

**DIE ENTWICKLUNG DES BEGRIFFES
HĀSĪD IM ALTEN TESTAMENT**

VON

LAZAR GULKOWITSCH

TARTU 1934

K. Mattiesens Buchdruckerei Ant.-Ges., Tartu 1934.

*Der Universität Tartu
in Dankbarkeit gewidmet*

. . . ξένος ἡμῶν καὶ συνηγάγετέ με

Diese Abhandlung stellt den durch Anmerkungen ergänzten Text einer am 18. April in Tartu gehaltenen Antrittsvorlesung dar.

Wenn ich als Thema die Untersuchung eines Begriffs, und zwar des Begriffs **חסיד** während der Periode seiner Entwicklung, über die uns das biblische Schrifttum Auskunft gibt, wählte, so scheint mir dieses Vorhaben einer Begründung nach verschiedenen Seiten hin zu bedürfen.

Durch eine solche Untersuchung will ich Auskunft erhalten nicht etwa nur über die Bezeichnungs- und Bedeutungssphäre eines Wortes, sondern ich erhoffe mir daraus Belehrung über das Wesen des Begriffes, der hinter dem Worte **חסיד** steht, d. h. ich mache mich anheischig, durch eine Wortuntersuchung das Wesen des frommen Menschen und der Erscheinungsformen der Frömmigkeit zu erkennen, soweit sie in dem Begriffssystem einer national gebundenen Kultur ihren Platz haben, aber auch darüber hinaus als ein Phänomen allgemein menschlicher Art. Dieser Anspruch philologischer Methode, nicht bloss Mittel der Interpretation zu sein, sondern die Zwecke der Interpretation in sich selbst zu tragen, bedarf der Rechtfertigung. Er stellt sich in Gegensatz zu der Betrachtungsweise der psychologischen Einstellung, wonach das Wort nichts mehr als gleichsam ein Signal ist, durch welches beim Hörenden aus den unkontrollierbaren Tiefen seines Bewusstseins, je nach dieser Persönlichkeit, die verschiedensten nur in einem lockeren Zusammenhang stehenden Vorstellungen an die Oberfläche treten. Als einen Vertreter dieser psychologischen Betrachtungsweise wähle ich den Romanisten Leo Jordan. Er definiert: „Jeder Begriff ist eine unterbewusste im Gedächtnis liegende Masse von Merkmalen, von denen das Bewusstsein jeweilig nur einen Teil wecken kann“¹⁾.

1) Die Kunst des begrifflichen Denkens, München 1921, S. 5. — Nach der anderen Seite hin muss unsere Betrachtungsweise abgegrenzt werden gegen die Methode, die (z. B. von Harry Torczyner in: Altorientalische Studien, Bruno Meissner zum 60. Geburtstag, Leipzig 1929, Band II, S. 204—211) als

Demgegenüber schliesse ich mich der sprachwissenschaftlichen Richtung an, die auch für die Bedeutung objektive Existenz (nicht nur im Bewusstsein des Sprechenden) fordert und die für den Begriff, auf den die Bedeutung zielt, Ganzheit und Gestalt beansprucht. Denn gerade durch die Erforschung zentraler Begriffe nach Art des hier von mir besprochenen wird es klar, dass die Einzelmerkmale, die zu seiner Konstituierung führen, ein unzertrennliches ganzes Bild ergeben, das in seiner Ganzheit und in seiner spezifischen Gestalt eben für eine kulturelle Gemeinschaft charakteristisch ist. Es steht keineswegs im Belieben des Einzelnen, diese Merkmale zu ändern, wegzunehmen oder neu hinzuzufügen. Geschieht eine solche Änderung, so greift sie

historisch-psychologisch bezeichnet wird. Diese Methode geht von dem Gedanken aus, dass ein Wort in seiner Struktur durchaus nicht der Struktur des Begriffs entspricht, den es ausdrücken soll, sondern dass es nur ganz allgemein und ziemlich primitiv einen Begriffskomplex wiedergibt. Der Beweis wird auf Grund einer Betrachtungsweise geführt, die letzten Endes das biogenetische Grundgesetz als Prämisse, die aber als solche nicht erfasst und infolgedessen auch nicht bewiesen wird, voraussetzt. Denn sie setzt voraus, dass die primitiven Willensäußerungen eines Kindes, die zufällig auf akustischem Wege reflektorisch erfolgen („ham, mam“), aber ebenso gut durch eine reflektorische Geste ausgedrückt werden können, mit den Uranfängen der Sprache identisch sind. In ihrer Kritik der sogenannten scholastischen Methode schiebt sie dieser die Prämisse unter, dass, was als Grundprinzipien der Sprache herausgestellt wird, auch den Anspruch macht, sich mit den primitiven Uranfängen der Sprache zu decken. Demgegenüber muss betont werden, dass eine Betrachtungsweise wie die unsrige sich nicht die Aufgabe stellt, die ersten Anfänge der Sprachentwicklung überhaupt herauszuarbeiten. Denn es handelt sich einerseits um eine historisch abgegrenzte Materie, an der die Untersuchung vorgenommen wird, andererseits soll auch nicht der Nachweis einer allmählich emporsteigenden Entwicklung von einer primitiven und weniger wertvollen zu einer komplizierteren und wertvolleren Form des begrifflichen Denkens geführt werden. Eine solche Entwicklung aufzuzeigen, kann unter Umständen das Ergebnis einer solchen Untersuchung sein. Die Untersuchung kann aber auch, je nach Beschaffenheit der Materie, zum entgegengesetzten Ergebnis führen. Nicht die chronologischen Uranfänge, sondern die Grundprinzipien derjenigen sprachlichen Entwicklung, die wir zum Gegenstand unserer Betrachtung gemacht haben, aufzuzeigen, kann das Ziel unserer Untersuchung sein. Es kommt uns also erstens auf die Eigenbegrifflichkeit des in der hebräischen Sprache ausgedrückten Denkens (vgl. B. Landsberger, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, in: *Islamica* II, 1926/27) und zweitens darauf an, dass das Prinzip einer Entwicklung in ihren ersten Anfängen zwar implizite enthalten, aber mit diesen durchaus nicht identisch, sondern nur aus der gesamten Entwicklung erkennbar ist.

immer ein in das System von Begriffen, die auf den betreffenden Gegenstand bezogen sind, und bewirkt so eine Änderung des gesamten geistigen Bildes, oder umgekehrt ausgedrückt: nur durch eine Veränderung der geistigen Grundlagen tritt ein Wandel der Begriffe ein, wobei die Bedeutungen der Wörter in diesen Prozess des Wandels hineingerissen werden. Diese Überzeugung vom Wesen der Begriffe einerseits und von dem Verhältnis zwischen Wort und Begriff andererseits ist für mich nicht ein philosophisches Postulat, mit dem ich an den Stoff herantrete, sondern ein Ergebnis meiner philologischen Arbeit, die insofern einen fruchtbaren Boden vorfand, als in dem geistigen Kontinuum der israelitisch-jüdischen Geschichte sich alle Phasen der Begriffsentwicklung an Paradigmen ablesen lassen.

Dass sich bei äusseren Veränderungen der gesamten Lebenslage eines Volkes, wie wir sie gerade beim israelitisch-jüdischen Volke mit seiner bewusst erlebten Geschichte häufig beobachten können, das System der Begriffe von Grund auf ändert, ist eine Selbstverständlichkeit, der alle Philologen und Historiker Rechnung getragen haben, wie z. B. beim Übergang vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit, vom Stammverband zum Königreich, von der Eigenstaatlichkeit zur Fremdherrschaft, vom Volke zur sakralen Gemeinschaft. Ähnliche Wirkungen auf das System der Begriffe werden schon durch weniger radikale Änderungen herbeigeführt, z. B. wenn Kulturen unter den Einfluss einer fremden Umgebung geraten, wie die Hebräer unter den Einfluss der ägyptischen und babylonischen Kultur. Bei solchen äusseren Anreizen der Änderungen kommt es uns jetzt darauf an, die Revolutionierung der Begriffswelt systematisch zu untersuchen und darzutun, wie auf der ganzen Linie der Wandel vor sich geht. Zu ihrem eigentlichen Rechte kommt aber unsere Methode nur dann, wenn diese äusseren Schicksalsänderungen für uns nicht so deutlich sichtbar sind, wie in den angeführten Beispielen, wenn also für uns nur ein innerer Wandel, eine Entwicklung mehr oder minder revolutionärer Art aus den Dokumenten selbst erkennbar wird.

Suchen wir Beispiele für Paradigmen der erwähnten Art, so hat etwa der Begriff „König“ und „Königtum“, je nachdem ob man sich unter dem König einen Stammesfürsten oder ob man sich ihn im Bilde des assyrischen Weltherrschers vorstellte, seine Wandlungen erfahren. Den spezifisch jüdischen Begriff מלך und מלוכה aber, wie er sich seit dem Exil entwickelt hat,

mit seiner eschatologischen Sinnvertiefung, mit seinem mystischen Glanze, mit seiner Idee der Gottesherrschaft auf Erden vermittelt uns ausschliesslich das mühevollste Studium unserer Quellen und eine vergleichende Analyse der Textstellen, auf die die bisherige Forschung nicht immer die gebührende Sorgfalt verwendet hat. Denn die Erforschung dieses geistigen Wandels kann nicht in der Weise vor sich gehen, dass wir ein festes System von Begriffen, wie sie uns geläufig sind, wie etwa soziale Gemeinschaft, Verhältnis zu Gott, Volk, Propheten zugrunde legen und nun die in unseren Texten sich vorfindenden Wörter auf dieses System beziehen, sondern die immer und immer wieder im Mittelpunkte der Darstellung stehenden Wörter sagen uns, welche Begriffe dem damaligen Denken zentral waren. Dabei machen wir die Erfahrung, dass diese zentralen Begriffe der Übersetzung die grössten Schwierigkeiten bereiten. Die Wörterbücher sehen sich gezwungen, 5—6 Bedeutungen je nach dem Zusammenhange für diese Wörter anzusetzen, wobei meistens die Schwierigkeit der adäquaten Wiedergabe noch dadurch erhöht wird, dass die Wörterbücher eben auf den Bedeutungswandel, d. h. auf die Verschiedenheit der Bedeutung im Laufe der Geschichte, nicht achten. Gerade solche Wörter und die Analyse solcher Bedeutungen sind für uns von unschätzbarem Werte zur Lösung unserer Aufgabe, uns hineinzudenken und hineinzuleben in den geistigen Habitus eines Volkes. Erst wenn uns dieses Einleben geglückt ist, haben wir das Recht, geistige Veränderungen zu konstatieren. Dies sei an einem Beispiel demonstriert: Durch Untersuchung etwa der synonymen Gruppe der kultischen Reinheit קדוּשׁ, טְהוּר, נְקִי, insbesondere des ersten Begriffs, erfahren wir, wie das Epitheton der Heiligkeit, das zunächst nur der Gottheit und den numinosen Örtlichkeiten zukam, sodann auf eine Gruppe auserlesener Menschen und schliesslich im vergeistigten Sinne auf das ganze Volk übertragen wurde. — Der Begriff des Bundes, ursprünglich einer Abmachung zwischen Stämmen, wird im Laufe der Geschichte fast bis zu dem eines contrat social, d. h. eines alle Dinge erfassenden Gesellschaftsvertrages zwischen Gott und den Menschen erweitert und gesteigert. Ähnliche Entwicklungen verfolgen wir bei Wörtern wie Gebot, Lehre, Verfehlung, die mit einem Male aus ihrer individuellen Begrenztheit befreit und in den Mittelpunkt des Denkens gestellt, meistens auch noch mit gewissen bis dahin als Syno-

nyma unscharf abgegrenzten Bedeutungen zu einem Begriffssystem verbunden werden, wie z. B. die Skala der Sünden¹⁾

ישגגה; פשע; עון; תטאת; תטאה; תטאה; תטא.

