

DER PROPHET MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

BAND II

KOMMENTAR ZUM BUCHE DES PROPHETEN MALEACHI

TARTU 1932

**KOMMENTAR ZUM BUCHE DES
PROPHETEN MALEACHI**

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

TARTU 1932

K. Mattiesens Buchdruckerei Ant.-Ges., Tartu, 1932.

Meinen Leipziger Lehrern

Frants Buhl

und

Hermann Guthe

Vorwort.

Endlich, sechs Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes, der die Einleitung in das Buch Maleachi enthielt, ist es mir vergönnt, den zweiten Band, der den Kommentar bietet, zu veröffentlichen.

Das Widmungsblatt dieses Bandes trägt die Namen von zwei Meistern der alttestamentlichen Forschung, die beide bereits vor einiger Zeit in das neunte Jahrzehnt ihres Lebens getreten sind. Als ich vor etwa 40 Jahren in Leipzig im Lauf von 8 Semestern zu den Füßen von Frants Buhl und Hermann Guthe sitzen durfte, da standen beide in der Vollkraft wissenschaftlichen Schaffens und Lehrens. Ihrem profunden Wissen, gepaart mit seltener Lehrgabe, verdanke ich bleibende Anregung, eindrucksvolle Belehrung und grundlegende Förderung. Möge nachstehende Arbeit als geringes Zeichen verehrenden Dankes gelten!

Wie bei der Veröffentlichung des ersten Bandes, so ist es mir auch jetzt wiederum Bedürfnis, meine wärmste Anerkennung denjenigen Bibliotheken auszusprechen, deren Verwaltung und Beamtenschaft mir ebenfalls bei der Ausarbeitung dieses Bandes tatkräftige Hilfe erwiesen. Diese Bibliotheken sind: die Universitätsbibliothek zu Dorpat und die zu Leipzig sowie die Dorpater Theologische Seminarbibliothek.

Wenn der Druck, kleine errata abgerechnet, mehr oder weniger befriedigend ausgefallen ist, so ist das mit das Verdienst meiner verehrten Kollegen, Professor Dr. Walter Anderson und Professor D. Dr. Otto Seesemann, die mit nie ermüdender Treue und Sorgfalt mir beim Lesen der Korrekturen beige standen. Auch an dieser Stelle sei ihnen ein herzlicher Dank ausgesprochen.

Zum Druck sei noch bemerkt, dass wegen des Fehlens syrischer und äthiopischer Typen erstere durch hebräische

ersetzt worden sind, während an Stelle letzterer die Transkription getreten ist. Was die armenische und die koptischen Tochterübersetzungen der LXX anlangt, so habe ich, der Sprachen dieser Versionen leider unkundig, mich mit der Benutzung der bei Isopescul gebotenen lateinischen Wiedergabe begnügen müssen.

Das in Bd. I Kap. X (S. 452—506) enthaltene Literaturverzeichnis ist jetzt für die letzten sechs Jahre fortgeführt worden. Leider habe ich auch trotz der liebenswürdigen Bereitwilligkeit, mit der die Leipziger Universitätsbibliothek mir durch Vermittelung der Dorpater Universitätsbibliothek ihre Benutzung ermöglichte, einen Teil der namhaft gemachten Kommentare und Abhandlungen nicht einsehen können. Doch hoffe ich, dass diese Lücke den Charakter meiner Arbeit nicht in wesentlicher Weise beeinträchtigt hat.

Der Wechsel in der Bezeichnung des Druckorts (Tartu statt Dorpat) ist bedingt durch einen Beschluss der Redaktionskommission der Acta et Commentationes vom 7. April a. c., dem zufolge der Druckort auf dem Titelblatt ausschliesslich in estnischer Sprache gegeben werden muss.

Alexander von Bulmerincq.

Dorpat, den 29. Juni 1932.

Abkürzungen.

(Nachtrag zu den Abkürzungen in B. I S. XIII—XXXVI.)

a eth. = aethiopische Tochterversion der LXX, zitiert von Mal. 2, 12 an nach O. Löfgren, Das äthiopische Dodekapropheton, s. unten S. XI.

Gr. Baudissin, Kyrios = Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, hrsg. von Otto Eissfeldt, 4 Teile, Giessen 1926—1929.

Bauer, Temp. = Hans Bauer, Die Tempora im Semitischen, ihre Entstehung und Ausgestaltung in den Einzelsprachen (Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft, Bd. VIII, H. 1), Leipzig 1910.

Bauer-Leander HG(r.) = Hans Bauer und Pontus Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments, I. B.: Einleitung, Schriftlehre, Laut- und Formenlehre, Halle a. S. 1922.

Benzinger, Arch(äol.)³ = I. Benzinger, Hebräische Archäologie, 3. Aufl., Leipzig 1927.

Bergsträsser, H. Gr. = G. Bergsträsser, Hebräische Grammatik mit Benutzung der von E. Kautsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik. I. Teil: Einleitung, Schrift- und Lautlehre, Leipzig 1918. II. Teil: Verbum 1. Hälfte 1926. 2. Hälfte 1929, s. unten S. X.

Bezold, Bab.-ass. Gloss. = Carl Bezold, Babylonisch-assyrisches Glossar. Nach dem Tode des Verfassers unter Mitwirkung von Adele Bezdold zum Druck gebracht von Albrecht Götze, Heidelberg 1926.

Bousset, Rel. d. Jud.³ (RJ³) = Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl., hrsg. von Hugo Gressmann (Handbuch zum Neuen Testament 21), Tübingen 1926.

CAH = The Cambridge Ancient History, edited by J. B. Bury, S. A. Cook, F. E. Adcock, 8 Bde nebst 3 Bden Abbildungen, Cambridge 1923—1930.

Cappellus, Crit. sacr. = Ludovici Cappelli Critica sacra, recensuit Geo. Jo. Lud. Vogel resp. Jo. Gottfr. Scharfenberg, 3 Bde, Halae Magdeburgicae 1775—1786.

Caspari-Müller, Ar. Gr.⁵ = C. P. Caspari's Arabische Grammatik, 5. Aufl., bearbeitet von August Müller, Halle a. S. 1887.

Christ. u. Wiss. = Christentum und Wissenschaft, Monatschrift, begründet von Prof. D. Dr. Karl Girgensohn, Dresden-A. und Leipzig 1925 ff.

Delitzsch, Iob² = Franz Delitzsch, Das Buch Iob, 2. Aufl., Leipzig 1876.

Dillmann-Ryssel, EL³ = August Dillmann, Die Bücher Exodus und Leviticus, in 3. Aufl. hrsg. von Victor Ryssel (KEH), Leipzig 1897.

DNBB = Deutsche Nationalbibliographie. Bearbeitet von der Deutschen Bücherei. Herausgegeben und verlegt vom Börsenverein der Deutschen Buchhändler zu Leipzig. Reihe A: Neuerscheinungen des Buchhandels, Leipzig 1931 f.

Duhm, Ps. = Bernh. Duhm, Die Psalmen, erklärt (KHCAT, Abt. XIV), Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1899. 2. Aufl., Tübingen 1922

Enc. Jud. = Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1928 ff.

Erman-Ranke, Aeg.² = Adolf Erman, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum. Neu bearbeitet von Hermann Ranke, Tübingen 1923.

Feldmann, Is. = Franz Feldmann, Das Buch Isaias, übersetzt und erklärt, 2 Hlbbde, Münster i. W. 1925/26 (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, hrsg. von A. Schulz, 14. Bd.).

Friedrich. Hebr. Conds. = Paul Friedrich, Die hebräischen Conditionalsätze, Diss., Königsberg 1884.

FR LANT = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von R. Bultmann und H. Gunkel, Göttingen 1903 ff.

Ges.-B.²⁹ = Wilhelm Gesenius' hebräische Grammatik, 29. Aufl., mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Aufl. von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik verfasst von G. Bergsträsser, 2 Teile, Leipzig 1918. 1926, 1929, s. oben S. IX.

Gesenius, Jes. = W. Gesenius, Der Prophet Jesaia, übersetzt und mit einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Kommentar begleitet, 3 Teile, Halle a. S. und Leipzig 1820/21.

Giesebrecht, A S G = Fr. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage, Königsberg i. Pr. 1901.

Giesebrecht, Lamed = Fr. Giesebrecht, Die hebräische Praeposition Lamed, Halle a. S. 1876.

G J N B = Grosse Jüdische National-Biographie von S. Wininger, Czernowitz-Cernăuți 1925 ff.

Gressmann, A O B² = Hugo Gressmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament, 2. Aufl., Berlin und Leipzig 1927.

Gressmann, Mess(ias) = Hugo Gressmann, Der Messias (FRLANT 26), Göttingen 1929.

Gunkel, G H K A T⁴ II, 2 = Hermann Gunkel, Die Psalmen, übersetzt und erklärt (GHKAT II. Abt., 2. Bd., 4. Aufl.), Göttingen 1926.

Herrmann, Ez. = Johannes Herrmann, Ezechiel, übersetzt und erklärt (KoAT, Bd. XI), Leipzig und Erlangen 1924.

Jahn, Arch. = Johann Jahn, Biblische Archäologie, 3 Teile in 5 Bden, Wien 1797—1805. 2. Aufl. I. 1817/18. II. 1824/25.

Jeremias, A T L A O⁴ = Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 4. Aufl., Leipzig 1930.

Jeremias, B N T = Alfred Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig 1905.

Kittel, G V I III, 1. 2^{1.2} = Rud. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, III. Bd. 1. Hälfte, 1. u. 2. Aufl., Stuttgart 1927. 2. Hälfte, 1. u. 2. Aufl., 1929.

Kittel, Ps.^{5.6} = Rudolf Kittel, Die Psalmen, übersetzt und erklärt (KoAT, Bd. XIII), 5. u. 6. Aufl., Leipzig 1929.

König, Deut. = Eduard König, Das Deuteronomium, eingeleitet, übersetzt und erklärt (KoAT, Bd. III), Leipzig 1917.

König, G A R^{3.4} = Eduard König, Geschichte der alttestamentlichen Religion, 3. u. 4. Aufl., Gütersloh 1924.

König, Hi. = Eduard König, Das Buch Hiob, eingeleitet, übersetzt und erklärt, Gütersloh 1929.

König, Jes. = Eduard König, Das Buch Jesaja, eingeleitet, übersetzt und erklärt, Gütersloh 1926.

Levisson = A. S. Levisson, Het boek Malachi, Den Haag 1928.

Löfgren, Dod. = Oscar Löfgren, Das äthiopische Dodekapropheton: Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi (Arbeten utgivna med understöd af Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala 38), Paris, Cambridge, Uppsala, Leipzig, Haag 1930.

Meissner, Bab. u. Ass. = Bruno Meissner, Babylonien und Assyrien, 2 Bde, Heidelberg 1920. 1925 (Kulturgeschichtliche Bibliothek, hrsg. von W. Foy, 1. Reihe: Ethnologische Bibliothek 3 u. 4).

Miklosich, Lex. = Fr. Miklosich, Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, Vindobonae 1862—65.

Molin, Prep. ׀ = Olof Molin, Om prepositionen ׀ i Bibel-hebreiskan, Uppsala 1893.

MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen (Vorderasiatisch-Aegyptischen) Gesellschaft (E. V.), Leipzig 1896 ff.

Oesterley, Prov. = W. O. E. Oesterley, The book of Proverbs with introduction and notes (Westminster Commentaries), London 1929.

Pedersen, Eid = Johs. Pedersen, Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients III), Strassburg 1914.

Procksch, Jes. I = Otto Procksch, Jesaia I, übersetzt und erklärt (KoAT Bd. IX), Leipzig 1930.

RGG² = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 2. Aufl., in Verbindung mit Alfred Bertholet, Hermann Faber und Horst Stephan hrsg. von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. Tübingen 1927—1931.

RLVG = Reallexikon der Vorgeschichte, hrsg. von Max Ebert, 15 Bde, Berlin 1924—1932.

Rothstein-Hänel, Chr. = J. W. Rothstein, Kommentar zum ersten Buch der Chronik. Nach des Verfassers Tod bearbeitet, abgeschlossen und eingeleitet von J. Hänel (KoAT, Bd. XVIII, 2), Leipzig 1927.

Sebök = Mark Sebök (Schönberger), Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältnis zu dem massoretischen Text und zu den älteren Uebersetzungen, namentlich den LXX und dem Targum, Breslau 1887.

Sellin, GIJV = Ernst Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, 2 Teile. Teil I: Von den Anfängen bis zum babylonischen Exil, Leipzig 1924. Teil II: Vom babylonischen Exil bis zu Alexander dem Grossen, 1932.

Sellin, Zw.^{2,3} = Ernst Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, übersetzt und erklärt (KoAT, Bd. XIII), 2. und 3. Aufl., Leipzig 1929/30.

G. Smit = G. Smit, De kleine profeten II: Habakuk, Zefanja, Haggai, Zacharia, Maleachi (Tekst en Uitleg. Praktische Bijbelverkla-

ring door F. M. Th. Böhl en A. van Veldhuizen. I. Het Oude Testament), Groningen, Den Haag 1926.

W. R. Smith, Rel. Sem.³ = William Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 3^d ed. with an introduction and additional notes by Stanley A. Cook, London 1927.

(Stärk) Staerk, Lyr. = W. Staerk, Lyrik (Psalmen, Hohes Lied und Verwandtes), übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen (SAT III, 1), Göttingen 1911. 2. Aufl. 1920.

Stave = Erik Stave, De mindre profeterna. Kyrkobibels text, kritiskt beriktigad och i korthet förklard III: Haggai, Sakarja, Malaki, Stockholm 1922.

Steuernagel, Deut.² = Carl Steuernagel, Das Deuteronomium, übersetzt und erklärt (GHKAT, I. Abt., 3. Bd., 1. Teil), 2. Aufl. 1923.

Volz, Jer. = Paul Volz, Der Prophet Jeremia, übersetzt und erklärt (KoAT, Bd. X), Leipzig u. Erlangen 1922. 2. Aufl., Leipzig 1928.

Wellhausen, RAH² = J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 2. Ausg., Berlin 1897.

Wie is dat? = Wie is dat? Naamlijst van ongeveer 2500 bekende personen op elk gebied in het koninkrijk der Nederlanden met biografische aantekeningen, 's-Gravenhage 1931.

Inhalt des II. Bandes.

	Seite
Vorwort	VII—VIII
Abkürzungen (Nachtrag zu B. I S. XIII—XXXV)	IX—XIII
Kommentar zum B. Maleachi	1—594
Des B. Maleachi erste Rede (1, 2—5)	1— 45
" " " zweite Rede (1, 6—2, 9)	46—240
" " " dritte Rede (2, 10—16)	241—319
" " " vierte Rede (2, 17—3, 5)	320—390
" " " fünfte Rede (3, 6—12)	391—460
" " " sechste Rede (3, 13—21)	461—549
" " " Schlussrede oder das Fragment einer siebenten Rede (3, 22—24)	550—594
Die Literatur zum B. Maleachi (Nachtrag zu B. I Kap. X S. 492—506)	595—598
Druckfehler und Berichtigungen	599

Begehrens oder Verlangens für die Heidenvölker (Pressel, Tichomirowff) bzw. für jedermann, der es kennt (Köhler, Keil). Kombiniert erscheinen beide Erklärungen bei denen, die wie Venema חֶפֶץ auf das Wohlgefallen Gottes und der Menschen beziehen oder wie v. Til und Isopescul auf das Wohlgefallen Gottes und der Heiden oder wie de Moor auf das Wohlgefallen Gottes und Israels. Doch es fragt sich, ob eine derartige Ergänzung überhaupt angebracht sei. Hätte sie dem Propheten vorgeschwebt, so hätte er sie vermutlich analog der LA der Peš. (s. oben S. 456) durch ein entsprechendes Suffix ausgedrückt. An den beiden andern Stellen, wo im A. T. unsuffigiertes חֶפֶץ als genetivische Näherbestimmung verwandt wird, bedeutet es nicht wie 1, 10 Wohlgefallen (s. oben S. 102), sondern analog dem konkreten Sinn des Plurals חֶפְצִים (Prov. 3, 15; 8, 11 || פְּנִינִים, vgl. Delitzsch, Spr. S. 73) Kostbarkeit, Kleinod (Jes. 54, 12, s. auch Jes. Sir. 45, 11 אֲבִנֵי־חֶפֶץ = kostbare, wertvolle Steine, d. h. Edelsteine, Juwelen) oder auch Anmut (Koh. 12, 10 דְּבָרֵי־חֶפֶץ). In ähnlichem Sinn wird man חֶפֶץ auch hier zu verstehen haben, so dass אֶרֶץ חֶפֶץ dementsprechend bedeutet: köstliches Land, Prachtland oder auch Kleinod von Land bzw. Juwel von Land. Bestätigt wird diese Erklärung auch durch die sonst im A. T. vorkommenden idealisierenden Bezeichnungen Palästinas (vgl. Nowack^{1,2,3}, Marti^{D^o}, J. M. P. Smith, Sellin^{1,2,3}) als אֶרֶץ־חֶמְדָּה, d. h. liebliches Land (Sach. 7, 14), צְבִי הִיא לְכֹל־הָאָרֶצִית, d. h. die Zierde oder Pracht bzw. das prächtigste aller Länder ist es (Ez. 20, 6. 15), אֶרֶץ־הַצְּבִי, d. h. das Prachtland (Dan. 11, 16. 41), bzw. kurzweg הַצְּבִי, d. h. die Pracht (Dan. 8, 9), auch אֶרֶץ חֶמְדָּה נְחֻלַת צְבִי צְבָאוֹת, d. h. ein liebliches Land, das herrlichste Prachterbe (Jer. 3, 19, vgl. Volz, Jer.² z. St.).

אֶמֶר יְהוָה צְבָאוֹת wird auch hier von Sievers (Misc. S. 148) als Zusatz beseitigt. Dabei übersieht jedoch Sievers, dass die Worte ebenso wie 2, 16 (s. oben S. 319) und 3, 5 (s. oben S. 389) der Rede 3, 6—12 einen volltönenden Abschluss geben. Mit Recht lassen daher Marti^{KHS⁴}, Nowack^{1,2,3}, Sellin^{1,2,3} die abschliessende Formel unbeanstandet.

Unser Vers ist von Marti^{D^o} für sekundär erklärt worden, s. die nähere Begründung dieser Annahme sowie deren Wider-

legung in B. I Kap. VII § 4 S. 378 f. Zu dem dort Bemerkten sei noch ergänzend hinzugefügt, dass Marti^{KHS}, Sellin^{1,2,3} und Nowack³ an der Ursprünglichkeit von 3, 12 festhalten. Jedenfalls aber würde die Streichung unseres Verses das B. Maleachi um einen sehr charakteristischen Ausspruch verkürzen; handelt es sich doch hier um die einzige Aussage Maleachis über das endgeschichtliche Verhältnis Israels zur Heidenwelt als einer einheitlichen Grösse. Für die partikularistische Denkweise Maleachis ist es bezeichnend, dass er die Rolle der Heidenvölker in der Endzeit lediglich darauf beschränkt, als lobpreisender Chor den Segensstand Israels zu verherrlichen, vgl. Bertholet, SIJF S. 131. Innerhalb der prophetischen Literatur steht diese Auffassung ganz vereinzelt da, wenn es ihr auch nicht an Anklängen sowohl innerhalb als auch ausserhalb des Prophetenkanons fehlt, vgl. Jes. 42, 10 ff.; 45, 14 f.; 60, 6. 14; 61, 9; 62, 2. Şeph. 3, 20. Sach. 8, 13. Ps. 67, 4; 72, 17; 117; 126, 2. Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4. Dt. 32, 43. Allerdings handelt es sich an den genannten Stellen lediglich um die Tatsache, dass die Heiden in der Endzeit einen lobpreisenden Hymnus anstimmen werden, sei es zu Ehren Jahves (Jes. 42, 10 ff.; 60, 6. Ps. 67, 4; 117; 126, 2), sei es zu Ehren des Messias (Ps. 72, 17), sei es auch zu Ehren der durch Jahve verherrlichten Gemeinde (Jes. 45, 14 f.; 60, 14, vgl. Sach. 8, 23. Dt. 32, 43), oder dass die Heiden Israels Erhöhung bewundern (Jes. 61, 9; 62, 2. Ps. 126, 2) und sich dessen Glücksstand herbeiwünschen (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4), oder es handelt sich auch darum, dass Israel vor allen Völkern gesegnet (Sach. 8, 13) und verherrlicht werden soll (Şeph. 3, 20). Doch bei keinem der genannten Propheten, weder bei Deutero- und Tritojesaia, noch bei Jeremia, Şephania oder Sacharja geht wie bei Maleachi das endgeschichtliche Tun der Heiden in der lobpreisenden Verherrlichung Israels auf. Einen Anklang an Maleachi bietet in gewissem Sinne auch die Verheissung Ezechiels, dass das Israel der Endzeit nicht mehr ein Gegenstand der Schmähung oder der Verhöhnung von seiten der Völkerwelt sein soll (Ez. 34, 29; 36, 15. 30). Auch könnte eventuell hier eine mit dieser inhaltlich eng verwandte andere Verheissung Ezechiels herangezogen werden, dass in der Endzeit infolge der Verherrlichung Israels der Name Jahves bei den Heidenvölkern nicht mehr entweiht werden soll (Ez. 39, 7, vgl. 36, 20 ff.), sondern

als heilig, d. h. als gross und mächtig, anerkannt werden wird (Ez. 36, 23, vgl. auch oben S. 113 z. 1, 11).

Maleachis Ausspruch erscheint gleichsam wie eine Umformulierung der ersten der genannten ezechielschen Verheissungen ins Positive. Diese Umformulierung ist bezeichnend. Sie zeigt einerseits die auch sonst für Maleachi charakteristische Abhängigkeit von Ezechiel (s. B. I Kap. VI § 39 S. 339 f.), andererseits aber auch eine Abweichung des Schülers vom Meister in der Richtung zu Deuterjesaia hin. Für den Partikularisten Ezechiel ist die ausserisraelitische Menschheit von den Heilsgütern der Endzeit ausgeschlossen; sein exklusiv-nationales Zukunftsbild erwähnt ähnlich wie das Joels die Heiden nur als Gegenstand des göttlichen Zornes, dessen Auswirkung zugleich zum Mittel der Selbstverherrlichung Jahves wird (Ez. 38 f. Jo. 4), während bei Deuterjesaia dagegen der weitgehendste Universalismus zu den konstitutiven Elementen seiner eschatologischen Heilserwartung gehört (Jes. 42, 1. 4; 44, 5; 45, 6. 22 ff.). Ganz wie Ezechiel, so beschränkt auch Maleachi den Segen der Endzeit auf Israel allein; wenn er aber trotzdem daneben den Heiden eine gewisse innere Anteilnahme an diesem Segen zuspricht, ob auch nur in dem Sinn, dass sie rühmend davon Zeugnis ablegen, so liegt hier offenbar eine Art Nachhall deuterjesaianisch-universalistischer Ideen vor (vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 230. § 39 S. 341). Ist aber auch die Einwirkung Deuterjesaias bei Maleachi hier nur auf einen Reflex zusammengeschrumpft, so rückt ihn doch dieser Reflex um einen Grad näher an den grossen exilischen Universalisten heran, als dies bei dem ersten nachexilischen Ezechieliker, Haggai, der Fall ist; verknüpft doch letzteren mit Deuterjesaias Universalismus nur ganz lose die Erwartung, dass die Schätze der Heiden dem Tempel zugute kommen sollen (Hag. 2, 7 f., vgl. Jes. 45, 14, s. B. I Kap. VI § 39 S. 342 f.), während Haggais Zeitgenosse, Sacharja, trotz der kultisch gefärbten Orientierung seiner Eschatologie im Sinne Ezechiels (s. Sach. 1, 16; 4, 6b—10a; 6, 12. 15; 8, 9—13) mit der Erwartung von der endgeschichtlichen Bekehrung der Heiden (Sach. 2, 15; 8, 20—23) ganz auf deuterjesaianischem Boden steht, vgl. B. I Kap. VI § 39 S. 343. So stellen die drei nachexilischen kleinen Propheten, Haggai, Sacharja und Maleachi, in bezug auf ihr Verhältnis zu den beiden grossen exilischen Propheten, Ezechiel und Deuterjesaia, in der Frage nach der endgeschichtlichen Stellung des

Heidentums eine dreifach abgestufte Gradation dar, und zwar in der Reihenfolge: Haggai, Maleachi und Sacharja, vgl. B. I Kap. VI § 39 S. 342 f. In der nachkanonischen Literatur klingt Maleachis Aussage über den Lobpreis der Heiden nach in Tob. 13, 11 und Or. Sib. V, 328—333, vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 230. § 40 S. 352.

Zusammenfassung von 3, 12.

Das vor allen Schäden bewahrte und mit üppiger Fruchtbarkeit gesegnete Land (V. 10b. 11) wird, kurz gesagt, ein Prachtland sein, dessen Segensfülle die gesamte Heidenwelt rühmend bezeugen und sich anwünschen wird, ohne allerdings an dem Glücksstand Israels einen andern Anteil als den lobpreisender Zuschauer zu erlangen.

Des Buches Maleachi sechste Rede: 3, 13—21.

Die Klage der Tempelgemeinde über die Wertlosigkeit der Jahvereligion und der Trost des Propheten oder der Triumph der Tempelgemeinde über die Samariter am Tage Jahves.

Zur Entstehungszeit der Rede s. B. I Kap. IV § 3 (S. 110—113).

Zum zeitgeschichtlichen Rahmen s. ebenda Kap. V § 10 (S. 214—221).

1) VV. 13—15: Die Klage der Gemeinde.

a) V. 13: Der Gemeinschaftscharakter der Klage.

Überwältigt haben mich eure Reden, spricht Jahve. Ihr aber sprecht: was haben wir untereinander beredet wider Dich?

Die These, mit der diese letzte vollständige Rede des Propheten anhebt, berührt sich inhaltlich und formell eng mit derjenigen der vierten Rede (2, 17): beide enthalten ein Tadelsvotum an die Adresse der Gemeinde in betreff ihres Verhaltens gegen Jahve; beide gehören neben den Eingangsworten der ersten Rede (1, 2) zu den kürzesten Thesen des Propheten; mit 1, 2 teilt übrigens unsere These im Unterschied von 2, 17 noch den Abschluss durch die bekräftigende Formel אָמַר יְהוָה, vgl. B. I Kap. VIII § 2 S. 397.

הִזְקִינוּ עָלַי דְּבָרֵיכֶם wird von der LXX wiedergegeben durch ἐβαρύνετε ἐπ' ἐμὲ τοὺς λόγους ὑμῶν. Daher wird als Vorlage der LXX von Vollers (Dod. S. 78 bei Tichomiroff) הִזְקַתֶּם und von Riessler הִזְקַתֶּם angenommen. Doch Targ. (תְּקִיפוּ), Vulg. (in ualuerunt), auch Peš. (עֲשֵׂן) bestätigen den MT. Von einer Änderung des letzteren mit Riessler im Sinne der LXX kann daher wohl abgesehen werden.

רוק in Verbindung mit דברים bzw. דבר und nachfolgendem על nur noch 1. Chr. 21, 4 sowie in der Parallelstelle 2. Sam. 24, 4, wo vermutlich ebenfalls mit LXX Luc. על statt על zu lesen sein wird, vgl. Budde, KHCAT z. St. Die verbreitetste Auslegung erklärt רוק entsprechend der Grundbedeutung des Stammes im Sinne von durum esse bzw. stark, hart sein, wobei der Ausdruck entweder mehr subjektiv gedeutet wird: hart fallen mir eure Worte (Ewald, Reinke) bzw. allzustark (unerträglich) sind mir eure Worte (v. Orelli³) oder mehr objektiv: duri contra me sunt sermones vestri (Coccejus, v. Til, vgl. Rosenmüller) oder stark (zu stark) bzw. hart sind eure Worte (Reden) wider (gegen) mich (Isopescul, Wellhausen, Nowack^{1,2,3}, Sellin^{1,2,3}, Procksch, Haller², v. Hoonacker [durs]) bzw. ihr redet hart wider mich (Luther), ihr führt starke Reden gegen mich (Haller¹). Erklärt man dabei mit Buhl (HW¹⁶ s. v. רוק), Duhm^U, Nowack^{1,2,3}, Marti^{Do. KHS⁴}, Riessler, J. M. P. Smith (stout) stark, hart in der Bedeutung von anmassend, trotzig, herausfordernd („ihr nehmt euch in euren Reden viel gegen mich heraus“), so trifft man jedenfalls im grossen und ganzen den Sinn des prophetischen Vorwurfs. Noch einen Schritt näher kommen demselben jedoch die Übersetzungen von Köhler, Keil, Hengstenberg (Christ.² III S. 629): gewaltsam sind gegen mich eure Reden bzw. eure Worte tun mir Gewalt an bzw. ihr tut mir Gewalt an mit euren Reden. Allerdings passt, wie unten des nähern zu zeigen ist, die Erläuterung, die Köhler z. T. in Anlehnung an v. Til dieser Übersetzung beifügt, nur sehr schlecht zu dem Kontext der vorliegenden Rede: „Der Ausdruck deutet darauf hin, dass die Angeredeten mit ihren Worten Jehova wider seinen Willen und somit gewaltsam zu etwas machen wollen, was er nicht ist und nicht seyn will, nämlich zu einem unheiligen, um Frömmigkeit und Gottlosigkeit unbekümmerten Gotte“. Offenbar ist Köhler zu dieser Erläuterung veranlasst worden durch die Verwandtschaft unsres Verses mit dem Eingang der vierten Rede (2, 17, s. oben S. 321), dessen Sinn sie durchaus richtig trifft. Wie jedoch V. 14 f. zeigt, muss der Vorwurf unsres Verses im Vergleich mit dem von 2, 17 eine Steigerung enthalten. Die Zweifel der Tempelgemeinde an dem sittlichen Charakter Jahves (s. oben S. 325) sind hier im Zusammenhang mit der durch die

neue Lage der Dinge veränderten Situation (vgl. unten z. V. 14 S. 472 f.) bereits fortgeschritten zu der Verzweiflung an dem Wert der Jahvereligion überhaupt. Die von Köhler vorgetragene Erläuterung ist daher als nicht kontextgemäss abzulehnen, während seine auch von Keil und Hengstenberg vertretene Ansicht, dass in dem vorliegenden Zusammenhang dem Verbum הָוֹק vor allem der Begriff des Gewaltsamen anhafte, durchaus dem Kontext zu entsprechen scheint. An der einzigen Stelle (1. Chr. 21, 4 bzw. 2. Sam. 24, 4, vgl. oben S. 462), wo הָוֹק mit nachfolgendem עַל von דָּבָר gebraucht wird, kann der Satz $\text{דְּבַר־הַמֶּלֶךְ הָוֹק עַל־יוֹאָב}$ dem ganzen Zusammenhang nach nur bedeuten: des Königs Befehl erwies sich stärker als Joab (d. h. als Joabs Bedenken, vgl. 1. Chr. 21, 3), m. a. W. bezwang, zwang, vergewaltigte Joab, vgl. Kittel (HKAT z. St.). Rothstein (KHS⁴ z. St.). Rothstein-Hänel (Chr. z. St.), s. auch Löhr (KEH³ z. 2. Sam. 24, 4). Nowack (HKAT z. 2. Sam. 24, 4). Die Richtigkeit dieser Erklärung wird bestätigt durch 2. Chr. 8, 3; 27, 5, wo עַל הָוֹק von der siegreichen Bezwingung einer Stadt bzw. eines feindlichen Heeres gebraucht wird, vgl. auch Dan. 11, 5. Auf der gleichen Linie liegt die Bezeichnung für den Eintritt in den Zustand der prophetischen Ekstase durch den Ausdruck $\text{יָדֵיהֶוָה עָלַי הָוֹקָה}$, d. h. die Hand Jahves hat mich überwältigt (Ez. 3, 14, vgl. auch 1, 3; 3, 22; 33, 22; 37, 1; 40, 1. Jes. 8, 11, s. Herrmann [Ez. z. 1, 3]. H. Schmidt [SAT² II, 2 S. 78. 392]. Duhm [Jes.⁴ z. 8, 11]).

Auch wo sonst הָוֹק mit nachfolgendem עַל gebraucht wird, bezeichnet es „schwer auf jemandem lasten“ (vgl. Gen. 47, 20 von der Hungersnot) oder auch „jemanden mit Gewalt drängen, ihm hart anliegen“ (vgl. Ex. 12, 33). Dementsprechend muss auch an unserer Stelle הָוֹק von einem gewaltsamen, aggressiven Vorgehen der Tempelgemeinde gegen Jahve verstanden werden, so dass ihre Reden schwer auf ihm lasten, ja ihn gleichsam überwältigt haben, etwa wie ein siegreiches Heer eine schier uneinnehmbare Feste erstürmt oder einen starken Feind niederringt. Dieses Vorgehen der Tempelgemeinde gegen Jahve findet, wie bereits oben bemerkt wurde, seine Erklärung in V. 14, dem zufolge die Gemeinde, an dem Wert der Jahvereligion verzweifelnd, sich von Jahve und seiner Verehrung so gut wie lossagt, mit Jahve gleichsam fertig ist. Andererseits aber

könnte aus der verheissenden Antwort, die der Prophet V. 16 ff. auf die Klage der Gemeinde (V. 14 f.) gibt, auch gefolgert werden, dass die Tempelgemeinde, ehe sie in dumpfer Resignation über das Ausbleiben ihrer Hoffnungen sich von ihrem Gott und seinem Dienst loszusagen bereit war, mit unaufhörlichen, immer erneuten Bitten und Gebeten ihn bestürmte, bis er endlich nicht mehr standzuhalten vermochte, wie eine hart bedrängte Feste auf die Dauer nicht mehr dem anstürmenden Gegner standzuhalten vermag, und darum schliesslich durch Erhörung der Gebete nachgab. In beiden Fällen aber liegt, wie schon Köhler richtig gesehen, in der Wahl des Ausdrucks חִזַּק, von den Reden der Tempelgemeinde in bezug auf Gott gebraucht, eine unverkennbare Ironie vor, die ja Maleachi auch sonst mehrfach anwendet, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 411.

Sievers (Misc. S. 149. 164) streicht חִזַּק, weil „die Phrase *ḡazəqū ʿalāi diḡrēchēm* ... im A. T. ganz isoliert steht“ und „ferner nicht zum Folgenden passt“, da חִזַּק, obschon der markanteste Ausdruck, doch in der Gegenfrage nicht aufgenommen werde (vgl. 1, 2a. 6. 7a; 2, 17a; 3, 8b), während „dagegen *ʿalāi* und *diḡrēchēm* in der Gegenfrage regelrecht variiert als *niḡbārnū ʿalēch* wiedererscheinen“. Die eigentliche Voraussetzung dieser Argumentation ist allerdings die metrische Erwägung, dass der vorliegende Vers überfüllt sei, wobei jedoch weder אָמַר יְהוָה zu entbehren sei, noch auch עָלַי wegen des folgenden עָלֶיךָ. Nowack^{ki} hat sich, wenn auch mit einem Fragezeichen, an Sievers angeschlossen, doch schwerlich mit Recht. Bereits oben (S. 462 f.) ist unter Hinweis auf 1. Chr. 21, 4 bzw. 2. Sam. 24, 4 gezeigt worden, dass die „Phrase“ חִזַּקוּ עָלַי דְּבַרְיִכֶם nicht so vereinzelt im A. T. dasteht, wie Sievers behauptet. Die Annahme ferner, dass bei Maleachi alle Worte der These in der Gegenfrage wiederaufgenommen zu werden pflegen, dürfte doch wohl schon an 1, 6 scheitern, wo von der ganzen These nur die beiden letzten Worte בְּיַד שְׂמִי in der Gegenfrage variiert als בְּיַד אֶת־שְׁמִי wiedererscheinen; das gleiche gilt auch von der Gegenfrage 3, 7b, die übrigens nur ein Wort der These (שׁוֹב) in קָשׁוּב wiederaufnimmt, während die Gegenfrage 2, 14 sich auf das mit der Präposition עַל versehene Fragepronomen מָה beschränkt, ohne überhaupt auch

nur ein Wort der vorangestellten These wiederaufzunehmen. Jedenfalls aber würde die Streichung von **הַיְקוּי** eine ganz unberechtigte Abstumpfung des prophetischen Tadelsvotums bedeuten, dessen scharfe Spitze gerade in dem ironisch gehaltenen Anfangswort liegt, s. oben S. 464.

עָלַי ist entsprechend der Akzentuation sowie der Wortstellung nicht mit dem folgenden **דְּבַרְיִכֶם** zu verbinden (Pressel, Knabenbauer), sondern mit dem vorhergehenden **הַיְקוּי**.

דְּבַרְיִכֶם wird von einigen älteren Auslegern wie Tarnov, Pocock (z. 2, 17), Coccejus von den Reden der Gottlosen bzw. der offenkundigen Feinde Gottes verstanden. Bei den Neueren wird der Begriff der Gottlosen jedoch mehrfach eingeschränkt, sei es auf die ungläubig und freigeistig gewordene Jugend (v. Orelli³), sei es auf die Heuchler (Reinke, de Moor) oder Werkheiligen (Driver, Isopescul). Mit letzterer Erklärung berührt sich auch die Deutung Köhlers: „die grosse Masse des Volkes, welche, obgleich nicht im wahren und festen Glauben an Jehova stehend, doch bisher wenigstens vor groben Sünden sich in Obacht genommen und die gesetzlichen Vorschriften zu erfüllen gesucht hatte“. Dagegen denken G. A. Smith, Nowack^{1,2,3}, v. Hoonacker, Procksch, Marti^{KHS⁴}, Riessler, J. M. P. Smith an die Frommen im Volk, die allerdings Gefahr laufen, durch Zweifel am Glauben irre zu werden. Ganz ähnlich Sellin^{1,2,3}: die Kleingläubigen. Nach Torrey (JBL XVII S. 11) und Marti^{Do} endlich handelt es sich um die Freigeister (freethinkers) bzw. Skeptiker und Zweifler, die sowohl von den Gottlosen (V. 15. 18) verschieden sind als auch von den Frommen (V. 16).

Alle diese Deutungen auf einzelne Gruppen innerhalb der Gemeinde übersehen jedoch, dass der Prophet in allen seinen bisherigen Reden sich stets an die Tempelgemeinde als solche gewandt hatte, wo nicht wie 1, 6—2, 9 ein bestimmter Stand (die Priester, s. oben S. 52 z. 1, 6) ausdrücklich als Adressat gekennzeichnet war. Nach Analogie der früheren Reden erwartet man daher auch hier eine Ansprache an die Tempelgemeinde. Bestätigt wird diese Annahme durch folgende Erwägung. In V. 16 werden die Angeredeten (s. unten z. St.) als **יְרֵאֵי יְהוָה** bezeichnet. Die in V. 16 Angeredeten aber sind identisch mit den in V. 14 f. Redenden (s. unten z. 3, 16) und somit auch

mit den Adressaten von V. 13, da V. 14 f. nur nähere Entfaltung des V. 13a bzw. des נְדַבְרָנוּ in V. 13b ist. Die יְרֵאֵי יְהוָה von V. 16 aber sind, wie unten (s. z. St.) zu zeigen ist, die Glieder der Tempelgemeinde im Gegensatz zu den Samaritern, vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 234. § 11 S. 278. § 34 S. 329.

אָמַר יְהוָה ist die kürzere Gestalt der abschliessenden Formel, wie sie nur noch 1, 2a (s. oben S. 3) und 1, 13b (s. oben S. 154) vorkommt. Allerdings bietet Kod. Y (Taurinensis) der LXX (nach J. M. P. Smith) hinter *Kύριος* noch ein *Παντοκράτωρ* (= צַבְאוֹת). In Übereinstimmung damit auch v. lat.^{0e}: Dominus omnipotens; slav. fügt ebenfalls hinter ГҖ noch ein Вседержитель ein, wenn auch in Klammern. Als späterer Zusatz wird die abschliessende Formel auch hier beurteilt von Sellin^{1,2,3}, Nowack³, Haller². Mit Recht erklärt dagegen Sievers (Misc. S. 164) sie hier für unentbehrlich.

Auf die These des Propheten folgt der übliche Einwand der Zuhörer.

וְאָמַרְתֶּם leitet auch hier den Einwand ein. Targ. (s. 1, 2. 6. 13; 2, 14. 17; 3, 7 f.) und Peš. (s. 1, 6 f.; 2, 14. 17; 3, 7 f.) fügen auch hier ein אַם vor אָמַרְתֶּם ein, vgl. oben (S. 3. 54) z. 1, 2a. 6b.

Das an der Spitze des Einwandes stehende Fragepronomen מַה nur hier im B. Maleachi nicht in Abhängigkeit von einer Präposition, sei es בַּמַּה bzw. בְּמַה vgl. 1, 2. 6 f.; 2, 17; 3, 7 f.), sei es עַל (עַל-מַה 2, 14), vgl. oben (S. 4 f.) z. 1, 2a. LXX (*ἐν τίνι*) scheint allerdings in ihrer Vorlage auch hier בְּמַה gelesen zu haben; die gleiche LA bieten auch 7 Kodd. bei Kennicott (1. 150. 168. 180. 224. 250. 253 nach Tichomiroff). Diese LA scheint ebenfalls J. M. P. Smith seiner Übersetzung zugrunde zu legen (wherein have we talked against thee), ohne jedoch in den Anmerkungen irgendwie auf sie Bezug zu nehmen. Die in diesem Fall anzunehmende Konstruktion des Nif'al נְדַבֵּר mit בַּ zur Einführung des Objekts der Rede hat übrigens ihr vollkommenes Analogon sowohl an Ez. 33, 30 als auch an der ganz gleichen Konstruktion des Pif'el דַּבֵּר (1. Sam. 19, 3 f. Ps. 119, 46) und des Pu'al דַּבַּר (Ps. 87, 3). Andererseits aber erhält durch Beibehaltung des akkusativischen מַה, das auch Peš. (כּוּה), Targ. (כוּה)

und Vulg. (quid) bezeugen, das Gefüge des Satzes einen ungewöhnlicheren und weniger schwerfälligen Charakter.

נְדַבְרֵנוּ ist eine nur hier vorkommende Form des Nif'al von דָּבַר, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Andere Nif'alformen (3. Prs. Pl. Perf. und Partiz. Pl.) noch 3, 16. Ps. 119, 23 und Ez. 33, 30. LXX bietet κατελάλησαμεν. Peš. אָמַרְן. Vulg. locuti sumus. Targ. אַסְגִּינָא לְמַלְלָא (= multiplicavimus sermonem). Von diesen Übersetzungen wird jedoch keine dem reziproken Charakter des Nif'al gerecht, der sowohl durch 3, 16 als auch durch Ez. 33, 30 in ausreichender Weise gesichert erscheint, an ersterer Stelle durch den Zusatz אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ, an letzterer durch den parallelen Satz וְדַבְּרֵי־חֵד אֶת־אֲחֵרֵי אִישׁ אֶת־אֲחֵרֵי, s. Herrmann, Ez. z. St. Gut Marti^{Do}: sich untereinander bereden. Ganz ähnlich auch Rosenmüller (invicem locuti sumus), Köhler, Nowack^{1.2.3} (was haben wir miteinander gegen dich geredet?), Sellin^{1.2.3} (was reden wir denn untereinander gegen dich?), vgl. auch Marti^{KHS^s}, Riessler (zusammen geredet), Ewald, Reinke und Duhm^U (beredet), Procksch (verhandelt), v. Orelli³ (besprochen), v. Hoonacker (que nous disons-nous contre toi?). In Übereinstimmung mit dem Targ. versteht Kimḥi das Nif'al in iterativem bzw. frequentativem Sinn: שֶׁב הַפַּעַל פַּעוּל לְרֹב הַתְּמִידָה הַדְּבֹר. Ganz ähnlich auch Drusius (frequenter locuti sumus), Cornel. a Lap. (assidua et continua locutio), Pocock (wherein have we spoken so much against thee?). Trotz aller Einseitigkeit enthält diese Erklärung doch ein Wahrheitsmoment. Die im folgenden (V. 14 f.) angeführten Worte der Tempelgemeinde mögen den Redenden bei ihren gemeinsamen Besprechungen nicht einmal, sondern immer wieder und wieder auf die Lippen gekommen sein, sei es bei verabredeten Zusammenkünften in der Stille der Häuser (vgl. Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1. Ps. 1, 1; 26, 4 f.; 119, 23, s. Gunkel GHKAT⁴ z. d. Stt. und dessen Hinweis auf Einl. i. d. Psalmen [GHKAT, Ergänzungsband], § 6. 8), sei es bei zufälligen Begegnungen an der Mauer oder vor der Haustür (vgl. Ez. 33, 30, s. B. I Kap. V § 10 S. 218 f.). Die Frage nach dem Ausbleiben der erhauten Endzeit trotz alles religiösen Eifers, wie er sich noch kürzlich in der Verpflichtung auf das Gesetzbuch Esras geäußert (V. 14 s. unten z. St.), war zu brennend und aktuell, als dass sie der Gegenstand nur einer einmaligen Erörterung und eines einmaligen

gemeinsamen Gebets hätte gewesen sein können. Der Vollständigkeit wegen sei auch die von Abrabanel und Arias Montanus (bei Pocock) vertretene Erklärung genannt, der zufolge das Nif'al in passivem Sinn zu verstehen sei: was ist dir über uns berichtet worden? Doch in dieser Fassung würde Gl.b weder zu Gl.a, noch zu dem Folgenden (V. 14 f.) gut passen, auch hätte der Prophet diesen Gedanken vermutlich anders ausgedrückt, etwa **מִהֲמַדְבַּר בְּנִי אֵלֶיךָ** (vgl. Ps. 87, 3).

עָלֶיךָ in Verbindung mit **נִדְבַר** nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430. Statt der Konstruktion mit **עַל** steht Ez. 33, 30 und Ps. 119, 23 die Verbindung mit **בְּ**, s. Delitzsch, Ps.⁵ z. St. Mit Recht wird die Präposition **עַל** von der LXX durch *κατά* (*soû*) und von der Vulg. durch *contra* wiedergegeben. In Übereinstimmung damit verstehen auch alle neueren Ausleger die Präposition in feindlichem Sinn = gegen, wider. Eine Ausnahme in dieser Beziehung bildet nur Pressel; er übersetzt: „Womit reden wir über dich“ und bezieht dementsprechend die Präposition **עַל** auf den Inhalt der Reden der Tempelgemeinde. Allerdings können beide Erklärungen durch die Analogie des Pi'el **דָּבַר** bzw. des Kal **דִּבַּר** mit nachfolgendem **עַל** gestützt werden, s. Dt. 13, 6. Jer. 29, 32. Ps. 109, 20 und Ri. 9, 3. 1. Kön. 5, 13, vgl. M. Budie, Die hebr. Präposition **עַל**, Halle a. S. 1882, S. 16 f. 25. Jedoch der Inhalt des Folgenden (VV. 14 f.) zeigt deutlich, dass die erstere der beiden Erklärungen unbedingt die dem Kontext entsprechendere ist. Das farblose **קִדְמָךָ** (= *coram te*) des Targ. hängt mit dem abschwächenden Charakter seiner Paraphrase zusammen.

Zusammenfassung von 3, 13.

Analog dem Eingang der vierten Rede (2, 17) beginnt der Prophet auch hier mit einem Wort der Rüge betreffend das aggressive Vorgehen der Tempelgemeinde gegen Jahve. Nicht ohne Anflug von Ironie konstatiert er, dass die Gemeinde bei ihren wiederholten Besprechungen ihrem Gott Zwang angetan habe, ja ihn gleichsam überwältigt habe, mit ihm fertig geworden sei, etwa wie ein starkes Heer eine Feste oder einen Feind zu überwinden imstande ist. Doch die Gemeinde ist sich auch

diesmal scheinbar nicht bewusst, bei ihren Zusammenkünften und gemeinsamen Unterredungen irgend etwas Feindliches gegen Jahve geäußert zu haben, und bittet daher ganz wie in den früheren Fällen (vgl. 1, 2. 6 f.; 2, 14. 17; 3, 7 f.) um nähere Aufklärung über den eigentlichen Sinn des prophetischen Tadelsvotums.

b) VV. 14 f.: **Der Inhalt der Klage.**

α) V. 14: **Die Wertlosigkeit der Jahvereligion.**

Ihr sprecht: ein Wahn ist es, Gott zu dienen, und was hat es für Wert, dass wir ordnungsgemäss beobachtet seine Ordnung und dass wir einhergegangen in Trauerschwärze im Hinblick auf Jahve der Heere.

Der Einwand der Zuhörer veranlasst den Propheten auch hier wie in den übrigen Reden, den an die Spitze gestellten Satz näher auszuführen und zu erläutern. Er tut dieses in VV. 14 f., indem er gleichwie 2, 17 den Inhalt der Reden anführt, die die Tempelgemeinde bei ihren Zusammenkünften (vgl. oben S. 467 z. V. 13) im Munde führt. Im Unterschiede von 2, 17 sowie 1, 7b. 12b werden jedoch die angeführten Reden nicht mit **בְּאִמְרֵיכֶם** (s. oben S. 63 z. 1, 7), sondern mit **אִמְרֵתֶם** eingeleitet. Von den Tochterversionen der LXX scheinen v. lat.^{sa} (et dixistis), v. lat.^{oe} (quia dixistis), aeth. (ʿesma tebēlū) und arm. (quia dicebatis nach Isopescul) in ihrer Vorlage statt *εἶπατε* vielmehr *καὶ εἶπατε* bzw. *ὅτι εἶπατε* gelesen zu haben, vgl. Bachmann, Dod. S. 40.

Ihrem Inhalt nach beziehen sich die angeführten Reden einerseits auf die Jahvereligion und ihre Verehrer, d. h. die Tempelgemeinde (V. 14), und andererseits auf ihre Verächter, d. h. die Samariter (V. 15).

שׁוֹא עֶבֶד אֱלֹהִים eröffnet die Reden der Gemeinde. LXX *μάταιος (ματεος ἄ^{c.a.c.b}) ὁ δουλεύων θεῷ*. Vulg. *vanus est, qui seruit Deo*. Peš. **דסריקאית פלחניהי למריא** (= in vanum coluimus Dominum). Targ. **לא להנאה מא דפלה קדם יהוה** (= nihil lucratur, qui colit coram Domino). Von den Toch-

terversionen der LXX bietet die aeth. $kant\bar{o} zatakana\bar{i}na$ $la'egzi'abeh\bar{e}r = \mu\acute{\alpha}ταιον \delta\tau\iota \acute{\epsilon}δουλεύσαμεν κυρίῳ$, v. lat.^{9e} und arm. (nach Isopescul) $vanus est omnis qui servit Deo$. Trotz aller scheinbaren Verschiedenheit der hier vorausgesetzten Formen der Textüberlieferung dürfte es doch angebracht sein, den MT unverändert beizubehalten. Jedenfalls scheint der Konsonantenbestand עבר durch LXX und Vulg. sichergestellt zu sein, wenn auch diese beiden Versionen die Form als Partizipium vokalisieren. Die Peš. scheint allerdings in Übereinstimmung mit der aeth. Tochterversion der LXX עֲבַדְנִי vorauszusetzen, doch handelt es sich hier aller Wahrscheinlichkeit nach nur um eine Angleichung an das folgende דַּנְטָרָךְ (= שְׁמַרְנִי) durch Auflösung des Infinitivs in eine Form des Verbum finitum. Eine analoge Auflösung liegt jedenfalls im Targ. vor, das den Infinitiv sehr wohl durch einen selbständigen Relativsatz wiedergegeben haben kann. Schliesslich beweist die von Theodor M. benutzte LA ($\acute{\alpha}\nuωφελ\acute{\epsilon}\varsigma \tau\bar{\omega} \Theta\epsilon\bar{\omega} \delta\omega\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\omega$) das Vorhandensein einer mit dem MT vollkommen übereinstimmenden Variante der LXX, vgl. Tichomiroff. Diese Variante zeigt auch zugleich, dass das $\mu\acute{\alpha}ταιος$ der LXX und das $vanus$ der Vulg. statt des zu erwartenden $\mu\acute{\alpha}ταιον$ bzw. $vanum$ nur durch die Fassung des folgenden עבר als nomen agentis (עֲבַד) bedingt sein dürfte; bestätigt wird שָׂוָא übrigens nicht nur durch die Peš. (s. oben S. 469), sondern auch durch die aeth. Tochterversion der LXX (s. oben).

שָׂוָא, ein Nomen nach der Form $katl$ (vgl. Barth, NB² § 80c) vom Stamm שָׂוָא, verwandt mit שָׂאָה = wüste sein (vgl. Delitzsch, Spr. z. 30, 8, anders dagegen Buhl, HW¹⁶ s. v. und Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v.), ist das Wesen- und Gehaltlose, das Irreale, das Leere, der leere Schein und bezeichnet daher im Gegensatz zur Realität der Wahrheit — die Lüge, die Täuschung, den Betrug (vgl. Ez. 13, 6—9; 21, 34 || כִּזְבִּי. Ps. 144, 8. 11 || שִׁקְרִי. Hi. 31, 5 || כִּרְכֻהִי), im Gegensatz zur Realität des Heils — die Heillosigkeit, das Unheil bzw. die Sünde (vgl. Sach. 10, 2. Ps. 41, 7. Hi. 11, 11 || אֲחִי). im Gegensatz zur Realität Gottes — die irrealen Götzen (vgl. Jer. 18, 15, s. auch Jon. 2, 9. Ps. 31, 7 הַבְּלִי-שָׂוָא), im Gegensatz zur Realität des Erfolges — die Ver-

geblichkeit, die Resultatlosigkeit, d. h. adverbiall. ausgedrückt, umsonst (vgl. Ps. 127, 1 f., s. auch Jer. 2, 30; 4, 30; 6, 29; 46, 11 [לְשׂוֹא]). In gegensätzlichem Parallelismus zu בָּצֵעַ findet sich שׂוֹא nur an unserer Stelle; es bezeichnet daher hier die Wertlosigkeit, und zwar im Sinne eines täuschenden Selbstbetrugs, d. h. den Wahn, dem kein reales Gut entspricht.

