottesfürchtig vorausgesetzt wird.

Psalm 22 ist dann ganz einfach ein Krankheitspsalm, auch wenn Feinde darin vorkommen¹. Der Einwand von KAUTZSCH⁴-BERTHOLET, daß sich der Psalm von ähnlichen durch das Fehlen der Verfluchung der Feinde und des Hinweises auf die eigene Unschuld auszeichnet, ist vollständig unverständlich: es ist ja was den ersten Punkt betrifft eben die Krankheit, die es in erster Linie gilt loszuwerden, und was den anderen Punkt betrifft, so fanden wir ganz dasselbe in Ps. 88².

In dem vorliegenden Psalme haben wir ferner V. 27 die Mehrzahl des Wortes *ānāw*. Es steht parallel mit *dōr^ešē-jahwāē* und wird deshalb allgemein übersetzt mit *demütige* oder *elende*, gebraucht als Parteibezeichnung³. Daß inzwischen V. 26 auf die Darbringung von Gelübdeopfer hinweist, und daß V. 27 auch im Zusammenhang hiermit verstanden werden muß, hat man eingesehen. Man kann dann das Ganze bildlich auffassen und V. 27 als Ausdruck für ein ungestörtes und vollkommenes Glück verstehen (so BUHL u. a.). Aber hier ist es leicht einzusehen, daß es wieder die kollektive Erklärung ist, die man hineingetragen hat. Das einzig richtige ist natürlich, die Wörter im eigentlichen Sinne zu erklären; dies wird auch getan von KITTEL, GUNKEL u. a.: die Szene ist die versammelte Gemeinde nach dem Eintreffen der Hilfe, um die unser Beter gebetet hat, und er bringt jetzt die gelobten Opfer dar. Bei *ānāwīm* denkt man deshalb an den Kreis oder die Partei der Frommen, der der Dichter angehört und die jetzt eingeladen ist, an der Opfermahlzeit teilzunehmen. Nun schärft aber Dt. ein,

¹ Von dieser Voraussetzung aus muß auch der Ausdruck *j^ehidātī* V. 21 verstanden werden. Wie allgemein angenommen bedeutet dies die Seele; aber indem man bis jetzt von der modernen Trennung zwischen Seele und Körper ausgegangen ist, übersetzt man das Wort mit *meine Einzige*, *meine Teure* u. ä. Richtig betrachtet bedeutet es hier die Seele, die Person, die auf Grund von Krankheit *einsam* ist; vgl. Ps. 25¹⁶. — Etwas ähnliches gilt auch von *ānjālī*, das wir in 22 für *ānlām* lesen müssen: die Seele, welche verkommen ist auf Grund von Krankheit; siehe zu Ps. 88¹⁶ und unten zu V. 25.

² Was den ersten Punkt, die Verfluchung der Feinde betrifft, so stellt sich die Sache in Psalm 88 wesentlich anders dar, da dort unter allen Umständen Jahwā ausdrücklich als der Urheber der Krankheit genannt wird, selbst wenn dies nicht ein sicheres Indicium ist, daß nicht Dämonen mit die Hände im Spiel haben.

³ Daß jedenfalls unsere Stelle nicht zum Anlaß für eine Unterscheidung zwischen עניי und עניי genommen werden kann, beweist 6, wo vermutlich ענייים gelesen wurde.

daß man den Sklaven und die Sklavin, den Leviten, den Fremden, den Vaterlosen und die Witwe zur Opfermahlzeit mitnehmen soll, wenn man nach Jerusalem zieht zum Opfer, 12¹⁷ ff; 16^{11, 14}, also gerade die sozial gesehen tiefstehenden, die wir unter dem Namen עֲנִיִּים zusammenfassen können. Das nächstliegende ist also עֲנִיִּים an unserer Stelle direkt in diesem Sinne zu verstehen. Dagegen spricht natürlich nicht der Parallelismus mit *dōr^ešē-jahwāē*, da dieser ja nicht notwendig Identität voraussetzt. In diesem Falle werden die beiden Halbverse zwei Ausschnitte sein aus demselben Bildganzen, nämlich der Dankopferfestmahlzeit, die auf diese Weise vom Verfasser charakterisiert wird durch die beiden Dinge, die ihm am eigentümlichsten schienen und dem Ganzen das Gepräge geben. Es ist für den hebräischen Gedankengang überhaupt eigentümlich dadurch zu charakterisieren, daß man auf diese Weise Einzelheiten herausgreift.¹ In diesem Zusammenhang dient der Vers gleichzeitig als Motiv für Gebetserhörung, sowohl bei dem Gelübde, die עֲנִיִּים zu speisen, deren Beschützer ja Jahwā ist, als auch bei dem Hinweis auf den Lobpreis, der ihm zuteil werden soll.

Wenn man diese Beweisführung nicht für zwingend ansieht, steht natürlich nichts im Wege, עֲנִיִּים hier auf dieselbe Weise aufzufassen, die, wie wir unten beweisen werden für Ps. 37¹¹ u. a. St. die richtige ist. Daß das Wort eine Partei bezeichnet, ist jedenfalls ausgeschlossen. Dies wird auch dadurch bewiesen, daß die Apostrophierung V. 24 ganz Israel gilt und nicht einem Teil desselben. Daß man das Vorkommen dieses Punktes sich damit zu erklären sucht, daß diese sich als das wahre Israel ansehen, und daß ihre Sache im Grunde die Sache der ganzen Nation ist², beweist nur wieder das Spuken der kollektiven Erklärung und im Ganzen, wie unbehilflich die übliche Erklärung auf diesem Gebiete in Wirklichkeit ist. Daß die Aufforderung zum Lobpreis an die ganze Nation gerichtet wird, liefert auch einen endgültigen und entscheidenden Beweis dafür, daß *āni* kein Parteiname sein kann: Die ganze Religionsgemeinschaft, und die Nation ist eine solche, soll Jahwā preisen, weil er seine *hāesaed* bestätigt und seine Wundermacht gezeigt hat damit, daß er einen Verkommenen gerettet hat. Insofern hat der einzelne Fall großes Interesse für die Gesamtheit, und es liegt kein Grund vor, auf geschlossene Kreise (Konventikel) zu schließen, um dieses Phänomen zu erklären.

¹ Vgl.: PEDERSEN, *Israel* S. 73 ff.

² Siehe besonders KITTEL zur Stelle und außerdem CAUSSE op. cit. S. 107 f. — GUNDEL ist sich scheinbar im Kommentar nicht klar darüber, daß hier nicht nur *jir^e jahwāē* steht, sondern auch *kāl-zāwraē ja^eakōb* und *kāl-zāwraē jisrā^el* — Die Jahwäfürchtenden sind also keine Partei, sondern die ganze Nation, d. h. natürlich die in ihrer Mehrzahl als rechtschaffen gedachte Nation.

Psalm 102.

Die ganz eigenartige Überschrift dieses Psalms lautet: „Ein Gebet (*tefillā*) *l'āni* wenn er verschmachtet und seine Klage ausschüttet vor Jahwā.“ Um Rechenschaft zu bekommen über das Wort *āni*, müssen wir also versuchen, uns Klarheit zu verschaffen über den Inhalt des Psalms.

Was Vers 2—12 betrifft, so ist die Sache klar: sowohl nach Form als auch nach Inhalt gehört der Abschnitt zu den individuellen Klagepsalmen: V. 2—3 Anrufung mit einleitendem Ruf (Gebet) um Hilfe, 4—12 Klage. Das, was dagegen V. 13—23 folgt, ist von ganz anderer Art: eine Weissagung (Gebet?) von Zions zukünftiger Verherrlichung. Mit V. 24 scheinen wir wieder zu den individuellen Klagepsalmen zurückgekommen zu sein, während V. 26—29 wieder zu dem Abschnitt 13—23 gehört. Die Doppelheit ist natürlich wieder als Argument gebraucht worden für eine kollektive Auffassung des betenden Ichs im ganzen Psalm, so von SMEND, WELLHAUSEN, BAETHGEN, BRIGGS u. a. Inzwischen ist der Abstand zwischen den beiden Bestandteilen nach Stil, Inhalt und Ton so groß, daß die allermeisten neueren Erklärer darin einig sind, den Abschnitt V. 13—29 (ev. V. 24) von dem Klagepsalm V. 1—12 zu trennen, und zwar meistens so, daß man von einer kollektiven Umdeutung eines ursprünglich individuell gedachten Klagepsalms ausgehend, den zweiten Abschnitt als eine Erweiterung des ersten ansieht, so KITTEL, BUHL, MOWINCKEL, KAUTZSCH⁴-BERTHOLET u. a. Und dies ist die Erklärung, von der wir hier ausgehen wollen. Zum Klagepsalm müssen dann auch als Abschluß die sicher korrumpierten Verse 24—25 gehören. Diese Verse haben wohl in Übereinstimmung mit den übrigen Klagepsalmen eine dreizeilige Strophe gebildet, deren Wortlaut auf die eine oder andere Weise die kollektive Umdeutung verursacht hat und damit zusammenhängend die Erweiterung des Klagepsalms. Auf diese Weise würde sowohl der ursprüngliche Psalm als auch die sekundäre Erweiterung aus je 5 dreizeiligen Strophen bestehen.

GUNKELS und STAERKS Apologie für die Integrität des Psalms wird also durch den Text selbst wenig gestützt, und muß im großen ganzen als vollständig mißglückt angesehen werden, auch schon aus dem Grunde, weil eine Umdeutung wie die hier erwähnte ein auch sonst im alttestamentlichen Psalmbuche auftretendes Phänomen ist; siehe MOWINCKEL: *Psalmenstudien I* S. 160—166. Im übrigen spielt diese Apologie keine Rolle für unsere Untersuchung, da es unter allen Umständen sicher ist, daß wir es V. 1—12 (und 24) mit einem Individuum zu tun haben.

Wir wollen zuerst versuchen, Rechenschaft darüber zu bekommen, welche Not es ist, von der das Subjekt des Psalms berichtet: Seine Gebeine brennen wie Feuer (V. 4 b.), sein Herz ist geschlagen wie das Gras (nämlich von der Sonne) und verdorrt (V. 5 a.), seine Gebeine kleben am Fleische (V. 6 b.). Von israelitischem Gedankengang aus kann mit diesen Aussagen nichts anderes gemeint sein, als was wir mit Fiebersymptomen bezeichnen könnten. Man fühlt es, wie wenn der ganze Körper, das heißt im Grunde genommen auch Seele und Herz, brennt und trocken ist, wie das Feld

unter dem Sonnenbrand. Ebenso muß natürlich auch V. 6 b. verstanden werden und *bāšār* nicht, wie es allgemein geschieht, in der Bedeutung *Haut* aufgefaßt werden, so daß die Aussage dann den Sinn bekommt: meine Gebeine kleben an der Haut auf Grund von Abmagerung (sic!); es ist natürlich hier wie in Ps. 22¹⁶ das Gefühl von Brand und „Dürre“, das den Satz verursacht hat. *bāšār* bedeutet hier nichts anders als anderswo auch: die menschliche Seele als Stoff; ob die Gebeine miteinbegriffen gedacht sind oder nicht, wird von dem Gesichtspunkt abhängen, der in jedem einzelnen Falle der herrschende ist.

Sind nun diese Stellen unnifverständliche Indizien dafür, daß wir es auch in unserem Psalme mit Krankheit zu tun haben, so wird diese Annahme auch noch von anderen Aussagen gestützt, wie: der Beter ißt nicht (V. 5 b.). Aber besonders interessant ist V. 7, wo es heißt, daß er dem *ḫā'āl*-Vogel in der Wüste und dem *kōs*-Vogel in den Ruinen gleicht. An welche Vogelarten hier gedacht ist, hat natürlich außerordentlich wenig zu bedeuten. Wichtiger ist, daß das tertium comparationis hier selbstverständlich die Einsamkeit ist. Und dieses Gefühl hat eben jeder Kranke gehabt (vgl. Ps. 22²²: 88^{9, 19}). Unser Verfasser vergleicht V. 8 (l. *wā'eah^{ae}mājā* mit B H) sein Stöhnen mit der Stimme eines einsamen (*bōdēd*) Vogels auf dem Dache: die Unbehaglichkeit des verlassenen Unreinen begegnet uns überall.¹ Auf der gleichen Linie liegt auch 10 a, wo *'ēfaer* hier auf gewohnte hyperbolische Weise Speise genannt wird, während es in Wirklichkeit die Asche als die Unreinheit begleitend ist, mit der wir es hier zu tun haben, entweder so, daß wir an eine Szene zu denken haben, wie die Hiob 2^s geschilderte, oder an das Streuen von Asche auf das Haupt, vgl. Jos. 7⁶, wobei wir natürlich als wesentlichstes Moment an den Wunsch zu denken haben, die Gottheit dadurch gnädig zu stimmen, daß man sich so jämmerlich als möglich darstellt.

Wenn wir dazu in Betrachtung ziehen, daß die Tage des Beters, wie es V. 12 in einem für unser Gefühl wenig glücklichen Bilde heißt, sich hinstrecken (l. mit B H nach G, Hie, S *nātājū*) wie ein Schatten, womit selbstverständlich gemeint ist, daß der Lebenstag sich gen Abend neigt, dann können wir nicht länger im Zweifel darüber sein, daß das Leiden auch bei unserem Dichter eine Krankheit ist. Daß V. 12 nicht darauf hinzielt, daß der Verfasser ein alter Mann ist am Rande des Grabes, geht, abgesehen von den obengenannten Gründen für die Annahme einer Krankheit, auch direkt aus V. 24—25 hervor, welche trotz ihres korrupten Textes uns doch darauf schließen lassen, daß sie jedenfalls ein Gebet enthalten, nicht weggerafft zu werden in der vollen Lebenskraft, siehe *baḥ"šī jāmaj*, und vgl. auch den Ausdruck *ḫiṣṣar jāmaj* V. 24. Alle diese Ausdrücke bildlich zu nehmen, wie dies z. T. noch geschieht (z. B. BUHL), ist hier ebenso wie in Ps. 22 nur ein Notbehelf, der letzten Endes der kollektiven Erklärung und (wie in

¹ Über die Würdigung der Einsamkeit seitens der Hebräer siehe JOHS. PEDERSEN, *Israel*, S. 201.

Ps. 22) den Feinden zu verdanken ist. Diese letzten treten nämlich auch hier in V. 9 auf. Nun hat uns die Exegese von Ps. 22 gezeigt, daß dieses Auftreten nicht notwendig das Wort *āni* in Parteikämpfe hineinführt, und diese Erkenntnis ist mehr als zureichend für unser Ziel, das ja nur ist herauszufinden, ob *āni* auf Parteigegensätze hinweisen muß. —

Wenn es nun ganz sicher ist, daß *āni* sowohl in Ps. 88 als auch 22 den aktuell Leidenden bezeichnet, und wir dann hier dasselbe Wort finden als Benennung für einen, der offensichtlich an einer Krankheit leidet, • ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß das Wort auch hier ebenso zu verstehen ist wie in Ps. 88 und 22. Wir wollen sehen, ob sich dies bei näherer Untersuchung bestätigt.

Die Verfechter der kollektiven Erklärung müssen natürlich *āni* als Bezeichnung für Israel oder den frommen Teil desselben auffassen; dies ist auch ausdrücklich geschehen, bereits von Kimḥi und in neuerer Zeit von SMEND, WELLHAUSEN, BRIGGS u. a. Und selbst wenn die kollektive Erklärung prinzipiell als verfehlt angesehen werden muß, so ist doch das Problem für unseren Psalm nicht so einfach, da dieser ja in einem sehr frühen Stadium, jedenfalls lange vor dem Abschluß der Kanonbildung, kollektiv erklärt worden ist. Deshalb wird gefragt, ob die Überschrift älter oder jünger ist als diese Erklärung (BUHL). Aber wenn man das Problem erst einmal stellt, ist es auch schon beantwortet; der Ausdruck ist im Ton und in der Form so deutlich individuell gehalten, daß sogar BAETHGEN, der doch eine kollektive Erklärung des ganzen Psalmes verfißt, meint, daß der, der die Überschrift hinzugefügt hat, den Psalm als individuell mißverstanden haben muß. Und man muß sich auch klar darüber sein, daß wenn die kollektive Auffassung des betenden Ichs sich vor dem Abschluß der Kanonbildung geltend gemacht und ihre Spur in Form von Erweiterungen hinterlassen hat, sie auf Erklärung beruht, während die Erweiterungen selbst im Allgemeinen deutlich zu erkennen geben, was sie meinen. Außerdem ist es ja das allernatürlichste, daß die Überschrift zum ersten Teil gehört. Die individuelle Deutung von *āni* ist also gesichert.

Demnächst müssen wir uns die Bedeutung von עָטַף klarmachen. Etymologisch gehört es sicher zu dem arabischen عطف *beugen, falten* (vgl. neuhebr. *sich einhüllen*, jüdisch-aramäisch *umhüllen*), und wenn uns etymologische Erwägungen hier nicht viel helfen, so zeigen sie uns doch, in welche Richtung wir zu gehen haben¹; ein *āniḥ* würde demnach jemand sein, *der gebeugt, zusammengefaltet* ist, daß heißt *verkrüppelt, schwach, kraftlos*, was seelische Kräfte und Fähigkeiten betrifft, und in dieser Bedeutung kommt das Wort Gen. 30⁴² von Tieren und Thr. 2¹⁹ von Menschen unter dem Einfluß von Hunger vor. Aber wir müssen uns nun wohl hüten, die Grenzen für die Reichweite des Wortes allzu scharf zu ziehen. עָטַף

¹ Die Bedeutung von עָטַף Job 23⁹; Ps. 65¹⁴ und 73⁶ interessiert uns in diesem Zusammenhang nicht; es ist aber natürlich derselbe Stamm, mit dem wir es hier zu tun haben.

bedeutet für den Hebräer: nicht ausgerüstet sein mit der normalen, d. h., wie wir wissen, ideellen Kraft, Glücksfähigkeit, Segen, oder in einen Zustand kommen von Mangel an dem, was eine rechtfertigte und gesunde Seele aufrecht erhält. Wir würden hier natürlich einen Unterschied machen zwischen leichterem und schwererem Angegriffensein und im ganzen zwischen verschiedenen Graden von Ohnmacht, aber dafür hat der Hebräer kein Auge. An einer genauen Definition oder Abgrenzung des Begriffes hat er kein Interesse. Das was für ihn wesentlich ist, ist zu charakterisieren; er sieht nur auf das Gesamtheitsgepräge und infolgedessen auf alle Grade des Zustandes als auf das Resultat derselben negativen Potenz. Es kann also bei unserem Wort oft schwierig sein zu entscheiden, ob wir es mit so etwas zu übersetzen haben wie *ohnmächtig*, *verkommen* oder ähnlich, oder z. B. mit *aus sein mit jemandem*. Im Allgemeinen wird hier der Zusammenhang das Entscheidende sein, so z. B. Jes. 57¹⁶, wo es evident ist, daß die letzte Übersetzung gewählt werden muß, während Stellen wie Thr. 2¹², 19 zunächst die erste erfordern werden.

Die Elastizität dieses Wortes hat eine gewisse Bedeutung für unsere Stelle, wo man es, für den Fall, daß *ʿāni* den Kranken bezeichnet, für eine unerträgliche Tautologie halten könnte, daß fortgefahren wird: *ki jāʿāṭōf*. Nun, eine solche Tautologie wird man in einer Sprache wie in der hebräischen vorderhand nicht abweisen können. Aber aus dem Vorhergehenden dürfte wohl hervorgegangen sein, daß *ʿāni* ganz gut für den mehr konstanten Leidenszustand gebraucht werden kann, während dann *jāʿāṭōf* mehr ein kritisches Stadium in demselben bezeichnen würde. Diese wirkliche oder vermeintliche Tautologie als Kriterium für die Auffassung von *ʿāni* als Parteiname anzuwenden, ist in jedem Fall unmöglich und wird auch von keinem Forscher versucht¹. KITTEL nennt diese Stelle neben 88¹⁶ als eine Stelle, wo sich der Fromme in parteimäßigem Sinne mit Recht als *niedergedrückt* bezeichnet.

Daß das Wort auch eine Parteibezeichnung sein soll, geht hier jedenfalls nicht aus dem Texte hervor. Daß dies im Gegenteil ganz ungereimt ist, um nicht zu sagen unmöglich, ergibt sich vor allem aus der folgenden Erwägung: Aussagen wie diejenigen in V. 7 und 8 über die totale Einsamkeit des Verfassers sind mehr als undenkbar im Munde eines Angehörigen der Partei der Frommen, wenn das Ich nicht kollektiv gedeutet werden soll. Dazu kommt noch folgendes, was das mehr Formale betrifft: Daß *ʿfillā ʿāni* hier nicht bedeutet: ein Gebet eines *ʿāni* in Übereinstimmung mit *nūzmōr ʿdāwid* scheint daraus hervorzugehen, daß dann folgens Analogie das folgende zuerst den Anlaß angeben müßte, bei dem das Gebet vorgetragen wurde; aber das müßte geheißsen haben *baʿāṭōfō wajjīšpōk* wie 31; 51 1; 52 2 u. a. St. (nach BAETHGEN). Übrigens würde wohl

¹ Der Grund dafür, daß dies nicht getan wird, ist wohl der, daß der Begriff zu eng gefaßt ist, ein Beispiel dafür, daß ein Fehler die Grundlage für eine richtige Auffassung sein kann.

ein Gebet eines Unglücklichen eher heißen *ʾfillat-Ēāni*. Das Wichtigste ist: Den Dichter des Psalms kann *Ēāni* keinesfalls als solchen bezeichnen wollen, und deshalb muß die Überschrift, wie MOWINCKEL in seinen *Psalmenstudien VI* S. 71 f. aufmerksam gemacht hat, etwa dem „Gebet für einen Sterbenden“ usw. entsprechend in unseren Kirchenpsalmbüchern zu verstehen sein, d. h. bestimmt zum Gebrauch für Menschen in einer bestimmten Situation. Diese wäre indessen nicht angegeben mit *ʾĒāni*, wenn *Ēāni* eine Parteibezeichnung wäre. Selbst wenn wir absehen von den obenerwähnten Gründen, würde es allein schon aus diesem letzten Grunde das allernatürlichste sein, das Wort als von einem aktuell Leidenden zu verstehen, und wir können deshalb davon ausgehen, daß diese Bedeutung sicher festgelegt ist auch für unseren Psalm, wie es sich auch zugleich wieder gezeigt hat, daß im Grunde genommen nur die kollektive Erklärung das Wort mit Recht als Parteibezeichnung verstehen kann.

Unser Psalm ist also verfaßt zum Gebrauch für jeden beliebigen Kranken, wenn der Zeitpunkt gekommen ist, daß es wirklich ernst wurde (*ki jaʿatōf*), so daß er erkennt, daß das einzige was zu machen ist, noch ist, daß er sich demütigt vor der Gottheit, oder wie es heißt, das vor Jahwā ausschüttet, was er auf dem Herzen hat, was seine Sinne und Gedanken beschäftigt, was ihn plagt oder wie wir sonst noch *šihō* übersetzen wollen.

Für die Schlüsse, die diese Überschrift zuläßt, was den Charakter und den Verfasser der Klagepsalmen betrifft, siehe MOWINCKEL *Psalmenstudien II* S. 71 f. Die Notiz ist nicht, wie GUNKEL zu meinen scheint, in erster Linie für die „Gattungsforschung“ interessant, sondern für das Problems des Gebrauches des Psalms¹.

Psalm 69.

Wieder einer der Psalmen, die für die kollektive Erklärung als die allerbesten Stützen haben dienen müssen. In aller erster Linie sind es die Verse 35 ff., speziell V. 36, die als Beweis angeführt wurden, daß das Ich des Psalms das personifizierte Israel ist. Aber eine solche Erklärung wird schon unmöglich gemacht durch Aussagen wie V. 7 ff., 13, 33 usw. und ist auch von der Mehrzahl der neueren Forscher aufgegeben worden. Geschieht es nun entweder so, daß man V. 33—37 ausscheidet (z. B. DUHM), oder V. 35—37 (KITTEL, STAERR), oder daß man wie GUNKEL versucht, den Platz aller Schlußverse in einem individuellen Klagepsalm zu verteidigen, so ist man doch im großen ganzen darüber einig, daß das betende Subjekt ein Individuum ist. Das richtige dürfte vielleicht sein, vom Strophenbau aus, V. 36—37 als eine Erweiterung auf der Basis einer kollektiven Umdeutung des vorhergehenden Psalms anzusehen, wozu ein naheliegender

¹ Zum Ausdruck *līšne-jahwā* vgl. I. Sam. 12, 15, 19; Lev. 23 40; Dt. 14 26 u. a. St.; bei allen Stellen ist der rein lokale Sinn offenbar, und es ist kaum möglich, daß unsere Stelle anders verstanden werden kann; der Psalm ist zum kultischen Gebrauche bestimmt, und unsere Auffassung von *Ēāni* wird bis aufs letzte bestätigt.

Anlaß gegeben sein könnte in einem Mißverständnis des universalen Gepräges von V. 35, welcher doch in Wirklichkeit nicht anders aufzufassen ist, als in Analogie mit Ps. 22²³ ff. (siehe Seite 38 ff.).

Inzwischen ist es auch für diesen Psalm notwendig, Rechenschaft darüber zu bekommen, welcher Art der Notzustand ist, über den geklagt wird, und von dem man bittet, davon befreit zu werden.

Auch was diesen letzten Punkt betrifft, ist man bis zuletzt so ziemlich einig gewesen darüber, daß der Psalm verstanden werden muß auf dem Hintergrunde bitterer Parteikämpfe innerhalb des Judentums. Meist denkt man an die Makkabäerzeit, eine Auffassung, die sich zurückdatieren läßt bis auf Theodor von Mopsuestia, und die in neuerer Zeit von OLSHAUSEN, BAETHGEN, WELLHAUSEN und KAUTZSCH⁴-BERTHOLET (STAERK?) vertreten wird. Aber wenn man sich nun auch, wie KITTEL und BUHL, nicht auf eine nähere Datierung einläßt, so beruht doch die ganze Erklärung dieses Psalmes, als wäre er aus einem Notzustand heraus entstanden, der durch bittere Religionskämpfe oder Verfolgungen hervorgerufen worden wäre, auf einer unzulässigen Pressung von Ausdrücken wie die in V. 7 ff., 10, 27 und 34 vorkommenden, eine Erklärung, die gegründet ist auf einem deutlichen Mangel an Verständnis für die Fühl- und Denkweise innerhalb einer antiken Religion, und die so ganz allgemein gemeinte Äußerungen als von bestimmten zeitgeschichtlichen Situationen herrührend auffaßt. Daß die Ehre der Gottheit von der ihrer Verehrer abhängig ist, V. 8, ist durchaus nicht etwas, was man nur von einem Religionskampfe in modernem Sinne aus verstehen kann, sondern etwas, das überhaupt immer gilt. Die Verse 7, 8 und 10 sind natürlich so zu verstehen, daß die Jahwä-feindlichen Gegner des Betenden einen Triumph über ihn und Jahwä erleben, indem es dem Betenden schlecht ergeht. Denn Jahwä-feindlich sind die Gegner unter allen Umständen, aber es brauchen deshalb noch lange keine zwei Parteien zu sein, die sich gegenüberstehen, und es ist folglich auch nicht notwendig, an Religionsstreitigkeiten zu denken.

GUNKEL und seine Schule denkt auch hier wie sonst an Krankheit als das eigentliche Leiden. Damit könnten Aussagen wie V. 9, V. 11 f, 'ānūšā V. 21, das irgend einen Zusammenhang mit Krankheit zu haben scheint (siehe das Lex.), bārūtī V. 22, das vom Brote gebraucht wird, das man Kranken und Trauernden gibt (siehe das Lex.), kō'ēb V. 30 usw. stimmen. Dem sei wie ihm wolle. Das einzige das wir mit Sicherheit von der Notlage sagen können, ist daß der Verfasser sich in Todesgefahr befindet. Das geht deutlich aus V. 2 f. hervor, wo ganz klar von der š^oōl die Rede ist. Vgl. oben S. 32 f.

An welche dagegen GUNKEL bei den Feinden denkt, die hier auftreten und V. 23—29 so kräftig verflucht werden, geht aus dem Kommentar nicht klar hervor, aber es sind wohl hier, wie anders auch, „die Weltkinder“, die einem der Führer des Frommen zu Leibe rücken wollen und einen Angriffspunkt in der Krankheit finden, so daß uns auch diese Erklärung in die jüdischen Parteigegensätze versetzt zwischen den reichen Gottlosen

und den armen Frommen, „die Dulder“.¹ Auch wenn wir meinen, daß diese Erklärung unmöglich ist u. a. auf Grund von Vers 9 (vgl. oben S. 50), so wollen wir doch die Sache näher untersuchen².

Der Psalm hat folgende Zusammensetzung: Anrufung mit einleitendem Ruf um Hilfe, der unmittelbar in Klage übergeht V. 2—5; nach dem Sündenbekenntnis V. 6³ bekommen wir dann V. 7—13 den Wechsel zwischen Motiven und Klagen, danach die Gebete V. 14—19, die Klage V. 20—22 und die Verfluchungen gegen die Feinde V. 23—29. Die folgenden und wohl letzten Strophen machen dann V. 30—35 aus, V. 30—32: die Gewißheit der Gebetserhörung mit Gelübde vom Lobgesang, V. 33—35: der Inhalt des Lobgesangs. (Vgl. 22^{23—32}: 69^{31—32} entspricht 22²³; 69^{33—34} entspricht 22^{24—25} und 69³⁵ entspricht 22^{28—32}. Das was in unserem Psalme fehlt, ist also das Lobopfer, das durch den Lobgesang V. 32 ersetzt ist).

Es ist nicht ganz leicht zu verstehen, wie die traditionelle Exegese, die den Psalm als eine Momentaufnahme aus den angeblich ewigen Parteistreitigkeiten im Judentum auffaßt, *āni* in V. 30 erklärt. Es sieht wirklich so aus, daß es hier von dem aktuellem Leiden, in dem sich unser Dichter befindet, gedeutet wird, dem aber von Gott einmal abgeholfen wird. Es ist wohl die Zusammenstellung mit *kō'ēb*, die hier bestimmend gewesen ist. Dieses Wort bedeutet *Schmerzen fühlen, leiden* und wird nur in Fällen gebraucht, wo die Ursache innerhalb des Horizontes liegt (siehe Lexikon!). Das Gefühl, daß dasselbe natürlich von *āni* gelten muß, hat vermutlich zur aktuellen Deutung geführt, auch wenn so ein etwas eigentümliches Licht über KITTELS Bemerkung (S. 318) fällt, daß *āni* hier wie in Ps. 22^{25, 27} für den Frommen steht. Warum wird dann nicht dasselbe von *kō'ēb* gesagt? — Die Möglichkeit daß *āni* auf einer anderen Ebene liegen könnte als das folgende Wort, muß hier wie Psalm 88¹⁶ (siehe oben S. 34 f.) abgewiesen werden. Hätte kein *w* vor *kō'ēb* gestanden, so hätte es sich noch

¹ Es sind auch folgens GUNKEL ausschließlich diese letzteren, an die in unserem Psalm mit einem Ausdruck gedacht wird wie *kōwāēkā* und *m^ebakšāēkā* V. 7.

² Die Schwierigkeiten werden leicht behoben, wenn man die Feinde mit MOWINCKEL so auffaßt, daß sie durch die zornigen Worte wirken und so die Krankheit herbeiführen.

