

KOMMENTAR ZUM BUCHE DES PROPHETEN MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

1

(1, 2—11)

DORPAT 1929

Des Buches Maleachi erste Rede: 1, 2—5.

Der Ausspruch über Edom oder die Liebe Jahves zur Tempelgemeinde, erwiesen an seinem Hass gegen Edom.

Zur Entstehungszeit der Rede s. B. I Kap. IV § 8 (S. 132—136).

Zum zeitgeschichtlichen Rahmen s. ebenda Kap. V § 5 (S. 192—196).

1) V. 2. 3a: Jahves Liebe zur Tempelgemeinde und das Erkennungszeichen dieser Liebe — der Hass gegen Edom.

„Lieb habe ich euch, spricht Jahve, ihr aber sprecht: woran (sollen wir erkennen, dass) Du uns lieb hast? Ist nicht Esau ein Bruder Jakobs? Spruch Jahves. Trotzdem habe ich (nur) Jakob lieb, während ich Esau hasse.“

Der Prophet beginnt im Gegensatz zu den Zweifeln und Bedenken seiner Zeit (s. B. I Kap. V S. 194 ff.) mit der Verkündigung von der Gewissheit der Liebe Jahves: אָהַבְתִּי אֶתְכֶם = lieb habe ich euch, spricht Jahve. Es ist strittig, ob das Perfektum in praeteritalem oder praesentischem Sinn zu fassen sei. Erstere Auffassung vertreten: sämtliche alte Versionen, sowie Calvin, Cappellus, Cornel. a Lap., Pocock, Drusius, Balduin, Grotius, Rosenmüller, Calmet, Maurer, Köhler, Reuss, Keil, v. Orelli, Lange, G. A. Smith, Duhm, Driver, Haller², Isopescul, v. Hoonacker, Procksch, Sellin; letztere dagegen: Coccejus, Venema, Tarnov, J. D. Michaelis, Reinke, Ewald, Marti, Riessler, de Moor. Die von Wellhausen (ich habe euch meine Liebe zugewandt) und Nowack³ (ich habe euch mit meiner Liebe umfasst) gewählten Ausdrücke lassen beide Deutungen zu, wie denn auch J. M. P. Smith und de Moor das Perfektum hier in doppeltem Sinn aufgefasst wissen wollen. Der Kontrast spricht jedoch

deutlich für eine praesentische Auffassung. Beweisend ist vor allem die Analogie der beiden andern Perfekta אָמַר und וְאָמַרְתֶּם, die beide dem Bereich der Gegenwart angehören. Zu dieser Bedeutung des Perfektums vgl. Ges.-K.²⁸ § 106 g. Brockelmann, V. Gr. II S. 149. H. Bauer, Die Tempora im Semitischen, Leipzig 1910, S. 33. H. Bauer und P. Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments I, Halle a. S. 1922, § 36 w. x. G. Bergsträsser, Hebr. Gramm. II, 1, Leipzig 1926, § 6 e. g.

Der Prophet spricht in erster Linie für seine Zeit: den Zweifeln, die die Gegenwart bewegen, will er vor allem entgegen treten. Die Frage aber, die seine Zeit in Unruhe versetzte, war nicht die, ob Jahve einst in der Vergangenheit Israel lieb gehabt hätte, darüber war man ja aus dem Deuteronomium (Dt. 4, 37; 7, 7 f. 13; 23, 6), sowie aus Hosea (Hos. 11, 1 ff.; 3, 1), Jeremia (Jer. 31, 3) und Deuterojesaia (Jes. 43, 4) zur Genüge unterrichtet. Die Frage, die die Gemeinde bewegte, ging vielmehr dahin, ob Jahve auch jetzt noch der Gemeinde seine Liebe zuwende, ob das Ausbleiben der messianischen Herrlichkeitszeit, deren Anbruch Haggai und Sacharja an die Vollendung des Tempelbaues geknüpft hatten, nicht ein Beweis dessen sei, dass Jahves Liebe zu seinem Volk aufgehört habe, vgl. B. I Kap. V § 5. Diese Stimmung bringt der Prophet in dem Einwurf zum Ausdruck, den er seinen Zeitgenossen in den Mund legt mit den Worten: וְאָמַרְתֶּם בְּמַה אֶהְבֵּתֵנוּ.

Nach Sellin ist אֶהְבֵּתֵנוּ hier im Sinne des יִדַע von Am. 3, 2 zu verstehen. Als Beweis für diese Gleichsetzung wird das Deuteronomium (7, 7 f.; 10, 14 f.) angeführt, von dem Maleachi sich ja überall besonders abhängig zeige. Diese Beweisführung ist nicht überzeugend, da an den genannten Deuteronomiumstellen die Erwählung Israels nicht mit der Liebe Jahves zu den Ervätern identifiziert wird, sondern erstere vielmehr als Folge der letzteren (וַיִּבְחַר) erscheint, vgl. K. Galling, Die Erwählungstraditionen Israels, Giessen 1928 (BZAW № 48), S. 4.

Die für das B. Maleachi charakteristische Form der Dialogs tritt gleich hier zu Anfang seines Buches hervor, vgl. B. I Kap. VIII § 1 ff. Der Dialog erscheint hier, wie auch in der II (1, 6—2, 9), V (3, 6—12) und VI (3, 13—21) Rede als Zwiegespräch zwischen Jahve und der Gemeinde im Unterschied von der III Rede (2, 10—16), die sich als Zwiegespräch zwischen dem

Propheten und der Gemeinde zu erkennen gibt, während die IV Rede (2, 17—3, 6) auch als ein Zwiegespräch zwischen dem Propheten und der Gemeinde beginnt (2, 17), um dann jedoch im weiteren Verlauf (3, 1—5) in eine direkte Rede Jahves überzugehen.

Als Rede Jahves werden an unserer Stelle die Worte **אָמַר יְהוָה אֲתֶכֶם** ausdrücklich gekennzeichnet durch die beigefügte Formel **אָמַר יְהוָה**, die auffallenderweise in der arabischen Tochterversion der LXX fehlt. Maleachi gebraucht diese Formel nur drei- bzw. zweimal (ausser an unserer Stelle noch 1, 13 und 3, 13, doch s. unten zu 1, 13), während sie mit dem Zusatz **צְבֹאוֹת** einundzwanzigmal vorkommt (1, 4. 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14; 2, 2. 4. 8. 16; 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 17. 19. 21); nur einmal dagegen findet sich **אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** (2, 16, doch s. z. St.).

וְאָמַרְתֶּם — die für das B. Maleachi charakteristische Eingangformel bei der Anführung der Einwände der Hörer (vgl. 1, 6. 7. 13; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13, s. auch B. I Kap. VIII S. 398) — ist nach dem soeben Dargelegten natürlich praesentisch zu erklären. LXX (*εἶπατε*) und Vulg. (*dixistis*) fassen es praeterital; ebenso Calvin, Cornel. a Lap., Balduin, Coccejus, Calov, Knabenbauer. Die aethiopische Übersetzung bietet: *watebēlūnī*, offenbar las sie in ihrer Vorlage: *καὶ εἶπατέ μοι* (vgl. Bachm., Dod. z. St.). Das Targum paraphrasiert hier wie 1, 6. 13; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13: **וְאִם תִּימְרוּן**. Im Anschluss daran haben Kimbi, Tanḥûm (bei Pocock), Pocock, Grotius, Drusus, Rosenmüller, Ehrlich R. die Partikel **אִם** vor **וְאָמַרְתֶּם** ergänzt: wenn ihr aber spricht (denkt), so gilt euch dies Wort etc. Doch wird m. E. bei dieser Erklärung der wirkungsvolle Kontrast zwischen der gnadenreichen Zusage Gottes und der zweifelnden Kleingläubigkeit der Gemeinde stark verwischt; derselbe tritt viel plastischer hervor, wenn wir das **ו** als Adversativpartikel fassen: ihr aber denkt. Auch die Korrespondenz von **אָמַר יְהוָה** und **וְאָמַרְתֶּם** scheint diese Fassung zu fordern.

Den Inhalt des zweifelnden Kleinglaubens fasst der Prophet zusammen in die Frage der Gemeinde **בְּמַה אֶהְבֶּתְנִי**. LXX: *ἐν τίνι ἠγάπησας ἡμᾶς*. Vulg. in quo dilexisti nos. Peš. **בְּמַנָּא רַחֲמַתְנָא**. Wörtlich übersetzt: wodurch (Ewald, Umbreit, Reinke), worin (Keil, Köhler, Riessler, Isopescul, Marti, v. Orelli), womit (Lange, Rückert, Pressel, Duhm, Procksch), wieso (Wellhausen, Sellin), inwiefern

(Nowack³) hast Du uns lieb. Die suffigirte Form אֶהְבֵּתָנִי nur hier. Für das Wort בְּמֹה hat Maleachi eine besondere Vorliebe; in der dialektischen Form seiner Predigt in Gestalt von Rede und Gegenrede dient ihm der Ausdruck sechsmal (1, 2. 6. 7; 2, 17; 3, 7. 8) zur Einführung des Einwurfs der Gegner, der ihm seinerseits die Veranlassung gibt, seine Thesen eingehender zu begründen (s. B. I S. 398). So auch hier. Doch so gut auch die oben gegebenen Übersetzungen für die übrigen, soeben genannten Stellen des Maleachibuches passen, so scheinen sie doch für die vorliegende nicht ganz ausreichend zu sein. Die Worte: „wodurch, worin, womit, wieso, inwiefern hast du uns lieb“ sind nicht von vornherein verständlich. Von sämtlichen Stellen (29), an denen der Ausdruck בְּמֹה im A. T. vorkommt, scheinen mir zwei für das Verständnis unserer Stelle von Bedeutung zu sein: Gen. 15, 8 und Ex. 33, 16. Auf erstere hat schon Rosenmüller, Schol. VII, 4 S. 362 hingewiesen. An beiden Stellen handelt es sich ebenso wie an der unsrigen um einen Dialog, und an beiden wird der Einwurf durch בְּמֹה eingeführt, doch in Gen. 15, 8 mit dem Zusatz אֲדַע, in Ex. 33, 16 mit dem Zusatz יִדְעֶה. Nach Analogie dieser beiden Stellen könnte man vielleicht annehmen, dass an der unsrigen בְּמֹה elliptisch für נִדַע בְּמֹה oder יִדְעֶה בְּמֹה steht. „Woran können wir erkennen oder kann man erkennen, dass du uns lieb hast?“ Will man aber בְּמֹה auch hier konform mit den übrigen Stellen unseres Buches (1, 6. 7; 2, 17; 3, 7. 8), wo die oben ausgesprochene Annahme nicht erforderlich scheint, erklären, so müsste man sich mit der Übersetzung: „in welcher Weise, wie“ behelfen, die für alle sechs Stellen passen würde, vgl. Ri. 6, 15; 16, 5. 6. 10. 13. 1. Sam. 6, 2; 29, 4. 1. Kön. 22, 21. Ps. 119, 9. 2. Chr. 18, 20. Recht verunglückt ist die Deutung Abrabanel's (bei Pocock), der בְּמֹה im Sinne von propter quid unter Hinweis auf Deut. 4, 37 auffasst. Mit Recht macht Reinke darauf aufmerksam, dass diese Bedeutung sich nur für 2. Chr. 7, 21 nachweisen lasse.

Die Form בְּמֹה findet sich in unserem Buch nur noch 2, 17, während an den übrigen Stellen (Mal. 1, 6. 7; 3, 7. 8) בְּמֹה steht. Im übrigen A. T. finden sich ebenfalls beide Formen: erstere noch siebenmal (Gen. 15, 8. Ri. 6, 15. 1. Sam. 14, 38. 2. Sam. 21, 3. 1. Kön. 22, 21. Micha 6, 6. 2. Chr. 18, 20), letztere noch 15mal (Ex. 22, 26; 33, 16. Ri. 16, 5 [2mal]. 6 [2mal]. 10. 13. 15. 1. Sam. 6, 2; 29, 4. Jes. 2, 22. Ps. 119, 9. Prov. 4, 19. 2. Chr.

7, 21). Ausserdem kommt einmal (Koh. 3, 22) noch die Form בְּמֶה bzw. בְּמֶה (vgl. Ginsburg HB z. St.) vor. Nach Delitzsch Jes.⁴ S. 81 tritt die Form בְּמֶה nur da ein, wo das folgende Wort mit א beginnt, oder wo בְּמֶה Pausalwort ist, überall sonst stehe בְּמֶה , ausgenommen bei folgendem Relativsatz, wo die losere Form בְּמֶה üblich sei. Ges.-K.²⁸ § 102 k hat sich Delitzsch angeschlossen. Doch zeigt ein Vergleich der oben genannten Stellen, dass Delitzschs Ansicht folgender Korrektur bedarf: Die Masoreten haben überall da בְּמֶה punktiert, wo das Wort in Pausa steht (1. Kön. 22, 21. 2. Chr. 18, 20, vgl. Bauer-Leander H. Gr. § 33 d), oder vor einem mit א (Gen. 15, 8. Ri. 6, 15. 2. Sam. 21, 3. Micha 6, 6. Mal. 1, 2) bzw. ה (1. Sam. 14, 38. Mal. 2, 17) anlautenden Wort, ganz abgesehen von dem Vokal der anlautenden Silbe. Die Form בְּמֶה dagegen ist da angewandt worden, wo das folgende Wort 1) mit einem nichtlaryngalen Laut anhebt oder 2) mit einem ל nebst nachfolgendem קָמֶשׁ . Da die Form בְּמֶה nur einmal, und zwar in dem stark aramaisierenden Buch Koheleth vorkommt, so ist es vielleicht am richtigsten, in dieser Punktation mit König, Lehrgeb. II, 1 S. 353. 530 f. eine „aramäischartige“ Verkürzung des Vortonvokals zu erblicken.

Die aethiopische Übersetzung hat noch den Zusatz 'e gzi'ō, las also in ihrer Vorlage *ἐν τίνι ἠγάπησας ἡμᾶς, κύριε*; s. Bachm. Dod. z. St.

Die meisten älteren Ausleger erblicken in unseren Worten den Tadel des Undanks an die Adresse der Gemeinde, die mit blinder Verständnislosigkeit alle bisherigen Liebeserweisungen Gottes verkannt hat. So Theodoret, Theodor, Balduin, Calvin, Cornel. a Lap., J. H. Michaelis, Venema, aber auch Perowne und Knabenbauer. Allerdings ist dieser Tadel in den Worten mitbegriffen, doch ihr eigentlicher Zweck ist es, der Stimmung der Gemeinde Ausdruck zu geben, die an der Liebe Jahves irre geworden war und daher ein Zeichen, ein sichtbares Unterpfand, verlangte, das ihr die Gewissheit verbürge: Gottes Gnade waltet noch ungemindert über seinem Volk, vgl. B. I Kap. V § 5.

Der Prophet trägt dieser Stimmung Rechnung: er tritt die geforderte Beweisführung an und gibt der Gemeinde das verlangte Zeichen.

Hosea hatte seinerzeit den Auszug aus Ägypten (11, 1 ff.) und die einstige Wiederherstellung Israels (14, 5 ff.) als Hauptbeweis für die Liebe Jahves zu Israel hingestellt. Das erstere

Argument hatte auch der Rahmen des Deuteronomiums wieder aufgenommen (Dt. 7, 8). Doch geht der deuteronomische Rahmen noch einen Schritt über Hosea hinaus. Jahves Liebe zu Israel wurzelt in seiner Liebe zu den Erzvätern (Dt. 4, 37 f.; 10, 15), um ihretwillen hat er Israel aus Ägypten erlöst und ihm das Land Kanaan verliehen. Die Betätigung der Liebe Jahves für Israel ist gleichzeitig die Erfüllung der Berith, der unverbrüchlichen Verheissung, die Gott den Erzvätern eidlich zugesagt hat (Dt. 7, 8. 12 f. vgl. 4, 31; 8, 18 u. ö., s. Galling a. a. O. S. 4. 50. 83). Ganz ähnlich wie Hosea argumentiert auch Jeremia (2, 2 ff.; 31, 3), sowohl historisch als eschatologisch. Bei Deuterjesaia ist das historische Moment nur einmal angedeutet in der Bezeichnung Abrahams im Munde Gottes als אֲבִי (Jes. 41, 8), und zwar im Zusammenhang mit der Erwählung Israels. Die eigentliche Betätigung der Liebe Jahves aber ist eschatologischer Art. In der glanzvollen Wiederherstellung der heiligen Stadt zeigt sich Jahves innige Liebe für Sion (Jes. 49, 13 ff.; 54, 8 ff.). Allerdings geht hier Zeitgeschichtliches und Endgeschichtliches ineinander über. Daher erscheint auch die Dahingabe von Ägypten, Kuš und S'ba' an Kyros im Sinne eines Lösegeldes für Israel als besonderer Beweis der Liebe Jahves zu seinem Volk (Jes. 43, 3 f.). Für Tritojesaia gibt sich die Liebe Jahves an den Wundern der Mosezeit (Jes. 63, 9) und an der strahlenden Herrlichkeit des neuen Jerusalems (Jes. 60, 10) zu erkennen. Rein eschatologisch wiederum ist der Begriff der göttlichen Liebe bei Sacharja orientiert. Der unmittelbar bevorstehende Wiederaufbau des Tempels und die Wiederherstellung Jerusalems im Zusammenhang mit dem Advent Jahves werden als Beweis genannt für die nimmer erkaltende Liebe Jahves und deren Kehrseite — den lodernden Zorn gegen die heidnischen Weltmächte (Sach. 1, 16 f.). Auch hier ist die Grenze zwischen Zeit- und Endgeschichtlichem kaum zu ziehen.

Die Argumentation Maleachis ist nicht historisch in dem oben gezeigten Sinn, sondern vielmehr zeitgeschichtlich-eschatologisch und zugleich gegensätzlich orientiert. Der Prophet beginnt mit den Worten: הֲלוֹא־אֵחַ עֵשָׂו לְיַעֲקֹב = ist nicht Esau Jakobs Bruder? Auf den Einwurf der Gemeinde antwortet demnach der Prophet im Namen Gottes mit einer Gegenfrage; eingeleitet wird diese durch die Fragepartikel הֲ mit nachfolgender Negationspartikel; damit ist die bejahende Antwort von vornherein vor-

ausgesetzt, vgl. Ewald, Lehrb.⁸ S. 108. Brockelmann, V. Gr. II S. 192. Wie so oft im A. T. ist auch hier die Frageform zum Ausdruck einer allbekannten Tatsache gewählt, vgl. Ges.-K.²⁸ § 150e. Zu den Fragesätzen bei Maleachi s. B. I Kap. VIII S. 408. Statt der Pleneschreibung der Negationspartikel (לֹא) bieten übrigens einige HSS und Drucke die scriptio defectiva (ל), s. Ginsburg HB z. St. Der durch die Fragepartikel eingeleitete Nominalsatz weist folgende z. T. recht auffallende Wortstellung auf: an der Spitze des Satzes steht das nominale Prädikat (הֲיִשְׁרָאֵל), dann folgt das nominale Subjekt (עֲשָׂו) und dann erst eine Qualifikation zum Prädikat, bestehend aus der Präposition ל mit ihrem Kasus (לְיַעֲקֹב). Die Voranstellung des Prädikats erklärt sich einerseits aus dem Charakter des Satzes als Fragesatz, andererseits aber auch aus dem besonderen Nachdruck, mit dem das Prädikatsnomen hervorgehoben werden soll. Aus dem ersten Grunde konnte das Prädikat voranstellen, aus dem zweiten musste es voranstellen, vgl. C. Albrecht, Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatz (ZAW VII S. 220. VIII S. 254 ff.). Die Qualifikation des Prädikats לְיַעֲקֹב steht hier als Umschreibung oder Äquivalent eines Genetivs, offenbar um die Indetermination des nomen regens zum Ausdruck zu bringen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 129 c. Ewald, Lehrb.⁸ § 292, 2. Brockelmann, V. Gr. II S. 237. Um diese Indetermination in der deutschen Übertragung zu markieren, übersetzen wir: „Ist Esau nicht ein Bruder Jakobs?“

Die Umschreibung des Genetivs mittelst der Präposition ל wird zum Ausdruck gebracht durch die Übersetzungen von Sellin und Marti: „Ist nicht ein Bruder Esau dem Jakob?“ bzw. „Ist Esau nicht ein Bruder zu Jakob?“ Doch ist das Deutsch dieser beiden Übertragungen etwas ungewöhnlich; erstere Ausdrucksweise erinnert an einen Gallizismus, letztere ist nur für Süddeutschland und die Schweiz zu belegen (laut mündlicher Mitteilung von Herrn Prof. Dr. W. Wiget).

Die Auflösung des Genetivverhältnisses durch eine Präposition erklärt sich übrigens vielleicht am ehesten aus dem behufs Vermeidung eines Doppelsinns erfolgten Dazwischentreten des Subjekts zwischen הֲיִשְׁרָאֵל und לְיַעֲקֹב, vgl. Ewald, Lehrb.⁸ § 292, 3. König, Synt. § 281 a.

Als reiner Nominalsatz, der Subjekt und Prädikat einfach aneinanderreicht, involviert unser Satz keinen Tempusbegriff, vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 24. Die Zeitsphäre, der die Aussage angehört, muss daher aus dem Zusammenhang erschlossen werden; daher auch die verschiedenen Ansichten der Ausleger. Die Frage nach der Zeitsphäre unseres Satzes hängt auf das engste mit der Deutung der beiden Eigennamen Jakob und Esau zusammen.

Nach den einen sind die beiden Namen individuell als Personennamen der beiden Söhne Isaaks zu deuten. Die Zeitsphäre des Satzes ist dann natürlich die der Vergangenheit. Der Prophet erinnert in diesem Fall einfach an die bekannte Tatsache, dass die beiden Stammväter der Israeliten und Idumäer Zwillingsbrüder gewesen seien. So schon die LXX, Peš., Vulg. und in Anlehnung an die LXX auch Paulus, der Röm. 9, 13 unsere Stelle, wenn auch nur V. 2 bβ. 3a, als Schriftbeweis für die unbedingte, von menschlichem Tun unabhängige Souveränität des göttlichen Erwählungsratschlusses zitiert. Ebenso Raschi, auch die altkirchlichen Ausleger: Theodor, Theodoret, Cyrill Alex.; für des letzteren allegorische Exegese sind dabei die beiden Brüder mit ihren symbolisch zu deutenden Namen Typen zweier Gruppen von Menschen: Jakob — derer, die der Sünde die Ferse halten (*τύπος παντός τοῦ πτεροῦντος ἀμαρτίας*), und Esau (Edom) — derer, die hart, unbeugsam und irdisch gesinnt sind. Ferner Calvin, Cappellus, Coccejus, Pocock, Calmet, Umbreit, Lange, Rosenmüller, Reuss, Procksch. Nach andern sind die beiden Namen kollektiv als Völkernamen, als Bezeichnung der von den beiden Stammvätern abstammenden Nationen zu fassen. So Ephraem, Grotius, Balduin, J. H. Michaelis, v. Orelli, Wellhausen, Nowack³(?), Driver, Marti, Haller², v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Sellin. Wiederum andere verbinden die individuelle und kollektive Auffassung durch die Annahme, der Prophet habe sowohl die beiden Stammväter als auch die von ihnen abgeleiteten Völker im Auge. So Kimhi, Hieronymus („In Jacob vos dilexi, in Esau Idumaeos odio habui“), Cornel. a Lap., Calov, Drusius, Tarnov, Pocock, Venema, Reinke, Keil, Köhler, Tichomiroff, Knabenbauer, Riessler, de Moor. Allerdings sind auch innerhalb dieser Auslegergruppe mehrere Abstufungen zu unterscheiden. Nach Venema hat der Prophet in erster Linie die Stammväter und in zweiter die nach ihnen benannten Völker im Auge, nach Calov und Knabenbauer umgekehrt: erst die Völker und dann die Stammväter, nach Pocock

endlich sind die Namen in 2ba individuell, in V. 2bβ.3a dagegen kollektiv zu erklären. Auch bei I.-Ezra schimmert neben der individuellen die individuell-kollektive Deutung durch, wenn er seine Erklärung mit den Worten schliesst: והנה אתם בני יעקב והנה שבתם אל ארץ הברית.

Die Deutung der beiden Namen auf die Stammväter scheint in der Tat viel für sich zu haben. In ähnlicher Weise, wie der Rahmen des Deuteronomiums (Dt. 4, 37; 7, 12 f.; 10, 15) es tut, würde der Prophet hier auf die Erzväterzeit zurückgreifen, um zu zeigen, dass bereits über der Gestalt desjenigen Erzvaters, nach dem das Volk seinen Namen führt, die göttliche Liebesgesinnung gewaltet habe. Den Zweifeln des Volkes würde dann der Prophet den Satz entgegenstellen: so alt, wie die Namen Jakob und Esau sind, ist auch das freie Gnadengeschenk der unverdienten Liebe Jahves zu Israel und deren Kehrseite, der göttliche Hass gegen Esau. Doch stellt sich dieser Erklärung eine Reihe von Schwierigkeiten entgegen. Der Nominalsatz הֲלוֹא־אָהַ עֵשׂוֹ לְיַעֲקֹב kann als zeitlos natürlich ohne weiteres auf die Vergangenheit bezogen werden, doch ist wohl anzunehmen, dass bei der Vieldeutigkeit des Satzes der Prophet die praeteritale Auffassung durch ein eingeschaltetes הִיָּה indiziert hätte, vgl. Ges.-K.²⁸ § 141. Brockelmann, V. Gr. II S. 109. עֵשׂוֹ in V. 2b und 3a wechselt in V. 4 mit אָדוֹם, dessen kollektive Bedeutung notorisch aus V. 4b hervorgeht. Wo in der übrigen prophetischen Literatur der Name עֵשׂוֹ vorkommt, hat er auch stets kollektiven Sinn: Jer. 49, 8. 10. Ob. 6. 8. 9. 18. 19. 21. An den fünf letztgenannten Stellen steht allerdings הָרַ עֵשׂוֹ (V. 8. 9. 19. 21) bzw. בֵּית עֵשׂוֹ (V. 18).

Was den Namen יַעֲקֹב anlangt, so dient derselbe im übrigen B. Maleachi nur zur Bezeichnung des Volkes (2, 12; 3, 6 [בְּנֵי־יַעֲקֹב]). Dasselbe gilt von fast allen Stellen der Propheten und Psalmen, wo dieser Name vorkommt, vgl. z. B. Jes. 40, 27; 41, 8. 14. 21; 42, 24. Jer. 30, 10. 18. Ps. 14, 7; 59, 14; 78, 5. Die Ausnahmen von dieser Regel sind sehr gering, z. B. Jer. 33, 26. Hos. 12, 13, s. R. Hollmann, Untersuchungen über die Erzväter bei den Propheten, Dorpat 1897, S. 80 f. Es scheint daher durchaus geboten zu sein, an unserer Stelle die beiden Namen Jakob und Esau als Bezeichnungen der beiden Völker aufzufassen. Das Wort אָהַ hat dann hier ebenso wie Num. 20, 14. Dt. 23, 8. Am. 1, 11. Ob. 10. 12

die Bedeutung von Brudervolk, vgl. auch Dt. 2, 4. 8. Am. 1, 9. Es ist übrigens charakteristisch, dass im A. T. Edom das einzige Volk ist, das mit diesem Namen bezeichnet wird.

Aber trotz der unverkennbar kollektiven Bedeutung der beiden Namen scheint doch noch der Rest einer individuellen Fassung hindurchzublicken. Dafür dürfte die Analogie von 3, 8 sprechen. Das dort gebrauchte Wortspiel (s. z. St.) macht es wahrscheinlich, dass der Prophet bei der Verurteilung des Verhaltens der Tempelgemeinde an eine vom Erzvater Jakob an Elohim verübte List gedacht, die wir jedoch genauer zu identifizieren nicht mehr in der Lage sind. Vielleicht schwebt auch an unserer Stelle dem Propheten eine jetzt nicht mehr erhaltene Überlieferung vor, derzufolge Jahve den beiden Söhnen des Erzvaters Isaak gegenüber ein durch Liebe und Hass charakterisiertes gegensätzliches Verhalten beobachtete, s. B. I S. 285 f.

נָאֵם יְהוָה kommt nur hier bei Maleachi vor; statt dessen gebraucht er, wie bereits oben (S. 3) gezeigt worden ist, zwei- bzw. dreimal die Formel אָמַר יְהוָה (1, 2a. 13; 3, 13), einmal אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת (1, 4), zwanzigmal אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת (1, 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14; 2, 2. 4. 8. 16; 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 17. 19. 21) und einmal auch אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (2, 16, doch s. z. St.). Im Vergleich mit Haggai und Sacharja, die mit besonderer Vorliebe die Formel נָאֵם יְהוָה gebrauchen, ist ihre Seltenheit bei Maleachi auffallend, vgl. die statistische Zusammenstellung betreffend den Gebrauch dieser Worte in den einzelnen Prophetenschriften bei Giesebrecht, Die Berufsbegabung der altt. Propheten, Göttingen 1897, S. 39.

Die Form נָאֵם gilt der älteren landläufigen Auffassung als st. cstr. des Part. pass. Kal von נָאֵם (leise reden) = „das bedeutsam heimlich, feierlich leise Gesprochene“ (Delitzsch Jes.⁴ S. 64, s. auch Mühlau-Volck, HW¹⁰ 1886 s. v. Reinke z. St.). Dagegen hält Barth NB² § 82e das Wort für eine Nominalform kätül. Buhl, HW¹⁶ s. v. hat sich ihm angeschlossen, auch Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v. geben dieser Erklärung den Vorzug vor der älteren, während Siegfried-Stade HW und König WB s. v. die Wahl zwischen beiden Auffassungen offen lassen. Zur Ermittlung der Form ist jedenfalls die Stelle Jer. 23, 31 von entscheidender Bedeutung. Sind die beiden Schlussworte des Verses וַיִּנְאֲמוּ נָאֵם nicht

als elliptische Ausdrucksweise für **יְהוָה יִנְאָמוּ** aufzufassen, so wäre der st. abs. des Wortes ganz gleichlautend mit dem st. cstr.: **אָמַרְתָּ**. Man hätte dann die Wahl zwischen den Nominalformen **קִיטּוּל**, **קִטּוּל**, **קִיטּוּל**, **קִיטּוּל**, die alle den Vortonvokal verflüchtigen. Von diesen vier Formen lässt **קִיטּוּל** sich sonst nicht nachweisen, vgl. Stade, Gramm. § 204 b. Die Form **קִיטּוּל**, die im Infinitivus cstr. und einigen Eigennamen vorliegt, erscheint entwickelt in der Gestalt von **קִיטּוּל** mit Verflüchtigung des ersten u und Dehnung des zweiten zu tonlangem **ō**, vgl. Stade a. a. O. § 206. Lagarde, Übers. S. 57. Barth, NB² § 65. Brockelmann, V. Gr. I S. 339. Es bleibt demnach nur die Alternative zwischen **קִיטּוּל** und **קִיטּוּל**, die in der entwickelten Form beide den Vortonvokal verflüchtigen und daher nicht voneinander zu unterscheiden sind.

Sollte Barth, NB² § 37 c β recht haben, dass die Form **קִיטּוּל** im Hebräischen nicht vorkommt, so würde man sich allerdings für **קִיטּוּל** entscheiden müssen. Auffallend ist jedoch die ständige scriptio defectiva des U-Lautes der zweiten Silbe. König, Lehrgeb. II, 1 S. 501 bemerkt zu dieser Schreibung: „**אָמַרְתָּ** stets ohne Vokalbuchstaben wegen seiner Bekanntheit, oder nicht vielmehr wegen seiner Aussprache n'um (m)“. In der Tat scheint es nicht unmöglich, dass wir in **אָמַרְתָּ** eine Form **קִיטּוּל** vor uns hätten. Im Hebräischen tritt diese Form sonst immer mit der Femininendung auf, doch steht sie in engster Beziehung zu dem Infinitiv **קִיטּוּל**; im Arabischen bezeichnet sie ebenso wie der ungeschärfte Infinitiv **קִיטּוּל** sowohl das konkrete Ding, welches handelt, als die abstrakte Handlung, vgl. Barth, NB² § 95. Doch auch in dem Falle, dass der Form **קִיטּוּל** der Vorzug gegeben werden sollte, ist nach Analogie des Arabischen (Barth a. a. O. § 55 c) an der ursprünglichen Infinitivbedeutung festzuhalten, m. a. W. ob **אָמַרְתָּ** als Form **קִיטּוּל** oder **קִיטּוּל** zu beurteilen ist, so handelt es sich jedenfalls um eine Infinitivform. Das Verbum **אָמַרְתָּ** kommt im A. T. nur Jer. 23, 31 als denominiertes **Qal** von **אָמַרְתָּ** vor. Im Arabischen

bedeutet **قَامَ** gemuit vel anhelavit, **قَمَّ** — detulit, divulgavit (s. Freytag, Lex. s. v.), im Talmud **אָמַרְתָּ** — sprechen, sagen (vgl. Levy NHWB s. v.), im Syrischen **ܩܡܐ** im Pa'el — diserte dixit, affirmavit (s. R. Payne Smith, Thes. Syr. s. v.), im Aethiopischen **ne'eka** (na'aka) — gemuit (s. Dillmann, Lex. s. v.). Kann man

daher mit Dillmann (Theol. S. 475) נאם im Sinne von zuraunen fassen, so würde נאם bedeuten: 1) der Akt des Zuraunens und dann 2) in Übertragung der Handlung auf das Objekt derselben: das Zugerante, der Gottesspruch oder mit Duhm (Jer. zu 23, 31): die Einraunung. Trotz dieser Erklärung übersetzt jedoch Duhm an unserer Stelle und auch anderwärts (z. B. Hos. 2, 15. 18. Am. 3, 10; 9, 8. 13) in Übereinstimmung mit den meisten Auslegern: ist Jahves Spruch. Doch hat Duhms Erklärung, wenn auch z. T. unter Verwandlung der Genetivkonstruktion (Einraunung bzw. Raunung Jahves) in einen Aussagesatz ([es] raunt Jahve), mehrfach Anklang gefunden. So bei Haller² an unserer Stelle, nicht minder auch bei H. Schmidt (s. z. B. SAT² zu Jes. 1, 24; 17, 3. Jer. 2, 3 [Jahves Raunung]; 22, 16) und Gunkel (Ps. GHKAT⁴ zu 36, 2; 110, 1 [Raunung Jahves]), wenn auch H. Schmidt נאם יהוה bisweilen durch „Spruch Jahves“ wiedergibt (vgl. z. B. SAT² zu Jes. 3, 15; 30, 1).

Marti^{Do}, Nowack³, Haller², Sellin ergänzen hinter יהוה noch ein angeblich ausgefallenes צבאות, wobei Marti und Sellin sich auf metrische Erwägungen berufen. Marti^{KHS⁴} sieht jedoch von der Annahme eines Textverlustes ab. Darin wird er ebenso wie Procksch recht haben. Jedenfalls können bei der Unsicherheit in bezug auf die metrische Form des B. Maleachi (s. B. I Kap. VIII § 8) metrische Kriterien kaum in überzeugender Weise geltend gemacht werden. Auf wie schwankendem Boden man hier steht, zeigt übrigens in unserem Fall die Tatsache, dass Sievers ebenfalls aus metrischen Gründen נאם יהוה als Glosse streicht. Böhme (ZAW VII S. 211 A. 2) und Budde (ZAW XXVI S. 18) sind ihm darin gefolgt, wenn auch von der ganz andersartigen Erwägung aus, dass sich נאם יהוה sonst nicht im B. Maleachi finde, wohl aber zweidutzendmal das ihm im Gebrauch gleiche אמר יהוה, sei es mit, sei es ohne צבאות. Nach Budde ist der Einschub übrigens veranlasst durch das Bestreben, die dem Buche eigene Form der Wechselrede zwischen Jahve und menschlichen Personen an dieser ersten Stelle sofort deutlich hervorzuheben. Doch dürfte Budde mit dieser Annahme schwerlich im Recht sein. Die für das B. Maleachi charakteristische Form der Wechselrede tritt ja bereits in V. 2 a mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervor. Dazu kommt, dass das einmalige Vorkommen eines Ausdrucks in einem prophetischen Buch, namentlich in einem von

so geringem Umfang, wie das B. Maleachi es ist, noch in keiner Weise seinen sekundären Charakter zu präjudizieren braucht. Wollte man gleich in der vorliegenden Rede alle die Ausdrücke, die sich sonst im B. Maleachi nicht finden, als Interpolationen streichen, so würde von der Rede nicht viel übrig bleiben. Als solche Ausdrücke wären zu nennen: **לְתִנּוֹת מִדְּבַר נִחְלָתוֹ שְׁמֹמֶה הָרָיו** (v. 3), **רְשָׁנוּ מֵעַל יִגְדֵל יָעַם אֱהָרוֹם תְּרַבּוֹת רִשְׁשָׁנוּ** (v. 4), **מֵעַל יִגְדֵל** (v. 5). Ausserdem kommen auch anderwärts, namentlich bei Haggai, Sacharja und Jeremia, die beiden Formeln **נָאִם יְהוָה** bzw. **נָאִם יְהוָה צְבָאוֹת** und **אָמַר יְהוָה** bzw. **אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת** (כֹּה) nebeneinander vor, vgl. Haggai 1, 13; 2, 4. 14. 17. 23 und 1, 8; 2, 7. 9. Sach. 1, 4; 2, 9; 3, 9 und 2, 5; 4, 3; 6, 16, s. auch die statistische Zusammenstellung beider Formeln in den einzelnen Prophetenschriften bei Giesebrecht, a. a. O.

Nach Einschaltung des **נָאִם יְהוָה** setzt sich die Rede wieder fort, an das Vorhergehende mit einem **ו** cons. anknüpfend. Die einfach kopulative Fassung des **ו** bei den alten Versionen (ausgenommen die Peš., die es durch **ו** wiedergibt und die aeth., die es ganz fortlässt), sowie bei Calvin, Calov, Grotius, Driver, J. D. Michaelis, Keil, Wellhausen, v. Orelli, v. Hoonacker, Nowack³, Marti ist daher als ungenügend abzuweisen. Der Zusammenhang mit V 2ba fordert durchaus einen adversativen Sinn. So richtig J. H. Michaelis, Venema, Maurer, Reinke, Ewald, Umbreit, J. M. P. Smith, Riessler, Reuss, Marti, Isopescul, Duhm, Haller², Sellin, Procksch. Da jedoch der Gegensatz nicht nur durch bestimmte Adversativpartikeln (vgl. König, Synt. § 372), sondern auch durch **ו** eingeführt werden kann, und zwar sowohl durch einfaches **ו** copulativum (Ges.-K.²⁸ § 163. König, Synt. § 360 b. c) als auch durch das **ו** cons. (Ges.-K.²⁸ § 111 e. Ewald, Lehrb.⁸ § 354 a), so scheint es am einfachsten, das **ו** hier durch **ו** trotz dem bzw. **ו** dennoch wiederzugeben.

אָהָב — die Form kommt nur an unserer Stelle vor, allerdings findet sie sich in suffigierter Gestalt noch dreimal im A T. (Hos. 11, 1; 14, 5. Ps. 119, 167). Daneben erscheint als 1. Prs. Sing. Imperf. **אָהָב** einmal auch die Pausalform **אָהָב** (Pr. 8, 17), die ausserhalb der Pausa **אָהָב** lauten müsste. Zu den beiden Formen **אָהָב** und **אָהָב** s. Brockelmann, V. Gr. I S. 591, zu der letzteren auch König, Lehrgeb. II, 1 S. 492.

Die drei ersten Worte von V. 3a werden mit Recht von der Peš. noch zu V. 2 gezogen, bilden sie doch das notwendige Komplement zu dem letzten Satz in V. 2 der masoretischen Verseinteilung. Am Schluss von V. 2 bietet LXX^s noch ein λέγει Κύριος.

Die meisten Ausleger fassen den Satz וְאֶת־עֵשָׂו שָׂנְאָתִי entweder als einen mit dem vorhergehenden koordinierten (Calvin, J. D. Michaelis, Venema, Keil, v. Orelli, Reuss, J. M. P. Smith, Riessler, Wellhausen, Procksch) oder mit LXX, Vulg. als Adversativsatz auf (Drusius, Grotius, Coccejus, Köhler, Lange, Duhm, Isopescul, v. Hoonacker, Marti, Haller², Sellin). Grammatisch ist beides möglich, sinngemässer ist jedoch letztere Auffassung. Doch dem Kontext noch mehr entsprechend wäre es, den Satz als Zustandssatz zu erklären, der dann zu übersetzen wäre: während oder indem ich Esau hasse. Noch sinnentsprechender wäre es, wenn man das ו explicativ fasste: nämlich so, dass ich Esau hasse. Zu dem ו explicat. vgl. Ges.-K.²⁸ § 154a N. b. König, Synt. § 360 d. Gemäss dem zu V. 2b Bemerkten (s. oben S. 9f.) fassen wir die beiden Verba אָהַב und שָׂנְאָתִי praesentisch im Gegensatz zu der praeteritalen Erklärung bei den meisten Auslegern. Dass die Übersetzung von Wellhausen (ich habe Jakob meine Liebe zugewandt und Esau meinen Hass) und Nowack³ (ich habe Jakob mit meiner Liebe umfasst, Esau aber mit meinem Hass) beide Erklärungen — die praeteritale und die praesentische zulassen, war bereits oben S. 1 bemerkt worden.

Die Wortstellung: Objekt — verbales Prädikat findet sich häufig in Verbalsätzen, namentlich in solchen, in denen die Verbalform zugleich das pronominale Subjekt mit einschliesst, vgl. Ges.-K.²⁸ § 142 f. Brockelmann, V. Gr. II S. 434, auch Ewald, Lehrb.⁸ § 309 a. Hier wie auch sonst öfters (vgl. 1, 10b; 2, 7a) ist diese-Wortfolge vermutlich veranlasst durch das Bestreben, einen Chiasmus in der Stellung der parallelen Glieder in den beiden Vershälften zu gewinnen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 142 f. N. 1 und § 114 r N. 2. Zu dem Gebrauch des Chiasmus bei Maleachi vgl. 1, 12b. 14b; 2, 5aβb. 7a. 15b. 17b; 3, 15, s. auch B. I S. 410.

Die Bedeutung des göttlichen Hasses gegen Edom ist namentlich in der älteren Zeit Gegenstand ernster Kontroverse gewesen. Die Frage, um die es sich hier handelte, ist die: ist

der Hass Gottes in absolutem oder nur in relativem Sinn zu fassen, m. a. W. bedeutet der Hass Gottes gegen Esau die reprobatio aeterna im Sinne eines decretum absolutum oder nur einen geringeren Grad von Liebe, ein minus diligere (Venema), ein postponere in dilectione (Calov) resp. privatio boni ac favoris, quo Deus suos prosequitur (Drusius)? Unbedingte Anhänger der ersteren Auffassung sind: Calvin, Coccejus, Cappellus; auch Calmet, Lange und Umbreit sind ihr, wenn auch mit einer gewissen Modifizierung, zugetan. Die zweite Erklärung wird vertreten von Calov, Corn. a Lap., Tarnov, Grotius, Drusius, Dathe, Rosenmüller, Reinke, vgl. auch Isopescul: „Der Hass Esau gegenüber aber (ist) als harte, aber gerechte Bestrafung seiner Missetaten zu verstehen.“

Diese Fragestellung ist an und für sich ungeschichtlich. Dem Propheten des V. Jahrhunderts lag die Prädestinationslehre mit dem Satz von der reprobatio aeterna im Sinne der Calvinischen Dogmatik ebenso fern wie die Reflexion über Gradunterschiede innerhalb der göttlichen Liebe. Ihm steht vor allem fest, dass Jahve Edom hasst, ebenso wie er und seine Zeitgenossen die Edomiter gehasst haben werden. Jahve ist für den Propheten noch eine lebendige Persönlichkeit, nicht ein metaphysisches Sein überweltlicher Art, daher legt er auch ganz unbefangen Gott alle die Empfindungen bei, deren seine eigene Seele fähig war, s. zu dieser Seite des Gottesbegriffes bei Maleachi B. I Kap. VI § 23 S. 304. Es ist daher charakteristisch, dass das Targum שָׂנֵא hier durch רָחִיק = entfernen, verwerfen, verabscheuen, wiedergibt — ein Ausdruck, der anderwärts als Aequivalent für קָאֵם (Jer. 2, 37) oder תִּעַב (Dt. 7, 26) erscheint.

Jahves Hass gegen Edom und seine Liebe zu Israel sind zwei korrelierte Begriffe; aus dem einen kann man auf den andern schliessen. Woher man aber auf den Hass Gottes gegen Edom schliessen kann, das führt der Prophet in den beiden folgenden Versen (3b. 4) aus.

Zusammenfassung von V. 2. 3a.

Jahve verkündigt der Gemeinde seine Liebe, doch die Gemeinde steht dieser Verkündigung zweifelnd gegenüber und fordert ein Erkennungszeichen. Bereitwillig geht der Prophet auf diese Forderung ein. Er erinnert an die Tatsache, dass Esau

und Jakob Brudervölker sind. Dieser Hinweis involviert wohl zugleich eine Anspielung auf die gleichnamigen Stammväter der beiden Völker bzw. auf eine nicht mehr erhaltene Überlieferung betreffend das Verhalten Jahves zu diesen beiden Stammvätern. Die gleiche Abstammung setze naturgemäss auch gleiche Rechte, gleiches Anrecht auf das Verhalten Jahves voraus, ja Esau als der ältere von den Zwillingsbrüdern habe sogar einen grösseren Anspruch auf Bevorzugung (vgl. Dt. 21, 17), aber trotz alledem ist nicht Esau der Bevorzugte, nein umgekehrt, aller Präsumpation entgegen ist Jahves Liebe nur dem jüngeren Volk, Jakob, zugewandt, während er für das ältere, Esau, lediglich Gefühle des Hasses hegt.

Aus dieser Darlegung ergeben sich zwei Hauptgedanken als Antwort auf die Frage der Gemeinde: 1) Jahves Liebe zu Jakob ist ein freies, unverdientes, durch keinerlei Ansprüche des Rechtes oder der Geburt bedingtes göttliches Gnadengeschenk. 2) Die Liebe Jahves zu Jakob hat ihr Korrelat an seinem Hass gegen Edom. Dieses Korrelat ist zugleich auch der Massstab für die Intensität der göttlichen Liebesgesinnung gegenüber der Gemeinde. Damit ist auch die Frage beantwortet, woran die Liebe Jahves zur Gemeinde erkannt werden solle. Die scheinbar so paradoxe Antwort lautet: an dem Hass Gottes gegen Edom.

2) V. 3b. 4: Der Beweis für den göttlichen Hass gegen Edom.

a) V. 3b: Die Zertrümmerung Edoms.

Darum mache ich seine Berge zu einer Einöde und sein Erbland zu einer 'Wohnstätte von Schakalen' (Wüste).