עֲבַד אֱלֹהִים bedeutet nach Köhler im Unterschied von עֲבַד יְהוָה Religion überhaupt (vgl. auch Procksch), doch schwerlich mit Recht. Wie das יְהוָה צְבָאוֹת in Gl.b zeigt, kann אֱלֹהִים nur von Jahve verstanden werden; bestätigt wird diese Annahme auch durch den Vergleich von V. 18 mit V. 20. Zu dem sonstigen Gebrauch der gemeinsemitischen Gottesbezeichnung אֱלֹהִים bei Maleachi s. 2, 15. 17; 3, 8. 15. 18, vgl. auch B. I Kap. VI § 15 S. 286 f. Der Ausdruck עֲבַד אֱלֹהִים bedeutet demnach nicht Gottesverehrung, Gottesdienst, Religion überhaupt, sondern speziell die Jahveverehrung, die Jahvereligion, genauer diejenige reine, durch keinerlei synkretistische Elemente alterierte Form der Jahvereligion, wie sie von der Tempelgemeinde geübt wurde im Unterschied von der Gottesverehrung der Samariter, vgl. oben (S. 378—382) z. 3, 5. Zu der Auffassung der Religion als eines „Dienstes“ vgl. das oben (S. 50) z. 1, 6 und unten z. 3, 17 Bemerkte, s. auch B. I Kap. VI § 11 S. 276. § 12 S. 279 ff. Im Hinblick auf 1, 6 (s. oben S. 51 f.) ist עֲבַד אֱלֹהִים im grossen und ganzen gleichbedeutend mit מִוֹרָא אֱלֹהִים bzw. מִוֹרָא יְהוָה, vgl. B. I Kap. VI § 11 S. 276. Die Worte der Gemeinde haben ihre Parallele an dem Ausspruch der Gottlosen Hi. 21, 15; eine ähnliche Gesinnung wird auch Hiob von Elihu unterstellt (Hi. 34, 8 f.; 35, 3, vgl. G. Marschall, Die „Gottlosen“ des ersten Psalmenbuches, Münster i. W. 1929, S. 115).

Der Gedanke von dem illusorischen Wert der Jahvereligion wird in Gl.b näher ausgeführt, und zwar so, dass einerseits der Begriff שׂוֹא durch מִוֹד־בָּצֵעַ und andererseits עֲבַד אֱלֹהִים durch כִּי eingeleiteten Sätze seine Erläuterung erhält.

מִוֹד־בָּצֵעַ wird von der LXX wiedergegeben durch *καὶ τί πλέον* bzw. *καὶ τί πλείον* (S^{c.a.c.b}Q). In Übereinstimmung mit der LXX auch die Tochterversionen, ausgenommen die aeth. (*uamenta rabāhna*), die hinter *πλέον* noch ein *ἡμῶν* voraus-

zusetzen scheint, sowie die arab. (وَلَمَّاذَا), die vor *ti* noch ein *diá* gelesen zu haben scheint. Die Wiedergabe von **בַּצֵּעַ** in der LXX durch *πλέον* statt des zu erwartenden *χρησιμουν* (vgl. Gen. 37, 26) bzw. *ὠφελία* (Ps. 30, 10. Hi. 22, 3) ist auffallend, doch liegt zu einer Textänderung keine Veranlassung vor, da sowohl Peš. (וּמִנָּה אֲוֵתָרְךָ) und Targ. (וּמִנָּה מִמּוֹן נִתְהַנִּי לְנָא) als auch Vulg. (et quod emolumentum) den MT bestätigen; allerdings scheinen Peš. und Targ. hinter **בַּצֵּעַ** noch ein **לָנוּ** voranzusetzen, doch ist vermutlich das **אֲוֵתָרְךָ** der Peš. ebenso wie das **נִתְהַנִּי** des Targ. gleich dem **פְּלִחְנִיָּהּ** (vgl. oben S. 469) der ersteren nur eine Angleichung an das folgende **שְׂמִרְנוּ**, während das **לְנָא** des Targ. zur Verdeutlichung der Paraphrase hinzugefügt sein kann.

בַּצֵּעַ bedeutet hier nicht wie Ex. 18, 21. 1. Sam. 8, 3 (**שְׂחָדָה**). Ez. 22, 13 (vgl. V. 12 **וַתִּבְצְעֵי רַעֲיָךְ בְּעֶשֶׂק**). Prov. 15, 27 (**כִּמְהֵנֹת**) den unrechtmässig, etwa durch Bestechung, Erpressung oder Raub erzielten Gewinn, sondern wie Gen. 37, 26. Ps. 30, 10. Hi. 22, 3 den Überschuss (vgl. LXX), den Vorzug (vgl. Peš.), den Nutzen (vgl. Targ.), also den Vorteil, Gewinn überhaupt bzw. den Wert.

Die Frage **מִדֵּבַצֵּעַ** setzt hier ebenso wie Gen. 37, 26 und Ps. 30, 10 eine verneinende Antwort voraus, anders ausgedrückt, der Fragesatz hat hier ähnlich wie 1, 8b. 9b (s. oben S. 82. 93) die Bedeutung eines Verneinungssatzes, s. Ges.-K.²⁸ § 150 d. König, Synt. § 352 a—δ, vgl. B. I Kap. VIII § 5 S. 408. Den Sinn der Frage trifft daher Raschi gut mit den Worten **לָא נִקְבַּל שְׂכָר**. Was unter dem nutzbringenden Vorteil bzw. dem Lohn, den man von der Jahvereligion erwartete, zu verstehen ist, geht aus dem Folgenden mit unmissverständlicher Deutlichkeit hervor. Man dachte dabei zunächst an den äusseren Glücksstand, den man den Samaritern neidete (vgl. V. 15), an die Verzichtbarung der Sonderstellung, die der Tempelgemeinde als Jahves Eigentumsvolk zukam (vgl. V. 17 f.), und im Zusammenhang damit an die siegreiche Überwindung der Gegner (vgl. V. 19 ff.). Der hier unverkennbar hervortretende utilitaristische Eudämonismus war jedoch im letzten Grunde eschatologisch orientiert. Von der korrekten Ausübung der vorgeschriebenen Formen der Jahvereligion (vgl. Gl.b) erwartete man vor allem

den baldigen Eintritt der langersehnten Parusie Jahves (vgl. 2, 17, s. oben S. 329 f.) und als deren notwendige Folge die Verherrlichung der Tempelgemeinde einerseits und die endgültige Zerschmetterung ihrer Gegner, der Samariter, andererseits (vgl. V. 19 ff.).

Es folgt, wie bereits oben (S. 471) bemerkt wurde, die nähere Entfaltung des Begriffs עֲבַד אֱלֹהִים durch zwei mit כִּי an מִדְּבַצֵּעַ angereihte Subjektssätze. Die gleiche Verbindung von בִּצַע mit nachfolgendem כִּי auch Gen. 37, 26 und Hi. 22, 3, während Ps. 30, 10 der Ausdruck mit בִּצַע und nachfolgendem Infinitiv konstruiert ist. Zu der Einführung von Subjektssätzen durch כִּי s. Brockelmann, V. Gr. II S. 605 f.

שָׁמְרָנוּ מִשְׁמֹרֵתוֹ wird von der LXX (*εφωλάξαμεν τὰ φολάγματα αὐτοῦ*), Ps. (נִטְרָן נִטְרוֹתָהּ) und Vulg. (*custodiuimus praecepta eius*) übersetzt, als ob sie in ihrer Vorlage den Plural מִשְׁמֹרֵתָיו gelesen, während jedoch das Targ. (נִטְרָנָא מִטְרַת מִימְרֵיהּ) den Singular des MT (מִשְׁמֹרֵתוֹ) bestätigt. Im Hinblick auf die LXX ändert Riessler מִשְׁמֹרֵתוֹ in מִשְׁמֹרֵתָיו. Doch ist diese Textänderung schwerlich vonnöten, da LXX auch anderwärts den Singular מִשְׁמֹרֵת durch den Plural *φολάγματα* (vgl. Lev. 8, 35: 22, 9. Num. 4, 31. Dt. 11, 1) bzw. *φολακαί* (vgl. Num. 3, 28. 32. 38; 18, 3 ff.; 31, 30. 47. Ez. 44, 8. 16; 48, 11. Neh. 12, 45. 2. Chr. 13, 11; 23, 6) wiedergibt. Von den Tochterversionen der LXX übersetzt übrigens die aeth. (*te'ezāzō*) so, als ob sie in ihrer Vorlage den Singular *τὸ φόλαγμα αὐτοῦ* vorgefunden. Dazu kommt, dass der Plural מִשְׁמֹרֵת, der sich mehrfach in der Chronik (1. Chr. 9, 23; 26, 12. 2. Chr. 7, 6; 8, 14; 31, 16 f.; 35, 2) und im Nehemiabuch (Neh. 7, 3; 12, 9; 13, 30) sowie einmal auch im Pentateuch (Num. 8, 26) findet, in der Verbindung mit שָׁמַר nicht nachweisbar ist.

Der paronomastische Ausdruck שָׁמַר מִשְׁמֹרֵת יְהוָה (s. B. I Kap. VIII § 5 S. 415) ist für P bzw. H bezeichnend (vgl. Lev. 8, 35; 18, 30; 22, 9. Num. 9, 19. 23, s. B. I Kap. VIII § 13 S. 439), auch Ezechiel (vgl. Ez. 44, 8. 15 f.; 48, 11), Sacharja (3, 7) und dem Chronisten (2 Chr. 13, 11; 23, 6. Neh. 12, 45) ist er geläufig. Vielfach wird er wie an unserer Stelle von der Gemeinde gebraucht (vgl. Lev. 18, 30. Num. 9, 19. 23. 2. Chr.

13, 11; 23, 6); daneben aber auch von dem Kultuspersonal, sei es von den Leviten (Ez. 44, 8), sei es von den Priestern (Lev. 8, 35; 22, 9. Ez. 44, 15 f.; 48, 11), sei es vom Hohenpriester (Sach. 3, 7). In letzterer Anwendung auf die einzelnen Klassen der Hierarchie bezeichnet der Ausdruck die korrekte Ausübung sowohl einzelner kultischer Vorschriften (Lev. 8, 35; 22, 9) als auch der gesamten levitischen (Ez. 44, 8) bzw. priesterlichen (Ez. 44, 1) oder hohepriesterlichen Funktionen (Sach. 3, 7). In Anwendung auf die Gemeinde bezeichnet in ganz analoger Weise der Ausdruck die genaue Ausübung sowohl einzelner Verordnungen (Lev. 18, 30. Num. 9, 19. 23) als auch des gesamten Tempeldienstes (2. Chr. 13, 11).

Ausser der Verbindung mit יהוה erscheint der Ausdruck שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת sowohl bei P als auch bei Ezechiel und dem Chronisten in der Verbindung mit מִשְׁכַּן יְהוָה (Num. 31, 30. 47, vgl. 1, 53), הַמִּקְדָּשׁ (Num. 3, 28. 32; 18, 5. 1. Chr. 23, 32), הַמִּקְדָּשׁ (Num. 3, 38), אֹהֶל מוֹעֵד (Num. 18, 3 f. 1. Chr. 23, 32), הַבַּיִת (Ez. 40, 45; 44, 14), הַמִּזְבֵּחַ (Num. 18, 5. Ez. 40, 46), כְּרִתְּהֶעֱדָה (Num. 3, 7), תְּרוֹמַת יְהוָה (Num. 18, 8). Vereinzelt findet sich der Ausdruck שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת יְהוָה auch im deuteronomistischen bzw. deuteronomischen Sprachgebrauch, jedoch stets verbunden mit einem Zusatz bzw. einer Erläuterung, vgl. Gen. 26, 5. Dt. 11, 1. Jos. 22, 3. 1. Kön. 2, 3, s. B. I Kap. VIII § 13 S. 439.

Der hier angeführte Befund scheint die Annahme nahezu legen, dass der Gebrauch des Ausdrucks שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת bei Ma-leachi die Kenntnis von P voraussetzt. Sind wir mit dieser Annahme im Recht, dann wäre sowohl für den näheren Inhalt des Ausdrucks an unserer Stelle als auch für die Abfassungszeit der vorliegenden Rede (3, 13—21) ein nicht unwichtiger Fingerzeig gewonnen. Soviel steht jedenfalls fest, dass die Gemeinde sich hier auf getreue Erfüllung, sei es des gesamten Tempeldienstes, sei es einzelner gesetzlicher Vorschriften, beruft. Die hier vorausgesetzte Situation ist demnach eine andere als die der vorhergehenden Rede (3, 6—12). Ist unsere oben (S. 432) z. V. 10a ausgesprochene Vermutung richtig, dass die Rede 3, 6—12 in die Zeit fällt, die zwischen der Ankunft Esras (458) und der Promulgation des Gesetzes (457) liegt, dann dürfte es nicht unwahrscheinlich sein, dass die vorliegende

Rede (3, 13—21) der Zeit nach letzterem Ereignis angehöre. Die Bemühungen des Propheten, die Gemeinde für das Gesetzbuch Esras zu gewinnen (s. oben S. 432 f. z. V. 10a), waren nicht vergeblich gewesen. Die Gemeinde, die in der vorhergehenden Rede noch für die Zehntenordnung des neuen Gesetzes erwärmt werden musste, kann jetzt von sich aussagen, dass sie Gottes Ordnungen auf das genaueste eingehalten. Diese Selbstaussage ist schwerlich auf die in der vorhergehenden Rede genannte Zehntenordnung (V. 8 ff.) zu beschränken, sondern wohl am ehesten auf die Gesamtheit der Bestimmungen zu beziehen, auf die die Gemeinde neben der neuen Zehntenordnung (Neh. 10, 38, vgl. oben S. 432 f. z. V. 10a) bei der Promulgation des neuen Gesetzbuches am 24. Tišri sich feierlich verpflichtete (Neh. 10, 1—38aa, vgl. B. I Kap. V § 10 S. 215 ff.). Diese Erklärung des Ausdrucks wird jedenfalls bestätigt durch den zweiten, mit **כי** eingeleiteten Subjektssatz.

הִלְכְנוּ קְדֻרְנִית wird doch wohl von LXX (*ἐπορεύθημεν ἐκέται*), Peš. (**הִלְכְנוּ מְכִיכָאִית**), Targ. (**הִלְכִנָּא בְּמִכִּיכֹת רִיחַ**) und Vulg. (*ambulamus tristes*) bestätigt. Von den Tochterversionen der LXX bietet die aeth. *nāhū taḳanaḳnahī 'esma taḳanaḳna*, als ob sie in ihrer Vorlage gelesen: *ἰδοὺ ἐδουλεύσαμεν διότι ἐδουλεύσαμεν*, doch erklärt Bachmann (Dod. S. 40) diesen vermehrten Text wohl mit Recht durch den Umstand, dass hier Korrektur und Korrigendum nebeneinander stehengeblieben sind; desgleichen wird man Bachmann (a. a. O.) auch darin bestimmen dürfen, dass das *taḳanaḳna* nicht auf eine von der LXX abweichende Vorlage hinzuweisen braucht, sondern als allgemeine und oberflächliche Übersetzung von *ἐπορεύθημεν ἐκέται* aufgefasst werden kann.

קְדֻרְנִית ist eine Nominalform, die ihr vollkommenes Analogon an **אֲחֻרְנִית** (Gen. 9, 23. 1. Sam. 4, 18. 1. Kön. 18, 37. 2. Kön. 20, 10 f. Jes. 38, 8) besitzt, s. Barth, NB² § 209 δ. Ges.-K.²⁸ § 100 g, doch vgl. auch Brockelmann, V. Gr. I § 39 d. ZDMG 1904 S. 520. Bauer-Leander HG § 80 r. Das Wort nur hier im A. T. (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 427) und dementsprechend auch die Verbindung **הִלְכְנוּ קְדֻרְנִית**, doch finden sich mehrfach analoge Ausdrücke wie **קָדַר הִלְכְנוּ** (Ps. 42, 10), **קָדַר הִלְכְנוּ** (Ps. 38, 7. Hi. 30, 28), **קָדַר הִתְחִלְכְנוּ**

(Ps. 43, 2). Die Grundbedeutung von קָדַר trübe, dunkel, schwarz, schmutzig sein dürfte sich mit ziemlicher Sicherheit aus folgenden Stellen ergeben: Jo. 2, 10; 4, 15, wo קָדַר von Sonne und Mond ausgesagt, in Parallele steht zu אֲסַפּוּ נְגַהֶם. Mi. 3, 6, wo es vom Tage ausgesagt, in Parallele steht zu Sonnenuntergang, Finsternis und Nacht. Ez. 32, 7 f., wo das Hif'il הִקְדִיר näher erklärt wird durch לֹא הָאִיר אֹרֶךְ bzw. נָתַן הַשֶּׁמֶךְ, vgl. Hi. 6, 16, auch 1. Kön. 18, 45 (הִתְקַדֵּר). In dieser Grundbedeutung entspricht קָדַר vollkommen seinen arabischen Parallelen كَدَمٌ (s. Barth, Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexikon, Leipzig 1902, S. 43) und قَدَمٌ (s. Lagarde, Uebers. S. 31). Andererseits aber resultiert für קָדַר auch die Bedeutung trauern aus Jer. 4, 28; 14, 2 (|| אֲבֵל). Ez. 31, 15 (הִקְדִיר || הִאֲבִיב). Jes. 50, 3 (שֶׁקַּח || קְדֵרוֹת), vgl. auch Jer. 8, 21. Ps. 35, 14; 38, 7; 42, 10; 43, 2. Hi. 5, 11; 30, 28. Der Zusammenhang der beiden Bedeutungen war ganz von selbst durch den bei den Hebräern üblichen Habitus der Trauernden gegeben (vgl. Zehnpfund, PRE³ XX S. 84 ff. Volz, B. A. S. 325) bzw. durch die Bedeutung von Schwarz als der Totenfarbe (vgl. P. Heinisch, Die Trauergebräuche bei den Israeliten [Biblische Zeitfragen, 13. Folge. Heft 7/8], Münster i. W. 1931, S. 35, s. für das heutige Palästina auch G. Dalman, Palästinischer Diwan, Leipzig 1901, S. 324). Beide Bedeutungen des Etymons kommen gut zum Ausdruck, wenn man קְדֵרְנִית mit Köhler, Keil, Duhm⁵ „schwarztrauernd“ bzw. mit v. Orelli³ „in Trauerschwärze“ übersetzt. Cappellus bezieht den Ausdruck (atrati) auf die gedrückte äussere Lage der Gemeinde, die „misera . . . conditio sub gentium iugo et servitute“; ganz ähnlich Venema; auf der gleichen Linie liegt auch die Erklärung von Cyrill und Theodor, der zufolge das ἐπορεύθημεν ἰκέται der LXX (s. oben S. 475) als ἐν ἀπορίαις ἐσμὲν καὶ πλῆγαις bzw. ἐν ἀνάγκαις καὶ θλίψεσι gedeutet wird. Allerdings könnte diese Erklärung durch den Gegensatz von V. 15 gestützt werden, doch wird der Parallelismus der beiden Subjektssätze in Gl.b dabei völlig zerstört, falls man nicht mit Sievers (Misc. S. 149. 164) aus metrischen Gründen das וְכִי streichen und Gl.bβ mit V. 15

zu einer neuen Strophe verbinden will. Kontextgemässer sind darum alle diejenigen Erklärungen, die auch in Gl.b eine Aussage über Äusserungen der Frömmigkeit finden. So denken Hengstenberg (Christ.² III S. 630 f.), Reinke, Keil, Tichomirow, Procksch, Isopeskul an das Fasten als ein verdienstliches Werk; Köhler, Hitzig, de Moor, v. Orelli³, Riessler an äussere Gebärden, Zeichen oder Werke der Trauer und Busse; v. Hoonacker an Fasten und Busse als „manifestations usuelles de la piété“; Sellin^{1.2.3} an Fasten, Sichkasteien, Büssen und Klagen als Manifestationen der damaligen Frömmigkeit; Haller^{1.2} an das Stehen unter einem beständigen Druck, „sich in einem grossen Bussgefühl bewegen“, denn „gut und gedrückt, böse und machtvoll sind gleichbedeutend“. Ganz ähnlich auch Marti^{Do} und J. M. P. Smith in direkter Anlehnung an den Satz Wellhausens: „In dieser Periode ist Frömmigkeit und Traurigkeit beinah dasselbe“. Etwas anders endlich Nowack^{1.2.3}: „der Schmerz über die Gegenwart, dass Jahve noch immer nicht zu seinem Volk gekommen ist, vgl. 3, 1, dass Jahves מֵאֲרָה auf ihnen lastet usw.“

So gut auch alle diese Erklärungen einerseits sich in den Zusammenhang eingliedern und andererseits dem Sprachgebrauch von קָדַר entsprechen, so fehlt ihnen allen doch eine direkte Beziehung auf konkrete zeitgeschichtliche Ereignisse. Sind wir mit unserer Annahme im Recht, dass die Worte von Gl.a עֲשִׂמְרֵנוּ מִשְׁמֵרֵתוֹ auf den Akt der Gesetzespromulgation am 24. Tišri rekurrieren (vgl. oben S. 475), so liegt es am nächsten, den parallelen Satz הִקְבַּלְנוּ קָדַרְנִיתָ ebenfalls von einem ganz konkreten Ereignis zu verstehen, das mit der Verpflichtung auf das Gesetzbuch Esras in näherem Zusammenhang stand und bei dem die Gemeinde im Traueraufzuge erschienen war. Als ein solches konkretes Ereignis aber gibt sich nach Neh. 9, 1 ff. die solenne Bussfeier zu erkennen, die der Kanonisierung des Gesetzes voraufging und von der es ausdrücklich heisst, dass sie unter Fasten (בְּצוּם) in Trauerkleidern (בְּשִׂקִים) und mit Erde auf dem Haupt (וְאֶדְמָה עָלֵיהֶם) von der Gemeinde begangen worden ist (Neh. 9, 1, vgl. B. I Kap. V § 10 S. 215). Allerdings ist es auffallend, dass das zeitlich voraufgehende Ereignis erst an zweiter Stelle genannt wird. Will man jedoch hier kein Hysteronproteron (vgl. König, Stil. S. 136) annehmen, so müsste man den

Satz **שָׁמְרֵנוּ מִשְׁמֵרָתוֹ** auf ein dem Busstage des 24. Tišri vorhergehendes Faktum beziehen. Als ein solches käme wohl vor allem die Neh. 8, 13—18 berichtete korrekte Feier des Laubhüttenfestes (s. B. I a. a. O.) in Betracht; in diesem Fall würde in Gl.b die Gemeinde sich vermutlich auf die Feier des 24. Tišri in allen ihren Momenten beziehen. Doch dürfte von diesen beiden Erklärungen die erstere die näherliegende sein, so dass wir in den beiden Sätzen einen Hinweis auf den 24. Tišri des Jahres 457 (s. oben S. 432 z. V. 10a) zu erblicken hätten, vgl. B. I Kap. IV § 3 S. 112.

מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת wird, wie bereits oben (S. 476 f.) bemerkt wurde, von Sievers als Bestandteil von Gl.b β mit V. 15 zu einer Strophe vereinigt. Gleichzeitig streicht Sievers (Misc. S. 149) **צְבָאוֹת** als Zusatz. Einen Schritt weiter geht Marti^{Do} und im Anschluss an ihn: Riessler, Sellin^{1,2,3}, Nowack³, Haller², die ausser **צְבָאוֹת** auch das vorausgehende **יְהוָה** beseitigen unter gleichzeitiger Änderung von **מִפְּנֵי** in **מִפְּנֵי**. Für die Beseitigung von **צְבָאוֹת** hätte Sievers sich übrigens auch auf die aeth. Tochterversion der LXX berufen können, vgl. Bachmann, Dod. S. 41. Was die von Marti^{Do} vorgeschlagene Textänderung anlangt, so ist sie nach Buddes richtigem Dafürhalten wohl nur durch das gesuchte Vers- und Strophenmass bedingt. Erfreulicherweise hat Marti^{KHS} sie wieder aufgegeben. Hengstenberg (Christ.² III S. 631) macht darauf aufmerksam, dass **מִפְּנֵי** nicht identisch mit **לִפְנֵי** sei, und dass die Präposition hier vielmehr in kausalem Sinn (um seinetwillen) zu verstehen sei, nachdem schon vorher Coccejus, Drusius, Rosenmüller, Maurer hier „propter“ übersetzt. Auch Reinke, Keil, Hitzig, Köhler, Tichomiroff, Driver geben der kausalen Erklärung den Vorzug, wobei die beiden erstgenannten ähnlich wie I-Ezra (**מִירַאת הַשָּׁם**) und Drusius (metu Domini) speziell an das Motiv der Ehrfurcht bzw. Scheu vor Jahve denken. Jedenfalls fügt sich die kausale Deutung gut in den Zusammenhang. Zu dem Gebrauch von **מִפְּנֵי** in diesem Sinne vgl. Gen. 36, 7; 47, 13. Ex. 3, 7; 9, 11. 1. Kön. 5, 17. Dem ganzen eschatologischen Tenor der vorliegenden Rede würde es übrigens gut entsprechen, wenn man **מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת** als prägnante Ausdrucksweise für **מִפְּנֵי בּוֹא יְהוָה צְבָאוֹת** erklären wollte. Eine Analogie für diese

Auffassung scheint Sach. 2, 17 zu bieten, wo der eschatologische Sinn von מִפְּנֵי יְהוָה durch den erläuternden Begründungssatz $\text{כִּי נֶעֱדָר מִמְּעוֹן קִדְשׁוֹ}$ sichergestellt sein dürfte, vgl. Sellin, Zw.^{1.2.3} z. St. Hinckley G. Mitchell, ICC z. St., s. auch Smend, ARG² S. 140. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass nach E. G. Gulin (Das Antlitz Jahwes im Alten Testament [Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom. XVII, No. 3, Helsinki 1922/23, S. 1—25] S. 11 f.) besonders in den Psalmen das Antlitz Jahwes mehrfach Bezeichnung seiner Nähe ist (vgl. Ps. 16, 11). Mit dieser Auffassung berührt sich die Erklärung von Gr. Baudissin („Gott schauen“ in der alttestamentlichen Religion [Archiv für Religionswissenschaft XVIII, 1915, S. 173—239] S. 220 f.), dass in der spätnachexilischen Zeit das Schauen des Heils in die Endzeit verlegt wird bzw. dass das Schauen Gottes für die zukünftige Welt verheissen wird (vgl. Ps. Sal. 17, 44; 18, 6. 4. Esr. 7, 98).

Jedenfalls beweist die Polemik Tritojesaias gegen die Fastenpraxis seiner Zeit (Jes. 58), dass die nachexilische Gemeinde durch asketische Leistungen den Anbruch der messianischen Zeit bzw. die Parusie Jahves herbeizuführen oder zum mindesten beschleunigen zu können meinte (Jes. 58, 3, vgl. Duhm, Jes.⁴ z. St.). Sind wir mit unserer Erklärung von $\text{מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת}$ im Recht, dann bestätigt sich auch von hier aus die oben (S. 472 f.) ausgesprochene Annahme, dass die Tempelgemeinde als unmittelbare Folge der Gesetzespromulgation den Anbruch der Herrlichkeitszeit erwartete.

Zusammenfassung von 3, 14.

In ihren Besprechungen hat die Tempelgemeinde vor allem den reinen Jahvedienst, wie sie ihn im Unterschied von den synkretistischen Samaritern übte, für eine Illusion ohne realen Wert, für eine Selbsttäuschung ohne nutzbringenden Gewinn erklärt, denn, ob sie schon die neue esranische Kultusordnung (Neh. 10) auf das gewissenhafteste beobachtet bzw. zu beobachten sich feierlich verpflichtet hat, ob sie schon diese Verpflichtungsfeier durch einen solennen Bussakt mit allen Zeichen der Trauer eingeleitet (Neh. 9, 1 ff.) in der sicheren Hoffnung auf die baldige Parusie Jahves, so ist sie doch in dieser Hoffnung auf das bitterste getäuscht worden: die Endzeit ist immer noch nicht angebrochen.

β) V. 15: Der Glücksstand und die Straflosigkeit der Samariter.

Darum preisen wir glücklich die Übermütigen: ja, sie sind wohl gebaut, ob sie auch Frevel verüben; ja, sie haben Gott versucht und sind doch unversehrt geblieben.

An die Selbstaussage der Gemeinde knüpft sich, eingeleitet durch וְעַתָּה, eine Aussage über ihre Gegner, die Samariter.

וְעַתָּה wird von der LXX (καὶ νῦν) und Targ. (וכען) hier wie 1, 9 und 2, 1 wiedergegeben, während Peš. (וכן השא) und Vulg. (ergo nunc) eine etwas andere Übersetzung als an den beiden obengenannten Stellen bieten. Von den Tochterversionen der LXX fügt die aeth. (u an ā h ū i o m) noch ein ἰδοὺ zwischen καὶ und νῦν ein, wobei sie gleichzeitig für νῦν hier einen andern Ausdruck gebraucht als 1, 9 und 2, 1 (u a i e ' e z e n i). Wie 1, 9 (s. oben S. 84) und 2, 1 (s. oben S. 169 f.) hat וְעַתָּה auch hier die Bedeutung einer Folgerungspartikel. Gut Luther: Darum. So auch Köhler, Riessler, Marti^{KHS}.

אֲנַחְנִי bezieht sich auf die in V. 14 Angeredeten, d. h. die Glieder der Tempelgemeinde. Die 1. Prs. Pl. des pronomen separatum nur hier im B. Maleachi.

מְאֻשְׂרִים wird von der LXX (μακαρίζομεν), Targ. (משבחין) und Vulg. (beatos dicimus) in Übereinstimmung mit מְאֻשְׂרֵי V. 12 (s. oben S. 454) wiedergegeben, während Peš. im Unterschied von V. 12 (ונשבה וינכון) hier טוּבָא יִרְבִּין bietet. Die nur hier im A. T. vorkommende Form (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435) ist zugleich das einzige Partizipium des von אֲשֶׁר bzw. אֲשֶׁר denominierten Pi'el, da die Partizipialformen מְאֻשְׂרִיךָ (Jes. 3, 12) und מְאֻשְׂרִי (Jes. 9, 15) von אֲשֶׁר (= schreiten, gehen) abzuleiten sind, vgl. oben S. 454. Zu der Bedeutung des denominierten Pi'el = glücklich bzw. selig preisen, rühmen, jemandem אֲשֶׁרִיךָ bzw. בְּאֲשֶׁרִיךָ zuzurufen mit dem Nebensinn sich jemandes Segensfülle als das Höchstmass irdischen Glücks herbeiwünschen s. oben S. 454 z. 3, 12. Sievers (Misc. S. 149. 164) ändert מְאֻשְׂרִים in מְאֻשְׂרִים unter gleichzeitiger Streichung von אֲנַחְנִי von der Erwägung aus, dass

in der zweiten Vershälfte abermals ein Wort überschiesse, und zwar sichtlich אֲנַחְנוּ, denn 'jetzt aber preisen wir die Übermütigen' sei doch zu persönlich gewendet, während der passivische Ausdruck viel besser zur Situation passe. Daneben rechnet Sievers allerdings auch mit der Möglichkeit, dass אֲנַחְנוּ nur durch falsche Korrektur an seine jetzige Stelle geraten sei und eigentlich zu V. 14b unmittelbar vor הִלַּכְנוּ gehöre als Ersatz für das zu streichende וְכִי (vgl. oben S. 476 f. z. V. 14), in welchem Fall allerdings in V. 14 mit Marti (vgl. oben S. 478) מִפְּנֵי יְהוָה in מִפְּנֵי zu ändern sei. Nowack^{K1} akzeptiert, wenn auch mit einem Fragezeichen, die Substituierung von אֲנַחְנוּ מְאִשְׂרִים durch מְאִשְׂרִים, ebenfalls Halévy (RS XVII S. 40 f.) vokalisiert als Partiz. Pu'al, beseitigt jedoch אֲנַחְנוּ nicht, sondern ändert es in אֲמַרְנוּ. Doch ist weder durch die Korrektur von Sievers, noch durch die von Halévy irgend etwas gewonnen; im Gegenteil, die antithetische Rückbeziehung auf die prophetische Verheissung am Schluss der vorhergehenden Rede, genauer auf das וְאִשְׁרֵי von V. 12, gestaltet sich dadurch weniger direkt als bei dem MT, der zudem von allen alten Versionen bestätigt wird.

וְרִים wird von der LXX wie Ps. 19, 14 durch ἀλλότριοι wiedergegeben; sie las also, wie schon Cappellus richtig gesehen, vermutlich וְרִים, vgl. Dt. 32, 16. Jes. 1, 7. Jer. 2, 25; 3, 13. Ez. 7, 21; 11, 9. Hos. 7, 9; 8, 7. Ps. 54, 5. Prov. 5, 10. Thr. 5, 2. Die abweichende LA der LXX beruht offenbar auf der leicht begreiflichen Verwechslung von ד and ר, vgl. Riessler. In Übereinstimmung mit der LXX bietet ebenfalls eine HS (Kenn. 180), vielleicht auch eine zweite (Kenn. 92 nach Isopescul) die LA וְרִים. Doch Aq., Theod., Symm. (ὕπερηφάνους), Peš. (עֲוִלָּא), Targ. (רְשִׁיעִין), Vulg. (arrogantes) bestätigen den MT. Die von Graetz vermutungsweise vorgeschlagene Korrektur לְעַבְדִּים unter gleichzeitiger Änderung von מְאִשְׂרִים in נַכְבְּשִׁים nach Neh. 5, 5 entbehrt jeglichen Anhaltspunkts. Der Ausdruck וְרִים, dessen Singular sich nur Prov. 21, 24 findet, ist für die nachexilische Literatur charakteristisch. Entsprechend der Grundbedeutung von יִיד bzw. יוּד sieden, aufwallen, überlaufen

(vgl. Delitzsch, Ps.⁵ z. 19, 14) bezeichnet ׀רים die Aufgeblasenen, Dünkelhaften, Anmassenden mit dem Nebenbegriff despotischer Gewalttätigkeit (vgl. Jes. 13, 11. Ps. 86, 14 || עריצים), die Übermütigen, Mutwilligen, Kecken, die frechen Spötter (Prov. 21, 24), die Gott nicht vor Augen haben (Ps. 86, 14), für seine Ordnungen unempfänglich sind (Ps. 119, 69 f.), seinem Wort nicht glauben (Jer. 43, 2), sich an seine Gebote bzw. sein Gesetz nicht kehren (Ps. 119, 21. 85) und die gleichzeitig die Frommen verspotten, verleumden, verfolgen und bedrücken (Ps. 119, 51. 69. 78. 85. 122).

An unserer Stelle wird der Ausdruck vielfach auf die Heiden bezogen, sei es auf die Heiden überhaupt (Hengstenberg [Christ.² III S. 633], Keil), sei es insbesondere auf die Perser (Reinke, Knabenbauer), sei es auf die heidnischen Nachbarvölker (Hieronymus, Cyrill, Isopeskul). Dagegen verstehen andere wie Maurer, Köhler, v. Orelli³, de Moor, Nowack^{1.2.3}, Marti^{D°}, Driver, Tichomirow, J. M. P. Smith unter den ׀רים die Gottlosen innerhalb der jüdischen Gemeinde. Eine Kombination dieser beiden Erklärungen bietet Venema: die ׀רים sind sowohl die heidnischen Nachbarvölker als auch ihre Freunde und Gönner (factores) unter den Juden. Mit dieser Deutung dürfte Venema wohl auf dem richtigen Wege sein. In Gl.b werden die ׀רים als עשי רשעה charakterisiert und in V. 19 mit diesen zusammenstellt; die עשי רשעה können jedoch weder von den als רשע in V. 18 bzw. als רשעים in V. 21 Bezeichneten, noch von den als עשה רע in 2, 17 Benannten verschieden sein, s. oben S. 323 f. Der Gegensatz gegen V. 14 zeigt, dass die ׀רים solche sind, die sich weder an der Bussversammlung, noch an der Verpflichtung auf die Tora am 24. Tišri beteiligt hatten. Die von der Tišrifeier Ferngebliebenen aber waren die Samariter (Neh. 9, 2), s. B. I Kap. V § 10 S. 215 f. Kap. VI § 11 S. 278.

Die Glücklichspreisung der Samariter wird in Gl.b in zwei parallelen, durch ׀ם eingeleiteten Aussagen näher begründet; dabei enthält jede dieser beiden Aussagen sowohl eine nähere Erklärung des Begriffs ׀רים als auch eine Angabe des Grundes,

um dessentwillen die Samariter in den Augen der Tempelgemeinde als beneidenswert glücklich erscheinen. Der Parallelismus der beiden Aussagen scheint es auszuschliessen, dass man die beiden ׀ in verschiedener Bedeutung fasse wie die Vulg., die das erste mit *siquidem*, das zweite mit *et* wiedergibt, oder Tichomiroff, der das erste als Kopulativ- (*и*) und das zweite als Konzessivpartikel (*хотя*) übersetzt. Die rein kopulative Erklärung der beiden ׀ (LXX, Peš., v. Til, Coccejus) ist ebenso farblos wie ihre Übergehung in der Übersetzung (Wellhausen, Sellin^{1,2,3}). Ansprechender ist schon die disjunktive Fassung: sowohl — als auch (Nowack^{1,2}) bzw. nicht nur — auch (Nowack³) bzw. nicht nur — sondern (Keil, Marti^{KHS}, Riessler) oder auch die komparative: wie — so auch (Köhler). Am besten scheint jedoch das ׀—׀ des Targ. den Sinn der beiden Partikeln getroffen zu haben. Gleich dem ׀—׀ (vgl. Jes. 40, 24; 41, 26; 44, 15) dient wohl auch ׀—׀ = ja — ja dazu wie Jes. 48, 8. Jer. 12, 2 in emphatisch-rhetorischer Weise die Tatsächlichkeit und Gewissheit des Gesagten zu betonen, vgl. Buhl, HW¹⁶ s. v. ׀. So auch J. M. P. Smith (*yea — yea*). Ganz ähnlich, obschon mehr steigernd-emphatisch, Calvin (*etiam — etiam*), Ewald (doch — doch), v. Orelli³ (*gar — gar*), Duhm^U (*sogar — sogar*), vgl. auch Isopescul (*auch — ja*).

׀׀׀ ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Mit vorgesetztem ׀ (׀׀׀) findet sich die Form übrigens auch Jer. 12, 16. Ez. 36, 33. LXX bietet *ἀνοικοδομοῦνται*. Peš. *מתבנין*. Targ. *איתקיימו*. Vulg. *ædificati sunt*. Von den Tochterversionen der LXX übersetzt die aeth. *u a' i a h a n e s ū*, als ob sie *καὶ ἀνοικοδομοῦσι* in ihrer Vorlage gelesen, vgl. Bachmann, Dod. S. 41. Die von Graetz vorgeschlagene und von Halévy (RS XVII S. 41) akzeptierte Textänderung ׀׀׀ hätte demnach innerhalb der alten Versionen nur am Targ. einen gewissen Anhaltspunkt. Unter Berufung auf Gen. 16, 2; 30, 3 erklärt Grotius ׀׀׀ als denominiert von ׀׀ und übersetzt dementsprechend: *florent sobole*, doch eine Bezugnahme auf zahlreiche Nachkommenschaft ist durch den

gung von $\text{כָּל־עֹשֵׂי רָשָׁעָה}$ vor עֹשֵׂי רָשָׁעָה erscheint daher kaum vonnöten, obwohl sie durch V. 19 gestützt werden könnte. Der Ausdruck עֹשֵׂי רָשָׁעָה findet sich nur hier und V. 19 (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430), doch vgl. die ganz analoge Verbindung עֲשׂוֹת רָשָׁע Prov. 16, 12. Wie bereits oben (S. 482) bemerkt wurde, kann die Bezeichnung עֹשֵׂי רָשָׁעָה dem Sinne nach nur gleichbedeutend sein mit רָשָׁעִים (V. 21. 18) bzw. עֲשָׂה רָע (2, 17), d. h. der Benennung der Samariter. Doch während 2, 17 die Bezeichnung עֲשָׂה רָע vermutlich in mehr allgemeinem Sinne gebraucht ist, so hat hier der Ausdruck עֹשֵׂי רָשָׁעָה wohl eine ganz spezielle Bedeutung; wie sich aus der gegensätzlichen Orientierung an $\text{שָׁמְרָנוּ מִשְׁמֶרְתָּו}$ in V. 14 ergeben dürfte, heissen die Samariter עֹשֵׂי רָשָׁעָה vermutlich als diejenigen, die von dem Gesetzbuch Esras nichts wissen wollten, s. oben S. 482.

Syntaktisch dürfte es wohl das richtigste sein, עֹשֵׂי רָשָׁעָה als Zustandsakkusativ zu erklären, da nur so der Parallelismus zwischen den beiden mit גַּם eingeleiteten Aussagen von Gl. b zu seinem vollen Recht kommt. Die zweite der beiden parallelen Aussagen (s. oben S. 482) enthält eine Angabe sowohl über das Tun der Samariter (בָּחֲנוּ אֱלֹהִים) als auch über die diesem Tun entgegengesetzte Folge (וַיִּמְלְטוּ). Dem וַיִּמְלְטוּ in Gl. b β entspricht hier in Gl. b α נִבְּנוּ ; dann ergibt sich als Parallele zu בָּחֲנוּ אֱלֹהִים ganz von selbst עֹשֵׂי רָשָׁעָה , das daher auch als in gegensätzlichem Verhältnis zu נִבְּנוּ stehend gedacht werden muss. In der Übersetzung von Marti^{KHS} und Riessler: „wenn sie Unrecht bzw. Freveltaten verüben“ kommt dieses gegensätzliche Verhältnis nicht recht zum Ausdruck. Treffender dagegen ist die Wiedergabe von Haller¹: „trotz des Frevels, den sie tun“. Doch im Interesse einer noch engeren Anlehnung an den MT empfiehlt sich vielleicht am ehesten die Umschreibung der akkusativischen Partizipialkonstruktion mit den Worten: ob sie auch bzw. schon Frevel üben bzw. verübt.

An diese erste Aussage über das Wohlergehen der Samariter trotz direkter Auflehnung gegen Jahves Ordnungen

schliesst sich, wie bereits oben (S. 482) bemerkt wurde, eine zweite, deren beide Glieder in umgekehrtem Verhältniss zu den beiden Gliedern der ersten Aussage stehen. Zu dem Gebrauch des Chiasmus bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 410.

בְּחַנּוּ אֱלֹהִים wird von der LXX wiedergegeben durch καὶ ἀντέστησαν θεῷ. Aq. bietet ἐδοκίμασαν τὸν θεόν. Symm., Theod. ἐπέλασαν τὸν θεόν. Peš. וּמְנִסִּין לְאֱלֹהִים. Targ. אָף נִסְיָאוֹ קָדַם יְהוָה. Vulg. et tentauerunt Deum. Innerhalb der Tochterversionen der LXX fehlt in Übereinstimmung mit den Kodd. A1Q

das καὶ vor ἀντέστησαν in der arab. (قَالَوْا لِلَّهِ), slav. (сочроти-кнѣсася Кѣоки) sowie kopt.-a. und kopt.-b. (nach Isopescul). Der von Graetz vorgeschlagenen Änderung von בְּחַנּוּ in בְּחַדּוּ fehlt demnach jeder Anhaltspunkt an den alten Versionen.

בְּחַנּוּ ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Zu der Bedeutung und dem Sprachgebrauch von בְּחַן vgl. das oben (S. 433 f.) z. V. 10a Bemerkte. An unserer Stelle verstehen die Ausleger den Ausdruck בְּחַנּוּ אֱלֹהִים vielfach von dem Herausfordern der göttlichen Rache bzw. der göttlichen Gerechtigkeit durch himmelschreiende Frevel bzw. das ganze Tun und Treiben der יְדִים, s. Venema, Hengstenberg (Christ.² III S. 633), Köhler, Keil, Nowack³, Marti^{Do. KHS⁴}, de Moor, vgl. auch Sellin^{1.2.3}. Ganz ähnlich Rosenmüller: insuper habitis poenarum gravissimarum comminationibus peccare pergunt. Etwas anders Drusius: tentat autem Deum qui temere se periculis exponit.

Auf den ersten Blick würde es am nächsten liegen, בְּחַן hier mit Reinke in dem gleichen Sinn wie in V. 10a zu nehmen, doch die für V. 10a (vgl. oben S. 434) festgestellte Bedeutung: den Versuch machen, versuchsweise beginnen, probieren, auf die Probe stellen würde für unsern Vers keinen guten Sinn ergeben. Es erübrigt daher nur noch die Heranziehung der einzigen ausserhalb des B. Maleachi vorhandenen Stelle, an der בְּחַן ebenso wie hier von Menschen in bezug auf Gott ausgesagt wird (s. oben a. a. O.); an der genannten Stelle (Ps. 95, 9)

steht בְּתֵן in Parallele zu נִסָּה und bezeichnet das aus verhärteter Gesinnung erwachsene Verhalten des Volkes bei Meriba und Massa, und zwar unter direkter Bezugnahme (V. 8) auf Ex. 17, 2—7, woselbst das Versuchen Jahves ($\text{נִסָּתֶם אֶת־יְהוָה}$ V. 7 bzw. $\text{הַנִּסּוֹן אֶת־יְהוָה}$ V. 2) näher erklärt wird als ein Hadern (רִיב) mit Gott, als ein Herausfordern seiner Hilfe zum Erweis der tatsächlich vorhandenen göttlichen Gegenwart, die das Volk ungläubig zweifelnd in Frage gestellt hatte. Diese Bedeutung von נִסָּה hat ihr vollkommenes Analogon an dem Gebrauch des Wortes in Jes. 7, 12 (s. Procksch, Jes. z. St.). Ps. 78, 18. 41. 56 und vor allem Num. 14, 22, wo נִסָּה אֶת־יְהוָה neben $\text{לֹא שָׁמַע בְּקוֹל יְהוָה}$ steht und nach V. 11 ungefähr gleichwertig ist mit $\text{נִאֲמַן אֶת־יְהוָה}$ und $\text{לֹא־הֶאֱמִין בְּיְהוָה}$. Es liegt daher nahe, auch בְּתֵן hier in ähnlichem Sinn zu verstehen. Der Ausdruck würde sich dann auf die vermessenen, ungläubig trotzigen Reden der וְדִים , d. h. der Samariter, beziehen, mit denen diese Jahves Einschreiten bzw. Jahves Parusie herausgefordert zum Erweis der Tatsächlichkeit seines Sonderverhältnisses zur Tempelgemeinde (vgl. V. 17 f.). Möglicherweise verbanden sie mit derartigen Äusserungen auch noch irgendeine Selbstverfluchung, etwa in dem Sinne: wenn Jahve wirklich erscheint, dann mögen wir zuschanden werden. Jedenfalls scheint das folgende וַיִּמְלֹטוּ diese Möglichkeit an die Hand zu geben. Auf der gleichen Linie liegt auch Raschis Erklärung: $\text{נִרְאָה מִדֵּי יוֹכֵל לַעֲשׂוֹת לָנוּ}$. Herausfordernder Spott in betreff der Parusie Jahves von seiten der Samariter wird jedenfalls von Tritojesaia ausdrücklich erwähnt, s. Jes. 66, 5, vgl. Duhm, Jes.⁴ z. St. Elliger, Die Einheit des Tritojesaia (BWANT 3. Folge, Heft 9), Stuttgart 1928, S. 109. Auch Nehemia hat wegen seiner angeblichen hochverrätherisch-messianischen Aspirationen den grimmen Hohn der Samariter und ihrer Führer zur Genüge kennen gelernt, s. Neh. 2, 19; 3, 33 ff.; 6, 5 ff., vgl. auch Kittel GVI III, 2^{1,2}, S. 628—631. Ist, wie oben (S. 482) angenommen wurde, unser Vers gegensätzlich an V. 14 orientiert, so hängen die Äusserungen der Samariter wohl mit dem feierlichen Akt der Konstituierung der Tempelgemeinde (Neh. 9, 1 ff.) zusammen. Bei dieser Gelegenheit mögen von ihrer Seite Worte gesprochen worden sein wie

etwa: es verherrliche sich doch Jahve, er erscheine in seiner Glorie, damit wir eure Freude mit ansehen; wo aber nicht, dann wollen wir selber zuschanden werden (vgl. Jes. 66, 5). Aber Jahve war nicht erschienen, und auch die Samariter waren immer noch nicht zuschanden geworden, wie das letzte Wort des Verses ausdrücklich hervorhebt.

וְיִקְלְמוּ wird von der LXX wiedergegeben durch *καὶ ἐσώθησαν*. Peš. bietet וְכִתְפִצִּין. Targ. ואישתויבו. Vulg. et salui facti sunt. Die Form mit ו cons., und zwar in Pausa, nur hier (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435), jedoch ohne ו und dabei ausserhalb der Pausa noch Dan. 11, 41. An letztgenannter Stelle ist נִכְלַט das Gegenteil von נִכְשַׁל (zu Falle kommen), anderwärts das Gegenteil von בִּישׁ (zuschanden werden Ps. 22, 6), von אָבַד (zugrunde gehen) bzw. von נִשְׁבַּד (vernichtet werden Jer. 48, 8), es bedeutet daher soviel wie נִקָּה, d. h. straflos ausgehen, unversehrt bleiben (vgl. Prov. 19, 5) bzw. einer drohenden Gefahr entrinnen (vgl. Jo. 3, 5. Dan. 12, 1), durchschlüpfen (vgl. 2. Sam. 4, 6). Demnach sind also die Samariter trotz ihrer höhnischen Lästerreden von jeglicher Ahndung unberührt geblieben, sind allen von ihnen heraufbeschworenen Gefahren glücklich „entwischt“ (v. Orelli³), sind in striktem Gegensatz zu der Idee der strafenden Gerechtigkeit Gottes „heil davongekommen“ (Duhm^U) bzw. „glücklich dabei weggekommen“ (Wellhausen).

Zusammenfassung von 3, 15.

Wie so ganz anders als der Tempelgemeinde ist es ihren Feinden, den Samaritern, ergangen! Wie ist deren Los doch so beneidenswert! Ob sie schon Frevel verübt, d. h. in aufgeblasenem Dünkel jegliche Beteiligung an der Verpflichtung auf das neue Gesetzbuch abgelehnt, so sind sie doch wie ein Baum emporgewachsen, stehen fest konsolidiert wie ein stark gebautes Haus da. Ob sie auch Gott versucht, d. h. in frechem Übermut Jahves Kommen mit blasphemischen Reden herausgefordert, so sind sie doch bisher immer noch straflos ausgegangen, als ob sie gegen jede Gefahr gefeit wären.

2) VV. 16—21: Der Trost des Propheten.

a) VV. 16—18: Die göttliche Verheissung.

α) V. 16: Die Niederschrift der göttlichen Verheissung.

‘Solches’ haben beredet die Jahvefürchtigen miteinander. Da horchte Jahve auf, da hörte er hin, da ‘schrieb er nieder’ ‘in das’ Buch zur Erinnerung vor ihm in betreff der Jahvefürchtigen (und der Verehrer seines Namens).

Veranlasst durch das einleitende וְ, erblicken die meisten älteren Ausleger und vereinzelt auch einige neuere in V. 16 im Gegensatz zu den Reden der Gottlosen von V. 14 f. eine Aussage über die Reden der Frommen und deren Wirkung auf Jahve. Allerdings gehen in betreff der zeitlichen Beziehung die Ansichten auseinander. Raschi, Kimhi, Tarnov, Coccejus, v. Til, J. H. Michaelis, Rosenmüller, Köhler, Knabenbauer, de Moor, Marti^{Do. KHS} (damals), Driver (then), Ehrlich (gleichzeitig) beziehen es auf den Zeitpunkt der in V. 14 f. angeführten Reden der Gottlosen. Ganz ähnlich auch Hengstenberg (Christ.² III S. 634), Keil, v. Orelli³, denen zufolge וְ vor allem darauf hinweise, dass die Reden der Frommen durch die der Gottlosen veranlasst seien. Eine gleiche zeitliche Beziehung auch bei Reuss und Reinke, die וְ als Adversativpartikel „aber“ bzw. „dennoch“ auffassen. Auch Duhm^A denkt an die letzte Vergangenheit, in der es zu Ausbrüchen der Unzufriedenheit gekommen war mit dem Ergebnis, dass sich die Gesinnungsgenossen eines Maleachi und Tritojesaja zu einem Bund der Söhne Gottes zusammenschlossen. Dagegen versteht Venema im Gegensatz zu der in V. 15 mit וְהָיָה gekennzeichneten Gegenwart וְ von der entfernteren Vergangenheit, etwa von der in V. 4 genannten glücklichen Zeit, während Tichomirow an die in V. 19 näher charakterisierte Zukunft denkt, wofür ihn ein harter Vorwurf von Seiten Isopesculs (S. 146 A. 1) trifft. Maurer endlich fasst V. 16 unter Berufung auf Jes. 5, 4 als Temporalatz, der die Gleichzeitigkeit der in Gl.a und Gl.b enthaltenen Aussagen zum Ausdruck bringt: tunc, cum colloquuntur talia qui timent Jovam unus cum altero, attendit Jova cet. Doch ist וְ schwerlich ursprünglicher Text, bestätigt wird es nur

durch die Vulg. (tunc), während LXX *ταῦτα*, Peš. *הִלִּין* und Targ. *בִּרְיִן* bieten.

