

KOMMENTAR ZUM BUCHE DES PROPHETEN MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

4

(3, 3 — 12)

DORPAT 1932

z. St.), so wird in der Tat durch die Hervorhebung dieses Zuges die Anschaulichkeit des Bildes noch vervollständigt.

Die Versuche, יָשַׁב von der Ausdauer und Sorgfalt zu verstehen, mit der der Messias seines Amtes walten wird (Calvin, Cappellus, Pocock, Rosenmüller, Knabenbauer), oder von der göttlichen Hoheit des strafenden Richters (Coccejus, Umbreit, de Moor) oder gar von beiden (v. Til), sind exegetische Spielereien. Das gilt in noch höherem Masse von der Erklärung Pressels: „Goldschmiede müssen bei ihrem Schmelzen sitzen, um den Process so genau vor den Augen zu haben, dass sie den entscheidenden Moment wahrnehmen können, da sie das edle Metall aus der Gluth herausnehmen müssen, und dieser Moment ist gekommen, wenn sie ihr eigen Bild in dem glühenden Metall sich abspiegeln sehen. Jehova ist der grosse Meister, welcher auch an dem Gottesdienst der Kinder Levi nicht eher ein Wohlgefallen haben, die Kinder Levi nicht eher aus der Läuterungsgluth herausnehmen kann, bis er Sein heiliges Bild darin sich abspiegeln sehen darf.“

Zu dem Singular des vorangestellten verbalen Prädikats יָשַׁב bei nachfolgendem doppeltem Subjekt (מְצַרְף וּמְטַהֵר כֶּסֶף) s. Ges.-K.²⁸ § 146 f. König, Synt. § 349 m—o, vgl. auch das oben (S. 346) z. בָּא in 3, 1 Bemerkte.

מְצַרְף ist eine nur hier und V. 2 vorkommende Form, s. oben (S. 355) z. V. 2.

מְטַהֵר ist eine nur hier und Lev. 14, 11 vorkommende Form des Partiz. Pi'el von טָהַר. Da jedoch in der Leviticustelle das Partizipium durch den Artikel determiniert ist (הַמְטַהֵר), so ist die artikellose Form als etymologisches Sondergut Maleachis anzusprechen, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Das Pi'el טָהַר vom Reinigen der Metalle bzw. die Verbindung מְטַהֵר כֶּסֶף nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429.

Das *χαυνέων και καθαρίζων* geben von den Tochterversionen die arab. (يَسْبِكُ وَيُنْقَى), aeth. (uajiesabek uaiāšarī) und kopt.-b. (nach Isopescul) durch verba finita wieder, als ob sie *και χαυνέουσαι και καθαρίσει* gelesen hätten, vgl. Isopescul, s. auch Bachmann, Dod. S. 37. Peš. gibt מְצַרְף וּמְטַהֵר im Zusammen-

hang mit der Vokalisation von וְיִשָּׁב als וְיִשָּׁב bzw. וְיִשָּׁב (vgl. oben S. 359 f.) durch Infinitive wieder: לְמִצְרָה וּלְמִדְכֵי (= לְצִרָה וּלְטָהַר).

