

Die Entwicklung des Begriffes משפט im AT.

Von Privatdozent Lic. **H. W. Hertzberg** in Berlin-Schöneberg.

Einleitung. Der Stamm שפט.

1. Für das Verbum שפט¹ sind zwei Sinnmöglichkeiten als ursprünglich erkennbar. Die eine läßt sich am einfachsten kennzeichnen durch das Wort „regieren“; zum Beleg mögen dienen Jdc 3¹⁰ 4⁴ 10^{2 8} 12^{7 9 11 14} 15²⁰ 16³¹ I Sam 4¹⁸ 8^{5 f.} II Reg 23²² Rt 1¹ Dan 9¹². Daneben stehen ebenso deutlich Stellen, in denen שפט durch ein „Entscheiden“ wiedergegeben werden muß, wie an dem zugesetzten בין, meist sogar ובין... בין zu ersehen ist; so Gen 16⁵ 31⁵³ Ex 18¹⁶ Dtn 1¹⁶ Jdc 11²⁷ I Sam 24^{13 16} Jes 2⁴ 5³ Hes 34^{20 22} Mich 4³. An einigen Stellen scheint es so, als liege das Augenmerk nicht so sehr auf der Tätigkeit des Entscheidens selbst, als vielmehr auf den durch das Entscheiden hervorgerufenen Folgen. Wenn Sara Gen 16⁵ zu Abraham sagt: „Jahwe entscheide zwischen mir und dir“, dann soll weniger betont werden, daß Jahwe überhaupt entscheiden, als daß er der Lage eine andere Wendung geben soll, die im Interesse des rechtlich sich benachteiligt fühlenden Teiles liegt: Jahwe soll dem Lauf der Dinge eine andere Richtung geben, die das gestörte Rechtsverhältnis wiederherstellt. Ebenso in dem Vertrag zwischen Jakob und Laban, Gen 31^{51 ff.}: der Steinhaufe soll das Wahrzeichen dafür sein, daß keiner in böser Absicht in das Gebiet des andern geht; findet dies, so müssen wir ergänzen, dennoch statt, so wird „der Gott Abrahams und der Gott Nahors zwischen uns richten“, d. h. den gestörten Rechtszustand wieder in die richtigen Bahnen lenken. An den anderen Stellen jedoch — vielleicht noch von Jes 2⁴ Mich 4³ abgesehen — liegt die Tätigkeit des Entscheidens als solche vor. Und zwar handelt es sich dabei um eine richterliche Entscheidung. Jahwe soll zwischen Saul und David „richten“, I Sam 24¹³, heißt: er soll durch Abwägung des Fur und Wider die Entscheidung zugunsten des einen oder anderen fallen lassen. Auch die Genesisstellen setzten ein gestörtes Rechtsverhältnis voraus². שפט im juristischen Sinne ist deutlich ge-

¹ Ob es sich bei שפט um ein verbum denominativum handelt (so mit Entschiedenheit, ohne jedoch eine nähere Begründung zu geben, W. I. GERBER, Die hebräischen verba denominativa, Leipzig 1896, S. 63 ff.) ist für unseren Zweck belanglos

² Vgl. besonders die Aufstellung des Steinhauens zum „Zeugen“, Gen 31.

braucht Ex 18^{22 26} I Sam 3¹³ 7^{15 ff.} 8²⁰ Jes 1²³ 11^{8 4} Jer 5²⁸ u. ö.

Um über diese doppelte Verwendungsöglichkeit zu einer einheitlichen, allgemeineren Bedeutung vorzuschreiten, fragen wir uns: bedeutet das Richten als solches herrschen oder bedeutet das Herrschen als solches richten? Dazu ist zunächst der Gebrauch des Nomens משפט ins Auge zu fassen.

Es hat zur Zeit der Propheten ohne Frage einen Stand der Richter gegeben; der משפט wird neben dem Ratsherrn genannt Jes 1²⁶, neben Kriegern, Propheten, Wahrsagern und Ältesten Jes 3², aber weitaus häufiger neben solchen Ständen, die lediglich eine herrschende Stellung innehaben. So steht משפט bzw. משפטים neben שר oder שרים Ex 2¹⁴ Am 2³ Mich 7⁸ Zeph 3³ Ps 148¹¹ Prv 8¹⁶ II Chr 1², neben „Könige“ Hos 7⁷ Ps 2¹⁰, neben beiden Hos 13¹⁰, ähnlich Jes 33^{22 40²³}. Allein, aber trotzdem deutlich im Sinne „Herrscher“, wird der Ausdruck in Mich 4¹⁴ Ps 141⁶ Dan 9¹² gebraucht. Wir finden diese Verwendung also in früher wie in später Zeit. In bezug auf Jahwe, als den gerechten Weltherrscher, in dem die gerechte Vergeltung für den einzelnen gewährleistet ist, findet sich משפט — abgesehen von der noch anderweitig zu berücksichtigenden Stelle Gen 18²⁵ — nur in den späteren Sätzen Jer 11²⁰ Ps 7^{12 9⁵ 50⁶ 75⁸ 94²}. Ebenso die lediglich forensische Bedeutung haben wir häufiger erst vom Deuteronomium an: Dtn 1^{16 17 9 12 19 17 f.} 21^{2 25²} Jos 8^{33 23² 24¹} Hi 12¹⁷ Esr 10¹⁴ I Chr 23^{4 26 20} II Chr 19^{5 6}, aber auch schon II Sam 15⁴, worüber noch zu reden sein wird. Doch scheint es schon hiernach, als sei die ursprünglich dem משפט an erster Stelle eignende Funktion das Herrschen gewesen.

Dafür läßt sich nun I Sam 8 geltend machen. Samuel hat in seinem Alter seine Söhne zu Richtern gesetzt. Aber sie lassen sich bestechen und üben parteiische Rechtsprechung. Da versammeln sich die Ältesten bei Samuel und sagen: „Siehe, du bist alt geworden, und deine Söhne wandeln nicht in deinen Wegen; gib uns einen König, uns zu richten wie alle Völker.“ Das Volk will die bestechlichen Richter dadurch beseitigen, daß es, wie die übrigen Völker, einen König erhält, der als solcher die Obliegenheiten des Richteramtes selbstverständlich erfüllt; das Richteramt ist nur eine Seite der Königsgewalt¹.

¹ Das wird in v. 20 deutlich ausgesprochen.

Weiter II Sam 15₄: Wenn da Absalom שָׁפֵט in Israel werden möchte, dann ist die Verwirklichung dieses Wunsches nur so denkbar, daß er dasjenige Amt innehat, dem von selbst auch die richterlichen Funktionen zukommen, nämlich das Königsamt. Als Ex 18_{21 f.} Jetro dem Mose den Rat gibt, Hilfsrichter zu ernennen, werden שָׂרִים, Führer militärischer Formationen, bestellt; als solche können sie Richter sein. In Ex 2₁₄ sagt der eine der beiden sich streitenden Hebräer zu Mose: מִי שֶׁמֶךְ לְאִישׁ שֶׁר וּשְׁפֵט עֲלֵינוּ. Mose maßt sich nach seines Volksgenossen Ansicht an, מִי שֶׁר zu sein, d. h. eine herrschende Stellung einzunehmen, und erhebt damit zugleich den Anspruch, auch „Richter“ sein zu wollen. Als Herrscher wäre Mose eo ipso Richter; weil er aber kein מִי שֶׁר ist, hat er auch kein Recht, den Richter zu spielen.

Wenn sonach als wahrscheinlich hingestellt werden kann, daß das „Regieren“ die ursprüngliche Bedeutung des Stammes darstellt und daß das „Richten“ erst daraus hervorgegangen ist¹, so erklärt sich diese Doppelheit natürlich praktisch daraus, daß die Rechtsentscheidung eine Hauptaufgabe des Regenten war. Der äußere Zusammenhang der beiden Reihen ist klar. Nunmehr muß gefragt werden, wie die beiden Bedeutungen innerlich zueinander in Beziehung stehen, d. h. wie es kommt, daß dasselbe Wort in

¹ Dagegen spricht auch nicht — trotz Jdc 4_{4 f.} (s. u.) — die Verwendung des Begriffes שָׁפֵט für die sogenannten „Richter“. Bekanntlich wird in den alten Helden-geschichten selbst — mit bezeichnender Ausnahme der des Otniel — שָׁפֵט oder שָׂפֵט niemals gebraucht, wohl aber in dem Rahmen, der die Erzählungen umspannt. Man hat den sicheren Eindruck, daß es sich dabei um eine feste, altüberlieferte Terminologie handelt (vgl. II Sam 7₁₁ II Reg 23₂₂ Rt 1₁ I Chr 17_{6 10}). Was hat man sich ursprünglich unter dieser Bezeichnung gedacht? Zweifellos hat man die „Richter“ von den späteren Königen unterschieden (Jdc 17_{6 19}, 21₂₆: „zu der Zeit gab es keinen König in Israel, jeder tat, was ihm gefiel“; Jdc 8_{22 f.}: Gideon schlägt die Königswurde aus); und doch ist es nicht unrichtig, wenn sie II Reg 23₂₂ fast als Vorgänger der Könige angesehen werden; vgl. Jdc 8₁₈ — die „Königssöhne“ — 9 — Abimeleks Königtum — 11₁₁ — Jephtha als ראשׁ וְקַצִּין — vor allem II Sam 7₇, wo, vorausgesetzt, daß nach I Chr 17₆ שָׁפֵטִי statt שְׂבִטִי zu lesen ist, die Richter als diejenigen bezeichnet werden, die das Volk zu „weiden“ haben (vgl. die Verwendung des assyrischen re'u). Diese ihre — aus der Führerbetätigung herausgewachsene — Herrscherstellung mag es dann verursacht haben, daß die betreffenden Persönlichkeiten gegebenenfalls auch um richterliche Entscheide angegangen worden sind (so schon RIEGLER, Krit. Journal der theol. Lit. 1818 S. 10f.). Das sachlich Erste ist das „Herrschen“, nicht das „Richten“. Und das wird auch für Debora zu gelten haben, — wobei zugegeben werden kann, daß sie als Priesterin einer alten Orakelstätte ohnehin als Autorität in Rechtsfragen gegolten haben mag (vgl. S. 268).

früher wie in später Zeit teils mit „regieren“, teils mit „richten“ wiederzugeben ist. Ein Stamm, welcher sowohl die Regierungstätigkeit als solche wie auch eine spezielle Seite derselben bezeichnet, muß in sich von vornherein einen Sinn tragen, der zu einer derartigen Fortentwicklung imstande war.

Da kann uns der Satz Gen 19₉ helfen: „Da sprachen sie: Pack dich fort! Und sie sagten: **האחר בא-לגור וישפט שפוט**“. Die Sodomiten protestieren also dagegen, daß Lot, der einzelne und noch dazu Stadtfremde, sie „terrorisieren“, sich ihnen, der Gesamtheit, gegenüber, als **שפט** aufspielen will. D. h. Lot will, meinen sie, daß sie das, was er für richtig halt, ebenfalls für richtig halten, er will ihnen seinen Willen aufzwingen. Die in dem Verbum **שפט** liegende Tätigkeit hat es also mit dem Willen zu tun; „seinen Willen durchsetzen“, so kann man hier den Sinn wiedergeben, wo das Imperfektum noch durch den Inf. abs. verstärkt ist. Sehen wir von dieser Verstärkung ab, so würde die in dem Stamm **שפט** liegende Tätigkeit sich etwa umschreiben lassen mit „seinem Willen eine bestimmte Richtung geben“. Man kann es so ausdrücken, daß es sich um eine zentrifugale Willenstätigkeit handelt, also etwa eine im Willen liegende Handlung, die von einem Subjekt ausgeht und sich auf ein Objekt erstrecken kann.

