

# KOMMENTAR ZUM BUCHE DES PROPHETEN MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

2

(1,11 — 2,9)

---

DORPAT 1930

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

A. T., vgl. Sach. 6, 9 ff. Esr. 1, 4, 6; 6, 4, 8; 7, 15—23; 8, 25. 2. Makk. 3, 2 f.; 5, 16. Auch Josephus (Antt. XIV, 7, 2 §§ 110 f. Bell. jud. II, 17, 3 §§ 412 f.) nimmt auf diese Sitte Bezug und illustriert sie für die griechisch-römische Zeit durch eine Reihe von Beispielen, vgl. Antt. XII, 2, 5. 7—10 §§ 50. 58—85 (Ptolemäus II Philadelphus). XII, 3, 3 § 140 f. (Antiochus III). XIV, 16, 4 § 488 (Sosius). XVIII, 3, 5 § 82 (Fulvia). Bell. jud. V, 13, 6 § 562 f. (Kaiser Augustus und seine Gemahlin).

Daneben erwähnen 2. Makk. (3, 35; 13, 23), Josephus (Antt. XVI, 2, 1 § 14. XVIII, 5, 3 § 122. Bell. jud. II, 17, 2 § 409. c. Ap. II, 5 § 48), Philo (Leg. ad Gaium §§ 23. 40 [Philonis Alexandrini Opera, quae supersunt, recogn. Leopoldus Cohn et Paulus Wendland resp. Leopoldus Cohn et Sigofredus Reiter, VI, Berolini MCMXV, S. 149 f. 178]) auch die eigentliche Darbringung von Opfern von heidnischer Seite. Vgl. Schürer GJV<sup>4</sup> II S. 357—63. Wenn der hier genannte Brauch auch erst für die griechisch-römische Zeit ausdrücklich bezeugt ist (gegen Schürer a. a. O. S. 358), so könnte doch bei der LA מִכְלִי־מִקְוִים der Prophet ihn an unserer Stelle im Auge haben. Doch dieser LA ist, wie bereits oben (S. 115) bemerkt worden, höchstens die Bedeutung einer Variante zuzusprechen, die im Hinblick auf ihre ganz einseitige Bezeugung in keiner Weise mit dem MT in ernstliche Konkurrenz treten kann. Möglicherweise handelt es sich auch nur um eine spätere Korrektur.

In Gl.b werden die Worte von Gl.a<sup>a</sup> noch einmal wiederholt. Calvin erklärt die Wiederholung aus der schier unglaublichen Neuheit des Gedankens: „Repetitio haec non est supervacua. Fuit enim res tunc incredibilis, quia non frustra segregaverat Deus Judaeos a reliquo mundo.“ Diese Erklärung hängt übrigens mit der messianischen Deutung der Stelle zusammen.

Dagegen wird Gl.b als Zusatz gestrichen von Sievers, Marti<sup>KHS</sup>, ebenso von Nowack<sup>KI</sup>, wenn auch mit einem Fragezeichen, und zwar aus Gründen teils metrischer (Sievers), teils stilistischer Art (Marti): die Worte seien eine „unerträgliche“ (Sievers) bzw. unglückliche Wiederholung von Gl.a, die den Kontrast von V. 12 schädige (Marti).

Mit Recht macht J. M. P. Smith demgegenüber geltend, dass gerade durch die Wiederaufnahme von Gl.a<sup>a</sup> ein unmittelbares Kontrastverhältnis zwischen V. 11 und V.12 hergestellt wird.

In der Tat muss zugegeben werden, dass im Falle der Streichung von Gl. b die Gegenüberstellung des Verhaltens der Diaspora in V. 11 und der Jerusalemer in V. 12 lange nicht so wirkungsvoll wäre; ja auch das Suffix in אֹתוֹ (V. 12) würde dadurch seiner unmittelbaren Anknüpfung an das Vorhergehende beraubt, s. B. I Kap. VII § 2 S. 361. Übrigens wird die Ursprünglichkeit von Gl. b anerkannt von Marti<sup>KHS</sup>, Nowack<sup>3</sup>, ebenso von Sellin, Procksch, Haller<sup>2</sup>, allerdings von Nowack<sup>3</sup> und Sellin unter Streichung der drei Schlussworte des Verses, s. unten.

Riessler dagegen begnügt sich damit, Gl. ba als Stichvermerk zu וּמִנְחָה טְהוֹרָה zu streichen. Diese Streichung hängt mit der bereits oben (S. 121) erwähnten Auffassung zusammen, dass וּמִנְחָה טְהוֹרָה von einem Glossator herrühre, der sich erinnerte, dass Räucherwerk immer mit dem Speisopfer verbunden war. Im Anschluss an Wellhausen wird nur Gl. bβ, d. h. die Schlussformel אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, als späterer Zusatz gestrichen von Marti<sup>Do</sup>, Sellin, Nowack<sup>3</sup>. Gegen die Streichung haben sich ausgesprochen Budde (z. V. 8) und J. M. P. Smith (z. V. 8), s. oben S. 83. Dementsprechend werden die 3 Schlussworte des Verses als ursprünglich beibehalten von Marti<sup>KHS</sup>, Procksch, Haller<sup>2</sup>, Riessler u. a.

In der v. lat.<sup>9e</sup> fehlt übrigens ebenso wie in V. 10 צְבָאוֹת; dafür hat sie noch den Zusatz: et sacrificium acceptum non habebo ex manibus vestris. Das fehlende צְבָאוֹת ist vermutlich ebenso zu beurteilen wie in dem vorhergehenden Verse (s. oben S. 102). Der Zusatz dagegen erklärt sich wohl am ehesten aus einer Angleichung an V. 10.

Muss aber die Ursprünglichkeit von Gl. b festgehalten werden, namentlich im Hinblick auf die unmittelbare Beziehung zu V. 12, so ist damit auch die Antwort gegeben auf die oben (S. 109) aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von V. 11 zu seiner Umgebung, m. a. W. so dürfte es das richtigste sein, im Anschluss an Ewald und J. M. P. Smith mit V. 11 einen neuen Abschnitt bzw. eine zweite Wendung beginnen zu lassen, die bis zum Schluss des Kapitels reicht. Die Zusammengehörigkeit der vier Verse wird auch bestätigt durch die refrainartige Wiederkehr des Leitworts גְּדוֹל שְׁמֵי בְּנֵיִם von V. 11 in V. 14, wenn auch in etwas abweichender Gestalt, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 412. Beginnt aber mit V. 11 eine neue Wendung, dann ist es auch

das natürlichste, wie bereits oben (S. 110) angenommen worden, das einleitende וַיְכַחֵם als Bekräftigungspartikel zu fassen, und zwar sowohl in Gl.a als auch in Gl.b.

### Zusammenfassung von V. 11.

Mit V. 11 beginnt eine neue Wendung, die den nachlässigen Betrieb des Tempelkultus unter den Gesichtspunkt des Gegensatzes gegen den Kultus der Diaspora stellt. In der **ganzen** ausserpalästinensischen Welt, in dem weiten Gebiet der Heidenvölker in seiner ganzen Ausdehnung vom äussersten Ost bis zum äussersten West steht Jahves Name, d. h. seine im Kultus gegenwärtige Repräsentation, überall in grösstem Ansehen. Dieses Ansehen des göttlichen Namens äussert sich in der Darbringung reiner bzw. vollwertiger Opfergaben, d. h. in der Ausübung eines korrekten Kultus, an allen Jahveheiligtümern der Diasporajudenschaft<sup>1)</sup>. Ja, so gross ist Jahves Name in den heidnischen Ländern, so gross das Mass huldigender Ehrerbietung, die seinem Ansehen von der Diaspora im Ausland gezollt wird! In Jerusalem aber steht es damit anders! Wie, das besagen nochmals die drei folgenden Verse.

### b) V. V. 12—14: Die Entweihung des göttlichen Namens in Jerusalem.

#### a) V. 12: Die Entweihung des göttlichen Namens durch die Priester zu Jerusalem in Gedanken und Worten.

Ihr aber entweiht ihn, indem ihr sprecht (denkt): der Tisch des Allherrn — befleckt ist er, und (....) verächtlich (geringwertig) seine Speise.

וַיְכַחֵם Das וַיְכַחֵם ist adversativ; es führt den Gegensatz gegen V. 11, genauer gegen V. 11 b ein: in der gesamten ausserpalästinensischen Welt steht Jahves Name in höchstem Ansehen da, die jerusalemischen Priester aber entweihen, profanieren, verunehren ihn.

1) Während der Korrektur sehe ich, dass A. Causse, Les Dispersés d'Israël. Les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg N° 19), Paris 1929, S. 76 f. auf Grund von Esr. 8, 16—20 in Kasiphia in Babylonien die Existenz eines Jahveheiligtums mit einem zahlreichen Tempelpersonal postuliert.

מְחַלְלִים אוֹתוֹ Der Ausdruck חָלַל ist dem parallelen בָּהָה in V. 6 synonym, doch stärker als letzterer und zugleich etwas anders nüanciert. Dementsprechend geben auch die alten Versionen beide Ausdrücke durch verschiedene Worte wieder. LXX φανλίξεν (V. 6) und βεβηλοῦν (V. 12). Peš. בּוּהַ (V. 6) und טַנְהַ (V. 12). Vulg. despiciere (V. 6) und polluere (V. 12). Targ. בַּסְךְ (V. 6) und חָלַל (V. 12). Von den Tochtersversionen der LXX hat nur die aeth. sowohl φανλίξεν als βεβηλοῦν in gleichlautender Weise (ʿarkʿasa = contaminare, polluere, inquinare, profanare, s. Dillmann, Lex. s. v.) wiedergegeben.

Wie bereits z. 1, 6 (s. oben S. 53) bemerkt worden, kommt der Ausdruck בָּהָה שֵׁם יְהוָה nur bei Maleachi vor; dagegen findet sich חָלַל שֵׁם יְהוָה mehrfach, zuerst bei Amos (2, 7 [שֵׁם קָדְשִׁי]), dann auch bei Jeremia (34, 16 [שְׁמִי]), Ezechiel (20, 39; 36, 20—23; 39, 7 [שֵׁם קָדְשִׁי]; 20, 9. 14. 22 [שְׁמִי]) und besonders häufig bei H (Lev. 18, 21; 19, 12 [שֵׁם אֱלֹהֵיךָ]; 20, 3; 22, 2. 32 [שֵׁם קָדְשִׁי]; 21, 6 [שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם]). Vermutlich knüpft Maleachi auch hier direkt an Ez. 36, 23 an, wo allein „der grosse Name Gottes“ (שְׁמִי הַגָּדוֹל) als Gegenstand der Entweihung (חֲלַלְתֶּם, הַמְחַלְלִים) genannt ist.

Die nichtsuffigierete Form des Part. Pi'el Pl. m. nur hier und Neh. 13, 17; eine suffigierete Form noch Ex. 31, 14 (מְחַלְלִיָּה).

Der Unterschied der beiden Ausdrücke wird durch den beiderseitigen Gegensatz bestimmt: בָּהָה שֵׁם ist das Gegenteil von כְּבוֹד (1. Sam. 2, 30, vgl. oben z. 1, 6 S. 53) bzw. יִתֵּן כְּבוֹד לְשֵׁם יי (2, 2), während חָלַל das Gegenteil von קָדַשׁ bedeutet (Ez. 36, 23, vgl. auch 22, 26; 42, 20; 44, 23. Lev. 10, 10). Der erstere Ausdruck bedeutet demnach dem göttlichen Namen die ihm gebührende Ehrerbietung und Ehrfurcht vorenthalten, der letztere dagegen den göttlichen Namen nicht als קָדַשׁ bzw. קְדוּשָׁה, d. h. göttlich (vgl. R. Kittel PRE<sup>3</sup> VII S. 573) anerkennen. Die Wahl von חָלַל an unserer Stelle knüpft, wie bereits oben bemerkt worden, aller Wahrscheinlichkeit nach an den Sprachgebrauch und den Vorstellungskreis Ezechiels an; diesem zufolge war im Exil der Name Jahves durch Israel unter den Heiden entweiht worden (Ez. 36, 20—23), durch die Wiederherstellung der Gemeinde soll das jedoch anders werden (Ez. 36, 23 ff., vgl. oben

S. 113). Ja, so wird denn auch tatsächlich jetzt nach der Rückkehr dem göttlichen Namen im Heidengebiet allerorten Ehre erwiesen (vgl. V. 11); doch die Tempelgemeinde, richtiger gesagt, ihre Priester fahren immer noch fort, den Namen Gottes zu entweihen; durch ihr Tun widerfährt dem göttlichen Namen das gleiche Mass von Schmach und Herabsetzung wie einst durch die gewaltsame Wegschleppung Israels in die Verbannung; es ist als ob das Exil immer noch fort dauere; in der Tat mag man zur Zeit Maleachis ähnlich wie zu der Sacharjas (Sach. 1, 12 vgl. 7, 3) im Hinblick auf das Ausbleiben der messianischen Hoffnung diese Empfindung gehabt haben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Ausdruck  $\text{הַלֵּל}$ , wenn auch indirekt, darauf anspielt. Die von Ginsburg (IHB S. 363) vorgeschlagene Emendation  $\text{מִקְלָלִים}$  ist unbegründet.

$\text{אֱוִתוֹ}$  mit scriptio plena ist die von der Mehrzahl der HSS und Drucke vertretene LA, während nur die Ausgaben von Soncino (1488), Brescia (1494), Complutum (1514—17) und Venedig (1524/5) die defektive Schreibung ( $\text{ארתו}$ ) aufweisen (s. Ginsburg HB z. St.). Neben der LA  $\text{אֱוִתוֹ}$  bzw.  $\text{ארתו}$  findet sich in einigen HSS (Kenn. 109. 196. 125. 96, de Rossi 197. 233. 262. 384. 419. 721. 825. 11. 20. 230. 248. 545. 594. 596. 851. 16, s. de Rossi III z. St.) die Variante mit dem Suffix der 1. Prs. Sg. ( $\text{ארתִי}$ ). Im ersteren Fall ( $\text{ארתו}$  bzw.  $\text{ארתִי}$ ) wäre das Suffix auf  $\text{שָׁמִי}$  in V. 11 b zu beziehen, im letzteren auf  $\text{יְהוָה}$ . Ginsburg (HB z. St., vgl. auch IHB S. 363) hält die erstere LA für ein Tikḡûn sôferîm, doch ist ihr schon deswegen der Vorzug vor der letzteren zu geben, weil sonst im A. T. wohl die Verbindung  $\text{הַלֵּל אֶת־שֵׁם יְהוָה}$  vorkommt (s. oben S. 132), nicht aber die Verbindung  $\text{הַלֵּל אֶת־יְהוָה}$ . Auch ist bei der LA  $\text{אֱוִתוֹ}$  der Zusammenhang mit V. 11 ein engerer; ausserdem wird diese LA begünstigt durch den parallelen Ausdruck  $\text{בָּזָה אֶת־שֵׁם יי}$  in V. 6 und gestützt durch sämtliche alte Versionen.

Worin die Entweihung des göttlichen Namens sich äussere, führt der Prophet in V. 12b—14 aus: es ist eine Entweihung in Gesinnung, Worten und Taten. Von der Entweihung in Gesinnung und Worten handeln V. 12b. 13a $\alpha$ , von der durch die Tat V. 13a $\beta$ . 14.

Die Angabe über die Entweihung des göttlichen Namens

durch Worte bzw. Gedanken wird eingeleitet durch den für Maleachi charakteristischen Ausdruck:

בְּאַמְרָם, s. das oben (S. 63 f.) z. 1, 7 Bemerkte. Wie in V. 7, so will auch hier Riessler כְּהֵנִים בְּאַמְרֵי לֵהֲנִים lesen.

שְׁלַחַן אֲדָנִי ist wie in V. 7 יְהוָה שְׁלַחַן יְהוָה der Brandopferaltar, s. oben S. 64.

Statt אֲדָנִי lesen viele HSS (s. Tichomirow z. St.) und auch einige Drucke (z. B. Lond. Polygl., J. H. Michaelis, A. Hahn) יְהוָה (vgl. Gr. Baudissin, Kyrios I S. 507). Diese LA haben auch Wellhausen, v. Orelli, Duhm, v. Hoonacker, Isopescul, Sellin, Nowack<sup>3</sup> ihrer Übersetzung zugrunde gelegt. Ebenfalls Marti<sup>Do</sup> rechnet mit der Möglichkeit, dass יְהוָה die ursprünglichere LA sei und dass daher אֲדָנִי nur als ein für יְהוָה in den Text eingedrungenes K<sup>r</sup>e zu betrachten sei, doch legt er KHS<sup>4</sup> seiner Übersetzung die LA אֲדָנִי zugrunde. Umgekehrt Nowack, der unbeschadet seiner oben angegebenen Übersetzung im Text bei Kittel BH אֲדָנִי bietet.

מְנַאֵל ist, wie bereits oben (S. 59) zu 1, 7 bemerkt worden, eine Maleachi allein eigentümliche partizipiale Pu<sup>al</sup>form. Duhm schlägt vermutungsweise מְנַאֵץ vor mit der Motivierung, dass der Ausdruck מְנַאֵל nach V. 7 von den Priestern nicht verstanden sein wollte und daher nicht gut von ihnen selbst gebraucht werden konnte. Nach Ehrlich R. fordert der Zusammenhang מְחַלֵּל. Da die Form מְנַאֵץ im A. T. sonst nicht vorkommt, so erscheint es von vornherein bedenklich, sie an Stelle einer für das B. Maleachi auch anderwärts bezeugten zu setzen. Wohl findet sich einmal im A. T. (Jes. 52, 5) die ganz ähnlich lautende Form מְנַאֵץ, die aber auch Duhm (Jes.<sup>4</sup> z. St.) als Part. Hithpo<sup>al</sup> erklärt, allerdings mit der Einschränkung „wenn nicht das Part. Pual מְנַאֵץ zu lesen ist“. Auch die Wiedergabe von מְנַאֵץ in Jes. 52, 5 und מְנַאֵל an unserer Stelle in den alten Versionen ist dieser Substitution nicht günstig. LXX bietet Jes. 52, 5 βλασφημείται und Mal. 1, 12 ἡλιοσημενή. Peš. Jes. 52, 5 מְנַדְפִין und Mal. 1, 12 מְטַנֵּף. Targ. Jes. 52, 5 מְרַגְזִין und Mal. 1, 12 בְּסִיר. Vulg. Jes. 52, 5 blasphematur und Mal. 1, 12 contaminata. Die von Ehrlich vorgeschlagene Emendation liesse sich durch Ez. 36, 23 belegen, doch auch hier findet sie keine Stütze an den alten

Versionen: LXX *βεβηλωθέν*. Peš. *אתויש*. Targ. *איתהל*. Vulg. *pollutum*. Eher schon könnte sich Ehrlich auf die Peš. berufen, die nicht nur *מחללים* in Gl.a, sondern auch *מגאל* sowohl in Gl.b als auch in V. 7 durch *מטנה* wiedergibt, wie auch die LXX sowohl in V. 7 als in V. 12 *מגאל* in gleicher Weise (*ἡλισγημένη*) übersetzt. Dagegen haben Targ. und Vulg. für *מגאל* in V. 7 und in V. 12 zwei verschiedene Worte. Targ. V. 7 *מרהק* und V. 12 *בסיר*, Vulg. V. 7 *pollutum* und V. 12 *contaminata*. Da das Targ. in V. 7 *נבזה* durch *בסיר* wiedergibt, so könnte man übrigens annehmen, dass auch in V. 12 statt *מגאל* ursprünglich vielmehr *נבזה* gestanden habe. Doch empfiehlt es sich wohl am meisten, den MT beizubehalten, der durch die LXX ganz und durch die Peš. wenigstens teilweise gestützt wird.

*הוא* ist hier ebenso wie 1, 7 (oben S. 64f.) Binde- bzw. Trennungswort für Subjekt und Prädikat des Nominalsatzes. Zu der Stellung von *הוא* hinter dem Prädikat vgl. das z. 1, 7 (oben a. a. O.) Bemerkte. Sievers streicht *הוא* aus metrischen Gründen.

Soweit ist der Text klar. Der Prophet wiederholt hier in etwas schärferer Akzentuierung den Vorwurf, den er bereits V. 7b gegen die Priester erhoben: die Geringschätzung, die sie dem Altar entgegenbringen. Zum Verständnis dieser Stellungnahme der Priester gegenüber der Kultstätte vgl. das oben (S. 66 f.) z. V. 7 Dargelegte.

Die drei letzten Worte des Verses: *וְנִיבּוֹ נְבִיָּה אֶכְלוּ* sind textlich und inhaltlich schwierig. Allerdings hat es nicht an Versuchen gefehlt, dem MT so, wie er vorliegt, einen Sinn abzugewinnen. Die wichtigsten Versuche dieser Art sind folgende:

1) „Und sein Ertrag ist verächtlich, seine Speise“, d. h. es handelt sich hier um einen Nominalsatz, dessen Subjekt *וְנִיבּוֹ* und dessen Prädikat *נְבִיָּה* ist, während das letzte Wort des Verses *אֶכְלוּ* als Apposition zum Subjekt zu betrachten ist. So Cappellus, Pocock, Venema, Drusius, Reinke, Knabenbauer.

2) „Und sein Ertrag — verächtlich ist seine Speise“, d. h. es handelt sich um einen sog. zusammengesetzten Nominalsatz (vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 143a), dessen Subjekt *וְנִיבּוֹ* ist und dessen Prädikat aus dem Nominalsatz *נְבִיָּה אֶכְלוּ* mit zurückweisendem Pronomen besteht. So Köhler, Keil, Hitzig, Umbreit.

3) „Und sein Ertrag — verächtlich ist ihn zu essen bzw. sein Essen“, d. h. es handelt sich ebenfalls wie sub Nr. 2 um einen zusammengesetzten Nominalsatz, wobei jedoch אָכְלוֹ als suffigierter Infinitiv aufgefasst wird. So Ewald, v. Orelli.

4) „Sein Ertrag ist verächtlich, sowie das ihn verzehrende scil. Altarfeuer“ (fructus vel proventus ejus contemptibilis et comedens illum [scil. ignis]). So Cornel. a Lap., der im Anschluss an die Vulg. (cum igne qui illud devorat) אָכְלוֹ als suffigiertes Part. act. קָל auffasst.

Doch ist der Text schwerlich intakt. In einigen HSS (Kenn. 80. 384 und vielleicht 644, s. de Rossi III z. St.) fehlt נִיבוֹ, Peš. hat es ebenfalls nicht gelesen, desgleichen allem Anschein nach auch Targ.; jedenfalls lässt die Paraphrase וּבְסִירָן מִתְנַתָּא מִיְנִיָּה (= et despiciuntur dona ex ea) wohl eher auf den Ausfall von נִיבוֹ als von אָכְלוֹ schliessen, vgl. RBML VI S. 110, Reinke, Isopescul und J. M. P. Smith. Unter Berufung auf die Peš. hat Graetz (Emend. z. St.) נִיבוֹ gestrichen, und zwar als Dittographie des folgenden נִבְיָהּ. Wellhausen, Nowack<sup>2</sup>, Sievers, W. R. Smith (OTJC S. 425 A. 1), Marti<sup>Do</sup>, G. A. Smith, Tichomirow, Isopescul, Haller<sup>2</sup>, J. M. P. Smith, Ehrlich R., Israël Lévi (REJ 1891 S. 196) sind ihm darin gefolgt. Diese Streichung ist jedenfalls zu billigen. Ausser an unserer Stelle kommt נִיב nur noch einmal im A. T. vor: Jes. 57, 19 קֶרֶת, während Kethîbh נִיב lautet. Die herkömmliche Übersetzung ist Frucht (scil. der Lippen). Doch ist die Ursprünglichkeit des Textes an dieser Stelle nicht einwandfrei, jedenfalls fehlt das Wort in der LXX. Jes. Sir. 35, 5 bezeichnet נִיב (am Rande נִיב und זִייר) einen Schmuckgegenstand, den Smend (WJS S. 287) als Halskette fassen möchte.

Die Versuche, נִיב an unserer Stelle nach Jes. 57, 19 in der Bedeutung von Frucht, Wirkung, Ertrag zu erklären, können nicht gerade als irgendwie befriedigend gelten. Die jüdisch-mittelalterlichen Exegeten identifizierten נִיב nach Jes. 57, 19 mit נִיב שְׂפָתַיִם und dachten dabei entweder an das Wort der Priester, dass die Speise des Altars verächtlich sei (Raschi, Kimhi), oder an das Wort bzw. Gebot Gottes betreffend die Speise (d. h. das Blut und das Fett) des Altars (Abrabanel bei Pocock). Christliche Ausleger der älteren Zeit bezogen נִיב mehrfach auf den in Jes. 4, 2 genannten צִמָּה und gewannen so eine christologische

Deutung (Coccejus, v. Til). Andere sahen in **נִיב** eine Bezeichnung des Opfers (Cornel. a Lap., Drusius, Hitzig, Köhler, Keil, Reinke, Duhm, Sellin) bzw. der priesterlichen Opfergefälle (Cappellus, Grotius, Rosenmüller, de Moor, v. Orelli, v. Hoonacker) bzw. des Opferdienstes (Riessler).

Die von Budde vorgeschlagene und auch von Nowack<sup>3</sup> angenommene Änderung in **מִזְבְּחוֹ** ergibt auch nicht gerade eine sehr glatte Konstruktion, dabei hat sie auch an den alten Versionen nicht den geringsten Anhalt. Dagegen könnte die Streichung des Suffixes in **נִיבו** bei Duhm eventuell durch die LXX (*ἐπιτιθέμενα* ohne *αὐτοῦ*!), sowie die Emendation von Halévy **וְעִמּוֹ** (bei J. M. P. Smith) eventuell durch das *cum* der Vulgata gestützt werden. Nicht übel ist auch der Vorschlag Bachmanns (Dod. S. 25), **נִיבו** als eine Verschreibung für **נְבוּיָה** = **נְבוּיָה** (Inf. abs. Nif. von **בָּוִי**) anzusehen. Leider lässt sich auch hier weder mit Hilfe der LXX (*καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουδένονται* [<sup>s.c.a</sup> *ἐξουδένονται*] *βρώματα αὐτοῦ*), noch der Vulgata (*et quod superponitur, contemptibile est cum igne, qui illud devorat*) ein annähernd ansprechender Text gewinnen. Cappellus vermutete als Vorlage für das *ἐπιτιθέμενα* der LXX **נְבו** (statt **נִיבו**), das von ihr als Part. Nif'al von **בוּא** = **בָּא** aufgefasst worden sei = *id quod adducitur super mensam, hoc est, quod illi superponitur*, Faber (RBML VI S. 110) dagegen **נִיפו** = **הִנִּיפו** (Inf. Hif'il von **נָוַף**, vgl. Lev. 7, 30; 14, 24; 23, 20. Num. 5, 25) und übersetzt dementsprechend: *et το agitare illum cibum ejus (scil. mensae) contemnitur*, Vollers (Dod. S. 74 bei Tichomiroff) **נָנַב**. Nach Isopescul dagegen hätte sich die LXX streng an den hebräischen Text gehalten. Die Form *ἐπιτιθέμενος* findet sich in der LXX, soweit ich sehe, ausser an unserer Stelle nur noch 1, 7, sowie Ps. 3, 7 und 2. Chr. 23, 13. In 1, 7 handelt es sich um ein im MT fehlendes Plus der LXX (s. oben S. 65), in Ps. 3, 7 ist *ἐπιτιθέμενοι* Wiedergabe von **אֲשֶׁר שָׂחַו** und in 2. Chr. 23, 13 von **קִשְׁר**.

Die Tochterversionen der LXX haben *ἐπιτιθέμενα* auf *βρώματα* bezogen. Syr.-hex.: **ומאכלתא דילה הלין דמתתסימן עלוהי** und **שׁוּמִיָּן** = *ταῦτα τὰ βρώματα αὐτοῦ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουδένονται*, arab. etwas freier: **وَتَحْتَنَقِرُونَ أَطْعَمَتَهُ الْمَوْضُوعَةَ** = *et contemnitis cibos eius superpositos*; aeth. **ya'eklūhī zaḡestētū**

menūn ue'etū = *καὶ τὰ ἐν αὐτῇ (ἐπιτιθέμενα) βρώματα αὐτοῦ ἐξουδενώμενά ἐστιν*, ganz wörtlich dagegen v. lat.<sup>sa</sup>: *et qui superponuntur despecti sunt cibi ejus*.

Inbetreff der Vorlage der Vulg. dürfte nur soviel feststehen, dass, wie schon Cappellus, Cornel. a Lap. und Pocock richtig vermutet haben, Hieronymus אכלו als suffigiertes Part. act. קאל las (אכלו s. oben S. 136), vgl. auch Reinke, Knabenbauer und Isopescul. Dagegen lässt sich für die Worte *quod superponitur*, sowie *cum igne* kaum eine sichere Retroversion gewinnen. Im Kommentar erklärt Hieronymus *ignis* als *fructus altaris*; sollte er daher vielleicht, wie Cappellus annahm, *ignis* als Äquivalent für נִיב gefasst haben? Oder hat er, wie Reinke vermutet, die Worte *cum igne* von sich aus ergänzt?

Lassen nun aber LXX und Vulg. keine sicheren Rückschlüsse auf den ursprünglichen Text zu, so empfiehlt es sich um so mehr aus den oben (S. 136) angeführten Gründen נִיב als nachträgliche Texterweiterung zu betrachten. Wir erhalten dann als ursprüngliche LA von Gl.bβ die Worte: וְנִבְהָ אָכְלוּ.

נִבְהָ ist hier ebenso wie in V. 7 Part. Nif. in der Bedeutung verächtlich, wertlos, geringwertig (s. oben S. 64). Die Erklärung der Form als 1. Prs. Pl. Imperf. קאל (Israël Lévi REJ 1891 S. 198: *nous pouvons donc traiter irrévérencieusement sa nourriture*) scheidet an der Analogie von V. 7, wo die partizipiale Fassung von נִבְהָ durch das nachfolgende הִיא gesichert ist, sowie an dem Parallelismus mit מִנְאֵל in Gl.ba.

Von den alten Versionen übersetzen Peš. (שׂוֹטָן bzw. שׂוֹטָן) und Targ. (בסירן bzw. בסיר) hier und in V. 7 נִבְהָ mit dem gleichen Ausdruck; Vulg. dagegen hat in V. 7 *despecta*, hier in V. 12 jedoch *contemptibile*; auch LXX variiert an beiden Stellen: V. 7 *ἡλισσημένη* und V. 12 *ἐξουδένονται*. Allerdings lesen, wie bereits oben (S. 64) bemerkt worden, Kod. א<sup>c.a.c.b</sup> Q auch in V. 7 *ἐξουδενώμενη*. So erklärt es sich, dass von den Tochterversionen v. lat.<sup>sa</sup> (*despecta* bzw. *despecti*) und arab. حَقِيمَةٌ bzw. تَحْتَمَرُونَ) an beiden Stellen gleich übersetzen, während syr.-hex. (V. 7 בסיא, V. 12 שׂוֹטָן) und aeth. (V. 7 neuer, V. 12 menūn) an beiden Stellen differieren.

**אָכְלוֹ** ist hier Bezeichnung des Opfers. Allerdings bedeutet sonst im A. T. **אָכַל** nur die Speise (Hi. 12, 11) bzw. die Nahrungsmittel (Gen. 14, 11. Dt. 2, 6) bzw. die Nahrung (Hi. 36, 31) der Menschen (Ps. 78, 18. 30) oder der Tiere (Ps. 104, 21. Hi. 39, 29), nicht aber die Speise Gottes, doch der Zusammenhang, sowie der Parallelismus mit **לָחֵם** in V. 7 (s. oben S. 58) fordern an unserer Stelle diese Bedeutung unbedingt, vgl. Reinke, Köhler, Keil, Nowack<sup>3</sup>, Marti<sup>10</sup>, Tichomiroff, s. auch B. I Kap. VIII § 10 S. 428.

Der Parallelismus mit **לָחֵם** in V. 7 beweist jedenfalls, dass das Suffix nicht auf den Altar (Isopescul, Tichomiroff, J. M. P. Smith), d. h. auf **שְׁלַחַן** (Reinke) bzw. **שְׁלַחַן אֲדֹנָי** (Köhler, Keil) zu beziehen ist, sondern auf **אֲדֹנָי** (Calvin, Venema, Marti<sup>10</sup>), da das Opfer **לָחֵם** heisst im Sinne von **לָחֵם הָאֱלֹהִים** (vgl. Lev. 21, 6. 8. 17. 21f.; 22, 25) bzw. **לָחֵם יְהוָה** (vgl. Num. 28, 2. Ez. 44, 7: **לֶחְמֵי**) bzw. **לָחֵם אִשָּׁה לַיהוָה** (vgl. Lev. 3, 11. 16. Num. 28, 24), nicht aber im Sinne der im A. T. nicht vorkommenden Verbindung **לָחֵם הַמִּזְבֵּחַ** bzw. **לָחֵם הַשְּׁלַחַן**. In betreff der Auffassung von dem Opfer als der Speise der Gottheit s. das z. 1, 7 (oben S. 58) Bemerkte. Als Glosse wird **אָכְלוֹ** gestrichen von Riessler und v. Hoonacker, die beide wohl von der richtigen Voraussetzung ausgehen, dass **אָכְלוֹ** und **נִיבֹ** einander ausschliessen. Daher ist diese Streichung wahrscheinlicher als die von Sellin vorgeschlagene, an und für sich sehr ansprechende Änderung von **אָכַל** in **כָּל** („er und seine Frucht ist verächtlich ganz und gar“). Bereits oben (S. 138) war bemerkt worden, dass Hieronymus aller Wahrscheinlichkeit nach **אָכַל** vokalisiert.

Als Subjekt steht **אָכַל** am Schluss des Satzes; dadurch entsteht in Gl.b eine von Maleachi auch sonst mehrfach (vgl. 1, 2b. 3a. 10b. 14b; 2, 5aβb. 7a. 15b; 3, 15) gehandhabte chiastische Wortstellung, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 410.

Der nach Ausschaltung von **נִיבֹ** gewonnene Text unseres Verses ergibt dann folgenden Sinn: der Prophet wirft den Priestern vor, dass sie Jahves Namen in Gedanken und Worten dadurch entweihen, dass sie vom Altar und den Opfern gering denken, diesen für befleckt, jene für minderwertig halten und sich un-

verhohlen in diesem Sinne aussprechen. Der Prophet wiederholt demnach hier im zweiten Vers der zweiten Wendung (V. 11—14) den ganz analogen Gedanken, den er bereits im zweiten Vers (V. 7b) der ersten Wendung (V. 6—10) ausgesprochen. Doch ist V. 12 mehr als eine einfache Variante von V. 7b; er ist eine Steigerung, und zwar in dem Masse, als **הָיָה** und **נָאֵל** stärkere Ausdrücke sind wie **בָּוֶה** (vgl. oben S. 132). Auch rein formal betrachtet, ist die Steigerung unverkennbar: in V. 7b beschuldigt der Prophet die Priester der Altarverachtung, hier der Verachtung des Altars und der Altaropfer. Schliesslich ist der ganze Gesichtspunkt, unter den in V. 7b und V. 12 die analoge Anklage gestellt wird, ein anderer: in V. 7b ist es der Gesichtspunkt der mangelnden Ehrfurcht vor Jahve (vgl. V. 6), hier der der Inferiorität gegenüber der Diaspora (vgl. V. 11).

Es ist daher unberechtigt, wenn Marti<sup>D<sup>o</sup></sup> und Riessler Gl.b als Glosse beseitigen, die nur V. 7b in bereicherter Version wiederhole. Ebensovienig ist es überzeugend, wenn Marti behauptet, V. 12b unterbreche den Zusammenhang zwischen V. 12a und V. 13, oder Riessler meint, V. 12b setze bereits die Worte der Priester in V. 13 voraus, da ja V. 13 einerseits eine Motivierung (V. 13aα) von V. 12b enthält, andererseits aber zu der Erläuterung von V. 12a in Gl.b in betreff der Gedanken und Worte eine weitere (V. 13aβ) in betreff der Tat bietet, vgl. B. I Kap. VII § 2 S. 361 f. Es ist daher durchaus als Fortschritt zu werten, wenn Marti<sup>KHS<sup>s</sup></sup> innerhalb von Gl.b nur die Worte **כִּנְאָל הוּא וְנִיב** streicht. Im Unterschied von Marti<sup>KHS<sup>s</sup></sup> schaltet Ehrlich R. die drei Schlussworte von Gl.b aus, „denn **נְבוּה אֵכָל** ist eine Glosse zu dem Vorhergehenden, das der Glossator bereits verderbt fand, und **נִיב** ist durch Dittographie aus **נְבוּה** entstanden.“ Hätte Ehrlich recht, dann würde allerdings V. 12b zu einer fast gleichlautenden Variante von V. 7b herabgedrückt, und man sähe nicht ein, warum der Prophet hier von dem Prinzip der Steigerung in der zweiten Wendung (V. 11—14) gegenüber der ersten (V. 6—10) fast völlig hätte abstrahiert haben sollen.

#### Zusammenfassung von V. 12.

Während Jahves Name bei der gesamten Judenschaft der Diaspora in höchstem Ansehen dasteht (V. 11), wird er von den Priestern der Tempelgemeinde schmachvoll entweiht. Die Pro-

fanation, die einst durch Israels Exil Jahves Namen betroffen (vgl. Ez. 36, 20—23), wird ihm jetzt durch die jerusalemischen Priester angeheftet. Die Diener des Heiligtums erklären Jahves Tisch, d. h. Altar, für befleckt und Jahves Speise, d. h. die Altaropfer, für geringwertig, m. a. W. sie denken und reden von der Kultstätte und den kultischen Darbringungen so, als dauere noch die Zeit der Verbannung weiter fort (vgl. Sach. 1, 12), als bestehe noch das Verdikt zu Recht, das einst die Prophetie (Hag. 2, 14) über den unreinen Kultus der heimgekehrten Gola vor der Grundsteinlegung des Tempels gefällt.

**β) V. V. 13. 14: Die Entweihung des göttlichen Namens durch die Tat.**

**αα) V. 13: Die Entweihung durch die Tat bei den öffentlichen Opfern.**

Und wenn ihr sprecht (denkt): „fürwahr, ‘aus’ Not“, so reizt ihr ‘mich’ (doch zum Zorn), spricht Jahve der Heere, und wenn ihr darbringt ‘von’ geraubtem (Gut) Lahmes und Krankes, ja darbringt als Opfergabe, werde ich (etwa) mit Wohlgefallen eine solche annehmen aus eurer Hand? spricht Jahve ‘der Heere’.

Die in V. 12 begonnene Schilderung der Entweihung des göttlichen Namens setzt sich in V. 13 fort. Die Fortsetzung bringt zunächst einen Einwand der Hörer; dieser wird eingeführt durch die für Maleachi charakteristische Eingangsformel **וְאִמְרָתֶם**, s. z. 1, 2 (oben S. 3), auch B. I Kap. VIII § 2 S. 398. Ganz wie 1, 2. 6; 2, 14. 17; 3, 7f. 13 bietet Targ. vor **אִמְרָתֶם** noch ein **אִם**. Die Hinzufügung der Konditionalpartikel scheint im gegebenen Fall durchaus angebracht angesichts der Tatsache, dass, wie unten des näheren dargelegt wird, in Gl.αα ein Bedingungssatz vorliegt.

Das Subjekt des Bedingungssatzes ist weder das Volk (Hieronymus, Cornel. a Lap., Kimhi), noch das Volk samt den Priestern (Calvin), sondern die Priester allein, die V. 6b ausdrücklich als die Adressaten der vorliegenden Rede bezeichnet werden. Der durch die Eingangsformel eingeleitete Einwand selbst besteht aus den beiden folgenden Worten: **הֲיָה כִּתְלָאָהּ**.

הִנֵּה מִתְלַאֵה wird gewöhnlich erklärt als eine Kontraktion aus מִתְלַאֵה מִתְלַאֵה nach Analogie von מִזֶּה = מִזֶּה-זֶּה (Ex. 4, 2), מִלְכֶם = מִלְכֶם-מִלְכֶם (Jes. 3, 15), מִזֶּה = מִזֶּה-זֶּה (Ez. 8, 6). So I.-Ezra, Cappellus, v. Til, Venema, Pocock, Rosenmüller, Reinke, Köhler, Keil, Hitzig, v. Orelli, Nowack, Marti, de Moor, v. Hoonacker, Isopescul, J. M. P. Smith, Sellin, Gesenius (Thes. s. v. מִזֶּה), Buhl (HW<sup>16</sup> s. v. מִתְלַאֵה), Siegfried-Stade (HW s. v. מִתְלַאֵה), König (WB s. v. מִתְלַאֵה), Brown-Driver-Briggs (Lex. s. v. מִזֶּה), Olshausen (Lehrb. S. 186), Stade (Gramm. § 173 c), Ges.-K.<sup>28</sup> (§ 37 c), König (Lehrgeb. II, 1 S. 526), vgl. auch die Übersetzungen von Luther, Calvin, Reuss, Ewald, Duhm, Procksch, Haller. Gegen die von Wellhausen beanstandete Stellung von מִתְלַאֵה hinter הִנֵּה haben Nowack<sup>1.2.3</sup> und Marti<sup>Do</sup> mit Recht auf Ps. 133, 1 verwiesen. Bei dieser Erklärung von מִתְלַאֵה werden dann die Worte הִנֵּה מִתְלַאֵה gewöhnlich als Ausrufesatz gedeutet, der den Unwillen der Priester zum Ausdruck bringt, sei es über das Essen des Opferfleisches von minderwertigen Tieren (Reinke, Hitzig, Ewald, v. Orelli, v. Hoonacker), sei es über die Verpflichtung der Heiligung und Reinigung auch für verhältnismässig kleine Opferportionen (Pocock im Anschluss an R. Tanhûm), sei es über die Pflicht, die Tauglichkeit der zu opfernden Tiere zu untersuchen (Duhm, Isopescul), sei es über den Kultus überhaupt (Calvin, Isopescul, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>, J. M. P. Smith) bzw. die kultische Darbringung (Marti<sup>Do</sup>) bzw. den Altar oder den Altardienst (Cappellus, Köhler, Keil, Nowack, de Moor), und zwar ohne entsprechende Vergütung (Rosenmüller), sei es über die Armut und traurige Lage der Gemeinde (I.-Ezra, Venema). Dagegen bezog Kimhi den Ausruf auf die opfernden Laien: um den Schein zu erwecken, als seien die für den Altar bestimmten Tiere feist und fett, rufen die Opfernden, wenn sie das Tier auf ihren Schultern herbeibringen, einander מִתְלַאֵה zu, d. h. ich bin so müde und angegriffen vom Tragen des schweren (eig. fetten und feisten) Opfertieres. Von den christlichen Auslegern hat Drusius sich Kimhi angeschlossen. Nur ganz vereinzelt findet sich die Fassung von הִנֵּה מִתְלַאֵה als Fragesatz. So Coccejus und v. Til, die in typologischer Ausdeutung der Worte hier einen Protest der Juden gegen die von Christus dargebotenen Segnungen zu finden glauben.