Auch aus dem Nichtvorhandensein oder der geringen Bedeutung von Wörtern lassen sich umgekehrt Schlüsse über den geistigen Habitus eines Volkes ziehen, wie z. B. die geringe Bedeutung des bei den Babyloniern, aber auch bei den Arabern zentralen Begriffs des Schicksals oder der Weltordnung. Unsere Betrachtung des israelitisch-jüdischen Kontinuums zeigt uns das Bild eines starken Konservativismus. Die Geschichte eines Wortes lehrt uns in den meisten Fällen, dass der Kern des Begriffs, die ihm zugrunde liegende Vorstellung, durch die Jahrtausende unangetastet bleibt, aber stets mit neuen zusätzlichen Merkmalen versehen, erweitert und vertieft wird. Dies sei nunmehr an dem Beispiel des Begriffes der Frömmigkeit und seiner synonymen Gruppe dargetan, wobei alle

1) Hier nicht aufgezählt sind Worte, deren Bedeutung unklar ist, wie z. B. das Wort תהלה Hiob 4, 18 (zur Form vgl. Karl Budde, Hiob, Göttingen 1913, S. 20). Dieses Wort ist hapax legomenon und aus dem Zusammenhang der Stelle ist nur ersichtlich, dass es sich um ein Wort pejorativen Inhalts handelt, aber nicht, welche Bedeutungsnuance in der angegebenen Richtung vorliegt. Ferner sind solche Worte nicht in die Skala aufgenommen worden, die nicht speziell und von vornherein den Begriff Sünde wiedergeben, sondern infolge eines weiteren formalen Sinnes in religiösen Zusammenhängen dem Begriffe Sünde entsprechen können. So bedeutet z. B. שוא etwas Nichtiges, Eitles. In Ps. 24, 4 bedeutet die Wendung נקו כפים וברלבב אשר לא־נשא לשוא נפשו, dass nur der das Heiligtum betreten darf, der sich nicht dem Nichtigen hingibt (s. B. Duhm, Die Psalmen erklärt, Freiburg 1899, S. 76), ein Verhalten, das also in diesem Zusammenhange als Sünde gewertet wird, da es vom Besuch des Heiligtums ausschliesst. Einen ebenso allgemeinen formalen Sinn, aber ins Aktive gewendet, hat das Wort און. Es bedeutet etwas Tadelnswertes, das getan und eventuell anderen angetan wird. So sind פעלי און und עשה און geläufige Verbindungen, während פעלי שוא oder עשה שוא eine nicht belegbare und wohl kaum mögliche Ausdrucksweise ist (gegen Wellhausen zu Hosea 12, 12 bei Gesenius s. v. שוא). Im Ps. 66, 18; 94, 23; Hiob 11, 14 u. ö. bedeutet און ein begangenes Unrecht, das den Täter von Gott trennt und sich in dieser Wirkung als Sünde erweist. Die Gepflogenheit unserer Wörterbücher, eine Reihe spezieller, stark divergierender Bedeutungen anzugeben, beruht darauf, dass sie es versäumen, in den Geist der hebräischen Sprache einzudringen, und so formale Begriffe voreilig mit Inhalten füllen, die diesen zwar gelegentlich zukommen können, wie oben gezeigt, aber durchaus nicht wesentlich mit ihrer Grundbedeutung verknüpft sind. Das zuweilen behauptete Fehlen allgemeiner Begriffe im A. T. ist durchaus auf unsere lexikalischen Methoden zurückzuführen, nicht aber auf eine Begriffsarmut der alttestamentlichen Sprache.

deutschen Wörter nur Näherungswerte darstellen, das Wesen des Begriffs uns aber nur darstellbar wird durch die Beziehungen zu andern eindeutigen Wörtern, also sozusagen durch die Darstellung der Dynamik dieses Wortes¹⁾.

1) In meiner Arbeit über „Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte“, Leipzig 1931, habe ich versucht, die inneren Beziehungen zwischen grammatikalischen Formgruppen und formalen Begriffskategorien, sowie die Gesetzmässigkeit in der Entwicklung dieser Beziehungen darzulegen. Die lebendige Dynamik der formalen Sprachentwicklung, deren Nachweis sich die eben angegebene Arbeit als Ziel gesetzt hat, lässt darauf schliessen, dass die Materie, an der sich die Entwicklung vollzieht, nicht toter Stoff, sondern ebenfalls in stets lebendiger, organischer Änderung begriffen ist, die letzten Endes Antrieb und Gesetz für die formalen Entwicklungen bedeutet, zwar nicht in der Form, dass die Formgeschichte einer Sprache nur ein mechanisches, in jedem einzelnen Falle kongruentes Abbild der Veränderungen in der Materie der Begriffe darstellt, wohl aber so, dass die steten Neu- und Umbildungen der Begriffe nach ihrer materiellen Seite hin immer neue Anforderungen an die formale Sprachbildung stellen und so der jeder Form immanenten Neigung zum Konservativismus ein wirksames Motiv entgegensetzen. Um das Wesen einer Sprache — und damit das Wesen der Sprachbildung überhaupt — zu erfassen, bedarf es also nicht nur einer Untersuchung ihrer formalen Gesetze, sondern ebenso und fast noch mehr einer Darlegung der Gesetzmässigkeit, nach der die Fortbildung der Begriffsinhalte erfolgt. Wie in der formalen Sprachentwicklung die Entwicklung der Einzelformen nur im Zusammenhang der Formgruppen, denen sie angehören, erfasst werden kann, so kennt auch die Entwicklung der Begriffsinhalte keine Isolierung. Die beständige Wechselwirkung der Einzelbegriffe besteht nicht nur in gelegentlicher Berührung, Überschneidung und somit in gegenseitiger Beeinflussung ihrer Geltungsbereiche, sondern darin, dass diejenigen Begriffe, die auf Grund der geistigen Eigenart des Volkes, das die betreffende Sprache spricht, Zentralbegriffe sind, in einer Reihe von einzelnen Begriffen nach verschiedenen Seiten hin nuanciert werden. (In der Regel dürfte sowohl dem Zentralbegriff als auch seinen einzelnen Nuancen je ein sprachlicher Ausdruck entsprechen. Doch ist es auch denkbar, dass ein Zentralbegriff nur ideell in der Gesamtheit seiner Einzelnuancen existiert, ohne einen ihn völlig erschöpfenden sprachlichen Ausdruck gefunden zu haben.) Die Geistesgeschichte eines Volkes prägt sich erstens in der Zahl und in der Verteilung des Schwergewichtes innerhalb der Zentralbegriffe und zweitens in dem Grade und der Art der Nuancierung der einzelnen Zentralbegriffe aus. So pflegen sich rationalistisch gerichtete Zeitalter und Bestrebungen sowohl in einer starken Zunahme an Zentralbegriffen, als auch in einer stärkeren Differenzierung innerhalb eines einzelnen Zentralbegriffes auszuwirken, während mystisch gestimmte Zeiten und Richtungen mit einer relativ geringen Zahl wenig differenzierter Zentralbegriffe auskommen. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass sowohl das Auftauchen und Verschwinden, als auch die Verschiebung des Schwergewichtes innerhalb der jeweils geltenden Zentralbegriffe auch von äusseren Faktoren abhängig ist.

Das Wort **הסידה** kommt im A. T. --- abgesehen von Micha 7, 2; Jer. 3, 12 und Prov. 2, 8 --- nur in Psalmen vor: Deut. 33, 8: 1. Sam. 2, 9; 2. Sam. 22, 26; Ps. 4, 4; 12, 2; 16, 10; 18, 26; 30, 5; 31, 24; 32, 6; 37, 28; 43, 1; 50, 5; 52, 11; 79, 2; 85, 9; 86, 2; 89, 20; 97, 10; 116, 15; 132, 9, 16; 145, 10, 17; 148, 14; 149, 1, 5, 9; 2. Chr. 6, 41¹⁾.

1) Von vornherein müssen alle die Stellen, in denen die weibliche Form **הסידה** als Name eines Vogels vorkommt, ausgeschaltet werden. Das Wort kommt in folgenden Zusammenhängen vor:

Das alttestamentliche Speisegesetz zählt die **הסידה** in einer Reihe von Vögeln auf, die man nicht essen darf (Lev. 11, 19; Deut. 14, 18) und setzt **הסידה** als bekannte, eindeutige Bezeichnung voraus. ---

Jer. 8, 7 erwähnt unter einer Reihe von Vögeln, die als Beispiel dafür herangezogen werden, dass auch die primitivsten Wesen ihr Gesetz zu halten wissen, während es Israel nicht tut, auch die **הסידה**. (Für diese Art typischer prophetischer Beweisführung vgl. Jes. 1, 3; Jer. 13, 14.) Eine besonders positiv zu bewertende Eigenschaft soll damit der **הסידה** durchaus nicht zugesprochen werden, im Gegenteil besteht das Entscheidende des Vergleichs gerade darin, dass eine relative Primitivität der als Vergleich herangezogenen Lebewesen vorausgesetzt wird. ---

Sach. 5, 9 wird die **הסידה** als Beispiel für einen Vogel, der besonders starke und grosse Flügel hat, mit denen er weit fliegen kann, genannt. ---

Ps. 104, 17 wird das Nisten der Vögel an einem Beispiele demonstriert. Als Beispiel wird das Nisten der **הסידה** auf den Zypressen angeführt. ---

Hiob 39, 13 bringt das Wort **הסידה** in schwer zu deutendem Zusammenhang. In den folgenden Versen ist vom Verhalten eines Vogels gegenüber seinen Eiern die Rede. Dies Verhalten dient als Beispiel dafür, wie unerforschlich die Gesetze sind, nach denen Gott seine Schöpfung eingerichtet hat (Vers 17). Der Name des Vogels ist nicht zu ermitteln. Das in Vers 13 vorkommende Wort **הסידה** könnte den Vogel dieses Namens bedeuten, aber nur wenn man annimmt, dass die übrigen Worte des Halbverses nicht in Ordnung sind. Es müsste z. B. **אברת הסידה** heissen. Dieser Vogel kann aber nicht Subjekt des in den folgenden Versen geschilderten Verhaltens sein, denn es entspricht, wie Ps. 104, 17 beweist, durchaus nicht den Gewohnheiten des **הסידה** genannten Vogels. Die **הסידה** kann nur als Gegenbeispiel angeführt sein. So wie jedoch der Zusammenhang im gegenwärtigen Texte ist, kann **הסידה**

Einige dieser Stellen glaube ich ausschalten zu müssen, da bei ihnen eine Unsicherheit des Textes vorliegt und eine Untersuchung wie die von uns geplante grundsätzlich nur auf sicheren Texten aufgebaut werden darf. Bei den Stellen Deut. 33, 8; Ps. 4, 4; Ps. 12, 2; Prov. 2, 8 liegt eine Textverderbnis vor. Hier scheint **חסיד** irrtümlicherweise für eine Form von **חסד** eingesetzt worden zu sein. Für **איש חסידך** in Deut. 33, 8 dürfte **איש חסדך** oder der Plural **איש חסדיך** zu lesen sein, in Ps. 4, 4 ist **חסיד לוי** wohl aus **חסדו לוי** verschrieben, da sonst der Zusammenhang keinen Sinn gibt. Prov. 2, 8 dürfte in Parellele zu **ארה נישפט** für **דרך חסד** zu lesen sein: **דרך חסד**, entsprechend der sonst in der Bibel vorkommenden Wendung **דרך אמת**. In allen diesen Fällen handelt es sich um die in der Bibel häufige Verschreibung eines **י**. Ps. 12, 2a dürfte ebenfalls für **חסיד** in der Parallele zu **אמונים**¹⁾ im 2. Halbvers **חסד** zu lesen sein. Dem Punktator scheint Ps. 31, 24 **אהבו את ימי כל חסידיו אמונים נוצר ימי** vorgeschwebt zu haben. Dort handelt es sich aber nicht um einen Parallelismus, sondern der 2. Halbvers ist eine Begründung des

nur Attribut zu **אברה**, also nur ein Adjektiv und kein Vogelname sein. Nun ist aber das Wort **חסיד** kein Adjektiv, es wird nur substantivisch gebraucht, so dass sich die Übersetzung „fromme Schwinge“ (Steuernagel bei Kautsch z. St.) nicht halten lässt. Eine befriedigende Deutung der Hiobstelle, aus der sich Schlüsse auf den Sinn des Wortes **חסידה** an dieser Stelle ziehen liessen, ist also nicht möglich. Aus den übrigen angeführten Stellen lässt sich eine besondere positive Bewertung des Vogels nicht ableiten. Er wird als Tier unter anderen aufgezählt: Lev. 11, 19; Deut. 14, 18; Jer. 8, 7. Sein Körperbau wird als Vergleich herangezogen Sach. 5, 9. Seine Lebensgewohnheiten werden als beliebig herausgegriffenes Beispiel angeführt: Ps. 104, 17. Die Deutung des Namens als *pia sc. avis* bei Gesenius (Grammatik § 82 und Wörterbuch s. v.) entbehrt für das A. T. der Begründung. Auch das klassische Altertum kennt den Storch, mit dem Gesenius die **חסידה** identifiziert, nicht als besonders vorbildlich in bezug auf die Pflege seiner Jungen, wie Gesenius angibt, sondern in bezug auf die Pietät der jungen Störche gegenüber den alten (vgl. die Beispiele, die H. O. Lenz, Zoologie der Griechen und Römer, Gotha 1856, S. 375 f. anführt). Hull. 63a erklärt den Namen **חסידה** damit, dass sie sich liebevoll gegen ihre Genossen verhält. Diese Erklärung ist als eine nachträgliche Volksetymologie zu betrachten (s. auch L. Lewysohn, Die Zoologie des Talmuds, Frankfurt/M. 1858, S. 171 f.). Wir müssen damit rechnen, dass das Wort **חסידה** nicht zur Sprachwurzel **חסד** gehört und möglicherweise überhaupt kein spezielles hebräisches Wort ist.