Das letztere kommt Gen 19₉ nur dem Sinne des Ganzen nach in Betracht; faktisch ist ein Objekt nicht angegeben. Aber es wird doch begreiflich, wie der Stamm **שפט** einmal die Bedeutung „herrschen“ erhalten kann, — der Wille eines Subjektes teilt einer Gesamtheit als Objekt seinen Willen mit, — und zum anderen den Wert „entscheiden“: auch hier die Tätigkeit eines Subjektes, das seinem Willen eine bestimmte Richtung gibt. Nur daß es sich dort mehr um ein dauerndes, hier mehr um ein einmaliges Bestimmen des Willens handelt. Wie fließend die Grenzen mitunter sein können, das zeigte die Ausdrucksweise in Gen 16₅ 31₅₃, wo nicht so sehr der Ton auf dem Entscheiden selbst lag als vielmehr auf der neuen, durch das betreffende Subjekt herbeigeführten Richtung des Handelns.

2. Dabei müssen wir im wesentlichen auf das Hebräische beschränkt bleiben; was sich aus anderen semitischen Sprachen zur Erklärung beibringen läßt, ist gering¹. NÖLDEKES Vermutung²,

¹ GERBER a. a. O. S. 65.

² ZDMG 40 S. 724.

daß שפט möglicherweise mit سفيط, freigebig, سفيطه, frei zur Verfügung gestellt, zusammenhänge, würde dem Dargelegten nicht widersprechen. Die Verbalnomina der Form qatīl werden im Arabischen, wie ja auch im Hebräischen, aktivisch und passivisch gebraucht. Im ersten Fall haben sie oft den Sinn der beständigen Ausübung der in dem betreffenden Stamm liegenden Tätigkeit — zu erinnern ist an hebräisch קציר, פקיד, fürs Arabische an die bei BARTH¹ angeführten Beispiele. Nun könnte سفيط, freigebig, an sich die beständige Tätigkeit des Gebens zum Ausdruck bringen. Jedoch scheint die Bedeutung des zweiten Wortes سفيطه dafür zu sprechen, daß auch سفيط mehr die beständige Tätigkeit des Freiwillig-tuns bezeichnet. Auch hier würden wir also auf eine zentrifugale Willensbewegung hinauskommen.

Das Assyrische vermag ebenfalls nicht viel zur Unterstützung beizutragen. šapātu (mit Taw) für „richten“ ist nachweisbar². Ebenso hat JENSEN³ dargelegt, daß šiptu (mit Tet) im Sinne „Strafgericht“ wahrscheinlich ist. Die Verschiedenheit der t-Laute falle, da auch sonst die Grenzen zwischen Taw und Tet im Assyrischen nicht so scharf gezogen seien, nicht ins Gewicht. Von Bedeutung ist vor allem, daß JENSEN hier für šapitu den Sinn „Befehlshaber einer Schar“, wie mu'irru, nachweist⁴. Wir hätten also im Assyrischen ebenfalls die beiden Möglichkeiten wie beim Hebräischen שפט.

Damit können wir zum Begriff משפט selbst übergehen. Die Nomina der Form miqṭal bezeichnen einen Zustand oder eine Tat, worin die in dem betreffenden Verbalstamm liegende Tätigkeit zum Ausdruck kommt⁵. Es wird zu zeigen sein, ob

¹ Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen, Leipzig 1894, S. 182.

² FRD. DELITZSCH, Assyr. Handwörterbuch S. 684. Derselbe, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramaischen Wörterbuches zum AT. Leipzig 1886, S. 47. 38 Anm.

³ Ztschr. f. Ass. IV S. 278 ff.

⁴ Vgl. auch die karthagischen „Suffeten“.

⁵ Daß das die allgemeinste Bedeutung ist, läßt sich aus dem Gebrauch erweisen. Zwar deutlich und allein liegt sie nur in wenigen Worten vor, wie מישרים מוחנק מאפל (Versammlung) מוקח (Versammlung) מפרש מפץ מעמקים מעוף מספר מסע מוקטר מוקח מלחמה מכה מחתרה מחשבה מוסר מדהלך מגפה מאור ממשלה ממלכה מצעד מצעד מפל מעשה מערכה מעלל מעוז מעדנים מסה מסב מראה משהה משמן משבר מרפא מרימה מרבה. Das Konkretum, das die in dem

wird modal verwendet und heißt „auf diese Weise“. Nur, wenn es auf folgendes weist, kann es abgeschwächt und fast im Sinne „dies“ gebraucht werden, so in der häufigen Wendung כה אמר. Für rückweisenden Gebrauch ist der modale Charakter festzuhalten¹. Nach regulärem Sprachgebrauch wird also כה-עשה דוד auf die Handlungsweise des David gehen und nicht auf die Handlung selbst. Es wäre für David gleichgültig gewesen, wenn jemand seine Art, Krieg zu führen, weitergemeldet hätte. Vielmehr was er tat, nicht, wie er es tat, wollte er dem Akiš verheimlichen, der ja den David als ein Mittel ansah, den Judäern etwas am Zeuge zu flicken. Statt der Angabe der Worte der Bewohner, wie sie im MT stehen, würde man viel lieber eine Notiz sehen etwa des Inhalts, daß David es vermeiden wolle, daß jene dem König irgendwelche Mitteilung zukommen ließen. Denn das ist der eigentliche Grund, weshalb David die unbequemen Zeugen verstummen läßt. Deshalb hat der Vorschlag KLOSTERMANN² viel für sich, der statt des wahrscheinlich dem ersten לאמר nachgebildeten zweiten לאמר liest לאכיש und dann den ganzen Satz von כה-עשה an als zusammenfassende Kritik des Erzählers faßt. Auch die doppelte Einleitung mit כה spricht ja dafür, die beiden Satzchen nicht auseinanderzureißen. Es wird also dabei sein Bewenden haben, daß der Atnach an seiner richtigen Stelle steht und daß der v. 11 b lediglich das Urteil des Berichterstatters bringt. Wenn es darin also heißt: „So tat David und so war sein מ“, dann soll das besagen: eine solche war die Handlungsweise, das Verfahren, die Praxis des David. Aber damit nicht genug. Dieses Verfahren, das David einschlägt, ist der Ausdruck einer ganz bestimmten Tendenz, nämlich, aus den und den Gründen keinen Gefangenen am Leben zu lassen. Es liegt der Praxis Davids eine gewisse innere Prädisposition zugrunde, eine Willensrichtung, die eben in der angegebenen Weise verläuft, und מ ist dann der Ausdruck, den diese Willensrichtung in bezug auf das Handeln (denn es heißt vorher עשה!) des David genommen hat. Der ständigen Willensrichtung entsprechend, ist auch das daraus hervorgehende Handeln ein standiges. Wir würden alle drei Momente, nämlich 1) daß eine Willensrichtung zugrunde liegt, 2) daß sie ihren Aus-

¹ Um auf die Handlung selbst zu verweisen, wird זנתה (z. B. Gen 3, 13) oder כן (z. B. Gen 29, 28 42, 20) in Verbindung mit עשה benutzt.

² Die Bücher Samuelis und der Könige, Nordlingen 1887, z. St.

druck erhält in einem Handeln, 3) daß dies Handeln; wie die Willensrichtung, ein ständiges ist — berücksichtigen, wenn wir den Begriff "נ hier etwa definieren mit „dauernde Bestimmtheit des Handelns“. Zugleich sei erinnert an das, was einleitend über die Bedeutung des Stammes שפט und über die Nomina der Form miqtal gesagt war: wir haben in der Tat "נ als den Ausdruck einer zentrifugalen Willensbetätigung.

Sodann Jdc 18⁷. Hier wird von den Bewohnern von Laiš erzählt, daß sie ruhig und friedlich dahinleben כמשפט צדקים. Das "נ der Sidonier besteht demnach darin, ein ruhiges, friedlichen Handelsgeschäften ergebendes Leben zu führen. Es handelt sich also auch hier gewissermaßen um eine Praxis, und zwar eine Praxis des Lebens, d. h. eine Art, sich das Leben einzurichten. Es ist ein Indie-Tat-Umsetzen einer ganz bestimmten Willensrichtung, die in der beschriebenen Weise verläuft. Auch I Reg 18²⁸ läßt sich Ähnliches beobachten. Da ist von den Baalspriestern die Rede, die, um ihren Gott zum Eingreifen zu bewegen, laut schreien und sich mit Schwertern blutig ritzen כמשפטם. Es ist "נ der Baalspriester, daß sie auf diese, einem Israeliten unverständliche Weise die Aufmerksamkeit ihres Gottes zu erregen suchen, eine Praxis, die ebenfalls auf einer Willensrichtung des in Betracht kommenden Subjektes beruht.

Allerdings ist das nicht mehr deutlich erkennbar. Noch weniger ist das II Reg 17^{33 ff.} der Fall. Es handelt sich hier um die Samariter, welche wohl den Jahwekultus annehmen, aber trotzdem an der Verehrung ihrer alten Götter festhalten כמשפט הגוים. Sie bleiben bei der Handlungsweise, der Praxis der Heiden. In dem gleichen Sinne heißt es v. 34 — der gegenwärtige Text ist, in Anlehnung an LXX, zu ändern — und v. 40 כמשפטם הראשון. Daß ursprünglich ein Sich-bestimmen des Willens nach einer Richtung hin vorliegt, scheint so gut wie ganz verloren gegangen zu sein. Die Bedeutung „Praxis“, „Weise“ ist vorherrschend geblieben. Ganz analog wird "נ gebraucht in dem Wort Josephs Gen 40¹⁸ (E): „Nach drei Tagen wird Pharao dein Haupt erheben und wird dich zu deiner Stellung zurückkehren lassen, und du wirst Pharaos Becher ihm in die Hand geben nach dem früheren "נ, als du sein Schenk warst.“ Das "נ bestand darin, daß der Schenk dem Pharao den Becher in die Hand gab. Auch hier könnte man es am besten mit Praxis wiedergeben;

denn ohne Frage ist eine dauernde Bestimmtheit des Handelns gemeint. Ähnlich liegt die Sache II Reg 11 14: der König steht, bei den Krönungsfeierlichkeiten, an der Säule כְּמִשְׁפַּחֵי, die Obersten um ihn her. Das "נ" besteht in einer bestimmten Ausprägung, die die Zeremonie genommen hat; auch hier bezeichnet es eine dauernde Bestimmtheit des Handelns. Es ist nicht so zu denken, daß ein, vielleicht schriftlich fixiertes Gesetz über die Einzelheiten der Krönung bestände, sondern es handelt sich um die Praxis, einen traditionellen Brauch, bei dem sich allerdings das Bewußtsein so ziemlich verloren hatte, daß einst ein Subjekt dagewesen sein muß, dessen Willensrichtung dies "נ" sein Dasein verdankte. Vielmehr hat der Brauch so feste Form angenommen, daß er fast schon den Sinn und Wert einer Bestimmung erhalten hat. Diese Modifikation wird uns noch wiederholt beschäftigen.

In recht charakteristischer Weise wird "נ" II Reg 17 gebraucht. Der kranke Ahasja schickt Boten zu dem Orakel in Ebron, doch der Prophet Elia trifft diese und heißt sie ihrem Herrn mitteilen, er müsse sterben. Entsetzt fragt Ahasja: מַה מִּשְׁפַּחֵי הָאֵשׁ, und erhält zur Antwort: „Ein Mann mit Fellmantel und Ledergurt um die Hüften.“ Das "נ" des Elia liegt also darin, daß sein Mantel aus Tierfell und sein Gurt aus Leder besteht. Diese Kleidung verleiht ihm ein eigentümliches Gepräge und unterscheidet ihn von den übrigen Menschen. Das "נ" des Elia ist seine bestimmte Art, sich zu geben und sich zu tragen, eine dauernde Bestimmtheit seiner Lebensführung wie überhaupt seines ganzen Habitus. Zugrunde liegt diesem originellen „Charakter“ natürlich eine ausgesprochene Willensrichtung; aber das Wort "נ" ist deshalb gewählt, weil es sich um einen dauernden Ausdruck dieser Willensrichtung handelt.

Von dieser Stelle aus läßt sich am ehesten die eigenartige Rolle erklären, die "נ" in I Reg 6 38 einnimmt: der Tempel „wurde vollendet לכל-דבריו ולכל-משפחו“. Die דברים sind die Teile oder Stücke; jedenfalls geht es auf die Einzelheiten: es will sagen: bis in die kleinsten Teile war der Tempel fertig. Wenn daneben "נ", singularisch (Ketib), steht, so wird das auf den Tempel als Ganzes gehen, "נ" wird das sein, was dem Tempel eine bestimmte Ausprägung gibt, was ihn erst zum Tempel macht: "נ" ist das charakteristisch Tempelmäßige¹.