Mit Recht geben die meisten Neueren der LA der LXX bzw. Peš. den Vorzug vor der des MT. Jedenfalls wird durch diese LA ein befriedigender Zusammenhang zwischen V. 13 ff. und V. 16 hergestellt, vor allem erklärt sich dann das völlige Fehlen einer Inhaltsangabe des *נִדְבָרוּ*, falls man nicht mit Sievers (Misc. S. 149) zwischen Gl.a und Gl.b einen Textausfall annehmen will; ebenso kommt dann, wie Budde richtig gesehen, die Korrespondenz von *נִדְבָרוּ* mit dem *נִדְבָרָנוּ* in V. 13 zu ihrem Recht. Allerdings ist es strittig, was an Stelle von *אָן* als Vorlage der LXX anzunehmen sei. Cappellus vermutete *אָל* (= *אֶלֶּה*), ebenso Halévy; dagegen schlug Wellhausen unter Berufung auf Gen. 4, 26, wenn auch mit einem Fragezeichen, *וְה* vor; angeschlossen haben sich an ihn: Nowack^{1,2}, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, vgl. G. A. Smith, Haller¹. Von den Genannten stellt Nowack^{1,2} daneben noch *י* zur Wahl, während Nowack³ in Übereinstimmung mit Sellin^{1,2,3} und Smit *וְה* liest, wobei er jedoch ausdrücklich erklärt: „Notwendig ist die Änderung nicht“. Riessler proponiert die LA *וְהָא*, die auch Sellin^{1,2,3} neben *וְה* zur Wahl stellt, dagegen Marti^{KHS³}, Nowack^{Ki} (vgl. Budde, Procksch, Haller²) *כִּה* bzw. *כִּוְהָא*.

Doch erklärt sich das *אָן* des MT vielleicht am ehesten bei der Annahme eines ursprünglichen *וְה* (vgl. Hos. 7, 16. Ps. 132, 12) bzw. *וְי* (vgl. Hab. 1, 11. Ps. 9, 16; 32, 8; 68, 29). Zur Entstehung von *אָן* aus *וְה* bzw. *וְי* könnte man ein am Ende von *וַיְכַלְמֵי* wie in *וַיְכַלְמֵי* (Jos. 10, 24) und *אֶבְוֵא* (Jes. 28, 12, vgl. Ges.-K.²⁸ § 231) stehendes *א* vermuten, das dann zu dem folgenden Wort gezogen wäre; unter gleichzeitiger Verschreibung von *י* zu *י* wäre dann *אָו* zu *אָי* (vgl. Ps. 124, 3 ff., s. Bauer-Leander HG S. 631) = *אָן* geworden. Dabei ist jedoch auch durchaus mit der von Budde geltend gemachten Möglichkeit zu rechnen, dass hier eine absichtliche Textänderung vorliegt.

נִדְבָרוּ wird von der LXX teils in Übereinstimmung mit V. 13 durch *κατελάλησαν* (B), teils in Abweichung von V. 13 durch *ἐλάλησαν* (A) wiedergegeben, während Vulg. in Übereinstimmung mit V. 13 *locuti sunt* bietet, Peš. und Targ. jedoch nicht, wie nach V. 13 zu erwarten wäre, *אִמְרוּ* bzw.

אֲסֹנֵי לְמִלְלָא, sondern מִלְלֵי bzw. מִמְלִיין. Die Form נִדְבְּרוּ nur hier und Ps. 119, 23; an letzterer Stelle allerdings in Pausa (נִדְבְּרוּ). Budde vermutet ein ursprüngliches נִדְבַרְתֶּם, das dann bei der Änderung in נִדְבְּרוּ aus dem Schlusse des Verses in dem יֵרָאֵי יְהוָה sein explicitum erhalten hätte. Diese Erklärung ist ansprechend, aber nicht notwendig. Zu der Bedeutung des Ausdrucks s. oben S. 467 z. V. 13. Der reziproke Charakter des Nif'al wird hier, wie bereits a. a. O. bemerkt wurde, durch אִישׁ אֶלֶרְעֵהוּ noch besonders verdeutlicht; mit diesem Zusatz findet sich נִדְבַר nur hier im A. T.; übrigens kommt auch das Pi'el דִּבַּר selten in dieser Verbindung vor (vgl. Ex. 33, 11, dagegen Sach. 8, 16. Ps. 12, 3 אֶת־רְעֵהוּ), häufiger אָמַר (vgl. Gen. 11, 3. Ri. 6, 29; 10, 18. 1. Sam. 10, 11). Erwähnt sei auch die ganz willkürlich phantastische Erklärung Abrabanel's, dem sich Arias Montanus (bei Pocock) angeschlossen: unter Berufung auf 2. Chr. 22, 10 fassen sie נִדְבְּרוּ = vernichtet werden. Doch ist an der genannten Stelle וַתִּדְבַר notorisch Textfehler für וַתֵּאבֵד (vgl. LXX [καὶ ἀπόλεσεν] und die Parallelstelle [2. Kön. 11, 1], s. Kittel, HKAT I, 6, 1 z. St.).

Als Inhalt von נִדְבְּרוּ fassen Luther, Tarnov, v. Til die Worte von Gl.b: וַיִּקְשַׁב יְהוָה וַיְגִי. Im Hinblick jedoch auf die grammatische Schwierigkeit dieser Konstruktion sehen die meisten anderen Ausleger sich veranlasst, das fehlende Objekt zu נִדְבְּרוּ aus dem Gegensatz gegen V. 14 f. zu erschliessen. Als Inhalt gilt dann entweder die gegenseitige Warnung, sich nicht dem Tun der Gottlosen anzuschliessen (Raschi) bzw. nicht in die gleichen Zweifel zu verfallen (Marti^{Do}, Isopescul, v. Orelli³), oder die Theodicee, d. h. die Rechtfertigung Gottes (Kimhi, Hieronymus, Pocock, Cornel. a Lap., Hengstenberg [Christ.² III S. 634]), verbunden mit wechselseitiger Aufmunterung zum Festhalten an der Frömmigkeit und dem Glauben an Jahve als den gerechten Richter (Reinke, Köhler, Keil, vgl. Rosenmüller, Hitzig, Driver). Mit diesen Erklärungen berühren sich auch die von Venema und Ehrlich: ersterer versucht den Inhalt der Besprechungen aus dem Begriff des Verbuns דִּבַּר abzuleiten, letzterer dagegen begnügt sich mit der Annahme, dass die Jahveverehrer ganz anders sprachen als die Kleingläubigen,

nämlich so, wie es sich für sie geziemte. Ganz allgemein an die Tora denkt Pressel unter Berufung auf Pirke 'aboth III, 1 (soll wohl heissen III, 2b, s. 'Abôt, Text, Übersetzung und Erklärung von K. Marti — G. Beer [Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, hrsg. von G. Beer — O. Holtzmann IV, 9], Giessen 1927, S. 64). Tichomiroff endlich verzichtet im Zusammenhang mit der futurischen Fassung von נִדְבָרוֹ (vgl. oben S. 489) auf jede nähere Erklärung, während nach Sievers, wie bereits oben (S. 490) bemerkt wurde, die Rede der Frommen im gegenwärtigen Text ausgefallen ist. Doch das fehlende Objekt bietet, wie ebenfalls bereits oben (a. a. O.) gezeigt wurde, allein die LA der LXX und Peš. mit dem an der Spitze des Satzes stehenden Pronomen demonstrativum, das auf den Inhalt der Rede VV. 14 f. zurückweist: Solches haben beredet die Jahvefürchtigen miteinander. Sind wir mit dieser Erklärung von Gl.a im Recht, dann verweist der Prophet, ehe er dazu übergeht, die Wirkung der Reden der Tempelgemeinde auf Jahve darzulegen, noch einmal mit Nachdruck auf diese Reden. Durch diesen erneuten Hinweis tritt die folgende Verheissung um so wirkungsvoller hervor.

אִישׁ אֶרְדְּעֵהוּ wird von Sellin^{1,2,3} für „überflüssig“ und daher für eine Randbemerkung erklärt. Mit dieser Erklärung hat jedoch Sellin sonst keinerlei Anklang gefunden. Recht vereinzelt ist auch die Deutung von Procksch und Smit, die Gl.a als Fragesatz auffassen: So verhandeln solche miteinander, die Jahve fürchten? bzw. Spreken zij, die Jahwè vreezen, zoo onder elkander? Der Sinn der Frage aber ist: Maleachi wundert sich, dass solche, die sich gottesfürchtig nennen, so zu reden wagen.

יְרֵאֵי יְהוָה sind nach der herkömmlichen Ansicht die Frommen innerhalb der Gemeinde im Gegensatz zu den Gottlosen (vgl. Marti^{Do}, Haller^{1,2}, Sellin^{1,2,3}); dabei denken die einen an die wahrhaft Frommen (vgl. Reinke) bzw. an die wahrhaft Frommen im Gegensatz zu dem grossen Haufen, der Menge (Köhler, Keil, vgl. auch Duhm^A) bzw. im Gegensatz zu der sich fromm dünkenden grossen Masse (Hengstenberg, Christ.² III S. 634), andere an die Kleingläubigen (Nowack^{1,2}) oder an die murrenden (Wellhausen) bzw. mutlosen (Riessler) bzw. zweifelnden Frommen (J. M. P. Smith); andere wiederum an die sich fromm dünkenden Ungeduldigen

(v. Hoonacker). Dagegen Halévy (RS XVII S. 41): le peuple qui est et qui reste encore fidèle au culte de Yahvé. Mit dieser Erklärung dürfte Halévy auf dem richtigen Wege sein. Sind wir mit unserer Annahme im Recht, dass 3, 5 die Worte **וְלֹא יִרְאוּנִי** sich auf die Samariter beziehen (s. oben S. 387 ff.), so liegt es von vorneherein nahe, unter den **יִרְאֵי יְהוָה** die Tempelgemeinde zu verstehen. Bestätigt wird diese Annahme durch V. 20, wo der ganz parallele Ausdruck **וַיֵּאָמֵר שְׁמִי** = **יִרְאֵי שֵׁם יְהוָה** sich wegen des vorangehenden **לְכֶם** nur auf die hier angeredete Tempelgemeinde (s. oben S. 465 f. z. V. 13) beziehen kann. In ganz analoger Weise dient **יִרְאֵי יְהוָה** bzw. **יִרְאֵי אֱלֹהִים** zur Bezeichnung der Tempelgemeinde auch Ps. 22, 24, 26; 60, 6, wie aus den Parallelausdrücken **כְּבִיזְרַע יִשְׂרָאֵל** bzw. **כְּבִיזְרַע יִשְׂרָאֵל** (22, 24) bzw. **קָהַל רַב** (22, 26) bzw. **עַמּוּד** (60, 5) deutlich hervorgeht, s. Kittel, Ps.^{5,6} z. d. Stt.

Auf die Angabe über die Reden der Tempelgemeinde folgt in Gl.b in der Form von 3 Imperff. c. 1 cons. eine Darlegung der Art und Weise, wie Jahve sich ihnen gegenüber verhalten hat.

וַיִּקְשֹׁב יְהוָה וַיִּשְׁמַע wird von der LXX wiedergegeben durch *καὶ προσέσχεν Κύριος καὶ εἰσήκουσεν*. In Übereinstimmung damit auch Peš. **וַשְׁמִיעַ קְדָם יְהוָה וּגְלִי קְדָמוּהִי**. Targ. **וַשְׁמִיעַ קְדָם יְהוָה וּגְלִי קְדָמוּהִי**. Vulg. **et attendit Dominus et audiuit**. Von den Tochterversionen der LXX bieten für *καὶ προσέσχεν* die syr.-hex. **וַחַר** und aeth. **uare'eja**, als ob sie in Übereinstimmung mit Kod. Γ (*ιδεν*) in ihrer Vorlage *καὶ εἶδεν* gelesen, doch handelt es sich vielleicht nur um eine ungenaue Übersetzung, vgl. Bachmann, Dod. S. 41.

הִקְשִׁיב bedeutet: aufmerken, aufhorchen, eig. steifen (= spitzen scil. die Ohren) und ist hier wie öfters absolut gebraucht, vgl. Jes. 10, 30; 28, 23; 34, 1; 49, 1. Jer. 8, 6. Hos. 5, 1. Mi. 1, 2. Dan. 9, 19. 2. Chr. 33, 10, ebenso auch **שָׁמַע** wie Ex. 22, 26. Jes. 1, 15; 59, 1 f.; 65, 24. Ps. 30, 11; 34, 7. 18; 78, 59. Dan. 9, 19. Die Verbindung von **הִקְשִׁיב** und **שָׁמַע** hier wie Jes. 28, 23; 42, 23. Jer. 8, 6; 23, 18. Hi. 33, 31 und (mit voranstehendem **שָׁמַע**) Sach. 1, 4. Bei dem parallelen Gebrauch der beiden Verba pflegt jedoch, abgesehen von wenigen Ausnahmen (vgl. Jes. 34, 1. Jer. 18, 19), **שָׁמַע** an erster

und **הַקְשִׁיב** an zweiter Stelle zu stehen, vgl. Jes. 49, 1. Hos. 5, 1. Mi. 1, 2. Ps. 17, 1; 61, 2; 66, 19. Prov. 4, 1; 7, 24. Wie an den angegebenen Stellen bedeutet auch hier die Verbindung von **הַקְשִׁיב** und **יִשְׁמַע** das äussere und innere zu Gehör nehmen, hinhören und zuhören, perzipieren und apperzipieren.

Die murrend resignierten Klagen der Tempelgemeinde über die Wertlosigkeit des Jahvekultus im Hinblick auf die eigene traurige Lage einerseits und den Glücksstand der Samariter andererseits (V. 14 f.) sind also nicht ungehört verhallt. Jahve ist nicht der Gott der Passivität, für den ihn die Gemeinde wegen der immer noch unveränderten Situation (2, 17) hält. Im Gegenteil, die Klagen sind bis zu Jahve gedrungen und haben seine Aufmerksamkeit erregt, er hat ihnen sein Ohr geliehen und ihnen liebevolles Verständnis entgegengebracht. Dieses Verständnis äussert sich in dem verheissenden Trost, der den Angefochtenen zuteil wird.

וַיִּכְתֹּב סֵפֶר וְזָרֹן לְפָנָיו leitet den Trost ein. LXX bietet *καὶ ἔγραψεν βιβλίον μνημοσύνης*. Peš. **וַיִּכְתֹּב בְּסֵפֶר דְּדוּכְרָנָא קְדָמוּהִי**. Targ. **וַאִיתְכְּתִיב סֵפֶר דְּדוּכְרָנִיא קְדָמוּהִי**. Vulg. *et scriptus est liber monumenti coram eo*. In Übereinstimmung mit der LXX vokalisiert Nowack^{1,2} **וַיִּכְתֹּב** mit der Begründung, dass Jahve in den vorhergehenden Verben Subjekt sei und daher auch der Aufschreibende sein müsse. Man wird ihm darin nur recht geben können. Allerdings macht Marti^{Do} dagegen geltend, dass die Änderung der Vokalisation unpassend sei, da Jahve dieses Buch ebensowenig selbst führe, wie der persische König, vgl. auch Maurer, Hitzig, de Moor. Doch ist dieser Einwand schwerlich stichhaltig, da das **קָל** ja vielfach zur Bezeichnung von Handlungen dient, die das Subjekt durch andere ausführen lässt, vgl. 1. Kön. 6, 1; daher wird Ex. 32, 32 f. (s. Dillmann-Ryssel, EL³ z. St.). Ps. 87, 6 (s. Gunkel, GHKAT⁴ II, 2 z. St.) auch ohne weiteres direkt von Gott ausgesagt, dass er sein Buch (in dem die Namen der Frommen stehen) selbst aufgezeichnet habe bzw. selbst die Eintragungen in das Völkerbuch mache bzw. selbst die Namen der Frommen aus demselben tilge.

Im Zusammenhang mit der LA **וַיִּכְתֹּב** ändert Nowack^{1,2} auch das folgende Wort **סֵפֶר** in Übereinstimmung mit der Peš.

in **בְּסֵפֶר**; so auch Graetz und de Moor. Doch ist wohl, wie unten (S. 500) zu zeigen ist, der determinierten Form **בַּסֵּפֶר** der Vorzug zu geben. Zu der Konstruktion von **כְּתָב** mit **בְּ** und nachfolgendem **סֵפֶר** vgl. Ex. 17, 14. Num. 5, 23. Jos. 24, 26. 1. Sam. 10, 25. 2. Sam. 11, 15. Jer. 32, 10.

זְכָרוֹן wird von allen alten Versionen (s. oben S. 494) und sämtlichen Auslegern für einen Genetiv gehalten; jedenfalls kann diese Erklärung durch die Analogie des Profanausdrucks **סֵפֶר הַזְּכוֹרֹנוֹת** = **דְּבָרֵי הַיָּמִים** (Est. 6, 1) bzw. **סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים** (Est. 2, 23) bzw. **סֵפֶר דְּכִרְוֵינָא** (Esr. 4, 15) gestützt werden. Neben der herrschenden Ansicht rechnet Hitzig noch mit der Möglichkeit einer andern Erklärung: zum Andenken vor ihm an seine Verehrer. Im Fall der Richtigkeit der vorgeschlagenen LA **בַּסֵּפֶר** ist dieser Deutung natürlich der Vorzug zu geben, um so mehr als auch anderwärts wie z. B. Ex. 17, 14 (s. Dillmann-Ryssel, EL³ z. St.) und Num. 17, 5 (s. Dillmann, NDJ z. St.) **זְכָרוֹן** als Zustandsakkusativ bzw. als Akkusativ des Zweckes: zur Erinnerung gebraucht wird.

לְפָנָיו gehört nach Köhler (vgl. auch v. Hoonacker, de Moor, Hitzig, G. A. Smith, v. Orelli³, Sellin^{1.2.3}, Wellhausen) zu **וַיִּכְתֹּב**, doch bei der LA **וַיִּכְתֹּב** empfiehlt es sich wohl eher, es mit Nowack^{1.2} als Qualifikation zu **סֵפֶר זְכָרוֹן** zu erklären; das Gedenkbuch wäre dann als ein vor Jahve aufliegendes Buch charakterisiert, vgl. auch Hengstenberg (Christ.² III S. 635), Reinke, J. M. P. Smith. Bei der akkusativischen Fassung von **זְכָרוֹן** liegt es jedoch am nächsten, nach Analogie von Ex. 28, 29; 30, 16. Num. 10, 10 **לְפָנָיו** mit diesem Wort zu verbinden: zur Erinnerung vor ihm (Jahve), d. h. damit Jahve sich dessen erinnere, vgl. Num. 10, 9 **נִזְכַּרְתֶּם לְפָנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם** als Parallele zu **לְכֶם לְזִכְרוֹן לְפָנֵי אֱלֹהֵיכֶם** (Num. 10, 10).

Der Inhalt des **סֵפֶר זְכָרוֹן** wird verschieden bestimmt. Hitzig, v. Orelli³, Nowack^{1.2.3}, Riessler (vgl. Sellin^{1.2.3}, Procksch) denken an die Namen der Frommen; Keil an ihre Gespräche; Coccejus, Köhler, v. Hoonacker, de Moor, Marti^{Do. KHS⁴}, Haller^{1.2}, J. M. P. Smith an die Namen und Taten der Frommen, speziell an ihr Verhalten gegenüber jenen heillosen Reden bzw. ihre

Leiden und ihren Eifer; Tichomiroff an ihre Namen, Taten und Worte; Wellhausen an ihre Namen und Schicksale; Reuss an ihre Klagen; v. Til an die Taten der Frommen und Gottlosen; Cornel. a Lap. an die Reden beider behufs künftiger Vergeltung. Der Kontext legt allerdings eine Beziehung auf die Reden der Frommen am nächsten. Bei וַיִּשְׁמַע וַיִּקְשֹׁב ist es klar, dass das Objekt nur der Inhalt von נִדְבָרוֹ sein kann (vgl. oben S. 494). Sollte das nicht auch von וַיִּכְתֹּב gelten? Doch es fragt sich, ob nicht, wie Wellhausen und Budde vermuten, mit וַיִּכְתֹּב der neue Vers hätte begonnen werden müssen. Jedenfalls scheint mit וַיִּכְתֹּב ein neuer Ansatz anzuheben. Ist dem aber so, dann empfiehlt es sich, auch den Inhalt des וַיִּכְתֹּב bzw. des סֵפֶר im Folgenden zu suchen. Die Worte von V. 17 ergeben jedenfalls als Objekt der Niederschrift im göttlichen Merkbuch einen passenden Sinn. Übrigens könnten auch die 4 letzten Worte des Verses לִירְאֵי יְהוָה וְהַשְּׁבִי שְׂכוֹ als mit zur Niederschrift gehörig gerechnet werden. Ähnlich Ehrlich, der sie als Bestandteil des Titels des himmlischen Buchs auffasst. Allerdings werden sie von den meisten Auslegern als Dativus commodi gefasst: für die Gottesfürchtigen, d. h. ihnen zugut, ihnen zum Vorteil und Nutzen, zu ihren Gunsten, vgl. Rosenmüller, Maurer, Reinke, Köhler, Keil, Hitzig, Wellhausen, Marti^{KHS4}, Isopescul, Nowack³, Duhm^U, Haller^{1,2}, Levisson. In den Fussnoten erklärt Nowack^{1,2} לִירְאֵי יְהוָה וְגוֹ ebenfalls als Dat. comm.; trotzdem übersetzt er: „und schreibt in das Erinnerungsbuch vor ihm die, welche Jahve fürchten“, als ob לִ hier nota accusativi wäre. Doch dieser Aramaismus wäre recht auffallend. Ganz willkürlich ist die Erklärung von H. Winckler (AOF II S. 534), der die Präposition als das לִ auctoris auffasst, und zwar im Zusammenhang mit der bizarren Beziehung unseres Verses auf die nach 2. Makk. 4, 43 gegen den Hohenpriester Menelaos eingeleitete gerichtliche Untersuchung (vgl. B. I Kap. IV § 1 S. 96). Durchaus annehmbar dagegen erscheint die Erklärung von G. A. Smith, Tichomiroff, Riessler, J. M. P. Smith, Sellin^{1,2,3}, Procksch, die לִ hier wie Gen. 20, 13. Dt. 33, 12 f. Ri. 9, 54. Jes. 41, 7 und auch sonst öfters nach Verben des Befehlens, Redens u. drgl. im Sinne von in bezug, über, wegen bzw. about oder regarding

auffassen, vgl. Giesebrecht, Lamed S. 44. Jedoch legen Stellen wie Jer. 23, 9; 46, 2; 48, 1; 49, 1. 7. 23. 28, wo ל unabhängig von der Verbalrektion zur Einführung der Überschrift dient (s. König, Synt. § 286e), die Frage nahe, ob nicht auch hier לִירְאֵי יְהוָה als Überschrift der in V. 17 folgenden Aufzeichnung im göttlichen Merkbuch zu gelten habe. Bei letzterer Auffassung wäre die von Sievers (Misc. S. 149. 165), Nowack^{K1}, Marti^{KHS^s} vertretene Emendation לִירְאֵי ganz besonders wenig angebracht; allerdings wird sie gestützt durch die Peš. (לְדַחֲלֵיא דִיהוּהָ), doch LXX (τοῖς φοβουμένοις τὸν κύριον), Targ. (לְדַחֲלֵיא דִיהוּהָ) und Vulg. (timentibus Dominum) bestätigen den MT.

Neben den יְרְאֵי יְהוָה werden noch genannt die הַשְּׁבִי שְׁמוֹ. LXX καὶ ἐλάβουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Peš. וְדַחֲלֵין דְּמִשְׁבַּחֵין לְשִׁמְהָ. Targ. וְדַחֲלֵין דְּמִשְׁבַּחֵין לְיִקְרָא שְׁמֵיהָ. Vulg. et cogitantibus nomen eius. Von den Tochterversionen der LXX bietet die aeth. ሁላላዊላ ስፔፋራኪ ስምዕ, als ob sie in ihrer Vorlage gelesen καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ. In Anlehnung an die Peš. emendiert Nestle (ZAW 1902 S. 305 f.) שְׁבַחֵי (= preisend), allerdings mit der Einschränkung: „wenn von שְׁבַח nicht bloss das Pi'el in Gebrauch wäre . . . Oder sollte hier auch wie bei דָּבַר und anderen Verben das Partizipium des Kal in Gebrauch gewesen sein?“ Nowack^{K1} hat sich ihm, wenn auch mit einem Fragezeichen, angeschlossen und stellt daneben ebenfalls mit einem Fragezeichen die von Budde (ZAW 1906 S. 28) vorgeschlagene LA הַבְּבִי (Dt. 33, 3) zur Wahl. Im Hinblick auf die LXX (vgl. Nah. 1, 7. Şeph. 3, 12. Prov. 30, 5 [MT] bzw. 24, 28 [LXX]) dagegen vermuten Nestle (ZAW 1906 S. 290), Margolis (ZAW 1907 S. 233. 266), Marti^{KHS^s} und J. M. P. Smith als ursprünglichen Text וְקַחְסֵי בְּשִׁמּוֹ bzw. וְקַחְסֵי בְּשִׁמּוֹ. Ganz unabhängig von den alten Versionen konjizieren endlich Wellhausen, wenn auch mit einem Fragezeichen, sowie Nowack³ אֲהַבֵּי שְׁמוֹ und Halévy (RS XVII S. 41) הַשְּׁקִי שְׁמוֹ, und zwar ersterer mit der Begründung: „man sagt nicht הַשְּׁבִי שֵׁם יְהוָה“. In der Tat ist die Verbindung von הַשְּׁבִי mit יְהוָה שֵׁם im A. T. sonst nicht zu belegen, doch das gleiche gilt auch von הַשְּׁקִי, הַבְּבִי und שְׁבַחֵי; letzteres

kommt nur in Verbindung mit אֱלֹהִים bzw. יְהוָה (Ps. 63, 4; 117, 1; 147, 12) oder קָעָשִׁי יְהוָה (Ps. 145, 4) vor; dagegen lassen sich die Ausdrücke אֱהָבָה שָׁם (vgl. Jes. 56, 6. Ps. 5, 12) und חָסָה בְּשֵׁם יי (vgl. Sēph. 3, 12) wohl nachweisen. Dabei ist nicht zu übersehen, dass חָסָה nur an den drei oben (S. 497) genannten Stellen durch εὐλαβεῖσθαι wiedergegeben wird, sonst aber namentlich im Psalter hauptsächlich durch ἐλπίζειν (vgl. Ps. 5, 12; 7, 2; 16, 1; 17, 7; 18, 3. 31; 25, 20; 31, 2. 20; 34, 9. 23; 36, 8; 57, 2b; 64, 11; 71, 1; 91, 4; 118, 9; 141, 8; 144, 2); daneben sowohl im Psalter (Ps. 2, 12; 11, 1; 57, 2a; 118, 8) als auch ausserhalb desselben (Dt. 32, 37. 2. Sam. 22, 31. Ru. 2, 12) durch πεποιθέναι.

Jedenfalls aber bildet der Ausdruck חָשַׁב שָׁם יי einen vortrefflichen Gegensatz zu בָּוֶה שָׁם יי (1, 6), s. den gegensätzlichen Gebrauch von חָשַׁב und בָּוֶה auch Jes. 53, 3, vgl. Marti^{Do}, Sellin^{1.2.3}. Doch bleibt die Doppelbezeichnung der Tempelgemeinde durch יְרֵאֵי יְהוָה und חֲשַׁבֵי שְׁמוֹ immerhin auffallend. Sollte der zweite Ausdruck vielleicht expegetisch zu verstehen sein = und zwar in betreff derer, die seinen Namen, d. h. seine kultische Repräsentation im Tempel (s. oben S. 53 f. z. 1, 6, vgl. B. I Kap. VI § 16), wertschätzen? Oder ist hier etwa an zwei Gruppen innerhalb der Tempelgemeinde zu denken: an die genuinen Juden und die Proselyten (vgl. Jes. 56, 3—6, s. Duhm, Jes.⁴ z. St.)? Allerdings ist יְרֵאֵי יְהוָה terminus technicus für die Proselyten (vgl. Bertholet, SIJF S. 181), doch wäre die Nennung der Proselyten an erster Stelle auffallend, auch kann dieser Ausdruck in Gl.a nicht in solchem Sinn verstanden werden. Sollte nicht im Hinblick auf das Zeugnis der aeth. Tochterversion der LXX (vgl. oben S. 497) mit der Möglichkeit gerechnet werden können, dass eine ältere Textform וְלִירְאֵי שְׁמוֹ aufwies, wobei dieses vielleicht nur eine aus V. 20 in den Text eingedrungene Variante zu dem vorhergehenden וְלִירְאֵי יְהוָה war? Statt eine der beiden Varianten zu beseitigen, wurde offenbar behufs Vermeidung eines störenden Pleonasmus die zweite in וְלִחְשַׁבֵי שְׁמוֹ geändert, wobei für die Wahl des Ausdrucks der Gegensatz gegen בָּוֶה in 1, 6 bestimmend gewesen sein kann, vgl. oben. Die Form des stat. cstr. Pl. des

Partiz. Kal von **הָשֵׁב** mit der Präposition **לְ** nur hier (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430), während die Form **לִירְאֵי** sich noch Koh. 8, 12 findet, allerdings mit der genetivischen Näherbestimmung **הָאֱלֹהִים**.

Die Klagen der Frommen sind also von Gott nicht nur beachtet und gehört worden, sondern sie werden für ihn auch zur Veranlassung, in das vor ihm liegende Gedenkbuch eine die Zukunft der Gemeinde betreffende Aufzeichnung einzutragen bzw. in das Buch eine auf die Zukunft der Gemeinde bezügliche Eintragung für sich pro memoria aufzunehmen. Die Entscheidung für die erste oder zweite der hier gegebenen Formulierungen hängt davon ab, ob man, wie bereits oben (S. 495) gezeigt wurde, **וְזָרוֹן** als Genetiv oder als Akkusativ bzw. ob man **לְפָנָי** als Qualifikation zu **וְזָרוֹן סֵפֶר וְזָרוֹן** oder zu **וְזָרוֹן** erklärt.

Die Nennung eines himmlischen **וְזָרוֹן סֵפֶר** steht ganz ohne Analogie im übrigen A. T. Das A. T. kennt dagegen ein Buch Jahves (Ex. 32, 32 f.), in dem die Frommen verzeichnet stehen und in dem für die Sünder kein Raum ist, in dem die Tage, d. h. die gesamten Lebensläufe der einzelnen Frommen, schon im voraus eingetragen sind (Ps. 139, 16, s. Kittel, Ps.^{5,6} z. St.) und in dem auch ihre Tränen von Gott angemerkt werden (Ps. 56, 9, s. Delitzsch, Ps.⁵ z. St.). Mit der Idee von dem Buche Jahves hängt auf das engste die Vorstellung zusammen, dass die Sünden der Gottlosen (Jes. 65, 6) ebenso wie die Verdienste der Frommen (Neh. 13, 14, vgl. 5, 19: 6, 14; 13, 22. 29. 31) von Gott aufgeschrieben werden bzw. für ihn Gegenstand besonderen Gedenkens sind. Ganz vereinzelt kommt die Bezeichnung **סֵפֶר יְהוָה** auch von einer Prophetenschrift vor (Jes. 34, 16). Neben dem Buche Jahves wird auch ein Buch der Lebendigen (**סֵפֶר חַיִּים**) genannt (Ps. 69, 29, s. Kittel, Ps.^{5,6} z. St.). Es ist das Buch, in dem die **צַדִּיקִים** verzeichnet stehen und aus dem die Sünder getilgt werden. Offenbar ist dieses Buch identisch mit dem Buche Jahves und vermutlich auch mit dem von Ezechiel (13, 9) erwähnten Buch des Hauses Israel (**כְּתָב בֵּית־יִשְׂרָאֵל**). Parallel mit der Vorstellung von dem Buch der Lebendigen ist der Ausdruck: zum Leben aufgeschrieben werden (Jes. 4, 3, vgl. Dan. 12, 1). Eine dritte Art ist das

Buch der Wahrheit **כְּתָב אֱמֶת** (Dan. 10, 21), in welchem die Zukunft in eingehender Darstellung der kommenden Ereignisse bis zur messianischen Zeit eingetragen ist. Dan. 12, 1 scheint mit dem Ausdruck **בְּסֵפֶר** = in dem Buch eben dieses Buch gemeint zu sein. Sollte es sich nicht daher empfehlen, auch an unserer Stelle **בְּסֵפֶר** zu lesen (vgl. oben S. 495)? Möglicherweise ist Dan. 7, 10 unter den **סְפָרִין**, die bei dem eschatologischen Akt des Gerichts über die Weltmächte aufgeschlagen werden, das gleiche Buch zu verstehen. Endlich kennt das A. T. noch ein Völkerbuch, ein Völkerverzeichnis, das Jahve führt (Ps. 87, 6, s. Gunkel, GHKAT⁴ II, 2 z. St.). Es lassen sich demnach in bezug auf ein himmlisches bzw. göttliches Buch drei Vorstellungsrerien unterscheiden:

1) Ein Namensverzeichnis der Frommen (Ex. 32, 32 f. Ps. 69, 29. Ez. 13, 9) bzw. der Völker (Ps. 87, 6).

2) Ein Verzeichnis der Taten der Frommen und Gottlosen (Jes. 65, 6. Neh. 13, 14, vgl. Ps. 56, 9).

3) Ein Verzeichnis der Zukunft der einzelnen Frommen (Ps. 139, 16) und der Völker (Dan. 10, 21; 12, 1).

Auch in der nachbiblischen jüdischen Apokalyptik (Hen. 47, 3. Jub. 30, 22. — Hen. 81, 4; 89, 62 ff. 68. 70 f.; 90, 17; 98, 7 f. — Hen. 81, 1 f.; 93, 2; 103, 2; 106, 19. Jub. 23, 32. Test. Asser 7) ebenso wie im N. T. (Phil. 4, 3. Apok. 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 15; 21, 27, vgl. Luk. 10, 20. Hebr. 12, 23. — Apok. 20, 12. — Apok. 5, 1) gehen diese drei Haupttypen göttlicher Buchführung nebeneinander her, vgl. Volz, Jüd. Esch. S. 93 f. Bousset, RJ³ S. 258.

Ist es berechtigt, V. 17 als Inhalt des **סֵפֶר** zu fassen und dementsprechend wie Dan. 12, 2 **בְּסֵפֶר** zu lesen, dann hätten wir hier vermutlich die älteste Stelle des A. T. für die Vorstellung von einer Eintragung der künftigen Ereignisse in ein himmlisches Buch, das dann mit seinen Aufzeichnungen, wie die oben aus der nachbiblischen jüdischen Literatur und aus dem N. T. angeführten Stellen zeigen, zu einem stehenden Element der Apokalyptik geworden ist. Der mehrfach neben dem Ausdruck „Buch“ (Hen. 81, 2; 103, 2) bzw. „Bücher“ (Hen. 93, 3) gebrauchte terminus „Tafeln des Himmels“ (Hen. 81, 2; 93, 2; 103, 2; 106, 19. Jub. 23, 32. Test. Asser 7) legt schon aus formalen Gründen die Vermutung nahe, dass diese Anschauung

im Zusammenhang stehe mit der babylonischen Vorstellung von dem Schreiber-gott Nabû und den von ihm geführten Schicksals-tafeln (s. Meissner, Bab. u. Ass. II S. 124 ff.). So Zimmern (KAT³ S. 405) und A. Jeremias (BNT S. 69—73. ATLAO⁴ S. 743). Andere dagegen führen die Vorstellung vom Buch des Lebens zurück auf das Institut der Bürgerlisten (Jer. 22, 30). So Procksch (z. St.), Duhm (Jes.⁴ z. 4, 3), Baethgen (HKAT³ II, 2 z. Ps. 69, 29), auch Volz (a. a. O. S. 94), der übrigens gleichzeitig das Buch der guten und bösen Taten zu einem kaufmännischen Schuldbuch in Beziehung setzt. Nach den meisten endlich haben die himmlischen Bücher ihr irdisches Analogon vornehmlich an den königlichen Reichsannalen (Est. 6, 1; 2, 23, s. oben S. 495), vgl. Kimhi, Grotius, Venema, Hengstenberg (Christ.² III S. 635), v. Orelli³, Marti^{Do. KHS}, J. M. P. Smith, Haller^{1,2}; letzterer rechnet zugleich mit der Möglichkeit, dass die Wurzel des Gedankens noch viel weiter zurückliege, „in einer Zeit, der das Schreiben als etwas Zauberhaftes galt, und wo die Niederschrift des Namens einer Person dem Schreibenden eine geheimnisvolle Macht über diese gab“.

Sind wir mit unserer Annahme im Recht, dass die eschatologische Figur des göttlichen Vorläufers (3, 1) vom Propheten aus der Volkesseschatologie herübergenommen sei (vgl. oben S. 333 f. 348), so liegt es nahe, auch in betreff des göttlichen Schicksalsbuches ähnlich zu urteilen, soll doch durch beide die Gewissheit des bevorstehenden Heils verbürgt werden, vgl. B. I Kap. VI § 5 S. 250. Die Voraussetzungen aber, die zu dieser volkstümlichen Vorstellung führten, mögen auch hier neben babylonischen Einflüssen zu einem guten Teil in Israel selbst zu suchen sein. Hierher gehört vielleicht zunächst die alte Überlieferung, dass einst Mose den Gottesfluch betreffend die Vernichtung Amaleks in ein Buch „zur Erinnerung“ eingetragen (Ex. 17, 14). Zur Zeit der Schriftpropheten erscheint die Niederschrift eines Prophetenspruches, sei es auf einer Tafel, sei es in einem Buch als Beweis für die Göttlichkeit seiner Provenienz und damit zugleich auch als Bürgschaft für seine Erfüllung (vgl. Jes. 8, 1; 30, 8. Hab. 2, 2 f.). Darum ist für den exilischen Verfasser von Jes. 34 f. die Gewissheit des Gottesgerichts über Edom auch gewährleistet durch die Tatsache, dass es im Buche Jahves, d. h. in einer prophetischen Weissagungsschrift (s. oben S. 499), aufgezeichnet ist (Jes. 34, 16), vgl. B. I Kap. VI § 5

S. 252. Die Verbindungslinie aber, die von diesen Anknüpfungspunkten zu der Idee eines himmlischen Schicksalsbuches führte, mag der zwar im A. T. nur sporadisch hervortretende (vgl. Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8. Num. 8, 4), jedoch für die spätere Zeit charakteristische Glaube gewesen sein, dass alles, was auf Erden religiösen Wert hat, auch im Himmel präexistiere, s. Bertholet (B. Th. II S. 460), Bousset (RJ³ S. 285), A. Jeremias (BNT S. 62—69).

Auf ausserisraelitische und ausserbabylonische Parallelen: griechische, punische, arabische zu der Volksvorstellung von einem himmlischen Schicksalsbuch verweist Gressmann, Mess. S. 119 A. 5. Eine wenn auch etwas entfernte mandäische Parallele, die in dem Ausdruck „den Namen aus dem Blatt wischen“ (Jo.-Buch II, 104. Ginza 129, 8) liegt, erwähnt Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes (Handbuch zum Neuen Testament 16), Tübingen 1926, S. 32 z. 3, 5.

Wenn Maleachi diese Vorstellung des Volksglaubens von einem göttlichen Schicksalsbuch in seine Heilspredigt aufnahm, so mag dies durch die Tatsache mit veranlasst worden sein, dass soeben das irdische Gottesbuch des mosaischen Gesetzes von so entscheidender Bedeutung für die Neugestaltung der Gemeinde geworden war, s. B. I Kap. VI § 5 S. 253. Wie die Tempelgemeinde in der Einführung des Gesetzbuches Esras ein Unterpfand für den Anbruch der Endzeit erblickte (vgl. oben S. 472 f. 479), so hält Maleachi die Gewissheit der Heilserkündigung für dadurch verbürgt, dass sie in dem Schicksalsbuch Gottes verzeichnet steht. Jedenfalls ist die Lehre Maleachis in diesem Punkt von dem Buchcharakter der Religion seiner Zeit nicht zu trennen.

Zusammenfassung von 3, 16.

Nicht umsonst hat die Tempelgemeinde in Rede und Gegenrede ihren klagenden Zweifeln Ausdruck gegeben. Ihre Besprechungen sind nicht verloren gegangen: Jahve hat ihnen Aufmerksamkeit und Gehör geschenkt; darum hat er auch in „dem Buch“, d. h. in dem himmlischen Schicksalsbuch, in betreff seiner Verehrer, genauer in betreff der Zukunft der Gemeinde, eine Aufzeichnung gemacht. Diese Aufzeichnung soll ihn selbst beständig an ihre Ausführung erinnern, während sie gleichzeitig für die Gemeinde die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Gnadenzusage bedeutet. Der Inhalt dieser Aufzeichnung folgt in V. 17.

β) V. 17: Der Inhalt der göttlichen Aufzeichnung oder die Verheissung von der Sonderstellung der Tempelgemeinde in der Endzeit.

Ja, sein sollen sie mir, spricht Jahve der Heere, an dem Tage, den ich bereite, ein Sondergut, ja (dann) übe ich Schonung an ihnen, gleichwie Schonung übt ein Mann an seinem Sohn, der ihm dient.

Das den Inhalt der Niederschrift einleitende ו ist entweder in explikativem oder in emphatischem Sinn zu verstehen, vgl. Driver, Tens.³ S. 141 A. 1. König, Synt. § 370 l.

Der Akzentuation zufolge, die עֲשֵׂה mit סִגְלָה durch Mûnâh verbindet, wäre לִי als Prädikat zu הָיוּ zu fassen und dementsprechend zu übersetzen: Ja, sie (die Jahvefürchtigen, d. h. die Tempelgemeinde, vgl. oben S. 493 z. V. 16) sind mein bzw. werden mein sein. So Raschi, Pocock, v. Til, Rosenmüller, Hengstenberg (Christ.² III S. 635), Halévy (RS XVII S. 42), J. M. P. Smith, vgl. auch Sievers (Misc. S. 149. 165), Nowack^{Ki}. Doch die Eingliederung von סִגְלָה in das Gefüge des Relativsatzes אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה bzw. die Unterordnung unter עֲשֵׂה macht grosse Schwierigkeiten. Diesen Schwierigkeiten entgeht Sievers, indem er סִגְלָה streicht als „glossematischen Einsatz eines terminus technicus“, der dazu noch am Versschluss überschiesst und eine anomale Stellung hat. Daneben rechnet Sievers übrigens auch mit der Möglichkeit einer Umstellung von סִגְלָה hinter הָיוּ לִי. Die Streichung von סִגְלָה vertritt ebenfalls J. M. P. Smith, desgleichen Nowack^{Ki}, wenn auch mit einem Fragezeichen. Im Gegensatz zu dieser Streichung bestätigen LXX (εἰς περιποίησιν), Aq. (περιούσιον), Targ. (סגולתא), Vulg. (in peculium) den MT. Das gleiche gilt wohl auch von der Peš. (כנושיא); allerdings erscheint anderwärts כנושיא als Wiedergabe von קָהֵל (Dt. 9, 10; 10, 4) bzw. עֲצָרָה (Jo. 1, 14; 2, 15) bzw. סִגְלָה (Jes. 1, 13), doch Ps. 135, 4 wird לְסִגְלָהּ in ganz analoger Weise mit לְבִנְשָׁה übersetzt. Von den Tochterversionen der LXX übersetzen die aeth. (ἡειυατα) und arm. (nach Isopescul) so, als ob sie statt εἰς περιποίησιν in ihrer Vorlage σωτηρίαν gelesen (vgl. Bachmann, Dod. S. 41), doch

handelt es sich vielleicht nur um eine ungenaue, mehr paraphrasierende Übersetzung, vgl. Isopescul. Es empfiehlt sich daher, wie unten des näheren begründet wird, mit der Mehrzahl der Ausleger סְגִלָּה trotz der weiten Entfernung als Prädikat zu הָיוּ לִי zu ziehen, vgl. Hieronymus, I-Ezra, Kimhi, Luther, Calvin, Cappellus, Cornel. a Lap., Drusius, Grotius, Venema, Reinke, Maurer, Reuss, Tichomiroff, G. A. Smith, Köhler, Keil, v. Orelli³, Nowack^{1.2.3}, Marti^{Do. KH⁵⁴}, Wellhausen, de Moor, v. Hoonacker, Driver, Isopescul, Riessler, Duhm^U, Haller^{1.2}, Sellin^{1.2.3}, Procksch, Levisson. Vielleicht könnte übrigens auch mit Sievers (s. oben S. 503) an eine Umstellung von סְגִלָּה unmittelbar hinter לִי gedacht werden. Der Ausdruck ist eine Verkürzung für das vollständige עִם סְגִלָּה bzw. לְעִם סְגִלָּה (Dt. 7, 6; 14, 2; 26, 18), eventuell mit dem Zusatz מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאָדָמָה (Dt. 7, 6; 14, 2).

Im profanen Sprachgebrauch bedeutet סְגִלָּה den Besitz, genauer den Sonderbesitz, das Sondergut, lat. peculium (Koh. 2, 8. 1. Chr. 29, 3). Im religiösen Sprachgebrauch dient es ausschliesslich zur Bezeichnung des Sonderverhältnisses, in dem Israel zu Jahve steht, des Sonderverhältnisses, das auf der göttlichen Erwählung (בְּחֵר) beruht (Dt. 7, 6; 14, 2. Ps. 135, 4) und dadurch Israel einen Vorrang vor allen andern Völkern sichert (Dt. 26, 18 f.). Seinem Inhalt nach ist der Ausdruck gleichwertig der Bezeichnung Israels als עִם קְדוֹשׁ (Dt. 7, 6; 14, 2; 26, 19) bzw. גּוֹי קְדוֹשׁ (Ex. 19, 6) oder als Jahves בְּנִים (Dt. 14, 1). Nach Dt. 26, 18 f. ist die Erhebung Israels zu Jahves סְגִלָּה eines der konstitutiven Elemente der Moabb^erith (B^erith im Lande Moab). Nach E (falls Ex. 19, 5 f. nicht R^d zuzuweisen ist, vgl. Baentsch, HKAT z. St.) hat diese Erhebung bereits am Horeb im Zusammenhang mit der Promulgation des Dekalogs bzw. als Bestandteil der Horebb^erith stattgefunden, vgl. Kraetzschmar, BVAT S. 130 f. Maleachi gibt dem Begriff סְגִלָּה erstmalig und zugleich auch letztmalig im A. T. einen eschatologischen Charakter, vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 233. § 40 S. 352. Es ist bezeichnend, dass Israels Stellung in der Endzeit mit einem Ausdruck gekennzeichnet wird, der nicht den Verhältnissen der davidisch-salomonischen, sondern denen der Mosezeit

entnommen ist. Offenbar denkt sich also Maleachi die Endzeit nicht als Restitution der davidisch-salomonischen Herrlichkeitszeit, sondern vor allem als Wiederkehr der mosaischen Gründungsperiode, vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 233. § 7 S. 263. Dadurch wird auch der Ausdruck **כִּימֵי עוֹלָם וּכְשֵׁנֵימ קְדָמְנֵיֹת** in V. 4 in das richtige Licht gerückt, vgl. oben S. 372 f.

Die an **לִי** angeschlossene Bekräftigungsformel **אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת** wird von Sievers (Misc. S. 149) aus metrischen Gründen um das letzte Wort gekürzt, während Halévy sie ganz unübersetzt läßt.

Der Zeitpunkt, auf den sich die Verheissung von der Erhebung der Gemeinde zu Jahves Sondereigentum bezieht, wird in Gl.αβ näher charakterisiert mit den Worten **לְיוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה**. LXX *εις ημεραν ην εγω ποιω*. Peš. **לְיוֹמָא דַּעֲבַד אַנָּא**. Targ. **לְיוֹמָא דַּאנָּא עֲתִיד לְכוּיַעֲבַד**. Vulg. in die, qua ego facio. Von den Tochterversionen der LXX bietet die aeth. la'emma 'egaber 'ana (heiu_uata), als ob sie in ihrer Vorlage *ἐὰν ποιῶ ἐγὼ (σωτηρίαν)* gelesen.

לְיוֹם nennt den Zeitpunkt, an dem die Tempelgemeinde Jahves Sondergut werden soll. Die Präposition **לְ** dient hier nicht wie Ex. 34, 25. Dt. 16, 4. 1. Sam. 13, 8. Am. 4, 7 u. ö. als gleichwertig mit **עַד** zur Bezeichnung des Zeitpunktes, bis zu welchem (usque ad) die Gemeinde Jahves **סִגְלָה** sein soll (Coccejus), sondern vielmehr zur Bezeichnung der Zeit, da die Verheissung in Kraft treten wird, vgl. Giesebrecht, Lamed S. 25 f. Ein Vergleich mit V. 21 zeigt jedenfalls die Gleichwertigkeit, die das **לְ** hier mit **בַּ** hat. Der Tag, um den es sich dabei handelt, wird näher bezeichnet durch den mit **אֲשֶׁר** angelehnten Relativsatz. Die Akzentuation rechnet, wie bereits oben (S. 503) bemerkt wurde, **סִגְלָה** als zu dem Relativsatz gehörig, ebenso Raschi, Rosenmüller, Pocock, v. Til, Halévy. Dabei fassen die beiden ersteren **סִגְלָה** neben **אֲשֶׁר** als zweiten der beiden von **עֹשֶׂה** abhängigen Akkusative auf. Raschi erklärt demnach **אֲשֶׁר אֶצְרָתִי וְהִנַּחְתִּי לְשֵׁלֶם בּוֹ גְמוּלִי** = den ich aufgespart und aufbewahrt habe, zu entrichten an demselben meine Vergeltung. Rosenmüller übersetzt: *quam ego facio peculium =*

plane peculiarem. Doch die sich so ergebende Aussage ist befremdend; es fällt auf, dass ein Ausdruck, der sonst nur zur Bezeichnung des Sonderverhältnisses Israels zu Jahve dient (vgl. oben S. 504), hier auf den Tag Jahves angewandt wird. Auch die Konstruktion ist ungewöhnlich: man würde doch zum mindesten noch ein ל zu erwarten haben.

Aber auch die Erklärung von v. 'Til, Pocock, Halévy ist nicht befriedigend. Sie übersetzen: in diem, quo ego faciam peculium bzw. in that day when I make up my jewels (or special treasure) bzw. au jour où je ferai un choix (où je constituerai un trésor de choix), fassen also אֲשֶׁר als Accus. temporis und lassen nur סִגְלָה als Objektsakkusativ von עָשָׂה abhängig sein; die Schaffung einer סִגְלָה wird dann von der Herstellung bzw. Absonderung des wahren Israel von dem fleischlichen Israel verstanden. Doch hätte der Prophet diesen Gedanken vermutlich etwas deutlicher ausgedrückt. Erwähnt sei noch, dass Halévy neben der oben genannten Erklärung eine zweite zur Wahl stellt, indem er עָשָׂה in absolutem Sinn versteht, סִגְלָה als Accus. adverbialis auffasst und dementsprechend übersetzt: au jour où j'agirai particulièrement. Doch zeigt V. 21b, wo dieselbe Wendung nur mit Substituierung des ב für ל vor יום wiederkehrt, dass der Relativsatz auf die Worte אֲשֶׁר אֲנִי עָשָׂה zu beschränken und dementsprechend, wie bereits oben (S. 504) angenommen wurde, סִגְלָה mit הֵיוּ לִי zu verbinden ist. Allerdings entsteht dann die Frage, ob man אֲשֶׁר mit LXX, Luther, Cappellus, Reuss, Maurer, Reinke, Tichomiroff, Köhler, Keil, v. Orelli³, de Moor, Isopescul, J. M. P. Smith als Objektsakkusativ oder mit Vulg., Calvin, Drusius, Grotius, Venema, G. A. Smith, Wellhausen, Marti^{Do. KHS¹}, Nowack^{1.2.3}, v. Hoonacker, Driver, Riessler, Duhm^U, Haller^{1.2}, Procksch, Sellin^{1.2.3}, Levisson, Smit als Accus. temporis erklären soll. Bei letzterer Erklärung liegen wiederum zwei Möglichkeiten vor: entweder man fasst עָשָׂה absolut = tätig sein, handeln, einschreiten, und zwar im Gegensatz zum Schlafen und untätigen Zusehen (Wellhausen, Marti^{Do. KHS¹}, Duhm^U, Riessler), Hand anlegen (Nowack^{1.2.3}), agir (v. Hoonacker, vgl. auch Halévy), rise to action (G. A. Smith), act (Driver) oder man ergänzt das fehlende Objekt; so ergänzen Kimbi (רִי), I.-Ezra (כִּשְׁפָּט), Drusius (judicium), Venema (opus

justitiae et iudicii) den Begriff „Gericht“, Calvin dagegen den Begriff „mein Werk“ (opus meum) bzw. „die früheren Verheissungen von der Wiederherstellung der Gemeinde“ (complebo quod iam dixi [restitutionem ecclesiae]), vgl. auch Grotius und Haller^{1,2}. Die beiden zuletzt genannten Erklärungen sind wenig wahrscheinlich. Weder die Gleichung עֲשֵׂה = עֲשֵׂה כִּישְׁפֹּט, noch die Gleichung עֲשֵׂה = עֲשֵׂה דְּבָרַי ist durch den Kontext an die Hand gegeben. Andererseits ist auch trotz Ps. 22, 32; 37, 5; 52, 11 (Wellhausen, Nowack^{1,2,3}, Marti⁴), Jes. 44, 23; 48, 11. Jer. 14, 7 (Driver) und sonstiger Stellen (vgl. Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v. עֲשֵׂה I, 4) der Kontext der absoluten Fassung von עֲשֵׂה nicht günstig. Im Hinblick auf 3, 1b.2.24 würde man bei der temporalen Erklärung von אֲשֶׁר naturgemäss statt eines absoluten עֲשֵׂה ein בּוֹא erwarten. Es scheint daher das Nächstliegende zu sein, hier mit LXX und nach Analogie von Ps. 118, 24 אֲשֶׁר als Akkusativ des direkten Objekts zu fassen. Die von Nestle (ZAW 1902 S. 305) vorgeschlagene Änderung von לְיוֹם in לְעַם „und sie werden mir zum Volke sein, das ich zum Eigentum mache“ ergibt eine recht schwerfällige Konstruktion.