1) Über diesen Begriff s. Gulkowitsch, Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte, Leipzig 1931, S. 16.

ersten. Weiterhin muss auch Jer. 3, 12 aus der Untersuchung ausgeschaltet werden, da es sich hier m. E. um eine ganz junge Glosse handelt. Dies geht aus folgenden Erwägungen hervor. Vers 3, 12 bildet den Schluss einer Jeremiarede¹⁾, die mit Vers 6 beginnt. Der Inhalt dieser Rede ist: Die Grösse der Sünde Judas wird dadurch hervorgehoben, dass sie mit derjenigen, für die Israel bestraft wurde, verglichen wird. Gemessen an der Sünde Judas ist die Sünde Israels so gering, dass Gott die Strafe rückgängig machen möchte. Die Rede schliesst mit der Aufforderung Jahwes an Israel, zu ihm zurückzukehren, wobei **שובה כושבה ישראל** nicht eine innere Umkehr, ein Bussetun Israels bedeutet, sondern eine äussere, faktische Rückkehr aus der durch ein **ספר בריתות** als Strafe verhängten Trennung von Jahwe. Die Verse 13 ff. behandeln ein anderes Thema, sie sind eine Mahnung zur Umkehr, aber nicht an Israel, sondern an Juda gerichtet. Der Schluss des ersten Stückes 6, 6—12 **כי הסיד אני נאמתי לא אטור לעולם** deutet den Sinn bewusst um, damit ein Übergang zu den in den Versen 13 ff. ausgeführten Gedanken geschaffen wird. Dieser Schlusssatz führt die Rückkehr Israels auf ein Aufhören des Zornes Jahwes, also auf einen Gnadenakt zurück. Es handelt sich aber nicht um eine Begnadigung, sondern um eine Kassation des Urteils, die darauf zurückzuführen ist, dass sich das Delikt nachträglich als zu gering erweist. Die Umdeutung des Sinnes ist erst in sehr später Zeit erfolgt: denn nach der Parallele **לא אטור לעולם** muss **הסיד** hier den Sinn von gnädig, nachgiebig oder ähnlichem haben, einen Sinn, der für das A. T. völlig singular ist, worauf wir gegen Ende unserer Abhandlung nochmals zurückkommen werden²⁾.

1) Volz, Der Prophet Jeremia², Leipzig 1928, S. 43, rechnet dagegen die Verse 3, 6—15 b₂ als ein Stück.

2) Glück in seiner Abhandlung „das Wort **הסיד** im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise“ (Giessen 1927, S. 50) sieht den vorliegenden Fall folgendermassen an: „Jahwe wird als **הסיד** geschildert, der dem treulosen von ihm mit dem Scheidebriefe entlassenen Israel nicht weiter zürnen will, falls es zu ihm in Erkenntnis seiner Sünden zurückkomme“. In der Behauptung, dass die Rückkehr Israels an eine Bedingung geknüpft sei, liegt eine Verkennung des juristischen Sachverhalts, die auf der Verbindung der Stücke 6—12 und 13 ff. beruht.

Nach Ausschaltung der fraglichen Stellen können wir an die Untersuchung der sicheren Texte gehen. Zu diesem Zwecke dürfte sich zunächst eine Gruppierung des vorhandenen Materials empfehlen. Die nächstliegende Anordnung wäre die chronologische. Doch bereitet hier gerade eine solche Anordnung grosse Schwierigkeiten, da es sich — abgesehen von Micha 7, 2 — um Psalmen handelt, deren Datierung ausserordentlich schwierig ist. Eine chronologische Fixierung der einzelnen Psalmen ist auf verschiedenen Wegen versucht worden und hat zu sehr voneinander differierenden Ergebnissen geführt ¹⁾.

Damit erledigt sich auch die Schlussfolgerung, die Glück im Anschluss an Kretschmar (Die Bundesvorstellung im A. T., Marburg 1896, S. 151) zieht: „Jahwe war bereit . . . als **הסיד** die der Ehegemeinschaft entsprechende Verhaltensweise **הסד** seinem zu ihm zurückgekehrten Volke zu erweisen“. Die Fehlerquelle bei Glück ist der Nachteil aller rein systematischen Bearbeitung von Begriffen ohne Rücksicht auf die Ergebnisse der Literarkritik, der sich dann besonders auswirkt, wenn wie im A. T. das verarbeitete Quellenmaterial einem sehr grossen Zeitraum angehört.

1) Duhm in seinem Psalmenkommentar (Freiburg 1899, S. XVIII—XXVI) wendet zwei verschiedene Methoden an, um die Psalmen zu datieren: er geht 1) von der Voraussetzung aus, dass viele Psalmen politische Dichtung sind, und bestimmt ihr Alter nach den politischen Ereignissen und Zuständen, auf die sie anspielen könnten. Von den hier zu behandelnden Psalmen datiert Duhm auf diese Weise die Psalmen 4, 16, 18, 42/43, 52, 79, 85, 89, 132, 149. 2) konstatiert er in einer Reihe von Psalmen ihre literarische Abhängigkeit von älteren Dichtungen innerhalb und ausserhalb des Psalters und bestimmt dadurch ihre Entstehungszeit. Die auf diese Weise datierten Psalmen sind: 12, 31, 32, 37, 86, 116, 132, 145, 148. Die Psalmen 30, 50 und 97 bleiben undatiert. Auf Grund seiner beiden Datierungsmethoden kommt Duhm zu dem Ergebnis, dass kein einziger Psalm vorexilisch ist.

Kittel in seinem Buche über die Psalmen (Leipzig-Erlangen, 3.—4. Aufl., 1922, S. XXXIII ff.) wendet im Prinzip die historisch-politische Untersuchungsmethode Duhms an. Von den hier in Betracht kommenden Psalmen datiert Kittel nur Ps. 37 auf Grund ideengeschichtlicher Erwägungen: er hält ihn für jünger als das Buch Hiob, weil er eine Kritik am Vergeltungsdogma voraussetze. Im Gegensatz zu Duhm aber kommt Kittel mit Hilfe von Nachrichten, die sich im A. T. ausserhalb des Psalters finden, zu dem Ergebnis, dass es auch vor dem Exil in Israel Psalmendichtung gegeben haben muss.

Damit erweitert sich der in Frage kommende Zeitraum so, dass für viele Psalmen eine Datierung unmöglich wird. Von den in Frage kommenden Psalmen werden nur 16, 18, 79, 85, 89, 132, 145, 148, 149 datiert, während die Psalmen 4, 12, 30, 31, 32, 42/43, 50, 52, 86, 97, 116 nicht zeitlich fixiert werden können.

Bertholet (bei Kautzsch, Schriften des A. T., 4. Aufl., 1923, II 115 ff.)

Vergleicht man die Ergebnisse der einzelnen Forscher, so ergeben sich so weitgehende Differenzen, dass die Zuverlässigkeit der von ihnen angewandten Methoden überhaupt in Frage gestellt werden muss. Der Methode, die Psalmen auf Grund ihrer Beziehungen zur äusseren Geschichte des israelitisch-jüdi-

schliesst sich ganz an die Methoden Duhms an. Er datiert die Psalmen 4, 18, 30, 32, 42/43, 52, 79, 145 (?), 149 auf Grund politischer Ereignisse und Zustände, auf die sie anspielen könnten, und die Psalmen 12, 31, 37, 86, 116, 148 auf Grund literarischer Abhängigkeit. Undatiert bleiben die Psalmen 16, 50, 85, 89, 97 und 132.

Die Methode Kittels, aus Nachrichten ausserhalb des Psalters Rückschlüsse auf die Entstehungszeit der Psalmen zu ziehen, lehnt Bertholet ab, weil sie nur das Alter des Brauches, beim Kult zu singen, nachweisen können, nicht aber das Alter der uns vorliegenden festen Formulierungen der kultischen Gesänge. Ebenso hält es Bertholet für unzulässig, aus dem Vorhandensein ägyptischer und babylonischer Psalmen auf ein höheres Alter der hebräischen Psalmen zu schliessen, weil „bei der um Jahrhunderte älteren Kultur der Babylonier wie der Ägypter die zeitlichen Vorbedingungen für die Entstehung einer Psalmenliteratur hüben und drüben gänzlich verschieden lagen“. Aus demselben Grunde lehnt er auch die Rückschlüsse ab, die Mowinkel aus dem Vergleich der alttestamentlichen Psalmen mit den babylonischen in bezug auf ihren Inhalt und Zweck und damit auf ihre Entstehungszeit zieht.

Die literaturgeschichtliche Forschung (vgl. besonders Gunkel in seiner Einleitung in die Psalmen, Gött., 1928, S. 24 ff.) hat neue Wege für die Feststellung des Alters der Psalmen gewiesen. Bisher sind aber nur Richtlinien aufgestellt. Als Kriterium für die frühe Entstehungszeit eines Psalms sollen dienen: Kürze, Reinheit der Gattung, enge Bindung an den „Sitz im Leben“, d. i. meistens den Kultus, und ähnl. Die historisch-politische Methode Duhms und seiner Nachfolger kann Gunkel deshalb nicht anwenden, weil er die Psalmen mit wenigen Ausnahmen für religiös-kultische, nicht für politische Dichtung hält. Mehr oder weniger politischen Charakter haben nach Gunkel vor allem die Königpsalmen: 2, 18, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132, 144¹⁻¹¹.

Diese Auffassung von der Natur der Psalmenliteratur hat Mowinkel an Hand seiner Untersuchungen der Begriffe *רשע*, *און* usw. mit Hilfe ähnlicher Begriffe in den babylonischen Psalmen, die er zum Vergleich heranzieht, konsequent durchgeführt.

Gunkel hat allerdings die von ihm geforderten Methoden der Datierung selbst noch nicht angewendet, sondern datiert meistens noch nach den Duhmschen Prinzipien:

- a) auf Grund politischer Zustände und Ereignisse:
die Psalmen 18, 30, 42/43, 79, 81, 132, 149;
- b) auf Grund literarischer Abhängigkeit:
die Psalmen 86, 116, 145.

Psalm 37 datiert Gunkel wie Kittel auf Grund ideengeschichtlicher, Ps. 50 auf Grund religionsgeschichtlicher Erwägungen. Nur auf Ps. 32 wendet er die von

schen Volkes zu datieren, ist — selbst wenn ihre Voraussetzungen richtig sind — jede Möglichkeit zu sicheren Ergebnissen zu kommen dadurch abgeschnitten, dass kein Psalm im A. T. konkrete Angaben darüber enthält, auf welches bestimmte Ereignis er sich beziehen soll.

Die Methode, einzelne Psalmen auf Grund ihrer Abhängig-

ihm selbst aufgestellten methodischen Prinzipien an. Die Psalmen 4, 16, 31, 52, 85, 97 und 148 bleiben undatiert.

	Duhm	Kittel	Bertholet	Gunkel
Ps. 4	vormakkab. Priester	—	nachexil.	—
„ 12	jünger als Jes. 33	—	= Duhm	= Duhm
„ 16	griechische Zeit	1. nachexil. Periode	—	1. nachexil. Periode
„ 18	Alex. Jannäus	Josia?	nachexil. Partei-kämpfe?	Josia?
„ 30	—	—	nachex. Zeit	vormakk.
„ 31	eines d. jüngst. Produkte des Psalters	—	spät	—
„ 32	verwandt mit Elihureden	—	nachexil. Partei-gegensätze	relat. spät
„ 37	ca. 100 vor Chr.	nach Hiob, wahrsch. Makk.	im Stile der Spruchweisheit	nach Hiob
„ 43	Onias III.	—	Onias III.	zwischen Zerstör. d. nordisr. Heiligtümer u. dem Exil
„ 50	—	—	epigonenhaft	nachex.
„ 52	Onias III.?	—	nachex.	—
„ 79	Antioch. Epiphan. od. Alkim. (1. Makk. 7, 17)	4. oder 2. Jahrh.	vor 165	Esra — Alex. d. Gr.
„ 85	Simon	kurz nach Ex.	—	Judentum
„ 86	sehr jung	—	jung	jung
„ 89	Alexander Jannäus (ca 88 v. Chr.)	nachexil. (makk. od. älter)	—	nachexil. (s. aber S. 23, Anm. 3)
„ 97	—	—	—	—
„ 116	sehr jung	—	jung	—
„ 132	nachex. (Hasmon.)	vorexil.	—	vorex.
„ 145	sehr jung	nachex.	makk.?	sehr spät
„ 148	jung	nachex.	vgl. Lobgesang der 3 Männer	vorex.?
„ 149	makk.?	ca 142 v. Chr.?	makk.	nach d. Propheten

keit von älteren Dichtungen zu datieren, ist deshalb nicht zuverlässig, weil — was vor allem die Gunkelschen Forschungen erwiesen haben — im Einzelfalle schwer festzustellen ist, ob eine direkte Abhängigkeit oder nur stilistische Verwandtschaft vorliegt, die auf die Zugehörigkeit zu ein und derselben literarischen Gattung zurückzuführen ist.