¹ Erst eine spätere Zeit hat das nicht mehr verstanden, sowohl דברים wie "נ" nicht, und hat דברים, Worte, im Sinne von „Bestimmungen“ gefaßt, hat dann aber mit

"נ in der Bedeutung Praxis, Verfahren, dem eine bestimmte Willensrichtung zugrunde liegt, kann nun auch mit einem Gen. obj. verknüpft werden, zur Angabe des Gebietes, auf welches sich das "נ erstreckt. So — außer der unsicheren Stelle Jdc 13₁₂ — Ex 21₉. Da ist in der Bestimmung über die Sklavinnen, v. 7—11, der Fall vorgesehen, daß der Besitzer der Sklavin, falls sie ihm nicht zusagt, sie zwar seinem Sohne zur Konkubine überweisen kann, sie dann aber כמשפט הבנות behandeln soll. Der Kontext zeigt, daß הבנות hier Gen. obj. ist; denn es heißt: יעשה-לה: er soll sie so behandeln, wie er die Töchter behandelt. Demnach liegt bei diesem "נ ה" offenbar wieder eine Praxis vor; aber sie fangt hier doch langsam an, in eine formulierte Bestimmung überzugehen. Die Linien werden unsicher, welche „Praxis“ von „Bestimmung“ scheiden. Wir hatten ja schon vorher, bei Betrachtung von II Reg 11₁₄, Ähnliches feststellen können. Und dann kommt hier noch eins hinzu, was bisher noch nicht nachweisbar war. Aus der Praxis des Verfahrens mit den Töchtern entwickelt sich ein von diesen zu erhebender Anspruch. Der Anspruch ist nicht rechtlich im juristischen Sinne zu begründen, sondern ergibt sich von selbst aus der Wiederholung der einzelnen Fälle. Nicht daß hier schon zu übersetzen wäre: was den Töchtern zusteht, worauf sie Anspruch haben; sondern hier ist, wie das יעשה-לה beweist, בנות noch ganz und gar Objekt des "נ. Aber daß im Sinne der ganzen Bestimmung v. 7—11 doch schon der Gedanke anzutreffen ist, es liege auch irgendein Anspruch der Frauen vor, das läßt doch die Anordnung v. 10f. vermuten, die dafür Sorge trägt, daß Fleisch, Kleidung und Beiwohnung der einmal als Konkubine anerkannten Sklavin auch eventuellen Rivalinnen gegenüber nicht geschmälert wird¹.

dem singularischen "נ nichts mehr anzufangen gewußt und daraus ebenfalls ein משפטי נ gemacht. So ist der Sinn des Qere: der Tempel war vollendet nach all den für ihn erlassenen Geboten und Bestimmungen. Wir werden sehen, daß dieses Verständnis der deuteronomistischen Schriftstellerei entspricht, der ja die Redaktion der alten Königsgeschichten zugeschrieben werden muß. Daß die alte Zeit jedenfalls noch andere Vorstellungen mit dem Satze verbunden hat, dafür ist das Ketib ein verlässlicher Zeuge.

¹ Diesen Sinn für "נ-Anspruch legen die meisten heutigen Erklärer I Sam 2₁₁ unter. Es heißt da v. 12f.: ומשפט הכהנים: ומשפט הטהורים: ומשפט בני בליעל לא ידעו את-יהודה: ומשפט הכהנים: ומשפט בני בליעל לא ידעו את-יהודה. Es folgt eine Beschreibung der Handlungsweise dieser Söhne Elis, und zwar werden zwei Fälle geschildert, die v. 13 durch נ verknüpft sind. In Übereinstimmung mit LXX, Vulg. etc. lesen nun die meisten Ausleger in v. 13: ומשפט הכהן: ומשפט בני בליעל, ziehen den Halbvers zum v. 12 und übersetzen: Sie kümmerten sich nicht um

Ebenfalls dem sogenannten Bundesbuch angehörig ist in Ex 21³¹ die Anordnung über „fahrlässige Tötung“ durch einen stöbigen Stier. Für einen auf diese Weise ums Leben gebrachten Mann soll der Besitzer des Stieres wieder mit dem Leben bzw. nach Übereinkunft mit einer Summe Geldes haften, und, wird dann fortgefahren, „wenn er (der Stier) einen Knaben oder ein Mädchen stößt, soll nach demselben „mit ihm verfahren werden“ (כמשפט הזה יגשה לו). Es liegt zwar noch deutlich der Gedanke vor, daß es sich um ein praktisches Verfahren handelt, wie das „es soll ihm getan werden“ zeigt; aber der Eindruck des ganzen Passus, der Umstand, daß er in diesem Gesetzbuch steht, läßt doch erkennen, daß auch hier „mit“ langsam in die Bedeutung „Bestimmung“ überzugehen beginnt.

Am allerdeutlichsten geht das aus einer alten Stelle des ersten Königsbuches hervor, 5⁸. Die Beamten Salomos haben ihn und seinen Hof mit Lebensmitteln usw. zu versorgen. Sie bringen alles an den jeweiligen Aufenthaltsort des Königs, איש כמשפטו. Jeder hat, also das „mit“, einen bestimmten Teil der Materialien herbeizuschaffen. Offenbar ist das eine Art von Tätigkeit, die einer Praxis entspricht, ähnlich wie oben in Gen 40: diese Praxis aber, das ist hier ganz deutlich, hat fast vollständig den Charakter einer Vorschrift angenommen. Man kann משפטו geradezu wiedergeben mit: die für ihn erlassene Vorschrift. Aber es sieht so aus, als wenn dieses „mit“ weniger aus einer Praxis heraus sich gebildet habe, als aus dem konkreten Willen eines einzelnen. Bisher war „mit“ immer der Ausdruck einer dauernden Willensrichtung; hier jedoch hat es

Jahwe und um das, was dem Priester — als solchem — vom Volke zukam. Der Ausdruck נאמר יהוה wurde sagen, daß es sich um Dinge handelt, die der Priester vom Volke zu bekommen hat, — das ist ganz deutlich nach Dtn 18^{3 f.}, wo sich der gleiche Ausdruck findet, — das Ganze also bedeuten, daß sich der Priester zu viel nimmt. Das ist nun aber in der zweiten der angeführten Vergehungen sicher nicht der Fall; auch bei dem, was v. 13^{b 14} erzählen, scheint vor allem die Art, wie die Priester ihre „Rechte“ wahrnehmen, das Anstößige zu sein. Dann ist es aber doch einfacher, diese Kritik an dem Verhalten des Priesters auch in v. 13^a angedeutet zu finden, d. h. dem MT gemäß zu übersetzen: das Verfahren der Priester gegen das Volk war dieses (REUSS; vgl. auch GRESSMANN, Die älteste Geschichtsschreibung, 1921, S. 2). Es könnte dann bei dem Sinn „Praxis“ bleiben. Wenn LXX usw. zu diesem Text nicht stimmen, so mag gern zugegeben werden, daß ihnen ein Text vorgelegen hat, der, auch dem Wortlaut nach, zu Dtn 18³ — wo wir ja in der Tat von einem Priester-„Recht“ reden dürfen — paßte, was angesichts der deuteronomistischen Redaktion, der auch die Samuehbücher unterzogen worden sind, nicht weiter zu verwundern wäre. Für den ursprünglichen Text jedoch glaube ich den vorliegenden der Massorethen halten zu sollen.

den Anschein, als läge ihm eine einmalige Willenstat zugrunde. Es wird nunmehr zu untersuchen sein, inwieweit das sonst den Tatsachen entspricht¹.

2. In Ex 28 (P) folgt auf den Abschnitt, der die Herstellung des Ephod anordnet, eine Bestimmung über das Brustschild, welches die Urim und Tummim enthalten soll. Dieses Brustschild wird genannt **חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט**. Als Zweck dieses Teiles der priesterlichen Kleidung wird in v. 30 angegeben: „Sie (die U. und T.) sollen auf Aharons Herzen liegen, wenn er vor Jahwe kommt, und Aharon soll das **חֹשֶׁן** der Kinder Israel beständig auf seinem Herzen vor Jahwe tragen.“ Offenbar schwebt dem Verfasser noch eine Vorstellung vor von einer Beziehung zwischen Ephod, Urim und Tummim und dem **חֹשֶׁן**, die in ihrer Evidenz aus unserer Stelle jedoch nicht genau zu ermitteln ist. Wir müssen uns anderweitig nach Hilfe umsehen².

An einer Reihe von Stellen hat der Ephod es irgendwie mit dem Orakel zu tun. Als die Daniten Jdc 18 hören, daß sich ein Priester und alles, was dazu gehört — auch ein Ephod (17 5) — im Hause des Micha befinden, lassen sie durch jenen die Gottheit fragen, ob ihr Unternehmen Erfolg haben wird, 18 4-6. Als David in Qe'ila Nachricht vom Heranrücken Sauls bekommt, befiehlt er dem Priester Ebjatar, den Ephod zu bringen, und fragt Jahwe, ob Saul wirklich kommen werde und ob er sich von den Bürgern Qe'ilas ein Gutes versehen könne, und Jahwe antwortet ihm, I Sam 23 6-12. Und wie David den Amaleqitern nachjagen will, die Siqlag geplündert haben, läßt er den Ebjatar zuvor den Ephod bringen und fragt, ob er die Verfolgung ins Werk setzen lassen solle, I Sam 30 7 f. Der Zusammenhang zwischen Ephod und Orakel wird am deutlichsten I Sam 14. Saul ruft, durch das Getöse der Waffen emporgeschreckt, nach dem Priester Achijja, der damals „den Ephod trug“,

¹ Zu dem Bisherigen läßt sich die Verwendung des Begriffes **חֹשֶׁן** vergleichen, der ja später, ähnlich wie **חֹשֶׁן**, einer der Fachausdrücke für „Gesetz“ ist. Jdc 11 37 wird von der Tochter Jephtas erzählt, daß sie in die Berge gehen will, um mit den Gespielinnen ihren jugendlichen Tod zu beweinen; und von da an, heißt es in v. 39 f, ward es **חֹשֶׁן** in Israel, daß die jungen Mädchen alljährlich vier Tage lang die Tochter Jephtas besingen. **חֹשֶׁן** ist hier das zur Sitte gewordene Verfahren. Aus „Sitte“, „Brauch“, „Praxis“ ist dann „Recht“ und „Gesetz“ geworden.

² Zum folgenden ist besonders zu erinnern an F. KÜCHLER, Das priesterliche Orakel in Israel und Juda, in BAUDISSION-Festschrift S. 285 ff.

v. 3, um diesen zur Aufklärung zu veranlassen. Denn das ist der Sinn des v. 18, in dem die hier nicht am Platze befindlichen Worte "הגישה ארון האלהים כי היה ארון וגו'" nach der LXX sicher¹ zu ersetzen sind durch הגישה האפור כי הוא [היה] נשא האפור. Schon hat der Priester die Hand ausgestreckt, um das Orakel zu befragen, da läßt der immer größer werdende Lärm dem Saul es ratsam erscheinen, von der Zeremonie abzusehen; er ruft dem Priester zu: אסף ידך. Wozu der Priester die Hand, die er hier wieder einziehen geheißen wird, ausgestreckt hat, das wird erklärt in den v. 40ff. Auch hier ist der hauptsächlich in Betracht kommende v. 41 mit Sicherheit nach LXX zu ändern, etwa ויאמר שאול אל יהוה יהוה אלהי ישראל למה לא ענית את עבודך היום אם ישבי או ביונתן בני העון יהוה אלהי ישראל הבה אורים ואם ישנו בעמך ישראל הבה תמים וגו'". Es ist anzunehmen, daß das Losorakel der Urim und Tummim in einem Zusammenhang mit dem Ephod stehend gedacht ist. Wie nun das Los gehandhabt wurde, läßt sich nicht mehr feststellen. Allem Anschein nach griff der Priester² in eine Art Tasche hinein und brachte ein Ja- oder Nein-Los hervor³; dazu würde passen, daß diese Tasche, welche etwa die Urim und Tummim enthalten konnte, in dem Anfertigungsbericht bei P einen besonderen Namen hat, der höchstwahrscheinlich, genau wie die Bezeichnungen Ephod und Urim-Tummim, ein altüberlieferter Ausdruck ist. Erhält nun in Ex 28 das Behältnis des Losorakels das Epitheton "מ", so kann das nur den Zweck jener Vorrichtung angeben wollen, und dieser Zweck ist, wie wir sahen, eine Orakelentscheidung herbeizuführen. Für "מ" ergäbe sich danach der deutliche Sinn „Entscheidung“. So ist wohl auch Gen 14⁷ zu verstehen, wo der alte Name von Qadeš genannt wird, עין המשפט, Quell der Entscheidung, und man wird dabei ebenfalls an ein Orakel zu denken haben; DILLMANN⁴ weist darauf hin, daß dafür auch der Name Qadeš spreche.