Doch die LA מִתְּלָאָה unterliegt ernstlichen Bedenken im Hinblick auf das Zeugnis der alten Versionen, die ausnahmslos מִתְּלָאָה = מִן תְּלָאָה vokalisiert haben: LXX ταῦτα ἐκ κακοπαθίας (Kod. A κακοπαθίας) ἐστίν. Peš. הַנָּא מִן דְּוִוְנִי הוּ. Targ. הָא דַּאֲתִינָא מְלִיאֲוֹתָנָא. Vulg. ecce de labore. Dementsprechend wird auch mit Recht die Vokalisation des MT geändert von Grotius, Cornel. a Lap., Schegg, Knabenbauer, Tichomiroff. Diese LA fügt sich trefflich in den Zusammenhang, und zwar sowohl nach rückwärts als nach vorwärts: einerseits schliesst sich die so gewonnene Entschuldigung der Priester gut an den prophetischen Vorwurf in V. 12b an, andererseits wird so ein besonders wirkungsvoller Kontrast zu dem folgenden Satz וְהִפְחִתֶם אוֹתִי (s. unten S. 144f.) hergestellt. Daher sind auch die Emendationen von Graetz (מִאֲכָלָה), Calmet (מִתְּלָעָה = vermibus scatens nach Ex. 16, 20. Dt. 28, 39), Riessler (matt'lu'äh = mah t'lu'äh, d. h. was liegt daran), Halévy (הוּא הִתְּלָאָה nach Ez. 24, 6. 11 f. bei J. M. P. Smith), Bachmann (Dod. S. 25 f. מִגִּאָּל bzw. מִגִּאָּלָה) abzuweisen.

תְּלָאָה = Drangsal, Mühsal, Not, kommt ausser an unserer Stelle nur noch viermal im A. T. vor: Ex. 18, 8. Num. 20, 14. Thr. 3, 5. Neh. 9, 32. Stade (Gramm. § 266 c A. 2) erklärt תְּלָאָה wohl mit Recht für eine Nominalform takatalät vom Stamm לָאָה. Weniger wahrscheinlich ist es, hier mit Barth (NB<sup>2</sup> S. 276 A. 2) eine Nominalform katalät aus dem von לָאָה abgeleiteten sekundären Stamm תֵּלָא anzunehmen. In Verbindung mit מִן nur hier. Im Hinblick auf die LA der Peš. und des Targ. könnte man geneigt sein, die suffigiertere Form מִתְּלָאָתְנוּ zu lesen, doch dürfte das suffixlose מִתְּלָאָה, das durch LXX und Vulg. gestützt wird, wirkungsvoller sein.

מִן ist hier wie 1. Kön. 8, 5. Jes. 53, 5. Jer. 12, 4. Ob. 10 u. ö. in kausaler Bedeutung zu fassen, vgl. Olof Molin, Om propositionen מִן i Bibelhebreiskan, Upsala 1893, S. 38 ff.

In Verbindung mit הִנֵּה vertritt מִתְּלָאָה einen vollständigen Satz (vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 17): für wahr, aus Not bzw. um des Notstandes willen, d. h. solches geschieht ja nur wegen der allgemeinen Notlage, in der wir uns befinden. LXX

bietet für הָנָה — ταῦτα, desgleichen Peš. הָנָה; mit Recht vermuteten daher schon Cappellus (z. St., s. auch Crit. sacr. II S. 516) und Faber (RBML VI S. 111), dass diese beiden Versionen הָנָה vokalisiert, vgl. auch J. M. P. Smith. Doch wegen des Kontextes empfiehlt es sich nicht, von der Punktation des MT abzugehen, die nicht nur durch Targ. und Vulg., sondern auch durch die compl. Variante der LXX ἰδοὺ (vgl. Tichomiroff) gestützt wird. Zur Entschuldigung ihres vom Propheten gerügten Verhaltens berufen sich die Priester, wie schon Hieronymus richtig gesehen, auf die allgemeine Misere der Gegenwart. Die nachexilische Gemeinde war tatsächlich arm, ihre Lage elend und gedrückt. Zur Zeit Haggais und Sacharjas hatte man infolge andauernder Dürre und Missernte im harten Kampf ums Dasein kaum die Möglichkeit gehabt, seine äussere Existenz zu decken, vgl. Hag. 1, 5 f. 9 ff.; 2, 16 f. Sach. 8, 10. Zur Zeit Maleachis wird es kaum besser geworden sein; auch jetzt wiederum wurde das Land von Zeit zu Zeit durch Dürre, Misswachs und andere Kalamitäten wie Heuschreckenplagen schwer heimgesucht (3, 10 f.), ja man hatte das niederdrückende Gefühl, direkt vom Fluche Gottes betroffen zu sein (3, 9). Doch der Prophet lässt diese Entschuldigung nicht gelten.

וְהִפְחִתֶם wird gestützt durch Targ. (וְשִׁנְיִתֶן), Vulg. (et exufflastis), v. lat. (et exsufflastis) und Kod. S der LXX (ἐξεφύσησατε); dagegen bieten die übrigen Kodd. der LXX: ἐξεφύσησα, in Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen, sowie die Peš. (וְנִפְחִתִי). Als Vorlage von ἐξεφύσησα (αὐτά) vermuteten schon Cappellus und Grotius וְהִפְחִתִים, vgl. auch Riessler (z. St.) und Mark Sebök (Schönberger), Die syrische Übersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältnis zu dem massoretischen Text und zu den älteren Übersetzungen, namentlich den LXX und dem Targum, Leipzig 1887, S. 74 A. 1.

Trotz LXX und Peš. ist mit Recht fast ganz allgemein von den Auslegern die LA הִפְחִתֶם beibehalten worden; soweit ich sehe, liest nur Bachmann (Dod. S. 26) die 1. Prs., indem er zugleich וְנִפְחִתִי bzw. וְהִפְצִתִי אֹתוֹ emendiert. Allerdings liegt die Möglichkeit einer Wahl zwischen den LAA הִפְחִתִי und הִפְחִתִי nur vor im Fall der Richtigkeit des folgenden אֹתוֹ. Doch ist אֹתוֹ schwerlich ursprünglicher Text. Die Masora rechnet אֹתוֹ zu den 18 Tikḱûne Sôf'rîm (vgl. Ginsburg, HB z. St. IHB S. 359 f.),

worauf unter den Auslegern m. W. zuerst Raschi aufmerksam gemacht hat. Dementsprechend lesen mehrere HSS und Drucke אורתי (s. Ginsburg a. a. O.). Auch Hieronymus erwähnt im Kommentar diese LA. Jedenfalls ist ihr mit Graetz, Nowack<sup>2</sup>, Marti<sup>10</sup>, Tichomirowff, Isopescul, Riessler, J. M. P. Smith, Procksch der Vorzug zu geben. Die von Budde vermutungsweise vorgeschlagene Emendation כְּהַנְתֶּכֶם fügt sich nicht übel in den Zusammenhang, doch fehlt ihr jeder Anhaltspunkt bei den alten Textzeugen. Unter das gleiche Urteil fällt ebenfalls die von Sellin erstmalig vertretene und dann auch von Nowack<sup>3</sup> übernommene Textänderung, der zufolge im Hinblick auf V. 10, sowie auf Jes. 31, 9 statt אורתי vielmehr אורי zu lesen sei.

Sind wir aber mit unserer Annahme in betreff der LA אורתי im Recht, dann kann das vorhergehende Verbum nur in der 2. Prs. Pl. gelesen werden. Bei dieser LA fallen auch die Schwierigkeiten betreffend das Suffix in אורתי, das von den Auslegern teils nach Analogie des אורתי in V. 12 auf שָׁם יְהוָה in V. 11 (Venema) bezogen wird, teils auf שְׁלַחְךָ אֶדְנִי in V. 12b (Rosenmüller, Köhler, Keil), teils auf אָכְלוּ bzw. נִיבּוּ in V. 12b (v. Til, Reinke, v. Orelli, v. Hoonacker), teils auf den in כְּהַנְתֶּכֶם enthaltenen Begriff, d. h. auf die Aufgabe, über die Tauglichkeit der Opfertiere zu wachen (Marti<sup>KHS</sup>).

הַפְּחֹתֶם ist<sup>7</sup> eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. Am nächsten liegt es, sie gleich der auch nur einmal vorkommenden analogen Pausallform הַפְּחֹתִי (Hi. 31, 39) als Hif'il von נָפַח = blasen, anblasen, hauchen, anhauchen (vgl. Gen. 2, 7. Jes. 54, 16. Jer. 1, 13; 15, 9. Ez. 22, 20 f.; 37, 9. Hag. 1, 9. Hi. 41, 12) zu erklären. So schon Kimḥi, auch v. Til, Venema, Reinke, v. Orelli, Sellin, Tichomirowff, v. Hoonacker, Buhl (HW<sup>16</sup> s. v. נָפַח), Brown-Driver-Briggs (Lex. s. v. נָפַח), Siegfried-Stade (HW s. v. נָפַח), König (WB s. v. נָפַח. Lehrgeb. I, 1 S. 430).

Vermutungsweise möchte Nowack die Form von dem stammverwandten פוּח ableiten unter Berufung auf Ps. 10, 5, wo יִפִּיחַ den Sinn des verächtlichen Behandelns hat. Doch müsste dann die Form wohl הַפְּחֹתֶם (vgl. הַפְּצִיתֶם Jer. 23, 2) oder הַפְּחֹתֶם (vgl. הַמְּתִים Num. 17, 6) vokalisiert werden. Übrigens wäre nach Analogie von הַנְּחֹתֶם (Jos. 4, 3. Jes. 65, 15) auch die Punktation

דַּפְחָתָם denkbar. Möglicherweise hat auch schon I.-Ezra diese Ableitung vorgeschwebt, wenn er הַפְּחָתָם mit פִּיה = Russ (Ex. 9, 8. 10) zusammenstellt. Auch die Wiedergabe des Wortes im Targ. mit שְׁנִיקְתוֹן = suffocastis erklärt sich mit Venema am besten bei der Annahme, der aramäische Paraphrast habe hier an הַפִּיה in dem Sinne gedacht, wie es etwa Hi. 31, 39 (das Lebenslicht ausblasen) von vielen Auslegern erklärt wird (s. unten), während allerdings Kimbi im Kommentar zu unserer Stelle vermutet, שְׁנִיקְ שֵׁי sei hier eine dem hebr. נָעַר bzw. נָעַר = abschütteln (vgl. Ps. 136, 15) entsprechende Umschreibung.

Jedenfalls ist die Ableitung sowohl von נָפַח als von פָּוַח möglich, und in beiden Fällen lässt sich für das Hif'il eine annähernd gleiche, in den Zusammenhang passende Bedeutung gewinnen. Nach der verbreitetsten Erklärung steht הַפְּחָתָם hier als Äquivalent für נָפַח בְּ (Hag. 1, 9) oder הַפִּיחַ בְּ (Ps. 10, 5) = anblasen, d. h. verachten, wegstoßen, verächtlich behandeln, geringschätzen. So Drusius, Reinke, Köhler, Keil, Tichomiroff, Nowack, Marti<sup>KHS</sup>, v. Orelli, v. Hoonacker, de Moor, J. M. P. Smith, Riessler, Isopescul, ähnlich Procksch („anpfeifen“). Dagegen erklären Venema und v. Til den Ausdruck nach Hi. 31, 39 im Sinne von efflare, efflari facere = facere, ut expiret scil. nomen Dei (Venema) resp. germen Jehovae i. e. Messias (v. Til).

Zu der ersteren Erklärung bemerken Marti<sup>Do</sup> und J. M. P. Smith jedoch mit Recht, dass es fraglich sei, ob הַפִּיחַ c. acc. mit נָפַח c. בְּ (Hag. 1, 9) gleichgesetzt werden dürfe, vgl. auch v. Hoonacker. Dasselbe gilt natürlich auch von der Gleichung הַפִּיחַ c. acc. = הַפִּיחַ c. בְּ (Ps. 10, 5). An der zweiten Erklärung ist jedenfalls als richtig anzuerkennen, dass zur Feststellung der Bedeutung von הַפְּחָתָם wegen des folgenden אֹתִי von Stellen auszugehen ist, in denen das Hif'il von נָפַח bzw. פָּוַח mit dem Accus. pers. konstruiert ist. Als eine solche Stelle wird, wie bereits oben bemerkt, Hi. 31, 39 von Venema und v. Til genannt. Ergänzend hinzuzufügen ist noch Prov. 29, 8. An der ersteren der beiden genannten Stellen (Hi. 31, 39) werden die Worte נָפַשׁ בְּעֵקֶר הַחַיִּתִּי gewöhnlich übersetzt: das Leben seines Besitzers habe ich ausgeblasen bzw. aushauchen lassen, vgl. z. St. Delitzsch (Job<sup>2</sup>, Leipzig 1876), Dillmann (KEH<sup>4</sup> 1891), Duhm (KHCAT 1897), Budde

(GHKAT<sup>2</sup> 1913), Thilo (Hiob, Bonn 1925), König (Hi. 1929). So gut diese Übersetzung sich dort dem Zusammenhang einfügt, so wenig passt sie an unserer Stelle. LXX bietet Hi. 31, 39 *ἐλύπησα*, während sie an unserer Stelle *ἐκφυσᾶν* hat. In Übereinstimmung mit der LXX erklärt auch Buhl (HW<sup>16</sup> s. v. נפח) Hi. 31, 39 הפחתי durch: betrüben; ganz ähnlich übersetzt Steuernagel<sup>KHS<sup>4</sup></sup>: seufzen lassen, vgl. auch S. R. Driver and G. Buchanan Gray (ICC 1921), P. Dhorme (Le livre de Job, Paris 1926), N. Peters (Das Buch Job, Münster i. W. 1928).

Die Bedeutung „betrüben, kränken, verletzen“ passt an unserer Stelle vortrefflich in Anwendung auf Jahve. Schon Raschi erklärte so unter Berufung auf den Ausdruck נפח נפש (Hi. 11, 20, vgl. Jes. Sir. 30, 12), dem die Bedeutung von הפיח = הדאיב (vgl. Jes. Sir. 4, 1 f.) zugrunde liegt. Auch Kimhi kennt die Gleichsetzung von הפיח mit הדאיב = הכאיב (vgl. Ez. 13, 22; 28, 24. Hi. 5, 18. Jes. Sir. 4, 3) Schmerzen bereiten.

Zu einem ähnlichen Resultat führt Prov. 29, 8. Die Bedeutung von יפירו in Gl.a wird durch den Gegensatz ישיבו אף in Gl.b normiert und ist daher zu verstehen im Sinne von „zum Zorn reizen, in Aufruhr setzen“, engl. „blow up, inflame, set in flame, kindle“, vgl. z. St. Delitzsch (Spr.), Frankenberg (HKAT), Toy (ICC), Wiesmann (Das Buch der Sprüche, Bonn 1923).

Die göttliche Antwort auf den Versuch der Priester, ihr Verhalten durch die Armut und den allgemeinen Notstand der Gemeinde zu rechtfertigen bzw. zu entschuldigen, lautet demnach: aber doch kränkt ihr mich, reizt mich zum Zorn, bringt mich in Wallung durch euer geringschätziges Urteil über Altar und Opfer. Der Gegensatz der beiden Glieder in V. 13aa (Entschuldigung der Priester und Antwort Jahves) kommt nicht genügend zum Ausdruck, wenn man mit den meisten Auslegern die Sätze lediglich als Kopulativsätze fasst; deutlich tritt der Gegensatz erst dann hervor, wenn man nach dem Vorgang des Targ. mit Grotius hier einen Bedingungssatz statuiert. Zu dem Ausdruck von Konditionalsätzen durch die Aneinanderreihung zweier Perfekta mit ו cons. s. Driver, Tens.<sup>3</sup> S. 185 f. Zu übersetzen wäre demnach V. 13aa: Und wenn (ob) ihr auch sprecht: „fürwahr ‘aus’ Not“, so verletzt (reizt) ihr mich (doch zum Zorn), spricht Jahve der Heere. Die Priester berufen sich zur Entschuldigung ihrer

despektierlichen Äusserungen über den Kultus auf die allgemeine Notlage, die Armut der Gemeinde, doch Jahve denkt anders: trotz des Notstandes involviert die Vernachlässigung des Kultus für ihn eine schwere Beleidigung, reizt ihn zum Zorn, der jede gnädige Annahme der dargebrachten Opfergaben ausschliesst (vgl. Gl.aβb), ja sich sogar in eine Verfluchung der Opfernden auslöst (V. 14). Der Prophet lässt also die Erklärung der Priester nicht als Entschuldigungsgrund gelten.

Die am Schluss von Gl.aα stehende Formel אָמַר יְהוָה זָבָחוֹת wird auch hier als Zusatz gestrichen von Marti<sup>10</sup>, Sievers, Ehrlich, Haller<sup>2</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Sellin. Zu der Streichung s. das oben (S. 83. 93. 130) z. V. 8. 9. 11 Bemerkte. Übrigens lässt auch Marti<sup>KHS</sup> die Worte unbeanstandet.

Den der Formel vorausgehenden und von אָמַרְתֶּם abhängigen Satz hält Ehrlich für „heillos verderbt“. Wellhausen gibt zwar zu, was hier gemeint sein müsse, sei klar: „das Opfern ennuyirt euch und ihr hustet drauf!“ Das sei aber an dieser Stelle eine unmotivierte und darum verdächtige Wiederholung des vorher Gesagten in verschärfter Form, zu der das folgende ” אָמַר besonders schlecht passe. Daher lässt er denn auch Gl.aα als sekundär in der Übersetzung ganz fort. Mit Recht macht demgegenüber Budde geltend, dass der in Rede stehende Absatz zu eigenartig sei, um ihn für eine müssige Wiederholung zu erklären. In der Tat handelt es sich hier um eine Entschuldigung der Priester für ihr Verhalten gegen den Altar und die Altaropfer (vgl. V. 12b), sowie um die Abweisung dieser Entschuldigung durch den Propheten; so bringt Gl.aα ein völlig neues Moment, das bisher vom Propheten noch nicht berührt worden war. Auch in diesem Punkt zeigt sich der Fortschritt bzw. die Steigerung der zweiten Wendung (V. 11—14) gegenüber der ersten (V. 6—10), s. oben S. 140.

Es folgt ein mittels ׀ angereicherter Bedingungssatz (Gl.aβγb) mit einem Perfektum in der Protasis und einem Fragesatz in der Apodosis. Vgl. über diese Art von Konditionalsätzen Driver, Tens.<sup>3</sup> S. 193. Richtig wird so der Satz gefasst von G. A. Smith und v. Orelli; auch Ehrlich statuiert hier einen Bedingungssatz, dessen Apodosis er jedoch schon mit dem zweiten וְהִבְאֵתֶם beginnen lässt, während er gleichzeitig die beiden ersten Worte der Protasis in אֶת הָעֵינַי וְרֵאִיתֶם ändert. Reinke, Ewald und

Duhm<sup>A</sup> lassen im Anschluss an die LXX erst mit dem zweiten **וְהִבְאֵתֶם** einen Bedingungssatz anheben, während Procksch das ganze Gl.a als die Protasis eines Bedingungssatzes übersetzt. Übrigens hat auch Peš. Gl.a $\beta$  zu Gl.b in das Verhältnis der Unterordnung und nicht der Beiordnung gesetzt, indem sie Gl.a $\beta$  unter Weglassung von Gl.a $\gamma$  durch **ו** einleitet. Der Text des Bedingungssatzes scheint jedoch nicht ganz einwandfrei zu sein. Ein Vergleich mit dem inhaltlich nahe verwandten V. 8 lässt es als auffallend erscheinen, dass bei der Aufzählung der fehlerhaften Opfertiere **עֹר** durch **גֹּזֵל** ersetzt ist. Mehrere Ausleger haben daher unsere Stelle nach V. 8 korrigiert und lesen dementsprechend statt **גֹּזֵל** vielmehr **אֶתְהַעֲוֹר** (Wellhausen, Nowack, Marti<sup>Do.</sup>, KHS<sup>t</sup>, Sievers, Budde, Sellin, Haller<sup>2</sup>) bzw. statt **וְהִבְאֵתֶם גֹּזֵל** vielmehr **וְרָאִיתֶם אֶתְהַעֲוֹר** (Ehrlich), wobei z. T. angenommen wird, dass der Ausfall der drei ersten Buchstaben (**אתה**) durch die drei letzten Buchstaben des vorhergehenden Wortes veranlasst sei (Wellhausen, Nowack, Marti<sup>Do.</sup>). Andere für **גֹּזֵל** vorgeschlagene Textänderungen sind: **מְגֹאֵל** bzw. **מְגַאֵל** (Graetz, Duhm) und **גֹּזֵל** (Chajes im *Giornale d. Società Asiatica Ital.* XIX S. 178 bei J. M. P. Smith).

Riessler streicht **גֹּזֵל** als Glosse. Doch wird das Wort durch sämtliche alte Versionen geschützt. Allerdings bleibt dann immer noch das Fehlen des Artikels und der nota accusativi auffallend. Reinke und Ewald suchen diese Inkongruenz durch die Annahme zu beseitigen, **אֵת** vor **הַפְסֵהָ** und **הַחֹלֶהָ** sei nicht nota accusativi, sondern Präposition (mit). Doch auch in diesem Fall bliebe das Fehlen des Artikels vor **גֹּזֵל** unerklärt. Isopescul, v. Hoonacker und J. M. P. Smith (vgl. auch Procksch) ergänzen daher sowohl den Artikel als auch die nota accusativi, indem sie **אֶתְהַגְזֹל** lesen unter Berufung auf den bereits von Wellhausen u. a. geltend gemachten Ausfall der Buchstaben **אתה** wegen der Ähnlichkeit mit den drei letzten Buchstaben des vorhergehenden Wortes. Doch dürfte es sich noch mehr empfehlen, nach Peš. (**כִּן הַטְפִּיאַ**) und Vulg. (*de rapinis*) **מְגֹזֵל** zu lesen; allerdings muss dann vor dem ersten **אֵת** das **ו** gestrichen werden, das Peš. und Vulg. nicht gelesen zu haben scheinen, und das sowohl in einer Reihe von HSS bei Kennicott

und de Rossi (s. de Rossi III z. St.) als auch in mehreren älteren Druckausgaben (Soncino 1488. Brescia 1494. Compl. 1514—17, s. Ginsburg HB z. St.) fehlt.

Über **הַפְּסֵתָהּ** und **הַחֹלֶהָ** s. oben (S. 70 ff.) z. V. 8. **הַחֹלֶהָ** ist hier plene geschrieben wie auch in V. 8 bei einigen Kodd. und Drucken (s. oben S. 72). Die maskuline Form des Part. act. **קָל** in Verbindung mit dem Artikel nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434, die entsprechende feminine Form dagegen lässt sich zweimal im A. T. nachweisen (Ez. 34, 4. 16).

Das zweite **וְהִבְאֵתֶם** wird als irrigte Wiederholung des ersten gestrichen von Graetz, desgleichen nebst den drei folgenden Konsonanten (**אֲתִיָּה**) von Nowack<sup>2</sup>, Marti<sup>Do</sup>, Haller<sup>2</sup> und nebst den beiden folgenden Worten **אֲתִיָּה מִנְהָה** von Sievers, Riessler, Sellin, Nowack<sup>3</sup>. Statt der beiden letztgenannten Worte liest Wellhausen **אתה מנהה** (= **אתו מנהה**); angeschlossen haben sich ihm: Budde, Isopescul, Ehrlich, J. M. P. Smith, desgleichen v. Hoonacker, der jedoch daneben mit der Möglichkeit rechnet, **אִיָּה** zu vokalisieren („et vous offrez avec cette victime une minħa [une offrande de substances végétales]“). Nowack<sup>Ki</sup> stellt neben der von ihm vorgeschlagenen Streichung die LA Wellhausens zur Wahl. Gleichzeitig mit der Streichung von **וְהִבְאֵתֶם** emendiert Graetz auch **אֶל־** in **אֶת־**.

Die Beseitigung des zweiten **וְהִבְאֵתֶם** ist, wie auch Marti<sup>KHS4</sup> mit Recht annimmt, jedenfalls überflüssig. Allerdings fehlt es in der Peš., die jedoch hier etwas frei übersetzt zu haben scheint: **דְּמִיתִין אַנְתּוֹן מִן הַטְּפִיא קוֹרְבָנָא חַגְרָא וּכְרִיָּהּ** = quoniam ex rapina defertis oblationes claudas et aegrotas.

Mit Recht macht Wellhausen und im Anschluss an ihn auch J. M. P. Smith, Isopescul und v. Hoonacker darauf aufmerksam, dass das zweite **וְהִבְאֵתֶם** das erste wieder aufnehme, weil die Reihe der Objekte etwas lang geworden sei. Marti<sup>Do</sup> ergänzt diese Erklärung noch durch den Hinweis auf Sach. 6, 10 f.; 8, 23. Zu dem Gebrauch der Epanalepse bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 412 f.

Unbegründet und künstlich ist die Erklärung von Köhler und Keil, die das erste **וְהִבְאֵתֶם** von der Herzubringung der Opfertiere zur Schlachtung, das zweite von der Darbringung auf dem Altar verstehen. Übrigens hätten sich beide noch auf die aeth. Tochterversion der LXX berufen können; diese bietet

zwischen **הַהוֹלֵה** und dem zweiten **וְהִבֵּאתֶם** noch den Zusatz *u esta mašūā'eteja = πρὸς τὸ θυσιαστήριόν μου*. Die von Wellhausen vorgeschlagene und vielfach akzeptierte (s. oben S. 150) Abteilung der Konsonanten **אֵתָהּ מִנְחָה** ist durchaus ansprechend; auch hat sie eine gewisse Stütze am Targ.: **וּמִיתוּן אֵתוּן לָהּ בְּקוֹרְבָנָא**. Ebenfalls könnte für sie der Umstand angeführt werden, dass bei der Verbindung von **הִבֵּיא** mit doppeltem Akkusativ für gewöhnlich der eine Akkusativ determiniert, der andere dagegen indeterminiert ist (Lev. 4, 23. 28; 5, 6 f. 15), wobei der zweite auch durch die Präposition **לְ** mit ihrem Kasus umschrieben werden kann (Num. 6, 12). Doch kommt vereinzelt auch eine Determination beider Akkusative vor, wenn es sich um eine generelle Determination handelt (Lev. 5, 11. Num. 5, 15). Die Determination der beiden Akkusative 1) **הַפִּסֶּה** und **הַהוֹלֵה** und 2) **הַמִּנְחָה** wäre demnach nicht zu beanstanden. Am unmissverständlichsten hätte sich allerdings der Prophet ausgedrückt, wenn er geschrieben hätte: **וְהִבֵּאתֶם אֹתוֹ לְמִנְחָה**.

Der Ausdruck **הִבֵּיא**, von der Opferdarbringung gebraucht, findet sich häufig bei P (vgl. Lev. 4, 23; 5, 6 f.; 7, 29 f.; 16, 12; 23, 10. 14 f. Num. 5, 15; 15, 25), jedoch vereinzelt auch bei D (Dt. 12, 6. 11; 26, 10) und J (Gen. 4, 3 f.), sowie öfters in der prophetischen Literatur (Jes. 1, 13; 43, 23; 66, 20. Jer. 17, 26. Am. 4, 4).

Die Rüge des Propheten wendet sich in V. 13aβγb den Handlungen der Priester zu. Es ist derselbe Vorwurf, den er schon in der ersten Wendung V. 8 gegen sie erhoben, jedoch in verschärfter Form gehalten. Dort hatte Maleachi den Dienern des Heiligtums es zur Last gelegt, dass sie fehlerhafte Tiere auf den Altar bringen, hier tritt als weiteres Gravamen die Anklage hinzu, dass die fehlerhaften Tiere zugleich geraubtes Gut seien.

**נָזוּל** bedeutet hier weder das Verstümmelte bzw. Verwundete (Venema [truncatum vel vulneratum] und v. Hoonacker [mutilé] unter Berufung auf das arab. **جَرَى** [secuit, resecurit, s. Freytag, Lex. s. v.] bzw. **جَرَى** [laesus vulneratusque fuit in dorso vel humero, s. Freytag a. a. O.] bzw. **أَجْرَى** [dorsum laesus sauciusque

camelus, s. Freytag a. a. O. s. v.], vgl. auch Sellin), noch das den wilden Tieren Entrissene, *θηριόλωτον* = מִרְפָּה (Cyrill, Grotius, J. M. P. Smith [the salvage, literally: that snatched away scil. from the jaws of wild beasts], Brown-Driver-Briggs [Lex. s. v.]), sondern das Geraubte, d. h. dasjenige, das man nicht auf dem Wege ehrlicher Arbeit erworben, sondern mit Gewalt, Unrecht, Erpressung an sich gerissen. In diesem Sinne ist das Wort auch von allen alten Versionen verstanden worden: LXX ἀρπάγματα, das die aeth. Tochtversion treffend mit zahēdkemmū = ἂ ἠοπάξατε umschreibt. Peš. חֲטוּפִיָּא. Targ. רֵאשִׁיִּים. Vulg. rapinae. So richtig auch Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, de Moor, Isopeskul, Procksch, Tichomiroff, Haller<sup>1</sup>. In dieser Bedeutung kommt das Part. pass. מְרַפָּה nur noch Dt. 28, 31 (s. Steuernagel GHKAT<sup>2</sup> z. St.) vor, während es Dt. 28, 29 (s. Steuernagel a. a. O. z. St.), sowie Jer. 21, 12; 22, 3 (s. Volz, Jer.<sup>2</sup> z. d. Stt.) den „Beraubten“ bzw. „Bedrückten“ bezeichnet.

Sind wir mit der von uns vertretenen LA מְרַפָּה (s. oben S. 149) im Recht, dann hätten wir hier die einzige im A. T. vorkommende Verbindung der Präposition מִן mit מְרַפָּה, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434.

Die Darbringung geraubter Opfertiere ist in keiner der uns bekannten altt. Gesetzessammlungen ausdrücklich untersagt. Verboten werden nur Eigentumsverbrechen überhaupt sowohl im Dekalog (Ex. 20, 15. Dt. 5, 19 [17]) als auch im BB. (Ex. 21, 37; 22, 1 ff. 6 ff.), in H (Lev. 19, 11) und in P (Lev. 5, 20—26). An letztgenannter Stelle wird in betreff des Raubes (הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזַל) verfügt, dass dieser nicht nur durch Wiedererstattung des Geraubten nebst einem Fünftel Darauflage an den Geschädigten, sondern auch durch ein Ašamopfer gesühnt werden solle. Vielleicht war Maleachi diese Bestimmung schon bekannt; sollte sie ihm vorgeschwebt haben, dann wird seine Anklage gegen die Priester noch besonders gravierend. Statt für das widerrechtlich angeeignete fremde Gut ein Schuldopfer darzubringen, opfern sie es vielmehr, ob es gleich lahm und krank ist, oder auch vielleicht eben darum. Jedenfalls aber stösst sich der Prophet nicht nur an den physischen Mängeln der Opfertiere, sondern auch an den moralischen Defekten, die ihnen anhaften. Die äussere Integrität allein genügt also nicht, um das Opfer Jahve wohlgefällig zu

machen; es muss auch ethisch makellos sein. Von der letzten Konsequenz eines rein formalistischen Ritualismus wird der Prophet so durch ethische Gesichtspunkte bewahrt. Vgl. den ganz ähnlichen Gedanken Jes. Sir. 31, 21 f. 24: „Ein Brandopfer von ungerechtem Gut ist eine befleckte Gabe, und nicht sind wohlgefällig die Darbringungen der Frevler. Den Sohn schlachtet vor den Augen des Vaters, wer ein Opfer darbringt vom Gut der Armen“, s. Smend WJS z. St.

Eine analoge Auffassung könnte man auch bei Tritojesaia (Jes. 61, 8) konstatieren, falls man in Anlehnung an die Vokalisation des MT die Worte **שנא גול בעולה** mit Vulg., Raschi, I.-Ezra, Kimbi, Luther übersetzen wollte: (quia ego Dominus . . .) odio habens rapinam in holocausto bzw. (denn ich . . .) hasse räuberische Brandopfer. Doch aller Wahrscheinlichkeit nach wird hier mit LXX, Peš. und Targ. nicht **בעולה**, sondern **בעולה** zu punktieren und dementsprechend zu übersetzen sein: („ich Jahve . . .) hasse Raub mit Frevel“ bzw. „mit Unrecht verbundenes Geraubtes“ bzw. „frevelhaften Raub“, d. h. den frevelhaften Raub, den die Völker an den Juden verübt, s. z. St. Marti KHCAT. Duhm Jes.<sup>4</sup>. Kittel, Jes.<sup>6</sup> König, Jes. Feldmann, Is. So bleibt denn der Protest gegen die Darbringung geraubter Opfertiere innerhalb des A. T. Maleachis Sondergut, s. B. I Kap. VI § 31 S. 323.

**ההולה** kann hier wegen der Beziehung auf **הפסה** und **ההולה** ebensowenig wie in V. 10 (s. oben S. 103) und in V. 11 (s. oben S. 120) das Speisopfer (Luther, Drusius, Cornel. a Lap., J. H. Michaelis, Hitzig, Knabenbauer, auch v. Hoonacker im Falle der Annahme der LA **אהה** [s. oben S. 150], vgl. Sellin), sondern nur die Opfergabe überhaupt bezeichnen, vgl. Köhler und Tichomirowff.

**הארצה** ist eine nur hier vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434; ohne Fragepartikel dagegen begegnet die 1. Prs. Sg. m. Imprf. **קאל** öfters (1, 10. Ez. 20, 41. Am. 5, 22, auch Hag. 1, 8). Wie in V. 8b und 9b (s. oben S. 82. 93), so ist auch hier die Frage rhetorisch zu verstehen im Sinne eines Verneinungssatzes. Die Peš. trifft daher den Sinn der Frage durchaus richtig, wenn sie die Fragepartikel gleichwie in V. 9b (s. oben S. 91) durch die Verneinungspartikel **ל** wiedergibt, ebenso von den Tochterversionen der LXX die kopt.-b. (nach Isopeskul), arab. (**كَنْ**) und aeth. (**ḳ̄i**).

כִּידְבָכִים wird von Ehrlich gestrichen, „denn Tiere, wie sie hier beschrieben sind, nimmt JHVH überhaupt nicht als wohlgefällige Opfer an, gleichviel wer sie darbringt“. Das heisst doch einfach den Ausdruck pressen, der nicht nur durch alle alten Versionen geschützt wird, sondern auch zu den charakteristischen Wendungen Maleachis gehört, s. oben (S. 89 f.) z. V. 9. LXX (*ἐκ τῶν χειρῶν ἑμῶν*) und Peš. (כִּי אֵינִיכִין) bieten auch hier wie V. 9 bzw. V. 10 (s. oben S. 90. 103) und ebenfalls 2, 13 (s. unten z. St.) den Plural.

Die Frage des Propheten hat also den Sinn, dass die Priester nicht bei Gott auf eine gnädige Aufnahme ihrer defekten kultischen Leistungen rechnen dürfen; sie bildet zugleich die Ergänzung zu der Frage V. 9b (הֲיִשָּׂא פְּנֵיכֶם s. oben S. 92), die von der Aufnahme der Person der Darbringer bei Gott handelte; knüpfte die Frage in V. 9b direkt an die Frage הֲיִשָּׂא פְּנֵיךָ in dem Bilde von V. 8b an, so unsere Frage an die in V. 8b unmittelbar vorausgehende הֲיִרְצֶהי (s. oben S. 80).

Die den Vers abschliessende Formel lautet hier wie 1, 2aa und 3, 13a אָמַר יְהוָה (s. oben S. 3). Einige HSS (s. Ginsburg HB z. St.) haben jedoch hinter יְהוָה noch den Zusatz צְבֹאוֹת; auch LXX und Peš. bestätigen diese LA. Es empfiehlt sich daher vielleicht, mit Marti<sup>Do</sup>, Isopescul, Nowack<sup>Ki</sup>, Budde, Riessler, Haller<sup>2</sup>, J. M. P. Smith, Procksch hier die Schlussformel nach Analogie der auch sonst bei Maleachi üblichen Gestalt (s. oben S. 3 z. 1, 2) zu ergänzen. Jedenfalls ist die Erweiterung von אָמַר יְהוָה durch Ergänzung von צְבֹאוֹת der Streichung der beiden Schlussworte durch Sievers (Misc. S. 145, aber nicht M. St. I S. 500 f.), Sellin, Nowack<sup>3</sup> vorzuziehen.

### Zusammenfassung von V. 13.

Zur Entschuldigung ihres im Vorhergehenden (V. 12) gerügten abschätzigen Urteils über den Altar und dessen Opfer berufen sich die Priester auf die traurige Lage der Gegenwart, den allgemeinen Notstand und die Armut der Gemeinde. Aber Jahve lässt diese Erklärung nicht gelten. Durch ihre innere Stellung zum Kultus reizen sie vielmehr Jahve zum Zorn, bringen ihn gegen seine eigenen Diener auf. Und gar ihre Handlungen! Was die Priester zum Altar bringen, trägt nicht nur den Makel

physischer Minderwertigkeit an sich, seien es nun lahme oder kranke Tiere, die sie opfern, sondern ist auch mit moralischen Defekten behaftet: unrechtmässig den Besitzern entrissenes Gut wird in Jerusalem als Opfergabe dargebracht, mit der man Jahves Gnade zu gewinnen und zu befestigen sucht. Für solche Opfergaben hat Jahve allerdings schwerlich Wohlgefallen übrig, sondern ganz etwas anderes. Was, das besagt der folgende Vers.

*ββ) V. 14: Die Entweihung des göttlichen Namens durch die Tat bei den privaten Gelübdeopfern.*

Nein, vielmehr verflucht ein solcher, der da Betrug übt, ein solcher, in dessen Herde ein Männliches ist und der 'es' gelobt, aber (dann doch) ein schlechtes Stück Jahve opfert! Denn ein Grosskönig bin ich, spricht Jahve der Heere, und ehrfurchtgebietend ist mein Name (im Gebiet) der Heidenvölker.

In direktem Anschluss an V. 13 fährt der Prophet fort mit den Worten וְאֶרְרֶה וְגַי. Das ו vor אֶרְרֶה hat gegensätzlich steigernde Bedeutung wie Am. 5, 24; in gleichem Sinne steht 2. Sam. 17, 16 וְגַי. An beiden Stellen ist ו bzw. וְגַי Äquivalent für das sonst gebräuchlichere כִּי־אֵם (Gen. 15, 4; 32, 29; 35, 10. 1. Kön. 22, 31. 2. Kön. 19, 18. Am. 3, 7. Sach. 4, 6. Ps. 1, 2) bzw. כִּי (Gen. 17, 15; 24, 4; 45, 8. Jos. 17, 18. 1. Kön. 21, 15). Nach einer rhetorischen Frage mit virtueller Verneinung wie z. B. Mi. 6, 4 wird כִּי bzw. כִּי־אֵם am besten wiedergegeben durch: nein, vielmehr, s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 163b. So auch hier das ו vor אֶרְרֶה. Richtig v. Til (imo) und Drusius (quin); ähnlich auch Pressel (nein!). Das rein adversative „aber, doch“ bzw. „at, but“ (Reinke, Umbreit, Ewald, Haller<sup>2</sup>, Isopeskul, Rosenmüller, Pocock, Procksch, J. M. P. Smith) wird der Gedankennuancierung des Textes nicht vollkommen gerecht, noch weniger das rein kopulative „und“ (LXX, Peš., Targ., Köhler, Keil, v. Orelli, Riessler, Duhm, Sellin). Eine unberechtigte Erleichterung ist es jedoch, das ו ganz unübersetzt zu lassen (Vulg., aeth., v. lat.<sup>sa</sup>, Luther, Cornel. a Lap., Cappellus, Clericus, Balduin, Calmet, J. D. Michaelis, Nowack<sup>3</sup>, Wellhausen, Marti<sup>KHS<sup>1</sup></sup>, v. Hoonacker).

אָרָר ist der Verfluchte, der mit Fluch Belegte, genauer der von Gott Verfluchte. Der Ausdruck scheint die stärkste von den altt. Verwünschungsformeln zu sein entsprechend der Steigerung, die der Stamm אָרָר gegenüber den sinnverwandten Stämmen קָלָל, קָבַב, אֱלֹהָ darstellt. Die stärkste Verwünschungsformel ist zugleich aber auch die gebräuchlichste, namentlich in formelhafte Wendungen (vgl. Gen. 3, 14; 4, 11; 9, 25; 27, 29; 49, 7. Num. 24, 9. Dt. 27, 15—26; 28, 16—19). Möglicherweise handelt es sich auch hier, wenigstens bei den ersten Worten des Verses, um eine feststehende liturgische Formel. Vgl. R. Kittel, Segen und Fluch (PRE<sup>3</sup> XVIII S. 148—154). H. Gunkel, Fluch im alten Israel (RGG<sup>1</sup> II Sp. 921). J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients III), Strassburg 1914, S. 64 ff. S. Mowinkel, Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung (Psalmenstudien V), Kristiania 1924, S. 61 ff. J. Hempel, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen (ZDMG 1925 S. 20—110).

Wie auch sonst noch 16mal im A. T., so erscheint auch hier אָרָר in Verbindung mit einem Partizipium (נִכְלָל), s. Gen. 27, 29. Num. 24, 9. Dt. 27, 15—26. Ri. 21, 18. Jer. 48, 10, vgl. J. Hempel a. a. O. S. 66 A. 3. Zu sonstigen Verbindungen von אָרָר, sei es mit einem Pronomen personale (z. B. Gen. 3, 14), sei es mit einem Nomen proprium (Gen. 9, 25), sei es mit einem Nomen appellativum (z. B. Gen. 3, 17) s. Hempel a. a. O.