Der Tag, von dem der Prophet hier redet, wird demnach näher bezeichnet als derjenige Tag, den Jahve macht, wirkt, schafft, bereitet, veranstaltet, d. h. als ein Tag, der ausschliesslich Jahves Werk ist, ein Tag, dessen Zeitpunkt und Charakter von Jahve allein bestimmt wird, unabhängig von den Wünschen und Bemühungen der Tempelgemeinde einerseits (2, 17; 3, 14, vgl. oben S. 328 f. 478 f.) und den Herausforderungen der Samariter andererseits (3, 15, vgl. oben S. 487 f.). Innerhalb der prophetischen Eschatologie steht der Ausdruck hier und V. 21 ganz vereinzelt da; eine gewisse Parallele innerhalb des Prophetenkanons bietet allerdings die Aussage Sach. 14, 7 von dem Tag Jahves, dass er Jahve allein bekannt sei. Ausserhalb der prophetischen Literatur kann nur die oben genannte Psalmstelle (118, 24) als Analogon angeführt werden, doch hat daselbst der Satz וְיָהוָה יוֹמֵי עֲשֵׂה יְהוָה nicht end-, sondern zeitgeschichtliche Bedeutung, vgl. Gunkel, GHKAT⁴ II, 2 z. St.

Sind wir mit unserer hier vorgetragenen Erklärung im Recht, dann enthält der Ausdruck möglicherweise zugleich

einen Hinweis auf den ursprünglichen Sinn des terminus **יום יְהוָה**, vgl. Gressmann (UIJE S. 144), dem zufolge **יום יְהוָה** den Tag bezeichnet, „an dem Jahve sich irgendwie offenbart, an dem er irgendwie handelt, der durch ihn irgendwie charakterisiert wird“, s. die analogen Erklärungen des Begriffs **יום יְהוָה** bei König (GAR^{3,4} S. 373: der Tag der besonderen Wirksamkeit Jahves, der Tag seines Auftretens zur glänzenden Hinausführung seines in Israel angefangenen Werkes). H. Schultz (Theol.⁶ S. 574: der Tag, den sich Gott für sein grosses Werk bereitet und vorbehält). Eine Aufzählung anderer Erklärungen s. in B. I Kap. VI § 3 S. 238 sowie in den Nachträgen S. 511. Hinzuzufügen sind noch A. Frhr. v. Gall (*Βασιλεία του Θεου*, Heidelberg 1926, S. 26) und W. A. Heidel (The day of Yahweh. A study of sacred days and ritual forms in the ancient Near East, New York and London 1929, S. 356 f.). Ersterem zufolge ist wie für G. Hoffmann (ZAW 1883 S. 112, vgl. auch J. H. Gunning, De Godspraken van Amos, Leiden 1885, S. 114 [„Jahve's dag een victorie-dag, een dag van nationale bevrijding“]) jedes Fest ein „Tag Jahves“, wohl weil er die Epiphanie des Gottes zum rauschenden Fest bedeutete. Für letzteren ist er wie für W. R. Smith (Pr. Isr. S. 398) und Smend (ARG² S. 185. 369) ein Schlachttag (The day of Yahweh is then the day of battle, like the „day of Midian“ [Jes. 9, 6]), zugleich aber auch ein Fasttag (quite like the Day of Atonement the fast-day par excellence of Judaism).

Zu der vollständigen Form des Ausdrucks **יום יְהוָה** bei unserem Propheten (3, 23): **יום יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַמְרָא** s. B. I Kap. VI § 3 S. 236. Neben dem Ausdruck **יום יְהוָה** steht V. 19b die Bezeichnung **הַיּוֹם הַזֶּה**; ersterer verhält sich zu letzterer wie eine ins Aktive umgesetzte Parallelbenennung. Das gegenseitige Verhältnis der beiden Ausdrücke hat sein Analogon an den beiden Aussagen über den Jahveboten in 3, 1: **הִנְנִי שֹׁמֵר מִלְאָכֶי** (3, 1aα) und **מִלְאָכֶי הַבְּרִית . . . הַזֶּה** (3, 1bβ), vgl. oben S. 346 ff.

Der Tag, den Jahve bereitet, in Bereitschaft hält, ist der Tag seiner Parusie, seines Einzugs in den Tempel (3, 1ba) und seiner Erscheinung zum Gericht über die Samariter (3, 5), der Tag, der den letzteren das Verderben (3, 19), der Tempelgemeinde aber das Heil (3, 20) und den Triumph über ihre Feinde

(3, 21) bringt, vgl. B. I Kap. VI § 3 S. 238—41. In V. 18 ff. kommt dieser Gedanke zur näheren Ausführung. Den Übergang bildet Gl.b durch Entfaltung des Begriffs סִגְלָה; hier wird gezeigt, wie die Stellung der Tempelgemeinde als Jahves Sondergut am Tage Jahves zum Ausdruck kommt in dem Verhalten, das Jahve ihr gegenüber dann betätigt.

וְהִמְלִיתִי עִירָהּ wird von der LXX wiedergegeben durch *καί αἰρεσιζέω αὐτούς*. Diese Wiedergabe ist auffallend, da *αἰρεσιζέω* bzw. *αἰρεσιζέσθαι* für gewöhnlich als Äquivalent für בָּחַר erscheint, vgl. Ez. 20, 5. Hag. 2, 23. Sach. 1, 17; 2, 16. Ps. 25, 12; 119, 30. 173. 1. Chr. 28, 4. 6. 10; 29, 1. 2. Chr. 29, 11. Doch liegt zu einer Textänderung kein Anlass vor, da Aq. ([καί φείσομαι [αὐτῶν)], Peš. (וַאֲחֻזִּים עֲלֵיהֶן), Targ. (וַאֲחֻזִּים עֲלֵיהֶן), Vulg. (et parcam eis) den MT bestätigen. Wenig wahrscheinlich ist auch die Annahme von Riessler, dass die LXX mit Verwechslung von דָּ und לְ וְהִמְלִיתִי statt וְהִמְלִיתִי bzw. יְהַמְדִּי statt יְהַמְלִי gelesen, weil *αἰρεσιζέω* sonst nirgends zur Wiedergabe von יְהַמְדִּי gebraucht wird. Die Form וְהִמְלִיתִי bzw. וְהִמְלִיתִי nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Zu der Konstruktion mit עַל nach Analogie der Verba des Deckens (s. Ges.-K.²⁸ § 119bb. Ewald, Lehrb.⁸ S. 565. Brockelmann, V. Gr. II S. 391) vgl. Ex. 2, 6. 1. Sam. 15, 3. 9. 15; 23, 21. 2. Sam. 21, 7. Jo. 2, 18, während die Verbindung mit אֶל sich nur vereinzelt nachweisen lässt, vgl. Jes. 9, 18. Jer. 50, 14; 51, 3. Die Worte besagen, dass Jahve schonend mit der Tempelgemeinde verfahren wird, d. h. an ihren Gliedern seinen Zorn nicht zur Auswirkung kommen lassen wird (vgl. Ez. 8, 18. Thr. 2, 2. 21; 3, 43), mit ihnen nicht nach dem unerbittlichen Grundsatz eines starren ius talionis verfahren (vgl. Ez. 7, 4. 9; 9, 10), sie nicht der Schmach (vgl. Jo. 2, 17) und dem Verderben anheimgeben (vgl. 1. Sam. 15, 3. 9. 15. 2. Sam. 21, 7), sondern vielmehr Mitgefühl (vgl. Ex. 2, 6. 1. Sam. 23, 21) und Erbarmen (vgl. Jer. 13, 14; 21, 7) an ihnen üben wird, so dass sie vor der drohenden Katastrophe bei der Parusie Jahves bewahrt bleiben, ihr nicht wie die Samariter erliegen (V. 19), sondern aus ihr als triumphierende Sieger hervorgehen (V. 20 f.).

Die schonende Barmherzigkeit, die Jahve am grossen Entscheidungstage der Tempelgemeinde angedeihen lässt, wird

in Gl.b β durch einen Vergleich bzw. ein Bild näher veranschaulicht.

כְּאִשֶׁר יִחְמַל אִישׁ עַל־בְּנוֹ wird von LXX (*ὁν τρόπον αἰρετίξει ἀνθρώπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ*), Aq. (*ὡς φείδεται ἀνθρώπος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*), Peš. (איך דחאם גברא על ברה), Targ. (במא דחיים גבר על בריה), Vulg. (sicut parcit vir filio suo) bestätigt. Von den Tochterversionen der LXX bietet die aeth. *bakama iāba-der be'esī ualdō*, als ob sie in ihrer Vorlage gelesen *ὁν τρόπον ἐκλέγεται ἀνθρώπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ*, doch ist der Wechsel des Ausdrucks vielleicht mit Bachmann (Dod. S. 41) auf Rechnung der ungenauen Übersetzungsweise zu setzen. Das in Gl.b β angewandte Bild ist das vom Verhältnis des Vaters zum Sohne. Ungewöhnlich ist in diesem Bilde der Gebrauch des Verbuns יִחְמַל statt des sonst üblichen רָחַם (vgl. Jer. 31, 20. Ps. 103, 13, s. auch Jes. 49, 15, wo allerdings von der Mutterliebe die Rede ist).

יְהַעֲבֹד אֶת־יְיָ ist eine an בְּנוֹ behufs Steigerung der Bedeutung des Bildes vom Vaterverhältnis angefügte Qualifikation. LXX (*τὸν δουλεύοντα αὐτῷ*), Peš. (דפלה ליה), Targ. (דפלה יתיה), Vulg. (seruienti sibi) bestätigen den MT. Angesichts dieses Befundes erweisen sich die beiden von Halévy (RS XVII S. 42) vorgetragene Textänderungen als unbegründet: zunächst schlägt er vor, יְהַעֲבֹד statt יְהַאֲדָב zu lesen, daneben rechnet er allerdings auch mit der Möglichkeit, dass vor יְהַעֲבֹד die Worte וְעַל עֲבָדוֹ ausgefallen seien.

Durch den qualifizierenden Ausdruck יְהַעֲבֹד אֶת־יְיָ wird der Sohn des näheren als ein solcher charakterisiert, der dem Vater dient, in seinem Dienst steht, d. h. seinen Willen tut, ihm gehorsam ist (vgl. Matth. 21, 31. Luk. 15, 29). Ein solcher „guter“ Sohn hat naturgemäss noch auf ein viel höheres Mass von schonender Milde Anspruch als der Sohn, der seine eigenen Wege geht. Zu den Banden des Bluts kommt noch das Moment dankender Anerkennung bzw. verpflichtenden Dankes hinzu, vgl. Kimhi, Tarnov, Drusius, Pocock, Rosenmüller, Hengstenberg (Christ.² III S. 637). Etwas anders Knabenbauer unter Berufung auf Ribera: „Benignitatis divinae participes erunt tremendo illo die titulo duplici: quod filii sint et quod Deo obedierint et seruirent“. Wiederum etwas anders Sellin^{1.2.3} und Nowack³: „Der

Sohn, der zugleich Knecht ist, wird mehr als die andern Knechte geschont“.

Während 1, 6 (s. oben S. 50) Maleachi sich damit begnügt, durch parallele Nebeneinanderstellung der Begriffe בן und עֶבֶד das Sohnes- und Knechtsverhältnis in enge Beziehung zueinander zu setzen, wird hier das Verhältnis des Sohnes zum Vater direkt durch den Ausdruck עֶבֶד charakterisiert; dieser Gebrauch des Verbums findet sich sonst im A. T. nur noch Ex. 4, 23, wo übrigens בן sich auf Israel bezieht und עֶבֶד in kultischem Sinn steht (s. Dillmann-Ryssel, EL³ z. St.), doch vgl. auch Luk. 15, 29. Auffallenderweise übersetzt Riessler הַעֶבֶד אֵתוֹ mit „der ihn ehrt“, als ob der Prophet nach Analogie von 1, 6 בְּמִכְבָּד geschrieben hätte. Nach Analogie von Prov. 1, 8 bzw. 6, 20 könnte man übrigens auch שִׁמְעֵ מוֹסְרֵוֹ bzw. נֶצַר מִצְוֹתָיו erwarten. Die Wahl des Ausdrucks עֶבֶד erklärt sich, wie schon v. Til angenommen, vermutlich aus der beabsichtigten Bezugnahme auf die Reden der Tempelgemeinde, speziell auf den Satz von V. 14a עָבַד אֱלֹהִים. Bild und Sache gehen hier ineinander über. Zu der Beziehung des Kindschafts- zum Dienstverhältnis nach altt. Auffassung s. B. I Kap. VI § 12 S. 279.

Die Bezeichnung der Gemeinde als bzw. ihre Vergleichung mit dem Sohne, der dem Vater dient, ist auch nach einer anderen Seite charakteristisch. In seiner zweiten Rede (1, 6—2, 9) aus der Zeit von 480—475 (s. B. I Kap. IV § 7 S. 130) hatte der Prophet darüber geklagt, dass die Tempelgemeinde in der Person des Priesterstandes es an der Ehrfurcht und Ehrerbietung fehlen lasse, die Gott als Vater und Herrn zukomme (vgl. oben S. 50 ff. z. 1, 6). Hier dagegen bekennt Jahve, dass die Gemeinde durchaus den göttlichen Anforderungen genüge. Der Widerspruch der beiden Aussagen erklärt sich aus der veränderten Situation. Die Gemeinde war unterdessen die Selbstverpflichtung auf die Tora Esras eingegangen (vgl. oben S. 474 f. z. V. 14). Die Bemühungen, dieser Verpflichtung nachzukommen, erkennt Jahve als vollgültig an.

Zusammenfassung von 3, 17.

Die göttliche Aufzeichnung im Himmelsbuch enthält die Verheissung, dass an dem Tage, den Jahve wirkt bzw. be-

stimmt, d. h. an dem Tage seines Erscheinens zum Gericht über die Samariter (vgl. V. 5), die Tempelgemeinde als göttliches Sondergut zu stehen kommen wird, m. a. W. die Verheissung der mosaischen Stiftungszeit von dem besonderen Verhältnis Israels zu Jahve innerhalb der Völkerwelt wird sich in der unmittelbar bevorstehenden Endzeit an der Tempelgemeinde erneuern. Dieses Verhältnis kommt dann zum Ausdruck in der väterlich schonenden Milde, mit der Jahve am Gerichtstage gegen die Gemeinde verfahren wird als gegen seinen lieben Sohn, der ihm dient, d. h. seinen Willen tut.

γ) V. 18: **Der Unterschied in dem Endschatkmal der Tempelgemeinde und der Samariter.**

Dann werdet ihr in neuer Weise den Unterschied erleben zwischen fromm und frevelhaft, zwischen einem, der Gott dient, und einem, der ihm nicht dient.

Die göttliche Niederschrift ist mit V. 17 zu Ende, und der Prophet zieht nun in VV. 18—21 die Schlussfolgerungen, die sich aus dem Inhalt derselben für die Gemeinde ergeben. Daher der Personenwechsel: in V. 17 wird von der Gemeinde in der 3. Prs. gehandelt, von V. 18 an tritt wieder wie in VV. 13 ff. die Anrede in der 2. Prs. hervor. Die Angeredeten sind natürlich dieselben wie in V. 13 ff., d. h. die Tempelgemeinde, vgl. oben S. 465 f. Mit Unrecht denken viele Ausleger auch hier an einzelne Gruppen innerhalb der Gemeinde, sei es an die Gottlosen (Calvin, Tarnov, Grotius, L. de Dieu), sei es an die Heuchler (Hengstenberg, Christ.² III S. 637), sei es an die Skeptiker (Marti¹⁰), sei es an die Frommen (Venema, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Haller^{1,2}, Nowack^{1,2,3}, vgl. Sellin^{1,2,3}).

וְשִׁבְתֶם wird von der LXX wiedergegeben durch και επιστραφῆσεσθε. Peš. bietet ורתתפכו. Vulg. et conuertemini. Targ. ורתתבו. In Übereinstimmung mit den drei erstgenannten Versionen fassen auch viele Ausleger שׁוּב hier als selbständiges Verbum auf = sich bekehren, umkehren, sei es in ethisch-religiösem Sinn = Busse tun (Hieronymus, Calvin, Tarnov), sei es in intellektuellem Sinn = von der bisherigen Ansicht um-

kehren, umdenken, anderen Sinnes bzw. anderer Meinung werden (Pocock, Drusius, Cappellus, Wellhausen, Nowack^{1,2}, Driver, v. Hoonacker, Halévy). Andere dagegen fassen שׁוּב als sogen. verbum relativum bzw. ergänzungsbedürftiges Verbum auf, das seine Ergänzung durch den folgenden, mittelst ו copulativum koordinierten Verbalbegriff רְאִיתֶם erhält, vgl. Ges.-K.²⁸ § 120, 2. König, Synt. § 361 m. 369 q. r. Ewald, Lehrb.⁸ § 285 a. b. So Luther, v. Til, L. de Dieu, Hengstenberg (Christ.² III S. 637), Reinke, Tichomiroff, Köhler, Keil, v. Orelli³, Isopeskul, G. A. Smith, Marti^{Do KHS}, Duhm^U, Ehrlich, Knabenbauer, J. M. P. Smith, Nowack³, Haller^{1,2}, Procksch, Levisson, Smit, die שְׁבַתֶּם adverbial = wiederum, wieder bzw. rursus, denuo bzw. again, once more bzw. opnieuw übersetzen; ebenso Cocejus, der jedoch neben der Fassung „rursus“ auch die Erklärung „vice versa“ zur Wahl stellt; in Übereinstimmung damit geben auch Ewald (z. St.) und Sellin^{1,2,3} es durch „umgekehrt“ wieder.

Der Kontext ist der Auffassung von שְׁבַתֶּם als einem selbständigen Verbalbegriff nicht gerade günstig. Die Ankündigung einer bevorstehenden Bekehrung ist wenig wahrscheinlich in einer Ansprache an die Glieder der Tempelgemeinde, die noch soeben als יְרֵאֵי יְהוָה charakterisiert worden waren (V. 16) und im weiteren Verlauf des vorliegenden Verses als צְדִיק und עֲבַד אֱלֹהִים gekennzeichnet werden, und die von sich die gewissenhafteste Erfüllung der göttlichen Ordnungen ausgesagt haben (V. 14). Hätte der Prophet von einer Bekehrung reden wollen, so hätte er vermutlich wie in V. 7 f. die Art und Weise derselben etwas näher beschrieben. Daher ist auch die absolute Fassung von שְׁבַתֶּם in intellektuellem Sinne „anderer Meinung werden“ nicht wahrscheinlich; auch dieser Begriff hätte deutlicher ausgedrückt werden müssen; jedenfalls wäre man berechtigt, in diesem Fall zum mindesten noch ein מְדַבְּרֵיכֶם (vgl. V. 13) bzw. מְדַבְּרֵיכֶם הַחֹקִים oder ein מְדַרְכֶּם bzw. מְדַרְכֵיכֶם (vgl. 1. Kön. 13, 33. Jer. 15, 7. Ez. 3, 19; 13, 22) nach שְׁבַתֶּם zu erwarten.

Es empfiehlt sich daher, der adverbialen Fassung den Vorzug zu geben, doch das übliche „wiederum“ der meisten Ausleger ist nicht ohne Bedenken. Mehrfach bezieht man es auf die göttlichen Gerichte der früheren Zeit, und zwar

entweder ganz allgemein ohne jede nähere Spezialisierung (v. Orelli³), oder unter Hinweis auf bestimmte göttliche Akte richterlich-scheidenden Handelns, sei es auf die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (Reinke), sei es auf Episoden wie Ex. 32 f. Num. 16. 25 (Isopescul), sei es auf die Ex. 11, 7 berichtete Scheidung zwischen Ägyptern und Israeliten (Hengstenberg [Christ.² III S. 637 f.], Keil). Dagegen denkt Köhler an ein früheres Stadium der Angeredeten in der Beurteilung der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit; ganz ähnlich bezieht auch Marti¹⁰ das „wiederum“ auf die Wiedererlangung der verlorenen Einsicht. Doch keine der genannten Ansichten hat im Kontext einen direkten Anhaltspunkt. Eher schon würde der Gegensatz von V. 14 f. zu V. 19 ff. die von Coccejus, Ewald und Sellin^{1,2,3} (s. oben S. 513) vertretene Fassung „umgekehrt“ nahelegen. Doch ist שׁוּב als verbum relativum in dieser Bedeutung nicht gebräuchlich, und der Prophet hätte sich in diesem Fall wohl anders ausgedrückt, vgl. Ez. 16, 34.

Es liegt daher wohl am nächsten, שׁוּב hier nicht wie Gen. 26, 18, auch Mal. 1, 4 (vgl. oben S. 33 f.) als Bezeichnung anzusehen für eine einfache Wiederholung der durch den folgenden Verbalbegriff ausgedrückten Handlung, sondern vielmehr wie Jer. 18, 4 für ihre Neu- bzw. Umgestaltung. In der genannten Jeremiastelle bedeutet שָׁב וַיַּעֲשֶׂה „umschaffen, ummachen“, vgl. Giesebrecht, HKAT² III, 2, 1 z. St. Dementsprechend würde שְׁבַתְּם וְרֵאִיתֶם bedeuten: ihr werdet anders sehen, mit anderen Augen ansehen, in neuer Weise sehen bzw. erleben, anders urteilen, euer Urteil ummachen, und zwar auf Grund eigener Anschauung der gänzlich veränderten Situation, des total umgestalteten Verhältnisses zwischen der Tempelgemeinde und den Samaritern.

רָאָה bedeutet hier wie Dt. 11, 2. Hi. 11, 11. Koh. 8, 16 (|| וַדַּע). Jer. 5, 12. Ps. 34, 13; 89, 49 u. ö. erfahren, Einsicht gewinnen, aus eigener Anschauung kennenlernen, erleben.

בֵּין . . . בֵּין ist nach Gen. 1, 6 vgl. mit V. 7 und nach Lev. 27, 33 vgl. mit VV. 12. 14 gleichwertig mit בֵּין וּבֵין . . . בֵּין und kommt in Verbindung mit רָאָה nur hier vor (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430). Nach Analogie der Verben des Scheidens (Gen. 1, 6.

Ez. 42, 20) wie bei den Verben des Unterscheidens (Lev. 20, 25. 1. Kön. 3, 9), auch denen des Lehrens (Ez. 44, 23), Erkennens (2. Sam. 19, 36. Jon. 4, 11), Untersuchens (Lev. 27, 33) dient es zur Hervorhebung des Moments unterscheidenden Auseinanderhaltens. Man übersetze daher **לָדַעַת בֵּין** den Unterschied kennen lernen, erkennen, erfahren bzw. aus eigener Anschauung erfahren, es erleben, was es um den Unterschied bzw. das Verhältnis ist. Der Unterschied selbst, den die Gemeinde in neuer Weise erleben, d. h. aus eigener Anschauung kennenlernen soll, bezieht sich auf zwei Kategorien von Menschen, die als **צַדִּיק** und **רָשָׁע** bzw. als **עֶבֶד אֱלֹהִים** und **לֹא עֶבֶדוֹ** gekennzeichnet werden.

בֵּין צַדִּיק לְרָשָׁע wird bestätigt von der LXX (*ἀνὰ μέσον δικαίου καὶ ἀνὰ μέσον ἀνόμου*) und Vulg. (*quid sit inter iustum et impium*), wohl auch vom Targ. (**בין צדיקא לרשעיא**) und von der Peš. (**בית דיקא לעולא**), obschon es offen gelassen werden muss, ob die beiden zuletzt genannten Versionen die beiden Singulare mit kollektiver Bedeutung **צַדִּיק** und **רָשָׁע** durch einen Plural wiedergegeben oder ob sie in ihrer Vorlage zwei Pluralformen vorgefunden. Von den Tochterversionen der LXX bieten die arab.

بين العدل وبين الظالم und die aeth. *ma'kala sedk uama'kala*

ḥaṭīat, als ob sie in ihrer Vorlage gelesen *ἀνὰ μέσον δικαιοσύνης καὶ ἀνὰ μέσον ἀνομίας (ἀμαρτίας)*, doch leiteten sie vielleicht auch die beiden Genetive *δικαίου* und *ἀνόμου* von *τὸ δίκαιον* und *τὸ ἀνόμον* ab, vgl. Isopescul.

Sievers (Misc. S. 149. 165) streicht die Worte **בֵּין צַדִּיק לְרָשָׁע** als Glosse zu Gl.b, deren Zweck es sei, die **רָשָׁעָה** von V. 15b noch einmal anzubringen. Nowack^{K1} hat sich ihm, wenn auch mit einem Fragezeichen, angeschlossen. Doch es darf nicht übersehen werden, dass **רָשָׁע** nicht nur an **עָשִׂי רָשָׁעָה** in V. 15 anknüpft, sondern auch durch den gleichen Ausdruck in V. 19 sowie durch die **רָשָׁעִים** von V. 21 wieder aufgenommen wird. Dieser Schwierigkeit sucht Sievers allerdings dadurch zu ent-

gehen, dass er nicht nur in V. 19 die Worte וְכַל־עֲשֵׂה רָשָׁע, sondern auch V. 21a als späteren Zusatz streicht (s. unten z. V. 19, 21). Doch statt dieser gewaltsamen Streichungen dürfte es einfacher sein, Gl.b als Erläuterung zu בֵּין צְדִיק לְרָשָׁע anzu-
sehen, die entweder vom Verfasser selbst oder von einem Leser herrührt. Der Zweck dieser Erläuterung ist einerseits, die beiden Ausdrücke צְדִיק und רָשָׁע vor Missverständnis zu schützen, und andererseits, einen engeren Anschluss an V. 17 herzustellen.

Unter צְדִיק und רָשָׁע versteht man insgemein die frommen und die frevelhaften (gottlosen) bzw. die strenggesinnten und die verweltlichten Elemente der Gemeinde, vgl. z. B. Hengstenberg (Christ.² III S. 638), Reinke, Köhler, Keil, v. Orelli³, J. M. P. Smith, Smend (ARG² S. 377), Marti (GIR⁵ S. 281), Stade (B. Th. S. 334), Kittel (GVI III, 2^{1.2} S. 563). Ganz anders Venema, der entsprechend seiner Auffassung von den נְדִים in V. 15 (vgl. oben S. 482) die beiden Ausdrücke auf die Juden und Heiden bezieht. Wird jedoch, wie oben angenommen ist, צְדִיק durch עַבְדֵי אֱלֹהִים in Gl.b näher erklärt, so kann es sich dabei nur um eine Bezeichnung der Tempelgemeinde handeln, da der letztere Ausdruck sich direkt auf das in V. 14 von der Tempelgemeinde ausgesagte עַבְדֵי אֱלֹהִים zurückbezieht, vgl. oben S. 471. Auch Tritojesaia gebraucht den terminus צְדִיק bzw. צְדִיקִים für die einzelnen Glieder der Gemeinde (Jes. 57, 1, vgl. 60, 21), ebenso der Psalter (Ps. 118, 15, vgl. auch 33, 1; 75, 11; 97, 11 f.; 125, 3, s. Kittel, Ps.^{3.6} z. d. Stt.), während bei H^abaḳḳûḳ (1, 13; 2, 4) sich erstmalig der Ausdruck צְדִיק findet zur Bezeichnung des eigenen Volks im Gegensatz zu den Heiden, genauer den Chaldäern, vgl. Wellhausen (Kl. Pr.³ S. 168). In welchem Sinn Maleachi den Ausdruck auf die Tempelgemeinde anwendet, geht aus der in Gl.b gegebenen Erläuterung deutlich hervor. Das zur Tempelgemeinde konstituierte Volk heisst צְדִיק, weil es den Forderungen Jahves, wie sie im Gesetzbuch Esras niedergelegt sind, genügt hat oder zum mindesten hat genügen wollen. Maleachi steht auch hier ganz auf den Schultern Ezechiels, für den das Kennzeichen des צְדִיק in der Erfüllung einer Summe kultischer und ethischer Verordnungen besteht (Ez. 18, 5—9, vgl. Patricius Herzog, Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel [Alt. Abh. IX, 2/3], Mün-

ster i. W. 1923, S. 58. 83—89). Allerdings hat bei Ezechiel im Unterschied von Maleachi der terminus צָדִיק stets nur individuelle, nicht aber kollektive Bedeutung.

רָשָׁע als Gegensatz zu צָדִיק kann daher nicht gut die Heiden im allgemeinen (Venema, vgl. oben S. 516) bezeichnen, sondern muss sich auf die Samariter beziehen. Bestätigt wird diese Annahme vor allem durch Tritojesaia, der die Samariter ebenfalls als הַרְשָׁעִים bezeichnet, s. Jes. 57, 20 f., vgl. Duhm, Jes.⁴ z. St. Die bereits oben (S. 482) ausgesprochene Annahme von der Identität der als רָשָׁע Bezeichneten mit den עֲשֵׂי רָשָׁעָה in V. 15 sowie mit den als עֲשֵׂה רָע in 2, 17 Bezeichneten (vgl. oben S. 323 f.) dürfte demnach als mehr oder weniger gesichert gelten. Die in Gl.b folgende Erläuterung (vgl. oben S. 516) erscheint nach LXX, Peš. und Vulg. mittelst ἡ copul. angeknüpft, doch Targ. bestätigt den MT, desgleichen von den Tochterversionen der LXX auch v. lat.^{9e}.

Von sonstigen Abweichungen der LXX vom MT ist noch zu nennen die Wiedergabe von לֹא עֲבָדוּ אֱשֶׁר לֹא עֲבָדוּ durch καὶ τοῦ μὴ δουλεύοντος. Diese Wiedergabe legt die Annahme nahe, dass LXX das Suffix von עֲבָדוּ in ihrer Vorlage nicht vorgefunden. Allerdings bietet Kod. Γ das fehlende ἀστῶ, das auch v. lat.^{9a} (qui non servit ei) und slav. (н не сѣркашумъ еѣ) vorauszusetzen scheinen. Mit Unrecht findet Venema hier einen andern Gegensatz als in Gl.aβ: während es sich dort um den Unterschied zwischen Juden und Heiden handle, so hier um den zwischen frommen und gottlosen Juden.

עֲבָד אֱלֹהִים entspricht dem צָדִיק in Gl.aβ und ist gleich dieser Bezeichnung der Tempelgemeinde, s. oben S. 516. Eine Bestätigung dieser Erklärung bietet die Benennung der Glieder der Tempelgemeinde als עֲבָדֵי יְהוָה bei Tritojesaia (Jes. 65, 8 f. 13 ff., vgl. 56, 8, s. Duhm, Jes.⁴ z. 65, 13).

אֱשֶׁר לֹא עֲבָדוּ entspricht dem רָשָׁע von Gl.aβ und bezieht sich gleich diesem auf die Samariter, s. oben. Eine Parallele hat der Ausdruck an der tritojesaianischen Bezeichnung der Samariter als עֲבָדֵי יְהוָה (Jes. 65, 11).

Der Unterschied, um den es sich sowohl in Gl.a als in Gl.b handelt, ist, wie das Folgende (V. 19 ff.) zeigt, der Unter-

schied des definitiven Schicksals der Tempelgemeinde und der Samariter am Tage Jahves. An jenem Tage wird sich die Tempelgemeinde als der siegende, triumphierende, die Samariter aber als der besiegte, unterliegende Teil erweisen. Das gegenwärtige Verhältnis, an dem die Gemeinde so schwer trägt, wird also in sein Gegenteil umgewandelt. Der gesetzestreue Jahvekult erscheint dann nicht mehr als täuschender Wahn, sondern als das natürliche Korrelat strahlender Heils- und Glücksfülle (vgl. V. 20). Die jetzigen Klagen über den klaffenden Widerspruch zwischen Lebensführung und Lebensschicksal (V. 14 f.) sind dann für immer abgeschnitten. Die hier gebotene Lösung der alten Rätselfrage, warum es den Frommen schlecht und den Gottlosen gut gehe, ist rein eschatologisch: der Tag Jahves erst bringt den ersehnten Ausgleich, s. B. I Kap. VI § 2 S. 227. § 3 S. 238—241.

Der Transzendentalismus des Dichters von Ps. 49, für den erst der Tod bzw. der Zustand nach dem Tode den Sieg des leidenden Frommen über die glücklichen Frevler herbeiführt, liegt Maleachi fern; ist doch sein Religionsbegriff und im Zusammenhang damit auch seine Eschatologie ganz diesseitig orientiert. Aber auch zu der lichten Höhe des religiösen Erlebens des Dichters von Ps. 73 hat Maleachi sich noch nicht emporgeschwungen. Daher steht er der Idee einer alle irdischen Leiden und Gegensätze innerlich überwindenden Gemeinschaft mit Gott noch fremd gegenüber. Was Maleachi bietet, ist lediglich eine eschatologische Anwendung des Grundsatzes, den Ps. 37 ausspricht, dass der Fromme doch schliesslich erhöht wird, während der Frevler der Vernichtung anheimfällt. Mit dieser Auffassung steht Maleachi übrigens ganz auf dem Boden der Betrachtungsweise seiner Zeitgenossen, s. oben S. 329 f. z. 2, 17. Zu einer ähnlichen eschatologischen Orientierung des Problems von der sittlichen Weltordnung innerhalb der nachkanonischen Literatur vgl. 4. Esr. 4, 22—26.

Zusammenfassung von 3, 18.

Indem der Prophet sich dazu anschickt, in Form einer Ansprache an die Gemeinde die Konsequenzen darzulegen, die sich aus der göttlichen Aufzeichnung im Himmelsbuch (V. 17) ergeben, stellt er thematisch den Satz an die Spitze, dass das jetzt so schwer empfundene Missverhältnis zwischen Tempelgemeinde

und Samaritern einem neuen Verhältnis Platz machen werde. Am Tage Jahves wird die Gemeinde eine völlige Um- bzw. Neuschaffung dieses Verhältnisses erleben. Aus eigener Anschauung wird sie es dann erfahren, was es um den Unterschied zwischen den Frommen und Gottlosen bzw. zwischen den Jahveverehrern und Jahveverächtern sei, d. h. wie verschieden sich bei der grossen Endkatastrophe das definitive Schicksal der Tempelgemeinde einerseits und das der Samariter andererseits gestalten werde. Die genauere Darlegung dieses Unterschiedes folgt dann in den drei nächsten Versen.

b) VV. 19—21: **Die nähere Ausführung der göttlichen Verheissung.**

α) V. 19: **Die Vernichtung der Samariter oder der erste Akt des Tages Jahves.**

Denn fürwahr der Tag ist (schon) im Kommen begriffen, flammend gleich einem 'brennenden' Backofen; da werden alle Übermütigen und alle 'die' Frevel verüben zu Strohhalmen, und wegbrennen wird sie der kommende Tag, spricht Jahve der Heere, 'ohne' ihnen übrig zu lassen Wurzel und Gezweig.

Das einleitende כִּי verknüpft die nun folgende Schilderung von dem Endschicksal der Samariter begründend mit dem Satz von V. 18. Die Schilderung selbst verläuft in vier Aussagen: 1) über den Charakter des Tages Jahves, 2) über die am Tage Jahves zu Bestrafenden, 3) über die an den Zuletztgenannten zu vollziehende Strafe der Vernichtung und schliesslich 4) über die Art dieser Vernichtung. Die erste Aussage bildet den Inhalt von Gl.a.

הַיּוֹם dient hier wie 2, 3 und 3, 1 zur Bezeichnung des Folgenden als etwas unmittelbar Bevorstehendes, vgl. oben S. 187. 331.

הַיּוֹם wird von der LXX (B) wiedergegeben durch das artikellose ἡμέρα, während Peš. den Plural (יוֹמֵי) bietet, doch Targ. (יוֹמֵי) und wohl auch Vulg. (dies) bestätigen den MT.

Von den Tochterversionen scheinen die arab. (يَوْمَ الْقِيَامِ), aeth.

(*maqā'la 'egzī'abehēr*), arm. und kopt.-b. (nach Isopescul) in Übereinstimmung mit den Kodd. A1'Q noch den Zusatz *zovioe* in ihrer Vorlage vorgefunden zu haben.

In Anlehnung an die LXX streicht Graetz den Artikel als Dittographie des vorhergehenden ך, ebenso Tichomirow, auch Luther übersetzt: ein Tag. Doch ist der MT, auch abgesehen von seiner Bestätigung durch das Targ., als die dem Zusammenhang am besten entsprechende Textform beizubehalten. Bei der artikellosen Lesung wird die Rückbeziehung auf V. 17 unnötigerweise gelockert, während der Kontext dieselbe direkt an die Hand gibt. Dementsprechend bedeutet auch היום den in V. 17 erwähnten Tag, den Jahve bereitet, d. h. den Tag der Parusie Jahves (vgl. oben S. 508). So richtig Köhler und v. Hoonacker im Gegensatz zu der sonst vielfach beliebten Beziehung auf den in V. 2 geschilderten Tag der Erscheinung des מְלֶאכֶת הַבְּרִית (vgl. Drusius, Pocock, Isopescul, v. Orelli³).

Die für die älteren Ausleger so bedeutungsvolle Frage, ob man unter היום den Tag der Zerstörung Jerusalems (Calov, Tarnov, Calmet) oder das jüngste Gericht (Cyrill, Cornel. a Lap.) zu verstehen habe oder auch beides (Pocock, Grotius) oder das Auftreten Jesu (Calvin) oder seine Wiederkunft (Cappellus) oder die durch die Jahrhunderte hindurchgehenden Gerichte Gottes, die jedoch am sichtbarsten am Ende der beiden Ökonomien hervortreten (Hengstenberg [Christ.² III S. 639 f.], Knabenbauer, de Moor) — diese Frage existierte weder für Maleachi, noch für seine Zuhörer bzw. ersten Leser. Für Maleachi handelt es sich vielmehr um eine unmittelbar bevorstehende Katastrophe, jedenfalls um eine solche, die noch die zeitgenössische Generation erleben soll.

בָּנֵי steht hier in Verbindung mit יום wie auch sonst häufig, vgl. z. B. Jo. 2, 1; 3, 4. Sach. 14, 1.

בְּעַר ist nicht Qualifikation zu יום (Tichomirow), sondern Zustandsakkusativ. בְּעַר vom Tage Jahves nur hier (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430), sonst öfters vom Zorn (Jes. 30, 27. Jer. 4, 4; 21, 12. Ps. 2, 12; 89, 47) bzw. vom Eifer Jahves (Ps. 79, 5), auch vom menschlichen Zorn (Est. 1, 12) bzw. von menschlicher Bosheit (Jes. 9, 17). Das Bild vom Brande wird noch gesteigert

durch die Vergleichung פִּתְנוֹר. Zu dem Gebrauch des Artikels bei Vergleichen s. König, Synt. § 299 h. Ges.-K.²⁸ § 126 o.

פִּתְנוֹר ist der Backofen, wie er zum Brotbacken gebraucht wird (Lev. 26, 26, vgl. 2, 4; 7, 9. Hos. 7, 4. 6). Auch die heutigen Araber backen ihr Brot in einem mit demselben

Namen (قَتْنور) benannten Ofen. Es ist ein irdenes Hohlgefäß

in Gestalt eines abgestumpften Kegels; die geformte Teigmasse wird auf den inneren Seitenwänden geschichtet, während das Feuer auf dem Boden entzündet wird, vgl. die Beschreibung

eines heutigen قَتْنور bei Wetzstein, Verhandlungen der Berliner

Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Berlin 1882, S. 467 A. 2. Abbildungen auch bei Benzinger, Arch.³ S. 65. Mit dieser Beschreibung ist auf das nächste verwandt die im Sargonspalast aufgefundene assyrische Bäckereianlage, s. Meissner, Bab. u. Ass. I S. 238. Die Abbildung eines ägyptischen Backofens auf einem Wandbild in einer Seitenkammer im Grabe Ramses III bietet Erman-Ranke, Aeg.² S. 224. LXX übersetzt hier wie auch sonst *κλιβανος*. In Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen, ausgenommen die aeth. (*ʿesät*), die *πῦρ* in ihrer Vorlage vorgefunden zu haben scheint. Sollte man auf Grund dieser LA vielleicht als ursprünglichen Text wie Ps. 21, 10 פִּתְנוֹר אֵשׁ ansehen? In diesem Fall könnten die beiden LAA פִּתְנוֹר und אֵשׁ nur zwei verschiedene Verkürzungen des ursprünglichen Textes sein, vgl. אֵתוֹן נֹרָא וְקִדְרָא (Dan. 3, 6. 11. 15. 17. 20 f. 23. 26) neben אֵתוֹנָא (Dan. 3, 19. 22) und נֹרָא (Dan. 3, 24 ff.). Jedenfalls bestätigt auch die Peš. einen Textausfall hinter פִּתְנוֹר, denn sie übersetzt וְנִאֲקַד אֵיךְ תִּנּוֹרָא רֹגְוִי, als ob sie in ihrer Vorlage gelesen וּבְעַר פִּתְנוֹר אִפִּי; möglicherweise liegt hier übrigens eine Verlesung von אִפִּי für אֵשׁ vor.

Am Schluss von Gl.a hat LXX noch den Zusatz *καὶ φλέξει αὐτοῦς* = וְלָהֹט אֲתָם (vgl. Dt. 32, 22); in einigen Kodd. (Holmes-Parsons 62. 86 bei J. M. P. Smith) fehlt er übrigens, und von den Tochterversionen lässt die v. lat.^{0e} ihn unübersetzt, während die syr.-hex. ihn durch einen Obelus besonders kennzeichnet. Offenbar handelt es sich daher hier nur um eine an falsche

Stelle geratene Variante bzw. Dublette für die Übersetzung der Anfangsworte von Gl.bβ (*καὶ ἀνάψει αὐτούς*), vgl. Riessler und Tichomirowff in Anlehnung an Faber (RBML VI S. 123) und Vollers (Dod. S. 73).

An die Aussage über den Charakter des Tages Jahwes als eines Tages flammenden Feuers nach Art der Feuerglut eines Backofens schliesst sich eine zweite über die an diesem Tage Heimzusuchenden. Mit direkter Bezugnahme auf V. 15 werden sie unter der Doppelbezeichnung וְיָדִים und כָּל־עֵשָׂה רִשְׁעָה eingeführt.

וְיָדִים wird von der LXX im Unterschied von V. 15 (s. oben S. 481) nicht durch *ἀλλόττοι*, sondern durch *ἀλλογενεῖς* wiedergegeben. In beiden Fällen las sie also וְיָדִים statt יָדִים, doch Aq. (*ὄπερηφανοι*), Peš. (עֲוֹלָא), Targ. (רְשִׁיעִיא), Vulg. (*superbi*) bestätigen auch hier den MT. Von den Tochterversionen der LXX scheint die aeth. (*bā'dāna 'ahzāba* = *alienae gentes*, vgl. Isopescul) πάντες (= כָּל־) vor *ἀλλογενεῖς* nicht gelesen zu haben. Zu Unrecht fügen Sellin^{1,2,3}, Nowack³ und Haller² hinter וְיָדִים aus V. 21 das Wort אָפֵר ein, wodurch der Satz: „Da werden alle Übermütigen (zu) Asche“ bzw. „alle Übermütigen werden da Asche“ gewonnen wird.

עֵשָׂה רִשְׁעָה wird von der LXX (*οἱ ποιοῦντες ἄνομα*), Peš. (עֲבָדֵי חַטִּיאתָ), Targ. (עֲבָדֵי חִטְאָה) und Vulg. (*facientes impietatem*) in Übereinstimmung mit V. 15 (עֲשֵׂי רִשְׁעָה) durch den Plural wiedergegeben. Die gleiche LA bieten auch mehrere Kodd. bei Kennicott und de Rossi (s. de Rossi III z. St.) sowie die Druckausgaben von Soncino (1488), Neapel (1491—93) und Brescia (1494), vgl. Ginsburg HB z. St. Mit Recht geben wohl Budde, Isopescul, Tichomirowff, Nowack³ dieser LA den Vorzug, vgl. auch die Übersetzung von Luther, Calvin, Pocock, Drusius, Rosenmüller, Nowack^{1,2}, v. Hoonacker, Marti^{KHS}, Haller^{1,2}, Procksch, Sellin^{1,2,3}, Halévy, Levisson. Der Einwand Hitzigs und de Moors (vgl. auch Köhler und Maurer), die Pluralform sei „gleichmacherisch“ zu וְיָדִים und zu V. 15 bzw. „blijkbaar assimilatie“, ist nicht stichhaltig.

Sievers (Misc. S. 149. 165) streicht, wie bereits oben (S. 515 f.) zu V. 18 bemerkt wurde, zu Unrecht וְכָל־עֵשָׂה רִשְׁעָה

als Zusatz. Die doppelte Bezeichnung des Objekts der Katastrophe erscheint allerdings ebenso auffallend wie die doppelte Benennung der Tempelgemeinde in V. 16 (vgl. oben S. 498), doch durch V. 15 war dieselbe direkt an die Hand gegeben; nur durch Wiederaufnahme der beiden dort gebrauchten Bezeichnungen meinte offenbar der Prophet, die völlige Identität der hier und dort genannten Kategorie in unmissverständlicher Weise zum Ausdruck zu bringen, m. a. W. weil in V. 15 die Samariter als **יְרִימ** und **עֲשֵׂי רִשְׁעָה** charakterisiert waren, so werden sie auch hier unter den beiden Ausdrücken eingeführt.

Von den Samaritern wird ausgesagt, dass sie angesichts der bevorstehenden Katastrophe zu **שָׂק** werden sollen. Die bei einigen Auslegern beliebte Erörterung der Frage, ob **שָׂק** hier Stoppeln (Keil, vgl. auch die Übersetzung von Hengstenberg [Christ.² III S. 639], Reinke, Ewald, Nowack^{1,2,3}, Marti^{Do}, Riessler, Sellin^{1,2,3}) oder Stroh (Köhler, Isopeskul, vgl. auch die Übersetzung von Luther, Wellhausen, v. Hoonacker [paille], Marti^{KHS}, Haller^{1,2}) oder Spreu (v. Orelli³, vgl. die Übersetzung von Duhm^U und Procksch) bedeute, ist müßig.

שָׂק bezeichnet sowohl die nach dem Mähen stehengebliebenen Stümpfe der Getreidehalme (Jes. 5, 24; 33, 11; 47, 14. Jo. 2, 5. Ob. 18) als auch die, sei es auf dem Felde (Ex. 5, 12), sei es auf der Tenne, liegengebliebenen Strohhalme (Hi. 13, 25; 41, 20) und endlich auch die vom Winde beim Worfeln fortgewehrte Spreu (Jes. 40, 24. Jer. 13, 24. Ps. 83, 14. Hi. 13, 25) = **טִיץ** (Jes. 17, 13. Hos. 13, 3. Ps. 1, 4; 35, 5. Hi. 21, 18), vgl. Delitzsch, Job² z. 41, 20. Ps.⁵ z. 83, 14. Das Bild vom Feuer legt allerdings hier die an erster Stelle genannte Bedeutung am nächsten im Hinblick auf die für das Altertum bezeugte Sitte des Abbrennens der Stoppeln auf dem Felde zu Düngungszwecken, s. die Belegstellen aus Vergil (Georg. I, 84 f.) und Plinius (Hist. nat. 18, 300) bei Kittel, Jes.⁶ z. 5, 24. Allerdings könnte man auch mit v. Orelli³ und Isopeskul für die Bedeutung „Spreu“ auf Matth. 3, 11 f. verweisen. Die Vergleichung der Samariter mit Strohhalmen veranschaulicht wohl vor allem die absolute Widerstandsunfähigkeit, mit der sie der Katastrophe gegenüberstehen werden. Nicht übel paraphrasiert das Targ. **הַלְשֵׁי כְקֶשָׁא** = debiles sicut stipula. Von den Tochterversionen

der LXX scheint die aeth. (k a m a ḥ a ṣ a r) vor *καλάμη* (= קָשׁ) noch die Vergleichungspartikel *ὡς* (= כִּי) gelesen zu haben, doch ist eine Änderung des Textes in diesem Sinne kaum erforderlich im Hinblick auf analoge Beispiele brachylogischer Ausdrucksweise, vgl. z. B. Jer. 2, 28. Ob. 18. Nah. 3, 13. HL 1, 15; 4, 1, s. König, Stil. S. 208. Ges.-K.²⁸ § 141 d. Das Bild von den Strohhalmen bzw. der Spreu begegnet häufig im A. T., teils wie hier als Korrelat zum Emblem des verzehrenden Feuers (Jes. 5, 24; 33, 11; 47, 14. Ob. 18), teils als Korrelat zum Emblem des alles mit sich fortführenden Windes (Jes. 40, 24. Jer. 13, 24. Ps. 83, 14. Hi. 13, 25).

Eine dritte Aussage (Gl.β) zeichnet die Wirkung der Katastrophe des Feuertages auf die strohgleichen Samariter.

לָהֵט ist ein Synonymon von אֶכְלֵ (Dt. 32, 22. Jo. 1, 19; 2, 3), בָּעַר (Jes. 42, 25. Ps. 83, 15), יָקַר (Dt. 32, 22), קָדַח (Dt. 32, 22) und bedeutet dementsprechend: entzünden, in Flammen setzen, in Brand stecken, wegbrennen. In Verbindung mit יום kommt לָהֵט nur hier vor (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430), dagegen häufig, ja gewöhnlich mit אֵשׁ (Dt. 32, 22. Ps. 97, 3) bzw. לָהֵבֶה (Jo. 1, 19; 2, 3. Ps. 83, 15; 106, 18) und je einmal auch mit הִמָּה bzw. הִמַּת אָפוּ bzw. אָפוּ (Jes. 42, 25, s. König, Jes. z. St. Kittel, Jes.⁶ z. St. Duhm, Jes.⁴ z. St.) und נִפֵּשׁ (Hi. 41, 13). An unserer Stelle ist לָהֵט wie Ps. 97, 3 und 106, 18 mit persönlichem Objekt konstruiert. Die Form לָהֵט nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435.

הַיּוֹם הַבֹּא ist ein nur noch Jer. 47, 4 vorkommender Ausdruck. Über das Verhältnis dieses Ausdrucks zu dem terminus הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה s. oben (S. 508) z. V. 17.

Die Bekräftigungsformel אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת wird auch hier von Sievers aus metrischen Gründen gestrichen. Angeschlossen haben sich ihm Sellin^{1,2,3}, Nowack³, Haller².

Mit derselben elementaren Gewalt, mit der Feuer Strohhalme erfasst, um sie im Augenblick mit der denkbar grössten Leichtigkeit zu verzehren, wird die Katastrophe über die Samariter hereinbrechen. Plötzliche, widerstandslose und völlige Vernichtung ist also ihr Los am Tage Jahves. Die Vollständigkeit

ihrer Vernichtung liegt implicite im Bild vom Feuer und den Strohhalmen. Dieses letzte Moment scheint für den Propheten von besonderer Wichtigkeit zu sein; darum hebt er es in der letzten Aussage des Verses (Gl.by) noch ganz ausdrücklich hervor.

אִשֶׁר wird entweder auf הַיּוֹם הַזֶּה bezogen (Vulg., Rosenmüller, Hengstenberg [Christ.² III S. 640], Knabenbauer) oder als Konsekutivpartikel „dass“ oder „so dass“ bzw. „ita ut“ oder „adeo ut“ erklärt (Cappellus, v. Til, Hitzig, Ewald, Köhler, Reinke, v. Orelli³, v. Hoonacker [de sorte qu'il], Keil, Isopescul, Wellhausen, Nowack^{1,2}, Marti^{Do. KHS⁴}, Duhm^U, Halévy, Riessler, Haller^{1,2}, J. M. P. Smith [so that]). Erstere Konstruktion ist schleppend; daher wäre der zweiten Erklärung der Vorzug zu geben, doch es fragt sich, ob man nicht lieber mit LXX und Peš. ו statt אִשֶׁר lesen soll; auch Luther übersetzt: „und wird ihnen weder Wurzel noch Zweig lassen.“ Wir hätten dann hier einen mit וְלֹא eingeleiteten Umstandssatz als Variante des sonst öfters vorkommenden וְלֹא תִכְבֵּה (2. Kön. 22, 17. Jer. 7, 20; 17, 27. 2. Chr. 34, 25) bzw. וְאִין מִכְבֵּה (Jes. 1, 31. Jer. 4, 4; 21, 12. Am. 5, 6).

Abzuweisen ist die nicht näher begründete Erklärung von Sellin^{1,2,3}, die auch Nowack³ übernommen und der zufolge nicht nur die Bekräftigungsformel אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת (s. oben S. 524), sondern auch der ganze Rest des Verses als Glosse zu streichen ist. Aus dieser Bindung der Bekräftigungsformel an den mit אִשֶׁר eingeleiteten Satz ergibt sich dann ganz von selbst die Beziehung des Relativpronomens auf Jahve.