Auch bei der „Palme der Debora“ (Jdc 4⁵) wird ursprünglich Ähnliches gemeint sein. Es wird erzählt, daß unter ihren Zweigen Debora „Sitzung hielt“ (יושבת), wenn die Leute zu ihr לנמשפט, d. h.

¹ Gegenüber ARNOLDS gegenteiliger Meinung vgl. neuerdings BUDDE, ZAW 1921, („Ephod und Lade“), S. 7—12.

² Dafür spricht אסף ידך v. 19.

³ Daraus wurde sich erklären, daß beim Orakelerteilen Willkürlichkeiten möglich waren, vgl. Mch 3¹¹ und KÜCHLER a. a. O. S. 290.

⁴ Kommentar, z. St.

nach Entscheidung kamen. Der Erzähler hat sicher nur eine Gerichtssitzung im Auge, darauf deutet schon der Terminus יושבה; aber daß diese „Sitzung“ unter der Palme stattfindet, legt doch die Vermutung nahe — eine Vermutung, die durch die nachfolgend berichteten Weisungen an Baraq zur Gewißheit erhoben wird — daß hier ursprünglich im Nāmen eines Orakelgottes "נ, Entscheidung, gegeben wurde — ein Fingerzeig dafür, daß erst aus dem Orakel die Rechtsprechung hervorgegangen ist¹. Denn im gegenwärtigen Text hat "נ bereits den deutlichen Sinn: richterliche Entscheidung. Mit voller Deutlichkeit konzentriert sich hier die „zentrifugale Willensbetätigung“, die in den bisher betrachteten Stellen in einer dauernden Bestimmtheit des Handelns zum Ausdruck kam, in einer einmaligen Tat.

Der Begriff "נ ist geradezu der terminus technicus der gerichtlichen Entscheidung, des Urteils geworden. So spricht nach der Geschichte vom salomonischen Urteil I Reg 3 der Erzähler von dem אשר שפט המלך v. 28; II Sam 15_{2,6} heißt es, daß jeder, der eine Streitsache hat, zum König kommt לנ. Obwohl noch das Bewußtsein vorliegt, daß es sich um eine jedesmalige Entscheidung des königlichen Richters handelt, so hat "נ hier doch fast den Sinn „Gerichtsverhandlung“ angenommen; der Ausdruck für das Urteil, als die Hauptsache im Gerichtsverfahren, beginnt sich auf das Ganze zu übertragen. So erklärt es sich auch, wenn in II Sam 15₄ — vorausgesetzt, daß "נ, das in LXX u. a. fehlt, wirklich ursprünglich ist — es mit ריב gleichgesetzt wird und geradezu mit Rechtshandel, Rechtsstreit wiedergegeben werden muß. Natürlich kann "נ auch

¹ Es läßt sich hier erinnern an die Schilderung der Gerichtssitzung des Mose Ex 18. "נ ist nicht verwendet, aber mehrfach sein Stammwort שפט sowie die Worte חקים und תורות, die den Sinn haben: (göttliche) Unterweisungen. Mose berichtet, das Volk komme zu ihm לדרש אלהים, v. 15. Dies „Befragen“ stellt sich offenbar in der Weise dar, daß Mose das Orakel zu Rate zieht und so den einzelnen Fall entscheidet, v. 16. Auch in Ex 22₇, — der Diebstahlsverdächtige soll „vor die Gottheit treten, ob er nicht seine Hand ausgestreckt hat nach dem Vermögen seines Nächsten“ — beruht die Rechtsentscheidung auf der Erteilung des Orakelspruchs. — Wie "נ, so ist ja auch die תורה ursprünglich die Orakelentscheidung (vgl. GRESSMANN, Mose u. s. Zt., 1912, S. 171). Sie ist unabtrennbar von einem entscheidenden Subjekt; „die Lehre ist als eine Aktion des Lehrers gedacht“. „Die Tora der Priester scheint zuvörderst einen rechtlichen Charakter gehabt zu haben“; aber je weiter die Entwicklung ging, „je mehr . . . mit dem Königtum die bürgerliche Justiz erstarkte, desto mehr mußte das Fas das Jus aus seinem Schoße entlassen“ (WELLHAUSEN, Prolegomēna z. Gesch. Isr., 4. Aufl. 1895, S. 402 f.).

da im Sinne „Urteil“ verwendet werden, wo von keiner eigentlichen Gerichtsverhandlung die Rede ist; so I Reg 20⁴⁰: „du hast dir selbst dein Urteil gesprochen“¹.

Indessen handelt es sich hier überall nur um das Faktum der Entscheidung als solcher, um ein Daß, noch nicht um ein Wie. Anders in der Geschichte von Salomos Traum, I Reg 3. Salomo bittet Jahwe, v. 9: „Du mögest deinem Knechte ein Herz geben, das hinhört, dein Volk zu richten, zu entscheiden zwischen Gutem (im Verhältnis) zum Bösen, denn wer kann (sonst) dies dein so zahlreiches Volk richten?“ Das Verbum שפט wird, wir können geradezu sagen, definiert durch den Ausdruck בן־שוב לרע. Der Weg zu dieser ethischen Wendung ergibt sich aus der Sache heraus. Die — sachlich — richtige Entscheidung ist die — ethisch — rechte Entscheidung. So empfindet es derjenige, der Objekt der Entscheidung ist, so auch der, der die Entscheidung fällt. Zumal wo es sich um die Beurteilung des Verhältnisses der einen Partei zur anderen handelt, wird das „Seinsurteil“ mit innerer Notwendigkeit zum „Werturteil“². In diesem Sinne ist es also zu verstehen, wenn Salomo Jahwe um ein Herz bittet, „das hinhört, das Volk zu richten“. Und danach ist in v. 11 die Wendung zu bemessen, die in Jahwes Antwort enthalten ist: „שאלה לך הדין לשמע מ“ würden wir hier am besten wiedergeben mit er-hören, heraushören. Und was er heraushören soll, das heißt kurzweg „מ“. Auch hier ist „מ“ die Entscheidung. Aber nicht mehr die Entscheidung allein. Sondern Salomo hat ja darum gebeten, ein Herz zu erhalten, das zwischen

¹ Ähnlich wohl auch Hos 5¹: „כִּי לַכֹּהֲנִים הָיָה“. An „euch“ (d. i. die Priester usw.) richtet sich „das“ „מ“, d. h. doch wohl das „jetzt folgende“ Strafurteil. SELLIN übersetzt, sachlich durchaus entsprechend, geradezu „Gerichtsspruch“ (Das Zwölfprophetenbuch übers. u. erkl., 1922, z. St.).

² Mag man שפט auch im weiteren Sinne des Regierens fassen wollen, jedenfalls ist die Rechtsprechung als vornehmste Regentenaufgabe mitgemeint; das ist sicher auch die Meinung des Mannes, der die Geschichte vom „salomonischen Urteil“ unmittelbar anschloß

³ Man konnte hier schon von einer Tendenz der „Billigkeit“ reden, die dem Begriff „מ“ innewohnen anfangt, wenn man sich nämlich mit A. RITSCHL (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bonn 1874, Bd. 3, S. 230) auf den Standpunkt stellt, daß im Unterschied von dem Begriff der Gerechtigkeit, die rein sachliche Maßstabe anlegt, „der sittliche Begriff der Billigkeit“ da „in Geltung gesetzt wird“, wo „die Menschen nicht bloß als Rechtssubjekte, sondern mehr noch als Subjekte sittlichen Wertes anerkannt werden“. Doch haben wir in unserer Stelle höchstens erst die Ansätze dazu.

Gut und Böse zu entscheiden weiß. In dem "נ" liegt also die Fähigkeit, eine Sache als gut oder böse zu beurteilen; "נ" ist hier die rechte Entscheidung, im ethischen Sinne. Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet dann ja auch der Berichterstatter diese ganze Seite der Tätigkeit Salomos: "חכמת אלהים בקרבו ליגורו נ" v. 28¹, d. h. die rechte Entscheidung zu fällen, die richtige Rechtspflege zu üben — wir könnten auch sagen: das Recht zu handhaben.

Denn aus solchen rechten Einzelentscheidungen wächst schließlich ein „Recht“ heraus. Und zwar werden derartige Rechtssprüche um so mehr bindenden Charakter haben, als der betreffende Richter eine autoritative Stellung einnimmt. Zum Beleg dessen läßt sich I Sam 30²⁵ anführen. Als unter Davids Leuten beim Beuteteilen Streit ausgebrochen ist, entscheidet David folgendermaßen, v. 24: „Entsprechend dem Beuteanteil dessen, der in die Schlacht zieht, soll auch der Beuteanteil dessen sein, der beim Troß sitzt, den gleichen Anteil sollen sie haben“; und das, fährt der Erzähler fort, „machte er zu einem חק und "נ" für Israel bis zum heutigen Tag“. Offenbar liegt ursprünglich eine, in diesem Fall militärrechtliche, Entscheidung vor; doch ist der Ausdruck "נ" nicht darum gewählt, weil es sich um die einmalige Entscheidung eines einzelnen handelt; gewiß ist das dem Verfasser noch gegenwärtig, denn deswegen erzählt er ja die Geschichte; aber den Begriff "נ" nimmt er, um damit eine objektiv geltende, den Wert einer Bestimmung besitzende Regel zu bezeichnen, wie ja auch das Synonymum חק beweist. Es beginnt im Bewußtsein des Volkes das "נ" von dem subjektiven Willen, dem die „Rechtssatzung“ ihr Dasein verdankt, sich loszumachen und so ein Recht im objektiven Sinne sich zu bilden.

Das kann man besonders an der Wendung "הטורו נ" aufzeigen, die in der älteren Literatur schon wiederholt erscheint. נטור im Hiphil

¹ Ähnlich könnte auch II Sam 8¹⁵ beurteilt werden: „Und David ward König über ganz Israel, und David übte "נ" und Gerechtigkeit an seinem ganzen Volke.“ Der Satz könnte im Zusammenhang mit dem Folgenden stehen — was in Anbetracht der Verschiedenheit der beiden Listen 8^{15—18} und 20^{23—26} nicht unmöglich ist — und etwa einleitungsweise sagen wollen: das Rechtswesen war der Zweig der Regierung, den David sich selbst vorbehielt; natürlich hörte man mehr das „Rechte“ als das „Recht“ aus solchem Satze heraus. Auch in dem Wort der Königin von Saba I Reg 10⁹ wird ja נ" וצדקה als dasjenige genannt, was dem Könige vorzüglich eignet. Anders ist es bezeichnenderweise in der späten Stelle Gen 18¹⁹ (Abrahams Same wird "נ" ונ" tun). Hier ist die Beziehung zum Recht gänzlich verloren gegangen und lediglich der ethische Begriff übrig geblieben.

ist das Herbeiführen einer Bewegung, die eine andere Richtung hat als die bisher eingeschlagene¹. So wird auch die Wendung "הטות נ" für das Bewußtsein der alten Erzähler die Bedeutung gehabt haben: das "נ beiseite lenken, ihm eine andere Richtung geben, als es eigentlich haben sollte. Voraussetzung ist, daß, da "הטות נ" offenbar eine als schlecht beurteilte Handlung darstellt, der Begriff "נ dabei als die rechte Entscheidung gewertet ist.