נִכְלָל ist eine nur hier im A. T. vorkommende partizipiale Kalform, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 432; sonst findet sich nur noch einmal das Pi'el (Num. 25, 18) und zweimal das Hithpa'el (Gen. 37, 18. Ps. 105, 25), sowie einmal das Nomen נִכְלָל (Num. 25, 18: בְּנִכְלֵיהֶם). Der Ausdruck נִכְלָל bezeichnet denjenigen, der arglistig, betrügerisch bzw. heuchlerisch handelt. Treffend Vulg.: *dolosus*; nicht minder treffend paraphrasiert das Targ.: *דיעביד בנכל = qui agit cum fraude*. Auf der gleichen Linie liegt auch die Erklärung Raschis: *מתנכל במרמה בדבריו שקר (= einer, der da arglistig handelt mittelst Betrug durch Lügenworte)*, sowie die Kimḥis: *חושב מהשבה רעה ועושה בערמה (= einer, der einen bösen Gedanken hegt und hinterlistig handelt)*.

LXX bietet  $\delta\varsigma \eta\epsilon \delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\varsigma$ , las also vermutlich יוכל bzw. כל (vgl. Faber [RBML VI S. 111], Reinke, Isopescul, Riessler, Tichomiroff) oder fasste נוכל als Part. Nif. von יכל (Cappellus [z. St. vgl. auch Crit. sacr. II S. 516], Reinke). Peš. lässt das Wort aus. Bachmann (Dod. S. 27) emendiert: וְאָרוֹתַי כָּל־לֵוִי שֶׁבְעִדְרוֹ וְגַר = „so will ich denn verfluchen jedweden Leviten, in dessen Heerde ein männliches ist“. Dieser Text passt vortrefflich in den Zusammenhang, doch fehlt ihm leider eine genügende Stütze an den alten Versionen.

Die folgenden Worte in Gl.a enthalten eine nähere Erklärung des Begriffs נוכל, während Gl.b das אָרוֹר motiviert. Nach Köhler, Keil und Knabenbauer handelt es sich hier allerdings nicht um eine, sondern um zwei Gruppen von Fluchwürdigen: 1) Um diejenigen, die Jahve zu betrügen suchen, indem sie in allen den Fällen, wo das Gesetz die Darbringung eines kostspieligen männlichen Opfertieres vorschrieb (Lev. 1, 3. 10; 4, 3. 23; 22, 18 f.), nur ein weibliches stellten unter dem Vorwande, kein männliches zu besitzen. 2) Um diejenigen, die ihre Gelübde mit schlechten Opfertieren lösen. Demnach umfasst die Erklärung von נוכל nach Köhler, Keil und Knabenbauer nur die Worte וְיִשׁ בְּעִדְרוֹ זָכָר, während der Satz וְיִבַח מִשְׁחָת לְאֲדָנָי eine zweite Gruppe von Fluchwürdigen nennt. Doch bei dieser Annahme mutet die Prägnanz des ersten Partizipialsatzes dem Leser etwas zu viel zu; jedenfalls müsste hinter נוכל noch ein נִקְבָּה ergänzend hinzugedacht werden; auch wäre wohl in diesem Fall vor נָדָר ein zweites אָרוֹר zu erwarten, vgl. Dt. 27, 14–26.

Die Erläuterung des Begriffs נוכל umfasst drei Aussagen: 1) וְיִשׁ בְּעִדְרוֹ זָכָר, 2) וְנָדָר und 3) וְיִבַח מִשְׁחָת לְאֲדָנָי. Die erste Aussage, durch ו eingeleitet, steht zu dem Hauptsatz in dem Verhältnis entweder eines Umstandssatzes oder eines Explikativsatzes; in beiden Fällen wird diese Aussage hier wie Gen. 14, 13; 16, 1. Ri. 17, 7. Jes. 33, 1. Pr. 19, 1. Dan. 10, 5 wohl am besten durch einen Relativsatz wiedergegeben, vgl. König, Synt. § 361 a–c. Ges.-K.<sup>28</sup> § 156 b. Nach Budde wäre für וְיִשׁ blosses יִשׁ zu erwarten; ebenso Nowack<sup>3</sup>. Durch die Streichung des ו bleibt übrigens der Charakter des folgenden Satzes unverändert, da nominale Umstandssätze auch asyndetisch angereicht

werden können, vgl. König a. a. O. § 361b. Ges.-K.<sup>28</sup> § 156a. c. Brockelmann, V. Gr. II S. 505. Jedenfalls wird das ׀ gestützt durch LXX und Targ., während die Übersetzung der Peš. (דאית לה) und Vulg. (qui habet) hier einen Relativsatz aufweist, der eine Vorlage sowohl mit als auch ohne ׀ zur Voraussetzung haben kann; das gleiche gilt innerhalb der Tochterversionen der LXX von der syr.-hex., während durch die arab., v. lat., slav. das ׀ ausdrücklich bezeugt ist; eine Sonderstellung nimmt die aeth. ein, die zwar das ׀ nicht bietet, deren Text aber wegen der im gegebenen Fall darin herrschenden grossen Verwirrung kaum als vollwertiger Zeuge in Betracht kommt, s. Bachmann, Dod. S. 27. 46 A. 1.

זָכָר wird von Kimḥi für gleichbedeutend erklärt mit זָכָר תָּמִים (vgl. Lev. 1, 3. 10; 4, 23), und zwar unter Berufung auf Jes. 1, 18, wo צֹמֶר לְבָן = צֹמֶר לְבָן ist. Ebenso Drusius, Pocock, Venema, v. Hoonacker (le mâle tel que le veut la loi rituelle, à savoir sans tache), J. M. P. Smith (an animal that fully meets all the requirements for sacrifice), Ehrlich (ein gesundes, makelloses Tier nach Gen. 17, 14. Jes. 66, 7. Jer. 20, 15). Etwas abweichend Cornel. a Lap., Cappellus, Calmet, die זָכָר einfach mit זָכָר תָּמִים identifizieren, z. T. unter Berufung auf das vergilische masculina tura (Bucol. ecl. VIII, 65). Jedenfalls zeigt der Gegensatz gegen מִיִּשְׁהָה (s. unten S. 160 f.), dass זָכָר, sei es metonymisch, sei es brachylogisch, Bezeichnung eines tauglichen, d. h. makellosen Opfertieres ist; ja, vermutlich liegt in dem Wort noch mehr: es soll das denkbar beste Opfertier bezeichnen. Diese Vermutung wird nahe gelegt durch die Erwägung, dass bei den Gelübdeopfern (Lev. 22, 21) wie überhaupt bei den Šelamimopfern (Lev. 3, 1. 6) im Unterschied von den Brand- und Schuldopfern (Lev. 1, 3. 10; 5, 15. 25) auch weibliche Opfertiere unterschiedslos neben den männlichen zulässig waren; doch galten altsemitischer Auffassung entsprechend (vgl. W. R. Smith OTJC S. 406 A. 2) die männlichen Tiere stets als die besseren (vgl. Dillmann-Ryssel, EL<sup>3</sup> z. Lev. 3, 1). Mit Raschi (אֵיל הַדְּגוּן) und J. H. Michaelis (unter Berufung auf Bochart, Hieroz. I S. 584: aries sanus) den Begriff lediglich auf das männliche Kleinvieh zu beschränken, liegt keine Veranlassung vor.

Besonders häufig wird זָכָר bei P gebraucht als Bezeichnung des männlichen Tieres (Ex. 12, 5. Lev. 1, 3. 10; 4, 23), und zwar

vornehmlich im Gegensatz zum weiblichen (נִקְבָּה Gen. 6, 19; 7, 3. 9. 16. Lev. 3, 1. 6). Doch findet sich der Ausdruck vereinzelt auch schon bei J: Ex. 34, 19 (LXX); 13, 12. 15 (הַיִּקְרִים). Ebenfalls das Deuteronomium stellt וְקָרַ וְנִקְבָּה einander gegenüber, wenn auch nur in Anwendung auf Menschen (Dt. 4, 16).

Die zweite Aussage wird ebenfalls durch ו eingeleitet: וְנִדְרָ = der ein Gelübde tut. Die scriptio defectiva in den meisten HSS, sowie in den Druckausgaben von Soncino (1488), Neapel (1491—93), Brescia (1494), Compl. (1514—17), Venedig (1524/25, s. Ginsburg HB z. St.), Hahn, Ginsburg, Kittel; dagegen bieten die Ausgaben von Pesaro (1511—1517), Venedig (1517 und 1521, s. Ginsburg HB z. St.), auch Baer die scriptio plena וְנִדְרָ.

LXX übersetzt καὶ ἐδόξῃ αὐτοῦ ἔπ' αὐτῶ, las also vielleicht וְנִדְרוּ עָלָיו, was Graetz auch für den ursprünglichen Text hält. Bachmann (Dod. S. 27) dagegen vermutet, dass עָלָיו auf ein ursprüngliches עָלָה zurückgehe, rekonstruiert aber den Text וְנִדְרוּ וְבַה כִּשְׁחָת. Mit der LXX stimmen auch deren Tochterversionen überein, ausgenommen die aeth., die ᾤ ἐδόξῃ (z a b o bes' ā ta) gelesen zu haben scheint, doch vgl. das oben (S. 158) Bemerkte. Sievers streicht וְנִדְרָ als das einzige Wort, das mit Sicherheit auf Privatopfer hinweise und so die Beziehung des Verses auf die Priester ausschliesse; ebenso auch vermutungsweise Nowack<sup>K1</sup>. Doch wird der MT bestätigt durch Peš., Vulg. und wohl auch Targ. (וְהוּא הַיֵּיב לְנִדְרָ). Mit Recht macht J. M. P. Smith darauf aufmerksam, dass durch die Streichung von וְנִדְרָ der prophetische Vorwurf gegen die Priester bedeutend abgeschwächt wird. In der Tat ist ja die Darbringung eines fehlerhaften Tieres bei einem freiwillig übernommenen Gelübdeopfer unendlich viel gravierender als bei einer obligatorischen Kultushandlung.

Lässt man MT unverändert, so entsteht naturgemäss die Frage, was als Objekt zu וְנִדְרָ zu fassen sei. Wellhausen, v. Orelli<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup> ergänzen es aus dem Vorhergehenden (וְקָרַ), Drusus, Venema, Reinke aus dem Folgenden (כִּשְׁחָת), während Luther, Cornel. a Lap., Cappellus, Köhler, Keil, Tichomiroff, Duhm, v. Hoonacker, Marti<sup>KHS4</sup>, J. M. P. Smith nach dem Vorgang der Vulg. (votum faciens) das Verbum absolut fassen.

Grammatisch sind alle drei Auffassungen zulässig. Bei der

jetzigen Gestalt des MT würde es allerdings auf den ersten Blick am nächsten liegen, וְנָדַר absolut zu fassen. Doch in diesem Fall würde der Prophet den Priestern nur die Tatsache zur Last legen, dass sie, wenn es sich darum handelt, ein Gelübde zu tun, sich damit begnügen, Gott ein minderwertiges Tier zu geloben und zu opfern, ob sie schon im Besitz guter Tiere sind, m. a. W. der Prophet würde dann den Priestern nur eine pietätlose Nichtachtung gegen Gott, nicht aber direkt Betrug vorwerfen, und das נוֹבֵל zu Beginn des Verses würde in keinerlei Zusammenhang mit dem Folgenden stehen. Daher empfiehlt es sich vielleicht am ehesten, mit G. A. Smith, Marti<sup>Do</sup>, Budde, Riessler, Isopescu, Sellin, Nowack<sup>3</sup>, Procksch וְנָדַר zu lesen. Gestützt wird diese LA allerdings, wie G. A. Smith zuerst richtig gesehen, durch die LXX (*καὶ εὐχῆν ἀποδοῦ ἐπ' ἀδελφῶν* = וְנָדַר עִלְיוֹ, s. oben S. 159), doch müsste bei der Berufung auf die LXX mit Riessler ἐπ' ἀδελφῶν = נָדַר gefasst und dieses wiederum als Dublette von נָדַר erklärt werden. Darum dürfte es richtiger sein, sich für die LA וְנָדַר vor allem auf diejenige Rezension der LXX zu berufen, die durch die aeth. Tochterversion derselben (*zabō bes'āta* = ፊ ሄጸኃ, s. oben S. 159) repräsentiert wird. Das Suffix in וְנָדַר ist dann natürlich auf נָדַר zu beziehen. Die suffigiierte Form des Part. act. Kal von נָדַר (נָדַר), ebenso wie die nichtsuffigiierte (נָדַר) nur hier (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434), während die nicht-suffigiierte, jedoch durch den Artikel determinierte Form (הַנָּדַר) sich noch Lev. 27, 8 findet.

Die dritte Aussage endlich wird ebenfalls durch ו eingeleitet; sie lautet: וּבִיבַח מִשְׁחָת לְאֲדָנִי. Im Hinblick auf den Gegensatz zu וְנָדַר wird מִשְׁחָת von einigen mit Pathah in der zweiten Silbe punktiert (מִשְׁחָת) und als kontrahiertes Part. fem. Hof'al (= מִשְׁחָתָה bzw. מִשְׁחָתָה) erklärt, und zwar im Sinne von: femina corrupta bzw. ein erbärmliches Muttertier. Diese Erklärung stützt sich z. T. auf die Analogie von מִשְׁרָת (= מִשְׁרָתָה 1. Kön. 1, 15) und מִשְׁחָת (= מִשְׁחָתָה Jes. 52, 14). So Ewald (Lehrb.<sup>8</sup> § 188b), Maurer, Hitzig, Reinke, vgl. Riessler. Dagegen haben die alten Versionen den Ausdruck מִשְׁחָת als Masculinum bzw. Neutrum verstanden. LXX *δυσδααμένον*. Theod. u. Symm. *ἔμμομον*. Peš. *דכריה*. Targ. *דמחבל*. Vulg.

debile. In Übereinstimmung damit bieten mehrere HSS (Petropoli-tanus ai. 1010, Erfurtensis 2, Heidenheimianus, s. Baer z. St.) und Druckausgaben (Baer, Ginsburg, Kittel) **מִשְׁחָת**. Dieser Punktation ist jedenfalls der Vorzug zu geben mit Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Marti<sup>Do</sup>, Isopescul, Tichomirow, v. Hoonacker, Sellin, J. M. P. Smith, Ehrlich, vgl. auch die Übersetzungen von Luther, Calvin, Cappellus, Drusius, Pocock, Wellhausen, Haller<sup>2</sup>, Duhm, Procksch.

Die Bedeutung des Part. Hof'al wird von Raschi und Kimhi treffend mit **בַּעַל מוֹם** bzw. **יֵשׁ בּוֹ מוֹם** erklärt. Das Wort ist demnach zusammenfassende Bezeichnung für das, was in V. 13 **פֶּסֶחַ** und **חֹלֶה** und in V. 8 auch **עֵוֶר** genannt wird, d. h. ein missratenes, untaugliches, fehlerhaftes, schadhaftes, schlechtes Stück Vieh. Treffend Luther: ein Untüchtiges. Nicht übel auch Duhm<sup>U</sup>: ein verunglücktes. Mit Unrecht verengert Buhl (HW<sup>16</sup> s. v. **שַׁחַת**) unter Berufung auf Lev. 22, 24 f. die Bedeutung von **מִשְׁחָת** durch die Übersetzung: „kastriert“. Ausser an unserer Stelle und Lev. 22, 25 findet sich die Form **מִשְׁחָת** im A. T. nur noch Prov. 25, 26, und zwar in adjektivischer Bedeutung: „verderbt“ als Qualifikation zu **מְקוֹר** (|| **מַעַן נִרְפָּשׁ** = getrübler Quell), s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428.

**לְאֲדָנִי** ist die LA der Okzidentalien (מערבאי), während die Orientalen (מזרחאי) dafür **לִיהוָה** bieten, s. Ginsburg HB z. St., vgl. auch Gr. Baudissin, Kyrios I S. 507. Nach Marti<sup>Do</sup>, Sievers, Sellin, Nowack<sup>3</sup> ist letztere LA die ursprünglichere, die ebenso wie in V. 12 durch das **קֶרֶה** am Rande verdrängt worden sei. Duhm<sup>U</sup>, Marti<sup>KHS</sup> lassen das Wort in der Übersetzung fort und scheinen es demnach als Zusatz zu betrachten. Riessler schlägt vor, **לִי** zu lesen, das, als Abkürzung von **לִיהוָה** angesehen, später in **לְאֲדָנִי** umschrieben worden ist, ebenso Marti<sup>KHS</sup>. In der Tat würde im Hinblick auf das folgende **אֲנִי** sich **לִי** ganz vortrefflich in den Zusammenhang des Kontextes einfügen. Doch, wie bereits oben (S. 156) vermutet worden, handelt es sich hier möglicherweise um eine mit dem Jahvenamen zusammengesetzte feststehende, vielleicht liturgische Formel, die der Prophet unverändert herübergerommen, unbekümmert um die mit der wörtlichen Herübernahme zusammenhängende Inkonzinnität betreffend den Wechsel der 1. und 3. Prs.

Durch die besprochenen drei Aussagen wird demnach der נִקְלָה näher charakterisiert als einer, der beim Gelübdeopfer Betrug verübt; der Betrug besteht darin, dass der Schuldige, der in gegebener Veranlassung Gott das beste Tier seiner Herde zu opfern gelobt hat, bei der Einlösung des Gelübdes irgendein schlechtes, ja vielleicht das schlechteste dafür substituiert.

Innerhalb der Gesetzessammlungen des Pentateuchs enthält sowohl das Deuteronomium (Dt. 23, 22 ff.) als auch P (Num. 30, 3) eine Bestimmung darüber, dass ein Gelübde genau in Übereinstimmung mit der Form, in der es ausgesprochen, eingelöst werden müsse; inbezug auf das Gelübde an Vieh bietet P noch die ergänzende Verordnung, dass im Falle eines Umtausches beide Tiere, das gelobte und das damit vertauschte, dem Heiligtum verfallen (Lev. 27, 10).

Trotz der unverkennbaren Anlehnung Maleachis an das Deuteronomium (s. B. I Kap. VIII § 12), namentlich auch in der vorliegenden Rede (s. B. I Kap. IV § 7 S. 130 f.), rekurriert der Prophet hier weder direkt noch indirekt auf die Gelübdeordnung des genannten Gesetzeskorpus. Vielmehr scheint er, wie bereits oben (S. 156) vermutet worden, sich einer sonst nicht bekannten und dabei vielleicht uralten liturgischen Formel zu bedienen. War ja doch vermutlich der Satz, dass ein Gelübde in unveränderter Gestalt eingelöst werden müsse, in Israel uralte (Gen. 28, 20 ff. Ri. 11, 35 f. 1. Sam. 1, 11. 28. 2. Sam. 15, 7 f. Koh. 5, 3 ff.), vgl. Nowack, Archäol. II S. 264. Eine babylonische Parallele zu den Worten Maleachis s. bei Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (Die Beschwörungstafeln Šurpu II Z. 75 ff.), Leipzig 1901 (Assyriologische Bibliothek XII S. 6 f.). Materialien zum Charakter der Gelübde in Babylonien und Assyrien bietet J. G. Lautner in dem Artikel: Gelübde B. Vorderasien (RLVG IV, 1 S. 242 f.).

Nach Reinke, Hitzig, Wellhausen, Nowack<sup>3</sup>, Marti, Tichomiroff, I. Lévi (REJ 1891 S. 196), v. Hoonacker, Driver, Isopescul, Haller<sup>2</sup>, Duhm, Riessler, Sellin ist der prophetische Vorwurf an die Adresse des Volkes bzw. der Laien gerichtet, die hier so nebenbei und nachträglich genannt werden, weil das Privatopfer neben dem Tāmīd, für das die Priester allein zu sorgen hatten (Ex. 29, 38—42), eine nur nebensächliche Rolle spielte, doch wird von einigen der genannten Ausleger wie Wellhausen die Mitverantwortlichkeit der Priester zugegeben. Konsequenter-

weise wird daher Gl.a von I. Lévi (a. a. O. S. 197), Duhm<sup>A</sup>, Marti<sup>KHS</sup> bzw. der ganze Vers von Sellin, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup> als Zusatz gestrichen, s. B. I Kap. VII § 2 S. 362 f. Dagegen erklären Umbreit und Sievers die Priester für die Träger der Handlung; allerdings streicht Sievers רַבִּי als das einzige Wort im Vers, das mit Sicherheit auf Privatopfer hinweise. Andere endlich beziehen die Worte sowohl auf die Priester als auf die Laien (Venema, de Moor) bzw. auf jeden Israeliten, der unter dem Vorwande der Armut Jahve minderwertige Gelübdeopfer darbringt (Köhler, Keil, Knabenbauer). Sieht man auf den Zusammenhang, in dem V. 14 steht, so ist wohl kaum eine andere Beziehung als auf die Priester möglich, die in V. 6 ausdrücklich als die Adressaten dieser Rede bezeichnet werden; sowohl das Vorhergehende (V. 6—13) als das Nachfolgende (2, 1—9, vgl. besonders V. 1) handelt ja ausschliesslich von den Dienern des Altars.

Der Übergang der Rede an die Laien hätte doch irgendwie indiziert werden müssen. Auch ist nicht einzusehen, warum man den Priestern die Möglichkeit absprechen will, ein Gelübdeopfer zu entrichten; dazu hatten sie doch das gleiche Recht wie jeder andere. Allerdings erscheint der Tadel gegen die Priester in Gestalt einer ganz allgemein gehaltenen Sentenz bzw. Formel von der Fluchwürdigkeit derer, die in kultischen Dingen Betrug verüben. So richtig schon Balduin: „hinc generalem addit regulam adversus omnes hypocritas“. Vielleicht soll die allgemein gehaltene Formel von vornherein dem Irrtum begegnen, als gelten für die Priester andere Normen als für die Laien, als brauchten die Diener des Altars es nicht so streng zu nehmen wie das übrige Volk. Daher die Drohung: auch die Priester trifft der Fluch Gottes in gleichem Masse wie jeden anderen, dessen kultische Leistungen mit dem Makel der Unehrlichkeit behaftet sind. So bietet V. 14 nach mehreren Richtungen eine Ergänzung zu V. 13. Die Priester mit ihren minderwertigen Gaben werden nicht nur ungnädig von Jahve abgewiesen (V. 13b), sondern direkt mit dem göttlichen Fluch bedroht. Handelt es sich doch um mangelhaftes Opfermaterial nicht nur bei dem obligatorischen gottesdienstlichen Ritus, dem Tāmîd (V. 13), sondern auch bei so völlig spontanen kultischen Leistungen wie bei freiwillig übernommenen Gelübden. Zu dem ethischen Makel der Unehrerbietigkeit gegen Gott und des Eigentumsverbrechens am

Nächsten (V. 13a $\beta$ ) gesellt sich hier noch der Schandfleck betrügerischer Unwahrhaftigkeit gegen Jahve; zu Gelübden irgendwelcher Art lag ja keinerlei „muss“ vor; die Berufung auf die allgemeine Notlage (V. 13a $\alpha$ ) konnte daher hier erst recht nicht verfangen.

In Gl.b folgt nun in Form von zwei Nominalsätzen eine doppelte Motivierung der Fluchwürdigkeit eines solchen Verhaltens. Die beiden Nominalsätze lauten:

1) פִּי כָלָה גְדוּל אָנִי

2) וְשָׂמִי נִרְאָה בַגּוֹיִם

Zu der chiasmischen Wortstellung der beiden Nominalsätze s. B. I Kap. VIII § 5 S. 410.

ad 1) In V. 8b hatte der Prophet die schlechten Opfer in Parallele gestellt zu einem minderwertigen Geschenk, das man dem Statthalter darbringt. Doch hier ist mehr als ein Statthalter: Jahve ist ein grosser König. Die Darbringung physisch verkümmerter und mit ethischen Defekten behafteter Opfertiere ist eine Verletzung der Königswürde Jahves. Die Steigerung in der zweiten Wendung (V. 11—14) gegenüber der ersten (V. 6—10) ist unverkennbar: dort ist die Vernachlässigung des Kultus vor allem ein Akt der Unehrebarkeit des Sohnes gegen den Vater, des Knechtes gegen den Herrn (V. 6), hier ein *crimen aesae majestatis* gegen einen grossen König. Es ist die einzige Stelle, an der Maleachi von dem Königtum Jahves spricht, s. B. I Kap. VI § 21 S. 298. Innerhalb der prophetischen Literatur ist Jesaja (Jes. 6, 5) der erste, der dieses schon in der vorprophetischen (1. Kön. 22, 19. Dt. 33, 5), ja vorköniglichen Zeit (Num. 23, 21. Ex. 15, 18) bekannte gemeinsemitische, genauer westsemitische (s. Gr. Baudissin, *Kyrios* III S. 44 ff.) Gottesepitheton bzw. diese Gottesbezeichnung auf Jahve übertragen hat (s. Gr. Baudissin a. a. O. S. 97. 189. 647). Jeremia ist ihm darin gefolgt (vgl. Jer. 8, 19, s. Volz, *Jer.*<sup>2</sup> z. St.), desgleichen Deuterjoesaja (Jes. 41, 21; 43, 15; 44, 6; 52, 7); bei letzterem hat der Begriff bereits eine doppelte Seite: eine geschichtliche und eine eschatologische; geschichtlich betrachtet, ist Jahve Israels König als sein Schöpfer (Jes. 43, 15); in beiden Fällen ist jedoch Jahves Königtum national beschränkt. Eschatologisch orientiert und zugleich national beschränkt erscheint das Königtum Jahves auch Ob. 21. Mi. 4, 7. Sēph. 3, 15. Sach. 14, 9, während es

anderwärts wie z. B. Jes. 24, 23. Ps. 22, 29; 47, 8 ff.; 96, 10; 99, 1; 103, 19 durchaus universalistischen Charakter trägt.

Der Kontext, demzufolge der Hinweis auf Jahves Königtum als Motivierung des prophetischen Vorwurfs gegen die betrügerische Gelübdepraxis der Priester erscheint, lässt nur eine präsentische Fassung des Satzes **כִּי כֹלֶךָ גְדוֹל אֲנִי** zu. Daraus folgt aber, dass Jahves Königtum hier vor allem in geschichtlichem jedoch nicht in eschatologischem Sinn zu verstehen ist. Doch in die geschichtliche Auffassung klingt leise auch ein eschatologischer Ton hinein, wie die Zusammenstellung mit dem folgenden Satz **וּשְׁמִי נִרְאָה בְּגוֹיִם** beweisen dürfte, s. unten S. 168. Allerdings kann man wegen dieser Zusammenstellung nicht mit Boehmer (Der altt. Unterbau des Reiches Gottes, Leipzig 1902, S. 144. 161 f.) schliessen, Maleachi vertrete hier die Idee eines universalistischen Königtums Gottes; dem Partikularisten Maleachi lag diese Auffassung fern, nur ein Ansatz dazu kann hier konstatiert werden, s. B. I Kap. VI § 21 S. 299.

Maleachi bezeichnet Jahve hier nicht wie Jesaja einfach als **הַמֶּלֶךְ** (Jes. 6, 5), auch nicht wie Deuterojesaja als König Israels (Jes. 44, 6, vgl. Sēph. 3, 15) bzw. Jakobs (Jes. 41, 21), auch nicht wie Tritosacharja als König über das ganze Land scil. Juda (Sach. 14, 9), auch nicht wie das B. Jeremia als König der Heidenvölker (Jer. 10, 7) oder als König der ganzen Erde (Ps. 47, 8) oder wie das B. Daniel als König des Himmels (Dan. 4, 34), sondern als **מֶלֶךְ גְּדוֹל**. Dieser Ausdruck wird sonst im A. T. von Jahve nur noch Ps. 47, 3 und 95, 3 (falls der Text hier in Ordnung ist, s. Gunkel GHKAT<sup>4</sup> z. St.) gebraucht, und zwar an ersterer Stelle mit der präpositionellen Näherbestimmung **עַל-כָּל-הָאָרֶץ** und an letzterer Stelle mit der präpositionellen Näherbestimmung **עַל-כָּל-אֱלֹהִים**, vgl. auch das parallele, ebenfalls nur einmal vorkommende **מֶלֶךְ רַב** (Ps. 48, 3). In der nachkanonischen Literatur dagegen ist die Bezeichnung Jahves als des grossen Königs häufiger, z. B. Hen. 84, 5; 91, 13. Orac. Sib. III, 499—560. Tob. 13, 15. Ps. Sal. 2, 32, vgl. Bousset, Rel. d. Jud.<sup>3</sup> S. 376 A. 1. In Anwendung auf Menschen dient der Ausdruck im A. T. zur Bezeichnung des assyrischen Grosskönigs (Jes. 36, 4 || 2. Kön. 18, 19); auch die persischen Könige führten den Titel *μέγας βασιλεύς* bzw. *βασιλεύς ὁ μέγας* (Aristophanes, Plutos V. 170. Aves V. 486. Acharner

V. 65. 113 bei Gesenius, Jes. z. 36, 4). Vermutlich soll daher das Prädikat מֶלֶךְ גָּדוֹל Jahve als den Grosskönig bezeichnen, wobei dem Verfasser das Verhältnis des persischen Grosskönigs zu seinen Satrapen bzw. Unterkönigen vorgeschwebt haben mag. Die Parallele von V. 8 legt diese Vermutung jedenfalls nahe. Nach Ps. 95, 3 (s. Gunkel GHKAT<sup>4</sup> z. St.) wären die Götter der Heiden als Jahves Unterkönige zu denken, doch Maleachi äussert sich über diesen Punkt nicht. Er begnügt sich mit der Konstatierung der Tatsache, dass das Verhalten der Priester deswegen fluchwürdig sei, weil es sich gegen die Person eines Grosskönigs richte.

Nach Jes. 57, 9 war in der nachexilischen Zeit unter der im Lande zurückgebliebenen Bevölkerung (den Samaritern) der altkanaanitische Melekhdienst mit seinen Kinderopfern (Jes. 57, 5) wieder im Schwange, vgl. Gr. Baudissin, Kyrios III S. 103. Vielleicht hat Maleachi auch im Gegensatz zu dieser synkretistischen Form der Gottesverehrung Jahve als den einen wahren und grossen מֶלֶךְ hingestellt. Jedenfalls ist es auffallend, dass sich die Bezeichnung Jahves als מֶלֶךְ vielfach gerade bei denjenigen Propheten findet, für deren Zeit die Ausübung des kanaanäischen Melekhdienstes bezeugt ist. Jesaia (6, 5) und Micha (4, 7) waren Zeitgenossen des Aħaz, der seinen Sohn im Feuer darbrachte (2. Kön. 16, 3); wenn der Name Melekh dabei auch nicht erwähnt wird, so handelt es sich doch offenbar um seinen Kultus, vgl. Gr. Baudissin, Moloch (PRE<sup>3</sup> XIII S. 269—301) S. 270 f. Jeremia (8, 19) und Sephanja (3, 15) lebten zur Zeit des Josia, in dessen ersten Regierungsjahren die von Manasse eingeführte Melekhverehrung (2. Kön. 21, 6, vgl. Jer. 19, 5; 32, 35. 2. Chr. 33, 6) noch fortbestand (Seph. 1, 5). Zu dem Königtum Jahves im B. Maleachi s. B. I Kap. VI § 21. Zu dem Königtum Jahves im A. T. überhaupt s. ausser den oben genannten Arbeiten von Gr. Baudissin noch O. Eissfeldt, Jahve als König (ZAW 1928 S. 81—105). W. Caspari, Der Herr ist König (Christ. u. Wiss. 1928 S. 23—31), vgl. auch A. Frhr. v. Gall, Über die Herkunft der Bezeichnung Jahves als König (Wellhausen-Festschrift [BZAW № 27] 1914 S. 145—160).

Die zwischen den beiden Nominalsätzen in Gl.b stehende Bekräftigungsformel אָמֵר יְהוָה זָכָרֹת wird auch hier wie in V. 8. 9. 11. 13 als Zusatz gestrichen von Marti<sup>Do. KHS<sup>3</sup></sup> (aber nicht

KHS<sup>4</sup>) und Sievers, doch schwerlich mit Recht, s. das oben (S. 83) z. V. 8 Bemerkte. Übrigens fehlt ebenso wie in V. 10 (s. oben S. 102) und V. 11 (s. oben S. 130) **נְבִאוֹת** in der v. lat<sup>oe</sup>.

Der mit ו angereihte zweite Nominalsatz **שְׁמֵי נִרְאָה בְּגוֹיִם** kann nach Analogie des ersten in Gl.b natürlich nur in präsentischem Sinn verstanden werden. So richtig die alten Versionen und die Mehrzahl der Ausleger, vgl. z. B. Grotius, J. D. Michaelis, Reinke, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Wellhausen, Nowack<sup>3</sup>, Marti, de Moor, Duhm, Isopescu<sup>1</sup>, v. Hoonacker, Haller<sup>2</sup>, J. M. P. Smith, Sellin, Procksch. Dagegen ist die u. a. von Coccejus, v. Til, J. H. Michaelis, Tichomiroff vertretene futurische Fassung durch nichts indiziert. Dazu kommt noch folgende Erwägung. Der Satz **שְׁמֵי נִרְאָה בְּגוֹיִם** ist eine in etwas abweichender Variierung palindromisch wiederkehrende Wiederholung der an der Spitze dieser Wendung (V. 11—14) zweimal stehenden Worte: **גְּדוֹל שְׁמֵי בְּגוֹיִם** (V. 11a<sub>ba</sub>), vgl. J. M. P. Smith. Zu dem sonstigen Gebrauch der Palindromie bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 414. Daher normiert sich auch die Zeitsphäre von V. 14c nach Analogie der beiden korrespondierenden Aussagen in V. 11a<sub>ba</sub>.

Dementsprechend ist auch hier **שֵׁם יי** im Sinne der im Kultus gegenwärtigen Repräsentation Jahves zu verstehen (s. oben S. 53f.), wobei die für V. 11 konstatierte Nebenbedeutung des Ansehens bzw. Ruhmes (s. oben S. 114) hier vielleicht noch um eine Nuance stärker hervortritt; jedenfalls legt der Parallelismus, in dem **שֵׁם יי** hier zu der Bezeichnung Jahves als König steht, diese Annahme nahe.

**נִרְאָה** steht hier statt **גְּדוֹל** in V. 11, offenbar um das Zusammentreffen zweier gleicher Ausdrücke in den beiden Gliedern desselben Halbverses zu vermeiden. Ist aber, wie oben bemerkt worden, Gl.b $\beta$  nur variierende Wiederaufnahme von V. 11a<sub>ba</sub>, dann ist **נִרְאָה** hier in analoger Bedeutung wie **גְּדוֹל** in V. 11 zu fassen. Die von einigen älteren Auslegern (Tarnov, Coccejus, Drusius, J. H. Michaelis) vertretene gerundivische Erklärung: *verendum, reverendum, timendum, formidandum* ist daher abzuweisen und mit der Peš. (**דְּחִיל**) der passivischen: *gefürchtet* (Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Marti, Duhm, Haller<sup>2</sup>, Riessler, v. Hoonacker [redoutable], Procksch, Sellin) bzw. *verehrt* (Wellhausen) der Vorzug zu geben; neben der passivischen

Erklärung käme auch noch die adjektivische in Betracht, sei es, dass man in Anlehnung an die LXX (*ἐπιφανής*) mit Isopescul „herrlich“ übersetzt bzw. mit Nowack<sup>3</sup> „hehr“, sei es, dass man in Anlehnung an die Vulg. (*horribile*, vgl. Aq., Theod., Symm.: *ἐπιφοβος*) mit Luther an „schrecklich“ denkt. Doch wegen des Anklangs an den vom Propheten zu Beginn der vorliegenden Rede geforderten **נִרְאָה** (1, 6) empfiehlt es sich vielleicht am ehesten, **נִרְאָה** hier durch: ehrfurchtgebietend wiederzugeben. Faber (RBML VI S. 111), Reinke und Isopescul vermuten, dass das *ἐπιφανής* der LXX auf ein **נִרְאָה** in ihrer Vorlage hinweise. Doch übersetzt die LXX auch 3, 23 und sonst anderwärts **נִרְאָה** mit *ἐπιφανής* bzw. *ἐπιφανές* (vgl. Jo. 2, 11; 3, 4. Hab. 1, 7. 1. Chr. 17, 21) statt des gewöhnlichen *φοβερός* (vgl. z. B. Gen. 28, 17. Dt. 1, 19. Ri. 13, 6). Von den Tochterversionen der LXX bietet die aeth. eine auffallende Differenz, indem sie *ἐπιφανής* durch die Verbalform *uajesamā'* (= *καὶ ἀποέσται*) wiedergibt bzw. umschreibt, s. Bachm., Dod. S. 46 A. 2.

**בְּגוֹיִם** ist wohl nach Analogie von V. 11 als Bezeichnung des Heidengebiets zu fassen, innerhalb dessen die Diaspora Jahve die ihm gebührende Ehrfurcht erweist. Zugleich aber spielt hier ebenso wie in V. 11 (s. oben S. 114), und zwar wegen des Parallelismus mit Gl.ba wohl in noch etwas höherem Masse als in V. 11, die Ez. 36, 23 ausgesprochene Vorstellung mit hinein von dem Ansehen, zu dem der göttliche Name durch die Restauration Israels nach dem Exil wieder erhoben worden ist. So erhalten die Worte hier eine noch etwas deutlichere eschatologische Färbung als zu Beginn der vorliegenden Wendung — eine Färbung, die zugleich mit einer Art universalistischen Ansatzes auch für die parallele Aussage in Gl.ba (**כִּי מִלְּךָ יִרְדּוּ אֲנִי**) anzunehmen ist, s. oben S. 165.

Ganz wie in V. 11 (s. oben S. 113) bietet die aeth. Tochterversion auch hier statt **בְּגוֹיִם** in amplifizierender Weise *baḡesta kuellū 'ahzāb* = *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*.

Die erste Motivierung hatte den Priestern die Grösse dessen vorgehalten, gegen den sie sich vergehen; die zweite Motivierung ergänzt die erste noch durch die Erläuterung, dass der Name des himmlischen Grosskönigs auch ausserhalb der Gemeinde im Gebiet des Heidentums ehrfurchtgebietend dastehe.

In Übereinstimmung mit V. 11 (s. oben S. 128) liegt in der zweiten Motivierung zugleich das beschämende Moment, dass im Gebiet des Heidentums Jahve die **יְרֵאָה** bzw. der **כּוֹרֵא** (vgl. V. 6) gezollt wird, die er bei den Seinen vergeblich sucht, m. a. W. dass Jerusalems Priester in ihrem Tun schlimmer sind als die Juden der Heidenländer.

### Zusammenfassung von V. 14.

Mehr als Ungnade (V. 13b) ist es, was die Priester verdient haben. Gottes Fluch wartet ihrer wie aller derer, die Betrug verüben. Nicht genug, dass an den obligatorischen Opfern, die sie darbringen, dem Tämîd, neben den physischen Mängeln auch der Makel fremden, gewaltsam entrissenen Gutes haftet (V. 13a). Auch wo sie spontan, aus eigenem Antriebe ein Opfer als Gelübde darbringen, ist es mit Betrug verbunden. Ein solcher Betrug ist es, wenn einer, der ein fehlloses männliches Tier in seiner Herde hat, in gegebener Veranlassung sein bestes Tier zu opfern gelobt, um dann doch schliesslich Jahve mit dem denkbar schadhaftesten Stück abzufinden. Fluchwürdig ist solcher Betrug, denn an keinem Geringeren als einem Grosskönig wird er verübt, einem Grosskönig, dessen Macht sich auch über das Heidengebiet erstreckt; dort wird seinem Namen zum mindesten seitens der Diasporajudenschaft die ihm gebührende Ehrfurcht zuteil, die Jerusalems Priester ihm durch betrügerisches Tun vorenthalten.

## II. Teil: 2, 1—9 Die Strafe.

### 1. Wendung: 2, 1—4.

#### a) V. 1: Die Ankündigung des Strafurteils.

Darum (ergeht) wider euch folgender Urteilspruch, ihr Priester.

Der Vers leitet die in 2, 2—9 folgende Strafandrohung ein. **וְעֵתָהּ** steht hier ebenso wie 1, 9 (s. oben S. 84) im Sinne einer Folgerungspartikel in gleicher Bedeutung wie anderwärts **עַל־כֵּן** (Gen. 20, 6. Jes. 5, 25; 13, 7; 16, 9) oder **לְכֵן** (1. Sam. 2, 30. 1. Kön. 14, 10. Jes. 1, 24; 5, 13. Jer. 2, 9; 7, 20. Hos. 2, 8.

Am. 3, 11; 4, 12; 5, 11. 13. 16) = und nun, da das so ist, unter diesen Umständen bzw. darum. So richtig Reinke, vgl. auch v. Til, Rosenmüller, J. H. Michaelis, de Moor, Marti. Mit der Folgerungspartikel könnte sowohl an den vorhergehenden Vers (1, 14) als auch an den ganzen vorausgehenden Abschnitt bzw. Teil (1, 6—14) angeknüpft sein. Für erstere Auffassung spräche der Umstand, dass das אָרִיר in 1, 14 durch הַמֶּאֲרָה und וְאֶרְוִי in 2, 2 wieder aufgenommen wird. Es würde sich in diesem Fall nur um eine spezielle Applikation und Explikation des Fluches von 1, 14 an die Adresse der Priester handeln. So Coccejus. Doch ergäbe sich dann die Inkonzinnität, dass die Strafandrohung die Priester nur für den Betrug beim Gelübdeopfer trafe. Zudem nimmt die Forderung לָתֵת כְּבוֹד לְשָׁמִי (2, 2) ebenso wie מוֹרָא (2, 5) direkt Bezug auf 1, 6. Daher dürfte die Annahme richtiger sein, dass der Prophet mit וְעַתָּה an den ganzen vorhergehenden Abschnitt bzw. Teil (1, 6—14) anknüpfe, allerdings mit besonderer Bezugnahme auf V. 14. Sievers (Misc. S. 146) streicht וְעַתָּה aus metrischen Gründen, um dann durch Heranziehung von V. 2b (לָתֵת כְּבוֹד לְשָׁמִי), der mit V. 2a den Platz tauschen muss, einen Siebener zu gewinnen.