וְאֵשִׁים Die alten Versionen und, soweit ich sehe, auch sämtliche Ausleger fassen das Imperf. cons. praeterital auf. Der Vers enthält demnach einen Rückblick in die Vergangenheit. Raschi erblickt hier die Aussage, dass das Esau zugewiesene Gebiet dem Lande Kanaan, dem Erbesitz Jakobs, unähnlich war: es war eine Wohnstätte von Schakalen. Ähnlich haben Tarnov, Umbreit, Schegg und Ewald geurteilt. Nach Tarnov handelt es sich hier um ein Doppeltes: 1) um die Zuweisung eines unfruchtbaren Landes an Edom und 2) um die Fortdauer der Gefangenschaft bei den Chaldäern, die Edom

gleichzeitig wie Juda mit Krieg überzogen; nach Ewald, Schegg und Umbreit — nur um das erstere: die Versetzung Edoms auf einen ungünstigen, widerstrebenden Boden. Auch Calvins Erklärung ist nur eine Umbiegung dieser Deutung ins Geistliche: *si mons Seir fuisset opulentissimus et refertus omnibus deliciis, tamen debuit esse triste exilium Idumaeis, quoniam fuit signum reprobationis quum Esau relicta patris domo illuc se contulit.* Allen übrigen Auslegern zufolge enthält V. 3 einen historischen Rückblick auf ein konkretes Ereignis der näheren oder entfernteren Vergangenheit, die Erinnerung an eine Verwüstung des Landes Edom durch die Invasion feindlicher Heere. Theodor begnügt sich mit der Annahme, dass die von Gott den Edomitern auferlegte Strafe der jüngsten Vergangenheit angehöre. Ähnlich Hitzig: „durch wen? oder wann ist unbekannt; nur dass kraft V. 4 sich das Ereignis von jüngster Zeit her datiert.“ Noch allgemeiner findet J. D. Michaelis, DUAT hier die Verwüstungen eines unbekanntes Feindes erwähnt. Doch fehlt es daneben auch nicht an Versuchen, die hier erwähnte Katastrophe zeitlich genauer zu fixieren. Die älteren Ausleger dachten mit Vorliebe an die Verwüstung Edoms durch die Chaldäer unter Nebukadnezar, und zwar im fünften Jahr nach der Zerstörung Jerusalems. So im Anschluss an Lyranus, Vatablus, Ribera: Cornel. a Lap., Cappellus, Calov, Grotius, Calmet, Pocock, J. H. Michaelis, Reinke, Keil, ebenfalls Perowne, Knabenbauer und de Moor, vgl. auch Riessler. Etwas anders Venema und Tarnov: ersterer denkt sowohl an eine Verwüstung durch Nebukadnezar als auch an eine durch Kyros; letzterer kombiniert die Auffassung von der Verwüstung Edoms und Exilierung der Edomiter durch Nebukadnezar mit der Erklärung von der Zuweisung eines unfruchtbaren Gebietes an Edom. Der Beweis für diese Erklärung ist doppelter Art: einerseits beruft man sich auf Jer. 49, 7 ff.; 27, 2 ff.; 25, 9. 21, andererseits auf Josephus, Antt. X, 9, 7 (§§ 180—185). Beide Beweise sind wenig stichhaltig. Die aus dem B. Jeremia angezogenen Stellen sind doch als Weissagungen gemeint (vgl. Volz, Der Prophet Jeremia, Leipzig u. Erlangen 1922, z. d. Stt.) und können daher wohl kaum als Quelle für geschichtliche Ereignisse verwandt werden. Josephus a. a. O. erwähnt Edom überhaupt nicht, sondern berichtet nur von einem Feldzuge Nebukadnezars gegen Ammon, Moab und Aegypten im fünften Jahr nach der Zerstörung Jerusalems. In anderer, aber auch wenig glücklicher Weise hat

Maurer die genannte Notiz des Josephus zu verwerten gesucht. Er folgert aus ihr, dass die Verwüstung Edoms, von der in unserm Vers die Rede ist, durch die verbündeten Ammoniter, Moabiter und Aegypter im fünften Jahr nach der Zerstörung Jerusalems erfolgt sei. Begründet wird diese Behauptung mit dem Satz: „nam qui Chaldaeorum hostes fuere, fuerunt etiam Idumaeorum.“

Ansprechender erscheint die Ansicht derer, die die Verwüstung Edoms auf die zeitlich näherliegenden Kriege zwischen Persern und Aegyptern beziehen. So denkt Jahn (Einl.² II, 1 S. 687. *Bibl. Archäol.*, Wien 1800, II, 1 S. 270) an die persische Kriegsarmee unter Darius Nothus, die die Idumäer züchtigte zur Strafe für den Anschluss an jene Araber, die um 410 nach der Erhebung des Säiten Amyrtaeus und nach Vertreibung der Perser aus Aegypten in Gemeinschaft mit den Aegyptern die Truppen des Grosskönigs bis nach Phönizien verfolgten; Hitzig (*GVI* S. 305) — an eine aegyptische Expedition, durch die die Aegypter um 381 ihre Grenznachbarn zu unterwerfen strebten; Tichomiroff an den Aegypterzug des Xerxes (484); König (Einl. S. 377) an „ein(en) Aegypterzug des Xerxes oder eines A.“ Dagegen datiert Köhler die Verwüstung ganz allgemein aus der Zeit der Kriege zwischen Persern und Aegyptern, wobei er es unentschieden lässt, ob die Katastrophe durch erstere oder durch letztere erfolgt sei. Ganz ähnlich auch v. Orelli, allerdings mit der Einschränkung, dass sich nichts Näheres über die edomitische Katastrophe ausmachen lasse.

Über die Beziehungen zwischen den Achaemeniden und Aegyptern sind wir im grossen und ganzen orientiert. Seitdem im Jahre 525 Aegypten persischer Besitz geworden war (vgl. *Breasted, Geschichte Aegyptens. Deutsch von H. Ranke, Berlin 1910, II S. 442*), hat es von aegyptischer Seite nicht an Versuchen gefehlt, die verlorene Freiheit wiederzuerlangen. Die beiden ersten Versuche dieser Art schlugen allerdings fehl. Als gegen das Ende der Regierung des Darius (486) — offenbar im Zusammenhang mit der Niederlage der Perser bei Marathon — Aegypten unter Chabbasch das persische Joch abzuschütteln versuchte, wurde der Aufstand bald darauf (484) unter dem Nachfolger des Darius, Xerxes, ohne grosse Mühe niedergeworfen (vgl. *Ed. Meyer GA III § 102, s. auch B. I Kap. V S. 192 f.*). Der zweite Versuch knüpft sich an den Namen des Libyers Inaros, der von den Aegyptern zum Herrscher erwählt, dem

König Artaxerxes I (465—425) den Gehorsam kündigte; doch auch dieses Unternehmen endigte nicht besser als das erste. Megabyzos, der mit einem grossen Heer aus Persien in Aegypten eingetroffen war, nahm Inaros gefangen und unterdrückte die Erhebung (456), vgl. Ed. Meyer GA III § 336. H. R. Hall, Egypt to the coming of Alexander in: The Cambridge Ancient History VI, 1927, S. 137 ff.

Einige Jahre darauf hat übrigens der siegreiche Feldherr selbst, veranlasst durch den an Inaros von seiten des persischen Hofes begangenen Wortbruch, in seiner Provinz Syrien eine Empörung angezettelt, die jedoch schliesslich mit seiner freiwilligen Unterwerfung endigte (448), vgl. Ed. Meyer GA IV § 420, s. auch W. W. Tarn, Persia from Xerxes to Alexander (CAH VI S. 3).

Erst gegen das Ende der Regierung des Darius Nothus (424—404) gelingt es Aegypten, sich unter Amyrtaeus von der persischen Oberhoheit loszureissen (408), um gegen 65 Jahre seine politische Unabhängigkeit zu behaupten. Innerhalb dieses Zeitraums haben drei Dynastien mit neun Königen über das Nilland geherrscht: 1) die Dynastie von Sais (Amyrtaeus 408—02), 2) die der Mendesier (Nepherites I 402—396, Akoris 396—83, Psamut 383—82, Muthes 382—81, Nepherites II 381) und 3) die der Sebennyten (Nektanebos I 381—63, Tachos 363—61, Nektanebos II 361—43), vgl. W. Judeich, Kleinasiatische Studien, Marburg 1892, S. 150 f. 309 ff.

Etwas anders in bezug auf die Chronologie und die Reihenfolge der Herrscher H. R. Hall a. a. O. S. 144 f. 148 (Amyrtaeus II 404—398, Nepherites 398—394, Muthes, Psammuthis bzw. Pse(re)mut, Hakori bzw. Achoris 390—378, Nepherites II, Nektanebos bzw. Nektanebo I bzw. Nakhtenbōf bzw. Nakhtenēbef, Tachōs bzw. Zedhōr, Nektanebo II bzw. Nakhtōrehbe). Allerdings sind auch diese 65 Jahre der nationalen Selbständigkeit mit Kämpfen gegen Persien ausgefüllt, da die Achaemeniden begreiflicherweise nicht gewillt waren, auf das Nilland zu verzichten, und daher immer von Zeit zu Zeit dort militärische Aktionen ins Werk setzten. Hierher gehören die drei aegyptischen Feldzüge des Artaxerxes II Mnemon (404—358) in den Jahren 389—87, 374 und 361—58, die jedoch alle resultatlos verliefen; der Befehlshaber im dritten Kriegszuge war der Prinz und vielleicht auch Mitregent Ochus, der nachmalige König Artaxerxes III (358—37). Zur Herrschaft gelangt, hat Artaxerxes III Ochus als König noch zwei weitere Feldzüge

gegen Aegypten unternommen; der erste um 353/52 endigte mit einem Misserfolge, der zweite (345—43) jedoch führte zu der völligen Unterwerfung Aegyptens unter die persische Oberhoheit, die erst durch Alexander M. von der makedonisch-griechischen abgelöst wurde, s. Judeich a. a. O. S. 153—157. 162—164. 167. 170. 176 ff., vgl. auch W. W. Tarn a. a. O. S. 21 ff.

Es liegt auf der Hand, dass von diesen persisch-aegyptischen Kämpfen des V. und IV. Jahrhunderts auch das westjordanische Gebiet mit seiner nördlichen Fortsetzung, d. h. Palästina und Syrien, nicht unberührt bleiben konnte. Bereits oben (S. 19) war darauf hingewiesen worden, dass die Niederwerfung des Inarosaufstandes in Aegypten im engsten Zusammenhang mit dem Aufruhr des Megabyzos in Syrien stand. Nöldeke (Aufsätze zur pers. Gesch., Leipzig 1887, S. 56) hat vermutet, dass die Verwüstung der Mauern und Tore Jerusalems, die Nehemia im Jahre 445 bejammerte, durch diesen Aufstand veranlasst sei.

Unter Artaxerxes II war um 380 Ake = Akko der Sammelplatz für das nach Aegypten bestimmte persische Heer, vgl. Judeich a. a. O. S. 160. Ebenfalls unter Artaxerxes II, jedoch gegen das Ende seiner Regierung, um 361 versuchte der aegyptische König Tachos, in Gemeinschaft mit dem Spartaner Agesilaos in Phönizien einzurücken, vgl. Judeich a. a. O. S. 166. Unter Artaxerxes III veranlasste der Misserfolg des aegyptischen Feldzuges im Jahre 353/52 eine Erhebung von Phönizien, die jedoch der Grosskönig mit brutaler Gewalt niederschlug. Das tragische Schicksal der Stadt Sidon (348) war der letzte Akt der aufrührerischen Bewegung und zugleich das Vorspiel des letzten entscheidenden Angriffs auf Aegypten (345—43), vgl. Judeich a. a. O. S. 170—179. Nach A. W. Pickard-Cambridge, *Macedonian supremacy in Greece* (CAH VI S. 249) fiel übrigens der Sturz Sidons in das Jahr 345 oder 344.

Inwieweit auch die jüdische Gemeinde durch die persisch-aegyptischen Kämpfe in Mitleidenschaft gezogen worden ist, lässt sich bei der ausserordentlichen Spärlichkeit der Nachrichten über diese Zeit nur sehr schwer bestimmen. Die wenigen Notizen, die für diese Periode der jüdischen Geschichte in Palästina in Betracht kommen, beziehen sich auf die Zeit Artaxerxes II und die Artaxerxes III.

Der von Josephus (Antt. XI, 7,1 §§ 297—301) berichtete Vorgang von dem Brudermord im Tempel und der darauf erfolg-

ten Massregelung der jüdischen Gemeinde durch Bagoses (= Ba-goas = Bagōhī) ist weder mit Willrich (Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Göttingen 1895, S. 88 ff.) und Wellhausen (IJG⁵ S. 192 A. 2) als Reflex aus der Makkabäerzeit anzusehen, noch mit Judeich (a. a. O. S. 176 A. 1) und Prášek (GMP II S. 225 A. 2) in die Regierung Artaxerxes III zu verlegen, sondern gehört vermutlich in Uebereinstimmung mit der Angabe des Josephus in die Zeit Artaxerxes II (404—358), wie aus der Erwähnung des Bagoses (Bagōhī) als Statthalters von Judäa in dem Schreiben der Gemeinde von Elephantine aus dem 17. Jahre des Darius II (424—405) deutlich hervorgeht, vgl. Sachau, APO Pap. 1. So auch Guthe GVI³ S. 306 f. und Stanley A. Cook, The inauguration of Judaism (CAH VI S. 172).

In die Regierung Artaxerxes III dagegen gehört die Angabe des Eusebius, Chronicon (ed. Schöne, B. II, Berolini 1866, S. 112 f.):

᾽Ωχος ᾽Αρταξέρξου παῖς εἰς Ἀγυπτὸν στρατεύων μερικὴν αἰχμαλωσίαν εἶλεν Ἰουδαίων, ὧν τοὺς μὲν ἐν Ἑρκανίᾳ κατόκησε πρὸς τῇ Κασπίᾳ θαλάσῃ, τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι. οἱ καὶ μέγροι νῦν εἰσιν ἀπόθι, ὡς πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστοροῦσιν.

Im Zusammenhange mit dieser Angabe steht wohl auch die Notiz des C. Julius Solinus, Collectanea rerum memorabilium 35,4 (ed. Th. Mommsen, Berolini 1895, S. 154): *Judaeae caput fuit Hierusolyma, sed excisa est; successit Hierichus: et haec desivit Artaxerxis bello subacta.* Das gleiche gilt auch von der Notiz des Paulus Orosius, Historiae III, 7,6 (ed. Zangemeister, Vindobonae 1882, S. 151): *Tunc etiam Ochus, qui et Artaxerxes, post transactum in Aegypto maximum diuturnumque bellum plurimos Judaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit.*

Diese drei Notizen sind wohl miteinander in Zusammenhang zu bringen und darauf zu beziehen, dass unter Artaxerxes III Jericho der Mittelpunkt einer jüdischen Erhebung war, worauf der Grosskönig die rebellische Stadt zerstörte und eine Anzahl Juden nach Hyrkanien deportierte. Aller Wahrscheinlichkeit nach datiert dieses Ereignis, wie Guthe (GVI³ S. 309) wohl richtig gesehen, aus der Zeit des zweiten aegyptischen Feldzuges dieses Königs, vgl. auch E. Sellin und C. Watzinger, Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen, Leipzig 1913, S. 178.

Diese beiden Ereignisse: 1) die Massregelung der Gemeinde durch Bagoses unter der Regierung Artaxerxes II und 2) die

Zerstörung Jerichos nebst der damit zusammenhängenden Deportation eines Teils der Juden nach Hyrkanien um 353/2 — das ist auch so ziemlich das einzige, was wir mit annähernder Sicherheit von den äusseren Erlebnissen der jüdisch-palästinensischen Gemeinde aus der Zeit der persisch-ägyptischen Kämpfe wissen, vgl. Guthe GVI³ S. 305 ff.

Ueber den Anteil Edoms an diesen Kämpfen, sei es aktiver, sei es passiver Art, schweigt die Ueberlieferung vollständig. Daher kann auch den Versuchen, die in V. 3 erwähnte Verwüstung Edoms auf die Kriege zwischen Persern und Ägyptern zurückzuführen, nur ein hypothetischer Charakter beigelegt werden. Doch ist ein diesen Hypothesen zugrunde liegendes Wahrheitsmoment nicht zu verkennen. Sind wir mit unserer Ansetzung dieser Rede in der Zeit vor 480 im Recht (s. B. I Kap. IV § 8), dann ist es sehr wahrscheinlich, dass Maleachis Worte von der Zertrümmerung Edoms mit den Vorbereitungen des Xerxes für seinen ägyptischen Feldzug vom Jahre 485 in Zusammenhang stehen, wenn auch nicht in dem von König und Tichomiroff (vgl. oben S. 18) angenommenen Sinn (s. unten S. 29).

Die heute allgemein verbreitete Erklärung geht zurück auf den Aufsatz von Graetz, Die Anfänge der Nabatäerherrschaft (MGWJ 1875, S. 60—66). In weiteren Kreisen bekannt wurde diese Erklärung jedoch erst durch Wellhausen (Kl. Pr.³ S. 213 f. IJG⁵ S. 192 f.). Ihr zufolge bezieht sich Mal. 1, 1—5 ebenso wie Obadja 1—7. 10—14 auf die Verdrängung der Edomiter durch die Nabatäer, deren allgemeines Vorrücken nach Norden bereits im Anfang des VI. Jahrhunderts begonnen habe und in mehreren Absätzen verlaufen sein mag; die beiden Weissagungen Mal. 1, 1—5 und Obadja beziehen sich auf zwei verschiedene Phasen dieses Prozesses in der Mitte des V. Jahrhunderts, der schliesslich zu einer Ansiedelung eines Teiles der Edomiter im Negeb führte. Wellhausen haben sich angeschlossen: Buhl (GE S. 79), Cheyne (ZAW XIV S. 142), Nowack³, Marti, G. A. Smith, v. Hoonacker, Isopescul, König (GRG S. 275), Haller (SAT² II, 3 S. 119. Marti-Festschrift, 1925, S. 113), Sellin, Procksch, vgl. auch Driver, J. M. P. Smith, Schürer GJV I^{3,4} S. 730 A. 5.

Diese Ansicht scheint allerdings sehr ansprechend zu sein. In der Tat kündigt, wie Wellhausen richtig gesehen, bereits Ezechiel 25, 4. 5. 10 den Ammonitern und Moabitern den Unter-

gang durch die B^enê Kedem an. Zur Zeit des Nehemia ist einer der Hauptfeinde der Gemeinde der Araber Gešem bzw. Gašmû (Neh. 2, 19; 6, 1. 6). Der Bericht Diodors über den Feldzug des Athenäus im Jahre 312 (Bibl. hist. XIX, 94—100, ed. L. Dindorf, Lipsiae 1867, IV S. 123—132) zeigt, dass im IV. vorchristl. Jahrhundert das ehemalige edomitische Gebiet mit der Hauptstadt Petra den nomadischen Nabatäern gehörte. Im ersten vorchristlichen Jahrhundert dehnt sich die Herrschaft der Nabatäer bis nach Damascus hinauf (Josephus, Antt. XIII, 15, 1. 2 §§ 387—92. Bell. jud. I, 4, 4. 8 §§ 90—92. 103—106), vgl. Schürer GJV I³⁻⁴ S. 729—733.

Es ist daher schon möglich, ja sogar in hohem Masse wahrscheinlich, dass im V. vorchristl. Jahrhundert, ja vielleicht schon gegen Ende des VI., Teile des edomitischen Gebietes von den Nabatäern okkupiert worden waren. Einen Stützpunkt erhält diese Annahme durch die Tatsache, dass nach dem Zeugnis Ezechiels (35, 10 ff.; 36, 5) die Edomiter während des Exils in das verlassene judäische Gebiet vorgedrungen waren.

Doch eine andere Frage ist, ob auch an unserer Stelle auf die Verdrängung der Edomiter durch die Nabatäer Bezug genommen wird. Der Wortlaut von V. 3 handelt von einer Verwüstung des Landes, nicht aber von einer Vertreibung seiner Bewohner; ebenso spricht V. 4 nicht von einer Rückkehr der Edomiter in ihr Gebiet, sondern nur von einem eventuellen Wiederaufbau von Trümmern, d. h. von zertrümmerten Städten und Gebäuden, es sei denn, dass man נָשׁוּב pressen und nicht adverbial fassen wollte. Als Urheber der Verwüstung wird kein fremdes Volk, überhaupt kein menschliches Subjekt genannt, sondern nur Jahve allein. Ebenso erwähnt keiner der beiden Verse (3 f.) die Niederlassung eines fremden Volkes in Edom, es sei denn, dass man mit G. A. Smith in תְּנוּת כּוֹדֵבָר eine Bezeichnung der Nabatäer erblicke.

Vor allem aber scheint es durchaus fraglich zu sein, ob das Imperf. cons. וְאַשִׁים tatsächlich mit allen Auslegern praeterital gefasst werden müsse. Bei der praeteritalen Deutung von שָׁנְאֵתִי ist diese Fassung natürlich die gegebene; da wir aber שָׁנְאֵתִי praesentisch erklären, so ergibt sich auch für וְאַשִׁים der praesentische Sinn: ich mache, ich bin im Begriff zu machen. Der futurische Nebensinn der praesentischen Fassung wird m. E.

gestützt durch die unverkennbar futurische Bedeutung der Imperfecta וְנִבְנֶה וְנָשׁוּב וְנִבְנֶה und אֶהְרֹם in V. 4, sowie תִּרְאִינָה und תִּזְכְּרוּ in V. 5. Buddes Einwand (ZAW XXVI S. 19), dass man in diesem Fall וְאֲשִׁים punktieren müsse, trifft nur für den Fall einer praeteritalen Deutung des Perf. שָׁנְאוּ zu, vgl. Ges.-K.²⁸ § 111 n-w. Brockelmann V. Gr. II S. 148. Bauer, Temp. S. 26 f. König, Synt. § 144. Driver, Tenses § 80.

הָרֵי לXX ὄρη αὐτοῦ, ebenso die Tochterversionen der LXX: arab. حُدُودٌ, syr.-hex. תְּחוּמֵי דִילָה, aeth. bahāwertihū, v. lat. terminos ejus, slav. горама. Möglicherweise lautete daher, wie Bachmann (Dod. S. 20) vermutet, der ursprüngliche Text גְּבוּלוֹ. Für diese LA spräche auch V. 4b גְּבוּל רִשְׁעָה (LXX ὄρη ἀνομιᾶς). Nach Riessler handelt es sich hier um einen innergriechischen Fehler für ὄρηα. Aehnlich früher schon J. M. Faber, Abweichungen der alten Uebersetzer des Propheten Malachias (RBML VI, 1780, S. 105): „Die Lesart (τὰ ὄρηα αὐτοῦ) ist offenbar falsch. Es muss wohl gelesen werden: τὰ ὄρηα oder τὰ ὄρηα αὐτοῦ.“ Jedenfalls wird der MT gestützt durch Targ. (טורוהי), Peš. (טורוהי) und Vulg. (montes ejus). Das Suffix bezieht sich natürlich auf עֵשָׂו. Der Ausdruck הָרֵי עֵשָׂו bezeichnet das Gebiet von Edom im Hinblick auf seine natürliche Beschaffenheit als Bergland, das aus zwei, von Nord nach Süd laufenden, durch die 'Arabianiederung' voneinander getrennten Gebirgsketten besteht, s. Buhl, GE S. 2. Die pluralische Bezeichnung הָרֵי עֵשָׂו steht m. W. ganz vereinzelt im A. T. da. Das Gebiet von Edom heisst abgesehen von den Bezeichnungen שְׁעִיר (Jos. 11, 17; 12, 7), אֶדוֹם (Jer. 49, 7. Ez. 35, 15) und אֶרֶץ אֶדוֹם (Gen. 36, 16 f. Num. 20, 23; 33, 37. Jes. 34, 6. 1. Chr. 1, 43) bzw. עֲדָה אֶדוֹם (Gen. 32, 4. Ri. 5, 4) sonst nur noch הַר עֵשָׂו (Ob. 8 f. 19. 21) oder הַר שְׁעִיר (Gen. 36, 8 f. Dt. 2, 1. 5. Jos. 15, 10; 24, 4. Ez. 35, 2 f. 7. 15. 2. Chr. 20, 10. 22 (vgl. Buhl, GE S. 27—30). Dabei konstatiert Buhl (a. a. O.), dass הַר שְׁעִיר und das damit gleichbedeutende הַר עֵשָׂו jedenfalls in den älteren Schriften überall nur die östliche Gebirgskette, das Gebirge Eš-šerā, bedeutet, während das Wort שְׁעִיר allein auch die westliche Hochebene mitumfasst oder ausschliesslich bezeichnet (Dt. 33, 2. Ri. 5, 4). Sollte nicht an unserer Stelle der Plural הָרֵי עֵשָׂו Be-

zeichnung für die beiden Gebirgszüge, den östlich und den westlich von der 'Araba gelegenen, sein?

אֲשֵׁיִם ist zweites Objekt zu שְׂמֹמָה.

Der Sinn von Glied *a* ist demnach ganz unmissverständlich: das gesamte Gebiet von Edom, das edomitische Bergland in seinen beiden Hauptteilen, soll der Verwüstung preisgegeben, in ein Trümmerfeld verwandelt werden.

Nicht so einfach verhält es sich im einzelnen mit Glied *β*, das offenbar denselben Gedanken wie Glied *a* in paralleler Fassung ausdrücken soll, denn dem הָרִי in Gl. *a* entspricht הַרְלָתוֹ in Gl. *β* und dem Ausdruck שְׂמֹמָה in Gl. *a* — מְדָבָר in Gl. *β*. Schwierigkeiten macht jedoch vor allem der Ausdruck:

לְתַנּוֹת LXX (Cod. *א.* A. B) εἰς δόματα ἐρήμου, während die Compl. und die Sixtina vom Jahre 1587 δώματα hat (nach J. M. P. Smith). Von den Tochterversionen der LXX bietet arab.

عَطَايَا الْاَعْدَى (= dona deserti), arm. δόματα (bei Isopescul), dagegen syr.-hex. לְדִירָא דְמַדְבָּרָא = δόματα ἐρήμου, v. lat. domata deserti ebenso kopt.-b. (bei Isopescul) und slav. пустыня пустыниа, während aeth. w a r a s a j k e w o (= καὶ ἔθηκα bzw. ἔδωκα αὐτόν) aufweist. Die Retroversion der aeth. Uebersetzung von V. 3b lautet nach Bachm. Dod. S. 44: καὶ ἔταξα εἰς ἀφανισμόν τὰ ὄρια αὐτοῦ καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ καὶ ἔθηκα (ἔδωκα) αὐτόν ἐρημον. Peš. לְדִירָא דְמַדְבָּרָא (= in domata deserti). Targ. לְצַדוֹת מְדָבָר (= in vastationem deserti). Vulg. in dracones deserti. Aquila εἰς σεισηνας, wobei zu beachten ist, dass bei Aquila σεισηνες stets Wiedergabe von תַּנִּים ist (Ps. 43 [44], 20. Jes. 13, 22; 35, 7; 43, 20. Jer. 9, 11 [10]. Mi. 1, 8). Symm. und Theod. εἰς ἀνεπίβατα — ein Ausdruck, der sich bei Theod. sonst nur noch einmal findet als Uebersetzung von צִדָּה (Jer. 9, 12 [11]). Die Form תַּנּוֹת kommt sonst im A. T. nicht vor. Die namentlich bei den älteren Auslegern verbreitete Erklärung sieht in der Form einen weiblichen Plural von תָּן = Schakal, dessen Mehrzahl sonst immer in der männlichen Form תַּנִּים erscheint, ausgenommen Thr. 4, 3, wo der Zusammenhang für die Form תַּנִּין (K^ethibh, jedoch K^erê תַּנִּים) das weibliche Geschlecht erfordert. So I.-Ezra, Raschi, Kimḥi, R. Tanḥûm (bei Pocock), Ewald, Umbreit, Reinke, Köhler, Keil, Reuss, Knabenbauer, de Moor, v. Orelli. Nur wenig ab-

weichend ist die in Anlehnung an die Vulgata (dracones) gebildete Erklärung von תַּנִּינִי nach Analogie von תַּנִּין (= Drache). So Luther (Drachen), Calvin (serpentes), Cornel. a Lap., J. H. Michaelis, Coccejus, Drusius, Calmet, Pocock (dragons).

Andere haben in Anlehnung an die LXX (δῶματα) auf Grund des arab. تَنْجَاتٍ (= substitit, commoratus fuit, habitavit) תַּנִּינִי für eine Kontraktion aus תַּנְאוֹת (Dageš forte euphonicum) bzw. תַּנְאוֹת = domicilia, mansiones erklärt. So Gesenius, Thes. s. v., Rosenmüller, Maurer, König, WB s. v. Beide genannten Erklärungen ergeben jedoch einen wenig befriedigenden Sinn. Fasst man תַּנִּינִי als Schakale bzw. Drachen auf, so müsste die Uebersetzung von Gl. β lauten: und sein Erbland mache ich zu Wüstenschakalen bzw. Wüstendracen, vgl. Vulg. (dracones deserti).

Erträglicher gestaltet sich der Sinn, wenn man לְ als Exponent für den Dativ auffasst: und sein Erbland mache (bestimme) ich für Wüstenschakale bzw. Wüstendracen (vgl. Reinke, Ewald, G. A. Smith, Köhler, Keil, de Moor). Eine grammatisch recht glatte Konstruktion ergibt auch die von Bachm. (Dod. S. 20) auf Grund der aethiopischen Version vorgeschlagene Textänderung וְנִתְּחַקָּה לְתַנִּינֵי מִדְּבַר = und zum Erbe für die Schakale der Wüste.

Doch steht die Bedeutung von תַּנִּינִי = תַּנְאוֹת keineswegs fest. Die Erklärung von Gesenius, Rosenmüller, Maurer und König lässt in bezug auf den Sinn auch zu wünschen übrig. Es ist doch nicht ganz klar, was man sich unter domicilia deserti vorstellen soll. Zudem ist die Bedeutung domicilia, mansiones ganz ad hoc zurechtgemacht, ohne innerhalb des A. T. einen Anhaltspunkt zu besitzen. Das Wort ganz unübersetzt zu lassen, wie Wellhausen tut, ist wohl recht vorsichtig, aber doch eine etwas zu bequeme Art, der Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen. Die Annahme von Oort (bei Marti z. St.), dass das Wort nur fehlerhafte Ditto-graphie von נִתְּחַקָּה sei, verkürzt das zweite Glied in ungebührlicher Weise. Offenbar ist der Text verderbt und bedarf der Emendation. Den ersten Ansatz zu einer solchen hat m. W. Lud. Cappellus gemacht durch den Versuch, die von der LXX gelesene Textgestalt festzustellen. In den Commentarii et notae crit. in V. T., Amstelodami 1689, S. 183 vermutet er, dass die LXX תַּנִּינִי (habitacula, tuguria = δῶματα) statt תַּנִּינִי gelesen

habe, während er *Critica sacra sive de variis, quae in sacris V. T. libris occurrunt, lectionibus libri sex II, Halae Magdeburgicae 1778, S. 597* לְתַנּוֹת für die Vorlage der LXX hält.

Die erstere von den beiden Vermutungen des Cappellus hat in neuerer Zeit vielfach Anklang gefunden. So nimmt Boehme (ZAW 1887 S. 212 A) an, dass die Form תַּנּוֹת durch Abirren des Abschreibers auf das vorhergehende וְנִתְלַתּוֹ entstanden sei; für die ursprüngliche Form sei im Hinblick auf Sēph. 2, 6 לְנִית zu halten; ebenso auch Riessler. Die gleiche Emendation wird in etwas abweichender Schreibung לְנִאוֹת vertreten von Grätz (Emend. S. 26), Tichomiroff, Duhm, Ehrlich R. Dagegen lesen נֹת ohne לְ Torrey (JBL 1898 S. 2 A. 5), v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Sellin (Flächen); נֹאוֹת ohne לְ Siegfried-Stade HW, Nowack³ (Wohnsitze) z. T. unter Berufung auf die sechs Stellen, an denen die Verbindung נֹאוֹת מְדַבֵּר bzw. נֹאוֹת הַמְדַבֵּר vorkommt (Jer. 9,9; 23, 10. Jo. 1, 19 f.; 2, 22. Ps. 65, 13). Cheyne, Cr. B. II S. 194 schlägt לְטִירוֹת vor, Marti לְ נִתְתִי; letzterem haben sich angeschlossen: Budde, Isopescul, Sievers. Die Konjektur Martis ist sehr ansprechend; eine Stütze hat sie m. E. auch an der aeth. Tochterversion warasajkewō (= *zai ἔθρακα* [ἔδωκα] *ἀδρόν*), ebenso an der Erwägung, dass dem Verbum אָשִׁים in Gl. α, wohl auch in Gl. β, ein verbales Praedikat entsprechen werde.

Eine Textänderung scheint jedenfalls geboten, da, wie bereits bemerkt, dem MT sich nur in recht gezwungener Weise ein verständlicher Sinn abgewinnen lässt. Letzterer Forderung genügt allerdings die Konjektur נֹאוֹת, die zudem an der LXX eine Stütze hat, doch ergibt, wie Marti richtig bemerkt, נֹאוֹת מְדַבֵּר keine gute Parallele zu שְׂמֹמָה. Dazu kommt, dass tatsächlich sonst im A. T. beide Ausdrücke nirgends im Parallelismus zu einander stehen. Dagegen kommt als Parallele zu שְׂמֹמָה wohl der Ausdruck מְעֵין תַּנִּים vor, vgl. Jer. 9, 10; anderwärts stehen beide Ausdrücke nebeneinander im Sinne einer erklärenden Apposition, vgl. Jer. 10, 22; 49, 33. Daher möchte ich vorschlagen statt לְתַנּוֹת zu lesen לְמְעֵין תַּנִּים. Das nomen regens מְעֵין scheint mir geschützt zu sein durch LXX (*δώματα*) und Peš. (דִּירָא), das nomen rectum תַּנִּים dagegen durch Aquila (*εἰς σειρήνας*) und Vulg. (*dracones*). Indirekt spricht für diese LA auch das Targum: wenn

dasselbe שְׁמֹמָה צְדוּת bietet, so zeigt es, dass es einen dem Wort שְׁמֹמָה ganz parallelen Ausdruck gelesen hat, da es sonst שְׁמֹמָה mehrfach mit צְדוּ wieder gibt, vgl. Jer. 9, 10; 10, 22; 49, 33.

Gl. β wäre demnach zu übersetzen: „Und sein Erbland mache ich zur Behausung von Schakalen“. Der Ausdruck מְעוֹן תַּנִּים, der der Poesie angehört, findet sich sonst nur noch viermal im A. T., und zwar ausschliesslich im B. Jeremia (9, 10; 10, 22; 49, 33; 51, 37).

Das letzte Wort des Verses מְדַבֵּר wäre dann nur erklärende Glosse zu dem Ausdruck מְעוֹן תַּנִּים, die von einem Leser herkommen und vom Rande in den Text eingedrungen sein mag. Das Alter dieser Glosse wird bezeugt durch die LXX, sowie die übrigen alten Versionen. Dass innerhalb der drei letzten, von uns angenommenen Worte von Gl. β eines derselben erklärende Glosse sein muss, haben vielleicht schon die alten Uebersetzer empfunden, da sie von den drei Worten in verschiedener Weise stets nur zwei wiedergeben: LXX und Peš. lassen תַּנִּים aus, Vulg. dagegen מְעוֹן. Auch bei der von uns angenommenen LA wird das zweite Objekt von שִׁים im Unterschied von dem Akkusativ in Gl. α durch die Praeposition לְ eingeführt, wie Gen. 45, 9. Ex. 2, 14. Jes. 5, 20. Sēph. 3, 19, s. weitere Beispiele bei Giesebrecht, Die hebräische Praeposition Lamed, Halle a. S. 1876, S. 47. Der Wechsel zwischen dem Akkusativ und der Praeposition לְ in zwei parallelen Gliedern in bezug auf das zweite Objekt findet sich auch sonst, z. B. Jes. 54, 12. Mi. 1, 6 f.

Gl. β vervollständigt den Gedanken von Gl. α : nach Gl. α soll das ganze Gebiet von Edom verwüstet und in eine Einöde verwandelt werden, nach Gl. β wird die Verwüstung eine so vollständige sein, dass das Land, von den Menschen verlassen und gemieden, nur von dem Geheul der Schakale belebt werden soll.

Der Schakal gehört zu den charakteristischen Figuren auf den Ruinengemälden in der altt. Prophetie, vgl. Jes. 13, 22; 34, 13. Jer. 9, 10; 10, 22; 49, 33. Es liegt daher keine Veranlassung vor, im Unterschied von allen andern Stellen mit G. A. Smith die Schakale hier nicht im eigentlichen Sinn, sondern symbolisch als Bezeichnung der Nabatäer zu fassen. Ist aber diese symbolische Umdeutung der Schakale als gegen alle Analogie abzuweisen, so enthält unser Vers keinerlei Hinweis auf eine Okku-

pation des edomitischen Landes durch ein fremdes Volk; nicht einen neuen Besitzer soll Edom erhalten, sondern eine menschenlose Einöde werden, in der nur die Tiere der Wüste hausen. Eine Erläuterung zu dem Ausdruck **מֵעַן תִּנְיִים** bieten die Worte in Jer. 49, 33: „kein Mensch wohnt daselbst und kein Menschenkind weilt darinnen.“ Zu dieser Erläuterung gesellt sich noch die anschauliche Illustration in der Schilderung Jes. 34, 11—17, derzufolge Edoms Gebiet bei der Verwandlung in eine Wohnstätte von Schakalen (**נִיָּה תִנְיִים** V. 13) als Ruinenstätte gezeichnet wird, die von Gestrüpp überwuchert, nur Wüsten- und Sumpftieren, Raubvögeln und Schlangen, Dämonen und Nachtgespenstern als Tummelplatz dient.

Diese Erwartung erklärt sich, wie bereits oben (S. 22) bemerkt worden ist, wohl am besten aus der Zeit des ägyptischen Aufstandes gegen das Ende der Regierung des Darius I bzw. aus der Zeit der persischen Vorbereitungen zur Niederwerfung der Rebellion. Vermutlich knüpfte der Prophet an den Vormarsch der persischen Truppen gegen das Nilland die Hoffnung auf eine Zerschmetterung und Entvölkerung Edoms als die unerlässliche Vorbedingung für den demnächst bevorstehenden Anbruch der Endzeit, s. B. I Kap. IV § 8. Kap. V § 5.

Zusammenfassung von V. 3 b.

Den Beweis für die Realität des Hasses Jahves gegen Edom wird die nächste Zukunft bringen. Schon schickt sich Jahve dazu an, das edomitische Bergland in allen seinen Teilen durch eine furchtbare Katastrophe in einen Trümmerhaufen, in ein menschenleeres Ruinenfeld zu verwandeln, das fortan keine andere Bestimmung hat, als Schakalen zum Tummelplatz zu dienen.

b) V. 4: Der Ewigkeitscharakter der Zertrümmerung Edoms.

Wenn Edom spräche: Wir sind vernichtet, aber wir wollen Verwüstetes wieder aufbauen, so hat doch also gesprochen Jahve der Heere: Ob sie, sie (auch) bauen, so werde doch ich, ich niederreißen. Darum wird man sie nennen: Frevelgau und das Volk, das verflucht Jahve auf ewig.

Der Dialog zwischen Jahve und Israel ist noch nicht zu Ende, jedoch ehe er zum Abschluss kommt, schiebt sich noch

ein zweiter Dialog ein zwischen Jahve und Edom. Allerdings ist dieses eingeschobene Zwiegespräch nur hypothetischer Art, m. a. W. Edoms Auftreten ist nur bedingungsweise gedacht. Daher ist auch die Erwiderung Jahves so gehalten, dass er von Edom in der dritten Person redet, als ob er gleichsam mit abgewandtem Angesicht die Einwürfe der Feinde Israels zurückweise.

Eingeleitet wird der Dialog mit den Worten **כִּי־תֹאמַר אֲדוֹם**.

כִּי ist von der LXX als Kausalpartikel aufgefasst worden (*διότι*), dementsprechend auch die Tochterversionen: syr.-hex. **כִּי**; arab. **مِنْ أَجْلِ أَنْ**; v. lat. quia; aeth. 'es ma, mit Ausnahme der arm., die si enim bietet, vielleicht übrigens in Angleichung an die Vulgata (Isopescul).

Die Wiedergabe des **כִּי** als Kausalpartikel fügt sich nicht gut in den Zusammenhang, da V. 4 keine Begründung von V. 3 enthält, sondern vielmehr in Form eines Dialoges zwischen Jahve und Edom ein neues Moment der in V. 3 angedrohten Katastrophe bietet. Richtiger ist es daher, mit Targ. (**ארי**), Peš. (**ואן**) und Vulg. (quod si) **כִּי** als Bedingungspartikel zu erklären, durch die die Protasis eines Konditionalsatzes eingeleitet wird, dessen Apodosis mit **כֹּה אָמַר יְהוָה** anhebt. Die Peš. las vor **כִּי** noch ein **ו**, ebenso auch Kenn. 76 (bei Isopescul).

אֲדוֹם תֹּאמַר ist mit Peš. und Vulg. als ein Satz zu fassen, dessen Subjekt **אֲדוֹם** und dessen Praedikat **תֹּאמַר** ist. Allerdings gibt nur die Vulg. **אֲדוֹם** im Singular wieder, während Peš. (**אדומיא**) und Targ. (**אדומאי**) dafür den Plural bieten und dementsprechend auch für **תֹּאמַר** gleichfalls die Pluralform **נאמרון** bzw. **תימרון**. LXX dagegen bietet *Διότι ἐπεὶ Ἡ Ἰδουμαία κατέστραπται*, sie scheint demnach das Verbum **תֹּאמַר** von dem Nomen **אֲדוֹם** zu trennen und **אֲדוֹם** zum Subjekt eines neuen Satzes zu machen, der den Inhalt von **תֹּאמַר** bildet. Vielleicht las sie übrigens statt **תֹּאמַר** vielmehr **יאמר**, was auch Budde für den ursprünglichen Text halten möchte. Doch ist die Textgliederung der LXX nicht glücklich; falls **אֲדוֹם** nicht zu **תֹּאמַר** (bzw. **יאמר**) gehört, so müsste es mit einem andern Praedikat verbunden werden, aber **רששנו** als 1. Prs. Pl. passt nicht, es sei denn, dass man es nach der LXX in **רששה** (vgl. Bachmann, Dod. S. 20) bzw. **רשש** ändert,

doch dazu liegt kein zwingender Grund vor, da die 1. Prs. Pl. durch Targ., Peš. und Vulg. geschützt erscheint. Auch würde bei der Fassung der LXX, die offenbar יהיה als Subjekt zu יאמר supplierte, die direkte Rede וְנָשׁוּב וְגו' ganz unvermittelt dastehen, während doch die Analogie von Gl. aβ die Annahme nahe legt, dass die Rede Edoms durch eine einleitende Formel eingeführt sei, wie dies bei der Antwort Jahves mit den Worten כֹּה אָמַר יְהוָה der Fall ist. Man behalte daher die durch die Akzente angegebene Wortverbindung des MT bei.

Die weibliche Form des Praedikats תאמר erklärt sich am einfachsten bei der Annahme, dass אָדוֹם hier ebenso wie יהודה in 2, 11 nicht als Volks- sondern als Landesname gemeint ist, vgl. Ges.-K.²⁸ § 122 h. i. König, Synt. § 248 b—e. Ewald, Lehrb.⁸ § 174 b.

Das Nebeneinander der singularischen Femininform תאמר einerseits und der Pluralformen וְנָשׁוּב וְנִבְנָה und הִקְוָה יִבְנוּ andererseits, sowie die direkte Beziehung des Singularbegriffs גְּבוּל רְשָׁעָה auf das Pluralsuffix לָהֶם zeigt deutlich, dass die Begriffe Land und Landesbevölkerung bzw. Volk hier als Wechselbegriffe gemeint sind. Das Land Edom erscheint hier personifiziert, wie auch sonst öfters bei den Propheten Völker, Länder und Städte als redende Personen eingeführt werden, vgl. Jes. 40, 27. Ez. 26, 2; 27, 3; 35, 10. Sēph. 2, 15.

Die nun folgende Rede Edoms enthält ein Doppeltes: 1) die Konstatierung des Tatbestandes der Katastrophe und 2) den Entschluss, den Schaden wieder gutzumachen. Die Konstatierung des Tatbestandes wird ausgedrückt durch das Wort רָשָׁעֵנִי. Die alten Versionen geben den Ausdruck in zwiefacher Weise wieder: 1) Peš. und Targ. אַתְּמַסְכֵּנָן bzw. אֵיתְמַסְכֵּנָא = depauperati, in paupertatem redacti sumus, wobei das Targum noch den paraphrastischen Zusatz aufweist כַּעַן עֵתְרָנָא = nunc divites facti sumus 2) LXX und Vulg. κατέστραπται bzw. destructi sumus.

Von den Tochterversionen der LXX weist die aeth. (nā hū wadkat 'Edōmjās) insofern eine Abweichung auf, als sie zu Beginn unseres Satzes noch ein ἰδοὺ gelesen zu haben scheint; ebenso auch die arm. (vgl. Isopescul); nach Isopescul wäre das ἰδοὺ übrigens nur als Dittographie der beiden ersten Silben von Ἰδοῦμαία zu erklären.

Der ersten von den genannten zwei Uebersetzungen haben sich Raschi, Kimḥi und I.-Ezra angeschlossen; dabei erklären Raschi und Kimḥi רָשָׁנוּ mit רָשִׁים bzw. שָׂאנוּ רָשִׁים וְדָלִים, ebenso eine Reihe älterer Ausleger, wie Drusius, Coccejus, Tarnov (depauperati sumus), Clericus (ad paupertatem redacti sumus), Cappellus (pauperes facti sumus), Pocock (we are impoverished); übrigens fügt Kimḥi zu der Erklärung שָׂאנוּ רָשִׁים וְדָלִים noch die Worte וְאֵרָצְנוּ חֲרָבָה hinzu. Der Uebersetzung der LXX und der Vulgata dagegen folgen schon von den Aelteren: Cornel. a Lap., Calov, Grotius, J. H. Michaelis, Rosenmüller und alle Neueren, vgl. Maurer, Lange, Umbreit, Ewald, Köhler, Keil, Reinke, Knabenbauer, Nowack, Marti, v. Orelli, G. A. Smith, Isopescul, Haller² (zerstört), J. M. P. Smith (beaten down), Duhm (ruiniert), Riessler (vernichtet), de Moor, v. Hoonacker (écrasés), Procksch (zerschlagen), Sellin (zerstossen), Ges. Thes. s. v., Buhl, HW¹⁶ s. v., Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v., König, WB s. v., P. Haupt (Verhandlungen des XIII. Orientalistenkongresses zu Hamburg 1902, Leiden 1904, S. 232 im Zusammenhang mit der Ableitung des geographischen Eigennamens תְּרִשִׁישׁ = Aufbereitung, Bergbau von רָשָׁשׁ = zerschlagen, kurz und klein schlagen). Dagegen stellt Driver (Min. proph. z. St.) neben die Erklärung „beaten down“ auch die Deutung „impoverished“, auch Sigfried-Stade HW s. v. rechnen neben der Erklärung „zerstört sein“ mit der Möglichkeit, die Form als Po‘lal zu punktieren, d. h. sie von רָשׁ abzuleiten.