Zu einigermaßen sicheren Ergebnissen, wenigstens für die relative Chronologie der Psalmen, zu führen, verspricht die literaturgeschichtliche Methode, wenn sie erst durchgebildet sein wird. In der von Joachim Begrich bearbeiteten Gunkelschen Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933, wird im Kapitel „Die Geschichte der Psalmendichtung“, S. 415 ff., eine Möglichkeit dargelegt, mit Hilfe rein gattungsgeschichtlicher Methoden von der relativen Chronologie der Psalmen aus zu ihrer absoluten Datierung zu gelangen, indem nämlich die einzelnen Gattungen der Psalmen in Beziehung gebracht werden zu den entsprechenden Gattungen in der prophetischen Literatur, deren einzelne Teile in der Regel leichter zu datieren sind als die Psalmendichtung. Diese Methode arbeitet allerdings auch in weitem Masse mit Imponderabilien, bedarf also der Kontrolle, die durch sprach-, religions- und ideengeschichtliche Untersuchungen erfolgen müsste.

Da es also bisher keine zuverlässige Chronologie der Psalmen gibt, an der sich die Entwicklung des Sprachgebrauchs von **הַסִּיד** ablesen liesse, muss die Untersuchung des Begriffes den umgekehrten Weg einschlagen, d. h. der Begriff muss zunächst nach systematischen Gesichtspunkten untersucht werden; dann erst können wir die sich eventuell ergebenden Verschiedenheiten der Bedeutung nach den allgemeinen Entwicklungsprinzipien der Sprachgeschichte zu einer Entwicklungsreihe verbinden.

A. Anwendung des Begriffs **הַסִּדֵּי יְיָ** auf eine Gemeinschaft.

I. Die Anwendung des Begriffs auf eine fest umrissene, konkrete Gemeinschaft.

Die am schärfsten umrissene Gemeinschaft, auf die im A. T. der Begriff **הַסִּדֵּי יְיָ** angewendet wird, ist die konkrete Kultgemeinschaft im Tempel, und zwar in der speziellen Funktion des Chores, der in das Danklied eines einzelnen Beters einzustimmen aufgefordert wird. Darüber, dass der einzelne Israelit seinen Dank vor versammelter Gemeinde abzustatten und diese zum Einstimmen in seinen Lobpreis aufzufordern pflegte, berichtet uns vor allem der Schluss von Ps. 22 (V. 23 ff.). Bei dieser Aufforderung wurde die Gemeinde mit schmeichelhaften Epitheta verschiedenen Charakters angeredet, mit nationalen: **יִשְׂרָאֵל לֵב צְדִיקִים** (Ps. 22, 24), ethischen: **יִשְׂרָאֵל לֵב צְדִיקִים** (Ps. 32, 11) oder religiösen: **יְהוָה יְיָ** (Ps. 22, 24), **יְהוָה יְיָ** (Ps. 22, 27). Eine solche schmeichelhafte Anrede ist auch **הַסִּדֵּי יְיָ** Ps. 30, 5; 52, 11; 132, 9. 16 = 2. Chron. 6, 41. Mit diesen Epitheta wird der ganze **קָהָל** angeredet; denn es kommt ja gerade darauf an, möglichst viele Zeugen und Teilnehmer des Dankhymnus zu haben (Ps. 22, 26). Es ist nirgendwo ein Anhaltspunkt dafür da, dass sich die Aufforderung nur an besondere Gruppen innerhalb der Gemeinde richte. Bezeichnungen wie **יִשְׂרָאֵל** wären dazu viel zu allgemein. Dazu kommt, dass in Ps. 132 als Korrelativbegriff **כְּהֵנִים** auftritt, d. h. die feiernde Gemeinde wird in ihre Hauptbestandteile: Klerus und Laienschaft getrennt angeredet.

Der konkrete, präzise Sinn eines Begriffes pflegt der älteste zu sein.

Eine der genannten Stellen lässt sich auch mit einiger Wahrscheinlichkeit in die vorexilische Zeit, die der letzten Davididen, datieren. Es handelt sich um Ps. 132, einen der Königspsalmen (s. oben S. 15 Anm.), also einen der wenigen Psalmen politi-

sehen Einschlages. Zu der Zeit, als die Bücher der Chronik verfasst wurden, galt der Psalm schon als alt; denn die Verse 8—10 werden dem Salomo in den Mund gelegt (2. Chr. 6, 41)¹⁾.

Dass mit den **הַסִּידִי יְיָ** die ganze Gemeinde gemeint ist, geht auch aus Ps. 42/43 hervor. Dort klagt ein Betender, der aus irgendeinem Grunde fern vom Tempel weilen muss (Ps. 42, 5), dass er inmitten eines **גֹּי לְאִי־הַסִּיד** lebt. Damit sind also Leute gemeint, die nicht zur Gemeinde Jahwes gehören. Einen Begriff, der das Gegenteil von **הַסִּיד** wäre, gibt es nicht; denn **הַסִּיד** ist keine menschliche Eigenschaft, sondern bezeichnet nur eine Zugehörigkeit, zu der es keine positive Antithese geben kann²⁾.

II. Die Erweiterung und Vergeistigung des Begriffes.

1) Die Anwendung auf eine fingierte Gemeinschaft.

Ad II. betrachten wir die Erweiterung und Vergeistigung des Begriffes, und zwar noch immer unter dem Hauptgesichtspunkt, dass es sich um die Bezeichnung einer Gemeinschaft handelt. Unter dem vorliegenden Material befinden sich zwei Stellen, in denen das Wort **הַסִּידִי יְיָ** auf eine fingierte Gemeinschaft angewandt wird. Am Ende des aus verschiedenen Elementen zusammengesetzten Psalms 31 wird in Vers 24 im Rahmen einer **תִּירוּה** eine Aufforderung an die **הַסִּידִי יְיָ** gerichtet. Es handelt sich aber um eine literarische Nachahmung, nicht um eine echte, für eine kultische Handlung bestimmte **תִּירוּה**. Dementsprechend ist auch die Aufforderung modifiziert. Der ganze Psalm ist stark rationalistisch, und da es vom rationalistischen Standpunkt aus gesehen sinnlos wäre, eine faktisch gar nicht vorhandene Gemeinde aufzufordern in den Dankeshymnus einzustimmen, ist die Aufforderung in: „liebet Jahwe!“ umgeändert worden.

1) Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 168, datiert den Psalm in die letzte Zeit vor dem Exil. Der Begriff **הַסִּיד**, wie er in diesem Psalm gebraucht wird, lässt aber eher auf eine noch frühere Zeit schliessen. Doch ist es bei dem archaisierenden Charakter dieser Dichtung denkbar, dass auch der Begriff **הַסִּיד** in archaisierendem Sinne gebraucht wird.

2) Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 262 f., datiert den Psalm in die vorexilische Zeit, glaubt aber, die Kultusreform des Josia voraussetzen zu müssen. Verglichen mit anderen Psalmen gleicher Gattung hält Gunkel den Ps. 42/43 bereits für eine sekundäre Entwicklungsform der Gattung.

In Psalm 145, 10 werden innerhalb eines Akrostichons erstens die *מְעֹשֵׂי יְיָ* und zweitens die *הַסִּידֵי יְיָ* aufgefordert, Gott zu preisen. Die Werke Gottes zu seinem Lobpreis aufzufordern scheint traditioneller Hymnenstil zu sein (Ps. 103, 22). Als Parellele zu einem so allgemeinen Begriff wie *מְעֹשֵׂים* erwartet man einen ebenso allgemeinen, etwa *אֱנִשִּׁים*. Dann wäre stumme und beredte, vernünftige und vernunftlose Kreatur einander gegenübergestellt. Die eine — die menschliche — Seite wird dabei als Kultgemeinschaft gedacht und mit einer der im Kultus für die Aufforderung zum Lobpreis üblichen Bezeichnungen angeredet¹⁾.

2) *Die Anwendung auf die ideelle Kultgemeinde, das gesamte Volk Gottes.*

a) Das Volk Gottes als reale Grösse.

Eine andere Erweiterung des Begriffes *הַסִּיד* in seiner Anwendung auf eine Gemeinschaft bedeutet seine Anwendung auf die ideelle Kultgemeinde, das gesamte Volk Gottes. Dies kann eine konkrete, realiter vorhandene Grösse sein, denn die Vorstellungen, die in Israel in bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und Volk lebendig waren, schliessen eine Möglichkeit ein, das ganze Volk als sakrale Gemeinde anzusehen: die des Krieges, der eo ipso heiliger Krieg ist. In diesem Falle kann das Volk auch mit den Bezeichnungen angeredet werden, die für die Gemeinde im Tempel üblich sind.

In Ps. 149 wird das Volk neben *יִשְׂרָאֵל* und *בְּנֵי צִיּוֹן* (V. 2) einmal mit *קָהָל הַסִּידִים* (V. 1) und zweimal mit *הַסִּידִים* (V. 5 u. 9) angeredet. Es handelt sich dabei um einen Hymnus, den das ausziehende Heer singt²⁾.

Ps. 79, 2 bildet dazu das Gegenstück: die Klage über die Gefallenen eines Krieges. Auch sie werden mit dem Ehrennamen der Gemeinde Gottes *הַסִּידֵי יְיָ* genannt. Ihre persönlichen Eigenschaften spielen keine Rolle, die Zugehörigkeit zur Gemeinde, die

1) Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 93, rechnet Ps. 145 zu den jüngsten Formen der Hymnendichtung.

2) Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 82, weist auf die Verwandtschaft zwischen Ps. 149 und der prophetischen Dichtung hin.

sie durch den Tod in ihrem Dienste besiegelt haben, qualifiziert sie allein als **הַסִּידִי יְיָ** 1).

b) Das Volk als literarische Fiktion.

Daneben begegnet uns aber auch das gesamte Volk als literarische Fiktion.

An 3 Stellen im A. T. wird das Volk neben den üblichen Bezeichnungen: **עַם יְיָ**, **בְנֵי יִשְׂרָאֵל**, **יִשְׂרָאֵל** auch **הַסִּידִי יְיָ** genannt, und zwar in den Psalmen 50, 5; 85, 9 und 148, 14²⁾. In Ps. 148, 14 tritt ausserdem **עַם קְרוּבוֹ** als Korrelatbegriff zu **הַסִּידִי יְיָ** auf. Ps. 50 enthält eine fingierte Gerichtsrede. Die Gemeinde wird, obwohl die Gottesrede einen scharfen Tadel enthält, als **הַסִּידִי יְיָ** bezeichnet³⁾.

Ps. 148 ist ein Hymnus, der das ganze Weltall auffordert, **יְיָ** zu preisen wegen der herrlichen Taten, die er an seinem Volke getan hat. Wenn der Hymnus, was allerdings wegen seines pedantischen Charakters unwahrscheinlich ist, für den Gebrauch im Tempel bestimmt war, so läge hier der Fall vor, dass sich die reale Tempelgemeinde als Repräsentantin des gesamten Volkes fühlte. Ps. 85, 9—14 ist die Betrachtung eines einzelnen Frommen, die sich anscheinend mit der künftigen Heilszeit beschäftigt, in der das ganze Volk eine einzige Gemeinde Gottes sein wird. Hier hat der Begriff **הַסִּידִי יְיָ** mehr als in Ps. 50 einen religiös positiv bewertenden Sinn.

1) Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 139, hält den Ps. 79 zusammen mit allen Psalmen, die uns aus dieser Gattung („Volksklagelied“) erhalten sind, für nachexilisch. Dies entspricht aber nicht dem **הַסִּידִי**-Begriff, wie er in diesem Psalm verwendet wird. Der **הַסִּידִי**-Begriff weist auf eine ältere Zeit hin.

2) Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 93, rechnet Ps. 148 zu den jüngsten Formen der Hymnendichtung.

3) Gunkel, Einleitung in die Psalmen, § 9, behauptet, dass Ps. 50 unter dem Einfluss der vorexilischen Propheten stehe, und rechnet mit der Möglichkeit (S. 370), dass dieser Psalm im Kultus Verwendung gefunden habe. Falls diese Behauptung sich halten lässt, gehört der Begriff **הַסִּידִי** zur ersten Gruppe unserer Einteilung. Doch erscheint es sehr fraglich, dass die opferfeindliche Haltung des Psalms auf den Einfluss des prophetischen Ethos zurückzuführen ist. Der Psalm ist vielmehr Ausdruck einer religiösen Einstellung, der alles auf die Gesetzeserfüllung ankommt.

III. Die auf Ethisierung beruhende Individualisierung des Begriffes.

Die letztgenannten Stellen deuten bereits auf eine gewisse Auflösung des Bereiches, für den der Begriff gilt, hin; noch stärker tritt diese Auflösung in den folgenden Fällen in Erscheinung, in denen der Begriff ethisiert und damit individualisiert wird.