Die formelle Beziehung zu V. 14 wäre noch enger, wenn man hier ebenso wie in 2, 4a statt הַמְצִיָּה die LA הַמֶּאֲרָה akzeptieren wollte. Für diese Konjektur spräche die Parallele von V. 2a $\beta$ : שְׁלַחְתִּי אֵלֵיכֶם אֶת הַמְצִיָּה הַזֹּאת mit V. 4a וְשַׁלַּחְתִּי בְּכֶם אֶת־הַמֶּאֲרָה. Doch hat diese Textemendation an den alten Versionen keine Stütze, und man wird daher bei der LA הַמְצִיָּה zu bleiben haben. Die Bedeutung des Ausdrucks הַמְצִיָּה hängt davon ab, ob man das Wort auf das Vorhergehende oder Nachfolgende bezieht. Das beigefügte Pronomen demonstrativum הַזֹּאת lässt beide Beziehungen zu. Zu וָה bzw. וְזֹאת, וְאֵלֶּה in rückweisender Bedeutung vgl. Gen. 7, 11; 9, 19; 10, 20; 24, 8 f. Lev. 7, 37. 1. Sam. 14, 29. 2. Kön. 6, 32; 8, 8, dagegen im Sinne des Hinweises auf das Folgende Gen. 5, 1; 6, 9; 42, 18; 43, 11. Ex. 7, 17; 35, 4. Num. 8, 24; 14, 35. Jo. 1, 2, s. auch Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 103b. König, Synt. § 47. Ges.-K.<sup>28</sup> § 136b.

Auf das Vorhergehende wird הַמְצִיָּה הַזֹּאת bezogen von Hieronymus, Coccejus, J. H. Michaelis, Tarnov, Pocock. Nach den

beiden letzteren ist der Ausdruck zusammenfassende Bezeichnung für den ganzen vorhergehenden Abschnitt bzw. Teil (1, 6—14), genauer für die darin enthaltene Forderung *de curando Dei cultu et prohibenda omni ejus profanatione* (Tarnov). Hieronymus und Coccejus dagegen beschränken den Inhalt der **מִצְוָה** auf 1, 14: das dort Ausgesprochene werde hier als die Priester angehend charakterisiert. J. H. Michaelis endlich bezieht **הַמִּצְוָה** vornehmlich auf 1, 9, d. h. auf die Forderung der Busse neben korrekter Ausübung des Kultus. Bei dieser Beziehung ist die Wiedergabe von **הַמִּצְוָה** durch *praeceptum* (Coccejus, Tarnov, vgl. auch Calvin, Cappellus, Drusius, v. Til, Venema), *mandatum* (Hieronymus), *commandment* (Pocock, vgl. auch J. M. P. Smith: *command*), *Gebot* (vgl. Luther, Reinke, Ewald, Umbreit, Keil), *Befehl* (vgl. Haller<sup>1</sup>), *Gesetz* (vgl. Procksch) möglich, wenn auch im Vorhergehenden es sich nicht um direkt formulierte, sondern nur um indirekt ausgesprochene Verordnungen handelt. Doch die Beziehung auf das Vorhergehende ist an und für sich sehr unwahrscheinlich; gegen dieselbe spricht vor allem V. 4a, wo mit **הַמִּצְוָה הַזֹּאת** deutlich auf V. 2 f. zurückgeblickt wird; man wird daher mit den meisten Auslegern bei **הַמִּצְוָה הַזֹּאת** an das Folgende zu denken haben.

Ganz willkürlich wird jedoch die Beziehung auf das Folgende verengt, wenn man den Inhalt des Ausdrucks lediglich auf V. 2 beschränkt, sei es auf den ganzen Inhalt des Verses (Knabenbauer), sei es auf einzelne Sätze desselben wie etwa die Forderung **תִּשְׁמְעוּ וְתִשְׁמְעוּ עָלַי** (Cappellus) oder die Mahnung **לִתְּתָת כְּבוֹד לְשִׁמִי** (v. Til, vgl. J. M. P. Smith). Ebenso einseitig fassen Venema, de Moor, Ehrlich V. 4b als Inhalt des Ausdruckes.

Einen besseren Anhaltspunkt am Kontext hat diejenige Deutung, die in dem folgenden Verse, d. h. V. 2 (Köhler), bzw. in den beiden folgenden Versen, d. h. VV. 2. 3 (Keil, Marti), bzw. in den drei folgenden Versen, d. h. VV. 2—4 (Reinke), eine Näherbestimmung der **מִצְוָה** erblickt. Doch, da VV. 5—9 in Anknüpfung an V. 4b den Inhalt von VV. 1—3 nur unter einem anderen Gesichtspunkt wiederholen bzw. eine parallele Wendung analoger Gedankenreihen darstellen, so dürfte es richtiger sein, **הַמִּצְוָה הַזֹּאת** gleichsam als Überschrift des ganzen Abschnittes bzw. Teils V. 2—9 zu fassen. Der Abschnitt

bzw. Teil V. 2—9 aber enthält eine Strafandrohung für die in 1, 6—14 dargelegte Schuld. Es resultiert daher die Notwendigkeit, für den Ausdruck eine dem folgenden Inhalt konforme Bedeutung zu gewinnen.

**מִצְוָה** bezeichnet im profanen Sprachgebrauch den Befehl, das Gebot, die Verfügung, die Entschliessung, die Weisung, die Anordnung, die Norm, die Regel, das Gesetz, die Verpflichtung, die ein König seinen Untertanen (1. Kön. 2, 43. 2. Kön. 18, 36. Est. 3, 3. Neh. 11, 23; 12, 24. 2. Chr. 8, 14; 24, 21; 29, 15. 25; 30, 6. 12; 35, 10. 15 f.), ein Vater seinen Kindern (Prov. 4, 4; 6, 20) oder Nachkommen (Jer. 35, 14. 16. 18), ein Lehrer seinen Schülern (Prov. 2, 1; 3, 1; 7, 1 f.), ein Mensch dem andern (Jes. 29, 13) oder sich selbst (Neh. 10, 33) auferlegt.

Im religiösen Sprachgebrauch, der, wie Brown-Driver-Briggs (Lex. s. v.) richtig gesehen, sich zuerst im Deuteronomium nachweisen lässt, bedeutet das Wort:

a) Im Deuteronomium und den deuteron. Stücken: das deuteronomische Gesetz, und zwar sowohl im Singular (Dt. 6, 25; 8, 1; 11, 8. 22; 15, 5; 17, 20; 19, 9; 27, 1; 30, 11; 31, 5) als auch im Plural (Dt. 4, 2; 6, 17; 28, 13. 2. Kön. 17, 16). Die gleiche Bedeutung hat das Wort, sei es im Singular, sei es im Plural, in Verbindung mit **הַקִּים** (Dt. 4, 40) bzw. **הַקִּוֶּה** (Dt. 6, 2) oder mit **הַקִּים** bzw. **הַקִּוֶּה** und mit **מִשְׁפָּטִים** (Dt. 5, 28; 6, 1; 8, 11; 11, 1) bzw. mit **עֲדוֹת** (Dt. 6, 17).

b) Im PC bedeutet der Plural **הַמִּצְוֹת** die priesterliche Gesetzesschrift sowohl als Ganzes (Num. 15, 22) wie auch einzelne Bestandteile derselben (Lev. 22, 31; 26, 14 [H]; 27, 34); ganz wie im Deut. kommt der Ausdruck sowohl für sich allein vor (Lev. 4, 2 **מִצְוֹת יְהוָה**) als auch in Verbindung mit **מִשְׁפָּטִים** (Num. 36, 13).

c) In der Chronik ist der Singular **מִצְוָה** bzw. der Plural **מִצְוֹת** Bezeichnung für den ganzen Pentateuch; auch hier steht der Ausdruck entweder für sich, und zwar mit einer genetivischen Näherbestimmung (2. Chr. 8, 13: **מִצְוֹת מִשֶּׁה**; 24, 20: **מִצְוֹת יְהוָה**), oder in Verbindung mit **מִשְׁפָּטִים**, **עֲדוֹת** und **הַקִּים** (2. Chr. 28, 7; 29, 19). Auch in den BB. Esra und Nehemia ist der Ausdruck, und zwar gewöhnlich im Plural und nur ganz vereinzelt im Singular (Esr. 10, 3 **מִצְוֹת אֱלֹהֵינוּ**, vgl. Neh. 13, 5), Bezeichnung für das

Gesetz bzw. die Tora, sei es die deuteronomische (Esr. 9, 10, 14, vgl. Neh. 1, 7; 9, 13 f. 29, 34), sei es die Esras, d. h. die im Gesetzbuch Esras enthaltene (Neh. 10, 30, vgl. Esr. 7, 11) bzw. eine Vorstufe des heutigen Pentateuchs, s. B. I Kap. V § 2 S. 177.

d) Endlich kann **מִצְוָה** auch jede sonstige göttliche Willensäußerung, die das Handeln des Menschen normiert, bezeichnen, z. B. 1. Sam. 13, 13. 1. Kön. 13, 21. So wird das Wort auch hier zu verstehen sein, und zwar genauer im Sinne von Rechts- und Urteilsspruch = **מִשְׁפָּט** (Dt. 17, 11. 1. Kön. 3, 28; 20, 40), vgl. auch die Nebeneinanderstellung von **מִצְוָה** bzw. **מִצְוֹת** und **מִשְׁפָּטִים** sowohl im Deuteronomium (Dt. 5, 28; 6, 1; 8, 11; 11, 1) als auch bei P (Num. 36, 13). Ganz ähnlich Haller<sup>2</sup> (Urteil) und Sellin (Strafbeschluss). In durchaus analogem Sinne scheint auch v. Hoonacker **מִצְוָה** zu verstehen, wenn er es mit *décret, sentence* übersetzt, allerdings passt dazu nicht ganz die Erklärung: *c'est un ordre donné en quelque sorte aux exécuteurs des desseins providentiels, et qui est transmis ou communiqué aux prêtres, afin que ceux-ci règlent leur conduite en conséquence.* Allerdings lässt sich, soweit ich sehe, diese Bedeutung von **מִצְוָה** sonst nicht im A. T. nachweisen (vgl. Marti<sup>Do</sup>), doch entspricht sie dem Inhalte von 2, 2—9 besser als die üblichen Übersetzungen mit Gebot bzw. Befehl (s. oben S. 171), Beschluss (Köhler, Marti<sup>Do</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Riessler), Feststellung (Marti<sup>Do</sup>), Verordnung (v. Orelli<sup>3</sup>, Marti<sup>KHS</sup>), Erlass (Duhm), Botschaft (Wellhausen<sup>3</sup>, Nowack<sup>2</sup>), Anweisung, Instruktion (Hitzig) oder Warnung (Rosenmüller, Hitzig, Reuss) bzw. Mahnung (Isopeskul).

Das Objekt, dem das Strafurteil gilt, ist zugleich das Prädikat des Nominalsatzes, dessen Subjekt **הַמִּצְוָה הַזֹּאת** ist: die Präposition **אֶל** mit ihrer Dependenz.

In **אֶלְיִכֶם** steht die Präposition **אֶל** hier wie häufig in feindlichem Sinn = **עַל** (vgl. Gen. 4, 8. Jes. 3, 8. Hos. 7, 15), s. A. Noordtziĵ, *Het hebreuwsche voorzetsel אל*, Leiden 1896, S. 79—84.

**הַכֹּהֲנִים** gibt die nähere Erklärung, von wem das Suffix der zweiten Person in **אֶלְיִכֶם** zu verstehen sei. Das Wort steht im Vokativ und ist daher wie üblich determiniert, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 126, 2e. König, *Synt.* § 290e. Brockelmann, *V. Gr.* II S. 35. Als Vokativ übersetzen das Wort auch Peš., Vulg., sowie von

den Tochtersversionen der LXX die syr.-hex., arab. und v.-lat., während die LXX selbst den Nominativ bietet (*oi iεqeĩs*), angenommen Kod. *F* (Cryptoferratensis), der es durch den Akkusativ wiedergibt (*τοις iεqeĩs*) und es demnach ebenso wie die aeth. Tochtersversion (l a k e m m ū l a k ā h a n ā t) als Apposition zu אֱלֹהִים fasst. Über den ursprünglichen Sinn des Vokativs als Apposition zu dem ausdrücklich genannten oder nur virtuell vorhandenen Pronomen personale der 2. Prs. s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 126 f.

Marti<sup>KHS<sup>3</sup></sup> meint von den vier ersten Worten des Verses: „diese ausserhalb des Metrums stehende Einleitung könnte ohne Schaden fehlen“. Doch die geäußerten Bedenken sind nicht überzeugend. Das Fehlen fester Anhaltspunkte für die metrische Gliederung des B. Maleachi (s. B. I Kap. VIII § 8) entzieht den Beweisen dieser Art ziemlich jeden Boden. Übrigens ist Martis eigenes Urteil über die Metrik des B. Maleachi (KHS<sup>3</sup> S. 98) so unbestimmter Natur (s. B. I Kap. VIII § 8 S. 420), dass er selbst nicht gut mit ungeteilter Gewissheit metrische Gesichtspunkte geltend machen kann; gibt er doch selbst (a. a. O.) ohne weiteres zu: „ein genaues Metrum scheint der Prophet in seiner Rede nicht innegehalten zu haben . . .“

Was aber die Entbehrlichkeit der Ankündigung des Strafurteils anlangt, so ist das ein subjektives Geschmacksurteil, das als solches nicht den Anspruch erheben darf, als objektive Norm bei der Feststellung des Textes zu gelten. Beseitigt man die in Rede stehenden Worte, so würde damit jedenfalls der Übergang von der Anklage (1, 6—14) zu der Strafandrohung sich recht unvermittelt gestalten. Dazu kommt, dass derartige ankündigende Eingänge bzw. Einleitungen zu Beginn einer Rede oder eines Redeabschnittes zu dem Stil prophetischer Sprache gehören, vgl. Jes. 1, 2. 10; 5, 1; 7, 13; 28, 14. 23; 44, 1. Hos. 4, 1; 5, 1. Jo. 1, 2. Am. 3, 1; 4, 1. Mi. 1, 2; 3, 1; 6, 1. Übrigens lässt auch Marti nicht nur fast alle genannten Stellen unbeanstandet, sondern hat auch in KHS<sup>4</sup> seine frühere Position in bezug auf die vier ersten Worte unseres Verses aufgegeben.

#### Zusammenfassung von 2, 1.

Die auf die Darlegung der Schuld der Priester (1, 6—9) folgende Strafandrohung (2, 1—9) wird durch eine kurze Ankündigung eingeleitet, die den Übergang zwischen den beiden Teilen der Rede vermittelt.

### b) V. 2: Der Inhalt des Strafurteils oder die Androhung des Gottesfluches.

Wenn ihr nicht hinhöret und wenn ihr es nicht zu Herzen nehmt, meinem Namen Ehre zu erweisen, spricht Jahve der Heere, so schleudere ich wider euch den Fluch, so verfluche ich eure Segnungen! Ja, ich verfluche sie, denn 'unter' euch ist keiner, der es zu Herzen 'nimmt'.

Das Strafurteil, das der Prophet verkündigen soll, besteht in einem Fluch (מִאָרָה), den Jahve über die Priester verhängt. Doch dieser Gottesfluch will nicht apodiktisch sein; er ist vielmehr ethisch bedingt. Darum kleidet der Prophet seine Androhung in die Form eines Bedingungssatzes, dessen Protasis Glac und dessen Apodosis Glaz $\beta$  bildet. Dabei enthält die Protasis in negativer Form die Bedingung, unter der das Strafurteil abgewandt werden könnte, die Apodosis das Strafurteil selbst.

שמע in Verbindung mit שים על־לב nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431. שים על־לב (vgl. Dt. 11, 18. Jes. 42, 25; 47, 7; 57, 1. 11. Jer. 12, 11. Dan. 1, 8) = שים אֶל־לב (2. Sam. 13, 33; 19, 20) = שים בְּלֵב (בְּלֵב) (1. Sam. 21, 13) = etwas auf das Herz legen, sich einprägen (Dt. 11, 18), gedenken (Jes. 47, 7; 57, 11 || זָכַר, vgl. 2. Sam. 19, 20), einsehen (Jes. 57, 1 || הִבִּין), erkennen (Jes. 42, 25 || יָדַע), sich fest vornehmen (Dan. 1, 8), sich zu Gemüte ziehen, sich zu Herzen nehmen (1. Sam. 21, 13), vgl. P. Joüon, Locutions hébraïques avec la préposition על devant לֵב, לֵבָב (Biblica. Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico 5, Roma 1924, S. 49—53). Der Ausdruck ist verschiedenen von שים לֵב (לֵבָב) mit nachfolgendem על־ (Hag. 1, 5. 7. Hi. 1, 8), אֶל־ (Ex. 9, 21. Hi. 2, 3) oder לֵ (Dt. 32, 46. 1. Sam. 9, 20. Ez. 40, 4) oder auch absolut (Jes. 41, 22): seinen Sinn auf etwas richten, achthaben, sich kümmern; mit שמע verbunden erscheint שים לֵב zweimal (Ez. 40, 4; 44, 5). Die nur hier vorkommende Nebeneinanderstellung von שמע und שים על־לב (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431) charakterisiert den äussern und innern Gehorsam, das äussere Hören und die innere über-

zeugte Annahme des Gehörten. Der Inhalt des zu Hörenden und Anzueignenden wird hier in ganz vereinzelter Weise mit לָ eingeführt (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430) und nicht mit dem Akkus. wie Dt. 11, 18. Jes. 47, 7 oder mit אֲשֶׁר wie Dan. 1, 8. Von den alten Versionen geben LXX und Peš. sowohl in Gl.a als auch in Gl.b לָ durch eine suffigiierte Form wieder: (εἰς τῆν) καρδίαν ὑμῶν bzw. בלבבון. Dementsprechend emendiert Riessler beide Male לָ in לָבְכֶם. Doch Vulg. und Targ. bestätigen den MT. Zu der Bedeutung von לָ = Sinn, „innerlich entschlossenes bewusstes Wollen“ vgl. Ex. 35, 21. 26; 36, 2. 1. Sam. 14, 7. 1. Kön. 8, 17. Jes. 10, 7; 63, 4. Koh. 1, 13. Dan. 1, 8. 2. Chr. 12, 14, s. J. Koeberle, NGAT S. 224.

Sievers (Misc. S. 146), der eine gleich unten zu besprechende Umstellung der Sätze in Gl.a vornimmt, streicht אִם תְּשִׁימוּ vor, obwohl er zugibt (a. a. O. S. 158), dass wə'im sich halten lasse, wenn man betont: 'im-lō-ḥíšmə'ū-wím-lō-ḥasímū 'al-léō.

לָתֵת כְּבוֹד לְשִׁמִּי Der Ausdruck נָתַן כְּבוֹד mit Beziehung auf Gott findet sich noch 1. Sam. 6, 5. Jer. 13, 16, in Beziehung auf den göttlichen Namen nur noch Ps. 115, 1. An unserer Stelle ist er nach 1, 6 zu erklären. Was Jahve von den Priestern fordert, ist das Gegenteil von dem, was der erste Teil der Rede (1, 6—14) ihnen vorgeworfen: Verachtung (1, 6) und Entweihung des göttlichen Namens (1, 12), d. h. die Priester sollen Jahve die ihm als Vater und Herrn gebührende Ehrfurcht und Ehrerbietung erweisen und seinen Namen heiligen, nämlich durch korrekte vorschriftsmässige Ausübung des Kultus.

Sievers versetzt die Worte nach V. 1 als Erklärung von תְּשִׁימוּ הַמִּצְוָה הַזֹּאת, doch würde in diesem Falle das Objekt zu תְּשִׁימוּ und תְּשִׁימוּ עַל לָב fehlen.

Die Formel אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת wird auch hier von Sievers gestrichen. Sellin, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup> sind ihm gefolgt.

וּשְׁלַחְתִּי בְכֶם אֶת־הַמֶּאֱרָה An den Vordersatz mit אִם und nachfolgendem Imperf. schliesst sich wie häufig der Nachsatz mit Perf. cons., vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 159 q. s. 112 ff. Friedrich, Hebr. Conds., S. 28. Driver, Tens.<sup>3</sup> S. 174 f.

וְשִׁלַּחְתִּי in Verbindung mit מְאַרְרָה wie Dt. 28, 20 (וְשִׁלַּחְתִּי). Gut Wellhausen: so lasse ich auf euch den Fluch los. Der Fluch ist als Wurfgeschoss gedacht, das Jahve gegen die Priester (s. unten) schleudert, bzw. als Pfeil, den er abschießt (vgl. 1. Sam. 20, 20. Ps. 18, 15). Nach Analogie von דְּבַר könnte man auch an einen Boten denken, den Jahve entsendet (vgl. Ps. 147, 15. Jes. 55, 10 f.). Jedenfalls erscheint der Fluch hier gleich dem Wort (s. J. Szeruda, Das Wort Jahwes [Baseler Dissert.], Łódź 1921, S. 33 ff.) als eine bei Gott vorhandene objektive Macht; solange Gott sie bei sich gebunden hält, ist sie unschädlich; sobald er sie jedoch losläßt und ihr freien Lauf gibt, beginnt ihre zerstörende Wirkung.

In בְּכֶם bezieht sich das Suffix dem Kontext zufolge (s. V. 1) nur auf die Priester, aber nicht auf die Priester und Laien, d. h. das gesamte Volk (gegen Kimhi, Calvin, Pocock, Drusius, J. H. Michaelis). Die Präposition בְּ nach שִׁלַּח wie Num. 21, 6. Dt. 28, 48. Hos. 8, 14. Am. 1, 4. 7. Ps. 106, 15 u. ö., um das Verweilen der Sendung am Objekt zum Ausdruck zu bringen bzw. zur Bezeichnung der Sphäre, in der die Tätigkeit sich auswirkt, hier in feindlichem Sinn gleich dem lat. in c. Accus. nach Analogie von קִלְלָה mit בְּ (Jes. 8, 21), vgl. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> S. 561. Wandel, De particulae hebraicae בְּ indole vi usu, Jenae 1875, S. 26 f. Brockelmann, V. Gr. II S. 363.

הַמְּאַרְרָה wird im Anschluss an die Vulg. (egestas) bzw. den Kommentar des Hieronymus (penuria, omnium rerum egestas) von mehreren älteren Auslegern (Cornel. a Lap., Grotius, Balduin, Rosenmüller) erklärt im Sinne von Armut, Mangel; auch Aq. (σπάνις) vertritt die gleiche Bedeutung. Richtig bemerkt dazu Cappellus: „consequens pro antecedente, nam maledictio Dei causa est penuriae et egestatis“. Überall, wo sonst im A. T. מְאַרְרָה vorkommt (Dt. 28, 20. Mal. 3, 9. Prov. 3, 33; 28, 27), bedeutet es Fluch, Verfluchung, Verwünschung entsprechend der Grundbedeutung des Stammes אָרַר (s. oben S. 156 z. 1, 14), von dem das Wort (s. Pedersen, Eid S. 82) gebildet ist, und zwar nach der N. F. maḳṭila(t), s. Stade, Gramm. § 272 b. Barth NB<sup>2</sup> § 172 b. Dementsprechend übersetzen auch LXX κατάρα. Peš. לוֹשְׁתָּא. Targ. מְאַרְרָתָא.

וְאָרְרְתִי אֶת־בְּרִכּוֹתֵיכֶם bringt die nähere Erklärung zu dem vor-

hergehenden Satz; daher empfiehlt es sich, das ו nicht einfach kopulativ, sondern vielmehr explikativ zu fassen: nämlich bzw. so: nämlich ich verfluche eure Segnungen bzw. so verfluche ich eure Segnungen.

אָרוֹתֵי, sowie das suffigiierte אָרוֹתֶיהָ in Gl.b sind die beiden einzigen im A. T. vorkommenden Formen des Perf. Kal von אָרַר, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Zu dem unmittelbar vorhergehenden Nomen הַמַּאֲרָה steht אָרוֹתֵי im Verhältnis der Paronomasie. Zu dem sonstigen Gebrauch der Paronomasie bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 415. Beide Worte הַמַּאֲרָה und וְאָרוֹתֵי knüpfen zugleich an das אָרוֹר von 1, 14 an; auf diese Weise leitet dort der Schluss der Anklage schon zu der Ankündigung des Strafurteils über.

בְּרִכּוֹתֵיכֶם LXX bietet τῆν εὐλογίαν ὁμῶν, las also offenbar den Singular, ebenso auch eine hebr. HS (Kenn. 30 bei Isopescul). Im Hinblick auf das Zeugnis der LXX, sowie auf das Singularsuffix in אָרוֹתֶיהָ halten Marti, Budde, Duhm, Isopescul, v. Hoonacker, Nowack<sup>3</sup>, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Procksch, Riessler, Haller<sup>2</sup>, J. M. P. Smith בְּרִכּוֹתֵיכֶם für die ursprüngliche LA. Doch ist, wie Ehrlich R. richtig sieht, diese Textänderung nicht erforderlich. Übersetzt doch die LXX von den acht Stellen, an denen der Plural von בְּרִכָּה sonst im A. T. vorkommt (Gen. 49, 25 f. Dt. 28, 2. Ps. 21, 4. 7; 84, 7. Prov. 10, 6; 28, 20), an vier Stellen den Singular (Gen. 49, 25. 26 [1]. Ps. 21, 7. Prov. 10, 6), vielleicht weil sie wie an unserer Stelle den Plural in amplifikativem Sinne fasste. Von den Tochtersversionen der LXX bietet übrigens nur die arm. (nach Isopescul) an unserer Stelle den Plural, den jedoch Isopescul als Korrektur nach der Vulg. erklären möchte.

Die Form בְּרִכּוֹתֵיכֶם ist die einzige im A. T. vorkommende suffigiierte Pluralform von בְּרִכָּה, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. Die Bedeutung von בְּרִכָּה ist verschieden erklärt worden. Raschi fasste das Wort in konkret sachlichem Sinn = Getreide, Most, Öl. Auf der gleichen Linie liegt die Erklärung derer, die z. T. unter Berufung auf Gen. 33, 11; 49, 25 f. 1. Sam. 25, 27; 30, 26. 2. Kön. 5, 15 es als benedictiones reales deuten, sei es als irdische Güter überhaupt (Luther, Calvin, J. H. Michaelis, Calmet, J. M. P. Smith), sei es als die den Priestern zustehenden Einkünfte an Abgaben, Opfergefällen, Geschenken u. s. w.

(Hitzig, Isopescul, Ehrlich). Andere dagegen verstehen darunter die *benedictiones verbales*, d. h. die Segensformeln und Segenssprüche, die die Priester kraft ihres Amtes über dem Volk zu sprechen hatten (vgl. Lev. 9, 22 f. Num. 6, 22—27. Dt. 10, 8), bzw. die Gebete und Fürbitten der Priester. So z. T. unter Berufung auf Gen. 27, 12. Hi. 29, 13 R. Tanhûm (bei Pocock), Cappellus, Reinke, Ewald, Köhler, Keil, Knabenbauer, de Moor, Riessler, Tichomiroff, Haller<sup>2</sup>. Eine Kombination der beiden genannten Ansichten bietet Hieronymus: *mittat in illos egestatem bonorum omnium et benedictiones eorum vertat in maledictionem*. Ganz ähnlich Tarnov und Cornel. a Lap.

Keine der beiden Erklärungen hat jedoch am Kontext einen genügenden Anhalt. Wohl wird 3, 10 בְּרָכָה in einem Sinne gebraucht, der der ersten Deutung nahekommt, aber daraus folgt noch nicht die Anwendung dieser Deutung an unserer Stelle. Dem Zusammenhang entsprechender ist es, wenn Theodoret und Theodor *εὐλογία = ιεροσύνη* (Priestertum) fassen; letzterer noch mit der näheren Erklärung: das Priestertum als die Quelle vieler Güter (*ὡς πολλῶν ἀγαθῶν αἰτία*). Ähnlich wieder v. Orelli<sup>3</sup> (die Segnungen, die Gott dem Stamm und Stand der Priester verliehen hat, V. 5 nach ihrem Inhalt Leben und Frieden genannt, vgl. auch V. 3 die Nachkommenschaft), Sellin<sup>1,2,3</sup> (der auf Levi ruhende Segen), Nowack<sup>3</sup> (die bevorzugte Stellung, die der Priesterstand in Israel einnimmt: sie sind Jahves בְּנֵים, im besonderen Sinne seine Diener, vgl. 1, 6, Jahve hatte mit Levi einen besonderen Bund geschlossen, vgl. V. 5), Marti<sup>Do</sup> (die bevorzugte Stellung der Priester und Söhne Jahves, die in Niedrigkeit und Verachtung umgewandelt werden soll), v. Hoonacker (unter Berufung auf Ex. 32, 29), Driver (the privileges and advantages bestowed by Yahweh upon the priesthood). Etwas anders Procksch, der an den im Deuteronomium (Dt. 28, 1—14) auf die Befolgung des Gesetzes stehenden Segen denkt.

Will man die Bedeutung von בְּרָכָה aus dem Kontext erklären, so ergibt sich aus V. 3, der die Verwirklichung der מְאָרָה in der Entziehung der בְּרִכּוֹת erblickt, als Inhalt derselben die Macht und das Ansehen des Priesterstandes. Nach V. 5 ff. sind die בְּרִכּוֹת zusammenfassende Bezeichnung aller der Segnungen, die den Priestern aus der Leviberith erwachsen und deren Besitz ihre Macht und ihr Ansehen bedingt: Leben, Heil, Gottes-

furcht, lautere Wahrhaftigkeit der Rede, friedliche Rechtschaffenheit des Wandels in Gemeinschaft mit Gott, unbestechliche Unparteilichkeit in der Rechtsprechung, der machtvoll seelsorgerische Einfluss auf das Volk — lauter Segnungen, die sich in dem Ehrenprädikat der Priester als Gottesboten zusammenfassen (V. 7). Im Hinblick auf die mannigfaltige Vielgestaltigkeit des Segens, der dem Priesterstande aus der Leviberith erwuchs, ist seine Bezeichnung durch den Plural nicht zu beanstanden. Der Plural dient ja bisweilen zur Bezeichnung der Fülle der Momente und der dadurch bedingten Intensivierung eines Begriffs (Potenzierungs- oder Amplifikativ-Plural), vgl. König, Synt. § 262. Ges.-K.<sup>28</sup> § 124e. Brockelmann, V. Gr. II S. 59. Man könnte daher vielleicht בְּרִכּוּת am besten mit „Segensfülle“ wiedergeben.

Die nun folgende zweite Vershälfte (Gl. b) wird von Sievers, Marti<sup>Do.KHS<sup>3</sup></sup>, Riessler, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup> und Haller<sup>2</sup> als späterer Zusatz gestrichen, doch ohne zwingende Gründe, s. B. I Kap. VII § 2 S. 363 f. Zu dem dort Bemerkten wäre noch hinzuzufügen, dass Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup> Gl. b unbeanstandet lässt.

וְגַם אֲרוֹתֶיהָ erklärt v. Hoonacker in präteritalem Sinn und bezieht dementsprechend das Perf. auf bereits früher vollzogene Strafheimsuchungen, die die Gewissheit der prophetischen Drohung verbürgen. Ganz ähnlich ist übrigens אֲרוֹתֶיהָ auch schon früher von Kimhi, I.-Ezra, Calvin, Pocock, Venema, J. H. Michaelis, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, de Moor, Driver, Isopeskul erklärt worden, die hier die Aussage konstatieren, dass die Auswirkung des göttlichen Fluches bereits ihren Anfang genommen bzw. dass die Entscheidung schon gefallen sei. So auch Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>, vgl. Sellin<sup>1,2,3</sup>. Doch der Bedeutungswechsel des Perfektums ist durch nichts indiziert; auch widerspricht die Vorstellung von der bereits eingetretenen Realisierung des göttlichen Fluches strikt V. 3, demzufolge die Vernichtung der Macht und des Ansehens der Priester als noch unmittelbar bevorstehend gedacht ist. Es empfiehlt sich daher vielmehr, mit Reinke, Hitzig, Duhm nach Analogie von 1. Sam. 24, 12 וְגַם אֲרוֹתֶיהָ nur für eine nachdrückliche leidenschaftliche Wiederholung des ersten אֲרוֹתֶיהָ zu halten. In diesem Sinne scheinen auch LXX, Targ. und Vulg. die Worte verstanden zu haben, während sie in der Peš., sowie in der arab. und aeth. Tochterversion der LXX fehlen.

Die hier vorliegende rhetorische Figur der Anadiplosis bzw.

Epanalepse, d. h. die Doppelsetzung bzw. die Wiederaufnahme eines in einem Satz genannten Wortes im folgenden Satz, ist ja Maleachi auch sonst nicht fremd, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 412 f.

Auch Wellhausen läßt וְגַם אָרוּתִיָּהּ unübersetzt, vermutet jedoch, dass vielleicht גַּם אָרוּר (Inf. abs.) zu lesen sei. Nowack<sup>1,2</sup> akzeptiert diese LA, wobei er „ja, ich verfluche“ übersetzt und erklärend hinzufügt: eine derartige einfache Hervorhebung des Verbuns würde sich vor der sofort folgenden Motivierung begreifen lassen. Doch offenbar handelt es sich hier um mehr als nur eine Wiederholung von וְאָרוּתִי in V. 2a. Mit וְגַם אָרוּתִיָּהּ beginnt ein neuer Satz. In Gl. a hatte der Prophet den Gottesfluch nur hypothetisch ausgesprochen, indem er die Realisierung desselben von dem Verhalten der Priester abhängig machte; in ihre Hand ist es demnach noch gegeben, ob sie das drohende Unheil abwenden wollen oder nicht. In V. 2b dagegen abstrahiert der Prophet von der in Gl. a noch vorausgesetzten Bedingung; er wiederholt einfach den Fluch, jedoch nicht in hypothetischer, sondern vielmehr in apodiktischer Form; was in Gl. a Bedingung war, wird hier Motiv. Der Prophet ist sich dessen bewusst, dass die von ihm stipulierte Forderung ungehört verhallen wird. Darum ruft er mit zuversichtlicher Gewissheit aus: ja, ich verfluche sie, denn nicht seid ihr solche, die sich etwas zu Herzen nehmen. Vgl. die ganz analoge Gedankenfolge Jer. 5, 1 ff., s. Volz, Jer.<sup>2</sup> z. St.

Das Suffix von אָרוּתִיָּהּ bezieht sich natürlich auf בְּרִכּוֹתֵיכֶם. Einige Ausleger wie Rosenmüller, Köhler, Keil, de Moor erklären es distributiv, d. h. durch dasselbe werde jede einzelne priesterliche Segnung als eine solche hervorgehoben, welche Jahve verflucht hat. Venema dagegen distributiv-partitiv: uni aut alteri earum (scil. benedictionum). Letztere Erklärung hat jedoch nur dann einen Sinn, wenn אָרוּתִיָּהּ präterital gefasst wird. Der Singular des Suffixes begreift sich ebenso wie 2. Kön. 3, 3; 10, 26; 17, 22. Jer. 36, 23. Hi. 39, 15 viel einfacher aus der allgemeinen Regel, derzufolge pluralische Sach- und Tierbezeichnungen vielfach durch das Pronomen der 3. Prs. Sing. fem. wiederaufgenommen werden, vgl. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 317a. König, Synt. § 348g.h. Ges.-K.<sup>28</sup> § 135p. So richtig Pocock, Reinke, Tichomiroff. Zu einer Änderung von אָרוּתִיָּהּ mit Riessler in אָרוּתִי הַשֵּׁם liegt kein Anlass vor. Sehr einfach gestaltet sich übrigens die Erklärung des

Singularsuffixes, sobald man nach der LXX in Gl.a den Singular בְּרִכְתֶּם liest (s. oben S. 178).

LXX bietet in V. 2b zwischen Gl.a und Gl.β noch den Zusatz: *καὶ διασκεδάσω τὴν εὐλογίαν ὑμῶν καὶ οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν*. In der arab. und aeth. Tochterversion fehlt, wie bereits oben (S. 180) bemerkt worden, in Übereinstimmung mit der Peš. das dem Zusatz unmittelbar vorausgehende *καὶ καταράσομαι αὐτήν*, in der syr.-hex. dagegen stehen diese letzten Worte hinter dem mit einem Obelus versehenen Zusatz; nur die v. lat.<sup>sa</sup> deckt sich vollständig mit der Mutterversion. Das Wort *διασκεδάσω* selbst wird von den Tochterversionen wiedergegeben mit *dissipabo* (v. lat.<sup>sa</sup>, ebenso arm. und kopt.-b. [s. Isopescul]), *أَطْرَبُ* (arab.) = *abolebo*, *אבטל* (syr.-hex.) = *cessare faciam*, *᾽εμαῖετᾶ* (aeth.) = *avertam*, *разорю* (slav.) = *evertam*, d. h. also im Sinne von zersprengen, zerstören, zunichte machen, umstossen, aufheben, widerrufen, abrogieren. Dementsprechend erscheint auch in der Mehrzahl der Fälle in der LXX *διασκεδάξεν* bzw. *διασκεδαννύσει* bzw. *διασκεδαννύσαι* als Übersetzung von *הִפֵּךְ* (Gen. 17, 14. Lev. 26, 15. 44. Num. 15, 31. Dt. 31, 16. 20. Ri. 2, 1. 2. Sam. 15, 34; 17, 14). Der Zusatz bringt demnach keinen neuen Gedanken, sondern ist nur Paraphrase des *καταράσομαι αὐτήν*. Schon Cappellus erklärt daher die Worte *καὶ διασκεδάσω τὴν εὐλογίαν ὑμῶν* für eine vom Rande in den Text eingedrungene Glosse zu *ἐπικαταράσομαι κτλ.*, während er den Satz *οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν* für ein Interpretament zu *διασκεδάσω* hält. Ähnlich auch Isopescul und Riessler, die das Plus der LXX für einen erläuternden Zusatz bzw. eine Dublette erklären, vgl. auch J. M. P. Smith: it seems to be a clear case of verbose expansion in G (LXX). Dagegen vermutet Faber (RBML VI S. 112), dass der Zusatz aus einer anderen, aber freieren griechischen Übersetzung in den Text gekommen sei. Ähnlich urteilt auch Duhm<sup>A</sup>, wenn er annimmt, die LXX habe für diese Sätze eine doppelte Übersetzung, deren ältere Form für *וְעִרְרֵי וְאִרְרֵי* etwa *וְעִרְרֵי* biete, während Vollers (Dod. S. 74 bei Tichomiroff) *וְרִיתֵי* als Vorlage für *διασκεδάσω* annimmt. In der Tat liegt es am nächsten, den ganzen Zusatz als Variante zu Gl.b aufzufassen. Jedenfalls entspricht *διασκεδάσω τὴν εὐλογίαν ὑμῶν* vollkommen dem *καταράσομαι αὐτήν*, doch ist, wie Duhm<sup>A</sup> richtig bemerkt, „an dem hebräischen

Text mit seinem leidenschaftlichen doppelten ארר nichts auszusetzen“.

Was den zweiten Teil des Zusatzes καὶ οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν = וְאִין בְּכֶם (אִין בְּכֶם) [אִין בְּכֶם] [אִין בְּכֶם], d. h. und nicht habt ihr ein Herz = weil ihr's nicht zu Herzen nehmt. Nach Analogie von Jes. 57, 1. Jer. 12, 11 würden wir allerdings lieber vorschlagen וְאִין בְּכֶם שֶׁם עַל־לֵב = denn unter euch ist keiner, der es zu Herzen nähme bzw. eurer keiner nimmt es zu Herzen. Inwieweit sich unter dieser Variante etwas Ursprüngliches versteckt (Bachmann a. a. O.), lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Allerdings dürfte die LA בִּי אִין בְּכֶם שֶׁם עַל־לֵב wegen der pointierteren Fassung vielleicht doch den Vorzug vor בִּי אִינְכֶם שְׁמִים עַל־לֵב verdienen.

#### Zusammenfassung von 2, 2.

Das Strafurteil besteht in einem Fluch, den Jahve über die Priester verhängt, genauer über die Segnungen, die den Priestern aus der Leviberith (V. 5 ff.) erwachsen. In doppelter Form spricht der Prophet den Gottesfluch aus: einer hypothetischen (Gl.a) und einer apodiktischen (Gl.b). In der hypothetischen Fassung wird der Eintritt des Fluches von der Bedingung abhängig gemacht, dass die Priester auch fernerhin die Forderung der Betätigung der Ehrfurcht gegenüber dem göttlichen Namen (durch pünktliche Beobachtung des kultischen Rituals) verständnislos überhören werden. Theoretisch hält der Prophet die Erfüllung der göttlichen Forderung und somit auch die Abwendung des Fluches für denkbar. Doch die theoretische Möglichkeit weicht sofort der praktischen Gewissheit, dass in Wirklichkeit die Forderung Jahves unerfüllt bleiben werde und der Fluch daher unabwendbar sei. Darum wiederholt der Prophet den zunächst nur hypothetisch formulierten Fluch als apodiktische Aussage, deren Begründung die gleiche ist wie in der hypothetischen Fassung die Voraussetzung.

c) V. 3: **Das Wesen des Gottesfluches: Machtentziehung und Entehrung unter einem Doppelbilde.**

Fürwahr, ich bin im Begriff, euch den 'Arm abzuschlagen' und Unrat auf euer Angesicht zu streuen, den Unrat eurer Festopfer! Ja, (so) erhebe 'ich' euch zu 'mir'!

Es folgt zunächst in Gl.a eine Entfaltung des in V. 2 angedrohten Gottesfluches in zwei Sätzen. Der erste Satz wird in seiner masoretischen Textgestalt **הַנְּנִי גַּעַר לְכֶם אֶת־הַיָּדָע** im grossen und ganzen gestützt durch die Peš., die hinter **יָדָע** noch den Zusatz **דָּאָרְעָא (= אָרְעָא)** hat und die **לְכֶם** auslässt, sowie durch die Paraphrase des Targ. **הָא אַנָּא נֹזֵיף לְכוּן בַּעֲלַלְת בַּר זִרְעָא** = ich bedrohe euch den Ertrag der Aussaat. Unverändert beibehalten wird der MT von Luther, Calov, Coccejus, Pocock, Venema, Rosenmüller, de Moor, v. Orelli<sup>3</sup>, ja sogar mit Nachdruck verteidigt von Bachmann (Dod. S. 28 f.). Dabei wird von den meisten **יָדָע** als Saat, Aussaat verstanden, während v. Orelli<sup>3</sup> und de Moor es als Nachkommenschaft erklären, ebenso früher schon de Castro (bei Pocock), Osiander (bei Calov) und die französische Bibel (Version d'Ostervald). Doch ist der MT schwerlich in Ordnung. LXX bietet **ἰδοὺ ἐγὼ ἀφορίζω ὑμῖν τὸν ὄμωον**. Aq. **ἰδοὺ ἐγὼ ἐπιτιμῶ ὑμῖν σὺν τῷ βραχίονι**, was eine Art Kombination zwischen MT und LXX darstellt. Vulg. **ecce ego proijciam vobis brachium**. Von den Tochterversionen der LXX wird **ἀφορίζω** wiedergegeben durch **פָּרַשׁ** (syr.-hex.) = separabo, **أَفَرَسْتُ** (arab.) = segregabo, separabo (v.-lat., auch arm. und kopt.-b. [nach Isopescul]), **᾽ε̅μα̅ι̅ε̅τα̅κε̅μ̅μ̅ῦ** (aeth.) = declinabo vobis, **сѣрѣ** (slav.) = separabo, **ὄμωος** durch **כַּתְפָּא** (syr.-hex.) = humerus, humerus (v.-lat.<sup>5a</sup>), **bracchium** (arm. und kopt.-b. nach Isopescul), **рамо** (slav.) = humerus, **أَلْيَمَنَى** (arab.) = dextra, **zabānake m m ū** (aeth.) = dorsum vestrum.