³ Soweit wir sehen können, sind übrigens dieser Vers und V. 27 Hinzufügungen, von einer kollektiven Erklärung aus getan. Was den letzten Vers betrifft, so ist die Sache ziemlich klar: Er bricht sowohl formal (3-zeilige Strophen) als auch inhaltmäßig gesehen den Zusammenhang ab, und fällt außerdem, was das Sachliche betrifft aus dem Rahmen unseres Psalms; dazu kommt daß er wohl seinen kollektiven Ursprung durch die Pluralform הללים verrät. — Aber auch V. 6 steht ziemlich isoliert: Er fällt aus dem 3-zeiligen Strophenbau heraus und verrät sein verhältnismäßig spätes Entstehen sowohl durch das Wort *'iwwāēlaet*, als auch durch die Konstruktion *jādaē lē*. Außerdem spüren wir in dem Psalm übrigens nichts von Sündenbewußtsein im eigentlichen Sinne. Der Vers ist möglicherweise hinzugefügt von einem, der das betende Ich mit Israel erklärte, und der von dem empfindlichen Schuldbewußtsein der späteren Zeit aus es unpassend fand, daß Israel an keiner einzigen Stelle in diesem Psalm einem Gefühl dieser Art Ausdruck gab. Aber er kann auch individuell gedacht sein.

hören lassen können. Aber somit ist eine solche Erklärung an und für sich unnatürlich und auch unmöglich. Denn 30 a ist ein Zustandssatz, dessen Verhältnis zu 30 b wohl am ehesten als Gegensatz aufgefaßt werden kann. Aber selbst wenn das Verhältnis nicht ein solches ist, ist es jedenfalls klar, daß 30 a als ein Ganzes gegenüber 30 b steht. Wenn man also *ʿāni* als Parteibezeichnung aufrecht erhalten will, muß man jedenfalls zugeben, daß die eigentliche Bedeutung des Wortes an unserer Stelle nicht nur durchleuchtet, sondern daß sie geradezu die dominierende ist. Und wenn schon dies eine ziemlich deutliche Bankerötteklärung ist, so wird es noch schlimmer bei der folgenden Erwägung:

Wir setzen voraus, daß der ganze Vers 30 a auf die ein oder andere Weise etwas mit des Dichters Stellung als Parteiführer¹ zu tun hat, und daß *ʿāni* also auch als eine Parteibezeichnung gilt. Wenn wir dann V. 30 erklären: „Trotz der elenden und leidensvollen Stellung, die ich als Angehöriger der unterdrückten und verfolgten Partei der Frommen einnehme, wirst Du, o Gott, mich doch beschützen, so daß das allerschlimmste doch nicht geschehen kann. Ich will allzeit in Deiner Hand sein und stets Deinen Namen preisen (31). Dies werden die anderen Unterdrückten (*ʿnāwim* V. 33) sehen und froh werden, weil Jahwä immer seine beschützende Hand über die Partei der „Armen“ hält (34),“ dann ist die Sache ganz klar und deutlich. Nun verstößt aber eine solche oder ähnliche Deutung ganz stark gegen die Resultate der Stilforschung: denn diese will in V. 31 ff. nichts sich immer wieder wiederholendes sehen, sondern einen Beschluß in einem bestimmten Falle lobzusingen — nämlich bei der Rettung. Damit stimmt auf das beste überein, daß wir oben *ʿšaggʿbēni* unrichtig übersetzt haben. Wir stehen hier bei einem interessanten Kapitel von ungenauer und teilweise inkonsequenter Exegese. Fast alle modernen Forscher, die nicht mit dem kollektiven Ich rechnen, übersetzen das Verbum שגב im Piʿel mit *verteidigen, beschützen* oder in Übereinstimmung mit dem Targum *stärken*. Die erstgenannte Übersetzung hat auch GES.-BUHL'S Lexikon, welches aber auch außerdem *retten* hat. Das merkwürdige ist nun, daß man trotz der erstgenannten Übersetzung das Wort so kommentiert finden kann, als ob *befreien* dastünde (z. B. BUHL), ohne daß man ein Gefühl dafür zu haben scheint, daß es sich hier streng genommen um zwei verschiedene Dinge handelt. — Aber zuerst müssen wir uns Klarheit verschaffen über die wirkliche Bedeutung des Wortes. Der Stamm bedeutet wie bekannt *hoch sein, unzugänglich sein*, und diese Bedeutung hat es noch im Hebräischen bewahrt (siehe Lexikon). Darüber daß das Piʿel kausative Bedeutung hat, herrscht überhaupt kein Zweifel. Also Piʿel = *hoch machen, unzugänglich machen*, d. h. *beschützt machen*; aber das

¹ Diese Erklärung mit einem Parteiführer (vgl. oben S. 41), die so beliebt geworden ist, und auf die wir gleich zurückkommen, ist nichts anderes als das kollektive Ich in einer anderen Ausgabe, wird aber nichtsdestoweniger von den allermeisten neueren Erklärern behauptet, auf Grund des Mißverstehens von Aussagen, wie z. B. V. 7 ff.

ist noch nicht dasselbe wie *beschützen*; *unnahbar machen* für feindliche Angriffe oder was es nun gilt, voraussetzt nämlich daß man vorderhand in einer Stellung sich befindet, in der dies nicht der Fall ist, und dies will im Grunde nur besagen, daß man in einem Notzustand ist. Die Rettung von diesem Zustand bedeutet dann das Wort, das vielleicht die Beschützung miteinschließt, die aber nicht das am stärksten hervortretende Element ist. Der Ton liegt ausschließlich auf dem momentanen: *retten*. Und so finden wir auch das Wort tatsächlich im A. T. gebraucht: Ps. 20² ענה (antworten, d. h. *Gebet erhören*), 59² הציל, 91¹⁴ נבדד und הלץ, und 107⁴¹ יִרְשָׁנוּב אֱבֵרֶיךָ מֵעֵדֶיךָ. Wir müssen also V. 30 b übersetzen mit: *Deine Erlösung, Gott, wird mich retten* (oder *rette mich* (optativ) was für uns hier auf dasselbe herauskommen kann). Aber dann kann der Zustand, der 30 a angegeben wird, nicht anders gemeint sein, als daß der Dichter davon errettet wird: bin ich auch jetzt (weil das Ich dieser Partei angehört) elend und leidend, so wird doch sicher Deine Erlösung mich retten, so daß ich nicht länger elend und leidend bleibe — und dann werden usw. die anderen „Elenden“ es sehen und und froh werden V. 34. Aber hier sieht man wie absolut unmöglich es in diesem Falle ist, ^ānāwim V. 33 dieselbe Bedeutung haben zu lassen wie āni in V. 30: es ist ja ein höchst merkwürdiger Gedanke daß die anderen, die sich fernerhin in derselben Stellung befinden, so übermäßig froh über die Rettung des Beters werden sollen. Für den Fall, daß es dasselbe Wort ist, das wir in 30 und 33 vor uns haben, ist keine andere Erklärung möglich; denn in V. 30 muß ja das Wort auf ein wirkliches Leiden anspielen. Daß man bis jetzt diese Schwierigkeit nicht entdeckt hat, ist ganz einfach der fehlerhaften Übersetzung von ^lšagg^bhēni zu verdanken. Hier sind nun inzwischen zwei Auswege für diese Erklärung, falls sie שגב richtig auffassen will: 1. man kann das Wort ^ānāwim in einer anderen Bedeutung auffassen als ^ānijim, z. B. = *Demütige*. 2. wenn man das Ich des Psalms kollektiv auffaßt, lösen sich alle Schwierigkeiten, was diesen Punkt betrifft: dann wird nämlich āni V. 30 nicht verschieden von ^ānāwim V. 33. Und es ist wirklich sehr bezeichnend, daß ein Repräsentant dieser Richtung wie BAETHGEN tatsächlich das Wort ^lšagg^bhēni richtig übersetzt hat mit *erhöhen*. Und da die erste Möglichkeit nach unserer sprachlichen Untersuchung abgewiesen werden muß (siehe S. 14 ff.), bekommen wir aufs Neue und zwar auf sehr klare Weise die Wahrnehmung bestätigt, die wir früher gemacht haben, nämlich daß die Erklärung von āni als eine Anspielung auf eine bestimmte Partei oder die Stellung derselben im letzten Grunde uns zur kollektiven Erklärung führt. Zu dieser müssen wir auch wie oben erwähnt (S. 41) BUHL rechnen, der den Betenden als eine Art von Verkörperung der Sache aller Frommen auffaßt, eine Auffassung, die die Schwierigkeiten in unserem Psalm gut erklärt, selbst wenn man (wie BUHL) ^lšagg^bhēni richtig exegiert. Hierher gehört es auch, wenn man (BH nach G, Hie) šāmā^ē lesen will in V. 34 statt šōmē^ē im T. M.

Es ist nach dem Obenstehenden ganz einleuchtend, daß die Ausdrücke V. 30 sich ausschließlich auf eine ganz bestimmte Situation beziehen, und der Inhalt von āni ergibt sich aus der Zusammenstellung mit kō'ēb . Das Wort bezeichnet den Betenden als leidend und verkommen, eine Auffassung, die ja auch vorderhand als sehr wahrscheinlich und natürlich angesehen werden muß nach den Resultaten, zu denen wir bei der Behandlung von 22, 88 und 102 gekommen sind. Die Zusammenstellung von āni und kō'ēb ist so zu verstehen, daß das erste Wort die mehr umfassende Bezeichnung für den Verringerungszustand ist, in den der Betende durch sein Leiden versetzt worden ist, während das andere das mehr speziell Charakteristische angibt, doch nicht so, daß die Gebiete dieser zwei Worte scharf abgegrenzt einander gegenüberliegen. —

Wahrscheinlich ist es die Meinung des Verfassers gewesen, nach den ausdrücklichen Verfluchungen V. 23—29, welche in sich selbst eine Art Garantie für die Rettung beim bloßen Aussprechen bergen, mit V. 30 direkt dazu überzugehen, seine Gewißheit der Gebetserhörung auszudrücken. Da er es inzwischen um zu sich selbst zurückzukommen, ganz natürlich fand, $\text{wa}^{\text{a}}\text{nī}$ zu gebrauchen, fällt ihm gerade āni in die Feder, und damit bekam 30 a eine konzessive Bedeutung: „Auch wenn ich jetzt leidend und elend bin, so weiß ich gewiß, daß Deine Erlösung, Gott, mir Rettung bringen wird. Und dann will ich Deinen Namen in einem Gesang loben, etwas von dem ich weiß, daß Du größeren Wert darauf legst als auf Opfer“. Ihren Höhenpunkt erreicht diese Gewißheit in der folgenden Strophe V. 33—35, wo schließlich Himmel, Erde und Meer mit all ihrem Heer in einen Lobgesang ausbrechen über die Erlösung, die Gott einem Menschenkind hat zuteil werden lassen, und die er allen übrigen aebjōnim und āsirim verspricht.

Was den Text V. 33 betrifft, so müssen wir wohl auf Grund der zweiten Person ḥabākāim r'ū anstelle von rā'ū (B. H.) vokalisieren und ūś'māhū für jīśmāhū (B. H.) lesen. Weiter muß vielleicht j'ḥū für wīḥi (B. H.) gelesen werden. Alle diese Berichtigungen spielen übrigens für unsere Untersuchung keine Rolle.

Man hat gewöhnlich ānāwim als Bezeichnung für die Partei aufgefaßt, der unser Dichter angehört, besonders auf Grund des Parallelismus mit dōr'šō'ac'lohīm und V. 34 aebjōnim : „Freut euch, ihr Armen, ihr frommen Gottsucher, denn Gott hat sich damit zu unserer Partei bekannt, daß er mir geholfen hat“. Wie wir aber gerade gesehen haben, scheidet diese Erklärung daran, daß wir eine andere Bedeutung für ānāw annehmen müssen als für āni . Und beim Gedanken auf das Vorhergehende ist es ja das allernatürlichste, daß der Dichter alle übrigen Elenden und Leidenden auffordert, sich zu freuen darüber, daß Gott damit, daß er ihm geholfen hat, zeigt, daß er sich auch fernerhin aller Notleidenden annimmt. Denn wie wir in unserer sprachlichen Untersuchung gesehen haben (S. 21) bedeutet aebjōn nicht notwendig *pauper*, sondern sein Inhalt muß für jeden

einzelnen Fall entschieden werden. Hier kann es sehr gut einen bezeichnen, der der Hilfe bedarf, weil er leidend ist, oder in jedem Fall: das Hauptgewicht liegt auf das Leiden als Ursache seines Zustandes. Und diese Bedeutung hat das Wort natürlich auch, wenn unsere Erklärung von *ḥānāwim* richtig ist. Was den Parallelismus mit *dōr^cšē^alōhim* betrifft, so ist die Sache hier ebenso wie in 22 27, nämlich daß der Parallelismus nicht notwendig Identität voraussetzt; das zweite Glied kann sehr gut weiter sein als das erste. Daß die Notleidenden, wie hier hinzugefügt wird, Jahwäverehrer sind, ist ja vorausgesetzt. Der Vers kann deshalb so aufgefaßt werden, daß vor allem die Leidenden sich freuen können; aber auch alle anderen Jahwäverehrer haben Grund guten Muts zu sein selbst bei der Aussicht, in einen Zustand von Leiden und Not zu kommen. Die Voraussetzung ist hier die ganze Zeit, daß eine einzelne Handlung als das Ergebnis einer normalen Handlungsweise eines Menschen angesehen werden kann und also auch eine Garantie sein kann. So verhält es sich auch in Wirklichkeit mit jeder rechtfertigen und gesunden Seele und wieviel mehr nicht dann, wenn es sich um Jahwä handelt? Den richtigen Hintergrund für das Verständnis der Aussage bekommen wir doch erst, wenn wir bedenken, wie sehr für den Hebräer das einzelne Exemplar einer Art eine vollgültige Offenbarung derselben ist. Einen Leidenden zu retten bedeutet im Grunde alle Leidenden zu retten. Siehe JOHS. PEDERSEN: *Israel* S. 75 f. V. 33 b kann also selbst in dem Zustand wie er nun vorliegt (abgesehen von der höchst notwendigen Korrektur von יחי) auf keine Weise als Argument angeführt werden gegen die Erklärung, die wir gegeben haben.

Und nun ist es obendrein ein Problem, ob **⊕** hier nicht die richtige Lesart hat. Dann würden wir einen Text bekommen, der die traditionelle Exegese so gut wie unmöglich macht, selbst wenn man nur diesen einen Vers in Betracht zieht. **⊕** hat nämlich folgenden hebräischen Text: דְּרִשׁוּ יְיָ אֱלֹהִים יְיָיִי, ursprünglich also דְּרִשׁוּ יְהוָה יְיָיִי oder, wie es wohl geschrieben war, דְּרִשׁוּ יְיָיִי; es dürfte also einleuchtend sein, daß dieser Text den besten Ausgangspunkt bietet für die Erklärung der Korruption in T. M.,¹ und er dürfte schon aus diesem Grunde als der älteste angesehen werden; außerdem ist es nur bei diesem Text der Fall, daß der Jussiv יְיָיִי, der selbst ohne das ו im T. M. nicht so leicht ist, wie er nach der Meinung der meisten Kommentatoren aussieht, eine befriedigende Erklärung bekommt. Lesen wir dann noch dazu, wie schon von B. H. vorgeschlagen und oben angeführt wurde, auch in V. 33 a Imperative, dann bekommen wir folgenden ausgezeichnet guten Sinn:

Seht dies *ḥānāwim* und freut euch,

Sucht Jahwä, so werdet ihr leben (oder: guten Mutes werden).

¹ BUHL'S Erklärung, daß hier ursprünglich דְּרִשׁוּי gestanden hat, dessen ו zum folgenden Wort gestellt oder dittographiert wurde und das dann zu דְּרִשׁוּי־אֱלֹהִים verbessert wurde, ist nicht möglich, da יְהוָה, die eventuelle Relation des Suffixes, zu weit entfernt steht.

Daß hier bei $\xi^{a}nāwim$ an aktuell Notleidende gedacht werden muß, denen für ihre Not der Ratschlag gegeben wird, Jahwä zu suchen, kann wohl unmöglich geleugnet werden.

Als ein Argument für unsere Erklärung kann auch die weitgehende Übereinstimmung mit 22²⁴ ff. angeführt werden.

Eine gewisse Schwierigkeit verursachen doch die אַסִּירִי V. 34, die auch 102²¹ vorkommen. Daß aber das Wort an unserer Stelle nicht im buchstäblichen Sinne genommen werden darf, wird von den allermeisten Erklärern, die nicht mit dem kollektiven Ich rechnen, zugegeben. Nur DUHM findet hierin einen Hinweis auf die unter Alkimus gefangen gesetzten $h^{a}sidim$, und STAERK und KAUTZSCH⁴-BERTHOLET scheinen ihm zu folgen. Aber sonst denkt man teils an eine typische Bedeutung nach dem Sprachgebrauch Deuterijosajas (BUHL.), teils versucht man Textkonjekturen, z. B. אֲסִירֵי (B. H.), אֲסִירֵי (GUNKEL) *seine Bedrängten* (aram.). — Im Worte muß jedenfalls etwas liegen, was leicht von Jahwä verachtet werden kann (GUNKEL). Nun ist es allgemein bekannt, daß in der Antike ein Leidender als von der Gottheit „geschlagen“ angesehen wurde und überhaupt als einer der in einem näheren Verhältnis zu den mystisch-dämonisch-göttlichen Kräften steht als gewöhnliche gesunde Menschen, also als *tabu*. Die Grundbedeutung der hebräischen Wurzel חָלַל, die *profanieren* bedeutet, also eigentlich *aus dem tabu-Zustand herausnehmen*, ist nun *lösen* (siehe Lexikon). Demnach würde es höchstwahrscheinlich sein, daß einer der *tabu* war, *gebunden* heißen könnte, daß aber dann, mit der Gottheit als Genitiv, die *Jahwä-Gebundenen* ganz einfach *die Leidenden* bedeuten würden. Ist dies nicht auch im Grunde genommen die beste Erklärung des Suffixes in $^{a}sirāw$? Auch in assyrisch-babylonischen Psalmen kommt „gebunden“ als Bezeichnung für den Leidenden vor; siehe z. B. JASTROW: *Die Religion Babyloniens und Assyriens* II. S. 72. Wir halten deshalb die gegebene Erklärung für die allerwahrscheinlichste, umso mehr als sie ausgezeichnet zu *bāzā* paßt. —

Es bedarf nun keiner weiteren Beweise mehr dafür, daß in unserem Psalm das Wort $\xi^{a}ni$ sowohl in der Einzahl V. 30, als auch in der Mehrzahl in der Form $\xi^{a}nāwim$ von dem (den) aktuell niedergedrückten und verkommenen zu verstehen ist, und daß die Auffassung der Worte als Parteinamen im letzten Grunde die kollektiv-allegorische Erklärung erfordert.

Psalm 25.

Wie die meisten sogenannten alphabetischen Psalmen gehört auch dieser nicht zu denen, durch die sich die traditionell-moderne Exegese am vorteilhaftesten bemerkbar gemacht hat. Nach dieser haben wir eine planlose „Aneinanderreihung“ von Sentenzen und sentenzartigen Ausdrücken vor uns, die Gebete um Sündenvergebung, Sündenbekenntnisse, Gebete um Errettung aus einer Not und die Schilderung derselben enthalten, und außerdem Gebete um Befreiung von Feinden, die die Partei der Gottlosen

bilden, alles zusammen in so allgemeinen Ausdrücken gehalten, daß der Psalm für jeden beliebigen der „Frommen“ in jeder beliebigen Situation und für jede beliebige Zeit passen würde. Beim Verfassen dieses „Gedichtes“ soll der Verfasser mehr von dem Akrostichon als von seinem gesunden Verstand geleitet worden sein; von etwas wirklich persönlich Gefühltem kann hier keine Rede sein.¹ Es ist also ganz konsequent, wenn STAERK von einem „Schema für Gebete in Not und Anfechtung“ spricht. Aber das Gepräge von Aktualität, das trotz alledem auf dem Psalme liegt, besonders in V. 16—20, bleibt hierbei vollständig außer Betracht. Die meist befriedigende Konsequenz aus der allgemein gebräuchlichen Erklärung ist deshalb, das betende Ich kollektiv zu erklären, wodurch sowohl das stereotype als auch das aktuelle Gepräge zu seinem Recht kommt. Diese Deutung ist auch verfochten worden von SMEND, WELLHAUSEN u. a., aber es ist wohl eine Konsequenz, die die modernen Forscher gar nicht ziehen wollen, auch wenn BUHL sich genötigt sieht, sie für Psalm 86, der etwa von derselben Art ist wie 25, beizubehalten. Die ganz persönlichen Ausdrücke in unserem Psalm machen auch eine solche Erklärung unmöglich. Das richtige daran ist, daß schon der Hinzufüger von V. 22, einem Vers, der sowohl ein abweichendes Metrum hat, als auch אלהים gebraucht, während der Psalm im übrigen יהיה hat, und der außerdem aus dem alphabetischen Schema herausfällt, den Psalm ebenso erklärt hat.²

Es ist klar, daß wir es mit einem individuellen Klagespalm zu tun haben. Nach GUNKEL haben wir folgendermaßen einzuteilen: V. 1—7 Gebete und Wünsche, abgebrochen durch Ausdrücke von Vertrauen 3, 5 b und hoffungsvoller Gewißheit 2 a, 5 c. V. 8—15 allgemeinere Trostgedanken. Dazwischen sind 8—10 gedämpfte Hymnentöne und 12—13 Töne aus der Weisheitsdichtung. Dann haben wir V. 11 ein Gebet um Sündenvergebung und V. 15 noch einmal ein Wort von des Dichters eigener Hoffnung. Der letzte Abschnitt V. 16—21 wird von Gebet und Wunsch beherrscht, mit 16 b ein kurzer Satz der Klage zur Begründung eingesprengt, und 20 b und 21 b Ausdrücke der Zuversicht. Aber abgesehen von diesen literarkritischen Erkenntnissen steht GUNKELS Erklärung ganz auf derselben Linie mit der allgemein gebräuchlichen. Er spricht davon, daß der Betende hier wie so viele andere seinesgleichen einsam unter Feinden leben muß V. 16 b, soweit es für uns möglich ist Klarheit zu bekommen über seine Stellung, daß er sich mit Sorge seiner Sünden erinnert, besonders der der Jugend (V. 7), und daß er bald von sich selbst redet bald von allen Frommen — also nur ein Schritt von der kollektiven Erklärung weg, die doch von GUNKEL für diesen Psalm als „fast unbegreiflich“ charakterisiert wird. —

¹ So z. B. KAUTZSCH⁴-BERTHOLET: „ . . . Blütenlesen, aus einer Reihe von Sätzen und Sprüchen bestehend, die nur wegen ihres Anfangs mit den benötigten Buchstaben an ihre Stelle gekommen sind.“ — KITTEL ebenfalls: „ . . . Sätzen und Sprüchen.“

² Daß עני V. 16 gleichzeitig steht mit עני V. 9 beweist natürlich nur, daß der Fromme seinen Fall im Lichte einer allgemeingültigen Regel sieht.

Alle Repräsentanten der traditionellen Erklärung erklären עֲנָוִים V. 9 als die demütigen Frommen, denen natürlich auch unser Verfasser angehört. Aber wenn es richtig ist, daß עֲנָוִים jedenfalls die gleiche Bedeutung hat wie עֲנִיִּים , so wird diese Erklärung durch עָנִי V. 16 wieder umgestoßen. Nach dem Zusammenhang des Psalms muß nämlich עָנִי hier einer von den V. 9 erwähnten עֲנָוִים sein, und daß das Wort V. 16 von einem aktuellen Leiden zu verstehen ist, geht vor allem aus der Zusammenstellung mit יָחִיד *einsam* hervor, verglichen mit der oben gegebenen Behandlung von 88¹⁶ und 69³⁰, wo wir ja auch eine ähnliche Zusammenstellung haben. Nun kann man auch hier (vgl. oben S. 54) behaupten, daß das Wort auf beide Weisen gebraucht ist; aber damit ist, wie oben bemerkt, der allgemeinen Auffassung des Wortes in Wirklichkeit die Grundlage weggenommen. Außerdem — und dies ist sehr wichtig — sehen wir, daß in V. 9 עֲנָוִים parallel steht mit הַטָּאִים in V. 8. Ob nun dieses Wort mit חַטָּאִים gelesen werden soll, wie die meisten Neueren lesen, oder חַטָּאִים mit dem T. M., so ist es doch ganz einleuchtend, daß ein Mensch mit seinen gesunden fünf Sinnen nicht auf diese Weise im gleichen Atemzug von Sündern und demütigen Frommen sprechen kann, wenn er nicht einen antithetischen Parallelismus beabsichtigt, und dies ist aus dem Grunde unmöglich, daß die Prädikate dieselben sind. Es muß also die ein oder andere Verbindung zwischen diesen הַטָּאִים und עֲנָוִים bestehen. Und nach der etymologisch-sprachlichen Ausführung, die wir oben von diesem letzten Worte gegeben haben, kann diese Verbindung schwerlich anders gedacht werden, als daß die עֲנָוִים diejenigen sind, die auf Grund des ein oder anderen Fehltrittes (הַטָּא) in irgend einen Zustand von „Geringheit“ oder „Elend“ gekommen sind. Diese sind es, welchen Jahwä „den Weg“ zeigt, „seinen Weg“, d. h. den Weg, den sie wählen sollen (V. 12), um aus dem Unglück herauszukommen und in kein Unglück zu geraten.

Das Verblüffende ist nun, daß wir zu demselben Resultat kommen, wenn wir einen anderen Weg gehen. Den Mangel an innerer Gedankenverbindung im Psalm, die die traditionelle Exegese in so hohem Grade vermißt, so daß man genötigt wäre, eine ziemlich niedrige Stufe der Begabung des Verfassers anzunehmen, weigert man sich rein unwillkürlich anzuerkennen. Und wenn dazu noch dieselbe Exegese mit einem zwecklosen Gebet um Sündenvergebung und Wegleitung rechnet, und zum Teil von Sündennot und Anfechtung spricht, alles fein moderne und absolut unorientalische Erscheinungen, dann liegt es nahe, nach einem neuen Auswege aus dem Morast zu suchen. Und dieser ergibt sich auch ziemlich leicht bei der folgenden Beobachtung¹:

Rein zufällig kann es wohl nicht sein, daß neben einer Reihe von Aussagen, die sich um einen Notzustand drehen, in dem sich der Betende befindet und aus dem er befreit sein möchte: V. 2 b, 15, 16, 17

¹ Den Gedanken zur folgenden Erklärung, die verhältnismäßig ausführlich dargestellt wird, gab mir Prof. MOWINCKEL mündlich.

(lies הַרְחִיב רַמִּי mit B. H.¹), V. 18 und V. 19 (lies קָדַם vor רָחַח und stelle den ganzen Vers vor 18 [B. H.]), sich auch eine Reihe findet, die sich um die Sünde des Betenden handelt, für die er um Vergebung bittet: V. 7, V. 11 und V. 18 b, besonders da die Sündenvergebung an einer einzigen Stelle V. 18 ganz einfach als Parallelglied zur Rettung aus dem Unglück steht; diese beiden Größen sind hier nach allem zu urteilen als gleichwertig anzusehen. Deshalb ist keine andere Erklärung möglich als daß die Sünde als Ursache des Unglücks gedacht wird, von dem hier gesprochen wird, und daß also die Sündenvergebung eo ipso die Rettung mit sich bringt. Nun haben wir aber auch noch ein paar Gebete um und Aussagen über Wegleitung und Unterweisung: V. 4 f., V. 8 f., V. 12 und V. 14. Dies im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zeigt uns, daß die Sünden, um die es sich hier handelt, Unwissenheitssünden sind, von denen es gilt unterrichtet zu werden, daß man frei werden kann von ihnen. In Wirklichkeit liegt die Sache so, daß man von dem Schicksalsschlag, der einen getroffen hat, ganz einfach auf die ein oder andere Sünde schließt. Ist man sich dann nicht bewußt, Jahwäs Verordnungen einmal übertreten zu haben, so müssen es also Sünden sein, die man umwissentlich begangen hat, oder, wie auch aus V. 7 hervorgeht, Sünden, die man in der Jugend begangen und vor deren Folgen sich zu hüten man auf die ein oder andere Weise unterlassen hat, so daß man jetzt um ihretwillen „von der Gottheit heimgesucht wird“.

Diese Betrachtungsweise setzt nebenbei bemerkt eine eisenharte dogmatische Einstellung voraus und den Sieg über die gesunde organische Auffassung, die im Grunde genommen im Unglück nichts anderes sieht als die Sünde selbst, oder vielleicht richtiger, nicht scheidet zwischen Unglück und Sünde. Diese letzte Auffassung ist es, die der Mehrzahl der hebräischen Klagepsalmen zugrunde liegt, und es kann uns deshalb nicht verwundern, daß man so selten das findet, was wir Sünderkenntnis oder Sündenbekenntnis nennen möchten. Ein solches ist ja identisch mit der Klage. Dies mag denn wohl auch einer der Gründe sein dafür, daß die Mehrzahl der Klagepsalmen nicht direkt Jahwä als Urheber des Unglücks nennt. In unserem Psalme ist die Differenzierung Sünde — Unglück soweit fortgeschritten, daß hier mit Jugendsünden gerechnet wird und mit Sünden, von denen man nichts weiß als Ursache für ein aktuelles Leiden.

Es ist das Gebiet des Nomismus, auf dem wir uns hier befinden, wo Jahwäs Wille festgelegt ist in einer Reihe von Einzelgeboten, deren Übertretung unweigerlich Strafe oder Unglück mit sich bringt, deren Anzahl und Konsequenzen aber gleichzeitig einen solchen Umfang angenommen haben, daß man es nie genau wissen kann, ob man sie alle sorgfältig beachtet hat. Die Möglichkeit einer Sünde, in Unwissenheit begangen שׁוֹגְגָאָה , (vgl. Num. 15 27 f.; Lev. 4 2, 22 u. a. St.) liegt also immer vor, und wenn es keine andere Möglichkeit gibt, ein Unglück, das einen betroffen hat zu erklären, so bleibt einem jedenfalls noch diese. Deshalb ist die Unterweisung, die rechte Führung und damit die Weisheit und die Einsicht das beste Schutzmittel gegen alles Böse, und man muß immer wünschen und beten, daß man allen Klippen entgeht. Deshalb liegt auch in unserem Psalm und den damit verwandten (19 B, 86, 119 vor allem, aber außerdem auch sicher Psalmen wie 32, 116 und 143) ein so starkes Gewicht auf der Vergebung. Wir können auch die Formel-

¹ Buhls Einwendung gegen diese Lesart, die von Hensler vorgeschlagen ist, daß wir da eine Stelle als Objekt erwarteten müßten, geht vom modernen indogermanischen Sprachgefühl aus und nicht vom hebräischen. Baethgens Korrektur הַרְחִיב רַמִּי ist vollständig verfehlt.

haftigkeit beobachten, die sich u. a. darin zeigt, daß Jahwäs Wille, „sein Weg“, ganz einfach „der Weg“ genannt werden kann V. 8: die Begriffe sind dabei sich zu verhärten. Die nähere Ausführung dieses Punktes interessiert uns übrigens in diesem Zusammenhang nicht, da es bereits klar sein dürfte, daß der Gesichtspunkt für die Erklärung, der hier angelegt ist, die Schwierigkeiten löst, die hier gelöst werden müssen.

Bei der Untersuchung des Psalms als Ganzen sind wir also zu dem gleichen Resultat gekommen als bei der Untersuchung der isolierten Verse 8 und 9.

Was weiter die Art der hier geschilderten Not betrifft, so haben wir kein sicheres Kriterium zur Entscheidung derselben, wenn wir keine Stellung nehmen zum Problem der Feinde. Es liegt aber vorderhand nahe von der Situation in anderen Klagepsalmen aus an irgend eine Lebensgefahr zu denken. In dem ganz gleichartigen Psalm 86 (siehe unten S. 64 ff.) finden wir auch Ausdrücke für die Gewißheit der Rettung von der *š'öl tahtijā* V. 13, und in Ps. 116 und 143, die auch zu dieser Gruppe gehören, haben wir eine Reihe von Aussagen, die auf Lebensgefahr deuten: 116 3, 8 f.; 143 4, 7.