So I Sam 8₈, wo es von den Söhnen Samuels heißt: וזא-הלכו בדרכו ויטו אהרי הבצע ויקחו-שהד ויטו נ". D. h. sie gingen in ihrem Verhalten als שפטים (v. 7) von dem rechten Weg ab, den Samuel gegangen war, und brachten das "נ aus der ihm zukommenden Richtung, indem sie sich bestechen ließen. Der Erzähler scheint hier durchaus in dem Bilde des „Weges“, von dem das Treiben der Söhne Samuels ein Abbiegen darstellt, bleiben zu wollen und das "נ noch als einen in dem entscheidenden Subjekt liegenden Willensakt aufzufassen. Jedoch mehr und mehr erhielt die Wendung "הטות נ" die Bedeutung, die wir heute im Auge haben, wenn wir von einem „Beugen des Rechts“ sprechen. Es wurde einfach ein dem hergebrachten Richten und den überlieferten Bräuchen und Bestimmungen zuwiderlaufendes Handeln in rechtlichen Dingen, wobei es nicht mehr unbedingt nötig war, daß der, welcher das „Recht beugte“, der Richter war, was sich für die ursprüngliche Vorstellung von selbst verstand.

So haben wir schon im Bundesbuch in Ex 23₂ — falls dem Satze, wie es nach LXX ratsam erscheint, das Wort "נ anzufügen ist — die Verbindung "הטות נ", und es handelt sich dabei nicht um den Richter, sondern um den Zeugen. Ebenfalls findet sich bereits im Bundesbuche die später häufig vorkommende Form, in der noch die Person angegeben wird, deren „Recht“ gebeugt wird bzw. nicht gebeugt werden soll. Es heißt 23₆: „Du sollst das "נ deines Armen nicht beugen in seinem Rechtsstreit“. „Deines Armen“ ist zunächst Gen. obj., denn es handelt sich um eine richterliche Entscheidung, die den Armen zum Gegenstand hat. Aber offenbar erschöpft das die Redewendung nicht. Ebenso wie bei dem "נ der Töchter,

¹ So heißt es II Sam 3₂₇: Joab fuhrte den Abner beiseite; II Sam 6₁₀: David wollte die Lade nicht zum Zion bringen, sondern „fuhrte sie beiseite“ in Obed Edoms Haus; Num 22₂₃: Bileam wollte die Eseln, die vom Wege abgelenkt waren (נשטט), wieder auf den rechten Weg zurück lenken (נשטט Hiphil), u. ö.

Ex 21⁹, sich aus der Praxis ein ganz bestimmter Anspruch der Töchter zu entwickeln anfang, bahnt sich auch hier die Vorstellung an, daß der Arme nicht bloß Gegenstand einer richterlichen Entscheidung ist, sondern daß er eine Art Anspruch zu machen hat, also Besitzer, Subjekt eines bestimmten "נ" ist. Unter der Hand nimmt dem Berichterstatter der Gen. obj. den Wert eines Gen. subj. an, oder, anders ausgedrückt, das „Recht“ beginnt, eine nicht mehr an ein entscheidendes Subjekt gebundene, objektive Größe zu werden.

Hier ergibt sich also der Rechtsanspruch aus einer richterlichen Entscheidung heraus, in Ex 21⁹, aus der durch die Gewöhnung zur Bestimmung gewordenen Praxis. Aus der Vereinigung dieser beiden Momente¹ erwächst dasjenige, was wir einfach „das Recht“ zu nennen pflegen. Es ist wohl in diesem doppelten Sinne zu verstehen, wenn die Anordnungen des Bundesbuches zusammengefaßt משפטי heißen; denn es sind sowohl die richterlichen Entscheidungen gemeint, die normative Kraft erlangt haben; und es ist gleichzeitig an Sätze gedacht, die durch die Praxis zu Bestimmungen geworden sind. Auf solche Weise stellen die נ"מ Rechtssätze dar, die bindend und verpflichtend sind für das Israel ihrer Zeit.

II.

1. Wir gehen nunmehr zu der „profanen“ Verwendung von "נ" in der älteren prophetischen Literatur über. Auch hier steht der Begriff "נ" in deutlicher Beziehung zum Rechtswesen. So vor allem bei Amos. Er läßt 5¹⁵ die Mahnung ergehen, im Tore "נ" aufzurichten. Es handelt sich also — das bezeugt ja auch der Inhalt der umstehenden Verse — um „das Recht“ im eigentlichen Sinne. "נ" besteht darin, daß der ṣaddiq ṣedaqā erfährt. Der ṣaddiq ist derjenige, der auf Grund seiner Taten, seines Verhaltens oder seines ganzen Habitus auf die Gerechterklärung Anspruch zu machen hat. Daß der ṣaddiq mit dem Armen identifiziert wird, ist ein wichtiger

¹ Zu ersterem vgl. die Ausdrucksweise in den Gesetzen Chamurapis 4⁵⁸ 5²⁰ ff. 24^r, ff. 25^r 83 ff. Für das zweite Moment sei erinnert an die Macht, die die Sitte in alter Zeit besitzt; man denke an die Wendung „das tut man nicht in Israel“ Gen 29²⁶ 34⁷ II Sam 13¹² (vgl. STADE, *Bibl. Theol. des AT*, Tüb. 1905, S. 196); wir können „aus dem rührenden Appell der Tamar an die Volkssitte schließen, daß diese Sitte eine gewaltige Macht gewesen sein muß . . . Die Volkssitte muß also . . . auf das Gewissen der Menschen bestimmend eingewirkt haben, muß . . . die innere Gedankenwelt beherrscht und nach Normen geregelt haben“ (F. BENNEWITZ, *Die Sünde im alten Israel*, Leipzig 1907, S. 48f.).

Zug. Es wird gleichsam vorausgesetzt, daß der Arme, wenn er zu Gericht kommt, sich im Recht befindet. Der Prophet mag es oft genug mitangesehen haben, wie ein Armer, der mit einer berechtigten Forderung vor dem Richter erschien, doch nicht zu seinem Ziele kam. Es muß hier festgehalten werden, daß das "נ eine deutliche Beziehung zum Armen gewinnt.

Gerade der Armen nimmt Amos sich besonders an. Er spricht es deutlich aus, daß Schätzeanhäufen durch Frevel und Gewalttat Sünde ist, 3¹⁰, und daß die Bedrückung des Armen den Namen Frevel verdient, 5¹¹ 8^{4 ff.}; er macht es den reichen Frauen vor allem zum Vorwurf, daß sie, um ihren Egoismus zu befriedigen, das Schicksal der Geringen noch trauriger gestalten, 4¹, und läßt die auf Kosten der Armen (vgl. 5¹¹) erbauten Luxushäuser bei Jahwes Gericht besonders schlecht wegkommen, 3¹⁵. Und so muß ihm das Tun und Treiben der Gewalthaber den sozial niedriger Gestellten gegenüber nicht bloß ungerecht, rein sachlich betrachtet, vorkommen, sondern auch böse, ethisch angesehen. Wenn er darum die Forderung erhebt, "נ im Tore aufzurichten, so ist ihm das ebenso sehr ein sittliches wie ein rechtliches Gebot. Das bedeutet es, wenn jener Mahnung die andere korrespondiert: „Hasset das Böse und liebet das Gute.“ "נ ist also nicht bloß die Rechtspflege, rein formal und juridisch, sondern eine Rechtspflege, die nach ethischen Maßstäben verlaufen soll. Solch ethischer Maßstab mußte sich bilden, ja konnte sich erst bilden, wenn die inneren Zustände einer Beurteilung unterzogen wurden. Und das ist mit Deutlichkeit erst bei den Propheten, speziell bei Amos der Fall, der die bestehenden Zustände in ihrer ganzen sittlichen Faulheit schonungslos aufdeckt. War doch gerade die Rechtspflege eine besonders kranke Stelle am israelitischen Volkskörper. Die Verwendung von "נ in I Reg 3⁹ erhält durch diese Wirksamkeit der Propheten ihr rechtes Licht.

Der Übergang vom Juridischen zum Ethischen im Gebrauch von "נ läßt sich noch mehrfach bei Amos beobachten. Am 5⁷ heißt es „die da verkehren "נ zu Wermut“; auch darin ist natürlich ein Werturteil über das "נ abgegeben; denn "נ ist danach das Gegenteil von dem „Wermut“ und nimmt auf das Gute und Rechte Bezug. Verwandt ist 6¹². Der Vers, in dem nach J. D. MICHAELIS' Vorschlag zu lesen ist בבקר ים, will fragen, ob denn die ganze Natur so verändert ist, daß die Menschen sich ein Recht daraus herleiten,

auch "נ" in Gift zu verwandeln. "נ" beginnt sich von dem Einzelfall der Rechtspflege aus zu einem allgemein ethischen Begriff zu erweitern.

Auch in Hos 10⁴ — „Und es sprießt wie Giftkraut "נ" — muß, falls der Text in Ordnung ist, der Gedanke ein ähnlicher sein wie in den eben genannten Amosstellen: entsprechend dem moralischen Tiefstand der Zeit wird wohl ein Recht gesprochen, aber in einer dem Namen Recht Hohn sprechenden Weise; dies „Recht“ blüht so, wie ein Giftkraut blüht auf den Ackerfluren. Das negative Werturteil, das der Prophet über das vorhandene "נ" ausspricht, läßt positiv auf sein Werturteil im entgegengesetzten Sinne schließen¹.

Schließlich die Stelle Am 5²⁴, wo dem kultusfrohen Israel als Jahwes Gebot verkündet wird: „Es wälze sich wie das Wasser "נ" und Gerechtigkeit wie ein starker Bach!“ Der Vers ist von vielen alten Erklärern auf das Gericht und die Strafgerechtigkeit Jahwes gedeutet worden. Noch HITZIG² meint, Jahwe könne wohl fordern, daß Recht und Gerechtigkeit überhaupt im Lande sei, aber nicht, daß sie gleich in Strömen fließe; das sei vielmehr der idealen Endzeit vorbehalten. Aber was ist der Sinn des Ganzen: Jahwe will es nicht mit Festen und Opfern zu tun haben. Wenn demgegenüber nun der Satz stände, Jahwes Gericht würde sich dem Strome gleich herbeiwälzen, dann würde doch offenbar ein Zwischengedanke fehlen, etwa des Inhalts, was Jahwe denn statt der Opfer gefordert habe, durch dessen Nichtbefolgung sich die Israeliten seinen Zorn zugezogen hätten. Dann ist es aber doch viel einfacher, diesen postulierten Zwischengedanken, ohne den die Strafankündigung in der Luft schweben würde, in dem fraglichen v. 24 selbst zu suchen. Dabei soll das Bild mit dem Bach offenbar das sich stets Gleichbleibende des נִשְׁפָּט "נ" schildern; und auch der Gedanke, daß "נ" רצ" das Land einem Strome gleich überfluten sollen, will doch nur in starker Weise die Meinung zum Ausdruck bringen, "נ" רצ" sollen die alles bestimmende Lebensmacht sein. Denn hier handelt es sich nicht mehr bloß um die rechte Rechtspflege, sondern, wenn "נ" רצ" in Gegensatz treten gegen die ganze israelitische, in äußeren Formen sich ergehende Frömmigkeit, dann muß die Redewendung hier

¹ Auch bei der — meines Erachtens unnötigen — Konjekture SELLINS "נ" פִּרְרָר ist "נ" das „rechte“ Recht. Ebenso in Hos 5¹¹ wo man mit LXX zu lesen haben wird "נ" רִצָּץ.

² Kommentar, z. St.; neuerdings auch SELLIN.

mehr zum Inhalt haben, sie muß die Forderung in sich schließen der rechten sittlichen Bestimmtheit überhaupt. Der neue ethische Inhalt, der den juridischen Terminus erfüllte, hat die Form gesprengt: "נִי ist ein ethischer Begriff geworden.