יָעוֹב wird bestätigt durch Peš. (נשבוק), Targ. (ישבק) und Vulg. (derelinquet), während LXX (ἀπολειφθή) offenbar יָעוֹב punktiert hat. Dieser LA wird der Vorzug gegeben von Wellhausen, Marti^{Do. KHS⁴}, Nowack^{1,2}, Budde, v. Hoonacker, Sievers (Misc. S. 149), Riessler, Duhm^A, Procksch, Haller^{1,2}. Doch ist das Nif'al von יָעוֹב in der Bedeutung „übriggelassen werden, übrigbleiben“ = נִשְׂאָר (vgl. Gen. 14, 10. Ex. 10, 19. 2. Kön. 10, 21) bzw. נִתַּר (vgl. Jes. 1, 8. 1. Kön. 19, 10. Ex. 12, 10) sonst nicht im A. T. nachzuweisen: wo es vorkommt, bedeutet es stets „verlassen werden“ (Lev. 26, 43. Jes.

7, 16; 27, 10; 62, 12. Ex. 36, 4. Ps. 37, 25. Hi. 18, 4. Neh. 13, 11) und einmal auch „überlassen werden“ (Jes. 18, 6). Für das Kal dagegen ist die Bedeutung übriglassen, die hier allein zusammenhanggemäss ist, auch sonst zu belegen, vgl. Ri. 2, 21. Ru. 2, 16. Es empfiehlt sich daher, mit Isopescul, Halévy, Ehrlich, J. M. P. Smith, desgleichen mit Sellin^{1,2,3} und Nowack³ (die jedoch den ganzen Wortkomplex von אָמַר bis וְעַנָּה als Zusatz beseitigen, s. oben S. 525) bei der Vokalisation des MT zu bleiben. Das Subjekt ist das gleiche wie das von לְהַט, d. h. der kommende Tag (הַיּוֹם הַבֹּא).

וְעַנָּה wird von der LXX wiedergegeben durch ἐξ αὐτῶν. In Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen, ausgenommen v. lat.^{5a} und aeth.; erstere bietet: in eis, letztere lässt die Präposition fort, suffigiert aber dafür die beiden folgenden Nomina: šeruōmū ua'ī'ašqōmū = ῥίζα αὐτῶν οὐδὲ κλημα αὐτῶν. Doch Peš., Targ. und Vulg. bestätigen den MT.

וְעַנָּה wird bestätigt von LXX (ῥίζα οὐδὲ κλημα), Peš. (עקרא ועופא) und Vulg. (radicem et germen), während Targ. בר ובר בר bietet. Zu עַנָּה = Zweig, Ast vgl. Lev. 23, 40. Ez. 17, 8, 23; 31, 3; 36, 8. Ps. 80, 11; nur an der zuletzt genannten Stelle (Ps. 80, 10 f.) noch die Zusammenstellung von עַנָּה und עֵצִים, allerdings nicht in unmittelbarer Aufeinanderfolge und dabei in suffigierter Form עֵצִים וְעַנָּה (V. 10) und עֵצִים וְעַנָּה (V. 11). Die unmittelbare Verknüpfung von עַנָּה und עֵצִים demnach nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429. Sonst wird mehrfach עַנָּה neben פְּרִי genannt (Lev. 23, 40. Ez. 17, 8; 36, 8), während עֵצִים mit קִצִּיר (Hi. 18, 16; 29, 19) bzw. דְּלִיִּית (Ez. 17, 6 f.; 31, 7) oder פְּרִי (Jes. 37, 31. Hos. 9, 16. Am. 2, 9) auch פְּרִי (Jes. 5, 24) zusammengestellt wird.

An Stelle des Bildes von den Strohhalmen schiebt sich hier wie Jes. 5, 24 ein anderes Pflanzenbild — das eines Baumes. Der vielleicht sprichwörtliche Charakter der Redensart von der Wurzel und den Zweigen (Köhler, Marti^{Do}) ändert an dem Übergang von dem einem Bilde zu dem andern nichts. Dass der Prophet unter עֵצִים die Kinder und unter עַנָּה die Enkel der Heimgesuchten verstanden (Targ., Kimhi), ist wenig

wahrscheinlich; eher schon könnte man an Aszendenten und Deszendenten (vgl. Marti, KHCAT z. Jes. 5, 24) denken oder an Führer und Untergebene (v. Til: „radix est symbolum principum et gubernatorum, ramus vero repræsentat familiam cum toto corpore cohærentiam“ [sic!]). Doch die Ausdeutung der einzelnen Züge des Bildes ist misslich. Das Bild muss als ganzes gefasst werden, vgl. Reinke, Hitzig, Keil, v. Hoonacker, Isopescul, J. M. P. Smith. Ein Baum, dessen Wurzel vernichtet und dessen Äste abgetan sind, ist für immer tot; jede Möglichkeit der Neubelebung (vgl. Jes. 11, 1. Hi. 14, 7 ff.) ist dann ein für allemal ausgeschlossen. Eine treffende Erläuterung des Bildes bietet Hi. 18, 16—20: einem abgestorbenen Baume gleich werden, heisst ohne Andenken und Namen (V. 17), ohne Nachkommen und Nachwuchs (V. 19) zu hinterlassen, aus dem Licht des Lebens in die Nacht des Todes hinausgestossen werden (V. 18), um lediglich ein Gegenstand schauernden Entsetzens für alle Welt zu bleiben (V. 20), vgl. Dillmann, Hiob⁴ (KEH) z. St.

Derart ist das Schicksal, das die Samariter am Tage Jahves ereilt. Die Androhung dieses Schicksals ist unverkennbar gegensätzlich an der Aussage von V. 15 über ihr augenblickliches Wohlergehen orientiert, vgl. Driver. Jetzt gedeihen sie prächtig, scheinen trotz aller herausfordernder Vermessenheit gegen jegliche Strafe gefeit, aber der Tag Jahves wird diese Sachlage total verändern: der jetzt in üppiger Blüte dastehende Baum wird entwurzelt und abgeästet, die jetzt allem Unheil stolz trotzendes Samariter fallen rettungslos der völligen Vernichtung anheim.

Wie bei dem Verfasser von Jes. 34 (V. 8 ff.) und in gewissem Sinn auch bei Joel (Jo. 1, 19 f.; 2, 3; 3, 3) und Tritojesaia (Jes. 66, 15 f.) erscheint der Tag Jahves hier als ein Tag flammenden Feuers. Zu dem Feuercharakter des Tages Jahves in der nachbiblischen apokalyptischen Literatur s. B. I Kap. VI § 3 S. 238, vgl. auch Volz, Jüd. Esch. S. 294 f. Bousset, RJ³ S. 281. Dass für Maleachi der Feuercharakter des Tages Jahves auf das engste mit der Parusie Jahves zusammenhängt, erhellt aus einem Vergleich unseres Verses mit V. 1 und V. 5.

Der Tag Jahves, der Tag, den er bereitet (V. 17), ist der Tag, da Jahve zu seinem Tempel kommt (V. 1), da er sich naht, um Gericht über die Samariter zu halten (V. 5), vgl. oben (S. 508 f.) z. V. 17. Nach Gressmann (UIJE S. 36) liegt der Schil-

derung des Tages Jahves hier die Vorstellung von einem vulkanischen Ofen zugrunde als eine jener zahlreichen vulkanischen Spuren, die die altt. Eschatologie in Anknüpfung an die vulkanische Gotteserscheinung auf dem „Sinai“ aufweist. Doch die Prämisse von dem vulkanischen Charakter des Berges der Gesetzgebung ist eine unbewiesene Voraussetzung, die mit der Lokalisierung des Sinai in der Landschaft südöstlich von Akaba (vgl. Gressmann, Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, S. 418. Frühere Vertreter dieser Ansicht bei Kittel, GVI I^{3,6} S. 348 A. 1) zusammenhängt. Vielmehr wird, wie in der Sinaiperikope (Ex. 19 f.) das Bild des Gewitters die Grundlage der geschilderten Theophanie bildet, auch Maleachi sich die Erscheinung Jahves als ein im Osten (vgl. V. 20) aufziehendes Gewitter gedacht haben, s. B. I Kap. VI § 3 S. 238. Zu der bei aller Verschiedenheit doch unverkennbaren Abhängigkeit dieser Vorstellung von Ezechiel s. B. I a. a. O. § 2 S. 226 f.

Nachdem sich das Gewitter in vernichtenden Schlägen über den Samaritern entladen, erstrahlt am Horizont gleich der aufgehenden Sonne die Lichtgestalt Jahves, sein Kabod, dem die Tempelgemeinde jubelnd entgegenzieht.

Die Theophanie am Tage Jahves umfasst demnach zwei Akte, deren erster hier und deren zweiter im folgenden Verse geschildert wird, s. B. I Kap. VI § 3 S. 241. Ein ganz analoges Bild der Gotteserscheinung bieten Ps. 50, 2 f. und 97, 3—6; auch dort geht der eigentlichen Erscheinung Jahves Feuer voraus (50, 3), das seine Gegner verzehrt (97, 3); dann erst wird der göttliche Kabod sichtbar (97, 6), s. Gunkel, GHKAT⁴ II, 2 z. d. Stt. Zu der Zeichnung der Theophanie mit den Farben eines Gewitters, und zwar z. T. in direkter Anlehnung an die Sinaivorgänge vgl. Ri. 5, 4 f. Nah. 1, 3—6. Hab. 3. Ps. 18, 8—16; 68, 8 f.

Die Wirkung des ersten Aktes der Theophanie ist, wie bereits oben (S. 527) konstatiert wurde, die Vernichtung der Samariter, nicht aber, wie allgemein angenommen wird, die Bestrafung der gottlosen Elemente der Gemeinde (vgl. Marti¹⁰, Nowack^{1,2,3}, Isopeskul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Procksch, auch Smend [ARG² S. 377], Stade [B. Th. S. 334]). In dieser Wertung des Inhalts des Tages Jahves steht Maleachi demnach auch trotz mannigfaltiger Verschiedenheit mit Tritojesaia zusammen, vgl. B. I Kap. VI § 3 S. 238 f. Der Satz Ezechiels (Ez. 38 f.), der in der nachexilischen Prophetie einen so lebendigen Wider-

hall gefunden, dass der Tag Jahves ein Tag der Abrechnung mit den Heiden sei (Jo. 4. Jes. 13, 6 ff.; 34, 8 ff. Ob. 15. Sach. 14, 12—15), erscheint hier auf die Samariter beschränkt bzw. übertragen. Der Versuch einer Erklärung dieser Beschränkung ist in B. I Kap. VI § 3 S. 240 gemacht worden.

In den Druckausgaben der LXX und Vulg., auch in den Polyglotten (s. de Rossi III z. St.) und in mehreren HSS (s. J. M. P. Smith z. St.), desgleichen bei Luther sowie in der Englischen (Revised Version) und in der Französischen Bibel (Version d'Ostervald) hebt mit unserem Verse ein neues Kapitel (IV) an. Doch wird bei dieser Kapiteileinteilung der Zusammenhang der vorliegenden Rede (3, 13—21) in um so ungeschickterer Weise zerrissen, als V. 19 ff. nur die nähere Ausführung des in V. 18 thematisch ausgesprochenen Gedankens ist, vgl. oben (S. 519) z. V. 18. Wollte man das letzte Kapitel unseres Buches durchaus in zwei zerlegen, so müsste der Einschnitt entweder bei V. 13, dem Anfang der vierten Rede (vgl. oben S. 461), oder bei V. 22, dem Anfang des Fragments der letzten Rede (vgl. unten z. St.), gemacht werden.

Zusammenfassung von 3, 19.

Der unmittelbar bevorstehende Tag, d. h. der Tag Jahves, der Tag seiner Parusie, bringt den Samaritern völlige Vernichtung. In der Schilderung der Katastrophe fliessen zwei bzw. drei Bilder zusammen. Der Untergang der Samariter wird sich mit derselben elementaren Naturgewalt, mit derselben unaufhaltsamen Plötzlichkeit und widerstandslosen Leichtigkeit vollziehen, mit der die heissen Gluten eines Backofenfeuers Strohhalme in Flammen setzen. Andererseits wird der Untergang der Samariter ein so rettungslos vollständiger, jede Möglichkeit einer eventuellen Neubelebung ausschliessender sein, wie der Untergang eines Baumes es ist, dessen Wurzel und Zweige vernichtet sind. Der Tag Jahves trägt demnach die Signatur flammenden Feuers. Diese Signatur erhält er (vgl. V. 1 und V. 5) durch die Theophanie, die Erscheinung Jahves im Gewitter, dessen Ausbruch die gegenwärtig gefährlichsten Feinde der Gemeinde, die jetzt um ihres Glückstandes willen so beneideten (vgl. V. 15) Samariter zum Opfer fallen. Doch der Tag Jahves hat noch eine andere Seite; von dieser handelt der folgende Vers (V. 20).

β) V. 20: **Der Aufgang der Herrlichkeitsercheinung Gottes und der Festzug der Tempelgemeinde oder der zweite Akt des Tages Jahves.**

Dann aber strahlt euch, die ihr meinen Namen fürchtet, entgegen als Sonne das Heil mit Genesung an seinen Flügeln; dann zieht ihr aus und macht Sprünge nach Stallkälberart.

Das einleitende ו kann sowohl als Partikel der Zeitfolge (Reinke, Ewald) wie auch als Partikel des Gegensatzes (Luther, Pocock, Rosenmüller, Köhler, Keil, Nowack^{1.2.3}, Marti^{KHS}, Duhm^U, Riessler, Procksch, Sellin^{1.2.3}, de Moor, J. M. P. Smith, Levisson) gefasst werden. Der Kontext lässt beide Erklärungen zu. Der Inhalt von V. 20 ist einerseits als zeitlich unmittelbar auf die in V. 19 geschilderten Vorgänge folgend zu denken, andererseits aber steht das hier gezeichnete Los der Tempelgemeinde in unverkennbarem Gegensatz zu dem in V. 19 angedrohten Schicksal der Samariter. Der Gegensatz würde noch schärfer hervortreten, wenn der Prophet לָכֵן an die Spitze des Satzes gestellt hätte; in diesem Falle könnte man nur „aber euch“ übersetzen. Doch bei der jetzigen Wortstellung scheint durch das ו der Gedanke der zeitlichen Aufeinanderfolge in erster Linie beabsichtigt zu sein, ohne dass dabei das Moment des Gegensatzes völlig fehlte. Die in dem ו liegende Ambiguität wird daher wohl am richtigsten durch die beiden Partikeln dann aber zum Ausdruck gebracht.

וַיִּרְאֶה wie Gen. 32, 32. Ex. 22, 2. Ri. 9, 33. 2. Sam. 23, 4. 2. Kön. 3, 22. Jon. 4, 8. Nah. 3, 17. Ps. 104, 22. Hi. 9, 7. Koh. 1, 5 von der Sonne gebraucht, ist ein Synonymon von נִבְרַקַע (hervorbrechen Jes. 58, 8. 10), נִרְאָה (erscheinen Jes. 60, 2), הוֹפִיעַ (aufleuchten Dt. 33, 2) und bedeutet als solches aufstrahlen, erstrahlen, strahlen, aufgehen; anderwärts wird es vom Licht (Jes. 58, 10. Ps. 112, 4) und vom Erscheinen Jahves bzw. seines Kabod (Dt. 33, 2. Jes. 60, 1 f.) gebraucht; ganz vereinzelt auch von den Ausstrahlungen des Aussatzes (2. Chr. 26, 19); vgl. auch den häufig vorkommenden Ausdruck מִזְרַח הַשָּׁמֶשׁ bzw. מִזְרַח הַשָּׁמַיִם als Bezeichnung des Ostens (1, 11 [s. oben S. 110 f.]. Dt. 4, 47. Jos. 1, 15; 12, 1. 2. Kön. 10, 33. Jes. 41, 25).

לְכֶם zeigt die Verbindung von וְרָחַק mit לְכֶם wie Gen. 32, 32. Dt. 33, 2. Ps. 112, 4, während Ex. 22, 2. 2. Kön. 3, 22. Jes. 60, 1 f. dafür עַל steht. Das לְכֶם wird von allen Auslegern als nota dativi bzw. לְכֶם als dativ. comm. gefasst; doch könnte wie Gen. 32, 32 (vgl. Delitzsch, NCG z. St.) das לְכֶם auch die Richtung sein, vgl. Giesebrecht, Lamed S. 6; zu übersetzen wäre demnach: dann aber strahlt euch entgegen bzw. strahlt auf euch entgegen. Das Suffix in לְכֶם wird näher erklärt durch die Apposition יִרְאֵי שֵׁם יְהוָה = יִרְאֵי שְׁמוֹ. Im Hinblick auf den vielfachen Wechselgebrauch von שֵׁם יְהוָה und יְהוָה (vgl. 1, 6 mit 2, 2; 1, 11 mit 3, 3 f., s. auch B. I Kap. VI § 16 S. 288) kann der Ausdruck nur gleichbedeutend sein mit dem terminus יִרְאֵי יְהוָה in V. 16 (vgl. oben S. 493) und bezeichnet daher ebenso wie dieser die Tempelgemeinde.

שְׁמוֹ ist hier wie öfters (Gen. 15, 17. Ex. 22, 2. Dt. 24, 15. Ri. 19, 14) als Femininum konstruiert neben der fast ebenso oft vorkommenden maskulinen Konstruktion (1, 11. Gen. 19, 23. Jos. 10, 12. Ri. 5, 31), s. Albrecht, Das Geschlecht der hebr. Hauptwörter (ZAW 1895 S. 324).

צְדָקָה wird von LXX (*ἡλιος δικαιοσύνης*), Peš. (שְׁמוֹ שֵׁם דְּרִיקוֹתָא), Targ. (שְׁמוֹ שֵׁם דְּרִיקוֹתָא) und Vulg. (*sol iustitiæ*) als im Genetivverhältnis zu שְׁמוֹ stehend angesehen. In Übereinstimmung damit auch die allgemein verbreitete Auslegung; dabei wird der Genetiv teils als genetivus qualitatis (zu dem Ausdruck vgl. König, Synt. § 335a) = die Sonne, welcher צְדָקָה eignet (Calvin, Vitranga [Obs. sacr. S. 499], Drusius, Venema) aufgefasst, teils als Genetiv der Wirkung = die Sonne, welche צְדָקָה vermittelt oder wirkt (Coccejus, Rosenmüller, Halévy), teils als genetivus epexegeticus = die Sonne, welche צְדָקָה ist (Köhler, Keil, Driver, J. M. P. Smith, vgl. Hitzig, Hengstenberg [Christ.² III S. 640]). Von den Vertretern der ersteren Auffassung erklären Vitranga (a. a. O.), Venema, auch Drusius צְדָקָה im Sinne von normgemässer Beschaffenheit, Normalität: שְׁמוֹ שֵׁם צְדָקָה = sol verus, die wahre richtige Sonne, d. h. die Sonne, die reichlich Licht spendet (*sol benigne largiens lucem suam*). So auch Riessler: die rechte, wahre Sonne, die keinen Untergang kennt. Doch

hätte der Prophet in diesem Falle vermutlich שָׁמַשׁ צִדְקָה (vgl. Lev. 19, 36. Dt. 33, 19. Ez. 45, 10. Ps. 4, 6) geschrieben, s. Kautzsch, Über die Derivate des Stammes צִדְקָה, Tübingen 1881, S. 28 f. 52. Nicht ratsam erscheint es auch, an einen Genetiv der Wirkung zu denken, da der Prophet auf die Wirkungen der שָׁמַשׁ bzw. צִדְקָה erst in Gl.aa zu sprechen kommt. Demnach wäre von den bisherigen Erklärungen der dritten: die Sonne, welche צִדְקָה ist, der Vorzug zu geben. Doch es fragt sich, ob nicht statt des Genetivverhältnisses ein Appositionsverhältnis angenommen werden sollte; tritt doch letzteres vielfach als Äquivalent des ersteren auf, vgl. Ges.-K.²⁸ § 128, 2. Bei beiden Erklärungen bleibt der Sinn der gleiche: die Sonne, welche צִדְקָה ist. Liegt aber ein Verhältnis der Nebenordnung vor, so könnte auch hier wie V. 19 (s. oben S. 524) eine brachylogische Ausdrucksweise der Vergleichung angenommen werden, bei der dann צִדְקָה als Subjekt zu וַיִּרְחַהּ und שָׁמַשׁ im Sinne von בְּשָׁמַשׁ zu stehen käme. Allerdings werden die ganz analogen Vergleiche Jes. 58, 8 (אִזְּוִיבְקַע בְּשַׁחַר אֹרֶךְ). Ps. 37, 6 (יְהוֹצִיא כְּאוֹר צִדְקָה). Hos. 6, 5 (lies mit LXX, Peš. und Targ. וּמִשְׁפָּטֵי כְּאוֹר וַצָּא, s. Sellin, Zw.^{1.2.3} z. St.) mit Hilfe der Vergleichungspartikel ausgedrückt. Übrigens könnte שָׁמַשׁ auch als Zustandsakkusativ erklärt werden. Zu der vielfachen Identität von Zustandsakkusativ und sog. comparatio decurtata vgl. Ges.-K.²⁸ § 118r. König, Synt. § 332l. Für die Bestimmung des Sinnes von Gl.aa ist es allerdings nur von sekundärer Bedeutung, welcher der hier genannten Konstruktionen der Vorzug gegeben wird.

Die alte Kirche (Ephraem, Hieronymus, Cyrill, Theodoret), das Mittelalter (Remigius, Rupertus, Lyranus bei Cornel. a Lap.), die Reformatoren (Luther und Calvin) sowie eine ganze Reihe der älteren Ausleger (Tarnov, Calov, Coccejus, Pocock, Cappellus, Cornel. a Lap., Drusius, v. Til), auch Knabenbauer, Isopescul fassen den Ausdruck messianisch: die Sonne der Gerechtigkeit ist Christus, sei es der fleischgewordne Logos (Calov), sei es der in den Wolken erscheinende Weltrichter (Cappellus), sei es beides (Cyrill). Ganz vereinzelt findet sich auch die Beziehung auf Gott (Hebenstreit nach Ps. 84, 12 bei Köhler) und auf den heil. Geist (Grotius). Dagegen erklärte in der alten Kirche Theodor M. (λαμπρότης δικαίως ἡμῖν παρὰ τοῦ Θεοῦ χορηγούμενη) den Begriff

sachlich; ebenso auch im Mittelalter die jüdischen Exegeten Raschi (צדיקים מתרפאין בה) und Kimḥi (וינצלו מכל רע וישמחו בלב טוב). Seit Rosenmüller (salus divinitus praestita) wird dieser sachlichen Fassung von צדקה von den christlichen Auslegern der Vorzug gegeben. So Hengstenberg (Christ.² III S. 640 f.: das Heil als tatsächliche Rechtfertigung und Gerechterklärung), Hitzig (die äussere Gerechtigkeit), Köhler (Heilsverwirklichung = ישועה), Keil (die Gerechtigkeit in ihren Folgen und Wirkungen, der Inbegriff des Heils = ישע), Nowack^{1,2,3} (Heil und Glück), Marti^{Do. KHS⁴} (Rechtfertigung und Heil), de Moor (de objectieve gerechtigheid, dat Recht Gods), J. M. P. Smith (vindication and victory). Der Sprachgebrauch Deutero- und Tritojesaias (Jes. 45, 8; 46, 13; 51, 6; 56, 1; 61, 10) sowie der einzelner Psalmen (vgl. Ps. 40, 11; 119, 40 f.) bestätigt diese Auffassung, s. Kautzsch, a. a. O. S. 50 ff. Vertreten wird diese Auffassung auch von W. W. Gr. Baudissin (Der gerechte Gott in altsemitischer Religion [Festgabe für A. von Harnack, Tübingen 1921, S. 1—23] S. 3), der שמש צדקה durch „Sonne der Gerechtigkeit (oder des Heils)“ wiedergibt, wobei er gleichzeitig unter Berufung auf altbabylonische Personnamen wie šamas-šar-kitim „Šamaš ist König der Gerechtigkeit“ und išar-šamaš „Šamaš ist gerecht“ hier eine Abhängigkeit von babylonischer Vorstellungsweise annimmt. In bezug auf letzteren Punkt hat Nowack³ sich ihm angeschlossen.

Doch legt die Aussage von Glaß, die das durch מרפא charakterisierte Heil der Endzeit als Begleiterscheinung der צדקה hinstellt, die Vermutung nahe, dass unter צדקה die das Heil bewirkende Ursache zu verstehen sei. Ps. 97, 6 steht צדקו = צדק יהוה in Parallele zu כבודו = כבוד יהוה der Herrlichkeitserscheinung Jahves, vgl. Frhr. v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes, Giessen 1900, S. 41. Der sachliche Begriff „Heil“ wechselt hier mit der persönlichen Ursache bzw. dem persönlichen Träger desselben. Auch Jes. 58, 8 liegt ein analoger Parallelismus vor. Sollte da nicht ebenfalls an unserer Stelle צדקה als Heil im persönlichen Sinne, d. h. als metonymische Bezeichnung der Herrlichkeitserscheinung Jahves, aufgefasst werden können? In den Zusammenhang fügt sich diese Erklärung jedenfalls in be-

friedigendster Weise. Das ersehnte Heil, die erhoffte Rechtfertigung war ja sowohl für die Gemeinde als auch für den Propheten nur vorstellbar im Zusammenhang mit der Erscheinung Jahves (3, 1. 5). Daher die sehnüchtig klagende Frage zu Beginn der vierten Rede (2, 17). Als Bestätigung für diese Erklärung kann auch die Tatsache gelten, dass, wie bereits oben (S. 530) bemerkt wurde, **זָרַח** auch sonst von dem Aufstrahlen des göttlichen Kabod gebraucht wird (Dt. 33, 2. Jes. 60, 1).

Der Sinn von Gl.aα ist demnach folgender: nach Vernichtung der Samariter (V. 19) wird im Osten gleich der aufgehenden Sonne die Herrlichkeitserscheinung Jahves der Gemeinde aufleuchten, ihr entgegenstrahlen. Auch hier berührt sich Ma-leachi mit Tritojesaia (Jes. 60, 1 f.), aber während bei Tritojesaia der **כְּבוֹד יְהוָה** in der Endzeit als über Jerusalem lagernd vorgestellt wird (vgl. Frhr. v. Gall a. a. O. S. 35 f.), denkt Ma-leachi nach 3, 1 in Übereinstimmung mit Ezechiel (Ez. 43, 1—9; 44, 1 f.) an einen Einzug der Herrlichkeit Jahves in den Tempel, vgl. oben (S. 341 f.) z. 3, 1, s. auch B. I Kap. VI § 2 S. 226. § 22 S. 302.

Über die Bedeutung der Herrlichkeitserscheinung Jahves für die Tempelgemeinde gibt Gl.aβ Aufschluss mit den Worten **וּמְרַפָּא בְּכַנְפֵיהָ**.

מְרַפָּא wird bestätigt durch LXX (*ἰασις*), Peš. (**אִסְיֹתָא**), Targ. (**אִסְיָתָא**) und Vulg. (*sanitas*). Der Ausdruck bedeutet hier übrigens nicht wie Prov. 12, 18; 14, 30; 15, 4. Koh. 10, 4. Jes. Sir. 36, 28 Lindigkeit, Gelassenheit, sondern wie Jer. 8, 15; 14, 19; 33, 6. Prov. 4, 22; 6, 15; 13, 17; 16, 24; 29, 1. 2. Chr. 21, 18; 36, 16 Heilung, Gesundung, Genesung, Zurechtbringung, Wiederherstellung, und zwar als Gegensatz zu **חָלִי** = Krankheit (2. Chr. 21, 18, vgl. Ez. 34, 4) bzw. **שִׁבְר** = Bruch (Prov. 6, 15, vgl. Thr. 2, 13), **רָע** = Unheil (Prov. 13, 17). Synonyma von **מְרַפָּא** sind **תְּרוּפָה** (Ez. 47, 12), **אֲרָכָה** (Jes. 58, 8. Jer. 8, 22), **שָׁלוֹם** (Jer. 33, 6, vgl. Jes. 57, 18 f.), **חַיִּים** (Prov. 4, 22). Nach Analogie von Jer. 30, 17 würde der Ausdruck vollständig lauten **מְרַפָּא מִמְּוֹתֵיכֶם**. Jer. 33, 6 erscheint **מְרַפָּא** als eschatologischer Begriff gleichbedeutend mit **הָשִׁיב שְׁבוֹת** (V. 7) zur Bezeichnung der Restitution der Ge-

meinde; in gleichem Sinne wird Jes. 57, 18 f. und Jer. 30, 17 das Verbum **רָפָא** gebraucht. Auch an unserer Stelle entspricht eine analoge Fassung am besten dem Zusammenhang.

Die Herrlichkeitserscheinung Jahves bringt der Tempelgemeinde die Genesung von allen Wunden, an denen sie jetzt schier zu verbluten droht, die Heilung von dem lähmenden Schwächezustande, an dem sie unter dem Druck des Verhältnisses zu den Samaritern so schwer zu leiden hat, vgl. denselben Gedanken auch bei Tritojesaia (Jes. 58, 8). Ganz willkürlich hält Riessler **מְרַפֵּא** für eine Glosse, die als solche durch das textkritische Zeichen **בְּכַנְפֵיהָ** (wie statt **בְּכַנְפֵיהָ** zu lesen sei) = Klammer gekennzeichnet sei.

בְּכַנְפֵיהָ wird, soweit ich sehe, von allen Auslegern durch das Suffix zu **שָׂמַשׁ** in Beziehung gesetzt; die **כְּנָפִים** selbst werden dann unter Berufung auf Ps. 139, 9 mit Vorliebe als Bild der Strahlen aufgefasst, vgl. Calvin, Coccejus, Grotius, Drusius, Venema, v. Til, Keil, Köhler, v. Orelli³, Isopescul, Nowack^{1.2.3}, Marti^{Do}, Smit. Für Luther und Reuss sind sie Symbol des Schutzes; nach ersterem liegt hier das Bild einer Henne zugrunde, die ihre Küchlein mit ihren Flügeln vor dem Geier schirmt („protector, sicut gallina pullorum suorum a miluo“), nach letzterem das Bild eines Mantels, den man schützend ausbreitet. Venema, Hengstenberg (Christ.² III S. 642), Hitzig, Reinke erblicken neben dem Symbol des Schutzes (Ps. 36, 8; 91, 4) hier noch das der Schnelligkeit der Fortbewegung (Ps. 19, 6 f.; 104, 3; 139, 9). Wellhausen hat die Vermutung ausgesprochen, dass Maleachi hier vielleicht an die geflügelte Sonnenscheibe denke. Angeschlossen haben sich ihm: Procksch, Marti^{Do}, Levisson, Sellin^{1.2.3}, Driver, J. M. P. Smith. Von den Genannten verweist Procksch ganz allgemein auf das Bild bzw. die Darstellung der geflügelten Sonnenscheibe, Marti auf die bei den Ägyptern, Levisson auf die bei den Ägyptern und Assyriern, Sellin auf die bei den Babyloniern und Ägyptern, Driver auf die bei den Assyriern und Persern, J. M. P. Smith auf die bei den Ägyptern, Babyloniern, Assyriern und Persern. Sellin beruft sich dabei auch noch auf den geflügelten Sonnenwagen Gottes bei Ezechiel (Ez. 1, 23 f.) sowie im Anschluss an L. Dürr (Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde, Münster

i. W. 1917, S. 50) auf das auf altisraelitischen Krughenkeln schematisch dargestellte Symbol des Sonnenadlers.

Eine ägyptische Abbildung der geflügelten Sonnenscheibe bei Erman-Ranke, *Aeg.*² S. 294 (Abb. 132), eine altbabylonische auf dem „Grenzstein“ aus der Zeit des Kossäerkönigs Nazimaruttaš II (1319—1294, s. Meissner, *Könige Babyloniens und Assyriens*, Leipzig 1926, S. 306) bei Gressmann, *AOB*² Taf. CXXVII Abb. 316, vgl. S. 90 f., eine assyrische auf der Asarhaddon-Stele aus Sendschirli bei Meissner, *Bab. u. Ass.* II S. 6 (Abb. 1), eine hethitische von einem Relief in Saktshögözü bei Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter*, Berlin 1914, S. 30 (Fig. 14), eine persische bei L. W. King and R. C. Thompson, *Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistün in Persia*, London 1907, Plate VIII. Mehrere dem subaräischen Kulturkreis zuzählende und vermutlich dem 3. vorchr. Jahrtausend angehörende und daher wohl als die ältesten zu betrachtende Darstellungen der geflügelten Sonnenscheibe sind in den Jahren 1911—1913 sowie 1927 und 1929 auf dem Tell Halaf im Quellgebiet des Habûr in Mesopotamien ausgegraben worden, s. M. Frhr. von Oppenheim, *Der Tell Halaf*, Leipzig 1931, S. 89 f. 157. Abb. auf Taf. 8 (b) und 37 (a).

Im Unterschied von Wellhausen und seiner Gefolgschaft begnügt sich v. Hoonacker mit der Feststellung: „la même analogie [celle du mouvement de l'astre avec celui de l'oiseau] a donné lieu à la représentation du soleil sous la forme d'un disque ailé sur les monuments égyptiens“. Neben der Bedeutung „Strahlen“ stellt Pocock noch die von Säumen (*fimbriae* bzw. *hems, borders*) zur Wahl.

Es fragt sich jedoch, ob das Suffix in כְּנָפִיָּהּ nicht auch auf צְדָקָה bezogen werden könne. Ist צְדָקָה für Maleachi Bezeichnung der Herrlichkeitserscheinung Jahves (vgl. oben S. 533), dann dürfte es das einfachste sein, hier die כְּנָפִים im eigentlichen Sinne zu fassen, und zwar als die Flügel der Kerube, auf denen Jahves Kabod thront (Ez. 1, 6 ff.; 3, 13; 10, 5. 9; 11, 22).

Die Präposition בְּ wird von den Auslegern teils in Anlehnung an die LXX (*ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ* [B] bzw. *αὐτῶν* [A]) und Vulg. (*in pennis eius*) mit *in* wiedergegeben (Venema,

v. Til, Reinke, Ewald, Keil, v. Orelli³, Driver, Wellhausen, Nowack^{1.2.3}, v. Hoonacker [dans], J. M. P. Smith, Sellin^{1.2.3}, Procksch, Smit, Levisson, teils in Übereinstimmung mit der Peš. (vgl. unten) mit auf (Isopescul, Duhm^U), teils mit unter (Luther, Hengstenberg [Christ.² III S. 640], Hitzig, Reuss, Marti^{KHS}, Haller^{1.2}), teils mit zwischen (Umbreit), teils mit durch (Köhler), teils mit an (Zunz bei Köhler). Zu der oben (S. 533—536) vertretenen Ansicht über צדקה und בנפים dürfte die soziative (komitative) Bedeutung mit (vgl. Ex. 8, 1. 13. 1. Kön. 19, 19. Jer. 41, 15), die jedoch hier auch durch an wiedergegeben werden kann, am besten passen. In der Peš. wird בנפיה durch על לשנה (= על לשנו) wiedergegeben. Köhler vermutet, dass sie den Ausdruck שמוש צדקה persönlich verstanden und daher in מרפא בנפיה eine Anspielung auf die Lehrtätigkeit des Messias gefunden. Nach Sebök (S. 75) dagegen mag der Peš. die Stelle Prov. 15, 4 (מרפא לשון עין חיים) vorgeschwebt haben. Doch hat möglicherweise, wie Faber (RBML VI S. 123 f.) annimmt, Peš. בנה in der Bedeutung „extremitas“ gefasst und dementsprechend den Ausdruck durch לשנא lingua ignis i. e. flamma extrema in speciem linguae se protendens wiedergegeben.

Der Sinn von Gl.a ist demnach folgender. Wenn die Herrlichkeitserscheinung Jahves am östlichen Himmel erstrahlt, dann kommt mit ihr, mit den Flügeln (der Kerube), die sie tragen, für die Tempelgemeinde auch die Genesung, d. h. der Anbruch der messianischen Zeit. Wie wird die Gemeinde sich diesem zweiten Akt der Theophanie gegenüber verhalten, welche Gefühle wird er in ihr auslösen? Das beschreibt Gl.b in zwei Aussagen.

יצאתם steht ohne nähere Angabe des Ausgangspunktes. Daher ist die Frage nach dem woher sehr verschieden beantwortet worden. Hieronymus ergänzt: de hoc saeculo; Cornel. a Lap. und Cappellus: de bzw. e sepulchris; Calvin denkt an die Drangsale (durae angustiae), denen die Gemeinde ausgesetzt war; ganz ähnlich Halévy (RS XVII S. 42), der nach Ps. 107, 28 מצוקותיכם ergänzen möchte; noch etwas konkreter Isopescul, der hier Verfolgungen von seiten der Bösewichter findet, vor

denen die Gemeinde sich verbergen musste; bei Hengstenberg (Christ.² III S. 643) und Reinke erscheinen die Drangsale schon als Zustand der Eingeschlossenheit und Gefangenschaft, und dieser Zustand verdichtet sich dann unversehens zu „dumpfen Löchern“, aus denen die Frommen „auf die freie, vom hellen Sonnenglanz beschienene Flur“ geführt werden sollen. Köhler und Keil konstatieren von vornherein „enge dumpfe Bergungs-orte“ bzw. „Löcher“ und „Höhlen“, in die sich die Frommen „während der Leidensnacht zurückgezogen hatten“. Ähnlich auch Driver: „from their hiding-places“. Weit natürlicher erscheint allen diesen Eintragungen gegenüber Hitzigs: „jeder aus seiner Klausur ins Freie“. Im Zusammenhang mit der Deutung von V. 19 auf die Zerstörung Jerusalems denken Coccejus, Pocock, Grotius, v. Til an ein Hinausgehen aus der Landeshauptstadt. Doch auch abgesehen von dieser historisierenden Deutung des ganzen Abschnittes, lässt sich die Ergänzung **וַיִּצְאֲתֶם מִיְרוּשָׁלַם** zu **וַיִּצְאֲתֶם** recht wohl dem Zusammenhang des Kontextes entnehmen. Kimhi endlich verknüpft **וַיִּצְאֲתֶם** auf das engste mit dem folgenden **וּפִשְׁתֶּם**, indem er interpretiert: **בְּכֹל אֲשֶׁר תִּצְאוּ תִפְרוּ וְתִרְבוּ** = wohin immer ihr hinauszieht, sollt ihr fruchtbar sein und euch mehren. Auch der Übersetzung der LXX *καὶ ἐξελύσεσθε καὶ σιοτήσετε ὡς μοσχάρια ἐκ δεσμῶν ἀνεμμένα* scheint diese Verknüpfung zugrunde zu liegen; in diesem Fall wäre naturgemäss mit de Moor **מִמְרִבֶּק** (= aus dem Stall, s. unten S. 542) als Ausgangsort von **וַיִּצְאֲתֶם** zu ergänzen. Doch der Kontext gibt vor allem eine Ergänzung des „wohin“ an die Hand. Schon I-Ezra fügt zu **וַיִּצְאֲתֶם** erklärend **לְאוֹר הַשֶּׁמֶשׁ** hinzu. Damit dürfte er auf dem richtigen Wege sein. Eher jedoch empfiehlt es sich, **לְקִרְאֲתָהּ** hinzuzudenken (vgl. Ex. 18, 7. Ri. 4, 22; 11, 34. 1. Sam. 18, 6. 2. Sam. 6, 20. Jes. 7, 3. Sach. 2, 7b), wobei das Suffix auf **צִדְקָהּ** zu beziehen wäre.

Die Wirkung, die das Aufleuchten der Herrlichkeiterscheinung Jahves bei der Tempelgemeinde hervorruft, ist demnach vor allem die, dass die Gemeinde dem leuchtenden Strahlenglanz entgegeneilt, wie man dem heimkehrenden Sieger nach gewonnener Schlacht entgegenzieht (vgl. Ri. 11, 34. 1. Sam. 18, 6). Will man von einer Ergänzung, auch dem Sinne nach, absehen und den Ausdruck absolut fassen, so kann **וַיִּצְאֲתֶם** hier

wie Sach. 2, 7a nur „hervortreten, auf dem Plan erscheinen“ bedeuten. Die Übersetzung Luthers: „ihr sollt aus- und eingehen“ ist ebenso eine Eintragung wie die Erklärung Venemas: *secure ac pacifice agere, bonis suis gaudere, hilariter et jucunde vivere*.

וּפְשָׁתָם wird von der LXX, wie bereits oben (S. 538) bemerkt wurde, wiedergegeben durch *καὶ σποτήσεται*. Peš. bietet וּתְרִיצוּן. Targ. וּתִישָׁלוּן. Vulg. *et salietis*. Das Verbum פּוֹשֵׁת findet sich ausser an unserer Stelle nur noch dreimal im A. T.: Jer. 50, 11. Nah. 3, 18. Hab. 1, 8; die Form der 2. Prs. Pl. Perf. קָל dagegen nur hier, vgl. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Zu der Verschiebung des a zu i s. Brockelmann, V. Gr. I S. 146. König, Lehrgeb. I S. 441. II, 1 S. 510. Ges.-K.²⁸ § 44d. Wie der Gegensatz zu מְקַבֵּץ zeigt, kann Nah. 3, 18 das Nif'al פּוֹשֵׁת nur „sich ausbreiten, zerstreuen“ = נִפְץ bedeuten, s. Marti^{Do} z. St.

Mit dieser Bedeutung ist jedoch weder an unserer Stelle (gegen I-Ezra sowie Marckius und Hezel bei Köhler), noch an den beiden andern der genannten Stellen etwas anzufangen. Möglicherweise liegt hier ein anderer Stamm vor, vgl. Buhl, HW¹⁶ s. v. Dagegen muss פּוֹשֵׁת Hab. 1, 8 wegen des Parallelismus mit עוֹף וְחַדָּד וְקָלָל und חוֹשׁ „dahineilen, einhersprengen, springen“ bedeuten, vgl. Duhm, Das B. Habakuk, Tübingen 1906, z. St. Diese Bedeutung passt gleichfalls für Jer. 50, 11, wo übrigens mit Cornill (Jer. z. St.) statt בְּעִגְלָה דְּשָׂא nach LXX (*ὡς βοΐδια ἐν βοτάνῃ*) und Aq. (*ὡσπερ μόσχοι ζλόνης*) בְּעִגְלֵי דְּשָׂא bzw. mit Volz (Jer.² z. St.) בְּעִגְלֵיכֶם בְּדִשָׂא zu lesen ist. Man wird daher auch an unserer Stelle mit den alten Versionen (s. oben) und der Mehrzahl der Ausleger bei der Deutung hüpfen, umherhüpfen, springen, umherspringen, ausspringen, Sprünge machen bzw. *salire*, *exilire*, *lascivire*, *gestire* bzw. *bondir* bzw. *prendre des ébats* bzw. *huppelen* bzw. *gambol* bzw. *skip* bzw. *hoppa* zu bleiben haben, vgl. Calvin, Cappellus, Drusius, Calmet, Rosenmüller, Hengstenberg (Christ.² III S. 640), Ewald, Köhler, Keil, v. Orelli³, Smit, de Moor, Nowack^{1,2,3}, Marti^{Do, KHS}⁴, Isopescul, Tichomiroff, Duhm, Riessler, Haller^{1,2}, Sellin^{1,2,3}, Procksch, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Stave. Die Bedeutungen „sich ver-

mehren“ (Kimhi), „zunehmen, wachsen“ (Luther, Tarnov, v. Til, Coccejus), Franz. Bibel [Version d'Ostervald], Engl. Bibel^A), „fett, stark werden“ (Raschi, Venema, L. de Dieu) lassen sich nicht erweisen, dagegen passt die von Pocock unter anderem im Hinblick auf das syrische פֿש vorgeschlagene Erklärung „to remain, to cease, to rest, to be quiet“ nicht in den Zusammenhang.

Die von Graetz vorgeschlagene Textänderung מִפֿשָׁתָם = pingues eritis, zu der auch Nowack² sich zustimmend äussert, bedeutet die unmotiviert Einfügung eines Aramaismus, der sich übrigens sonst im A. T. nur noch Ps. 119, 70 findet, vgl. Kautzsch, Die Aramaismen im A. T., Halle a. S. 1902, S. 107. Eher schon könnte man mit Halévy פֿשָׁתָם in שִׁשָׁתָם ändern wollen; die Berufung auf Jer. 50, 11, wo הִשְׁמָחוּ (K^orè) in Parallele zu הִפְּוִשׁוּ steht, gibt allerdings dieser Emendation eine gewisse Stütze, doch scheidet sie an dem einstimmigen Zeugnis der alten Versionen (s. oben S. 539), die alle den MT bestätigen. Jedenfalls aber ist, wie die angeführte Jeremiastelle an die Hand gibt, פֿוש vor allem Bild der Freude, vgl. Pocock, Rosenmüller, Reinke, Hitzig, Marti^D, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Riessler. Auch sonst erscheint in den eschatologischen Schilderungen des A. T. die Freude als die Grundstimmung in der messianischen Zeit bzw. beim Anbruch derselben, vgl. Jes. 9, 2; 35, 10; 51, 11; 54, 1; 61, 7; 65, 13 f. Jer. 30, 19; 31, 12; 33, 10 f.

כַּעֲגָלֵי מִרְבָּקָא ist eine Vergleichung, die den Zweck hat, das in פֿשָׁתָם liegende Bild zu verstärken. LXX bietet: ὡς μοσχάρια ἐκ δεσµῶν ἀνεµένα (s. oben S. 538). Peš. אִיךְ עֲגָלָא דְבִקְרָא. Targ. כַּעֲגָלֵי רִיבְקָא. Vulg. sicut vituli de armento. Von den Tochterversionen der LXX lässt die kopt.-a. (nach Isopescul) ἐκ δεσµῶν unübersetzt, während die aeth. (kama tã'ũā zataphatha 'em mã'sarũ), die die beiden Plurale μοσχάρια und δεσμοί durch die kollektiven Singulare tã'ũā und mã'sar wiedergibt, hinter δεσµῶν noch ein ἀντων vorauszusetzen scheint. Als Vorlage der LXX vermutet Cappellus מִרְבָּקָא (vgl. Ez. 7, 23), Halévy מִרְבָּקָא (de l'écurie ou l'engraisse = talm. רִבְקָא). Doch eine Retroversion der LXX ergäbe vielmehr nach Jes. 42, 7 (ἐκ δεσµῶν = מִמִּסְגָּר) und Gen. 49, 21 (ἀνεµένον = יִשְׁלַח) den Text כַּעֲגָלִים מִמִּסְגָּר שְׁלָחִים; allerdings könnte statt מִמִּסְגָּר auch

מִרְבֵּק oder מְרִתִּיק angenommen werden. Offenbar handelt es sich hier nur um eine ausdeutende Paraphrase oder, wie Riessler es nennt, „eine sinngemässe Wiedergabe“ des MT, wobei gleichzeitig auch mit der Möglichkeit einer Verlesung von ת (מְרִתִּיק) für ב (מְרִבֵּק) gerechnet werden kann. Auf einer Verlesung, genauer auf einer Verlesung durch Umstellung von ב und ק, scheint auch die Textform der Peš. und Vulg. zu beruhen, als deren Vorlage wohl עֲגָלִי בָּקָר bzw. עֲגָלִים מִבָּקָר anzunehmen sein wird. Die Verbindung עֲגָלִי בָּקָר wäre nach Analogie von עֲגֵלַת בָּקָר (Dt. 21, 3. 1. Sam. 16, 2) nicht undenkbar, wenn man auch eher עֲגָלִים בְּנִי-בָּקָר (vgl. Lev. 9, 2) erwarten würde. Erklären sich aber die Abweichungen der drei genannten Versionen in befriedigender Weise teils als Ausdeutungen, teils als Verlesungen des MT, so wird man wohl letzteren, der durch das Targ. ausdrücklich bestätigt wird, für den ursprünglichen halten dürfen.

Der Ausdruck עֲגָלִי מִרְבֵּק in dieser Form nur noch Jer. 46, 21, jedoch im Singular und ohne Vergleichspartikel auch 1. Sam. 28, 24 (עֲגֵל־מִרְבֵּק). Auf das engste verwandt ist die Am. 6, 4 gebrauchte Verbindung עֲגָלִים מִתּוֹךְ מִרְבֵּק. Unabhängig von der Verbindung mit עֲגָל bzw. עֲגָלִים findet sich מִרְבֵּק nur Jes. Sir. 38, 26. Das Wort wird von den Auslegern teils mit „Stall“, teils mit „Mast“ wiedergegeben. Erstere Auffassung vertreten: Pocock, Köhler, de Moor, v. Orelli³, Wellhausen, Marti^{Do. KHS⁴}, Isopescul, v. Hoonacker, Duhm^U, Riessler, Procksch, Smit, Haller^{1,2}, Sellin^{1,2,3}, Stave; letztere: Luther, Calvin, Venema, Hengstenberg (Christ.² III S. 640), Keil, Ewald, Nowack^{1,2,3}, Levisson. Eine Art Kombination zwischen diesen beiden Auffassungen bieten: v. Til, Drusius, Rosenmüller und J. M. P. Smith; die wie Reinke und Buhl (HW¹⁶ s. v.) hier an einen Maststall, saginarium denken und dementsprechend עֲגָלִי מִרְבֵּק als vituli bene saginati, altiles bzw. fatted calves erklären. Von diesen beiden Deutungen ist jedenfalls der ersteren der Vorzug zu geben. Allerdings kann durch Jes. Sir. 38, 26 (vgl. Smend, WJS z. St.) für מִרְבֵּק im späteren Sprachgebrauch die Bedeutung Mast bezeugt werden, jedoch wohl nur als Metonymie für Maststall. Der ursprüngliche Sinn der Nominalform maḳtil (vgl. Barth, NB³ S. 261 f.) kann entsprechend dem

Etymon $\text{קָרַב} = \text{קרֵב}$ (ligavit, constrinxit, vgl. Freytag, Lex. s. v.)

nur gefasst werden als der Ort, wo man etwas anbindet, speziell der Ort, wo das Vieh angebunden wird, d. h. der Stall, sei es der Futter-, sei es der Maststall. Welcher Art Stall der Prophet im Auge gehabt, ist eine müßige Frage. Wir begnügen uns mit der Feststellung, dass קָרַב den Stall bedeutet.

Das tertium comparationis der Vergleichung mit Stallkälbern liegt jedenfalls in der ungebundenen und ausgelassenen Freude, mit der die aus den dumpfen Stallungen ins Freie hinausgetriebenen Kälber hüpfen und springen; in ähnlicher Weise wird auch die Tempelgemeinde angesichts der aufstrahlenden Herrlichkeitserscheinung Jahves Freudensprünge machen. Das Springen nach Stallkälberart ist also Bild intensiver, gesteigerter Freude, vgl. auch Hi. 21, 11 (s. Budde, KHCAT z. St.). Doch es fragt sich, ob diesem Bilde nicht noch eine konkretere Beziehung zugrunde liegt? Sollte der Prophet nicht an einen Festreigen gedacht haben, mit dem die Gemeinde den Einzug Jahves in den Tempel begrüßt? Festzüge oder Reigentänze bei der Einholung des heimkehrenden Siegers bzw. zur Verherrlichung eines gewonnenen Sieges sind durch Ri. 11, 34. 1. Sam. 18, 6 bzw. Ex. 15, 20 bezeugt. Der schon an letzterer Stelle unverkennbare kultische Charakter des Tanzes tritt ganz besonders deutlich in dem Tanzen Davids bei der Einholung der Lade hervor (2. Sam. 6, 14). Auch im jerusalemischen Tempeldienst fehlte es nicht an heiligen Reigentänzen, an festlichen Prozessionen in feierlichem Tanzschritt, sei es in der Richtung zum Altar, sei es um denselben, vgl. Ps. 149, 3; 150, 4; 26, 6; 42, 5; 118, 27, s. Gunkel, GHKAT⁴ II, 2 z. Ps. 26, 6, woselbst auch Hinweise auf Parallelen in anderen Religionen. Einen solchen Reigentanz wird die Tempelgemeinde bei dem Erscheinen bzw. bei dem Aufstrahlen des göttlichen Kabod aufführen, in feierlicher Prozession wird sie ihm entgegenziehen; beflügelt durch frohe Begeisterung, wird der Tanzschritt dann zum hüpfenden Springen, dessen ungestüme Freudigkeit noch besonders plastisch veranschaulicht wird durch das Bild von Stallkälbern, d. h. von Kälbern, die, aus dem Stall auf die Weide hinausgetrieben, sich in munterer Ausgelassenheit tummeln. Die Nennung der eschatologischen Festprozession, die der Herrlichkeitserscheinung Jahves entgegenzieht, ist innerhalb der pro-

phetischen Literatur Maleachi allein eigen (s. B. I Kap. VI § 2 S. 227. § 40 S. 351), doch finden sich gewisse, wenn auch vereinzelt Analogien dazu im Psalter (vgl. Ps. 68, 25—28, s. Gunkel, GHKAT⁴ II, 2 z. St.).

Ganz zu Unrecht bezeichnet Procksch im Zusammenhang mit der Streichung von V. 21 (s. unten S. 548 z. St., vgl. auch B. I Kap. VII § 4 S. 379 f.) ebenfalls V. 20b als späteren Zusatz, indem er erklärt: „In dieses erhabene Gemälde vom Sonnenaufgang des Heils über der Erde hat wohl eine spätere Hand die fröhlich springende Schar der Gerechten eingemalt, die aus ihren Kammern hervorbrechen und die Gottlosen zertreten“.

Zusammenfassung von 3, 20.

Der zweite Akt der Theophanie besteht in dem Sichtbarwerden der persönlich gedachten קִדְשׁוֹ , des Heils, d. h. der göttlichen Herrlichkeiterscheinung, die gleich der aufgehenden Sonne im Osten aufstrahlt. Ihr Aufleuchten bedeutet für die Tempelgemeinde den Flügelschlag einer neuen Zeit der Genesung, d. h. des Anbruchs der messianischen Herrlichkeitsära. Es ist, als ob die Genesung an den (Keruben-) Flügeln hänge, auf denen das göttliche Heil herannaht. Wie man einem Sieger entgegenzieht, um ihn feierlich einzuholen, so wird auch die Gemeinde in festlichem Reigentanz der göttlichen Herrlichkeit entgegenzueilen. In den ungezügelten Äusserungen seiner hochgestimmten Freude gleicht dann der Festzug der Tempelgemeinde einer munter springenden Schar ausgelassener Kälber, die aus dem Stall ins Freie hinausgetrieben werden.