Unser Psalm ist in diesem Falle als eine Demütigung der Seele gegenüber dieser Gottheit gemeint, welche so rein unmenschlich groß geworden ist, welche eine Sünde finden kann, wo sie will (vgl. 130 3; 143 2; Jes. 57¹⁶. Job. 4 17; 9 2; 15 14), und vor die der Mensch alleruntertänigst als ihr Sklave oder ihrer Sklavin Sohn (86¹⁶; 116¹⁶; 143¹²) zitternd zu treten hat und bitten muß, um zu erfahren, was sie will, daß man tun soll, um der harten Peitsche ihres Eifers zu entgehen und um gleichzeitig um Gnade und Vergebung für alle Fehlritte zu bitten, die man als dumme und unverständige Menschenkinder gemacht hat. Für eine solche Frömmigkeit wird es geradezu eine Gnadeerweisung der Gottheit, sich herabzulassen und ihrem Diener ihren Willen kund zu tun; aber dem, der sie fürchtet erzeigt sie Geneigtheit V. 14, V. 8 f. — Wenn die Schuld, die man begangen hat, hier an einer einzigen Stelle V. 11 schwer genannt wird, so liegt dies auf derselben Linie. Der Ausdruck darf nicht allzu genau genommen werden; von einem schweren Leiden aus kann man auch auf eine schwere Sünde geschlossen haben, und übrigens nützt gegenüber der Gottheit kein Trotz und kein Stolz, kein Pochen auf eigene Rechtschaffenheit. Es ist nicht Hiobs Geist, der im Judentum herrschend geworden ist: historisch haben seine drei Freunde und Elihu den Sieg davongetragen. — Das Ziel der Demütigung ist, daß man sein Vergehen vergeben bekommt, seine Sünde gesühnt wird (32¹), aber dies nur, weil man dann „heil“ ist, d. h. frei von Leiden, Begriffe, bei welchen es von einem bedrückten oder erleichterten Gewissen keine Rede sein kann; man bewegt sich in mehr handgreiflichen Bahnen. Die realistische Denkweise der alten Zeit ist beibehalten, aber der steigende Intellektualismus hat in Wirklichkeit die Grundlage weggenommen, so daß das ganze veräußerlicht und verflacht worden ist. —

Unter den bis jetzt skizzierten Gesichtspunkten betrachtet bekommt jeder einzelne Teil des Psalms seinen ganz bestimmten Sinn. Von den Feinden können wir hier gerne absehen und uns damit begnügen zu

konstatieren, daß sie hier, wie auch sonst öfters das Leiden auf die ein oder andere Weise begleiten. Und was die Einteilung betrifft, können wir auf die oben angeführte von GUNKEL verweisen. Selbst bei unserer Erklärung muß eingeräumt werden, daß die Verbindung zwischen den einzelnen Gliedern z. T. sehr abrupt ist, was sicher größtenteils der Rücksichtnahme des Verfassers auf das Akrostichon zu verdanken ist; aber die Gedanken, die das Ganze zusammenhalten, dürften klargelegt sein. —

Was die Wörter *Ēani* V. 16 und *Ēnāwim* V. 9 betrifft, so sollte hier keine ausführliche Rechenschaft für sie gefordert werden. Daß *Ēani* in V. 16, wo wir dasselbe Wortspiel mit *ʿani* wie in 88¹⁶ und 69³⁰ finden, auf die wirkliche verkommene Stellung des Betenden anspielt, dürfte wie erwähnt ganz klar sein. Wir können uns nur merken, daß wir hier zum erstenmale das Wort *חנן* *gnädig sein* in dieser Verbindung treffen, eine charakteristische Äußerung der Mentalität, der der Psalm entsprungen ist. Weiter ist der Hinweis auf den erbarmenswürdigen Zustand ganz einfach als Begründung für Jahwäs Gebetserhörung angeführt, und dies ist sogar die einzige direkte Begründung im ganzen Psalm.

Wenn GUNKEL zu V. 8—10 bemerkt, daß wir hier gedämpfte Hymnentöne vor uns haben, so erfordert dies eine Ergänzung: Es sind hymnisch geformte Vertrauensmotive, eine Art naiver *captatio benevolentiae*, welche auf die Gottheit einwirken sollen zur Gebetserhörung: Jahwä ist nicht willkürlich und ungerecht, sondern handelt gut und gerecht und belehrt deshalb die Fehlenden darüber, was das Rechte ist zu tun, V. 8. Ist man auf Grund von Sünde ein *Ēani* geworden, d. h. beraubt oder weggekommen von seiner *mišpāt*, seinem rechtmäßigen Recht und seiner Stellung im Pakt, wo das Glück und die Harmonie herrscht, kurz gesagt von seinem Platz in der Sonne im Schutze des den Pakt beschützenden Herrn, so läßt einem Jahwä doch nicht im Stich, sondern belehrt einen über den rechten Weg, dessen Innehaltung die Bedingung ist, daß man in der *mišpāt* wandern kann V. 9. — Die Vokalisation *יְהִי* (Jussiv) muß auf Grund des Parallelismus unrichtig sein; hier muß der Indikativ gelesen werden. (So alle Neueren, wenn man den Jussiv nicht als für einen Indikativ stehend auffaßt. Steht die Jussiv-Vokalisation in einem Zusammenhang mit der kollektiven Umdeutung des Psalms?) — Die Wiederholung von *עֲנִיִּים* ist gewiß unschön, aber Textkorrekturen sind nutzlos. *הַדְרִיךְ בַּמִּשְׁפָּט* bedeutet: er verursacht, daß sie dazu kommen, im Recht zu wandern, was natürlich einen Platz ohne Recht voraussetzt, aus dem die *Ēnāwim* herausgeführt werden und so die traditionelle Erklärung der *עֲנִיִּים* die *demütigen Frommen* schon von sich aus ausschließt, auch wenn diese Erklärung noch zur Not verteidigt werden könnte in V. 9, wenn dieser isoliert betrachtet wird. Daß man sich trotzdem mit ihr zufrieden hat geben können, ist teilweise einer zu engen Auffassung von *mišpāt* = *das richtige* im modernen Sinne zuzuschreiben, teils einer unklaren Vorstellung vom Charakter der Hif'il-Konjugation. Die hier gegebene Erklärung stützt sich nicht allein an ein richtigeres Verständnis

dieser, sondern auch an den faktisch vorkommenden Gebrauch von *hidrik b'* (V. 5, Ps. 1077; 119 35; Jes. 42 16; 48 17 u. a. St.).

Summa summarum: auch in Psalm 25 wird *ʿāni* resp. *ʿānāw* von dem (den) aktuell Notleidenden gebraucht, V. 16 als Selbstbezeichnung des Leidenden auf dieselbe Weise wie 88 16 und 69 30, in V. 9 von den Leidenden im Allgemeinen, gleich 69 34. Auch hier ist es nur die kollektive Erklärung, die mit Recht von Parteibezeichnungen in Verbindung mit *ʿāni* un *ʿānāwim* sprechen kann.

Inhaltsmäßig gehört, wie schon angedeutet, *Psalm* 86 zu derselben Gruppe wie Psalm 25. Und auch bei ihm kann die traditionelle Exegese nicht besonders glücklich angewandt werden. Auch unser Psalm soll aus einer Reihe von Sentenzen bestehen ohne besondere gegenseitige Beziehung zueinander und zwar in so rein allgemeinen Sätzen gehalten, daß BUHL sich hier verpflichtet gefühlt hat, die Konsequenz zu ziehen, die er noch nicht gewagt hat für Psalm 25 zu ziehen, nämlich daß er mit SMEND, WELLHAUSEN u. a. erklärt, diese Kompilation, die er den Psalm nennt, sei ein für die Gemeinodedürfnisse verfaßtes Produkt, und das Ich des Psalms sei somit kollektiv aufzufassen. Aber weder V. 9 noch V. 11, auf die man sich als Stütze für diese Auffassung beruft, erfordern eine solche Erklärung: V. 9 kann ganz gut seinen Platz als Motiv in einem individuellen Klagepsalm behaupten, aber er unterscheidet sich metrisch von der Umgebung und fällt außerdem aus dem Rahmen des dreizeiligen Strophenbaus, so daß er sicher als sekundär anzusehen ist; V. 11 erfordert eine individuelle Erklärung, siehe darüber unten S. 65.

Besondere Gründe das Ich des Psalms kollektiv aufzufassen liegen also nicht vor. — Aber auch wenn man diesen Weg nicht geht, so sieht man doch den Psalm als aus lauter allgemeinen Wendungen und ganz generellen Gebeten um Wegleitung und Bewahrung bestehend an.¹ Außer der ganz modernen Psychologie, die diese Erklärung voraussetzt, spricht auch das ganz unverkennbare aktuelle Gepräge dagegen, das auf Aussagen wie V. 1, 4, 7, 13 und 16 liegt. — Die Schwierigkeiten lösen sich auch, sobald man erkennt, daß unser Psalm genau so wie Psalm 25 erklärt werden muß: Auch hier haben wir außer Gebeten um Befreiung aus Not (V. 1, 7, 13, 14, 16) Gebete um Sündenvergebung, diese letzteren freilich nicht direkt ausgesprochen, sondern nur als hymnisch geformte Vertrauensmotive, so V. 5: „Denn Du, *ʿādonāj*, bist gut und voller Vergebung (*sallāh* nur hier, vgl. Ex. 34 6; Num. 14 18) und reich an Gnade gegen alle, die Dich anrufen“, V. 15: „und Du, *ʿādonāj*, bist ein erbarmender und gnädiger Gott, langsam im Zorn und reich an Barmherzigkeit und Treue“: Unzweideutiger ist das Gebet um Unterweisung und rechte Leitung V. 11: „Lehre mich, Jahwä, Deinen

¹ Siehe z. B. KITTEL, der bemerkt, daß der Psalm einen unmittelbaren Notzustand nicht voraussetzen schein, sondern für solche gedichtet sei, die in einen geraten könnten.

Weg, so kann ich wandern in deiner Treue, sammle mein Herz, um Deinen Namen zu fürchten“. Hier wie in 25 wird die Unterweisung im Rechten als im Wandern innerhalb des Gebietes, wo Jahwäs ^{’a}maet gilt, resultierend angesehen. Es sind also Unwissenheitssünden, mit denen wir es auch hier zu tun haben. Denn daß es wirklich Sünden sind, an die der Verfasser denkt, und daß wir nicht rein willkürlich in unserer Erklärung vorgegangen sind, erfahren wir aus V. 11 b; hier muß *jahēd* mit BAETHGEN, BUHL u. a. nach Jer. 32³⁹ so zu verstehen sein: mach mein Herz eines, d. h. einträchtig im Hinblick darauf, Deinen Namen zu fürchten, d. h. laß es sich mit aller Kraft auf das Eine konzentrieren. *Jahwä fürchten* bedeutet *fromm sein* oder ihm *diene*, vgl. z. B. Ex. 17; Lev. 19^{14, 32}; 25¹⁷; Jer. 26¹⁹; Prov. 3⁷; Job. 1⁹ (nach GES.-BUHL) und wohl auch Psalm 130⁴; aber das bedeutet auf dem Boden des Nomismus zugleich *seine Gebote halten*. Und dies ist es, worauf der Beter von Ps. 86 Jahwä bittet sein Herz zu sammeln, denn so hat er eine Garantie gegen das Unglück. —

Eine bemerkenswerte Bestätigung unserer Erklärung finden wir nun darin, daß der Psalm offenbar in zwei Teile zerfällt: 1—10 und 11—17, jeder bestehend aus 3 Strophen zu je 3 Langversen (V. 14 b stammt von 54 s und muß gestrichen werden; zu 16 a und 17 a fehlen die Parallelglieder, was auch in B. H. angegeben ist) und beginnend mit Anrufung und Gebet. Während nun V. 1 das Gebet durch Konstatieren der Not, in der sich der Dichter befindet, motiviert, bittet V. 11 um Unterweisung und Wegleitung, eine Übereinstimmung, die sicher darauf hinzuweisen scheint, daß das Gebet um Befreiung aus der Not und das Gebet um Belehrung im Grunde gleichwertig sind. Und dies ist auch die einzige Erklärung dafür, daß das Gelübde des Lobpreises unmittelbar in V. 12 folgt mit dem Thema für denselben in V. 13.

Die Bestandteile des Psalms sind dann nach dieser Erklärung folgende: I: 1—4 Gebete mit Motiven, 5 hymnisches Vertrauensmotiv, 6—7 Gebete mit Motiv in 7 b. V. 8—10 rein hymnisches Motiv. II: 11 Gebete, 12—13 Gelübde von Lobpreis und dessen Thema, 14 Klage, 15 hymnisches Vertrauensmotiv, 16—17 ^a Gebet, 17 ^a b Gewißheit der Gebetserhörung; im großen ganzen dieselbe Einteilung, die GUNKEL gibt.

Was die Art des unter allen Umständen aktuellen Notzustandes betrifft, sind wir hier, wie schon bemerkt, besser gestellt als mit Ps. 25, insoweit als 13 b direkt auf Lebensgefahr hinzuweisen scheint; auch die Feinde treten hier V. 14 mit Namen auf, *zēdim*: die Übermütigen, Aufrührerischen und *ārišim*: die Schreckeinfließenden, Schauerhaften, Schrecklichen. — Für uns ist es aber zureichend, klar darüber zu sein, daß wir es mit einem ganz bestimmten Notzustand zu tun haben, verursacht durch Sünden, die der Betende selbst nicht kennt.

Ganz auf dieselbe Weise wie nun Ps. 25¹⁶ das Gebet damit motivierte, daß der Betende *āni* und *jāhiḏ* war, wird in unseren Psalm V. 1 der einleitende

Ruf um Hilfe mit dem Hinweis auf die Stellung des Betenden als ʿāni *w^o* *ʿabjōn* motiviert, und es ist nach unserer Erklärung des Psalms kein Grund vorhanden, diese Begriffe nicht ganz analog mit den Begriffen ʿāni und *jāhid* 25¹⁶ aufzufassen, also als auf das im Psalm vorausgesetzte Drangsal und Leiden hindeutend, so daß *ʿabjōn*, hier ebensowenig wie 69³⁴, nicht eine ökonomisch-soziale Bedeutung hat, sondern den Betenden nur als allgemein hilfsbedürftig bezeichnet. Als neue Begründung bekommen wir inzwischen in V. 2 *ḥāsīd*, und dies ist von KITTEL als eine Stütze für das sozial-religiöse Verständnis von ʿāni und *ʿabjōn* gebraucht worden, weil der Zusammenhang hier darauf hindeuten scheint, daß diese Begriffe gleichbedeutend mit *ḥāsīd* sind. Aber dieser Schluß paßt, wie man sieht, nur wenn die im Psalm geschilderte Not permanent ist und gleichzeitig ʿāni und *ʿabjōn* ursprünglich ausschließlich ökonomisch-soziale Termini sind, wobei der Zustand elend und „arm“ zu sein nicht etwas sein würde, von dem man um Befreiung betete. Da nun diese Bedingungen nicht vorliegen, ist KITTELS Schluß ganz unberechtigt: *ki ḥāsīd ʿāni* ist natürlich, wie von MOWINCKEL: *Psalmstudien I* S. 114, Anm. 1 bemerkt, eine Begründung, die auf einer ganz anderen Ebene liegt als 1 b; diese appelliert an das Mitleid der Gottheit, während jene darauf hinweist, daß der Betende im richtigen Verhältnis zu Jahwä steht und so in gewissem Sinne Anspruch auf Gebets-erhörung hat. Es sind ja nur Unwissenheitssünden, die er begangen hat; so gut es überhaupt für einen Menschen möglich ist, versucht er auf Jahwäs Wegen zu wandern, und ist also wirklich fromm; ein eigentliches Unschuldsmotiv ist dies nicht — ein solches kommt in nomistisch gefärbten Psalmen nicht vor — eher ein Verdienstmotiv. Daß in dem Worte *ḥāsīd* ein Hinweis auf die Asidäer der Makkabäerzeit (I Makk. 7¹³) (DUHM) liegen sollte, verbietet sich von selbst bei dieser Erklärung und setzt im Grunde das ökonomisch-soziale Verständnis von ʿāni und *ʿabjōn* voraus, obwohl man natürlich mit Gewalt einen solchen Hinweis hineininterpretieren kann. Bewiesen werden kann es nie und ist damit im Grunde erledigt. —

Wie aus dem oben zu KITTELS Erklärung Bemerkten hervorgehen wird, führt die Auffassung, die ʿāni und *ʿabjōn* als Parteinamen ansieht, auch in unserem Psalme unwillkürlich zur kollektiven Erklärung, wo sie wirklich mit einigem Recht hingehört, und das Resultat, zu dem wir also wiederum gekommen sind ist, daß sich die Begriffe auf einen aktuellen Notzustand beziehen.

Psalm 34.

Dieser Psalm weist verschiedene Ähnlichkeitspunkte mit 25 und 86 auf, und ist zeitlich nicht weit weg von ihnen. Mit Psalm 25 hat er unter anderem das akrostichische Schema und den didaktischen Ton V. 12—23 (vgl. 25^{12–15}) gemeinsam, mit 86 Ausdrücke wie *יְרֵאתֶיהוָה* von der Religion selbst V. 12 (vgl. 86¹¹) und mit ihnen beiden das intellektualistische Gepräge, das besonders deutlich ist, wenn es gilt, die dogmatisch erstarrte individuelle

Vergeltungslehre darzustellen, siehe V. 16—22. In eine spätere Zeit führt auch der Name *ḵ' dōšim* für die Verehrer Jahwäs (V. 10), vgl. Dan. 7 21; 8 24. Doch scheint der Nomismus unserem Psalme nicht in dem Grade das Gepräge gegeben zu haben wie den beiden vorhergehenden, insofern wir im Zusammenhang V. 12 folgende keine spitzfindige Kasuistik vorausgesetzt finden, sondern nur ganz allgemeine ob auch etwas rationalistische Ausdrücke für „das Gute zu tun“. —

Folgens der allgemeinen Erklärung soll nun auch in unserem Psalm, wie angeblich in Psalm 25 und 86, der Zusammenhang nur sehr lose, ja sogar unerkennbar sein, was man auch hier teilweise mit der Rücksicht zu erklären sucht, die der Verfasser im Hinblick auf das alphabetische Schema zu nehmen hatte. Es ist vor allem die Verbindung zwischen 1—11 und 12—22, die Schwierigkeiten verursacht hat. KAUTZSCH⁴-BERTHOLET nimmt dies ein wenig leicht mit seiner Bemerkung, daß Gottes stetiges Eintreten für die Seinen, das das Thema des zweiten Teiles ist, für den Dichter Grund genug ist, um in persönlichen Jubel auszubrechen und auch andere dazu aufzufordern. Hiergegen spricht bestimmt schon V. 5, und die Erklärer sind auch darüber einig, daß der erste Teil hauptsächlich als ein Dank an Jahwä für die Rettung aus einem persönlichen Notzustand gedacht ist, während man sich für den zweiten Teil begnügt, den Übergang zu einer Dichtung im Stile der Weisheitsliteratur zu konstatieren, wenn einem das Problem überhaupt interessiert. So rechnet STAERK hier mit einem liturgischen Gedicht, bestehend aus dem Eingang zu einem persönlichen Dankpsalm und Bruchstücken einer religiösen Lehrdichtung; dies ist aber nicht viel besser als wenn DUHM den ganzen Psalm ein Mosaik nennt. —

Die eigentlichen Schwierigkeiten werden aus dem Wege geräumt, wenn man mit GUNKEL den ganzen Psalm als einen individuellen Dankpsalm ansieht, aus dessen Stilformen jedes einzelne Glied seine Erklärung findet: V. 2—4 hymnische Einführung mit abwechselnder Selbstaufforderung und Aufforderung an andere, V. 5 der Grund zum Dankpsalm, 6—11 die Lehre, die man aus dem Schicksal des Auftretenden ziehen kann und dann das häufig vorkommende Bekenntnis zu dem Gott, der geholfen hat. Dieses Bekenntnis, das schon V. 6—11 das Gepräge des *māšāl*-Stils trägt, geht dann in 12—22 ganz zu diesem über, aber wir müssen uns klar darüber sein, daß es fernerhin das Bekenntnis ist, das wir vor uns haben, oder, wenn wir wollen, ein vor der Gemeinde abgelegtes Zeugnis dafür, wie glücklich es ihm ergangen ist, weil er Jahwäs Weg ging, daß er nämlich aus diesem Grunde gerettet wurde, und damit zusammenhängend die Ermahnung an die übrigen, auch so zu tun, damit es ihnen gut gehen kann: „Scheue das Böse und tue das Gute, so wird es Dir ebenso ergehen wie es mir ergangen ist und wie es allen Frommen ergeht, während die Gottlosen dagegen zugrunde gehen werden“. Dies ist eine Jahwä wohlbehagende Weise zur Vermehrung seiner Ehre, und findet deshalb natürlich einen Platz in einem Dankpsalm (vgl. 51 15). Der Zusammen-

hang, den wir bei der gewöhnlichen Exegese in unserem Psalm vermissen, ist hiermit vollständig hergestellt.

Das Gemeinsame inzwischen von GUNKELS Exegese und der traditionellen ist, daß der Psalm von dem Kreis der Demütigen, der leidenden Frommen stammen soll, auf die er mit עֲנִיִּים V. 3 und עָנִי V. 7 anspielen soll, und daß da mit den Übeltätern und Bösewichtern V. 17 und 22 die weltlichen Machthaber und Unterdrücker jener gemeint sind¹, daß es also in erster Linie Parteigegensätze sind, die sich hier abspielen. Der Sinn würde also der sein: Einer von diesen עֲנִיִּים war in der ein oder anderen Not oder Gefahr, hat zu Jahwä gerufen, und dieser hat sein Gebet erhört. Beim Hören davon, „daß seine Seele sich Jahwäs rühmt“, werden die übrigen עֲנִיִּים von Freude erfüllt (V. 3), denn sie sehen darin eine Garantie dafür, daß Jahwä den Seinen allezeit helfen wird. Abgesehen von den Schwierigkeiten, die eine solche Erklärung verursacht, wenn man versucht, die hebräische Psyche aus sich selbst heraus zu verstehen und nicht von modernen Voraussetzungen aus, besonders im Hinblick auf Aussagen wie z. B. V. 6, so kommt sie vor allem nicht um einen gewissen Gegensatz zu der Auffassung, die sie erzeugt hat, herum:

Daß עָנִי V. 7 Bezeichnung für das Subjekt des Psalms ist, ist ganz klar und wird auch so gut wie von allen Forschern zugegeben. Der Satz kann natürlich nicht so zu verstehen sein, wie DUHM u. a. es wollen: er könnte sowohl den einen als auch den anderen עָנִי nennen, der rief und dessen Gebet erhört wurde; eine solche Erklärung hat ihr Entstehen dem mangelnden Verständnis des Zusammenhangs im Psalm zu verdanken. Ferner kann das Verhältnis zwischen זָה וְעָנִי nicht appositionell sein, da dies הֵאֵל עָנִי הַזֶּה erfordern würde. Man faßt deshalb זָה demonstrativ auf und קָרָא usw. als Relativsatz: hier ist ein עָנִי, der rief usw. Nun, dies kann gut stimmen: der Sinn ist jedenfalls der, daß in V. 7 ein ganz besonders starkes Gewicht darauf gelegt wird, daß gerade ein עָנִי erhört worden ist. Wenn man nun mit KITTEL und anderen das Schwergewicht im Begriff עָנִי auf das Religiöse legt, also ungefähr *fromm*, so würde gewiß die Gebetserhörung eines solchen als eine sehr freudige Begebenheit aufgefaßt werden können; kann es aber irgend einen Sinn haben so stark hervorzuheben, wie es V. 7 und V. 3 geschieht, daß gerade ein „Frommer“ erhört wurde? wer sollte wohl der Gebetserhörung näher liegen? wer sollte Jahwäs Herz näher stehen? Und wenn man mit GUNKEL das Hauptgewicht auf das Soziale legt, also auf die „Armut“, so harmoniert dies nicht recht mit V. 10 b: es gibt keinen Mangel für den, der ihn (Jahwä) fürchtet. Daß man in unserem Psalme der Wahl zwischen der sozialen und der religiösen Bedeutung der Wörter dadurch zu entgehen sucht, daß man sie mit dem unklaren „Dulder“ zu übersetzen sucht, verbessert nicht viel an der Sache; die ein oder andere Relation muß doch auch dieses Wort haben.

¹ Das Problem derselben soll hier nicht die Anleitung zu einer Erörterung geben.

Weiter ist es ganz einleuchtend und wird auch von den meisten vorausgesetzt, daß wir hier einem ganz aktuellen Notfalle gegenüberstehen, aus dem unser Dichter gerettet wurde (vgl. V. 5). Welcher Art diese Not war, spielt an und für sich keine so große Rolle, ist aber doch einer Untersuchung wert. V. 13 wird ein Rat gegeben, ein langes Leben zu erlangen, — folglich müssen wir das Recht haben darauf zu schließen, daß unser Verfasser in Lebensgefahr gewesen ist und den angeführten Rat angewandt hat, um gerettet zu werden. Dazu stimmt auch V. 17 b und 22, wonach das Gedächtnis der Übeltäter ausgerottet wird auf Erden; Antithese: nicht so geht es mit den Frommen, in diesem Falle unserem Verfasser. V. 19 und 21 heißt es weiter, daß Jahwä nahe ist allen die „zerbrochenen Herzens“ sind und ein „zerschlagen Gemüt“ haben und befreit sie (V. 19), er behütet alle ihre Gebeine, so daß nicht eines von ihnen zermalmt werden kann (V. 21). Wenn V. 21 allein dagestanden hätte, könnte es nahegelegen haben an einen Mordversuch zu denken, dem unser Verfasser ausgesetzt war (vgl. KITTEL), aber zusammen mit V. 19 ist dies nicht möglich, außer wenn wir mit KITTEL auf ganz unhebräische Weise scheiden zwischen seelischem Leiden V. 19 und körperlichem V. 21. Tun wir dies nicht, müssen wir uns damit begnügen zu konstatieren, daß unser Verfasser in irgend einer Todesgefahr gewesen ist; daß *nišbré-leb* und *dakk^ec-rūah* bei Tritojesaja vorkommt, vgl. Jes. 57 15; 61 1, berechtigt uns weder dazu, ihn als Urheber dieser Ausdrücke zu erklären, noch dazu, sie hier in demselben Sinne aufzufassen wie dort. Das letztere ist unter allen Umständen unmöglich, da die Ausdrücke bei Tritojesaja nicht neben den „zermalmt Gebeinen“ vorkommen. (Dies gegen die ganze traditionelle Exegese, auch gegen GUNKEL, der hier nicht die Konsequenz daraus gezogen hat, daß das Zeugnis einen aktuellen Anlaß hat, wenn er auch bemerkt hat, daß V. 21 auf eine Krankheit hinweist).

Erst bei der Annahme von einem aktuellen Leiden fällt auch ein einigermaßen klares Licht auf V. 6. Hier muß פנייהם falsch geschrieben sein für פניכם (BH, nach 𐤒𐤑 Hie), ein Fehler, der dann die Perfektvokalisation der Verben in a mit sich brachte; diese müssen als Imperative gelesen werden (BH nach 𐤒'𐤑 Hie). In Konsequenz davon ist dann auch 'ēlaj statt 'ēlāw zu lesen (BH); נהר hat hier die Bedeutung *leuchten, strahlen vor Freude*, und der Vers lautet dann so:

Seht her auf mich um froh zu werden
und euer Angesicht trage keine Scham.

Eine klare Beziehung bekommen diese Worte erst, wenn sie als an Leidende gerichtet gedacht sind, die ja eo ipso schamerfüllt sind, weil ihre Ehre, ihre Rechtfertigkeit, ihr *šālôm* weggenommen ist von ihnen und ihnen nur die Schlaftheit bleibt¹. Diese sind es, die aufgefördert werden,

¹ Über die Scham als negative Potenz für den Israeliten, siehe PEDERSEN: *Israel* S. 182 ff.

Mut zu fassen im Hinblick auf einen Leidenden, dem geholfen worden ist:
So handelt Jahwä; sei deshalb guten Mutes.

Aber wenn es sich nun wirklich so verhält, daß es ein aktuelles Leiden ist, mit der wir es hier zu tun haben, so liegt also hier ein Psalm vor, der sich zu den von uns behandelten Klagepsalmen verhält wie Gegenwart zu Vergangenheit. Wenn nun *ʿāni* in V. 7 eine Selbstbezeichnung ist, so würde sich das Wort demnach auf die Vergangenheit beziehen und den Betenden als Leidenden bezeichnen. Und hier liegt faktisch kein Grund zu irgend einer anderen Auffassung vor, um so mehr als diese auch sprachlich leichter ist als die traditionelle: es ist doch ein wenig zu handfest und steif *kārā* usw. so ohne weiteres als einen Relativsatz zu erklären, der ja ein moderner Begriff ist, ohne klarzumachen, wie der Hebräer die Satzverbindung gefühlt hat. Das natürlichste für ihn ist, *zāē ʿāni* als ein Ganzes aufzufassen, mit dem ersten Wort als Subjekt und dem zweiten als Prädikat: „dieser hier war oder ist *ʿāni*“; diesem Ganzen wird ein neueres Ganze gegenübergestellt: „er rief und Jahwä hörte“. Daß *kārā* sich hier auf die Vergangenheit bezieht, ist sicher; aber dann ist es auch am natürlichsten folgens hebräischem Gedankengang, wenn wir übersetzen: „Dieser hier war *ʿāni*, er rief und Jahwä hörte“, so daß die Gebetserhörnung das Aufhören des Zustandes des *ʿāni*-seins mit sich brachte.

Ferner stehen wir hier einem Gebrauch von *ʿāni* gegenüber, der vollständig dem Gebrauch in Ps. 22²⁵ entspricht, desgleichen in einem Dankpsalm, auch wenn dieser vorgegriffen ist.

Und schließlich ist dies die einzige Erklärung, die mit der Auffassung von V. 6 übereinstimmt, die wir als die am meisten wahrscheinliche fanden.

Hiermit ist im Grunde genommen auch die Erklärung von *ʿnāwim* V. 3 gegeben; denn die, an welche die Ansprache V. 4 ff. gerichtet ist, können nur diese sein; und dann muß das Wort ebenso wie 69³⁴ von den Leidenden zu verstehen sein, oder von denen, die es vielleicht noch werden. 69³⁴ ist in Wirklichkeit auch ganz gleichartig mit unserer Stelle und muß also notwendigerweise hier auch in Betracht gezogen werden. So wird schließlich der Sinn von V. 3 viel klarer als bei der allgemein gebräuchlichen Erklärung: für die armen Leidenden muß die Botschaft von der Hilfe eines, der in der gleichen Lage gewesen war, ungleich viel mehr freudebringend und bedeutungsvoll gewesen sein, als für die Frommen im Allgemeinen das Wissen davon, daß einer von derselben Partei in dem ein oder anderen Anliegen erhört wurde, selbst wenn es ein aktuelles Leiden gewesen wäre. Und wenn wir die ganz reale Denkweise des alten Orients in Betracht ziehen, so ist überhaupt nur unsere Erklärung möglich. Es ist die klare, herrliche Sonne selbst, die durch die Wolken bricht, wenn sich für einen Leidenden und Hilfesuchenden die Aussicht auf Errettung eröffnet.

Daß die Errettung wirklich stattgefunden hat, wird in V. 3 a nicht direkt ausgesagt, sondern nur damit, daß des Dichters Seele *tīhallēl bʿjahwāē*, aber dies kann nicht möglich sein, wenn die Seele *ʿāni* ist, folglich

muß die Rettung schon eingetreten sein. Der Ausdruck spielt an auf die Entfaltung der Seele, die sich in dem jubelnden Ausruf und dem Lobpreis zu erkennen gibt; *bʿjahwāē* gibt die Ursache und die Quelle hierfür an. Die gewöhnliche Übersetzung: „sich Jahwā's rühmen, sich mit Jahwā rühmen“ trifft den Kern der Sache nicht richtig (siehe die im Lexikon angegebenen Belegstellen)¹.

Alles in allem genommen ist auch für diesen Psalm keine andere Erklärung möglich als daß das Wort in der Einzahl den bezeichnet, der leidend gewesen und dem nun geholfen worden ist, und in der Mehrzahl die, die leidend sind, oder es noch werden können, also ganz aktuell zu verstehen ist und mit irgend einer Parteibezeichnung nichts zu tun hat. Hier haben wir außerdem einen Psalm vor uns, in dem man auch bei bestem Willen keine Berechtigung zur kollektiven Erklärung finden kann, die von BAETHGEN und CHEYNE behauptet wird, da die Vv. 3, 6 und 7 den Verfasser seinen Mitmenschen gegenüberstellen, die ihn die Vv. 9—15 direkt in der 2. Person anreden lassen. Selbst diese Erklärung wird es hier nicht leichter machen, *ʿāni* und *ʿanāw* als Parteinamen aufzufassen.

Psalm 70 = 40¹⁴⁻¹⁸.

Für unsere Untersuchung spielt das Verhältnis zu 40²⁻¹³ keine Rolle. Wir haben dann einen ganz deutlichen individuellen Klagepsalm. V. 2: Anrufung und einleitender Hilferuf; danach folgt in V. 3—5 der Wunsch oder die Gewißheit des Zurückweichens und der Beschämung der Feinde² zugleich mit der Freude der Jahwäsüchenden über die Rettung. V. 3—4 enthalten zugleich die Klage über die Handlungen der Feinde, wovon die Notlage des Betenden augenscheinlich eine Folge ist.