2. Das Gleiche ist bei Micha zu beobachten. Im Anfang des Kap. 3 wendet er sich gegen die „Häupter Jaqobs“ und fragt sie: „הלא לכם לרעה אהיה? Die Führer Israels „kümmern“ (יָדַע) noch ganz im alten, praktischen Sinne, wie I Sam 2¹² u. ö.) sich nicht um die Rechtspflege, d. h. um die Durchführung dessen, was als Recht allgemein bekannt ist und geübt werden muß (es heißt „נִי“!). Das wird ja dann im folgenden in so drastischer Weise ausgemalt, daß das Urteil 3⁹ „sie verabscheuen“ „נִי“, vollauf berechtigt erscheint. Auch hier ist Ausgangspunkt das Rechtswesen — aber der ethische Ton dominiert. Das geht besonders daraus hervor, daß Micha in v. 1² „sich nicht um das „נִי kümmern“ geradezu gleichsetzt mit „das Gute hassen und das Böse lieben“; „נִי ist danach die Willensrichtung, die das Gute liebt und das Böse haßt. Am reinsten tritt dieses Ethische uns in 3⁸ entgegen, wo Micha, im Kontrast zu den anderen Propheten, von sich sagt: „Ich dagegen bin erfüllt von Kraft (dem Geiste Jahwes) und „נִי und Heldentum, anzuzeigen Jaqob seine Sünde und Israel seine Missetat.“ Wenn hier, neben „Kraft“ und „Heldentum“, „נִי genannt wird, dann muß das offenbar den Sinn haben, daß der Prophet das Bewußtsein davon hat und ausspricht, Jaqobs Sünde sei Sünde und Israels Missetat Missetat. Er nennt das Gute gut und das Böse böse und zeigt dadurch, daß er in Wahrheit das Böse haßt und das Gute liebt. Das „נִי besteht also darin, daß Micha sich in der rechten Weise zu bestimmen weiß für gut und böse und daß er die aus dieser Willensrichtung entspringenden praktischen Konsequenzen zu ziehen weiß. Offenbar liegt an dieser Stelle wieder der Gesichtspunkt der Dauer in dem Begriff „נִי: „נִי ist das unentwegte Sich-bestimmen im Wollen und Handeln zum Guten und nicht zum Bösen.

Auch bei Jesaja finden wir den Weg vom juridischen Terminus zum ethischen. Wenn er die innere Lage seines Volkes charakterisiert, so ist es in vorderster Reihe wieder die trostlose Beschaffenheit der rechtlichen Zustände, die den Zorn Jahwes herausfordert. Die Richter stehen auf Seite derer, welche die Mittel zur Bestechung haben, 1²³ 5²³; und der, welcher wirklich im Recht ist, dringt nicht

durch; „sie machen die Gerechtigkeit der (des?) Gerechten von ihnen weichen“, 5²⁸. Es handelt sich dabei natürlich um solche, die eine Bestechung nicht aufbringen können, d. h. um Arme, als deren Hauptvertreter auch hier zumeist Witwen und Waisen, 1¹⁷ 23 10². Und nicht genug damit, daß die Richter solche Schutzlosen negativ schädigen, indem sie ihnen das vorenthalten, was ihnen zukommt, auch direkt und positiv vergreifen sie sich an ihnen bzw. an ihrem Hab und Gut, 3¹⁴. Besonders 10² wird das Treiben dieser Volksführer an den Pranger gestellt, welche „wegdrängen vom Gericht die Elenden und rauben das „מִן der Armen meines Volkes, auf daß Witwen ihre Beute werden und sie die Waisen ausplündern“. Solch ein Treiben hat der Prophet im Auge, wenn er 5²⁰ ein Wehe ruft über die, die „zum Bösen gut und zum Guten böse sagen“. Und deshalb erschallt so dringlich seine Mahnung, 1¹⁷, daß nötiger als alle Opfer und Feste das Gebot erscheint: fraget nach „מִן, sorgt für das „מִן der Waisen und Witwen. Die Beziehung zum Rechtswesen liegt auf der Hand; aber wenn Jesaja den ganzen Apparat der israelitischen Gesetzlichkeit aufbietet, dann muß dasjenige, was er im Gegensatz dazu herausarbeiten will, mehr sein als die bloße Verbesserung des Rechtswesens: „מִן wird auch hier zu der rechten Bestimmtheit des Wesens überhaupt — wie es die Worte 1¹⁶ f. in einer nun schon mehrfach beobachteten Weise wiedergeben: „Höret auf, böse zu tun, lernet gut zu tun.“ Auch wenn Jahwe in 1²¹ darüber klagt, wie tief die Stadt gesunken ist, die dereinst von „מִן erfüllt war, so liegt die Verderbnis, die er schildert, in erster Linie auf dem Gebiete des Rechtswesens; denn es ist von Begünstigung der Diebe, von Durchstechereien, von ungerechter Behandlung der Schutzlosen die Rede; wird aber „מִן geradezu als Charakteristikum der früheren, besseren Zeiten dargestellt, so muß es mehr sein als das rechte Verhalten lediglich im forensischen Sinne, muß wenigstens einen Hinweis in sich schließen auf das rechte Handeln überhaupt. Ebenso deutlich liegt die ethische Färbung in 5⁷ vor, dem Abschlußvers der Weinbergssparabel.

Es ist bedeutsam, daß der Begriff „מִן in dem gleichen Sinne und Umfang in den sogenannten messianischen Stellen verwendet wird, — ein Fingerzeig dafür, daß sie dem Bewußtsein des Propheten durchaus entsprechen. In Jes 9⁶ sind מִן וְצִדְקָה der Maßstab, nach dem die Herrschaft des neuen Davididen vor sich gehen wird.

Was darunter zu denken ist, darüber kann die Prophetie am Anfang des Kap. 11 zu Rate gezogen werden¹: „Und nicht nach dem Sehen seiner Augen richtet er, und nicht nach dem Hören seiner Ohren entscheidet er; sondern er richtet in Gerechtigkeit Elende und gibt Entscheidung in Gradheit den Landesarmen, . . . und es ist Gerechtigkeit der Gurt seiner Hüften . . .“ Der Messias steht im Gegensatz zu den Richtern der Zeit Jesajas, welche „nach dem Hören ihrer Ohren und nach dem Sehen ihrer Augen“, d. h. lediglich nach dem Augenschein ihren Richterspruch erteilten; diese Handhabung der Rechtspflege mußte zu Irrtümern und Willkürlichkeiten führen, wobei natürlich die sozial niedriger Stehenden ganz besonders schlecht fuhren. In der messianischen Zeit aber werden die Elenden zu ihrem Recht kommen, dann werden "נ" וצ" in vollem Umfange herrschen. Es läßt sich also von hier aus auch für 9 6 vermuten, daß dem Propheten die Beziehung zur eigentlich juristischen Bedeutung des Begriffes "נ" durchaus gegenwärtig war, daß aber "נ" anfang, sich in seinem Bewußtsein vom lediglich rechtlichen Sinn zu einem allgemein ethischen zu erweitern. Ebenso ist in 28 17 — „Und ich mache "נ" zur Richtschnur und Gerechtigkeit zur Wage“ — dem Propheten, obwohl die Verbindung zur Rechtspflege nicht gänzlich fallen gelassen ist — gerügt wird doch vor allem, daß die „Herrscher des Volkes“ sich in Leichtsinn und Selbstsicherheit über die Interessen der „Müden“, der misera plebs (DUHM), hinwegsetzen, vgl. die Erwähnung der פליידיה v. 7, — darüber hinaus "נ" als Richtschnur des neuen Reichs ein allgemeiner ethischer Begriff geworden. Und schließlich aus dem Kap. 32: „Siehe, nach Gerechtigkeit wird herrschen der König, und Fürsten werden nach "נ" regieren“, v. 1, und v. 16ff: „Und bleiben wird in der Trift "נ" und Gerechtigkeit im Fruchtfeld wohnen, und was die Gerechtigkeit wirkt, wird Friede sein, und was die Gerechtigkeit schafft, Sicherheit und Ruhe in Ewigkeit, und wohnen wird mein Volk in der Aue des Friedens...“. Auch hier ist beide Male "נ" ganz allgemein Kennzeichen jener neuen Zeit, ohne daß, wie wenigstens v. 1 noch zeigt, die Linie des Jüridischen ganz verlassen ist.

3. Und noch eins ist gerade bei den „messianischen“ Stellen, vor allem der letzterwähnten, zu berücksichtigen: was die Gerechtig-

¹ "נ" ist allerdings nicht genannt, wohl aber zweimal משפט und zweimal צדק.

keit, oder was, dürfen wir hier auch sagen, das "נַ" schafft, ist Friede und Sicherheit, ist ein Zustand, in dem jeder in gesicherter und ungefährdeter Weise dahinlebt. Das hängt natürlich zusammen mit dem, was bisher mit der „juridischen“ Wertung gemeint war; denn wenn denjenigen, die das "נַ" beugten, ihr Handwerk gelegt wird, dann kommt von selbst ein Zustand wie der genannte. So auch im Kap. 9, wo es in v. 34 heißt: „denn sein lastendes Joch und die Stange seiner Schulter, den Stecken seines Treibers zerbrichst du wie am Midianstag. Denn jeder lärmend daherlaufende Stiefel und in Blut sich wälzende Mantel, der wird zum Brande, ein Fraß des Feuers“. 11 4b: „Und er (der Messias) wird den Gewalttätigen¹ schlagen mit dem Stecken seines Mundes und durch den Hauch seiner Lippen töten den Bösen“. In Kap. 28 wird im Anschluß an den angeführten v. 17a gesagt: „Und wegraffen wird Hagel die Lügenzucht, und das Versteck wird Wasser fortspülen“; und dann wird weiter geschildert, wie das Verderben über die „Herrscher des Volkes“ daherkommt. Gerade diese Stelle, wo auf den Satz „Ich mache "נַ" zur Richtschnur usw.“ unmittelbar die Drohung an die Großen sich anschließt, zeigt neben 32 16 ff. und 9 6 — "נַ" als Grundpfeiler des neuen Reichs, in dem jeder Krieg und jede Gewalttat ein Ende haben soll — mit Deutlichkeit, daß das Wort "נַ" bzw. synonyme Wendungen nicht zufällig neben jenen Ausführungen stehen. "נַ" bekommt hier den konkreten Inhalt: die Gewalttätigen werden vernichtet, die Schwachen gefördert.

Damit tritt unser Begriff in ein neues Stadium. "נַ" wird ein Tun, das die ihm innewohnende Tendenz „zum Guten und nicht zum Bösen“ praktisch ausgestaltet und spezialisiert²: die dem "נַ" eignende Neigung zum Guten stellt sich nunmehr als ein Handeln dar, welches den Trägern derselben Willensrichtung in einer ihrem Verhalten entsprechenden Weise vergilt. Der Horror vor dem Bösen, welcher sich als eine Seite des Inhalts des "נַ" aufzeigen ließ, findet sich hier in dem Sinne ausgestaltet, daß den Vertretern dieses Bösen ein ihrem Tun gemäßes Schicksal bereitet wird. Daß solche Weiterführung

¹ Für ארץ 1. ערץ (DUMM).

² Beeinflußt ist diese Entwicklung durch die Anschauung Jesajas vom Tage Jahwes, — nur daß die Vernichtung der „Hohen“ nicht mehr eintritt, weil sie „absolut hoch sind“, — so Jes 2, — sondern weil sie „relativ hoch sind“, nämlich im Verhältnis zu den Niedrigen; erst durch diese Beurteilung kommt der ethische Ton hinein.

des Gedankens nach der praktischen Seite hin gerade dem Begriff " לֵב " naheliegt, der so oft eine dauernde Bestimmtheit auch des Handelns bezeichnete, liegt auf der Hand¹.