In den bisher behandelten Stellen ist **הַסִּידִי יְיָ** ein ausgesprochener Kollektivbegriff. Nicht seine persönlichen Qualitäten, sondern die blossе Zugehörigkeit zur Gemeinde macht den Einzelnen zum **הַסִּיד**. Andererseits ist aber **הַסִּידִי יְיָ** nicht eine ganz neutrale Bezeichnung der Gemeinde, sondern der Begriff bedeutet eine positive religiöse Qualifikation. Er schliesst mindestens die Bedeutung der Zugehörigkeit zu Jahwe in sich. Je mehr sich nun die Auffassung durchsetzte, dass die Zugehörigkeit zu Jahwe ausser an die Zugehörigkeit zu seinem Volke auch noch an andere Bedingungen religiöser und ethischer Natur geknüpft war, um so mehr musste auch der Begriff **הַסִּידִי יְיָ** individualisiert werden. Das bedeutet, praktisch gesprochen, dass man auch damit rechnete, innerhalb der Gemeinde **רְשָׁעִים** zu haben. Die Begriffe **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** und **הַסִּידִי יְיָ** sind nicht mehr kongruent. Der Begriff **הַסִּיד** wird vielmehr dem Begriff **צְדִיק** angenähert, der sich von vornherein auf ein individuelles Wohlverhalten bezieht. Nun kann der Begriff **הַסִּיד** in Gegensatz zu **רָשָׁע** gestellt werden. Im Psalter tritt die Bezeichnung **הַסִּידִי יְיָ** für Menschen, die sich durch persönliches Wohlverhalten auszeichnen, zweimal auf: Ps. 97, 10¹⁾ und 37, 28²⁾. In beiden Fällen wird **רְשָׁעִים** als antithetische und **צְדִיקִים** als synonyme Parallele gebraucht.

An 2 Stellen: Ps. 16, 10 und 89, 20 haben die Punktatoren

1) Die Tatsache, dass der Begriff **הַסִּיד** in diesem Falle einen Sinn hat, der einem relativ späten Stadium in der Geschichte des Begriffes **הַסִּיד** angehört, deckt sich mit der Feststellung Gunkels, Einleitung in die Psalmen, S. 99 f., dass Ps. 97 die Eschatologie Deuterоjesajas voraussetzt, also ziemlich jungen Datums ist.

2) Der Ps. 37 gehört nach Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 395, einem späteren Stadium der Weisheitsdichtung an. Doch macht hier Gunkel darauf aufmerksam, wie wenig diese Einordnung in die Geschichte der Gattung gerade in der Weisheitsliteratur für die absolute Datierung bedeutet.

den Singular gelesen, wohl weil ihnen der alte kollektive Sprachgebrauch von **הַסִּידִי יְיָ** unbekannt war. Beide Stellen reihen sich, wenn man den Plural liest, zwanglos in die eben aufgestellten Kategorien ein: Ps. 16, 10 gehört unter I, 1¹⁾. Ps. 89, 20 unter II, 2.

In Ps. 16 spricht ein Einzelner Gott sein Vertrauen aus. Unter anderem weist er auch darauf hin, dass Gott seine Seele²⁾ nicht in die Scheol schicken kann, da er ja zu den **הַסִּידִי יְיָ**, der Gemeinde Gottes, gehört, die Gott nicht verderben kann. Die Gemeinde ist wohl die reale Kultgemeinde im Tempel. Denn es handelt sich um eine Tefilla, eine Gebetsgattung, von der wir wissen, dass sie im Kultus verwandt wurde. Derselbe Gedanke ist im Ps. 116, 15 ausgedrückt, und zwar tritt der kollektive Charakter des Begriffes **הַסִּיד** noch stärker dadurch hervor, dass hier zweifellos das Wort **הַסִּיד** im Plural steht.

Ps. 89 schildert die gute alte Zeit unter König David und preist als einen ihrer Vorzüge, dass Gott damals zu seinen **הַסִּידִים** in Gesichten redete. Die Leute, zu denen Gott in Gesichten spricht, sind nun freilich die Propheten (die 6. Kolumne der Hexapla übersetzt an dieser Stelle: *τοῖς προφηταῖς*). Aber wir haben keinen Beleg dafür, dass die **נביאים** jemals als **הַסִּידִי יְיָ** bezeichnet worden wären. Der Vers ergibt auch einen Sinn, wenn man unter den **הַסִּידִי יְיָ** das ganze Volk versteht. Schliesslich war es auch das Volk, zu dem Gott mit Hilfe der Propheten sprach³⁾, es würde sich also um die obengenannte Erweiterung des Begriffes auf das gesamte Volk in literarischer Fiktion handeln.

1) Nach Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 255, gehört Ps. 16 zu den ältesten erhaltenen Beispielen seiner Gattung, des Vertrauensliedes.

2) Über die Beziehungen zwischen **יִשְׂאֹרֵל** und **נֶפֶשׁ** s. Johann Schwab, Der Begriff **נֶפֶשׁ** in den heiligen Schriften des A. T., München 1924, S. 48 ff. — Über Äusserung und Entwicklung des Begriffes **נֶפֶשׁ** s. Harry Holma, Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen, Leipzig 1911, S. 40 ff. und Lorenz Dürr, Hebräisch **נֶפֶשׁ** = akk. *napištu* = Gurgel, Kehle in ZAW. N. F. 2 (1925), S. 262 ff.

3) Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 90, hält den Ps. 89 für alt, und zwar für aus der Zeit der israelitischen Könige stammend (s. jedoch die Tabelle auf S. 16).

B. Die Anwendung des Begriffes **הַסִּיד** auf einen Einzelnen.

An sich wäre der Begriff **הַסִּיד יְיָ** ohne jede Modifizierung auch auf den Einzelnen anwendbar. Wenn **הַסִּיד יְיָ** die Gemeinde Gottes bezeichnet, so könnte der **הַסִּיד יְיָ** ohne weiteres den einzelnen Angehörigen der Gemeinde bedeuten. Faktisch ist es aber so, dass — abgesehen vom Ps. 32, 6 — alle Stellen, in denen das Wort **הַסִּיד** im Singular gebraucht wird, den Begriff in einem mehr oder weniger ethisierten Sinne verwenden, also unter die Gruppe III des vorigen Abschnitts fallen, in der wir die Stellen zusammenfassten, in denen der Begriff durch Ethisierung individualisiert wurde.

Ps. 32, 6 preist die Gnade Gottes und sieht in ihr den Grund, dass jeder **הַסִּיד**, d. h. jedes Glied der Gemeinde Jahwes, Gott in Notzeiten anruft. Vielleicht ist der Vers auch als Aufforderung an die Gemeinde zu denken, es läge also eine Reminiszenz an den Stil der **תּוֹרָה** vor. (Gunkel¹) rechnet den Psalm überhaupt zu den **תּוֹרָה** und betrachtet ihn als eine junge, von der Weisheitsdichtung beeinflusste Form dieser Gattung.

Am deutlichsten wird die Zugehörigkeit des Begriffes zur Gruppe III, d. h. zu der Gruppe, in der wir den ethisierten **הַסִּיד**-Begriff behandelten, an Micha 7, 2. Es handelt sich hier nicht um eine echte Michastelle. Sie stammt vielmehr vielleicht aus der Zeit des Malcachi, wahrscheinlich aber erst aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., wie Marti, Dodekapropheten, Tübingen 1904, S. 262, ausgeführt hat. In Vers 7, 2 klagt ein Unbekannter darüber, dass der **הַסִּיד** aus dem Lande verschwunden sei. Das könnte nach dem im vorigen Abschnitt festgestellten Sinn bedeuten, dass die faktische Kultgemeinschaft aufgelöst sei. Da aber **יִשְׂרָאֵל** hier als Korrelatbegriff verwendet wird, muss der Begriff **הַסִּיד** einen ethischen Einschlag haben. Die Klage bezieht sich also darauf, dass niemand mehr vorhanden ist, der würdig wäre der Gemeinde Gottes anzugehören. Wenn hier aber nur von ethischen Qualitäten, ohne Beziehung zur Kultgemeinschaft, die Rede wäre, dann wäre ein anderer Begriff am Platze, etwa **צַדִּיק** oder **אִישׁ הַסֵּד**.

In Ps. 86 begründet ein Beter seine Bitte, dass Gott seine Partei ergreifen solle, damit, dass er eine Reihe von Eigenschaften

1) Einleitung in die Psalmen, S. 292.

aufzählt, die Gottes Wohlgefallen erregen sollen. Er spricht davon, dass er den ganzen Tag (Vers 3) und in allen Angelegenheiten (Vers 7) zu Gott ruft, dass seine Seele nach Gott verlangt (Vers 4). Er nennt sich einen עֲנִי וְאֲבִיּוֹן (Vers 1), womit nicht nur der sozial und wirtschaftlich Schwache, sondern auch der im religiösen Sinn Demütige gemeint ist (s. Kittel, Psalmen, S. 288 ff.). Er bezeichnet sich weiter als עֶבֶד יְיָ, der auf Gott vertraut, und, in Parallele dazu, als חַסִּיד (V. 2). Das חַסִּיד-sein ist hier also — wie in Ps. 16, 10 — ein Faktum, das Gottes Wohlgefallen erregt. Dort scheint es sich um die blosse Zugehörigkeit zur Gemeinde zu handeln, hier dagegen scheint sich der Begriff mehr auf die persönlichen Eigenschaften des Beters zu beziehen. Dazu stimmt auch, dass in V. 14 die עֲרִיצִים und הַדִּים als Gegensätze auftreten. Ähnlich liegt der Fall in 1. Sam. 2, 9¹⁾.

Ganz eigentümlich und in keine Gruppe einzureihen sind die Stellen Ps. 18, 26 = 2. Sam. 22, 26 und Ps. 145, 17.

In Ps. 18, 26 ff. und 2. Sam. 22, 26 ff. wird eine Reihe von Menschentypen aufgezählt, mit denen Jahwe ganz entsprechend ihren Eigenschaften verfährt. Als Parallelbegriff zu חַסִּיד tritt dabei תָּמִים auf, was auf einen ethischen Sinn des Begriffes חַסִּיד schliessen lässt. Eine Beziehung zur Gemeinde Jahwes lässt sich nirgendwo herauslesen, hätte auch in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Wahrscheinlich liegt hier eine künstliche Ableitung von חָסַד vor, genau wie bei dem Verbum הִתְחַסַּד, das auch nur des Wortspiels wegen gebildet worden ist. Der Vers bedeutet also: wer חָסַד tut, an dem tut auch Gott חָסַד. חָסַד war im älteren Sprachgebrauch ein Adjektiv und wurde deshalb mit dem Substantiv גִּבּוֹר verbunden. Der Vokalisator kannte diesen Sprachgebrauch nicht mehr, sondern fasste תָּמִים als Substantiv auf²⁾.

In Ps. 18 verband er deshalb תָּמִים mit der aramaisierenden Konstruktion גִּבּוֹר, 2. Sam. 22, 26 deutete er dagegen גִּבּוֹר als גִּבּוֹר, fasste es also als koordinierten Begriff zu חַסִּיד und תָּמִים auf, was um so eher möglich ist, als גִּבּוֹר nicht nur den Starken, den

1) Es trägt für den Sinn nichts aus, ob man an dieser Stelle mit dem K den Plural oder mit dem K den Singular liest (s. S. 27).

2) Die Form *qatīl* repräsentiert die allgemeine Art der Substantivierung von Personen wie von Sachen, die in morphologischer Hinsicht noch deutlich an den Typus des Adjektivs anknüpft; s. Gulkowitsch, Die Bildung von Abstraktbegriffen . . . S. 42.

Kriegshelden, sondern allgemeiner eine abgesonderte, überlegene Klasse von Menschen bezeichnet: vgl. besonders Ps. 89, 20 (s. Gulkowitsch, Die Bildung von Abstraktbegriffen . . . S. 94).

Eine ebenso künstliche Ableitung von **הסדר** liegt in Ps. 145, 17 vor, der einzigen Stelle im Psalter, wo **הסידר** von Gott gebraucht wird (vgl. S. 13). Wenn **הסידר** nur die Zugehörigkeit zur Gemeinde bedeutet, kann es auf Gott gar nicht angewendet werden. Das übliche Wort wäre **עשה הסדר** gewesen (vgl. Ex. 20, 6; Dt. 5, 10; Ps. 8, 51 u. a.). Dieses Wort wollte der Dichter nicht anwenden, 1) weil er das Verhältnis von Gott und Mensch nicht als auf einem Vertrage beruhend auffasste, welcher Begriff mit **הסדר** unbedingt verbunden ist¹⁾, und 2) weil **עשה הסדר** mit **ל** verbunden werden muss, was er im Interesse des strengen Parallelismus vermeiden wollte. Abgesehen von Ps. 145, 17 und der oben erwähnten Stelle Jer. 3, 12 wird der Begriff **הסידר** weder im A. T., noch im Talmud und in der späteren Literatur auf Gott angewandt, was seiner ursprünglichen Bedeutung, von der sich der Sprachgebrauch nie ganz abstrahiert hat, entspricht. Wenn **הסידר** wirklich nur die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bedeutet, nicht aber eine Eigenschaft, dann ist es gar nicht auf Gott anwendbar. Falls es sich in Ps. 145, 17 nicht um die eben als möglich hingestellte künstliche Ableitung von **הסדר** handelt, liegt hier die eigentümliche Erscheinung vor, dass der Begriff des **הסידר** in den jüngsten Stücken der Bibel, wo seine rein soziologische Bedeutung zugunsten der religiös-ethischen abgeschwächt wurde, seine soziologische Bedeutung überhaupt verlieren konnte, was auf ein Schwanken des Begriffs in der Übergangszeit hindeutet. Die extreme Form des Bedeutungswandels hat sich aber bald wieder verloren, so dass sich der Begriff **הסידר** auf eine Bedeutung, die zwischen einer rein soziologischen und einer rein ethisch-religiösen die Mitte hält, konsolidiert.