V. 5 schließt sich nun in V. 6 ein nominaler Zustandssatz an, mit *wāʿāni* eingeleitet, wonach *ʿāni wʿʿaebjōn* folgt. Und da nun die in V. 5 Auftretenden die Jahwäsüchenden sind, so sollte die Sache ganz klar sein: mit *wāʿāni* leitet er den Übergang ein zu der Erwähnung seiner eigenen Person von der Erwähnung der Übrigen derselben Gruppe, so daß wir am besten dadurch übersetzen, daß wir ein Gegensatzverhältnis angeben: aber ich bin *ʿāni* und *ʿaebjōn*. Hiernach schon ist es eigentlich nicht möglich, daß diese beiden Worte Parteinamen sein können, da sie ja in dem Falle auch den übrigen Jahwäsüchenden in gleich hohem Grade gelten müssen. Der analoge

¹ Eine Spezialuntersuchung hierüber würde wünschenswert sein.

² In V. 4 muß mit 40¹⁶ *jāsōmmū* für *jāsūbū* gelesen werden. Sonderbar genug übersetzen alle Forscher folgendermaßen: als Lohn für seine Schande, o. ä., d. h. *ʿal ʿēkaeb*, als ob da nur *ʿēkaeb* stünde. Selbstverständlich bedeutet *ʿal* hier wie so oft *auf Grund von*: laß sie starr werden vor Entsetzen, schauern auf Grund des Lohnes, den sie empfangen (den ihnen Jahwā gibt) für ihr Schandwerk. BUHL hat das Richtige, aber weist es ab von einem rein modern fühlenden Gedankengang aus, der scharf zwischen einer Handlung und ihrer Folge scheidet, was einem Hebräer vollständig ferne liegt.

Fall Ps. 69³⁰, sowie derselbe Ausdruck in 86; spricht auch gegen die Auffassung der Worte als Parteibezeichnungen. Und es ist im Grunde sehr bezeichnend, daß die traditionelle Erklärung sich hier nicht auf eine nähere Erörterung des Verhältnisses zwischen V. 5 und 6 a und den da angewandten Ausdrücken einläßt. Inzwischen mag es doch vielleicht seine Bedeutung haben, die vorliegenden Möglichkeiten zu untersuchen:

1. Liest man mit 40¹⁸ *jah^hšāb¹* statt des Imperativs *hūšā*, wird das Verhältnis zwischen den beiden Reihen in V. 6 a wohl am besten konzessiv verstanden: „Wenn ich auch . . ., wird doch Jahwä für mich sorgen (oder mir zurechnen, was hier auf dasselbe hinauskommt)“, und dann ist es auch wirklich das Natürlichere, wenn auch in keiner Weise nötig, die beiden Worte als einen dauernden Zustand bezeichnend aufzufassen. Aber dann muß dieser hier als ausschließlich den Betenden betreffend betrachtet werden. Dies wird wegen des betonten *wa²ni* erfordert. Folglich kann hier keine Rede von Parteibezeichnung sein, wenn nicht der Betende identisch ist mit der ganzen Partei, und wir so das Ich des Psalms kollektiv zu deuten hätten. Aber irgend ein Grund hierfür liegt nicht vor. Genau dieselben Einwände und derselbe Schluß müssen gemacht werden, wenn wir die zweite Möglichkeit erwählen, das Verhältnis zwischen den Reihen so aufzufassen, daß die erste die zweite begründet: weil ich *āni* und *ʿaebjōn* bin, will Jahwä für mich sorgen“.

2. Aber jetzt bildet 6 a α mit 6 a β + b zusammen eine zweiliniige Strophe; es ist daher sowohl formell als inhaltsmäßig gesehen nötig, einen Imperativ statt *jah^hšōb* zu lesen (so die meisten neueren), entweder wie hier *hūšā*, oder, da dies gegen V. 2 b anstößt, *h^hšōb* (BUHL u. a.). Dann ist es indessen noch deutlicher, daß *āni wa²ʿaebjōn* sich nur zum Betenden referieren soll, als im vorigen Falle, aus dem Grunde nämlich, daß der Anschluß an das Folgende viel lockerer werden muß, so, daß es nicht passend ist, mit einem Unterordnungsverhältnis zu übersetzen, aber mit etwas wie: „Aber ich bin *āni* und *ʿaebjōn*; Sorge (daher) für mich Jahwä“.

Dazu kommt, daß wenn die Verbindung so zu verstehen ist, so ist es sehr unbillig und unnatürlich, daß die erste Reihe etwas anderes angibt als die nächste Veranlassung dazu, daß Jahwä darum gebeten wird, einzuschreiten; diese ist aber natürlich in der Notlage zu suchen, die durch die Handlungsweise der Feinde hervorgerufen ist und nicht an und für sich in der Angehörigkeit der Partei der Armen und Mißhandelten. Es kann in dieser Beziehung ziemlich gleichgültig sein, ob die Worte zu verstehen sind als Ehrennamen, die die Frommen sich beilegen (so ausdrücklich

¹ Ob hier der Jussiv oder der Indikativ gemeint ist, ist wie so oft im Hebräischen schwer zu entscheiden und hat infolge des hebräischen Gedankenganges auch weniger Bedeutung.

² MOWINCKEL faßt *h^hšōb l^c* in Übereinstimmung mit dem Gebrauch Lev. 7¹⁸ als die Anerkennung der kultischen Leistung eines Menschen von Jahwäs Seite aus auf, und kann hierin eine Bestätigung für die kultische Bestimmung der Psalmen finden.

KAUTZSCH⁴.BERTHOLET und wohl auch stillschweigend KITTEL (?) oder sich wirklich auf die sozial-ökonomisch niedrigere Lage beziehen, die sie einnehmen (so wohl die meisten neueren). Beide Auffassungen sind gleich unnatürlich, wenn man nicht das Subjekt des Psalms kollektiv erklären will, und haben dem Umstande ihre Existenz zu verdanken, daß man ganz und gar mit der ursprünglich exklusiv ökonomischen Bedeutung jedenfalls von *'aebjōn* als sicher gerechnet hat. Hat man hierin erst das Fehlerhafte eingesehen, muß eine Erklärung, die mit dem individuellen Ich rechnet, beide Wörter von dem aktuell existierenden Leiden verstehen, gelegentlich welches sich der Dichter an die Gottheit wendet, um davon befreit zu werden; also ein Sprachgebrauch ganz parallel mit 69³⁰; 86¹ und 88¹⁶. Von diesem Leiden wissen wir nichts weiteres, als daß es, wie erwähnt, von den Feinden verursacht zu sein, oder jedenfalls in irgend einer Verbindung mit dem Auftreten dieser zu stehen scheint. *Āni* und *'aebjōn* würden folglich hier denselben Inhalt haben, wie an den früher behandelten Stellen; diese sind aber unter allen Umständen so gemeint, daß sie sich auf eine besondere aktuelle Notlage beziehen.

Daß man *Āni w' aebjōn* so aufgefaßt hat, als ob es einen permanenten Zustand angäbe und so das, wie erwähnt, schon syntaktisch recht evidente Verhältnis zwischen V. 5 und 6, mißverstanden, ist seinerseits eine mitwirkende Ursache oder Folge eines teilweisen Mißverständnisses auch von dem Sinn in V. 5 gewesen: dieser Vers soll nach der gewöhnlichen Auffassung ein Gebet oder ein Wunsch sein, daß sich die fromme Gemeinde in Jahwā freuen dürfe. Und STAERK, den GUNKEL zitiert, bemerkt weiter:

„Die innere Erhebung der Gesamtheit erscheint hier geradezu als Ziel und Zweck der Errettung des Beters vor seinen Feinden“,

eine Auffassung, die an und für sich das richtige Verständnis des Verhältnisses zwischen den beiden Strophen V. 5 und V. 6 nicht ausschließt, sondern dieses verdunkelt und vor allem ganz modern gefühlt ist und mit dem Geiste und Ton der individuellen Klagepsalmen ganz und gar im Streite steht. In diesen ist es selbstverständlich nicht die Erhebung der Gesamtheit, die das Ziel der Rettung ist, sondern das Glück des Individuums. Und daß es hier nicht anders gedacht ist, dafür gibt zum Überfluß die Parallelstelle 35²⁷ einen schlagenden Beweis, wo wir erfahren, daß der Grund des Lobpreisens der Gemeinde gemeint ist, seine Rettung seines Sklaven zu sein. Die Meinung ist dann: Wenn du Jahwā, deinen leidenden Sklaven retten wirst, wird dir die ganze Gemeinde (das Volk) zujubeln und über deine mächtige Tat sich freuen, indem sie sagt: „Groß sei Jahwā“. Dadurch wird die Ehre Jahwās faktisch vergrößert, und die Strophe wird ein Motiv der Erhörung. „Aber“ — dann kommt der Revers V. 6 — „dies kann nicht stattfinden, solange der Zustand dauert, daß ich so verkommen und elend bin wie jetzt. Deshalb — zögere nicht“.

mit deiner Rettung“. Wie man sieht: eine klare Verbindung, die ihrerseits wieder als Stütze unserer Erklärung von *ʿāni* und *ʿaebjōn* dienen kann¹.

Es ist hiernach ganz klar, daß diese beiden Worte nur eine aktuelle Notlage bezeichnen können, deren Aufhören V. 5 zur Wirklichkeit macht, und daß die Auffassung der Wörter als Parteibezeichnungen auch hier in die kollektive Erklärung hinüberführt. —

Wir wollen jetzt zur Behandlung der Gruppe Ps. 9—10, 35, 109 und 140 übergehen, wo *ʿāni* (und *ʿaebjōn*) mehr ausdrücklich als Objekt der Verfolgung und Ausplünderung der *rʿšāʿim* erwähnt wird, und beginnen dann mit 109, welcher im Grunde der klarste von ihnen ist.

Ps. 109.

Wir haben hier einen individuellen Klagepsalm mit folgendem Aufbau vor uns: V. 1 Anrufung mit einleitendem Rufe um Hilfe, V. 2—5 Klage in Form von Schilderung des Benehmens der gottlosen Gegner, 6—15 Flüche gegen diese, 16—20 erneuerte Klage über das Benehmen der Sünder, mit Flüchen beigemischt, V. 21 Gebet, 22—25 Klage in Form von Schilderung des Zustandes des Betenden, 26—29 Gebete und Wünsche², V. 30 Gelübde vom Lobgesang und V. 31 dessen Thema.

Was den Psalm auszeichnet, ist der breite Platz, den die Flüche einnehmen, und der energische und bittere Ton, worin diese gehalten sind. Deshalb ist auch der Psalm von der traditionellen Exegese dafür erklärt worden, eine der unschönsten Früchte der jüdischen Parteistreitigkeiten zu sein. Die verfluchten Feinde seien die herrschende Partei von Weltlichen und der Beter einer der „Stillen im Lande“ (35²⁰), der leidenden Frommen. Auf diese Stellung soll der Beter mit *ʿāni wʿaebjōn* V. 16 und 22 hindeuten. Es scheint indessen V. 16 gegen diese Auffassung der Wörter zu sprechen, da das Parallelglied von einem aktuellen Leiden verstanden werden zu müssen scheint. Da aber der Text hier nicht ganz sicher ist, wollen wir die Behandlung dieser Stelle vorläufig unterlassen. Eins ist jedenfalls sicher: es ist sich selbst, nicht irgend ein Elender und Verkommener, den der Dichter mit den Ausdrücken in V. 16 meint. Dies wird nämlich in V. 22 ausdrücklich gesagt, wo wir, in ein bißchen variiert Form, die von 70⁶ und 86¹ her bekannte Formel wiederfinden. Wenn schon dies gegen

¹ Dies darf selbstverständlich nicht so aufgefaßt werden, als ob diese Erklärung ein Resultat aus der nach unserer Ansicht richtigen Auffassung dieser zwei Worte wäre; sie ergibt sich ganz von selbst. Etwas anderes ist es ja, daß die unrichtige Auffassung der Worte auch V. 5 verkehrt verstehen muß, auch wenn sie sich selbst damit nicht rechtfertigen kann.

² Vers 28, der sowohl das Metrum als auch den Strophenbau durchbricht (2-zeilige Strophen), ist wohl eine Hinzufügung (BUHL).

die gewöhnliche Auffassung spricht, so werden wir im Folgenden noch mehr Argumente finden.

In 22 b müssen wir wohl, mit den meisten neueren, eine Form des Verbums *הריל* *zittern, sich ringen*, lesen, statt des überlieferten *הלל* *durchbohren*: „das Herz zittert, ringt sich in mir“. Das Normale ist ja, daß das Herz ruhig, fest und sicher sein soll. Wenn es so ist, wie hier geschildert, so ist die Seele in irgend einer Weise in Unordnung geraten, sie ist gestört und krümmt sich unter dem Leiden. Kann man jetzt, wenn dieser Halbvers ganz isoliert betrachtet wird, mit ein bißchen gutem Willen, ihn verstehen als auf die konstante Notlage der Frommen sich beziehend, auf seine Stellung als „Dulder“, und auf diese Weise die Parteimeinung von ʿani und ʿaebjōn retten, so ist es doch ganz unmöglich, wenn wir das Folgende betrachten: Daß 23—25 sich auf eine Krankenlage beziehen, kann schwerlich bezweifelt werden, das Bild in 23 a, daß der Beter als ein Schatten hinfährt, ist uns auch von 102₁₂ her als Ausdruck dafür bekannt, daß der Lebenstag gegen Abend naht, und zwar, ebenso wenig hier als dort, (siehe oben S. 48) wegen Alters. Einen ähnlichen Sinn muß auch das eigentümliche Bild in 23 b haben: „Ich werde verjagt wie die Heuschrecken“, wie es denn auch zu verstehen sein mag (vgl. I Ijob 38₁₃; Neh. 5₁₃ oder Nah. 3₁₇). Daß (V. 24) die Kniee vom Fasten schwach sind, und das Fleisch wegen des Mangels an Fett (Salbung) mager wird, sind Aussagen, die auch damit gut zu harmonieren scheinen, daß es vermutlich Krankheit ist, womit wir zu tun haben. Wir kennen ja die Vorstellung des Fastens von 69₁₁ her, wo sie ebenfalls vielleicht ihre Ursache in Krankheit hatte. Im Zustande der Unreinheit sich salben zu unterlassen, ist auch eine bekannte Erscheinung. Sowohl die Salbung als das Fasten sind teils Ausdrücke der realen Beschaffenheit der Seele, teils als Bußmotive gemeint, vgl. 2 Sam. 12₂₀ ff. Daß endlich die Ausdrucksweise V. 25 ausgezeichnet paßt, wenn es Krankheit ist, die das Leiden bildet, kennen wir von 22₇ f., 69₁₂ f. und 102₉ her, wo sie sehr wahrscheinlich diese Relation hat.

Ist nun Krankheit oder ein anderes aktuelles Leiden die Voraussetzung für V. 23—25, muß natürlich auch 22 b darauf Bezug nehmen, wozu außerdem der Ausdruck am besten paßt. Dasselbe gilt folglich ʿānī w^eʿaebjōn V. 22 a, aber damit auch die Worte in V. 16. Die Verbindung mit dem Vorgehenden ist hier ohne Interesse¹. Es ist jedenfalls eine Klage darüber, daß der

¹ Im Vorbeigehen kann bemerkt werden, daß es sicher nicht zweckmäßig ist, mit DUBM V. 16 a zu einer Doppelreihe zu erweitern. Nach unserer Meinung gehört der Abschnitt 16 a—20 ursprünglich vor V. 6, wo er eine in Verfluchungen auslaufende Klage gebildet hat, die in V. 6—15 in reine Verfluchungen übergeht. Diese kräftigen und wenig feinfühlig bösen Wünsche im Munde des Frommen haben in einer späteren Zeit Anstoß erweckt, die dann die im vorliegenden Text resultierende Umstellung vorgenommen hat, um den Gottlosen die Verfluchungen in den Mund gelegt zu bekommen, wozu ja V. 5 eine gute Anleitung gab. Dies brachte es inzwischen mit sich, daß 16 a α

*rāša*¹ denjenigen verfolgt, der *ʿāni w^e ʿabjōn* ist. Das Parallelglied heißt נִכְאָה לְקַבֵּי T. M. hat נִכְאָה als *nifʿal* von כָּאָה *verzagt sein* aufgefaßt, und dann könnte es am nächsten liegen, wenn wir den Satz isoliert betrachten, den Ausdruck von einem dauernden Zustand zu verstehen: *der Verzagte*. Das ganze wirkt aber unnatürlich, und wahrscheinlich haben G^UAS² Hie darin recht, daß man hier lesen soll: נִכְאָה = נָכָה von נָכָה *schlagen, treffen* (so die meisten neueren) und dann entweder mit BAETHGEN הִלְכָב, oder am besten mit WELLHAUSEN T. M. als eine Mischung von נָכָה und נָכָה verstehen. „Einer, der im Hinblick auf das Herz geschlagen ist“ würde eben eine treffende Benennung eines aktuell Leidenden sein, wenn das Leiden nicht näher angegeben werden soll (*an den Füßen geschlagen, n^ekē rāglajim*, ist II Sam. 44; 93 *lahm*). Hier wird dann darüber geklagt, daß der Bösewicht nicht einmal einen armen Elenden, von Leiden niedergedrückten Mann im Frieden läßt, sondern ihn verfolgt und ihn zu töten wünscht. Durch diese ausdrückliche Betonung der Verkommenheit des Verfolgten bekommt die Klage noch größere Kraft und Vermögen, auf Jahwä einzuwirken, als wenn der Verfasser nur das persönliche Pronomen als Objekt für רָדָה gebraucht hätte². — Sogar isoliert betrachtet wird auf diese Weise V. 16 dadurch am leichtesten zu verstehen sein, daß die hier angewandten Ausdrücke sich auf eine ganz aktuelle Notlage beziehen. Der Vergleich mit V. 22 ff. verlangt geradezu diese Bedeutung. Also: alles in allem liegt hier aller Grund vor, *ʿāni*

eingefügt werden mußte als Anknüpfung für das Folgende, das dadurch und durch die Konsekutivvokalisation von וְהִבְרָאָהוּ und וְהִרְחֵק V. 17, und וְהִבְרָאָה V. 18 einen ganz anderen Sinn bekam, als ursprünglich vorgesehen war: anstelle motivierter Verfluchungen bekommen wir eine Schilderung sowohl der negativ (V. 16 a z) als auch der positiv (16 a β ÷ b) moralisch begründeten Verderbnis des Gottlosen. Folgens dieser Hypothese würde der Psalm ursprünglich aus 3 gleichgroßen Teilen bestanden haben, jeder mit 5 zweizeiligen Strophen: I. 1 b – 5 + 16 a β – 20 (zu b fehlt das Parallelglied. Eine von den Reihen in V. 18 oder 19 ist sekundär [siehe BUHL]. Vielleicht hängt dies auf die eine oder andere Weise damit zusammen, daß der Red. schwerlich וְהִרְחֵק V. 19 auf die Vorzeit gehen lassen konnte und deshalb genötigt war mit diesem Wort einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen? Die inassoretischen Erwägungen sind schwer zu erraten). II. 6 – 15. III. 21 – 31 (V. 21 bildet nur einen Langvers [siehe Kommentare]. Was den hinzugefügten V. 28 betrifft, siehe oben). —

Etwas richtiges ist also nach unserer Meinung an der u. a. von GRAETZ und HANS SCHMIDT behaupteten Auffassung (*Religiöse Lyrik* des A. T. S. 20), daß es (nach T. M.) der Gottlose ist, der die Verfluchungen V. 6–15 gegen den Frommen ausstößt. Aber natürlich hat die Mehrzahl der Forscher vollständig recht, wenn sie diese Anschauung bekämpft.

¹ Der Wechsel zwischen Singular und Plural geht durch den ganzen Psalm. Siehe GUNKEL zum Psalm, MOWINCKEL Ps. st. I S. 173 (Nachtrag zu S. 97).

² Selbst wenn man mit MOWINCKEL unter den Feinden Menschen versteht, die heimliche Künste und böse Worte gebrauchen, um ihren Mitmenschen böse Krankheiten beizubringen, so ist dies doch die natürlichste Erklärung. Der Sinn soll in diesem Falle sein, daß sie ihr Opfer nicht eher fahren lassen, als daß sie ihm den Garaus gemacht haben. Wegen des Parallelismus mit dem Folgenden ist es wohl nicht möglich *ʿāni w^e ʿabjōn* proleptisch aufzufassen, wie es MOWINCKEL Ps. st. I S. 115, A 3 will.

(und *'aebjōn*) in derselben Weise aufzufassen wie in den übrigen von uns behandelten Psalmen¹.

In Wirklichkeit liegt, wie angedeutet, bloß in dem Umstande, daß hier in jedem Falle mit *āni w^o aebjōn* nur an den Betenden und nicht an seine Partei gedacht wird, für die traditionelle Erklärung eine nicht geringe Schwierigkeit vor. Wünscht diese hier die ganze Konsequenz aus ihrer Auffassung zu ziehen, so hat sie nichts anderes zu tun, als mit BUHL unseren Dichter so zu betrachten, als ob er die ganze Gemeinde repräsentiere. Dadurch sind wir in die kollektive Auffassung geraten, welche natürlich auch die Ausdrücke in 22 ff. bildlich erklären muß. Unseren Dichter als einen der Führer der Frommen zu betrachten, wie es u. a. von KITTEL getan wird, ist dagegen nur die halbe Konsequenz zu ziehen.

Psalm 9—10.

Jetzt wollen wir zur Behandlung der Psalmen 9—10 übergehen, in welchen *āni* 10₂ und 9 als direktes Objekt für der *r^ešā'im* Verfolgung und Nachstellung, 10₉₁₆ entsprechend, vorkommt.

In diesen beiden Psalmen, die zu den schwersten und am meisten behandelten der Psalmsammlung gehören, kommt *āni* nicht weniger als dreimal (10₂, 9²), עֲנִיִּים (*K^etīb*) zweimal (9₁₃; 10₁₂) und עֲנִיִּים zweimal (9₁₉ *K^etīb*, 10₁₇) vor. Der Begriff kommt also alles in allem siebenmal vor.

Die erste Bedingung für das Verständnis der Psalmen und damit auch unserer Begriffe, ist die Erkenntnis, daß die Psalmen ursprünglich eine Einheit gebildet haben. Dies wird nicht nur von 𐤂, Hie und Bar Hebräus bestätigt, sondern ergibt sich auch daraus, daß in Ps. 10 Überschrift fehlt, aus der sprachlichen und sachlichen Ähnlichkeit der Psalmen (siehe die Kommentare von GUNKEL und BAETHGEN) und vor allem daraus, daß das alphabetische Schema von Ps. 9 in Ps. 10 fortgesetzt wird. Klar erkenntlich ist zwar beim ersten Blick nur die ל-Strophe 10₁ f. und die Strophen von ק bis 𐤌 10_{12—18}. Die dazwischenliegenden Verse 10_{3—11} scheinen in kein alphabetisches Schema sich einzufügen. Der Text ist aber hier in einer sehr schlechten Verfassung, was sich bei näherer Prüfung zeigt, die Ursache dieser Mißlichkeit zu sein. Durch einzelne nicht allzu eingreifende Korrekturen läßt es sich auch tun, sowohl den Text wie auch das Akrostichon einigermaßen in Ordnung zu bringen². Schon aus diesem Grunde ist die Aussonderung von größeren oder kleineren Teilen des Psalms 10 sehr bedenklich und Beibehaltung der vorliegenden Zweiteilung jedenfalls unzulässig.

Es zeigt sich indessen eine merkwürdige Doppelheit in der Schilderung und der Benennung der auftretenden Jahwäfeindlichen Mächte: Diese werden

¹ V. 31, im vorgegriffenen Dankpsalm, wird in guter Übereinstimmung hiermit *'aebjōn* auf gleiche Weise gebraucht wie *āni* Ps. 22₂₅; 34₇.

² Siehe besonders DUIJM, GUNKEL und MOWINCKELS norwegische Psalmübersetzung.

teils *gōjim* 9 6, 16, 18, 20; 10 16 benannt, teils werden sie augenscheinlich als innere Feinde geschildert, besonders 10 1–15. Dieses Problem, das mehrere neuere nach DUHMS¹ Vorgang dadurch zu lösen versuchen, daß sie גרים in גאים korrigieren, müssen wie hier unbehandelt bleiben lassen, und unsere Begriffe auch ohne die Lösung dessen zu erklären versuchen.

Der Psalm macht auch sonst einen ziemlich verwirrenden Eindruck. Während Ps. 9 im großen ganzen vom Hymnus beherrscht ist, tritt in 10 Klage und Gebet in den Vordergrund, und dies ist natürlich auch der Grund dazu, daß der Psalm von der Tradition geteilt worden ist. Doch bricht a. d. e. S. an einzelnen Stellen das hymnische Gepräge in Ps. 10 durch (besonders V. 16–18), während a. d. a. S. das Gebet in 9 nicht fehlt (vgl. V. 14 und 18–21). Die Bestimmung der Art des Psalms stößt also auf nicht geringe Schwierigkeiten, und hier kann es nicht gesagt werden, daß die stilkritische Untersuchung GUNKELS uns weit auf den Weg geholfen hat. Infolge dieser haben wir einen Psalm vor uns, welcher von einem verfaßt sei, der nur die Absicht hätte, ein religiöses alphabetisches Gedicht zu schreiben, durch dessen Ausarbeitung er sozusagen ausschließlich von der Rücksicht auf die Anfangbuchstaben der Verslinien geleitet sei, und auf diese Weise ein Produkt im Stande gebracht, das von Einzelteilen bestehe, die von fast allen Psalmarten geholt seien. Ja, derart sollen die akrostichischen Rücksichten dominierend gewesen sein, daß nur der Bedarf eines Wortes mit ל beginnend die Veranlassung zu der in 10 1 beginnenden Klage gegeben habe. Die Bemerkung LÖHRS (Psalmenstudien S. 2) zu dieser Erklärung, die übrigens von BALLA übernommen ist (das Ich der Ps. S. 111), daß sie im Grunde nichts anderes ist als dem Verfasser des Psalms das Vermögen abzusprechen, in richtiger Weise seine fünf Sinne zu gebrauchen, ist keine „schlimme Übertreibung“ (GUNKELS Ausdruck). Ohne weiteres alle Stilarten zu katalogisieren, die zur Anwendung gekommen sind, ohne nach der Meinung des Verfassers zu fragen, ist keine befriedigende Methode.

Der Ausgangspunkt muß darin gesucht werden, daß es das Gebet und die Klage sind, was das hervortretendste Element des Psalms ist. KAUTZSCH⁴-BERTHOLET ist daher auf ganz rechter Spur, wenn er die übrigen Elemente des Psalms verstehen will als Motive für Erhöhung in der Notlage, in welcher sich der Betende befindet. Diese Erklärung wird auch von MOWINCKEL behauptet. Wenn diese beiden Forscher aber im ersten Teile des Psalms (BERTHOLET: 1–13. MOWINCKEL liest in 14 Perfekte für Imperative und rechnet so den ersten Abschnitt: 1–17) ein Erhöhungsmotiv sehen, welches dadurch wirkt, Dank- und Lobpreise für frühere Wohltaten zu bringen, dann scheidet dies vor allen Dingen an dem richtigen Verständnis des Verhältnisses zwischen V. 3 und 4, das, merklich oder bezeichnend genug, von allen Forschern unrichtig aufgefaßt wird. Ein an einem Kohortativ mit ה angeknüpfter Inf. cstr. muß sich auf die Zukunft beziehen. Er kann einfach nicht auf die Vorzeit Bezug nehmen, wie es gewöhnlich aufgefaßt wird. Wir müssen also übersetzen: „Ich will Jahwā lobsingeln etc. — — — wenn meine Feinde zurückweichen,“ und nicht „weil meine Feinde zurückgeweicht sind“. Dies weil bekommen wir in V. 5. Daß es sich so verhält, geht auch von den Imperff. וַיִּשְׁלַח וַיִּבְרַךְ hervor. Die Situation des Klagepsalms ist also ganz deutlich erkennbar, sogar in 2–4, die das wohlbekannte Gelübde vom Lob-singen im Falle von Erhöhung bilden (vgl. 22 23; 69 31; 109 30 u. a. St.). Dies Lob-singen folgt dann vorgegriffen in 5–13 (vgl. oben Ps. 22), und aus diesem Grunde wohl als ein wirksames hymnisches Ehren- und Vertrauensmotiv gedacht. V. 14 setzt sodann ein Gebet ein. Die Imperative hier können auf Grund der Kohortative in V. 15 nicht in Perfekte korrigiert werden (BUHL u. a.). Dieses Gebet wird in V. 15 mit dem Hinweis auf den Lobgesang begründet, der uns aufs neue in 16–17 begegnet. V. 18–21, wo 21 wohl hinter V. 18 versetzt werden muß (BH), sind demnächst Gebeten und Wünschen gewidmet. 10, 1–11 bestehen aus Klagen in Form von Schilderung des Benehmens

¹ STAERK nimmt dieselbe Konjekture an, gibt aber als Urheber einen katholischen Gelehrten an.

des Gewalttäters gegen die „Gequälten“. V. 12 ist Gebet, V. 13 Klage, V. 14 Vertrauensmotiv, V. 15 Gebet, V. 16 (hymnisches und Vertrauens-) Motiv, V. 17—18 Ausdrücke der Gewißheit der Erhörnung. Alles in allem ein ganz klarer individueller Klagepsalm, dessen rechtes Verständnis wesentlich nur von dem für unseren Geschmack unnatürlich breiten Platz, welchen das hymnische Motiv eingenommen hat, erschwert wird. Daß aber ein Motiv auf diese Weise dazu herangewachsen ist, ein einigermaßen selbstständiges Dasein zu führen, ist nichts beispielloses in hebräischer Psalmendichtung (vgl. Ps. 27, 30 und 139, die nicht aufgeteilt werden dürfen).

Wir sind aber sehr schwierig gestellt, wenn es die Frage nach der Notlage, die der Psalm voraussetzt, gilt. Nur so viel scheint klar zu sein, daß diese eine Folge des gottlosen Benehmens der *ršā'im* ist, und daß die Hadesfahrt derselben V. 18 mit der Rettung der *ʿanijim* und *ʿaebjonim* V. 19 gleichbedeutend ist. Daß aber wirklich mit dem Worte עניים (Mehrzahl) Notgestellte im eigentlichen Verstand gemeint sind, geht aus dem im Psalm auftretenden analogen Gebrauch der Wörter *jātōm*, *daḳ* und הלכה hervor, die *Witwe*, *der Geschlagene* oder *Zerbrochene* und *der Schwache* (9 10; 10 8, 10, 14, 18, betr. הלכה siehe unten S. 80); *jātōm* und *daḳ* stehen auch an einer Stelle (10 18) genau mit עניים parallel. Mit diesen Benennungen wird wie bekannt eben an diejenigen gedacht, die außerhalb des Schutzes gestellt sind, den die Gesellschaft einem Vollbürger gibt, und die aus diesem Grunde leicht Gegenstand von Übergriffen und Mißhandlung werden. Ihr Schutz und Hilfe ist Jahwä vor allem.

Ein abgenutzter Parteiname in der Bedeutung *fromm*, *demütig* oder etwas ähnliches kann עניים folglich nicht sein. —

Damit ist eigentlich das Ziel unserer Untersuchung für diesen Punkt erreicht. Es interessiert uns nämlich weniger, ob diese עניים realiter die Partei sind, die von den Gottlosen verfolgt ist, und daß also das faktische Leiden, wie erwähnt, in den Verfolgungen aufs Leben besteht, denen die Frommen ausgesetzt sind, wenn nur עניים in sich selbst kein Parteiname ist.

Von dem *ʿāni* (Einzahl) heißt es nun:

Jahwä, warum trittst du so ferne?
 Verbirgst dich zur Zeit der Not?
 In <seinem Hochmut> verfolgt der Missetäter den *ʿāni*
 <fängt ihn> in den Ränken, die <er> geschmiedet hat.

(V. 1—2¹)

Seine (d. h. des Missetäters) Augen halten auf die Armen
 Er lauert im Verborgnen wie ein Löwe in der Höhle
 Er lauert daß er den *ʿāni* erhasche,
 Und er erhascht den *ʿāni*, wenn er ihn in sein Netz zieht.