4. Gerade dies letztere kommt wieder in Betracht bei der Verwendung von " לֵב " in Jes 28²⁶. In 28²³ ff. zeigt der Prophet den weisen Ratschluß Gottes, v. 29^b, der in alles Tun und Handeln eine bestimmte Ordnung und ein bestimmtes Ziel gelegt hat. Jesaja beweist das an der Landwirtschaft. Wie verschieden die Behandlungsweisen der einzelnen Kornarten! Und gerade diese Verschiedenheit ist eine Vorbedingung für den Ertrag und ein Zeichen dafür, daß Jahwe hinter den Dingen steht; denn er ist es, der den Bauer " לֵב " unterwies und ihm die rechten Fingerzeige gegeben hat. " לֵב " hat den Sinn: planvolle Ordnung. Bei früher genannten Stellen handelte es sich um ein Verfahren als solches, hier um die rechte Praxis; es ist wieder so, daß der Prophet in die Form einen Inhalt hineingießt und daß durch diesen Inhalt das Wort " לֵב " eine prägnante Bedeutung erhält.

Und so bekommt ja die ganze Stelle erst ihren eigentlichen Sinn. Es ist dem Jesaja doch nicht allein darum zu tun, zu zeigen, wie weise Jahwe es eingerichtet hat, wenn beim Ackerbau die eine Tätigkeit der anderen folgt usw., sondern wir haben hier ein Maßal vor uns. Und der Vergleichspunkt ist eben das, was Jesaja mit " לֵב " bezeichnet. Er will sagen: wie Jahwe dort für die rechte Ordnung sorgt, so auch in der Geschichte; wie beim Feldbau gerade durch die verschiedenen Handlungsweisen, mögen sie den Menschen auch manchmal widersprechend erscheinen, schließlich das Ziel, Ertrag und Ernte, erreicht wird, so hat auch das geschichtliche Handeln seinen ganz bestimmten Sinn. Daß alles von „Jahwe der Heere herkommt“, „wunderbar“ sein Rat, groß seine Einsicht ist — daß über allem der Wille eines Gottes steht, der nach seinem Ratschluß Geschichte macht, — das ist der gewaltige Gedanke, zu dem sich Jesaja hier aufschwingt.

¹ Diese Ausgestaltung der Entwicklung des Begriffes " לֵב " kann außer in den angeführten Stellen eine Bestätigung finden in Jes 5¹⁵ f.: „Und gebeugt wird der Mensch und niedrig der Mann und die Augen der Großen erniedrigt, und groß ward Jahwe der Heere im " לֵב ", und der heilige Gott heiligte sich in Gerechtigkeit.“ Sachlich bietet der Satz nichts, was nicht Jesaja gesagt haben könnte. Jedenfalls besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen dem " לֵב " und der Erniedrigung der „Großen“.

Und dieses "נ in der „Weltregierung“ hat einen ganz bestimmten Inhalt. Um ihn klarzulegen, gehen wir jetzt zu den Stellen der älteren Literatur über, in denen der Begriff "נ in deutliche und unmittelbare Beziehung zu Jahwe gesetzt ist.

III.

1. Zunächst kommt Hos 6_{5b} in Betracht. Der Satz gibt so, wie er da steht, keinen Sinn. Es ist mit alten und neuen Übersetzern zu lesen **וּמִשְׁפָּטֵי כְּאוֹר יֵצֵא**. Worauf kommt es dem Propheten nach dem ganzen Zusammenhange¹ an: Jahwe straft sein Volk, nicht bloß, weil es sich vergangen hat, sondern zugleich, weil Jahwe durch seine Strafe etwas erreichen will. Denn das bedeutet der an den Schluß gestellte v. 6: er will das Volk zu einem sittlichen, auf der Linie der Angaben dieses Verses liegenden Ziele hinführen. Aber das Volk erkennt seine Absicht nicht; um Heilung zu erhalten, geht es den falschen Weg, 5₁₈; und als der nichts nutzt, findet es wohl zu Jahwe zurück, aber nur, um eine Abhilfe der augenblicklichen Kalamität zu erlangen, ohne jedoch dem, was Jahwe will, nahezukommen. Und doch ist es klar wie das Sonnenlicht, worauf Jahwes Verhalten abzweckt, was — sein "נ ist. „Mein "נ geht wie das Licht hervor“ ist also zunächst in der Weise zu verstehen, daß gegenüber dem Verhalten des Volkes, welches dem kurzlebigen Morgengewölk gleich ist, Jahwes "נ wie das stärkere und stetigere Sonnenlicht in die Erscheinung tritt. Es ist die Richtung, die Jahwe seinem Willen gegeben hat, die fürs erste einmal zum Ausdruck kommt in seinem ganzen Verhalten dem Volk gegenüber als Strafender, Richtender, Züchtigender, für den Zweck, der in dem durch כִּי mit dem vorigen eng verbundenen v. 6 deutlich ausgesprochen ist, daß er durch sein Verhalten seinem Volke auf den 6₆ angegebenen Weg helfen will. Und eben weil der Ton auf diese Absicht gelegt ist, ist "נ hier nicht nur die Praxis, die Jahwe einschlägt, sondern "נ hat einen ethischen Inhalt, der auf der Linie des in v. 6 Gesagten liegend gedacht ist: das "נ besteht zweitens darin, daß er in Barmherzigkeit und einem Sich-kümmern um seine Gebote den wahren Gottesdienst sieht. So stellt sich die Richtung, die Jahwe seinem Willen gibt, zugleich als ein ethisch

¹ Daß ein solcher von 5₈—6₈ besteht, hat neuerdings wieder SELLIN unwiderleglich dargetan.

Verpflichtendes für seine Anhänger dar. Es ist also ein Zweifaches hier zu beachten; gemeinsam ist beidem der Bezug auf Jahwes Willen; die Bestimmtheit dieses seines Willens kommt, mehr formell, zum Ausdruck in seinem Verhalten gegen die Menschen und hat, mehr materiell, einen sittlichen, für das Volk normative Bedeutung gewinnenden Inhalt.

Bisher hatten wir für die Entstehung einer Norm für die Menschen, einer Rechtssatzung, zwei Wurzeln aufzeigen können: der entscheidende Wille eines einzelnen Menschen und die Praxis einer Gesamtheit. Hier kommt also als Drittes die Richtung hinzu, die Jahwe seinem Willen gegeben hat, oder einfacher der Wille Jahwes. Der Form nach ist dieser Gedanke keineswegs neu. Auch jene zwei „Wurzeln“ hatten doch wieder ihren gemeinsamen Ursprung in der Bedeutung von נִצְוָה als dem Ausdruck einer bestimmten Willensrichtung. Wenn hier נִצְוָה in seiner Grundbedeutung auf Jahwe angewendet wird, dann erhält der Begriff natürlich einen neuen Inhalt, und zwar einen ethischen Inhalt. Darüber wird noch des näheren die Rede sein. Hier sei vor allem darauf hingewiesen, daß dies נִצְוָה ganz besonders deshalb von Wichtigkeit ist, weil es das Volk nach der Richtung hin verpflichtet, in der der Wille Jahwes verläuft. Auch dieser Gedanke ist schon bekannt; in I Sam 30²⁵ sahen wir, wie der Ausdruck der Willensrichtung eines einzelnen einen normativen Wert erlangte. Und doch ist ein wesentlicher Unterschied vorhanden. Dort wurde der Ausdruck dann gebraucht, als es sich um eine objektiv vorliegende Bestimmung handelte, — obwohl dem Erzähler noch bewußt war, daß der Ursprung jener Bestimmung in der Entscheidung eines Subjekts gelegen war — die in ihrer Form als Bestimmung in keinerlei Beziehung mehr stand zu ihrem ehemaligen Urheber. Hier liegt es gerade im Wesen des נִצְוָה , daß eine Beziehung vorhanden ist und bleibt zwischen dem Urheber der Bestimmung und denen, welchen sie gilt. Es liegt geradezu ein Anspruch vor, den Jahwe an seine Anhänger zu stellen berechtigt ist. Auch dieser Gedanke des Anspruchs fand sich bereits in der älteren Literatur. Aber doch wieder in anderer Weise als hier. Bei dem נִצְוָה der Töchter, der Armen u. a. handelte es sich ursprünglich immer um einen Gen. obj.; erst durch die Praxis bildete sich ein Anspruch der Betreffenden heraus. Beim נִצְוָה Jahwes liegt ursprünglich ein Gen. subj. vor. Nicht weil Jahwe so und so behandelt wird, sondern

weil er so und so ist, hat er ein entsprechendes Verhalten zu beanspruchen. Wir finden also die beiden sonst im „profanen“ Sprachgebrauch gegebenen Verwendungsmöglichkeiten von נִשְׁפָּט hier in eigentümlicher Weise zusammengefaßt und auf Jahwe übertragen.

Für diese Art des Gebrauchs ist ganz instruktiv die Stelle II Reg 17^{24 ff.} Die Leute, mit denen der König von Assur das Land besiedelt, werden von Löwen zerrissen, weil sie „das נִשְׁפָּט des Landesgottes nicht kennen“. In dem נִשְׁפָּט des Gottes ist die Richtung, die er in bezug auf die Menschen seinem Willen gibt, zum Ausdruck gekommen; man kann hier geradezu übersetzen „was der Gott von den Menschen fordert“ oder „zu fordern hat“, d. h. was sie ihm gegenüber zu tun haben (נִשְׁפָּט auch hier im praktischen Sinne). Denn daß es sich um die rechte Verehrungsweise handelt, zeigt der zweimal gebrauchte Ausdruck „den Jahwe fürchten“, was hier eigentlich, von der Gottesverehrung überhaupt, zu nehmen ist. Es ist also zu sehen, wie aus der Äußerung des göttlichen Willens ein Anspruch erwächst, den der Gott an seine Anhänger zu stellen hat; נִשְׁפָּט wird zu dem verpflichtenden Gesetz, das die Forderungen Jahwes enthält. An diese Linie knüpft, wie wir sehen werden, das Deuteronomium und die von ihm beeinflusste Literatur in vielen Fällen an¹.

Schließlich Zeph 3⁵. Nach einer Schilderung des sittlich-religiösen Tiefstandes Jerusalems heißt es hier: „Jahwe ist gerecht in ihrer Mitte, nicht tut er Unrecht, jeden Morgen gibt er sein נִשְׁפָּט heraus, wie das Licht, das nicht ausbleibt².“ Es folgt die Darstellung des richtigen Wirkens Jahwes, das in der Absicht geschehen sei, das Volk möge ihn „fürchten“, „Zucht annehmen“; aber umsonst: um so schlimmer trieben sie's. Im Gegensatz also zum Volk, das beim Sündigen beharrt, ist Jahwes Wille beständig gerichtet

¹ Ähnlich wie in II Reg 17 scheint נִשְׁפָּט in Zeph 2, verwendet zu sein: „Suchet Jahwe, all die Gebeugten des Landes, die sein נִשְׁפָּט ausführen.“ Ist der Text in Ordnung, so liegt dem נִשְׁפָּט Jahwes auch hier die Richtung zugrunde, die er seinem Willen in bezug auf sein Volk gegeben hat, — man könnte נִשְׁפָּט hier geradezu wiedergeben mit „Wille“, — was wieder eine Verpflichtung für die betreffenden Menschen in sich einschließt. Doch ist der Text außerordentlich unsicher; v. 3a und b passen nicht zusammen; wahrscheinlich hat der Vers eine Korrektur durchgemacht aus einer Zeit, wo die לְנִשְׁפָּט geradezu als die vereidigten נִשְׁפָּט-täter — נִשְׁפָּט dann schon im dt. Sinne = Gesetz verstanden — betrachtet wurden. Auf alle Fälle ist bedeutsam die hier, wie schon mehrfach, uns entgeltende Verbindung unseres Begriffes mit einem Niedrigein.

² ל. כְּאֹרֶךְ; das entspricht dann dem בְּבֹקֶר בְּבֹקֶר. Die Lesart כְּאֹרֶךְ statt כְּבֹקֶר mag im Hinblick auf das folgende לֵא (vgl. SELLIN) entstanden sein.

auf „Gerechtigkeit“, das Vermeiden jeglichen „Unrechts“. Das soll offenbar durch das "נ" Jahwes zum Ausdruck gebracht werden. Doch Jahwes "נ" liegt nicht nur in seinem Wollen, das, ethisch bestimmt, v. 5^a, zugleich für das Volk eine Norm darstellen soll, v. 2^a 7^a, sondern bezeichnet auch das Verhalten Jahwes, das dieser ethischen Tendenz entspricht, d. h. sich in der Vernichtung dessen darstellt, was der ethisch bestimmten Willensrichtung Jahwes zuwiderhandelt, v. 6¹. Jahwe hat den Anspruch darauf, sich so zu verhalten; der Rechtsanspruch Jahwes wird, in die Tat umgesetzt, das Gericht, — das das Hohe vernichtet und nur das Niedrige vielleicht verschont. Es sind verwandte Gedanken wie in Hos 6⁵ 2, auch die Form ist ja eine ähnliche; nur daß die praktische Ausgestaltung der ethischen Willensrichtung³ hier noch deutlicher ist.