γ) V. 21: Der Weg des Festzuges über die Asche der Samariter.

Dann werdet ihr niedertreten die Frevler, denn Asche sollen sie sein unter euren Fusssohlen an dem Tage, den ich bereite, spricht Jahve der Heere.

In den beiden vorhergehenden Versen war das beiderseitige Endschicksal der Tempelgemeinde und der Samariter in seiner Gegensätzlichkeit bereits mit unmissverständlicher Deutlichkeit gezeichnet: die Tempelgemeinde soll einen endgültigen

Triumph über ihre Gegner davontragen. Doch ist es dem Propheten Bedürfnis, diesen Sieg durch einen ergänzenden Zug in dem eschatologischen Gemälde noch ganz besonders, gleichsam mit reliefartiger Plastik hervorzuheben. Er tut es durch Schilderung der Rolle, die die Überreste der Samariter bei dem Festzuge der Tempelgemeinde spielen werden: die Gemeinde wird über sie dahinschreiten wie der Wanderer über eine Aschenschicht, die auf seinem Wege liegt.

עֲפוֹתָם wird von der LXX wiedergegeben durch καταπατήσατε (B) bzw. καταπατήσατε (A). Peš. bietet תְּרוֹשׁוֹן. Targ. תְּרוֹשׁוֹן. Vulg. calcabitur. Die von den alten Versionen vertretene Bedeutung des Hapaxlegomenon עָסַם (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 427) zertreten, niedertreten wird bestätigt sowohl durch das stammverwandte biblische עָשָׂה (Ez. 23, 3 [כִּי־עָשָׂה]. S. 21) als auch durch das targumische und talmudische עָסַי (s. Levy, TWB und NHWB s. v.) = pressen, treten, drücken, auch durch die beiden Derivata: das biblische עָסַם (Jer. 49, 26. Jo. 1, 15; 4, 18. Am. 9, 13. HL 8, 2) = Most als das durch Auspressen bzw. Zertreten der Trauben gewonnene Getränk (vgl. Barth, NB² S. 186) und das talmudische עָסַיִת = zerdrückte, zerstampfte Weizenkörner (vgl. Levy, NHWB s. v.). Demnach ist עָסַם ein Synonymon von רָמַם (vgl. Jes. 41, 25; 63, 3. Ps. 7, 6; 91, 13), בָּיַם (vgl. Jes. 14, 25; 63, 6. Ps. 44, 6; 60, 14), auch דָּרַשׁ (Hi. 39, 15), דָּרַשׁ (Thr. 3, 34), דָּרַשׁ (Jes. 63, 3. Ps. 91, 13). Ganz zu Unrecht erklärt daher Ehrlich, dass עָסַם im Hinblick auf עָסַיִת nur „ausdrücken“, nicht aber „niederdrücken“ bedeuten könne, weshalb er denn auch וְעָפוֹתָם in וְבוֹבֵסְתָם zu ändern vorschlägt. Erfreulicherweise wird diese Textänderung auch von Sellin^{1,2,3} ausdrücklich zurückgewiesen.

Das Bild vom Zertreten der Feinde findet sich auch sonst öfters im A. T. teils in Anlehnung an die Arbeit des Töpfers (Jes. 41, 25), teils an die des Kelterers (Jes. 63, 3) oder im Zusammenhang mit dem ungehemmten Vordringen des dahinschreitenden Wanderers (Ps. 91, 13) oder des losstürmenden Kriegers (Sach. 10, 5). Der alte Kriegsbrauch, dem besiegten Feinde den Fuss auf den Nacken zu setzen (Jos. 10, 24, vgl. Jes. 51, 23. Ps. 110, 1), mag übrigens hier ebenfalls mit hineinspielen. Eine der altbabylonischen Zeit angehörende bildliche

Darstellung dieses Kriegsbrauchs bei Ed. Meyer, Sumerier und Semiten in Babylonien (Abhandl. d. Kgl. Preuss. Ak. d. Wissensch. Phil.-hist. Cl. 1906, Abh. III) S. 25; eine assyrische und eine ägyptische Darstellung bei Riehm, HWBA² I S. 889; eine ägyptische auch bei Erman-Ranke, Aeg.² S. 648; eine ähnliche altpersische Darstellung auf dem Dariusdenkmal von Bisutūn bei L. W. King and R. C. Thompson, The Sculptures etc. (s. oben S. 536), Plate I.

Die רָשָׁעִים sind natürlich identisch mit den in V. 18 als רָשָׁע und in VV. 15. 19 als עֲשֵׂי רָשָׁעָה Bezeichneten, d. h. die Samariter, vgl. oben S. 482 z. 3, 15. S. 517 z. 3, 18. S. 523 z. 3, 19.

כִּי wird von Marti^{KHS} als Folgerungspartikel (= dass) aufgefasst; ähnlich auch Nowack^{1,2}, der כִּי zwar mit „denn“ übersetzt, aber in den Fussnoten erklärt, der Begründungssatz weise auf das Resultat des Gerichts über die Gottlosen. Doch diese Erklärung des כִּי ist nur zulässig, wenn אֶפֶר im Sinne von „Staub“ gefasst werden kann. Bedeutet aber, wie unten S. 546 zu zeigen ist, אֶפֶר nicht „Staub“, sondern A s c h e, dann ergibt sich bei der konsekutiven Fassung der Partikel ein ganz schiefes Bild. Auch die von Vulg. (cum) und Calmet (lorsqu'il etc.) vertretene temporale Deutung des כִּי ist nicht glücklich, da sie den Satz schwerfällig macht. Es empfiehlt sich daher, mit LXX (διότι), Peš. (כִּי), Targ. (אֲרִי) und den meisten Auslegern bei der kausalen Fassung des כִּי zu bleiben, vgl. Coccejus, Pocock, v. Til, Cappellus, Venema, Hengstenberg (Christ.² III S. 643), v. Orelli³, Köhler, Keil, de Moor, v. Hoonacker, Marti^{Do.KHS}, Tichomiroff, Isopescul, Duhm^U, Riessler, J. M. P. Smith, Procksch, Haller¹, Smit, Sellin^{1,2,3}, Levisson, Stave. Dagegen übersetzen Ewald und Reinke כִּי mit „ja“, fassen es also als Bekräftigungspartikel. Diese Fassung fügt sich wie 1, 11 (vgl. oben S. 110) gut in den Zusammenhang; auch gewinnt die Darstellung dadurch an lebendiger Frische. Übrigens fragt es sich, ob כִּי ursprünglicher Text sei. Von den Tochterübersetzungen der LXX scheinen die v. lat.^{5a}, syr.-hex., aeth. und slav. *zai* statt *διότι* vorzusetzen. Das *zai* der LXX erscheint aber mehrfach als Wiedergabe der Steigerungspartikel אֲרִי, vgl. Jes. 41, 10; 42, 13; 43, 7. 19; 46, 11.

Ps. 16, 6; 74, 16; 89, 28; 93, 1. Sollte daher nicht als Variante für אֶפֶר ein אָפֶר angenommen werden können?

אָפֶר wird von Calvin, Ewald, Reuss, Reinke, Nowack^{1,2}, Marti^{Do. KHS⁴}, Wellhausen, Duhm^U, Haller¹, Riessler, Procksch, v. Hoonacker, Halévy, de Moor, Smit mit „Staub“ bzw. pulvis bzw. poussière bzw. stof übersetzt. Doch schwerlich mit Recht. Staub heisst אֶפֶר (vgl. Gen. 3, 14. Ex. 8, 12. Num. 5, 17. Jes. 49, 23. Ps. 104, 29), dagegen ist אָפֶר Asche: Num. 19, 9 f. wird das Produkt des Verbrennungsprozesses (vgl. V. 5) so genannt, ebenso Ez. 28, 18. An allen Stellen, wo אָפֶר sonst vorkommt, erweist sich diese Bedeutung als zutreffend (Gen. 18, 27. 2. Sam. 13, 19. Jes. 44, 20; 58, 5; 61, 3. Jer. 6, 26. Ez. 27, 30. Jon. 3, 6. Ps. 102, 10; 147, 16. Hi. 2, 8; 13, 12; 30, 19; 42, 6. Thr. 3, 16. Est. 4, 1. 3. Dan. 9, 3). Das bestätigen auch die alten Versionen, die an allen genannten Stellen ebenso wie an der unsrigen $\sigma\pi\omicron\delta\acute{o}\varsigma$ ($\sigma\pi\omicron\delta\iota\acute{\alpha}$) bzw. קטמא bzw. קִיטמא (אפרא קטם) bzw. cinis bieten; eine teilweise Ausnahme bilden nur Hi. 2, 8 (LXX $\kappa\omicron\pi\omicron\iota\alpha$. Vulg. sterquilinum) und 13, 12 (Peš. עפרא). Auch die mehrfach vorkommende Nebeneinanderstellung von אֶפֶר und אָפֶר spricht für eine Unterscheidung der Begriffsbedeutung, vgl. Gen. 18, 27. Ez. 27, 30. Hi. 30, 19; 42, 6. Jes. Sir. 10, 9; 40, 3. An unserer Stelle ist zudem die Bedeutung Asche direkt durch den Kontext an die Hand gegeben. Nach V. 19 sollen die Samariter durch die Feuerglut des Tages Jahres verbrannt werden. Es ist daher das denkbar Natürlichste, ihre Überreste als Asche zu bezeichnen. Mit Recht betonen daher Venema, Rosenmüller, Hengstenberg (Christ.² III S. 643), Köhler, Maurer, Driver, Ehrlich (vgl. auch Drusius und Keil) die Rückbeziehung von אָפֶר auf V. 19. Dagegen würde die Fassung „Staub“ einen unmotivierten und dabei schwerverständlichen Bildwechsel bedeuten. Mit Recht wird ausser von den soeben Genannten die Übersetzung Asche auch vertreten von Luther, Hitzig, J. M. P. Smith, Sellin^{1,2,3}, Nowack³, Haller², Levisson.

Bei Marti^{Do} müssen beide Fassungen „Asche“ und „Staub“ als Beweis für den sekundären Charakter des Satzes $\text{כִּי־יִהְיֶה אָפֶר}$ erhalten: bei der Fassung „Staub“ sollen die Worte eine allzu prosaische Selbstverständlichkeit enthalten, während die Fassung „Asche“ eine Inkongruenz mit dem Zertreten in sich schliesse.

Wie wenig überzeugend diese Beweisführung ist, hat schon Budde mit Recht konstatiert. Trotzdem ist Martis Streichung von Sellin^{1,2,3}, Nowack³, Haller² akzeptiert worden. Ihnen zufolge sind die Worte eine störende Glosse, die sich um das nach V. 19 gehörende Wort אִפֶּר kristallisiert hat (Sellin). Nach Sievers (Misc. S. 149. 165) ist Gl.a in seinem vollen Umfang zu beseitigen. Zu der Anfechtbarkeit dieser Beseitigung s. B. I Kap. VII § 4 S. 379 f.

תַּחַת כַּפּוֹת רִגְלֵיכֶם wird von der LXX wiedergegeben durch ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν, sie scheint also כַּפּוֹת nicht in ihrer Vorlage gelesen zu haben. Man könnte daher geneigt sein, mit Nowack³ der Vermutung Buddes beizustimmen, dass כַּפּוֹת aus einer Wiederholung von תַּחַת entwickelt sei, auch Marti^{KHS³} erklärt: die „Sohlen“ fehlen in G, vielleicht mit Recht. Ausdrücklich für die Streichung von כַּפּוֹת hat sich Sellin^{1,2,3} ausgesprochen, doch vgl. auch Procksch, Haller² und Stave. Aber schwerlich mit Recht, denn Peš. (תַּחַת פַּסַת רִגְלֵיכוֹן), Targ. (תַּחַת פַּרְסַת רִיגְלֵיכוֹן) und Vulg. (sub planta pedum vestrorum) bestätigen den MT. Dazu kommt, dass LXX auch sonst כַּף רִגְלֵי bzw. כַּפּוֹת רִגְלֵי nicht immer durch ἕλκος ποδός bzw. ἕλκος ποδῶν bzw. ἕλκη ποδῶν (Dt. 11, 24; 28, 35. 65. Jos. 1, 3. 2. Sam. 14, 25. 1. Kön. 5, 17. Ez. 43, 7), sondern mehrfach auch durch einfaches ποός bzw. πόδες wiedergibt (Gen. 8, 9. Dt. 28, 56. Jos. 3, 13; 4, 18. Jes. 1, 6. Hi. 2, 7). Auch Luther übersetzt an unserer Stelle: unter euren Füßen. Der Ausdruck כַּפּוֹת רִגְלֵי in Abhängigkeit von der Präposition תַּחַת ausser an unserer Stelle nur noch 1. Kön. 5, 17 כַּפּוֹת רִגְלֵי (K^rê, s. Ginsburg HB z. St.).

בְּיוֹם אֲשֶׁר אָנִי עֹשֶׂה hebt abschliessend noch einmal den schon V. 17 (s. oben S. 505 ff.) genannten Zeitpunkt hervor, an dem die Gemeinde ihren Triumph über die Samariter begehen wird. Ist der Satz aber hier wie dort im Sinne von: an dem Tage, den ich bereite aufzufassen, dann ist der von Graetz vorgeschlagene Zusatz אֲתִכֶּם סִגְלָה natürlich überflüssig. Marti^{D^o} streicht gleichzeitig mit Gl.a^β (s. oben S. 546) auch diese Zeitbestimmung, und zwar als „unnötige Zeitbestimmung in Worten, die aus V. 17 entnommen sind“. Angeschlossen hat

sich an Marti von den Bestreitern von Gl.a β (s. oben S. 547) nur Sellin^{1.2.3}. Zu dieser Streichung liegt jedoch, wie bereits Budde und Sievers (Misc. S. 149. 165) richtig gesehen, keinerlei Veranlassung vor; ganz besonders beachtenswert ist es, dass Sievers, der den ganzen übrigen Vers trotz seines metrisch korrekten Aufbaus als Siebener für sekundär hält (s. oben S. 547 und unten, vgl. auch B. I Kap. VII § 4 S. 379), doch die Zeitbestimmung בַּיּוֹם אֲשֶׁר אָנִי עֹשֶׂה als beabsichtigte Wiederholung von V. 17a β unbeanstandet lässt. Offenbar hat er sich dem Eindruck nicht entziehen können, dass hier ein höchst wirkungsvoller Abschluss der eschatologischen Schilderung vorliegt, wie denn auch Marti^{KHS^{3.4}} sich mit der Bemerkung begnügt: „(die letzte Zeile) wiederholt die Zeitbestimmung aus V. 17“, ohne allerdings auf die Frage nach dem sekundären Charakter der Worte näher einzugehen.

אֲפֶר יְהוָה צְבָאוֹת bildet auch hier wie 2, 16 (s. oben S. 319); 3, 5 (s. oben S. 389). 12 (s. oben S. 457) einen vortrefflichen Redeabschluss. Die Streichung der Bekräftigungsformel durch Sievers (Misc. S. 149), Marti^{Do}, Sellin^{1.2.3} ist daher unberechtigt.

Nachdem Sievers Gl.a (s. oben S. 547) und Sellin^{1.2.3} mit Marti^{Do} (s. oben a. a. O.) Gl.b als späteren Zusatz beseitigt haben (vgl. B. I Kap. VII § 4 S. 379), ist unser ganzer Vers von Procksch zusammen mit V. 20a (s. oben S. 543) für die Einmalung einer späteren Hand erklärt worden. Durch die genannte Ausschaltung wird die Theologie, genauer die Eschatologie Maleachis um einen in der prophetischen Literatur ganz einzigartig dastehenden endgeschichtlichen Zug verkürzt, s. B. I Kap. VI § 2 S. 227. § 40 S. 351.

Allerdings hat die in unserem Verse ausgesprochene Erwartung, unbeschadet ihrer völligen Vereinzelung, eine Art Gegenstück in den Schlussversen des tritojesaianischen Buches (Jes. 66, 23 f.). Diesen zufolge werden die Samariter zwar nicht vernichtet, wohl aber der nimmeraufhörenden Pein verzehrenden Feuers und nagender Würmer preisgegeben; wenn die feiernde Gemeinde an Sabbaten und Neumonden vom Gottesdienst auf dem Sion heimkehrt, dann betrachtet sie mit Abscheu die Qualen der Abtrünnigen, vgl. Duhm, Jes.⁴ z. St. Der Berührungspunkt zwischen Maleachi und Tritojesaia liegt unverkenn-

bar in der Idee des völligen Triumphs der Tempelgemeinde über die Samariter, vgl. B. I Kap. VI § 39 S. 344.

Beide Vorstellungen wirken in der späteren jüdischen Eschatologie nach: die Maleachis in der Erwartung von der völligen Vernichtung der Gottlosen (vgl. Hen. 94, 10; 99, 11. Syr. Apok. Baruch 30, 4 f.; 54, 22; 85, 15, auch Kohel. rabba z. 3, 18 nach Weber, Jüd. Th.² S. 394), die Tritojesaias in den Schilderungen von den ewigen Qualen der Verdammten als Schauspiel für die Gerechten (vgl. Dan. 12, 2. Jud. 16, 18. 4. Esr. 7, 85. 93. Hen. 27, 1 ff.; 90, 26), s. Volz, Jüd. Esch. S. 270—92. Bertholet, B. Th. S. 469 ff. Bousset, RJ³ S. 278. 285 f. Eine Kombination beider Ansichten bietet nach b. Roš haš-šana 17a die Schule Hillels in der Lehre, dass die völligen Frevler für ewig in das Gehinnom verdammt werden, während die mittelmässigen bzw. geringeren Frevler nach einer zeitweiligen (zwölfmonatlichen) Verdammnis im Gehinnom, der Vernichtung anheimfallen; sie sollen verbrannt, und ihre Asche — unter direkter Berufung auf unsern Vers — vom Winde unter den Fusssohlen der Frommen verweht werden, vgl. Weber a. a. O. S. 393. Volz a. a. O. S. 277.

Zusammenfassung von 3, 21.

Der Triumphcharakter des Festzuges wird noch besonders erhöht durch den Weg, den er einschlägt. Der Weg zur Herrlichkeiterscheinung Jahves führt die Tempelgemeinde direkt über die zu Asche verbrannten Körper der Samariter hinweg. So wird der Tag Jahves, der Tag, den Jahve bereitet, für die Tempelgemeinde zu einem Niedertreten ihrer Feinde in des Wortes buchstäblichster Bedeutung.

Des Buches Maleachi Schlussrede oder das Fragment einer siebenten Rede: 3, 22—24.

Gesetz und Prophetie oder Elia und sein Werk.

Zu dem fragmentarischen Charakter der Rede s. B. I Kap. VII § 5 S. 393.

Zu der Entstehungszeit der Rede s. ebenda Kap. IV § 9.

Zu dem zeitgeschichtlichen Rahmen s. ebenda Kap. V § 11.

1) V. 22: Mahnung zum Halten des Gesetzes.

Haltet im Gedächtnis die Tora Mosis, meines Knechts, dem ich anbefohlen auf dem Horeb in betreff ganz Israels Satzungen und Rechte.

זָכְרוֹ leitet die Mahnung zum Halten der Tora ein. LXX bietet *μνησθητε*. Peš. אַתְּדַכְרוּ. Targ. אִידְכְרוּ. Vulg. memento te. Böhme (ZAW 1887 S. 212) rechnet זָכְרוֹ zu der Reihe von Ausdrücken, die ihm, weil dem übrigen B. Maleachi fremd, als Beweis für den sekundären Charakter der VV. 22—24 dienen, vgl. B. I Kap. VII § 5 S. 381. Der Zusammenhang, in dem bei Böhme die Worte stehen: „Der Imperativ זָכְרוֹ entspricht dem זָכַר und זָכַר in den Aufforderungen zur Beobachtung der Gesetze“ legt es sehr nahe, dass er ebenso wie bei תּוֹרַת מוֹשֶׁה (s. unten) und מוֹשֶׁה עֲבָדִי (s. unten) an eine Redewendung des deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Stils gedacht. Wie Böhme so auch Sellin^{1.2.3}. Im Gegensatz zu den beiden Genannten erklärt Marti¹⁰ זָכְרוֹ für „ein bei PC so beliebtes Verbum“ und folgert daraus eine Bekanntschaft des Verfassers der VV. 22—24 mit PC, nach dessen Einführung sich die Einwirkung des Deuteronomiums noch lange erhalten habe. Hoonacker endlich bestreitet bei aller Anerkennung der Priorität des PC gegenüber Maleachi doch das

Recht, זָכְרוּ als Beweismaterial in der genannten Richtung zu verwenden, da der Imperativ von זָכַר häufiger im Dt. als bei PC vorkomme.

Die letztgenannte Tatsache ist wohl kaum zu bezweifeln, doch wo immer im Dt. זָכַר von Menschen gebraucht wird, hat es gewöhnlich die Bedeutung des Zurückblickens in die Vergangenheit oder der Erinnerung an geschichtliche Tatsachen, und zwar als Motiv für eine bestimmte Handlungsweise, vgl. Dt. 5, 15; 7, 18; 8, 2; 9, 7; 15, 15; 16, 3. 12; 24, 9. 18. 22; 25, 17; ganz vereinzelt findet sich auch die Bedeutung der Vergegenwärtigung Gottes bzw. der von Gott kommenden Kräfte (Dt. 8, 18); dagegen im deuteronomistischen Sprachgebrauch ausserhalb des Deuteronomiums auch von der Vergegenwärtigung eines Moseworts bzw. -befehls zum Zweck seiner Erfüllung, vgl. Jos. 1, 13. Jedenfalls ist es auffallend, dass während die elohistische Rezension des Dekalogs die Einschärfung des Sabbatgebots mit dem Ausdruck זָכַר einleitet (Ex. 20, 8), das Deuteronomium dafür שָׁמַר einsetzt (Dt. 5, 12). Dagegen findet sich זָכַר im Sinne von זָכַר לְעֲשׂוֹת bzw. זָכַר וְעָשָׂה als terminus für das Festhalten am Gesetz nur bei P (Num. 15, 39 f.) und im Psalter (Ps. 103, 18; 119, 52); an der letzten der genannten Stellen steht זָכַר in Parallele zu שָׁמַר (V. 55), נָצַר (V. 56), לֹא נָטָה (V. 51), לֹא עָוָה (V. 43), לֹא שָׁכַח (V. 61, vgl. Dt. 9, 7).

In diesem Sinne ist der Ausdruck wohl auch an unserer Stelle zu verstehen; vollständig würde er daher lauten: זָכְרוּ תוֹרַת מֹשֶׁה וְעָשׂוּהָ bzw. זָכְרוּ תוֹרַת מֹשֶׁה לְעֲשׂוֹתָהּ, d. h. gedenket der Tora Mosis, sie zu beobachten, befleissiget euch sie zu erfüllen, richtet euren Sinn auf ihre Durchführung, vernachlässiget sie nicht, weicht nicht von ihr ab, gebt sie nicht auf.

Das Verbum זָכַר kommt, wie Böhme (a. a. O.) mit Recht konstatiert hat, sonst nicht bei Maleachi vor, vgl. B. I Kap. VII § 5 S. 381. Aber aus diesem Fehlen auf den sekundären Charakter von V. 22 zu schliessen, wäre ebenso unberechtigt, als wenn man Nah. 2, 6 für einen Zusatz erklären wollte, da sich im B. Nahum das Verbum זָכַר auch nur an dieser einen Stelle findet, vgl. J. M. P. Smith (ICC) z. St. Dass übrigens Maleachi per Stamm זָכַר nicht unbekannt war, dürfte sich wohl aus dem

Gebrauch des Nomens זָכַר in 3, 16 ergeben, vgl. B. I Kap. VII § 5 S. 386.

Will man aus dem Vorkommen von זָכַר auf die Kenntnis eines der Gesetzeskorpora des Pentateuchs bei Maleachi schliessen, so liegt im Hinblick auf Num. 15, 39 f. schon die Annahme nahe, Maleachi setze eher den PC voraus als das Deuteronomium, da, wie bereits oben (S. 551) gezeigt wurde, das eigentliche Deuteronomium זָכַר in diesem Sinne nicht gebraucht, ja auch die Form זָכְרוּ ihm fremd ist. Hätte der Verfasser unseres Verses das Deuteronomium bzw. den deuteronomistischen Stil nachahmen wollen, so hätte er vermutlich זָכִיר (Dt. 24, 9; 25, 17. Jos. 1, 13) oder זָכַר (Dt. 9, 7) oder זָכוֹר הַזָּכוֹר (Dt. 7, 18) bzw. זָכוֹר הַזָּכוֹר geschrieben.

Das Moment des Provisorischen, Vorläufigen (d. h. bis zum Tage Jahves bzw. bis zum Erscheinen des Messias bzw. bis zum Auftreten des Täufers bzw. bis zur Zeit des Neuen Bundes oder Gesetzes), das ältere Ausleger wie Drusus, Venema, v. Til, Calmet, Tarnov, Grotius hier finden, hat im Kontext selbst keinen Anhaltspunkt, wie schon Hengstenberg (Christ.² III S. 643), Reinke und Keil richtig gesehen. Aus 3, 4 dürfte sich vielmehr ergeben, dass für Maleachi die Endzeit erst recht unter dem Zeichen gewissenhaftester Beobachtung der rituellen Toravorschriften stehen wird, s. oben S. 373 f., vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 231.

In einer Reihe von HSS (z. B. Kennicott 67. 82. 130. 141. 171. 287. 288. 289. 300. 659 bei Tichomirowf) und Druckausgaben (vgl. z. B. Ginsburg, HB) wird der Anfangskonsonant von זָכַר als litera majuscula (זִ רַבְתִּי) geschrieben. Köhler und J. M. P. Smith erklären in Anlehnung an die Notiz der Masora magna den grossen Buchstaben als Hinweis auf die Tatsache, dass sich die Aussprache der Konsonantengruppe זָכַר als זָכְרוּ in dem Zwölfprophetenbuch nur an dieser Stelle finde, während sie sonst (Hos. 12, 6; 14, 8) זָכְרוּ zu vokalisieren sei im Unterschied von allen übrigen Büchern, in denen sich mit Ausnahme von Hi. 18, 17 nur die Aussprache זָכַר finde. Etwas anders Rosenmüller, der in Anlehnung an Hiller (Arcanum Cethibh et Keri S. 166) hier einen Fingerzeig findet,

dass die Imperativform sowohl זָכְרוּ als auch זָכְרוּ (vgl. 2. Chr. 6, 42) vokalisiert werden könne. Dagegen ist nach Hengstenberg (Christ.² III S. 643), Reinke und Riessler die litera majuscula ein Hinweis auf die besondere Wichtigkeit des Verses, während Frhr. v. Gall (ZAW 1911 S. 74 f.) unter Berufung auf die Analogie von Jes. 40, 1 (s. Ginsburg, HB z. St.) sowie von den Buchanfängen Gen. 1, 1. Prov. 1, 1 (s. Ginsburg, HB z. St.). HL 1, 1. Koh. 1, 1 (s. Ginsburg, HB z. St.). 1. Chr. 1, 1 (s. Ginsburg, HB z. St.) sie für ein textkritisches Zeichen hält, das den Anfang eines Zusatzes kennzeichne.

Das Verbum זָכַר in unmittelbarer Verbindung mit dem Ausdruck תּוֹרַת nur hier (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430), während dagegen die ganz analogen Verbindungen mit מִצְוֹת יְהוָה (Num. 15, 39 f.), מִשְׁפָּטִים (Ps. 119, 52), פְּקֻדִים (Ps. 103, 18) sich auch sonst mehrfach finden.

תּוֹרַת מֹשֶׁה עִבְדִי wird von den älteren Auslegern mehrfach beschränkt auf die lex moralis innerhalb des Pentateuchs im Unterschied von den חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים, den leges caerimoniales et forenses (vgl. Tarnov, Drusius, auch Vatablus und Ribera bei Pocock), während andere an den ganzen Pentateuch denken (vgl. v. Til, Venema). In der Gegenwart hat sich die Kontroverse dahin verschoben, dass es sich vielmehr um die Frage handelt: Pentateuch oder Deuteronomium; für ersteren haben sich ausgesprochen: Marti^{Do. KHS}, Tichomirow, Valeton (OTV S. 259), für letzteres dagegen: Wellhausen, Nowack^{1,2}, v. Hoonacker, Procksch. Beide Erklärungen können durch den altt. Sprachgebrauch gestützt werden, da תּוֹרַת מֹשֶׁה bzw. סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה sowohl zur Bezeichnung des Deuteronomiums (Jos. 8, 31 f.; 23, 6. 1. Kön. 2, 3. 2. Kön. 14, 6) als auch des ganzen Pentateuchs verwandt wird (Dan. 9, 11. 13. Esr. 3, 2. 2. Chr. 23, 18; 30, 16), s. B. I Kap. V § 2 S. 175, vgl. auch Holzinger, E. i. H. S. 9. Kuenen, O² I § 10 B.

Doch darf nicht übersehen werden, dass in den Maleachi zeitlich am nächsten stehenden Urkunden, in den Memoiren Esras, wenn auch in ihren überarbeiteten Partien (vgl. B. I Kap. V § 4 S. 189), der Ausdruck תּוֹרַת מֹשֶׁה (סֵפֶר) das Gesetzbuch Esras bezeichnet (Neh. 8, 1, vgl. Esr. 7, 6), das daneben auch

in etwas mehr amplifizierender Weise **הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צָוָה יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה** (Neh. 8, 14) bzw. **תּוֹרַת־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נָתַןָה בְּיַד מֹשֶׁה עֲבַד־הָאֱלֹהִים** (Neh. 10, 30) genannt wird.

Für dieses Gesetzbuch Esras hatte Maleachi in seiner fünften Rede (3, 6—12) Stimmung zu machen gesucht (s. oben S. 432 f. z. 3, 10 a, vgl. B. I Kap. V § 9 S. 211 ff.), und in seiner sechsten Rede (3, 13—21) hatte er, wenn auch in Form einer Selbstaussage der Gemeinde, direkt auf den feierlichen Akt der Anerkennung dieses Gesetzbuches Bezug genommen (3, 14, s. oben S. 474 f.). Wie nahe liegt da die Annahme, dass auch hier unter **תּוֹרַת מֹשֶׁה** nichts anderes als eben das Gesetzbuch Esras zu verstehen sei, vgl. B. I Kap. VII § 5 S. 386. Damit wird auch die Behauptung Böhmes (a. a. O. S. 212) gegenstandslos, dass der Ausdruck als nachexilische Nachahmung des deuteronomischen Stils mit zu den Argumenten für den sekundären Charakter der VV. 22—24 gehöre.

Auch über die Bezeichnung **מֹשֶׁה עֲבָדִי** urteilt Böhme (a. a. O.) in ganz gleicher Weise, sie sei ein Kennzeichen deuteronomischen Stils und dessen späterer Nachahmer, und zwar um so mehr als Maleachi, so viel er sich auch mit den Vorschriften des Gesetzes beschäftige, doch nirgends den Namen des Mose schreibe (S. 211). Aber auch hier ist Böhmes Beweisführung schwerlich stichhaltig. Der Ausdruck **מֹשֶׁה עֲבָדִי** kann weder als spezifisch deuteronomisch, noch als spezifisch deuteronomistisch gelten. Im Deuteronomium selbst nennt sich Mose nur einmal in der Anrede an Gott **עֲבָדְךָ** (Dt. 3, 24), auch wird er nur einmal als **עֲבָד־יְהוָה** bezeichnet, jedoch an einer Stelle, die möglicherweise JE angehört (Dt. 34, 5, vgl. Kuenen, O² § 14, 10). In den deuteronomistischen Abschnitten der BB. Josua und Könige findet sich der Ausdruck **מֹשֶׁה עֲבָד־יְהוָה** bzw. **מֹשֶׁה עֲבָדִי** bzw. **מֹשֶׁה עֲבָדְךָ** bzw. **מֹשֶׁה עֲבָדוֹ** allerdings recht häufig (vgl. Jos. 1, 1 f. 7. 13. 15; 8, 31. 33; 9, 24; 11, 12. 15; 12, 6; 13, 8; 14, 7; 18, 7; 22, 2. 4 f. 1. Kön. 8, 53. 56. 2. Kön. 18, 12; 21, 8), doch auch schon E (Num. 12, 7 f. **עֲבָדִי מֹשֶׁה**) und J (Ex. 14, 31, falls nicht E bzw. R an diesem Verse Anteil haben, vgl. Holzinger^{KHS⁴} und Baentsch, HKAT z. St.) kennen ihn. Desgleichen findet er sich auch im Psalter (Ps. 105, 26), in der Chronik (2. Chr. 1, 3; 24, 6) und

im B. Nehemia (Neh. 1, 7 f.; 9, 14), vgl. auch die parallele Bezeichnung עֲבֵדֵי־הָאֱלֹהִים (1. Chr. 6, 34. 2. Chr. 24, 9. Dan. 9, 11. Neh. 10, 30). Von den genannten Stellen dürften die aus dem Nehemiabuch besonders beachtenswert sein, weil sie zeitgenössischen Dokumenten, den Memoiren Nehemias (Neh. 1, 7 f.) und den Memoiren Esras (Neh. 9, 14; 10, 30), angehören, wobei hier ebenfalls das Ehrenprädikat עֲבֵדֵי־יְהוָה bzw. עֲבֵדֵי־הָאֱלֹהִים Mose beigelegt wird in direktem Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Vermittler der göttlichen Tora (Neh. 9, 14; 10, 30, vgl. auch Jos. 1, 7; 8, 31; 22, 5. 2. Kön. 21, 8. Dan. 9, 11) bzw. der göttlichen Gebote (Neh. 1, 7) oder Worte (Neh. 1, 8).

Den Namen Mose schreibt Maleachi ausser an unserer Stelle allerdings sonst nirgends, doch nimmt er mehrfach Bezug auf die Mosezeit, deren Erneuerung er von der Endzeit erwartet, s. oben (S. 372 f. 505) z. 3, 4. 17, vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 233. § 7 S. 263. Übrigens teilt Maleachi die einmalige Erwähnung des Namens Mose mit dem B. Jeremia (Jer. 15, 1) und dem B. Micha (Mi. 6, 4); auch Tritojesaia (Jes. 63, 11 f.) und das B. Daniel (Dan. 9, 11. 13) könnten als Parallele herangezogen werden, da sie den Namen Mose in demselben Zusammenhang nennen, wenn auch in zwei unmittelbar oder mittelbar aufeinander folgenden Versen. Schliesslich ist ja, wie 1, 6 (s. oben S. 47 ff.) zeigt, auch der terminus עֲבֵד, der zur Charakterisierung des Verhältnisses des Menschen zu Gott dient, Maleachi nicht fremd, vgl. auch den analogen Gebrauch des Infinitivs עֲבַד in 3, 14 sowie des Partizips עֹבֵד in 3, 18.

אֲשֶׁר wird von der LXX wiedergegeben durch *καθότι*, als ob sie in ihrer Vorlage כִּאֲשֶׁר gelesen. In Übereinstimmung damit von den Tochterversionen auch die arab. (كَمَا), syr.-hex. (איכנא), slav. (акоже), während die v. lat.^{5a} (quam) und aeth. (za'azzazkeuō) gleich Peš. (דפקרתה), Targ. (דפקידית) und Vulg. (quam mandau) den MT bestätigen. Das Pronomen relativum bezieht Vulg. auf הַנְּזֵרָה bzw. den zusammengesetzten Begriff תּוֹנֵית מִשָּׁה; in Übereinstimmung damit auch die meisten Ausleger, vgl. Luther, Calvin, Cappellus, Drusius, Venema, v. Til, Rosenmüller, Hengstenberg (Christ.² III S. 643), Köhler, Isopescul,

de Moor, v. Orelli³, Tichomiroff, Halévy, J. M. P. Smith, Sellin^{1.2.3}, Levisson. Dagegen wird אֲשֶׁר auf מִשְׁפְּחֵי עַבְדֵי אֲשֶׁר bezogen von Tarnov, Reinke, Ewald, Keil, Wellhausen, Nowack^{1.2.3}, v. Hoonacker, Marti^{KHS⁴}, Duhm^U, Riessler, vgl. Procksch, Smit, Stave. Grammatisch sind beide Beziehungen zulässig, doch bei der ersteren schleppen die beiden Schlussworte des Verses חֲקִים וּמִשְׁפָּחִים in störender Weise nach, sei es als Apposition bzw. Permutativ zu אֲשֶׁר, sei es als Akkusativ des effizierten Objekts (vgl. Brockelmann, V. Gr. II § 201 f.) zu צִוִּיתִי: welche ich ihm auftrag auf dem Horeb für ganz Israel — Satzungen und Rechte bzw. als Satzungen und Rechte bzw. zu Satzungen und Rechten. Es empfiehlt sich daher, der zweiten Erklärung den Vorzug zu geben, bei welcher dann אֹתוֹ als rückbezügliches Pronomen zu אֲשֶׁר zu stehen kommt, und dementsprechend zu übersetzen: dem ich anbefohlen auf dem Horeb in betreff ganz Israels Satzungen und Rechte. Auch der LXX scheint trotz der etwas abweichenden LA (vgl. oben S. 555) diese Konstruktion vorgeschwebt zu haben. Zu der Anlehnung des Relativsatzes an das nomen rectum eines zusammengesetzten Begriffs vgl. Num. 6, 21.

אֲשֶׁר צִוִּיתִי wird von Böhme (a. a. O. S. 212) ebenfalls als Kennzeichen des deuteronomischen Stils und seiner späteren Nachahmer angesehen und dementsprechend als Beweis für den sekundären Charakter unseres Verses verwertet. In der Tat begegnet der Ausdruck אֲשֶׁר צִוִּיתִי bzw. אֲשֶׁר צִוָּה mehrfach im Deuteronomium bzw. in deuteronomistischen Abschnitten, vgl. Dt. 5, 30 (33); 6, 20; 17, 3; 31, 5. Jos. 1, 7, doch zum mindesten ebenso oft, wenn nicht noch viel öfter, bei P, vgl. Ex. 16, 16; 35, 1. 10; 36, 1. 5; 40, 16. Lev. 7, 38; 8, 36; 9, 6; 27, 34. Num. 2, 34; 8, 20; 19, 2; 36, 13. Zu der Konstruktion von צִוָּה mit doppeltem Akkusativ, dem der Person und dem der Sache, sowie nachfolgendem עַל vgl. 1. Chr. 22, 13; häufiger ist allerdings die Verbindung von צִוָּה mit doppeltem Akkusativ und nachfolgendem אֶל, vgl. Ex. 25, 22. Lev. 27, 34. Dt. 1, 3; übrigens ist auch für unsere Stelle durch mehrere HSS das K^{eth}ibh אֶל neben dem K^{ar}ê עַל bezeugt, vgl. Ginsburg, HB z. St.

בְּהַרְבֵּי ist nach Böhme (a. a. O. S. 212) ebenfalls ein Merkmal des deuteronomischen Stils bzw. der späteren Nachahmer desselben und damit ein Beweis für den sekundären Charakter von V. 22. Andere wie G. A. Smith (S. 337), Nowack^{1,2}, Driver, Reuss (GHSAT² § 370), W. R. Smith (OTJC S. 405 f. E. Br.⁹ XV S. 314), Steuernagel (Einl. S. 650), Sellin^{1,2,3}, Procksch folgern aus dieser Bezeichnung ebenso wie aus dem Ausdruck **הַרְבֵּי וְכִשְׁפָּטִים**, dass Maleachi nur das Deuteronomium gekannt habe, vgl. auch Wellhausen, Cornill (Einl.⁷ § 38, 3). Von den Genannten verwerten übrigens einige diese Tatsache als Beweis für die Echtheit, sei es von V. 22 (Steuernagel, Sellin), sei es von VV. 22--24 (Cornill). Tatsächlich ist **הַרְבֵּי** die einzige im eigentlichen Deuteronomium vorkommende Bezeichnung für den Berg der Gesetzgebung, vgl. Dt. 1, 2. 6. 19; 4, 10. 15; 5, 2: 9, 8; 18, 16; 28, 69. Dagegen nennt P (inclusive H) ebenso wie der nicht zum eigentlichen Deuteronomium gehörende Segen Mosis (Dt. 33, 2) den Berg der Gesetzgebung **הַרְבֵּי** bzw. **הַרְבֵּי הַרְבֵּי**, vgl. Ex. 16, 1; 24, 16; 31, 18; 34, 29. 32. Lev. 7, 38; 25, 1; 26, 46; 27, 34. Num. 3, 1; 28, 6. Doch beide Bezeichnungen sind zugleich unterscheidendes Merkmal der beiden vordeuteronomischen Quellen E und J, von denen erstere stets **הַרְבֵּי** bzw. **הַרְבֵּי הַרְבֵּי** (Ex. 3, 1; 17, 6; 33, 6), letztere dagegen **הַרְבֵּי** bzw. **הַרְבֵּי הַרְבֵּי** (Ex. 19, 2. 23; 34, 2. 4) gebraucht, s. Holzinger, E. i. H. S. 94. 182. Wollte man aber das von Nowack und a. (s. oben) vertretene Kriterium als bindend ansehen, dann müsste man auch annehmen, dass das Deuteronomium nur E, aber nicht J gekannt habe — eine Behauptung, die sich wohl kaum im Ernst wird aufrechterhalten lassen, vgl. Cornill, Einl.⁷ § 10. Andererseits aber finden wir den Namen **הַרְבֵּי** auch in der Chronik (2. Chr. 5, 10). Sollte etwa auch diese nur D gekannt haben? Ja, auch Jes. Sir. (48, 7) gebraucht noch den Namen **הַרְבֵּי** neben **הַרְבֵּי הַרְבֵּי**. Angesichts dieses Befundes wird man Marti¹⁰ darin zustimmen können, „dass die Einwirkung des Dtn's sich noch lange nach der Einführung des PC erhalten hat“, vgl. J. M. P. Smith, auch Torrey (EB III Sp. 2910), s. B. I Kap. IV § 2 S. 100. Kap. VII § 5 S. 387.

כְּלִישָׁרָאֵל ist für Böhme (a. a. O. S. 211) Gegenstand des Bedenkens, da Maleachi, obwohl er Israel 1, 5 und 2, 16 nenne, sonst

als Bezeichnung für das ganze Volk nur **כָּל־הָעָם** (2, 9) und **הַגּוֹי כָּלוּ** (3, 9), nicht aber **כָּל־יִשְׂרָאֵל** gebrauchte. Böhme übersieht jedoch, dass der parallele Gebrauch von **יִשְׂרָאֵל** und **כָּל־יִשְׂרָאֵל** sich auch im Deuteronomium, ja sogar mehrfach in demselben Kapitel und einmal auch in demselben Verse findet, vgl. Dt. 5, 1; 6, 3 f.; 17, 20; 18, 1; 21, 8 und 5, 1; 18, 6; 21, 21; 27, 9; 29, 1; 31, 1. Auch Ezechiel verwendet **כָּל־הָעָם** (Ez. 45, 16) neben **כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל** (Ez. 3, 7b; 12, 10; 20, 40; 45, 6), **בֵּית יִשְׂרָאֵל** (Ez. 3, 4. 7a; 6, 11) und **יִשְׂרָאֵל** (Ez. 14, 1; 20, 1; 21, 17; 44, 29).

Hengstenberg (Christ.² III S. 644) und Reinke erblicken in **כָּל־** einen Hinweis darauf, dass die Tora nicht nur der Generation gelte, der sie am Horeb einst gegeben wurde, sondern sich in ihrer Verbindlichkeit auf alle Generationen erstreckte. Anders Calvin, der den Begriff der Totalität auf die einzelnen Volksklassen bezieht: weder Gelehrte (docti), noch Ungelehrte (indocti), weder Vornehme (proceres), noch Geringe (vulgus) dürfen sich von der Erfüllung des Gesetzes ausnehmen. Diese Erklärung liegt jedenfalls auf der Linie von Dt. 29, wo die Anrede in V. 1 **כָּל־יִשְׂרָאֵל** in V. 9 f. näher expliziert wird „als eure Häupter, eure Richter bzw. eure Stammeshäupter (lies statt **שְׁבֵטֵיכֶם** nach LXX [*οἱ κριται ἑμῶν*] **שְׁפִטֵיכֶם** [vgl. Driver, ICC z. St. König, Deut. z. St. Synt. § 277 d A. 2] oder nach Peš. [רֵאשֵׁי שְׁבֵטֵיכֶם [רישי שבטיון] [vgl. Steuernagel, GHKAT² z. St.]), eure Ältesten und eure Amtleute, alle Männer von Israel, eure Kinder, eure Weiber und dein Fremdling, der inmitten deines Lagers ist, von deinen Holzhackern an bis zu deinen Wasserschöpfern“. Sind wir mit unserer Annahme im Recht, dass **תּוֹרַת מֹשֶׁה** hier das Gesetzbuch Esras bezeichnet (vgl. oben S. 554), dann ist der Hinweis auf die Verbindlichkeit dieses für alle Bevölkerungsklassen ganz besonders verständlich im Hinblick auf die ausdrückliche Angabe der Esramemoiren, dass die Verpflichtung auf das neue Gesetz unterschiedslos von allen Gliedern der neukonstituierten Tempelgemeinde übernommen wurde: von 83 Familienhäuptern als den Vertretern der einzelnen Priester-, Leviten- und Laiengeschlechter schriftlich, von den übrigen Versammelten aber, nämlich von Priestern, Leviten, Torwäch-

tern, Sängern, Tempelklaven und allen Gemeindegliedern samt ihren Frauen, Söhnen und Töchtern mündlich durch ein eidliches Gelöbniß (Neh. 10, 1—30, vgl. B. I Kap. V § 10 S. 216 f.).

הַקָּיִם וְיִשְׁפָּטֵם ist nach Böhme (a. a. O. S. 212) eine dem Dt. und seinen Fortsetzungen eigene, jedoch Maleachi fremde Zusammenstellung und daher auch als ein Merkmal der Unechtheit von V. 22 zu beurteilen; allerdings rede der Prophet in 3, 7 von den הַקָּיִם, schreibe aber sonst מִשְׁפָּט nur im Singular in der Bedeutung „Gericht, Recht“. Im Gegensatz zu Böhme erblicken Nowack^{1,2}, Sellin^{1,2,3} und Steuernagel (Einl. S. 650) in dem Gebrauch des Doppelausdrucks ein Anzeichen für die Ursprünglichkeit unseres Verses (s. oben S. 557), und zwar im Zusammenhang mit der Annahme, dass die ausgesprochene deuteronomische Diktion von V. 22 gleichzeitig das Fehlen einer Bekanntschaft mit P bedeute bzw. eine Gleichartigkeit mit dem übrigen B. Maleachi beweise, vgl. Cornill (Einl.⁷ § 38, 3).

Die Verbindung הַקָּיִם וְיִשְׁפָּטֵם bzw. הַהַקָּיִם וְהַמִּשְׁפָּטִים ist in der Tat für das Deuteronomium und die Deuteronomisten sehr charakteristisch, vgl. Dt. 4, 1. 5. 8. 14. 45; 5, 1. 28 (31); 6, 1; 7, 11; 11, 32; 12, 1; 26, 16. 1. Kön. 8, 58; 9, 4. 2. Kön. 17, 37, doch findet sie sich im Pentateuch auch ausserhalb des Dt. bei H, vgl. Lev. 26, 46. Dabei gebraucht sowohl das Deuteronomium als der deuteronomistische Bearbeiter der Königsbücher, unabhängig von der Zusammenstellung הַקָּיִם וְיִשְׁפָּטֵם, auch מִשְׁפָּט in der Bedeutung „Recht“ bzw. „Gericht“, vgl. Dt. 1, 17; 16, 19; 17, 8 f. 11; 18, 3; 21, 17; 24, 17; 27, 19. 1. Kön. 8, 59. 2. Kön. 17, 26 f. 33. Das gleiche gilt auch von der Chronik, vgl. 1. Chr. 22, 13. 2. Chr. 7, 17; 19, 10; 33, 8 (הַקָּיִם וְיִשְׁפָּטֵם bzw. הַהַקָּיִם וְהַמִּשְׁפָּטִים) einerseits und 2. Chr. 19, 6. 8 (מִשְׁפָּט = Recht, Gericht) andererseits. Der Gebrauch des Ausdrucks הַקָּיִם וְיִשְׁפָּטֵם in der Chronik dürfte wohl eine entscheidende Instanz gegen die These von Nowack^{1,2} und a. (vgl. oben) bilden, dass der Verfasser von V. 22 nur das Deuteronomium gekannt habe, vgl. auch das oben S. 557 zu der Bezeichnung תָּרַב Bemerkte. Zum Verständnis des Ausdrucks dürfte auch hier von Bedeutung sein, dass die zeitgenössischen Eramemoiren ihn,

wenn auch in umgekehrter Reihenfolge (מִשְׁפָּטֵי וְחֻקֵּי), neben כְּזֹאת zur Charakterisierung der Bestimmungen des Gesetzbuches Esras verwenden (Neh. 10, 30). Auch von hier aus bestätigt sich die oben (S. 554) ausgesprochene Ansicht von der Identität der תּוֹרַת מֹשֶׁה in Gl.a mit diesem Gesetzbuch.

Luther übersetzt „samt den Geboten und Rechten“, fasste demnach חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים als dem אֱשֶׁר koordinierte, von צִוִּיתִי abhängige Akkusative auf. Doch hätte der Prophet sich in diesem Sinne ausdrücken wollen, so hätte er vermutlich geschrieben: בְּחֶרֶב עַל-כָּל-יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹתָהּ וְאִתְּחַקֵּקוּם וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוִּיתִי, vgl. Neh. 10, 30.

Diejenigen Ausleger dagegen, die אֱשֶׁר auf תּוֹרַת מֹשֶׁה beziehen, fassen, wie bereits oben (S. 556) bemerkt wurde, חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים entweder als Apposition bzw. Permutativ zu אֱשֶׁר oder dessen Leitwort (תּוֹרַת מֹשֶׁה) auf (Calvin, Cappellus, Drusius, Venema, v. Til, Rosenmüller, Hengstenberg, de Moor, Tichomirow, Halévy, J. M. P. Smith, Sellin^{1,2,3}) oder als Akkusativ des effizierten Objekts zu צִוִּיתִי (Köhler, Isopescul, v. Orelli³, Levisson: als Satzungen und Rechte bzw. zu Satzungen und Rechten bzw. in wetten en instellingen).

Bezieht man jedoch mit Wellhausen, Nowack^{1,2,3} und a. (vgl. oben a. a. O.) אֱשֶׁר auf מֹשֶׁה עֲבָדִי, dann sind חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים naturgemäss als Akkusative des affizierten sachlichen Objekts zu erklären. Dieser Erklärung haben wir oben (a. a. O.) z. T. unter Berufung auf die LXX den Vorzug geben zu können geglaubt. Ebenfalls als Objektsakkusative werden übrigens die beiden Worte auch in der paraphrasierenden Wiedergabe des Targ. aufgefasst, obschon in Abhängigkeit von einem im MT fehlenden Verbum: עַל כָּל יִשְׂרָאֵל לְאֵלֶפָה יִתְהוֹן קִיּוּמִין וְדִינִין דְּפִקִּידִית יִתִּיה בְּחֶרֶב = quam praecepi ei in Horeb ad universum Israel, ut doceret eos pacta et iudicia.

Sind wir mit unserer Erklärung im Recht, dass sowohl die חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים als auch die תּוֹרַת מֹשֶׁה sich auf das Gesetzbuch Esras beziehen (vgl. oben), so ist damit für die Abfassungszeit unseres Verses bzw. auch der beiden folgenden Verse ein nicht unwichtiger Anhaltspunkt gegeben. Die Mah-

nung, des Gesetzbuches Esras zu gedenken, scheint eine Situation vorauszusetzen, wo der in V. 14 rühmend hervorgehobene Gesetzeseifer der Tempelgemeinde (vgl. oben S. 474 f.) einem Rückschlag hatte weichen müssen, wo die Gemeinde Gefahr lief, es mit den Bestimmungen dieses Gesetzbuches nicht mehr so ernst zu nehmen, sie vielmehr zu vernachlässigen, von ihnen abzugehen, sie zu vergessen, vgl. oben S. 551. Diese Gefahr aber wurde vermutlich für die Gemeinde erst akut, nachdem der Schöpfer dieses Gesetzbuches, Esra, vom Schauplatz seiner öffentlichen Wirksamkeit zurückgetreten war. Leider enthalten die BB. Esra und Nehemia nach dieser Richtung hin nur indirekte Angaben. Allerdings wird in dem chronistisch überarbeiteten Bericht Nehemias über die Einweihung der wiederhergestellten Stadtmauer (Neh. 12, 27—43) Esra als der Führer eines der beiden Festzüge genannt (Neh. 12, 36 b), doch gehören die VV. 33—36 nicht den Memoiren Nehemias, sondern der überarbeitenden Hand des Chronisten an (vgl. Guthe-Batten, SBOT z. St. Bertholet, EN z. St. Batten, EN z. St. Hölscher^{KHS³} z. St.); dazu kommt, dass V. 36 b auch textkritisch ernststen Bedenken unterliegt, vgl. Ed. Meyer, EJ S. 200. Siegfried, EN z. St., s. auch B. I Kap. IV § 9 S. 138.