Die LA, die Aq. und Vulg. bieten, bzw. die Änderung von **יָדָע** in **הַיָּדָע** ist rezipiert worden von Grotius, Cornel. a Lap., J. D. Michaelis, Reinke, Ewald, Köhler, Keil, Haller<sup>4</sup>, wobei **יָדָע** entweder von dem Vorderbug der Opfertiere verstanden wird

als dem gesetzlichen Anteil der Priester nach Dt. 18, 3 (J. D. Michaelis, Grotius, Cornel. a Lap., auch Isopescul) oder von dem Arm der Priester, sei es im eigentlichen Sinn als dem Organ des Segnens (Köhler, Reinke, Ewald, vgl. Riessler, s. unten S. 187), sei es im bildlichen Sinn als Bezeichnung der priesterlichen Amtstätigkeit (Keil, vgl. Tichomiroff, s. unten a. a. O.).

Nach der LA der LXX und unter gleichzeitiger Berufung auf 1. Sam. 2, 31 rekonstruiert Wellhausen den Text  $\text{הֲנִי גִדַּע לָכֶם אֶת־הַזְּרֹעַ}$  = siehe, ich haue euch den Arm ab. Diese Emendation erfreut sich gegenwärtig allgemeiner Beliebtheit; akzeptiert haben sie: Marti, Sievers, Nowack, Budde, Tichomiroff, Duhm, v. Hoonacker, Ehrlich, Driver, Riessler, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Procksch, J. M. P. Smith, Haller<sup>2</sup>, desgleichen auch Isopescul, jedoch mit dem Unterschied, dass er in Übereinstimmung mit Vollers (Dod. S. 75 bei Tichomiroff) statt  $\text{גִּדַּע}$  vielmehr  $\text{גָּרַע}$  liest: ich nehme euch den Bug weg.

Von sonstigen Textänderungen sind noch zu nennen: die von Hitzig, der  $\text{הַזֶּרֶעַ}$  (der Säemann, d. h. der Ernährer [vgl. Jes. 55, 10] im Gegensatz zu dem Verzehrer in 3, 11) statt  $\text{הַזְּרֹעַ}$  liest; die von Graetz  $\text{נָעַר עֲלֵיכֶם אֶת־הַזְּרֹא}$  = decutiam vobis fastidium, und die von Winckler (AOF II S. 533 A. 1):  $\text{הֲנִי גִרַע לָכֶם אֶת־הַשֵּׁעַר}$  = „ich schneide euch ab das haar“.

Von allen diesen Textänderungen ist jedenfalls die Wellhausens die ansprechendste. Allerdings erscheint  $\alpha\phi\omicron\rho\iota\zeta\omega$  in der LXX nirgends als Wiedergabe von  $\text{גִּדַּע}$ , das vielmehr öfters mit  $\kappa\acute{o}\pi\tau\epsilon\upsilon\omega$  (Jes. 9, 9. 2. Chr. 31, 1; 34, 4. 7) bzw.  $\epsilon\kappa\kappa\acute{o}\pi\tau\epsilon\upsilon\omega$  (Dt. 7, 5; 12, 3. Ri. 21, 6. 2. Chr. 14, 2) übersetzt wird, aber auch mit  $\sigma\gamma\kappa\lambda\acute{\alpha}\nu$  (Jes. 45, 2. Ps. 75, 11; 107, 16. Thr. 2, 3 [SAQ]) bzw.  $\kappa\lambda\acute{\alpha}\nu$  (Jer. 50, 23) oder mit  $\sigma\upsilon\nu\tau\omicron\rho\iota\beta\epsilon\iota\omega$  (Jes. 10, 33; 14, 12. Jes. Sir. 35, 23 [32, 23]),  $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\acute{\nu}\nu\alpha\iota$  bzw.  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\omega$  (Jer. 48, 25),  $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\upsilon\omega$  (Am. 3, 14),  $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\acute{\epsilon}\mu\upsilon\epsilon\iota\omega$  (Jes. 15, 2),  $\alpha\pi\omicron\theta\acute{\omicron}\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\omega$  (Sach. 11, 10. 14),  $\alpha\phi\alpha\iota\omicron\rho\epsilon\iota\omega$  (Jes. 22, 25) und  $\epsilon\acute{\xi}\omicron\lambda\epsilon\theta\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\iota\omega$  (1. Sam. 2, 31). Marti vermutet, dass die LXX mit Verwechslung von  $\text{ד}$  und  $\text{ר}$  in ihrer Vorlage  $\text{גִּרַע}$  gelesen. Doch auch  $\text{גִּרַע}$  wird in der LXX sonst nicht durch  $\alpha\phi\omicron\rho\iota\zeta\epsilon\iota\omega$  wiedergegeben, sondern gewöhnlich durch  $\alpha\phi\alpha\iota\omicron\rho\epsilon\iota\omega$  (Ex. 5, 8. 11. Num. 36, 3 f. Dt. 4, 2; 13, 1. Jer. 26, 2. Hi. 36, 7. Koh. 3, 14).

So bleibt doch die Emendation Wellhausens der beste der bisher gemachten Textvorschläge. Die Vokalisation זרע dürfte jedenfalls durch Aq. (*βραχίον*) und Vulg. (*brachium*) als gesichert gelten; das ὄμος der LXX würde allerdings eher auf כְּתֵף (vgl. Dt. 33, 12. Jes. 46, 7. Ez. 24, 4), צַד (vgl. Jes. 60, 4; 66, 12) oder שֵׁבֶם (vgl. Gen. 21, 14. 1. Sam. 10, 9. Jes. 10, 27) führen, doch zeigen die arab., kopt.-b. und arm. Tochtersversion (s. oben S. 184), dass ὄμος auch im Sinne von Arm verstanden werden konnte; schliesslich wird die Konsonantengruppe זרע auch durch Peš. und Targ. (s. oben a. a. O.) geschützt. Jedenfalls wird durch die LA זרע ein passendes Gegenstück zu פְּנִיכָם in dem zweiten Satz dieses Halbverses gewonnen, vgl. J. M. P. Smith. Die Änderung von זרע in das זרע des MT erklärt Ehrlich nicht übel „durch Missverständnis von בְּרִבּוֹתֵיכֶם, das man von den priesterlichen Segnungen der Saaten des Feldes verstand“.

Da eine Verbindung von זרע mit גָּדַע nicht nachweisbar ist, wohl aber mit גָּדַע (1. Sam. 2, 31), so dürfte in diesem Punkt der LA Wellhausens der Vorzug vor der Isopesculs (s. oben S. 185) zu geben sein. Als weitere Stütze für die LA גִּדַע könnte auch noch die Tatsache erwähnt werden, dass גָּדַע sowohl im Kal (Thr. 2, 3) als auch im Piel (Ps. 75, 11) mit קָרַן, dem Parallelwort zu זרע (vgl. Jer. 48, 25), verbunden erscheint.

Zu der Bedeutung von גָּדַע abhauen, umhauen, zerbrechen, zerschlagen s. oben S. 185. Der sonst im A. T. übliche Ausdruck ist allerdings שָׁבַר אֶת־הַרְוֵעַ (Ez. 30, 21 f. 24. Ps. 10, 15, vgl. Jer. 48, 15. Ps. 37, 17. Hi. 38, 15 [נִשְׁבַּר]), daneben findet sich vereinzelt auch דָּבָא (Hi. 22, 9 LXX Targ. Peš. Vulg.).

לָכֶם ist Dativus incommodi wie Ez. 5, 16; 14, 13; 37, 11, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 119s. König, Synt. § 35. 36. Brockelmann, V. Gr. II S. 379. Giesebrecht, Die hebr. Praeposition Lamed, Halle a. S. 1876, S. 67 f. Gut Drusius: vestro malo. Bachmann (Dod. S. 28) hält allerdings die Ausdrucksweise mit לָכֶם für unhebräisch; ihm zufolge müsste es im Hinblick auf 1. Sam. 2, 31 heissen: הִנְנִי גֹדַע אֶת־זֵרְעֵכֶם. Doch übersieht Bachmann dabei, dass der Ausdruck גֹּדַע לָכֶם אֶת־הַרְוֵעַ seine voll-

kommene Parallele hat an der für H (Lev. 26, 26) und Ezechiel (Ez. 5, 16; 14, 13, vgl. 4, 16, auch Ps. 105, 16) charakteristischen Wendung: שְׁבַרְתִּי לָבֶם (קִה) כִּמְטֵה לָהֶם.

זִרְעֵי ist hier wie öfters Bild für Macht, Ansehen, Prestige, Auktorität, vgl. 1. Sam. 2, 31. Jes. 33, 2 (|| יְשׁוּעָה ||). Jer. 17, 5; 32, 17 (|| כֶּתֶב ||); 48, 25 (|| קִרְיָן ||). Ez. 20, 33 f. (|| זִרְעֵי כְּטוּיָה || יְדֵי חֲזָקָה ||) vgl. Dt. 4, 34; 5, 15; 7, 19; 11, 2; 26, 8. 1. Kön. 8, 42). Ps. 71, 18 (|| גְּבוּרָה || s. Kittel, Ps.<sup>5.6</sup> z. St.); 89, 14 (|| גְּבוּרָה || s. Gunkel GHKAT<sup>4</sup> z. St.). Hi. 20, 8 f.; 35, 9; 40, 9. Ganz ähnlich schon Lyranus (bei Cornel. a Lap.): alimonia et robur, vgl. auch Marti<sup>10</sup>, v. Hoonacker, Driver. Zu eng Tichomiroff: die Kraft zur Verrichtung der kultischen Handlungen. Ähnlich auch Riessler, der jedoch זִרְעֵי im eigentlichen Sinn des Wortes fasst.

Der Prophet spielt offenbar auf den Ausspruch 1. Sam. 2, 31 an. Hier wird mit den Worten וְגִדַעְתִּי אֶת־זִרְעֵךָ וְאֶת־זִרְעֵי בֵּית אֲבִיךָ dem Priester 'Eli der Untergang seines Hauses bzw. die Verdrängung der 'Eliden durch die Sadokiden angedroht, vgl. C. Steuernagel, Die Weissagung über die Eliden (Alttestamentliche Studien R. Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht [BWAT H. 13], Leipzig 1913, S. 204—221). Der Prophet will also damit den Priestern seiner Zeit sagen: der Drohspruch, der einst gegen das Haus 'Eli erhoben worden, gilt heute noch; wie einst die 'Eliden, so sollt auch ihr der Priesterwürde verlustig gehen, offenbar um besseren Leuten, als ihr es seid, Platz zu machen. Die Erfüllung dieses Drohspruchs steht unmittelbar bevor. Zu dem Gebrauch von הִנֵּה in Verbindung mit dem Partiz. in der Bedeutung des Futurum instans s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 116p. König, Synt. § 237g. Driver, Tens.<sup>3</sup> S. 168.

Der zweite Satz von Gl.a וּנְרִיתִי פָּרֶשׁ עַל־פְּנֵיכֶם wird von der LXX wiedergegeben: *καὶ σπορπιῶ ἐνστροῦν ἐπὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν*. Ausser an unserer Stelle kommt ἐνστροῦν in der LXX nur noch Dt. 18, 3 vor als Übersetzung von קִבָּה = Magen (Opferanteil der Priester neben dem Bug [dem oberen Teil des Vorderbeins] und den beiden Kinnbacken).

Im Hinblick auf die LXX erklärt Hieronymus den Ausdruck פָּרֶשׁ = stercus als Metonymie für ventriculus. Ebenso Cornel. a Lap., während J. D. Michaelis פָּרֶשׁ direkt mit Magen

übersetzt und V. 3a dahin erklärt, dass Gott den Priestern ihre Akzidenzien samt deren schmutzigem Inhalt ins Gesicht wirft. Nach Cornel. a Lap. findet der Wurf mit einer solchen Wucht statt, dass der Inhalt des Magens dabei herausgeschleudert wird. Cappellus (Crit. sacr. II S. 606) vermutet als Vorlage der LXX פֶּרֶשׁ (vgl. Jer. 51, 34), ebenso Vollers (Dod. S. 75 bei Tichomirow). Doch wird פֶּרֶשׁ gestützt durch Aq., Symm., Theod. (κόπρος), Peš. (פרתא), Vulg. (stercus), sowie durch die arab. (فَرَجِيغٌ) und arm. (nach Isopescul) Tochterversion der LXX. Von den übrigen Tochterversionen decken sich die syr.-hex. (ענויתא), v. lat.<sup>sa</sup> (ventriculus), kopt.-b. (nach Isopescul) und slav. (трѣзвѣн bzw. трѣзвѣны дистомы, s. Miklosich, Lex. s. v.) mit der Mutterversion, während die aeth. ḥaphrat(a) = ἀτιμία, pudor (vgl. Dt. 23, 14 = excrementa, s. Dillmann, Lex. s. v.) bietet. Das Targ. endlich paraphrasiert hier ganz frei וַאֲנִי אֶפְיֵן בְּרֹחַת חֻבִּיכֹן עַל אַפִּיכֹן = et patefaciam confusionem scelerum vestrorum in facies vestras.

Die Partizipialkonstruktion von Gl.α wird in Gl.β durch ein Verbum finitum fortgesetzt, s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 116x. König, Synt. § 413k.l.

וִּירִיתִי ist eine Lieblingsform Ezechiels (Ez. 5, 10; 6, 5; 12, 15; 30, 26), s. B. I Kap. VIII § 14 S. 440. In suffigierter Gestalt findet sich die Form sowohl dreimal bei Ezechiel (Ez. 29, 12; 30, 23 [וִּירִיתִים]; 22, 15 [וִּירִיתִיד]) als auch zweimal im 49. Kapitel des Jeremiabuchs (Jer. 49, 32. 36: [וִּירִיתִים]). Übrigens hat bei Ezechiel das Wort immer die Bedeutung: „zerstreuen, versprengen“ (|| הִפִּיץ 12, 15; 22, 15; 29, 12; 30, 23. 26), während es an unserer Stelle einfach streuen bezeichnet.

Schon Venema macht auf die durch die Zusammenstellung von זרע und זריתי gebildete Alliteration aufmerksam. Zu dem sonstigen Gebrauch dieser Redefigur bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 414. An unserer Stelle liegt jedoch ein Fall der Verbindung von Alliteration (Anreim) mit Assonanz (Inreim) bzw. einer alliterierend-assonierenden Wortzusammenstellung vor. Dieser Fall ist übrigens der einzige dieser Art im B. Maleachi, s. B. I a. a. O. S. 415.

פֶּרֶשׁ findet sich in nichtsuffigierter Gestalt nur hier, s.

B. I Kap. VIII § 11 S. 434; in Verbindung mit Suffixen dagegen mehrfach bei P (Ex. 29, 14. Lev. 4, 11; 8, 17; 16, 27. Num. 19, 5).

וְרִיתִי פָרֵשׁ עַל־פְּנֵיכֶם ist ein nur hier im A. T. vorkommender Ausdruck, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430. Eine analoge Redewendung bietet übrigens Nah. 3, 6: וְהִשְׁלַכְתִּי עֲרִיךְ שִׁקְצִים = ich werfe auf dich Unrat bzw. ich bewerfe dich mit Unrat (Duhm). Dagegen sind die Worte des Rabšake an die Gesandten Hizkias (2. Kön. 18, 27 || Jes. 36, 12) lediglich Bild aushungernder Belagerung und können daher nicht als direkte Parallele herangezogen werden. Der Sinn des Ausdrucks ist schon von der aeth. Tochterversion der LXX und dem Targ. richtig erkannt worden (s. oben S. 188). Treffend Kimḥi וְרִיתִי כִּאֲלוֹ וְרִיתִי וְהָרִי אֶתְּכֶם כְּבֶשֶׂת וְכַבּוּיִן כִּאֲלוֹ וְרִיתִי פָרֵשׁ עַל פְּנֵיכֶם = und siehe, ihr sollt zu Schmach und Verachtung werden, als ob ich euch Unrat auf euer Gesicht gestreut hätte. Ganz ähnlich finden auch Drusius, v. Til, Venema, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Reinke, Nowack, Marti, Tichomiroff, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1,2,3</sup> hier ein Bild demütigender Erniedrigung und Beschimpfung bzw. schmachvoller Verunreinigung. Etwas enger Isopescul: Gott entzieht den Priestern den Segen, d. h. ihre reichlichen Einkünfte, und verwandelt denselben in Fluch, indem er ihnen das ins Angesicht schleudert, was man sonst nur Hunden vorwirft, nämlich die Eingeweide samt den in ihnen enthaltenen unverdauten Speisen und dem Kote. Noch enger Haller<sup>2</sup>, der an die größlichste Verletzung der kultischen Reinheit denkt.

Offenbar handelt es sich hier um eine allerdings nicht näher bekannte, aber doch noch durchsichtige sprichwörtliche Redensart, über deren Sinn nach V. 9 kein Zweifel bestehen kann. Was hier bildlich gesagt ist, wird dort in eigentlicher Rede wiederholt: ich mache euch verachtet und gering vor allen Völkern (s. unten z. St.). Zu der Entziehung der Macht, des Ansehens, der Auktorität und des Prestige gesellt sich demnach als zweites Moment des Gottesfluches noch die Verhängung schimpflichster Entehrung und Verunreinigung.

Die von Winckler (AOF II S. 533 A. 1) vorgeschlagene Änderung von פָּרֵשׁ in פָּרַע ist ebensowenig motiviert wie die von וְרַע in שָׁעַר (s. oben S. 185) samt der sich daraus ergebenden Übersetzung: „ich schneide euch ab das haar und werfe euch das lange haar ins gesicht“.



geben. Wäre diese Auffassung richtig, so würde es allerdings am nächsten liegen, פֶּרֶשׁ הַגִּיבִים als einen erläuternden Zusatz zu fassen, und zwar wäre es dann wahrscheinlicher, mit Wellhausen, Marti<sup>Do</sup>, Nowack, Sievers, Winckler, Riessler, J. M. P. Smith diesen Zusatz auf einen Glossator als mit Isopescul auf den Propheten selbst zurückzuführen. Rednerisch wirkungsvoller gestalten sich jedoch die Worte, wenn man sie mit der LXX und den meisten Auslegern als Apposition zu dem ersten פֶּרֶשׁ auffasst. Zu dem Gebrauch der Redefigur der Doppelsetzung im B. Maleachi s. oben (S. 180 f.) z. 2, 2, auch B. I Kap. VIII § 5 S. 412 f.

הַגִּיבִים ist wohl mit den meisten Auslegern als metonymische Bezeichnung für וְבַהֲרֵי הַגִּיבִים = Festopfer bzw. Festopfertiere zu fassen, vgl. Kimhi, Grotius, J. H. Michaelis, Reinke, Köhler, Keil, de Moor, auch Marti<sup>Do</sup>, Nowack<sup>2</sup>, v. Orelli<sup>3</sup>. Mit Sicherheit kann diese Erklärung jedoch nur durch Ex. 23, 18 gestützt werden, s. Baentsch, HKAT z. St., auch A. Jepsen, Untersuchungen zum Bundesbuch (BWANT 3. Folge, Heft 5), 1927, S. 11. Die Berufung auf Ps. 118, 27 dagegen ist weniger zuverlässig wegen der Vieldeutigkeit des Ausdrucks הַגִּיבִים an dieser Stelle, s. Gunkel, GHKAT<sup>4</sup> z. St. P. Haupt, Schmücket das Fest mit Maien (ZAW 1915 S. 102—109). Wie bereits oben (S. 190) bemerkt worden, ändert Budde הַגִּיבִים in וְבַהֲרֵיכֶם; angeschlossen hat sich ihm Nowack<sup>3</sup>, auch Sellin<sup>1,2,3</sup> gibt die Möglichkeit dieser Emendation zu.

Die Festopfer sind statt der gewöhnlichen Opfer genannt, weil die vorliegende Rede vielleicht an einem Festtage gehalten worden ist, ähnlich wie Haggai seine Ansprachen an Feiertagen vorgetragen hat (Hag. 1, 1; 2, 1. 10. 20, s. Tony André, Le prophète Aggée, Paris 1895, S. 8), oder weil an Festtagen das Opferritual ein weit reicher ausgestattetes war (Num. 28 f., vgl. Benzinger, Arch.<sup>3</sup> § 78). Jedenfalls dürfte durch die Erklärung von הַגִּיבִים im Sinne von „Festopfer“ der Ausspruch und das Bild des Propheten einen weit lebendigeren und drastischeren Charakter gewinnen als bei der Erklärung im Sinne von „Festfeiern“ (Procksch) bzw. „festivitates“ (Venema) oder „hağğ“ (Winckler) bzw. „pilgrimages“ (Driver).

Zum Verständnis der Worte von Gl.a empfiehlt es sich, auf das Bild von 1, 8 f. zurückzugreifen. Dort wären die opfernden Priester mit Bittstellern verglichen worden, die vor einem hohen

Herrn mit einem defekten Huldigungsgeschenk erscheinen. Spöttisch hatte der Prophet dort die Frage aufgeworfen, ob solche Bittsteller wohl auf eine gnädige Aufnahme für sich und ihre Gabe rechnen dürfen (1, 8b. 9b). Auf diese Frage gibt unser Vers die Antwort: Gott zerschmettert den Priestern den Arm, vermutlich mit der Opfergabe selbst, und wirft ihnen diese obendrein noch ins Gesicht, wie man Dünger aufs Feld wirft. Allerdings erklärt Ehrlich R. ein derartiges Bild in einer Rede Jahves für viel zu unsauber und darum für schwerlich denkbar. Doch sind wir berechtigt, an eine Prophetenrede die ästhetischen Massstäbe unserer Zeit anzulegen? Ist etwa die Jahverede Ez. 4, 9. 12—15 (s. Herrmann, Ez. z. St.) weniger „unsauber“? Die Richtigkeit unserer Auffassung dürfte übrigens auch durch Gl. b seine Bestätigung finden.

וְנִשָּׂא אֶתְכֶם אֲנִי wird von denjenigen Auslegern, die am MT festhalten, so erklärt, dass sie als Subjekt zu נִשָּׂא entweder פָּרַשׁ oder das unpersönliche „man“ fassen; erstere Auffassung wird vertreten von Vulg., Luther, Calvin, Drusius, Coccejus, Cappellus, Reinke, Sellin<sup>1,2,3</sup>, letztere von Pocock, v. Til, Köhler, Keil, Hitzig, Knabenbauer, v. Orelli<sup>3</sup>, de Moor, v. Hoonacker, vgl. auch Marti<sup>KHS</sup>. In beiden Fällen wird das Suffix in אֲנִי auf פָּרַשׁ bezogen. Der Sinn des Satzes ist bei der ersten Auffassung dann folgender: der Unrat, der das Gesicht der Priester bedeckt, reisst durch seine Masse diese mit sich fort, zieht sie in seine Gemeinschaft, so dass die Priester dann selbst zu Unrat werden. Nach der zweiten Auffassung wird „man“, d. h. das eigene Volk oder ein auswärtiger Feind (v. Til), nachdem Gott den Priestern Unrat ins Gesicht gestreut, auch seinerseits die Priester wie Unrat behandeln, sie dorthin schaffen, wo man den Unrat ablagert. „Mist soll auf sie, und sie auf den Mist geworfen werden“ (Hitzig).

Letztere Deutung ist nicht übel. Doch der MT, auf dem sie beruht, ist durchaus fraglich. Gestützt wird dieser nur durch die Vulg. Dagegen bietet LXX καὶ λήμφομαι (Q λήφομαι) ἑμᾶς εἰς (A ἐπι) τὸ αὐτό. Von den Tochterversionen haben die v. lat.<sup>5a</sup> (simul), aeth. (h e b ū r a), slav. (ккзотк) und kopt.-b. (nach Isopescul) das εἰς τὸ αὐτό im Sinne von ἅμα verstanden, dagegen die syr.-hex., arab. und arm. (nach Isopescul) im Sinne von בו. So auch die Peš. וַאֲשַׁקֹּרְכֶן בַּהּ = eoque tollam vos. Das Targ. endlich

paraphrasiert ויתמנע הורקבון מיניה = et prohibebitur pars vestra ab eo. Will man die Vorlage der LXX rekonstruieren, so lese man statt נָשָׂא entweder mit Cappellus (z. St.) und Faber (RBML VI S. 113) וְנִשְׂא oder mit Riessler und de Rossi וְאִשָּׂא oder mit Bachmann (Dod. S. 29) וְנִשְׂאֲתִי oder unter Heranziehung des folgenden אֲתֶכֶם mit Budde וְנִשְׂאֲתֶכֶם bzw. mit Nowack<sup>3</sup> וְנִשְׂאֲתוּיֶכֶם bzw. mit J. M. P. Smith וְנִשְׂאֲתִיכֶם oder mit Graetz נָשָׂא (= נָשָׂה Jer. 23, 39).

Der Sinn des rekonstruierten Textes wäre dann der, dass Jahve selbst die Priester zum Unrat hinaus schafft. Doch das Suffix der 3. Prs. in אָרִי scheint nicht gesichert. Einige HSS (Kenn. 112, de Rossi 23, s. de Rossi III z. St.) sowie Drucke (Pesaro 1511—17 bei de Rossi z. St.) bieten אָרִי. Mit Recht erklärt Bachmann (Dod. S. 30) das ׀ als Dittographie des folgenden Buchstabens (im ersten Wort des nächsten Verses); ebenso Budde. Bereits Cappellus hatte als ursprünglichen Text אָרִי אֲתֶכֶם angenommen und die Worte von der künftigen Bekehrung der Juden verstanden; ähnlich hatte schon Hieronymus den Text der LXX auf die einstige Begnadigung der Priester gedeutet. Doch dieser Gedanke fügt sich nicht gut in den Zusammenhang. Budde schlägt vor וְנִשְׂאֲתֶכֶם מֵאָרִי, was leicht aus וְנִשְׂאֲתֶכֶם מֵאָרִי entstanden sein könnte, und übersetzt dementsprechend: „Und ich werde euch fort tun aus meiner Gegenwart“. Gleichzeitig meint Budde, dass freilich מֵלִפְנֵי (wohl Druckfehler für מִלִּפְנֵי [Pausa!]) noch besser wäre. Angeschlossen hat sich ihm Nowack<sup>3</sup>. Mit dieser Emendation berührt sich die von J. M. P. Smith וְנִשְׂאֲתִיכֶם מֵעָלַי = I will carry you away from beside me. In der Tat wäre damit ein guter Abschluss erreicht. Jedenfalls meint Budde mit Recht, dass etwas Ähnliches am Schluss dieser Bedrohung der Priester gar nicht zu entbehren sei und dass daher mit einfacher Streichung des ganzen Satzes als Glosse unter Hinweis auf Am. 4, 2 (Marti<sup>Do</sup>, Sievers, Riessler) nichts getan sei, s. B. I Kap. VII § 2 S. 364. Ebenso willkürlich wie die Streichung ist es, wenn Wellhausen, Nowack<sup>1,2</sup>, Tichomirow, Isopescul, Ehrlich, R. die Worte von Gl.b für ganz unverständlich bzw. für verderbt erklären und sie daher auch unübersetzt lassen.

Recht ansprechend ist die Konjekture von Duhm<sup>A</sup>, der für **וְנִשְׂאֵתֵיכֶם אֶתְכֶם** nach Ez. 20, 40 **וּמִשְׂאֵתֵיכֶם** = „und eure Darbringungen dazu“ liest. An Duhm haben sich angeschlossen: Marti<sup>KHS</sup> und Haller<sup>1,2</sup>; letzterer allerdings mit der kleinen Änderung, dass er übersetzt: „und eurer Darbringungen (1. Aufl.) bzw. eurer Gaben (2. Aufl.) dazu“, also **מִשְׂאֵתֵיכֶם** ebenso wie **הַגִּיבֶם** als Genetiv von **פָּרַשׁ** abhängig sein lässt. Weniger glücklich ist jedoch die Annahme Riesslers, der **אָמַר לָהֶם** durch **אָמַר לְהֵם** (1jj nicht aufgelöst) ersetzt.

Wir unsererseits möchten als ursprünglichen Text vermuten **וְנִשְׂאֵתֵיכֶם אֵלַי** = und ich erhebe euch zu mir, d. h. ich nehme euch bei mir auf. Das ו ist explikativ zu verstehen: Ja, so erhebe ich euch zu mir bzw. ja, so nehme ich euch auf bei mir! Die Worte sind ironisch gemeint. Die in V. 3a gegebene Schilderung von der Erniedrigung und Entehrung der Priester — das ist der Empfang, den Gott den Priestern bereiten will, wenn sie sich ihm opfernd nahen, vgl. 1, 9b. 13b.

Abschliessend seien hier noch die ganz willkürlichen Textvorschläge von Bachmann und Cheyne gebucht. Bachmann (Dod. S. 28 ff.) liest: **הֲנִנִי גַעַר לָכֶם אֶת־הַחֲרָע וְהֵעֵלִיתִי פָרֶשׁ עַל גַּפְנֵיכֶם** **וְנִשְׂאֵתֵיכֶם אֵלַי** = ich bedrohe euch die Saat und heraufführen will ich einen Reisigen über eure Weinstöcke — den Reitersmann der Heuschrecken — und er (der Reitersmann) wird eure Herzen zu mir erheben. Cheyne (Cr. B. II S. 194 f.) liest: **הֲנִנִי גַעַר יִרְדֵּי (אֶת־מִצֹּר) וְחֲרָתִי עַל־פְּנֵיכֶם מִחֲכֵי צָרַפְתִּי וְנִשְׂאֵתִי אֶתְכֶם** und erklärt die Worte für einen Drohspruch betreffend die Vertreibung der Jerahmeeliter oder Misriter aus Palästina und die Entlassung der Tempeldiener mit ihnen (?).

### Zusammenfassung von 2, 3.

Der den Priestern angedrohte Gottesfluch (V. 2) wird näher entfaltet als Entziehung der Macht und schimpfliche Entehrung. Unter zwei Bildern wird dies dargestellt: Jahve zerschmettert den Arm der Priester und wirft ihnen Unrat ins Gesicht. Als Hintergrund des Doppelbildes erscheint die Vergleichung der opfernden Priester mit Bittstellern, die mit einem Geschenk vor

einen irdischen Machthaber hintreten (vgl. 1, 8f.). Doch der hohe Herr zerschlägt den Bittstellern den Arm mit ihrem Geschenk und wirft ihnen dieses ins Gesicht. Solcher Art ist der Empfang, der den Priestern bei Jahve bevorsteht!

d) V. 4: **Die Verwirklichung des Gottesfluches oder die Aufhebung der Levib<sup>e</sup>rith.**

Dann werdet ihr erkennen, dass ich entboten wider euch obigen Urteilsspruch, 'dass nicht' mehr sei meine B<sup>e</sup>rith mit Levi, spricht Jahve der Heere.

Der Vers gehört mit dem vorhergehenden eng zusammen, denn eine neue Wendung beginnt nicht hier (Venema, Coccejus), sondern erst V. 5, und zwar veranlasst durch die Erwähnung des B<sup>e</sup>rithbegriffes in Gl.b. Angeredet sind natürlich auch hier die Priester. Die Anrede an das Volk (I.-Ezra) widerspräche vollkommen dem Zusammenhang. Der Vers will zeigen, welche Erkenntnis den Priestern aus der Verwirklichung des in V. 3 näher entfaltenen Gottesfluches (V. 2) erwachsen wird. Das einleitende ו darf nicht mit Tarnov und Dathe als Äquivalent einer Kausalpartikel genommen werden. Auch die einfach kopulative Wiedergabe (LXX, Peš., Targ., Vulg., Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, G. A. Smith, Wellhausen, Nowack<sup>1,2</sup>, Isopeskul, Tichomirow, v. Hoonacker, Duhm, J. M. P. Smith, Haller<sup>2</sup>) wird dem Zusammenhang nicht in ausreichender Weise gerecht. Annehmbarer ist die finale Erklärung = damit (J. H. Michaelis, Rosenmüller, Reinke, Reuss, Procksch). Doch dem Gedankengefüge am entsprechendsten ist die Fassung des ו als Partikel der zeitlichen und logischen Folge = dann, tunc. So richtig Clericus, Calmet, v. Tjl, Marti<sup>KHS</sup>, Riessler, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup>. Zu dem Perf. cons. in Anlehnung an ein Perf. s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 112 s. x. Driver, Tens.<sup>3</sup> § 114.

וֵי leitet das Objekt zu וְיִדְעוּ ein; irrtümlich fassen LXX (διότι), Vulg. (quia), auch Coccejus die Partikel als Kausalpartikel. Bei dieser Fassung würde dann וְיִדְעוּ absolut stehen, falls man nicht das Objekt aus dem Vorhergehenden ergänzen oder gar Gl.b (vgl. syr.-hex.) als solches heranziehen wollte. Doch diese Deutungen ergeben einen wenig befriedigenden Sinn.

שְׁלַחְתִּי wird von einigen HSS der LXX (AΓQ, vgl. Theodor und Theodoret) wiedergegeben durch: ἐγὼ κύριος ἐξαστάλακα. Der Sinn des Ausdrucks ist damit gut getroffen; jedenfalls liegt der Hauptnachdruck darauf, dass Jahve — und kein anderer — das jetzt zu verwirklichende Strafurteil vorher schon angekündigt hat.

אֲלֵיכֶם wird von Sievers gestrichen, doch scheint mir die Präposition mit ihrer Dependenz durch V. 1 geschützt zu sein.

הַמְצִיחַ הַזֶּה ist das in V. 1 genannte und V. 2 f. näher dargelegte ethisch bedingte Strafurteil.

Der Sinn von Gl.a liegt klar auf der Hand: die Drohung, die der Prophet den Priestern vorhält, wird sich durch ihre Erfüllung als von Gott stammend bewähren, m. a. W. sie beruht nicht auf dem vorausahnenden Kombinationsvermögen des Redners, sondern auf einer direkten göttlichen Sendung. Mag man auch zur Zeit ihr skeptisch gegenüberstehen, so wird doch ihre Erfüllung keinen Zweifel über ihren Ursprung aufkommen lassen. Zugrunde liegt hier die für Deuterojesaia (Jes. 41, 21—29; 42, 9; 43, 9—13; 44, 6—8; 45, 21) charakteristische Vorstellung von Jahve als dem Gott der Weissagung und der Erfüllung. Der Massstab, den der Prophet seinen Zuhörern für die Göttlichkeit seiner Drohrede an die Hand gibt, ist die positive Konsequenz des deuteronomischen Kriteriums: eine unerfüllte Weissagung stammt nicht von Jahve (Dt. 18, 21 f., vgl. Steuernagel GHKAT<sup>2</sup> z. St.). Jeremia hatte sich mit diesem Massstab nicht begnügt: für ihn ist der sittliche Gehalt der Prophetenrede das eigentliche Kennzeichen ihrer göttlichen Provenienz (Jer. 23, 22, s. H. Schmidt SAT<sup>2</sup> II, 2 z. St.). Doch Maleachi bleibt bei der deuteronomischen Norm stehen in Übereinstimmung mit seinem prophetischen Vorgänger Sacharja (Sach. 2, 13. 15; 4, 9; 6, 15, s. jedoch Marti, Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas in: Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte, Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet [BZAW № 27], Giessen 1914, S. 279—297).

לְהִיֵּת בְּרִיתִי אִתְּלֵיךְ ist bisher in dreifacher Weise erklärt worden:

1) Abrabanel (bei Pocock), Coccejus, Grotius, Reinke, Ewald, Knabenbauer, Wellhausen, Isopescul, Duhm<sup>U</sup>, J. M. P. Smith, Haller<sup>1</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup> erklären die Worte als Kausalsatz = weil mein

Bund ist mit Levi bzw. denn mein Bund war mit Levi. Der Gedanke wäre dann der, dass Gott wegen der zwischen ihm und Levi bestehenden B<sup>e</sup>rith das Recht und die Pflicht habe, die Priester sowohl zur Berufstreue zu ermahnen als auch im Falle des Ungehorsams strafend gegen sie einzuschreiten (Reinke, Knabenbauer), m. a. W. der Hinweis auf die Levib<sup>e</sup>rith motiviert die Verantwortlichkeit der Priester (s. J. M. P. Smith, Isopescul). Etwas anders Wellhausen: „Ich habe sie [die מִצְוָה] aber gesandt (und nicht gleich meinem Zorn Luft gemacht) aus Rücksicht auf mein altes Verhältnis zu Levi“, d. h. also im Hinblick auf die Levib<sup>e</sup>rith ermahnt Jahve vor Vollstreckung des Strafurteils die Priester durch Androhung desselben noch einmal zur Umkehr in der Hoffnung auf Besserung. Diese Auffassung liegt vollkommen auf der Linie des hypothetischen Charakters der Strafandrohung, wie er in V. 2 formuliert wird. Doch ist sie sprachlich nicht ohne Bedenken. Die Präposition ׀ kann allerdings auch zur Bezeichnung der Ursache angewandt werden (Gen. 4, 23. Jes. 14, 9; 55, 5. Ez. 36, 22), vgl. Giesebrecht, Die hebräische Praeposition Lamed, Halle a. S. 1876, S. 84f. Doch in Verbindung mit dem Infinitiv lässt sich die kausale Bedeutung von ׀ nicht sicher nachweisen. Überall, wo diese Konstruktion eventuell als Kausalsatz erklärt werden könnte wie Ex. 12, 42. Num. 11, 11. Jes. 10, 2 (vgl. Isopescul), scheint es angebrachter, an begleitende Umstände als an Angabe des Grundes zu denken, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 1140. Diese Schwierigkeit scheint Duhm<sup>A</sup> empfunden zu haben, wenn er vermutungsweise vorschlägt, ׀ in על zu ändern. Doch auch die Konstruktion על־היות בריתי macht einen gekünstelten und schwerfälligen Eindruck. Vermutlich hätte in diesem Falle der Prophet einfach לִמְעַן בריתי geschrieben (vgl. 2. Kön. 13, 23. 2. Chr. 21, 7). Eher schon könnte man daher mit Nowack<sup>1,2</sup> (der übrigens in der Erklärung ׀ in finalem Sinne fasst: damit mein Bund mit Levi bestehen bleibe) übersetzen: „dieweil, d. h. indem bzw. während noch mein Bund mit Levi bestand“. Bei dieser Fassung wäre dann wenigstens indirekt der Gedanke ausgesprochen, dass die B<sup>e</sup>rith, die früher zwischen Jahve und Levi bestand, jetzt zu existieren aufgehört hat. Doch erwartet man für diesen Gedanken eine direktere und bestimmtere Formulierung.

2) Luther, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, G. A. Smith, Reuss, Pressel, de Moor, Tichomiroff, v. Hoonacker erklären ? als Finalpartikel, ergänzen aus Gl.a als Subjekt **הַמְצִיחַ הַיְוָה** und übersetzen dann: auf dass er (dieser Beschluss) sei mein Bund mit Levi, d. h. an Stelle des bisherigen Bundes tritt jetzt der Strafbeschluss, m. a. W. wie Jahve bisher sein Verhalten zu Levi durch den zur Zeit des Auszuges aus Ägypten abgeschlossenen Bund normiert hat, so jetzt durch den oben genannten Strafbeschluss. Der Einwand von Marti<sup>Do</sup>, dass dann mindestens **לְהִיוֹתָהּ** gesagt werden müsste, wird durch die Analogie von 2. Sam. 7, 8. 29. 1. Kön. 8, 16. Jer. 13, 11; 34, 16. 1. Chr. 17, 27; 28, 4 entkräftet. Doch hätte der Prophet dann vermutlich **לְבְרִיתִי** geschrieben, vgl. Gen. 17, 7; 34, 22. Ex. 40, 15. Lev. 11, 45; 22, 33; 25, 38; 26, 45. Num. 15, 41. Dt. 4, 20; 7, 6; 24, 4; 26, 17 f. 2. Sam. 12, 10 u. ö. Allerdings kann auch die im Text vorliegende Konstruktion durch Ex. 23, 1. 2. Sam. 7, 8 (|| 1. Chr. 17, 7). 2. Chr. 6, 5 gestützt werden. Doch der Gedanke ist an und für sich befremdend, auch wenn man ihn mit v. Hoonacker in dem Sinne abschwächt „qu'il représente un engagement auquel Jahvé sera resté fidèle rigoureusement, comme envers la stipulation d'un pacte“.

3) Raschi, Kimḥi, Cornel. a Lap., Pocock, J. D. Michaelis, Hitzig, Nowack<sup>1,2</sup> (s. oben S. 197), Marti<sup>Do. KHS</sup>, Driver, Riessler, Procksch fassen die Worte als Zwecksatz, mit **בְּרִיתִי אֶתְּלִי** als Subjekt und **הָיִיתָ** als Prädikat im Sinne von: Bestand haben, bestehen bleiben. „Damit bestehen bleibe mein Bund mit Levi“, d. h. Jahve will den Bund erhalten und verfährt demselben gemäss mit den Priestern.