2. Wie dem Begriff "נ", wenn er „profan“ Verwendung fand, so eignet auch dem "נ" Jahwes nicht ohne weiteres ein ethischer Inhalt. Das geht hervor aus dem Satz des Mosesegens Dtn 33 21. Hier wird von Gad gesagt, er sei ein tapferer und kriegerischer Stamm, zur Führung geeignet; dementsprechend kann auch der Schluß „die צדקה Jahwes tut er und seine משפטים mit Israel“ nur ein Ausdruck dafür sein, daß Gad, mit ganz Israel vereint, ein kriegerisches Unternehmen siegreich durchführt. Den Krieg Israels als Jahwes Krieg, den Sieg Israels als Jahwes Sieg aufzufassen, ist alte Anschauung⁴. Jahwes "נ" tun, ist dasselbe wie die Feinde besiegen; in dem gleichen Sinne heißt es z. B. II Sam 18 31: „Jahwe hat dir Recht verschafft (שפט) wider alle, die gegen dich aufstanden.“ Der Sieg wird als ein Gericht Jahwes an den Feinden vorgestellt: Jahwe ist gleichsam als der Richter gedacht, der in dem Kriegsprozeß Israel ins Recht, seine Feinde ins Unrecht setzt und gleichzeitig die Konsequenzen dieser Entscheidung zieht, indem er das Urteil vollstreckt. Ein Grund für diesen Ausfall der Entscheidung liegt nicht vor; es ist Grund genug, daß die Feinde eben Israels

¹ Dazu paßt sachlich v. 8b^a: „mein "נ" ist es, Völker zu versammeln, Königreiche zusammenzubringen“ (über sie auszugießen meinen Grimm usw.). Natürlich kann der Satz ebensogut Glosse sein. In den v. 8 gehört er jedenfalls nicht hinein.

² Besonders sei noch einmal auf den in beiden Stellen stark betonten Gedanken hingewiesen, daß Jahwe sein Volk erziehen will.

³ Es sei erinnert, an die Ausführungen sub II 3.

⁴ Vgl. Num 21 14 Jdc 5 23 I.Sam 18 17 25 28 u. ö.

Feinde sind; als solche verfallen sie eo ipso dem strafenden Urteil Jahwes.

Ganz anders Jes 3¹³⁻¹⁵: „Hintritt zu richten Jahwe und steht da, zu richten die Stämme¹; Jahwe kommt im (geht ins) Gericht mit den Ältesten seines Volkes und seinen Führern: und ihr habt abgeweidet den Weinberg, dem Elenden Geraubtes ist in euren Häusern. Was kommt euch bei, mein Volk zu zerschlagen, das Angesicht der Elenden zu zermalmen? Spruch des Allherrs Jahwes der Heere.“ Jahwe hält einen Gerichtstag ab. Das ist auch Dtn 33, und das ist auch Jes 2, wo vom „Tage Jahwes“ die Rede ist, der Fall; aber hier ergeht beide Male Jahwes Gericht über solche, die seiner Herrschergewalt im Wege stehen, die sich rein physisch im Gegensatz zu ihm befinden; in Jes 3 dagegen sind es soziale, ethische Gründe, die Jahwe veranlassen, selbst nach dem Rechten zu sehen. Nicht mehr mit äußeren, physischen Gegensätzen, sondern mit innerlichen, ethischen hat es das „נִשְׁפָּט“ Jahwes zu tun; es ist eine Entscheidung zwischen dem, der Unrecht tut, und dem, der Unrecht leidet, zwischen dem Ungerechten und dem Gerechten, zwischen böse und gut.

Dieser Fortschritt im Wesen des „נִשְׁפָּט“ hängt natürlich mit der dazwischenliegenden Arbeit der älteren Propheten zusammen. Schon bei Amos ist Jahwe der Gott, dessen Willen sittlich bestimmt ist, und der darum will, daß auch sein Volk sich demgemäß verhalte. Er läßt sein Strafgericht ergehen wegen Hartherzigkeit, 1¹¹, Grausamkeit, 1^{3 6 13}, ja selbst Untreue, 1⁹, und Pietätlosigkeit, 2¹, und vor allem hat er das an Israel auszusetzen, daß das Recht der Armen mißachtet und verkümmert wird². Gerade dieser Umstand ist der Grund für Jahwes strafendes Einschreiten; und nur dann kann sich ja die Möglichkeit einer Rettung ergeben, wenn das Volk „נִשְׁפָּט“ tut, d. h. das Böse haßt und das Gute liebt. Es besteht also für Amos eine deutliche Beziehung zwischen Jahwe und dem Begriff „נִשְׁפָּט“.

Nicht ganz so deutlich ist das bei Hosea; doch lassen sich immerhin zwei Stellen für unseren Zweck heranziehen, 2²¹ und 12⁷⁻²¹ f. lauten: „Ich will dich mir auf ewiglich verloben, ich will dich mir verloben bei Gerechtigkeit und bei „נִשְׁפָּט“ und bei Güte und bei

¹ Zweifellos ist נִשְׁפָּט so wiederzugeben; denn es handelt sich im folgenden um ein Gericht innerhalb Israels.

² 2⁶ f. 3⁹ ff. 4¹ f. 5^{7 10-12} 6¹²⁻¹⁴ 8⁴⁻⁸.

Erbarmen, und ich will dich mir verloben bei Treue und, wenn du Jahwe erkennst“¹. Der letzte Halbvers zeigt klar, daß auch die übrigen Termini sich auf Israel beziehen und nicht ein Verhalten Jahwes bezeichnen² sollen; gemeint ist, Jahwe wird sich Israel verloben, wenn es treu, barmherzig usw.³ ist.

Unter den Eigenschaften, die genannt werden, stehen auch „ג und Gerechtigkeit. Findet sich nun zwar die Betonung, die gerade Vergehungen gegen die rechte Rechtspflege z. B. bei Amos und Micha bekommen, bei Hosea im allgemeinen nicht, so ließen sich immerhin Stellen wie 10₄ und ev. 5₁₁ dafür geltend machen, daß Hosea auch für die Mängel an dieser Seite des Lebens seines Volkes ein offenes Auge gehabt hat. - So wird auch hier⁴ der Gedanke zu begreifen sein: wenn das Volk „ג tut, wird Jahwe sich ihm verloben; „ג-tun gehört auch zum „Jahwe-erkennen“, ist also mit ein Weg, um zu Jahwe zu kommen.

Ähnlich Hos 12₇: „Du wirst in deinem Gott (bei, d. h. zu deinem Gott? oder: in deine Zelte?) heimkehren; wahre Barmherzigkeit und „ג und hoffe beständig auf deinen Gott.“ Wenn die Worte auch an Jaqob gerichtet sind, so gelten sie damit doch gleichzeitig für das Volk Israel, dem die Rückkehr zu Jahwe gleichsam an die Bedingung geknüpft wird, daß es „ג und Barmherzigkeit tue.

Sodann aus dem Buche Micha der, wenn auch nicht von Micha selbst, so doch aus nicht viel späterer Zeit stammende Vers 6₈; der Prophet wirft die zweifelnde Frage auf, ob Jahwe an Brand-

¹ Der Sinn des letzten Halbverses ist den mit ג eingeleiteten übrigen Ausdrücken entsprechend. Das Perfektum bezeichnet, wie ein Futurum II, die in der Zukunft vollendete Handlung. Eine Änderung in ברעה ist deshalb nicht nur überflüssig, sondern meines Erachtens sogar verfehlt, denn gerade dadurch, daß die „Gotteserkenntnis“ anders ausgedrückt ist als die übrigen Eigenschaften, erhält sie, noch dazu am Ende stehend, einen besonderen, zusammenfassenden Sinn.

² So faßt es noch STEINER auf (vgl. RITSCHL a. a. O. II S. 110). GRESSMANN (D. alt. Geschichtsschr. S. 374) deutet die Termini des v. 21 auf Jahwe, des v. 22 auf Israel, mit Hilfe entsprechender Änderungen. Dagegen spricht, abgesehen von der obigen Erwägung, der gleichartige Ton der Verse. Auch ist חסד bei Hosea immer menschliche Betätigung (4₁ 6₄ 6₁₀ 12₁₂ 7). רחמים ist hier singular; der Stamm רחם dient allerdings dazu, die göttliche Gnadenbetätigung auszudrücken (1₆ f. 2₈ 14₄, vgl. die Lorchama). Aber in Kap. 11 haben wir weder חסד nach רחמים, nur רחבה und רחמים und רחמים.

³ Sachlich entsprechend sind Hoseas Worte 4, und besonders 6.

⁴ Danach ist sachlich gegen die Ursprünglichkeit der beiden Ausdrücke nichts einzuwenden, wie SELLIN behauptet, vgl. auch 10₁₂ 12₇. Auch kann ich nicht finden, daß die Worte metrisch überschießen, vgl. auch die Versabteilung bei GRESSMANN.

und Sühneopfern Gefallen finde, und erklärt im Gegensatz dazu: „Man hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was Jahwe von dir verlangt: vielmehr „ג tun und Barmherzigkeit lieben und demütig wandeln mit deinem Gott.“ Jahwe ist, das ist die Voraussetzung, ein Gott, dessen Willen nach der Richtung hin bestimmt ist, in der Barmherzigkeit und „ג liegen; der Umstand, daß Jahwe ein so gearteter Gott ist, verpflichtet auch seine Anhänger zu „ג und Barmherzigkeit¹.

Nun erst hat unser Begriff seine rechte Würdigung erhalten; „ג ist nicht allein ethisch bestimmt, sondern religiös begründet. Und erst diese religiöse Begründung gibt ihm auch in ethischer Beziehung den rechten Wert.

[Abgeschlossen am 29. September 1922.]

Ehe und Kinder des Propheten Hosea.

Eine exegetische Studie zu Hos 1 2-9.

Von Pfarrer **Adolf Heermann** in Speckswinkel (Bez. Kassel).

In der ZAW XXXIX hat FÜCK einen beachtenswerten Versuch unternommen, das problematische dritte Kapitel des Buches Hosea als einen in sich abgeschlossenen, von der Ehegeschichte des ersten Kapitels ganz unabhängigen Bericht über eine selbständige symbolische Handlung des Propheten zu deuten. Weder soll das 3¹ genannte Weib mit Hoseas Eheweib noch die ganze Handlung mit seiner Ehe irgend etwas zu tun haben. Es handle sich vielmehr hier um eine beliebige Dirne, die Hosea für eine gewisse Zeit in seine Gewalt gebracht habe, um an ihr durch Einsperrung und Entziehung

¹ Hierher würde noch Jes 28, f. gehören; doch ist die Stelle wohl kaum jesajanisch. Jahwe soll hiernach „dem Rest seines Volkes“ zur „zierenden Krone“ sein und „zum Geist des „ג dem, der zu Gericht sitzt“ (יִשָּׁב עַל־הַגִּבּוֹר) „ג ריח ist offenbar der Geist der rechten Entscheidung. Jahwe soll dem Richter zum „Geist der rechten Entscheidung werden“, d. h. er soll, ähnlich wie es I Reg 3 ausgedrückt war, dem Richter die Fähigkeit verleihen, in der richtigen Weise zwischen gut und böse zu entscheiden. Wenn Jahwe aber zur „ג ריח werden soll, dann muß ihm, das ist dabei vorausgesetzt, selbst solch ein „ג innewohnen: ihm muß der Maßstab für gut und böse eignen. Übrigens zeigt diese Stelle wieder, wie die ethische Wertung des Begriffes „ג aus seiner Verwendung als juridischem Terminus herausgewachsen ist.