(8 b—9)

¹ In 2 a muß *ʿāni* das Objekt für *jidlak* sein, das *verfolgen* bedeuten muß (vgl. Thr. 4 19); anstelle von בְּנִיחָת des T. M. müssen wir בְּנִיחָת (mehrere neuere) vokalisieren, in בִּרְפְּשִׁי (anstelle von בִּרְפְּשִׁי) für בִּרְפְּשִׁי, und *hāsāb* für *hāsābū* lesen (BH).

Hier sieht es auf den ersten Blick so aus, als ob āni wirklich eine Benennung einer bestimmten Partei wäre, der von der Gegenpartei unermüdlich nachgestellt würde. Als den deutlichsten Ausdruck der traditionellen Exegese wollen wir die Äußerungen GUNKELS anführen: „Da sie (die Gottlosen) niemanden zu fürchten brauchen, stürzen sie sich auf die Armen und Gerungen — — —, ein Zeitbild von der schamlosen Ausbeutung der unteren Klassen durch die Mächtigen und Reichen. Im Hintergrunde steht dabei, daß die Gewalthaber zugleich die Gottvergessenen sind, die Armen aber Jahwā anhängen. Doch bleibt das Soziale die Hauptsache.“ Daß andere Forscher wie STAERK und KITTEL das Soziale weniger hervortreten lassen, spielt hier keine große Rolle, āni soll jedenfalls die Benennung einer Partei sein.

Haben wir aber erstens darin recht, daß in diesem Psalm עַיִים sich auf die aktuelle Notlage bezieht, muß natürlich auch āni dasselbe tun. Daß hier die Einzahl gebraucht wird, hat keine Bedeutung, es ist die Art, an die man hier denkt, oder noch besser an den Typus, wenn auch natürlich die Einzahl ausdrückt, daß der Gedanke des Verfassers in erster Linie seine eigene Person gilt.

Zweitens: Daß āni keine Klasse oder Partei bezeichnet, geht auch direkt aus dem Parallelismus mit הלכה hervor, das nur in diesem Psalm vorkommt, und zwar zweimal in der Einzahl: 109 und 14 und einmal anscheinend in der Mehrzahl 1010: הלכאים. Die beiden ersten Formen werden von TM vokalisiert הלָכָה (in der Pausa הַלְכָה) = *dein Heer* und das letzte הלְכָיִים = *das Heer der Verzagten*. Dies ist aber alles künftig, wie gewöhnlich anerkannt. Die Versionen drücken aus: *schwach, gering* oder desgl. Und wahrscheinlich haben wir vor uns denselben Stamm wie das arab. حَلِيكٌ *finster sein, traurig, betrübt sein* (GES.-BUHL; vgl. DELITZSCH's Kommentar z. St.)¹ Jedenfalls haben wir ein selbständiges Wort für *schwach, gering* oder desgl., das mit āni ganz parallel steht, und weder Parteiname ist, noch auf sozialökonomisches Niedrigsein anspielt.

Drittens: Entweder können wir hier die Sache in derselben Weise wie 109¹⁶ verstehen, wo auch der Leidende von Feinden verfolgt wurde (siehe oben), oder, wenn man diese Erklärung im Hinblick auf V. 8 b—9 wenig wahrscheinlich findet, man kann auch mit MOWINCKEL das Verhältnis so erklären, daß āni und הלך irgendwie poetisch-proleptisch gebraucht sind, insofern der Verfolgte erst *schwach* wegen des feindlichen Anschlages

¹ Es ist nicht billig, das ה als integrierenden Bestandteil des Wortes aufzufassen, wie man gewöhnlich tut. Wir würden dann eine unhebräische Form wie הלְכָה o. ä. bekommen. Das Wort hat sicher ursprünglich nur die Konsonanten הלך gehabt und die Hinzufügung des ה muß mit der Worterklärung des TM zusammenhängen. Dieser scheint auszugehen von der Form הלכאים V. 10, das auf Grund von נפל, das Singular ist, entstanden sein muß durch Dittographie von א(ר)ם im folgenden אמר (GRAETZ u. a.) und so ursprünglich nur הלך heißen haben kann, wahrscheinlich mit den Vokalen a und e: *hālēk*, vgl. arab. حَلِيكٌ.

wurde. In Wirklichkeit werden natürlich diese beiden Weisen, die Sache zu sehen, in einander gegliitten haben. Da die Gottheit aber der Beschützer der Schwachen ist, muß die hier angewandte Ausdruckweise jedenfalls als besonders wirkungsvoll gefühlt worden sein.

Viertens: soll *אָנאָ* hier auf die soziale Stellung Bezug nehmen und so GUNKELS Erklärung von sozialer Ausbeutung die am meisten befriedigende sein, ja, dann bekommt der ganze Abschnitt ein so unwahrscheinliches Gepräge (siehe z. B. besonders V. 8 f.), daß man wirklich zu glauben versucht wird, daß unser Verfasser seine fünf Sinne in der richtigen Weise nicht habe gebrauchen können, oder jedenfalls in dem Grade von Verfolgungswahnsinn besetzt gewesen sei, daß wir seine Schilderung nicht für Ernst nehmen können. Die Ausbeute, die die Reichen durch eine solche brutale Verfolgung der Armen erhalten würden, würde jedenfalls in keinem Verhältnis zu der angewandten Mühe stehen.

Das Ergebnis wird also sein, daß auch in Ps. 9—10 *אָנאָ* und עֲנִיִּים (עֲנִיִּים) von dem (den) aktuell Leidenden gebraucht sind, wie auch denn der Psalm inhaltlich zu erklären sein mag.

Psalm 35.

Auch in diesem Psalm haben wir in V. 10 *אָנאָ* und *אֵבְיֹן* als Leidenden unter der Übermacht und Plünderung des Gegners. Der Psalm zerfällt in drei ursprünglich vermutlich gleich große Teile: V. 1—10; 11—18; 19—28, und wird mit dem im Falle von Erhörung stattfindenden Lobpreis abgeschlossen¹. Übrigens besteht der erste Teil aus Anrufung mit einleitendem Hilferuf, Gebeten und Wünschen 2—6 (4—6 Verfluchungen), 7—8 Klage, der zweite Teil aus Klagen mit Gebet am Schluß vor dem Lobpreis, der dritte Teil aus Gebeten und Wünschen (V. 19, 22—27) mit Klagen (V. 20—21).

Was auch diesen Psalm kennzeichnet, ist die dominierende Rolle, die die Gegner des Betenden spielen, ja ihm Grunde sieht der ganze Psalm so aus, daß er ausschließlich gegen diese gerichtet ist. Er ist daher auch gewöhnlich erklärt worden als von den bitteren Parteikämpfen

¹ Die Beobachtung, daß der Psalm in drei Teile zerfällt wurde zuerst von BÜHL gemacht und stimmt viel mehr mit der „Gattungsforschung“ überein als GUNKELS eigene Einteilung. (Siehe Komm.) — Unrichtig ist es deshalb V. 28 zu V. 9 zu setzen (GUNKEL) oder V. 18 zu V. 28 (DUHM, MOWINCKEL). — Daß dagegen diese drei Teile gleich groß sein sollen, geht hier wieder auf meine eigene Rechnung. Wenn wir aber annehmen, daß im ersten Teil eine Reihe nach V. 7 ausgefallen ist, und daß diese ersetzt wurde durch das Zitat von Jes. 47 11, das wir jetzt in V. 8 finden (die Reihe könnte etwa gelautet haben: *שׁוֹׁא לֹא יִעָדָע* [vgl. *אָמאָן* im Parallelglied]), eine Annahme, die ja naheliegend ist, und daß in V. 25 b ein oder zwei Worte ausgefallen sind, dann würde sowohl der 1. als auch der 3. Teil aus 7 Strophen zu 2 Langversen (Fünfer) bestehen. Der zweite Teil würde wohl merklich kürzer werden; aber daran ist wohl zweifellos eine umfassende Textveränderung etwa in der Mitte schuld. Die Versuche der Kommentare zur Restituierung sind legio. Hier ist ein neuer Ausgangspunkt gegeben.

des Judentums herrührend, eine Klage und ein Gebet von einem der „Stillen im Lande“, wie die Leidenden in V. 20 genannt werden, ein Name, der auf ihre Sanftheit, Sanftmut und Zurückgezogenheit von allem öffentlichen Leben, von all dem Getümmel, all dem Handel und Wandel, die Sachen der gottlosen Weltlichen waren, anspielen soll, ein Gebet um Rettung von der Mißhandlung und Verfolgung, deren Grund wohl die fanatische Strenghheit der Geringen und Armen, was den Jahwä-Glauben angeht, sein soll.

Gegen eine solche Erklärung spricht im Grunde in entscheidender Weise V. 13 f., wo es heißt, daß der Betende während der Krankheit seiner Gegner in Bußkleid umherging und versuchte, das Unglück abzuwenden¹, in ebenso eifriger Weise, als wäre es einer seiner nächsten Verwandten, während die dagegen, denen diese Teilnahme galt, sich über seinen Fall freuen, also offenbar etwas was man nicht erwarten sollte. Daß dann hier von zwei decidiert feindlichen Parteien die Rede sein kann, ist es unmöglich zu behaupten, selbst wenn man es so erklärt, daß V. 13 f. auf die mehr mitleidende und barmherzige Gesinnung der „Armen“ Bezug nehmen. Scheinen die Psalmen sonst von so etwas zu zeugen? (Vgl. 109).

Was die Benennung „die Stillen im Lande“, die nur hier vorkommt, betrifft, ist sie weiter nichts als eine Charakteristik der gerechten Jahwä-fürchtenden Bürger als der ruhigen, sanftmütigen, harmonischen Menschen, ähnlich den Idealgestalten der Israeliten, die schon der Jahwist in Abraham, Isak, Jakob, geschildert hat, Menschen die keinen Streit anfangen, sondern versuchen, eventuelle Streitigkeiten in einer klugen und würdigen Weise beizulegen, wie z. B. Abraham Lot gegenüber handelte (Gen. 13), und die, nach einem Leben in Frieden und Ruhe in der schönen Harmonie des Geschlechtes, ein jeder unter seinem Feigenbaum und seinem Weinstock, endlich, wenn der Tod kommt, zu ihren Vätern versammelt werden, und den Segen des Friedens auf ihre Nachkommen übertragen, deren Pflicht es ist, das Leben der Väter als „die Stillen im Lande“ fortzusetzen. —

Gegen diese stehen die Missetäter *r'sā'im*, deren Wesen Hochmut und titanischer Trotz und Empörung gegen Jahwä ist, die lärmern und Unfrieden und Verderben erwecken, wo sie sich bewegen. Lärm und Geräusch ist eben charakteristisch für die Bosheit, die Sünde, alle die negativen Mächte des Daseins; es sind die am meisten typischen Offenbarungsformen, die auch ihr Gepräge auf die Sprache dadurch gesetzt haben, daß die Derivate vom St. שׂוּא in sich die beiden Bedeutungen *öde, segnungslos, verdammt sein* und *lärmern* vereint, wie es auch öftestens am richtigsten ist, eine negative Schätzung stillschweigend vorauszusetzen, wenn wir mit Stämmen, die *Lärm* bedeuten, zu tun haben, z. B. הַמָּוֶה. Der Aufruhr des Urmeers, der *t'höm*, gegen Jahwä ist ja auch als *Geräusch* und *Lärm* geschildert (vgl. Jes. 17 12, Ps. 46 4; 65 8 u. a. St.), ja im Psalm 46 4 erfahren wir, daß

¹ Zur angegebenen Bußtracht und zum Fasten zur Abwendung des Zorns der Gottheit vgl. II Sam. 12 16; Ester 4 15 f.

dieser Lärm Übermut *ga^awā* ist. Dies ist eine Zusammenstellung, die für israelitische Denkweise ganz charakteristisch ist, und die mit gewissen Entwicklungslinien in der Lebensanschauung und Mentalität zusammenhängt, die uns nicht hier beschäftigen werden. Wir wollen uns damit begnügen zu konstatieren, daß Hochmut, Gottlosigkeit, Geräusch und Lärm genau zusammengehören, und auf der anderen Seite Gerechtigkeit und Sanfttheit.

Muß es somit als unberechtigt angesehen werden, von Parteigegensätzen in Verbindung mit diesem Psalm zu reden, und damit auch von *āni w^eaebjōn* als eigentlichen Parteinamen, wollen wir doch einen Augenblick anhalten und versuchen, V. 10 nach der gewöhnlichen Exegese zu erklären:

Wir haben hier ein hymnisch geformtes Danklied, das ertönen soll, wenn die Rettung stattgefunden hat. Jetzt dürfen wir nicht außer Sicht lassen, daß wir mit einem individuellen Klagepsalm zu tun haben. V. 10 muß deshalb ein Lobpreis sein von der eigenen persönlichen Rettung des Dichters veranlaßt, dessen Inhalt folglich so zu verstehen ist, daß der Auftretende von seinem eigenen Falle heraus den Schluß zieht, daß Jahwā *āni* und *aebjōn* beisteht. Wenn auch diese Wörter Parteibezeichnungen wären, muß der Beter doch zunächst sich selbst in den Gedanken haben, indem er sie anwendet: „Gelobt sei Jahwā, weil er mich, der ich *āni w^eaebjōn* bin, von demjenigen, der mir überlegen ist und mich plündert, gerettet hat und sich dadurch zu unserer ganzen Partei bekannt hat.“ Es ist aber eine Frage, ob dies selbst für eine isolierte Betrachtung die natürlichste Auffassung von 10 a β + b ist. Das zweite *āni* muß wohl m. c. gestrichen werden (BH), und es sieht faktisch so aus, als ob *aebjōn* und *āni* a. d. e. S. und *gōzlo* und *hāzāk nimnāēnmū* a. d. a. S. Ausdrücke sind, die einander in der Weise angepaßt sind, daß der Zustand *aebjōn* der Erfolg von *זב*, und der Zustand *āni* von *זב* seitens des Gegners sein soll. In dem Falle würden wir hier wie vermutlich in 102 und 9 einen poetisch-proleptischen Gebrauch der Adjektiva haben. Folglich muß entweder das Subjekt des Psalms kollektiv verstanden werden, oder auch *āni w^eaebjōn* von dem aktuellen Zustand der Not, in casu Armut, Verarmung. Es ist insofern etwas Richtiges an der Bemerkung BUHLS zu unserer Stelle, daß wir es mit einem Wortführer der Frommen zu tun haben, wenn auch die von ihm zu unserem Psalme behauptete halbkollektive Auffassung von dem betenden Ich hier nicht berechtigt ist, was auch der Fall ist mit der konsequent-kollektiven Auffassung von SMEND, BAETHGEN u. a. Selbst durch diese in sich unrichtige Erklärung ist es am natürlichsten, wenn auch nicht nötig, *āni* und *aebjōn* von einem aktuellen Leiden zu verstehen, von Armut als einer Folge der Plünderung. —

Einen Leitfaden zu einem richtigeren Verständnis des Psalms erhalten wir, wenn wir darauf aufmerksam sind, daß der Zusammenhang in V. 13 ff. es nahe legt an ein Unglück zu denken, das vergleichbar mit Krankheit sein kann, also ganz aktuell zu verstehen sein muß, obschon es nicht nötig ist

mit GUNDEL auch für unseren Psalm an Krankheit als das zugrunde liegende Leiden zu denken.

Wir haben dazu V. 15 das Wort *šāēlāʿ* von *šālāʿ hinken*, das außer hier in Ps. 38¹⁸; Jer. 20¹⁰ und Job 18¹² vorkommt, und das nicht ausschließlich *Sturz*, *Untergang* bedeutet, wie es gewöhnlich übersetzt wird. Für den Hebräer ist ja der eigentliche Untergang nur der Schlußpunkt eines Prozesses, der in Wirklichkeit der Untergang selbst ist und deshalb mit keinem anderen Worte bezeichnet zu werden braucht. Die Abgrenzung der Begriffe im logischen Verstande interessiert hier wie sonst nicht, das Charakteristische sind hier die negativen Kräfte, die sich durch den ganzen Prozeß geltend machen und zuletzt den Untergang mit sich bringen. *šāēlāʿ* ist dann der Name eines solchen Prozesses, und das Wort benennt ihn nach seinem Wesen als in demselben Verhältnis zu einem gesunden, normalen Leben stehend wie das *Hinken* zu körperlicher Gesundheit, Normalität.

Aber auf welchem Punkte in diesem Prozeß wir uns befinden, darüber gibt das Wort keinen Bescheid. Während wir in Ps. 38¹⁸ es am besten mit *Untergang* übersetzen müssen und zwar infolge von Krankheit (vgl. *mak'ôbi*), so geht dies in Jer. 20¹⁰ wegen des Verbums שמר nicht an. Die Übersetzung *Unglück*, die eine nach unserer Auffassung mehr umfassende Bezeichnung des Prozesses sein sollte, paßt auch schlecht zum Verbum. Hier müssen wir darauf aufmerksam sein, daß das Wort nicht ganz und gar das Unglück als eine reine objektive Schickung bezeichnet, was an und für sich unhebräisch ist (die Voraussetzung muß in der Person liegen) und was auch direkt von der eigentlichen Bedeutung des Wortes: *das Hinken* verboten wird. Hierin liegt eben die subjektiv orientierte Auffassung, daß das Unglück im Grunde nichts weiteres ist, als ein subjektiver Fehler, dieselbe Anschauung, welche die Ursache dazu ist, daß die Bezeichnungen für *Sünde* usw. gleichzeitig Bezeichnungen für *Unglück* sind, usw. Es ist diese Seite des Begriffes, die stärker an der Jer.-Stelle als in Ps. 38¹⁸ hervortritt. Diejenigen, die auf sein *šāēlāʿ* lauern, werden dann ungefähr bedeuten: diejenigen, die ihre Aufmerksamkeit hingelenkt haben (שמר) auf einen eventuellen Fehltritt seitens des Propheten und auf damit zusammenhängendes Unglück, eine Erklärung, die vorzüglich auf 10 b paßt. Von hier aus wird auch am besten Job 18¹² verstanden: Für den Missetäter ist der „Schrecken“ bereit, ihn zu ergreifen, sobald es einen Anhaltspunkt in einem Fehltritt und damit zusammenhängendem Unglück gibt. — All dieses bestätigt unsere Behauptung, daß der Begriff *šāēlāʿ* nicht darauf beschränkt ist, den *endgültigen Untergang* zu bezeichnen, sondern das *Unglück*, den *Fall* in jedem beliebigen Stadium bezeichnen kann. Es ist daher nicht nötig, unsere Stelle zu übersetzen: „Sie freuen sich auf meinen Fall“ (MOWINCKEL), eine Übersetzung die außerdem grammatisch kaum möglich ist, sondern gerade aus: „Sie freuen sich über mein Unglück“.

Das Wort kann hiernach als eine kleine Stütze dafür dienen, daß es ein aktuelles Leiden ist, wovon in unserem Psalm die Rede ist, insofern die

einzigste Psalmstelle, wo das Wort sonst vorkommt, ist 38¹⁸ in einem sicheren Krankheitspsalm, und *šal'ē* in unserem Psalm das Gegenstück zu *h^alōtām* ist. Daß in Ps. 38¹⁸ an den endgültigen Untergang, den Tod gedacht ist, hat nach dem Vorgehenden nichts zu bedeuten. Krankheit ist ja Tod.

GUNKEL denkt in unserem Psalm an Krankheit. Diese Erkenntnis hat ihn zu einer richtigeren Auffassung der Feinde als frühere Freunde des Betenden geführt. Die Prädikate, die ihnen beigelegt werden, daß sie der Seele des Betenden nachstreben usw., sollen dann Bilder ihrer grausamen und ungerechten Behandlung des Kranken als eines entlarvten Sünders sein, während ihm doch Bußkleid angezogen war bei ihrer Krankheit.

Bei dieser Erklärung kann indessen die Auffassung GUNKELS von *ēāni w^c'aebjōn* nicht aufrecht erhalten werden. In dem Falle muß ja der Gegner ebensoviel *ēāni* sein, als der Betende selbst. Die Wörter können daher keine Gruppe von ökonomisch schlecht situierten Frommen bezeichnen.¹ Aber selbst wenn wir voraussetzen, daß GUNKELS Auffassung dieser Wörter sich verfechten läßt, ist seine Erklärung von V. 10 schwer durchzuführen, (d. h. die Erklärung, die wir aus seiner Auffassung folgern müssen. Denn wir werden in seinem Kommentar keine Beschreibung finden). Ist es nämlich so, daß das wirkliche Leiden Krankheit ist, dann muß 9—10 auf die Heilung Bezug nehmen und 10 a $\beta + b$ in irgend einer Weise den Dank dafür in hymnischer Form ausdrücken, um so mehr, als es die Gebeine sind, die die Hymne hervorsagen sollen, die Gebeine, die von der Gottheit geschlagen sind, vgl. 51¹⁰. 10 a $\beta + b$ muß daher infolge der Erklärung GUNKELS so zu verstehen sein, daß Jahwā dadurch, daß er den Betenden geheilt, ihn vom Angriffe der Feinde befreit hat, indem er dabei als ein rechtschaffener Mensch rehabilitiert ist. Eine solche Erklärung aber läßt sich nicht gut mit den Ausdrücken *gōz'lō* und *hāzāk nimmāēmū* vereinen, die ja auf einen wirklichen Kampf mit Siegen und Niederlage hindeuten scheinen, wo die Rettung des Betenden identisch mit der Befreiung von der Macht des Siegers ist und nicht nur diese zur Folge hat. 10 a $\beta + b$ muß folglich am natürlichsten so zu verstehen sein, daß die Krankheit eine Folge der Plünderung und der Übermacht des Feindes ist. *ēāni* und *'aebjōn* mögen dann für eine isolierte Betrachtung von ökonomischem Niedriggestelltsein des Betenden so zu verstehen sein, daß hier ökonomischer Ruin als Krankheits-

¹ Im letzten Grunde ist dies eine Bankrotterklärung nicht nur für die traditionelle Auffassung unserer Begriffe *ēāni* und *'aebjōn*, sondern auch für GUNKELS (und BALLAS) Auffassung und für die traditionelle Auffassung von den Feinden in den Klagepsalmen. Nur eine Erklärung, die darlegen kann, wie die Widersacher zugleich frühere Freunde und Feinde sein können, ist hier zufriedenstellend.

Alle die Möglichkeiten, mit denen wir hier in unserer Diskussion rechnen, um das Unhaltbare bei der traditionellen Erklärung unserer Begriffe zu zeigen, könnten in Wirklichkeit auf zwei beschränkt werden: 1. die allgemeine Auffassung, die daran scheitert, daß die Feinde frühere Freunde sind. 2. GUNKELS Auffassung, die daran scheitert daß *ēāni* und *'aebjōn* sich nicht auf die Widersacher beziehen können. — Aber unsere Ausführung kann doch wohl ihren Nutzen haben.

ursache angeschaut wird und Wiederherstellung gleichbedeutend mit Heilung. Aber Parteinamen würden selbst dann die Wörter nicht sein. Sie würden nicht den Betenden als irgend einer gottesfürchtigen Partei angehörend bezeichnen. Der Betende steht ja ganz allein. Eine solche Auffassung ist indessen ganz unbillig, ja im Grunde ganz unmöglich. Das Ökonomische ist in dieser Verbindung ein ganz fremdes Element. —

Die Sache kann dann nicht anders zu verstehen sein, als oben angedeutet, daß die Wörter hier wie sonst in den Psalmen den Betenden als gering und dürftig wegen eines aktuellen Leidens bezeichnen, und wir können auf diese Weise den Schluß nicht vermeiden, daß mit *gōz'lo* und *ḥāzāk mimmaēnuū* derjenige gemeint sein muß, der unseren Verfasser leidend gemacht hat, und so ihm seine volle *mūšpāl* geraubt hat, wie denn auch die Sache näher zu erklären sein mag. Wir müssen darüber klar sein, daß der Hebräer dasselbe Wort für *leidend* und *niedriggestellt* gebrauchen kann, und daß deshalb Gedanken, die sich für uns nur in Verbindung mit der letzten Vorstellung geltend machen können, für ihn natürlich auch bei der ersten sich melden müssen. Die beiden Kategorien der Menschen können durch Raub und gewalttätigen Bruch des Bundesfriedens entstehen.

Was das Verfahren der Gegner näher bestimmt betrifft, muß die Frage hier offen stehen. Wir haben jedenfalls festgestellt, daß wir auch in diesem Psalm *ʿāni* von dem aktuell Leidenden gebraucht finden, und daß es auch hier in Wirklichkeit nur die kollektive Erklärung ist, die das Wort als Parteinamen verteidigen kann.

Psalm 140.

Er ist ein individueller Klagepsalm, der zunächst in 4 dreilinige Strophen zerfällt: Die beiden ersten Strophen, V. 2—4 und 5—6 sind ganz gleichmäßig gebaut. Sie beginnen mit Anrufung und Gebet um Hilfe V. 2 und V. 5 a, um dann zu der Klage zu übergehen (V. 3—4 und 5 b—6) in Form von Schilderung des Benehmens der Gegner. Die dritte Strophe V. 7—9 (÷ die beiden letzten Wörter, die vielleicht *ʿal jārīmū ʿāla* gelesen und V. 10 angeschlossen werden müssen [BH]) ist Gebeten, V. 7 b und 9, und Vertrauensmotive, 7 a und 8 gewidmet. Die vierte Strophe endlich, V. 10—12, enthält Gebete und Verfluchungen, die sich indessen natürlich nicht scharf von einander trennen lassen. — Die Gewißheit der Erhörung kommt dann zuletzt in einer zweilinigen Strophe, V. 13—14. Vielleicht hat auch hier ursprünglich ein Heil verheißendes Orakel zwischen V. 12 und 13 ertönt (vgl. oben S. 39). Die Klagen und Gebete, die der Psalm enthält, gelten ausschließlich böse Ränken und schlaue Nachstrebungen übermütiger Menschen (vgl. V. 6), die auf Gewalttat hinausgehen (2 b, 5 b, 12). Es ist besonders die Zunge, die als ihre wichtigste Waffe angesehen ist, V. 4, 10 b und 12 a.

Die traditionelle Erklärung sieht den Psalm als einen der typischen Produkte der Parteigegensätze des Judentums an: Die Zungenmänner sind

die Partei der weltlichen Gottlosen, die immer die Armen und Geringen schinden und plagen. Einer dieser letzteren ist es, der in unserem Psalm vor Jahwä seine Klage ausschüttet, um Rettung von der Gefahr, in welcher er steckt, zu beten, in der vollen Gewißheit, daß Jahwä die Sache der Armen und Geringen führt. Mit den Übrigen seiner Partei faßt er sich in V. 13 zusammen. GUNKELS Auffassung, die hier mit Streitigkeiten zwischen den Parteien der Frommen und Gottlosen nicht rechnen will, aber doch mit einer Gruppe von armen Frommen mit denselben Leiden und Hoffnungen wie denjenigen unseres Dichters, wird für unsere Untersuchung mit der übrigen Exegese ganz gleichzustellen sein. Infolge dieser muß nun die hier geschilderte Verfolgung zu einem gewissen Grade alle *עָאנִיִּים* und *נְאָוָהִים* gelten, nicht nur das Individuum, das uns in unserem Psalm betend begegnet. Es ist nicht als Privatmann unser Verfasser leidet, sondern als der Partei der Geringen und Armen angehörend. Es ist nämlich nicht möglich, V. 13 so zu exegieren, daß die im Psalm geschilderte Verfolgung ein für unseren Dichter eigener Fall ist, und daß es nur die Rettung ist, die ihm wegen der Angehörigkeit an den *נְאָוָהִים* gewiß ist. Ist das Verhältnis aber so, dann ist es im Grunde ganz sonderbar, daß eine einzelne Person in der Weise ausdrücklich vor Jahwä hervortreten kann und eben um seine eigene Rettung beten, und fast nur im Vorbeigehen (V. 13) seine Gewißheit der Rettung der Übrigen aussprechen. Es ist daher fast unmöglich, mit BUHL den Dichter für einen Wortführer der Gemeinde zu halten, oder mit BAETHGEN u. a. das betende Subjekt kollektiv zu erklären, wenn wir die Auffassung von *עָאנִי* und *נְאָוָהִים* als Parteinamen aufrecht erhalten wollen. Irgendwelcher Grund aber für kollektive Erklärung liegt nicht vor.

Einen Ausgangspunkt für ein richtiges Verständnis der Wörter haben wir, wenn wir hier wie zu Ps. 9—10 (vgl. oben S. 80) bemerken, daß es die Art ist, die mit *עָאנִי* und *נְאָוָהִים* V. 13 gemeint ist. Darum ist es auch ziemlich gleichgültig, ob hier die Einzahl oder die Mehrzahl gebraucht wird. Die Rettung der Art ist identisch mit der Rettung des Einzelnen, denn der Einzelne ist die Art. Dann ist aber hier wie in Ps. 9—10 die aller natürlichste Erklärung diejenige, daß der Verfasser diese Wörter erwählt hat, eben um die Art zu bezeichnen, zu welcher er gehört wegen der Leiden und Verfolgungen, denen er ausgesetzt worden ist. Dann ist es nicht merkwürdig, daß der Dichter eben für seine eigene Person um Rettung betet, insofern als die Art für ihn erst eine Tatsache geworden ist durch seine eigene Notlage, er gehört ihr nicht im voraus an. Und in diesem Falle muß der Betende entweder die Gemeinde selbst sein, oder auch muß *עָאנִי* und *נְאָוָהִים* von einer ganz aktuellen Not gebraucht stehen. Nur das letzte Alternativ kann, wie bekannt, hier möglich sein.

Eine nähere Bestimmung der Art dieser Not ist von weniger Bedeutung.

V. 13 spricht hiernach die Gewißheit aus, daß Jahwä den Geringen und Verkommenen ihr Recht, *דִּין* und *מִשְׁפָּט* schafft. Es ist also die von 259 bekannte Vorstellung, die hier wieder auftaucht, daß die Unterdrückten

solche sind, die ihr „Recht“, ihren Platz an der Sonne, verloren haben, und daß ihnen Jahwä diesen wiedergibt. Die Folge dieser Handlung Jahwäs wird, daß die Rechtschaffenen seinen Namen rühmen werden, die Gerechten vor seinem Angesichte sitzen¹. Es ist natürlich unzulässig hieraus zu schließen, daß *šaddiqim* und *j^ešārim* dasselbe wie *āni* und *ʿa**ḥ**jōn* bedeuten. Daß aber der betende Geringe fromm ist, ist selbstverständlich hier wie sonst vorausgesetzt. Es ist aber erst wenn sie nicht mehr *ʿānijim* sind, daß die Gerechten den Lobgesang anstimmen, wenn sie ihr Recht wiederbekommen haben, vgl. 22²⁴ ff., 69³¹ ff.

Ps. 37 und 18²⁸ (mit schematischer Historik).

Ps. 37 ist ein alphabetisches „Gedicht“ im *māšāl*-Stil gehalten, und erklärt in zweilinigen Strophen das Glück des Missetäters für nur einen Schein, während der Fromme nie zu Schanden wird.

In V. 14 heißt es nun, daß *r^ešāʿim* ihren Bogen spannen, um *ʿāni w^eʿa**ḥ**jōn* zu fällen. Dieser Ausdruck, der übrigens in dem Zusammenhange in dem es jetzt steht, nicht ursprünglich am Platze ist, aber wohl mit GUNDEL und DUHM hinter V. 7 zu stellen ist, kann uns keine größere Schwierigkeit verursachen, da hier gewiß derselbe Gebrauch von *ʿāni w^eʿa**ḥ**jōn* wie 102,9 und 35¹⁰ vorliegt.