Gegen diese Erklärung spricht jedoch vor allem der Umstand, dass **הָיָה** wohl „sein, existieren, geschehen“ bedeutet, nicht aber „Bestand haben, fortbestehen“ (vgl. Knabenbauer). Hätte der Prophet diesen Gedanken ausdrücken wollen, so hätte er vermutlich das Verbum **עָמַד** (Köhler unter Berufung auf Ez. 17, 14) oder **הָקִים** (Dt. 8, 18. Jer. 34, 18) oder **שָׁמַר** (Dt. 7, 9. 12. 1. Kön. 8, 23. Dan. 9, 4. Neh. 1, 5; 9, 32) gewählt oder zum mindesten ein **לְעוֹלָם** (1. Chr. 17, 27) bzw. **עַד-עוֹלָם** (2. Chr. 7, 16) hinzugefügt. Sievers emendiert **לְהִיוֹתָהּ** in **לְהִיוֹתִי** und übersetzt dement-

sprechend: „um meinen alten Bund mit Levi wiederherzustellen“. Übernommen worden ist diese Emendation von Nowack<sup>Ki</sup>, und zwar unter Berufung auf Hab. 3, 2, obschon Nowack hier (Kittel BH z. St., aber nicht GHKAT<sup>3</sup> z. St.)  $\text{הַיְינִי}$  für verderbt aus  $\text{הַיְיָוִי}$  erklärt. Auch Marti<sup>KHS</sup> hält diese Emendation für möglich. Doch eine solche Ausdrucksweise wäre recht ungewöhnlich; eine derartige Verbindung von  $\text{בְּרִית}$  mit  $\text{הַיְיָ}$  lässt sich jedenfalls sonst im A. T. nicht nachweisen, s. Kraetzschmar, BVAT S. 247—251. Eine andere Textänderung bietet Sellin<sup>1.2.3</sup>, der  $\text{לְהַחֵת}$  (zu brechen meinen Bund mit Levi) liest. Angeschlossen haben sich ihm Nowack<sup>3</sup> und Haller<sup>2</sup>, wobei Nowack erläuternd hinzufügt: das Verb.  $\text{הַחֵת}$  wäre etwa =  $\text{הִפְרָה}$ . Bei dieser Gleichsetzung wird jedoch übersehen, dass die Verbindung  $\text{בְּרִית הִפְרָה}$  sich des öfteren im A. T. findet (s. die Belege bei Kraetzschmar a. a. O. S. 249), die Verbindung  $\text{בְּרִית הַחֵת}$  aber überhaupt nicht, ganz abgesehen davon, dass die Form  $\text{הַחֵת}$  im A. T. nicht zu belegen ist.

Ansprechender ist jedenfalls die Konjekture Buddes, der  $\text{מִן מְהִיּוֹת}$  lesen will, wobei er jedoch die Präposition  $\text{מִן}$  in kausalem Sinn erklärt und dementsprechend übersetzt: weil ein Bund zwischen mir und Levi besteht. Diese Erklärung deckt sich demnach mit der oben (S. 196f.) besprochenen. Doch die Vorstellung von der noch bestehenden Levib<sup>e</sup>rith lässt sich nicht gut mit V. 5 und V. 8 in Einklang bringen, da diesen beiden Stellen zufolge die Levib<sup>e</sup>rith bereits der Vergangenheit angehört, richtiger gesagt, zu existieren aufgehört hat. Unwillkürlich erwartet man am Schluss der vorliegenden Wendung (V. 1—4) eine diesbezügliche Aussage. Es dürfte sich daher empfehlen, die LA Buddes anzunehmen, wobei allerdings das  $\text{מִן}$  nicht in kausalem, sondern in privativem bzw. negativem Sinn zu erklären wäre wie in der ganz analogen Wendung 1. Sam. 2, 31:  $\text{זֶקֶן בְּבֵיתֶךָ מְהִיּוֹת}$  (so dass es keinen Alten mehr in deinem Hause gibt), vgl. Lev. 26, 13. 1. Sam. 15, 26. 1. Kön. 2, 27. Jer. 31, 36; 33, 21. Ru. 1, 12. Zu dieser Bedeutung des  $\text{מִן}$  vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 119 y. König, Synt. § 352 r. y. Brockelmann, V. Gr. II S. 401 f. O. Molin, Om prepositionen  $\text{מִן}$  i Bibelhebreiskan, Upsala 1893, S. 56 f.

Der Sinn von Gl.ba wäre demnach: so dass meine B<sup>e</sup>rith mit Levi nicht mehr sei bzw. existiere, m. a. W. aufzuheben

meine B<sup>e</sup>rith mit Levi. Auf diese Weise wird ein guter Abschluss erreicht und zugleich die folgende Wendung (V. 5—9) vorbereitet. Statt לִי לֵי liest Riessler nach LXX (τοὺς Λευείτας) הַלֵּוִי, doch schwerlich mit Recht, da in V. 8 בְּרִית הַלֵּוִי von der LXX nicht durch τὴν διαθήκην τῶν Λευεῖτων, sondern durch τὴν διαθήκην τοῦ Λεωὶ wiedergegeben wird. Ehrlich, R. übersetzt Gl.ba: „dass mein Bund für euch das sei, was er für Levi war“. Doch zu der Annahme einer derartigen Breviloquenz liegt trotz der Berufung auf Jer. 22, 16 keine Veranlassung vor.

Die Verbindung בְּרִיתִי אֶת־לֵוִי findet sich im A. T. nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428. Wie bereits bemerkt worden, steht dafür V. 8 בְּרִית הַלֵּוִי. Von den drei anderen Stellen des A. T., die von einer Levib<sup>e</sup>rith reden, bezeichnet Dt. 33, 9 diese einfach als Jahveb<sup>e</sup>rith (בְּרִיתֶךָ), Jer. 33, 21 als בְּרִיתִי אֶת־הַלְלוִים הַכֹּהֲנִים מִשְׁרָתִי und Neh. 13, 29 als בְּרִית הַכֹּהֲנָה וְהַלְלוִים, s. B. I Kap. VI § 11 S. 274 f.

Die abschliessende Formel אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת wird auch hier von Sievers gestrichen, jedoch schwerlich mit Recht.

#### Zusammenfassung von 2, 4.

Die Verwirklichung des in V. 1 angekündigten Strafurteils, genauer des in V. 2 angedrohten, und in V. 3 näher entfaltenen Gottesfluches, bringt die göttliche Legitimierung des prophetischen Ausspruches, zugleich aber bedeutet sie nichts Geringeres als die Aufhebung der Levib<sup>e</sup>rith.

#### 2. Wendung: 2, 5—9.

##### a) VV. 5—7: Begründung und Wesen der Levib<sup>e</sup>rith.

##### a) V. 5: Die göttliche und menschliche Seite der Levib<sup>e</sup>rith oder die Verpflichtungen Jahves und Levis.

Meine B<sup>e</sup>rith mit ihm war das Leben und das Heil, nämlich so, dass ich ihm dieselben verlieh, ‘und die’ Ehrfurcht, nämlich so, dass er mir Ehrfurcht erwies und er vor meinem Namen Scheu empfand.

Die am Schluss des vorhergehenden Verses erwähnte Aufhebung der Levib<sup>e</sup>rith gibt dem Propheten den Anlass zur

Schilderung dieser B<sup>r</sup>ith, deren Wesen V. 5 zum Ausdruck bringt. Die Gliederung des Verses, die Abgrenzung und der Sinn seiner einzelnen Teile sind allerdings recht strittig.

1) LXX bietet: ἡ διαθήκη μου ἦν μετ' αὐτοῦ τῆς ζωῆς καὶ τῆς εἰρήνης, καὶ ἔδωκα αὐτῷ ἐν φόβῳ φοβεῖσθαι καὶ ἀπὸ προσώπου ὀνόματός μου στέλλεσθαι αὐτόν, demnach besteht ihr zufolge der Vers aus zwei koordinierten Hauptsätzen: 1) Gl.aa und 2) Gl. aβb, deren zweiter durch zwei Objektssätze inhaltlich näher bestimmt wird. Statt וְאֶתְּנֶה לְיָדָיו liegt dieser Übersetzung vermutlich die LA וְאֶתְּנֶה לְיָדָיו bzw. וְאֶתְּנֶה לְיָדָיו zugrunde. Ähnlich auch Luther: Denn mein Bund war mit ihm zum Leben und Frieden; und ich gab ihm die Furcht, dass er mich fürchtete und meinen Namen scheuete.

2) Peš. übersetzt: קִימִי הוּא עִמָּה הָיָא וְשִׁלְמָא יְהַבַּת אֲנֹן = foedus meum fuit cum ipso, vitam et pacem ipsi dedi, reverenter coluit me et nomen meum extimescebat. Der Vers wird demnach in vier Hauptsätze zerlegt. Auch die Vulg., die gleich der LXX וְאֶתְּנֶה לְיָדָיו bzw. וְאֶתְּנֶה לְיָדָיו statt וְאֶתְּנֶה לְיָדָיו gelesen hat, unterscheidet, wenn auch mit etwas anderer Gliederung, vier selbständige Sätze: Pactum meum fuit cum eo vitae et pacis: et dedi ei timorem et timuit me, et a facie nominis mei pavebat. In Übereinstimmung damit Calvin, Cornel. a Lap., Grotius, Calmet, Riessler. Etwas abweichend in bezug auf die Wiedergabe von מִוְרָא Coccejus, v. Til, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>8</sup>: mein Bund war für ihn das Leben und das Heil, und ich verlieh sie ihm zur Furcht, und er fürchtete mich und vor meinem Namen erbebt er.

3) Tichomiroff unterscheidet wie die LXX zwei Hauptsätze, jedoch mit der Abweichung, dass er den ersten (Gl.a) durch zwei den beiden Prädikaten angehängte Relativsätze qualifiziert sein lässt: mein Bund mit ihm bestand in Leben und Frieden, die ich ihm verlieh, in Furcht, mit der er mich fürchtete, und vor meinem Namen zitterte er. Ebenfalls zwei Hauptsätze mit zwei Nebensätzen, jedoch in etwas anderer Kombination bieten die Übersetzungen von J. H. Michaelis und Rosenmüller: foedus meum fuit cum ipso vitae et pacis (scil. ad vitam et pacem), quae dedi illi ad timorem, ut me timeret, ideo propter nomen meum timuit ille sibi bzw. foedus mihi cum eo intercessit vitae

atque salutis, quae quidem ei dedi propter reverentiam mei, ut me reverentia prosequatur, et nomini meo pavit.

4) Reinke und Ewald gliedern den Vers in drei Hauptsätze, deren zweiter (וְאֶתְּנֶם־לִי מִוְרָא) durch einen Nebensatz (וַיִּירָאֵי) näher charakterisiert wird: mein Bund war mit ihm das Leben und der Frieden, und ich gab ihm Furcht, dass (= damit) er mich fürchtete, und vor meinem Namen demütigte er sich.

In ganz analoger Weise ist auch die Paraphrase des Targ. קיימי הוה עימיה היי ושלמא ויהבית ליה אולפן אוריתי שלים ורחיל מן קדמי ומן קדם שמי רחיל הוא von dem Übersetzer der Lond. Polygl. verstanden worden: pactum meum fuit cum eo vitae et pacis: et dedi ei doctrinam legis perfectam, ut timeret a facie mea: et a facie nominis mei timuit ipse. Allerdings könnte m. E. der vorliegende Text auch ähnlich wie der der LXX und Vulg. in vier Hauptsätze gegliedert werden: pactum meum fuit cum eo vitae et pacis, et dedi ei doctrinam legis perfectam, et timuit a facie mea et a facie nominis mei timuit.

5) Die heute verbreitetste Erklärung ist die Wellhausens, der zufolge die drei ersten Worte בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ = mein Bund war mit ihm als selbständiger Satz gefasst werden, während der Rest des Verses als Exposition dieses Satzes erklärt wird: Leben und Heil gab ich ihm, Ehrfurcht, dass er mich fürchtete und sich vor meinem Namen demütigte. Ganz ähnlich auch Marti<sup>Do</sup>, Nowack<sup>1,2</sup>, de Moor, Isopescul, Driver, v. Hoonacker, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Haller<sup>2</sup>, J. M. P. Smith, Procksch. Etwas anders Budde, Nowack<sup>3</sup>, Duhm<sup>A</sup> und Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>: statt מִוְרָא lesen die beiden zuerst genannten וְמוֹרָא bzw. וְמוֹרָאֵי, die beiden zuletzt genannten in Übereinstimmung mit Procksch und Sellin<sup>1,2,3</sup> וְמוֹרָא, desgleichen lesen die beiden zuletzt genannten וְאֶתְּנֶם statt וְאֶתְּנֶם, ferner lesen alle vier genannten in Übereinstimmung mit Sellin<sup>1,2,3</sup> וַיִּירָאֵי statt וַיִּירָאֵי und schliesslich die beiden zuerst genannten יָרָתָ bzw. יָנַחָ (vgl. Sellin<sup>1,2,3</sup>) statt נָחָת, wobei Budde in Übereinstimmung mit der arabischen Tochterversion der LXX die beiden letzten Sätze des Verses als Finalsätze auffasst und dementsprechend übersetzt: „Leben und Heil, die gab ich ihm, und meine Furcht, dass er mich fürchten sollte und dass er sich demütige“.

Noch etwas anders Ehrlich, der unmittelbar vor **כֹּרֵא** aus dem Vorhergehenden **הִיְתָה אִתּוֹ בְּרִיתִי** ergänzt, **נָתַת** statt **נָתַת** liest und so den Sinn gewinnt: mein Bund bedeutete für ihn Leben und Wohlfahrt — das heisst, er wusste, dass mein Bund ihm Leben und Wohlfahrt sicherte — was ich ihm auch gab; er bedeutete für ihn Verehrung — das heisst, er wusste, dass mein Bund von ihm Verehrung meiner forderte — und er verehrte mich auch.

Im Interesse einer richtigen Erklärung des Verses empfiehlt es sich, die Elemente desselben einzeln zu besprechen.

**הִיְתָה אִתּוֹ בְּרִיתִי** kann nur übersetzt werden: meine B<sup>e</sup>rith war mit ihm (Wellhausen), nicht aber: meine B<sup>e</sup>rith mit ihm war (Haller<sup>2</sup>), d. h. war vorhanden (Marti<sup>Do</sup>), m. a. W. **הִיְתָה** ist als Kopula, nicht aber als Prädikat zu erklären. Hätte der Prophet **הָיָה** in letzterem Sinne gebrauchen wollen, so hätte er vermutlich **הָיָה אִתּוֹ בְּרִיתִי** geschrieben, da zu einer Trennung der Qualifikation (**אִתּוֹ**) keine Veranlassung vorlag. Sievers stellt unter Berufung auf das Pasek die beiden letzten Worte um. Diese Textänderung ist sehr ansprechend. Es fragt sich jedoch, ob auch in diesem Fall die Übersetzung: „meine B<sup>e</sup>rith mit ihm existierte, bestand“ beizubehalten sei. Allerdings würde V. 4b für diese Auffassung sprechen. Doch der Gedanke erscheint entbehrlich, nachdem der Prophet soeben am Schluss des vorhergehenden Verses die Aufhebung der B<sup>e</sup>rith konstatiert hat. Viel eher erwartet man, dass er nun sofort zu der Schilderung des jetzt abrogierten Verhältnisses übergehe. Es liegt daher durchaus näher, **בְּרִיתִי אִתּוֹ** als Subjekt zu nehmen, **הִיְתָה** als Kopula zu erklären und das Prädikat innerhalb des Folgenden zu suchen. LXX bietet als Prädikat *τῆς ζωῆς καὶ τῆς εἰρήνης*. Vulg. *vitae et pacis*. Targ. **חַי וְשָׁלוֹם**; ebenso Calvin, Balduin, Grotius, Coccejus, J. H. Michaelis. Bei dieser Übersetzung wäre natürlich vor **הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם**, sei es dem Wortlaute, sei es dem Sinne nach, **בְּרִית** zu ergänzen. Dementsprechend übersetzt Riessler: „ein solcher des Lebens und des Heils“. Auch Lange macht diese Ergänzung in der deutschen Wiedergabe, während Graetz sie emendierend dem Text selbst einfügt. Unter Berufung auf LXX und Vulg. erklärt dagegen Hitzig

הַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם für Genetive, die vom nomen regens בְּרִיתִי getrennt seien wie Gen. 24, 24. Hos. 14, 3, und übersetzt: mein Bund des Lebens und des Heils bestand mit ihm u. s. w. Jedoch sind die beiden von Hitzig angeführten Beispiele nicht beweisend, vgl. Keil und Nowack<sup>1, 2</sup> z. St. Das gleiche gilt auch von den von Steiner bei Hitzig<sup>4</sup> hinzugefügten Stellen: Dt. 8, 15. 2. Kön. 23, 17. Esr. 10, 13. Das einfachste dürfte es allerdings sein, הַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם als nominale Prädikate zu בְּרִיתִי zu erklären. So J. D. Michaelis, Reinke, Köhler, Keil, Ewald, v. Orelli<sup>3</sup>, G. A. Smith, Tichomirow, Caspari (Vorstellung und Wort „Friede“ im A. T., Gütersloh 1910, S. 56). Sind aber הַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם nominale Prädikate zu בְּרִיתִי, dann liegt es am nächsten, das folgende וְאֶתְנֶם־לוֹ nicht einfach kopulativ zu fassen (Reinke, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, G. A. Smith, Knabenbauer), auch nicht es als Relativsatz an הַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם anzugliedern (J. H. Michaelis, Rosenmüller, Tichomirow, Procksch), sondern es in explikativem Sinne zu erklären = nämlich bzw. und zwar so, dass ich sie ihm verlieh. Zu dieser Bedeutung des Imperf. cons. in Anlehnung an ein Nomen oder einen Satz zur näheren Erläuterung s. Driver, Tens.<sup>3</sup> § 76. Die von Duhm<sup>A</sup> und Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup> (vgl. oben S. 202) vertretene Änderung von וְאֶתְנֶם in וְאֶתְנֶם ist daher abzuweisen. Der Nachdruck liegt auf den beiden Pronomina: ich — ihm, vgl. Budde z. St. LXX (*καὶ ἔδωκα αὐτῷ*) und Vulg. (et dedi ei) setzen statt וְאֶתְנֶם eine nicht-suffigierte Verbalform voraus. In Übereinstimmung mit der LXX und Vulg. bieten auch zwei HSS (Kenn. 129, de Rossi 226, s. de Rossi III z. St.) וְאֶתְנֶם. Als ursprünglicher Text wird daher von Ewald und Reinke וְאֶתְנֶם angenommen, von Riessler וְאֶתְנֶם, von Graetz וְאֶתְנֶם, wobei er das Suffix auf בְּרִיתִי bezieht. Übrigens übersetzen auch Luther und Calvin, als ob sie kein Suffix gelesen hätten. Doch wird der MT durch Peš. gestützt; auch würde das Fehlen des Suffixes bei der explikativen Fassung des וְנֶם jedenfalls als Härte empfunden werden.

Die Berith Jahves mit Levi ist also zunächst eine Gottesgabe, bestehend in Leben und Heil. Die Zusammenstellung der beiden Ausdrücke הַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם findet sich im A. T. nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428. Das gleiche gilt von der Verbin-

zung von בְּרִית mit הַחַיִּים, während der Ausdruck בְּרִית שְׁלוֹם sowohl bei P (Num. 25, 12 LXX) als auch bei Deuterjesaia (Jes. 54, 10 בְּרִית שְׁלוֹמִי) und Ezechiel (Ez. 34, 25; 37, 26) vorkommt, s. B. I Kap. VIII § 13 S. 438. § 14 S. 441. § 15 S. 442.

Der Doppelausdruck הַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם umschreibt offenbar alle die Segnungen (בְּרָכוֹת V. 2), die leiblichen und geistigen Güter, die Jahve dem Stamme Levi verliehen und unter denen Macht und Ansehen vor allem Volk (V. 3 vgl. V. 8) obenan standen. Es ist, kurz gesagt, der durch keinerlei Übel oder Hemmungen gefährdete bzw. beeinträchtigte Vollgenuss des Daseins in demselben Sinne, wie ihn das Deuteronomium (Dt. 4, 1; 8, 1. 3; 16, 20; 30, 6. 15—20; 32, 47), H (Lev. 18, 5), Ezechiel (Ez. 18, 5—9. 14—23. 27 f.; 33, 10—16. 19), die Psalmen (vgl. Ps. 37, 13 ff.; 119, 17. 93. 116. 149. 156. 159. 175) und Sprüche (Prov. 3, 22; 4, 13. 22; 8, 35; 10, 16; 11, 19 u. ö.), auch Jesus Sirach (Jes. Sir. 1, 12. 20; 4, 12; 34[31], 14) als Frucht der Gesetzeserfüllung bzw. der Weisheit hinstellen, s. Dillmann, Theol. S. 397 f. L. Dürr, Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient, Münster i. W. 1926, S. 7 ff. Treffend erklärt daher Gr. Baudissin, Alttestamentliches ḥajjim „Leben“ in der Bedeutung von „Glück“ (Eduard Sachau-Festschrift, Berlin 1915, S. 143—161), S. 143 f. חַיִּים als Synonymum von שְׁלוֹם im Sinne von „Glück“.

Ganz willkürlich und einseitig bezieht Kimḥi הַחַיִּים auf das hohe Lebensalter des Pinḥās, von dem er unter Berufung auf Ri. 20, 28 annimmt, dass er 300 Jahre alt geworden sei.

Bei der Charakterisierung des Inhalts der B'rith als שְׁלוֹם mag dem Propheten Num. 25, 12 (LXX), sowie die oben angeführten Stellen aus Deuterjesaia und Ezechiel vorgeschwebt haben, vgl. B. I Kap. VI § 11 S. 275. Für die Kennzeichnung der בְּרִית als חַיִּים war jedoch vielleicht der ezechielische Ausdruck חֲקִית חַיִּים (Ez. 33, 15) das Vorbild.

Doch die Levib'rith ist nicht ausschliesslich göttliche Gnadengabe, sie ist zugleich auch eine Aufgabe, vgl. v. Hoonacker z. St. Von dieser zweiten Seite der B'rith handelt der Rest des Verses, anhebend mit מוֹרָא.

מוֹרָא erklärt Kimḥi als בעֲבוֹר מוֹרָא = wegen der Furcht, Raschi als שִׁיקְבֵּלָם בְּמוֹרָא = damit er sie aufnehme in Furcht,

Köhler metonymisch von der Ursache statt der Wirkung: zur Furcht, d. h. als Hebel der Furcht (vor mir), ebenso Keil, Hitzig, v. Orelli<sup>3</sup>, ganz ähnlich auch Coccejus, v. Til (in timorem), J. H. Michaelis (ad timorem), die ebenfalls מוֹרָא als Akkus. des Zwecks erklären. Nach Rosenmüller liegt hier eine elliptische Ausdrucksweise für לְמוֹרָא vor, während Graetz und ebenso Oort (bei J. M. P. Smith) nach der LXX לְמוֹרָא für den ursprünglichen Text halten. Doch kann die LA der LXX *ἐν φόβῳ* nicht für ganz gesichert gelten. Kod. A<sup>c.b</sup> sowie Kod. Y (Taurinensis bei J. M. P. Smith) bieten *φόβῳ* ohne *ἐν*, ebenso las auch Theodoret. Dagegen setzen die v. lat.<sup>sa</sup> (timorem), aeth. (fer hāta) und arm. (nach Isopescul) die LA *φόβου* voraus, ebenso las auch Theodor. Als Akkus. des Grundes wird מוֹרָא erklärt von Drusius und Pocock: propter timorem quo timuit me bzw. for the fear where-with he feared me. Dagegen fassen diejenigen, die wie Riessler וְאֵתֵן bzw. wie Ewald und Reinke וְאֵתְנָה lesen (vgl. oben S. 204), מוֹרָא mit der Vulg. (et dedi ei timorem) als Objektsakkusativ: und ich gab ihm Furcht bzw. ich hatte ihm Achtung verliehen; ebenso auch mehrere ältere Ausleger wie Luther (und ich gab ihm die Furcht, dass er mich fürchtete), Calvin, Grotius (dedi illi timorem), Calmet (je lui ai donné pour moi une crainte respectueuse) und von den neueren: Nowack<sup>1,2</sup>, Isopescul, J. M. P. Smith, denen zufolge מוֹרָא den vorangestellten Objekten וְהַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם, die in dem Suffix von וְאֵתְנָם wieder aufgenommen werden, koordiniert ist, vgl. auch Duhm<sup>A</sup> und Marti<sup>KHS</sup>, die, wie bereits oben (S. 202) bemerkt worden, in Übereinstimmung mit Sellin und Procksch die Asyndese durch Einfügung eines ו vor מוֹרָא beseitigen.

Völlig gesichert wäre die Stellung von מוֹרָא als Objektsakkusativ, wenn man mit Sievers vor מוֹרָא noch ein וְנָתַתִּי einfügen könnte, doch ausser metrischen Erwägungen sind für diese Einfügung keinerlei Anhaltspunkte gegeben. Daher empfiehlt es sich vielmehr, mit G. A. Smith, Tichomirowff und Ehrlich מוֹרָא nebst dem folgenden Wort וַיִּירָאֵנִי in Parallele zu וְהַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם וְאֵתְנָם לֹו zu stellen, d. h. מוֹרָא gleich וְהַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם als nominales Prädikat zu בְּרִיתִי zu erklären, das dann durch וַיִּירָאֵנִי näher erläutert wird wie וְהַחַיִּים וְהַשְׁלוֹם durch וְאֵתְנָם לֹו.

Die von Budde vorgeschlagene und von Nowack<sup>3</sup> akzeptierte Änderung von מוֹרָא in מוֹרָאִי fügt sich gut dem Zusammenhang ein, ja durch 1, 6 wird sie direkt gestützt, doch wäre in diesem Fall das folgende וַיִּירָאֲנִי, das den Begriff מוֹרָא näher erläutert, überflüssig. Viel leichter als der Ausfall des auslautenden ם erklärt sich wegen des vorhergehenden לו durch Haplographie der Ausfall eines vorgesetzten ם, das schon im XVII. Jahrhundert L. de Dieu und neuerdings wieder Duhm<sup>4</sup>, Procksch, Sellin<sup>1.2.5</sup> und Marti<sup>KHS</sup> (vgl. auch Budde, s. oben S. 202) dem Text eingefügt. Nicht übel ist auch der Vorschlag Isopesculs, der wegen der Konformität mit וְהַשְׁלוֹם וְהַיְיָם die determinierte Form הַמוֹרָא lesen möchte. Kombiniert man beide Vorschläge, den L. de Dieus und den Isopesculs, so erhält man die sehr ansprechende LA וְהַמוֹרָא.

מוֹרָא wird vom Targ. erklärt im Sinne der vollkommenen Gesetzeslehre (אולפן אוריתי שלים), ganz ähnlich auch von Calvin (lex), während Venema an einen Gesetzeslehrer (מוֹרָא = מוֹרָה), und zwar an den Gesetzeslehrer Esra, denkt. Nach J. J. P. Valeton jr. (ZAW 1893 S. 261) handelt es sich um die den Priestern von seiten des Volkes gezollte Ehrfurcht und Achtung; ebenso auch Riessler: „ich hatte ihm Achtung (= Ansehen) verliehen“. Doch nach Analogie von 1, 6 kann מוֹרָא nur die Ehrfurcht bedeuten, die Gott von seiten Levis gebührt, als zusammenfassende Bezeichnung aller der Forderungen, die Gott an den Menschen stellt. Bestätigt wird diese heute ganz allgemein angenommene Erklärung durch das folgende explikative (vgl. oben S. 204) Imperf. cons. וַיִּירָאֲנִי = nämlich, dass er mich fürchtete bzw. mir Ehrfurcht erwies. Die Ehrfurcht, um die es sich handelt, ist, wie bereits bemerkt, die Ehrfurcht Levis gegenüber Jahve. Der Nachdruck liegt auch hier auf den beiden Pronomina: er — mich (vgl. oben S. 204). Die B'rith bestand also zum andern in der Gottesfurcht, mit der Levi Jahve verehrte.

מוֹרָא וַיִּירָאֲנִי bildet eine in dieser Form nur hier im A. T. vorkommende Paronomasie, die jedoch stark an die ganz analoge Paronomasie וְאֶת־מוֹרָאֵי לֹא־תִירָאוּ bei Jesaja (8, 12) anklingt. Zu dem sonstigen Gebrauch der Paronomasie bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 415. Die Form וַיִּירָאֲנִי nur hier, s. B. I Kap. VIII

§ 11 S. 434; gleichzeitig ist übrigens **וַיִּירָאֵנִי** neben **יִרְאֵךָ** (Jer. 10, 7) das zweite der beiden einzigen im A. T. nachweisbaren Beispiele für das Vorkommen der 3. Prs. Sg. Imperf. **קָל** von **יָרָא** in suffigierter Gestalt.

In bezug auf Gl.b ist es strittig, ob es sich hier um den Anfang eines neuen Satzes oder nur um eine Fortsetzung von **וַיִּירָאֵנִי** handle. J. H. Michaelis, Rosenmüller, J. D. Michaelis, Reinke, Ewald, Tichomiroff erblicken in Gl.b eine Aussage darüber, dass Levi tatsächlich der von Jahve gestellten Forderung des **מִוֶּרְא** entsprochen habe, während Raschi, Calvin, Grotius, Coccejus, v. Til, Venema, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, G. A. Smith, Marti<sup>20</sup>, Isopescul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Riessler diese Aussage schon mit **וַיִּירָאֵנִי** anheben lassen: und er fürchtete mich und vor meinem Namen bebte er. Eine ähnliche Auffassung scheint auch der Übersetzung von Wellhausen und Nowack<sup>1.2.3</sup> zugrunde zu liegen: dass er mich fürchtete und sich vor meinem Namen demüthigte (beugte). Jedenfalls erklärt Nowack<sup>1.2</sup> die beiden Sätze als Folgesätze, Budde dagegen als Zwecksätze: „dass er mich fürchten sollte und dass er sich demüthigte u. s. w.“, s. oben S. 202.

Auch nach der Auffassung der alten Versionen scheinen beide Aussagen, sowohl **וַיִּירָאֵנִי** als auch **וּמִפְּנֵי שְׁמֵי נְחֵת הוּא**, auf der gleichen Linie zu liegen. LXX (s. oben S. 201) fasst beide (*ἐν φόβῳ φοβεῖσθαι καὶ ἀπὸ προσώπου ὀνόματός μου στέλλεσθαι αὐτόν*) als Objekt zu *ἔδωκα αὐτῷ* (**וָאֶתְנַחֵם לִי**), Peš. und Vulg. dagegen (s. oben S. 201) als zwei parallele geschichtliche Aussagen über das tatsächliche Verhalten Levis, während die Paraphrase des Targ. (s. oben S. 202) eine doppelte Deutung zulässt: nach der einen deckt sich dieselbe mit der Auffassung der Peš. und Vulg., nach der andern jedoch hätte das Targ. nur Gl.b als geschichtliche Aussage verstanden, dagegen **וַיִּירָאֵנִי** als einen von **מִוֶּרְא** abhängigen Finalsatz.

Es empfiehlt sich daher wohl, Gl.b nach Analogie von **וַיִּירָאֵנִי** als zweiten Explikativsatz zu **מִוֶּרְא** zu erklären, um so mehr als die unmittelbare Verbindung bzw. Nebeneinanderstellung von **יָרָא** und **חָתַת** ja auch sonst vielfach im A. T., unter anderem auch innerhalb des deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Sprachgebrauchs (s. B. I Kap. VIII § 12 S. 436), vorkommt, vgl.

Dt. 1, 21; 31, 8. Jos. 8, 1; 10, 25. 1. Sam. 17, 11. Jes. 51, 7. Jer. 23, 4; 30, 10; 46, 27. Ez. 2, 6; 3, 9. 1. Chr. 22, 13; 28, 20. 2. Chr. 20, 15. 17; 32, 7. Das vom י durch die Worte כִּפְנֵי שְׂטֵי getrennte Perf. נָחַת ist dann als Äquivalent eines Imperf. cons. und als solches dem וַיִּרְאֵי als koordiniert anzusehen, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 111c. Driver, Tens.<sup>3</sup> § 85.

נָחַת ist mit den meisten Auslegern als Perf. Nif'al von חָתַת zu erklären. So Kimḥi, Raschi, v. Til, Rosenmüller, Hitzig, Köhler, Keil, v. Orelli, Tichomirow, Marti<sup>Do</sup>, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Isopescul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Olshausen (Lehrb. S. 592), Ewald (Lehrb.<sup>8</sup> S. 366), Stade (Gramm. § 397b), Ges.-K.<sup>28</sup> (§ 67u), König (Lehrgeb. I S. 368. WB s. v. חָתַת), Bauer-Leander (HGr. S. 434), Buhl (HW<sup>16</sup> s. v. חָתַת), Brown-Driver-Briggs (Lex. s. v. חָתַת). Dagegen erklären I.-Ezra und Reinke נָחַת für ein Perf. Nif'al von נָחַת = hinabsteigen, auch Fürst (HW s. v. חָתַת) neigt dazu, diese Ableitung für angemessener zu halten, desgleichen Budde, wenn er unter Zustimmung von Nowack<sup>3</sup> neben der LA נָחַת auch וַיִּנָּחַת zur Wahl stellt (s. oben S. 202). Auf der gleichen Linie liegt der Vorschlag von Ehrlich, R., hier das Perf. Kal נָחַת zu lesen, das zwar sonst nicht vorkomme, aber hier eine Art Aramaismus sein könne. Gegen diese Deutung spricht jedoch vor allem der Parallelismus mit יָרָא, dessen häufige Verbindung bzw. Zusammenstellung mit חָתַת bereits oben (S. 208) konstatiert wurde. Eine weitere Gegeninstanz bilden die alten Versionen: Targ. דְּרִיבִיל. Peš. וַאֲעֵ. Vulg. p a u e b a t. Das στέλλεσθαι der LXX findet sich, abgesehen von 2. Makk. 5, 1. 3. Makk. 1, 19. Sap. 7, 14; 14, 1, nur noch Prov. 31, 26, wenn auch ohne entsprechendes verbales Äquivalent im MT, s. C. H. Toy ICC z. St. Doch von den Tochterversionen haben an unserer Stelle die arab.

(یَسْتَجِيفُ), syr.-hex. (נָבוּ), wie zu lesen ist statt des Schreibfehlers נָבוּ, vgl. Middeldorpf, Cod. syriaco-hexaplaris, Berolini MDCCCXXXV, S. 566), slav. (оустрашитса), arm. und kopt.-b. (nach Isopescul) στέλλεσθαι im Sinne von formidare, trepidare, pavere verstanden, ebenso auch v. lat.<sup>5a</sup> (formidare), während v. lat.<sup>0e</sup> proficisci bietet; die aeth. endlich hat das Wort unübersetzt gelassen, vielleicht weil, wie Bach-

mann (Dod. S. 30) vermutet, der Begriff des Fürchtens von *iefrehanī* auch das letzte Glied durchwirkend gedacht ist.

Das Perf. Nif'al von *חָתַת* nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Zu der Konstruktion von *חָתַת* mit *מִפְּנֵי* s. Jer. 1, 17. Ez. 2, 6; 3, 9. 2. Chr. 20, 15; 32, 7.

Der in Gl.b enthaltene zweite Explikativsatz erläutert demnach die Ehrfurcht, die Jahve von seiten Levis dargebracht wurde, noch näher als ehrerbietige Scheu vor dem göttlichen *שׁוֹמֵר*, der kultischen Repräsentation Jahves im Tempel (vgl. das oben z. 1, 6 S. 53 f. Bemerkte), d. h. als Scheu, die jede Verunehrung (vgl. 1, 6) oder Entweihung (vgl. 1, 12) ausschliesst und sich vornehmlich in korrekter Ausübung des Kultus äussert (vgl. 1, 7 f. 13 f.).

Die vom Propheten im vorliegenden Verse näher erklärte, auf gegenseitigen Leistungen Jahves und Levis beruhende *Levib<sup>e</sup>rith* beziehen die meisten älteren und auch einige neuere Ausleger auf die *B<sup>e</sup>rith Gottes* mit *Pin<sup>e</sup>hās* betreffend den ewigen Bestand des Priestertums (Num. 25, 11 ff.), vgl. *Kimḥi*, *Raschi*, *Drusius*, *Pocock*, *Grotius*, *Venema*, *Reinke*, *G. A. Smith*, *v. Oreili*, *Riessler*. Allerdings berührt sich, wie bereits oben (S. 205) bemerkt wurde, unsere Stelle mit Num. 25, 12 (LXX) in dem Ausdruck *בְּרִית שְׁלוֹמִים*. Doch handelt es sich Num. 25, 12 f. um eine *Priesterb<sup>e</sup>rith*, hier um eine *Levib<sup>e</sup>rith*. Diese Differenz kann nicht in ausreichender Weise beseitigt werden durch die von mehreren Auslegern (s. B. I Kap. IV § 1 S. 89) vertretene Ansicht, dass *Maleachi* im Anschluss an das Deuteronomium *Priester* und *Leviten* miteinander identifiziere, s. B. I Kap. IV § 2 S. 100 f., vgl. auch Kap. VIII § 12 S. 436.

Ebenso ungenügend, weil zu allgemein, ist die Erklärung von *Köhler*, *Keil*, *Tichomiroff*, *Knabenbauer*: unter Berufung sowohl auf Num. 25, 10 ff. als auch auf Dt. 10, 8 f.; 33, 8 ff. Num. 8, 19; 18, 1 ff. Lev. 6, 7 verstehen sie den *Levibund* von der Erwählung des Stammes *Levi* zum Dienst am Heiligtum, sowie von der damit verbundenen Gewährung von Rechten und Verheissungen. Ähnlich ist auch für *Ewald* der *Levibund* nur Bezeichnung dessen, dass nach den alten Einrichtungen und Gesetzen (Ex. 32—34) *Jahve* mit den *Leviten* enger verbunden war als mit den *Laien*.

Bereits oben (S. 200) z. V. 4 war darauf hingewiesen wor-

den, dass ausser an unserer Stelle und V. 8 im A. T. nur noch dreimal eine Levib<sup>e</sup>rith erwähnt wird: Dt. 33, 9. Jer. 33, 21. Neh. 13, 29.

Von den genannten drei Aussagen kann aus rein chronologischen Gründen ernstlich nur die nicht nur sicher vorexilische, sondern auch sicher vordeuteronomische, ja vermutlich vorkönigliche Stelle Dt. 33, 9 (s. Gressmann, SAT<sup>2</sup> I, 2 S. 181 ff. Sellin, Einl.<sup>5</sup> S. 23. König, Deut. S. 236) als Vorlage für Maleachi in Betracht kommen. Sind wir mit unserer Ansetzung der vorliegenden Rede (1, 6—2, 9) in die Mitte des Zeitraums zwischen der Vollendung des Tempels und der Ankunft Esras bzw. in die Zeit um 480—475 im Recht (s. B. I Kap. IV § 7), dann ist naturgemäss Neh. 13, 29 jünger als unsere Stelle. Aller Wahrscheinlichkeit nach gilt das auch von Jer. 33, 21, wird doch der ganze in der LXX fehlende Abschnitt Jer. 33, 14—26 heute allgemein für einen sekundären Zusatz erklärt, allerdings ohne dass sich seine Entstehungszeit mit Sicherheit bestimmen liesse, vgl. Cornill, Jer. S. 358. 371 ff. Duhm, Jer. S. 274 ff. Giesebrecht, Das Buch Jeremia<sup>2</sup> (HKAT) 1907 S. 182 f. 185 ff. Rothstein, KHS<sup>4</sup> I S. 817 f. H. Schmidt, SAT<sup>2</sup> II, 2 S. 299 A. 1. Volz, Jer.<sup>2</sup> S. 313 ff. Steuernagel, Einl. S. 556. Sellin, Einl.<sup>5</sup> S. 98.

In dem Levispruch des Mosesegens (Dt. 33, 8—10) wird die Betrauung Levis mit dem priesterlichen Dienst, d. h. einerseits mit der Handhabung des h. Losorakels (V. 8), bzw. der Toraerteilung, d. h. der Rechtsprechung und Rechtsbelehrung (V. 10 a), und andererseits mit der Ausübung des Opferkultus (V. 10 b), ausdrücklich auf ein göttliches, durch feierlichen B<sup>e</sup>rithschluss besiegeltes Verheissungswort zurückgeführt (V. 9), vgl. Kraetzschmar, BVAT S. 66 f. Von einem solchen B<sup>e</sup>rithschluss Gottes mit Levi berichten allerdings die erzählenden Stücke des Hexateuchs nichts.

Die vielfach vertretene Ansicht, Dt. 33, 9 rekurre auf den Bericht Ex. 32, 26—29 (Dillmann, NDJ S. 423. Gr. Baudissin, GAP S. 96 f. v. Hoonacker, Le sacerdoce lévitique, Londres et Louvain 1899, S. 129 ff. Kautzsch, B. Th. S. 121, vgl. auch Gressmann, Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, S. 215 f.), kann jedoch eigentlich nur als Notbehelf gelten. Dagegen scheint Steuernagel, Deut.<sup>2</sup> S. 177 auf dem richtigen Wege zu sein, wenn er in Dt. 33, 8b.9a eine Anspielung auf eine uns nicht erhaltene Tradition erblickt. Doch muss diese Ansicht auch auf

V. 9b ausgedehnt werden. Kraetzschmar (a. a. O. S. 68) hat die Vermutung ausgesprochen, dass Dt. 10, 6 f. ursprünglich ein Bericht über die Einsetzung der Leviten zu Priestern gestanden habe.

Möglicherweise hat Maleachi diesen Bericht, den ein Redaktor gestrichen, um ihn durch das jetzt in Dt. 10, 6 f. gebotene Stationenverzeichnis zu ersetzen, noch im Deuteronomium gelesen oder zum mindesten gekannt und ihn im Zusammenhang mit Dt. 33, 8 ff. als Grundlage für seine Erörterung über die Levib<sup>e</sup>rith benutzt, vgl. B. I Kap. VI § 11 S. 275. Dass Maleachi dabei in formaler Beziehung auch von Num. 25, 12 (LXX). Jes. 54, 10. Ez. 33, 15; 34, 25; 37, 26 beeinflusst sein konnte, ist bereits oben (S. 205) bemerkt worden.

Die hohe Wertschätzung der Mosezeit bei unserem Propheten (s. B. I Kap. VI S. 282) macht es jedenfalls in höchstem Masse wahrscheinlich, dass er auch die Stiftung der Levib<sup>e</sup>rith in diese goldene Gründungsperiode verlegte im Unterschied von den Theorien des späteren Judentums, wie sie namentlich im B. der Jubiläen und in den Testamenten der 12 Patriarchen vorliegen, denen zufolge gleich der Entstehung anderer Gesetzesinstitutionen auch die Einsetzung Levis zum Priestertum bereits in die vormosaische Periode bzw. die Patriarchenzeit zurückdatiert wird (vgl. Schürer, GJV<sup>4</sup> III S. 341. 374. Bousset, RJ<sup>3</sup> S. 125 A. 3. S. 126 A. 1), sei es in Form eines direkten Gottes- bzw. Engelspruchs (Test. Levi 5. 8, vgl. Test. Jud. 21. Test. Issachar 5), sei es in Form einer Weissagung Isaaks (Jub. 31, 13 ff.), sei es in Form einer Vision Jakobs (Test. Levi 9).

Sind wir mit der Annahme im Recht, dass Maleachis Lehre von der Stiftung der Levib<sup>e</sup>rith auf einen nicht mehr erhaltenen geschichtlichen Bericht zurückgeht, dessen ursprüngliche Stelle hinter Dt. 10, 5 bzw. vor Dt. 10, 8 war, so ist es nicht unmöglich, dass für ihn die Levib<sup>e</sup>rith ein Moment der Väterb<sup>e</sup>rith (2, 10) bzw. der Horebb<sup>e</sup>rith (3, 22) war, vgl. B. I Kap. VI § 11 S. 273 f. § 13 S. 282.