Bei der ersteren Erklärung, die das Wort mit רָשׁ in Zusammenhang bringt (Raschi, Kimḥi, Drusius), wäre dasselbe von dem Stamme רָשׁ abzuleiten; in diesem Falle wäre es allerdings richtiger, es als Po‘lallform zu punktieren (vgl. Siegfried-Stade HW s. v.) nach Analogie des einmal im A. T. vorkommenden Hithpa‘lel (מְתָרִישׁ Pr. 13, 7). Ausserdem läge auch bei dieser Erklärung die Möglichkeit vor, רָשָׁנוּ in der Bedeutung „depauperati sumus“ von einem Stamm רָשָׁשׁ abzuleiten, der als Nebenform von רָשׁ anzusehen wäre, vgl. Köhler (S. 36). Bei der zweiten Erklärung wird רָשָׁנוּ von dem Stamm רָשָׁשׁ abgeleitet, der sonst im A. T. nur noch einmal (Jer. 5, 17) in der Po‘elform יִרְשָׁשׁ vorkommt und für den an der genannten Stelle nach dem Zusammenhang ziemlich allgemein die Bedeutung „zerstören, zerschmettern“ angenommen wird, vgl. Graf, Jer. z. St. Giesebrecht, Das Buch Jeremia², 1907, z. St. Volz, Jer. z. St.; anders allerdings

Cornill, Jer. z. St., für den im Anschluss an Wellhausens Bemerkung in bezug auf רָשָׁנוּ in Mal. 1, 4 Aussprache und Bedeutung nicht feststeht, da $\text{رَس} = \text{רם}$ (Am. 6, 11) sei und nur von Bauwerken gebraucht werde. Doch in den Zusammenhang unserer Stelle fügt sich die Bedeutung „zerstört, zerschmettert werden“ fraglos sehr gut, ja der Gegensatz gegen נְבִנָה הַרְבֹּת scheint sie direkt zu fordern; LXX ($\text{\textit{\kappa}\textit{\alpha}\textit{\tau}\textit{\epsilon}\textit{\sigma}\textit{\tau}\textit{\rho}\textit{\alpha}\textit{\nu}\textit{\tau}\textit{\alpha}\textit{\iota}}$) und Vulg. (*destructi sumus*) bestätigen sie, desgleichen Jes. Sir. 4, 29 ($\text{רָשִׁי} \parallel \text{רָפִי}$ zerschlagen) und 11, 12 (רָשָׁ), obschon Smend (WJS S. 46) רָשִׁי und רָשָׁ hier mit $\text{רִיש} =$ Armut in Zusammenhang bringen will. Heranzuziehen wäre auch die Analogie des talmudischen $\text{רָשָׁא} =$ jemand, der zerschlägt, zerstört, vom Zerstampfer der Speltgraupe (s. Levy, NHWB s. v.), des syrischen רֶש bzw. $\text{אַרֶש} =$ percussit, tutudit

(s. R. Payne Smith, Thes. Syr. s. v.), des arab. $\text{رَس} =$ tritus, vetustus, squalidus fuit (s. Freytag, Lex. s. v.). Das $\text{\textit{\kappa}\textit{\alpha}\textit{\tau}\textit{\epsilon}\textit{\sigma}\textit{\tau}\textit{\rho}\textit{\alpha}\textit{\nu}\textit{\tau}\textit{\alpha}\textit{\iota}}$ der LXX setzt vielleicht die LA רָשָׁה bzw. רָשָׁה voraus, vgl. Bachm., Dod. S. 20. Die von Sievers aus metrischen Gründen vorgeschlagene Streichung von רָשָׁנוּ ist ebenso unbegründet wie die von Grätz vertretene Aenderung in רָצִינוּ . Mit dem Ausdruck רָשָׁנוּ konstatiert demnach Edom das *fait accompli* seiner völligen Verwüstung, jedoch nicht mit dumpfer Resignation, die sich ergeben in das Unvermeidliche schickt, sondern im Gefühl ungebrochener Kraft, die das erlebte Unglück siegreich zu überwinden hofft. Das ist der Sinn der Selbstaufforderung $\text{וְנָשׁוּב וְנִבְנֶה הַרְבֹּת} =$ aber wir wollen Verwüstetes wieder aufbauen. In der Katastrophe, die das Land betroffen, sieht Edom nur ein vorübergehendes Missgeschick, einen Schaden, den es aus eigener Kraft wieder gutmachen kann und auch gutzumachen willens ist.

Das ו vor נָשׁוּב ist mit der Vulg. adversativ zu fassen. נָשׁוּב wird von der LXX ($\text{\textit{\epsilon}\textit{\pi}\textit{\iota}\textit{\sigma}\textit{\tau}\textit{\rho}\textit{\acute{\epsilon}\textit{\psi}\textit{\omega}\textit{\mu}\textit{\epsilon}\textit{\nu}}$), Vulg. (*revertentes*), Peš. (נְהַפֹּךְ) als selbständiges Verbum aufgefasst und übersetzt, jedoch mit Unrecht. Die Erwähnung der Rückkehr der Edomiter in ihr

Land wäre wenig angebracht, da von ihrer Vertreibung aus demselben (gegen Wellhausen, Marti, Nowack³ u. a., s. oben S. 23) im Kontext mit keinem Wort die Rede ist. Vielmehr ist נָשׁוּב hier adverbiell, d. h. als verbum relativum (ergänzungsbedürftiges Verbum) zu fassen, dem das ergänzende Verbum in genau entsprechender Form mit וּ koordiniert ist, vgl. Ges.-K.²⁸ § 120, 2. הַרְבּוֹת Plural von הִרְבָּה = Verwüstung, Zerstörung, hier wie öfters, namentlich bei Deutero- und Tritojesaja (Jes. 44, 26; 49, 19; 51, 3; 52, 9; 58, 12; 61, 4), sowie Ezechiel (13, 4; 26, 20; 33, 24. 27; 36, 4. 10. 33; 38, 12) in der Bedeutung: Ruinen, Trümmer, Trümmerstätte, Wüstenei. Auch die Verbindung von הַרְבּוֹת mit בָּנָה findet sich öfters sowohl bei Tritojesaja (Jes. 58, 12; 61, 4) als auch bei Ezechiel (Ez. 36, 10. 33) und Hiob (3, 14). Die LXX gibt הַרְבּוֹת wie auch sonst öfters (Jes. 58, 12; 61, 4. Ez. 13, 4; 36, 33) durch τὰς ἐρημώσεις wieder, A. Q. ἠρημωμένας ^{c. a.} ἐρημωμένας ἀδυσῆς. Von den Tochterversionen bietet die aeth. den Singular mazbera, doch steht der Ausdruck möglicherweise kollektiv für mazāberta (vgl. Bachm., Dod. S. 21); die syr.-hex. fügt nach להרבתא noch ein הלין hinzu.

Auf die Rede Edoms folgt nun die Antwort Jahves, eingeleitet durch die Formel כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, die in dieser Gestalt nur hier im B. Maleachi vorkommt, während dieselbe Formel ohne כֹּה zwanzigmal begegnet (s. oben zu V. 2 S. 3). In der Peš. fehlt übrigens hier צְבָאוֹת hinter יְהוָה.

Wie die Rede Edoms, so umfasst auch die Antwort Jahves zwei Aussagen: 1) eine Aussage über das Verhalten Jahves gegenüber den eventuellen Restaurationsbestrebungen der Edomiter, 2) eine Aussage über die Folgen von Jahves Verhalten oder Edoms Endschiedsal.

Die erste Aussage הִמָּדָה יִבְנוּ וְאֲנִי אֶהָרֵם bildet einen Konditional-, oder besser, einen Konzessivsatz, dessen beide Glieder aus zwei mit וּ verbundenen Sätzen bestehen: ob sie, sie auch bauen wollten, so werde doch ich, ich niederreißen. Jeder Versuch Edoms, die alte Herrlichkeit wiederherzustellen, würde sich als vergeblich erweisen, da doch Jahve selbst jedes Unternehmen dieser Art verhindern würde. Die Möglichkeit einer Restitution, mit der Edom rechnet, ist also ausgeschlossen. Die Katastrophe, die Edom angedroht wird, bedeutet also keinen

vorübergehenden Schlag, kein zeitweiliges Missgeschick, sondern definitiv das letzte Ende, m. a. W. mit Edom ist es für immer aus, sein Schicksal ist endgültig besiegelt.

אָהָרִים 1. Prs. Sg. Imprf. קָל mit Pleneschreibung nur hier; die beiden andern Stellen des A. T., an denen diese Form vorkommt, bieten אָהָרִים (Jer. 24, 6; 42, 10), s. B. I Kap. VIII § 10 S. 433. Allerdings weisen einige Ausgaben in Jer. 24, 6 auch die Pleneschreibung auf, vgl. Ginsburg HB z. St. Die Pleneschreibung des Imperfektums findet sich sonst nur noch in der einmal vorkommenden 3. Prs. Sg. m. יִהְיֶה (Hi. 12, 14), während die ebenfalls nur einmal vorkommende 2. Prs. Sg. m. תִּהְיֶה (Ex. 15, 7) die regelrechte Schreibung aufweist. Die Gegenüberstellung von הָרַם und בָּנָה begegnet auch sonst öfters im A. T., vgl. Jer. 1, 10; 24, 6; 42, 10; 45, 4. Ps. 28, 5. Hi. 12, 14 Während das הַמָּוֶה יִבְנוּ des MT von der LXX gleichlautend durch *αὐτοὶ οἰκοδομήσουσιν* wiedergegeben wird, bietet von den Tochterversionen die aeth. ('antem mū'a taḥanešū = *ὑμεῖς οἰκοδομήσετε*) statt der 3. die 2. Prs.

Die zweite Aussage der Rede Jahves in Gl. b schildert den Eindruck, den das Schicksal Edoms auf die Welt machen wird. Eingekleidet ist dieser Eindruck in die Form von zwei Benennungen, die man angesichts der Katastrophe Edom, sowohl dem Lande als der Bevölkerung, beilegen wird. Es könnte strittig sein, ob V. 4b noch zu dem Dialog zwischen Jahve und Edom gehört oder ob die Worte bereits an Israel gerichtet zu denken sind. In V. 4aβ antwortet Jahve auf die sanguinischen Hoffnungen der Edomiter, in V. 5 ist jedoch wieder Israel angeredet. Es fragt sich, ob V. 4b enger zu V. 4aβ oder zu V. 5 gehört. Die Entscheidung hängt z. T. davon ab, ob V. 5a als Umstandssatz zu V. 4b anzusehen ist oder ob mit V. 5a eine neue Gedankenreihe anhebt. Die Korrespondenz der Pronomina הַמָּוֶה (4aβ) und לְהֵם (4b) scheint für die Zusammengehörigkeit der beiden Versglieder zu sprechen.

וְקָרָא Perf. mit ו cons. zur Bezeichnung der Folge dessen, was die vorausgehenden Imperfakta ausdrücken. Als Subjekt ergänzt I.-Ezra הַקְּוֹרָאִים. In der Tat ist das Subjekt hier unpersönlich zu fassen. Doch ist dasselbe wohl kaum auf Israel zu beschränken, sondern in viel weiterem Sinn zu nehmen, wie die Gegenüber-

stellung von V. 4b und V. 5 zu beweisen scheint. Es ist das Urteil der Welt, das in den folgenden Worten zum Ausdruck kommt.

Die LXX bietet *καὶ ἐπικληθήσεται αὐτοῖς*, denselben Text setzen auch ihre Tochterversionen voraus; allerdings scheint aeth. das *αὐτοῖς* nicht gelesen zu haben, da sie die beiden Worte durch einfaches *w a j e s a m a i* = *καὶ ἐπικληθήσεται* wiedergibt. Möglicherweise las LXX, wie Marti, Riessler, Procksch, Nowack³ annehmen und dementsprechend z. T. den MT ändern, אִקְרָא, doch für den Sinn des Verses ist diese Änderung völlig belanglos.

Das Benennen ist hier wie des öfteren im A. T., insbesondere in der prophetischen Literatur, zugleich Charakterisierung der Eigenart entsprechend der Gleichsetzung von „genannt werden“ mit „sein“, z. B. Jes. 1, 26; 4, 3; 35, 8; 48, 8; 54, 5; 56, 7; 60, 14; 62, 4. 12. Jer. 3, 17; 23, 6; 33, 16. Ez. 48, 35, vgl. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, Königsberg i. Pr. 1901, S. 10.

Die erste Benennung, die man den Edomitern beilegen wird, bezieht sich auf ihr Land; dieses soll fortan heissen: גְּבוּל רְשָׁעָה, d. h. Bosheitsgrenze, Frevelgebiet, Frevelgau. גְּבוּל hier wie Ex. 10, 14. Ps. 105, 31. 1. Chr. 21, 12, wo der Ausdruck überall in Parallele mit אֶרֶץ steht, im Sinne von Gebiet, Gau. Die Verbindung גְּבוּל רְשָׁעָה nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428; eine Art gegensätzlicher Analogie bietet die Bezeichnung Kanaans als גְּבוּל קְדָשׁ וְיְהוָה = גְּבוּל קְדָשׁוֹ (Ps. 78, 54). LXX gibt hier wie auch sonst öfters (vgl. Gen. 10, 19; 23, 17; 47, 21) גְּבוּל durch *δῶρα* wieder; dementsprechend bieten auch die Tochterversionen den Plural, ausgenommen aeth., die den Singular behēra = *χώρα* hat. Targ. paraphrasiert גְּבוּל רְשָׁעָה durch תְּחוּמֵי רְשָׁעָה = terminus populi impii. Die Vermutung Ehrlichs R., dass in רְשָׁעָה, das in den Zusammenhang nicht passe, wahrscheinlich ein Substantiv fem. von רָשַׁע, etwa רְשָׁעָה = Zerstörung stecke, ist trotz des Hinweises auf das Verbum im Anfangssatz unwahrscheinlich, schon deswegen, weil ein solches Nomen nicht nachweisbar ist.

Der Name „Frevelgau“ charakterisiert Edom als ein Land, dem Frevel, Sünde im Gegensatz zu זִדְקָה (Dt. 9, 4 f., vgl. Ps. 45, 8) eigen ist, als ein Land, in welchem die Sünde ihr Herrschaftsgebiet hat; vielleicht schwebte unserem Propheten die Vorstellung

vor, die Sach. 5, 5—11 zum Ausdruck gebracht wird, dass die Sünde eine persönliche Macht ist, die, sei es dauernd, sei es zeitweilig, ihren Sitz in einem Lande nehmen kann.

Mit dieser Benennung wird die ethische Motivierung der Katastrophe, wenn auch nicht angegeben, so doch wenigstens gestreift. Es steht dem Propheten fest, dass es Edoms Sünde ist, mit der sein Schicksal verkettet ist. Worin diese Sünde bestand, legt der Prophet des näheren nicht dar; bei seinen Zuhörern konnte er das als bekannt voraussetzen. Aus Ez. 35 f. Ob. 10—14 und Ps. 137, 7 sind wir ziemlich genau darüber unterrichtet, was man jüdischerseits nach 586 den Edomitern vorzuwerfen hatte: die tätige Mithilfe bei der grossen Katastrophe Jerusalems und den grosssprecherischen Versuch, während des Exils das jüdische Gebiet an sich zu reissen; beides bedeutete eine schwere Beleidigung nicht nur Israels, sondern auch Jahves.

Die zweite Benennung bezieht sich auf das Volk Edom. Sie lautet: **וְהָעַם אֲשֶׁר-יָעַם יְהוָה עַד-עוֹלָם**. Von den alten Versionen wird **יָעַם** sehr verschieden wiedergegeben. LXX: *ἐφ' ὃν παρατέτακται*. Cappellus (S. 184) übersetzt den Sinn dieses Ausdrucks treffend mit den Worten: *contra quem confligere paratus est Dominus*. Von den Tochterversionen der LXX schliessen sich an diese auf das engste an: syr.-hex. (**כריר כריא**), v. lat.^{sa} ([*super quem*] *praeparatus est Dominus*), slav. **ополучса**, arm. und kopt.-b. (vgl. Isopeskul), während in der aeth. die zweite Benennung Edoms in V. 5 als Objekt zu *καὶ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν ὄφρονται* hineingeraten ist, doch auch hier kann šar^a nur als direkte Wiedergabe von *παρέταξε* bzw. *παράτασσει* aufgefasst werden (vgl. Bachm., Dod. S. 21), arab. (**عَضِبَ**) dagegen deckt sich mit Peš. (**רגז**) und Vulg. (*iratus est*); Targ. endlich bietet **אייתי לוט** = Fluch bringen, verfluchen. Mit ihren verschiedenen Übersetzungen haben die alten Versionen die verschiedenen Bedeutungen von **יָעַם** zum Ausdruck gebracht, denn **יָעַם** bedeutet sowohl „zürnen, zornig sein“ (Sach. 1, 12 [**קאיתרהם**]). Jes. 66, 14. Ps. 7, 12. Dan. 11, 30) als auch „verfluchen, verwünschen“ (Num. 23, 7 f. [**ארר**]. Prov. 24, 24 [**קבב**]). Möglich, dass man nach Analogie des syr. **יָעַם** = *reprehendit, convitiatus est* (s. R. Payne Smith, *Thes. Syr.* s. v.) mit König WB s. v. (vgl. auch Buhl HW¹⁶ s. v.) als Grundbedeutung „jemand heftig

anfahren, gegen jemand losfahren“ annehmen darf; aus dieser Grundbedeutung würde sich dann auch das *παράτεταται* der LXX erklären, das sonst mehrfach als Wiedergabe von **נִלְחַם** (Ex. 17, 9. Num. 21, 23. Jos. 24, 9. Ri. 5, 20; 8, 1. Sach. 14, 3. 14. Neh. 4, 2. 8) bzw. **עָרַךְ מִלְחָמָה** (Gen. 14, 8. 1. Sam. 17, 2. 8. Joel 2, 5) erscheint. An unserer Stelle scheint **וַעַם** die Bedeutungen „losfahren, zürnen, verfluchen“ zu vereinigen. **וַעַם** ist hier wie Num. 23, 7. Jes. 66, 14. Prov. 24, 24 mit dem Akkusativ konstruiert, während anderwärts das Objekt auch durch die Präposition **עַל** eingeleitet wird (Dan. 11, 30). Die Verbindung **וְהָיָה עַד־עוֹלָם** nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431. **וְהָיָה עַד־עוֹלָם** wird als Zusatz gestrichen von Sievers (M. St. S. 366. 498f.), Marti^D, Nowack^{K1}. Motiviert wird die Streichung von Marti^D mit der Erwägung: „da die Juden zur Zeit Maleachis doch nicht sehen konnten, dass Edom auf immer gehasst sei.“ Dabei übersieht Marti, dass V. 4b gar nicht Rede der Juden ist (vgl. Budde), sondern vielmehr Ausdruck dessen, wie der Prophet sich den Eindruck der Katastrophe Edoms denkt. Vor allem aber würde die Streichung von **וְהָיָה עַד־עוֹלָם** den springenden Punkt verdunkeln, auf den es dem Propheten besonders ankommt: der unwiderruflich definitive Charakter der Zertrümmerung Edoms, vgl. J. M. P. Smith. Übrigens haben Marti^{KHS}, Sievers (Misc. S. 144) und Nowack³ von der Streichung der beiden genannten Worte abgesehen.

Mit dieser Auffassung von dem „Ewigkeitscharakter“ der Vernichtung Edoms steht Maleachi ganz auf dem Boden der Betrachtungsweise Ezechiels, für den ebenfalls Edom in **שְׂמֹמֹת עוֹלָם** verwandelt werden soll (Ez. 35, 9, vgl. auch Jer. 49, 13 **הַרְבֹּת עוֹלָם**), sowie auf dem des Verfassers von Jes. 34 f. (vgl. 34, 10. 17).

Durch die Katastrophe soll Edom das Brandmal eines von Gott verfluchten Volkes aufgeprägt werden. Der Zorn Jahves, dem Edom nach Gl. b β für alle Zeit verhaftet bleibt, ist das Korrelat zu dem Frevel, dessen Edom nach Gl. ba sich schuldig gemacht hat. Edoms definitiver Untergang ist also eine Auswirkung des Zornes Jahves, der Edom wegen seiner Verschuldung an seinem Brudervolk trifft.

Zusammenfassung von V. 4.

Die drohende Katastrophe ist kein vorübergehendes nationales Unglück, sondern der irreparable Zusammenbruch; jeder eventuelle Versuch, den Schaden zu heilen, würde doch wirkungslos an dem einmal gefassten göttlichen Vernichtungsbeschluss abprallen. Dieser Beschluss ist kein willkürlicher Akt, sondern eine Äusserung des göttlichen Zornes, der Edom für seinen Frevel das Verdammungsurteil spricht. So wird denn Edom durch die Katastrophe vor den Augen der ganzen Welt dastehen als ein für immer verworfenes, von Gott für seinen Frevel für immer verdammtes Volk und Land.

3) V. 5: Die Kehrseite der Zertrümmerung Edoms oder der Anbruch der Herrlichkeitszeit für Israel.

Dann werden eure Augen (es) sehen, und ihr selbst werdet sprechen (es bekennen): als gross (herrlich) erweist sich Jahve über Israels Gau.

Der Dialog zwischen Jahve und der Tempelgemeinde, der durch das Zwiegespräch von V. 4 zwischen Edom und Jahve unterbrochen war, wird nun zum Abschluss gebracht durch eine letzte Ansprache an die Gemeinde; auf diese bezieht sich zweifelsohne sowohl das Pronomen אַתֶּם als auch das Suffix in עֵינֵיכֶם. Es fragt sich jedoch, was als Objekt zu תִּרְאֶינָהּ zu ergänzen sei. Die Mehrzahl der Ausleger fasst als virtuelles Objekt den Inhalt von V. 3f., d. h. die Edom angedrohte Katastrophe. So Cyrill, Theodoret, Ephraem, Kimbi, Drusius, Rosenmüller, Reinke, Köhler, Keil, Ewald, Nowack³, Tichomiroff, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Riessler, Procksch, Sellin. Dagegen bezieht Venema (S. 59) das Sehen auf das Folgende, d. h. auf יִגְדַל יְהוָה מֵעַל לְגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל. Auch Marti²⁰ scheint ihm beizustimmen, wenn er schreibt: „עֵינֵיכֶם und אַתֶּם heben hervor, dass es ihr eigenes Erlebnis und ihre eigene Erfahrung sein werde: יִגְדַל וְגוֹי, d. h. Jahves Macht reicht über die Grenzen Israels hinaus.“ Eine Mittelstellung nimmt Haller² ein, der einerseits V. 5 übersetzt: „Und wenn eure Augen das sehen“, andererseits aber bemerkt: „Nebenbei mag Israel aus dem Ereignis lernen, dass die Macht Jahves auch über die Grenzen Israels hinausreicht.“

Die Entscheidung ist nicht ganz einfach; bei jeder der beiden Auffassungen bleiben einige Härten. Doch scheint es, dass V. 5a enger mit V. 5b als mit V. 4 verknüpft ist; jedenfalls legt die gleiche Person des Pronomens in beiden Verhältnissen diese Auffassung nahe. Daher dürfte das Objekt zu תְּרַאֲיֶנָּה auch eher aus Gl. b als aus V. 4 ergänzt werden. Was die Gemeinde mit ihren eigenen Augen sehen, d. h. erleben soll, ist die Grösse Jahves. Im engsten Zusammenhang mit der Zertrümmerung Edoms steht also ein Erlebnis der Tempelgemeinde, und zwar der jetzt lebenden Generation. Das Erlebnis der Gemeinde und die diesem vorausgehende Katastrophe Edoms sind demnach Sache der nicht allzu fernen Zukunft, vgl. B. I Kap. VI § 1 S. 225. Sind wir mit unserer Annahme betreffend die Ergänzung des Objekts zu תְּרַאֲיֶנָּה im Recht, dann ist die Erklärung von Procksch und Sellin, denen zufolge V. 5 als Konditionalsatz bzw. Gl. a als hypothetischer Vordersatz zu Gl. b aufzufassen sei, kaum haltbar, steht und fällt sie doch mit der Beziehung des Objekts von תְּרַאֲיֶנָּה auf den Inhalt von V. 4 bzw. V. 3b. 4. Dazu kommt, dass diese Art von Konditionalsätzen, deren Protasis und Apodosis aus einem zusammengesetzten Satz mit nichtpartizipialem Subjekt besteht, grammatisch wohl zulässig ist (s. P. Friedrich, Die hebräischen Conditionalsätze, Königsberg 1884, S. 88), aber immerhin zu den Seltenheiten gehört, s. Driver, Tens.³ S. 174—194.

Mit dem Erlebnis ist aufs engste auch ein Bekenntnis verknüpft, eingeleitet durch וְאַתֶּם תֹּאמְרוּ. Das vorangestellte Pronomen separatum dient zur stärkeren Hervorhebung des nominalen Subjekts: ihr selbst, vgl. Ges.-K.²⁸ § 135 a. Den Inhalt des Bekenntnisses bilden die Schlussworte des Verses: וְגִדַּל יְהוָה כְּעַל לְגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל. Die Erklärung des Satzes hängt vor allem ab von der Bedeutung von כְּעַל לְ. LXX übersetzt ὑπεράνω, in Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen: v. lat.^{5a} super, syr.-hex. לעל כון, arab. فَوْق, aeth. mal'eleta, slav. пречыше, ebenso Peš. לעל כון und Vulg. super., Targ. dagegen paraphrasiert Gl. b ואתן תיכורין יסגי יקרא דיהוה דאפתי ית תחומא דישראל = und ihr werdet sprechen: gross ist die Herrlichkeit Jahves, der da erweitert hat das Gebiet von Israel. Demnach fassen sämt-

liche alte Versionen mit Ausnahme von Targ. מֵעַל לְ im Sinne von über, oberhalb. So auch Calvin, Cornel. a Lap., Balduin, de Dieu, Tarnov, Köhler, Keil, de Moor, J. M. P. Smith, Procksch. Dagegen hat schon Drusus מֵעַל לְ in der Bedeutung von ultra, über (das Gebiet von Israel) hinaus, weit über gefasst, und diese Erklärung erfreut sich seitdem grosser Beliebtheit, vgl. Coccejus, v. Til, Hitzig, Umbreit, Rosenmüller, Maurer, Ewald, Pressel, Reinke, Wellhausen, G. A. Smith, v. Orelli, Nowack³, Driver, Marti, v. Hoonacker, Duhm, Riessler, Haller², Sellin. Bei dieser Erklärung würde Gl. b eine Aussage enthalten über die Konsequenzen, die die Tempelgemeinde aus der Tatsache der Zertrümmerung Edoms gezogen inbetreff des Umfanges von Jahves Machtbereich: die definitive Vernichtung Edoms würde dann den Tatbeweis dafür erbringen, dass Jahves Herrschaftsgebiet nicht auf Israel allein beschränkt sei. Es muss zugegeben werden, dass diese Erklärung sich gut in den Zusammenhang von V. 4 fügt und einen passenden Abschluss für die Drohwissagung gegen Edom bietet. Allerdings wäre es auffallend, wenn der Prophet hier die Tempelgemeinde ein Bekenntnis von der Macht Jahves ablegen liesse, während doch die Zeitgenossen nicht an der Macht Jahves zweifelten, sondern vielmehr an der göttlichen Liebe (vgl. V. 2), nach deren Anzeichen man erwartungsvoll ausschaute. Vor allem aber fragt es sich, ob die Bedeutung von מֵעַל לְ = ultra sich nachweisen lässt. Wo sonst im A. T. die zusammengesetzte Präposition מֵעַל לְ vorkommt, dient sie überall zur Bezeichnung von „über, oberhalb“, vgl. Gen. 1, 7. 1. Sam. 17, 39. Ez. 1, 25. Jon. 4, 6. Neh. 12, 31. 37 ff. 2. Chr. 13, 4; 24, 20; 26, 19.

Der Begriff „ultra, über . . . hinaus“ dagegen wird, wie Köhler und J. M. P. Smith richtig bemerken, ausgedrückt durch $\text{וּמֵעֵלָה . . . מִן}$ (Ex. 30, 14. Ri. 1, 36. 1. Sam. 9, 2; 16, 13) oder לְמֵעֵלָה (Esr. 9, 6), oder auch durch $\text{לְ . . . מִהַלְאָה}$ (Gen. 35, 21. Am. 5, 27. Jer. 22, 19). Es scheint daher das einzig Richtige zu sein, auch an unserer Stelle מֵעַל לְ im Sinne von „über, oberhalb“ zu fassen. Daher ist auch die Deutung von מֵעַל לְ als Bezeichnung des lokalen Ausgangspunktes im Sinne von מִן = e finibus Israelis (Clericus) bzw. from the border of Israel

(Pocock) abzuweisen. I.-Ezra verbindet לְ מַעַל לְ אִתְּם mit gewinnt so den Sinn אַתֶּם הַשׁוֹכְנִים מַעַל לַגְּבוּל אֶתֶם תֹּאמְרוּ יִגְדַּל הַשֵּׁם = ihr, die ihr wohnt auf dem Gebiet (von Israel), ihr werdet sprechen u. s. w. Kimḥi dagegen zieht מַעַל לַגְּבוּל zu תֹּאמְרוּ und erklärt dementsprechend Gl. b: תִּתְּנוּ שִׁבְחָה וְגִדּוּלָה שְׂאתֶם בַּגְּבוּלְכֶם יֹשְׁבֵי = ihr werdet Lob und Preis darbringen, weil (die) ihr in eurem Gebiet wohnt. Köhler endlich betrachtet מַעַל לַגְּבוּל als lokale Näherbestimmung zu יְהוָה = „Jehova, der da waltet über Israels Marke.“ Allen diesen Verbindungen kann jedoch der Vorwurf gekünstelter Unnatürlichkeit nicht erspart bleiben. Es empfiehlt sich daher, mit den meisten Auslegern לְ מַעַל לַגְּבוּל als Näherbestimmung zu יִגְדַּל zu fassen.

יִגְדַּל wird in bezug auf Bedeutung, Zeitsphäre und Modus verschieden erklärt. Nach den einen bedeutet יִגְדַּל hier „gross sein, sich als gross erweisen bzw. erhaben sein.“ So Drusius, J. D. Michaelis, Maurer, Reuss, Ewald, Umbreit, Hitzig, v. Orelli, G. A. Smith, Keil, Wellhausen, Nowack³, Marti, Haller², Isopescul, de Moor, Duhm, Riessler, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Sellin, Procksch. Andere fassen im Anschluss an die Vulg. (magnificetur) und z. T. unter Berufung auf Ps. 35, 27; 40, 17; 70, 5 יִגְדַּל = magnificari, gepriesen werden. So Calvin, Calov, Balduin, Cornel. a Lap., Pocock, Köhler. In bezug auf die Zeitsphäre schwankt ebenfalls die Erklärung zwischen präteritaler (LXX: ἐμεγαλόνθη), präsentischer (Calov, Drusius, Cornel. a Lap., Reinke, v. Orelli, Keil, Köhler, Wellhausen, Isopescul, Duhm, Marti, v. Hoonacker, Nowack³, de Moor, Riessler, Haller², J. M. P. Smith, Procksch, Sellin) und futurischer Deutung (Calvin, Venema, Lange); desgleichen in bezug auf den Modus zwischen Indikativ (LXX, Drusius, Calvin, Reinke, Keil, v. Orelli, Isopescul, Haller², Duhm, de Moor, Wellhausen, Marti, Nowack³, Riessler, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Procksch, Sellin) und Jussiv (Vulg., Calov, Cornel. a Lap., Rosenmüller, Köhler).

Entsprechend der oben (S. 40) vertretenen Ansicht, dass der Objektsatz כִּי יִגְדַּל יְהוָה nicht nur von תֹּאמְרוּ, sondern auch von תִּרְאִינָה abhängig ist, kann naturgemäss יִגְדַּל nur als Indikativ

aufgefasst werden; ebenso selbstverständlich ist es auch, dass die Zeitsphäre von **יְגִדֵל** sich nach der von **תְּרַאֲיָנָה** normiert: vom Standpunkt der prophetischen Rede aus ist die Zeitsphäre die der Zukunft, vom Standpunkt des Verbuns regens aus die der Gegenwart.

Für die Bedeutung von **גִּדֵל** an unserer Stelle gibt Targ. einen bedeutsamen Fingerzeig mit seiner Paraphrase **יסגני יקרא** **דיהרה** = gross ist die Herrlichkeit Jahves. Im targumischen Sprachgebrauch entspricht **יקרא** dem hebräischen **כְּבוֹד**, vgl. Ex. 16, 7. 10. Jes. 40, 5; 60, 1 f. Ez. 1, 28; 3, 12; 43, 2; weitere Belege bei v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes, Giessen 1900, S. 68 A. 2. Demnach bedeutet **גִּדֵל** die Manifestation des göttlichen **כְּבוֹד**, d. h. der Herrlichkeits- und Lichterscheinung Jahves, deren Gegenwart dem religiösen Bewusstsein der exilischen und nach-exilischen Zeit als sichtbares Zeichen für den Beginn der messianischen Endzeit galt, vgl. v. Gall a. a. O. S. 32 ff. Im eschatologischen Sinne wird **גִּדֵל** übrigens auch sonst mehrfach im A. T. gebraucht. So wird Ps. 40, 17; 70, 5 das Bekenntnis zur Grösse Jahves (**יְגִדֵל יְהוָה**) in engsten Zusammenhang gebracht mit dem Anbruch der Heilszeit (**תְּשׁוּבָה**); Mi. 5, 3 bezieht sich **יְגִדֵל** auf die weltumfassende Machtentfaltung bzw. die Weltherrschaft des Messias, und Ps. 96, 4 ist die Aussage **גָּדוֹל יְהוָה** eine Erklärung von **כְּבוֹד יְהוָה** = **כְּבוֹד יְהוָה** in V. 3a. Halévys Korrektur (bei J. M. P. Smith) **הַגִּדֵל** ist nicht übel, doch nicht erforderlich.

Der enge Zusammenhang, in dem das Erlebnis und Bekenntnis der Gemeinde von der Grösse Jahves mit der Zertrümmerung Edoms steht, bestätigt obige Deutung von **יְגִדֵל**. Seitdem Ezechiel das Bild von der Wiederherstellung Israels auf der dunklen Folie der völligen Verwüstung Edoms gezeichnet hatte (Ez. 35 f.), galt die Vernichtung des Brudervolks als unerlässliche Voraussetzung für den Anbruch der endgeschichtlichen Herrlichkeitszeit. Daher lässt auch der Verfasser von Jes. 34 f. der Verheissung von der wunderbaren Rückkehr der Exulanten (35) die mit allen Schrecken des Weltgerichts ausgemalte Schilderung von der Vernichtung Edoms (34) voraufgehen. Daher fällt auch für Tritojesaia (Jes. 63, 1—6) das Jahr der Er-

lösung der Tempelgemeinde zusammen mit dem Tag der Rache an Edom (V. 4), das Jahve selbst in der Riesenkelter des Völkergerichts zerstampfen wird, wie man Trauben in der Kelter zertritt. Daher bringt auch das B. Obadja den Beginn der Königsherrschaft Jahves (V. 21) in engste zeitliche Verbindung mit dem Strafgericht über Edom (V. 18). Daher gehört auch für Joel die Verwüstung Edoms zu den Kennzeichen der Endzeit (Jo. 4, 19), vgl. B. I Kap. VI § 4 S. 248, s. auch M. Haller, Edom im Urteil der Propheten (Marti-Festschrift [BZAW 41], Giessen 1925, S. 108—117). Im Lichte dieser Anschauungsweise betrachtet, bedeuten die Worte: Jahve wird sich als gross, d. h. herrlich, erweisen über Israels Gau s. v. a. Jahves endzeitliche Herrlichkeit oder Lichtgestalt wird über dem Lande Israel zur Erscheinung gelangen. Maleachi scheint demnach hier für die Endzeit den Standort des göttlichen כבוד am Himmel anzunehmen, während er 3, 1 von einem Einzuge Jahves in den Tempel redet. Letztere Auffassung ist die Ezechiels (Ez. 43, 1—9; 44, 1 f.), erstere dagegen die Tritojesaias (Jes. 60, 1 f.), sowie einiger Psalmen (Ps. 57, 6. 12; 108, 6; 113, 4), vgl. v. Gall a. a. O. S. 40 ff., s. auch B. I Kap. VI § 2 S. 227. Zu diesem Widerspruch in der Betrachtungsweise des Propheten s. B. I Kap. VI § 22 S. 302 f.

Das Aufstrahlen der göttlichen Herrlichkeit über Israels Gebiet ist demnach gleichbedeutend mit dem Anbruch der messianischen Endzeit. Ist diese aber schon so nahe, dass noch die Zeitgenossen des Propheten sie erleben werden, so ist damit auch der Beweis erbracht, dass die Zweifel der Gemeinde an der Liebe Jahves unbegründet sind. Ja, Jahve hat euch lieb, denn das messianische Reich ist nahe herbeigekommen — das ist der Sinn des Schlussworts in der prophetischen Antwort auf die Frage der Gemeinde: woran sollen wir erkennen, dass Jahve uns lieb hat (V. 2)?

Man kann sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, dass die Form, in der der Prophet der Gemeinde antwortet, einen indirekten, ja man kann nicht anders sagen, einen verhüllenden Charakter trägt, aber man übersehe dabei nicht, dass auch die Fragestellung der Gemeinde ganz ähnlicher Natur war: sie behauptete an der Liebe Jahves zweifeln zu müssen, während sie doch vor allem mit ihrem Gott innerlich darüber rechtete, dass das messianische Reich immer noch nicht gekommen sei.

Zusammenfassung von V. 5.

Im Anschluss an die Katastrophe Edoms wird die Tempelgemeinde, und zwar die gegenwärtige Generation derselben, es erleben, dass über Israels Gebiet die Herrlichkeit Jahves aufgeht, d. h. dass die Endzeit anbricht. Dies Erlebnis findet dann seinen Ausdruck in einem Bekenntnis, das gerade von denjenigen abgelegt werden wird, die jetzt an der Liebe Jahves zweifeln.

Eine Zusammenfassung des Inhalts der ersten Rede s. in B. I Kap. III § 3 S. 75 f.

Des Buches Maleachi zweite Rede: 1, 6—2, 9.

Von der Verachtung des göttlichen Namens oder Jerusalems sündige Priesterschaft und deren Bestrafung.

Zur Entstehungszeit der Rede s. B. I Kap. IV § 7 (S. 126—132).

Zum zeitgeschichtlichen Rahmen s. ebenda Kap. V § 6
(S. 196—200).

I. Teil: 1, 6—14 Die Sünde der Priester.

1. Wendung: 1, 6—10.

a) V. 6 Thema: Die Verachtung des göttlichen Namens oder Jahve Israels Vater und Herr und die daraus resultierenden Ansprüche Jahves, sowie die Verkennung dieser Ansprüche durch die Priester.

Ein Sohn ehrt 'seinen' Vater und ein Knecht 'fürchtet' seinen Herrn. Doch wenn Vater ich (nun) bin, wo ist die Ehrerbietung von mir, und wenn Herr ich bin, wo ist die (Ehr)furcht vor mir? spricht Jahve der Heere zu euch, ihr Priester, ihr Verächter meines Namens. Ihr aber sprecht: Wodurch haben wir Deinem Namen Verachtung bewiesen?

Auch diese Rede beginnt ähnlich wie die vorhergehende mit einem allgemeinen Satz, allerdings nicht mit einem Satz religiösen Inhalts, sondern mit einer gnomisch gearteten Sentenz, die in ihrer Anlehnung an den Dekalog (Ex. 20, 12. Dt. 5, 16) an die Sprüche der Weisheit erinnert, vgl. Jes. Sir. 3, 3. 5. 8; 7, 31.

יִכְבֵּד LXX, Vulg., Peš. fassen die Form als Indikativ, dagegen Targ. als Jussiv, indem es paraphrasiert: **הא על ברא אמור** ליִקרא ית אבא = ecce de filio edictum est, ut honoret patrem. Ebenso Luther: ein Sohn soll seinen Vater ehren, auch Raschi,

Kimhi, I.-Ezra, Cornel. a Lap., Cappellus, Drusius, Clericus, Pocock, Venema, Rosenmüller, Hitzig, Köhler, v. Orelli, Sievers (?), während die Mehrzahl der übrigen Ausleger sich der Auffassung der LXX anschliesst. Grammatisch betrachtet, ist beides möglich, immerhin aber gestaltet sich der Gegensatz gegen die folgende Frage (Doch wenn Vater ich [nun] bin, wo ist die Ehrerbietung vor mir u. s. w.) wirkungsvoller bei der indikativischen Fassung: ein Sohn ehrt seinen Vater, genauer: pflegt seinen Vater zu ehren. Zu der Verwendung des hebr. Imperfektums zum Ausdruck von Erfahrungstatsachen s. Ges.-K.²⁸ § 107 g. Driver, Tens.³ § 33 b.

אָבִי Peš. לאֲבוֹהֵי scheint אָבִי bzw. אָבִירוֹ gelesen zu haben; für eine suffigierte Form in der Vorlage der LXX sprechen wohl auch die arab. (أَبِي), aeth. ('a bū h ū) und kopt.-b. (nach Isopescul) Tochterversionen; schliesslich kann für die Ursprünglichkeit dieser LA auch die Analogie von אָדֹנָי angeführt werden. Man wird daher Budde, Nowack³, Marti, J. M. P. Smith, Riessler, Sellin, Haller² nur beistimmen können, wenn sie אָבִי in אָבִי ändern.

וְעָבַד אָדֹנָי — als Prädikat wäre nach dem MT aus dem Vorhergehenden וְיַכְבֵּד zu ergänzen. So die meisten älteren Ausleger, auch Isopescul. Doch einige Kodd. der LXX (א^{c.a}, auch 22. 36. 51. 62. 68 bei Holmes-Parsons nach J. M. P. Smith) weisen nach κύριον αὐτοῦ noch den Zusatz φοβηθήσεται auf; die gleiche LA setzen auch die Kommentare des Hieronymus, Theodor und Theodoret voraus, ebenso einige Tochterversionen: v. lat.^{5a} (timebit), aeth. (j e p h a r e h) und arm. (nach Isopescul). Auch die Paraphrase des Targ.: וְעָבַד לְמוֹדָחַל מִן קִדְמָה רִיבוֹנִיָּה (= et de servo [edictum est], ut revereatur [resp. metuat] dominum suum) weist auf einen gleichen Zusatz hin, für den übrigens innerhalb des MT auch das כִּוְרָאֵי in Gl. b spricht. Unter Berufung auf die LXX sowohl als auch auf den Kontext hat schon L. Cappellus die Ergänzung von metuit bzw. debet timere gefordert, Venema und Rosenmüller sind ihm darin gefolgt, und neuerdings haben mit Recht Wellhausen (in Anlehnung an Smend), Sievers, Nowack³, Marti, Tichomirow, v. Orelli, Budde, Duhm, Riessler, J. M. P. Smith, Driver, v. Hoonacker, Haller², Sellin, Procksch יִירָא dem Text eingefügt.

Mit dem allbekannten Erfahrungssatz, dass ein Sohn seinen Vater ehrt, ihm Ehrerbietung erzeigt, und ein Knecht seinen

Herrn fürchtet, kann der Prophet auf die allgemeine Zustimmung seiner Leser rechnen; er argumentiert somit *ex concessu*; dasselbe gilt von der zweiten Prämisse, die er an die erste anreicht, dass Jahve Vater und Herr sei. Die Schlussfolgerung, die sich daraus ergibt, dass Jahve demnach Anspruch auf Ehrerbietung und Furcht, d. h. Ehrfurcht, habe, bleibt unausgesprochen, sie liegt unmissverständlich in der doppelten Frage, die der Prophet im Ton sarkastischen Unwillens als Vertreter Gottes an seine Hörer richtet: „Doch wenn Vater ich (nun) bin, wo ist (dann) die Ehrerbietung vor mir, und wenn Herr ich bin, wo ist die (Ehr)furcht vor mir?“

אָב und ebenso אֲדֹנָיִם sind nicht determiniert; von den Versionen weist nur aeth. die suffigierten Formen 'abū-kemmū und 'egzī'ekemmū auf. Gleichzeitig fehlt hier übrigens ebenso wie in der Vulg. das *καὶ* (ו) vor der ersten Frage. Targ. setzt sowohl vor אָב als vor אֲדֹנָיִם noch die Vergleichungspartikel ׀. Die Indetermination ist offenbar hier, wie auch sonst häufig in dichterischer oder gehobener Rede, eine Art Steigerung der Determination, vgl. Ewald, Lehrb.⁸ § 277 b. König, Synt. § 292. Ges.-K.²⁸ § 125 b. Brockelmann, V. Gr. II § 31b.

In den beiden konditionalen Nominalsätzen אִם אָב אֲנִי und וְאִם אֲדֹנָיִם אֲנִי steht, wie vielfach in Sätzen mit pronominalem Subjekt, das Prädikat an erster und das Subjekt an zweiter Stelle, vgl. C. Albrecht, Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatz (ZAW VII S. 220). Der st. abs. אֲדֹנָיִם in Anwendung auf Gott nur hier, ebenso nur hier mit Pleneschreibung, s. B. I S. 288. 433. Das auf אֲדֹנָיִם folgende אֲנִי wird von Sievers gestrichen, wenn auch mit einem Fragezeichen.

Wessen Vater und Herr Jahve sei, wird nicht gesagt. Wellhausen bezieht beide Begriffe auf die Priester, die demnach hier als Söhne und Diener Jahves bezeichnet wären. Nowack³, Marti^{Do} und Riessler sind ihm darin gefolgt. Wegen der ausdrücklichen Hervorhebung der Priester in Gl. b als der Angeredeten (לְכֶם הַכֹּהֲנִים) erscheint diese Ansicht auf den ersten Blick als sehr einleuchtend. Allerdings wird sonst nirgends im A. T. das Prädikat der Gottessohnschaft bzw. der Gottesknechtschaft dem Priesterstande als solchem beigelegt. Wo immer im A. T. der Ausdruck Gottes Sohn, abgesehen von seiner Anwen-

zung auf die Engel (Gen. 6, 2. 4. Hi. 1, 6; 2, 1; 38, 7. Ps. 29, 1) in Beziehung auf Menschen gebraucht wird, dient er zur Bezeichnung:

- 1) des Volkes Israel (Ex. 4, 22. Dt. 14, 1. Jes. 1, 2. Jer. 31, 9. 20, vgl. auch Dt. 32, 6. 18. Jes. 63, 16; 64, 7. Jer. 3, 19);
- 2) der davidischen Dynastie (2. Sam. 7, 14);
- 3) des davidischen Königs, sei es des geschichtlichen, sei es des endgeschichtlichen (Ps. 89, 28; 2, 7, vgl. 4. Esr. 13, 32. 37. 52).

Analog ist die dreifache Hauptabstufung des Begriffs עֶבֶד יְהוָה, wenigstens in der exilischen und nachexilischen Literatur; hier dient er vornehmlich zur Bezeichnung:

1) des Volkes Israel in seinem empirischen Bestande; so vor allem bei Deuterjesaia (Jes. 41, 8 f.; 42, 19; 44, 1 f. 21; 45, 4; 48, 20), aber auch bei Ezechiel (Ez. 28, 25; 37, 25) und im B. Jeremia (Jer. 30, 10; 46, 27 f.);

2) des geschichtlichen Königs David; so vor allem in der deuteronomistischen Schule (1. Kön. 3, 6; 8, 25; 11, 32, vgl. Sellin, SEJG I S. 128);

3) des endgeschichtlichen Davididen; so in den 'Ebed-Jahve-Stücken des deuterjesaianischen Buches (Jes. 42, 1—7; 49, 1—9a; 50, 4—11; 52, 13—53, 12), aber auch bei Ezechiel (34, 23 f.; 37, 24 f.), Haggai (2, 23) und Sacharja (3, 8), vgl. Kittel GVI III, 1, Stuttgart 1927, S. 222 ff.