Der übrige Bericht Nehemias über seine erste Statthalterschaft (Neh. 1, 1—7, 5) erwähnt den Namen Esras nicht; offenbar war letzterer im Jahre 445 nicht mehr in Jerusalem anwesend. Auch in der aramäischen Urkunde des B. Esra über den Bau und die Zerstörung der Stadtmauer (Esr. 4, 8—23), zu deren Wiederaufbau Nehemia im Jahre 445 von Susa nach Jerusalem entsandt wurde (Neh. 1), wird Esras Name nicht genannt. Man wird daher Esras Wirksamkeit kaum länger als auf ein Jahrzehnt ausdehnen können, s. B. I Kap. V § 4 S. 191. Dementsprechend würde als späteste obere Grenze für die Abfassungszeit unseres Verses bzw. auch der beiden folgenden Verse etwa das Jahr 448/7 in Betracht kommen, wobei natürlich auch mit der Möglichkeit einer früheren Ansetzung dieser oberen Grenze gerechnet werden kann. Als untere Grenze dagegen wäre die zweite Statthalterschaft Nehemias anzusehen, durch die erst dem wieder eingerissenen alten Unwesen definitiv ein Ende gemacht wurde (Neh. 13, 4—31) und an deren Geschichtlichkeit auch trotz der Einsprache von Kittel (GVI III, 2¹⁻² S. 649) und Sellin (GIJV II S. 158) festzuhalten sein wird. Da jedoch in unserm

Verse sowie in den beiden folgenden Versen jede Anspielung auf die Tätigkeit des Nehemia fehlt, so empfiehlt es sich wohl, seine Ankunft in Jerusalem im 20. Jahr von Artaxerxes I (445) als den terminus ad quem anzusehen, vgl. B. I Kap. IV § 9.

Sind wir aber mit unserer Annahme im Recht, dass V. 22 (s. oben S. 560 f.) sowie die beiden folgenden Verse (s. unten) eine andere historische Situation voraussetzen als die VV. 13—21, dann ist natürlich auch die Ansicht derer entkräftet, die wie Nowack^{1,2} (vgl. auch Smit) V. 22 oder wie Venema, Maurer, Hengstenberg (Christ.² III S. 644), Reinke, Köhler, Hitzig, Wellhausen, Gr. Baudissin (Einl. S. 591 f.) VV. 22 ff. für den Abschluss der vorhergehenden Rede (VV. 13—21) ansehen. Ebenso strittig wie das Verhältnis von V. 22 zu dem Vorhergehenden ist auch sein Verhältnis zu den beiden nachfolgenden Versen (23 f.).

Diejenigen, welche die Echtheit der drei Schlussverse bestritten (s. B. I Kap. VII § 1 S. 357), halten sie für ein zusammenhängendes Ganzes, mit Ausnahme von v. Hoonacker, der V. 22 als ersten Nachtrag (épilogue) den VV. 23 f. als einem zweiten Nachtrag gegenüberstellt, und J. M. P. Smith, der ebenfalls V. 22 als Randglosse eines späteren „legalist“ von den VV. 23 f. als einer Glosse zu den VV. 1—3 trennt. Für die Trennung von V. 22 von den VV. 23 f. haben sich auch ausgesprochen: Nowack^{1,2}, Sellin^{1,2,3}, Smit und Steuernagel (Einl. S. 650), indem sie nur die beiden Schlussverse für sekundär erklären, vgl. B. I Kap. VII a. a. O.

In der Tat lässt sich ein direkter Zusammenhang zwischen V. 22 einerseits und VV. 23 f. andererseits nur sehr künstlich herstellen. Nach Reinke, Hitzig, Ewald, Köhler, v. Orelli³ folgt hier auf die Ermahnung zur getreuen Erfüllung der Bedingungen des Heils (V. 22) die Verheissung göttlicher Mitwirkung durch Entsendung des Elia behufs Erfüllung dieser Bedingungen (VV. 23 f.). Trägt diese Erklärung auch den unverkennbaren Stempel des Notbehelfs auf der Stirn, so wird sich doch andererseits nicht leugnen lassen, dass VV. 23 f. eine ähnliche historische Situation voraussetzen wie V. 22. Jedenfalls verweist die Ankündigung von der Sendung des Elia behufs Verhütung eines totalen Vernichtungsgerichts in eine Zeit, wo die Gemeindeverhältnisse ein strafrichterliches Eingreifen Gottes herausforderten,

also ebenfalls wie V. 22 in eine Zeit, da der in der vorhergehenden Rede (3, 13—21) gerühmte Gesetzeseifer nachgelassen hatte oder gar völlig erloschen war, d. h. in Gemässheit des oben (S. 561) Ausgeführten wohl in die Zeit nach dem Rücktritt Esras. Durch den analogen geschichtlichen Hintergrund kann V. 22 jedenfalls enger mit den VV. 23 f. verbunden werden als mit den VV. 13—21.

Sollten auch die drei Schlussverse derselben Zeit angehören, so fällt doch in diesem Stück das völlige Fehlen der für Maleachi charakteristischen dialogischen Stilform auf, m. a. W. man vermisst die Einrede der Zuhörer, die sonst in keiner der anderen Reden ganz in Wegfall kommt, s. 1, 2. 6. 7. 13; 2, 14. 17; 3, 7 f. 13, vgl. B. I Kap. VIII § 2 S. 398. Nach Analogie der übrigen Reden würde man im Anschluss an die Mahnung von V. 22 zunächst einen Einwand der Zuhörer erwarten, und zwar genauer nach Analogie der fünften Rede (3, 6—12), die ebenfalls in ihrem Anfangsteil eine Ermahnung enthält (3, 7), etwa mit den Worten **בְּמָה נִזְכֵּר תּוֹרַת מֹשֶׁה** = inwiefern sollten wir der Tora Mosis gedenken? Auf den durch **וְאָמַרְתֶּם** eingeleiteten Einwand der Zuhörer wäre dann auch hier naturgemäss eine diesbezügliche Antwort des Propheten anzunehmen, die zugleich durch Anführung konkreter Tatsachen die allgemein gehaltene Mahnung von V. 22 näher erläuterte, vgl. B. I Kap. VIII § 2 S. 399. Die konkreten Tatsachen aber, auf die der Prophet nach dem Rücktritt Esras hätte eingehen können, werden durch den Bericht Nehemias über seine zweite Statthalterschaft (Neh. 13, 4—31, vgl. oben S. 561) an die Hand gegeben.

Die Misstände, die Nehemia damals zu bekämpfen hatte, bestanden vor allem in der Entweihung der Tempelzellen zu profanen Zwecken, in der Einstellung der kultischen Abgaben, in der Entheiligung des Sabbats und in der Wiederaufnahme der Mischehen. Daher mag die Antwort des Propheten eventuell gelautet haben: **בְּמִנְיֹת הַלְוִיִּם** (vgl. Neh. 13, 4 ff.), **בְּלִשְׁכוֹת בְּיַת־אֱלֹהֵינוּ** (vgl. Neh. 13, 10 ff.), **בְּשַׁבַּת** (vgl. Neh. 13, 15 f.), **וּבְנָשִׁים הַנְּכַרְיֹת** (vgl. Neh. 13, 23 ff.) = in betreff der Zellen des Hauses unseres Gottes, in betreff der Levitenanteile, in betreff des Sabbats und in betreff der fremden Weiber.

Allerdings ist auch bei dieser Antwort des Propheten noch keine Verbindungslinie zwischen dieser und der in V. 23 folgenden Ankündigung von der Sendung des Elia gegeben. Eine solche könnte aber schon in dem Einwand der Zuhörer gezogen worden sein. Die ganz analoge Ankündigung von der Entsendung des Gottesboten in 3, 1 war nach 2, 17 veranlasst durch die skeptische Frage der Gemeinde $\text{אוֹ אֵיךְ אֵלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט}$. Sollte daher nicht auch hier mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass der Ankündigung von der Sendung des Elia die Frage der Gemeinde voraufging: $\text{אוֹ אֵיךְ אֵלֹהֵי הַנְּבִיא אֲשֶׁר־אָנֹחֶנּוּ מִבְּקִשִׁים}$ = oder wo ist denn Elia, der Prophet, den wir begehren? Diese Frage aber setzt ihrerseits eine ebenfalls durch וְאָמַרְתֶּם eingeleitete Antwort der Zuhörer auf die oben (S. 563) postulierte Erklärung des Propheten voraus etwa im Sinne von 3, 14: $\text{מִה־בָּצַע כִּי זָכַרְנוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה}$ = was hatte es für Wert, dass wir im Gedächtnis gehalten (eingedenk waren) die (der) Tora Mosis?

Die Äusserung dieser beiden Fragen wäre jedenfalls psychologisch durchaus verständlich. Der Gottesbote, dessen Kommen der Prophet als Vorbedingung der Parusie in Aussicht gestellt hatte (3, 1), war in der Person Esras erschienen, und dieser hatte vollkommen gemäss der prophetischen Verheissung mit glühendem Feuereifer und schneidender Schärfe eine Neu- und Umgestaltung der Gemeinde herbeigeführt (vgl. 3, 2 ff.). Mit rückhaltsloser Freudigkeit hatte die Gemeinde dem Reformwerk zugestimmt (vgl. 3, 14), aber unterdessen war Esra gegangen, und alles blieb beim alten; ob man sich an das neue Gesetzbuch hielt oder nicht, war im letzten Grunde gleichgültig: die Endzeit kam doch nicht. Von diesen Voraussetzungen aus wird der Inhalt der Verheissung in V. 23 f. verständlich als direkte Antwort auf aktuelle Bedenken, die sich in der Tempelgemeinde regten.

Zusammenfassung von 3, 22.

Der Prophet ermahnt die Tempelgemeinde zum Festhalten an der Tora Mosis, die dieser auf dem Horeb als verbindliche Norm für Gesamtisrael empfangen, d. h. zu treuer Beobachtung des Gesetzbuches Esras, dessen Verbindlichkeit am 24. Tišri 457

unterschiedslos von allen Ständen und Gliedern der Tempelgemeinde feierlich anerkannt worden war (Neh. 10, 1—30). Im Anschluss an diese Mahnung ist vermutlich ein Textausfall anzunehmen, der ein Dreifaches enthalten haben mag: 1) Einen durch אַמְרֵי־הוֹרָאָה eingeleiteten Einwand der Zuhörer: Inwiefern sollen wir der Tora Mosis gedenken? 2) Die Antwort bzw. Erläuterung des Propheten: In betreff der Tempelzellen, in betreff der Levitenanteile, in betreff des Sabbats und in betreff der fremden Weiber. 3) Einen zweiten, ebenfalls durch אַמְרֵי־הוֹרָאָה eingeleiteten Einwand der Zuhörer: Was hatte es für Wert, dass wir der Tora Mosis eingedenk waren, oder wo ist Elia, der Prophet?

2) VV. 23. 24: Verheissung.

a) V. 23: Die Sendung des Elia.

Für wahr ich bin im Begriff, zu entsenden zu euch Elia, den Propheten, (noch) ehe kommt der Tag Jahves, der grosse und der furchtbare.

הִנֵּנִי leitet hier die Ankündigung von der Entsendung des Elia ein wie in 3, 1 (s. oben S. 331) die gleiche Deutepartikel die Entsendung des Jahveboten. LXX bietet καὶ ἰδοὺ, scheint also die LA וְהִנֵּנִי vorauszusetzen, doch Kod. Γ, desgleichen von den Tochterversionen die v. lat.^{5a} und ebenso Peš., Targ. und Vulg. bestätigen den MT. Während jedoch 3, 1 ebenso wie 2, 3 das Subjekt des folgenden Nominalsatzes in Gestalt eines pronomen suffixum (הִנֵּנִי) angehängt ist, erscheint es hier als pronomen separatum אֲנִי. Böhme (a. a. O. S. 210 f.) erblickt in dieser Differenz einen Beweis für den sekundären Charakter unseres Verses, und zwar um so mehr als Maleachi sonst zur Bezeichnung der 1. Prs. Sg. des pronomen separatum ausschliesslich die Form אֲנִי (1, 4. 6. 14; 2, 9; 3, 6. 17. 21) verwende, vgl. B. I Kap. VII § 5 S. 380.

Doch übersieht Böhme, dass auch andere prophetische Schriftsteller wie Amos (Am. 6, 14 neben 2, 13), Hosea (Hos. 2, 8 neben 2, 16), Deuteriojesaja (Jes. 43, 19 neben 54, 11) הִנֵּנִי

neben הִנֵּה אֲנִי gebrauchen, vgl. B. I Kap. VII § 5 S. 385. Die Form אֲנִי fehlt allerdings sonst bei Maleachi, falls man nicht 3, 6 כִּי אֲנִי für eine Umstellung von אֲנִי ansehen darf (vgl. oben S. 392 f.). Dazu kommt, dass auch unabhängig von der Verbindung mit הִנֵּה der parallele Gebrauch von אֲנִי und אֲנִי sich bei Hosea (Hos. 3, 3; 4, 6; 5, 2 f. 12. 14b; 7, 15; 10, 11; 13, 5; 14, 9 und 1, 9; 2, 4. 10; 5, 14a; 7, 13; 11, 3. 9; 12, 10 f.; 13, 4), Jona (Jon. 1, 9b. 12; 2, 10; 4, 11 und 1, 9a; 3, 2), Jeremia (Jer. 1, 8. 11 ff. 19; 3, 12; 4, 12; 11, 19; 23, 3 und 1, 6 f. 17; 3, 14; 4, 6; 23, 32), Deuterjesaia (Jes. 43, 4. 12b; 44, 6; 45, 12b und 45, 13; 49, 25) findet, desgleichen bei Ezechiel, der trotz durchgehendem אֲנִי doch auch einmal (Ez. 36, 28) אֲנִי schreibt, und bei Amos, der trotz durchgehendem אֲנִי (Am. 2, 9 f. 13; 4, 7; 5, 1; 6, 8; 7, 14; 9, 9) doch auch einmal אֲנִי (Am. 4, 6) gebraucht, vgl. Giesebrecht ZAW 1881 S. 251 ff. Nicht unerwähnt sei endlich, dass die Anwendung des suffixlosen הִנֵּה auch sonst bei Maleachi begegnet (s. 1, 13a; 3, 1b. 19), vgl. B. I Kap. VII § 5 S. 385.

שִׁלְחָה ist hier ebenso wie 3, 1 (s. oben S. 331) zu erklären.

לְכֶם fehlt in der Parallelstelle 3, 1. Auffallenderweise wird dieser Unterschied weder von Böhme, noch von den anderen Bestreitern der Echtheit der drei Schlussverse als Argument für ihren sekundären Charakter geltend gemacht. An einen dat. commodi wie 3, 10b (s. oben S. 436. 438). 11 (s. oben S. 444) denkt v. Til, wenn er erklärt: „nunc addit vobis, atque adeo in vestram gratiam, ut vobis utilem“. Die Mehrzahl der anderen Ausleger dagegen erblickt hier einen Dativ des indirekten Objekts. In der Tat würde man im Hinblick auf den herrschenden Sprachgebrauch zur Bezeichnung des indirekten Objekts von שִׁלְחָה eher die Präposition אֶל־ mit ihrem Kasus erwarten (vgl. Gen. 37, 13. Ex. 3, 10. 13; 7, 16. 2. Sam. 11, 6; 12, 1. Jer. 25, 4; 42, 6. Ez. 3, 6. Neh. 6, 5), wenn auch die Konstruktion mit לְ nicht ohne Analogie ist (vgl. 2. Sam. 10, 3, auch Gen. 32, 19), s. A. Noordtzij, Het hebreuwsche voorzetsel אֶל , Leiden 1896, S. 35. Jedenfalls aber kann die Erklärung als dat. commodi durch den Inhalt von V. 24 gestützt werden.

אֱלִיָּהוּ ist eine nur noch 2. Kön. 1, 3 f. 8. 12 vorkommende Form des Namens des Propheten, während anderwärts sonst die vollere Form אֱלִיָּהוּ אֱלִיָּהוּ gebraucht wird (vgl. 1. Kön. 17, 1 u. ö.; 18, 1 u. ö.; 19, 1 u. ö. 2. Kön. 1, 10 u. ö.; 2, 1 u. ö.). Daneben begegnet übrigens die Form אֱלִיָּהוּ auch noch dreimal zur Bezeichnung anderer gleichnamiger Personen bzw. Familien: 1) eines Priesters aus dem Geschlecht Hārīm (Esr. 10, 21, vgl. 2, 39); 2) eines Laien aus dem Geschlecht 'Elām (Esr. 10, 26, vgl. 2, 7); 3) eines benjaminitischen Familienoberhauptes bzw. einer in Jerusalem ansässigen benjaminitischen Familie (1. Chr. 8, 27).

הַנְּבִיאִים wird von der LXX wiedergegeben durch τὸν Θεοβέτην, als ob sie in ihrer Vorlage הַתְּשֻׁבִי (vgl. 1. Kön. 17, 1; 21, 17. 28. 2. Kön. 1, 3. 8; 9, 36) vorgefunden. Doch Peš. (נְבִיאִים), Targ. (נְבִיאִים) und Vulg. (p r o p h e t a m) bestätigen den MT. Eine Textänderung im Sinne der LXX, wie sie Riessler vertritt unter Berufung darauf, dass h b î falsch aufgelöst sei, erübrigt sich demnach. Übrigens fügt LXX 1. Kön. 18, 27 ὁ Θεοβέτης hinzu, während sie umgekehrt 1. Kön. 21, 28 diesen Beinamen fortlässt, ihn jedoch gleichzeitig durch vorangestelltes ὁ δοῦλος Κυρίου (τοῦ δούλου αὐτοῦ) ersetzt. Das Ehrenprädikat הַנְּבִיאִים bei dem Namen des Elia im A. T. sonst nur noch 1. Kön. 18, 36 und 2. Chr. 21, 12 (אֱלִיָּהוּ הַנְּבִיאִים), wobei LXX es übrigens nur an letzterer Stelle bietet.

Böhme (a. a. O. S. 213 f.) erblickt in der Ankündigung von der Sendung des Elia einen Beweis für den sekundären Charakter der VV. 23 f., da Maleachi weder selbst die Absendung eines neuen Boten ausser dem מַלְאָךְ יְהוָה von 3, 1 hätte verheissen, noch den in 3, 1 genannten Jahveboten nachträglich auf den Propheten Elia hätte deuten können, vgl. B. I Kap. VII § 5 S. 381. In ähnlicher Weise wird der Widerspruch mit 3, 1 ausser von den in B. I Kap. VII § 5 S. 384 Genannten (Stade, Marti^{Do. KHS}, Nowack³) als Argument für die Unechtheit der VV. 23 f. geltend gemacht von Torrey (JBL XVII S. 7 A. 14. EB III Sp. 2908), Haller^{1,2}, Sellin^{1,2,3}, Smit, J. Valetton (OTV S. 256 f.), Bennett (RPP S. 99), Steuernagel (Einl. S. 650), Hölscher (Prof. S. 453), vgl. J. M. P. Smith.

Die Ansicht, dass der Elia in unserem Verse und der מְלֹאֲכֵי יְהוָה von V. 1 zwei verschiedene Grössen sind, geht übrigens, und zwar unabhängig von der Erörterung der Echtheitsfrage, bis in die Zeiten altkirchlicher Auslegung zurück. So verstehen Theodor M. und Theodoret Cyr. den מְלֹאֲכֵי יְהוָה von Johannes dem Täufer (vgl. oben S. 332 z. V. 1), dagegen den Elia von dem Propheten dieses Namens: wie Johannes der Täufer dem ersten Auftreten Christi voranging, so werde vor der Wiederkunft Christi Elia in Person wieder erscheinen. Cyrill Alex. dagegen schwächt die Verschiedenheit der beiden Personen dadurch ab, dass er in Johannes dem Täufer als dem in V. 1 geweissagten Ma'akh Jahve eine vorläufige Erfüllung von der Sendung des Elia erblickt, sei doch Johannes ein Prophet *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου* gewesen. Diese Auffassung ist bei den katholischen Exegeten die herrschende geworden, vgl. Cornel. a Lap., Calmet, Knabenbauer. Auch für die mittelalterlich-jüdischen Exegeten Kimḥi und I.-Ezra handelt es sich in V. 1 und V. 23 um zwei verschiedene Gestalten: in V. 23 um den in persona wiederkehrenden Elia, in V. 1 dagegen um einen Engel (Kimḥi) oder um den Messias ben Joseph (I.-Ezra), vgl. oben S. 331.

Andrerseits aber hat schon Ephraem die Identität des Elia in V. 23 und des Ma'akh Jahve in V. 1 behauptet, desgleichen einige katholische Ausleger wie Reinke im Anschluss an Arias Montanus, Clarius, Braun, Jahn, Scholz, ebenso der griechisch-katholische Exeget Tichomiroff und von den protestantischen Auslegern alle älteren sowie einige neuere, vgl. Calvin, Tarnov, Drusius, Cappellus, Coccejus, Grotius, Venema, v. Til, Rösenmüller, Hengstenberg (Christ.² III S. 645 f.), Hitzig, Köhler, Keil, de Moor, v. Orelli³. Andere endlich wie Gr. Baudissin (Einl. S. 592) lassen die Frage nach der Identität offen.

Vergleicht man jedoch die Aussagen der VV. 1 ff. über den Ma'akh mit denen der VV. 23 f. über Elia, so scheint jedenfalls die Annahme der Identität dieser beiden Gestalten das nächstliegende zu sein. Von beiden heisst es, dass Jahve sie sendet (שְׁלַח), dass ihre Sendung unmittelbar bevorsteht (הִנֵּה), dass ihre Sendung der Parusie, dem Kommen (בֵּיא) Jahves bzw. seines Tages vorangeht; auch die Tätigkeit beider berührt sich

auf das engste: die Aufgabe des Ma'akh Jahve ist die Erneuerung des Kultuspersonals (s. oben S. 364 z. 3, 3) und im Zusammenhang damit die Wiederherstellung des Kultus zu seiner ursprünglichen gottwohlgefälligen Reinheit (s. oben S. 369 f. z. 3, 3 f.); die Mission des Elia dagegen ist die Erneuerung der Gesamtbevölkerung, genauer die Erneuerung ihrer Herzensgesinnung. Diese Erweiterung der Tätigkeit des göttlichen Vorläufers findet ihre Erklärung in der veränderten geschichtlichen Situation. In der Zeit, da 3, 1 gesprochen wurde, d. h. in der Zeit unmittelbar vor der Ankunft Esras im Hochsommer 458 (s. B. I Kap. IV § 5 S. 120 f.), erblickte Maleachi den eigentlichen Krebschaden in der Degeneration des Kultuspersonals und in der damit zusammenhängenden Vernachlässigung des Kultus (s. B. I Kap. V § 8 S. 208). Als aber nach dem Abgang Esras trotz der feierlich übernommenen Verpflichtung auf das neue Gesetzbuch wieder ein Rückfall in die alte vorreformatorische Praxis Platz griff (vgl. oben S. 561), da schien eine durchgreifende Reform, und zwar nicht nur eine Reform des Klerus, sondern eine Reform der Gesamtgemeinde dringendes Bedürfnis. Die enge Berührung der Aussagen von V. 1 mit denen von V. 23 macht es somit wahrscheinlich, dass Maleachi bei dem Elia unseres Verses an keinen anderen als an den מְלֹאֲךָ יְהוָה bzw. an den mit ihm identischen מְלֹאֲךָ הַבְּרִית (vgl. oben S. 346 f. z. 3, 1) gedacht habe.

Sind wir jedoch mit unserer Vermutung im Recht, dass Maleachi die volkseschatologische Figur des als מְלֹאֲךָ יְהוָה und מְלֹאֲךָ הַבְּרִית bezeichneten göttlichen Vorläufers auf den Priester und Schriftgelehrten Esra bezogen (vgl. oben S. 336 z. 3, 1), dann würde der Prophet in unserem Verse die Erwartung der Rückkehr Esras aussprechen. Über das Lebensende Esras waren, wie bereits B. I Kap. IV § 9 S. 138 gezeigt wurde, mehrere Traditionen im Umlauf: nach der einen war Esra hochbetagt in Jerusalem gestorben (Josephus, Antt. XI, 5, 5 § 158), nach einer anderen dagegen war er zu Artaxerxes zurückgekehrt und dort im Osten im Alter von 120 Jahren gestorben (Benjamin v. Tudela, Itiner. [ed. Ascher] I, 73 bei Herzfeld GVJ II S. 77, vgl. auch Sellin [GIJV II S. 145], dem zufolge Esra wegen des von ihm in Angriff genommenen Mauerbaus nach Susa zitiert und von da nie zurückgekehrt war); endlich gab es noch eine Überlieferung, der zufolge Esra

überhaupt nicht gestorben, sondern gleich Henoch (Gen. 5, 24) und Elia (2. Kön. 2, 11) zu Gott in den Himmel entrückt worden war (4. Esr. 14, 9. 49). Dürfte man schon bei Maleachi die Kenntnis dieser Überlieferung voraussetzen, dann wäre für die Bezeichnung Esras als Elia ein einleuchtender Anhaltspunkt gegeben.

Doch zum vollen Verständnis dieser Bezeichnung ist noch folgendes in Betracht zu ziehen. Bereits oben (S. 336) z. 3, 1 war darauf hingewiesen worden, dass sowohl im N. T. als auch in der spätjüdischen Literatur mehrere verschiedene Vorstellungen über die Person des Vorläufers (Elia, Henoch, Mose oder ein sonst nicht näher bezeichneter Prophet) parallel nebeneinander hergehen. Das gleiche wird wohl auch für die Zeit Maleachis angenommen werden können, wie denn auch Maleachi selbst den Vorläufer nicht nur מְלֹאֲךָ יְהוָה, sondern auch מְלֹאֲךָ הַבְּרִית nennt, vgl. oben (S. 348) z. 3, 1. Von dieser Voraussetzung aus muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass auch die Volksethologie um die Mitte des V. Jahrhunderts für die Gestalt des göttlichen Vorläufers neben den Bezeichnungen מְלֹאֲךָ יְהוָה und מְלֹאֲךָ הַבְּרִית auch die אֱלֹהֵי הַנְּבִיא kannte. Bei der Übertragung dieser Bezeichnung auf die Gestalt des Vorläufers mögen die verschiedenartigsten Motive mitgewirkt haben. Ein Versuch, diese Motive festzustellen, ist in B. I Kap. VI § 4 S. 244 gemacht worden.

Sind wir mit der bereits oben (S. 563 ff.) z. 3, 22 geäußerten Vermutung im Recht, dass zwischen V. 22 und V. 23 eine Lücke klafft, die unter anderem auch einen Einwand der Zuhörer auf das prophetische Mahnwort von V. 22 enthielt, dann ist es sehr möglich, dass dieser Einwand eine Frage betreffend den Vorläufer Elia in sich schloss und dass dementsprechend der Prophet in seiner Antwort nur den von den Zuhörern gebrauchten Ausdruck wiederaufnahm.

Die verschiedenartige Bezeichnung des göttlichen Vorläufers zunächst durch ein Appellativum (3, 1) und dann durch einen Eigennamen (3, 23) hat übrigens eine Parallele an der Art und Weise, wie Deuterojesaja den König Kyros einführt: nachdem er anfänglich auf den persischen Eroberer nur mit einer umschreibenden Charakteristik hingewiesen (Jes. 41, 2. 25), nennt er erst im weiteren Verlauf der Darstellung seinen Namen (Jes. 44, 28;

45, 1). War bei der Niederschrift von V. 23 Esra von Jerusalem abwesend (vgl. oben S. 569), so mag der Prophet bei der Verheissung von der Sendung des Elia eventuell an eine Rückkehr des grossen Reformators gedacht haben. Die Arbeit, die der zurückkehrende Esra an der Gemeinde hätte vornehmen müssen, wäre ja direkt Eliaarbeit gewesen. Wie einst in den Tagen des Elia Israel auf beiden Kniekehlen hinkte (1. Kön. 18, 21), so auch jetzt die Tempelgemeinde, die sich auf das Gesetzbuch Esras verpflichtet hatte und es doch nicht einhielt (vgl. oben S. 561). Wie damals, so bedurfte auch jetzt die Gemeinde eines Mannes, der ihr Herz zurückwende, d. h. ihre Gesinnung erneuere (3, 24, vgl. 1. Kön. 18, 37). Hier ist wohl der Punkt zu suchen, wo in dem Namen Elia sich die Gestalt der Volkseschatologie mit den Erwartungen des Propheten berührte und so diesem die innere Berechtigung gab, diese Gestalt in seine prophetische Verkündigung und damit auch in die prophetische Literatur aufzunehmen.

Die eschatologische Rolle, die Maleachi als erster und zugleich als letzter unter den Propheten der Person des Elia zuweist (vgl. B. I Kap. VI § 4 S. 247. § 40 S. 351), wird nun ihrerseits zum biblischen Ausgangspunkt nicht nur für einen weitverzweigten Ideen- und Anschauungskreis der nachbiblischen jüdischen Eschatologie, sondern auch für bestimmte endgeschichtliche Erwartungen vieler abend- und morgenländischer Kirchenlehrer. Der jüdischen Eschatologie gilt Elia vor allem als Vorläufer des Messias (vgl. Matth. 17, 10; Mrk. 9, 11); als solcher wird er drei Tage (Jalkût Šim'ônî z. Jes. 52, 7 bei Weber, Jüd. Th.² S. 352) bzw. einen Tag ('Erûbîn 43 a. b bei Klausner, Mess. Vorstell. S. 62) vor der Ankunft des Sohnes Davids erscheinen, um Israel äusserlich und innerlich wiederherzustellen: äusserlich einerseits durch Wiederaufnahme der genealogisch berechtigten Familien in den Verband der Gemeinde und andererseits durch Ausschluss der genealogisch nichtberechtigten ('Edujîôth VIII, 7 bei Klausner a. a. O. S. 59 f.); innerlich durch endgültige Entscheidung aller Streitfragen sowohl rechtlicher als auch religiös-ethischer Art ('Edujîôth VIII, 7. Bâbâ mešâ I, 8; II, 10; III, 4 bei Klausner a. a. O. S. 58. Weber a. a. O. S. 353), aber auch durch Anleitung zur Busse (Pirkê de Rabbi 'Eli'ezer 43 bei Weber a. a. O.). Daneben wird ihm auch ein Anteil an der Totenauferweckung (Sôfâ IX, 15 b

nach Klausner a. a. O. S. 62) zugeschrieben sowie die Salbung des Messias (Justin, Dial. c. Tryph. 8, 49 bei Schürer, GJV⁴ II S. 612). In kurz zusammenfassender Weise wird die vorbereitende Tätigkeit des Elia schon von Jes. Sir. charakterisiert mit den Worten *καταστήσαι φυλάς Ἰακώβ* bzw. *לְהִכִּין שְׂבִטֵי יִשְׂרָאֵל* (Jes. Sir. 48, 10, vgl. Smend, WJS z. St.). Diesem Ausdruck vollkommen konform ist das neutestamentliche *ἀποκαθιστάνει πάντα* (Mrk. 9, 12) bzw. *ἀποκαταστήσει πάντα* (Matth. 17, 11), das von dem Elia-Johannes ausgesagt wird. Zu der eschatologischen Rolle des Elia im Spätjudentum s. M. Katten (Enc. Jud. VI Sp. 493 f.). Die Arbeit von M. W. Levinsohn: Der Prophet Elia nach den Talmudim- und Midraschimquellen, New York 1929, entbehrt leider des eschatologischen Teils.

Im Unterschied von der jüdischen erwartete die altkirchliche Eschatologie vielfach die Erscheinung des Elia unmittelbar vor der Wiederkunft Christi zum Weltgericht. So Theodor M., Theodoret Cyr., Cyrill Alex. (vgl. oben S. 568), desgleichen (nach Isopescul S. 159 f.) Tertullian (De anima 35), Hippolyt (De Christo et Antichristo 46), Augustin (De civitate Dei 20, 29), Gregor von Nyssa (Testimonia adv. Judaeos 17), Gregorius M. (In Iob Mor. 35 n. 34), Johannes Chrysostomus (In Matth. hom. 47), Johannes Damascenus (De fide orthodoxa 4, 26). Ja, auch das althochdeutsche Gedicht Muspilli weiss von einem Kampf des Elia mit dem Antichrist, vgl. Bousset, Der Antichrist, Göttingen 1895, S. 137. Hierher gehört auch die in Anlehnung an Apoc. Joh. 11 in der altchristlichen Literatur vielfach vertretene Anschauung von Elia als einem der Zeugen der Endzeit, sei es neben Mose (Hilarius in Matth. 20, 10, vgl. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896, S. 375 f.), sei es neben Jeremia (Victorinus bei Bousset a. a. O.), sei es neben Henoch (so die herrschende Ansicht, s. die Belege bei Bousset, Der Antichrist S. 134 ff.). Es folgt in Gl.b die Angabe des Zeitpunktes, in dem die Sendung des Elias erfolgen wird.

לְפָנַי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל הַהוֹרָא wird von der LXX wiedergegeben durch *πρὶν ἔλθεῖν ἡμέραν Κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ*. Zu der Übersetzung von *הַהוֹרָא* durch *ἐπιφανῆς* wie 1, 14 s. oben S. 168. Von den Tochterversionen gibt die aeth. ebenfalls wie

1, 14 (s. oben a. a. O.) durch eine Verbalform wieder, allerdings nicht durch $\text{u a i e s a m a}^\circ$ (= *kai ávouεται*), sondern durch den Relativsatz $\text{'e n t a t \ddot{a} s t a r e' \ddot{a}}$ (= *ἡ ἐπιφανήσεται*). Die arm. (nach Isopescul) bezieht auffallenderweise die beiden Adjektiva nicht auf *ἡμέρα*, sondern auf *Κύριος*: *antequam veniat dies Domini magni et illustris*. In unmissverständlicher Weise wird jedoch der MT bestätigt durch Aq. (*kai ἐπιφοβον*), desgleichen auch durch Peš. (קדם דנאתא יומה דמריא רבא ורחילא), Targ. (קדם מיתני יומא דעתיד למיתני מן קדם יהנה רבא ורחילא) = *ante adventum diei qui venturus est a conspectu Domini, magnus et terribilis* und Vulg. (*antequam veniat dies Domini magnus et terribilis*). Nach Böhme (a. a. O. S. 212), Marti¹⁰, Torrey (JBL XVII S. 7 A. 14) und Sellin^{1,2,3} ist der Halbvers wörtlich aus Jo. 3, 4b herübergenommen, an welcher Stelle er nach Böhme und Torrey z. T. aus Jo. 2, 11 erwachsen ist; nach Böhme (a. a. O. S. 211) ist auch die Bezeichnung des Tages Jahves, sei es durch יּוֹם יְהוָה , sei es durch die längere Formel $\text{יּוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא}$, Maleachi fremd, da dieser sonst nur die Ausdrücke $\text{הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה}$ (3, 17. 21) oder הַיּוֹם הַבָּא (3, 19) bzw. יּוֹם בּוֹאוֹ (3, 2) gebrauche. Nach Marti¹⁰ und Sellin^{1,2,3} liegt hier auch eine inkonzinne Konstruktion mit Jahve in erster (אֲנִי) und in dritter Person (יּוֹם יְהוָה) vor, die für eine sekundäre Hand spreche; ähnlich Riessler, der Gl.b als „Notiz“, die vom Herrn in dritter Person redet, innerhalb des „Belegs“ (V. 23 f.) zum „Anhang“ (V. 22) in Klammern setzt.

Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass die Redewendung $\text{לְפָנַי בּוֹא יּוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא}$ sich ausser an unserer Stelle nur noch Jo. 3, 4b im A. T. findet. Doch legt der reproduzierende Charakter des B. Joel (vgl. Kuenen O² II § 69, 11) von vornherein die Annahme nahe, dass das Original eher auf seiten Maleachis zu suchen sei, vgl. Kuenen (a. a. O. § 69, 14), Wildeboer (LAT § 22, 2c), Cornill (Einl.⁷ § 28, 3), v. Hoonacker (Pt. Pr. S. 153), Nowack³ (S. 80), J. A. Bever (Commentary on Obadiah and Joel [ICC 1912], S. 53. 124). Auch die nähere Charakterisierung des Tages Jahves als גָּדוֹל וְנּוֹרָא findet sich nur noch Jo. 2, 11. Dagegen erscheint die Be-

zeichnung dieses Tages als גְּדוֹל ebenfalls $\text{Seph. 1, 14. Jer. 30, 7}$, s. auch Hos. 2, 2 (vgl. B. I Kap. VI § 3 S. 236). Von diesen Stellen ist Seph. 1, 14 sicher vorexilisch. Gehört aber, wie aus Am. 5, 18 unzweideutig hervorgeht, der Begriff und Name יום יְהוָה bereits der vorprophetischen Volksschatologie an, so könnte man füglich auch von dem Ausdruck $\text{יום יְהוָה הַגְּדוֹל}$ das gleiche annehmen, und zwar um so eher, wenn man mit Gressmann (UIJE S. 145) urteilen darf: „Zephania ist kein tiefer und originaler Denker, sondern gilt als der beste Typus eines Durchschnittspropheten“. Andererseits aber erscheint die Erweiterung der alten vorprophetischen Formel $\text{יום יְהוָה הַגְּדוֹל}$ zu $\text{יום יְהוָה הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא}$ sehr natürlich, wenn man bedenkt, wie beliebt im A. T., namentlich seit dem deuteronomischen Sprachgebrauch, die Verbindung der beiden Adjektiva גְּדוֹל und נּוֹרָא ist, vgl. $\text{Dt. 1, 19; 7, 21; 8, 15; 10, 21. 2. Sam. 7, 23. Ps. 99, 3. Dan. 9, 4. Neh. 1, 5; 4, 8; 9, 32. 1. Chr. 17, 21}$. Ob Maleachi diese Erweiterung bereits vorgefunden oder sie selbst vollzogen, muss dahingestellt bleiben. Soviel aber steht jedenfalls fest, dass unserem Propheten der parallele Gebrauch beider Adjektiva nicht fremd ist, vgl. 1, 14, s. oben S. 164. 167 f.

Ein Vergleich unserer Vershälfte mit V. 24b (אָבוֹיָא) zeigt deutlich, dass der „grosse und furchtbare Tag Jahves“ für Maleachi nichts anderes bedeutet als den Tag des Kommens, d. h. der Parusie, Jahves. Ist dem aber so, dann kann die Übereinstimmung unseres Verses mit 3, 1 auch in bezug auf den Zeitpunkt für die Entsendung des göttlichen Vorläufers als sichergestellt gelten, vgl. oben S. 568 f. Da Böhme (a. a. O. S. 211) das Suffix von בוֹיָא in V. 2 nicht auf den Mal'akh Jahve (vgl. oben S. 353), sondern auf Jahve selbst bezieht, so sollte für ihn die Harmonie zwischen unserem Verse und 3, 1 f. eigentlich eine noch engere sein als für uns.

Warum übrigens Maleachi zur Bezeichnung des Zeitpunktes der göttlichen Parusie neben den Ausdrücken $\text{הַיּוֹם אֲשֶׁר אָנֹכִי עוֹשֶׂה}$ (3, 17. 21) und הַיּוֹם הַבָּא (3, 19) nicht auch die gangbare Formel יום יְהוָה bzw. $\text{יום יְהוָה הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא}$ hätte verwenden sollen, ist

nicht recht einzusehen. Auch andere prophetische Schriftsteller weisen in dieser Beziehung keine einheitliche Terminologie auf. So nennt Amos den Tag Jahves nicht nur יום יְהוָה (Am. 5, 18. 20), sondern auch יום רע (Am. 6, 3); so gebraucht Joel neben dem Namen יום יְהוָה (Jo. 1, 15b; 2, 1; 4, 14) bzw. יום יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא (Jo. 3, 4, vgl. 2, 11) auch die Bezeichnungen הַיּוֹם (Jo. 1, 15a), יוֹם עֲנָן וְעָרְפָל וְאֶפְלָה, יוֹם חֲשֵׁךְ וְאֶפְלָה (Jo. 2, 2); so kennt der Verfasser von Jes. 13 neben יום יְהוָה (Jes. 13, 6. 9) auch יום חֲרוֹן אַפָּי (Jes. 13, 13); eine ganz besonders mannigfaltige Ausdrucksweise hat Sēphania: neben יום יְהוָה (Sēph. 1, 7) bzw. יום יְהוָה הַגָּדוֹל (Sēph. 1, 14) redet er von einem יום זְבַח יְהוָה (Sēph. 1, 8), יום עֲבֹרַת יְהוָה (Sēph. 1, 18), יום אֶרְיִיְהוָה (Sēph. 2, 3), יום קוֹמֵי לְעַד (Sēph. 3, 8 LXX). Was die von Marti^{Do} und Sellin^{1.2.3} beanstandete inkonzinne Konstruktion mit Jahve in erster (אֲנִי) und in dritter Person (יום יְהוָה) anlangt (vgl. oben S. 573), so ist ein derartiger Wechsel unserem Propheten ja auch sonst nicht fremd, vgl. das oben (S. 68) z. 1, 7 Bemerkte. Dabei fällt auf, dass in dem Stück Sēph. 1, 14—17, wo ebenfalls Jahve in erster Person redet (V. 17), Marti^{Do} (S. 365) es nicht für ausgeschlossen hält, dass in V. 14 zweimal יוֹמֵי für יום יְהוָה zu lesen sei. Warum sollte denn an unserer Stelle diese Textänderung ausgeschlossen sein? Bedenkt man jedoch, dass, wie König (Synt. § 344n) richtig beobachtet hat, ein derartiger Übergang von einer Person zur anderen bei stehenden Formeln leicht eintreten konnte (vgl. Lev. 25, 14. Ez. 18, 30a. Sach. 7, 10b; 8, 17a), so ergibt sich auch von hier aus eine Bestätigung für die oben (S. 574) ausgesprochene Vermutung, dass der Prophet den Ausdruck יום יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא bereits als festgeprägten terminus vorgefunden.

Wenn Sellin^{1.2.3} Gl.b auch deswegen für einen Zusatz erklärt, weil V. 24 direkt an V. 23a anknüpfe, so übersieht er, dass die Zeitbestimmung wohl kaum an einer anderen Stelle stehen könnte als an der, die sie augenblicklich einnimmt. Dabei zeigt V. 17, dass Maleachi solche an den Tag Jahves anknüpfende Zeitbestimmungen nicht fremd sind.

Zusammenfassung von 3, 23.

Die Antwort des Propheten auf den Schluss des zu postulierenden Einwandes der Zuhörer beginnt mit der Ankündigung an die Tempelgemeinde, dass Jahve in der allernächsten Zeit zu ihr den Propheten Elia entbieten werde. Dieser aber ist identisch mit dem in 3, 1 als Mal'akh Jahve bzw. als Mal'akh hab-b'rith bezeichneten Vorläufer der göttlichen Parusie. Der neue Name des Vorläufers ist vermutlich veranlasst durch die gleichlautende Bezeichnung in dem jetzt ausgefallenen Einwand der Zuhörer, m. a. W. er ist wohl ebenso wie die in 3, 1 erwähnten beiden Namen der Volkeseschatologie entnommen. Für letztere aber war die Übertragung des Elianamens auf den erwarteten göttlichen Vorläufer vermutlich durch eine gewisse zwischen dem Mal'akh Jahve und Elia bestehende Verwandtschaft (Zugehörigkeit zur Umgebung Jahves, Feuercharakter) an die Hand gegeben. Die hier verheissene Sendung des Elia wird der grossen mit der Parusie Jahves zusammenhängenden Krise unmittelbar vorangehen; auch dieser Zeitpunkt wird im Unterschied von 3, 17. 19. 21 hier mit einem anderen, vermutlich ebenfalls der Volkeseschatologie entlehnten Ausdruck „der grosse und furchtbare Tag Jahves“ bezeichnet.

b) V. 24: Der Zweck der Sendung des Elia.

Damit er umwandelte Söhne und deren Väter — das Herz von Vätern und das Herz von Söhnen — auf dass ich nicht komme, (nur) um zu schlagen das Land in den Bann.

Auf die Verheissung von der Sendung des Elia folgt die Schilderung der Tätigkeit, zu der er gesandt wird. Eingeleitet wird diese durch ein Perf. mit ׀ cons. Zu dem Gebrauch des Perf. cons. in Anlehnung an ein durch 𐤀𐤓𐤁 eingeführtes Partizip s. Driver, Tens.³ § 126. König, Synt. § 367 v. Ges.-K.²⁸ § 112 t. Die einfache kopulative Wiedergabe des ׀ (Vulg., aeth., Calvin, Venema, Rosenmüller, Hengstenberg [Christ.² III S. 653], Köhler, Keil, Tichomiroff, Nowack^{1,2}, de Moor, v. Hoonacker, Isopescul, Riessler, J. M. P. Smith) wird dem logischen Zusammenhang nicht in ausreichender Weise gerecht. Das gleiche

gilt auch von der Übersetzung der LXX, die hier die Konjunktion γ durch das pronomen relativum $\delta\varsigma$ wiedergibt; in Übereinstimmung damit von den Tochterversionen die kopt.-b., arm. (nach Isopescul) sowie v. lat.^{5a} (qui) und slav. (хѣ); desgleichen

auch Drusius; dagegen übersetzen arab. (فَدَى) und kopt.-a. (nach

Isopescul) $\delta\varsigma$ durch ein Demonstrativpronomen, ebenso auch Luther, Reinke, Ewald, Wellhausen, Duhm^U, Procksch (der), Smit (hij), Stave (han), Levisson (deze), vgl. auch Reuss, Marti^{KHS⁴} (er). Richtiger übersetzen daher Tarnov, Coccejus, v. Til, v. Orelli³, Sellin^{1.2.3}, Nowack³ ut bzw. dass, vgl. auch das דַּפְנָה der Peš.

וַיִּשָּׂבֵב wird in Übereinstimmung mit Peš. und Vulg. (conuertet) meistens gefasst im Sinne von zuwenden (Köhler, Reuss, Hitzig, Wellhausen, Nowack^{1.2.3}, vgl. Stave), zurückwenden (Duhm^U), zurückbringen (v. Orelli³) bzw. zurückführen (Sellin^{1.2.3}, vgl. Smit) bzw. faire retourner (Halévy), zukehren (Reinke, Ewald), kehren bzw. turn (Hengstenberg [Christ.² III S. 653], Keil, Procksch, J. M. P. Smith) oder bekehren (Luther, v. Hofmann [WE I S. 360]) bzw. convertere (Calvin, Tarnov, Coccejus, Drusius, Grotius, v. Til, Venema, Rosenmüller, Maurer). Diese Erklärung hängt auf das engste zusammen mit der Fassung der Präposition עַל nach LXX ($\pi\rho\acute{o}\varsigma$) und Vulg. (a d) im Sinne von אֶל, vgl. Jer. 11, 10. Prov. 26, 11. Hi. 34, 15. Koh. 12, 7. 2. Chr. 30, 9. Nach dieser Erklärung würde Gl.a besagen, dass Elia die Herzen der Väter den Söhnen und die Herzen der Söhne ihren Vätern wieder zuwenden werde. Der Sinn dieser Aussage aber wird vielfach dahin verstanden, dass Elia zwischen Vätern und Söhnen ein Verhältnis ungetrübter Harmonie herstellen werde. Dabei denken Tarnov, Grotius, Smit und Stave, ähnlich wie früher schon Theodor M. und Cyrill, an die Beseitigung religiöser oder sonstiger Parteigegensätze; Wellhausen, Reuss, Nowack^{1.2.3}, Marti^{Do}, v. Hoonacker an die Heilung der Uneinigkeit und Zerrissenheit der Gemeinde; Hitzig, Isopescul, Halévy, Stade (B. Th. S. 334), Schwally (LNT S. 117), Ehrlich, Sellin^{1.2.3} an die Schlichtung von Familienzwickigkeiten, wie sie z. T. durch die Mischehen mit Heidinnen bzw. durch Ehescheidungen veranlasst waren; v. Orelli³, Procksch, J. M. P. Smith an die Überbrückung der Kluft zwischen der älteren und jüngeren Generation.

Mit Recht haben jedoch schon Hengstenberg (Christ.² III S. 653 f.) und Reinke auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die dieser Erklärung durch Gl.b erwachsen. In der Tat dürfte doch die in Gl.b, wenn auch nur bedingungsweise, angedrohte Strafe des Bannes, d. h. der völligen Vernichtung (vgl. unten), in keinem Verhältnis stehen zu der in Gl.a vorausgesetzten Sünde der Uneinigkeit und Zerrissenheit, sei es auf religiösem, sei es auf sozialem Gebiet, sei es auf dem des Familienlebens. Dazu kommt, dass nach V. 22 für den Propheten die Wurzel aller Zeitschäden in der Vernachlässigung der Tora liegt, d. h. in der Vernachlässigung der Bestimmungen des Gesetzbuches Esras (vgl. oben S. 560 f. z. V. 22). Dieser Schwierigkeit suchen Hengstenberg und Reinke dadurch zu entgehen, dass sie unter den Vätern „die frommen Vorfahren, die Patriarchen, besonders David und das zu seiner Zeit lebende fromme Geschlecht“ verstehen und dementsprechend unter den Söhnen „die gottlosen Nachkommen, welche durch Elia zu dem Glauben und den Tugenden ihrer Vorfahren zurückgeführt werden sollen“. Ebenso Keil. Ganz ähnlich auch Hieronymus (Abraham videlicet et Isaac et Jacob et omnes patriarchae, ut credant posteri eorum in Dominum Salvatorem, in quem et illi crediderunt), Augustin (De civ. Dei 20, 29: prophetae, in quibus erat et ipse Moyses), Calvin (Abraham et alii sancti patres), Coccejus (Abraham et caeteri), v. Til (Abraham, Isaac et Jacob), Venema (patriarchae, populi progenitores), Knabenbauer (patriarchae), Köhler (die frömmeren Vorfahren, die Ahnherren des israelitischen Volks), de Moor (het oude Israel der patriarchen), vgl. auch Kleinert, Prof. S. 162: „Ahnen und Nachkommen; sie sollen wieder Freude aneinander haben“.

Zu dieser Auslegung bemerkt jedoch v. Hofmann (WE I S. 360 f.) mit Recht, dass sie nur Gl.a β , nicht aber Gl.a α erkläre. In der Tat hätte der Prophet sich wohl mit Gl.a β begnügt, wenn er den oben (S. 577) genannten Gedanken hätte ausdrücken wollen. Dagegen kann Gl.a α bei dieser Auslegung nur in mehr oder minder künstlicher Weise verständlich gemacht werden. So begnügt sich Köhler und im Anschluss an ihn de Moor mit der ganz allgemein gehaltenen Erklärung, Gl.a β und Gl.a α bringen nur den einen Gedanken zum Ausdruck, dass zwischen Ahnherren und Nachkommen eine Übereinstimmung der Gesinnung hergestellt werden solle. Doch hätte der

Prophet diesen Gedanken vermutlich etwas anders ausgedrückt; nach Ez. 11, 19 würde man in diesem Fall etwa erwarten: **וַנְתֵן לָכֶם לֵב אֶחָד כָּלֵב אֲבוֹתֵיכֶם וְרוּחַ חֲדָשָׁה כְּרוּחַ אֲבוֹתֵיכֶם**. Daneben beruft sich Köhler auf Luk. 1, 54 f. 72 zum Erweis der Tatsache, dass nach biblischer Anschauung die Stammväter des Volkes auch sonst den lebhaftesten Anteil an den Geschicken ihrer Nachkommen nehmen. Doch wäre Gl.aα in diesem Sinne zu erklären, dann könnte folgerichtig auch Gl.aβ nichts anderes aussagen, als dass durch die Wirksamkeit des Elia die Nachkommen an dem Geschick ihrer Vorfahren Anteil nehmen. Ebenso wenig glücklich ist es daher, wenn Coccejus, v. Til, Venema, Reinke sich auf Jes. 29, 22 f. berufen und nach dieser Stelle Gl.aα dahin erklären, dass die Vorfahren sich ihrer Nachkommen nicht werden zu schämen brauchen.

Die hier genannten Unzuträglichkeiten könnten allerdings vermieden werden, wenn man mit Raschi und Abrabanel (nach Pocock) **על** in der Bedeutung von **על ידו** = per ministerium erklären dürfte; es ergäbe sich dann für Gl.a der Sinn, dass Elia die Herzen der Väter durch Vermittelung der Söhne und die Herzen der Söhne durch Vermittelung ihrer Väter bekehren werde. Doch lässt sich diese Bedeutung des **על** durch den altt. Sprachgebrauch nicht rechtfertigen, vgl. Köhler. Sprachlich wohl zulässig ist dagegen die Erklärung von I.-Ezra, Kimbi, auch R. Tanhûm (bei Pocock), v. Hofmann (a. a. O.), Pressel, die **על** hier nach Analogie von Gen. 32, 12. Ex. 35, 22. Dt. 22, 6. Hos. 10, 14. Am. 3, 15. Hi. 38, 32 in soziativer (komitativer) Bedeutung = **עם** fassen.

Allerdings entsteht dann durch die Nebeneinanderstellung der beiden reziproken Ausdrücke: das Herz der Väter samt den Söhnen und das Herz der Söhne samt ihren Vätern eine Art von Paronomasie, die Hengstenberg (Christ.² III S. 654) direkt als eine leere Tautologie bezeichnet. Die Erklärung v. Hofmanns (a. a. O. S. 361): „das erste Glied sagt, beides alt und jung, das zweite aber, die ganzen Familien werde Elia bekehren“ entkräftet Hengstenbergs Einwand nicht, da nicht einzusehen ist, warum die beiden ganz parallelen Ausdrücke **לְבַבְאֲבוֹת עַל־בְּנֵים**

und $\text{לִב בְּנִים עַל־אֲבוֹתָם}$ in so verschiedener Weise aufzufassen sind, es sei denn dass man das Suffix in אֲבוֹתָם pressen will, doch vgl. auch die von Budde, Marti^{KHS}, J. M. P. Smith, Sellin^{1.2.3}, Nowack³ (?) vertretene LA בְּנֵיהֶם (s. unten S. 584).