Schwieriger steht es indessen mit V. 11, wo es, nachdem es in V. 10 von der schnellen Verschwindung der [Missetäters gesprochen ist, heißt, daß ענייִם das Land in Besitz nehmen und das Glück der da existierenden vollkommenen Harmonie (*ro**ḥ**-šālōm*) genießen werden. Hier stehen ענייִם nicht nur in antithetischem Parallelismus zu *rāšāʿ*, sondern ihnen wird auch genau dasselbe Prädikat beigelegt wie in V. 9 *ḵōw**c**-jahwā**e***, in V. 22 Jahwäs Gesegneten (oder vielleicht richtiger mit *Ḥ m^eḥār^aḵāw*, der der ihn [sc. *šaddiq*] segnet), in V. 29 *šaddiqim*, vgl. auch V. 34. Es interessiert uns hier weniger, was das Prädikat selbst enthält², Tatsache ist, daß wir

¹ Es sieht nicht so aus, als ob es die Erklärer besonders ernst nehmen würden, daß V. 14 b. parallel ist zu 14 a. Der Satz wird aufgefaßt als Ausdruck für „Seligkeit und Sicherheit“ (BAETHGEN); aber nach den Parallelismen muß er auf den Aufenthalt der Frommen im Heiligtum hindeuten, um Jahwä zu preisen, und sicher auf die kultische Anwendung von Dankpsalmen hindeuten. Was wird übrigens mit *Jahwäs Angesicht* gemeint?

² ררש־ארץ, das außer hier nur Jes. 60²¹; 65⁹; Ps. 25¹³ vorkommt, wird von den meisten neueren eschatologisch aufgefaßt, aber GUNDEL will den Ausdruck als das Ideal des Bauern verstehen, eine Wohnung im Lande zu haben, die Erde zu behalten und in Frieden und Harmonie zu leben. Nun setzt ררש־ארץ inzwischen voraus, daß man zuvor nicht im Besitze des Objektes ist. Damit übereinstimmend wird der Ausdruck bei Tritojesaja in Verheißungen gebraucht, daß Israel in nicht langer Zeit das Land zum Besitze bekommen soll, in dessen ungeteiltem Besitze es augenblicklich nicht ist. GUNDELS Auffassung ist also nicht haltbar. Aber eschatologisch ist der Ausdruck noch weniger. Er wird nur gebraucht von einer Zeit, da das Volk, das von den führenden religiösen Kreisen als gottlos angesehen wurde, im Besitze der väterlichen Erde war, und er verspricht den Frommen, daß sie bald das Land zu eigen bekommen sollen. Für die *r^ešāʿim* ist es in kurzer Zeit dahin. Dies gilt auch 25¹³. Diese beiden Psalmstellen sind sicher später als T.-Jes.

hier vor einem Falle zu stehen scheinen, wo עֲנָוִים ganz und gar mit „Frommen“ gleichbedeutend sind. Es ist in jedem Falle wahrscheinlich, daß das Wort hier an unserer Stelle eine Qualität bei den in Betracht kommenden Menschen angibt, die sie anscheinend eo ipso als die rechte Haltung in religiöser Hinsicht einnehmend charakterisiert. ⚡ übersetzt mit *πραΐς*¹. Wir würden aber auch in unserem Falle sehr falsch gehen, wenn wir annehmen würden, daß wir hier mit der Partei der Frommen, Leidenden, Bedrückten zu tun hätten (wir können ja wie bekannt schwer damit rechnen, daß עֲנָוִים etwas anderes als *ʿnījīm* bedeuten), und daß also das Wort in sich selbst eine Qualität angibt, die mit *gerecht* o. ä. gleichzustellen ist. Die Sache verhält sich nämlich so:

Erstens wissen wir, daß wir oft *ʿāni* mit *demütig* übersetzen müssen (siehe S. 9).

Die Mentalität, die dies verursacht ist an und für sich eben so alt als jedenfalls die älteste unserer Quellen, J², obwohl *ʿāni* in dieser Weise gebraucht, nicht bis in einem späteren Stadium gefunden werden kann. Der Zug der israelitischen Psyche, der hier in Betracht kommt, ist nämlich im Laufe der Zeit immer mehr ausgeprägt worden, eine Entwicklung, die von mehreren Faktoren beschleunigt worden ist. Der Ausgangspunkt ist nämlich derjenige gewesen, daß man, um das Mitleid der Gottheit zu erwecken, wenn man sich in Not befindet, sich so elend und schwach wie möglich vorstellen muß. Ist dann die hier zu grunde liegende Anschauung, daß die Ehre Jahwäs dadurch wächst, daß er sich im Stande zeigt, selbst dem Erbärmlichsten zu helfen, dann ist es klar, daß Jahwä gegenüber erbärmlich zu sein, leicht eine Tugend wird, oder ein hymnisches Motiv, wenn man es so ausdrücken will. Jahwä hilft den Gerungen; dadurch zeigt er ja seine Macht. Denjenigen die sich selbst helfen können, ist es keine Ehre zu helfen, darum gilt es alles Pochen auf eigene Macht und Hoheit aufzugeben und Jahwä die Ehre und die Macht zu geben. —

Einen mächtigen Stoß vorwärts hat diese Entwicklung durch die in dem ekstatischen Gotteserlebnis fußende Verkündigung bekommen, und besonders deutlich ist die Prophetie Jesajas von bestimmendem Einfluß geworden. Für ihn ist Jahwä der dreifaltig Heilige (Jes. 63), der nichts Großes und Mächtiges neben sich verträgt:

Einen Tag hat Jahwä Sebaot
über alles Hoffärtige und Hohe — —
Und es beugt sich der Menschen Stolz,
es bückt sich der Männer Hochmut,
und erhöht wird Jahwä allein
an jenem Tage.

(Jes. 2 12, 17.)

¹ *πραΐς κληρονομίῳσσαν γῆν*, vgl. Mt. 5 5.

² Wir können hinweisen auf Turmbaugeschichte Gen. 11, aber besonders auf Jakobs Gebet Gen. 32 11 ff., wo Jakob sich als unwürdig hinstellt, zu klein (vgl. *kaṯōnti*) für alle Wohltaten Jahwäs. GUNKEL faßt den Abschnitt als sekundär auf. Zu J's Quellenmaterial gehört er gewiß nicht, aber es ist wohl J selbst, dem wir hier begegnen: so will der Erzähler, daß ein dem Jahwä wohlgefälliges Gebet gemacht werden sollte.

Manche Dinge scheinen in die Richtung zu weisen, daß J und E Persönlichkeiten mit bestimmten Auffassungen und Idealen sind, nicht nur Sammler, und diese Ideale auch wirklich in ihren Schriften zu finden sind. J² ist hier der eigentliche J. — Vgl. CAUSSE op. cit. S. 45 Anm., und dazu KITTEL: *Geschichte des Volkes Israel* I, fünfte und sechste Aufl. 1923, Seite 211 ff. Zum ganzen Abschnitt bis S. 91 wird hingewiesen auf MOWINKEL: *Psalmenstudien VI*. S. 58—65.

Alle menschliche Hoheit wird Sünde, Hochmut. Die Konsequenz aber, die Idealstellung des Menschen der Gottheit gegenüber mit dem Worte *ʿāni* zu charakterisieren, will Jesaja nicht gezogen haben. Dazu ist er im Grunde zu wenig Jude. Aber zu allererst sieht er die Werte unter ethischem Gesichtspunkte. Der Erhöhung Jahwäs entspricht deshalb die volle Anerkennung der Menschen in Form vom Glauben, יהאמיך. Für ihn ist dieser der Begriff, der die Unterwerfung der Menschen unter Jahwä der Heere in sich sammelt.

Die Benennung *ʿāni* von dem ideellen Verhältnis der Menschen Jahwä gegenüber war der Epigonzeit vorbehalten, und dann in erster Reihe denjenigen, die unter mehr direktem Einfluß von der Prophetie Jesajas zu stehen scheinen, so Sefanja, siehe 3¹², wo das Idealvolk der Zukunft *ʿām ʿāni wādāl* genannt wird, und wo den ganzen Abschnitt hindurch das Äußerlichmachen und die Verflachung der Gedanken des Propheten durchscheinen. —

Aus derselben Zeit und wohl aus demselben Kreise stammt auch Ps. 18²⁸: „Denn du hilfst *ʿām ʿāni* und die hohen (*rāmōt*) Augen erniedrigst du“ in einem Dankpsalm eines Königs nach einem Siege, einem Psalm der, wie gewöhnlich anerkannt, von der späteren Königszeit stammt², vielleicht von der Zeit Josias, wo wir wissen, daß der Einfluß der Jesaja-Jünger in den tonangebenden Kreisen sehr groß gewesen ist. — Ob *ʿām* hier *Nation* oder *Volk* in derselben abgenutzten Bedeutung wie das deutsche „Leute“ bedeutet, zu diskutieren, ist ergebnislos. *ʿām* ist durchaus kein bestimmt abgegrenzter Begriff. Er bezeichnet eine Sammlung von Menschen, die in natürlicher Weise zusammengehören. Das aber, was zusammenbindet, kann sehr verschieden sein, und deshalb kann der Umfang des Begriffes nach den Umständen variieren. Das Bindemittel in unserem Falle ist eben die Eigenschaft *ʿāni*, und es darf im nächsten Halbwort sehr gut die Mehrzahl gebraucht werden⁴.

Etwa aus dieser Zeit stammt auch Num. 12³: „Der Mann Mose war viel mehr *ʿāni* als alle andere Menschen, die auf der Erde waren“, in einem Abschnitt von E. Zu der alten Quelle gehört die Bemerkung nicht, sie sprengt den Zusammenhang, sie ist aber sicher als E's eigenen Ausdruck seines Ideals anzusehen. Wie weit sind wir doch von Jesaja entfernt!

Von einer etwas späteren Zeit haben wir Sacn. 9⁹ mit dem Prädikate *ʿāni*, dem zukünftigen Idealkönig beigelegt. — Und in der Literatur der folgenden Zeit werden wir stets die Demut als Kardinal-Tugend eingeschärft finden. (Vgl. Sef. 2³, Proverbia und Jesu Sirach an zahllosen Stellen.) Jahwä wird immer größer und mächtiger und wird ganz in das Transzendente versetzt, während seine Rolle in dem Diesseitigen von verschiedenen Zwischenwesen übernommen wird, aber zu allererst von dem Gesetz, *tōrā*. Gleichzeitig erhält sein Wesen einen stärkeren Anstrich des Despotischen: Er kann z. B. Sünde finden wo er will, so daß der Mensch sich nimmer sicher fühlen kann⁵. Einer solchen Gottheit gegenüber ist der Mensch nichts anderes als ein armes, geringes Gewürm. Wir finden auch an mehreren Stellen עניי as Bezeichnung des der Gottheit gegenüber richtig eingestellten Menschen: Prov. 3³⁴ († *l'šim*) Jes. Sir. 3²⁰; 10¹⁴ († *ge'im*),¹⁵ (fehlt in dem Hebräischen), wo wir stets einen Unterton

¹ Die Echtheit von Kap. 3 oder größerer oder kleinerer Teile davon wird allgemein von den neueren Erklärern bestritten. Dagegen siehe SELLINS Kommentar und MOWINCKEL: *Jesaja-disiplene* S. 143 Anm. 3. — Daß wir jedenfalls nicht auf Grund von *ʿāni* bis hinunter in die nachexilische Zeit gezwungen werden, zeigt 18²⁸ in einem Königpsalm.

² Der übrige Inhalt des Psalms interessiert uns hier nicht. Wir verweisen nur auf GUNKELS Kommentar. Den König einen makkabäischen Fürsten sein zu lassen scheidert, wie GUNKEL gezeigt hat, daran, daß die Hypothese undurchführbar ist, wenn es sich um die ganze Art der Königspsalmen handelt. Daß in עניי *ʿāni* eine Parteibezeichnung sein soll, ist außerdem wohl unmöglich, weil es hier Adjektiv im Singular ist. Wir müßten ja in unserem Fall am ehesten עניי erwarten.

Siehe MOWINCKEL: *Jesaja-disiplene*.

Siehe PEDERSEN: op. cit. S. 31—33.

Vgl. Job. 15¹⁶; Ps. 143² und oben S. 61 f. zu Ps. 25.

jüdischer Berechnung spüren. Es ist nur eine derartige Haltung, die sich lohnt (vgl. hierzu Jes. Sir. 3¹⁸; 7⁵; 10¹⁶⁻¹⁸; 10²⁸ (die Seele schwer machen *kibbēl* durch עָנָה, NB!) 28²¹; 21²³)¹.

Die Tatsache hat ganz sicher auch einen weiteren Einfluß auf den Sprachgebrauch geübt, daß gewiß in Israel wie auch anderswo faktisch die sozial gesehen Niedriggestellten in religiöser Hinsicht die Führenden gewesen sind und die religiösen Ideale geprägt haben. Die in dem alten Testament stets vorkommende Aufforderung, sich der Armen, der Witwe, und der Vaterlosen anzunehmen, scheint durch dieses Verhältnis ihre beste Erklärung zu erhalten. Hierzu können wir nur auf das oben angeführte Buch CAUSSE's hinweisen. Der Jüngerkreis der sich um Jesaja sammelte, gehört jedenfalls augenscheinlich diesen Gesellschaftsschichten an, wodurch Aussagen wie Jes. 14, 30—32 ihr rechtes Relief bekommen. Diese Armen עֲנִיִּים fühlen sich nun im Verhältnis zu denjenigen, die ihnen ihr „Recht“ geraubt haben, d. h. den reichen Machthabern, faktisch als gerecht trotz ihrer Geringheit, und das Paradoxe könnte dann leicht eintreten, daß *ēani* nicht gleichbedeutend mit ungerecht, sondern dagegen mit gerecht würde. Irgend einen Einfluß hat jedenfalls dies Verhältnis auf den Sprachgebrauch geübt, so vielleicht in 1's. 37, dessen Hintergrund ja darin gesucht werden muß, daß es oft hier in dieser Welt dem Missetäter gut geht, so daß er reich und mächtig wird, während es gleichfalls oft, wenn auch keineswegs immer, dem Gerechten schlecht geht. Psalmen, die vom selben Verhältnis hinausgehen, sind: 49, 52 und 73. — Dies ist gar kein Zugeständnis an die traditionelle Erklärung von *ēani* und 'aebjōn in den Psalmen. Irgend eine Partei von Armen, Verkommenen haben wir unter keinen Umständen vor uns, es ist aber leicht zu sehen, daß עָנִי in dieser Weise gegen *rēšā'im* aufgestellt werden können².

Nun — dies muß natürlich nicht so verstanden werden, als hätte das Worte seine Bedeutung geändert. Parallel mit den angeführten Stellen, wo wir mit *demütig* übersetzen, geht auch eine Reihe von Stellen, wo wir mit *gering, arm* im gewöhnlichen Verstande übersetzen (z. B. Prov. 15¹⁵; 22²² u. s. f., siehe unten S. 102), und wir müssen auch damit rechnen, daß die Tendenz zum poetischen Sprachgebrauch eine nicht kleine Rolle gespielt hat. Prov. 34 und Jes. Sir. 10¹⁴ steht עָנִי eben zu Wörtern parallel, die den *rāšā'ē* als übermütig bezeichnen. Auch in Ps. 37 müssen wir diese Möglichkeit *in mente* haben, selbst wenn es hier nur zu *rāšā'ē* parallel steht: einem *rāšā'ē* gehört ja immer Frechheit, Übermut. Vor allem aber müssen wir darüber klar sein, daß es die Relation ist, die dem Worte seinen Inhalt gibt. —

Zweitens: Was speziell Ps. 37 betrifft, kann noch ein Verhältnis erwähnt werden, das wohl hier zum Gebrauch des Wortes mitwirkend gewesen ist. Der Psalm ist nämlich mit MOWINCKEL (Psalmenstudien V S. 123 A. 2) für einen Dankpsalm zu halten, wo das von Ps. 34 bekannte Zeugnis ganz die übrigen Momente verdrängt hat, also nicht als ein reines Gedicht zu betrachten. Dies scheint sicher dadurch hervorzugehen, daß der Psalm nicht isoliert behandelt werden kann, sondern im Zusammenhang mit den ganz

¹ Als ein charakteristischer Ausschlag dieser Mentalität können folgende Zeilen von АСНИКА'S Sprüchen angeführt werden, zitiert nach GRESSMANN: *Altorientalische Texte und Bilder I*. S. 461: „Wenn du <hoch> sein willst, mein Sohn, <mach dich niedrig vor Gott>, der den hohen(?) Menschen niedrig macht und <den niedrigen Menschen hoch macht>.“

² Es muß in diesem Zusammenhang darauf geachtet werden, daß 'aebjōn nicht etwa immer im A. T. auf dieselbe Weise gebraucht wird wie hier *ēani*. Die von GES.-BUHL angeführten Stellen sind alle anders zu verstehen. Es liegt zuviel von der Nuance *nötig haben* in dem Worte 'aebjōn.

gleichartigen Psalmen 49 und 73 gesehen werden muß. Was den letzten Psalm betrifft, hat GUNDEL die Ähnlichkeit mit den individuellen Klagepsalmen in einzelnen „Erfahrungen“ und „Stimmungen“ angedeutet, indem er auf V. 4 ff. 13 f. 23 ff. hinweist, doch ohne die nötige Konsequenz zu ziehen, daß es wirklich ein Dankpsalm ist, mit dem wir es zu tun haben. Diese Konsequenz, die wir in Ps. 49 wegen V. 16 nicht vermeiden können, vermeidet er auch hier zu ziehen, aber zwar nur dadurch, die beweisende Stelle zu streichen. Seine Korrektur von V. 6 liegt in derselben Richtung. Wir sind also dazu genötigt, unsere Psalmen zu den individuellen Dankpsalmen zu rechnen, die nach stattgefundener Rettung von irgend einer Not gedichtet sind. Unser Verfasser ist dann, wie es der Fall in vielen Klagepsalmen ist, *ʿāni* (und *ʿaebjōn*) gewesen, und dieser Zustand ist durch die Gewalttätigkeit der *rʿšāʿim* verursacht worden. Die Rettung von dieser Not kann deshalb als eine Garantie dafür angesehen werden, daß die Leidenden diejenigen sind, die das Land einnehmen werden, während ihre Verfolger dagegen zwar das Glück eine Weile genießen dürfen, doch aber zuletzt von dem Schicksal erreicht werden, entweder durch einen schnellen Tod, oder auf eine andere Weise. Was der Dichter durch die Rettung erlebt hat, ist in Wirklichkeit nur die positive Seite, daß Jahwā seine Hand über *ʿanijim* hält. Die negative Seite aber liegt hierin miteinbegriffen, insofern als der Missetäter ja derjenige ist, der die Geringen plagt und verfolgt. Die verfolgten *ʿanijim* werden das Land erben, die verfolgenden *rʿšāʿim* zu Grunde gehen¹.

Ja, es ist letzten Endes eine große Frage, ob עֲנִיִּים hier in unserem Psalm überhaupt etwas anderes bedeutet als ganz einfach *die Elenden, Verkommenen*. In diesem Falle würden wir einen glänzenden antithetischen Parallelismus in V. 11 haben: *šālōm* ist ja eben dasjenige, was einem *ʿāni* fehlt, und jetzt darf er bald in dem Genusse des *šālōm* „in Menge“ schwelgen. Es ist ja ganz interessant, daß dies nur von עֲנִיִּים ausgesagt wird, und sonst im ganzen Psalm nicht vorkommt. Höchst wahrscheinlich hätten wir uns deshalb unsere ganze Ausführung S. 89 ff. ersparen können.

Durch das Zeugnis vor seinen Brüdern von seinem Erlebnis als der Lösung des größten Problems des Lebens gibt unser Beter Jahwā die Ehre. Der *māšāl*-Stil ist dann infolge der Natur der Sache gegeben. Es sieht aber im Grunde so aus, daß unser Verfasser das Problem niemals besonders brennend gefühlt hat. Der ganze Psalm ist nichts weiter als eine Einprägung der Wahrheit, bei welcher der Dichter im naiven Optimismus keine Schwierigkeit fühlt. Es ist auch hier keine Hiob-Seele, die uns begegnet.

¹ Diese Erklärung enthält keine prinzipielle Stellungnahme zu dem Problem von den Feinden, den *rʿšāʿim* in den Klage- und Dankpsalmen. — MOWINCKEL muß hier die Sache so verstehen, daß die traditionellen *rʿšāʿim* in dem Bilde der herrschenden, gottlosen Oberklasse gezeichnet sind. Ps. st, VI S. 62 f.

Die Feststellung der Zeit des Psalms, die ein gewisses Interesse in dieser Verbindung haben dürfte, ist natürlich schwer. Daß der ganze Psalm im *māšāl*-Stil gehalten ist, zeigt auf eine verhältnismäßig späte Zeit der Psalmdichtung hin. Hiermit könnte auch stimmen, daß der Gebrauch von עֲנִיִּים nach unserer Erklärung vielleicht in die Zeit nach Jesaja zeigt. Die Auffassung, der unser Psalm Ausdruck gibt, berührt sich in Vielem mit dem Standpunkte Proverbias und dem der Freunde Hiobs (siehe die Zusammenstellung bei KITTEL); wir finden jedoch in V. 31 einen Ausdruck, der dem Nomismus näher zu liegen scheint als Hiob, und wir müssen wohl in die späteste persische Zeit hinuntergehen, was auch damit stimmen könnte, daß die Berührungen mit anderen Schriften, die der Psalm aufweist, jedenfalls was viele Stellen betrifft, für literarische Anleihen anzusehen sind. Siehe die Kommentare von BUHL und KITTEL. — Daß eben ein Problem wie das erwähnte in einem Psalm behandelt wird, ist doch kein Kriterium für späte Auffassung. Die Form wird in Jer. 121 ff. vorausgesetzt.

Das Ergebnis ist dann, daß weder Ps. 37 noch Ps. 18 eine Partei von עֲנִיִּים voraussetzt, sondern daß der Gebrauch des Wortes von besonderen historisch bedingten Faktoren heraus verstanden werden muß. Was Ps. 37 betrifft, ist es wieder nur die kollektive Erklärung, die mit Recht von Parteinamen in Verbindung mit עֲנִיִּים reden darf.

2. Übersicht über den Gebrauch der Wörter.

Das Resultat, zu bei dem wir bei der Exegese gekommen sind, werden wir nun auf etwa folgende Weise zusammenfassen können:

Āani und ānāw wird in den individuellen Klage- und Dankpsalmen gebraucht:

A. Von aktuell Leidenden.

I. Vom betenden Subjekt:

α. als direkte Selbstbezeichnung in der 1. Person: 22²⁵; 25¹⁶; 34⁷; 69³⁰ 70⁶ (= 40¹⁸); 86¹; 88¹⁶; 109²².

β. als Selbstbezeichnung in der 3. Person: 102, 9; 35¹⁰; 102¹; 109¹⁶; 140¹³.

γ. allgemein von der Kategorie von Menschen, denen der Betende angehört, so daß er selbst miteingegriffen ist, eine Gruppe, die nicht streng geschieden werden kann von der vorgehenden: 9^{13, 19}; 10^{12, 17}; 25⁹; 37¹¹(?), 14;

II. Von Menschen, die entweder aktuell leidend sind oder von denen man denkt, daß sie es werden: 34³; 69³³.

B. Von Armen: 22²⁷.

C. In religiösem Sinne: 18²⁸; 37¹¹(?).

Das Resultat, zu dem wir bei unserer Exegese für die individuellen Klage- und Dankpsalmen gekommen sind, kann also zusammengefaßt werden: āni und ānāw sind an keiner Stelle Parteibezeichnungen. Religiöse Bedeutung können die Wörter jedoch haben. Aber dies hat seine Ursache in einer natürlichen Entwicklung der Wörter selbst und nicht in ihrer Anwendung auf die Nation oder einen Teil derselben. — Zugleich hat sich gezeigt, daß die Exegese für die allermeisten Psalmen den oben S. 30 ausgesprochenen Verdacht bestätigt, daß die Auffassung der Wörter als Parteibezeichnung im letzten Grunde die kollektive Erklärung des Ich der Psalmen erfordert.

3. Übersicht über den Gebrauch von Synonymen.¹

Außer den Stellen, wo ʿaebjōn parallel mit āni vorkommt und also auf dieselbe Weise zu verstehen ist wie dieses Wort, nämlich 9¹⁹; 35¹⁰; 37¹⁴; 40¹⁸ (= 70⁶); 69³⁴; 86¹; 109^{16,22} und 140¹³, kommt das Wort in individuellen Klage- und Dankpsalmen nur noch 109³¹ vor und zwar auf dieselbe Weise gebraucht wie āni unter 2. A I β und 49³ in der Bedeutung *arm* ≠ āšir .

dal kommt in unseren Psalmarten nur 41² vor, wo es wie āni unter 2. A I γ (oder β) gebraucht ist.

daḳ kommt nur 9¹⁰ und 10¹⁸ vor und ist oben S. 79 behandelt; *jātōm* nur 10^{14, 18} und 94⁶, siehe oben S. 79. 109⁹ und 12 haben natürlich in diesem Zusammenhang kein Interesse.

4. Übersicht über den Gebrauch anderer Formen von ענה II.

Das Verbum ענה im *ḫal*, *piʿel* und *hitpaʿel* und das Nomen āni wird an folgenden Stellen gebraucht, immer vom aktuellen Leiden: 9¹⁴; 25¹⁸; 31⁸; 88¹⁰; 94⁵; 107^{10, 17}, 116¹⁰; 119^{50, 67, 71, 75, 92, 107, 153}. Ohne Interesse ist hier der Gebrauch 35¹³; 88⁸; 102²⁴ und 107⁴¹.

Sowohl das oben unter III A 3 wie das unter III A 4 Gesagte stützt somit das Resultat, zu dem wir bei unserer Exegese (unter III A 1) gekommen sind.

B. Der Gebrauch in den übrigen Psalmarten.

1. Exegese.

Wie oben (S. 31 f.) erwähnt, soll dieser Abschnitt einen mehr summarischen Charakter tragen. Wir beginnen mit dem Volksklagepsalm 74. Danach wird Ps. 68¹¹ behandelt, wo āni ähnlich gebraucht wird. Dann folgt der Königspsalm 72, an den sich 82 und 76 anschließen mit einem gegenseitigen analogen Gebrauch der Wörter āni und ānāw . Schwieriger zu entscheiden ist der Wert der Wörter in den darauf behandelten Psalmen 12 und 14, wo die Erklärung inzwischen erleichtert wird durch die Ähnlichkeit mit den individuellen Klagepsalmen. Zum Schluß folgen die Hymnen 147 und 149.

¹ Siehe oben S. 20 ff.

Psalm 74.

Der Sinn von ^ā*nijāēkā* V. 19 und ^ā*ni w³ aēbjōn* V. 21 ergibt sich ganz leicht aus der Tatsache, daß wir es mit einem Volksklagepsalm zu tun haben. Es ist Israel, das sich aus Anlaß einer feindlichen Verwüstung, die sogar den Tempel betroffen hat, V. 4, klagend und betend an Jahwā wendet. Es heißt V. 19–21:

V. 19. gib nicht preis deiner Turteltaube Leben,
deiner Elenden (ענייך) Leben vergiß nicht für ewig:

V. 20.
.

V. 21. laß nicht den Gebrochenen beschämt umkehren,
laß den Leidenden (^ā*ni*) und Bedürftigen (³*aēbjōn*)
deinen Namen loben¹.

Darüber daß die Wörter hier das aktuell leidende Israel bezeichnen, kann kein Zweifel sein. Der Parallelismus mit *daḵ* in V. 21 zeigt dies auch zum Überfluß (vgl. oben S. 23 u. 79). Der Gebrauch hier erinnert also sehr an den Gebrauch der Wörter als Selbstbezeichnung in den individuellen Klagepsalmen. Die Absicht ist in allererster Linie, das Mitleid der Gottheit zu wecken. Daß die Leidenden Jahwās Eigene sind (bem. das Suffix), macht die Anrede umso wirkungsvoller, und begreiflicherwise hat man auch etwas von dem Verdienst gehört, das darin liegt, Jahwās „Geringe“ ^ā*nijim* zu sein, etwas in der Richtung von dem, was wir *Demut* nennen möchten.

Zusammen mit 44 und 79 gehört dieser Psalm wie bekannt zu denen, die von der neueren Exegese als ganz sicher zur Makkabäerzeit gehörend gerechnet werden, näher bestimmt 168–165. Aber selbst wenn dies der Fall wäre, wobei wir allen Grund haben es zu bezweifeln (siehe u. a. GUNKELS Kompendar zum Psalm), so würden unsere Begriffe gleichwohl von der aktuell leidenden jüdischen Gemeinde zu verstehen sein, die hier in ihrer Gesamtheit als fromm betrachtet wird. Daß die Wörter von dem frommen Kern in der Gemeinde gelten sollten (KITTEL), in unserem Falle hier wohl der betende Teil, ist eine Auffassung, die nur eine Frucht der Anschauung sein kann, daß ^ā*ni* und ³*aēbjōn* sonst Parteibezeichnungen sind. Außerdem wird sie wohl unmöglich gemacht durch den Parallelismus mit *tōr* V. 19, der sonst nur als Bild für Israel (vgl. 68¹⁴) gebraucht wird und der natürlich ענייך auf dieselbe Weise verstanden haben wird. Dazu kommt, daß der Betende sich nicht als verschieden vorstellt von den Leidenden in ihrer Gesamtheit, vgl. *unsere Zeichen* V. 9, besonders aber, daß in den verwandten Psalmen 44 und 79 die Betenden in den Psalmen direkt den Nachbarn und Feinden gegenübergestellt werden (44, 12, 15; 79 4, 6, 10, 12),

¹ Das erste *l⁴hajjat* in V. 19 muß falsch geschrieben sein. Verbesserungsvorschlag in BH. – Der Sinn von 21 a ist nicht ganz klar.

so daß sie also niemand anders sein können als die Israeliten (bzw. ihre Gemeinde) in ihrer Gesamtheit. Ganz bezeichnend ist es auch, daß wir 79^s das Wort *dallômî* finden, das gar nichts anderes sagen will als: *wir sind ʿānijim*. Daß die Worte Parteibezeichnungen sein sollten ist also ganz ausgeschlossen. Es ist übrigens sehr charakteristisch, wie sparsam die traditionelle Exegese im Hinblick auf die Behandlung der Ausdrücke in diesem Psalm ist. Sollte sie vielleicht instinktiv gefühlt haben, wie undurchführbar es ist, sie als Parteinamen aufzufassen?

Vom aktuell leidenden Israel als Gesamtheit wird *ʿāni* wohl auch *Psalm 68*¹¹ angewendet. Die Erklärung des Psalms als Ganzen hat wenig Bedeutung für unsere Untersuchung: vermutlich spielen V. 8—11 auf den Auszug aus Ägypten und die Wüstenwanderung an. *ʿāni* bezeichnet dann Israel als leidend, in Not während der Wüstenwanderung. Daß das Wort aktuell gemeint ist, geht jedenfalls deutlich aus Parallelismus mit *נְלֹאָה* (BH) (das vielleicht richtiger ist als *נְלֹאָה*) hervor, *der Matte*, und wohl auch *נְהֻלָּה* (das vermutlich statt *נְהֻלָּה* zu lesen ist [BH]), *der Schwache, Kranke*. V. 11 b wird dann übersetzt: „Du stärktest in Deiner Güte den Verkommenen, o Gott.“¹ Wenn V. 10—11 nicht im Zusammenhang mit 8—9 gesehen wird, wird *ʿāni* wohl bedeuten *der Verkommene* im Allgemeinen. Aber die obengenannte Erklärung ist am einfachsten beizubehalten, auf Grund von *hajjāt^s k̄ā* V. 11, das hier sicher *Stamm, Volk* bedeuten muß.

Psalm 72.

Wir haben hier einen Psalm für die Thronbesteigung eines Königs vor uns, der Gebete und Wünsche für den König enthält. Für die Art der Königspsalmen wollen wir uns hier begnügen auf GUNDEL hinzuweisen: *Die Königspsalmen* in *Preußische Jahrbücher* 1914 und MOWINCKEL: *Königspsalme* 1916. Wir gehen also davon aus, daß es sich hier um einen wirklich existierenden jüdischen, vorexilischen König handelt.

Die Aufgabe eines Königs im alten Orient ist kurz und bündig, den Segensstrom von der Gottheit auf das Volk zu leiten. In der Praxis wird das heißen dem Volk sein Recht, *mišpāt*, zu schaffen, den Platz an der Sonne, oder dies aufrecht zu erhalten, das Volk zu *richten*. Dies geschieht nach außen durch den Sieg über die Feinde und nach innen dadurch, daß er zusieht, daß jeder Bürger den Platz im Bunde bekommt, auf den er auf Grund der Fähigkeiten und Kräfte seiner Seele Anspruch hat. Was die Mächtigen betrifft, so ist es des Königs ideelle Aufgabe zu verhindern, daß sie sich auf Kosten der Geringen zu sehr bereichern, und deshalb was diese letzteren betrifft, sie zu beschützen gegen die Überlastung von seiten der Mächtigen. Bei dem mangelhaft organisierten Rechtswesen der altorientalischen Staaten hat diese Aufgabe des Königs eine sehr große

¹ Selbst wenn man den Psalm mit GUNDEL eschatologisch erklären sollte, muß *ʿāni* auf die gleiche Weise verstanden werden.