Auch zeigt das übrige Buch Maleachi, dass für den Propheten Jahve in erster Linie Vater Israels bzw. der Tempelgemeinde (2, 10; 3, 17) und nur in abgeleiteter Weise auch der einzelnen Glieder derselben (2, 10) ist. Zu der Auffassung Maleachis von Jahve als dem Vater und Herrn s. B. I Kap. VI § 19 f. Zu der Frage nach Jahve und dem Begriff des Herrn s. W. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, Giessen 1926 ff., III S. 176 ff. Zu der Vorstellung der Gottheit als des Vaters ebenda S. 309 ff., vgl. auch Rafael Gyllenberg, Gott, der Vater, im A. T. und in der Predigt Jesu (Studia Orientalia ed. Societas Orientalis Fennica, I [Commentationes Knut Tallqvist sexagenario dedicatae], Helsingforsiae 1925, S. 51—60). Auf Grund des oben Bemerkten liegt die Annahme nahe, dass auch die Gottessohnschaft und Gottesknechtschaft der Priester lediglich in abgeleiteter Weise zu verstehen sei. Eine Stütze findet diese Annahme wohl

auch an der Tatsache, dass weder אָב noch אֲדוֹנָיִם mit dem Suffix der 2. Prs. Pl. versehen sind. Allerdings bietet, wie bereits oben (S. 48) gezeigt worden ist, die aeth. Tochtversion der LXX die suffigierten Formen 'abükemmū und 'egzī'ekemmū, doch ist auf Grund dieses vereinzelt Zeugnisses der MT schwerlich zu ändern. Ist aber der MT als intakt zu betrachten, dann sind wohl auch die nichtdeterminierten bzw. .nichtsuffigierten Ausdrücke אָב und אֲדוֹנָיִם von dem Vater- bzw. Herrenverhältnis Jahves zur Tempelgemeinde zu verstehen.

Wenn nun aber der Prophet hier die Verletzung dieses Verhältnisses nicht der Tempelgemeinde, sondern den Priestern zur Last legt, so erklärt sich dies aus der von Maleachi selbst im weiteren Verlauf dieser Rede mit Nachdruck betonten verantwortungsvollen Führerrolle des Priestertums innerhalb der Gemeinde (2, 6 ff.). Die Priester sind für Maleachi in dem Masse Führer und Repräsentanten der Gemeinde, dass er ohne weiteres 3, 3 f. die von den „Söhnen Levis“ dargebrachten Opfer als מִנְחַת יְהוּדָה וַיְרוּשָׁלַם bezeichnen kann, m. a. W. die Erneuerung der Priester ist gleichbedeutend mit der Erneuerung der Gemeinde. Zu der ausserordentlichen Wertschätzung des Priesterstandes bei Maleachi s. B. I S. 319. Als Führer und Repräsentanten der Gemeinde haben die Priester selbstverständlich Anteil an dem Sohnes- und 'Ebedverhältnis, in dem die Gemeinde zu Jahve steht, ja sie sind Jahves Söhne und Knechte in besonderem Sinn. Über sonstige Motive für die Übertragung des Sohnes- und 'Ebedbegriffs auf den Priesterstand s. B. I Kap. VI § 12 S. 280.

Charakteristisch ist die auch sonst dem A. T. eigene (Ex. 4, 23. 2. Kön. 16, 7) enge parallele Beziehung, in die hier das Sohnes- und Knechtsverhältnis zueinander gesetzt werden; beide erscheinen als korrelierte Wechselbegriffe, wie denn auch 3, 17 das Verhältnis des Sohnes zum Vater durch das Verbum עָבַד ausgedrückt wird, s. B. I Kap. VI S. 279. An unserer Stelle wird das Doppelverhältnis durch die beiden Ausdrücke כָּבוֹד und מוֹרָא gekennzeichnet. Dabei hat כָּבוֹד, wie das vorhergehende יְכָבֵד deutlich zeigt, hier die Bedeutung Ehre, Ehrerbietung, Ehrfurcht, vgl. 2, 2. Jes. 42, 12. Jer. 13, 16. Ps. 29, 1 f.; 96, 7; 115, 1. Das Suffix in כְּבוֹדִי und מוֹרָאִי ist hier objektiver Art: die mir gebührende Ehrer-

bietung und Furcht bzw. die Ehrerbietung und (Ehr)furcht vor mir. Treffend übersetzt die Peš.: איכו דמיקרין לי אנתון לי (= quomodo honoratis me) und איכו דדחלין אנתון מני (= quomodo metuitis me). Ganz analog lautet auch die Paraphrase des Targ. אן דאתון מוקרין קדמי (= ubiram honoratis me) und אן דאתון דחלין מן קדמי (= ubinam metuitis me). Von den Tochtersversionen der LXX hat ebenfalls die aeth. die suffigierten Nomina durch Verbalformen wiedergegeben: 'aitēnū za'akbarkemmūnī und 'aitē zapharāhkemmūnī = ποῦ ἔστω ᾧ δοξάζετε με und ποῦ ἔστω ᾧ φοβεῖσθε με (s. Bachm., Dod. S. 21).

מִוֶּרָא mit dem Suffix der 1. Prs. Sing. nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433.

In die beiden Ausdrücke כְּבוֹד und מִוֶּרָא fasst Maleachi die Summe der Pflichten Gott gegenüber zusammen, s. B. I Kap. VI § 11 S. 276 ff. § 26 S. 307 ff. Diese Formulierung des religiös-sittlichen Ideals ist für Maleachi ebenso charakteristisch wie für Amos die Forderung, Jahve zu suchen (Am. 5, 6) oder, was dasselbe ist, das Gute zu suchen (Am. 5, 14) im Sinne der Handhabung von Justiz und Humanität (Am. 5, 15. 24); für Hosea die Forderung von Gotteserkenntnis und Liebe (Hos. 6, 6, vgl. 4, 1); für Jesaia die Forderung des Glaubens an das geschichtliche Walten Jahves (Jes. 7, 9; 28, 16); für Sefhania ebenso wie für den Verfasser von Micha 6, 1—7, 6 die Forderung der Demut vor Gott (Seph. 3, 11f. Mi. 6, 8); für Habakuk die Forderung der אֲמוּנָה (Hab. 2, 4); für Jeremia die Forderung der Herzensbeschneidung (Jer. 4, 4); für Ezechiel das Wandeln in den Satzungen Jahves (Ez. 11, 19f.; 18, 9. 17. 19. 21; 20, 11. 13. 19. 21; 33, 15; 37, 24); für Deuterojesaia die Hoffnung auf das nahende Heil Jahves (Jes. 40, 31); für Tritojesaia die „Geisteszerschlagenheit“ und das „Hinzittern zu Jahves Wort“ (Jes. 57, 15; 66, 2. 5); für das sog. Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26) die Forderung der Heiligkeit sowohl im kultischen als auch im ethischen Sinne (Lev. 19, 2; 20, 7. 26; 21, 6); für den Psalter, richtiger gesagt, für eine bestimmte Gruppe von Psalmen die עֲנִיָּה = die Beugung unter den Willen Jahves (Ps. 9, 19; 10, 17; 22, 27; 25, 9; 37, 11; 69, 33; 76, 10; 147, 6; 149, 4, vgl. A. Kahlfs, עֲנִי und עָנָה in den Psalmen, Göttingen

1892); für die Weisheitsliteratur die יִרְאַת יְהוָה (Pr. 1, 7; 9, 10; 14, 27; 15, 33; 19, 23. Hi. 28, 28). Zu der Bedeutung und Verwendung der Ausdrücke כְּבוֹד und מוֹרָא sowohl im B. Maleachi als ausserhalb desselben s. B. I Kap. VI § 11 S. 276 ff. § 26 S. 307 ff. Zu dem Begriff der Furcht vor Jahve s. jetzt J. Hempel, Gott und Mensch im A. T. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit (BWAT H. 38), Stuttgart 1926, S. 3—27.

Die im Ton unwilliger Erregung gestellte Doppelfrage אִיָּה כְּבוֹדִי und אִיָּה מוֹרָאִי will in recht kategorischer Weise den Vorwurf zum Ausdruck bringen, dass von der Jahve gebührenden Ehrerbietung und Ehrfurcht nichts zu verspüren sei, ja dass, wie der Prophet im Folgenden darzulegen versucht, das Bewusstsein dieser Grundpflicht den Priestern völlig abhanden gekommen zu sein scheine. Zu der auch sonst im A. T. beliebten Frageform mit אִיָּה als Ausdruck, sei es wehmütig-schmerzlicher, sei es ungehaltenempörter, sei es höhnisch-spottender, sei es freudig-bewegter, aber immer bestimmter Verneinung vgl. 2. Kön. 18, 34 (|| Jes. 36, 19); Jes. 33, 18; 51, 13; 63, 15. Jer. 17, 15. Nah. 2, 12. Sach. 1, 5. Ps. 89, 50. Hi. 17, 15; 21, 28 u. ö. Zu dem Gebrauch der Frage bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 408.

Den Abschluss der Frage bildet die Maleachi so geläufige Formel אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, vgl. das oben S. 3. 10 zu 1, 2. 3a und S. 34 zu 1, 4 Bemerkte. Sievers streicht aus metrischen Gründen die Worte ebenso wie das auf לָכֶם folgende הַכֹּהֲנִים, während Sellin und Haller² sich mit der Streichung von צְבָאוֹת begnügen.

An die Formel reiht sich hier noch der Zusatz לָכֶם הַכֹּהֲנִים. Durch diesen Zusatz sind in ganz unmissverständlicher Weise die Priester als die Adressaten der Rede gekennzeichnet. So Kimhi, Drusius und neuerdings Wellhausen, Nowack³, Marti, de Moor, Duhm, Haller², v. Hoonacker, Riessler, Procksch, Sellin, während Calvin, Cornel. a Lap., Cappellus, Pocock, J. H. Michaelis, Keil, v. Orelli annehmen, die an das ganze Volk gerichtete Ansprache werde durch die Worte לָכֶם הַכֹּהֲנִים וגו' nur noch speziell auf die Priester als die Hauptschuldigen angewandt. Sievers endlich, der, wie bereits bemerkt, הַכֹּהֲנִים als Glosse streicht, bezieht den vorliegenden Vers ebenso wie die drei folgenden lediglich auf die Laien und lässt erst in V. 10 die Ansprache an die Priester beginnen.

Die LA לְכֹמֶיךָ des MT wird gestützt durch Peš., Targ. und Vulg.; dagegen bietet LXX statt des zu erwartenden Dativs ὑμῖν den Nominativ: ὑμεῖς οἱ ἱερεῖς οἱ φανλιζοντες τὸ ὄνομά μου, καὶ εἶπατε κτλ. Von den Tochterversionen hat v. lat.^{5a} wörtlich übersetzt (vos sacerdotes, qui despicitis [v. lat.^{0e}: profanatis] nomen meum, et dixistis etc.), dagegen fassen syr.-hex. und arab., wie es scheint, ὑμεῖς οἱ ἱερεῖς als Subjekt und οἱ φανλιζοντες als Prädikat eines selbständigen Satzes auf: ihr, o Priester, seid es, die meinen Namen verunglimpfen. Die aeth. Version endlich fasst den ganzen Satz als Begründung des vorhergehenden auf, indem sie beide Sätze durch die Kausalpartikel 'e s m a verknüpft.

בְּיָוֵי שְׂמִי bildet eine Qualifikation zu הַכְּהֹנִיִּם. Das Partizipium בְּיָוֵי, das übrigens nur hier in der nichtsuffixierten Form des stat. cstr. plur. vorkommt (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433), hat nominale Rektion. Diese Konstruktion ist vermutlich mit Vorbedacht gewählt, um das Tun bzw. die Gesinnung der Priester nicht als einmalige, schnell vorübergehende, sondern als dauernd anhaltende zu charakterisieren, vgl. E. Sellin, Die verbal-nominale Doppelnatur der hebr. Partizipien und Infinitive, Leipzig 1889, S. 46. Die Bedeutung von בְּיָוֵי wird einerseits normiert durch den Gegensatz von כְּבוֹדֵי וּמִוֹרָאֵי und andererseits durch die Parallele mit הִלָּל in V. 12; demnach bezeichnet בְּיָוֵי hier wie 1. Sam. 2, 30 das Gegenteil von Ehrerbietung und Ehrfurcht vor Jahve, d. h. unehrerbietige Respektlosigkeit, profane Frivolität gegen Gott, genauer gegen den göttlichen Namen. Die Verbindung בְּיָוֵי שֵׁם יְהוָה nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429.

שְׂמִי Nach dem Kontext unseres Verses scheinen יְהוָה und שֵׁם יְהוָה Wechselbegriffe zu sein, wird doch der zu Beginn des Verses gerügte Mangel an כְּבוֹד יְהוָה und מִוֹרָא יְהוָה hier als eine Missachtung des göttlichen שֵׁם gekennzeichnet. Wenn auch mehrere andere Stellen des Buches diese Identifizierung zu bestätigen scheinen (vgl. neben unserer Stelle כְּבוֹד לְשֵׁם יְהוָה = כְּבוֹד יְהוָה in 2, 2 und יְרָאֵי יְהוָה in 3, 16 neben יְרָאֵי שְׂמִי = יְרָאֵי שֵׁם יְהוָה in 3, 20, s. B. I S. 288), so besteht doch für Maleachi zwischen Jahve und dessen Namen ein unverkennbarer Unterschied. In B. I Kap. VI § 16 ist der Nachweis versucht, dass שֵׁם יְהוָה für Maleachi ähnlich wie für das Deuteronomium

(Dt. 12, 5. 11; 16, 2. 6) und die deuteronomistische Schule (1. Kön. 8, 16. 2. Kön. 23, 27, vgl. Fr. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage, Königsberg i. Pr. 1901, S. 33 ff.) die im Kultus gegenwärtige Repräsentation Jahves bedeutet. Im Hinblick auf die in V. 7f. gegebene Erläuterung des Ausdrucks $\text{בְּיָהוָה שֵׁם יְהוָה}$ im Sinne der Vernachlässigung des Tempelkultus fügt sich diese Bedeutung von שֵׁם יְהוָה an unserer Stelle in befriedigendster Weise in den Zusammenhang des Kontextes ein.

Ganz ähnlich wie in der ersten Rede (1, 2—5) wird auch hier die Darlegung des Propheten durch den Einwand der Zuhörer unterbrochen. Ganz wie dort (1, 2, s. oben S. 3) wird auch hier der Einwand eingeleitet durch den Adversativsatz: ihr aber sprecht bzw. denkt. Vor אָמְרָהֶם fügt auch hier Targ. ein אָ ein, desgleichen Peš. wie 1, 7; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13. Ähnlich wie dort hebt der Einwand an mit dem Wort בְּמָה . Zu der Form des Frageworts s. oben S. 4f. Hier wie dort wird durch die Einführung der Gegenrede der Hörer der Predigt ein dramatisch-lebendiger Anstrich verliehen; hier wie dort ist der Einwurf oder Zwischenruf aus der Mitte des Auditoriums für den Redner die gebotene äussere Veranlassung, seinen allgemeinen Satz, hier speziell seine allgemein gehaltene Anklage, näher zu begründen, auszuführen und zu beleuchten.

Niederschmetternd war die Anklage, die in den strenggebieterischen und dabei auch höhnisch-verächtlichen Worten an die Priester lag: „Wo ist die mir gebührende Ehrerbietung, wo ist die (Ehr)furcht vor mir?“, niederschmetternd war ihre Bezeichnung als Verächter des göttlichen Namens. Und doch reagieren die jerusalemischen Kleriker nicht mit einem entrüsteten „Nein“. Der Zwischenruf, den die Rede des Propheten ihnen entlockt, lautet vielmehr: „Inwiefern bzw. wieso bzw. wodurch haben wir den Namen Jahves verunglimpft, ihm Verachtung bewiesen?“ In dieser Gegenfrage der Priester liegt ein Doppeltes: sie können einerseits ihre Schuld nicht ganz leugnen, andererseits aber wollen sie sie nicht recht eingestehen; sie haben ja doch nicht die Absicht gehabt, Jahve die ihm gebührende Ehrerbietung zu entziehen, ihm gleichsam den Dienst aufzusagen, sein Ansehen in der Gemeinde herabzusetzen; es hat sich ja alles so ganz von

selbst gemacht; das Ausbleiben der messianischen Zeit hat auch auf die Diener des Altars wie ein bleierner Druck gewirkt, sie in ihrer Arbeits- und Amtsfreudigkeit gelähmt; so wurde der Dienst am Heiligtum immer lässiger und unwilliger betrieben, bis jene Zustände und Stimmungen eintraten, die der Prophet jetzt plötzlich in das grelle Licht seiner Predigt rückt. Und gaben nicht andererseits diese traurigen Zustände der Gegenwart, die Verwahrlosung des Kultus und die träge Nachlässigkeit seiner Hüter, dem Propheten das Recht, eine so unerbittlich scharfe Sprache gegen den Priesterstand zu führen?

Kurz gesagt, man empfand die Worte des strengen Sittenrichters als sein gutes Recht, so zu sprechen, und doch wieder als ein Unrecht, das er seinen Zuhörern antat; man fühlte sich in gewissem Sinne unschuldig und doch wiederum schuldig. Diese psychologisch sehr begreifliche Stimmung spiegelt sich trefflich in der ärgerlich-unwilligen Frage: „Wodurch haben wir dem Namen Jahves Verachtung bewiesen?“ Mit scheinbarer Verständnislosigkeit für das eben Gehörte sucht man sein eigenes Manko künstlich zu drapieren. Ein echt jüdischer Zug! Der Judaismus fängt an sich in seiner unverhülltesten Eigenart zu entfalten. Die Form לְיָהוָה nur hier im A. T., s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433.

Die Frage der Hörer wird, wie bereits oben bemerkt, für den Propheten zum Anlass, seine Anklage genauer auszuführen. Er tut es in V. 7 ff.

Zusammenfassung von V. 6.

Der Prophet beginnt seine Strafrede gegen die Priester mit einem Syllogismus. Er erinnert an die ethisch-soziale Norm, dass Söhne ihren Vater ehren, Knechte ihren Herrn fürchten; die Priester sind als Führer und Repräsentanten der Gemeinde auch Jahves Söhne und Knechte, darum sollten sie Jahve die ihm gebührende Ehre und Ehrfurcht erweisen. Doch die Wirklichkeit widerspricht diesem logischen Schluss auf das strikteste. Statt Jahve zu fürchten und zu ehren, tun die Priester genau das Gegenteil, statt Achtung erweisen sie ihm Verachtung, statt Verehrung bekunden sie Verunglimpfung. Erstaunt fragt Jahve, wo denn die ihm gebührende Ehre und Ehrerbietung geblieben sei. Ja, vergeblich kann er sich nach ihr umsehen: aus seines Namens Verehrern sind seines Namens Verächter geworden. Doch die

so hart Angegriffenen nehmen die schwere Beschuldigung nicht schweigend hin; mit scheinbar gutem Recht fordern sie Aufklärung über den Sinn der Anklage. Dieser Forderung kommt der Prophet in V. 7 ff. nach.

b) V.V. 7. 8: **Nähere Erklärung der Verachtung des göttlichen Namens.**

a) V. 7: **Erklärung des Begriffs der Verachtung des göttlichen Namens = Altarverachtung in Wort und Tat.**

(7b) Indem ihr sprecht (denkt): der Tisch Jahves — verächtlich (geringwertig) ist er, (7a) ihr, die ihr darbringt auf meinem Altar beflecktes Brot, ihr aber sprecht: wodurch haben wir 'ihn' befleckt?

Die meisten Ausleger erblicken in V. 7 die Antwort Jahves, richtiger gesagt, die Antwort des Propheten im Namen Jahves auf die Frage der Priester in V. 6b **בְּמַה בּוֹיְנוּ אֶת־שֵׁמוֹךָ**. So Hieronymus, Cyrill, Cornel. a Lap., Pocock, Venema, Dathe, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Reinke, Köhler, v. Orelli, Wellhausen, Nowack³, Marti, v. Hoonacker, de Moor, Riessler, Isopescul, J. M. P. Smith. Grammatisch liesse sich diese Auffassung rechtfertigen, wenn man **מְגִישִׁים** als Prädikat eines unvollständigen Satzes ansieht, als dessen fehlendes Subjekt das Pronomen **אֲתֶם** zu ergänzen wäre. Auch könnte man mit Köhler aus der vorhergehenden Frage **בְּיִתֶם** ergänzen. Das Partizipium **מְגִישִׁים** wäre in diesem Fall als Zustandsakkusativ zu fassen. Doch schon Kimḥi hat richtig gesehen, dass die natürlichste Antwort auf die Frage V. 6b in V. 7b liegt. In der Tat schliessen sich sowohl formell als inhaltlich die Worte **בְּאִמְרֵכֶם שְׁלַחַן יְהוָה נִבְּוָה הוּא** vortrefflich an die Frage V. 6b an. Andererseits eignet sich V. 8 aufs beste als Antwort auf die Frage V. 7aβ **בְּמַה גָּאֲלַנְיָךְ**. Es empfiehlt sich daher, mit Procksch die beiden Vershälften in V. 7 umzustellen. Doch wäre auch bei der jetzigen Stellung der beiden Versglieder die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, V. 7b als Antwort auf V. 6b und V. 8 als Antwort auf V. 7aβ anzusehen. Man müsste dann annehmen, dass der Prophet erst mit zwei Gegenfragen seine Hörer zu Wort kommen lässt, um dann gleich beide unmittelbar hintereinander zu beantworten.

Sind aber die Worte **מְגִישִׁים וְגו'** nicht Antwort auf die Frage in V. 6b, dann können sie nur mit Rückert und Keil als eine zweite Apposition zu **הַכֹּהֲנִים** in V. 6b erklärt werden. Auch Calvins Übersetzung: „Qui offertis etc.“ scheint diese Auffassung zugrunde zu liegen, doch in der Erläuterung fasst auch er mit den meisten übrigen Auslegern das Partizipium als Antwort auf die Frage in V. 6b auf.

Als Apposition zu **הַכֹּהֲנִים** entspricht das Partizipium **מְגִישִׁים** dem Ausdruck **בּוֹי שְׂמִי**. Gestützt wird diese Entsprechung noch durch die beiden ganz analogen, mit derselben Einführungsformel **וְאִמְרָתֶם בְּמָה** beginnenden Adversativsätze, die beide Male dem Partizipium angegliedert sind. Auffallend ist nur die verschiedene Konstruktion der beiden in bezug auf Bedeutung und Verwendung im Satz ganz analogen Partizipien: das Partizip in V. 6b hat Nominalrektion, das in V. 7a dagegen Verbalrektion. Die Verbalrektion an unserer Stelle ist möglicherweise veranlasst durch die rein rhetorische Absicht, das Wort **מִגָּאֵל** an den Schluss des Satzes zu rücken; dadurch musste die Ortsbestimmung **עַל-מִזְבְּחִי** zwischen **מְגִישִׁים** und **לָחֶם** treten; die Nominalrektion bzw. das Genetivverhältnis war dadurch ausgeschlossen.

הַגִּישׁ ist der Lieblingsausdruck unseres Propheten für opfern (1, 8. 11; 2, 12; 3, 3). Daneben gebraucht er noch einmal (1, 8), dreimal **הִבִּיא** (1, 13 [zweimal]; 3, 10) und einmal **זָבַח** (1, 14), vgl. B. I S. 322. Der Ausdruck **הַגִּישׁ** im kultisch-technischen Sinn des Worts gehört vor allem der vorexilischen Literatur an: Ex. 32, 6 (J). Ri. 6, 19. Am. 5, 25, vgl. auch 1. Sam. 13, 9; 14, 34. Bei P kommt er nur ganz vereinzelt vor (Lev. 2, 8) statt des sonst in dieser Quellschrift mit Vorliebe gebrauchten terminus **הִקְרִיב** (vgl. z. B. Lev. 1, 5. 13 f.; 3, 1. Num. 28, 19. 27). Die Abweichung Maleachis von der kultischen Terminologie des P in diesem Punkt ist um so beachtenswerter, als unser Prophet sonst mehrfache sprachliche Berührungen mit P aufweist, s. B. I Kap. VIII § 13.

עַל-מִזְבְּחִי Die Verbindung von **הַגִּישׁ** mit **עַל-מִזְבְּחִי** nur hier, doch vgl. die ganz analoge Verbindung **הַגִּישׁ אֶל-הַמִּזְבֵּחַ** (Lev. 2, 8). Die LXX gibt **עַל-מִזְבְּחִי** mit *πρὸς τὸ θυσιαστήριόν μου* wieder, ebenso wie Lev. 2, 8; sie las demnach vermutlich **אֶל-מִזְבְּחִי**, was

Sievers für den ursprünglichen Text hält. In Übereinstimmung mit der LXX auch die Tochterversionen, von denen nur syr.-hex. insofern eine Abweichung bietet, als sie das $\mu\omicron\upsilon\varsigma$ nach $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\eta\gamma\iota\omicron\upsilon\varsigma$ nicht gelesen zu haben scheint.

לֶחֶם erklären Hieronymus, Theodor und die mittelalterlichen Ausleger Remigius, Hugo, Lyranus (bei Cornel. a Lap.), von den Neueren auch Procksch im Sinne von לֶחֶם הַפְּנִים (1. Sam. 21, 7. Ex. 25, 30, vgl. 40, 23) bzw. קָהָם הַמְּעֵרְכוֹת (1. Chr. 9, 32) bzw. לֶחֶם הַמְּעֵרְכָה (1. Chr. 23, 29. Neh. 10, 34, vgl. Lev. 24, 5 ff.), d. h. als Bezeichnung der Schaubrote. Auch die LXX ($\alpha\rho\tau\upsilon\varsigma$) scheint diese Erklärung vorauszusetzen; in Übereinstimmung mit der LXX bieten auch die Tochterversionen den Plural, angenommen die aeth., die den Singular aufweist ($h\epsilon b\epsilon s\tau a$). Andere fassen לֶחֶם als synekdochische Bezeichnung für alle unblutigen Opfer (Venema, vgl. Riessler), andere als Bezeichnung für die Begleitminha (Ex. 29, 38 ff.) des Tāmīdopfers (Calov, Grotius), andere unter Berufung auf V. 8 als Opferfleisch (Keil, Hitzig, Driver) bzw. als Opfertiere (Cornel. a Lap., Reuss), oder auch als Opferblut und Opferfett (J. M. P. Smith), andere als Schaubrote und Opfer überhaupt (Pocock im Anschluss an R. Tanhûm). Die verbreitetste Ansicht ist jedoch die, welche in לֶחֶם eine Bezeichnung der Opfer überhaupt erblickt. So Targ. (קרבן), Kimhi, Calvin, Coccejus, Calmet, Reinke, Köhler, Ewald, Knabenbauer, Perowne, Nowack³, Marti, de Moor, v. Hoonacker. Für diese Ansicht spricht vor allem die Tatsache, dass bei P, H und Ezechiel לֶחֶם, wenn auch gewöhnlich mit dem Zusatz הָאֱלֹהִים, generelle Bezeichnung der Opfer ist (Lev. 3, 11. 16; 21, 6. 8. 17. 21 f.; 22, 25. Num. 28, 2. 24. Ez. 44, 7), s. B. I Kap. VIII § 13 S. 438. Zugrunde liegt dieser Bezeichnung die gemeinsemitische altertümlich-massive Vorstellung, dass die Opfer die Speise der Gottheit seien, vgl. W. R. Smith, Rel. Sem., S. 169 ff. Babylonische Parallelen bei M. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I, Giessen 1905, S. 429. 511. II, 1912, S. 93. 102. 126, vgl. auch Br. Meissner, Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925, S. 82. Bestätigt wird die genannte Vorstellung für unsere Stelle noch durch V. 8: der Vorwurf, dass die Priester blinde, lahme und kranke Tiere opfern, ist die nähere Erklärung für die Beschuldigung, dass sie לֶחֶם מְגָאֵל auf

den Altar Jahves bringen. Auf Grund von V. 8 jedoch eine Beschränkung des Begriffs לֶחֶם auf die blutigen Opfer anzunehmen, scheint im Hinblick auf den Sprachgebrauch von P, H und Ezechiel nicht erforderlich zu sein. Die sprachliche Berührung Maleachis mit den genannten Teilen des A. T. in diesem Punkt verdient ebenso Beachtung wie seine Abweichung von P in bezug auf דְּהִיֵּשׁ, vgl. oben S. 57.

Die Opfertgaben, die die Priester auf den Altar bringen, werden näher charakterisiert als מִנְחָל, Partiz. Pu'al von נָחַל II (= נָחַל) mit aramaisierender (s. Brockelmann, V. Gr. I S. 281 f.) Dissimilierung des stimmhaften Kehlpresslauts נ (s. Ed. Sievers, Grundzüge der Phonetik⁵, Leipzig 1901, § 354) zu dem einfachen stimmlosen Kehlkopffexplosivlaut נ (s. Ed. Sievers a. a. O. § 353). Der Stamm findet sich, abgesehen von Sēph. 3, 1, nur noch in den späten Büchern: Threni (4, 14), Tritojesaia (Jes. 59, 3; 63, 3), Esra (2, 62), Nehemia (7, 64; 13, 29) und Daniel (1, 8). Das Partizipium Pu'al ist Maleachi allein eigentümlich (1, 7. 12), s. B. I Kap. VIII § 11 S. 432. Wellhausen z. St. fasst מִנְחָל als gleichbedeutend mit נְבוּהָ und übersetzt es unter Berufung auf Esr. 2, 62 mit „unwert, minderwertig, geringgeschätzt, zurückgesetzt“. „לֶחֶם מִנְחָלִי heisst weiter nichts als schlechtes Brot.“ Ebenso Nowack² („minderwertig“), ganz ähnlich auch Nowack³ („unwürdig“). Es muss zugegeben werden, dass der Vergleich mit V. 12 den Gedanken nahelegt, מִנְחָל und נְבוּהָ seien Wechselbegriffe, da in V. 7b der Altar von den Priestern נְבוּהָ und in V. 12b מִנְחָל genannt wird. Doch darf nicht übersehen werden, dass V. 12 im Vergleich mit V. 7 eine Steigerung darstellt. Daraus ergibt sich schon, dass in Anwendung auf den Altar מִנְחָל in V. 12b ein stärkerer Ausdruck sein soll als נְבוּהָ in V. 7b. Damit ist auch das Verhältnis der beiden Ausdrücke gekennzeichnet: נְבוּהָ ist der allgemeinere, מִנְחָל der speziellere. Esr. 2, 62 (= Neh. 7, 64) könnte man natürlich וַיִּנְחָלוּ מִן־הַכֹּהֲנָה mit Nowack² in Anlehnung an Wellhausen erklären: sie wurden als minderwertig bzw. mit Nowack³ als unwürdig aus dem Priestertum ausgeschieden. Der Sinn des Satzes wird damit im allgemeinen getroffen, doch die genaue Wiedergabe müsste lauten: sie wurden für zu unrein für das Priestertum erklärt (angesehen), vgl. Bertholet EN z. St.

Die Bedeutung „befleckt, verunreinigt sein“ ist wenigstens für das Nif'al gesichert durch Thr. 4, 14 (vgl. V. 15 נִטְמָא) und Jes. 59, 3; auch das Hithpa'el Dan 1, 8 kann wohl kaum anders als „sich beflecken, verunreinigen“ aufgefasst werden. Schliesslich ergibt auch in Jes. 63, 3 der Kontext für נִטְמָא den Sinn: ich habe befleckt, besudelt. Allerdings sind in betreff dieser Form die Ansichten geteilt, indem die einen hier eine aramaisierende Hif'ilform für נִטְמָא erblicken (Ewald, Lehrb.⁸ § 122a. Bauer-Leander HG § 50v. Delitzsch, Jes.⁴ z. St. Duhm, Jes.⁴ z. St.), andere dagegen hier einen Fingerzeig finden zur Lesung des Imperfektums für נִטְמָא (Ges.-K.²⁸ § 53 p. A. 1. König, Jes. z. St. Lehrgeb. II, 1 S. 543 A. 2. Synt. § 366t. Marti KHCAT z. St.) und andere endlich die beiden genannten Ansichten zu kombinieren suchen (Feldmann, Is. z. St., vgl. auch Bauer-Leander a. a. O., die mit der Möglichkeit einer Textänderung in נִטְמָא rechnen).

Die an letzter Stelle genannte Erklärung scheint allerdings die wahrscheinlichste zu sein. In diesem Fall wäre für das Pi'el von נָטַם II die Bedeutung von „beflecken, verunreinigen“ festgestellt; es liegt demnach kein Hindernis vor, mit sämtlichen Auslegern, ausgenommen Wellhausen und Nowack, das Part. Pu'al נִטְמָא mit „befleckt, verunreinigt, unrein“ zu übersetzen. Bestätigt wird diese Übersetzung auch durch die alten Versionen: Peš. נִטְמָא, Vulg. *pollutum*, Aq., Symm., Theod. *μεμολυσμένους*. LXX bietet *ἡλισγημένους*. Das Verbum *ἁλισγέω* fehlt allerdings in dem klassischen Griechisch (vgl. C. L. W. Grimm, *Lex. graec.-lat.* in libr. N. T., Lipsiae 1888, s. v. *ἁλισγημα*). In der LXX findet es sich ausser an unserer Stelle noch Mal. 1, 12. Dan. 1, 8. Sir. 40, 29, während im N. T. nur einmal das Nomen *ἁλισγημα* (Act. 15, 20) vorkommt. Die Tochterversionen der LXX lassen jedoch keinen Zweifel darüber, dass *ἡλισγημένος* im Sinne von „befleckt“ zu fassen sei: syr.-hex. נִטְמָא, arab. نَتَمَّ, aeth. *rekūsa*, v. lat. *pollutos*. Mit der Übersetzung der Tochterversionen deckt sich auch die Erklärung des Worts bei Theodoret und Cyrill: ersterer umschreibt es im Anschluss an Aq. und Symm. mit *μεμολυσμένους*, letzterer mit *μεμολυσμένος* und *ἀκάθαρτος*. So hat demnach Marti^{Do} völlig recht, wenn er die Übersetzung Wellhausens von נִטְמָא für eine schwerlich gerechtfertigte

Abschwächung erklärt. Auffallenderweise übersetzt Marti^{KHS} trotzdem מְגַאֵל mit „unwürdig“, allerdings fügt er A. i zu „unwürdig“, gleichsam erläuternd, „verunreinigt“ hinzu. In KHS⁴ dagegen ist מְגַאֵל treffend durch „befleckt“ wiedergegeben.

Die Verbindung לֶחֶם מְגַאֵל nur hier im A. T., s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428. Doch finden sich analoge Aussagen über den Kultus des zweiten Tempels mehrfach in der nachkanonischen Literatur, vgl. Bousset, RJ³ S. 115. So heisst es Hen. 89, 73 von dem Altar des zweiten Tempels: aber alles Brot auf ihm war befleckt und unrein. Ass. Mos. 5, 4 wird der vormakkabäische Kultus mit den Worten charakterisiert: einige werden den Altar mit unreinen Gaben beflecken.

Auf die Anklage des Propheten folgt auch hier wie V. 6b ein mit וְאָמְרָתֶם eingeleiteter Einwand der Priester; wie 1, 6 fügt die Peš. noch ein אִם (אֵן) vor אָמְרָתֶם ein. Die Priester haben scheinbar die Anschuldigung nicht ganz verstanden und bitten daher um nähere Aufklärung mit den Worten: בְּמִדָּה גְּאֵלְנוּךָ.

Das Pi'el von גָּאֵל II (= געל) nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 432. Schon Hitzig machte darauf aufmerksam, dass durch Hinwegdenken der beiden Worte בְּמִדָּה גְּאֵלְנוּךָ, sowie des folgenden בְּאֵמְרֵיכֶם die Rede schlichter werden würde. Wellhausen streicht den ganzen Satz וְאָמְרָתֶם בְּמִדָּה-גְּאֵלְנוּךָ mit der Motivierung, dass die Frage ganz und gar nicht zu לֶחֶם מְגַאֵל = „schlechtes Brot“ passe. Nowack² hat sich ihm angeschlossen mit der Bemerkung, dass auch sonst an die Antwort auf eine Gegenfrage, wie sie doch tatsächlich in V. 7a vorliege, sich nicht abermals eine Frage anzureihen pflege. Wellhausens Argument fällt natürlich zugleich mit seiner Auffassung von לֶחֶם מְגַאֵל, Nowacks Bemerkung dagegen kommt nicht in Betracht, sobald man mit Procksch Gl.a und Gl.b umstellt bzw. sobald man davon absieht, Gl.a als Antwort auf die Frage in 6b zu betrachten und die Worte מְגַאֵל אִם analog dem בּוֹיֵי שְׂמִי in V. 6b als Apposition zu הַכֹּהֲנִים fasst. Reiht sich aber an die erste Apposition eine Gegenfrage, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch an die zweite Apposition ebenfalls eine Gegenfrage angeknüpft sein könnte. Streicht man die zweite Gegenfrage, so würde das Verhältnis der Symmetrie zwischen V. 6b und V. 7 jedenfalls eine Störung erleiden.

Mit Recht hält daher Marti, wenn auch mit anderer Motivierung, an der Ursprünglichkeit der in Rede stehenden Worte fest; desgleichen Torrey, de Moor, v. Hoonacker, Haller², Duhm, Isopescul, Sievers, J. M. P. Smith, Riessler, Procksch, Sellin, ja auch Nowack³ lässt sie unbeanstandet, während Budde im Zusammenhang mit der von ihm vorgenommenen Textumstellung nur die Einleitungsformel **וְאִמְרָתֶם** streicht.

Das Suffix in **וְאִמְרָתֶם** kann im gegenwärtigen Text nur auf Jahve bezogen werden. Dabei fassen Coccejus, Köhler, Keil, v. Orelli, Procksch **וְאִל** auch in seiner Beziehung auf Jahve im eigentlichen Sinn auf. Die Vorstellung, dass Jahve durch die Darbringung von beflecktem Brot selbst befleckt werde, erklärt Keil aus der Anschauung, dass das Anrühren oder Essen von Unreinem verunreinige. Doch diese massiv-realistische Vorstellung würde in diesem Fall ganz vereinzelt im A. T. dastehen. Ebenso wenig befriedigend ist die Erklärung von Tarnov, Venema, Grotius, Knabenbauer, de Moor, die **וְאִל** als Bild für den Begriff der Verachtung deuten. Ansprechender ist schon die Ansicht von Rosenmüller und Reinke, die das Suffix **וְ** metonymisch für **וְהָמָה** bzw. **וְהַמִּזְבֵּחַ** fassen. Doch ist vermutlich der Text in Gl.aß nicht ganz intakt. Allerdings wird er gestützt durch Peš., Vulg. und Targ. Doch LXX bietet *ἡλισγησαμεν αὐτούς* (sl. *ἀρτους*); ebenso von den Tochterversionen v. lat., syr.-hex., arab., arm. (nach Isopescul) und kopt.-b. (nach Isopescul), während die aeth. 'arkuasnā semaka = *ἡλισγησαμεν τὸ ὄνομά σου* hat. Auf Grund der LXX ist daher mit Recht **וְאִמְרָתֶם** als ursprüngliche LA angenommen worden von Grätz, Torrey, Marti, Nowack², Isopescul, Duhm, v. Hoonacker, Driver, J. M. P. Smith, Ehrlich, Haller², Sellin, während Sievers das Suffix ganz streicht bei gleichzeitiger Umstellung von **בְּאִמְרָתְךָ** und **שְׁלַחְךָ יְהוָה**. Budde dagegen behält die LA des MT bei, indem er jedoch unter Streichung von **וְאִמְרָתֶם** die Frage **בְּמַה וְאִמְרָתֶם** direkt an die Frage von V. 6b angliedert.

Das Suffix **וְ** wird in Anlehnung an die LXX auf **וְהָמָה** bezogen von Marti, Duhm, Driver, v. Hoonacker, Nowack³, Sellin, Haller² z. T. mit der Motivierung, dass nur von einer Befleckung des Opfers die Rede war und die Rede sein könne. Doch richtig sah schon Wellhausen, dass die Beleidigung sich nicht gegen das

Brot, sondern gegen den Altar richtet. In der Tat wirft ja der Prophet den Priestern nicht vor, dass sie die Opfer verunreinigt haben — in diesem Fall hätte er wohl gesagt: **מִגְּאֲלֵי לֶחֶם מִזְבְּחֵי** — sondern dass sie unreine, d. h. (bereits) verunreinigte Opfer auf den Altar bringen. Es empfiehlt sich daher, mit Isopescul das Suffix auf **מִזְבְּחֵי** zu beziehen. Die Frage der Priester: „wo- durch haben wir ihn verunreinigt?“ bedeutet demnach: durch welcherlei unreine Opfer haben wir den Altar verunreinigt. Bei dieser Fassung dürfte die prophetische Anklage und der priesterliche Einwand in ein adaequates Verhältnis gesetzt sein.

Die folgenden Worte **בְּאֲמַרְכֶם שְׁלַחַן יְהוָה נִבְוָה הוּא** schliessen Wellhausen und Nowack², wie bereits bemerkt worden, nach Streichung von V. 7a β direkt als nähere Erklärung an V. 7a α an. Rein grammatisch betrachtet, wäre, wie die Analogie von Ps. 42, 11 und Est. 1, 17 zeigt, diese Verbindung gewiss möglich, doch macht Budde mit Recht darauf aufmerksam, dass in V. 12 ebenso wie in 2, 17 **בְּאֲמַרְכֶם** nicht die Entschuldigung, sondern die Schuld selber bezeichne und dass bei der formelhaften Haltung des ganzen Buches auf diese Tatsache entscheidendes Gewicht zu legen sei. Budde schliesst, wie bereits oben bemerkt worden, nach Streichung von **וְאֲמַרְתֶּם** 7a β direkt an V. 6b an und lässt dann erst V. 7a α folgen. Einfacher dürfte es sein, wie ebenfalls bereits oben bemerkt worden, mit Procksch die beiden Hemistiche unseres Verses umzustellen, indem man Gl.b direkt an V. 6b anschliesst und damit in Gl.b die Antwort auf die Frage in V. 6b gewinnt.

Der Ausdruck **בְּאֲמַרְכֶם** ist für Maleachi charakteristisch; der Prophet gebraucht ihn ausser an unserer Stelle noch zweimal (1, 12; 2, 17); sonst kommt er im A. T. nicht vor, vgl. B. I Kap. VIII § 10 S. 433. In Abhängigkeit von der Präposition **בְּ** findet sich der suffigiierte Intinitiv von **אָמַר** nur noch mit dem Suffix der 1. Prs. Sg. (**בְּאֲמַרְי**) viermal bei Ezechiel (Ez. 3, 18; 33, 8. 13 f., vgl. B. I Kap. VIII § 14 S. 440) und dreimal mit dem Suffix der 3. Prs. Pl. m. (**בְּאֲמַרְם**), nämlich zweimal im Esterbuch (Est. 1, 17; 3, 4) und einmal im Psalter (Ps. 42, 11), der nichtsuffigiierte Intinitiv (**בְּאֲמַר**) dagegen noch dreimal (Dt. 4, 10. Ez. 36, 20. Ps.

42, 4). Die von Riessler vorgeschlagene Änderung von בְּאַמְרֵי קְהָנִים in בְּאַמְרֵי קְהָנִים ist nur dann verständlich, wenn man mit Riessler Gl.b als Glosse ansieht, die dazu bestimmt ist, zu zeigen, dass der Einwand der Priester dazu geeignet sei, die Achtung vor dem Altar zu untergraben.

שְׁלֶחַן יְהוָה ist, wie die Vergleichung mit V. 7a (מִזְבֵּחַ) einerseits und mit V. 8 andererseits deutlich zeigt, nicht zusammenfassende Bezeichnung für den Brandopferaltar und den Schaubrottisch (J. M. P. Smith), sondern wie Ez. 44, 16 (שְׁלֶחַן) s. B. I Kap. VIII § 14 S. 440) Bezeichnung lediglich für den Brandopferaltar. Mit Unrecht ziehen Nowack³, Driver, de Moor auch Ez. 41, 22 als Parallele heran, da an der genannten Stelle nicht vom Brandopferaltar, sondern nur vom Schaubrottisch die Rede ist, von dem es allerdings heisst, dass er das Aussehen eines hölzernen Altars habe, vgl. Kraetzschmar HKAT und Bertholet, KHCAT z. St.

Maleachis Abhängigkeit von der Terminologie Ezechiels ist charakteristisch, s. das Nähere B. I Kap. VIII § 14. Schwerlich kann man in dieser Bezeichnung des Altars als שְׁלֶחַן יְהוָה an und für sich mit Umbreit und Ehrlich eine despektierliche Äusserung erblicken. Das Despektierliche liegt vielmehr in der Charakterisierung des Altars als נְבִיחָה. Das Partizipium Nif'al von בָּרַח, das sonst ausser 1, 12 (s. z. St.) und 2, 9 (נְבִיחִים) nur noch Jes. 53, 3. Jer. 22, 28. Ps. 15, 4; 119, 141. Dan. 11, 11 vorkommt, kann sowohl „verachtet“ als „verächtlich“ bedeuten. Vielleicht trifft man an unserer Stelle den Sinn der Worte am besten mit „wertlos, geringwertig“. LXX ἡλισσημένη, doch Kodd. ^{a.c.b} Q ἐξουδενωμένη. Von den Tochterversionen sprechen die v. lat.^{5a} (despecta), arab. (حَقِيمَةٌ), syr.-hex. (בסיא) für die letztere LA,

während die aeth. (newer) eher vielleicht ἡλισσημένη in ihrer Vorlage gehabt haben wird, doch vgl. Bachm., Dod. S. 22. Gestützt wird, wie es scheint, der MT durch Peš. (שיט), Targ. (בסיר) und Vulg. (despecta).

הוּא Das Pronomen der 3. Prs. als Binde- bzw. Trennungswort für Subjekt und Prädikat (صَمِيمٌ الْقَصَلِ), vgl. C. P. Casparis Arabische Grammatik, 5. Aufl., bearb. von A. Müller, Halle a. S.

1887, § 489) steht hier nicht, wie stets im Arabischen und häufig im Hebräischen (z. B. Num. 3, 27. Ez. 27, 21), zwischen Subjekt und Prädikat, sondern hinterher wie Dt. 1, 17; 4, 24. Jos. 24, 19. 2. Sam. 21, 2, vgl. Albrecht, Die Wortstellung im hebr. Nominalsatz II (ZAW 1888 S. 250 f.). Ganz zu Unrecht hält Ehrlich **הוּא הוּא** **אֲנִי** das Subjekt eines Nominalsatzes, dessen Prädikat **נְבוּזָה** ist, wobei er **הוּא** auf **לְחָם** bezieht. Diese Textgliederung hängt mit der Beschränkung des Objekts von **בְּאֲמֹרְכֶם** auf **שְׁלֶחַן יְהוָה** zusammen, sowie mit der bereits erwähnten Fassung des letzteren Ausdrucks als einer despektierlichen Bezeichnung des Altars.