In die Übergangszeit der Ideengeschichte des Begriffs

1) Vgl. N. Glück: Das Wort *hesed* im alttestamentlichen Sprachgebrauche, Giessen 1927 und W. F. Lofthouse: *Hen and Hesed in the Old Testament*, in: ZAW. NF 10 (1933), 29 ff. Da **הסדר** zunächst nicht dem Worte „Gnade“ entspricht, wäre die Wiedergabe von **הסידרים** mit „die der Gnade Teilhaftigen“ bei Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums II*, Stuttgart-Berlin 1921³, S. 42, zu korrigieren. Interessant ist, dass Meyer den kollektiven Charakter von **הסידרי ליל** erkannt hat, indem er die **הסידרים** als die bezeichnet, die sich „als wahre Gemeinde Gottes fühlen“.

הַסִּיד, die literarisch mit den jüngsten Stücken der Bibel zusammenfällt, gehört wohl auch die Glosse Jer. 3, 12.

Bei der Aufzählung der 70 Namen Gottes (Midrasch *zōtā* zu Cant. 1, Ausg. Buber, Wilna 1925, S. 6; אֲנֹתִיּוֹת דָּר"ע mit fast vollständiger Aufzählung [ER 4, 18]; NR 14, 12 erwähnt nur die Zahl), unter denen sich auch הַסִּיד befindet, handelt es sich nur um eine mechanische Aufzählung der in der Bibel zu allen Zeiten auf Gott bezogenen Epitheta. Der Begriff הַסִּיד wird auf Grund von Jer. 3, 12 in die Aufzählung aufgenommen. Die ohne Kritik statistisch zusammengestellten Epitheta lassen keinen Schluss darauf zu, dass der Begriff des הַסִּיד als Epitheton Gottes zur Zeit der Zusammenstellung der Liste ein lebendiger Begriff war. Entsprechend der unbedingten Bindung an den Wortlaut der Bibel wird nach der Tradition dort von Gott als הַסִּיד gesprochen, wo die beiden biblischen Stellen, die das Epitheton הַסִּיד für Gott haben, verwendet werden (vgl. Tanh. zu Lev. 19, 2, Ausg. Buber, S. 74).

Aus dem Gesagten geht also hervor, dass der Begriff הַסִּידים ursprünglich an die kultische Gemeinschaft gebunden ist. Auch wo ein einzelner הַסִּיד genannt wird, erhält er diese Bezeichnung als Glied der Gemeinschaft. Der Begriff der Gemeinde Gottes kann freilich so weit vergeistigt und ethisiert sein, dass man als das Entscheidende für die Zugehörigkeit des einzelnen הַסִּיד zur Gemeinschaft der הַסִּידים seine religiösen und ethischen Qualitäten, nicht nur seine faktische Anwesenheit ansieht. Der aus unseren Quellen erschliessbare älteste Sinn des Begriffs הַסִּיד = „Angehöriger der Kultgemeinschaft Jahwes“ ist vielleicht noch nicht der ursprüngliche. Denn vergleicht man die Stellen, an denen הַסִּיד im Singular vorkommt, mit denen, wo der Plural verwandt wird, so ergibt sich die Tatsache, dass der Plural stets, der Singular nie mit dem Zusatz י"י verbunden ist. Ausnahmen sind nur: Das Kere von Ps. 16, 10 und 89, 20, das Ketib von 2. Sam. 2, 9, in welchen Fällen also wohl der Plural zu lesen ist, und Ps. 149, 5. 9. Da der Plural, der stets in Verbindung mit י"י vorkommt, zweifellos der ältere und eigentliche Sprachgebrauch ist, muss angenommen werden, dass die Verbindung des Wortes הַסִּיד mit י"י notwendig war, um den gewünschten Sinn: „Zugehörigkeit zur Kultgemeinschaft Jahwes“ auszudrücken, dass also הַסִּיד zunächst nicht unbedingt auf das Verhältnis eines Menschen zu Gott bezogen werden musste, sondern wie z. B. עַבְד auch noch

einen weiteren Sinn hatte, so dass sein speziell kultischer Sinn durch den Zusatz $\text{י}^{\text{י}}$ ausgedrückt werden musste. Welcher Art der allgemeine Sinn des Begriffes הסידים war, lässt sich freilich nicht mehr ermitteln. Vielleicht bezeichnete er die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft überhaupt. Von hier aus erklärt sich wohl auch das Fehlen des Zusatzes $\text{י}^{\text{י}}$ in Ps. 149, 5. 9. Denn in V. 1 ist הסידים mit קהל verbunden, wodurch genügend deutlich gemacht wird, dass die hier genannten הסידים zur Gemeinde Gottes gehören. קהל bedeutet in den Psalmen die Kultgemeinde (Ps. 22, 23. 26; 35. 18); in Verbindung mit קדושים (Ps. 89, 6) bedeutet es die himmlische Kultgemeinde, die Jahwe Hymnen singt. Das Wort kann auch ironisch auf die Gemeinschaft derer angewandt werden, die fern von Jahwe sind: קהל נרעים (Ps. 26, 5) und קהל רפאים (Ps. 21, 16).

Da die Kultgemeinde Jahwes nicht nur identisch mit der Fei ergemeinde im Tempel, sondern ebenso mit der Kampfge meinschaft im Kriege ist, konnte sich auch das Heer des Judas Makkabäus als הסידים bezeichnen. Dies war nicht ein spezieller Name für eine Partei innerhalb des Volkes, sondern eine etwas archaisierende, bewusst sakrale Bezeichnung für das Volksheer, das sich als Kämpfer für die Sache Gottes fühlt. Darum taucht die Bezeichnung הסידים in den Makkabäerbüchern an einer Stelle zum ersten Male auf, wo es sich um eine Angelegenheit handelt, über die nur die gesamte Gemeinde bestimmen kann: die zeitweilige Beschränkung der Sabbatheiligung (1. Makk. 2, 42). Für unsere Auffassung spricht auch die Variante Ἰουδαῖοι (s. Anm. bei Swete z. St.), worunter man nur das ganze Volk, nicht aber eine Partei verstehen kann. Als kennzeichnende Eigenschaften für die Gemeinde der הסידים werden an dieser Stelle genannt:

a) ἰσχυρὰ δυνάμει (Var. ἰσχυροὶ), wofür man hebr. das oft im A. T. vorkommende גבורי היל (ההילים oder הילים) einsetzen muss;

b) $\text{ὁ ἐξουσιαζόμενος τῷ νόμῳ}$ (hebr. etwa: ישומרי ברית קדש ¹⁾.

Das sind beides Eigenschaften, die sich auf die Gemeinde

1) Da עובי ברית קדש Dan. 11, 30 den הסידים entgegengesetzt sind (s. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden², Frankfurt/M. 1892, S. 38, Anm. a), so wäre ישומרי ברית קדש als Epitheton für die Ἰουδαῖοι zu erwarten. Danach allerdings ist die Übersetzung der LXX zwar sinn-, aber nicht wortgemäss.

beziehen können. גְבוּרֵי הַיָּם ist eine alte Bezeichnung für das israelitische Volksheer. Aus dem zweiten Epitheton, das auf die einzelnen Mitglieder der Gemeinde Bezug nimmt, geht hervor, dass man in jener Zeit die Zugehörigkeit zur Gemeinde von der Gesetzestreue abhängig machte.

Der allgemein rezipierten Ansicht ¹⁾, dass die Ἀσιδαῖοι eine Partei, und zwar die Kriegspartei in Israel, gewesen seien, die später in den Sekten der Pharisäer, Zeloten und Essäer aufging, und im Gegensatz zu einer hellenistischen Partei gestanden hätten, aus der sich die Sadduzäer entwickelten, bereitet die Erwähnung der Ἀσιδαῖοι in 1. Makk. 7, 12—14 deshalb Schwierigkeiten, weil diese hier auf einmal für den Friedensschluss mit den Syrern eintreten. Wenn man aber die Ἀσιδαῖοι als Bezeichnung für das ganze um religiöse Freiheit kämpfende Volk auffasst, so sieht man, dass dieses Volk kein Interesse mehr an der Fortsetzung dieses Kampfes hatte, sobald es schien, als ob die religiöse Freiheit nicht in Gefahr sei. Das griechische

1) Hamburger, Supplementa IV, S. 116, unterscheidet solche ם"ן, die zu den Pharisäern gehörten, und solche, die zu den Essäern gingen und die Pharisäer bekämpften. Die ם"ן bildeten unter den Pharisäern eine extreme Richtung, der auch Aqībā angehörte. Vgl. weiter: Jost, Geschichte des Judentums und seiner Secten I, Leipzig 1857, S. 198 f.; Graetz, Geschichte der Juden² VI, 2, Leipzig (1875), S. 273 u. ö.; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi⁴, Leipzig 1901, Bd. I, S. 203, Anm. 44; Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, Leipzig 1897, S. 45; Wellhausen, Die Pharisäer und Sadduzäer², Hannover 1924, S. 80 f.; Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berlin 1905, S. 14; Bousset, Die Religion des Judentums . . .³ hrsg. von Gressmann, Tübingen 1926, S. 184 und 457; R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T., Oxford 1913, S. 73, Anm. 42; Herford, Die Pharisäer (deutsch von Fischel), Leipzig 1928, S. 25 und 27; Moore, Judaism I, Cambridge 1932, S. 59; Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes II, S. 13 und Note 2 auf S. 571 ff.; Klausner, הספורים ישאלית, §§ 19—21; Horodezky, הספורים בישראל, Berlin-Tel-Aviv 1931, S. 98 und Encyclopaedia Judaica V, S. 357 ff. hält die Ἀσιδαῖοι für eine Gruppe innerhalb der Partei der Essäer. — Bei allen diesen Auffassungen, denen man weitere hinzufügen könnte, handelt es sich — soweit sie talmudisches Material benutzen — wohl um eine nicht ohne weiteres mögliche Gleichsetzung des ethisch aufzufassenden, in eine idealisierte Vergangenheit hineinprojizierten Begriffes der הסידים ראשונים u. ä. mit dem in jener Vergangenheit tatsächlich gültigen הסיד-Begriff, der — wie oben dargelegt — vor allem einen soziologischen Sinn hatte. Darauf beabsichtige ich in einer Bearbeitung des talmudischen Materials in bezug auf den הסיד-Begriff ausführlich zurückzukommen.

πρωτοι (V. 12) hat wahrscheinlich einem hebr. בראשונה entsprechen. Dies heisst nicht: als erste waren die Ἀσιδαῖοι für den Frieden, dann schlossen sich ihnen auch andere an, sondern: zunächst waren die Ἀσιδαῖοι für den Frieden, dann aber, als sich die Lage ganz anders entwickelte, als sie erwartet hatten, nahmen sie den Kampf wieder auf, wie die folgenden Verse beweisen.

Auf diese Wiederaufnahme des Kampfes bezieht sich der gehässige Bericht, den der entlassene Priester Alkimus dem König Demetrius erstattete: 2. Makk. 14, 6 ff. Der Bericht beginnt: Οἱ λεγόμενοι τῶν Ἰουδαίων Ἀσιδαῖοι. Hier ist Ἀσιδαῖοι als Selbstbezeichnung der nationalgesinnten Juden, nicht als allgemein üblicher, offizieller Name einer Partei zu verstehen, wie es später die Bezeichnungen Pharisäer, Essäer usw. gewesen sind. Der Name חסידים verschwindet nicht deshalb aus der Geschichte, weil die Partei der חסידים in anderen Parteien aufging, sondern weil das Wort חסידים die kultische Gemeinde bezeichnet und daher aus der offiziellen Geschichte verschwindet, sobald diese Gemeinde aufhört, eine selbständige Rolle in der Politik zu spielen.