#### Zusammenfassung von 2, 5.

Die Levib<sup>e</sup>rith, deren Aufhebung in V. 4 als Endresultat des angedrohten Gottesfluches hingestellt wurde, wird ihrem Wesen nach näher charakterisiert als ein doppelseitiges Wechsel-

verhältnis zwischen Jahve und Levi. Von seiten Jahves umfasste sie die Verleihung von Leben und Heil, d. h. des Inbegriffs leiblicher und geistlicher Segensfülle; von seiten Levis dagegen die Ausübung der Gottesfurcht als der Betätigung pietätvoll ehrerbietiger Scheu vor dem göttlichen Namen, d. h. der kultischen Repräsentation Jahves im Tempel. Diese Schilderung der Levib<sup>r</sup>ith geht vermutlich in Anlehnung an den alten Spruch Dt. 33, 9 auf einen im Hexateuch nicht mehr erhaltenen Bericht zurück, der ursprünglich an Stelle von Dt. 10, 6 f. gestanden haben mag.

β) V. 6: Die dreifache Betätigung der Gottesfurcht und Ehrfurcht.

Wahrheitslehre war in seinem Munde und Falsch ward nicht erfunden auf seinen Lippen; in Unversehrtheit und Ebenheit wandelte er mit mir und viele veranlasste er zur Umkehr von Sündenschuld.

In der dem Propheten eigenen Weise (vgl. V. 2f.) folgt nun eine nähere Entfaltung des Begriffs כּוֹרֵא bzw. der menschlichen Seite der Levib<sup>r</sup>ith. Die Betätigung der Gottesfurcht durch Levi war eine doppelte: in Wort und Tat, in Lehre und Leben. Die Betätigung im Wort schildert Gl.a in zwei antithetisch parallelen Sätzen. Dem ersten dieser beiden Sätze zufolge bestand sie in der Erteilung von תּוֹרַת אֱמֶת.

תּוֹרַת wird von älteren Auslegern wie Cappellus, Pocock, Venema ausschliesslich beschränkt auf das geschriebene Gesetz, dessen Sinn Levi dem Volke authentisch interpretierte. Doch schwerlich hätte der Prophet zur Bezeichnung, sei es des ganzen Pentateuchs, sei es eines Theiles desselben wie etwa des Deuteronomiums, den nur generell determinierten Ausdruck תּוֹרַת אֱמֶת gewählt. Nach 3, 22 hätte er dann wohl תּוֹרַת מוֹשֶׁה geschrieben (vgl. Jos. 8, 32. 1. Kön. 2, 3. Dan. 9, 11. 13. Esr. 3, 2; 7, 6. 2. Chr. 23, 18; 30, 16). Vor allem aber hätte er dann statt בְּפִיהוּ vermutlich בִּידוּ gesagt (vgl. Esr. 7, 14. 25). In gleicher Weise wie בְּפִיהוּ zeigt auch das parallele בְּשִׁפְתָיו, dass תּוֹרַת hier ebenso wie Hag. 2, 11. Sēph. 3, 4. Hos. 4, 6. Ez. 7, 26; 22, 26. Jer. 2, 8; 18, 18. Thr. 2, 9 von der mündlichen Entscheidung, Anweisung,

Unterweisung, Belehrung verstanden werden muss. So richtig Reinke, Köhler, Wellhausen, Marti<sup>Do</sup>, Nowack<sup>1.2.3</sup>, de Moor, Isopeskul, J. M. P. Smith, auch Sellin<sup>1.2.3</sup>, der allerdings תורה von den Entscheidungen und Unterweisungen, die der Priester gibt, versteht, dabei aber unter Berufung auf 3, 22 nachdrücklich hervorhebt, dass dieselben nach Maleachi nur eine genaue Wiedergabe des objektiven, des göttlich geoffenbarten Gesetzes sein sollen. In diesem Punkt berührt sich Sellin mit Keil, der תורה zwar mit „Gesetz“ übersetzt, jedoch den Ausdruck als „Gesetzesunterweisung“ erklärt.

Ein charakteristisches Beispiel mündlicher priesterlicher Tora bietet Hag. 2, 11 ff. (vgl. Sach. 7, 3. Ez. 44, 23). Allerdings ist dort תורה die Einzelentscheidung, während hier das Wort kollektiv zu verstehen oder als Abstraktum, als Tätigkeit bzw. Funktion des Entscheidens, Lehrens zu erklären ist. Das Toraerteilen gehörte seit den ältesten Zeiten zu den Funktionen der Priester (Dt. 33, 10, s. oben S. 211). Mose selbst gilt als ihr Begründer (Ex. 18, 16). Ob der Name Tora ursprünglich das Werfen der Lose (Lospfeile) bedeutete (Wellhausen, Prol.<sup>3</sup> S. 412 A. 1, vgl. RAH<sup>2</sup> S. 132 f. Nowack, Archäol. II S. 97. Benzinger, Archäol.<sup>3</sup> S. 344 A. 1. Haller, RGG V Sp. 1290. Gressmann, SAT<sup>2</sup> II, 1 S. 231), ist nicht erweislich, wenn auch die Erteilung derselben vielfach an die Handhabung des h. Orakels, der 'Ūrīm und Tummīm (Dt. 33, 8, vgl. 1. Sam. 14, 41 [LXX]; 28, 6. Ex. 28, 30. Num. 27, 21, vgl. Sellin, Das israelitische Ephod in: Orientalische Studien, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern, Giessen 1906, S. 699—717, s. auch Gressmann, Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels [BWAT N. F. H. 1], Berlin, Stuttgart, Leipzig 1920, S. 33) bzw. an das Ephod (1. Sam. 23, 6. 9; 30, 7, vgl. Sellin a. a. O. Küchler, Das priesterliche Orakel in Israel und Juda in: Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin zum 26. Sept. 1917 überreicht von Freunden und Schülern [BZAW H. 33], Giessen 1918, S. 285—301. H. Grimme, Ephodentscheid und Prophetenrede in: Orientalistische Studien, Fritz Hommel zum 60. Geburtstag gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern II [MVAG XXII], Leipzig 1918, S. 316—327. König, GAR<sup>3.4</sup> S. 254. Kittel, GVI II<sup>6.7</sup> S. 62, doch s. auch Sellin, GIJV S. 135) anknüpfte.

Das gleiche gilt auch von der Erklärung von H. Zimmern (Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultur-einfluss [Sonderdruck aus dem Renunziationsprogramm der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig für 1913/14], 2. Ausg., Leipzig 1917, S. 67 f.), der mit der Möglichkeit rechnet, dass das hebr. *tôrā* eigentlich ein Fremdwort sei, das auf das akk. *têrtu* Vorzeichen, Omen zurückgehe, daher vielleicht ursprünglich „Vorzeichen“ bedeute und erst sekundär mit *hôrā* unterweisen verknüpft sei.

Im Gegensatz zu den genannten Erklärungen wird man wohl kaum über die Bedeutung „Weisung“ hinauskommen, s. Gr. Baudissin, GAP S. 207 A. 1, vgl. auch Kautzsch, B. Th. S. 122. König, WB s. v. *תּוֹרָה*. Buhl, HW<sup>16</sup> s. v. *תּוֹרָה*. Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v. *תּוֹרָה*. Siegfried-Stade, HW s. v. *תּוֹרָה*.

Unerweislich ist als ursprüngliche Bedeutung: das Ausstrecken der Hand, wobei angenommen wird, dass das generelle Nomen „Hand“ ebenso weggelassen sei, wie es z. T. auch bei *שָׁלַח* (ausstrecken) weggelassen worden ist (Ed. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T., Leipzig 1882, II S. 343 f. unter Berufung auf Gesenius, Thes. s. v. *יָרָה* und unter Hinweis auf König, Lehrgeb. I S. 286). Nach dem Exil gab es keine *ʾŪrim* und *Tummim* mehr (Esr. 2, 63. Neh. 7, 65, s. Gr. Baudissin a. a. O. S. 140 f.) oder zum mindesten war die Kunst ihrer Handhabung verloren gegangen (s. Siegfried, EN z. St. Sellin, Ephod S. 716 f., vgl. auch Grimme a. a. O. S. 317). Die Erteilung der Tora konnte demnach auch vom heiligen Losorakel unabhängig sein. Seitdem man im Deuteronomium eine kanonisierte schriftliche Tora besass, ist letztere naturgemäss Ausgangspunkt und Grundlage der priesterlichen „Weisungen“. Mündliche und schriftliche Tora gehen von da an nebeneinander her; erstere ist die Ergänzung der letzteren. Der Inhalt der mündlichen Tora wird in einseitiger Weise von Nowack<sup>1,2</sup> und Marti<sup>Do</sup> z. T. unter Berufung auf Ez. 44, 23. Hag. 2, 11. Sach. 7, 3 vornehmlich auf rituelle und kultische Dinge beschränkt. Doch kann ihr das ethische und rein rechtliche Element kaum gefehlt haben, vgl. Dt. 17, 8—13; 21, 5. Jes. 28, 7. Ez. 44, 24. Hos. 4, 6 neben 4, 1, s. Isopescul z. St., Sellin<sup>1,2,3</sup> z. St., v. Hoonacker z. 2, 7. Für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht auch V. 9b, wo wegen des unmittelbar voraus-

gehenden נְשָׂאִים פְּנִים der Ausdruck תּוֹרָה auch die Rechtsprechung mit eingeschlossen haben muss, vgl. v. Orelli<sup>3</sup> z. St.

אֱמֶת dient zur näheren Charakterisierung der mündlichen Lehrtätigkeit der Priester. Der Ausdruck wird in seiner Bedeutung bestimmt durch den Gegensatz von V. 9b $\beta$ . Die Tora, die Levi verkündigte, schloss jedes subjektive Moment persönlicher Rücksichtnahme aus, war demnach objektiv, zuverlässig (Jos. 2, 12), richtig (Gen. 24, 48), echt (Jer. 2, 21), wirklich (Jer. 10, 10. 2. Chr. 15, 3), d. h. wahrheitsgemäss, wahr, wie jede von Gott stammende Willensäußerung (2. Sam. 7, 28. 1. Kön. 17, 24. Ps. 19, 10; 119, 142. 151. 160. Dan. 10, 21) in sich widerspruchlos und den gegebenen Verhältnissen entsprechend.

Die Verbindung תּוֹרַת אֱמֶת nur hier und Neh. 9, 13, wo allerdings das nomen regens im Plural steht (תּוֹרוֹת אֱמֶת). Im Verhältnis von Subjekt und Prädikat dagegen stehen die beiden Begriffe Ps. 119, 142 (תּוֹרַתְךָ אֱמֶת). Eine Analogie zu dem Ausdruck תּוֹרַת אֱמֶת bildet auch die Verbindung כְּתַב אֱמֶת (Dan. 10, 21).

בְּפִירוֹ ist eine nur hier und Ps. 5, 10 (falls man es nicht vorzieht, mit LXX, Peš., Vulg., Targ. בְּפִיטוֹ zu lesen, s. Gunkel, GHKAT<sup>4</sup> z. St.) vorkommende suffigierte Form von פִּירָה, während die üblichere Form mit dem Suffix der 3. Prs. Sg. m. בְּפִי lautet, vgl. z. B. Ex. 4, 15. Dt. 18, 18. Jes. 53, 9. Ps. 38, 15. Hi. 20, 12.

Der Gedanke von Gl.a $\alpha$  wird in dem gegensätzlich parallelen Satz von Gl.a $\beta$  noch einmal in negativer Fassung ausgedrückt.

עוֹלָה (LXX *adinita*. Vulg. iniquitas) bezeichnet das Gegenteil von יֵשֶׁר (vgl. Ps. 92, 16; 107, 42) und מִשְׁפָּט (vgl. Sēph. 3, 5), also Verkehrtheit, Unrecht. An unserer Stelle ist der Ausdruck gegensätzlich an אֱמֶת orientiert und bedeutet daher wie Hi. 13, 7; 27, 4 (|| רְמִיָה ||) und Jes. 59, 3 (|| שִׁקְרָה ||) Unwahrheit, Falsches. Treffend gibt daher das Targ. das Wort durch שִׁקְרָא (= Lüge, Täuschung, trügerische Rede, s. Levy TWB s. v.) wieder.

Auffallend ist bei dem vorausgehenden femininen Subjekt עוֹלָה die maskuline Form des nachfolgenden verbalen Prädikats נִמְצָא. Mit Recht erklären Köhler, Keil, Hitzig, Tichomiroff, König

(Synt. § 345d, vgl. § 108ff.) עֹלָה für den Objektsakkusativ zu dem unpersönlich gefassten Passivum נִמְצָא, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 121, 1. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 295b. Brockelmann, V. Gr. II § 66. Eine andere Erklärung bietet Albrecht (ZAW XVI S. 117), der im Hinblick auf das *ἀδύνα* der LXX עֹן statt עֹלָה lesen will. Doch übersetzt die LXX ausser an unserer Stelle auch sonst mehrfach עֹלָה mit *ἀδύνα*, vgl. 2. Sam. 3, 34; 7, 10. Jes. 59, 3. Hos. 10, 13. Mi. 3, 10. Hab. 2, 12. Hi. 11, 14; 15, 16. 2. Chr. 19, 7. Die Verbindung von עֹלָה mit נִמְצָא nur hier und Ez. 28, 15 (נִמְצָא עֹלָתָהּ), doch vgl. die Verbindung von מִצָּא (מִצָּאָה) mit עָל (Jer. 2, 5). I.-Ezra erklärt die beiden Sätze von Gl.a dahin, dass Levi keine Bestechungsgeschenke annahm und kein Ansehen der Person übte. Doch diese Deutung ist zu eng. Besser Kimhi בלבב וחד בפה וחד בלב, שלא היה אחד בפה ואחד בלב, d. h. Herz und Mund widersprachen sich nicht, m. a. W. Levis Aussprüche waren der adäquate Ausdruck seiner inneren Überzeugung. Was an Levi hier rühmend hervorgehoben wird, ist sein unbestechlicher Wahrheitssinn in der Ausübung seines Lehr- und Richterberufes: sein Wort war allezeit untrüglich wahr, sein Urteil objektiv unparteiisch.

Zu der Betätigung der Gottesfurcht im Wort gesellt sich in Gl.b aber auch die Bewährung durch die Tat.

בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אֲתִי kennzeichnet Levis Wandel. Der allgemeine Sinn des Satzes erklärt sich gegensätzlich nach V. 8aa und V. 9ba: Levi wandelte auf dem ihm von Jahve vorgezeichneten Wege, ohne von demselben auch nur einen Schritt abzuweichen. Doch Gl.ba besagt noch etwas mehr. Levis Wandel war ein Wandel אֲתִי יְהוָה = אֲתִי יְהוָה, d. h. mit bzw. an der Seite Jahves, ein Wandel nicht nur mit Jahves schützender Hilfe (vgl. Gen. 4, 1. Num. 14, 9) und unter seiner schirmenden Obhut (vgl. Gen. 30, 29), sondern vor allem ein Wandel in innigster Gemeinschaft mit ihm, m. a. W. ein Wandel, wie er sonst nur noch von Henoch und No<sup>ah</sup> (Gen. 5, 22. 24; 6, 9: הִתְהַלַּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים) bezeugt ist. Der Ausdruck הִתְהַלַּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים bzw. הָלַךְ אֲתִי יְהוָה besagt mehr als das analoge הִתְהַלַּךְ לְפָנַי יְהוָה (Gen. 17, 1; 24, 40) oder הָלַךְ אַחֲרַי יְהוָה (1. Kön. 14, 8), das von Abraham bzw. David ausgesagt wird. Damit wird Levi gleich den beiden besten Urvätern als das

unerreichte Muster gottwohlgefälliger Frömmigkeit hingestellt. Die Aussage über seinen Wandel in Gemeinschaft mit Gott wird noch näher gekennzeichnet durch die beiden Qualifikationen **בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר**.

**בְּשָׁלוֹם** wird von den meisten älteren Auslegern auf das ungestörte Friedensverhältnis bezogen, in dem Levi zu Gott stand. So schon Kimbi, der unter Berufung auf Jes. 27, 5 das Wort im Sinn von **דָּבַק בִּי לַעֲשׂוֹת הַפְּעִי** erklärt. Ähnlich Tarnov (non provocavit me ad iram suis flagitiis, sed assuevit mecum meo more ac modo vivere), Drusius, Grotius, Coccejus, Venema, v. Til (pacem coluit cum Deo), Rosenmüller, Reinke, Isopescul, J. M. P. Smith. Ebenfalls von dem Verhältnis zu Gott, jedoch von der objektiven Seite desselben versteht Keil den Ausdruck: ausgerüstet mit dem von Gott ihm gewährten Heile. Andere denken an das Friedensverhältnis, in dem Levi zum Volk stand. So I. -Ezra, auch Hitzig unter Berufung auf Sach. 8, 16. 19. Ps. 35, 20. Pocock kombiniert beide Deutungen: **שָׁלוֹם** sei der Friede mit Gott und den Menschen. Köhler dagegen fasst nach Analogie von **הַתְּהַלֵּף בְּלִבְבֵּךְ שָׁלֹם** (2. Kön. 20, 3) **שָׁלוֹם** im Sinne von **הֵם** = integritas animi et vitae, Vollkommenheit, Unsträflichkeit, vgl. auch Marti<sup>Do</sup>, desgleichen die Übersetzung von Riessler. Diese Erklärung könnte übrigens noch durch folgende Erwägung gestützt werden: Gen. 6, 9 steht das Wandeln No<sup>ah's</sup> mit Gott in Parallele zu der Aussage **נָח אִישׁ צְדִיק תָּמִים הָיָה בְּדֶרֶתָיו** und ähnlich Gen. 17, 1 der Befehl Gottes an Abraham **הַתְּהַלֵּף לִפְנֵי** in Parallele zu dem Befehl **וְהָיָה תָּמִים**. Sind demnach **צָדִק** und **הֵם** Umschreibungen von **הַתְּהַלֵּף אֶת־הָאֱלֹהִים** bzw. **הִקָּף אֶת־יְהוָה** und entspricht **מִישׁוֹר** dem Begriff **צָדִק** (s. unten S. 219), so liegt es nahe, für **שָׁלוֹם** eine ähnliche Bedeutung wie für **הֵם** zu postulieren, wenn sich dieselbe auch sonst im A. T. nicht nachweisen lässt. Übrigens könnte man nach Analogie von **שָׁלֵם**, das in Verbindung mit **לָבַב** sowohl mit dem Zusatz **עִם־יְהוָה** (1. Kön. 8, 61; 11, 4; 15, 3. 14) bzw. **אֶגְדִּיהָהּ** (2. Chr. 16, 9) als auch ohne denselben (1. Chr. 29, 19. 2. Chr. 15, 17) „gottergeben“ heissen kann, hier **שָׁלוֹם** einfach als „Gottergebenheit“ erklären, ganz entsprechend dem arab. **أَسْلَمَ**. Doch gibt die gleich fest-

zustellende Bedeutung von **מישור** noch eine andere Erklärung an die Hand, s. unten.

**מישור** wird von der LXX wiedergegeben durch (*ἐν εὐθείᾳ*) *κατεστύτωσεν*, als dessen Vorlage von Vollers (Dod. S. 75 bei Tichomirow) und Isopescul **מישר** vermutet wird. Daneben rechnet Vollers noch mit der Möglichkeit der LA **מישיר**. Von den Tochterversionen deckt sich jedoch die arm.: cum pace et rectitudine ambulavit mecum (nach Isopescul) mit dem MT. Isopescul möchte allerdings auch hier (s. oben S. 178 z. V. 2) eine Korrektur nach der Vulg. annehmen. Die aeth. (*za' en bala ret' uasalām = ἄνευ ἐπιθύτητος καὶ εὐθείης*) verwandelt den MT in sein Gegenteil, doch handelt es sich hier vermutlich um eine korrupte Lesung für *ἐν ἐπιθύτητι καὶ εὐθείᾳ* (s. Bachmann, Dod. S. 31); die v.-lat.<sup>0e</sup> endlich bietet: in pace linguae corrigens, während arab., kopt.-b. (nach Isopescul) und slav. eine genaue Wiedergabe der Mutterversion bringen. Jedenfalls wird man anzunehmen haben, dass die LXX die defektive Schreibung **מישר** voraussetzt, die sich ausser Sach. 4, 7 (s. Ginsburg HB z. St.) auch sonst mehrfach im A. T. findet, s. Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v.

Das in LXX vor **מישור** fehlende **ו** wird jedoch durch Peš., Targ. und Vulg. gestützt. Wie Jes. 11, 4 (|| **צַדִּיק**). Ps. 45, 7; 67, 5 hat **מישור** hier die Bedeutung von Ebenheit in ethischem Sinn = Geradheit, Rechtschaffenheit, Redlichkeit, Gerechtigkeit, sittliche Integrität. So auch Vulg. (aequitas), Peš. (**תריצורה**), Targ. (**תריצורה**), Drusus, Rosenmüller, Reinke, Ewald, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Marti<sup>KHS</sup>, Haller<sup>2</sup>, Isopescul, Duhm<sup>U</sup>, Riessler (Geradheit), Nowack<sup>3</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup> (Rechtschaffenheit), Haller<sup>1</sup>, Procksch (Redlichkeit), J. M. P. Smith (uprightness), v. Hoonacker (droiture). Den allgemeinen Sinn des Ausdrucks paraphrasiert I.-Ezra nicht übel mit den Worten **לעשות מצותי**. Der eigentlichen sinnlichen Grundbedeutung kommt jedoch Kimbī näher mit der Erklärung **בדרך ישרה**; ähnlich v. Til (in plano), Venema (in complanatione), Wellhausen (auf gerader Bahn). Die Wahl des Ausdrucks ist vermutlich durch den Begriff **הַלֵּךְ** veranlasst. Zugrunde liegt wohl das Bild eines Pilgers, für den durch Jahves wundertätigen Beistand seine Wanderung sich zu einem Wandeln auf weiter gleichmässiger Ebene gestaltet; ungehindert durch haltgebietende Hemmungen wie Senkungen, Hebungen

oder Krümmungen der Strasse (vgl. Jes. 40, 3 f.), kann er stetig und gleichmässig seines Weges gehen. Im Lichte dieses Bildes betrachtet, ergibt sich dann für das beigeordnete **שָׁלוֹם** am ungezwungensten die Bedeutung der Unversehrtheit im Sinne unantastbarer Sicherheit vor allen äusseren Angriffen und Gefahren, vgl. W. Caspari (Vorstellung und Wort „Friede“ im A. T., Gütersloh 1910, S. 57): „unangefochten, weil ohne herausforderndes Benehmen“. Zu der Verbindung von **הָלַךְ** mit **בְּשָׁלוֹם** s. Gen. 26, 31. 1. Sam. 29, 7. 2. Sam. 3, 21 ff.; 15, 9. Zu der Verbindung von anderen Verben der Bewegung mit **בְּשָׁלוֹם** s. W. Caspari a. a. O. S. 137.

Das Bild des Wandeln auf ebener Bahn ist jedoch hier wie Ps. 27, 11 und 143, 10 (s. Gunkel, GHKAT<sup>4</sup> z. Ps. 27, 11) ethisch gewandt. Das vermittelnde Bindeglied bildet der Gedanke, wie er etwa Jes. 26, 7 ausgesprochen ist: ein Pfad für den Gerechten ist Ebenheit, eben bahnst Du eines Gerechten Geleis, s. Kittel, Jes.<sup>6</sup> z. St. Die Verbindung **בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר** kommt sonst im A. T. nicht vor, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428. Neben der Idee gefahrloser Ruhe und ungehemmten Fortschreitens bieten die beiden Ausdrücke zugleich eine zusammenfassende Bezeichnung religiös-sittlicher Vollkommenheit, ähnlich wie V. 5 die Zusammenstellung **הַיְשִׁיב וְהַשְׁלֹם** summarische Benennung geist-leiblicher Segensfülle ist, vgl. oben S. 205.

An die beiden Aussagen über Levis Leben und Lehre schliesst sich noch eine dritte über seinen Einfluss auf das Volk.

**וְרַבִּים הֵשִׁיב מִעֵוֹן** wird von Wellhausen übersetzt: „und viele hielt er zurück von Schuld“; ähnlich Nowack<sup>3</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>, Isopescul, Duhm<sup>U</sup>, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Procksch, v. Hoonacker (et il en détourna un grand nombre du mal), J. M. P. Smith (and many did he turn from iniquity). Die meisten älteren Ausleger dagegen erklären im Anschluss an die alten Verss. (LXX *ἐπέστρεψεν*. Peš. **אָהַפֵּךְ**. Targ. **אַתִּיב**. Vulg. auertit) **הֵשִׁיב** im Sinne von „zurückführen, zurückbringen, bekehren“. So Drusius, v. Til, J. D. Michaelis, auch Reinke, Lange, Keil, Köhler, v. Orelli<sup>3</sup>. Für den Ausdruck **הֵשִׁיב** c. accus. et **מִן** lassen sich übrigens die beiden genannten Bedeutungen nachweisen:

1) zurückhalten von etwas (Jes. 58, 13. Jer. 18, 20. Ez. 18, 8. 17. Ps. 106, 23. Thr. 2, 8. 2. Chr. 25, 13),

2) zurückführen, bekehren von etwas (Jer. 23, 22, vgl. auch die häufig vorkommenden Wendungen: שׁוּב מֵעֵין [Dan. 9, 13], שׁוּב מִרְשָׁע [Ez. 3, 19], שׁוּב מִרְשָׁעָה [Ez. 18, 27], שׁוּב מִרְעָה [Jer. 18, 8], שׁוּב מִרְשָׁעָה [1. Kön. 8, 35. Ez. 18, 21], שׁוּב מִפְּשָׁע [Ez. 18, 28]).

Möglicherweise wollte der Prophet beide Gedanken zum Ausdruck bringen. Man übersetzt daher wohl am besten: und viele veranlasste er zur Umkehr von Sündenschuld. Dabei kann die Sündenschuld sowohl eine schon begangene als eine noch zu begehende sein, vgl. Köhler z. St.

עֵין als Bezeichnung für den Begriff der Sünde bzw. Sündenschuld nur hier bei Maleachi, doch vgl. auch 3, 6, wo vermutlich nach LXX und Peš. מֵעֵינוֹתֵיכֶם dem Text einzufügen ist unter gleichzeitiger Änderung von לֹא כְלִיתֶם in לֹא חֲדַלְתֶּם, s. unten z. St., vgl. auch B. I Kap. VI § 33 S. 328. Zu den sonst von Maleachi gebrauchten Sündenbezeichnungen s. B. I a. a. O. S. 327 f.

Wellhausen bemerkt: „Die Verschuldung ist vorzugsweise rituelle, religiöse Verschuldung, die freilich von der moralischen nicht unterschieden wird und in diese übergehen kann“. Doch schwerlich mit Recht. Wie die Tora der Priester sowohl ritueller als auch ethischer und rechtlicher Art war (s. oben S. 215 f.), so ist offenbar auch עֵין hier in diesem dreifachen Sinn zu verstehen. Jedenfalls kennt Maleachi neben rein kultischen Verfehlungen gegen den Altar (1, 7. 12), die Altaropfer (1, 7. 13), den Tempel (2, 11) und die Tempelabgaben (3, 8) auch ethisch-religiöse Versündigungen wie den Zweifel an Jahves Liebe (1, 2) und an seiner sittlichen Weltregierung (2, 17; 3, 14 f.) und ethisch-rechtliche wie die Versündigung an Weib und Kind (2, 12. 14 f.), die Bedrückung und Benachteiligung der Lohnarbeiter, Witwen, Waisen und Fremdlinge (3, 5). Allerdings überwiegt bei der Beurteilung der Sünde der kultische Gesichtspunkt, vgl. 2, 11, s. B. I Kap. VI § 35 S. 330.

Raschi denkt bei עֵין מֵעֵין הַיָּשִׁיב an Ex. 32, 26 ff., d. h. an das blutige Strafgericht, das die jahvetreuen Leviten an dem abtrünnigen Volk anlässlich der Versündigung am goldenen Kalbe vollstreckt. Noch näher liegt eigentlich die Beziehung auf die Eifertat des Pīn'hās, durch die der göttlichen Plage als Strafe für die Verbindung mit midianitischen Weibern Einhalt getan

wurde (Num. 25, 6—18, vgl. besonders V. 11 **הָשִׁיב אֶת־הַחֶמְתִּי מֵעַל (בְּנִרְיִשָׁאֵל)**). Doch schwerlich hat der Prophet ein bestimmtes geschichtliches Vorkommnis im Auge. Es liegt ihm vielmehr daran, ganz allgemein den einstigen geistlich erzieherischen Einfluss Levis auf das Volk in das richtige Licht zu rücken. Durch den untrüglichen Wahrheitsgehalt seiner Tora und die makellose Lauterkeit seines gottwohlgefälligen Wandels war Levi einst nicht nur der treue Berater seines Volkes und die Verkörperung mustergiltiger Frömmigkeit, sondern auch dessen idealer Erzieher und Seelsorger, der die Macht der Sünde wirkungsvoll zu brechen, abzuwenden und zu verhüten wusste. „Los von der Sünde“ war die Signatur seiner Arbeit an Israel. Seine Wirksamkeit trug somit schuldbefreienden, erlösenden Charakter. Und seine Wirksamkeit ist nicht vergeblich gewesen: viele hat er von Schuld frei gemacht. Die drei letzten Worte des Verses erinnern unwillkürlich an die Schilderung des Ebed Jahve in Jes. 53, 11 und die der Weisen (**הַמְּשִׁבִּילִים**) in Dan. 12, 3. Das **הַצְדִּיק** an den beiden genannten Stellen ist nur die positive Formulierung des Begriffs **הָשִׁיב קִצְוֹן**. Was Maleachi hier von der erzieherischen Wirksamkeit der Priester aussagt, erscheint in der vorexilischen Zeit als ein Werk der Prophetie (Jer. 23, 22, vgl. Sach. 1, 4), in der nachexilischen als eine Obliegenheit der Frommen überhaupt (Ps. 22, 23 f.; 32, 8 [s. Gunkel, GHKAT<sup>4</sup> z. St.]; 34, 12; 51, 15). Von einer Tätigkeit der Priester nach dieser Richtung wissen die vorexilischen Schriftpropheten nichts; ihre Aussagen über die Diener des Altars stehen vielmehr in schroffstem Gegensatz zu dem glorifizierenden Urteil Maleachis. Nach Hosea haben die Priester die Tora vergessen (Hos. 4, 6), sind nicht Volkserzieher, sondern Volksverführer (Hos. 5, 1), die sich von des Volkes Sünde nähren (Hos. 4, 8) und Strassenraub verüben (Hos. 6, 9); nach Jesaja üben sie in trunkenem Zustand Rechtsprechung (Jes. 28, 7); nach Micha lehren sie die Tora um Geld (Mi. 3, 11) und nach Sēphania vergewaltigen sie sie (Sēph. 3, 4); nach Jeremia kümmern sie sich nicht um Jahve (Jer. 2, 8), beherrschen aber in Gemeinschaft mit den falschen Propheten das Volk bzw. verstehen sich gleich den falschen Propheten auf Betrug (Jer. 5, 31, s. Volz, Jer.<sup>2</sup> z. St.). Der geschichtlichen Wirklichkeit in der Zeit der Schriftprophetie entspricht das Ideal, das Maleachi hier zeichnet, demnach nicht. Vermutlich hat die Person Ezechiels, des grossen Seelsorgers

unter den Exulanten (Ez. 3, 16—21; 33, 1—9), die Farben für das Bild Maleachis abgegeben, s. B. I Kap. VI § 31 S. 321, vgl. auch Procksch. Über die Zeit, von der dieses Bild gilt, sagt Maleachi nichts. Nach V. 8 scheint es, als ob das gezeichnete Ideal bis zur Gegenwart des Propheten Wirklichkeit gewesen sei; nach 3, 4 dagegen würde der Prophet nur die **יְמֵי עוֹלָם** und die **שְׁנֵים קַדְמוֹנִיּוֹת**, d. h. die Mosezeit, im Auge haben, s. B. I Kap. VI § 12. 13 S. 282.

### Zusammenfassung von 2, 6.

In dreifacher Weise hat Levi seine Gottesfurcht betätigt: durch seine Lehre, sein Leben und seinen Einfluss auf das Volk; durch seine Lehre, d. h. mündliche Belehrung über religiöse, kultische, ethische und rechtliche Dinge, denn sie war allezeit untrügliche Wahrheit; durch sein Leben, denn es war ein friedliches Wandeln auf ebener Bahn, eine Verkörperung gottwohlgefälliger Frömmigkeit, religiös-ethischer Vollkommenheit in innigster Gemeinschaft mit Jahve; durch seine Einwirkung auf das Volk, denn diese galt dem Kampf mit der Sünde, und in diesem Kampf hat Levi machtvoll obgesiegt: viele hat er von Schuld freigemacht.

### γγ) V. 7: Der Ehrenname Levis als äusserer Ausdruck der Betätigung seiner Gottesfurcht oder Levis Ehrenamt und Ehrenname.

Denn Priesters Lippen hüten Überlieferung, und Lehrbescheid erkundet man aus seinem Munde, denn der Botschafter Jahves der Heere ist er.

Der Vers enthält zwei mit **כִּי** eingeleitete Begründungssätze: Gl.a und Gl.b. Die gegenseitige Beziehung dieser beiden Sätze sowie ihre nähere Beziehung zu dem vorhergehenden Verse ist jedoch strittig. Nach Reinke bieten beide Kausalsätze zwei parallele Begründungen zu sämtlichen in V. 6 enthaltenen Aussagen. Ähnlich auch J. M. P. Smith. Dagegen hält Köhler Gl.a für eine Motivierung von V. 6, während er Gl.b wieder als nähere Begründung von Gl.a ansieht; ganz ähnlich auch Keil und Nowack<sup>1.2</sup>. Letztere Ansicht dürfte die richtigere sein. Jedenfalls

scheint es auf der Hand zu liegen, dass Gl. b vor allem Gl. a motivieren soll; von hier aus ergibt sich dann von selbst, dass Gl. a als Begründung von V. 6 zu stehen kommt. Doch passt die Angabe von Gl. a, dass Levi Hüter der Tora war, nicht recht als Motivierung der Aussage V. 6ba von Levis gottwohlgefälligem Wandel; es empfiehlt sich daher vielleicht, Gl. a lediglich als Begründung des Satzes V. 6bβ **וְרֵבִים הַשִּׁיב כְּעֶן** zu deuten. Eine Begründung dieser Aussage erscheint um so angebrachter, als wie bereits z. V. 6 bemerkt wurde (s. oben S. 222), ein derartiges Tun, wenigstens in der vorexilischen Zeit, in erster Linie zu den Befugnissen der Propheten gehörte.

V. 7a umfasst zwei parallele Sätze. Die beiden Verba **יִשְׁמְרוּ** und **יִבְקְשׁוּ** werden von der LXX (*φυλάσσεται και ἐκζητήσουσιν*) und Vulg. (*custodient et requirent*) futurisch übersetzt, desgleichen von v. Hoonacker. Doch verliert bei dieser Übersetzung die Motivierung jeden logischen Sinn. Dagegen ist es dem Zusammenhang vollkommen entsprechend, wenn Grotius beide Imperfeka präterital erklärt. Doch würde der Prophet in diesem Fall ebenso wie in V. 6 eher Perfekta gebraucht haben. Richtiger erklären daher die meisten Ausleger die Imperfeka jussivisch = die Priester sollen Erkenntnis bewahren, und Tora soll man aus ihrem Munde suchen. So Kimhi, Raschi, Luther, Calvin, Pocock, Rosenmüller, J. H. Michaelis, Hitzig, Maurer, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Isopescul, J. M. P. Smith, Riessler, Procksch. Doch dem Zusammenhang entsprechender ist es, wenn man die Imperfeka als Ausdruck einer Erfahrungstatsache erklärt, die im Deutschen, sei es durch das Präsens, sei es durch „pflegen“, wiedergegeben wird, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 107g. Ges.-B.<sup>29</sup> II § 7d. Bauer-Leander, HGr. § 36g. Driver, Tens.<sup>3</sup> S. 38. Präsensisch werden die beiden Verba daher mit Recht wiedergegeben von Wellhausen, Nowack<sup>1,2</sup>, G. A. Smith, de Moor, Tichomiroff, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>, Duhm<sup>U</sup>, Haller<sup>1</sup>. Doch der eigentliche Sinn des Imperf. experientiae tritt vielleicht noch deutlicher hervor, wenn man übersetzt: Priesters Lippen pflegen Überlieferung zu hüten, und Tora pflegt man aus seinem Munde einzuholen.

Eine andere Gliederung von Gl. a schlägt Ehrlich, R. vor, indem er übersetzt: „denn an des Priesters Lippen hängt man, Unterweisung und Belehrung sucht man aus seinem Munde“.

Ganz ähnlich Sellin<sup>1.2.3</sup> (denn die Lippen des Priesters beobachtet man, Erkenntnis und Thora sucht man von seinem Munde) und Haller<sup>2</sup> (denn auf Priesters Lippen schaut man, sucht Erkenntnis und Weisung von seinem Munde). Doch diese Auffassung hat nicht nur die Akzentuation, sondern auch die alten Versionen gegen sich. Ferner ist die Behauptung, dass nur bei der genannten Gliederung Gl.b als Begründung von Gl.a verständlich sei, schwerlich stichhaltig. Als nicht genügend erscheint jedenfalls die Berufung auf 2. Sam. 14, 17, da hier der Text nicht eindeutig ist, s. Nowack, HKAT z. St. Ebenso dürfte der Hinweis auf 1. Sam. 1, 12 kaum verschlagen, da dort שָׁמַר zwar „beobachten“ bedeutet, jedoch das Beobachten in ganz anderem Sinne gemeint ist als an unserer Stelle.

Für נִטְרָן bietet Peš. statt des zu erwartenden יִשְׁמְרוּ (vgl. Targ. יִטְרָן) vielmehr נִטְפָן = stillant. Ob hier wohl ein alter Schreibfehler für נִטְרָן vorliegt (Venema, vgl. auch Faber [RBML VI S. 114], der hier vermutungsweise an einen Druckfehler [?] denkt), oder ob die Peš. in ihrer Vorlage יִטְיִפוּ (vgl. Mi. 2, 11) gelesen? Graetz schlägt vermutungsweise יִדְבְרוּ vor, doch ohne zwingenden Grund.

דַּעַת ist nicht wie Hos. 4, 6 = דַּעַת אֱלֹהִים (vgl. Hos. 4, 1; 6, 6), d. h. Gotteserkenntnis (vgl. J. M. P. Smith), auch nicht Gesetzeskunde bzw. scientia legis (Maurer, Venema, vgl. Köhler) oder beides, d. h. Gottes- und Gesetzeserkenntnis (Reinke, Keil), auch nicht die Summe aller auf den Kultus, das sittliche Leben, die Dogmatik und Eschatologie bezüglichen Kenntnisse (Isopescul, vgl. Marti<sup>Do</sup>), sondern, wie der Parallelismus zeigt, einfach identisch mit הוֹרָה im Sinne von Überlieferung, Tradition. Die heilige Überlieferung erscheint hier als Schatz, dessen Hut den Priestern anvertraut ist (vgl. Calvin, Isopescul), genauer den Lippen der Priester, offenbar weil es sich um ein Gut handelt, dessen Vermittelung an das Medium des Worts geknüpft ist. Die Verbindung דַּעַת שְׁמַר nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430; öfters dagegen findet sich die Verbindung נִצַּר דַּעַת (vgl. Prov. 5, 2; 22, 12, auch 15, 7, falls hier mit Symm. יִצְרוּ statt יִרְוּ zu lesen ist, s. C. H. Toy, ICC z. St.).

An zwei von den genannten Proverbienstellen (5, 2; 15, 7)

wird in ganz analoger Weise von den Lippen das Hüten der Erkenntnis ausgesagt. Das Bild eines durch den Mund zu hütenden Schatzes dagegen findet sich direkt ausgesprochen nur Prov. 21, 20 LXX: *θησαυρός ἐπιθυμητός ἀναπαύσεται ἐπὶ στόματος σοφοῦ*, s. C. H. Toy a. a. O. z. St. Mit Unrecht meint daher Ehrlich, R. unter Zustimmung von Sellin<sup>1,2,3</sup> (vgl. Haller<sup>2</sup>, s. oben S. 224 f.), dass die Lippen sachlich unmöglich Subjekt zu *ישמר* sein können, trennt infolgedessen gegen die Akzente *דעת* von *ישמר* und verbindet *דעת* mit dem Folgenden, wobei er das *ישמר* nach Analogie von *יבקש* impersonell fasst, s. oben a. a. O.

Den ihnen anvertrauten Schatz der Überlieferung pflegten die Priester, wie Glaß zeigt, nicht für sich zurückzubehalten, sondern ihn in den Dienst der Gesamtheit des Volkes zu stellen, und zwar nach Massgabe des Bedarfs, wie er in Anfragen von seiten der Laien (vgl. Hag. 2, 11ff. Sach. 7, 3) zum Ausdruck kam. Unwillkürlich hat man den Eindruck, als ob der Prophet hier sagen wolle, die priesterliche Tora sei nie spontan erteilt worden, sondern stets durch ausdrückliche Bitte um Bescheid von seiten des Volks veranlasst worden.

*תורה* bedeutet, wie oben (S. 213 f.) z. V. 6 gezeigt wurde, Weisung, Unterweisung, Belehrung, Entscheidung, Bescheid.

Das Objekt ist wie 1, 3a.10b vorangestellt; veranlasst ist diese Voranstellung hier ebenso wie an den genannten Stellen durch das Streben nach Chiasmus. Zu dem Gebrauch desselben bei Maleachi s. das oben (S. 14) z. 1, 3a Bemerkte, vgl. B. I Kap. VIII § 5 S. 410.

*יבקש* ist unpersönlich gemeint; „man“ sind die Laien. Zu dem Ausfall des Dageš forte im *ק* bzw. der Aufhebung der Gemination des *ק* s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 20m. Ges.-B.<sup>29</sup> I § 24f. Städe, Gramm. § 136. 525. Bauer-Leander, HGr. § 24m. Die Verbindung von *בקש* mit *תורה* als Objekt nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430, wohl aber findet sich die Verbindung *בקש את דברי הויה* (Am. 8, 12), sowie *בקש דעת* (Prov. 15, 14; 18, 15). Statt *בקש תורה* sagt Haggai (2, 11) *שאל תורה*.