Auf die Frage der Priester in V. 6b, inwiefern sie den Namen Jahves verachten, erhalten sie in V. 7b die Antwort: weil sie den Altar verachten, geringschätzen, ihn für minderwertig, wertlos halten, ihn gleichsam als *quantité négligeable* behandeln. Calvin bemerkt treffend: „quia fere pro nihilo duxerint, pervertere et adulterare totum legalem cultum.“ In der Tat bedeutet der Vorwurf: „ihr verachtet den Altar“ s. v. a.: „ihr verachtet den Kultus“, d. h. in euren Augen ist der Kultus wertlos, überflüssig. In diesem Sinne scheint auch die LXX Gl.b zu verstehen; jedenfalls spricht dafür der Zusatz *καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουθενώσατε* bzw. nach Kodd. A. Q. *βρώματα ἐξουθενωμένα*, erstere LA liegt der v. lat., syr.-hex. und arm. (nach Isopescul), letztere der arab., aeth. und kopt.-b. (nach Isopescul) Tochterversion zugrunde; die aeth. bietet übrigens vor *ἐν τῷ λέγειν ὑμᾶς* noch ein *nāhū = ἰδοὺ* wie in V. 4 nach *διότι ἐρεῖ* (s. oben S. 31). Möglicherweise standen diese Worte ursprünglich im Text, doch ist es wohl wahrscheinlicher, dass sie aus V. 12 hier eingedrungen sind. So schon Hieronymus, auch Faber (RBML VI S. 107), Reinke, Köhler, Riessler. Aus dem Bestreben, V. 7b an V. 12 anzugleichen, erklärt sich dann wohl auch die Wiedergabe von **נְבוּזָה** durch *ἠλισγημένος* (= **אֲנִי**) in der LXX.

Was die Priester zu diesem abschätzigen Urteil über den Altar und Kultus veranlasste, erörtert der Prophet nicht, er begnügt sich vielmehr damit, in V. 7a und V. 8 zu sagen, worin die Geringschätzung zum Ausdruck kommt. Die jüdischen Ausleger Kimbi und Abrabanel (bei J. H. Michaelis) erklären die Missachtung des Altars bei den Priestern aus dem Abscheu

gegen Blut und Fett, die sie auf dem Altar darzubringen hatten, ohne zu verstehen, warum Gott gerade diese Dinge fordere. Dieser Erklärung, so befremdlich sie auch auf den ersten Blick erscheint, könnte vielleicht der Sinn abgewonnen werden, dass die Priester Vertreter einer geistig verinnerlichten Auffassung der Religion waren, die jeden äusseren Zeremoniendienst entwertet und verschmätzt. Doch selbst wenn das der Gedanke Kimhis und Abrabanel's wäre, so wäre doch seine Anwendung auf die jerusalemische Priesterschaft der Zeit Maleachis wenig glücklich: galt doch gerade der nachexilischen Gemeinde unter dem Einfluss Ezechiels der Kultus als die vornehmste Äusserung der Religion, ja als ihr eigentliches Wesen; seine zeitweilige Geringschätzung könnte daher keineswegs als Ausfluss eines verinnerlichten Religionsbegriffes erklärt werden, eher dagegen als Kehrseite gesteigerter Wertschätzung. Die christlichen Ausleger seit Hieronymus suchen die Erklärung entweder in der schlichten Unansehnlichkeit des zweiten Tempels im Vergleich mit der einstigen Pracht des salomonischen (Cappellus, Drusius, Tarnov, Cornel. a Lap., Pressel, de Moor) oder in dem materiellen Sinn der Priester, die infolge der Armut der Gemeinde sich in ihrem Einkommen beeinträchtigt sahen (J. D. Michaelis, Rosenmüller, Reinke, Grotius), oder auch ganz allgemein in dem Geist der Indifferenz, ja Irreligiosität (Pocock, Köhler, v. Orelli, de Moor).

Alle diese Momente mögen als Motive mitgespielt haben, doch die eigentliche Ursache lag anderswo. Auf dem richtigen Wege befindet sich schon J. H. Michaelis, wenn er die Stimmung der Priester mit den Worten charakterisiert: *adeoque parum refert quales victimas aut quomodo easdem offeramus, cum omnis ille noster cultus sit inutilis et inanis Messiae, per illum figurati, expectatio.* Mit Recht wird hier die Vernachlässigung des Kultus zu dem Ausbleiben der messianischen Zeit in Beziehung gesetzt, vgl. Stade (GVI II S. 131 f.), Marti (GIR⁵ S. 229 f.), J. M. P. Smith (Mal. S. 11 f.). Im Jahre 520 hatte bereits Haggai wegen des Fehlens des Tempels den gesamten Kultus der nachexilischen Gemeinde für unrein erklärt (Hag. 2, 14); gleichzeitig hatte derselbe Prophet (Hag. 1, 8) und bald darauf auch sein prophetischer Zwillingsbruder Sacharja (8, 9 ff.) an die Vollendung des Tempelbaus die Verheissung von dem Anbruch der messianischen Zeit geknüpft.

Unterdessen stand nun der Tempel seit fast einem Menschenalter vollendet da (zu der Datierung dieser Rede in der Zeit zwischen 480 und 475 s. B. I Kap. IV § 7), aber die daran geknüpfte Verheissung war noch unerfüllt geblieben, die messianische Zeit liess immer noch auf sich warten, ja auch die an den ägyptischen Feldzug des Xerxes (485) geknüpfte Hoffnung auf die Zertrümmerung Edoms als auf einen Vorboten der Endherrlichkeit hatte sich als ebenso trügerisch erwiesen wie die Erwartung von dem Zusammenbruch der persischen Monarchie in Anlass der Erhebung in Griechenland, s. B. I Kap. V § 6. Wie nahe lag da die Schlussfolgerung: das Urteil, das einst die Propheten vor der Grundsteinlegung des Tempels über den Kultus gefällt, besteht immer noch zu Recht; der Altar und sein Dienst sind auch heute noch ebenso unrein wie in den Tagen vor dem 24. Kislev 520 (vgl. Hag. 2, 15—19). Ist aber der Kultus unrein, dann — so folgerte man unter dem Einfluss Ezechiels weiter — ist er ein Widerspruch in sich selbst, Gott nicht wohlgefällig und für die Menschen nicht von Nutzen, eine wertlose Einrichtung, auf die man mit Geringschätzung herabzusehen berechtigt ist, vgl. B. I Kap. V § 6.

Die Stimmung der Priester, die zugleich auch die Grundstimmung der Gemeinde war, ist somit einfach eine Konsequenz aus den einseitig verstandenen Lehren der Propheten, der Religionsauffassung Ezechiels, dem Urteil Haggais (Hag. 2, 14) und der Verkündigung Maleachis (Mal. 1, 2—5). Dieser Vorgang hat sein Gegenstück an jener Auffassung, die einst Jeremia zu bekämpfen gehabt; auch damals war der Glaube des Volkes an die Unzerstörbarkeit des Tempels (Jer. 7, 26) nichts anderes als die Konsequenz der einseitig verstandenen Predigt Jesaias von der Unantastbarkeit Jerusalems als der Wohnstätte Jahves (Jes. 31, 9), vgl. Duhm, Th. Pr. S. 230 f.

Der Gegensatz, den Jeremia und Maleachi im Auge haben, scheint auf den ersten Blick diametral verschieden zu sein: hier verächtliche Geringschätzung der Kultstätte, dort ihre masslose Überschätzung; und doch gehen beide im letzten Grunde auf den gleichen Satz zurück: Religion ist Kultus. In der Bekämpfung dieses Satzes zeigt sich die ganze Verschiedenheit der beiden Propheten. Jeremia bekämpft ihn prinzipiell; dem Satz: „Religion ist Kultus“ stellt er den Satz entgegen: „Religion ist Gemeinschaft des Herzens mit Gott“ (Jer. 4, 4;

31, 33), vgl. Cornill, Jer. S. XLVIII. Maleachi dagegen teilt die Grundanschauung seiner Gegner, auch für ihn ist Religion Kultus, und zwar vor allem korrekt geübter Kultus, s. B. I Kap. VI § 10. Daher auch der Charakter seiner Polemik gegen den zeitgenössischen Gottesdienst: besser kein Kultus als inkorrekt geübter Kultus. Doch ehe der Prophet diesen Satz ausspricht (V. 10), erklärt er vorläufig des näheren, worin die Inkorrektheit des Kultus und deren Folgen bestehen (V. 8f.).

Bereits oben (S. 64) war darauf hingewiesen worden, dass Riessler, der בְּאַמְרֵי קְהֵנִים in בְּאַמְרֵיךְם ändert, Gl.b für eine Glosse erklärt, deren Zweck es sei, den Einwand der Priester als einen solchen zu bezeichnen, der geeignet ist, die Achtung vor dem Altar des Herrn zu untergraben. Veranlasst wird Riessler zu dieser Annahme durch die 3. Prs., in der hier von Jahve geredet wird. Doch ist dieses Argument schwerlich überzeugend, da ein derartiger Wechsel der 1. und 3. Prs. in bezug auf Jahve sich auch sonst mehrfach bei unserem Propheten findet, s. B. I Kap. VII § 2 S. 360.

Zusammenfassung von V. 7.

Die beiden Vershälften sind umzustellen. Gl.b gibt die Antwort auf den Einwand der Priester in V. 6b: inwiefern sind wir Gottesverächter. Die prophetische Antwort lautet: ihr seid Gottesverächter, weil ihr Altarverächter seid, weil ihr den Kultus geringschätzt, ihn für wertlos, überflüssig haltet. In Gl.a erläutert der Prophet den in Gl.b ausgesprochenen Vorwurf noch durch einen zweiten: ihr bringt unreine Opfer auf den Altar. Wiederum erheben die Priester den Einwand: inwiefern haben wir unreine Opfer dargebracht, durch welcherlei unreine Darbringungen den Altar verunreinigt. Die prophetische Antwort auf diesen zweiten Einwand erfolgt dann in V. 8. Kurz gesagt, der Inhalt des Verses kann in die Sätze zusammengefasst werden: ihr Priester seid Gottesverächter, weil Altarverächter in Gesinnung, Worten und Taten; in Gesinnung und Worten, denn der Kultus gilt euch nichts, ihr denkt und redet verächtlich von ihm; in Taten, denn ihr befleckt den Altar durch Darbringung unreiner Opfer.

β) V. 8: Nähere Erklärung der Tatverachtung.

Denn, wenn ihr darbringt Blindes als Opfer — kein Unglück! Und wenn ihr darbringt Lahmes und Krankes — kein Unglück! Bring es doch deinem Gouverneur! Wird er wohl 'daran' Gefallen finden, oder (gar) deine Person ansehen? spricht Jahve der Heere.

Das ך wird von der Vulg. unübersetzt gelassen, ebenso von Calvin, Cappellus, Wellhausen, Nowack³, Marti, Riessler, Duhm, Haller². Jedoch Peš. und Targ. fassen es in kopulativem Sinne, ebenso Coçcejus, Pocock, Venema, Köhler, Keil, v. Orelli, Driver, J. M. P. Smith, Isopescul, Procksch, Sellin. Dagegen übersetzt es die LXX mit *διότι*, fasst es also in der Bedeutung einer Kausalpartikel, ebenso auch Drusius, J. H. Michaelis, Rosenmüller (nam). Letztere Auffassung dürfte die richtigste sein. Ist V. 8, wie der Inhalt deutlich zeigt, eine nähere Erklärung zu V. 7, genauer zu V. 7aβ, so ist es das Einfachste, diese Näherklärung als Kausalsatz zu fassen. Zu der Verwendung von ך copul. bei der Einführung von Kausalsätzen s. Ges.-K.²⁸ § 158. Brockelmann, V. Gr. II S. 489. Der hier durch ך eingeleitete Kausalsatz ist seinerseits ein Doppelsatz.

ך wird von der Vulg. (si) und LXX (*ἐάν*) als Konditionalpartikel wiedergegeben; in Übereinstimmung mit der LXX von den Tochterversionen auch v. lat., syr.-hex., arab., während die aeth. (*'es ma tā ma š'ū = διότι προσάγετε*) das *ei* unübersetzt lässt. Peš. und Targ. geben es durch ך wieder, scheinen es demnach als Objektspartikel verstanden zu haben. So auch Haller², doch würde sich in diesem Fall durch Voranstellung des Objektssatzes vor den Hauptsatz eine etwas schwerfällige Konstruktion ergeben. Es dürfte daher das Nächstliegende sein, nach dem Vorgang der LXX mit fast allen Auslegern bei der Fassung des ך als Konditional- bzw. Temporalpartikel zu bleiben; in diesem Fall bedeutet es hier wie Jes. 1, 12, Ps. 8, 4 *quum, quando* im Sinne von *quoties*, vgl. Delitzsch, Ps.⁵ zu Ps. 8, 4.

תגישון mit der vollen Endung ןן ausserhalb der Pausa; innerhalb des B. Maleachi findet sich diese Endung nur hier. Die Form תגישון ausser an unserer Stelle nur noch Am. 6, 3, doch mit Pleneschreibung und ך cons. (ותגישון). Zu der Endung

ןן vgl. Ges.-K.²⁸ § 47 m. Stade, Gramm. § 562. Brockelmann, V. Gr. I S. 567. Bauer-Leander HG § 40 o–q.

הַגִּישׁ ist, wie bereits oben (S. 57) z. V. 7 gezeigt worden, Maleachis Lieblingsausdruck für opfern. Die Verbindung mit לִזְבֹּחַ nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431.

לִזְבֹּחַ übersetzt LXX εἰς θυσίαν, ebenso von den Tochterversionen v. lat., syr.-hex., arab., während aeth. (l a m a š w ā t e j a) die LA εἰς θυσίαν μου vorauszusetzen scheint. Sonst übersetzt LXX nur Lev. 9, 4 לִזְבֹּחַ mit εἰς θυσίαν, gewöhnlich aber gibt sie den genannten Infinitiv mit der Präposition לְ ebenfalls durch den Infinitiv θῦσαι (Ex. 8, 25. Dt. 16, 5. Ri. 16, 23. 1.Sam. 1, 21; 2, 19; 16, 2. 5. 1. Kön. 3, 4. 2. Chr. 11, 16) oder θύειν (1. Sam. 1, 3) wieder; dagegen erscheint εἰς θυσίαν (σωτηρίου) mehrfach als Übersetzung von לִזְבֹּחַ (הַשְּׁלָמִים) (Lev. 23, 19) bzw. לִזְבֹּחַ (הַשְּׁלָמִים) (Num. 7, 17. 23. 29), oder auch von זֶבַח (Num. 15, 8). Vielleicht las daher LXX, wie Bachmann (Dod. S. 23) vermutet, an unserer Stelle den Konsonantenbestand לזבח als לִזְבֹּחַ bzw. לִזְבַּח. Doch ist das für den Sinn irrelevant. Peš. bietet למדבחה, dementsprechend korrigiert Grätz למזבחה, doch würde man nach Analogie von V. 7 eher על־מזבחי erwarten. Der Gebrauch des Verbuns זֶבַח findet sich bei unserem Propheten noch 1, 14. Der Ausdruck ist charakteristisch für das Deuteronomium (vgl. Dt. 12, 15. 21; 15, 21; 16, 2. 4 ff.; 17, 1; 18, 3, s. B. I Kap. VIII § 12 S. 438), doch begegnet er vereinzelt auch bei Ezechiel (Ez. 16, 20; 20, 28), bei H (Lev. 17, 5. 7; 19, 5; 22, 29) und bei P (Lev. 9, 4), sonst aber häufig (vgl. z. B. Gen. 31, 54. Ex. 20, 24; 34, 15. 1. Sam. 6, 15. Hos. 8, 13. Hab. 1, 16 [Pi'el]).

עֵזֶר steht hier in adjektivischer Bedeutung ebenso wie in dem folgenden Satz פָּסַח und חָלָה ohne ein dazu gehörendes Substantivum, eine صَعْدَةٌ (s. Caspari-Müller, Ar. Gr.⁵ § 504 A.) ohne entsprechendes

مَوْصُوفٌ (s. Caspari-Müller a. a. O.); zu ergänzen ist der Begriff Tier (vgl. Wellhausen, Nowack, Marti, Duhm, Riessler) bzw. Opfertier (v. Hoonacker: victime), doch markiert vielleicht diese Redeweise durch Hineinlegung eines Sächlichkeitsbegriffs in das

Adjektivum eine gewisse Verächtlichkeit des Ausdrucks, die wir im Deutschen etwa mit „blindes Ding bzw. Zeug“ wiedergeben könnten.

רַע אֵין wird als Fragesatz aufgefasst von Peš., Targ., Vulg., während der Wortlaut der LXX für diese Auffassung keinen direkten Anhalt bietet, wohl aber von den Tochterversionen die v. lat., arab., kopt.-b. (nach Isopescul); dagegen bietet die aeth. für οὐ κακόν waikōna šanāja kamāhū = και οὐκ ἔστι καλὸν τόδε, fasst demnach ihre Vorlage als Urteilssatz auf. Ebenfalls als Fragesatz werden die Worte erklärt von Cornel. a Lap., Coccejus, Venema, Wellhausen, Haller², Riessler, Procksch, vgl. auch J. M. P. Smith, der die Worte als Fragesatz übersetzt, aber in der Erläuterung doch mehr der Ansicht zuneigt, dass es sich um einen Urteilssatz handle. Ein Fragesatz mit Weglassung der Fragepartikel ist durchaus zulässig, s. die Beispiele bei Ges.-K.²⁸ § 150 a. König, Synt. § 353 a–d. Brockelmann, V. Gr. II S. 192. Doch die Analogie der drei unmittelbar folgenden Fragesätze in V. 8b und V. 9b, die sämtlich als solche durch die Fragepartikel gekennzeichnet werden, scheint gegen die Fassung von רַע אֵין als Fragesatz zu sprechen. Auch im übrigen B. Maleachi ist die Weglassung der Fragepartikel in Zweifelsfragen nicht nachzuweisen, vgl. 1, 13b; 2, 10 (zweimal); 3, 8, s. auch B. I Kap. VIII § 5 S. 408. Daher dürften diejenigen im Recht sein, die רַע אֵין nicht als Frage-, sondern vielmehr als Ausrufe- oder Urteilssatz erklären (Calvin, Cappellus, Drusius, Rosenmüller, Köhler, Keil, Reinke, de Moor, v. Orelli, Nowack³, Driver, Marti, v. Hoonacker, Isopescul, Sellin). Übrigens hat schon Calov darauf aufmerksam gemacht, dass es für den Sinn ziemlich irrelevant sei, ob die Worte interrogative oder affirmative aufzufassen seien. Doch in wessen Sinn sind die Worte gesprochen zu denken? Drusius, Rosenmüller, Köhler, Keil, v. Orelli, Marti, Nowack, Isopescul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, de Moor, Sellin halten רַע אֵין für Worte im Sinne der Priester, sei es, dass es sich hier einfach um die Meinung bzw. das Urteil der Priester handelt (Marti, Sellin, Nowack³), sei es, dass die Worte von den Priestern an den Propheten (Pressel) oder an das Volk gerichtet zu denken sind. Letzterer Fall wäre so zu verstehen: wenn die Opferbringenden mit einem fehlerhaften Tier vor den Priester traten und um Bescheid baten, ob dieses geopfert werden dürfe,

dann lautete die Antwort der Priester in eigennützig gewinnstüchtigem Interesse: **אין קרע**, d. h. kein Unglück, m. a. W. das schadet nichts, auch das fehlerhafte Tier kann anstandslos auf dem Altar dargebracht werden. Diese Erklärung scheint sehr nahe zu liegen; allerdings ist es wahrscheinlicher, dass der Prophet in diesem Fall die Worte der Priester durch die übliche Eingangsformel **וְאָמַרְתֶּם** eingeleitet hätte (vgl. 1, 2. 6 f. 13; 2, 14. 17; 3, 7 f. 13). Mit mehr Recht legt daher Reinke den Ausrufesatz Gott in den Mund. Doch noch einfacher dürfte es sein, hier einen Ausspruch des Propheten selbst zu finden. Maleachi schlägt hier, wie schon Keil richtig gesehen, den Ton der Ironie an: die Darbringung blinder, überhaupt fehlerhafter Tiere ist ja nicht schlimm, dabei ist nichts Unerlaubtes, Gesetzwidriges! Vgl. zum Gebrauch der Ironie bei Maleachi B. I Kap. VIII § 5 S. 411. Dabei ist es sehr wahrscheinlich, dass der Prophet hier seine ironischen Worte in die Form eines Satzes kleidet, den er ungezählte Male aus dem Munde der Priester gehört, wenn sie die Frage von *fas et nefas* auf kultischem Gebiet erörterten, vgl. Lange und de Moor z. St. Der Eindruck der ironischen Redeweise wird noch erhöht durch die Anreihung des ganz parallelen Satzes 8aβ.

הַגִּישׁ ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Zu der Bedeutung von **הַגִּישׁ** s. oben (S. 57) z. 1, 7; statt der vollen Endung **ן** in Gl. aa steht hier wie auch sonst immer im B. Maleachi die kürzere **ו**. Das **ו** vor **הַקֹּהֵן** gibt LXX durch **ἦ** wieder, ebenso auch von den Tochterversionen die arab. und syr.-hex., während die v. lat. und aeth. in Übereinstimmung mit dem MT, Vulg., Targ. und Peš. in ihrer Vorlage ein *nat* gelesen zu haben scheinen. Einige Kodd. und ältere Drucke (Soncino 1488. Brescia 1494. Pesaro 1511–17. Venedig 1517, vgl. Ginsburg HB z. St.) bieten statt **הַקֹּהֵן** vielmehr **הַקֹּהֵן** mit Pleneschreibung.

Der Sinn von Gl. a ist demnach folgender. In V. 7 hatten die Priester um Aufklärung darüber gebeten, wodurch sie den Altar Jahves befleckt hätten. Die Antwort des Propheten in V. 8a lautet: durch die Darbringung von blinden, lahmen und kranken, d. h. überhaupt von fehlerhaften, mit einem Körpergebrechen oder Makel behafteten Opfertieren. Die von den Priestern dargebrachten Tiere sind also nicht **תְּמִיִּם**, d. h. nicht fehl- bzw. makellos, womit aber noch nicht ohne weiteres ihre Unreinheit

im Sinne der Lev. 11 und Dt. 14 gegebenen Unterscheidung ausgesagt ist. Die Priester haben also einen gewissen Schein des Rechts für sich, wenn sie den Vorwurf, ihre Opfergaben seien לָחֶם מִגָּאֵל, als unverständlich oder zum mindesten als missverständlich näher motiviert wissen wollen. Andererseits aber ist es für den Propheten charakteristisch, dass er zwischen לֹא תָמוּם einerseits und מִגָּאֵל andererseits keinen Unterschied macht. Der Begriff kultisch-levitischer Korrektheit beherrscht sein religiöses Bewusstsein dermassen, dass er ihn als einzigen Massstab des gottesdienstlichen Lebens handhabt. Alle kultischen Ordnungen sind entweder korrekt, d. h. rein, oder inkorrekt, d. h. unrein: tertium non datur!

Ob der Prophet hier die Opfer meint, die die Priester für sich selbst darbrachten (Ewald), oder die Opfer der Laien (Cappelus, v. Orelli), oder die Opfer aus den Tempeleinkünften (Grotius, Köhler), oder ob er an alle diese Arten von Opfern (Lange) denkt, ist aus dem Kontext nicht zu ersehen; der Prophet berührt diese Frage überhaupt nicht; er konstatiert nur die Tatsache, dass von den Priestern auf dem Altar zu Jerusalem Opfertiere dargebracht werden, die der Forderung der Fehl- bzw. Makellosigkeit nicht entsprechen; diese Opfer sind folglich an und für sich unrein und verunreinigen so den Altar; ihre Darbringung ist daher Sünde. Dabei beruft sich der Prophet übrigens nicht auf die Auktorität eines geschriebenen Gesetzes; vielmehr setzt er die Kenntnis der Vorschrift von der Makellosigkeit der Opfertiere bei seinen Zuhörern als bekannt voraus. Diese Vorschrift findet sich in genauer Präzisierung nach der negativen Seite hin im Deuteronomium (Dt. 15, 21 f.; 17, 1) und bei H (Lev. 22, 20—25). Von den genannten Stellen verordnet Dt. 15, 21 f., dass die tierische Erstgeburt von Rindern und Kleinvieh, falls sie lahm, blind oder sonst mit irgend einem schlimmen Makel (מוֹם רָע) behaftet ist, nicht Jahve geopfert werden darf; vielmehr ist sie am Wohnort des Besitzers zu schlachten und als profanes Fleisch zu verzehren. Dt. 17, 1 wird die Bestimmung von 15, 21 in betreff der Erstgeburt auf die tierischen Opfer überhaupt ausgedehnt: die Opferung eines Rindes oder Schafes, an dem ein Makel (מוֹם), irgend etwas Schlimmes (כֹּל דָּבָר רָע) ist, wird verboten mit der Motivierung, dass solches

für Jahve eine תֹּעֵבָה sei. H spezialisiert diese Bestimmung für die Brand- und Šelamimopfer, indem er sie noch durch die positive Forderung ergänzt, dass das Opfertier תָּמִים sein müsse (Lev. 22, 18—21). Erläuternd werden als Makel, die die Opferung ausschliessen, genannt: Blindheit, Bruch, Verstümmelung, Geschwüre, Krätze, Flechten und verschiedene Arten von Verschneidung (Lev. 22, 22. 24). Eine Ausnahme bilden jedoch Tiere mit zu langen oder mit verkümmerten Gliedern, die bei freiwilligen Opfern (נִדְבָה) zulässig sind (Lev. 22, 23). P dagegen begnügt sich mit der bei fast allen Opfervorschriften wiederkehrenden positiven Forderung, dass das Opfertier תָּמִים sein müsse (Ex. 12, 5; 29, 1. Lev. 1, 3. 10; 3, 1. 6; 4, 3; 5, 15. 18; 9, 2; 14, 10. Num. 6, 14; 28, 3. 9. 11; 29, 2. 8. 13); ebenso Ezechiel (Ez. 43, 22 f. 25; 45, 18. 23; 46, 4. 6. 13). Offenbar war die Forderung betreffend die Makellosigkeit der Opfertiere uralter Grundsatz in Israel, vgl. Dillmann, NDJ z. Dt. 17, 1. Nowack, Arch. II S. 223. Jedenfalls spricht dafür die allgemeine Verbreitung dieses Grundsatzes nicht nur im semitischen, sondern auch im aussersemitischen Altertum. Für das semitische Altertum s. W. R. Smith, Rel. Sem. S. 276; speziell für die babylonische Religion s. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion (Anhang zu den Ritualtafeln für den Wahrsager [bārū] № 98—99 Z. 7), Leipzig 1901 (Assyriologische Bibliothek XII S. 215), vgl. Meissner, Babylonien u. Assyrien II, Heidelberg 1925, S. 83; für das klassische Altertum s. Dillmann-Ryssel, EL³ z. Lev. 22, 17.

Rein formal betrachtet, dürften jedoch Maleachi vor allem die deuteronomischen Bestimmungen vorgeschwebt haben. Jedenfalls klingen die Ausdrücke פֶּסֶחַ und עֵוֶר wie eine Erinnerung an Dt. 15, 21, während die Formel אֵין רָע in direkter Anlehnung an das כל דָּבָר רָע von Dt. 17, 1 gebildet zu sein scheint ebenso wie לֹוֶבָה in Anlehnung an das לֹא־תֹוֹבָה. Zu der Frage nach der Abhängigkeit Maleachis vom Deuteronomium s. B. I Kap. IV § 2 S. 99 f. Kap. VIII § 12.

Seiner Polemik gegen die Opferpraxis der Priester verleiht der Prophet noch eine besonders wirkungsvolle Wendung durch die folgende demonstratio ad hominem. Eingeleitet wird diese durch die Aufforderung, dem Gouverneur eines der oben genannten fehlerhaften Tiere als Geschenk zu überreichen.

הַקְּרִיבָהּ ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Das Hiph'il von קרב ist hier wie öfters, namentlich in den älteren Büchern (Ri. 3, 17f.; 5, 25, vgl. auch Ps. 72, 10), im profanen Sinn gebraucht von der Ueberreichung von Geschenken, während bei Ezechiel (Ez. 43, 22 ff.; 44, 15. 27; 46, 4), bei P (z. B. Lev. 1, 13; 3, 3. 9; 5, 8; 7, 12. Num. 5, 16; 6, 14; 15, 9) und beim Chronisten (1. Chr. 16, 1. 2. Chr. 35, 12. Esr. 8, 35) es terminus technicus der Kultsprache ist zur Bezeichnung gottesdienstlicher Darbringungen. Die Abweichung Maleachis vom Sprachgebrauch des P ist jedenfalls beachtenswert. Auffallend ist der Singular der Anrede, während sonst in dem ganzen Abschnitt wie auch in dem übrigen Buch ausgenommen 2, 14 die 2. Prs. Pl. gebraucht wird. Der Zweck des Numeruswechsels ist offenbar, diese Worte möglichst individuell-konkret zu gestalten. Der Prophet wendet sich hier an jeden einzelnen Vertreter des Priesterstandes; vielleicht aber hat er auch eine bestimmte Persönlichkeit innerhalb der Priesterschaft im Auge, deren Verhalten für Maleachi den Anlass zu der vorliegenden Rede abgab, vgl. B. I Kap. IV § 7 S. 131 f.

Die Wunschpartikel נָּ wie V. 9 und 3, 10, dem Imperativ beigefügt, dient nicht wie an der letztgenannten Stelle (vgl. auch Gen. 13, 9; 16, 2; 24, 43. 45 u. ö.) zur Milderung, sondern wie 1, 9. Num. 16, 26; 20, 10. Jes. 47, 12 zur Verstärkung; die spöttische Aufforderung wird dadurch noch wirkungsvoller und eindringlicher. Über נָּ vgl. P. Haupt, The hebrew particle נָּ (Johns Hopkins University circulars, July 1894). Peš. נָּ. LXX δῆ. Targ. כֵּן. Vulg. lässt es unübersetzt.

לְפָנֶיךָ, d. h. deinem Gouverneur. Die suffigiierte Form nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433.

Der Titel פְּתָרָהּ wurde in älterer Zeit vielfach aus dem Arischen abgeleitet. Nach Th. Benfey u. M. A. Stern, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker, insbesondere der Perser, Capadocier, Juden und Syrer, Berlin 1836, S. 195 steht das Wort in Zusammenhang mit dem Sanskritwort paksha (= pakṣa), welches unter anderem die Bedeutung: Freund, Gefährte, Bundesgenosse, Partisan hat. Fr. Spiegel (laut Mitteilung an Professor Köhler, s. Köhler, Mal. S. 48 f. A. 1) schliesst es an „an pāvan [von der Wurzel pā = schützen, bewahren; vgl. F. Justi, Handbuch [der Zendsprache S. 187], das im Sanskrit und Altpersischen (vgl. Khsatrapāvan = Satrape) am Ende von Compo-

siten, im Avesta aber in der verkürzten Form pavan selbständig vorkommt; daraus konnte sich dialektisch pagvan [vgl. hiezu den Plur. פִּהָוּוּת Neh. 2, 7. 9] entwickeln, wie dregvat aus drvat, hvôgva aus hvôva.“ Hienach erklärt Köhler das Wort פִּהָוּוּת als Hüter der Herrschaft des Reiches (khsatra). Zu den hier von Spiegel angeführten avestischen bzw. altpersischen Wörtern pâvan (pâvan = schützend) und khsatra-pâvan (xšad^{ra}-pâvan = Landvogt, Satrap) s. jetzt Alois Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, hrsg. von J. Pokorny II, 1, Berlin 1926, S. 72.

P. v. Bohlen (bei Reinke S. 276) vergleicht das pers. پیکینتا, پیکینت, d. h. magnates, proceres. Gesenius, Thes. s. v. denkt an das pers. پیک (paik), d. h. satelles, pedisequus. Fürst, HW s. v. identifiziert es mit pégâh Unterherrscher, d. h. der nach dem Könige regiert; pégâh seinerseits erscheine als Zusammensetzung von pê (پس) das Hintere, Untere (von pâ پای = پای pâi Fuss) und گاه گاه königliches Amt; eine Analogie zu pégâh biete das Neupersische پایگاه paigâh (Name einer Würde). Zu Ableitungen aus dem Türkischen s. Gesenius a. a. O.

Ansprechender als diese Ableitungen ist die neuerdings allgemein vertretene Erklärung von פִּהָוּת als assyrisches Lehnwort = pahâtu, abgekürzt aus bêl pahâti bzw. bêl pihâti. So Frd. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch, Leipzig 1896, s. v. Zimmern-Winckler, KAT³ S. 649. Buhl, HW¹⁶ s. v. Ed. Meyer, EJ S. 31 f. König, WB s. v. Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v. J. M. P. Smith. Marti z. Hag. 1, 1, vgl. auch Bezold, Bab.-ass. Gloss. s. v. (bêl pāhâti = stellvertretend, bevollmächtigt, Stellvertreter, Statthalter, Gouverneur [e. Provinz]).

Im A. T. bezeichnet פִּהָוּת die von Salomo eingesetzten Verwaltungsbeamten (1. Kön. 10, 15. 2. Chr. 9, 14), desgleichen aramäische (1. Kön. 20, 24), assyrische (2. Kön. 18, 24 || Jes. 36, 9. Ez. 23, 6. 12. 23), chaldäische (Jer. 51, 23. 57. Ez. 23, 23. Dan. 3, 2 f. 27), medische (Jer. 51, 28 LXX), medo-persische (Dan. 6, 8) und persische (Est. 3, 12; 8, 9; 9, 3) Würdenträger; unter den letzteren erwähnt das A. T. noch besonders denjenigen, dem die

Provinz עֵבֶר הַנְּהָר, aram. עֵבֶר־נְהָרָה, d. h. das Gebiet westlich vom Euphrat und südlich vom Taurus und Amanus (Ed. Meyer, GA III S. 136), unterstellt war (Esr. 5, 3. 6; 6, 6. 13. Neh. 3, 7). Auch die dem transeuphratensischen Generalgouverneur oder Satrapen unterstellten Gouverneure der einzelnen Bezirke führen den Titel פְּחָה, Pl. abs. פְּחוֹת (Neh. 5, 15), Pl. cstr. פְּחוֹת (Esr. 8, 36. Neh. 2, 7. 9). Aus der Zahl dieser wird wiederum besonders genannt der Gouverneur von Judäa פְּחַת יְהוּדָה (Hag. 1, 1. 14; 2, 2. 21) bzw. פְּחַת יְהוּדִיָּא (Esr. 6, 7) bzw. פְּחַת יְהוּד (Sachau APE Pap. I Z. 1), das weltliche Oberhaupt der restaurierten Gemeinde, das mehrfach auch den Titel הַתְּהִרְשָׁתָא führt (Esr. 2, 63. Neh. 7, 65. 69; 8, 9; 10, 2 [vgl. B. I Kap. V § 4 S. 183]). Als Träger dieses Amtes sind bekannt:

1) Šešbašsar (Esr. 5, 14), der anderwärts (Esr. 1, 8) auch den Titel לְיְהוּדָה הַנְּשִׂיא führt.

2) Z^erubbābel (Hag. 1, 1. 14; 2, 2. 21). Die namentlich früher mit Vorliebe behauptete Identität von Šešbašsar und Z^erubbābel (Ewald, GVI³ IV S. 114 A. 3. Herzfeld, GVJ I S. 202. Grätz, GJ II, 2 S. 74. Kuenen O² I § 34, 2. v. Hoonacker, Zorobabel, Gand et Leipzig 1892, S. 29—37, vgl. NE S. 5 f. Köhler, Bibl. Gesch. II, 2 S. 555 f. A. 2. Klostermann, GVI S. 231. J. Gabriel, Zorobabel, Wien 1927, S. 48 ff.) ist jetzt fast allgemein aufgegeben, vgl. Stade, GVI II S. 101. Kusters, WJ S. 26 f. Ed. Meyer, EJ S. 75. Nickel, WJG S. 46. Sellin, Serubb. S. 7 A. 1, SEJG II S. 35 A. Fischer, Chr. Fr. S. 30. Guthe, GVI³ S. 276 f. Oettli, GI S. 499. Lehmann-Haupt, Israel S. 166. H. P. Smith, OTH S. 351 A. 1. Siegfried, EN z. Esr. 1, 8. Bertholet, EN z. Esr. 1, 8.

3) Nehemia (Neh. 5, 14. 18; 12, 26).

4) Bagōhī (בגוהי) im 17. Jahr des Darius II (424—404), d. h. also 408/7 (Sachau APE Pap. I Z. 1). Die Elephantinepapyri kennen übrigens auch einen פְּחָה von Samarien in der Zeit Darius II; als solcher wird Sanballat, der Vater des D^elajā und Šelemjā genannt (Pap. I Z. 29).

Wer in der Zeit zwischen Z^erubbābel und Nehemia diesen Posten bekleidet, berichtet das A. T. nicht. Neuerdings ist mehrfach trotz Neh. 5, 15 der Fortbestand dieses Amtes für die genannte Zwischenzeit in Zweifel gezogen worden. Wellhausen (IJG⁶ S. 172) macht darauf aufmerksam, dass Esra bei seiner An-

kunft in Jerusalem dort keinen Landpfleger vorgefunden; der Sitz der persischen Regierung war wohl in Samarien. Die Verwaltung von Jerusalem lag in den Händen der dortigen Aristokratie. Guthe (GVI³ S. 281) nimmt an, die Statthalterwürde sei mit dem Verschwinden Z^erubbabels vom Schauplatz der Geschichte aufgehoben worden. Ed. Meyer (EJ S. 131) gibt zwar zu, dass auf Z^erubbabel noch andere Statthalter gefolgt seien, glaubt aber doch, dass im Laufe des V. Jahrhunderts die Perser den Posten haben eingehen lassen, indem sie die Aufsicht über die Provinz Juda dem Statthalter von Samarien überwiesen; erst als Nehemia entsandt wird, wird die Stelle vorübergehend wiederhergestellt. Etwas anders Sellin (Serubb. S. 47), dem zufolge nach dem Sturze Z^erubbabels die davidische Linie von der Statthalterwürde enthoben wurde, und von da an der Statthalter von Samarien zugleich auch in dieser Würde über Juda fungierte.

Für die Bestimmung der Abfassungszeit des B. Maleachi ist die Nennung des פָּתָח ein charakteristisches Kennzeichen, auf das als solches schon Vitranga (Obs. sacr. VI S. 327) aufmerksam gemacht hat, vgl. B. I Kap. IV § 1 S. 92 f. Unser Buch wird damit deutlich in die Zeit der persischen Oberhoheit verwiesen, vgl. B. I Kap. IV § 7 S. 129. Allerdings taucht der Name פָּתָח auch noch in späterer Zeit auf. Die Mischna (Bikkurim III, 3, s. K. Albrecht, Bikkurim, Text, Übersetzung u. ausführliche Erklärung, Giessen 1922, S. 43) bezeichnet die vornehmsten Priester, die den Landleuten bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte in Jerusalem entgegen gingen, als פְּתוּחֵי, סַגְנִים und גּוֹבְרִים. Nach Schürer (GJV⁴ II S. 322) wären die פְּתוּחֵי hier den ἀρχιερεῖς gleichzusetzen. Eine ähnliche Gleichsetzung vollzieht übrigens auch Winckler (AOF II S. 535 A. 1), dem zufolge mit dem פָּתָח die Hohenpriester Jason und Menelaos als die obersten Beamten der Provinz gemeint sind, vgl. B. I Kap. IV § 1 S. 96 f. Leider wissen wir aber ausser den oben angeführten Daten über die Geschichte des Pehapostens nichts Näheres. Hätte Guthe mit seiner oben genannten Behauptung recht, dann wären wir allerdings vor die Alternative gestellt, den פָּתָח an unserer Stelle entweder mit Z^erubbabel oder mit Nehemia zu identifizieren, m. a. W. das B. Maleachi entweder mit Riessler (S. 274) in die Zeit Z^erubbabels nach Vollendung des Tempelbaues (vgl. 1, 10; 3, 1. 10, s. B. I Kap. IV § 1 S. 88) oder in die Zeit Nehemias zu verlegen. Letztere An-

sicht ist bekanntlich seit Vitringa recht verbreitet, s. B. I Kap. IV § 1 S. 92 f. Zu den verschiedenen Versuchen, die Prophetien Maleachis aus dieser oder jener Periode der Wirksamkeit des Nehemia, sei es aus seiner ersten Statthalterschaft (Schegg, Wildeboer), sei es aus seiner zweiten Statthalterschaft (Vitringa, Carpsov, Eichhorn, Rosenmüller, Hengstenberg, Hävernick, Keil, Delitzsch, Isopescul), sei es aus der Zwischenzeit zwischen beiden Statthalterschaften (Köhler, Volck, Driver), oder auch aus der Zeit des Nehemia überhaupt (Kaulen, Vatke, vgl. auch Kuenen) zu erklären, vgl. B. I Kap. IV § 1 S. 91 ff.

Tatsächlich liegt aber die Sache nicht so einfach, denn Neh. 5, 15 wird eine Reihe von Vorgängern Nehemias im Amt vorausgesetzt. Der in unserem Verse genannte הַקָּדֵשׁ könnte demnach sowohl einer von den im A. T. namentlich erwähnten Gouverneuren von Juda, sei es Z^erubbäbel, sei es Nehemia, als auch einer der nicht namentlich erwähnten sein. Die Beziehung der Aussage unseres Verses betreffend die Darbringung von Geschenken an den Peša auf Nehemia wird teils behauptet (Vitringa, Obs. sacr. VI, 7 S. 333. Hengstenberg, Christ.² III S. 582. Rosenmüller S. 354. Keil S. 683), teils im Hinblick auf Neh. 5, 14 ff. direkt in Abrede gestellt (Köhler S. 22. v. Orelli z. St. Knabenbauer z. St. Nowack³ S. 407. v. Hoonacker z. St. Cornill, Einl.⁷ § 38, 2. Kön. g, Einl. S. 377. Volck, PRE³ XII S. 108).

Doch verhalten sich Neh. 5, 14 ff. und unsere Stelle völlig neutral zueinander, vgl. Kuenen O² § 84, 10, auch Marti und Isopescul z. Mal. 1, 8. Berichtet Neh. 5 von Nehemias hochherziger Grossmut gegen die verschuldeten Gemeindeglieder und von seiner uneigennütigen Art der Gemeindeverwaltung, seinem freiwilligen Verzicht auf diejenigen Amtsbefizien, die seine Vorgänger zwangsweise der Gemeinde auferlegt hatten, so handelt dagegen unser Vers, und zwar in ganz hypothetischer Form, von freiwilligen Geschenken, deren Überbringung als Zeichen huldiger Ehrerbietung im ganzen Orient uraltes Herkommen und Sache des guten Tons ist, wenn ein Niederer einen Höheren besucht, ihm begegnet, oder gar als Bittsteller sich ihm naht (Gen. 32, 14 ff.; 33, 10 f.; 43, 11. 1. Sam. 10, 27. 1. Kön. 10, 25; 2. Kön. 8, 9), vgl. den Artikel „Geschenke“ in Riehm, HWBA² I S. 507 ff. Nowack, Arch. I S. 183 f. Jahn, Arch. I, 2² S. 322 ff.

Andere, in B. I Kap. IV § 7 genauer erörterte Indizien betreffend die Abfassungszeit der vorliegenden Rede (1, 6—2, 9)

legen jedoch die Wahrscheinlichkeit nahe, dass diese vermutlich in die Zeit zwischen 480 und 475 gehört. Sind wir nun mit dieser Ansetzung im Recht, dann ist der hier genannte פְּרָהָ weder Z^erubbābel, noch Nehemia, sondern ein uns dem Namen nach unbekannter Träger dieses Amtes in der Zwischenzeit. Andererseits aber ergibt sich dann aus unserer Stelle die Tatsache, dass auch um 480—475 Judäa von einem פְּרָהָ verwaltet wurde — eine Tatsache, durch die die Notiz Neh. 5, 15 eine nicht unwichtige Stütze erhält.

An die spöttische Aufforderung, dem Gouverneur mit einem blinden, lahmen oder kranken Tier aufzuwarten, knüpft der Prophet zwei Fragen. Die erste Frage, eingeleitet durch die Fragepartikel הֲ, lautet:

הֲיִרְצֶהָ — eine nur hier im A. T. vorkommende Form von יִרְצֶה mit dem Suffix der 2. Prs. Sg. m. und der Fragepartikel, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433; ohne Fragepartikel, und zwar in Pausa, noch 2. Sam. 24, 23 (יִרְצֶה). Das Suffix הֲ wird gestützt durch Targ., Peš. und Kod. B der LXX, sowie v. lat.^{sa}, aeth., syr.-hex. und arm. (nach Isopescul). Dagegen setzen Kodd. א. ^{ca} A. Q, auch Holmes-Parson 86.233 (bei J. M. P. Smith), desgleichen arab. und Vulg. die LA הֲיִרְצֶהוּ voraus, während kopt.-b. (nach Isopescul) eine Art Kombination zwischen beiden LAA zu bieten scheint: si suscipiet eum a te. Die LA הֲיִרְצֶהוּ wird als die ursprünglichere vertreten von Wellhausen, Budde, Sievers, Nowack³, Marti, Isopescul, v. Hoonacker, Duhm, Haller², J. M. P. Smith, Procksch, Sellin, Riessler z. T. unter Berufung auf 1, 10. 13; 2, 13. Sievers (Misc. S. 145. 156, aber nicht M. St. I S. 498 f.) fügt sowohl aus metrischen Gründen als auch im Hinblick auf 1, 10 b. 13 b nach הֲיִרְצֶהוּ noch ein mijjadách (מִיִּדָךְ) ein. Ehrlich dagegen hält unter Hinweis auf Gen. 33, 10 und 2. Sam. 24, 23 die Recepta nicht nur für gut hebräisch, sondern auch für besser passend. Grammatisch betrachtet, sind beide LAA gleichwertig, da יִרְצֶה sowohl mit dem Accus. pers. (Gen. 33, 10. Jer. 14, 10. Ez. 20, 41; 43, 27. Hos. 8, 10. Ps. 44, 4; 147, 11 u. ö.) als auch mit dem Accus. rei (Dt. 33, 11. Am. 5, 22. Ps. 85, 2; 102, 15. Prov. 16, 7 u. ö.) konstruiert werden kann. Doch scheint wohl die Analogie von 1, 10. 13 auch hier für eine Konstruktion mit dem Accus. rei zu sprechen, m. a. W. es empfiehlt sich die Konjekture הֲיִרְצֶהוּ,

wobei das Suffix ebenso wie das in הִקְרִיבְהוּ natürlich auf עִיר und פָּסַח וְחִלָּה in V. 8a zu beziehen ist. Die Form mit dem Suffix der 3. Prs. Sg. m. und mit vorgesetzter Fragepartikel nur hier (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433), ohne Fragepartikel, aber mit ו cons. dieselbe Form nur Hi. 33, 26 (וַיִּרְצֶהוּ). Durch die oben vertretene LA wird eine wirkungsvollere Steigerung als durch den MT erreicht: Wohlgefallen am Geschenk und freundliche Aufnahme des Schenkenden. Ganz willkürlich ist der Vokalisationvorschlag von E. Meier (Die proph. Bücher d. A. T., Stuttgart 1863, bei Köhler S. 49), der הִירְצֶה (von רָצַץ , vgl. Am. 4, 1) punktiert und dementsprechend übersetzt: wird er dich nicht stäupen? Diese Änderung der Vokalisation hängt auf das engste zusammen mit der Fassung des Doppelsatzes $\text{הִירְצֶה אִו הִישָׂא פָּנֶיךָ}$ als disjunktive Frage antithetischer Art: wird er dich nicht stäupen? oder wird er dich etwa wohlwollend aufnehmen? Allerdings werden die Partikeln אִו ... הִ neben $\text{אִו ... הִ} = \text{אִם ... הִ} = \text{וְאִם ... הִ} = \text{הִ ... הִ} = \text{אִם ... אִם}$ zur Einführung gegensätzlicher Doppelfragen gebraucht (Hi. 16, 3. Koh. 2, 19), doch vielfach fehlt das Moment der Antithese bzw. der Alternative vollständig, so dass die beiden Glieder der Doppelfrage zueinander im Verhältnis des Parallelismus stehen (Jes. 10, 15; 27, 7; 66, 9. Jer. 3, 5; 9, 8; 31, 20. Ps. 94, 9. Hi. 4, 17; 8, 3 u. ö.), vgl. König, Synt. § 3531—o. Brockelmann, V. Gr. II S. 496.