Der griechische Bericht hat die bewusst archaisierende Bezeichnung des makkabäischen Volksheeres als Eigennamen aufgefasst und darum nicht übersetzt¹⁾. Eine Übersetzung wäre auch kaum möglich gewesen, denn ein Äquivalent zum Begriffe חסיד hat das Griechische nicht. Bei der Übertragung der חסיד-Stellen im A. T. haben sich die LXX auf verschiedene Weise geholfen. An einer Stelle, die wir als korrupt unberücksichtigt gelassen haben: Prov. 2, 8, und an zwei weiteren, sehr jungen Stellen: Micha 7, 2 und Jer. 3, 12, wo das Wort חסיד von seiner ursprünglichen Bedeutung abweichend einen ethisch-religiösen Qualitätsbegriff wiedergibt, haben die LXX paraphrasierend dem Sinne des Zusammenhangs entsprechend gearbeitet, also auf eine eigentliche Übersetzung verzichtet. Sie geben דרך חסיד in Prov. 2, 8 mit ὁδὸς ἐδξαβουμένων αὐτόν, d. h. Weg derer, die ihn fürchten,

1) Würde חסידים der Name einer Partei oder einer Sekte bedeuten, die in irgendeiner Beziehung zu den Pharisäern oder Essäern gestanden hätte (darüber neuerdings Bévenot, Die beiden Makkabäerbücher, Bonn 1931, S. 61), so ist doch nicht einzusehen, warum Josephus, der sich mit den Sekten und Parteien eingehend beschäftigt (Antt. XIII, 5, 9; XIII, 10, 6; XIII, 16, 5; XVII, 2, 4; XVIII, 1, 3; Bell. II, 8, 14; Vita 2; — Antt. XV, 10, 5; XVIII, 1, 5; Bell. II, 8, 2—13) der חסידים nirgends Erwähnung tut.

wieder, und erreichen damit einen einigermaßen zur ersten Halbzelle passenden Parallelismus, da in dieser von einem אֱלֹהֵי מִשְׁפַּח die Rede ist. Micha 7, 2 sind die LXX durch den Korrelatbegriff יִשְׂרָאֵל veranlasst worden, חֲסִיד mit εὐσεβής, d. h. fromm, gottesfürchtig, zu übersetzen¹⁾. In Jer. 3, 12 endlich wird חֲסִיד mit ἐλεήμων = barmherzig wiedergegeben, also mit derjenigen göttlichen Eigenschaft identifiziert, von der die Stelle, wenigstens ihrem gegenwärtigen Zusammenhange nach, Zeugnis ablegt²⁾. 1. Sam. 2, 9 haben die LXX das Wort חֲסִיד einfach ignoriert. Dagegen bieten sie an drei Stellen: Ps. 89, 20; 148, 14; 2. Chr. 6, 41 eine Übersetzung, die beweist, dass der ursprüngliche Sinn von חֲסִיד „Angehöriger der Gemeinschaft Gottes“ doch noch gespürt wurde: sie übersetzen חֲסִיד mit εἰσὶ θεοῦ, identifizieren also חֲסִיד mit בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, was ja nur der bildhafte Ausdruck für dasselbe Faktum: „die Zugehörigkeit zur Gemeinde Jahwes“ ist³⁾. In allen übrigen, also den allermeisten, Fällen aber wird חֲסִיד durch ὁσιος wiedergegeben⁴⁾. ὁσιος ist ein ziemlich allgemeiner farbloser Begriff, der einen mehr formellen als ethisch qualifizierenden Sinn hat. ὁσιος heisst „dem Gesetze entsprechend“, — ob einem menschlich-moralischen oder einem göttlich-religiösen, ist zunächst nicht massgebend. Aber fromm, gottesfürchtig, oder

1) Aquila und Symmachus dagegen übersetzen mechanisch חֲסִיד mit ὁσιος, Origenes schliesst sich den LXX an und übersetzt חֲסִיד mit εὐσεβής oder ἐβλαβής.

2) Aquila und Symmachus: ὁσιος, Origenes wie LXX.

3) Ebenso übersetzt Origenes in Ps. 89, 20. In 2. Chr. 6, 41 schwanken die Handschriften der Hexapla zwischen εἰσὶ und ὁσιος (vgl. Origenis Hexaplorum quae supersunt . . . fragmenta, ed. Fridericus Field, Oxford 1875, z. St.).

4) Origenes in einigen Handschriften der Hexapla (Codd. 19, 82, 93, 108) übersetzte 2. Sam. 22, 26a: μετὰ ἐλεήματος ἔλεον ποιήσεις und gebrauchte ὁσιος für חֲסִיד in V. 26b.

In Ps. 12, 2 übersetzt Aquila חֲסִיד mit ἀγιός (= נָקִי), welche Übersetzung der Codex Coislinianus (9./10. Jahrh.) der Hexapla auch in Ps. 37, 28; 50, 5; 52, 11; 79, 2; 85, 9; 86, 2; 97, 10; 114, 15 anonym tradiert.

Ganz mechanisch übersetzt Hieronymus den Begriff חֲסִיד, indem er an allen Stellen חֲסִיד mit „sanctus“ wiedergibt (vgl. Biblia Sacra Latina veteris testamenti Hieronymo interprete ed. Heyse-Tischendorf, Leipzig 1873). Man sieht hier, wie weit Hieronymus in sprachlicher Hinsicht vom inneren Verständnis des hebräischen Textes entfernt ist. Über Einzelheiten der Auseinandersetzung der lateinischen Bibelsprache mit den Eigentümlichkeiten des hebräischen Textes s. Wilhelm Süss, Studien zur lateinischen Bibel I, Tartu 1932 (Acta et Commentationes Univ. Tartuensis [Dorpatensis] B XXIX₁), S. 103 ff.

rechtschaffen, also eine inhaltlich bestimmte religiöse oder ethische Qualität, bedeutet $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ nicht¹⁾.

Einen diesem Bilde entsprechenden Anblick bietet eine Zusammenstellung der alttestamentlichen **חסיד**-stellen in der Paraphrasierung des Targum²⁾. Das Aramäische des Targum kennt ebenfalls kein Äquivalent des hebräischen Wortes **חסיד**. Doch ist für den Targum infolge der engen Verwandtschaft der Sprachen ein Ausweg vorhanden, den es für die LXX nicht gab. Der Targum bedient sich des hebräischen Terminus, zuweilen in aramäischer Form, oft aber auch ohne Veränderung. In diesem Falle kann es sich nicht um das Bestreben handeln, sich in der Ausdrucksweise möglichst dem hebräischen Texte anzunähern.

1) In selbständigen Zusammenhängen bringt das N. T. das Wort $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ nur 1. Tim. 2, 8; Apk. 15, 4 und 16, 5; Hebr. 7, 26 und Tit. 1, 8. In den Acta (2, 27; 13, 34 und 13, 35) handelt es sich um Zitate aus dem A. T., also um einen an die griechischen Übersetzungen anknüpfenden Sprachgebrauch. Der Verfasser des ersten Timotheusbriefes nennt die zum Gebet erhobenen Hände $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ $\chi\epsilon\iota\upsilon\alpha\varsigma$, was zweifellos keine Übersetzung mit **חסיד** zulässt: denn **ידים חסידות** ist eine im Hebräischen undenkbare Verbindung. Es kann nur von **ידים טהורות** oder **ידים נקיות** gesprochen werden, wie auch die Vulgata den Ausdruck mit „manus puras“ übersetzt. In Apk. 15, 4 und 16, 5 steht das Wort $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ als Epitheton Gottes. Apk. 15, 4 heisst es $\delta\tau\iota$ $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$, was hebräisch mit **אין קדוש הוא** wiedergegeben werden müsste. Apk. 16, 5 entspricht $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ ebenfalls dem hebräischen **קדוש**. Der Verfasser des Hebräerbriefes zählt $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ unter den Eigenschaften des vollendeten, göttlichen $\epsilon\lambda\omicron\chi\epsilon\tau\epsilon\acute{\rho}\acute{\epsilon}\varsigma$ an erster Stelle auf. An sich wäre **חסיד** als Eigenschaft eines solchen sehr wohl denkbar, da aber auf die Bezeichnung des Hohenpriesters als **קדוש** keinesfalls verzichtet werden kann und eine andere Eigenschaft, die dem hebräischen **קדוש** entspräche, nicht aufgezählt wird, muss $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ hier wohl mit **קדוש** übersetzt werden, wozu auch seine Nennung an erster Stelle stimmt. In ähnlicher Weise kommt $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ unter den Eigenschaften eines menschlichen Bischofs im Briefe an Titus (1, 8) vor. Auch hier ist ein anderes Äquivalent für **קדוש** nicht vorhanden. Auffallend ist es aber, dass diese doch zweifellos sehr umfassende und wichtige Eigenschaft ganz beiläufig aufgezählt wird, nachdem schon eine ganze Reihe anderer Epitheta vorausgegangen ist. Dass die priesterlichen Eigenschaften hier in so nebensächlicher Weise aufgeführt werden, liegt an der Tendenz des Briefes, der nicht vom Wesen des Priestertums handelt, sondern allen Nachdruck auf die moralischen Forderungen legt, die man an den einzelnen Träger eines Priestertums als *conditio sine qua non* stellen muss. Der Titusbrief bietet also, zumal der Fall ganz singular ist, auch keine Möglichkeit, den Begriff $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ im N. T. mit **חסיד** zu identifizieren.

2) Folgende Tabelle möge dies veranschaulichen (s. nächste Seite).

Dass tatsächlich ein Äquivalent des Begriffes חסיד fehlt, geht daraus hervor, dass an den Stellen, an denen der Targum ein solches äquivalentes Wort zu haben glaubt, er dieses anwendet,

Tabelle der Äquivalente für das Wort Hāsīd im Targum.

(Text nach de Lagarde [Leipzig 1872 und 1873], abgesehen von Dt. 33, 8, wo nach Berliner, Berlin 1884, zitiert wird.)

Dt. 33, 8	לאיש חסידך	לגבר דאשתכח חסיד קדמך
1. Sam. 2, 9	רגלי חסידיו	גיוית עבדוהו צדיקיא
2. Sam. 22, 26	עם חסיד תתחסד	אברהם דאשתכח חסיד קדמך
Jer. 3, 12	כי חסיד אני	ארי מסני למעבד טבוון אנא
Mi. 7, 2	אבד חסיד	אבדו חסידיא
Ps. 4, 4	פיהפלה י' חסיד לו	ארום פריש י' זנאה ליה
Ps. 12, 2	בידגמר חסיד	מטול דגמירו טביא
Ps. 16, 10	לאיתתן חסידך	לא תמסור זנאך
Ps. 18, 26 f. = 2. Sam. 22, 26.		
Ps. 30, 5	זמרו לי' חסידיו	שבחו קדם י' חסידיו
Ps. 31, 24	אהבו אתיו כל־חסידיו	רחומו ית י' כל חסידיו
Ps. 32, 6	על־זאת יתפלל כל־חסיד	כל חסידא
Ps. 37, 28	ולא־יעוב את־חסידיו	ולא ישבוק ית חסידיו
Ps. 43, 1	גוי לא־חסיד	עמא דלא זכאי
Ps. 50, 5	אספרלי חסידיו	בנישו לותי חסידיו
Ps. 52, 11	נגד חסידך	קבל חסידך
Ps. 79, 2	בשר חסידך	בסר חסידך
Ps. 85, 9	אל־עמו ואל־חסידיו	לעמיה ולחסידיו
Ps. 86, 2	פיהסיד אני	ארום חסידא אני
Ps. 89, 20	דברת בחוון לחסידך	מלילתא בחוונא לחסידך
Ps. 97, 10	שמר נפשות חסידיו	נטיר נפשת חסידיו
Ps. 116, 15	יקר בעיני י' המותה לחסידיו	יקיר קדם י' מיתותא דמשתלמא לחסידיו
Ps. 132, 9	וחסידך ירננו	וליואי חסידך ישבחון
Ps. 132, 16	וחסידיה רנן ירננו	וחסידהא משפחא ישבחון
Ps. 145, 10	וחסידך יברכוכה	וחסידך יברכונך
Ps. 145, 17	וחסיד בכל־מעשיו	וחסידא בכל עובדיו
Ps. 148, 14	תהלה לכל־חסידיו	שבחא לכל חסידיו
Ps. 149, 1	תהלתו בקהל חסידים	תושבחתיה בקהלא דחסידיו
Ps. 149, 5	יעלוו חסידים	יבועון חסידו
Ps. 149, 9	הדר הוא לכל־חסידיו	שיבחהודא הוא לכל חסידיו
Prov. 2, 8	ודרך חסידו ישמר	ואורחתא דצדיקן ננטר
2. Chr. 6, 41	וחסידך ישמחו בטוב	וחסידך יחדון בטבתא

wie aus dem Folgenden hervorgeht. In Deut. 33, 8¹⁾; 2. Sam. 22, 26 = Ps. 18, 26; Ps. 145, 10; 50, 5 und 79, 2 bedient sich der Targum hebräischer Formen des Wortes חסיד²⁾. In 2. Chr. 6, 41 und den Psalmen 132, 9 und 89, 20 lässt es sich infolge der Gleichheit der Form in beiden Sprachen nicht entscheiden, ob eine hebräische oder aramäische Form vorliegt. In Ps. 32, 6 heisst die Form aramäisch חסידא, ebenso in Ps. 145, 17. Eine aramäische Singularform des Wortes חסיד enthalten die Verse Ps. 52, 11 und 86, 2. Aramäische Pluralformen liegen vor in den Versen Ps. 30, 5; 31, 24; 37, 28; 85, 9; 97, 10; 116, 15; 132, 16; 148, 14; 149, 1. 5. 9. In Micha 7, 2 steht anstelle des hebräischen Singulars חסיד der aramäische Plural חסיריא, was dem Sinn der Stelle fast näher kommt als die hebräische Form. 1. Sam. 2, 9 und Prov. 2, 8, wo auch die LXX anders als sonst übersetzen, gibt der Targum חסיד mit צדיקיא wieder. Ps. 16, 10 und Ps. 4, 4 überträgt der Targum חסיד mit Hilfe von זכאה, ebenso umschreibt er חסיד in Ps. 43, 1 mit לא זכאה. In Ps. 12, 2 endlich wird חסידים ganz allgemein mit טוביא wiedergegeben. Im Targum lässt sich also ein deutliches Schwanken in der Wiedergabe des חסיד-Begriffes konstatieren, das den Eindruck macht, als sei dem Targum der חסיד-Begriff nicht mehr recht lebendig. Die Tatsache freilich, dass das Wort חסיד auf Gott nicht anwendbar ist, scheint auch der Targum dem Worte noch abzuspüren, denn er umschreibt Jer. 3, 12 das Verhalten Gottes unter Umgehung des Wortes חסיד mit ארי מסגי למעבר שבון אנא.