Hätte Maleachi den Gedanken ausdrücken wollen, der Prophet Elia werde nicht nur einzelne, sondern ganz Israel, alt und jung, Familie um Familie zu Jahve und seinem Gesetz bekehren, so hätte wohl eine der beiden Aussagen genügt, sei es die von Gl.aα $\text{לְבִ-אֲבוֹת עַל־בְּנִים}$, sei es die von Gl.aβ $\text{הַשִּׁיב לִב בְּנִים עַל־אֲבוֹתָם}$, oder auch entsprechend der Paraphrase I.-Ezras $\text{הַשִּׁיב אֲבוֹת וּבְנִים (לְשׁוֹב אֶל הַשֵּׁם אֲבוֹת וּבְנִים)}$ bzw. $\text{הַשִּׁיב לִב אֲבוֹת וְלִב בְּנִים}$. Darf man daher nicht vielleicht vermuten, dass im MT zwei verschiedene LAA zusammengeflossen sind: 1) $\text{בְּנִים וְאֲבוֹתָם}$ und 2) $\text{לִב אֲבוֹת וְלִב בְּנִים}$, nachdem eine Zeitlang die zweite über der ersten gestanden haben mag? In diesem Stadium hätte demnach der Text mit den beiden LAA folgende Gestalt gehabt:

לִב בְּנִים	לִב אֲבוֹת	
וְאֲבוֹתָם	בְּנִים	וְהַשִּׁיב .

Ein Späterer rückte dann beide Zeilen zusammen, indem er das ursprünglich räumliche Übereinander der beiden Varianten auch in der Schrift durch die Präposition עַל ausdrückte. Vielleicht rührt die zweite (über die Zeile gesetzte) LA schon vom Propheten selbst her, der durch 1. Kön. 18, 37 zu der Korrektur veranlasst worden sein kann; möglicherweise haben auch Reminiszenzen an Ez. 11, 19; 18, 31; 36, 26 mitgewirkt. Was aber die vielleicht gleichzeitige Änderung der Reihenfolge $\text{בְּנִים וְאֲבוֹתָם}$ in אֲבוֹת וּבְנִים anlangt, so war diese vermutlich veranlasst durch die grössere Gebräuchlichkeit der letzteren Form der Zusammenstellung, vgl. Jer. 6, 21; 13, 14. Die Zusammenziehung der beiden LAA muss übrigens recht alt sein, da alle alten Versionen, unbeschadet einzelner Abweichungen, bereits den kombinierten Text voraussetzen.

LXX bietet $\delta\varsigma \alpha\pi\omicron\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\eta\sigma\iota \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\nu \pi\alpha\tau\rho\varsigma \pi\rho\delta\varsigma \upsilon\iota\omicron\nu \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\nu \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon \pi\rho\delta\varsigma \tau\omicron\nu \pi\lambda\eta\sigma\iota\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, scheint also statt der

Plurale lauter Singulare gelesen zu haben: in Gl.aα jedenfalls **בָּנִים** und **בָּנִים** statt **אֲבוֹת** und **בָּנִים**; was dagegen Gl.aβ anlangt, so liegen hier verschiedene Möglichkeiten vor. Nach 2, 12 und 3, 17 würde es naheliegen, für *ἄνθρωπος* hier **אִישׁ** anzunehmen und andererseits nach 3, 16 **רַעְיוֹ** für *τὸν πλησίον αὐτοῦ*, doch an letztgenannter Stelle wird **אִישׁ אֶלְרַעְיוֹ** durch *ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ* wiedergegeben; man könnte daher nach 3, 8 eher **אָדָם** für *ἄνθρωπος* voraussetzen. Die Zusammenstellung von *ἄνθρωπος* und *ὁ πλησίον* ist übrigens in der LXX nicht gerade häufig, vgl. Gen. 11, 3; 26, 31 (A). Lev. 25, 14. 17. Jes. 3, 5; 19, 2. Jes. Sir. 13, 15; 18, 13, vgl. auch Hi. 16, 21 (*υἱὸς ἀνθρώπου τῷ πλησίον αὐτοῦ*). An den genannten Stellen bietet der MT teils **אִישׁ רַעְיוֹ** . . . (Gen. 11, 3. Jes. 3, 5; 19, 2), teils **אִישׁ אָחָיו** . . . (Gen. 26, 31. Lev. 25, 14), teils **אִישׁ עֲמִיתוֹ** . . . (Lev. 25, 17), teils **בְּרֵאֲדָם רַעְיוֹ** . . . (Hi. 16, 21), während das hebräische Original von Jes. Sir. 13, 15 **לֹא הָיָה אָדָם . . . הַדּוֹמָה לוֹ** lautet (vgl. Smend, WJS z. St.).

Mit der LXX stimmen überein von den Tochterversionen die arab., syr.-hex., v. lat.^{sa}, slav.; dagegen scheint die kopt.-a. und ebenso die kopt.-b. (nach Isopescul) nach *υἱόν* noch ein *αὐτοῦ* gelesen zu haben, während die arm. (nach Isopescul) beidemale den Singular *καρδία* durch den entsprechenden Plural ersetzt und die aeth. den Singular *υἱόν* durch *u elūd* (= *υἱός*) wiedergibt. J. M. P. Smith hält die Textform der LXX, genauer die von Gl.aβ, nur für eine freie Wiedergabe des MT. Jedenfalls wird letzterer durch Peš., Targ. und Vulg. bestätigt.

Die Abweichungen der LXX in Gl.aβ könnten sich übrigens vielleicht aus einer, sei es bewussten, sei es unbewussten Angleichung an Jer. 6, 21 und 13, 14 erklären, wo **אֲבוֹת וּבָנִים** bzw. **הָאֲבוֹת וְהַבָּנִים** neben **שָׁכֵן וְרֵעֵו** bzw. **אִישׁ אֶלְאָחָיו** steht. Unter Berufung z. T. auf die LXX schlägt Riessler folgende Textänderung vor: **לֵב אֲבוֹת** statt **לְבָבוֹת אֲבוֹת** (^lb w t unrichtig aufgelöst), **לֵב בָּנִים** statt **לְבָבוֹת בָּנִים** (nach *καρδιαν ἀνθρώπου* = **לֵב אָנוּשׁ** [nš falsch aufgelöst], vgl. Luk. 1, 17 *ἐπιστρέφει καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς*), **עַל־רַעְיוֹן** statt **עַל־אֲבוֹתָם** (nach *πρὸς τὸν*

πλησίον αὐτοῦ [= r^f falsch aufgelöst], vgl. Luk. 1, 17 *ἐν φρονήσει*). Bei aller Willkür dieser Emendation ist doch der durch sie gewonnene Sinn nicht übel: „und er wird die irrrenden Herzen zur Einsicht und die getäuschten Herzen zur Vernunft bringen“.

Sind wir mit unserer Annahme über die ursprüngliche Textform (vgl. oben S. 580) im Recht, dann steht **הָשִׁיב** hier wie Jes. 49, 6. Jer. 31, 18. Ps. 80, 4. 8. 20 (vgl. auch Jes. 1, 26) ohne nähere Angabe des wohin bzw. zu wem. Kimhi, I-Ezra (**אל השם**), Pressel (zum Herrn) ergänzen: zu Gott; v. Hofmann (a. a. O. S. 360): zum Gesetz bzw. zu Gott und zu seinem Gesetz. Die erstere Ergänzung wird jedenfalls durch Gl.b an die Hand gegeben, desgleichen durch das **שׁוּבוּ אֵלַי** in V. 7, die letztere durch V. 22, auf den sich v. Hofmann (a. a. O. S. 361) auch ausdrücklich beruft; ebenfalls in den zeitgenössischen Esumemoiren, wenngleich in einem chronistisch überarbeiteten Stück derselben, findet sich die Verbindung von **הָשִׁיב** sowohl mit **אֶל־יְהוָה** (Neh. 9, 26, vgl. Thr. 5, 21. 2. Chr. 19, 4; 24, 19) als mit **אֶל־הַיְהוּדָה יְהוָה** (Neh. 9, 29).

Doch kann wohl von einer Ergänzung auch abgesehen werden; in diesem Fall hätte **הָשִׁיב** die Bedeutung von wiederherstellen, *ἀποκαθιστάσαι* (LXX) im Sinne von umwandeln, erneuern = **הִדֵּשׁ** (vgl. Thr. 5, 21), neuaufrichten = **הִקִּים** (vgl. Jes. 49, 6) bzw. neu herrichten = **הִכִּין** (vgl. Jes. Sir. 48, 10), zu neuem Leben erwecken = **הִנִּיחַ** (vgl. Ps. 80, 19 f.), das Heil bewirken = **הִוִּשִׁיעַ** (vgl. Ps. 80, 4. 8. 20 **נִוְשָׁעָה**, s. auch V. 3 **לִכְבֹּה לְיִשְׁעָתָה לָנוּ**), anders ausgedrückt, den Abfall heilen (vgl. Jer. 3, 22) durch Belehrung und Erleuchtung = **הִחַיִּים** und **הִאִיר** (vgl. Ps. 19, 8 f.), durch Hinweis auf das Rechte = **הִנְדִּי הַיָּשָׁר** bzw. **לְאָדָם יִשְׁרָו** (vgl. Hi. 33, 23b mit V. 30) und unter gleichzeitiger Bewahrung vor dem Verderben = **הָשִׁיב מִנִּי־שָׁחַת** bzw. **פָּדָה מִכַּעֲבֹד בַּשָּׁחַת** (vgl. Hi. 33, 30 mit V. 28).

Als Objekt dieser Tätigkeit des Elia nannte der ursprüngliche Text vermutlich **בְּנִים וְאִבּוֹתָם** (vgl. oben S. 580). Die Be-

ziehung der beiden Worte auf die frommen Stammväter des Volks und ihre gottlosen Nachkommen, d. h. die Patriarchen und die Zeitgenossen des Propheten (Hieronimus, Calvin, Hengstenberg, Reinke, Köhler und a.), ist, wie bereits oben (S. 578 ff.) gezeigt wurde, abzuweisen. Ebenso abzuweisen ist auch die Beziehung auf die Juden und Heiden (Theodoret, desgleichen Ribera und Lightfoot bei Pocock), da eine derartige Bezeichnung für Israel und die ausserisraelitische Menschheit ganz ohne Analogie im A. T. ist. Die Beziehung endlich auf Gott und Israel, die von R. Tanhûm (bei Pocock) erwähnt wird, wäre nur denkbar unter der Voraussetzung der Ursprünglichkeit des Textes der LXX, die in Gl.aa sowohl אָבוֹת als auch בְּנֵי durch Singulare (*καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱόν*) wiedergibt, s. oben S. 580 f.

Im Hinblick auf הָאָרֶץ in Gl.b dürfte es das Nächstliegende sein, die Zusammenstellung der beiden Worte als synekdochische Bezeichnung für die Gesamtbevölkerung des Landes zu halten; bestätigt wird diese Auffassung durch Jer. 6, 21 und 13, 14, wo der gleiche Ausdruck in Parallele zu הָעַם הָהוּא (Jer. 6, 21) bzw. כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ (Jer. 13, 13) steht. Was die Variante לֵב אָבוֹת וְלֵב בְּנֵים anlangt, so wurden bereits oben (S. 580) die Momente geltend gemacht, die ihre Entstehung haben veranlassen können.

Die Verbindung von הָשִׁיב mit לֵב als direktem Objekt nur hier (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431) im Unterschied von der mehrfach vorkommenden Redewendung הָשִׁיב אֶל־לֵב bzw. הָשִׁיב עַל־לֵב in der ganz andersartigen Bedeutung „sich etwas zu Herzen nehmen, zu Gemüte führen, beherzigen, überlegen“, vgl. Dt. 4, 39 (|| יָדַע ||); 30, 1. 1. Kön. 8, 47. Jes. 44, 19 (|| יָדַעַת ||); 46, 8 (|| יָזַכַּר ||). Thr. 3, 21. 2. Chr. 6, 37.

Der ganz singuläre Ausdruck הָשִׁיב לֵב ist vermutlich gebildet nach Analogie des mehrfach gebrauchten הָשִׁיב נַפְשׁ = erquicken, neubeleben (Ps. 19, 8. Prov. 25, 13. Thr. 1, 11. 16. 19), stärken, aufrichten (Ru. 4, 15 || כָּל־כֹּחַ ||) bzw. mit מֶן erretten (Ps. 35, 17. Hi. 33, 30). Veranlasst wurde diese Analogiebildung möglicherweise durch den ganz ähnlich lautenden

Ausdruck in der Eliageschichte **הִסֵב לֵב** (1. Kön. 18, 37, vgl. Esr. 6, 22).

לֵב ist hier nicht nur wie 2, 2 (s. oben S. 176) Sinn, Gesinnung, innerlich entschlossenes bewusstes Wollen, sondern wie 1. Sam. 10, 9; 16, 7. Jes. 29, 13. Jer. 4, 4; 31, 33 Ausdruck für die Einheit des gesamten bewussten Personenlebens, m. a. W. für den Begriff „Persönlichkeit“, vgl. Koeberle, NGAT S. 212. 227, s. auch B. I Kap. VI § 25 S. 306 f.

בָּנִים wird, wie bereits oben (S. 580) bemerkt wurde, in **בְּנֵיהֶם** geändert von Budde, Marti^{KHS¹}, J. M. P. Smith, Sellin^{1.2.3}, desgleichen, wenn auch mit einem Fragezeichen bzw. vermuthungsweise, von Nowack^{Ki} bzw. Nowack³. Zur Stützung dieser Emendation könnte man sich übrigens auf kopt.-a. und kopt.-b. (vgl. oben S. 581) berufen, auch würde durch sie die Symmetrie zwischen den beiden reziproken Ausdrücken von Gl.aα und Gl.aβ noch vervollständigt; allerdings könnte diese vervollständigte Symmetrie auch erreicht werden, wenn man in Gl.aβ statt **אֲבוֹתָם** ein suffixloses **אָבוֹת** lesen wollte, vgl. die Übersetzungen von J. D. Michaelis, Ewald, Reinke, Reuss, Wellhausen, Nowack^{1.2.3}, Duhm^U, v. Hoonacker, Procksch, Levisson. Doch Peš. (על אבהיהון), Targ. (על אברהתהון), Vulg. (ad patres eorum) bestätigen den MT.

Der Sinn von Gl.a ist demnach folgender: der von Gott gesandte Vorläufer, Elia der Prophet genannt, wird die gesamte Gemeinde in allen ihren Teilen erneuern, neubeleben, sie an Haupt und Gliedern zu neuem Dasein in Gott erwecken, und zwar nicht nur äusserlich, sondern, wie die beigegefügte Textvariante ausdrücklich hervorhebt, vor allem innerlich durch eine Erneuerung des Herzens, d. h. durch eine Umwandlung der Gesinnung, also gleichsam durch eine Neuschaffung der einzelnen Persönlichkeiten.

Betrachtet man diese Aussage bzw. V. 23. 24a losgelöst von V. 22, so könnten die Worte die Verheissung von einer Gemeindereform ganz im Sinne jeremianischer Verinnerlichung der Religion (vgl. Jer. 31, 31 ff.) enthalten. Sind wir jedoch mit unserer Annahme im Recht, dass V. 23 f. in der oben (S. 563 f. z. V. 22) angegebenen Weise mit V. 22 zusammenhänge, dann kann die Erneuerung, die Elia an der Gemeinde bewirken soll,

nur im Sinne des Nomismus, d. h. als eine Rückkehr zu den Bestimmungen und Ordnungen des Gesetzbuches Esras verstanden werden. Maleachi berührt sich demnach auch hier wieder auf das engste mit Ezechiel, dem zufolge das „neue Herz“ und der „neue Geist“ vor allem das Vermögen bedeutet, „in den Satzungen und Rechten Jahves zu wandeln“ (Ez. 11, 19 f.; 36, 26 f.), vgl. Bertholet, KHCAT z. d. Stt.; anders P. Herzog, Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel. (Alt. Abh. IX, 2/3), Münster i. W. 1923, S. 71.

Die Hoffnungen, die Maleachi an die Rückkehr bzw. Wiederkehr Esras (vgl. oben S. 569 z. V. 23) knüpfte, liegen demnach durchaus auf der Linie dessen, was er etwa ein Jahrzehnt früher von der ersten Ankunft des priesterlichen Reformators erwartet hatte. Damals erwartete Maleachi vor allem eine Regeneration des Kultuspersonals und des Kultus (vgl. oben S. 365. 369 f. z. 3, 3 f.), jetzt dagegen erwartet er eine Regeneration der Gesamtgemeinde, und zwar in bezug auf die Gesamtheit der gesetzlichen Ordnungen. Dieser Unterschied erklärt sich, wie bereits oben (S. 569) z. V. 23 bemerkt wurde, in ausreichender Weise aus den veränderten Verhältnissen, hatte doch unterdessen die Gesamtgemeinde das Gesetzbuch Esras beschworen (vgl. oben S. 475 z. V. 14), um dann jedoch dessen Ordnungen wieder zu brechen (vgl. oben S. 561 z. V. 22). Maleachi bleibt sich also auch hier durchaus treu als Legalist, für den das Wesen der Religion in der Erfüllung festgeregelter kultischer und sonstiger gesetzlicher Bestimmungen besteht, vgl. B. I Kap. VI § 10 S. 272 f.

Abschliessend charakterisiert der Prophet wenigstens indirekt in Gl.b noch die grosse Tiefe des Abfalls von dem beschworenen Gesetzbuch durch Hinweis auf den Ernst des Strafgerichts, vor dem die Tempelgemeinde durch die Sendung des Elia bewahrt werden soll.

יְהוָה leitet Gl.b ein. Zu dem Gebrauch der Prohibitivpartikel mit nachfolgendem Imperf. s. Driver, Tens.³ § 41. Ges.-K.²⁸ § 107 q. Ewald, Lehrb.⁸ S. 827. LXX bietet *μη*. Targ. אַל תֵּעָשֶׂה. Vulg. ne forte. Peš. אַל תֵּעָשֶׂה (= antequam). Von den Tochterversionen der LXX gibt die aeth. das *μη* durch *’amma* wieder, als ob sie in ihrer Vorlage *ὄτε* gelesen, doch handelt es sich vermutlich nur um eine ungenaue Übersetzung. In Anlehnung

an die LXX (*μη̄ ἔλθω καὶ πατάξω*) und Vulg. (*ne forte veniam et percutiam etc.*) wird Gl.b gewöhnlich übersetzt: damit (dass bzw. auf dass) ich nicht komme und schlage usw., vgl. J. D. Michaelis, Hengstenberg (*Christ.*² III S. 653), Ewald, Reinke, Köhler, Keil, v. Orelli³, Wellhausen, Nowack^{1.2.3}, Marti^{KHS}, Isopescul, Duhm⁵, Sellin^{1.2.3}, Procksch, J. M. P. Smith (*Iest I come and smite etc.*), Levisson, Smit (*opdat ik niet kome en het land etc.*).

Doch diese Übersetzung ist missverständlich. Jedenfalls macht Köhler in der Erläuterung mit Recht darauf aufmerksam, dass von den beiden Verben in Gl.b **וְהִכִּיתִי** den Hauptbegriff ausdrücke, d. h. durch die Bekehrung Israels solle nicht das Kommen Gottes und die Vollstreckung des Bannes abgewandt werden, sondern nur das letztere, da das Kommen Gottes unwiderruflich sei. Sinngemässer ist daher die Wiedergabe der v. lat.^{5a}: *ne forte veniens percutiam etc.*; in Übereinstimmung damit auch Riessler, Tichomirow, Stave: damit ich nicht, wenn ich komme, am Lande den Bannfluch vollstrecken muss bzw. *чтобы Я, пришедши, не поразилъ земли проклятиемъ* bzw. *för att jag icke, när jag kommer, skall slå landet med tillspillogifning*. Bei dieser Erklärung wäre **אָבוּא** gleichbedeutend mit **בָּבֹאִי** (*Gen.* 48, 7. *Ez.* 43, 3, vgl. auch das analoge **בָּבֹאִי** *Gen.* 33, 18; 35, 9. *Ex.* 28, 29 f. 35. 2. *Kön.* 4, 10). Ähnliche von **פֶּן** abhängige Doppelsätze, genauer Doppelsätze, deren zweiter Satz von **פֶּן** abhängt, während der erste eine Zeitbestimmung oder eine Voraussetzung des ersten enthält, *Dt.* 8, 12 ff.; 25, 3. *Ps.* 28, 1. *Prov.* 25, 16; 30, 9 f. (vgl. auch *Prov.* 31, 5, wo jedoch das von **פֶּן** abhängige Verbum des zweiten Satzes im Imperfektum, statt wie üblich im Perfektum steht), vgl. Friedrich, *Hebr. Conds.* S. 83.

Auf der gleichen Linie liegen auch die Übersetzungen von v. Til (*ne veniam ut terram percutiam anathemate*), v. Hoonacker (*de peur que je ne vienne frapper la terre d'anathème*), Halévy (*afin que je ne vienne pas frapper la terre jusqu'à destruction*); diesen zufolge wäre allerdings nur **אָבוּא** direkt von **פֶּן** abhängig, während **וְהִכִּיתִי** als an **אָבוּא** angereihter Finalsatz (= **לְהַכֹּת**) erscheint, vgl. die ganz analogen Perfecta c. 1 cons.

mit finaler Bedeutung in Anlehnung an einen von פִּינְיָ abhängigen Satz Gen. 32, 12. 1. Sam. 31, 4. Jer. 38, 19.

In beiden Fällen bleibt jedoch der Sinn von Gl.b der gleiche: durch das Auftreten des Elia soll verhütet werden, dass die Parusie Jahves sich zu einer allesvernichtenden Gerichtsmanifestation gestalte.

אָבוֹיִּא ist hier wie יָבוֹיִּא in 3, 1 (s. oben S. 338) Bezeichnung für das Erscheinen Gottes im eschatologischen Sinn, d. h. Bezeichnung für die Parusie Jahves.

הַקָּהָה steht hier in Verbindung mit dem Akkusativ sowohl des affizierten als auch des effizierten Objekts: ersteres ist הָאָרֶץ, letzteres הָרָם. Die Verbindung von הַקָּהָה mit הָאָרֶץ bzw. אָרֶץ findet sich auch sonst öfters im A. T., vgl. Num. 32, 4. Jos. 10, 40. Jes. 11, 4. Jer. 43, 11; 46, 13, s. auch Ex. 12, 13, wo jedoch das Objekt durch die Präposition בְּ eingeführt ist (vgl. Brockelmann, V. Gr. II § 237 d). Dagegen ist die Verbindung von הַקָּהָה mit הָרָם sonst nicht nachweisbar, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431.

הָאָרֶץ verstehen Hieronymus (terra = qui faciunt opera terrena), Luther (das Erdreich), Tarnov (terra = terrena sapientes tantum homines), Cornel. a Lap. (Judaei sparsi per totam terram), Engl. Bibel (the earth) von der Erde z. T. im Gegensatz zu dem Himmel, vgl. auch Isopeskul, der „dem prophetischen Sinn“ diese Bedeutung zuerkennt, allerdings neben dem ursprünglichen Sinn „Land Palästina“. Ausschliesslich an letzteres, genauer an das Land Juda dagegen denken Coccejus (terra = populus), Pocock (the land of Judea), Grotius (terra = omnes qui in Judaea sunt), Cappellus (terra Israelis), v. Til (terra Judaeorum) und fast alle Neueren, vgl. Reinke, Ewald, Köhler, Keil, v. Orelli³, Wellhausen, Marti^{Do. KHS⁴}, Nowack^{1.2.3}, de Moor, Riessler, J. M. P. Smith, Sellin^{1.2.3}, Procksch, Stave, Smit, Levisson. Bestätigt wird diese Erklärung jedenfalls durch V. 12b, wo אָרֶץ sich nur auf das von der Tempelgemeinde bewohnte Gebiet beziehen kann, desgleichen auch durch den Parallelismus mit den בָּנִים und אָבוֹת in Gl.a, die wegen des לָכֶם in V. 23a nur die Söhne und Väter der Tempelgemeinde bedeuten können.

Der genannte Parallelismus legt es übrigens nahe, הָאָרֶץ hier wie Ri. 18, 30. Jes. 66, 8 u. ö. (s. weitere Belege bei König, Synt. § 248 d. Stil. S. 26) als metonymische Bezeichnung für die gesamte Landesbevölkerung anzusehen (vgl. Coccejus, Grotius, de Moor), wie umgekehrt V. 12 b אֶתֶּם metonymisch für אֶרְצְכֶם steht, vgl. oben S. 456.

הָרָם wird von der LXX wiedergegeben durch $\alpha\theta\eta\nu$ (= prorsus, penitus, valde, funditus, von Grund aus, gänzlich), das sich sonst nur noch 1. Kön. 7, 45 ($\chi\alpha\lambda\kappa\tilde{\alpha} \alpha\theta\eta\nu$) als Wiedergabe von $\text{מְרִטַּת} \text{נְהַשְׁתַּת}$ = geglättetes, poliertes Erz, s. Kittel, HKAT I, 5 z. St.) findet. Von den Tochterversionen schliessen sich mehr oder weniger eng an die LXX an: v. lat.^{sa} (penitus),

syr.-hex. (לגמר = prorsus, omnino, $\epsilon\iota\varsigma \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma, \delta\lambda\omega\varsigma$), arab. رَبِيًّا =

atrociter), slav. (къ конечи = $\epsilon\iota\varsigma \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$); dagegen übersetzen (nach Isopescul) mehr oder weniger frei: die arm. (subito), kopt.-b. (in plaga una), kopt.-a. (terram omnem), während die aeth. das Wort ganz fortlässt. Peš. übersetzt לאבדן (= ad excidium), wie sie denn auch sonst mehrfach הַחֲרִים durch אובד (= delevit, exstinxit) wiedergibt (Dt. 2, 34. 1. Sam. 15, 3. 8 f. 20. 1. Kön. 9, 21), desgleichen auch יְחָרֵם (Ex. 22, 19) durch נאבד . Vulg. anathema (percutiam terram anathemate). Targ. bietet גמירא in der freien Paraphrase $\text{דילמא איתגלי ואשכח ית ארעא בחובהא ואמחינה גמירא}$ = (ne reveler) et inveniam terram in culpa sua ac feriam eam exterminatione. Sonst gibt Targ. allerdings הָרָם nie durch גמירא wieder, sondern gewöhnlich durch חירמא (Lev. 27, 21. 28 f. Num. 18, 14. Dt. 7, 26; 13, 18. Jos. 6, 17 f.; 7, 1b. 12 f. 15; 22, 20) bzw. חרמא (Jos. 7, 1a. 11. Ez. 44, 29), wohl aber erscheint fast immer גמר als Äquivalent von הַחֲרִים (vgl. Jos. 10, 35. Ri. 1, 17. 1. Sam. 15, 8. Mi. 4, 13).

Böhme (a. a. O. S. 212 f.) rechnet הָרָם ebenfalls zu den Ausdrücken, die den sekundären Charakter der VV. 22 ff. beweisen, da weder הָרָם noch הַחֲרִים sonst in unserem Buche begegne; möglicherweise habe die Erinnerung an Sach. 14, 11 hier auf den Ausdruck eingewirkt. Wäre diese Art von Argu-

mentation richtig, dann müsste auch Jes. 43, 28 dem Deuterojesaia, Ez. 44, 29 dem Ezechiel, Sach. 14, 11 dem Deutero- bzw. Tritosacharja, Dan. 11, 44 dem Danielbuch, Esr. 10, 8 dem Esrabuch bzw. den Eframemoiren, Ex. 22, 19 dem Bundesbuch abgesprochen werden, da der Ausdruck **הַרְם** bzw. **הַרְמִים** bzw. **הַרְמִים** (**הַרְמִים**) in den erwähnten Schriften nur je einmal an den genannten Stellen vorkommt, vgl. B. I Kap. VII § 5 S. 387.

הַרְם bedeutet im A. T. ursprünglich die Jahve geweihte Kriegsbeute (1. Sam. 15, 21, vgl. Jos. 6, 17 f.; 7, 1. 11; 22. 20. Dt. 13, 18. 1. Chr. 2, 7) und dementsprechend **הַרְמִים** die Weihung der Kriegsbeute (an Menschen, Tieren und toter Habe), sei es der gesamten, sei es eines Teiles, an Jahve durch Vernichtung derselben, vgl. 1. Sam. 15, 3. 8. 15. 18. 20. Dt. 2, 34 f.; 3, 6 f.; 7, 2; 13, 16; 20, 16 f. Jos. 6, 21; 8, 26 f.; 10, 1. 28. 35. 37. 39 f.; 11, 11 f. 20 f. Ri. 1, 17. Ältere Erklärungen des Begriffs **הַרְם** bei C. Iken, *De anathemate, quo Deus, ob Messiae in carne manifestati rejectionem, Judaeorum terram percussit* (C. Ikenii *Dissertationes philologico-theologicae. Sparsim antehac editas collegit ac recensuit J. H. Schacht, Traiecti Bataavorum MDCCLXX*) S. 293 ff.

Über den Ursprung des **הַרְם** als Tabu s. F. Schwally, *Semitische Kriegsältertümer*, Leipzig 1901, I S. 39—44. Gressmann, *RGG² I* (Art. Bann) Sp. 754 ff. Über die mannigfaltigen Abstufungen des **הַרְם** s. Schwally a. a. O. S. 29—36. Dillmann-Ryssel, *EL³* S. 691 f. Über die Verwandtschaft des **הַרְם** mit dem Gelübde s. A. Wendel, *Das israelitisch-jüdische Gelübde*, Berlin 1931, S. 15. 95. Über den Synagogenbann s. H. L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV, 1* (Exkurse zu einzelnen Stellen des N. T.), München 1928, S. 293—333. Über arabische Parallelen zu der als **הַרְם** für unantastbar geltenden Kriegsbeute s. Pedersen, *Eid* S. 76.

Aus dem genannten ursprünglichen Sinn entwickelte sich dann im priesterlichen Sprachgebrauch für **הַרְמִים** die Bedeutung: dem Heiligtum weihen (Lev. 27, 28, vgl. Mi. 4, 13) bzw. für das Passivum **הַרְמִים**: dem Heiligtum verfallen, konfisziert werden (Esr. 10, 8) und dementsprechend für **הַרְם**: ein dem

Heiligtum geweihtes oder für die Priester zum Eigentum bestimmtes Objekt (Lev. 27, 21. 28. Num. 18, 14. Ez. 44, 29), andererseits aber auch in der Terminologie der Strafgesetzgebung für **הַחֵרֶם** die Bedeutung von: **כוֹת הַיּוֹמָה** = getötet werden, d. h. die Todesstrafe erleiden (Ex. 22, 19. Lev. 27, 29) und für **חֵרֶם** die von **אִישׁ־הַחֵרֶם** (1. Kön. 20, 42, vgl. auch Jes. 34, 5 **עַם הַחֵרֶם** und Jes. Sir. 16, 9 **גֹּי חֵרֶם**), d. h. der zur Todesstrafe Verurteilte, der dem Tode Geweihte (Lev. 27, 29. Dt. 7, 26).

In der prophetischen Literatur wird **הַחֵרִים** bzw. **נִתַן לַחֵרֶם**, abgesehen von seiner Verwendung im eigentlichen Sinn (Jer. 50, 21. 26; 51, 3. Mi. 4, 13), mehrfach gebraucht als Bild des vernichtenden göttlichen Zorngerichts, vgl. Jes. 43, 28. Jer. 25, 9 (Katastrophe Jerusalems und das Exil). Jes. 34, 2. 5 (Vernichtung Edoms im Zusammenhang mit dem Weltgericht). An letztgenannter Stelle erscheint der **חֵרֶם** als eine Auswirkung des göttlichen Zorns (**קִצְרָה חֲמָה** Jes. 34, 2), als die Vollstreckung des Gerichts (**כּוֹשֵׁפֶט** Jes. 34, 5), das zur völligen Abschichtung führt (**נִתְּנָם לְטִבְחָה** Jes. 34, 2, vgl. auch die Nebeneinanderstellung von **הַחֵרִים** mit **הַשְׁמִיר** Dan. 11, 44); hier (Jes. 34, 2. 5) erscheint zugleich erstmalig wie nachmals auch Sach. 14, 11 und an unserer Stelle der **חֵרֶם** als eschatologischer Begriff.

Bereits oben (S. 587) wurde darauf hingewiesen, dass die Verbindung **חֵרֶם הִבָּה** ganz vereinzelt im A. T. dasteht. Nach Analogie des sonstigen Sprachgebrauchs würde man statt **חֵרֶם** eher **הַחֵרֶם** (vgl. Jos. 11, 11) erwarten oder **וְהַחֵרְמֹתִי אוֹתָהּ** (vgl. 1. Sam. 15, 3) bzw. **הַחֵרְמֹתִי אוֹתָהּ** (vgl. Jos. 10, 28; 11, 12) oder **וְהִי חֵרֶם** bzw. **וְהִיְתָה חֵרֶם** (vgl. Dt. 7, 26. Jos. 6, 17) oder eventuell auch **בְּחֵרֶם** (vgl. Gen. 19, 11. Ex. 3, 20; 9, 15. Num. 14, 12. Dt. 28, 22. 27 f. 35. 1. Sam. 4, 8; 5, 6. Am. 4, 9. Hag. 2, 17. Hi. 2, 7).

Allerdings wird **הִבָּה** auch mehrfach mit doppeltem Akkusativ konstruiert, vgl. Gen. 37, 21. Dt. 19, 6. 11; 25, 3. Jos. 10, 20. 2. Sam. 3, 27. 2. Kön. 8, 29. Am. 6, 11. Jes. 14, 6. Jer. 30, 14; 40, 14 f. 2. Chr. 22, 6. An den genannten Stellen ist der zweite Akkusativ teils wie Gen. 37, 21. Dt. 19, 6. 11.

2. Sam. 3, 27. Jer. 40, 14 f. der der Spezifikation bzw. der Näherbestimmung (vgl. König, Synt. § 328a-k. Ges.-K.²⁸ § 117 ll), falls man nicht die beiden Akkusative als im logischen Verhältnis von Leitwort und Apposition zueinander stehend betrachten will (vgl. Brockelmann, V. Gr. II § 208), teils wie Am. 6, 11 der des Produkts bzw. des Resultats bzw. des konkreten effizierten Objekts (vgl. Ges.-K.²⁸ § 117 ii. König, Synt. § 327 v—y. Brockelmann, V. Gr. II § 202), teils wie Dt. 25, 3. Jos. 10, 20. 2. Kön. 8, 29. Jes. 14, 6. Jer. 30, 14. 2. Chr. 22, 6 der des innern Objekts (vgl. Ges.-K.²⁸ § 117 p. q. König, Synt. § 329 a—v. Brockelmann, V. Gr. II § 203 f.).

Angesichts dieses Befundes ist es daher wenig wahrscheinlich, wenn Köhler in Anlehnung an Ewald (Lehrb. § 283 a) חָרָם als Accus. instrumentalis erklärt, obschon diese Erklärung gestützt werden kann durch die Analogie von Redewendungen wie חָרָם פִּי אֲבָן (Jos. 7, 25), חָרָם פִּי חֵץ (Ps. 64, 8), die ihrerseits zu verstehen sind als Angleichung an die Konstruktion der Verba des Bedeckens, Bekleidens, Überziehens, Begabens, Beschenkens, Antuns, vgl. Ges.-K.²⁸ § 117 ee. ff. König, Synt. § 327 o—r. Vermutlich hätte sich jedoch der Prophet in diesem Fall der Konstruktion mit בְּ (בְּחָרָם) bedient, vgl. oben S. 590.

Näher liegt es jedenfalls, im Hinblick auf Am. 6, 11 חָרָם als Akkusativ des Produkts bzw. des konkreten effizierten Objekts aufzufassen und dementsprechend mit Hengstenberg (Christ.² III S. 653) und Isopeskul zu übersetzen: zum Banne = also dass es Bann wird bzw. dass es zum Bann wird. Doch hätte der Prophet in diesem Fall vermutlich חָרָם וְהֵיטָה חָרָם bzw. וְהֵיטָה חָרָם (vgl. oben S. 590) geschrieben.

Es empfiehlt sich daher wohl am ehesten, wie bereits oben (S. 587) angenommen wurde, im Hinblick auf Dt. 25, 3. Jos. 10, 20. 2. Kön. 8, 29. Jes. 14, 6. Jer. 30, 14. 2. Chr. 22, 6 mit König (Synt. § 329 h) an ein inneres Objekt zu denken, wobei gleichzeitig im Hinblick auf Jer. 30, 14 (מִבַּת אוֹיֵב) und Est. 9, 5 (מִבַּת חָרָב) auch mit der Möglichkeit gerechnet werden kann, dass חָרָם elliptische Ausdrucksweise für מִבַּת חָרָם ist.

Das Unheil, das der wiederkehrende Elia durch seine Wirksamkeit abwenden soll, besteht demnach in einer die ge-

samte Landesbevölkerung, Tempelgemeinde und Samariter, vernichtenden Katastrophe bei der bevorstehenden Parusie Jahves. Der Widerspruch unseres Verses mit der Verkündigung von V. 19 bzw. V. 19 ff. bzw. V. 20 f., auf den Schwally (LNT S. 117), Torrey (JBL XVII S. 7 A. 14), Marti^{Do}, Nowack³ aufmerksam machen, ist in der Tat unverkennbar. Nach V. 19 ff. bringt die Parusie Jahves nur den Samaritern den Untergang, während sie für die Tempelgemeinde den Anbruch der Heilszeit und den Triumph über ihre Feinde bedeutet, vgl. oben S. 529. 542 f. 549. Nach unserem Verse dagegen droht die Parusie Jahves in gleicher Weise wie für die Samariter so auch für die Tempelgemeinde zum Vernichtungsgericht zu werden, falls nicht der von Gott gesandte Vorläufer rechtzeitig Abhilfe schafft. Tempelgemeinde und Samariter stehen demnach hier für den Propheten auf der gleichen Stufe: aller Vorrang der ersteren vor letzteren ist geschwunden, beide kommen nun in gleichem Masse nur als Objekt des Bannes, d. h. der göttlichen Zornesäußerung und des göttlichen Strafgerichts (vgl. Jes. 34, 2. 5, s. oben S. 590), in Betracht.

Diese Differenz braucht jedoch nicht unbedingt auf eine Verschiedenheit der Verfasser zurückgeführt zu werden. Im Zusammenhang mit dem oben (S. 560 ff.) z. V. 22 Bemerkten liegt es jedenfalls näher, das veränderte prophetische Urteil aus einer Veränderung der Lage bzw. der Gemeindeverhältnisse zu erklären, vgl. B. I Kap. VII § 5 S. 391 f.

In der sechsten Rede (3, 13—21) erscheint die Gemeinde in der Zeit unmittelbar nach der Kanonisierung des Gesetzbuches Esras (vgl. oben S. 479 z. V. 14) als die treue Hüterin der neuen Ordnungen, die sich mit Emphase ihres Gesetzes-eifers rühmen darf (V. 14) und die der Prophet daher auch mit den Ehrentiteln עֲבָדֵי אֱלֹהִים, צְדִיקִים (V. 18, s. oben S. 516 f.), יְרֵאֵי יְהוָה (V. 16, s. oben S. 493) bzw. יְרֵאֵי שֵׁם יְהוָה (V. 20, s. oben S. 531) bezeichnet im Gegensatze zu den יְדִים (V. 15. 19) und den עֹשֵׂי רִשְׁעָה (V. 15. 19) bzw. den רִשְׁעִים (V. 21. 18), die sich von der Verpflichtung auf das Gesetzbuch Esras ausgeschlossen haben, d. h. den Samaritern (vgl. oben S. 481 f. 517. 522 f. 545).

Daher ist es durchaus verständlich, dass der Prophet

damals die Gerichtsseite der Parusie Jahves nur auf die Samariter beschränkte (V. 19. 21, vgl. oben S. 529. 549), während er für die gesetzestreue Tempelgemeinde die Parusie mit dem Beginn der Endherrlichkeit gleichsetzte (V. 20 f. vgl. oben S. 543. 549) bzw. dass er für die Zeit des göttlichen Advents eine Entscheidung des Endschicksals der gottwohlgefälligen Tempelgemeinde einerseits und der gottlosen Samariter andererseits in gegensätzlichem Sinne erwartete (V. 18, vgl. oben S. 518 f.).

Inzwischen aber hatten sich die Verhältnisse wesentlich geändert. Die Gesetzestreue, der bisherige Ruhmestitel der Gemeinde, hatte einem Zustand Platz machen müssen, der dem Propheten die Mahnung von V. 22 in den Mund gab. Die genannte Mahnung zeigt deutlich, dass das Leben unter dem Gesetz Gefahr lief, zu einem Leben „los vom Gesetz“ zu werden, vgl. oben (S. 561) z. V. 22. Sind wir mit unserer oben (S. 562 f.) z. V. 22 geäußerten Vermutung im Recht, dass sowohl V. 22 als auch V. 23 f. ein und derselben Zeit angehören, dann zeigt Gl. b, dass der Abfall vom Gesetzbuch Esras bereits derartige Dimensionen angenommen hatte, dass für das Urteil des Propheten jeder Unterschied zwischen Tempelgemeinde und Samaritern aufgehört hatte und dass darum die Tempelgemeinde bei der göttlichen Parusie kein anderes Schicksal zu erwarten hatte als das einst den Samaritern angedrohte. Daher das furchtbare Drohwort von der Verhängung des Bannes, d. h. des totalen Vernichtungsgerichts, das unterschiedslos der gesamten Landesbevölkerung den Garaus machen werde, falls nicht Elia durch eine Erneuerung der Tempelgemeinde rechtzeitig der Gefahr begegne. Mit diesem also bedingten Drohwort, das zugleich auch die Aufhebung aller bisherigen endgeschichtlichen Verheissungen involvierte, schliesst das Buch, das mit dem Satz von der Liebe Jahves (1, 2) begonnen hatte.

Im synagogalen Gottesdienst bildet der Abschnitt Mal. 3, 4—24 die prophetische Lektion (Haphtara) für den grossen Sabbat (שַׁבַּת הַגְּדוֹלָה), s. A. Hahn, Biblia Hebraica, Lipsiae 1896 (Sectiones propheticæ S. 4). Für die Verlesung derselben gilt die gleiche Vorschrift wie für das Jesaiabuch, die Klagelieder und Koheleth, dass nach dem Schlussverse wegen seines schaurigen Inhalts der vorletzte Vers noch einmal zu wiederholen sei. Das masoretische

Merkzeichen (סימן) dafür ist יתקן, d. h. יִשְׁעִיָּהוּ, תְּרִימָר, קִינֹת und קִהָּקֵת, s. Köhler S. 179 f.

Zusammenfassung von 3, 24.

Der Zweck der Sendung des Elia ist eine Erneuerung der Tempelgemeinde in der Person aller ihrer Glieder: der Söhne und ihrer Väter, oder, wie eine Textvariante es näher präzisiert, eine Erneuerung der Herzensgesinnung sowohl der Väter als auch der Söhne, d. h. jedoch, wie der Zusammenhang lehrt, im Geist des gottwohlgefälligen Legalismus. Angesichts des gegenwärtigen Zustandes des Gemeindelebens ist diese Reform unerlässliche Voraussetzung für den heilbringenden Charakter der bevorstehenden Parusie Jahves, da im Fall des Ausbleibens der Reform die Parusie für das Land, d. h. die gesamte Landesbevölkerung, für die Tempelgemeinde nicht minder wie für die Samariter, zur Verhängung des Bannes wird, d. h. zur Vollstreckung eines völligen, alle endgeschichtliche Hoffnung ausschliessenden Vernichtungsgerichts.

Die Literatur zum B. Maleachi.

(Nachtrag zu B. I Kap. X S. 452—506.)

8. Erklärungen (Kommentare) und Übersetzungen des ganzen B. Maleachi.

I. Die protestantische Auslegung.

James Moffat (geb. zu Glasgow 1870, Prof. am Union Theological Seminary zu New York, s. Who's who LXXXII S. 2180), *The Old Testament. A new translation. Vol. I and II: Genesis - Maleachi*, London 1925, s. BBThLZ V S. 20 № 533.

Derselbe, *A new translation of the Bible: Containing the Old and New Testaments*, London 1926, s. BBThLZ VI S. 230 № 5582.

G. Smit (predikant bij de Ned. herv. gemeente te Makkum C. A.), *De kleine profeten II: Habakuk, Zefanja, Haggai, Zacharia, Maleachi (Tekst en Uitleg. Praktische Bijbelverklaring door F. M. Th. Böhl en A. van Veldhuizen I. Het Oude Testament)*, Groningen, Den Haag 1925.

H. Th. Obbink (geb. zu Aalten 1869, Prof. zu Amsterdam und Utrecht, s. *Wie is dat?* S. 187), *De bijbel opnieuw uit den grondtekst vertaald, verkorte uitgave. O. T.*, Amsterdam 1926, s. BBThLZ VI S. 25 № 577.

C. H. Irwin (geb. 1858 zu Bandon Co. Cork, Sekretär der Religious Tract Society, s. Who's who LXXXII S. 1604), *The Universal Bible Commentary. With an introduction to each book of the Bible*, London 1928, s. BBThLZ VIII S. 16 № 403.

A. S. Levisson, *Het Boek Malachi, vertaald en van een inleiding voorzien*, Den Haag 1928.

Frederick Carl Eiselen (s. B. I Kap. X S. 486), Edwin Lewis and David G. Downey, *Abingdon Bible Commentary*, London 1929, s. BBThLZ IX S. 37 № 793.

George Adam Smith (s. B. I Kap. X S. 485), *The book of twelve prophets, commonly called the minor. New and revised edition, 2 Bde.* New York 1929, s. BBThLZ IX S. 276 № 6449.

Charles Gore (geb. 1853, Bischof von Worcester [1902], Birmingham [1905] und Oxford [1911—19], s. Who's who LXXXII S. 1217 f.), Henry Leighton Goude and Alfred Guillaume (geb. 1888, Prof. an der Universität Durham, s. Who's who LXXXII S. 1295 f.), A New Commentary on Holy Scripture, including the Apocrypha, London 1929, s. BBThLZ IX S. 28 № 802.

Ernst Sellin (s. B. I Kap. X S. 488), Das Zwölfprophetenbuch, übersetzt und erklärt (KoAT, Bd. XII), 2. u. 3. Aufl., Leipzig 1929/30.

John Howard Bertram Masterman (geb. 1867, Suffraganbischof von Plymouth, s. Who's who LXXXII S. 2496) and George Herbert Box (geb. 1869, Prof. an der Universität London, s. Who's who LXXXII S. 341), The minor prophets (The Study Bible. Editor: John Stirling), London, Toronto, Melbourne and Sydney 1929.

The Speaker's Bible ed. by Rev. E. Hastings: The Minor Prophets, London 1930, s. TLB 1930 Sp. 285.

J. Ridderbos (geb. 1879 zu Bedum, Prof. [Hoogleeraar] an der Theol. Schule zu Kampen, s. Wie is dat? S. 211), De kleine profeten (Korte verklaring der H. S.), Kampen 1930, s. BBThLZ XI S. 35 № 707.

II. Die römisch-katholische Auslegung.

Bibbia. Vetus Testamentum cum antiquis codicibus nec non cum versionibus syriaca, graeca et arabica comparatum. Vol. IV Prophetarum et Maccabaeorum. Cura missionis catholicae editum. Asmarae 1926, s. BBThLZ VII S. 31 № 774.

P. Haghebaert, Oud Testament, deel VI, nrs 1—12. De kleine profeten. In't Nederlandsch vertaald en uitgedeed. Nieuwe uitgaaf door P. F. L. Ceuppens, Brugge 1928, s. BBThLZ IX S. 44 № 945. (Ob katholisch?)

III. Die griechisch-katholische Auslegung.

* * *

IV. Die jüdische Auslegung.

Simon Bernfeld (geb. 1860 zu Stanislaw, Rabbiner zu Belgrad, Privatgelehrter in Berlin, s. Enc. Jud. IV Sp. 292 f.), Torah, nebi'im uktubim. Die heilige Schrift. Nach dem masoret. Text neu übersetzt und erklärt nebst einer Einleitung, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1927, s. BBThLZ VII S. 30 № 772.

2. Erklärung einzelner Stellen des B. Maleachi.

(L.) Reinke (s. B. I Kap. X S. 490), Historisch-kritische Abhandlung über Maleachi 3, 23. 24 (4, 5. 6) in Th. Q. XXXVII, 1855. S. 529—591.

J. Miklik, Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Mal. 3, 6 (Biblische Zeitschrift XVII 1925/26 S. 225—237).

1. Textkritisches und Metrisches zum B. Maleachi.

Ludovicus Cappellus (s. B. I Kap. X S. 430), *Critica sacra*. recensuit Geo. Jo. Lud. Vogel resp. Jo. Gottfr. Scharfenberg, Halae Magdeburgicae 1775—1786.

Henry A. Sanders (s. B. I Kap. X S. 501) and Carl Schmidt (geb. 1868 zu Hagenow i. Mecklenburg, Professor zu Berlin, s. RGG² V Sp. 206), *The minor prophets in the Freer Collection and the Berlin fragment of Genesis* (University of Michigan Studies. Humanistic series XXI), New York and London 1927 (Malachi: S. 143—150. 224—228).

Walter Till (Privatdozent für ägyptische Sprache und Altertumskunde an der Universität Wien, s. Min. XXX, 2 S. 2997), *Die achmimische Version der zwölf kleinen Propheten* (Codex Rainerianus, Wien), hrsg. mit Einleitung, Anmerkungen und Wörterverzeichnis, Kopenhagen 1927, s. BBThLZ VII S. 252 № 5921.

Armand Kaminka (geb. zu Berdičev 1866, Oberrabbiner zu Esseg, Leiter und Hauptdozent am Maimonides-Institut zu Wien, s. GJNB III S. 398 ff.), *Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher* (MGWJ 1928 S. 49—60. 242—273).

L. Treitel, *Wert und Bedeutung der Septuaginta zu den 12 kleinen Propheten* (MGWJ 1929 S. 232—234), s. LZB 1929 № 17 Sp. 1239.

Oscar Löfgren (Dozent für semitische Sprachen an der Universität Uppsala, s. Min. XXX, 2 S. 2835), *Das äthiopische Dodeka-propheton: Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi* (Arbeten utgivna med understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala 38), Paris, Cambridge, Uppsala, Leipzig, Haag 1930.

P. Jouion, *Notes de critique textuelle* (Mélanges de la Faculté orientale à Beyrouth V S. 486 [Mal. 2, 12]), s. ThJB XXXI S. 147 f.

Derselbe, *Notes philologiques sur le texte hébreu d'Osée, Joel, Jonas, Habacuc, Aggée, Zacharie et Malachie* ([Mal. 1, 14 כַּל אֲשֶׁר יֵשׁ נִיכַל יֵשׁ] *Biblica. Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico* X 1929 S. 417—420), s. ZAW 1930 S. 208.

7. Literarkritisches, Literaturgeschichtliches,
Biblisch-Theologisches und Religions-
geschichtliches zum B. Maleachi.

J. G. Mac Ivor, The literary study of the prophets from Isaiah to Malachi, London 1925, s. BBThLZ V S. 21 № 555.

J. M. Powis Smith (geb. zu London 1866, Professor an der Universität Chicago, s. Who's who i. Am. XI S. 2631), The prophets and their times, Chicago 1925, s. BBThLZ V S. 163 № 3941.

C. Verdunoy, Manuel d'Écriture Sainte. II. L'Ancien Testament livres didactiques et prophétiques, Dijon 1925 (s. BBThLZ VI S. 234 № 5677), 2e édit. corrigée et augmentée. T. 3. Livres didactiques et Livres prophétiques de l'Ancien Testament, Dijon 1929 (s. BBThLZ X S. 37 № 814).

E. Stave (s. B. I Kap. X S. 488 † 1932, s. Chr. Welt 1932 № 11 Sp. 528), Israels profeter. Populära utläggningar, Stockholm 1928, s. BBThLZ VIII S. 248 № 6135.

Max Haller (s. B. I Kap. X S. 488), Maleachi und Maleachibuch (RGG² III Sp. 1874 f.).

The Bible Remembrancer. Containing an analysis of the whole Bible, with an Introduction to each of the Books of the Old and New Testaments and a large amount of biblical information, London 1929, s. BBThLZ IX S. 38 № 797.

A(lfred) W(alter) F(rank) Blunt (geb. 1879, Ehrendomherr von Derby, s. Who's who LXXXII S. 300), The prophets of Israel, Oxford 1929, s. BBThLZ IX S. 47 № 1021.

Henry Wheeler Robinson (s. B. I Kap. X S. 503), Malachi (EBr¹⁴ [1929] S. 702 f.).

Oskar Holtzmann (geb. 1859 zu Stuttgart, Professor zu Giessen, s. RGG² II Sp. 2000), Der Prophet Maleachi und der Ursprung des Pharisäerbundes (Archiv für Religionswissenschaft XXIX [1931] S. 1—21).

Samuel Limbach, Die zwölf kleinen Propheten und ihre endgeschichtlichen Weissagungen, Basel 1931, s. DNBB 1931, 17. Woche v. 25. IV № 59.

Druckfehler und Berichtigungen.

S. 223 Z. 15 v. u. statt 77) lies: 7)

S. 364 Z. 15 v. o. statt Malakh lies: Mal'akh

S. 577 Z. 10 v. o. statt דַּבְּרָה lies: דַּבְּרָנָה