Die Partikel אִו fehlt übrigens in der LXX, allerdings scheinen die arm. (aut, s. Isopescul), arab. (وَ) und aeth. (wa) Tochterversionen sie in ihrer Vorlage gelesen zu haben, nicht aber die v. lat.^{sa}, syr.-hex. und kopt.-b. (nach Isopescul).

הִישָׂא פָּנֶיךָ . Die Form הִישָׂא mit der Fragepartikel nur hier und V. 9, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Der Ausdruck נִשָּׂא פָּנִים bedeutet: willfahren (Gen. 19, 21), erhören (1. Sam. 25, 35 = שָׁמַע בְּקוֹל), ansehen (= הִבִּיט אֶל , רָא , 2. Kön. 3, 14), berücksichtigen, beachten (Prov. 6, 35), Gunst bzw. Gnade erweisen (= הִנֵּן Thr. 4, 16), Partei ergreifen, zugunsten jemandes eintreten (= רִיב לְ Hi. 13, 8), auch in üblem Sinn: Ansehen der Person üben, par-

teisch sein (Lev. 19, 15. Dt. 10, 17. Mal. 2, 9). Der Ausdruck erklärt sich aus der Eigenart des orientalischen Begrüssungszeremoniells. Wenn ein Geringerer einen Vornehmeren traf oder besuchte, so warf er sich nieder oder verneigte sich so tief, dass er mit dem Gesicht den Boden berührte (Gen. 18, 2; 19, 1; 33, 3; 42, 6. 1. Sam. 20, 41. 2. Sam. 9, 6), vgl. Jahn, Arch. I, 2² S. 314—319. Nowack, Arch. I S. 183. Benzinger, Arch.³ S. 137. Volz, B. A. S. 358 f. Berücksichtigte der Vornehme den Gruss oder die Bitte, so liess er den Bittsteller sein Haupt bzw. Gesicht erheben, „hob sein Angesicht auf“. So richtig Siegfried-Stade, HW s. v. נָשָׂא: das Gesicht jemandes aufheben, eig. den aufs Gesicht Gefallenen aufheben.

In den abgeleiteten Bedeutungen des Ausdrucks נָשָׂא פָּנִים hat פָּנִים wie mehrfach im A. T. den Sinn von Person, vgl. Ex. 33, 14 f. Dt. 4, 37 (von Gott). 2. Sam. 17, 11. Ez. 6, 9; 20, 43; 36, 31 (von Menschen), s. auch König, Synt. §§ 30. 40. Stil. S. 60. Wir geben hier den Ausdruck wieder mit den Worten: wird er wohl deine Person ansehen?

Beide Fragen sind rhetorisch gemeint; die zu erwartende Antwort ist dementsprechend selbstverständlich verneinend. Zum Gebrauch der rhetorischen Frage bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 408. Treffend formuliert Kimḥi die zu erwartende Antwort mit den Worten: אַבְל יִשְׁנֹאךָ בְּעִבּוּרָה וַיִּכְעַס עֲלֶיךָ = vielmehr wird er dich hassen deswegen und sich über dich ärgern! Ähnlich Theodor: *Ὁὐχὶ δὲ τοῦναντίον ὡς ἂν ὀβρισιμένος παρὰ σοῦ μᾶλλον ἢ τετιμημένος, προσυβρίσας σε ἀποπέμψει μετὰ τοῦ προσκομισθέντος ὄντος τοιούτου.*

So stellen die beiden Fragen eine rednerische Form dar, deren Zweck es ist, durch ein Beispiel aus dem täglichen Leben den Priestern das Ungeziemende, ja Unverständige und Lächerliche ihrer illegitimen Opferpraxis ad oculos zu demonstrieren. Mögen sie sich einmal folgenden Fall denken: einer von ihnen will dem Gouverneur, sei es als Bittsteller, sei es sonst aus irgendeinem Anlass, seine Aufwartung machen; als übliches Huldigungsgeschenk nimmt er eines von den opferbaren Tieren mit, etwa ein Rind, ein Schaf oder eine Ziege, jedoch das Ehrengeschenk hat einen schlimmen Makel: es ist blind, lahm oder krank. Man stelle sich doch die Situation vor! Wie wird der hohe Herr Gabe und Geber aufnehmen? Wird er sich über eine solche mangelhafte Darbringung

besonders freuen? Wird er dann, hocheifrig über diese Aufmerksamkeit, dem Darbringer seine besondere Gunst zuwenden? Der Prophet braucht die Situation nicht näher auszumalen. Den weiteren Verlauf der Dinge konnten sich die Zuhörer auch ohne den Propheten lebhaft vergegenwärtigen: vermutlich wird der königliche Beamte den Priester keines Blickes würdigen, sein Geschenk zurückweisen, wenn nicht gar die Gabe dem Geber ins Gesicht schleudern (vgl. 2, 3) und diesen selbst mit Schimpf und Schande fortjagen. Erreichen wird man jedenfalls mit solchen Huldigungsgaben beim Gouverneur nichts — das war klar; das wussten die Zuhörer ebensogut wie der Prophet. Ebenso klar war für die Zuhörer auch die Anwendung des Beispiels auf das Verhältnis zu Gott; trotzdem macht sie der Prophet im folgenden Verse gleich selbst, um jeden Zweifel an der Unverständlichkeit seiner Rede von vornherein abzuschneiden.

Die abschliessende Formel **אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת** wird als Zusatz gestrichen von Marti, Sievers, Sellin, Nowack³, Haller², doch ohne zureichenden Grund, vgl. Budde und J. M. P. Smith.

Zusammenfassung von V. 8.

Die Antwort des Propheten auf die Frage der Priester (V. 7a), durch welcherlei Darbringungen sie den Altar Jahves verunreinigt, lautet also: durch eure Opfer; denn sie sind fehlerhaft, bestehen sie doch aus blinden, lahmen und kranken Tieren; trotzdem aber macht ihr euch über euer Verhalten keine Skrupel; aber übersetzt doch einmal eure Opferpraxis in die profanen Verhältnisse des täglichen Lebens! Steht sie nicht genau auf derselben Stufe wie das Tun desjenigen unter euch, der mit einem fehlerhaften Tier vor dem Gouverneur als Bittsteller erscheinen würde? Würde er wohl für sich und seine Gabe bei dem Gebietschef Gunst und Gefallen finden? Die Frage des Propheten involviert zugleich die andere: ist Gott gegenüber zulässig, was selbst einem Menschen gegenüber unschicklich, ja unverständlich ist? Diese zweite Frage wirft der Prophet in dem gleich folgenden Verse auf.

c) V.V. 9. 10: Die Folgen der Altarverachtung.

a) V. 9: Die erste Folge der Altarverachtung: die Hemmung der messianischen Zeit.

Und nun liebkoset doch Gottes Angesicht, dass er uns begnadige! [] Wird er wohl 'eure' Person ansehen? [Ihr selbst habt es ja bewirkt (verwirkt)!] spricht Jahve der Heere.

וְעַתָּה hat hier wie öfters im A. T. mit nachfolgendem Imperativ die Bedeutung einer Folgerungspartikel „und nun, da das so ist, unter diesen Umständen“, vgl. Gen. 12, 19; 20, 7; 27, 3. 8; 31, 16; 37, 20. Ex. 9, 19. Ri. 11, 13. 1. Sam. 18, 22. 2. Kön. 18, 23 (|| Jes. 36, 8). Jes. 5, 3; 28, 22. Jer. 26, 13. Ps. 2, 10, s. Ewald, Lehrb.⁸ § 353b.

חֲלֹרְנָא פְּנֵי־אֵל, d. h. liebkoset doch das Angesicht Gottes. Ob das Pi'el חֲלָה in der Verbindung mit פְּנֵי zu חֲלָה I krank, schwach sein gehört (Buhl, HW¹⁶. Siegfried-Stade, HW) oder zu חֲלָה II = arab. حَلَا, حَلَى = syr. חלי = süß, angenehm sein (Brown-Driver-Briggs, Lex. König WB), muss vorläufig dahingestellt bleiben. Im A. T. bedeutet der Ausdruck sowohl in Anwendung auf Menschen (Ps. 45, 13. Prov. 19, 6. Hi. 11, 19) als auch auf Gott (Ex. 32, 11. 1. Sam. 13, 12. 1. Kön. 13, 6. 2. Kön. 18, 4. Jer. 26, 19. Sach. 7, 2; 8, 21 f. Ps. 119, 58. Dan. 9, 13. 2. Chr. 33, 12) jemanden weich, milde, gnädig stimmen, begütigen, anflehen. Die Form חֲלָה nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433; von den übrigen Imperativformen des Pi'el findet sich sonst nur noch die 2. Prs. Sg. m., ebenfalls einmal (1. Kön. 13, 6: חֲלֵה).

Reinke z. St. erklärt die Entstehung des Ausdrucks aus der Sitte der Kinder, die etwas von ihren Eltern zu erlangen suchen, das Gesicht derselben zu streicheln, sie zu liebkosen. Richtiger bringen Smend (ARG² S. 136), Hunnius (Natur und Charakter Jahves nach den vordeuteronomischen Quellen, Strassburg 1902, S. 41), Marti (GIR⁵ S. 41), Stade (B. Th. S. 149), Kautzsch (B. Th. S. 216 A. 1) den Ausdruck in Zusammenhang mit der Sitte, die Gottesbilder zu streicheln. Im A. T. ist allerdings nur von einem

Küssen der Gottesbilder die Rede (1. Kön. 19, 18. Hos. 13, 2), doch für die Araber der Zeit Muhammeds ist der Brauch bezeugt, die Hausgötter beim Ausgang und Eingang mit der Hand zu streicheln, vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², Berlin 1897, S. 109. W. R. Smith, Rel. Sem. S. 187. Nach Wellhausen (Kl. Pr.³ z. Sach. 7, 2 [S. 186], s. auch die Übersetzung von Mal. 1, 9 [S. 52]) ist der Ausdruck gleichbedeutend mit Opfern. Nowack (z. d. Stt.) und Marti (z. d. Stt.) haben sich ihm angeschlossen, vgl. auch de Moor. Allerdings zeigt an unserer Stelle der Zusammenhang deutlich, dass es sich hier um eine Begütigung Jahves auch durch Opfer handelt. Dasselbe gilt auch von der Stelle 1. Sam. 13, 12. An andern Stellen ist jedoch das Opfern durch den Zusammenhang völlig ausgeschlossen. 1. Kön. 13, 6 kann **חִלָּה פָּנֵי יי** nur die Bedeutung von **חִלָּה פָּנֵי יי** haben, da nach V. 5 der Altar, auf dem der Gottesmann hätte opfern können, ja eben geborsten war. Wenn 2. Chr. 33, 12 von dem nach Babel deportierten König Manasse berichtet wird: **חִלָּה אֶת־פָּנֵי יְהוָה**, so kann das doch nur, wie übrigens auch V. 13 bestätigt, bedeuten, dass Manasse im Exil Gottes Gnade anflehte. Oder sollte der Chronist wirklich meinen, dass Gott deswegen Manasse wieder nach Jerusalem zurückgeführt hat, weil der abgöttische König ihm in Babel Opfer dargebracht hätte? Ist eine solche Ansicht mit der Grundauffassung des Chronisten vereinbar? Auch Ps. 119, 58 lässt der Zusatz **בְּכָל־לֵב** wohl schwerlich für **חִלָּה פָּנֵי יְהוָה** den Begriff des Opfern zu. Ebenso legt Ex. 32, 11 die ganze Situation es unendlich viel näher, an ein Bittgebet als an eine Opferhandlung von seiten Mosis zu denken. Demnach bedeutet die Gleichsetzung von **חִלָּה פָּנֵי יְהוָה** mit Opfern eine unerlaubte Einschränkung und Verengerung des an sich viel weiteren Ausdrucks. Auch an unserer Stelle wird man den Ausdruck in dem weiteren Sinne zu fassen haben, der sowohl das Opfer als das damit verbundene Gebet einschliesst. Zu der Verbindung von Opfer und Gebet s. Gen. 12, 8; 26, 25. 1. Sam. 7, 9. 1. Kön. 8, 22—66, vgl. auch Fr. Heiler, Das Gebet⁵, München 1923, S. 71—80. Dass auch an unserer Stelle der Prophet diese Verbindung im Auge hat, wird durch die Analogie von 2, 13 nahe gelegt, wo ausdrücklich neben dem Opfer die unter heissen Tränen vorgetragenen Gebete der Gemeinde genannt werden, s. unten z. St.

Auffallend ist hier die Bezeichnung Gottes als אל statt des sonst in dieser Verbindung üblichen יהוה (1. Sam. 13, 12. 2. Kön. 13, 4. Jer. 26, 19. Sach. 7, 2; 8, 21 f., vgl. Ps. 119, 58) oder יהוה אלהים (Ex. 32, 11. 1. Kön. 13, 6. Dan. 9, 13. 2. Chr. 33, 12).

Die Verbindung פניאל findet sich ausser an unserer Stelle nur noch einmal im A. T., und zwar in Zusammensetzung mit der Präposition ל (Hi, 15, 4), s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431. Im B. Maleachi wird der gemeinsemitische Gottesname אל ausser an unserer Stelle nur noch zweimal angewandt (2, 10 f.), s. B. I Kap. VI § 15 S. 286 f. Dabei dient er 2, 11 zur Bezeichnung einer ausserisraelitischen Gottheit (אל נקר), 2, 10 dagegen zur Bezeichnung des einen wahren Gottes in seiner Eigenschaft als Schöpfer, auf dessen Schöpferwillen nicht nur die Gemeindeglieder, sondern auch die Samariter den Ursprung ihres kreatürlichen Daseins zurückführen können. So erklärt sich die Wahl des Ausdrucks sowohl durch den intendierten universalistischen Charakter der Aussage als auch durch das Bestreben, den Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf zur Geltung zu bringen. Nach Jes. 31, 3. Ez. 28, 2. Hos. 11, 9 bezeichnet אל Gott im Gegensatz zum Menschen (אדם bzw. איש). Das B. Maleachi knüpft diesen Gegensatz an die dem Gottesnamen אל am nächsten verwandte Bezeichnung אלהים (3, 8). Offenbar soll auch an unserer Stelle אל den himmlischen Machthaber im Gegensatz und Unterschied von dem irdischen, dem פקדן (V. 8), bezeichnen. Die Grundbedeutung von אל = Macht, Machtwesen (vgl. Dillmann, Theol. S. 210. Kittel, PRE³ V S. 318) fügt sich hier jedenfalls gut dem Zusammenhang ein. LXX übersetzt אל mit θεοῦ ἰμῶν, scheint also eine suffigiertere Form vor sich gehabt zu haben. In suffigierter Gestalt kommt jedoch im A. T. אל nur in Verbindung mit dem Suffix der 1. Prs. Sg. vor (Ex. 15, 2. Jes. 44, 17. Ps. 18, 3; 22, 2. 11; 63, 2; 68, 25; 89, 27; 102, 25; 118, 28; 140, 7). Sollte daher nicht vielleicht die LXX in ihrer Vorlage אלהיכם vorgefunden haben? Riessler hält dies für den ursprünglichen Text. Peš. gibt wie in den meisten analogen Fällen (vgl. Ex. 32, 11. 1. Kön. 13, 6. 2. Kön. 13, 4. Jer. 26, 19. Sach. 7, 2; 8, 21 f.

Dan. 9, 13. 2. Chr. 33, 12) חָלוּנָא פְּנֵי־אֵל durch קדם מריא צלו קדם wieder; nur 1. Sam. 13, 12 und Ps. 119, 58 bietet sie dafür סני לאפוך bzw. חוא אפוי מריא.

Die Aufforderung חָלוּ וגו' wird von einer Reihe von Auslegern als Busstmahnung aufgefasst. So Kimhi, Theodor, Theodoret, Cyrill, Hieronymus, Cornel. a Lap. im Anschluss an Haymo, Rupertus, Lyranus, ebenso Grotius, J. H. Michaelis, Rosenmüller, Hitzig und neuerdings auch Wellhausen und Nowack². Doch mit Unrecht. Der Parallelismus zwischen V. 8 und V. 9 wird bei dieser Auffassung völlig zerstört; unverständlich ist dann auch der Wunsch in V. 10, den Kultus zu sistieren. Die Worte können nur ironisch verstanden werden. So richtig Calvin, Drusius, Tarnov, Venema, Maurer, Reinke, Köhler, Keil, Pressel, Schegg, Knabenbauer, Marti, de Moor, Isopescul, J. M. P. Smith, Ehrlich, v. Hoonacker, Sellin, Nowack³.

וַיִּרְחַנְנוּ ist eine nur hier vorkommende Form, ohne ו findet sie sich jedoch noch einmal (Ps. 67, 2) und ebenso einmal mit שׁ (Ps. 123, 2). LXX καὶ δεήθητε αὐτοῦ (Kod. A^{c.a} [ras. A^{c.b}] + ἵνα ἐλεήσῃ ὑμᾶς) und in Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen: v. lat.^{5a} (et rogate eum), syr.-hex. (ובעו מנה), arab. (وَاطْلُبُوا مَنًّا), aeth.

(wasebeḥewō = καὶ αἰνεῖτε αὐτόν, wobei dem Übersetzer vielleicht eine Form von αἰεῖν bzw. αἰεῖσθαι [verderbt zu αἰεῖν] vorschwebte, vgl. Bachmann, Dod. S. 24). Faber (RBML VI S. 108) erklärt die LA der LXX aus einer anderen Kombination des hebräischen Konsonantentextes, wobei אֵל doppelt übersetzt worden sei: das eine Mal als Abkürzung von אֱלֹהִים, das andere Mal als Präposition אֶל, und zwar mit dem Suffix der 3. Prs. masc. verbunden: אֱלֹהֵינוּ = אֱלֹהֵינוּ חָנְנוּ, d. h. eum commovete ad misericordiam. Reinke vermutet als Vorlage der LXX: וַחֲנַנְהוּ oder auch וַחֲנַנְנוּ, Venema: וַחֲנַנְנוּ, ebenso Isopescul, der dementsprechend den Text ändert, Dathe, Vollers (Dod. S. 74 bei Tichomiroff), Riesslér: וַחֲנַנְנוּ, Budde: וַחֲנַנְנוּ.

Doch keine dieser Erklärungen kann als ganz befriedigend gelten. Das Pi'el von חָנַן bedeutet an der einzigen Stelle, wo es im A. T. vorkommt (Prov. 26, 25), „lieblich machen“ (gegen Faber und Reinke), das Hithpa'el entspricht zwar vollkommen

dem griechischen *δέομαι*, doch wird es im A. T. weder absolut gebraucht (gegen Venema und Isopescul), noch mit dem Akkusativ konstruiert (gegen Dathe, Vollers, Riessler), sondern entweder mit לָ (Hos. 12, 5. Hi. 19, 15. Est. 4, 8; 8, 3) oder mit אֶל־ (Gen. 42, 21. Dt. 3, 23. 1. Kön. 8, 33. 47. 2. Kön. 1, 13. Ps. 30, 9; 142, 2. Hi. 8, 5. 2. Chr. 6, 37) oder mit לְפָנַי (1. Kön. 8, 59; 9, 3. 2. Chr. 6, 24) verbunden, s. Buhl, HW¹⁶ s. v. Dementsprechend müsste man den Text, wollte man ihn nach der LXX rekonstruieren, in וְהִתְחַנְּנוּ לִי bzw. וְהִתְחַנְּנוּ אֵלַי oder וְהִתְחַנְּנוּ לְפָנָי ändern. Auch die Emendationen von Sievers: וּבְחַנְּנוּ bzw. וּבְחַנְּנוּ וּבְחַנְּנוּ sind abzuweisen.

Marti¹⁰ zweifelt an der Zugehörigkeit von וְיִרְחַנְּנוּ zum ursprünglichen Text und KHS² streicht er es als Einschub, der zur Verdeutlichung der Ironie eingetragen sei, während er KHS⁴ das Wort beibehält; ebenso wird es auch von Haller² beseitigt. Doch schwerlich mit Recht; der MT wird jedenfalls gestützt durch die Peš. (וּנְרַחֵם עֲלֵינוּ), die Paraphrase des Targ. (וּיִקְבַּל צְלוֹתֵנָא = ut recipiat orationem nostram) und Vulg., allerdings mit der Einschränkung, dass letztere statt des Suffixes der 1. Prs. das der 2. Prs. (ut misereatur vestri) bietet. Die LA der Vulg. vertreten übrigens auch einige HSS der LXX: א^{c.a} (ras. א^{c.b}), HP 22. 36. 51 (bei J. M. P. Smith), die nach *καὶ δεήθητε αὐτοῦ* noch *ἵνα ἐλεήσῃ ὑμᾶς* einfügen; in Übereinstimmung damit auch kopt.-b. (nach Isopescul). Faber a. a. O. vermutet „die Vulg. hat wohl וְיִרְחַנְּנוּ gelesen und das vestri des Verstandes wegen dazu gesetzt, das letzte ו aber hat sie vor das folgende כְּיִדְכֶם gesetzt und es gegeben de manu enim vestra.“ Nach Reinke hat Hieronymus höchst wahrscheinlich das Suffix נָ vor Augen gehabt, doch habe er die 2. Prs. gewählt, um den Propheten auszuschliessen, weil er an den gesetzwidrigen Handlungen der Priester keinen Anteil hatte, ja sie vielmehr strafte. Nach dem MT schliesst der Prophet sich gerade nicht aus, er fühlt sich vielmehr solidarisch mit der Gesamtheit. Die Gesamtheit könnte nach dem Zusammenhang der Rede die Priesterschaft sein, vgl. v. Hoonacker; in diesem Fall hätte man vielleicht mit Venema (S. 109) ein Recht, hier einen Beweis für die Zugehörigkeit des Propheten zum Priesterstande zu erblicken, s. B. I Kap. I § 5 S. 42 ff. Doch offenbar handelt es sich hier um einen weiteren Kreis als die Priesterschaft. Die Gesamtheit,

die der Prophet ins Auge fasst, ist das ganze Volk, mit dem er sich gliedlich-organisch verbunden weiss und als dessen Repräsentanten die Priester erscheinen (Raschi, Lange), vgl. Reinke, Köhler, Keil, de Moor, J. M. P. Smith. Treffend bemerkt Kimḥi unter Berufung auf Ex. 34, 9: **וַיֹּאמֶר וַיִּחַנְנוּ כִּי הִנְבִּיא יֵשׁ לֹו צָרָה בְּצַרְתָּם** d. h. denn ihr Leid ist des Propheten Leid. Nach Sellin, der die Zugehörigkeit Maleachis zum Priesterstande auf das entschiedenste in Abrede stellt (Zw. S. 536), erklärt sich der Ausruf als feststehender liturgischer Anruf an die Priester. Wellhausen und Nowack² übersetzen **וַיִּחַנְנוּ** als Folgesatz (logischer oder zeitlicher Art), dagegen Reinke, v. Hoonacker, Duhm als Zwecksatz. Syntaktisch sind beide Auffassungen berechtigt, vgl. über die Anreihung von Zweck- und Folgesätzen mittels ׀ copul. Ges.-K.²⁸ § 165. 166. König, Synt. § 364. Brockelmann, V. Gr. II S. 489. Doch scheint es hier näher zu liegen, an einen durch ׀ copul. angeknüpften Objektssatz zu denken nach Analogie von Stellen wie Ex. 11, 2; 27, 20. Lev. 16, 2. Num. 5, 2. 1. Kön. 5, 20. Ru. 1, 9, vgl. Ges.-K.²⁸ § 157. König, Synt. § 361 g.

Die Begnadigung, von der der Prophet hier redet, ist ganz konkret zu fassen: sie besteht in der Herbeiführung der messianischen Zeit, deren Ausbleiben die Zweifel der Gemeinde an der Fortdauer der Liebesgesinnung Jahves hervorgerufen hatte, s. B. I Kap. V S. 196ff.

Der eschatologische Inhalt der Gebete der Priester entspricht dem Charakter der Zeit. Maleachis älterer Zeitgenosse, Tritojesaia, bietet das Muster eines derartigen Gebets (Jes. 63, 7—64, 11, vgl. besonders Jes. 63, 19ff.). Andere Beispiele innerhalb der nachexilischen Literatur sind: Mi. 7, 14—20. Dan. 9, 4—19. Thr. 5 (besonders V. 20ff.), dazu zahlreiche Psalmen (z. B. Ps. 80. 85. 89. 102. 126. 132, vgl. W. Staerk, Lyrik² [SAT III, 1] 1920, S. 119—159. 45—64).

וַיִּחַנְנוּ בְּיָדְכֶם הַיְיָהּ זֹאת ist eine nur hier vorkommende Verbindung; dagegen findet sich die Verbindung von **וַיִּחַנְנוּ זֹאת** mit **בְּיָדְכֶם** noch Jes. 50, 11. Die suffigierte Form von **יָד** mit vorangestellter Präposition **בְּ** ist für das B. Maleachi charakteristisch (1, 10. 13; 2, 13); ausserhalb desselben findet sich **בְּיָדְכֶם** nur noch zweimal im A. T. (2. Sam. 4, 11. Jes. 1, 12), doch vgl. auch **יָדְכֶם**.

12, 21. 23 (מִידְכֶם). Die von Ehrlich vorgeschlagene Änderung von מִידְכֶם in מֵאִתְּכֶם nach Ps. 118, 23 ist überflüssig. LXX bietet ἐν χειρὶν ὁμῶν, vermutlich las sie in ihrer Vorlage בְּיַדְכֶם bzw. בְּיַדְיָכֶם, vgl. Vollers, Dod. S. 74 (bei Tichomirow). Auch Peš. (דבאידיכון) setzt diese LA voraus, während Targ. und Vulg. mit MT übereinstimmen. Einige Kodd. (s. Ginsburg HB z. St.) haben übrigens nach זאת noch ein לְכֶם. Nach Analogie von Jes. 50, 11 bedeuten die Worte: ihr selbst habt es, bewirkt bzw. herbeigeführt bzw. angerichtet.

Peš. hat vor באידיכון noch ein ד; ebenso leitet aeth. den Satz durch die Kausalpartikel 'esma ein; auch das enim der Vulg. liegt auf derselben Linie. Offenbar fassten demnach die genannten Versionen die Worte als Begründungssatz zu der vorhergehenden Aufforderung. So ebenfalls Luther und Grotius, vgl. auch Hitzig. Doch diese Erklärung ist nur zulässig, wenn man die vorhergehende Aufforderung im Sinne einer ernstgemeinten Bussmahnung (s. oben S. 87) versteht. Eher schon könnte man daher die Worte zu dem Folgenden ziehen. So fasst Reinke sie als Begründung der Frage הֲיִשָּׂא מִכֶּם פְּנִים: da solches von euch Priestern geschieht, so wird er euer Flehen und Bitten nicht erhören. Andere wie Wellhausen, Reuss, G. A. Smith, Sellin, Procksch fassen sie als die Protasis eines Bedingungssatzes, dessen Apodosis mit הֲיִשָּׂא anhebt: geschieht solches von euren Händen, wird er um euretwillen Gunst zuwenden bzw. wenn dergleichen Gaben von eurer Hand kommen, kann er dann Rücksicht auf euch nehmen? Vgl. auch Isopeskul und v. Hoonacker. Bei dieser Erklärung wird jedoch die Symmetrie zwischen V. 8 und V. 9 gestört. Dagegen wird diese Symmetrie, wenn auch nur scheinbar, gewahrt durch die Annahme, die Worte מִידְכֶם זאת הֲיִתָּה זאת seien ein paränetischer Zwischensatz, dessen Zweck es ist, auf einen notorisch vorliegenden Tatbestand hinzuweisen, um „die Angeredeten an einer unrichtigen, nur ihrem eigenen persönlichen Wunsche entsprechenden Beantwortung der ihnen vorgelegten Frage zu verhindern“ (Köhler, vgl. auch Calvin, Ewald, Keil, Knabenbauer). Als Zwischensatz fasst auch Riessler die Worte, indem er in Anlehnung an das mischnische מִיד (= von der Hand weg, sofort) übersetzt: sogleich möge das von euch geschehen. Doch ganz abgesehen von der Willkürlichkeit

dieser Übersetzung, machen die Worte, als Zwischensatz genommen, den Eindruck einer störenden Unterbrechung des Zusammenhangs.

Recht annehmbar ist daher der Vorschlag von Marti^{Do}, dem sich Sievers, Nowack^{Ki}, J. M. P. Smith (nicht aber Marti^{KHS4} und Nowack³) angeschlossen, es handle sich hier um eine in den Text eingedrungene Randbemerkung, die die Grösse des Vergehens hervorheben soll. Doch zum mindesten ebenso wahrscheinlich dürfte die Annahme sein, dass wir es hier mit einem Ausruf des Propheten selbst zu tun haben. Die ursprüngliche Stelle des Ausrufes wäre dann allerdings nicht vor der Frage הֲיִשָּׂא וְגַר , sondern nach derselben als Abschluss des Verses zu denken. In diesem Falle würde sich זאת natürlich nicht auf die Darbringung fehlerhafter Opfertiere beziehen (Köhler, Keil, Nowack³, v. Hoonacker), sondern auf die Vergeblichkeit des Flehens um Begnadigung.

In הִיָּתָה ist der Ton von der letzten auf die vorletzte Silbe zurückgezogen, um das Zusammentreffen zweier Tonstellen zu vermeiden. Vgl. über das sog. נְסוּג אָחֹר Ges.-K.²⁸ § 29 d. e. Olshausen, Lehrb. S. 164 f. König, Lehrgeb. I, 1 S. 82 f. Bauer-Leander, HG § 13 p. Zu dem Dageš forte euphonicum conjunctivum in זאת s. Ges.-K.²⁸ § 20 c. f. König a. a. O. I, 1 S. 55 ff. Olshausen a. a. O. S. 154. Bauer-Leander a. a. O. § 15 p.

Rückt man die Worte $\text{מִיָּדְכֶם הִיָּתָה זֹאת}$ an das Ende des Verses, dann schliesst sich in treffender Weise an die Aufforderung in Gl.a die Frage in Gl.b β : $\text{הֲיִשָּׂא מִכֶּם פְּנִיָּם}$. LXX *εἰ λήψομαι ἐξ ὑμῶν πρόσωπα ὑμῶν*; in Übereinstimmung damit auch v. lat.^{5a}, syr.-hex. und kopt.-b. (nach Isopescul); etwas abweichend arab. $\text{أَأَخَذُ مِنْكُمْ لُجُوهَكُمْ}$ und noch mehr aeth. waterē'ejū la'em ma 'adalū lagaššekem mū = *καὶ ὀρᾶτε, εἰ λήψομαι πρόσωπον ὑμῶν*. Die Vorlage der LXX scheint demnach gelautet zu haben: $\text{הֲיִשָּׂא מִכֶּם פְּנִיָּם}$. Ähnlich, doch ohne מִכֶּם , scheint auch die Peš. gelesen zu haben, jedenfalls lässt ihr Text $\text{לֹא אִשָּׂא פְּנִיָּם}$ (לא אסב באפיון) als Vorlage $\text{לֹא אִשָּׂא פְּנִיָּם}$ vermuten. Identisch mit dem MT ist nur die Vulg., während die Paraphrase des Targ. ($\text{הִתְנַסְבוּן לְכוּן אַפִּין}$) = num recipientur

vobis facies) zu keinerlei sicheren Rückschlüssen berechtigt. Ob man mit LXX und Peš. die 1. Prs. oder mit dem MT die 3. lesen soll, ist für den Sinn irrelevant, doch möchte ich sowohl wegen des Zusammenhangs mit Gl.a als auch wegen des Parallelismus mit dem הִישָׂא in V. 8b die 3. Prs. beibehalten. Das unmittelbar darauf folgende אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת scheint allerdings mehr für die 1. Prs. zu sprechen, doch gehört diese Formel, wie oben (S. 91) vermutet worden, vielmehr hinter die hierher zu rückenden Worte מִיְדֵיכֶם הָיְתָה זֹאת.

Schwieriger ist das מִכֶּם. Mehrere Ausleger fassen das מִן partitiv. So Kimhi (מִכֶּם = מִכֶּם), Coccejus, Drusius, Tarnov, Maurer, Hitzig, Riessler, Marti^{Do} (מִכֶּם פְּנִים = מִפְּנֵיכֶם פְּנִים = irgend jemand von euch), Haller². Andere halten es für das מִן der Richtung = vor euch (Pressel) bzw. von euch her (v. Orelli); nach letzterem gibt מִן die Richtung an, von welcher her Gott veranlasst sein könnte, Gunst zu bezeigen; ganz ähnlich auch v. Hoonacker: sera-t-il de votre part amené à des égards? Andere nehmen es in kausativer Bedeutung = euret wegen, um euretwillen. So Venema, Köhler, Keil, Knabenbauer, de Moor, Sellin.

Doch keine von diesen Erklärungen wird dem Parallelismus zwischen V. 8b und V. 9b gerecht. Will man ohne Textänderung den Parallelismus aufrecht erhalten, so müsste man annehmen, dass die beiden Konstruktionen נִשָּׂא מִן פ' פְּנִים und נִשָּׂא פְּנֵי פ' gleichwertig seien. So Buhl (HW¹⁶ s. v. נִשָּׂא S. 523), Wellhausen, Nowack, J. M. P. Smith, vgl. auch Reuss, Ewald, Pocock, Capellus. Doch die Konstruktion נִשָּׂא מִן פ' פְּנִים steht ganz vereinzelt im A. T. da, auch ist die Wortstellung ungewöhnlich. Ehrlich hält den Ausdruck, der sich ihm sogar barbarisch anhört, für korrupt, doch erklärt er gleichzeitig, dass er nicht imstande sei zu sagen, was ursprünglich dafür gestanden haben mag. Jedenfalls wird er darin recht haben, dass hier ein Textfehler vorliegt. Ein Vergleich mit LXX und Peš. scheint folgende Annahme nahezulegen. Der Abschreiber schrieb statt פְּנֵיכֶם vielmehr פְּנִים, setzte dann die Korrektur מִכֶּם an den Rand zum Zeichen dessen, dass statt des letzten Konsonanten in פְּנִים vielmehr die Konsonanten כֶּם zu lesen seien. Vom Rande drang dann die Korrektur in den Text und blieb vor dem Korrigendum stehen. Die Peš. übersetzte nur das Korrektum, die LXX dagegen Korrektur und Korrektum.

Eine Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage gibt der Prophet nicht; sie ist selbstverständlich verneinend. Das, was von dem Gouverneur, dem irdischen Herrn, gilt, gilt natürlich erst recht von Gott, dem himmlischen Herrn. An Stelle der Antwort tritt nur der klagend-wehmütige Ausruf: ihr selbst habt es verwirkt. Wenn eure flehentlichen Gebete um den Beginn der messianischen Zeit jetzt unerhört bleiben, wer ist daran schuld? Ihr, Priester, ganz allein! So spricht Jahve der Heere.

Die den Vers abschliessende Formel אָמַר יְהוָה זָבָאוֹת wird als Zusatz gestrichen von Marti^{Do} (aber nicht KHS⁴), Sievers, Nowack³, Sellin; auch v. Hoonacker lässt sie unübersetzt; doch liegt zu der Streichung kein zureichender Grund vor, vgl. J. M. P. Smith z. St. und Budde z. 1, 8.

Zu der von Riessler bestrittenen Echtheit unseres Verses s. B. I Kap. VII § 2 S. 360 f.

Unser Vers ist in mehrfacher Beziehung sehr charakteristisch. So zunächst für den Gottesbegriff des Propheten: Jahve ist das im Himmel, was auf Erden der Peħa ist — ein hoher Herr, ein gewaltiger Machthaber, dem man nicht anders als mit Geschenken nahen darf; die Geschenke müssen fehllose Opfergaben sein; nur dann hat Gott daran ein Wohlgefallen, nur dann erhört er die Gebete der Darbringer.

Welch ein ungeheurer Abstand zwischen Maleachi und den vorexilischen Propheten! Wie schroff stellen diese den Kultus und die ethischen Forderungen der Jahvereligion einander gegenüber! Wie wesenlos erscheint einem Amos der Opferdienst im Vergleich mit der Handhabung einer unparteiischen Rechtspflege (Am. 5, 22 ff.)! Und ist sein Urteil nicht auch das des Jesaia (Jes. 1, 11 ff.)? Was bedeutet für Hosea das Opferritual neben Liebe und Gotteserkenntnis (Hos. 6, 6)? Verschwinden für den Verfasser von Micha 6, 6 ff. nicht Tausende von Widdern und ungezählte Ströme von Öl hinter den drei ethischen Grössen: Recht, Liebe, Demut? Ist für Jeremia (Jer. 7, 21 ff.) nicht Gehorsam, das Hören auf die Stimme Jahves, alles, dem gegenüber Brandopfer samt Schlachtopfern in ein Nichts zusammenschrumpfen? Vgl. B. I Kap. VI § 32 S. 327. Wie ganz anders Maleachi! Hier ist der Kultus, und zwar der legitime, korrekte Kultus das Herz der Religion, ihr A und ihr O. Der korrekt geübte Zeremoniendienst macht das Gebet wirksam und verbürgt

seine Erhörung, ist der Schlüssel zum Tor der Endzeit, der Weg, der zum messianischen Reich führt, vgl. B. I Kap. VI § 4 S. 256. § 31 S. 323 f.

Zusammenfassung.

In dem vorhergehenden Verse (8b) war konstatiert worden, dass man beim Gouverneur mit fehlerhaften Gaben nichts ausrichten könne. Um wieviel weniger bei Gott — das besagt unser Vers. Ironisch fordert der Prophet seine Zuhörer auf, unter Darbringung der genannten mangelhaften Opfergaben bzw. auf Grund derselben Gott um den baldigen Anbruch der messianischen Zeit anzuflehen. Verwundert fragt dann der Prophet, ob wohl ein derartiges Gebet auf Erhörung rechnen könne, ob der durch den inkorrekten Kultus schwer beleidigte Gott wohl die Beter eines Blickes würdigen werde. Die verneinende Antwort liegt auf der Hand. Der Prophet spricht das „Nein“ allerdings nicht aus, wohl aber ergeht er sich in einem Ausdruck klagenden Vorwurfs über die, welche das „Nein“ verschuldet und das „Ja“ verwirkt: es sind die Priester selbst, ihre eigene Hand hat das angerichtet. Kurz gesagt, der illegitime Kultus entkräftet das Gebet um das Kommen des messianischen Reichs, ist das Haupthindernis für den baldigen Anbruch der End- und Herrlichkeitszeit.

β) V. 10: Die zweite Folge der Altarverachtung: die Aufforderung zur Einstellung des Tempeldienstes.

O schlösse doch vollends einer unter euch beide Torflügel ab, damit ihr nicht vergeblich meinen Altar in Brand stecktet! Keinen Gefallen habe ich an euch, spricht Jahve der Heere, noch mag ich Opfergabe von eurer Hand.

In Form eines Wunschsatzes zieht dieser Vers die Konsequenz aus dem in V. 9 liegenden Gedanken von der ausserordentlichen Wertschätzung des legitimen Kultus. Eingeleitet wird dieser Wunschsatz mit den Worten **מִי גַם-בְּכֶם**. Gestützt wird der MT durch Peš., Targ., Vulg., Symm. und Theod. Dagegen bietet LXX *διότι και εν υμιν*, dieselbe LA setzen auch die Tochterversionen voraus. Offenbar las die LXX statt **מִי** vielmehr **כִּי**, verwechselte also die beiden Konsonanten **מ** und **כ**;

bei der grossen Ähnlichkeit beider in der althebräischen Schrift scheint diese Annahme durchaus wahrscheinlich. Die gleiche LA wie die LXX bietet übrigens auch eine hebräische HS (Kenn. 30 bei Isopescul). Der Wunschsatz erscheint hier wie öfters in Gestalt eines Fragesatzes, vgl. z. B. Num. 11, 4. 2. Sam. 15, 4; 23, 15. Ps. 4, 7, s. zu dieser Art von Wunschsätzen Ges.-K.²⁸ § 151 a. König, Synt. § 354 d—i. Brockelmann, V. Gr. II S. 32 f. Auffallend ist jedoch, dass das dem Anschein nach als Prädikat zu יָ (יִסְגַּר) gehörende Verbum (יִסְגַּר) mittelst ׀ angereiht ist. Allerdings liest eine hebräische HS (Kenn. 384 bei de Rossi III z. St.) das Verbum ohne ׀. Sollte das nicht vielleicht die ursprüngliche LA sein? Auch LXX und Peš. scheinen das Fehlen des ׀ zu bezeugen. Die Ausleger haben jedoch von dieser Möglichkeit ganz abstrahiert. Ges.-K.²⁸ § 151 a begnügt sich mit der Erklärung, im vorliegenden Fall sei der eigentliche Wunschsatz dem Fragesatz koordiniert. Ganz ähnlich Isopescul: der Wunschsatz besteht aus zwei Sätzen, einem Fragesatz und dem eigentlichen Wunschsatz, welchem der Fragesatz koordiniert ist, vgl. auch J. M. P. Smith. Nach Köhler ist die Rede hier anakolutisch, indem das relativisch Unterzuordnende durch ׀ kopulativ koordiniert sei (quis etiam est inter vos — et claudet valvas? statt: quis est inter vos, qui etiam claudat valvas).

In ganz analogem Sinn ist der Text aufgefasst worden von Peš. (כִּינֹו אִיתָ בְּכֹון דְּנִאֲחֹוד תִּרְעִי), Vulg. (quis est in vobis, qui claudat ostia), Symm., Theod. (τίς ἐστὶν ἐν ὑμῖν ὁ κλείων τὰς θύρας), ebenso Riessler; auch Reinke gibt die Möglichkeit dieser Erklärung zu, doch die von ihm als Analogie angeführten Stellen (Gen. 49, 25. Jes. 10, 10; 13, 14. Hi. 29, 12) sind nicht beweisend. Auch lässt sich sonst im A. T. wohl die asyndetische, nicht aber die syndetische Koordination von Relativsätzen nachweisen. Auch die von Reinke selbst bevorzugte Ansicht, dass das ׀ hier einen Zwecksatz einleite, gibt den Worten eine schiefe Wendung. Näher läge es jedenfalls, nach dem Muster analoger Konstruktionen (Num. 23, 19. Hos. 14, 10. Jes. 40, 25; 53, 2. Jer. 9, 11; 23, 18. Ps. 107, 43) mit König (Synt. § 364 c) יִסְגַּר ׀ als Folgesatz zu fassen. Zu der Anreihung von Folgesätzen durch ׀ copul. s. Ges.-K.²⁸ § 166. Brockelmann, V. Gr. II S. 489. Neben dieser Erklärung wäre es auch möglich, das ׀ ähnlich wie Ps. 115, 7 als ׀ apodosis zu fassen, d. h. als ׀, das das Prädikat

an das Subjekt anreihet, vgl. Ges.-K.²⁸ § 143 d. König, Synt. § 341 m. Ewald, Lehrb.⁸ § 309 b. Schliesslich wäre noch zu erwägen, ob nicht die Konstruktion des mit **כִּי** eingeleiteten Fragesatzes hier nach Analogie eines mit **כִּי־יָתֵן** eingeführten gestaltet sei. Bei letzterer Art von Fragesätzen wird jedenfalls der Inhalt des Wunsches mehrfach mit **ו** angereiht, z. B. Dt. 5, 26. Hi. 19, 23, vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 32 f.

Die Form **וַיִּסְגֵּר** mit **ו** copul. findet sich übrigens nur an unserer Stelle; ebenso kommt die Form **יִסְגֵּר** ohne **ו** copul. auch nur einmal vor (Hi. 12, 14), während die 3. Prs. Sg. m. Imprf. mit **ו** cons. mehrfach, genauer sechsmal begegnet (Gen. 2, 21; 7, 16. Ri. 3, 22 f. 2. Kön. 4, 33. 2. Chr. 28, 24), s. B. I Kap. VIII § 10 S. 433. Für **וַיִּסְגֵּר** bietet die LXX *καὶ συγκλεισθήσονται*, ebenso auch die Tochterversionen, von denen übrigens syr.-hex. noch den Zusatz **אֲכַרְדָּא** = simul, una = *ἄμα* = **יַחְדָּו** aufweist; demnach las die LXX wohl **וַיִּסְגֵּרוּ**, doch wird der MT bestätigt durch Peš., Targ. und Vulg.

דְּלָתַיִם bezeichnet hier wie 1. Kön. 7, 50. 2. Chr. 4, 22 u. ö. die Doppeltüre, die beiden Torflügel. Die Erwähnung des **מִזְבֵּחַ** in Gl. aβ zeigt deutlich, dass es sich hier ebenso wie an den beiden genannten Stellen nur um eine Tür oder ein Tor des Tempels handeln kann; daher auch Targ. das Wort mit **בֵּית מִקְדָּשִׁי** umschreibt. Peš. bietet **תַּרְעִי** ebenso wie Hi. 31, 32, las also möglicherweise **דְּלָתַי**.

Die meisten Ausleger denken an die Tür bzw. das Tor des inneren Vorhofs, genauer das Tor, das aus dem äusseren in den inneren Vorhof führte, vgl. Hitzig, Reinke, Köhler, Keil, Knabenbauer, Isopescul, de Moor, Driver, Tichomirow, Marti, v. Hoonacker. Der Zusammenhang unserer Worte mit Gl. aβ, wo vom Brandopferaltar die Rede ist, legt allerdings diese Erklärung besonders nahe, sonst könnte der Ausdruck **דְּלָתַיִם** sich ebensogut auf das Eingangstor zum äusseren Vorhof beziehen. Dass der zweite Tempel (der sog. Tempel Z^erubbäbels) zwei Vorhöfe, einen äusseren und inneren, besessen, scheint jedenfalls aus der Notiz 1. Makk. 4, 38. 48 (*ἀδλῶν*) hervorzugehen, vgl. Benzinger, Arch.³ S. 335. Leider lässt sich bei unserer mangelhaften Kenntnis des zweiten Tempels nichts Näheres über die Zahl und Beschaffenheit der Tore des Vorhofes bzw. der Vorhöfe sagen. Ausdrücklich bezeugt ist allerdings das Vorhandensein eines Tores bzw. von

Doppeltüren für den Vorhof durch Josephus (c. Ap. I § 198), auch 1. Makk. 4, 38 scheinen die *πόλαι* die gleiche Bedeutung zu haben, vgl. Ps. 118, 19 f. Zu der Zahl der Tore des äusseren Vorhofs, sowie der der inneren Vorhöfe im herodianischen Tempel s. einerseits den Mišnatraktat Middoth I, 3 ff. (O. Holtzmann, Middot. Text, Übersetzung und Erklärung, Giessen 1913, S. 49—53) und andererseits Josephus (Antt. XV, 11, 5 §§ 410 ff. Bell. jud. V, 5, 2 f. §§ 198 ff.), vgl. auch Nowack, Archäol. II S. 75—81. Volz, B. A. S. 46—51. Auf Grund der Angaben in Middoth I, 3 über die fünf Tore des Tempelberges (die beiden Huldatore im Süden, das Kiphonos[Coponius]tor im Westen, das Toditor im Norden und das Susator im Osten) hat Graetz (GJ II, 2 S. 103 f.) die genannten Tore bereits für den Tempel Z'rubbäbels angenommen und mit dieser Annahme auch bei Hedwig Anneler (Zur Geschichte der Juden von Elephantine, Bern 1912, S. 79) Zustimmung gefunden, doch schwerlich mit Recht.