כָּסָה wird als dem folgenden וּכְכָסָה in Gl.β widersprechend bzw. als dessen Dittographie gestrichen von Graetz, Wellhausen, G. A. Smith, Nowack^{1.2.3}, Marti^{Do}, Isopescul, J. M. P. Smith, Sellin^{1.2.3}, Procksch, Haller^{1.2}, während Budde es durch כָּסָה bzw. כָּסָה ersetzen und hinter וְיִשָּׁב rücken möchte. Nach Sievers (Misc. S. 148. 162) ist zugleich mit כָּסָה auch das vorausgehende וּמְטָהַר aus metrischen Gründen zu tilgen. Mit Recht will dagegen Duhm^A כָּסָה nicht missen: „Warum כָּסָה V. 3 dem folgenden כָּסָה widersprechen soll, weiss ich nicht“. Jedenfalls kann bei der Vorliebe Maleachis für die Figur der Epanalepse (s. B. I Kap. VIII § 5 S. 412 f.) וּכְכָסָה in Gl.β eher für als gegen die Ursprünglichkeit des MT angeführt werden. Gestützt wird כָּסָה auch durch sämtliche alte Versionen, von denen übrigens LXX und Peš. noch eine Erweiterung des MT darstellen, indem sie vor כָּסָה die Vergleichungspartikel ὡς bzw. אִךְ (= כ) bieten. Die LXX weist ausserdem hinter ὡς τὸ ἀργύριον noch den Zusatz καὶ ὡς τὸ χρυσίον (= וּכְהָב) auf. Das ו vor כ erklärt sich vermutlich aus dem Empfinden heraus, dass hier ein Komparativsatz vorliege (vgl. oben S. 359 f.). Sollte, wie Riessler auf Grund der LXX annimmt, וּכְהָב zum ursprünglichen Text gehören, dann würde es sich wohl eher empfehlen, וְהָב direkt an מְצִרָה als Näherbestimmung anzuschliessen, wodurch eine entsprechende Parallele zu מְטָהַר כָּסָה gewonnen würde. Auch dürfte das כְּהָב in Gl.β eine gewisse Stütze für diese Textänderung bieten. Doch da צִרָה auch ohne die Näherbestimmung וְהָב den Goldschmied bedeutet (vgl. oben S. 355 z. V. 2), so wird das Gleiche wohl auch für den parallelen Ausdruck מְצִרָה gelten können. Die Hinzufügung von וְהָב scheint daher nicht direkt erforderlich zu sein, und zwar um so weniger, als ja auch in V. 2 מְצִרָה ohne Näherbestimmung steht und dieses in unseren Vers direkt wiederaufgenommen zu sein scheint. Gegen die Streichung von מְטָהַר כָּסָה durch Sievers dürfte vor allem die Wieder-

aufnahme von **מִטְהַר** durch das **טָהַר** in Gl.β geltend gemacht werden.

Neben dem Goldschmied wird der Vollständigkeit wegen noch der Silberreiniger, Silberprüfer, Silberscheider genannt. Das **ו** vor **מִטְהַר** gibt man wohl wie Gen. 26, 11. Ex. 12, 5; 21, 17. Lev. 21, 14 am besten in disjunktivem Sinn wieder = oder, vgl. das oben (S. 354) z. V. 2 Bemerkte.

טָהַר ist hier wie Ez. 24, 13; 37, 23 mit dem Akkusativ ohne andere Näherbestimmung konstruiert und dabei wie auch sonst öfters in übertragenem Sinn gebraucht, vgl. Lev. 16, 30. Jer. 33, 8. Ps. 51, 4; im Hinblick auf die drei letztgenannten Stellen ist wohl dem Sinne nach noch **מִחֲטָאתָם** (vgl. Ps. 51, 4) bzw. **מִכָּל חַטָּאתֵיהֶם** (vgl. Lev. 16, 30) bzw. **מִכָּל עֲוֹנָם** (Jer. 33, 8) zu ergänzen, vgl. J. H. Michaelis und Hitzig. Die Sünde, von der die Söhne Levis gereinigt werden sollen, ist die in der zweiten Rede (1, 6—2, 9) gekennzeichnete: es ist der Mangel an Ehrfurcht und Ehrerbietung vor Gott (vgl. 1, 6; 2, 5), wie er sich vor allem in der inkorrekten Kultusübung, namentlich in der Darbringung fehlerhafter Opfertiere, äussert (vgl. 1, 7 f. 12 ff.). Von einer Ausscheidung bzw. Ausrottung der schlechten, gottmissfälligen Individuen aus dem Levitenstande (Köhler) ist hier wohl schwerlich die Rede.

בְּנֵי לְוִי wird von den älteren Auslegern teils auf die Kirche bezogen (Drusus), teils auf alle Gläubigen (Cornel. a Lap.), teils auf die Diener der Kirche (Calov), teils auf die Apostel (Coccejus). Diese Erklärungen hängen mit der spiritualisierenden, neutestamentlich ausdeutenden Art der Exegese, speziell mit der messianischen Deutung des ganzen Abschnittes (3, 1—5), zusammen und bedürfen daher auch keiner Widerlegung. Der Ausdruck findet sich nur hier bei Maleachi, der statt dessen anderwärts **לְוִי** (2, 4) bzw. **הַלְוִי** (2, 8) sagt. Ist aber bei Maleachi **לְוִי** bzw. **הַלְוִי** Bezeichnung des Stammes Levi (vgl. oben S. 233 z. 2, 8, s. auch B. I Kap. VIII § 12 S. 436), so läge es auf den ersten Blick am nächsten, auch die **בְּנֵי לְוִי** mit v. Til, Rosenmüller, Reinke, Riessler in diesem Sinne zu verstehen, d. h. als Bezeichnung der Angehörigen des Stammes Levi bzw. der Priester und Leviten oder des gesamten Kultuspersonals am Tempel. Da jedoch Maleachi nirgends auf eine Rangabstufung innerhalb des