*מפיה* ist eine nur hier vorkommende suffigierte Form von *פה* (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434) statt der gebräuchlicheren *מפיו* (vgl. Num. 30, 3. Jer. 36, 17. Sach. 9, 7. Ps. 18, 9. Prov. 2, 6).

Das *ἐκ στόματος αὐτοῦ* der LXX wird von der aeth. Tochterversion wiedergegeben durch *u esta lebbū*, als ob sie in ihrer Vorlage *ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ* gelesen.

Der seelsorgerisch-erzieherische Einfluss der Priester auf die Laien ist demnach also nicht, wie es nach V. 6 scheinen könnte, Wirkung sowohl der Lehre als des Lebens der Priester, sondern vielmehr nur ihrer Lehrtätigkeit bzw. der Handhabung der Tora. Die Tora, die heilige Tradition, ist der grosse Schatz, der den Priestern zur Aufbewahrung übergeben ist und aus dem sie je nach Bedarf den Laien Belehrung spenden. Das Angebot der Unterweisung wird normiert durch die Nachfrage, die Wirkung der Unterweisung ist *הַשִּׁיב מִעֵינַי* (6bβ). Bei diesem Gedanken bleibt der Prophet nicht stehen. Die angeführte Motivierung erscheint ihm an sich noch nicht ausreichend; jedenfalls stützt er sie noch durch eine besondere Begründung, wie sie in Gl.b vorliegt: *כִּי מְלָאךְ יְהוָה צְבָאוֹת הוּא*. Die sündenbefreiende Macht der Tora im Munde des Priesters wurzelt in dessen göttlicher Mission: er ist der Botschafter Jahves der Heere, der von Gott bevollmächtigte Mittler zwischen ihm und Israel, vgl. Gr. Baudissin, GAP S. 257. Die Anwendung des Ausdrucks *מְלָאךְ יְהוָה* auf Menschen sonst noch Jes. 42, 19 als Bezeichnung Israels, ferner Jes. 44, 26. 2. Chr. 36, 15 in der Mehrzahl (*מְלָאכֵינוּ* = *מְלָאכֵי יְהוָה*, vgl. 2. Chr. 36, 16 *מְלָאכֵי הָאֱלֹהִים*) und Hag. 1, 13 in der Einzahl als prophetischer Ehrentitel, sowie Koh. 5, 5 (*הַמְלָאךְ* MT, während LXX und Peš. allerdings dafür *הָאֱלֹהִים* lesen) als priesterlicher Ehrentitel.

Maleachi ist demnach der erste, der dieses seit Deuterosejaia gebräuchliche prophetische Ehrenprädikat auf den Priesterstand übertragen hat, s. B. I Kap. VI § 31 S. 321 f. Durch diese Übertragung sollen fortan die Priester den Propheten gleichgestellt werden bzw. an ihre Stelle treten als die allweisen (vgl. 2. Sam. 14, 20) und kraftvollen (vgl. Sach. 12, 8) Träger göttlicher Offenbarung (vgl. Ex. 23, 21) und zugleich als Führer des Volkes (vgl. Num. 20, 16. Ex. 23, 20), in alledem jener himmlischen Erscheinung gleichend, die Jahve zum persönlichen Medium seiner Selbstdarstellung gemacht (s. unten z. 3, 1). Beiläufig sei bemerkt, dass Maleachi der einzige altt. Schriftsteller ist, der den Ausdruck *מְלָאךְ* durch den Gottesnamen *צְבָאוֹת יְהוָה* näher determiniert, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428.

Unter Berufung auf 2. Sam. 14, 17 und Sach. 12, 8 vermutet Venema den Ausfall der Vergleichungspartikel  $\text{בְּ}$  vor  $\text{בְּלִיאָךְ}$ , ebenso Graetz. Doch hat diese Textänderung keinen Anhalt an den alten Versionen; auch wird der wirkungsvolle Abschluss des Abschnittes dadurch nur unnötig abgeschwächt.

Die Motivierung, die der Prophet zur Erklärung von V. 6b $\beta$  anführt, gestaltet sich in unserem Vers zu einer Schilderung der Norm für das Verhältnis der Priester zu Israel (Gl.a), wie es durch ihr Verhältnis zu Jahve (Gl.b) bedingt ist. Die Priester sind von Jahve bestellte Mittelspersonen, ein irdisches Gegenbild des himmlischen  $\text{בְּלִיאָךְ יְהוָה}$ , Botschafter an Gottes Statt. Als solche werden sie daher vom Volk vertrauensvoll mit der Bitte um Auskunft angegangen; als solche erteilen sie ihrerseits zuverlässigen Bescheid aus dem Schatz heiliger Tradition.

Dem geschichtlichen Ideal der Vergangenheit Levis (V. 6) tritt hier in Form einer Motivierung die für alle Zeiten gültige Norm zur Seite, wobei die Motivierung selbst zu einem weiteren Glied in der begeisterten Verherrlichung des Priesterstandes wird.

Zu der Echtheit unseres erstmalig von Böhme und dann im Anschluss an ihn auch von anderen (s. B. I Kap. VII § 1 S. 357) angestrichenen Verses s. B. I Kap. VII § 2 S. 365—368. Zu dem dort Bemerkten wäre noch hinzuzufügen, dass Marti<sup>KHS</sup> von der Streichung unseres Verses absieht, nicht aber Sellin<sup>2,3</sup>, und dass Haller<sup>2</sup> zwar nicht den ganzen Vers, wohl aber Gl.b für einen Zusatz erklärt.

#### Zusammenfassung von 2, 7.

Der machtvoll erzieherische Einfluss Levis auf das Volk (V. 6b) wird näher erklärt als eine Wirkung der priesterlichen Tora: diese ist wie ein Schatz, der an das Medium des Worts geknüpft, der Hut der Priester anvertraut ist, damit sie aus demselben nach Massgabe des Bedarfs den Fragenden Auskunft und Bescheid erteilen. Die Wirkung der Tora aber hat ihrerseits ihre Ursache in der Mittlerstellung ihrer Hüter und Träger — der Priester, die als Botschafter Gottes bezeichnet werden, d. h. für den Verkehr zwischen Jahve und dem Volk dieselbe Bedeutung und Qualifikation haben, die bisher die Propheten besessen (vgl. Jes. 44, 26. Hag. 1, 13) und die der göttlichen Selbstmanifestation in dem Engel Jahves eignet.

b) V. 8: Die Verwirkung der B<sup>e</sup>rīth durch Levi.

Doch ihr seid abgewichen von dem Wege (der Norm), habt zu Fall gebracht viele durch den Lehrbescheid, habt zerstört die Levib<sup>e</sup>rīth, spricht Jahve der Heere.

Mit ׀ advers. wird der Gegensatz eingeleitet; es ist der Gegensatz des Priestertums der Gegenwart zu dem Ideal der Vergangenheit. Der Prophet beabsichtigte offenbar eine Korrespondenz mit V. 6, doch die Korrespondenz ist nicht vollständig durchgeführt. Von den drei Sätzen, in denen die Schilderung des Gegensatzes verläuft, entsprechen die beiden ersten genau den beiden Aussagen in V. 6b, während der dritte Satz, d. h. Gl.b unseres Verses, den Gegensatz zu V. 5 darstellt.

Der ausdrückliche Gegensatz gegen V. 6a wird eigentlich nur in der Motivierung V. 9b geboten; doch kann er, falls der Text lückenlos ist, in V. 8a $\beta$  mit enthalten sein.

יִצְאֵם ist natürlich Anrede an die in V. 1 genannten Priester der Gegenwart; ihnen wirft der Prophet vor סִרְתֶּם כִּן־תִּדְרֹךְ = ihr seid abgewichen von dem Wege.

דֶּרֶךְ ist weder der vom Gesetz vorgezeichnete Weg (Pocock, Reinke), noch das Gesetz selbst (Venema, vgl. Drusius), noch der Weg, d. h. der Wandel, des Pīn<sup>e</sup>hās (Riessler). Eher könnte man nach V. 9b mit J. M. P. Smith an den Weg Jahves bzw. mit Rosenmüller und Isopescul an den von Gott vorgezeichneten Weg (vgl. Ex. 32, 8. Dt. 9, 12. 16; 11, 28; 31, 29. Ri. 2, 17) bzw. mit Sellin<sup>1.2.3</sup> an die von Gott vorgeschriebene Handlungsweise (vgl. Ps. 25, 4; 27, 11; 119, 14. 33) denken. Doch offenbar nimmt der Prophet das in V. 6ba zugrunde liegende Bild auf. Der „Weg“ ist demnach Bezeichnung für den Wandel in Gemeinschaft mit Jahve, für die ethisch-religiöse Vollkommenheit im Verkehr mit Gott. Vielleicht kann man hier wie auch sonst öfters im A. T. דֶּרֶךְ mit „Norm“ wiedergeben, vgl. Ex. 18, 20; 32, 8. Dt. 9, 12. 16. Jes. 30, 21. Hi. 31, 7. Prov. 21, 16; 22, 6. Von dieser Norm sind die Priester abgegangen, d. h. sie haben das Gemeinschaftsverhältnis mit Jahve gelöst.

סִרְתֶּם כִּן־תִּדְרֹךְ ist ein spezifisch deuteronomischer bzw. deuteronomistischer Ausdruck, s. B. I Kap. VIII § 12 S. 436, vgl. auch Ri. 2, 17. 2. Kön. 22, 2, doch findet er sich vereinzelt auch bei

J (Ex. 32, 8); zu seinem Gebrauch bei den Propheten und in der Weisheitsliteratur s. die oben angeführten Jesaja- und Proverbienstellen. Zu Unrecht streicht Sievers (Misc. S. 159) aus metrischen Gründen כִּן הַיְיָרָהּ unter Berufung darauf, dass absolut gebrauchtes כִּן in dem hier geforderten Sinne ja genugsam bezeugt sei. Von den Tochterversionen der LXX bieten statt ἐκ τῆς ὁδοῦ die aeth. 'emfenōtū und die v.-lat.<sup>9a</sup> de via mea, lasen also vielleicht in ihrer Vorlage ἐκ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ bzw. ἐκ τῆς ὁδοῦ μου, doch handelt es sich hier in beiden Fällen vielleicht nur um einen Zusatz des Übersetzers, der bei ὁδός an den Weg Gottes (vgl. J. M. P. Smith) dachte, s. Bachmann, Dod. S. 31.

Nach V. 6 wird Levis Wandel in engste Beziehung gesetzt zu seinem erzieherischen Einfluss auf das Volk; änderte sich ersterer, so musste naturgemäss auch letzterer leiden. Diesen Gedanken bringt Gl.αβ zum Ausdruck:

הַכְּשִׁלְתֶּם רַבִּים בְּתוֹרָה ist an den vorhergehenden Satz asyndetisch angereiht. Die Asyndese wird durch das Targ. gestützt, während LXX, Aq., Symm., Theod., Peš., Vulg. ein ו copulat. voraussetzen. Es scheint daher nahe zu liegen, ein ו im Text zu ergänzen. In diesem Fall müsste dann auch vor der Aussage von Gl.βα die Ergänzung des ו stattfinden. Der Satz wird von Wellhausen übersetzt: „(ihr) habt Vielen Anstoss gegeben durch die Weisung“. Ähnlich auch Luther: „und ärgert Viele im Gesetz“. Diese Übersetzung könnte allerdings durch Aq. (καὶ ἐσκανδαλώσατε), Theod., Symm. (καὶ ἐσκανδαλίσατε) und Vulg. (et scandalizastis plurimos in lege) gestützt werden. Doch die Bedeutung „Anstoss geben, ärgern“ lässt sich für הַכְּשִׁיל sonst nicht nachweisen. An allen Stellen, wo הַכְּשִׁיל im A. T. vorkommt, bedeutet es: bewirken, dass jemand strauchle, hinsinke, zu Fall komme (Jer. 18, 15. Ps. 64, 9. Prov. 4, 16. Thr. 1, 14. 2. Chr. 25, 8; 28, 28, wobei an beiden zuletzt genannten Stellen das Wort im Gegensatz zu עָזַר steht). LXX bietet hier wie Jer. 18, 15 und Thr. 1, 14 ἀσθενεῖν (ἡσθενήσατε).

Die Form הַכְּשִׁלְתֶּם nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. Das Perf. Hif'il von כָּשַׁר sonst nur noch Thr. 1, 14.

Fraglich dagegen ist, ob die Präposition בְּ vor תוֹרָה als בְּ objecti oder als בְּ instrumenti zu fassen sei, d. h. ob man zu übersetzen habe: „ihr habt es bewirkt, dass viele an der Tora

zu Fall kamen bzw. gegen die Tora verstießen“ oder „mittelst der Tora habt ihr bewirkt, dass viele zu Fall kamen bzw. durch (eure falsche) Unterweisung habt ihr viele zu Fall gebracht (verführt)“. Erstere Auffassung vertreten Drusius, Coccejus, Venema, Hitzig, Keil, v. Hoonacker, Procksch, Sellin<sup>1.2.3</sup>, letztere Köhler, Reuss, v. Orelli<sup>3</sup>, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Marti<sup>KHS</sup>, Driver, Isopescul, Riessler, Duhm, Haller<sup>1.2</sup>. Die Wiederaufnahme des Gedankens von V. 8a in V. 9b in Form einer Motivierung zeigt jedoch deutlich, dass תּוֹרָה nicht vom geschriebenen Gesetz (Keil) im Sinne einer objektiven Lehre bzw. Norm (v. Hoonacker: doctrine objective) zu verstehen sei, gegen die die Laien verstossen konnten, sondern als nomen actionis = Toraerteilung, Handhabung von Unterweisung. Ist aber das der Sinn von תּוֹרָה, dann kann das בְּ nur instrumental verstanden werden; die in V. 9b gut passende temporale Bedeutung = bei (s. unten S. 240) fügt sich hier nicht in den Zusammenhang. Man übersetze also: Durch bzw. mittelst Toraerteilung (d. h. Lehrbescheid) habt ihr zu Fall gebracht viele.

Aus V. 9b geht hervor, dass die Toraerteilung hier im Sinne einer parteiischen, die Person und nicht die Sache berücksichtigenden Handhabung derselben zu verstehen ist. Diese Art von Toraerteilung ist das Gegenteil von dem, was in V. 6 als תּוֹרַת אֱמֶת gekennzeichnet wird. Zu dem Inhalt der Tora als Belehrung über religiöse, kultische, ethische und rechtliche Dinge vgl. das oben (S. 215 f.) z. V. 6 Bemerkte.

Statt בתּוֹרָה bietet Peš. מִן נְמוּסָא (= מִן הַתּוֹרָה), doch wird das בְּ des MT gestützt durch LXX, Vulg. und Targ.

הַכְּשָׁלָתָם wird in seiner Bedeutung durch den Gegensatz gegen V. 6b $\beta$  normiert. Statt die Laien zur Umkehr von Sündenschuld zu veranlassen, haben die Priester vielmehr bewirkt, dass das Volk, irregeleitet durch falsche subjektiv-parteiische und unwahre Belehrung, in Sünde und Schuld verfiel. Möglicherweise denkt der Prophet hier in erster Linie an kultische Verfehlungen (vgl. 1, 6—14), doch ist, wie bereits bemerkt wurde, תּוֹרָה hier ebenso in weiterem Sinne zu verstehen wie עֵין in V. 6 (s. oben S. 221).

Leben, Lehre und Einfluss der Priester der Gegenwart stehen demnach in diametralem Widerspruch zu dem Ideal der

Vergangenheit. Aus dem Wandel in Gemeinschaft mit Gott ist ein Wandel in abweichender Richtung geworden; aus der Tora objektiv-untrüglicher Wahrheit ist eine Tora subjektiv-persönlicher Parteinahme und in engstem Zusammenhang damit ist die erzieherisch fördernde Einwirkung auf das Volk zu einem deprivierenden Einfluss geworden. Galten die guten Eigenschaften des alten Levi (V. 6), die die Priester jetzt in ihr Gegenteil verkehrt, als Betätigungen und Erweisungen des מוֹרָא und damit zugleich auch als konstitutives Element der zwischen Gott und Levi bestehenden B<sup>e</sup>rith (V. 5), so war durch das Verhalten der Priester naturgemäss die B<sup>e</sup>rith menschlicherseits tatsächlich aufgehoben. Diese ganz selbstverständliche Konsequenz zieht der Prophet mit den Worten von Gl. ba.

שָׁחַתְתֶּם בְּרִית הַלְלוֹי ist ebenso asyndetisch an den vorhergehenden Satz angereiht wie Gl. aβ. Das fehlende ו wird ergänzt von Peš. und LXX A sowie von der arab. und aeth. Tochterversion. Doch wird der MT durch die übrigen HSS und Tochterversionen der LXX sowie durch Targ. und Vulg. bestätigt. Jedenfalls aber dürfte die Asyndese rhetorisch wirkungsvoller sein als die Syndese, vgl. König, Stil. S. 211 ff. Synt. § 357. Mit Recht lehnen daher Isopescul und J. M. P. Smith unter Berufung auf das ebenfalls asyndetisch angereihte הַכְּשִׁלְתֶּם die Einfügung des ו ab, die übrigens Nowack<sup>3</sup> wieder zurückgenommen hat.

שָׁחַת = zerstören, vernichten, total unbrauchbar machen enthält zugleich auch das Moment des Gewalttätigen (Gen. 19, 13. 29. 2. Kön. 19, 12 || Jes. 37, 12), Eigenmächtigen und Mutwilligen (2. Sam. 1, 14. Ez. 28, 17). Ihr habt die Levib<sup>e</sup>rith total und gewaltsam (mutwillig) zugrunde gerichtet, ruiniert, zerstört dürfte daher die adäquate Wiedergabe von Gl. ba sein. Die Form שָׁחַתְתֶּם nur hier und Num. 32, 15 (וּשְׁחַתְתֶּם). Die Verbindung שָׁחַת בְּרִית nur hier, s. Kraetzschmar, BVAT S. 251, vgl. B. I Kap. VIII § 10 S. 430.

בְּרִית הַלְלוֹי ist ein ebenso vereinzelt im A. T. vorkommender Ausdruck wie בְּרִית אֶת־לְלוֹי, vgl. oben (S. 200) z. V. 4, s. auch B. I Kap. VIII § 10 S. 429. Zu den anderen Bezeichnungen der Levib<sup>e</sup>rith im A. T. s. das oben (a. a. O. z. V. 4 und S. 211 z. V. 5) Bemerkte.

Der Ausdruck  $\text{בְּרִית הַלְוִי}$  erklärt sich nach Analogie ähnlicher Verbindungen wie  $\text{בְּרִית אֲבֹתַיִךְ}$  (Dt. 4, 31) und  $\text{בְּרִית עֲבָדֶיךָ}$  (Ps. 89, 40) als Verkürzung aus  $\text{בְּרִית אֲתֵּהְלֹוִי}$  bzw.  $\text{בְּרִיתִי אֲתֵּהְלֹוִי}$  (vgl. V. 4, auch Gen. 17, 4. Jer. 14, 21. Ez. 16, 62) oder aus  $\text{בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הַלְוִי}$  (vgl. Gen. 17, 11. 2. Chr. 16, 3) oder aus  $\text{בְּרִית}$  (bzw.  $\text{בְּרִיתִי}$ )  $\text{אֲשֶׁר פָּרַתִּי אֲתֵּהְלֹוִי}$  (vgl. Dt. 31, 16. 2. Kön. 17, 38. Jer. 11, 10).

$\text{הַלְוִי}$  mit dem Artikel, während Maleachi sonst  $\text{לְוִי}$  (2, 4) oder  $\text{בְּנֵי־לְוִי}$  (3, 3) schreibt. Duhm<sup>A</sup> und Haller<sup>1,2</sup> streichen daher das  $\text{ה}$  vor  $\text{לְוִי}$ , ohne jedoch zu beachten, dass sowohl im Deuteronomium als auch bei P die Bezeichnungen  $\text{לְוִי}$  (Dt. 10, 9; 18, 1. Num. 26, 58) und  $\text{הַלְוִי}$  (Dt. 10, 8; 12, 12. 18 f.; 14, 27. 29; 16, 11. 14; 18, 6; 26, 11 ff. Ex. 6, 19. Num. 3, 32; 26, 57) nebeneinander hergehen. Nach Sievers (Misc. S. 159), der in Angleichung an V. 4  $\text{בְּרִיתִי}$  in  $\text{בְּרִית}$  ändert, ist der Artikel vor  $\text{לְוִי}$  „nur falsches Überbleibsel des  $\text{את}$  einer dem ursprünglichen  $\text{bərīḇī}$  nach V. 4 beigezeichneten Glosse 'עַבְּ-לֵוִי“.

Wie  $\text{הַלְוִי}$  so wird auch die abschliessende Formel  $\text{אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת}$  von Sievers (a. a. O. S. 140) als Zusatz beseitigt, Marti<sup>KHS</sup> und Nowack<sup>1,2,3</sup> dagegen lassen sie hier ebenso wie 2, 2. 4 (s. oben S. 176. 200) unbeanstandet.

#### Zusammenfassung von 2, 8.

Zu dem Ideal der Vergangenheit steht die empirische Gegenwart in schroffstem Gegensatz. In bezug auf Leben, Lehre und Volkserziehung sind die heutigen Priester das Widerspiel des alten Levi. Von der Norm des Wandels in religiös-ethischer Gottesgemeinschaft sind sie abgegangen; ihre Lehre, weit davon entfernt, Ausprägung untrüglicher Wahrheit zu sein, ist vielmehr Ausdruck subjektiver Parteilichkeit (vgl. V. 9b) geworden. Darum bedeutet auch ihre Belehrung für das Volk nicht wie in der alten Zeit eine religiös-sittliche Förderung schuldbewahrender und schuldbefreiender Art, sondern vielmehr eine depravierende Hemmung, durch die die Laien, von der rechten Bahn abgelenkt, strauchelnd zu Fall kommen. Die Verkehrung von Leben, Lehre und Einfluss des alten Levi in ihr Gegenteil ist aber zugleich nichts anderes als die Lösung der Levib<sup>er</sup>rith von seiten der Priester; diese haben somit selbst gewaltsam und mut-

willig die Aufhebung des zwischen Jahve und ihnen bestehenden Verhältnisses herbeigeführt. Die Konsequenzen, die sich aus der so geschaffenen Situation für Jahve ergeben, legt der nun folgende Schlussvers (V. 9) der Rede dar.

c) V. 9: **Die Aufhebung der Levib<sup>e</sup>rith durch Jahve.**

So werde auch ich meinerseits euch verachtet und gering machen vor allen 'Völkern' in dem Masse als ihr nicht gewahrt 'meinen' Weg und Ansehen der Person geübt beim Toraerteilen.

Der Vers schildert die Strafe, die Jahve wegen des B<sup>e</sup>rithbruches über Levi verhängen wird.

וְגַם־אֲנִי leitet die Strafandrohung ein, indem es hier wie öfters dazu dient, die Konsequenz eines auf Wechselseitigkeit beruhenden Verhältnisses einzuführen, vgl. Jer. 13, 26. Ez. 5, 11; 8, 18; 9, 10; 16, 43; 20, 25. Am. 4, 6, auch 1. Sam. 1, 28 (וְגַם־אֲנִי). „Darum bzw. so werde auch ich meinerseits.“

נָתַן wird von LXX (*δέδωκα*), Vulg. (*dedi*), Luther, Venema, J. D. Michaelis, Pressel, de Moor, Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Marti<sup>KHS</sup>, Isopescul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Riessler präterital, von Reinke, Keil, Köhler, v. Orelli<sup>3</sup>, Duhm<sup>u</sup>, Haller<sup>1.2</sup>, Procksch, Marti<sup>KHS4</sup> präsentisch und von Grotius, Cappellus, Rosenmüller, Tichomiroff, Sievers, Sellin<sup>1.2.3</sup> futurisch erklärt. Wegen des Parallelismus mit V. 3 (הִנְנִי גֵעַר) ist der letzteren Erklärung unbedingt der Vorzug einzuräumen. Zu נָתַן mit doppeitem Akkus. in der Bedeutung von machen vgl. Gen. 17, 5. Ex. 7, 1. Jos. 9, 26. Jes. 3, 4. Jer. 1, 5. Ez. 35, 3. Ps. 18, 33; 39, 6; 69, 12; 135, 12.

נְבוֹזִים וְשִׁפְלִים ist die einzige im A. T. vorkommende Verbindung von נְבוֹזָה und שִׁפְלָה, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429. Eine analoge Verbindung ist übrigens die von נְבוֹזָה und צִעִיר Ps. 119, 141. Der Plural des Part. Nifal von נְבוֹזָה nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. Zu dem Gebrauch von נְבוֹזָה bei Maleachi s. 1, 7. 12.

Was das gegenseitige Bedeutungsverhältnis der beiden Ausdrücke anlangt, so ist נְבוֹזָה das Gegenteil von נִכְבָּד (vgl.

1. Sam. 2, 30), שָׁפַל das Gegenteil von גָּבַהַ (vgl. Ez. 17, 24; 21, 31) bzw. רָם (vgl. Ps. 138, 6) bzw. גָּאָה (vgl. Hi. 40, 11) bzw. מִתְנַשֵּׂא (vgl. Ez. 17, 14).

LXX übersetzt: ἐξουδενωμένους καὶ ἀπερόδιμμένους, statt des zweiten Wortes bietet jedoch Q, auch Theodor παρειμένους. Die LA ἀπερόδιμμένους scheint auch die arab. (مَطْرَحِينَ), aeth. (zeruāna), slav. (отвержены) und kopt.-b. (nach Isopescul) Tochterversion vorauszusetzen, während dagegen die syr.-hex. (מישריא) und v.-lat.<sup>sa</sup> (dissolutos) offenbar auf die LA παρειμένους zurückgehen. Cyrill bietet neben ἐξουδενωμένους überhaupt kein zweites Wort. Vollers (S. 75 bei Tichomirow) vermutet als Vorlage der LXX für ἀπερόδιμμένους unter Hinweis auf Jos. 23, 4. Ri. 2, 19 und Jer. 15, 8 מַפְלִים. Doch ist eine Hof'-form von נָפַל im A. T. nicht zu belegen. Dagegen ist Isopescul der Ansicht, dass LXX dem Stamme שָׁפַל nach Jes. 10, 33; 32, 19 die Bedeutung „gestürzt werden“ beigelegt habe. Die beiden Ausdrücke wiederholen in eigentlicher Rede das, was der Prophet bereits V. 3a (s. oben S. 189) bildlich ausgedrückt hatte: an Stelle der bisherigen machtvollen Auktorität Levis soll nun verächtliche Unansehnlichkeit treten.

לְכָל־הָעָם ist textlich nicht ganz einwandfrei: eine Reihe von HSS bei Kennicott und de Rossi (s. de Rossi III z. St.), desgleichen einige Drucke wie der von Pesaro 1511—1517 (s. Ginsburg HB z. St.) bieten statt des Singulars הָעָם den Plural הָעַמִּים, ebenso setzen auch LXX und Vulg. den Plural voraus, während Peš. und Targ. in ihrer Vorlage den Sing. gelesen zu haben scheinen. Statt לְכָל־ bietet übrigens eine HS (de Rossi 545, s. de Rossi III z. St.) בְּכָל־. Auch die aeth. (uēsta kʷellū 'ahzāb), arab.

(فِي كُلِّ الْأُمَّمِ) und arm. (nach Isopescul) Tochterversion der LXX setzen diese LA voraus, während die v.-lat.<sup>sa</sup>, syr.-hex., slav. und kopt.-b. (nach Isopescul) in Übereinstimmung mit dem rezipierten Text der LXX εἰς πάντα τὰ ἔθνη gelesen zu haben scheinen. Als Vorlage der LXX vermutet daher Isopescul neben בְּכָל־ auch כָּל. Nach Köhler ist die LA der LXX und Vulg. הָעַמִּים

vielleicht dadurch entstanden, dass man das vorausgehende אַתְּכֶם fälschlich nicht auf die Priester Israels, sondern auf die Israeliten überhaupt bezogen hätte, doch passe diese LA weit weniger gut in den Zusammenhang als die des MT. Ähnlich auch J. M. P. Smith. Allerdings scheint nach dem unmittelbaren Zusammenhang die Erniedrigung der Priester in den Augen der Gemeinde das Nächstliegende zu sein; jedenfalls erzielt man so einen wirkungsvolleren Gegensatz zu V. 6f., wo das Ansehen der Priester doch wohl als ein Ansehen in den Augen des eigenen Volkes gedacht ist. Doch wird durch die LA הָעַמִּים, die Grotius und Schegg ihrer Übersetzung bzw. Erklärung zugrunde gelegt, der Gegensatz noch erhöht. Dem Ansehen im eigenen Volk steht dann die Erniedrigung vor den Augen der ganzen Welt gegenüber. Grotius denkt dabei an die Heimsuchung unter Antiochus Epiphanes. Doch dafür fehlt jeglicher Anhaltspunkt. Nach 3, 12 liegt es nahe, die Worte vielmehr eschatologisch zu verstehen. Ist dort die lobpreisende Verherrlichung der Gemeinde von seiten der Völker ein Moment der Endzeit (s. unten z. 3, 12, vgl. auch B. I Kap. VI § 2 S. 230), so bedeutet hier die Erniedrigung vor den Völkern naturgemäss den Ausschluss von der Anteilnahme an den Gütern der Endzeit. Diese Erklärung fügt sich dem eschatologischen Tenor des ganzen Buches (s. B. I Kap. VI § 38 S. 338) gut ein.

Doch der unmittelbare Sinn von Gl.a ist noch ein anderer. Nach V. 3 bildete die Macht und das Ansehen der Priester ein konstitutives Moment derjenigen Segnungen (vgl. V. 2), die ihnen aus der Levib<sup>r</sup>ith (vgl. V. 5 ff.) erwachsen. Demnach muss die Verwandlung des ehemaligen Prestige in schmachvolle Erniedrigung gleichbedeutend mit der Aufhebung der Levib<sup>r</sup>ith durch Jahve sein. Dabei ist allerdings nicht zu leugnen, dass der Prophet diesen Gedanken noch direkter hätte aussprechen können, wenn er etwa שְׁחַתִּי בְרִיתִי oder אֶחָלֵל בְּרִיתִי (vgl. Ps. 89, 35) bzw. נֶאֱרַתִּי בְרִיתִי (vgl. Ps. 89, 40) oder אָפַר בְּרִיתִי (vgl. Ri. 2, 1, auch Lev. 26, 44. Jer. 14, 21. Sach. 11, 10) bzw. הִפְרַתִּי בְרִיתִי an die Spitze von V. 9 hätte setzen wollen. Doch übersehe man nicht, dass die vorliegende, etwas indirekte Art der Gedankenformulierung eine gewisse Analogie mit der der ersten Rede aufweist, s. oben (S. 44) z. 1, 5.

ל̣ steht hier wie Prov. 24, 9 im Sinne von לְעֵינַי bzw. בְּעֵינַי. Eine Substituierung des ל̣ durch ב̣ auf Grund der einen HS sowie der arab., aeth. und arm. Tochtersversion (s. oben S. 235) erscheint überflüssig, namentlich da ל̣ auch besser in den Zusammenhang passt.

Das Verdammungsurteil über die Priester hat der Prophet später gemildert. In einer der folgenden Reden (2, 17—3, 5) aus der Zeit unmittelbar vor der Ankunft Esras im Jahre 458 (s. B. I Kap. IV § 5) erwartet er einen Läuterungsprozess, durch den das levitische Priestertum zu gottwohlgefälliger Integrität restituiert werden solle (3, 3 f.).

Mit der Androhung des Verdammungsurteils über die Priester (V. 9a) nach Darlegung ihrer Schuld (V. 8) hat die Rede einen natürlichen Abschluss erreicht. Doch der Prophet bleibt hier noch nicht stehen, sondern erinnert palindromisch noch einmal an das Mass der Schuld, das das Urteil bedingt. Es liegt ihm daran, mit besonderem Nachdruck den Gedanken auszusprechen, dass Schuld und Strafe, Tun der Menschen und Vergeltung Gottes in völlig adäquatem Verhältnis zueinander stehen. Der Gedanke der Talion im Sinne des ezechielischen Vergeltungsdogmas durfte vom Propheten nicht unerwähnt gelassen werden.

כְּפִי אִשֶּׁר ist nicht mit LXX (*ἀνθ' ὧν*), Peš. (כ), Luther, Coccejus, v. Til, Köhler, Isopeskul, Riessler, Procksch, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup> als Kausalpartikel (= weil bzw. da) zu erklären, auch nicht mit Vulg. (sic), v. Orelli<sup>3</sup> (gleich wie) als Vergleichungspartikel, sondern dient, wie Sievers (Misc. S. 160) richtig hervorhebt, genauer zur Bezeichnung einer bei verglichenen Objekten vorhandenen Grad- und Massabstufung = gemäss dem Grade. Ganz ähnlich schon früher Kimhi, der die Partikel durch מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה umschreibt, s. auch Reinke (nach Massgabe bzw. insoweit als bzw. sofern), Marti<sup>Do</sup> (ganz dem entsprechend dass), v. Hoonacker (à proportion que), Haller<sup>1.2</sup> (gerade wie), vgl. auch Wellhausen (dem gemäss dass), Nowack<sup>1.2.3</sup>, Duhm<sup>U</sup> (dementsprechend, dass), J. M. P. Smith (inasmuch).

Die Verbindung כְּפִי אִשֶּׁר nur hier im A. T., falls nicht auch Sach. 2, 4 für כְּפִי אִישׁ mit Wellhausen, Nowack<sup>1.2</sup> und Marti<sup>Do.KHS<sup>4</sup></sup> כְּפִי אִשֶּׁר zu lesen ist. Der Ausdruck ist gleichbedeutend mit dem

auch nur einmal vorkommenden **עַל־פִּי אִשֶּׁר** (Lev. 27, 8). Ein Vergleich von Lev. 27, 18 (**עַל־פִּי הַשָּׁנִים**) mit Lev. 25, 16 (**לְפִי רֹב הַשָּׁנִים**) beweist die Gleichwertigkeit von **עַל־פִּי** mit **לְפִי** (= nach Massgabe), während letzteres nach Ex. 16, 16. 18 (**לְפִי אֲכָלוּ**) neben Ex. 16, 21 (**כְּפִי אֲכָלוּ**) wiederum gleichbedeutend mit **כְּפִי** ist. Die von Sievers (Misc. S. 146) vorgeschlagene Änderung von **אִשֶּׁר** in **שֶׁ** ist offenbar lediglich durch metrische Erwägungen veranlasst.

Die Schuld, deren Mass das Mass der Strafe bestimmt, wird in völliger Übereinstimmung mit V. 8a als eine doppelte gekennzeichnet, genauer als eine in bezug auf Leben und Lehre bzw. Wandel und Rede; allerdings ist hier die Ausdrucksweise eine andere, und im Zusammenhang damit enthält V. 9b im Verhältnis zu V. 8a noch einige erläuternde Ergänzungen.

**אֵינְכֶם שְׂמֹרִים אֶת־דְּרָכַי** ist lediglich die negative Umformulierung des in V. 8a positiv ausgedrückten Satzes **כִּרְתֶּם מִן־הַדֶּרֶךְ**.

**דְּרָכַי** als Pluralform ist auffallend angesichts des Singulars **הַדֶּרֶךְ** in V. 8a. Obschon die masoretische Punktation nicht nur durch LXX, Peš., Targ., Vulg., sondern auch durch die Tochterversionen der LXX gestützt wird, so dürfte es sich im Hinblick auf V. 8a doch empfehlen, **דְּרָכַי** zu punktieren, um so mehr als in Verbindung mit **שְׂמֹר** sich sowohl der Singular (Gen. 18, 19. Ri. 2, 22) als auch der Plural (2. Sam. 22, 22 || Ps. 18, 22) von **דֶּרֶךְ** belegen lässt. Die Bedeutung des Ausdrucks ist natürlich identisch mit der für V. 8 festgestellten: es ist der in V. 6 gezeichnete Wandel im Verkehr mit Jahve, die Norm der Gottesgemeinschaft. Diese Norm haben die Priester nicht eingehalten.

**וְנִשְׂאִים פָּנִים בַּתּוֹרָה** charakterisiert das zweite Moment der Schuld. Torrey (JBL XVII S. 4) liest **פָּנִי** statt **פָּנִים**, indem er das auslautende ם durch das folgende ך veranlasst sein lässt. Gleichzeitig bezieht er die Negation in **אֵינְכֶם** auch auf **נִשְׂאִים** und gewinnt so unter Berufung auf Prov. 6, 35. 2. Kön. 3, 14. Thr. 4, 16. Jes. 3, 3; 9, 14. Hi. 22, 8 den Sinn: because ye do not keep my ways nor regard me in your teaching. Angeschlossen haben sich ihm: Marti<sup>Do</sup> (aber nicht Marti<sup>KHS</sup>), No-

wack<sup>Ki</sup> (aber nicht Nowack<sup>3</sup>), Sievers (Misc. S. 146), auch Driver erklärt diese Textänderung für „an attractive emendation, which forms a good parallel to the preceding clause“. Riessler, Sellin<sup>1.2.3</sup> und v. Hoonacker lassen zwar פְּנִים unverändert, verbinden aber ebenso wie Torrey אִינְכֶם auch mit נְשֵׂאִים und übersetzen dementsprechend: „und euch nicht um die Belehrung bekümmertet“ bzw. „und nicht richtet ihr das Angesicht auf die Thora“, d. h. ihr kümmert euch nicht um das Gesetz bzw. „(à proportion que vous n'avez point observé mes voies), ni eu égard à la doctrine“. Abgesehen davon, dass die LA פְּנִי keinerlei Stützpunkt an den alten Versionen hat, lässt sich der Ausdruck נְשֵׂא פְּנִים im Sinne von „Rücksicht nehmen, sich kümmern“ wohl in Anwendung auf Menschen (vgl. 1, 8 f. Gen. 32, 21. Dt. 28, 50. 2. Kön. 3, 14. Hi. 42, 8. Thr. 4, 16), nicht aber in Anwendung auf Gott als Objekt nachweisen, vgl. Isopescul und J. M. P. Smith. Mit Recht bezeichnet daher Duhm<sup>A</sup> im Hinblick auf Hi. 13, 8 die Textänderung Torreys als „bösen Missgriff“. Auch die Übersetzungen von Riessler, Sellin und v. Hoonacker sind nicht viel glücklicher. Für die Anwendung des Ausdrucks נְשֵׂא פְּנִים auf die Tora beruft sich Sellin nicht nur in Übereinstimmung mit Torrey auf Prov. 6, 35, sondern auch auf Num. 6, 26. Beide Stellen sind jedoch schwerlich beweisend. Prov. 6, 35 ist, wie die Übersetzung der LXX und Vulg. zeigt (s. C. H. Toy, ICC z. St.), der Text nicht ganz in Ordnung und daher korrekturbedürftig, s. Steuernagel<sup>KHS</sup> z. St. Was Num. 6, 26 anlangt, so bedeutet der Ausdruck יִשָּׂא יְהוָה | פְּנָיו אֵלֶיךָ (= es erhebe Jahve sein Angesicht nach dir hin [s. Baentsch, HKAT z. St.]) sowohl die freundliche Gesinnung Gottes als auch seine aufmerksame und tätige Fürsorge (s. Dillmann, NDJ z. St.), d. h. das Anblicken mit den Augen der Liebe: „Er blicke dich mit Augen der Liebe an, er mache dich zum Augenmerk seiner Liebe“ (Frz. Delitzsch, Der mosaische Priestersegen Num. VI, 22—27 [Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben III, 1882, S. 113—136] S. 125). Nicht mit Unrecht wird mehrfach als Parallele dazu angeführt der assyrische Ausdruck našû ina ana = das Auge erheben zu jem., d. h. jem. seine Liebe, Gunst zuwenden, jem. lieb gewinnen (s. Frd. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch, Leipzig 1896, Sp. 484a). Es empfiehlt sich daher, sowohl bei der LA das MT als auch

bei der herkömmlichen, durch die alten Versionen gestützten Übersetzung von Gl. b $\beta$  zu bleiben.

בְּתוֹרָה ist wohl in zeitlichem Sinn = beim Toraerteilen zu verstehen. Zu dieser Bedeutung der Präposition בְּ vgl. Gen. 2, 4a; 4, 8. Dt. 4, 45. LXX übersetzt בְּתוֹרָה mit ἐν νόμῳ, in Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen mit Ausnahme der aeth., die ἐμὴ ἐγ bietet und daher wohl in ihrer Vorlage ἐκ νόμου gelesen haben wird, s. Bachmann, Dod. S. 31.

Die von Torrey z. T. in Anlehnung an Rosenmüller geäußerten Bedenken, dass der Vorwurf der Parteilichkeit, der nach der langen und schweren vorhergehenden Anklage nur ganz beiläufig auftrete, als ob er schon früher erwähnt worden, in dem jetzigen Kontext nicht ganz verständlich sei, sind unbegründet. Die Worte bilden, wie bereits oben (S. 238) bemerkt wurde, vielmehr eine erläuternde Erklärung zu V. 8a $\beta$ . Parteilichkeit in der Handhabung der Tora war die Ursache des depravierenden Einflusses der Priester auf das Volk. Mit dem Hinweis auf diesen Krebschaden des Gemeindelebens schließt die zweite Rede des Propheten wirkungsvoll ab.

Zu der Ursprünglichkeit unseres von Riessler als Anmerkung zu V. 8 „Belehrung“ angestrichenen Verses s. B. I Kap. VII § 2 S. 368.

#### Zusammenfassung von 2, 9.

Haben die Priester die Levib $\epsilon$ rith gebrochen (V. 8), so ergibt sich daraus als notwendige Konsequenz die Tatsache, dass auch Jahve seinerseits die die B $\epsilon$ rith konstituierenden Verheissungen aufhebt bzw. sie in ihr Gegenteil verkehrt. An Stelle der einstigen Macht und des einstigen Ansehens Levis in dem Volk tritt jetzt Erniedrigung und Verachtung angesichts aller Völker, d. h. vor den Augen der ganzen Welt, was auch den Ausschluss von dem unmittelbar bevorstehenden Heil der Endzeit involviert. Dabei normiert sich das Mass der Strafe — das hebt der Prophet noch besonders nachdrücklich hervor — genau nach dem Mass der Schuld, die in Übereinstimmung mit V. 8 als Abweichung von dem Ideal des Wandels in Gemeinschaft mit Gott einerseits und andererseits als Parteilichkeit beim Toraerteilen, d. h. also als Schuld im Leben und in der Lehre, charakterisiert wird.