Ebensowenig wie über die Vorhoftore des zweiten Tempels lässt sich auch mit Sicherheit etwas über die Türen des eigentlichen Tempelgebäudes sagen. Der salomonische Tempel hatte bekanntlich zwei Türen: eine aus zwei Türflügeln mit drehbaren Blättern bestehende viereckige aus Zypressenholz, die zum Vorderraum führte (1. Kön. 6, 34), und eine fünfeckige aus Ölbaumholz, die den Eingang zum Hinterraum bildete (1. Kön. 6, 31). Der herodianische Tempel dagegen hatte nur eine mit einem kostbaren Vorhang bedeckte vergoldete Tür zum Vorderraum, während das Allerheiligste vom Heiligen lediglich durch einen Doppelvortrag geschieden war (Josephus, Bell. jud. V, 5, 4 f. §§ 211 f. 219, vgl. Nowack, Archäol. II S. 81). Der Tempel in Elephantine hatte gar fünf Tore mit hölzernen (?) Torflügeln, s. Sachau APE, Pap. I Z. 9 f., vgl. auch Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911, S. 3. Staerk, Alte und neue aramäische Papyri, Bonn 1912, S. 26.

Im Tempelgebäude Ezechiels hat sowohl der *הַיְכָל* als auch das Allerheiligste je eine Tür mit zwei Türflügeln, wobei jeder Türflügel aus zwei drehbaren Türblättern besteht (Ez. 41, 23 f.). Ob man auf Grund von 1. Makk. 1, 22; 4, 51 mit Nowack (Arch. II S. 72) annehmen darf, dass im Tempel Z'rubbäbels der Eingang sowohl zum Heiligen als zum Allerheiligsten nur durch einen Vorhang verschlossen war, muss dahingestellt bleiben. 1. Makk. 4, 38 werden *πόλαι* erwähnt, doch scheinen sie sich auf

die Tore des inneren Vorhofs zu beziehen (vgl. oben S. 97). Andererseits dürfte es auf Grund von Neh. 6, 10 feststehen, dass ebenfalls der **הַיְכָל** des zweiten Tempels Flügeltüren (**דְּלֵתוֹת הַהַיְכָל**) besessen. Auch der Chronist, der bei seinen Angaben über den Tempel Salomos vielfach die Verhältnisse des zweiten Tempels im Auge hat (vgl. z. B. 2. Chr. 4, 8 mit 1. Kön. 7, 48), erwähnt im Unterschiede vom Königsbuch sowohl eine Tür des Vorhofs (2. Chr. 4, 9) als auch eine Tür zur Tempelvorhalle (2. Chr. 29, 7, wo allerdings LXX statt **הַאֵימֹלֶם** vielmehr *τοῦ ναοῦ* bietet).

In der Chronik (1. Chr. 9, 26 f.) erscheint das Schliessen der Tempeltore als Obliegenheit der Torhüter (**הַשְּׁעָרִים**), die hier allerdings zu den Leviten gerechnet werden, vgl. Gr. Baudissin, GAP S. 157 ff. Am Heiligtum zu Silo war es die Sache des jungen Samuel (1. Sam. 3, 15), der dem Chronisten übrigens auch als Levit gilt (1. Chr. 6, 12. 18 ff.). Anderwärts im A. T. wird das Recht auf Schliessen bzw. Öffnen der Tempeltore auch von Laien wie Š'ma'ja (Neh. 6, 10) in Anspruch genommen; auf der gleichen Linie liegen übrigens auch die Angaben der Chronik über 'Abaz (2. Chr. 28, 24, vgl. 29, 7). Wellhausen will den Ausdruck „die Tür schliessen“ metaphorisch fassen wie im vulgären Deutsch: die Bude zumachen. Der Zusammenhang mit dem Folgenden **וְלֹא־תֵאָדְרוּ וְגו'** zeigt jedoch deutlich, dass die Redewendung nicht in bildlichem, sondern in eigentlichem Sinn zu verstehen ist. Wie sollte übrigens auch der Prophet zu diesem Germanismus kommen?

An den Wunschsatz in Gl.aa reiht sich der Satz **וְלֹא־תֵאָדְרוּ** **הַנֶּחֱמַי הַנֶּחֱמַי**. Zu der Anknüpfung von negativen Finalsätzen mit **ו** vgl. Ges.-K.²⁸ § 109g. 165a. LXX bietet *καὶ οὐκ ἀνάπεται τὸ θυσιαστήριόν μου δωρεάν*. Von den Tochterversionen bestätigt nur die v. lat.^{5a} (et non succedetur altare meum gratis) diesen Text; dagegen setzen syr.-hex., aeth. und kopt.-b. (nach Isopeskul) in Übereinstimmung mit MT die LA *ἀνάπετε* voraus, vermutlich ebenfalls die arm. (nach Isopeskul); die gleiche LA auch in einer Reihe von HSS der LXX (vgl. J. M. P. Smith), sowie bei Theodoret, Theodor und Cyrill. Die arab. **وَلَا تَقْدَمُوا عَلَى مَذْبَحِي** = ne offeratis super altare meum) berührt sich hier mit Peš. **לֹא תִקְרְבוּ**

על מדבחי = ne offeratis super altare meum) und Targ. (ולא תקרבון). על מדבחי קרבן מרהק = ne offeratis super altare meum oblationem exsecrandam). Nach Isopescul beruht übrigens der Text der arab. auf einer Korrektur nach den beiden genannten Hauptversionen. Von der arab. und ebenso vom MT unterscheidet sich jedoch Peš. durch das Fehlen des ו vor לא. Die Vulg. bietet wohl das ו, läßt aber ebenso wie Symm. und Theod. (καὶ ἀνάπτων) das לא weg, auch scheint sie statt תאירו die 3. Prs. Sg. m. יאיר gelesen zu haben (et incendat altare meum etc.). Im Hinblick auf die Vulg. und LXX emendiert Graetz תאירי in תבערו, während Bachmann (Dod. S. 24) nach Peš. und Targ. תקריבו für die ursprüngliche LA hält. Doch erscheint keine der beiden Korrekturen als erforderlich.

האיר bedeutet hier wohl schwerlich wie Ex. 14, 20. Ps. 77, 19; 97, 4; 105, 39. Neh. 9, 12. 19 erleuchten. So mit Unrecht Lange, Ewald, Keil, Köhler. An ein Erleuchten des Altars durch Lichter (Ewald) kann vollends nicht gedacht werden, noch viel weniger aber an das Aufleuchtenlassen des kultischen Pompes (Lange). Wie Jes. 27, 11 und Ps. 18, 29, bedeutet hier האיר anzünden. So LXX (ἀνάπτειν), Vulg. (incendere), Kimḥi, I.-Ezra (הבעיר), Calvin, Cappellus, Grotius, Clericus, Venema, Maurer (accendere, incendere), Reinke, Marti, Duhm, Haller², Isopescul, Procksch (anzünden), Wellhausen (in Brand stecken), Sellin, Nowack³ (entzünden).

Der Ausdruck האיר מִזְבֵּחַ ist synekdochisch gemeint = das Altarfeuer anzünden. Die Form תאירו ebenso wie die Verbindung von האיר mit מִזְבֵּחַ nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. § 10 S. 430. Im kultischen Sprachgebrauch (des P) wird האיר nur in intransitivem Sinn = leuchten, von den Lampen des siebenarmigen Leuchters (Ex. 25, 37. Num. 8, 2) gebraucht. Das den Priestern obliegende Anzünden des Altarfeuers dagegen bezeichnet P durch נָתַן אֵשׁ (Lev. 1, 7) oder durch בָּעַר עֵצִים (Lev. 6, 5) bzw. הִקִּיד (Lev. 6, 5 f.). Der Zweck des Feueranzündens ist natürlich die Darbringung von Opfern. Daher haben Peš. und Targ. nicht unrecht, wenn sie den Ausdruck האיר מִזְבֵּחַ durch קרב (= opfern) wiedergeben.

מִזְבֵּחַ bedeutet hier selbstverständlich den Brandopferaltar im Vorhof des Tempels, vgl. Reinke, Keil, Hitzig, de Moor, Driver, Isopescul, Tichomiroff.

הָנֵם hat hier, wie die Motivierung in Gl.b zeigt, in Übereinstimmung mit Prov. 1, 17 und Ez. 6, 10 die Bedeutung von vergeblich, frustra. Der Dienst am Altar ist wirkungs- und daher auch zwecklos, denn weder an den Opfern noch an ihren Darbringern findet Jahve Wohlgefallen, vgl. v. Orelli, Marti, v. Hoonacker, Duhm, Isopescul, J. M. P. Smith. Ganz falsch ist es daher, wenn LXX und Vulg. הָנֵם im Sinne von δωρεάν bzw. gratuito fassen. Diese Auffassung war für Hieronymus im Zusammenhang mit der Übersetzung des ganzen Verses die Veranlassung zu einer Erklärung von V. 10, die, namentlich unter den älteren Auslegern, sich einer besonderen Beliebtheit erfreute. Er übersetzt: quis est in vobis, qui claudat ostia et incendat altare meum gratuito und erklärt die Worte als einen Hinweis auf die Tatsache, dass keiner der am Tempel Angestellten seine Dienstleistungen unbesoldet zu verrichten brauche: nullus enim in vobis est usque ad extremum ministerium, non dico pontifex, non sacerdos, non Levita, non cantor, sed ne janitor quidem et is, qui ignem supponit altari ad cremandum holocausta, qui non a me mercedem accipiat laboris sui. Der Hinweis auf diese Tatsache aber sei eine Motivierung der Bussmahnung V. 9.

An die Übersetzung der Vulg. lehnt sich die Erklärung derer, die in V. 10 vor allem den Vorwurf schnöder Gewinnsucht oder sträflicher Nachlässigkeit von Seiten der Priester erblicken. Grotius meint, der Prophet werfe den Priestern vor, dass sie nicht einmal die einfachsten Dienstleistungen wie das Schliessen der Türen oder das Anzünden der Opferfeuer ohne entsprechende Gratifikation zu tun pflegen. Auch Raschi erwähnt diese Ansicht als eine unter den Rabbinen verbreitete. Cornel. a Lap., Calmet, Tarnov, sowie Pocock im Anschluss an Ribera, Menocchius, Tirinus, Junius und Tremellius erblicken in V. 10 vor allem den Hinweis auf einen erschwerenden Umstand für den nachlässigen Betrieb des Kultus. Trotz der Besoldung ihres Dienstes haben die Priester kein Interesse an der korrekten Ausübung der kultischen Vorschriften. Ähnlich erklärt auch Cappellus die Worte in erster Linie als Ausdruck des Undanks gegen Gott und gewinnsüchtigen Geschäftssinnes, den der Prophet den Priestern vor-

wirft. Die Rüge der Gewinnsucht klingt auch in der Erklärung durch, die Theodor von der Stelle gibt. Doch liegt bei ihm der Hauptnachdruck auf der Drohung, dass Gott den Tempel schliessen werde und die Priester dann ihrer Einnahmen verlustig gehen werden. Auch für Theodoret und Cyrill ist V. 10 vor allem Drohweissagung von der Schliessung des Tempels, d. h. von der Aufhebung und Ausserkraftsetzung des altt. Kultus. Letztere Erklärung ist hauptsächlich bedingt durch die Textgestalt der LXX, die V. 10 als kausalen Aussagesatz fasst, wie andererseits die Auslegung der Worte im Sinne eines Tadelsvotums auf ihre Fassung als Fragesatz zurückgeht (Hieronymus, Grotius, Cornelia Lap., Pocock).

Die beiden genannten Auffassungen von V. 10a sind jedoch mit dem MT ganz unvereinbar. Nach diesem kann V. 10a nur als Wunschsatz gefasst werden, an den mittelst ו copul. ein Folge- oder Finalsatz (10a β) angeschlossen ist. Der Sinn des Doppelsatzes ist folgender: O, möchte doch der Tempel lieber ganz geschlossen werden, damit die Priester nicht vergeblich das Opferfeuer auf dem Altar anzuzünden brauchen. Dies auch die Erklärung von Kimhi, Raschi, Rosenmüller, Umbreit, Köhler, Lange, Keil, Reinke, Knabenbauer, de Moor, Orelli, Nowack³, Marti, Riessler, Isopeskul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith.

Der Prophet zieht demnach hier also die Konsequenz aus dem Gedanken, den V. 9 in Form einer ironischen Aufforderung zum Ausdruck gebracht hatte, dass der illegitime Kultus das Haupthindernis für den Anbruch der messianischen Zeit sei. Die scheinbar nächstliegende Konsequenz würde allerdings die Aufforderung sein: gestaltet den Kultus legitim. Doch mit dieser Möglichkeit scheint Maleachi gar nicht rechnen zu können. In grösster Erregung über die Entartung des Kultus gibt er dem Wunsche Ausdruck, die Türen des Tempelvorhofes mögen lieber geschlossen, d. h. der Zugang zum Gotteshause möge jedermann, er sei Priester oder Laie, verwehrt werden; damit ist dann der Altardienst der Priester von selbst aufgehoben, letztere brauchen dann nicht mehr die Opferflamme anzuzünden bzw. können es nicht mehr tun, aller Tempelkultus hat dann ein Ende. Ja, was soll der Kultus auch? Er ist doch frucht- und zwecklos: Gottes Wohlgefallen und Interesse bewirkt er nicht, geschweige denn den Anbruch der messianischen Zeit. Daher der Wunsch: besser kein Kultus als ein illegaler. Der Prophet

kennt nur die Alternative: korrekter Kultus oder Kultlosigkeit. Tertium non datur.

Der Wunsch nach Sistierung des Tempelkultus, obschon Folgerung aus den vorhergehenden Darlegungen (V. 6—9), wird doch noch gleichsam palindromisch begründet durch den asyndetisch angereichten Kausalsatz in Gl.b אֵין־לִי הַפֶּן וְגו' = keinen Gefallen habe ich an euch, spricht Jahve der Heere, noch mag ich Opfergabe von eurer Hand.

Zu der asyndetischen Anknüpfung von Kausalsätzen vgl. Ges.-K.²⁸ § 158a. König, Synt. § 373d. Der Kausalsatz expliziert zugleich den Ausdruck הָפַן in Gl.a. Die rituell nicht korrekten Opfer sind eitel, denn sie bewirken weder Jahves Wohlgefallen an den Darbringern noch an den dargebrachten Gaben.

הַפֶּן LXX *θέλημα*. Vulg. voluntas. Targ. רעוא, mit בַּ der Person konstruiert (בכון) wie Ps. 16, 3. Koh. 5, 3. Peš. bietet לא צבא אנה בכון, fand demnach vielleicht in ihrer Vorlage לא אֶחָפֶן בָּכֶם (vgl. Ez. 18, 23. 32; 33, 11) bzw. לא הֶפַצְתִּי בָכֶם (vgl. 2. Sam. 15, 26. Jes. 56, 4) vor. Mit der Peš. berührt sich übrigens auf das engste die aeth., die statt des *ὄνα ἔστιν μου θέλημα ἐν ὁμῖν* der LXX vielmehr *i'efakedkem mū = ὄνα ἐθέλω ὁμᾶς* bietet. Vielleicht handelt es sich jedoch hier ebenso wie bei der kopt. nur um eine ungenaue Wiedergabe des griechischen Textes, s. Bachmann, Dod. S. 25.

In der auf den Satz אֵין־לִי הַפֶּן בָּכֶם folgenden Bekräftigungsformel אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת wird צְבָאוֹת von Sievers aus metrischen Gründen als Zusatz gestrichen. Nowack^{Ki} und Marti^{KHS} haben sich ihm angeschlossen; letzterer mit der Erklärung, dass der Zusatz wahrscheinlich durch die Analogie der übrigen Stellen (1, 8. 9. 11) veranlasst sei. Eher schon hätte Marti sich auf das Fehlen von צְבָאוֹת in der v. lat.⁰⁶ berufen können, doch reicht wohl das Zeugnis der einen Tochterversion gegenüber dem aller andern Versionen schwerlich als Beweis für die Streichung aus. Übrigens hat Marti^{KHS} von der Streichung von צְבָאוֹת Abstand genommen. Nach Sellin, Nowack³, Haller² ist nicht nur צְבָאוֹת, sondern auch die beiden vorhergehenden Worte (אָמַר יְהוָה) späterer Zusatz, dabei bietet jedoch nur Nowack eine Motivierung der Streichung durch Hinweis auf metrische Erwägungen.

מִנְחָה ist hier nicht das Speisopfer, wie Luther, Rosenmüller, Maurer, Hitzig, Knabenbauer annehmen, sondern gleichwie auch sonst im B. Maleachi (1, 11. 13; 2, 12 f.; 3, 3 f.) das Opfer überhaupt, wie die Rückbeziehung auf V. 8 deutlich zeigt. So richtig Reinke, Köhler, Keil, de Moor, Tichomiroff, Nowack, v. Hoonacker, Marti, Isopeskul, Driver, Sellin. Der Sprachgebrauch Maleachis weicht auch hier (vgl. oben z. V. 7 S. 57) von dem des P ab. Für P ist **מִנְחָה** terminus technicus zur Bezeichnung des vegetabilischen Opfers, des sog. Speis- bzw. Mehlopfers (Lev. 2, 1. 3; 6, 7 f.; 7, 9 f.; 10, 12; 14, 10. 20; 23, 16. Num. 15, 4. 6. 9; 29, 3); ebenso auch für Ezechiel (42, 13; 44, 29; 45, 15. 17. 24 f.; 46, 5. 7. 11. 14 f. 20). Der Ausdruck dagegen für das Opfer überhaupt lautet bei P bzw. H **קָרְבָּן** (vgl. Lev. 1, 2 f.; 2, 1; 3, 1). Zu der Wortstellung mit Voranstellung des Objekts vor das verbale Prädikat vgl. Ges.-K.²⁸ § 142 f. König, Synt. § 339 m. Brockelmann, V. Gr. II S. 434.

Zu **רָצָה** in Verbindung mit dem Accus. rei s. oben S. 80 z. V. 8.

Zu **מִיִּדְכֶם** s. oben S. 89 f. z. V. 9. LXX bietet auch hier wie in V. 9 den Plural (*ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν*). Peš. **מִנְכֶם**, las also vermutlich in ihrer Vorlage **מִכֶּם**.

Wie nach V. 9 Jahves **הָן**, so erscheint hier Jahves **הַפִּיץ** und **רָצוֹן** als der eigentliche Zweck des Opferkultus. Alle drei Ausdrücke sind synonyme Bezeichnungen der Liebesgesinnung Gottes, die für Maleachi und seine Zeit ihre vornehmste Äusserung in der Herbeiführung der messianischen Zeit findet. Durch die inkorrekte Ausübung des Tempelkultus wird jedoch dieses Ziel nicht erreicht. Daher fort mit dem Tempel- und Opferdienst! Ob für immer (Theodor, Theodoret, Cyrill) oder nur zeitweilig, sagt der Prophet nicht, doch meint er natürlich nur letzteres, da er sonst nicht die Wiederherstellung eines gottwohlgefälligen korrekten Kultus als Kennzeichen der Endzeit hinstellen würde (3, 3 f.). Die Forderung „fort mit dem Tempeldienst“ erscheint hier als das Schlussglied jener langen Reihe prophetischer Ausführungen von der Wertlosigkeit des Kultus, die schon mit Amos anhebt (Am. 5, 21 ff.) und sich an die Namen Hosea (Hos. 6, 6), Micha (Mi. 6, 6 ff.), Jesaia (Jes. 1, 11 ff.) und Jeremia (Jer. 7, 21 ff.) knüpft. Der Gedanke: Jahve mag den Kultus nicht, hat kein Wohlgefallen daran, ist das gemeinsame Element in dem Verdikt Maleachis und dem Urteil seiner vorexilischen Vorgänger.

Zu dem Ausdruck אֵינִי לִי חֲפֵץ vgl. Jes. 1, 11 (לֹא חֲפֵצְתִי) [i. P.]. Hos. 6, 6 ($\text{חֲסֵד חֲפֵצְתִי וְלֹא זִבַח}$), auch Ps. 51, 18 (לֹא תִחַפֵּץ) und zu dem Ausdruck לֹא תִרְצֶה vgl. Am. 5, 22, auch Mi. 6, 7 (תִּירְצֶה) und Ps. 51, 18 (לֹא תִרְצֶה).

Aber trotz aller formaler und inhaltlicher Berührung Welch ein tiefgehender Unterschied zwischen Maleachi und seinen Vorgängern! Diese, veranlasst durch die Überschätzung des Opferdienstes, erklären ihn für wertlos im Vergleich mit den sittlichen Forderungen Jahves. Maleachi dagegen hält den Kultus für wertlos, weil er inkorrekt ausgeübt wird. Grundverschieden ist vor allem der Gegensatz, durch den das Urteil beider bestimmt wird: hier Überschätzung des kultischen Elements in der Religion; dort Unterschätzung der kultischen Form. Grundverschieden ist auch, mitbedingt durch den Gegensatz, der Ausgangspunkt, von dem aus hier und dort die prophetische Polemik geführt wird; dort der Gedanke: die vornehmste Äusserung der Religion ist die Ethik; hier: der korrekte Kultus. Nicht umsonst steht Ezechiel an der Grenzscheide zwischen der vorexilischen und exilischen Zeit.

Für die Datierung des B. Maleachi ist unser Vers eine wichtige Handhabe. Er zeigt ebenso wie 3, 1. 10 deutlich, dass wir uns in der Zeit nach 515, dem Jahr der Vollendung des Tempels (Esr. 6, 15), befinden, s. B. I Kap. IV § 2 S. 97. § 7 S. 128 f.

Zusammenfassung.

Unser Vers zieht die Konsequenz aus dem in V. 9 ausgesprochenen Gedanken. Ist der illegitime Kultus das Haupthindernis für das Kommen der messianischen Zeit, so ergibt sich als Schlussfolgerung der Wunsch nach zeitweiliger Sistierung des Tempeldienstes. Möchte doch durch Schliessung der Tempeltüren, sowie durch Auslöschten der Altarflamme und damit auch durch Ausserdienststellung der Priester der Kultus temporär eingestellt werden! Er ist ja doch eitel. Gottes Wohlgefallen und Interesse bewirkt er nicht, oder was dasselbe ist, das Kommen der messianischen Zeit fördert er nicht. Der Gedankengang kehrt zu dem Ausgangspunkt zurück, von dem der Prophet in V. 9 ausgegangen war. Kurz gesagt, die Konsequenz aus V. 9 ist: besser der Zustand der Kultlosigkeit als Verletzung der rituellen Form, besser kein Kult als ein illegitimer.

2. Wendung: 1, 11—14.

a) V. 11: **Das Ansehen des göttlichen Namens in der Diaspora.**

Ja, vom Aufgang des Sonnenballs bis zu seinem Niedergang ist gross mein Name im (Gebiet der) Heidenvölker! Wird doch allerorten (...) 'dargebracht' meinem Namen (.) reine Opfergabe! Ja, gross ist mein Name im (Gebiet der) Heidenvölker, spricht Jahve der Heere.

Inbezug auf diesen Vers stehen sich zwei Haupterklärungen gegenüber, von denen die eine den Inhalt auf die Zukunft, die andere auf die Gegenwart bezieht. Zu diesen beiden Haupterklärungen ist im einzelnen folgendes zu bemerken.

Zu 1) Unser Vers enthält eine Weissagung von der Bekehrung der Heidenvölker, die einst nach der Verwerfung Israels allerorten Gott mit den geistigen Opfern des Gebets und der Danksagung verehren werden, bzw. eine universalistische Aussage über den Kultus der messianischen Zeit. So Cyrill, Theodoret, Hieronymus, Calvin, Cappellus, Calov, Pocock, Grotius, Coccejus, Tarnov, Balduin, Drusius, J. H. Michaelis, Venema, Keil, de Moor, Tichomiroff, v. Hoonacker, Riessler, vgl. auch Haller², König (GAR^{3,4} S. 453 f.). Speziell die römische Kirche und ihre Ausleger erblicken in diesem Vers eine Weissagung von der Einsetzung des Messopfers. So das Tridentiner Konzil in der XXII. Sitzung (Sessio) vom 17. September 1562. Cap. I: et haec (missa) quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest, quam Dominus per Malachiam (1, 11) nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit (s. Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio, ed. Societas Goerresiana VIII, Friburgi Brisgoviae MCMXIX, S. 960 vgl. S. 567. 722. 727. 732. 734. 910. 975). Desgleichen Cornel. a Lap., Calmet, Reinke, Knabenbauer. An das eucharistische Opfer denkt auch Isopescul.

Zu 2) Der Vers enthält keine Weissagung, sondern eine Aussage über die Gegenwart des Propheten, und zwar entweder a) in bezug auf die Heiden oder b) die Proselyten oder c) die Diaspora.

Zu a) Innerhalb der Deutung auf die Heiden können wie-

derum 3 verschiedene Auslegungen unterschieden werden, je nachdem man V. 11a β entweder a) als Aussage über einen realen Tatbestand oder β) als hypothetische Möglichkeit oder γ) als hyperbolische Ausdrucksweise fasst.

Zu a) Schon Ephraem erklärte V. 11 mit den Worten: Die Heiden fürchten mich und preisen hoch meinen Namen, weil sie gehört und gesehen die Wunder und Zeichen, die ich gewirkt bei eurer Erlösung aus Ägypten, sowie unter den Völkern, die ihr vertrieben. Doch in bestimmterer Form bot diese Deutung zuerst Theodor: ὥστε εἰ καὶ πεπλανημένοι οἷς οὐ προσήκε τὴν ὀνομασίαν περιτιθέασι τὴν ἐμὴν, ἀλλὰ τὴν ἐμὴν γε ὅπως περιέπουσιν ἅπαντες, καὶ ἐπ' ὀνόματι τῷ ἐμῷ τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι, πάντων μέγιστον καὶ πάντων ὑπερέχον νομιζόντων τὸ Θεῖον, d. h. in der grossen Welt wird doch der Herr als die höchste Gottheit anerkannt, ihm gilt die Verehrung und der Opferdienst des Heidentums. Auch den jüdischen Exegeten ist diese Erklärung nicht unbekannt. Kimhi vertritt sie, wenn er schreibt: אף על פי שעובדים (הגוים) לצבא השמים מודים בי שאני הסבה הראשונה אלא לעבודתם אותם לפי דעתם שיהיו אמצעים ביני ובינם = ob sie (die Heiden) auch dem Heer des Himmels (d. h. den Gestirnen) dienen, so bekennen sie doch von mir, dass ich die oberste Ursache (causa primaria scil. alles Geschehens) bin; aber sie dienen ihnen (den Gestirnen) nach Massgabe ihrer Erkenntnis, derzufolge sie (die Gestirne) Mittelwesen sind zwischen mir und ihnen (den Heiden). Raschi erwähnt sie als Ansicht seiner Vorgänger mit den Worten: אמרו רבוי דקרו ליה אלהא דאלהיא אפי' מי שים לו ע"ז יודע שהוא אלוה שהוא על כולם ובכל מקום מתנדבים לשמו אף האומות = es sagen unsere Lehrer, dass man ihn den Gott der Götter nennt, selbst wer auch immer Götzendienst übt, weiss doch, dass er der Gott ist, der über sie alle ist, und allerorten opfern freiwillige Gaben meinem Namen auch die Völker. Im XVIII. Jahrhundert nahm J. D. Michaelis diese Deutung wieder auf, indem er erklärte, der Prophet rede von Opfern, die die Heiden dem Gott der Juden darbringen, oder von Opfern, die die Heiden als dem Gott der Juden dargebracht ansehen, oder von der abstrakten Möglichkeit, Gott an allen Orten zu opfern. Im XIX. Jahrhundert gab Hitzig dieser Deutung die Fassung: „Im pers. Zeitalter, an der Westgrenze des Reiches schreibend, bekennt Maleachi, allerdings mit בכל־מקום zuviel sagend, die Ansicht, dass Jahve,

Ormuzd (vgl. Jes. 41, 25), Zeus und vielleicht noch Andere, nur verschiedene Namen des Einen, höchsten Gottes seien.“ Umbreit und Köhler schlossen sich ihm an; letzterer, der übrigens später (PRE² XIII S. 185) seine Ansicht geändert, erklärte im Kommentar zu Maleachi unsere Stelle dahin, dass die Heiden mit ihren verschiedenen Kulturen, wenn auch unbewusst, so doch im letzten Grunde nur den wahren Gott verehren. In der jüngsten Vergangenheit bis zur Auffindung der Elephantinepapyri erfreute sich diese Ansicht besonderer Beliebtheit; auch nach der Veröffentlichung des genannten Papyrusfundes wurde sie noch von vielen festgehalten; ihre wichtigsten Vertreter sind: Wellhausen, Torrey, G. A. Smith, Nowack³, Marti^{Do}, Driver, Sellin, Procksch, Stade (GVI II S. 135. B. Th. S. 333), Smend (ARG² S. 377), Bertholet (SIJF S. 131 f. Kulturgeschichte Israels, Göttingen 1919, S. 278), Meinhold (Geschichte des jüdischen Volkes, Leipzig 1916, S. 47), Bennett (RPP S. 101), Hölscher (Prof. S. 352), Kautzsch (B. Th. S. 309), Haller (RGG IV Sp. 58 f.), vgl. Bousset (RJ³ S. 304). Eine abgeschwächte Variante dieser Erklärung bietet Lange mit der Auffassung, dass innerhalb der heidnischen Kulte sich ein wahrer Gottesdienst finde, indem Gott immer noch allerorten einzelne wahre Herzensgebete erwecke. Ähnlich auch Ottley (Religion of Israel S. 161 bei Driver z. St.): „The book of Malachi even recognizes in the religious earnestness of the Gentiles a form of devotion which Yahweh is willing to accept.“

Zu β) In den Bereich einer hypothetischen Möglichkeit wird V. 11, genauer V. 11a, versetzt von I.-Ezra und ebenso von Kimhi, der diese und die oben (S. 106) bereits genannte Ansicht zur Wahl stellt. Ihnen zufolge besagt die Stelle nur, dass die Heiden, wenn Gott ihnen die Weisungen über den Opferdienst erteilt hätte, die er Israel gegeben, sicherlich Gott nur reine Opfer darbringen würden. I.-Ezra fügt noch hinzu, dass die Verehrung Gottes durch die Heiden in seinen Augen soviel gelte als die Darbringung reiner Opfergaben. Mit dieser Erklärung berührt sich die Rosenmüllers, dass der Prophet nur sagen wolle, es entspräche der Majestät Gottes, dass ihm allerorten reine Opfer dargebracht werden sollten (*ubique locorum suffitus offerendus est nomini meo fertumque purum*).

Zu γ) Lediglich eine hyperbolische Redeweise finden in V. 11 Maurer und Sänger. Nach letzterem (Mal. S. 84 f.) handelt es sich

nur um die Einkleidung einer Ahnung des Propheten, der mit spekulativem Blick das Gefühl der Furcht and Abhängigkeit von einem grossen unbekanntem Wesen als charakteristisch für das Heidentum erkannte. Nach Maurer dagegen will der Prophet nur besagen: Jahves Ruhm und Ansehen unter den Heiden ist gross. Im übrigen läuft auch die Erklärung Ephraems (s. oben S. 106) auf diese Deutung hinaus.

Zu b) Von der Anbetung Jahves durch die aus der Heidenwelt gewonnenen Proselyten verstehen die Stelle Ewald, Köhler (PRE² XIII S. 185) und v. Orelli² (S. 214: „ihre [der Proselyten] Verehrung und ihr Dienst sind dem Herrn liebliches Rauchwerk und wertvolle Opfergabe“), während Orelli³ sowohl an die Proselyten als an die Juden der Diaspora denkt, genauer „nicht bloss an Juden der Diaspora [Pressel], sondern auch an die durch diese gewonnenen Proselyten . . ., von denen immer zahlreichere und merkwürdigere Beispiele bekannt werden mochten.“

Zu c) Schon Raschi dachte bei den גוֹיִם an die in der Diaspora lebenden Juden; ihre allerorten dargebrachten Gebete sind in Jahves Augen wie eine reine Opfergabe, durch die Jahves Name sich als eine furchtgebietende Macht erweist. Neuerdings hat Pressel (S. 393) diese Ansicht wieder aufgenommen mit der Modifikation, dass die Opfer im eigentlichen Sinn zu verstehen seien, da Weihrauch- und Speisopfer auch in der Diaspora dargebracht werden durften. Auch Reuss hält es für möglich, den Sinn des Verses mit den Worten zu bestimmen: „es gibt auch ausser Jerusalem noch fromme Israeliten; ich brauche euch nicht.“ Seit der Veröffentlichung der Assuan- und Elephantinepapyri durch Sayce (Aramaic papyri discovered at Assuan, edited by A. H. Sayce with the assistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg und Seymour de Ricci, London 1906) und Sachau (Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine, Berlin 1908. Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr., Leipzig 1911) gewinnt die Ansicht immer mehr an Boden, dass der Prophet hier die ausserpalästinensischen Stätten der Jahveverehrung im Auge habe. So Duhm (z. St., s. auch Isr. Pr. S. 358), J. M. P. Smith, Haller², Rothstein (Juden und Samaritaner, Leipzig 1908, S. 77 A. 1), Marti^{KHS}, Hedwig Anneler (Zur Geschichte der Juden von Elephantine, Bern 1912, S. 97), vgl.

auch Köberle (NKZ 1908 S. 189), Rudolf Muuss (ZAW 1916 S. 106).

Strittig wie der Inhalt des Verses ist auch sein Zusammenhang, d. h. die Frage, ob V. 11 sich enger an V. 10 oder an V. 12 ff. anschliesse. Cornel. a Lap. und Ewald lassen mit V. 11 einen neuen Abschnitt beginnen; auch J. M. P. Smith hält V. 11—14 für einen besonderen Abschnitt, rechnet aber gleichzeitig auch mit der Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhangs von V. 11 mit V. 10. Dagegen hebt nach anderen der neue Abschnitt bereits mit V. 10 an. So Keil, Köhler, Nowack³, Marti^{KHS}, Sievers, Haller², Sellin, indem sie V. 11 bzw. V. 11 ff. als Motivierung von V. 10b erklären. Doch die Frage nach der Beziehung des Verses zu seiner Umgebung lässt sich erst nach Feststellung seines Inhalts beantworten.

Eingeleitet wird der Vers durch die Partikel ׀. Ursprünglich ein Deutelauf (vgl. Stade, Gramm. § 170a. König, Lehrgeb. II, 1 S. 325. Brockelmann, V. Gr. II S. 111. 640), dient die Partikel:

- 1) Zur Hervorhebung einzelner Wörter im Satz bzw. zur Einführung von Ausrufesätzen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 148 d. Brockelmann, V. Gr. II S. 111. König, Synt. § 351 c.
- 2) Zur Einführung von Kausalsätzen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 158. Brockelmann, V. Gr. II S. 482. König, Synt. § 373 a.
- 3) Zur Einführung von Objektssätzen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 157. Brockelmann, V. Gr. II S. 614. König, Synt. § 384 f.
- 4) Zur Einführung von Subjektssätzen, vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 605 f. König, Synt. § 382 f.—i.
- 5) Zur Einführung von Folgesätzen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 166 b. König, Synt. § 395 c.
- 6) Zur Einführung von Temporalsätzen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 164 d. Brockelmann, V. Gr. II S. 559. König, Synt. § 387 h.
- 7) Zur Einführung von Konditionalsätzen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 159 aa. bb. Brockelmann, V. Gr. II S. 640. König, Synt. § 390 b. c.
- 8) Zur Einführung von Adversativsätzen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 163 a. b. Brockelmann, V. Gr. II S. 481. König, Synt. § 372 c.—e.
- 9) Zur Einführung von Konzessivsätzen, vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 647. König, Synt. § 394 b.

Die verbreitetste Erklärung in betreff des ׀ an unserer Stelle ist die Erklärung im Sinne von Nr. 2, d. h. als Kausalpartikel.

So die alten Versionen und die Mehrzahl der Ausleger, vgl. Coccejus, Drusius, Cornel. a Lap., Pocock, Ewald, Keil, Köhler, Knabenbauer, Nowack³, Marti, v. Hoonacker, Isopescul, Duhm, Riessler, Haller², J. M. P. Smith, Procksch, Sellin. Die Deutung im Sinne von Nr. 6, d. h. als Zeitpartikel, vertritt v. Til, indem er übersetzt: „Quando ab ortu solis usque ad occasum magnum erit nomen meum inter gentes; tunc et in omni loco suffitus offerendus erit nomini meo et munus purum.“ Die Erklärung im Sinne von Nr. 8, d. h. als Adversativpartikel (= aber), bietet Luther, ebenso auch Tremellius, Junius und Piscator (bei Köhler S. 56). Im Sinne von Nr. 1, d. h. als Bekräftigungspartikel, nimmt וְ schon Ephraem, der es mit וְ wiedergibt; Calvin stellt diese Fassung (certe) neben die Erklärung als Kausalpartikel (quia) zur Auswahl; de Moor möchte beide Deutungen durch die Wiedergabe mit „immers“ verbinden: „Door de vertaling „immers“ trachtten wij het „want“ weer te geven benevens de aposiopese, terwijl daardoor tevens het „voorwaar“-karakter van וְ tot zijn recht komt.“ Wellhausen und Reuss haben וְ unübersetzt gelassen, offenbar bedeutete es für sie auch nur eine Bekräftigungspartikel.

Der Kontext lässt allerdings nur die Wahl zwischen der Erklärung als einer Kausal- oder einer Bekräftigungspartikel. In V. 14b scheint der ganz analoge Satz durchaus als Kausalsatz verstanden werden zu müssen; in 3, 7 dagegen ist וְ, als am Anfang eines Abschnittes stehend, wohl nur als Bekräftigungspartikel zu erklären, allerdings unter der Voraussetzung der Zugehörigkeit der Partikel zum ursprünglichen Text, was jedoch durchaus zweifelhaft zu sein scheint, s. unten z. St., vgl. auch B. I Kap. IX § 4 S. 449. Die Entscheidung ist auf das engste verknüpft mit der Frage nach dem Zusammenhang des Verses, d. h. seinem Verhältnis zu dem vorhergehenden und nachfolgenden Verse. Hebt mit V. 11 ein neuer Abschnitt an (Ewald, s. oben S. 109), so müsste וְ als Bekräftigungspartikel gefasst werden; schliesst sich jedoch der Vers direkt an V. 10 an, so ist es das Nächstliegende, וְ als Kausalpartikel zu erklären. Von diesen beiden Deutungen ist erstere durchaus die ansprechendere.

מְזֹרֶדֶת שֶׁמֶשׁ וְעַד מְבוֹאָה bezeichnet ebenso wie Ps. 50, 1 und 113, 3, wo sich der gleiche Ausdruck, wenn auch ohne וְ vor עַד befindet, die Erdscheibe in ihrer Ausdehnung von Ost nach West, d. h.

die gesamte Erde, die ganze Welt. Ganz analoge Ausdrücke bei Deutero- und Tritojesaia: Jes. 45, 6 (מְזוֹרַח־שָׁמַשׁ וּמְפַעֲרָה) und 59, 19 (מְפַעֲרָה ... וּמְזוֹרַח־שָׁמַשׁ). Der Ausdruck מְזוֹרַח־שָׁמַשׁ in der prophetischen Literatur sonst nur noch bei Deuterojesaia (Jes. 41, 25), und zwar in Parallele zu מְצַפּוֹן, ebenso מְזוֹרַח ohne שָׁמַשׁ (Jes. 41, 2; 43, 5; 46, 11). Zu der sprachlichen Verwandtschaft Maleachis mit Deutero- und Tritojesaia s. B. I Kap. VIII § 15. Ausserhalb der prophetischen Literatur findet sich der Ausdruck מְזוֹרַח Ps. 107, 3 (neben וּמְצַפּוֹן וּמֵיָם) (Jes. 11, 3 (neben וּמֵיָם); 17, 10 (neben וּמְצַפּוֹן), dagegen מְזוֹרַח־שָׁמַשׁ bzw. מְזוֹרַח־שָׁמַשׁ Num. 21, 11. Ri. 11, 18; 20, 43.

נְדוּל שְׁמֵי בְּגוֹיִם ist ein Nominalsatz, dessen Prädikat dem Subjekt vorangestellt ist wegen des besonderen Nachdrucks, der auf ersterem (dem Prädikat) ruht, vgl. Albers, Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatz (ZAW 1887 S. 220). Der Nominalsatz als solcher involviert keinen Zeitbegriff und kann daher sowohl dem Bereich der Vergangenheit als dem der Gegenwart oder Zukunft angehören, vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 46 f. Ges.-K.²⁸ § 141 f. In präteritem Sinn hat bisher m. W. niemand den Satz erklärt; daher ist nur die Frage, ob er futurisch oder präsentisch zu verstehen sei. Die futurische Fassung, vertreten von Hieronymus, Cyrill, Theodoret, Calvin, Cappellus, Coccejus, Balduin, Tarnov, Drusius, Grotius, Pocock, Venema, Keil, de Moor, Tichomiroff, Knabenbauer (vgl. auch Isopescul, v. Hoonacker, König GAR^{3,4} S. 379. 453), fügt sich jedoch nicht gut in den Zusammenhang, namentlich wenn man mit Keil und Köhler (vgl. oben S. 109) in V. 11 eine Motivierung von V. 10b erblicken wollte; in diesem Fall wäre es ganz unverständlich, wie der Prophet die Verwerfung der Opfer der jerusalemischen Priester durch Jahve (10b) damit begründen wollte, dass einst in der Zukunft sein Name unter den Heiden gross sein werde. Man erwartet doch unwillkürlich eine auf die Gegenwart bezügliche Motivierung. Ferner ist nicht zu übersehen, dass der Satz V. 11aα, der mit einiger Modifikation auch in V. 11b und 14b wiederkehrt, offenbar an allen drei Stellen in gleichem Sinn zu verstehen ist. An den beiden letztgenannten Stellen, namentlich V. 14b, können die Worte jedoch kaum anders als auf die Gegenwart bezogen werden. Dazu kommt, dass V. 12 einen Gegen-

satz zu V. 11b bildet; da aber V. 12 von der Gegenwart handelt, so muss demnach auch V. 11b präsentisch verstanden werden, falls man nicht den Gegensatz bis zur Wirkungslosigkeit abschwächen will. Ähnlich verhält es sich mit V. 14: Gl.a bezieht sich auf die Gegenwart, daher muss auch die Motivierung der Fluchwürdigkeit betrügerischer Gleichgültigkeit auf dem Gebiet der Opfer- und Gelübdepraxis in Gl.b ebenfalls dem Bereich der Gegenwart angehören; ein Hinweis auf die lediglich zukünftige Grösse und Machtstellung Gottes wäre zum mindesten bedeutungslos. Es scheint daher nur möglich, auch V. 11a mit Ephraem, Theodor, Kimhi, Raschi, I.-Ezra, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Hitzig, Maurer, Köhler, Ewald, Smend, Wellhausen, Nowack³, Torrey, Driver, v. Orelli, Stade, Marti, J. M. P. Smith, Duhm, Sellin, Procksch (vgl. König a. a. O.) auf die Gegenwart zu beziehen. Auch die LXX und die anderen alten Versionen haben die Worte so verstanden. Auffallend ist jedoch in der LXX, dass sie in V. 11a גָּדוֹל durch *δεδοξασται* wiedergibt, während sie in V. 11b und 14b dasselbe Wort mit *μέγα* bzw. *μέγας* übersetzt. Vollers (Dod. S. 74 bei Tichomirow) vermutet als Vorlage der LXX גָּדֹל, doch würde es näher liegen, nach 2. Sam. 6, 20 (vgl. auch Lev. 10, 3. Jes. 43, 4; 49, 5. Ez. 39, 13. Ps. 87, 3) an נִכְבָּד bzw. נִכְבָּד zu denken, oder auch nach Prov. 13, 18 an יִכְבֵּד bzw. מִכְבֵּד. Dabei ist allerdings zu beachten, dass auch Est. 10, 3 גָּדוֹל durch *δεδοξασμένος* wiedergegeben ist, ähnlich wie Est. 3, 1 *ἐδόξασεν* die Übersetzung von גָּדֹל ist. Unter allen Umständen aber beweist die LXX, dass גָּדוֹל hier wie öfters (z. B. Ps. 48, 2; 76, 2. 1. Sam. 12, 22. 1. Kön. 8, 42) die Bedeutung von herrlich hat. So richtig schon Luther!

שָׂמִי ist hier nach Giesebrecht (ASG S. 18) s. v. a. Ruhm und Ehre, wobei er allerdings zugibt, dass hier noch ein anderer Begriff hineinspiele, nämlich derjenige der Verehrung Jahves im Gottesdienst, die sich selbstverständlich vom Ruhme Gottes nur schwer trennen lasse. Allerdings liegt es von vornherein am nächsten, שָׂמִי hier in dem gleichen Sinn zu fassen wie V. 6, d. h. im Sinne der kultischen Repräsentation Jahves im Tempel; bestätigt wird diese Auffassung jedenfalls durch Gl.aβ, demzufolge der göttliche שָׂמִי als Objekt der kultischen Verehrung im Opferdienst erscheint. Doch hat vielleicht שָׂמִי hier noch eine etwas

andere nuancierte Bedeutung, wie sich sogleich aus der Betrachtung des folgenden Ausdrucks **בְּגוֹיִם** ergeben wird.

גוֹיִם ist hier wie überhaupt seit dem Deuteronomium (Dt. 26, 16; 28, 1) vor allem ein religiöser Begriff, m. a. W. der Ausdruck bezeichnet die ausserisraelitische Menschheit, und zwar weniger vom Gesichtspunkt des nationalen Unterschiedes als vielmehr von dem des religiösen Gegensatzes, d. h. die Heiden, das Heidentum. Der Begriff des Heidentums als einer Israel gegenüberstehenden religiösen und nationalen Einheit ist übrigens älter als das Deuteronomium: ihn kennt schon Hosea, wenn auch unter dem Namen **הַעַמִּים** (Hos. 9, 1). Vgl. Bertholet, SIJF S. 83. 87 f.

Durch die Präposition **בְּ** wird der religiöse Begriff des Heidentums als die Sphäre charakterisiert, von der die Aussage **גְּדוֹל שְׁמִי** gilt. Wie das folgende **בְּכָל־מְקוֹם** zeigt, scheint jedoch diese Sphäre vor allem im Sinn räumlicher Ausdehnung verstanden werden zu müssen, d. h. **בְּגוֹיִם** bedeutet: im Gebiet des Heidentums, in der Welt ausserhalb des heiligen Landes. Die aeth. Tochterversion der LXX bietet für **בְּגוֹיִם** *bawesta kuellū 'ahzāb = ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι*.