Bedeutung bekommen. Die sozialökonomisch Tieferstehenden waren faktisch rechtlos, *ohne Helfer*, wie es in unserem Psalme V. 12 heißt und sahen deshalb auf den König als ihren Beschützer. Wir verweisen im übrigen auf MOWINCKEL op. cit. S. 47 ff. —

Es heißt in unserem Psalm:

„Gott, gib dem König Deine Urteile
und dem Königssohne Deine Gerechtigkeit,
so <urteilt> er Dein Volk mit Recht,
und Deine Geringen mit Rechtlichkeit.“ (V. 1—2)¹

Hier wird darum gebetet, daß der König gesegnet werden möge, um seine Berufung als *šōfēl* nach innen wahrnehmen zu können. In V. 2 a ist das ganze Volk das Objekt, in 2 b dagegen hat sich der Gedanke auf die gerichtet, die den König als Richter am meisten bedürfen, die *Geringen*. Die sozial tieferstehenden sind es, die hier mit ענייך gemeint sind. Daß diese Bezeichnung auf Grund des Parallelismus mit עבדך vom ganzen Volk gelten sollte (wir müßten es dann nach Analogie mit 37¹¹, Zeph. 3¹², Ps. 18²⁸ verstehen), ist nicht notwendig und auf Grund von V. 4 sogar unwahrscheinlich.

Das Suffix dient nur dazu, um zu zeigen, daß die Schwachen und Hilflosen die sind, die unter dem besonderen Schutze Jahwäs stehen.

Der Sinn von V. 4 ist nicht verschieden von V. 2:

„Er wird richten die Geringen im Volk,
retten (eigentlich *Weite schaffen für*) die Armen.“

Dies ist des Königs Aufgabe als *šōfēl* nach innen. —

In V. 12—15 heißt es weiter:

„Denn er befreit den Armen, der schreit,
und den Geringen und den, der keinen Helfer hat,
er erbarmt sich über den Elenden und Armen,
und rettet der Armen Leben.

Aus der Gewalt^o befreit er sie
und ihr Blut ist kostbar in seinen Augen;
^odarum betet er für ihn allezeit,
segnet ihn den ganzen Tag.“²

Hier wird die Beschützung der kleinen Leute als eine Voraussetzung für die Weltherrschaft angesehen, die dem Könige V. 8—11 verheißen ist.

Als Lohn für des Königs Sorge wollen die Armen seine Glücksfähigkeit vermehren durch ihre Fürbitte und ihren Segen.

Von einer Partei von Armen oder leidenden Frommen ist hier also keine Rede. Eine andere Sache ist es, daß der Dichter selbst vielleicht zu

¹ Der Jussiv *jādēn* muß wohl anstelle von *jādin* gelesen werden (BH).

² In V. 14 muß m. c. *imēhāmās* gestrichen werden (BH); 15 a^a ist wohl eine Hinzufügung (BH).

der sozial tiefstehenden Bevölkerungsschicht gehört, und daß nach seiner Meinung die Gerechten am ehesten dort zu finden sind. Mit einer Parteilbildung haben wir es dagegen nicht zu tun, um so weniger als orientalische Parallelen zu den hier vorkommenden Gedanken in Menge nachgewiesen werden können. Siehe GUNKELS Kommentar. —

Eine Möglichkeit, die Wörter als Parteinamen aufzufassen hätte man, wenn man mit DUHM u. a. den Psalm in die Makkabäerzeit verlegt und den König einen hasmonäischen Fürst sein läßt, aber selbst dann ist es nur eine Möglichkeit. DUHM selbst rechnet nicht mit ihr.

Psalm 82.

Hier muß *dal*, *jālôm*, *ʿāni* und *rāš* in V. 3 genau so verstanden werden wie die äquivalenten und teils gleichlautenden Ausdrücke in Ps. 72. Es sind die Götter, die hier des Königs Rolle spielen. Aber Jahwä tritt nun als Weltrichter in ihren Rat und fordert Rechenschaft von ihnen für ihre schlechte Regierung. Ihm gehören die Völker (V. 8), und die Götter, auf die er nun losfährt, sind nur seine Regenten. Als Strafe für ihre Untauglichkeit sollen sie sterben wie Menschen sterben. Die Anklage geht näher bestimmt darauf hinaus, daß sie „das Angesicht der Bösewichte emporgehoben haben“ (V. 2 b), d. h. ihnen Recht gegeben, sie begünstigt haben, und das was sie versäumt haben zu tun, bekommen wir V. 3—4 in der Form eines Befehls zu hören:

„Schaffet den Elenden und Witwen Recht,
urteilt gerecht für den Geringen und Armen!
Befreiet den Elenden und Armen,
aus des Bösewichts Macht reißt ihn los!“

Der Psalm wird am besten aus der mißlichen sozialen Lage in Juda in der späteren Königszeit oder in der königlosen Zeit verstanden. Jedenfalls haben wir seinen Hintergrund in einer Zeit zu suchen, in der Israel unter fremder Oberherrschaft war. Es sind die Götter der fremden Herren, denen hier die Schuld an den schlechten Verhältnissen gegeben wird: sie haben sich als so vollständig unbrauchbar erwiesen, ihre Regentenpflichten wahrzunehmen, daß es nun Zeit wird für Jahwä einzuschreiten und den Schwachen gegen die Macht der Bösewichte zu helfen. Daß die Reichen und Mächtigen *rēšāʿim* genannt werden, liegt in der Natur der Sache: von seiten der Unterdrückten mußte ja die Sache so aussehen, daß sie selbst die Gerechten sind und ihre Unterdrücker die Gottlosen. Zu diesen Armen muß wahrscheinlichweise die Mehrzahl der Psalmdichter gehören (vgl. oben) und jedenfalls unser Psalm entstammt einem solchen Milieu. Er ist dann wie 37, 49 und 73 ein Zeugnis für den sozialen Gegensatz in Israel, aber religiöse Termini sind die Wörter in V. 3 und 4 nicht. —

Was die Erklärung des Psalms in seiner Gesamtheit betrifft, wird auf MOWINCKEL *Ps. st.* II S. 68 ff., III S. 46 und GUNKELS Kommentar verwiesen.

Die divergierenden Auffassungen können keinen nennenswerten Einfluß auf unsere Begriffe haben. Es ist unter allen Umständen die Pflicht des Regenten den sozial Schwachen zu helfen, die zugrunde liegt, selbst wenn das Gegensatzverhältnis hier zwischen Israel und den Nationen wäre (MOWINCKEL u. a.), und die Wörter V. 3--4 sich also auf Israel beziehen würden. Diese Möglichkeit ist doch auf Grund von *jātôm* und *rāš* im höchsten Grade unwahrscheinlich. Diese Wörter werden nirgends von Israel gebraucht.

Psalm 76.

Analog dem Gebrauch von *āni* in den beiden vorhergehenden Psalmen muß auch der Gebrauch von עניי-ארץ in diesem Psalm V. 10 verstanden werden. Unangesehen der Erklärung des Psalms als Ganzen, spielt hier Jahwä die Rolle des Königs. Wie es des irdischen Königs vornehmste Pflicht ist, den Geringen zu helfen, seinem Volke Recht zu schaffen, so verkündet nach unserem Psalm Jahwä Urteil vom Himmel (V. 9) und erhebt sich zu einer Handlung, die darauf hinausgehen soll, Recht zu schaffen und Rettung für die עניי-ארץ (V. 10). Aber der Schauplatz ist die ganze Erde, nicht nur das Land Israel, und die unterdrückten עניי sind alle Israeliten. Formell sind andere Nationalitäten nicht ausgeschlossen (beachte: alle Bedrückten der Erde), aber reel kommen sie natürlich nicht in Betracht. Ob mit diesem Notzustand auf ein bestimmtes Ereignis angespielt wird (zeitgeschichtliche Erklärung), ob er fiktiv oder permanent ist (kultische Erklärung), oder ob er als noch eintretend gedacht ist (eschatologische Erklärung),¹ spielt für unsere Untersuchung überhaupt keine Rolle. Hier wird jedenfalls an Israel als Gesamtheit gedacht, nicht an eine einzelne Partei. —

Wir müssen hier wie sonst mit der Möglichkeit rechnen, daß עניי eine Bedeutung haben kann, die dem *demütig* nahe kommt. Die Entstehungszeit spielt hierbei natürlich eine nicht unbedeutende Rolle, und unser Psalm gehört sicher in ungefähr dieselbe Zeit wie Ps. 18 und Zeph. 3 12.

Psalm 12.

Ebenso wie *āni* und *ʾaebjôn* in den individuellen Klagepsalmen gebraucht wird, werden die Wörter auch hier in V. 6 verwendet. Allgemein werden die „Machthaber“ in den Psalmen als die gottlose, weltliche Oberschicht aufgefaßt und die *ʿanijîm* und *ʾaebjônîm* als die armen Frommen, die leiden unter den Verleumdungen und Lügen der Gottlosen usw. Das Verhältnis ist hier aber nicht anders zu verstehen als in Psalmen wie etwa in dem von uns behandelten Psalm 140, wo wir fanden, daß *āni* und *ʾaebjôn* von den auf Grund der Gewalttätigkeit der Machthaber aktuell Leidenden und Hilfsbedürftigen gebraucht wird. Der Unterschied ist nur der, daß es hier

¹ Es sei damit nicht gesagt, daß die Vertreter der zeitgeschichtlichen und eschatologischen Erklärung das Wort wirklich so auffassen, wie hier vorgeschlagen ist. Allgemein übersetzt man *Dulder*, ohne daß es möglich ist, sich genaue Rechenschaft zu geben, wie man das Wort verstanden haben will.

nicht ein Einzelner ist, der um Rettung bittet, sondern die Gemeinde als Gesamtheit, die um Befreiung von der Macht der Unterdrücker und Gewaltmenschen bittet. In V. 6 hat Jahwä das Wort und gelobt, einzuschreiten zu Gunsten der Leidenden. —

Von derselben Art wie Ps. 12 ist auch *Psalm 14*, der *ʿāni* in V. 6 hat. Da aber dieses Wort im Parallelsalm 53 nicht vorkommt, und der Text in V. 6 so zerstört ist, daß er sich schwer wiederherstellen ließe, wollen wir hier lieber von einer Behandlung der Stelle absehen.

Psalm 147.

Hier haben wir in V. 6 in einer Hymne das Wort עֲנָוִים ganz genau so gebraucht wie 259, vom Notleidenden im Allgemeinen:

„Jahwä erhält die Geringen (oder Notleidenden) am Leben,
aber die Gottlosen schlägt er zu Boden“.

עֲנָוִים steht gewiß ꝥ *r^ešāʿim*, aber dieses Verhältnis wird am besten durch das oben S. 88 ff. zu Ps. 37 Bemerkte erklärt, und hat jedenfalls nichts mit Parteibildungen zu tun. Dies geht übrigens mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus Ps. 1469 hervor, wo *jātōm* und *ʿalmānā* genau auf dieselbe Weise ꝥ *r^ešāʿim* gebraucht wird, ja geradezu als Objekt für dasselbe Verbum, das nur an diesen Stellen vorkommt. Es bedarf keiner weiteren Beweise: Jahwä ist der Beschützer der Geringen, die Hilfe der Hilflosen. Der Arme, die Witwen und die Vaterlosen — bei ihm können sie Schutz finden.

Psalm 149.

In V. 4, wo das Wort עֲנָוִים parallel mit *ʿammō* steht, ist es schwer zu entscheiden, ob die Betonung auf der Nuance *notleidend* liegen soll, und das Wort so vielleicht nach Analogie mit 7610 zu verstehen ist: Jahwä kommt als König (vgl. V. 2) und verherrlicht sein notleidendes Volk mit „Errettung“, — oder ob die Betonung auf der Nuance *demütig* liegen soll. Beide Bedeutungen gleiten ja im hebräischen Bewußtsein ineinander hinüber, und wir werden kaum imstande sein, eine sichere Wahl im Hinblick auf die Übersetzung zu treffen. — Es ist in jedem Fall das ganze Volk, das עֲנָוִים ist, hier wie in 7610. Wenn man mit den meisten Neueren den Psalm in die Makkabäerzeit verlegen will, kann man einen Parteinamen in dem Worte sehen, aber dies ist, wie wir gesehen haben, nicht notwendig und nach dem Gebrauch des Wortes an den übrigen Stellen in der Psalmsammlung auch nicht möglich.

Ein Kriterium für die Datierung des Psalms gibt dieses Wort nicht, höchstens daß er zeitlich nicht weit weg sein kann von Stellen wie Zeph. 312; Ps. 1828. Doch ist auch dies nicht eine absolut notwendige Schlußfolgerung.

Eine exaktere Einschätzung des Wortes würde eine genauere Stellungnahme zur Erklärung des Psalms als ganzes voraussetzen, als wir uns hier einlassen können.

2. Übersicht über den Gebrauch der Wörter.

Wir bekommen also ungefähr folgendes Schema für den Gebrauch von ʕāni und ʕānāw in den Psalmen, die keine individuellen Klage- oder Dankpsalmen sind:

a. Von aktuell Leidenden:

α. von Israel: 68¹¹; 74^{19, 21}; 76^{10(?)}; 149^{4(?)}.

β. von Leidenden im Allgemeinen: 12⁶; 14^{6(?)}; 76^{10(?)}; 147^{6(?)}.

b. Von Armen:

72^{2, 4, 12}; 82³; 147^{6(?)}.

c. In religiöser Bedeutung:

76^{10(?)}; 149^{4(?)}.

Parteinamen sind also die Wörter auch hier nicht, wenn sie auch wie in den individuellen Klage- und Dankpsalmen eine religiöse Bedeutung haben können.

3. Übersicht über den Gebrauch von Synonymen.

ʕaebjōn wird gebraucht 72^{4, 12, 13}; 74²¹ und 82⁴ ≠ ʕāni und mit derselben Bedeutung. Dieselbe Bedeutung wie ʕāni unter III B 2 b hat es 112⁹; 132¹⁵. Außerdem wird das Wort gebraucht 107⁴¹ und 113⁷ wie ענייִם in 147⁶.

dal wird gebraucht parallel mit und in derselben Bedeutung wie ʕāni: 72¹³; 82³ und 4, wie ʕaebjōn 113⁷.

daḡ kommt nur 74²¹ ≠ ʕāni vor, jāṭōm nur 146⁹, ebenso gebraucht wie ענייִם 147⁶.

Auch diese Übersicht stützt also unsere Exegese der Wörter ʕāni, bzw. ʕānāw.

Kap. IV.

ÜBERSICHT ÜBER DEN GEBRAUCH VON ʕANI UND ʕANAW AUSSERHALB DER PSALMEN

A. Von aktuell Leidenden.

Jes. 41¹⁷ (Israel in der Wüste ≠ ʕaebjōnim, das doch vielleicht eine sekundäre Ergänzung ist), 49¹³ (ʕānijāw ≠ ʕammō, wie Ps. 72², aber hier ist sein Volk in seiner Gesamtheit verkommen, auf Grund des Exils), 51²¹ (Jerusalem), 54¹¹ (Jerusalem), 61¹ (≠ mišb'ra·lēb, vgl. Ps. 34¹⁹, siehe oben S. 69), 66² (≠ n'ke·ruaḥ, vgl. desgleichen Psalm 34¹⁹ und siehe oben S. 69), Hab. 3¹⁴ (vgl. Ps. 10⁸), Sach. 11^{7, 11} (sicher Textfehler, siehe BH), Prov. 14²¹ (? siehe unter B).

B. Von Armen.

Ex. 22²⁴; Lev. 19¹⁰; 23²²; Dt. 15¹¹; 24^{12, 14, 15}; Jes. 3^{14, 15}; 10²; 11⁴; 14³² (siehe S. 91); 26⁶ (? siehe unter C); 29¹⁹ (wohl derselbe Gebrauch wie 14³²); 32⁷; 58⁷ (≠ *rā'ēl*); Jer. 22¹⁶; Hes. 16⁴⁹; 18^{12, 17}; 22²⁹; Am. 2⁷; 8⁴; Zeph. 2³ (? siehe unter C); Sach. 7¹⁰; Prov. 14²¹ (? siehe unter A); 15¹⁵; 16¹⁹; 22²²; 30¹⁴; 31^{9, 20}; Job 24^{4, 9, 14}; 29¹²; 34²⁸; 36^{6, 15}; Eccl. 6⁸.

C. In religiöser Bedeutung.

Num. 12³ (siehe Seite 90); 2. Sam. 22²⁸ (= Ps. 18²⁸); Jes. 26⁶ (? siehe unter B); Zeph. 2³ (? siehe unter B), 3¹² (≠ *dal*); Sach. 9⁹ (siehe Seite 90); Prov. 3³⁴.

Also: auch außerhalb der Psalmen werden die Wörter nicht als Parteibezeichnungen gebraucht.

Das Resultat, zu dem wir so gekommen sind, ist wieder ein Landgewinnen für die Erklärung, welche die in den Heiligen Schriften vorkommenden Worte und Ausdrücke in ihrer natürlichsten Bedeutung nimmt — weg von der allegorisierenden Auslegungsmethode, die ja so alt ist wie der alttestamentliche Kanon selbst, und die neuerdings ihre größten Triumphe feiert im Namen der modernen Wissenschaft unter der Fahne des kollektiven Ichs, und zu welcher man gezwungen war und auch noch ist, wenn auch in einer mehr verschleierte Form, solange man nicht vertraut ist mit der eigenartigen Struktur der mehr primitiven Seele. Zum Verständnis dieser Mentalität im allgemeinen und der hebräischen in ihren verschiedenen Phasen im besonderen hat der Weg der zukünftigen alttestamentlichen Forschung zu führen. Der Weg ist gezeigt von Forschern wie MOWINCKEL und JOHS. PEDERSEN. Die Richtung ist dieselbe, die GUNKEL und seine Schule angewiesen hat, aber die Konsequenz ist nicht gezogen worden von ihnen.

Kap. V.

ASSYRISCH-BABYLONISCHE PARALLELEN

Schon KITTEL (S. 318 Anm. 2) macht darauf aufmerksam, daß auch in Babylonien das *gebeugt sein* als Voraussetzung für die Gebetserhörung hervortritt. Aber seine weitere Bemerkung, daß der *Gebeugte* in der babylonischen Psalmpoesie nur der Kranke und Leidende zu sein scheint und also nicht in der gleichen Weise zu verstehen ist wie in den hebräischen Psalmen, ist nach unserer Erklärung nur im ersten Punkte richtig; auch im Hebräischen ist ja der *Verkommene, Elende* in allererster Linie gleich den *Kranken* oder *Leidenden*, ohne Hinzufügung irgend einer besonderen sitt-

lichen Eigenart, außer der selbstverständlichen, die auch auf babylonischem Gebiet gilt, nämlich daß der Betende als fromm vorausgesetzt wird, aber dies liegt nicht in den Wörtern *niedergedrückt*, *leidend* usw. — Das Passive in dem Ausdruck *niedergebeugt*, *niedergedrückt* dürfen wir nicht pressen. *Ēani* auf Hebräisch ist, wie wir gesehen haben, überhaupt nicht passiv aufzufassen. Und nun wollen wir einige wenige Beispiele von babylonischen Psalmstellen anführen, wo *elend*, *niedergebeugt*, *niedergedrückt* ungefähr entsprechend den hebräischen Wörtern *Ēani* und *Ēanaw* gebraucht wird.

Wir beginnen mit den Stellen, wo die genannten Prädikate direkt dem Betenden zugelegt sind, entweder von ihm selbst, oder von dem Priester, der die Fürbitte einlegt, um darnach Beispiele von Stellen zu geben, wo der *Niedergedrückte* usw. als Gegenstand des besonderen Mitleids und der besonderen Gunst der Gottheit in Betracht kommt. Die erstgenannten Beispiele sind natürlich nur in Klage- (und Dank-) psalmen zu finden, die letztgenannten auch in Hymnen¹.

In einem Klagepsalm an Ištar heißt es von einem Kranken u. a.²:

„Ich rufe dich an, niedergebeugt, voller Seufzer,
dein schmerzerfüllter Diener, — — —
während die Schwachen stark wurden, wurde ich schwach.“

In einem Klagepsalm eines Königs vermutlich an Nergal lautet es³:

„Ich dein <Diener> bin niedergebeugt vor dir.“

In einem Klagepsalm eines Kranken an die Schutzgottheit, sagt der Kranke⁴:

In Not bin ich, mein Drangsal ist groß.

In einem Klagepsalm an Marduk heißt es⁵:

„Flehen ohne Antwort hat mich niedergedrückt,
— — — — —
mich wie einen alten Mann niedergebeugt“.

In einem Krankheitspsalm an Šamaš sagt der auftretende Priester von dem Kranken⁶:

„Krankheit hat ihn zu Grunde gerichtet,
Elend ihn niedergedrückt.“

¹ Die angeführten Beispiele stammen von JASTROW: *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I und II, zitiert als JASTROW I und II. ZIMMERN: *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl in Der alte Orient* 1905, 3, zitiert als ZIMMERN. GRESSMANN: *Alt-orientalische Texte zum Alten Testament*², zitiert als A O T.

² JASTROW II. S. 68—69, A O T. S. 259 Z. 65 und 258 Z. 42.

³ JASTROW II. S. 110.

⁴ JASTROW II. S. 94.

⁵ JASTROW II. S. 90.

⁶ JASTROW II. S. 97.

Ašurbanaplu sagt in einem Klagepsalm¹:

„Trübsinn und Krankheit haben meine Gestalt niedergebeugt.“

Daß es sich der Babylonier in einem noch höheren Grade als der Hebräer angelegen sein läßt, sein Unglück so schwarz als möglich zu machen, dafür können wir mannigfach Beispiele anführen. Wir werden uns hier mit einem ganz typischen begnügen. Es ist ein Klagepsalm, der dem vorbetenden Priester in den Mund gelegt wird, und in dem der Klagende ganz und gar als gebunden und gefangen betrachtet wird (vgl. S. 58)².

„<Sein Herz ist erfüllt von> Jammer und <Leid>, Krankheit, Siechtum, Elend, Drangsal, die ihn befallen haben, haben sein Seufzen geschwächt. Einkerkierung, Schuld, Schrecken, Verdüsterung, die ihn niedergebeugt haben, haben seine Klage verstummen gemacht.

Er hat gesündigt und weint schmerzvoll vor dir, sein Gemüt ist vereinsamt, er brennt vor dir, überwältigt von Tränen, die gleich einem Gewittersturm herabströmen, gänzlich überwältigt sitzt er, als wäre er bereits tot.“

Wie für den Hebräer war dies die richtige Methode sich vor der Gottheit zu demütigen, um gerettet zu werden. Und die Aufgabe des Priesters war es, dem Volk zur Einsicht zu verhelfen, daß nichts anderes helfe als eine solche Demut, besonders mit einem Sündenbekenntnis. Ein allwissender Gott konnte genug wissen, um die Sünde selbst zu finden, wenn man meinte, man wäre nie so schuldfrei. (Siehe JASTROW II. S. 92).

In Analogie mit dem Ausdruck *l'annōt* Ps. 88¹ heißt auch im Babylonischen ein Klagepsalm direkt *Demütigung*, „Niederwerfen des Angesichts“. So heißt es in einem Gebet an Ištar³:

„<Schau auf> das Niederwerfen des Antlitzes der lebenden Wesen“.

Und in dem oben angeführten Gebet an Ištar heißt es:

„Nimm an meine Demütigung, höre mein Gebet.“

Ganz ebenso in einem Gebet an Marduk und Sarpaniṭum⁴:

„Nimm mein Flehen an, nimm entgegen meine Demütigung.“

¹ JASTROW II. S. 107.

² JASTROW II. S. 86.

³ JASTROW II. S. 96, ZIMMERN S. 26.

⁴ A O T. S. 269, Z. 28.

Ja, das *sich demütigen* vor der Gottheit gehört zu jedes frommen Menschen Pflicht und Sitte, ebenso wie Opfer und Gebet. So heißt es in der bekannten Lebensbeschreibung von Tabi-utu-Bel¹:

„Blicke ich rückwärts, so ist Umsturz auf meiner Spur,
als ob ich
mein Antlitz nicht gebeugt,
meine Demütigung nicht erwiesen hätte,
als ob ich Flehen und Gebet unterbrochen hätte.“

Wie wir sehen ganz dieselbe Mentalität wie in den hebräischen Klagepsalmen.

Ja sogar der Dankpsalm, die Huldigung des Gottes, soll in Demut vor sich gehen: „Rette mich, so werde ich Dich preisen in Demut“ ist der ständige Kehrreim in den Klagepsalmen.

Von Parallelen der oben erwähnten anderen Gruppe können wir anführen:

In dem hymnischen Eingang zu einem Klagepsalm an Bel von Nippur wird der Gottheit u. a. folgendes Prädikat zugelegt²:

„— — der den Schwachen gegen den Starken in Schutz nimmt“.

Ganz ebenso heißt es in einem Klagepsalm an Šamaš gerichtet³:

„Barmherziger Gott, der du die Niedrigen aufrichtest,
die Schwachen schüttest.“

Der Parallelismus mit Aussagen wie die in Psalm 146⁹ und 147⁶ sind auffallend.

Daß die Gottheit die Unterwerfung, die Demut von seiten des Menschen haben will, ist direkt in einer Hymne an Šamaš⁴ ausgesprochen:

„Du erhörst, o Šamaš! Flehen, Gebet und Anrufung,
Demütigung, Verbeugung, Verehrung (?) und
Niederwerfung.
Mit lauter Kehle schreit der Elende zu dir.
Der Schwache, Kraftlose, Bedrängte,
Niedergetretene — —.“

Von Ištar hören wir ferner in einer Hymne⁵:

„— — den Gefangenen beschützend, die Hände
des Schwachen ergreifend.“

¹ JASTROW II. S. 125, A O T. S. 275, Z. 14—15.

² JASTROW II. S. 51.

³ JASTROW I. S. 429, ZIMMERN S. 15.

⁴ JASTROW I. S. 435.

⁵ JASTROW I. S. 53•.

Eine andere Göttin, Belit von Nippur, tritt selbst auf und erklärt¹:

„Den Niedergebeugten richte ich auf, den Schwachen
richte ich auf.“

Auch die, welche den Schwachen helfen, sind die besonderen Lieblinge der Götter²:

„Derjenige, der — — für die Bedrückten besorgt ist,
ist dem Šamaš wohlgefällig.“
Wir können Psalm 41² vergleichen.

Abwechselnd mit Ausdrücken für *Notleidende* finden wir hier wie im Hebräischen Ausdrücke für *Sünder* (vgl. S. 60 ff.). So heißt es in dem oben zitierten Gebet an Ištar³:

„Du siehst gnädig auf den Sünder, und den Übeltäter
weist du täglich zurecht“

wo ZIMMERN die behandelten Ausdrücke geradezu als *mißhandelte* und *zerschlagene* auffaßt. Wir haben jedenfalls eine Parallele zu Ps. 25⁸ f., wie es sich überhaupt zeigen wird, daß sich der assyrisch-babylonische Einfluß besonders bei den nomistisch gefärbten alttestamentlichen Psalmen geltend macht. Die assyrisch-babylonische Religion, wie wir sie kennen lernen, ist ja im Grunde genommen nicht anders als nomistisch.

Desgleichen heißt es in einem Klagepsalm an Ninurta⁴:

„Du leitest den irregehenden, der voll Drangsal ist.
Du ergreifst die Hand des Schwachen,
den Niedergedrückten erhebst du — —.“

Hier ist der Parallelismus zwischen *Sünder* und *Schwachen* ganz klar. In einem Klagepsalm an Belit oder Ištar heißt es⁵:

„Wem eine Sünde anhaftet, dessen Flehen nimmst du an;
blickst du einem Menschen (gnädig) an, so lebt dieser Mensch.“

Ganz ebenso heißt es in dem öfters zitierten Gebet an Ištar⁶:

„Wo du hinschaust, lebt der Tote wieder auf, wird
der Kranke geheilt,
der Irrende, der dein Antlitz schaut, wird recht geleitet.“

Wir haben ein Recht diese Parallelen, die sich natürlich leicht vermehren ließen, als eine Stütze für unsere Erklärung der hebräischen Begriffe

¹ JASTROW I. S. 541.

² JASTROW I. S. 435.

³ JASTROW II. S. 67, ZIMMERN S. 20, AOT S. 258, Z. 26.

⁴ JASTROW I. S. 448.

⁵ JASTROW II, S. 96, ZIMMERN S. 26.

⁶ JASTROW II. S. 68, ZIMMERN S. 20, AOT S. 258, Z. 40—41.

Āani und Āanāw zu betrachten. Der Gebrauch von gleichwertigen Wörtern im Babylonisch-assyrischen ist nämlich nicht wesentlich verschieden von dem Gebrauch der Wörter mit Synonymen im Hebräischen. Eine solche Erklärung wird immer den Vorzug haben vor einer, die mit einer anderen Anwendung im Hebräischen rechnet. —

Parallelen aus dem Ägyptischen könnten auch angeführt werden, vgl. KITTEL S. 318 Anm. 2 und besonders BALLA: Das Ich der Psalmen S. 95, desgleichen aus lateinischen Inschriften, wo *humilis* ebenso angewendet vorkommen soll, wie nach unserer Erklärung Āani resp. Āanāw im Hebräischen (vgl. HÖLSCHER in *Norsk teologisk tidsskrift* 1923). Aber diese Arbeit muß jedenfalls vorläufig dahingestellt bleiben.

Nachträge und Berichtigungen.

Für einige Inkonsequenzen in der Schreibung und Verkürzung verschiedener Wörter möchte ich um Entschuldigung bitten. So werden z. B. die Benennungen der hebr. Konjugationen an einigen Stellen kursiviert, an anderen Stellen nicht, bald werden sie mit großem Anfangsbuchstaben, bald mit kleinem geschrieben. Solche und ähnliche Inkonsequenzen habe ich zu spät entdeckt, als daß es möglich war, völlige Gleichartigkeit herzustellen. Auf den Seiten 71–93 gibt es auch sehr wahrscheinlich einige sprachliche Fehler, da diese Seiten von einem Norweger ins Deutsche übertragen wurden, ohne daß ich Gelegenheit hatte, einen Deutschen sie korrigieren zu lassen. Auch hierfür bitte ich um Entschuldigung.

S. 2, Z. 12 v. u. l.: Zustand (statt: Zustände).

S. 3, Z. 15 v. u. l.: Gegensatz (statt: Gegensatzs).

S. 6, Z. 7 v. u.: das Komma muß nach „leicht“ versetzt werden.

S. 6, Z. 1 v. u. l.: sie (statt: si).

S. 9, Z. 13 v. o. l.: *ʿénajim rāmōt*, dasselbe S. 25, Z. 5 v. o.

S. 11, Anm. 1. Siehe jetzt mein *Grunnriss av hebraisk syntaks*, Oslo 1932, § 5.

Zu der etymologischen Übersicht S. 10 ff.: Da es Vielen möglicherweise zu verwegen scheinen mag, daß die verschiedenen schwachen Verbalstämme in der Weise *promiscue* verwertet werden, wie wir es getan haben, so möchte folgende Bemerkung nötig sein: Wir meinen keineswegs, die sogenannte „Wurzeltheorie“ des vorigen Jahrhunderts wieder aufzunehmen. Nur das meinen wir behaupten zu können, daß die *schwachen* Verbalstämme nicht streng von einander unterschieden werden können. Dasselbe Verbum kann bald als ein ע"י oder ע"ו bald als ein ל"י Stamm usw. auftreten ohne irgendeinen Unterschied im Gebrauch oder im Sinn. Dies ist eine *Tatsache*, die überhaupt nicht verleugnet werden kann, wie man sich auch sonst zu dem Problem der zweiradikaligen Wurzeln stellt. Hier verweisen wir am besten auf den Aufsatz von KARL AHRENS in der ZDMG 1910, S. 161 ff., besonders auf die Übersicht S. 163–168.

S. 13, Z. 8 f. v. u. ist nicht richtig. Das biblisch-aramäische עֲנִי hat nicht die Bedeutung *asketisch*, nur *elend*, *arm* (Dan. 4²⁴). Das syrische ܥܢܝܘܬܐ dagegen bedeutet *demütig*, *asketisch*.