Auch das Syrische kennt kein dem Begriff חסיד kongruentes Wort. Die Pešittā behilft sich mit verschiedenen Ausdrücken: Am häufigsten wird זדיקא für חסיד eingesetzt (Ps. 31, 24; 37, 28; 52, 11; 79, 2; 85, 9; 89, 20; 97, 10; 116, 15; 132, 9. 16; 145, 10; 148, 14; 149, 1. 5. 9 und 2. Chr. 6, 41). Diese Stellen gehören den verschiedensten der von uns aufgestellten Bedeutungsgruppen an, so dass wir annehmen müssen, dass der Sinn des Wortes זדיקא ein ziemlich allgemeiner gewesen sein muss. Ebenso allgemein ist der Sinn des Wortes טובא, das die Pešittā in Ps. 12, 2; 86, 2

1) Zur Paraphrasierung des Targums an dieser Stelle s. S. B. Schefftel, Scholien zum Targum Onkelos, herausgegeben von Joseph Perles, München 1888, S. 282 und das Fragmententargum, herausgegeben von M. Ginsburger, Berlin 1899, S. 68.

2) Zur allgemeinen Charakterisierung des Aramäischen s. Bergsträsser, Einführung in die semitischen Sprachen, München 1928, S. 71.

und Jer. 3, 12 als Übersetzung von חסיד verwendet. In Ps. 145, 17 dagegen wendet sie, was eigentlich auch Jer. 3, 12 zu erwarten wäre, einen speziellen sinnentsprechenden Begriff an: מרחמן. Derselbe Ausdruck wird auch verwendet bei der Übersetzung von גוי לא-חסיד (Ps. 43, 1): עמא דלא מרחמן. Dies bedeutet eine Exegese des Verses, die seinem ursprünglichen Sinne nicht entspricht. Ps. 18, 26 = 2. Sam. 22, 26; 1. Sam. 2, 9 und Micha 7, 2, wo חסיד eine ethische individualistische Bedeutung hat, und in Ps. 16, 10, welchen Vers die Pešittā offenbar im selben Sinne auffasst, gebraucht sie das Wort חסיה für חסיד, was am besten mit „sanctus“ wiedergegeben wird. חסיה steht für חסיד auch Deut. 33, 8 und Prov. 2, 8, also an Stellen, bei denen wahrscheinlich eine Textstörung vorliegt. In Ps. 30, 5; 32, 6 und 50, 5, sowie in dem unsicheren Vers Ps. 4, 4 ist חסיד mit einer Form von גבא „auserwählen“ übersetzt. Auch diese Stellen erscheinen als verschiedenen Bedeutungsgruppen angehörig.

Auf das Ganze gesehen bedeuten die Übersetzungen der Pešittā nur einen Notbehelf. Während die LXX ὁσιος als Äquivalent bringen und nur in den Fällen, wo ihnen dieses Wort dem Sinne nicht zu entsprechen scheint, eine andere Übersetzung wählen¹⁾, und der Targum das hebräische Wort meist beibehält, schwankt der Sprachgebrauch der Pešittā zwischen verschiedenen Termini allgemeinen und speziellen Inhalts. Die Pešittā übersetzt das Wort חסיד von Fall zu Fall, ohne dass sich ein Prinzip feststellen liesse, nach dem die Wahl der Übersetzung erfolgt, so dass man den Eindruck hat, als werde der eigentliche Sinn des Wortes חסיד nicht mehr gespürt und als sei das Wort lediglich als ein Terminus positiven religiös-ethischen Inhalts ohne nähere Spezifizierung bekannt. Wie wenig der Pešittā der Begriff חסיד lebendig war, zeigt ihre Übersetzung des Wortes Ἀσιδαῖου (s. oben S. 28) im 1. Makkabäerbuch (2, 42) mit אסידאי. Sie

1) Die hier vorliegende Schwierigkeit ist typisch für die Wiedergabe zentraler Begriffe in einer anderen als der ursprünglichen Sprache. Sie ergibt sich z. B. auch bei der Wiedergabe des für das Judentum zentralen Begriffes קדוש in der Sprache des hellenistischen Judentums. J. Heinemann, Das Ideal der Heiligkeit im hellenistischen und rabbinischen Judentum in Jeschurun ed. Wohlgemuth, Jahrg. 8 (1921), S. 106, weist darauf hin, dass das Wort קדוש nicht mit dem zu erwartenden ἱερός, sondern mit ἕγιος übersetzt wird, da „der griechischen Wurzel (wenigstens im späteren Gebrauch) jeder numinose Klang abgeht“.

zeigt damit, dass sie den Zusammenhang dieses griechischen Wortes mit dem hebräischen **הַסִּידִים** nicht erkannt hat¹⁾ und dass sie *Ἰσίδαισι* deshalb nur als unübersetzbares nomen proprium auffasst.

Wenn wir nun rückblickend die Entwicklung des **הַסִּיד**-Begriffes während der Zeit, über die uns das biblische Schrifttum berichtet, betrachten, so können wir drei Epochen feststellen. Die erste haben wir nur ganz hypothetisch aus ihren letzten Spuren erschliessen können. Die Tatsache, dass der Begriff **הַסִּיד** zu seiner Einschränkung auf das sakrale Gebiet der Beifügung des Gottesnamens bedurfte, lässt vermuten, dass der ursprüngliche Sinn des Wortes **הַסִּיד** ein weiterer, auch profaner war. Wie **עַבֵד** den Knecht, den Sklaven im allgemeinen, **עַבֵד יְיָ** aber den Gottesknecht bezeichnete, so könnte auch **הַסִּיד** den Anhänger einer Sache, den mit einer Sache Verbundenen, bezeichnet haben, während **הַסִּיד יְיָ** speziell den Anhänger Gottes bezeichnet. Die Art der Verbundenheit dürfte entsprechend dem ursprünglichen Sinne des Wortes **הַסֵד**, das „Vertrag“ zu heissen scheint²⁾, die eines Bundes gewesen sein. Vielleicht lag in dem Wesen des ursprünglichen Begriffes **הַסִּיד** von vornherein der Sinn einer Überlegenheit des einen Gliedes im Bunde, ohne dass doch dadurch die radikale Abhängigkeit zum Ausdruck gebracht worden wäre, die im Wesen des Begriffes **עַבֵד** liegt.

Die zweite Epoche des Begriffes ist die in den älteren Stellen des A. T. literarisch fixierte: hier gibt es nur mehr den sakralen Begriff des **הַסִּיד**, der profane wird nicht mehr angewandt. Aber gesagt muss es noch werden, dass man den sakralen Begriff meint. Es liegt jedoch auf der Hand, dass, wenn der Begriff einmal auf das sakrale Gebiet beschränkt war, der ausdrückliche Hinweis auf seinen sakralen Charakter mit der Zeit überflüssig und damit hinfällig wurde.

Dieser formale Vorgang fällt aber bereits in die Übergangszeit zur dritten Epoche in der Geschichte des Begriffes. Eine innere Notwendigkeit dazu liegt freilich nicht vor. Aber faktisch fiel der formale Vorgang zeitlich mit einer inhaltlichen Veränderung zusammen; da der Begriff **הַסִּיד** auf das sakrale Gebiet ein-

1) Vgl. Gottfried Schmidt, Über die beiden syrischen Übersetzungen des I. Maccabäerbuches. Phil. Diss. Göttingen 1896, S. 11.

2) Vgl. S. 18, Anm.

geschränkt war, musste er auch von der Geschichte dieses Gebietes beeinflusst werden. Die zunehmende Ethisierung der Religion brachte eine Ethisierung des zunächst kultisch aufzufassenden Begriffes **הַסִּיד** oder — wie es in dieser Epoche nun heisst — **הַסִּיד** mit sich. Über diese Periode des Schwankens in der Bedeutung des Wortes **הַסִּיד** geben uns die jüngsten Schriften des A. T. Auskunft. Vollendet ist die Ethisierung des Begriffes **הַסִּיד** noch nicht. Dies zeigt die Haltung der LXX, die ja chronologisch betrachtet mit den jüngsten Schriften des A. T. fast zusammenfällt, und die des Targum, dessen Traditionen ebenfalls sehr alt sind¹⁾. Beide geben den Begriff nicht durch eines der Worte für „fromm“ wieder, sofern dies nicht der Zusammenhang in besonderen Fällen fordert. Wenn wir dagegen die ältesten Quellen der rabbinischen Tradition prüfen, so zeigt sich, dass hier der ethisch-religiöse Sinn des Wortes **הַסִּיד** der dominierende ist, während der alte sakral-soziologische und der vielleicht ursprünglich rein soziologische nur noch leise mitschwingen. (Dies zu untersuchen und zu erklären liegt ausserhalb der Aufgabe, die wir uns heute gestellt haben, und soll an anderer Stelle geschehen.)

Als Abschluss unserer Erörterungen sollen die in der Einleitung behaupteten engen Beziehungen zwischen Wort und Begriff einerseits und Begriffsgeschichte und allgemeiner Kulturgeschichte andererseits an dem von uns gewählten Beispiel zusammenfassend demonstriert werden. Am Anfang der Epoche, mit der wir auf Grund der uns zur Verfügung stehenden literarischen Quellen unsere Untersuchung begonnen haben, gab es in Israel eine kultische Gemeinschaft, die sich auf völkischen Kriterien aufbaute; wer Israelit war, gehörte ihr an. Die Zugehörigkeit wurde durch die Anwesenheit im Gottesdienste augenscheinlich, aber Angehöriger der Gemeinschaft war der Israelit auch in absentia. Der Begriffskomplex: „Angehöriger der Gemeinschaft Jahwes“ auf Grund des Israelitseins wurde durch das Wort **הַסִּיד** mit oder ohne die erklärende Ergänzung **יִי** ausgedrückt. Mit der zunehmenden Ethisierung der Religion in Israel nahm auch der Begriff **הַסִּיד** eine ethische Nuance an. In dem Masse als

1) Vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden², 1892, S. 9 und 65 ff.; Nöldeke, Die semitischen Sprachen, Leipzig 1898, S. 37 f.; Brockelmann, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I, Berlin 1908, S. 16 f. und Dalman, Die Worte Jesu², Leipzig 1930, Einleitung.

die Identifikation von Volk und Kultgemeinschaft Jahwes durch die äussere historische Entwicklung beeinträchtigt wurde, ging der soziologische Sinn des Begriffes: „Angehöriger der Kultgemeinschaft Jahwes“ auf Grund völkischer Zugehörigkeit zurück. Die ethische Nuance nahm überhand. Als die Kultgemeinschaft überhaupt zu existieren aufhörte, blieb das Wort חסיד an der sekundären ethischen Seite des Begriffes haften. חסיד bedeutete eine religiös-ethische Qualifikation, es konnte fast mit צדיק identifiziert werden. Aber die soziologische Nuance des alten חסיד-Begriffes blieb im Worte חסיד latent vorhanden. Wenn es auf ethische Qualifikation ankam, dann konnten חסיד und צדיק gleicherweise gebraucht werden. Wenn aber eine Differenzierung auf Grund der soziologischen Kategorien: Individuum oder Gemeinschaft stattfinden sollte, dann wurde das Wort חסיד auf Grund der alten soziologischen Bedeutung des Begriffes: „Angehöriger der Gemeinschaft Gottes“ intuitiv herangezogen, um eine Gemeinschaft zu bezeichnen.