Im Exil hatte man einst die Empfindung gehabt, dass durch die Katastrophe des Jahres 586, namentlich auch durch die gewaltsame Deportation der Judäer aus der Heimat in die Fremde, Jahves Name, d. h. sein Ansehen, in den Augen der Heiden entweiht, d. h. herabgesetzt sei; erschien doch unwillkürlich das Schicksal des auserwählten Volkes als ein Zeichen der Schwäche und Ohnmacht seines Gottes. Sowohl Ezechiel als Deuterojesaja geben dieser Empfindung Ausdruck, vgl. Ez. 20, 9. 14. 22; 36, 20—23. Jes. 48, 11 (LXX); 52, 5. Dementsprechend charakterisiert auch Ezechiel die Restitution als die Zeit, in der Jahves Name nicht mehr entweiht werden (Ez. 39, 7, vgl. 20, 39), sondern der Name Jahves bzw. Jahve selbst vielmehr als heilig, d. h. mächtig und gross dastehen wird (Ez. 36, 23, vgl. 38, 23). Offenbar knüpft Maleachi mit dem Ausdruck **גְּדוֹל שְׁמִי בְּגוֹיִם** direkt an Ez. 36, 23 an, s. B. I Kap. VIII § 14 S. 440. Die Verbindung der Begriffe **יְהוָה שֵׁם** und **גְּדוֹל** sonst noch Jos. 7, 9. 1. Sam. 12, 22 1. Kön. 8, 42. Jer. 10, 6; 44, 26. Ps. 76, 2; 99, 3. 2. Chr. 6, 32.

Im Zusammenhang mit der Aussage Ezechiels betrachtet, wollen die Worte Maleachis besagen: in der ganzen weiten Welt

ist Jahves Ansehen wiederhergestellt: die Schmach des Exils hat er abgewälzt und die Verbannten wieder heimgeführt; daher erstrahlt auch seine Ehre wieder im hellsten Schein; Ohnmacht und Schwäche können ihm nicht mehr vorgeworfen werden, seine Grösse hat sich machtvoll durchgesetzt, steht unumstritten in der Welt da. Von hier aus ist dann die oben (S. 53 f.) für יי שם angenommene Bedeutung dahin zu modifizieren, dass hier in Gl.aα שם wohl wie in 1, 6 die kultische Repräsentation Jahves im Tempel bedeutet, jedoch mit dem Nebenbegriff der Macht, der Ehre, des Ansehens und des Ruhms. Die von Giesebrecht (s. oben a. a. O.) gegebene Erklärung wäre demnach in diesem Sinne umzugestalten. Knüpft Maleachi mit dieser Aussage an Ez. 36, 23 an, so liegt in seinen Worten zugleich der wenn auch unausgesprochene Gedanke, dass die Endzeit bereits im Kommen begriffen sei, denn eines ihrer Merkmale — die Grösse des göttlichen Ansehens — ist bereits in die Erscheinung getreten, vgl. das oben (S. 43 f.) zu יגדל in V. 5 Bemerkte. In diesem Sinne ist daher ein gewisses Wahrheitsmoment derjenigen Erklärung nicht abzuspochen, die V. 11 auf die messianische Zukunft bezieht (s. oben S. 105).

An die Aussage von der Grösse des göttlichen Namens in der ganzen Welt reiht sich mittelst ו in Gl.aβ ein zweiter Satz an, in dem man von vornherein eine Darlegung darüber erwartet, worin oder wodurch das Ansehen Jahves im Gebiet der Heidenwelt zum Ausdruck kommt. Es dürfte daher auf den ersten Blick wohl das Einfachste sein, den Satz als Umstandssatz zu Gl.aα zu fassen und dementsprechend das ו durch „indem“ wiederzugeben. Die rein kopulative Fassung des ו, wie sie von fast allen Auslegern vertreten wird, wird dem Sinn und Zusammenhang nicht in ausreichendem Masse gerecht. Vor allem aber ist bei völliger Koordination von Gl.aα und Gl.aβ die Wiederholung von Gl.aα in Gl.b recht unverständlich. Unberechtigt ist es auch, wenn J. D. Michaelis, Reuss und Wellhausen das ו unübersetzt lassen.

בְּכָל־מָקוֹם = an jedem Ort, allerorten. Der Ausdruck steht in Parallele zu מְפֹרֶחַ־שֵׁמֶשׁ וְעֵרֵב־מְבוֹאֵי; zu ergänzen ist daher dem Sinne nach בְּגוֹיִם = innerhalb der Heidenwelt. Marti^{Do.KHS} und G. A. Smith übersetzen unter Berufung auf Sēph. 2, 11 בְּכָל־מָקוֹם

„an jeder heiligen Stätte“ bzw. „in every sacred place“, vgl. auch Sievers (Misc. S. 158). In der Tat hat מְקוֹם gleich dem

arab. مَقَامٌ mehrfach im A. T. (Gen. 12, 6; 28, 17. 19. 1. Sam. 7, 16. Jer. 7, 12), namentlich im Deuteronomium (Dt. 12, 3. 5. 13 u. ö.), die Bedeutung von Kultstätte, vgl. Driver (ICC) z. Dt. 12, 2.

Angesichts der sonstigen formellen Abhängigkeit Maleachis vom Deuteronomium (s. B. I Kap. VIII § 12) wäre es nicht unwahrscheinlich, dass auch hier מְקוֹם im deuteronomischen Sinne zu fassen sei. Allerdings entsteht dadurch eine gewisse Verengerung der Aussage, deren Berechtigung J. M. P. Smith vielleicht nicht ganz ohne Grund im Hinblick auf den Kontext anzweifelt. Für בְּכָל-מְקוֹם bietet die aeth. Tochterversion der LXX wa'emkuellū bahāwert = *kai en pantōs tōpon*. Doch wäre es gewagt, auf Grund dieser LA den MT in מְכָל-מְקוֹם emendieren zu wollen; höchstens wird man mit der Möglichkeit rechnen dürfen, dass neben der LA בְּכָל-מְקוֹם, die durch alle vier Hauptversionen (LXX, Peš., Targ., Vulg.), sowie durch sämtliche Tochterübersetzungen der LXX mit Ausnahme der aeth. bestätigt wird, eine Variante מְכָל-מְקוֹם existiert hat.

מְקָטֵר ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. LXX übersetzt den Ausdruck mit *θυμίαμα*. In Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen: v. lat.^{sa} incensum (v: lat.^{oe} odores incensi), syr.-hex. עַמְרָא, arab. دُخُونٌ, aeth. eṭān (a), slav. ѿмѣмѣ. LXX fasste demnach מְקָטֵר als Substantivum, dabei las sie möglicherweise, wie bereits Cappellus vermutete, מְקָטֵר (vgl. Ex. 30, 1). Dementsprechend wird das Wort auch punktiert im Anschluss an Lagrange (RB 1906 S. 80) von v. Hoonacker, Halévy (bei J. M. P. Smith), Riessler. Auch Sievers (Misc. S. 158) rechnet mit der Möglichkeit, hier מְקָטֵר bzw. מְקָטֵר zu lesen; desgleichen Budde, der jedoch die Frage offen lässt, ob מְקָטֵר zu streichen oder vielmehr מְקָטֵר in konkreter Bedeutung zu sprechen sei. Duhm ändert מְקָטֵר in קְטָרֵת, indem er gleichzeitig auch מְקָטֵר für מְקָטֵר liest; ebenso Marti^{KHS^a}. Für ein Substantivum wird ohne Änderung weder der Punktation noch des Konsonantenbestandes מְקָטֵר erklärt

von Calvin, J. H. Michaelis, Rosenmüller (suffitus), Tarnov, Clericus (suffimentum), Cappellus (incensum), Venema (hostia cremanda), Coccejus (hostia), Pocock, G. A. Smith (incense), J. D. Michaelis, v. Orelli (Rauchwerk), Lange, Procksch (Rauchopfer), Pressel (Weihrauch), Tichomirow (kypenie).

Dagegen übersetzt Vulg. מִקְטָר mit sacrificatur, fasst es also ganz nach Analogie von מִגֵּשׁ als Partizipialform mit verbaler Bedeutung. Auch der Übersetzung der Peš. סִימִין בְּסִמָּא = מִקְטָרִים bzw. מִקְטִירִים (vgl. 2. Kön. 15, 4. 35. 1. Kön. 13, 2, auch 1. Kön. 12, 33; 13, 1. 2. Kön. 17, 11) scheint dieselbe Auffassung zugrunde zu liegen. Geteilt wird diese Erklärung auch von Cornel. a Lap., Drusius, Balduin, Calmet, Reinke, Knabenbauer, sowie Luther, Keil, Ewald, Köhler (es wird geräuchert), Reuss (es wird Weihrauch angezündet), Nowack³ (מִקְטָר = wird verbrannt), Wellhausen, Marti^{Do} (wird geopfert bzw. man opfert^{KHS³}), Isopescul (man lässt in Rauch aufgehen), Haller² (wird verbrannt), J. M. P. Smith (smoke is made to arise). Die von Marti^{Do} neben der oben genannten Erklärung zur Wahl gestellte Emendation von מִקְטָר in מִקְטָרִים ist von ihm später (KHS³) zurückgenommen worden.

Mit der Auffassung von מִקְטָר hängt auf das engste auch die Gliederung des ganzen Satzes 11a,β zusammen. Diejenigen, die mit der LXX מִקְטָר substantivisch erklären, fassen den Ausdruck zugleich auch als Subjekt des Satzes, dessen Prädikat מִגֵּשׁ ist, wobei dann die Worte מִנְחָה טְהוֹרָה als zweites Subjekt neben מִקְטָר zu stehen kommen. Man erhält dann einen Nominalsatz mit zwei Subjekten, von denen das eine vor, das andere hinter dem Prädikat (מִגֵּשׁ) seine Stelle hat; in deutscher Übertragung lautet der Satz dann: Rauchwerk wird meinem Namen dargebracht und reine Opfergabe (bzw. und zwar reine Opfergabe). Diejenigen dagegen, die mit Vulg. und Peš. מִקְטָר als verbale Partizipialform erklären, fassen es gleichzeitig neben מִגֵּשׁ als Prädikat eines Satzes, dessen Subjekt מִנְחָה טְהוֹרָה ist. Man erhält dann einen Nominalsatz mit einem Subjekt (מִנְחָה טְהוֹרָה) und zwei Prädikaten (מִקְטָר und מִגֵּשׁ), die beide dem Subjekt vorangestellt sind. In deutscher Übertragung würde der Satz lauten: geräuchert (bzw. verbrannt bzw. geopfert), dargebracht wird meinem Namen reine (Opfer)gabe (bzw. und zwar reine

[Opfer]gabe). Eine Modifikation dieser Ansicht bietet Sellin und im Anschluss an ihn Nowack³, denen zufolge מְקַטֵּר und לְשִׁמִּי umzustellen sind unter gleichzeitiger Überführung des vor מִנְחָה stehenden וּ vor מְקַטֵּר, wodurch folgender Text gewonnen wird: מְקַטֵּר (bzw. מְקַטֵּר [Nowack]) לְשִׁמִּי וּמְקַטֵּר מִנְחָה טְהוֹרָה (und an allerlei Orten) wird meinem Namen geopfert, und dargebracht reine Opfergabe bzw. (und an allen Orten) wird geopfert meinem Namen, und werden dargebracht reine Opfer.

Will man, gestützt auf die Übersetzung der LXX, מְקַטֵּר als Substantivum fassen, so ergibt sich eine ziemlich schwerfällige Konstruktion, bei der das zweite Subjekt des Nominalsatzes מִנְחָה טְהוֹרָה in recht schleppender Weise nachklappt. Will man jedoch mit der Vulg. מְקַטֵּר als partizipiale Verbalform wiedergeben, so ist nicht einzusehen, warum das Subjekt des Nominalsatzes מִנְחָה טְהוֹרָה hinter die beiden Prädikate מְקַטֵּר und מְקַטֵּר gestellt ist. Keiner der Fälle, bei denen die Voranstellung des Prädikats stattfinden kann [a) in der Frage b) Subjekt — ein Pronomen c) Subjekt — aus mehreren Worten bestehend] oder muss [besonderer Nachdruck auf dem Prädikat], liegt hier vor, vgl. Albrecht, Die Wortstellung im hebr. Nominalsatz (ZAW 1887, S. 220). Dieser Schwierigkeit könnte man scheinbar entgehen, wenn man mit Keil (S. 691) und Ewald (Lehrb.⁸ § 295a) das Part. pass. im Sinne unpersönlicher Ausdrucksweise verstehen wollte: man räuchert, es wird geräuchert, vgl. Sellin (es wird meinem Namen geopfert, und dargebracht reine Opfergabe), auch Nowack³ (es wird geopfert meinem Namen und werden dargebracht reine Opfer). Bei dieser unpersönlichen Fassung des Part. pass. liegt es übrigens am nächsten, מִנְחָה טְהוֹרָה als Objekt zu מְקַטֵּר und מְקַטֵּר anzusehen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 121a.

Doch ist eine derartige Verwendung des Part. pass. höchst zweifelhaft; nachweisen lässt sie sich sonst nicht, vgl. Ges.-K.²⁸ § 144, 3. König, Synt. § 324. Auffallend ist auch die Reihenfolge: 1) מְקַטֵּר und 2) מְקַטֵּר; die umgekehrte Ordnung wäre jedenfalls die natürlichere, da das Hinzubringen der Opfergabe ihrem Aufgehenlassen in Rauch voranzugehen hat. Doch bedeuten beide Ausdrücke offenbar ganz dasselbe; oben (S. 57 z. 1, 7) ist gezeigt worden, dass הַגִּישׁ bei Maleachi ganz

allgemein den Sinn von Opfern hat; das Hof'al von קטר kommt sonst nur noch Lev. 6, 15 (doch vgl. auch Jes. Sir. 45, 14) vor, und zwar in der Bedeutung: „verbrannt, geopfert werden.“ Wellhausen hat daher vermutet, מַגֵּשׁ sei nur erklärende Glosse (Interpretation) zu מִקְטֵר. Nowack², Marti^{Do. KHS³}, J. M. P. Smith, Haller² haben sich ihm angeschlossen. In der Tat erscheint die Nebeneinanderstellung der beiden ganz gleichbedeutenden Ausdrücke als unnötige Überladung des Textes. Doch dürfte es wahrscheinlicher sein, nicht מַגֵּשׁ, sondern mit Ehrlich מִקְטֵר als Fremdkörper bzw. als erklärende Glosse zu betrachten. Übrigens kann מִקְטֵר auch rein graphisch leicht als Dittographie des vorhergehenden מִקְוִים erklärt werden. Ebenfalls Bachmann (Dod. S. 25) hält die beiden ersten Konsonanten von מִקְטֵר für den Ansatz zu einer Dittographie des vorhergehenden (מִקְוִים), während er in טר ein verstümmeltes טהור wiederzuerkennen glaubt. Auf diese Weise gewinnt er die sehr ansprechende Fassung: und an jedwedem reinen Ort bringt man meinem Namen eine reine Opfergabe dar.

מַגֵּשׁ ist eine nur hier vorkommende Hof'alform von נגשׁ, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Das Hof'al sonst nur noch 2. Sam. 3, 34. LXX προσάγεται (A προσάγάγετε ἐπί), Peš. ומקרבין, Vulg. et offertur; die beiden letztgenannten Versionen setzen demnach noch ein ו vor מַגֵּשׁ voraus, das sich auch in 11 hebr. HSS bei Kenn. findet (s. J. M. P. Smith und Tichomiroff), dementsprechend wird der MT emendiert von Isopescul, desgleichen auch von Sellin und Nowack³, vgl. oben S. 117.

Von den alten Versionen, sowie von älteren und neueren Erklärern wird מַגֵּשׁ als Prädikat gefasst, dessen zugehöriges Subjekt man entweder in מִנְחָה טְהוֹרָה erblickt (Vulg., Luther, Cornel. a Lap., Drusius, Reinke, Keil, Köhler, Isopescul, vgl. Sellin, Nowack²) oder in מִנְחָה טְהוֹרָה nebst dem substantivisch gefassten מִקְטֵר (LXX, Calvin, Cappellus, Coccejus, Pocock, Venema, J. D. Michaelis, v. Orelli, Tichomiroff, v. Hoonacker). Auf der gleichen Linie mit der ersteren Auffassung liegt auch die der Peš., die die beiden Formen מִקְטֵר und מַגֵּשׁ impersonell wiedergibt (מִנְחָה טְהוֹרָה וּמִקְטֵר וּמַגֵּשׁ) und dementsprechend מִנְחָה טְהוֹרָה (מִקְטֵר וּמַגֵּשׁ) und dementsprechend מִנְחָה טְהוֹרָה (מִקְטֵר וּמַגֵּשׁ) als Objektsakkusativ fasst.

Nach der oben vorgeschlagenen Ausschaltung von **מִקְדָּשׁ** aus dem Text käme natürlich nur die erste der beiden genannten Möglichkeiten in Betracht. Doch es ist nicht einzusehen, warum in dem Nominalsatz das Prädikat voranstehen sollte; ein besonderer Nachdruck liegt nicht auf demselben. Viel natürlicher erscheint es daher, von den beiden Satzgliedern, **מִקְדָּשׁ** einerseits und **מִנְתַּחַת טְהוֹרָה** andererseits, ersteres, weil voranstehend, als Subjekt zu fassen und letzteres, weil nachstehend, als Prädikat. Die Worte wären demnach zu übersetzen: das meinem Namen Dargebrachte ist reine Gabe. Die Zeitsphäre, auf die sich das Partizipium und damit auch der ganze Satz Gl.β bezieht, wird normiert durch die Zeitsphäre von Gl.αα, dem Gl.β als Umstandssatz untergeordnet ist. Gilt die Aussage von Gl.αα von der Gegenwart, so natürlich auch die von Gl.β.

Wie bereits oben (S. 115) bemerkt worden, lesen Duhm und Marti^{KHS} **הַיְיִשׁ** für **מִקְדָּשׁ**. Diese Emendation verdient durchaus Beachtung. Sie kann durch die LXX (*προσάγεται*) und Vulg. (offertur) gestützt werden; allerdings könnte man auf Grund dieser beiden Textzeugen ebensogut auch **יְיִשׁ** als ursprüngliche Textform vermuten, ja aus rein graphischen Gründen ist dieser Konjekture vielleicht der Vorzug zu geben, da in der althebr. Schrift das י in seiner Konfiguration dem מ näher steht als das ה. Eine andere Emendationsmöglichkeit wird durch die Peš. nahe gelegt. Da anderwärts (1. Kön. 5, 1, vgl. Mal. 2, 12; 3, 3) **מִקְרַבִּין קִירְבָּנָא** als Wiedergabe von **מִנְתַּחַת מִנְשִׁים** erscheint, so kann die Möglichkeit nicht ganz von der Hand gewiesen werden, dass auch an unserer Stelle **מִנְשִׁים** statt **מִקְדָּשׁ** gestanden habe. Wegen des folgenden **לְשִׁמִּי** könnten durch Haplographie die beiden Endkonsonanten **ים** leicht in Wegfall gekommen sein.

לְשִׁמִּי ist wegen des Zusammenhangs, in dem **שֵׁם יי** hier steht, hier ebenso wie 1, 6 (s. oben S. 53f.) von der im Kultus gegenwärtigen Repräsentation Jahves zu verstehen. Andererseits ergibt sich aus dem Gebrauch des Ausdrucks in diesem Zusammenhang auch, dass diese Repräsentation Jahves sich für Maleachi nicht auf den jerusalemischen Tempelkultus beschränkt, s. B. I Kap. VI § 16.

Im Fall der Richtigkeit des MT in bezug auf **מִקְדָּשׁ** ist, wie bereits oben bemerkt worden, **מִנְתַּחַת טְהוֹרָה** als Prädikat

zu dem Subjekt מִנְחָה טְהוֹרָה zu fassen; als Subjekt käme מִנְחָה טְהוֹרָה jedoch nur bei der LA יִגֵּשׁ zu stehen, und endlich als Objekt bei der Emendation מִנְחָשִׁים. Das ו vor מִנְחָה wird von den, die das Wort als Subjekt fassen, mehrfach in explikativem Sinne erklärt (und zwar), vgl. Keil, Köhler. Doch die Zugehörigkeit des ו zum ursprünglichen Text ist fragwürdig. Peš. und Vulg. haben es nicht gelesen; ebenso fehlt es in 13 HSS bei Kennicott und in 2 HSS bei de Rossi (s. de Rossi z. St.). Mit gutem Grunde wird es daher gestrichen von Wellhausen, Nowack², Marti^{Do. KHS³}, Isopescul, Sievers, Ehrlich, Haller², Bachmann (Dod. S. 25), vgl. auch Sellin und Nowack³, die das vor מִנְחָה stehende ו vor מִנְחָה setzen (s. oben S. 117).

מִנְחָה bedeutet hier ebensowenig wie in V. 10 das Speis- bzw. Mehlopfers (Luther, Drusius, Reinke, Hitzig, Knabenbauer, Riessler, Procksch, vgl. auch König, GAR^{3,4} S. 453 [Pflanzengabe]), sondern wie in dem vorhergehenden Verse (vgl. oben S. 103) ganz allgemein: Gabe, Opfergabe, Opfer (Köhler, Wellhausen, Nowack³, Marti, de Moor, Tichomiroff, Sellin), und zwar im eigentlichen Sinn des Wortes, nicht aber in übertragener Bedeutung als geistliches Opfer, d. h. Gebet, Almosen, Werke der Barmherzigkeit u. dgl. (Cyrill, Calvin, Calov, Pocock, J. H. Michaelis) bzw. die geistliche Hingabe des Menschen an Gott (Keil), oder noch allgemeiner die Verehrung Jahves durch die Juden der Diaspora und durch die von diesen gewonnenen Proselyten (v. Orelli⁸). Auf der Linie dieser spiritualisierenden Auffassung von מִנְחָה liegt auch die hier sehr freie Paraphrase des Targ.: ובכל עידן דאתון עבדין רעותי אנה מקביל צלותכון ושמי רבא מתקדש על ידיכון דאתון עבדין רעותי אנה מקביל צלותכון ושמי רבא מתקדש על ידיכון דאתון עבדין רעותי אנה מקביל צלותכון ושמי רבא מתקדש על ידיכון = et quocumque tempore vos executuri estis voluntatem meam, ego recipiam preces vestras et nomen meum magnum sanctificabitur per manus vestras et oratio vestra erit sicut oblatio munda coram me.

מִנְחָה טְהוֹרָה heisst die Gabe der Heiden nicht deswegen, weil sie den gesetzlichen Requisiten entspricht (Keil, vgl. Reinke), auch nicht im Hinblick auf die Gesinnung bzw. Absicht und Meinung der Darbringenden (Coccejus, Köhler), sondern im Gegensatz zu לֶחֶם מְגָאֵל in V. 7 (vgl. V. 8 und V. 13). Da das befleckte Brot von V. 7 in V. 8 (vgl. V. 13) dahin erklärt wird, dass es fehlerhafte, mit einem Makel behaftete minderwertige Opfer bedeutet,

so ergibt sich daraus hier für **טְהוֹרָה** die Bedeutung von „fehlerfrei, makellos, vollwertig.“ So richtig Nowack³, vgl. auch v. Hoonacker. Der Ausdruck **טְהוֹרָה מְנַחָה** findet sich nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428; analoge Verbindungen sind: **הַשְׁלֵחַן הַטְהוֹר** (Lev. 24, 6. 2. Chr. 13, 11), **הַמְנַחָה הַטְהוֹרָה** (Ex. 31, 8; 39, 37. Lev. 24, 4), vgl. auch **קְטֹרֶת**, das zweimal (Ex. 30, 35; 37, 29) als **טְהוֹר** bzw. **קָנִישׁ טְהוֹר** charakterisiert wird. Doch die Analogie ist nur eine scheinbare, da es sich bei den beiden erstgenannten Ausdrücken lediglich darum handelt, die erwähnten Kultrequisiten als solche zu kennzeichnen, die aus reinem, d. h. unvermishtem Golde hergestellt sind, während die **קְטֹרֶת** als frei von anderweitigen Zutaten charakterisiert werden soll, vgl. Dillmann-Ryssel, EL³ z. Ex. 25, 3; 30, 35.

In kultischem Sinn als Gegensatz zu **טָמֵא** (vgl. Lev. 10, 10; 14, 57. Ez. 22, 26; 44, 23) wird **טְהוֹר** sonst nur von Menschen (Lev. 7, 19; 13, 13. 37. 39 ff. Num. 5, 28 [טְהוֹרָה]; 9, 13; 18, 11. 13; 19, 9. 18 f. Dt. 12, 15. 22; 15, 22; 23, 11. 1. Sam. 20, 26), Orten (**מְקוֹם טְהוֹר** Lev. 4, 12; 6, 4; 10, 14. Num. 19, 9, vgl. Lev. 11, 36) und Tieren (Gen. 7, 2. 8; 8, 20. Lev. 14, 4; 20, 25. Dt. 14, 11. 20) gebraucht, einmal auch von den Opfergefäßen (Jes. 66, 20); letztgenannte Stelle, wo von der Darbringung der **מְנַחָה** in reinem Gefäß (**בְּכֵלֵי טְהוֹר**) die Rede ist, berührt sich mit dem Ausdruck **מְנַחָה טְהוֹרָה** noch am nächsten. Zu der sprachlichen Verwandtschaft Maleachis mit Tritojesaia s. B. I Kap. VIII § 15. D. H. Müller (Strophenbau und Responion, Wien 1904, S. 41) streicht **וּמְנַחָה טְהוֹרָה** aus metrischen Gründen; auch Riessler hält die Worte für den Zusatz eines Glossators, der sich auf Grund von Lev. 2, 1 erinnerte, dass Räucherwerk immer mit dem Speisopfer verbunden war. Beide hätten sich dabei auf die arab. Tochterversion der LXX berufen können, in der die Worte ausgelassen sind. Doch kommt dieses vereinzelte Zeugnis kaum ernstlich in Betracht gegenüber der Bestätigung des MT durch alle Hauptversionen, sowie sämtliche übrige Tochterversionen der LXX. Die gleiche Erwägung gilt auch in bezug auf den Zusatz der aeth., die nach **וּמְנַחָה טְהוֹרָה** noch *la semeja kedūs = τῶ ἀγίῳ ὀνόματι μου* bietet.

Ist, wie bereits oben (S. 119) bemerkt worden, die Aussage von Gl.a präsentisch zu verstehen, so entsteht vor allem die Frage, ob die hier genannte kultische Verehrung Jahves im Gebiet der גוֹיִם, d. h. ausserhalb Palästinas, auf die Heiden oder auf die Proselyten oder auf die Diaspora zu beziehen sei (vgl. oben S. 105—108). In der Schule Wellhausens (vgl. oben S. 107) wird die Beziehung auf die Heiden fast allgemein vertreten. Doch stehen dieser Auffassung, dass Maleachi hier den Monotheismus der heidnischen Religionen anerkenne (Wellhausen) bzw. dass er allen heidnischen Opferkult im letzten Grunde für unbewusste Jahveverehrung erkläre (vgl. Stade, B. Th. S. 333), schwerwiegende Bedenken entgegen. Mit Recht haben v. Orelli und v. Hoonacker auf die Unvereinbarkeit dieser Auffassung bei Maleachi mit seiner Stellungnahme zu den Mischehen, genauer zu der Ehe eines Juden mit einer Heidin, „der Tochter eines Fremdgottes“ (2, 11), hingewiesen. Doch dazu kommt noch folgendes hinzu. Die ganze Art und Weise, wie Maleachi den universalistischen Gedanken von der kultischen Verehrung Jahves im Gebiet des Heidentums ausspricht, legt unwillkürlich die Annahme nahe, der Prophet rechne dabei ohne weiteres auf die Zustimmung seiner Hörer bzw. Leser; jedenfalls machen letztere nicht, wie bei den sonstigen Behauptungen Maleachis, Einwände geltend, fordern keine Erklärung oder Verdeutlichung, vgl. 1, 2. 6 f. 13; 2, 14. 17; 3, 7 f. 13. Hat man jedoch ein Recht, bei der nachexilischen Gemeinde den Satz, dass aller Opferdienst der Heiden eigentlich Jahve gelte, als allgemein bekannt und anerkannt vorauszusetzen? Beweisen lässt sich das wohl kaum. Vorgänger hat Maleachi für diese Idee jedenfalls nicht, wenn sich auch hie und da Ansätze zu derselben zeigen. Nach dem Dichter der ‘Ebed-Jahve-Lieder und ebenso nach Deuterijosaja, die ich trotz Duhm (Jes.⁴ S. 19. 311) für identisch halten möchte, geht durch die Heidenwelt ein verlangendes Sehnen nach der Religion (Jes. 42, 4) und dem Gott Israels, sowie nach dessen Machtoffenbarung (Jes. 51, 5). Bei dieser Sehnsucht des Heidentums bleibt Deuterijosaja für seine Gegenwart auch stehen. Die Verehrung Jahves durch die Heiden kennt er nur als eschatologisches Moment, nicht aber als Tatsache seiner Zeit (Jes. 45, 6. 14. 22 ff.; 49, 26—42, 1. 4; 49, 6). Das Heidentum der Gegenwart mit seinem Bilderdienst ist für ihn vielmehr blinder Unverstand, sinnlose Verehrung elender Gebilde von Menschenhand, für die der Prophet nur

Worte grenzenlosester Verachtung und beissendsten Spottes übrig hat (Jes. 40, 19 f.; 41, 7; 44, 9—20 [?]; 45, 20; 46, 1 f.). Selbst von Kyros, dem Hirten (44, 28), Liebling (48, 14) und Gesalbten Jahves (45, 1), heisst es, dass er Jahve noch nicht kenne (45, 4f.). Die Aussage 41, 25 widerspricht dem nicht, denn entweder sind die Worte von der Zukunft zu verstehen (Delitzsch, Jes.⁴ z. St. König, Jes. S. 366. 391, vgl. Duhm, Jes.⁴ z. St. Budde^{KHS⁴} z. St.) oder der Text ist zu ändern, sei es in **קָרָאתִי בְשֵׁמוֹ** (Kittel, Jes.⁶ z. St. Marti KHCAT z. St. Feldmann, Is. II z. St.), sei es in **אֶקְרָא בְשֵׁמוֹ** (Feldmann a. a. O.). Dabei ist die Verehrung Jahves durch die bekehrten Heiden in Jerusalem, der Wohnstätte Jahves (Jes. 52, 8), oder zum mindesten im Gebiet von Israel (45, 14) lokalisiert. Von einer Dezentralisation des Jahvedienstes selbst für die messianische Zeit weiss Deuterojesaia nichts, geschweige denn für die Gegenwart. Auch in den übrigen eschatologischen Stücken der prophetischen Literatur, wo von einer Anbetung Jahves durch die Heiden die Rede ist, erscheint dieselbe für gewöhnlich an Jerusalem gebunden (Jes. 2, 2 ff.; 18, 7; 25, 6 ff.; 56, 7; 60, 3. 11. 14; 66, 23. Mi. 4, 1 ff. Sach. 8, 20 ff.; 14, 16 ff.). Eine Ausnahme bilden, soweit ich sehe, eigentlich nur Sēph. 2, 11 (vgl. 3, 10) und Jes. 19, 18 ff. Nach ersterer Stelle sollen in der Endzeit die Heidenvölker, ein jedes in seiner Heimat, Jahve anbeten; nach letzterer entstehen in Ägypten 5 jüdische Ansiedelungen (V. 18); die Ansiedler errichten inmitten des Landes einen Jahvealtar und an seiner Grenze eine Massebe (V. 19) als Wahrzeichen des Jahvekultus (V. 20); auf dem Altar bringt man Jahve Schlacht-, Speis- und Gelübdeopfer dar (V. 21).

Die Ursprünglichkeit von Sēph. 2, 11 wird heute stark in Zweifel gezogen, vgl. J. M. P. Smith (ICC) z. St.; wollte man aber auch mit v. Orelli³ an der Echtheit des Verses festhalten, so darf nicht übersehen werden, dass es sich hier um eine endgeschichtliche (eschatologische), nicht aber um eine geschichtliche Aussage handelt.

Noch umstrittener als Sēph. 2, 11 ist die Herkunft und Abfassungszeit von Jes. 19, 18 ff. Die Entstehung des Abschnittes wird entweder in die Makkabäerzeit (Marti, KHCAT z. St. Buchanan Gray, ICC z. St. Duhm, Jes.⁴ z. St.) bzw. in die Zeit des III. vorchristlichen Jahrhunderts verlegt (Guthe^{KHS⁴} z. St. Haller,

SAT² II, 3 z. St. Cornill Einl.⁷ § 24, 11), oder aber für vordeuteronomisch, wenn auch für nachjesaianisch erklärt (Steurnagel, Einl. S. 491. Sellin, Einl.⁴ S. 85 f. Kittel, GVI II⁶ S. 401 A. 4). Hält man letztere Ansicht für die wahrscheinlichere, und zwar unter gleichzeitiger Beziehung von V. 19 auf das Jahveheiligtum zu Elephantine, so wäre damit wohl ein direkter Anknüpfungspunkt für die Aussage von Mal. 1, 11 festgestellt, jedoch noch kein Beweis für die Erklärung unserer Stelle im Sinne der Schule Wellhausens. Ebensowenig lässt sich auch in der auf Maleachi folgenden Zeit im A. T. irgendeine Bezugnahme auf die These von der prophetischen Anerkennung des Monotheismus in den heidnischen Religionen nachweisen. Stade (ZAW 1881 S. 86 f.) erblickt in der Verheissung Sach. 14, 9 von der einstigen Einheit des Jahvenamens, d. h. des Jahvekultus in der ganzen Welt, eine direkte Polemik gegen die Mal. 1, 11 vorgetragene Doktrin, dass die Heiden Jahve unter anderen Namen dienen; ebenso auch Nowack (GHKAT³) und Marti¹⁰ z. St. Doch kaum mit Recht, da כְּלִי־הָאָרֶץ, wie V. 10 zeigt, nur von dem Lande Juda verstanden werden kann. Die Einheit des Jahvenamens an der genannten Sacharjastelle (s. Sellin, Zw. z. St.) ist vielmehr nach Analogie von Dt. 6, 4 zu verstehen, d. h. im Gegensatz zu seiner lokalen Differenzierung in der volkstümlichen Vorstellung.

Bertholet (SIJF S. 191) erblickt in Ps. 65, 3 (Zu Dir kommt alles Fleisch). 6 (Du Zuversicht aller Enden der Erde) unter Vergleichung von Ps. 145, 18 und Jon. 1, 6 eine Wiederaufnahme des Gedankens, dass schon in der Gegenwart aller Gottesdienst Jahvedienst sei. Auch Gunkel (GHKAT⁴ zu Ps. 65, 6) vergleicht die eigentümlich universalistische Haltung von Ps. 65, 6, die vielleicht schon V. 3b. 4a anklinge, mit Mal. 1, 11; desgleichen zieht Kittel (Ps.^{3.4} z. Ps. 65, 3) zur Erklärung der Tatsache, dass an Gottes sündenvergebender Gnade alle Welt Anteil habe, die Stelle Mal. 1, 11 heran. Doch Ps. 65, 3 kann כְּלִי־בִשָּׂר ebenso wie Jo. 3, 1 und Jer. 12, 13 einfach alle Judäer bedeuten. Desgleichen könnte Ps. 65, 6 כְּלִי־קִצְוֵי־הָאָרֶץ nach Analogie von מְקִצְוֵי־הָאָרֶץ וְעֵד־קִצְוֵי־הָאָרֶץ Jer. 12, 12 (vgl. Cornill, Jer. z. St.) von den Enden Judäas verstanden werden, wenn es auch wohl richtiger erscheint, hier wegen des parallelen יָם רַחֲקִים (Duhm, Ps.² Kittel, Ps.^{3.4} Staerk, Lyr.² Gunkel, GHKAT⁴ lesen in Anlehnung an Wellhausen,

SBOT אַיִם רַחֲקִים) an das Ende der Erde zu denken. Doch enthält auch in diesem Fall die Psalmstelle nur eine Aussage, die der von Jes. 42, 4 und 51, 5 parallel geht, d. h. eine Aussage von dem dunklen Drang auch der Heiden nach dem wahren Gott, wenn der Dichter nicht einfach an die in aller Welt zerstreuten Diasporajuden denkt, vgl. Duhm, Ps.² z. St. Aus Ps. 145, 18 ist bei der ganz allgemeinen Fassung des Gedankens von der Nähe der göttlichen Hilfe für die, welche sie anrufen, für unsere Stelle nichts zu entnehmen; dasselbe gilt auch von Jon. 1, 6. Eher schon könnte man sich auf Jon. 1, 16 berufen. Doch bemerkt Duhm^A (z. Mal. 1, 11) mit Recht: „selbstverständlich konnte es ausnahmsweise einmal vorkommen, dass Heiden Jahwen opfern (Jon. 1, 16), aber von Ausnahmen spricht der Verfasser nicht“.

Der Satz von dem Monotheismus der Heidenvölker wird eigentlich erst begreiflich im hellenistischen Zeitalter mit seiner alle religiösen Unterschiede verwischenden Uniformierungstendenz. Etwa im Munde des skeptisch-pessimistischen Koheleth könnten wir ihn uns denken, nicht aber einmal in dem eines Jesus Sirach (vgl. Jes. Sir. 50, 25 f., s. Bertholet, SIJF S. 202. B. Th. S. 169 ff.). Ganz undenkbar aber ist dieser jeden Gegensatz zwischen Judentum und Heidentum aufhebende Universalismus in der Predigt des exklusiven Ezechielikers Maleachi (s. B. I Kap. VI § 38 f. S. 338 ff.), für den die heidnischen Edomiter eine gottverfluchte Nation und ihr Gebiet ein Frevelgau ist (1, 4), für den das Konnubium zwischen Juden und Heidinnen eine Entweihung des Tempels bedeutet und daher jeden Jahve wohlgefälligen Opferdienst direkt ausschliesst (2, 11 ff.). Nach 3, 4 ist für Maleachi das Ideal des Opferkultus nicht der der Heiden, wie es bei der hier erörterten Deutung der Fall sein müsste, sondern vielmehr der der Vorzeit Israels, d. h. der Mosezeit (s. unten z. 3, 4, vgl. auch B. I Kap. VI § 13 S. 282 f.). Auffallend ist endlich auch, dass, wenn Maleachi den Opferkultus der Heiden als den Jahve wohlgefälligen hinstellen sollte, er in seinem eschatologischen Zukunftsbilde den Heiden keine andere Rolle zuweist als die, das Glück des wiederhergestellten Israel zu preisen (3, 12 s. unten z. St., vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 230. § 39 S. 341). Der Partikularismus der Eschatologie Maleachis (s. B. I Kap. VI § 2 S. 229 f.) würde sich dann allzuhart mit der fast an Indifferenz streifenden Weitherzigkeit für die Gegenwart stossen. Mit dem apodiktischen Satz Wellhausens (z. St.): „Aber so widerspruchsvoll war das

Judentum infolge seiner geschichtlichen Belastung“ werden diese Schwierigkeiten nicht gehoben.

Aber sollte der Prophet vielleicht, wie Ewald, Köhler (PRE² XIII S. 185) und v. Orelli (Kl. Proph.²) meinten, an den Kultus der in der ganzen Welt zerstreuten Proselyten denken? Wohl konnte Josephus im ersten nachchristlichen Jahrhundert behaupten, dass es weder eine Stadt der Hellenen, noch der Barbaren, noch irgend ein Volk gebe, wohin nicht die Sitte der Sabbatfeier gedungen sei und wo nicht das Fasten, das Lichteranzünden und viele der jüdischen Speiseverbote beobachtet werden (c. Ap. II, 39 § 282). Zu der Ausbreitung der jüdischen Propaganda im hellenistisch-römischen Zeitalter s. Schürer (GJV⁴ III S. 150—188). Bousset (RJ³ S. 76—86). Bertholet (SIJF S. 296—302. B. Th. S. 151 ff. 482). v. Dobschütz (Art. Proselyten in PRE³ XVI S. 112—123. XXIV S. 367). Doch für das persische Zeitalter ist eine ähnliche Ausdehnung des Proselytentums wie in der nachmakkabäischen Periode ein unbewiesenes Postulat. Allerdings kennt Tritojesaia (Jes. 56, 1—7) Proselyten bei der Tempelgemeinde, und auch der Chronist setzt die Aufnahme von Proselyten aus Juda, Benjamin und Galiläa voraus (2. Chr. 15, 9; 30, 1. 25), vgl. Bertholet, SIJF S. 177 f. Guthe, GVI² S. 309 f.

Dass in Ägypten im V. vorchristlichen Jahrhundert Fälle des Übertritts zum Judentum vorkamen, beweist das Beispiel des königlichen Baumeisters 'Ashôr, der nach seiner Ehe mit der Jüdin Mibṭahjah in Elephantine fortan den gut jüdischen Namen Nathan führt (Sayce-Cowley, AP, Pap. G und J), vgl. Köberle (NKZ 1908 S. 196), v. Bulmerincq (Die Papyri von Assuan und von Elephantine, Riga 1913, S. 128). Doch diese vereinzelt Notizen reichen wohl kaum aus zum Erweis der Behauptung, dass bereits im persischen Zeitalter in der ganzen Welt „vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang“ jüdische Proselyten vorhanden waren. Es bleibt daher nur die Möglichkeit, unsern Vers mit Duham, J. M. P. Smith, Rothstein, Haller², Marti^{KHS⁴} u. a. (vgl. oben S. 108) auf die ausserpalästinensischen Kultstätten der Jahvereligion zu beziehen. Allerdings können wir vorläufig von diesen Kultstätten nur eine mit Sicherheit identifizieren: die von Elephantine, über deren Alter, Einrichtung, Kultus und Zerstörung im Jahre 411 uns die drei ersten von Sachau 1907 herausgegebenen Papyri unterrichten, vgl. Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine (Abhandlungen der Kgl. Preuss.

Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907). Neudruck, Berlin 1908. Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrh. v. Chr., Leipzig 1911 (Pap. 1—3).

Doch neben dem Jahvetempel zu Elephantine dürfte es in Ägypten noch andere jüdische Heiligtümer gegeben haben. Die Notiz des Josephus (Antt. XIII, 3, 1 § 65 ff.), auf die in diesem Zusammenhang m. W. zuerst Gunkel (Deutsche Rundschau XXXIV, 4, 1908, S. 45) aufmerksam gemacht hat, legt diese Annahme sehr nahe. Dieser Notiz zufolge hätte Onias, der Sohn des Hohenpriesters Onias III, sein Gesuch an Ptolemäus VI Philometor und dessen Gemahlin Kleopatra betreffend den Bau des Tempels von Leontopolis (um 160) mit der Tatsache zu motivieren gesucht, dass durch die neue Tempelgründung die in Ägypten angesessenen Juden zu gemeinschaftlichem Gottesdienst vereinigt werden könnten, während sie bisher ungesetzlicher Weise in verschiedenen Teilen des Landes Heiligtümer besaßen. S. Schiffer (Keilinschriftliche Spuren der in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts von den Assyriern nach Mesopotamien deportierten Samarier [Beihefte zur OLZ I, Berlin 1907]) glaubt, die Existenz eines Jahvetempels in Kannu' in Mesopotamien nachweisen zu können. Allerdings beruht der Nachweis auf der nicht ganz einwandfreien Voraussetzung, dass der Gott A-u, dessen Tempelkasse (purku) auf einer assyrischen Kontrakttafel (VATH 5399. Obv. Z. 15) aus der Zeit 650 (644) — 608 (606) erwähnt wird, mit dem Nationalgott der Hebräer identisch sei, und dass die A-u-Verehrer zu den nach Mesopotamien deportierten Bewohnern des Nordreichs gehörten. Rothstein (KHS⁴ I S. 922 A. f) glaubt aus Ez. 20, 32 herauslesen zu können, dass unter den jüdischen Exulanten des Jahres 597 der Plan bestanden habe, auf babylonischem Boden ein Jahveheiligtum zu errichten. Doch vermutlich handelt es sich an der genannten Ezechielstelle vielmehr um den nach 586 unter den Exulanten entstandenen Plan, den Jahvekult durch heidnische Kulte zu ersetzen bzw. den Jahvekult unter Anwendung heidnischer Kultformen auszuüben, vgl. J. Herrmann, Ezechiel (KoAT, Bd. XI), Leipzig und Erlangen 1924, S. 126 f. Zu der von G. Hölscher (Hesekiel, der Dichter und das Buch [BZAW Nr. 39], Giessen 1924, S. 108 ff.) bestrittenen Echtheit von Ez. 20, 32 als eines Bestandteiles des angefochtenen 20. Kapitels s. W. Kessler (Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel [Beigabe zum Bericht über das theolo-

gische Seminar der Brüdergemeinde in Herrnhut, Ostern 1921 bis Herbst 1926], Herrnhut 1926, S. 74—77). Die Vermutung, dass es auch im Osten, vielleicht in Babylonien, Jahveheiligtümer gegeben hat, teilt H. Anneler (a. a. O. [s. oben S. 97] S. 97 A. 5).

Doch wie dem auch sei, so muss jedenfalls mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass es neben dem Tempel zu Elephantine noch andere ausserpalästinensische Kultstätten der Jahveverehrung zur Zeit Maleachis gab. Auf diese nimmt der Prophet an unserer Stelle Bezug und stellt ihren korrekten Kultus der inkorrekten gottesdienstlichen Praxis der jerusalemischen Priesterschaft gegenüber. Die Berufung auf ausserjerusalemische Stätten der Jahveverehrung nimmt bei dem Ezechieler Maleachi (s. B. I Kap. VIII § 39 S. 339 f.) wunder. Dabei war jedoch eine Dezentralisation des Kultus keineswegs sein Ideal, denn für die Endzeit verkündigt er eine kultische Verehrung Jahves ausschliesslich zu Jerusalem (3, 4), vermittelt durch die Söhne Levis (3, 3). Aus unserer Stelle ergibt sich jedoch, dass bei der Frage nach der korrekten Ausübung des Kultus für Maleachi das „wie“ wichtiger war, als das „wo“. Die Ausdrucksweise des Propheten ist hier wie auch sonst öfters (vgl. 1, 4; 3, 9. 12) hyperbolisch, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 410. Der Sinn von Gl.a ist demnach der: im Gegensatz zu dem mangelhaften Kultus am jerusalemischen Tempel werden an den übrigen Jahveheiligtümern, wo immer in der weiten Welt sie sich befinden, dem Gotte Israels vollwertige Opfergaben dargebracht. Die im Gebiet des Heidentums zerstreute Diaspora ist feinfühlicher als die Tempelgemeinde von Jerusalem in bezug auf die Jahve gebührende Ehrerbietung: jenseits der Grenzen des h. Landes hat die Judenschaft mehr Verständnis als die jerusalemische Priesterschaft für die seit der Restauration wieder zu voller Geltung gelangte Grösse des göttlichen Namens, d. h. des Ansehens und der Macht der im Kultus gegenwärtigen Repräsentation Jahves.

Einen wesentlich anderen Sinn würde allerdings unser Vers erhalten, wenn man die durch die aeth. Tochterversion (s. oben S. 115) repräsentierte Variante מְקַל־מִקּוּם der Auslegung zugrunde legen wollte. In diesem Fall würde es das Nächstliegende sein, die Aussage von Gl.a^β von den Weihegaben zu verstehen, die von auswärts für den Tempel gestiftet wurden, sei es von Diasporajuden, sei es von Proselyten, sei es von Heiden.

Erwähnungen solcher Weihegaben finden sich mehrfach im