S. 19. Zur Erklärung von der Lautverbindung עֲנִי in den Suffixformen: Freilich muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Aussprache *āw* das Resultat der Wirkung eines Lautgesetzes ist (siehe BROCKELMANN: *Vergl. Gramm. d. sem. Sprachen*, § 40 l und *Syrische Grammatik*⁴, § 32,

Anm. 2: *aiw* > *aw* schon Uraram.). Aber dies Lautgesetz ist aramäisch, und wir hätten so eventuell wieder einen Fall des Einflusses der aramäischen Muttersprache der Punktatoren auf die Aussprache des Bibl.-hebr. Und auf jeden Fall zeigt die Schreibung ם, daß der Triphthong einst ausgesprochen wurde, worauf auch BROCKELMANN aufmerksam gemacht hat. In dem Hebräischen wäre dann eine Entwicklung *aiw* > *ew* zu erwarten.

Eine große Rolle für die Verwendung von ם als *mater lectionis* für *ā* hat natürlich eben die aramäische Aussprache von den Suffixformen auf ם, ם, ם und ם als *-āk*, *-ah* und *-ānā* gespielt.

S. 20, Z. 8 v. o. l.: er (statt: es).

Zu *'aebjōn* S. 21: Daß ein Wort, das den ökonomisch Armen bezeichnet, nicht auf eine solche Bedeutung beschränkt zu sein braucht, zeigt nicht nur das hebr. *ʿāni*, das ja ganz unzweifelhaft sowohl den Armen als den Niedriggestellten und Leidenden im Allgemeinen angeben kann, sondern auch das assyr. *muškēnu* (> aram. *ܡܫܟܝܢܐ* > arab. *مُسْكِين*), das sowohl den sozial Niedriggestellten, den Proletarier, als auch den *Elenden* überhaupt oder gar den *Demütigen* bezeichnen kann; siehe hierüber KAT³ S. 611. — Was unsere Ausführungen im Texte S. 21 betrifft, muß aber bemerkt werden, daß beim hebr. *'aebjōn* in dem Falle, daß es nicht *arm* im ökonomischen Sinne bedeutet, das Hauptgewicht wohl nicht auf das *Dürftigsein* gelegt werden darf, sondern mehr wahrscheinlich auf das *Geringssein*, eben wie beim assyr. *muškēnu*. Es bezeichnet wohl denjenigen, der in der gleichen Weise *hilflos* ist wie in der Gemeinschaft der Arme den Reichen und Mächtigen gegenüber. So bezeichnet es an und für sich nicht den *aktuell Leidenden*, sondern setzt gewissermaßen ein Leiden voraus, wobei man doch nicht außer Sicht lassen darf, daß dem Hebräer kein wesentlicher Unterschied besteht zwischen den Hilflosen und den aktuell Leidenden.

Die viel umstrittene Etymologie von *אָנָה*, das sowohl *wollen* als *nicht wollen* bedeuten kann (siehe GES.-BUHL), erklärt sich sehr einfach wenn man annimmt, daß der ursprünglichen Wurzel (etwa *אָנָה*) der Begriff des *Entferntseins* anhaftete. Eine Entwicklung in zwei entgegengesetzten Richtungen ist nämlich dann möglich: Entweder kann man ausdrücken wollen, daß man im Besitz des Entferntseins betreffs irgend einer Sache ist, wodurch man den Begriff *begehren, wollen* erhält. Oder man kann auch dies Entferntsein als etwas Gewolltes hinstellen. Hierdurch entsteht die Bedeutung *nicht wollen*. — Das so befolgte Prinzip ist sprachwissenschaftlich durchaus berechtigt. Es ist nämlich das Gesetz der Differenzierung.

S. 22. Z. 16 v. u. So nahe bei *ʿāni* steht tatsächlich *dāl*, daß es gelegentlich wie jenes Wort, jedenfalls an einer Stelle, Seph. 3¹², am besten mit *demütig* o. ä. zu übersetzen ist.

S. 25, Z. 1 v. u. l.: Seiten (statt: Seite).

S. 31. Zu der Auffassung MOWINCKEL's von *ʿāni*, *ʿānāw* und *'aebjōn*: Dieser Auffassung schließt sich neuerdings auch N. NICOLSKY (*Spuren magischer Formeln in den Psalmen*, Beiheft 46 zur ZAW, Gießen 1927) an, indem

er S. 76 bemerkt: „In den Klagepsalmen ist dieser Ausdruck ($\text{āni w}^{\text{e}}\text{aebjōn}$) terminus technicus und bezeichnet einen Kranken oder von Elend heimgesuchten Menschen“. Ähnliches wird auch von H. SCHMIDT (*Das Gebet der Angeklagten im alten Testament*, Beiheft 49 zur ZAW, Gießen 1928) behauptet: „Dieser Ausdruck ($\text{is āni w}^{\text{e}}\text{aebjōn}$) sagt zunächst nichts anderes, als daß es sich um einen elenden Menschen handelt, wobei die besondere Art des Elends noch einer näheren Bestimmung bedarf“. (S. 43 zu Ps. 109 16).

S. 34 Anm. 2, Z. 3 v. u. l.: ʾatnāḥ .

Zum Exkurs S. 35—37: Hier, wie auch sonst in der Abhandlung, soll Hiob Bezeichnung des Helden und Job des Buches sein. Es finden sich aber leider einige Inkonssequenzen.

S. 37, Anm. 3 muß berichtigt werden, insofern als das hebr. מהלה nicht so speziell zu sein scheint wie unseres *Krankheit*. Es kann wohl überhaupt das *Unglück* bezeichnen ohne es zu spezialisieren. Dasselbe trifft beim Vb. הלה zu. Und so verstehen wir den Gebrauch von מהלה Ex. 15 26; 23 25; I Reg. 8 37 u. II Chron. 6 28. Das arabische مئخل , das SOGIN zur Erklärung dieser Stellen anführt (nach Ges.-BUHL), beruht wohl auf einer sekundären Spezialisierung des Begriffs הל (urspr. zweiradikalig), wenn nicht ein eigenes Wort מהל vorliegt (so SOGIN), das aber dann nicht im Hebräischen zu finden ist. — Auch nicht das assyr. *marāṣu* bedeutet ausschließlich *Krankheit*, sondern hat eine ähnliche Weite wie das hebr. מהלה .

S. 39, Z. 12 v. u. l.: 13 (statt: 18).

S. 39, Z. 4 v. u. l.: ʾādām (statt: ʾādām).

S. 40 ff. Zur Bestimmung der Notlage in Ps. 22 (wie in gleichartigen Psalmen) muß bemerkt werden: Ein Leiden, das für uns hauptsächlich nur ein psychisches ist, wie z. B. die Erfülltheit mit dem Gefühl der Beschämung wegen eines mißglückten Unternehmens usw., wird für den Hebräer zugleich ein physisches und kann sich gar als eigentliche Krankheit manifestieren. Die Unreinheit usw., die aller Krankheit anhaftet, gilt somit auch von einem solchen Leiden. Es ist also nicht bei Ps. 22 nötig anzunehmen, daß Krankheit das zugrundeliegende Übel ist. Für die Erklärung von ערה und עני spielt dies aber keine Rolle; denn diese Worte müssen sich jedenfalls auf die Krankheit beziehen. Sonst verweise ich auf meine zu veröffentliche Arbeit über die „Feinde“.

S. 41, Z. 17—20 v. o. l.: — — der das Subjekt des Psalms ganz richtig als ein Individuum deutet, aber auf Grund der stereotypen Wendungen nur so, daß dies im Namen — —.

S. 42, Z. 25 v. u. l.: Anblick (statt: Anblick).

S. 44, Z. 3 v. u. l.: des (statt: Des).

S. 50, Z. 5 v. u. l.: āni (statt: āni).

S. 51, Z. 17 v. u. l.: die Verfasser (statt: den Verfasser).

S. 51 ff. Zur Erklärung von Ps. 69 muß bemerkt werden, daß der Psalm doch letzten Endes sehr wahrscheinlich nationalen Charakter trägt.

Für die Modifikationen in der Auffassung von unseren Begriffen, die dadurch nötig werden, verweise ich wieder auf mein a. a. O. Die Auffassung von *ʿaebjōnim* in V. 34 muß jedenfalls in Übereinstimmung mit dem oben als Nachtrag zu S. 21 Gesagten gebracht werden. (Vielleicht wird hierdurch auch die Erklärung von ענייִם in V. 33 beeinflusst).

S. 53, Z. 1 v. o. l.: den Duldern.

S. 56, Z. 16 v. u. l.: *r^eʿū* (statt: *r^ecū*).

S. 61, Anm. Z. 2 v. u. l.: geht.

S. 62, Z. 3 v. u. l.: jetzt.

S. 64, Z. 7 v. o. l.: und.

S. 66. Zu *ʿāni w^eʿaebjōn* in Ps. 86₁: Sehr wahrscheinlich wollen die Begriffe mehr die *Geringheit* des Beters hervorheben als sein *Leiden*, obwohl hier nicht leicht zu unterscheiden ist.

S. 70, Z. 11 v. o. l.: *ḵārā*.

S. 72, Z. 15 v. u. l.: *jaḥ^ašāb*.

S. 72. Zu Ps. 70₆: Hier wird sicher mit *ʿāni w^eʿaebjōn* an die *Hilflosigkeit* des Beters gedacht. Er kann sich selbst nicht helfen, daher soll Jahwā für ihn sorgen. In diese Richtung hin müssen die Ausführungen S. 72 ff. korrigiert werden.

S. 73, Z. 8 v. u. l.: Jahwās Rettung (statt: seine Rettung).

S. 74—77: Auch in Ps. 109 muß *ʿaebjōn* (und vielleicht damit auch *ʿāni*) den *Schwachen, Hilflosen* bezeichnen und wohl nicht an und für sich den *aktuell Leidenden*, obwohl das miteingebunden ist. Betr. der Notlage siehe Nachtrag zu S. 40 ff. (Ps. 22).

S. 76, Z. 1 v. o. l.: *rāšāʿ*.

S. 80, Z. 13 v. u. l.: künstlich (statt: künstig).

S. 80, Anm., Z. 1 v. u. l.: *ḥālēḵ*.

S. 82, Z. 5 v. u. l.: vereinen (statt: vereint).

S. 83 ff. zu Ps. 35₁₀. Die natürlichste Auffassung ist hier doch letzten Endes diejenige, die sich aus der oben als Nachtrag zu S. 21 skizzierten Auffassung von *ʿaebjōn* (und damit auch von *ʿāni*) ergibt, nämlich, daß derjenige der *schwach* und *hilflos* ist, sich selbst nicht gegen den *Räuber* und den *Mächtigen* schützen kann, sondern sich an Gott wenden muß, der aller Armen Beschützer ist (in derselben Weise wie der irdische König den Armen seines Landes gegenüber; vgl. oben S. 96 f. und 99). So wird auch hier die modifizierte Auffassung von *ʿaebjōn* zugleich eine Korrektur unserer Auffassung von *ʿāni* verursachen, aber nur insofern als wir *leidend* durch *hilflos* (und zwar in der aktuellen Notlage) ersetzen.

S. 87 f. zu Ps. 140₁₃. Hir muß dasselbe wie zu 35₁₀ gesagt werden: Die *ʿanijim* und *ʿaebjōnim* sind zwar auch hier *leidend*; aber die Worte selbst werden mehr die *Hilflosigkeit* dem Leiden gegenüber hervorheben. — Parteinamen sind die Worte in keiner Weise; aber trotzdem bleibt es

eine Frage, ob nicht die kollektive Deutung in irgendeiner Form für diesen Psalm nötig ist.

S. 87, Z. 15 v. o. l.: exegesieren (statt: exegieren).

S. 87, Z. 22 v. o. l.: unumgänglich (statt: unmöglich).

S. 88 ff. zu Ps. 37. Hier müssen die *ʿanijim* und *ʿaebjonim* diejenigen sein, die im Vergleich zu den mächtigen Bedrückern *arm* und *hilflos* sind, doch so, daß in dem Worte *ʿāni* auch das *Leiden* miteinbegriffen ist (s. S. 92).

S. 90, Z. 13 v. o. l.: *ʿam* und *rāmōt*.

S. 90, Z. 16 u. 18 v. o. l.: *ʿam*.

S. 90, Z. 8 f. v. u. l.: Trans-zendente.

S. 91, Anm. 2, Z. 1 f. l.: nimmer im A. T. (statt: nicht etwa immer).

S. 91, Z. 17 v. u. l.: das Wort.

S. 93. Z. 14 v. u. nach *Leidenden* füge hinzu: oder Hilflosen.

S. 95 f. zu Ps. 74. Es fragt sich, ob nicht die Worte *ʿāni*, *daḡ* und *ʿaebjon* in diesem Psalm mehr auf die geringe und hilflose Stellung der Israeliten den fremden mächtigen Feinden gegenüber Bezug nehmen als auf die aktuelle Not an und für sich. Wir hätten dann einen ähnlichen Gebrauch der Worte wie in 76 10, s. S. 99.

S. 99 zu Ps. 126. Auch hier müssen die *ʿanijim* und *ʿaebjonim* diejenigen sein, die zu schwach und machtlos sind als daß sie sich selbst gegen die *rʿšāim* helfen können.

S. 101, Z. 5 v. o. nach *Leidenden* füge hinzu: oder Hilflosen, ebenso in Z. 7 v. o. und Z. 8 v. u.

S. 103, Z. 15 ff. v. o. Das hier benutzte Istar-Irmini-Lied liest man jetzt am besten bei UNGNAD: *Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena 1921, S. 217 ff. Siehe auch JENSEN in KB VI, 2, S. 124 ff., und zu anderen Veröffentlichungen des Textes, ev. mit Transkription, UNGNAD Anm. zu S. 217. Das Wort, das JASTROW hier mit *niedergebeugt* übersetzt, ist das assyr. *anḫu*, das nach MUSS-ARNOLT *verfallen*, *verrottet* bedeutet. Es ist überaus charakteristisch als Selbstbezeichnung eines um Hilfe Betenden. Wir finden es z. B. sonst von einer verfallenen Stadt (Tiglat-Pileser-Prisma VI, 89 von Aššur) und von den verkommenen Einwohnern einer solchen (WINKLER, *Die Keilschrifttexte Sargons*, Leipzig 1889, S. 164, Z. 6 von den Bewohnern von Dürilu) gebraucht; vgl. auch das Substantiv *anḫitu* = *Erschlaffung*, *Verfall*. Das Wort *anḫu* zeichnet also sehr kräftig die verzweifelte Lage des Beters, noch kräftiger als das hebr. *ʿāni*.

S. 103, Z. 18 v. o. „ . . . wurde ich schwach“ ist Übersetzung von *ʿniš*, das in seinem Inhalt sehr nahe an *anḫu* steht (*enešu* bedeutet *schwach sein* oder *werden*, *verfallen*).

S. 103, Z. 8 ff. v. u. Der Text in Transkription bei KING, *Babylonian Magic and Sorcery*, S. 51 ff. und HEHN, *Hymnen und Gebete an Marduk*, Beitr. z. Ass. V, 364—368. — Das Vb., das JASTROW mit *niedergedrückt* übersetzt, ist das assyr. *iddāšannū* von *dāšu* = *דָּרַשׁ* *niedertreten*, *zertreten*.

S. 103, Z. 4 ff. v. u. Das hier benutzte Klagelied ist das eines Königs wegen Feindesunglücks und schildert die gänzliche Verkommenheit des Königs der Gefahr gegenüber. Er ist sogar *krank* davon geworden!

S. 104, Z. 1 von oben. Das Klagelied liest man jetzt am besten in VAB VII, 2, S. 252 f.

S. 104, Z. 14 v. o. Siehe zu dieser Zeile JASTROW II, S. 86, Anm. 4: „ — Er ist so schwach, daß er nicht mehr klagen kann. Nur weinen kann er“.

S. 104, Z. 7 v. u. *Demütigung, Niederwerfen des Angesichts* ist *labân appê*.

S. 104, Z. 3 v. u. *Demütigung* ist hier *šukinnu* (von *kánu*).

Stellenregister.

Die kursivierten Zahlen geben die Seiten an, wo die Stelle ausführlich behandelt wird.

Genesis.	12 ¹⁷ ff. 46.	14 ³⁰⁻³² 91.
11 ⁸⁹ Anm. 2.	14 ²⁶ 51 Anm.	³² 27, 102.
13 ⁸² .	15 ^{4,7} 21.	17 ⁴ 21.
15 ¹³ 2.	¹¹ 21, 103.	¹² 82.
16 ⁶ 2.	16 ^{11,14} 46.	19 ⁶ 21.
⁹ 2.	21 ¹⁴ 2, 5.	25 ⁵ 3.
30 ⁴² 49.	22 ²³⁻²⁷ 5.	26 ⁶ 102.
31 ⁵⁰ 2.	22 ^{24,29} 2.	29 ¹⁹ 102.
32 ¹¹ ff. 89 Anm. 2.	24 ^{12,11,15} 102.	31 ⁴ 2.
34 ² 2.	26 ⁶ 2.	32 ⁷ 14, 102.
		40 ³¹ 24.
Exodus.	Josua.	41 ¹⁷ 26, 101.
1 ¹¹ f. 2.	7 ⁶ 48.	42 ¹⁶ 64.
¹⁷ 65.		48 ¹⁷ 64.
2 ^{16,19} 21.	Judicum.	²² 24.
10 ³ 2, 10, 16.	6 ⁶ 21.	49 ¹³ 26, 101.
15 ²⁶ 110.	16 ⁵ f., 19 2.	²³ 24.
16 ¹³ 18.	19 ²⁴ 2.	51 ¹ 24.
22 ³¹ f. 2.		¹⁹ 24.
²⁴ 102.	Samuelis.	²¹ 26, 101.
23 ^{6,11} 21.	I 1 ^{12,15,19} 51 Anm.	53 ⁴ 1, 6.
²⁵ 110.	21 ¹⁴ 16.	⁷ 2.
Leviticus.	II 4 ⁴ 76.	54 ¹¹ 26, 101.
4 ^{2,22} 61.	7 ¹⁰ 2.	¹⁷ 24.
7 ¹⁸ 72 Anm. 2.	9 ³ 76.	57 ¹⁵ 24, 69.
11 ^{11,13,43} 44.	12 ²⁰ ff. 75.	¹⁶ 50, 62.
14 ¹ ff. 37 Anm. 2.	13 ^{12,14,22,32} 2.	²¹ 24.
16 ^{29,31} 1.	22 ²⁸ (= Ps. 18 ²⁸) 102.	58 ^{3,5} 1.
19 ¹⁰ 102.		⁷ 102.
^{14,32} 65.	Regum.	¹⁰ 1.
20 ²⁵ 44.	I 2 ²⁶ 2.	60 ¹¹ 2.
23 ²² 102.	8 ³⁵ 2.	²¹ 88 Anm. 2.
^{27,29,32} 1.	³⁷ 110.	61 ¹ 26, 69, 101.
⁴⁰ 51 Anm.	11 ³⁹ 2.	63 ¹⁷ 24.
25 ¹⁷ 65.	II 17 ²⁹ 2.	64 ¹¹ 2.
Numeri.	Jesaia.	65 ⁸ f., 13-15 24.
11 ³² 18.	2 ¹¹ ff. 25.	⁹ 88 Anm. 2.
12 ³ 14, 18 f., 90, 102.	¹² 89 f.	66 ² 101.
15 ²⁷ f. 61.	¹⁷ 89 f.	¹⁴ 24.
24 ²¹ 2.	3 ¹⁴ f. 102.	Jeremia.
29 ⁷ 1.	10 ² 102.	12 ¹ ff. 93.
3) ¹⁴ 2.	11 ³ f. 27.	20 ¹⁰ 84.
	⁴ 102.	¹³ 27, 29.
Deuteronomium.	14 ²⁸⁻³² 26.	22 ¹⁶ 102.
7 ²⁵ 44.	³⁰ 27.	26 ¹⁹ 65.
8 ^{2,3,16} 2.		32 ³⁹ 65.

- Ezechiel.**
 16¹⁰ 102.
 18¹² 102.
 17 102.
 22¹⁰ f. 2.
 29 102.
 32²⁴ 33.
- Amos.**
 2⁷ 102.
 8¹ 14, 102.
- Jona.**
 2⁴ 33.
- Nahum.**
 1¹² 2.
 3¹⁷ 75.
- Habakuk.**
 3¹⁴ 101.
- Zephania.**
 2³ 18, 90, 102.
 3⁹⁰ Anm.
 12 9, 25, 26, 27, 90, 97, 99,
 100, 102, 109.
 13 25.
 19 2.
- Sacharia.**
 7¹⁰ 102.
 9⁹ 9, 25, 26, 27, 90, 102.
 11 26.
 10² 2.
 11⁷ 101.
 11 101.
- Psalmi.**
 3¹ 50.
 6 39.
 9--10 32, 74, 77 ff., 87.
 9¹⁰ 94.
 13 1, 14, 20, 93.
 19 1, 14, 93, 94.
 10¹ 36.
 2 1, 83, 93.
 8 f. 101.
 9 1, 83, 93.
 12 1, 14, 20, 93.
 14 94.
 17 1, 14, 93.
 18 94.
 12 99 f., 112.
 6 1, 101.
 13 39.
 14 (= 53) 37 Anm. 3, 100.
 6 1, 101.
 18 32, 88, 90, 93, 99.
 5 33.
 28 1, 9, 24, 25, 26, 27, 31,
 93, 97, 100.
- 19 B 61 f.**
 20² 55.
 22 23, 32, 38 ff., 48 f., 110.
 2 36.
 7 f. 75.
 22 48.
 23 78.
 23 ff. 52 f.
 24 28.
 24 ff. 58, 88.
 25 1, 18, 26, 53, 70, 77, 93.
 27 1, 26, 53, 57, 93.
 25 23, 32, 38 ff., 66 f., 90
 Anm. 5.
 8 f. 106.
 9 1, 93, 100.
 13 88, Anm. 2.
 16 1, 45 Anm. 1, 93.
 18 94.
 27 79.
 28 39.
 30² 23.
 31 23.
 8 43 f., 94.
 32 61 f.
 34 23, 66 ff., 91.
 3 1, 93.
 7 1, 77, 93.
 19 101.
 35 23, 32, 40 Anm., 74,
 81 ff., 111.
 10 1, 93, 94.
 13 94.
 20 74.
 27 73.
 37 32, 88 ff., 98, 100, 112.
 11 1, 46, 93, 97.
 14 1, 24, 25, 93, 94.
 16 28.
 38 23.
 18 84.
 40 23.
 14--18 (= 70) 72 ff.
 18 1, 93, 94.
 41 2 94, 106.
 6 ff. 42.
 42⁸ 33.
 10 36.
 43² 36.
 44 95 f.
 24 f. 36.
 46 4 82.
 49 91, 92, 98.
 3 94.
 7 28.
 12 28.
 50 40 Anm.
 51 35.
 1 50.
 10 85.
 52 91.
 2 50.
 53 = 14.
 54 7--9 28.
 58 7--11 28.
 59 2 55.
- 59 2--6 28.**
 63¹⁰ 33.
 65⁸ 82.
 14 49 Anm.
 68⁷ 26.
 11 1, 96, 101.
 14 95.
 69 23, 32, 39, 40 Anm.,
 51 ff., 110 f.
 3 33.
 8--10 24.
 11 75.
 12 f. 75.
 30 1, 26, 30, 60, 63 f.,
 72: 73, 93.
 31 78.
 31 f. 88.
 33 1, 26, 40, 93.
 34 64, 66, 94.
 70 (= 40¹⁴⁻⁻¹⁸) 32, 71 ff.,
 111.
 6 1, 74, 93.
 71 23.
 72 96 f., 98.
 2 7, 24, 26, 101.
 4 1, 31, 101.
 12 1, 101.
 12 f. 31.
 13 101.
 73 91, 92, 98.
 6 49 Anm.
 74 95 f., 112.
 1 36.
 11 36.
 19 1, 101.
 21 1, 101.
 76 99.
 10 1, 100, 101.
 79 95 f.
 10 36.
 11 26.
 80¹³ 36.
 82 98 f.
 3 1, 101.
 4 101.
 86 32, 40 Anm., 59, 61 f.,
 64 ff., 66 f., 111.
 1 1, 26, 72, 73, 74, 93,
 94.
 13 33.
 88 32 ff., 40 Anm., 45, 49.
 1 104.
 8 94.
 9 41, 48.
 10 94.
 16 1, 26, 30, 34 f., 53,
 60, 63 f., 73, 93.
 19 48.
 90 79.
 91 14 55.
 94⁵ 94.
 6 94.
 102 23, 32, 40 Anm., 47 ff.
 1 1, 26, 93.
 9 75.
 21 26.

102²⁴ 94.
 105⁴⁰ 18.
 107⁷ 64.
 10 26, 94.
 17 94.
 11 55, 94, 101.
 109 23, 32, 40 Anm, 74 ff.,
 82.
 9 94.
 12 94.
 16 1, 77, 80, 93, 94., III.
 22 1, 93, 94.
 30 78.
 31 94.
 112⁹ 101.
 113⁷ 101.
 115² 36.
 116 61 f.
 10 94.
 119 61.
 35 64.
 50 94.
 67 94.
 71, 75, 107, 141, 153 26.
 71, 75, 92, 107, 153 94.
 128 28.
 130³ 62.
 4 65.
 132¹⁵ 101.
 15 f. 26.
 133 28.
 139 79.
 140 32, 39, 74, 86 ff., 99.
 13 1, 93, 94., III f.
 143 61 f.
 2 90 Anm. 5.
 3 33.
 146⁹ 100, 101, 105.
 147 100.
 6 1, 101, 105.
 149 100 f.
 1 1, 101.

Proverbia.

3⁷ 65.
 34 14, 15, 90, 91, 102.
 14²¹ 14, 101, 102.
 15¹⁵ 91, 102.
 33 18.
 16¹⁹ 14, 15, 102.
 18¹² 18.
 20⁵ 21.
 22⁴ 18.
 22²² 91, 102.
 30¹⁴ 102.
 31⁹ 102.
 31²⁰ 102.

Job 35 ff.

1⁹ 65.
 2⁸ 48.
 4¹⁷ 62.
 9² 62.
 15¹⁴ 62.
 16 90 Anm. 5.
 18¹² 84.
 23⁹ 49 Anm.
 24⁴ 14, 102.
 9 102.
 14 102.
 26⁵ 33.
 24¹² 102.
 30¹¹ 102.
 34²⁸ 102.
 36⁶ 102.
 15 102.
 37²³ 3.
 38¹³ 75.

Canticum.

2¹¹ 18.
 7⁶ 22.

Threni.

2¹² 50.
 19 49 f.

3⁶ 33.
 33 2.
 55 33.
 4¹⁹ 79 Anm. 1.
 5¹¹ 2.

Ecclesiastes.

6⁸ 102.

Daniel.

4²¹ 108.
 7²¹ 67.
 8²⁴ 67.
 10¹² 2.

Esra.

8²¹ 1.

Nehemia.

5¹³ 75.

Chronica.

II 6²⁶ 2.
 28 110.

I Makk.

7¹³ 66.

Jes. Sir.

3¹⁸ 91.
 20 90.
 7⁵ 91.
 10¹⁴ 90 f.
 15 90.
 10¹⁶⁻¹⁸ 91.
 21²⁵ 91.
 28²¹ 91.

Evgl. Matthäi.

5⁵ 89 Anm. 1.

Verzeichnis der hauptsächlichen Literatur.

1. Kommentare.

- BÄTHGEN: *Die Psalmen* in NOWACK's *Handkommentar zum alten Testament*, Göttingen 1892 (zitiert als BÄTHGEN).
- BERTHOLET: *Die Psalmen* bei KAUTZSCH: *Die Heilige Schrift des alten Testaments*, 4te Auflage, Tübingen 1922—23 (zitiert als KAUTZSCH⁴-BERTHOLET).
- BRIGGS: *A critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms*, I-II, Edinburgh 1909 in *the (International) (Critical) (Commentary)* (zitiert als BRIGGS).
- BUHL: *Psalmerne*, Copenhagen, erste Auflage 1900, zweite Auflage 1918 (zitiert als BUHL).
- CHEYNE: *The Book of Psalms*, London 1904 (zitiert als CHEYNE).
- DELITZSCH: *Commentar über den Psalter* I-II, Leipzig 1859 f. (zitiert als DELITZSCH).
- DUHM: *Die Psalmen*, zweite Auflage (*Kurzer Handkomm. zum A. T.* von MARTI, Abteilung XIV), Tübingen 1922 (zitiert als DUHM).
- EHRlich: *Die Psalmen*, Berlin 1905 (zitiert als EHRlich).
- EWALD: *Die Dichter des alten Bundes*, erster Teil, zweite Hälfte: *Die Psalmen und die Klagelieder*, dritte Ausgabe, Göttingen 1866 (zitiert als EWALD).
- GRAETZ: *Kritischer Kommentar zu den Psalmen*, I-II, Breslau 1882—83 (zitiert als GRAETZ).
- GUNKEL: *Die Psalmen in Göttinger Handkomm. zum A. T.*, 1926 (zitiert als GUNKEL).
- HITZIG: *Die Psalmen*, I-II, Leipzig und Heidelberg 1863-65 (zitiert als HITZIG).
- HUPFELD: *Die Psalmen*, dritte Auflage bearbeitet von NOWACK, I—II, Gotha 1888 (zitiert als HUPFELD).
- KITTEL: *Die Psalmen* in SELLIN's *Handkomm.* In unserer Abhandlung ist nur die erste und zweite Auflage, Leipzig 1914, benutzt, als KITTEL zitiert.
- LSHAUSEN ist nach anderen Forschern zitiert, da mir sein Komm. nicht zugänglich war. Dasselbe gilt von SCHLÖGL.
- STAERK: *Schriften des A. T. in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, III, 1 *Lyrik*, erste Auflage 1911, zweite Auflage 1920 (zitiert als STAERK).
- WELLHAUSEN: *The Book of Psalms* ist nach anderen Forschern zitiert.

2. Allgemeinere Literatur, besonders über die Psalmen.

- BALLA: *Das Ich der Psalmen*, (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., 16 Hefte), Göttingen 1912.
- BAUMGARTNER: *Die Klagedichte des Jeremia*, Beiheft 32 z. ZAW, Giessen 1917.
- BEER: *Individual- und Gemeindepsalmen*, Marburg 1894.
- BLENZ: *Über das betende Ich in den Psalmen*, Kirchhaus N.-L., 1896.
- GUNKEL: *Die israelitische Literatur* in HINNEBERG's *Kultur der Gegenwart* I, VII, Berlin-Leipzig 1906.
- *Einleitung zu den großen Propheten* in den *Schriften des A. T. in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, II, 2, zweite Auflage, Göttingen 1923.
- *Reden und Aufsätze*, 1913, S. 92—130.
- *Die Königspsalmen in Preußischen Jahrbüchern* 1914, S. 42—68.
- *Art. Psalmen* in der RGG.

- LÖHR: *Psalmstudien*, Beitr. z. Wissensch. v. A. T., N. F., Heft 3, Stuttgart 1922 (zitiert als LÖHR).
- MOWINCKEL: *Psalmstudien I-VI*, Kristiania (Oslo), 1916 - 1924.
 — *Det gamle testaments salmebok*. Første del: *Salmene i oversettelse*, Kristiania (Oslo) 1923.
- PEDERSEN: *Israel I-II, Sjæleliv og Samfundsliv*, Copenhagen 1920.
- SMEND: *Über das Ich der Psalmen* in der ZAW 1888, S. 49 - 147 (zitiert als SMEND).

3. Spezielle Literatur.

- VON BAUDISSION: *Die alttestamentliche Religion und die Armen* in *Preußischen Jahrbüchern* 1912, S. 209 - 224 (zitiert als VON BAUDISSION).
- CAUSSE: *Les „Pauvres“ d'Israël* (*Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses*, No. 3), Paris 1922, besonders S. 80 - 135 (zitiert als CAUSSE).
- GRAETZ S. 16 - 37.
- KITTEL S. 315 - 318.
- MOWINCKEL: *Ps.st. I* S. 113 - 117 und *Ps.st. VI* S. 58 - 65.
- RAHLFS: *עֲיִר וְעֲיָרָה in den Psalmen*, Göttingen 1892 (zitiert als RAHLFS).