Kultuspersonals ausdrücklich Bezug nimmt, so kann er 2, 4. 8 den Ausdruck לִי bzw. הַלִּי auch ohne weiteres in einer an die Adresse der Priester gerichteten Ansprache (1, 6; 2, 1 vgl. 2, 7) gebrauchen. Es liegt daher durchaus auf der Linie der Auffassung unseres Propheten, wenn Kimbi, I-Ezra, v. Orelli³, Marti^{Do}, Nowack^{1.2.3}, v. Hoonacker, Isopescul, Procksch, Sellin^{1.2.3}, Haller² den Ausdruck auf die Priester bzw. das levitische Priestertum beschränken wollen. Diese Erklärung könnte auch durch das מְגִישֵׁי מִנְחָה in Gl. b gestützt werden, da Maleachi sowohl הַגִּישׁ (1, 7 f.) als auch הִבִּיא אֶת־הַמִּנְחָה (1, 13) anderwärts ausdrücklich von den Priestern aussagt, vgl. B. I Kap. VI § 31 S. 322. Da Maleachi aber die Priester überhaupt als die eigentlichen Urheber der kultischen Verwahrlosung hinstellt (1, 6—2, 9), so ist es sehr natürlich, wenn er sie auch für das eigentliche Objekt der läuternden und reinigenden Reformarbeit des Malakh hab-b^rith erklärt. Allerdings kann nicht geleugnet werden, dass die Wahl des allgemeineren Ausdrucks בְּנֵי־לִי statt des spezielleren הַכֹּהֲנִים (1, 6; 2, 1) die Annahme wahrscheinlich macht, dass Maleachi von dem kommenden Gottesboten eine Erneuerung des Kultuspersonals überhaupt erwartete, wobei er jedoch in erster Linie an die Priester als die führende Klasse gedacht haben wird, vgl. Köhler und Keil. Die Beziehung der בְּנֵי־לִי auf die Priester war jedenfalls direkt an die Hand gegeben durch das Deuteronomium, das zweimal den Ausdruck in Apposition zu הַכֹּהֲנִים als Bezeichnung der Priester verwendet (Dt. 21, 5; 31, 9), während es sonst statt dessen den terminus הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם bevorzugt (vgl. Dt. 17, 9. 18; 18, 1; 24, 8; 27, 9). Bei P dagegen bezeichnet בְּנֵי־לִי vor allem die Leviten im Unterschied von den Priestern (vgl. Num. 3, 15. 17; 4, 2; 16, 7 f. 10; 18, 21, ebenfalls Esr. 8, 15. Neh. 12, 23), doch vereinzelt auch den ganzen Stamm Levi (Jos. 21, 10, vgl. auch Ez. 40, 46. 1. Chr. 24, 20). Die vor בְּנֵי־לִי stehende nota accusativi אֶת־ wird von Sievers (Misc. S. 148) aus metrischen Gründen gestrichen.

זָקַק ist die einzige im A. T. vorkommende Pi'elform vom Stamm זָקַק, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 432. Das Partiz. Pu'al (vom Wein gebraucht Jes. 25, 6) bedeutet: filtriert, durchsieht, geklärt, (von Edelmetallen Ps. 12, 7): entschlackt (|| צָרִיף), d. h. das edelste

Silber (1. Chr. 29, 4) oder Gold (1. Chr. 28, 18). Auch das Kal kommt einmal in der Bedeutung „schlänmen, ausschmelzen, durchsieben“ vor (Hi. 28, 1), während es anderwärts (Hi. 36, 27) den intransitiven Sinn „niedersickern“ hat (vgl. Delitzsch, Das Buch Job², Leipzig 1876, S. 359. 478). Wegen der Parallele mit טָהַר, das in Gl.a (טָהַר) seinerseits mit טָהַר zusammengestellt wird, liegt es am nächsten, auch das Pi'el in gleicher Bedeutung wie das transitive Kal (Hi. 28, 1) zu fassen. So auch Vulg. (colabit) und die Randglosse in der syr.-hex. (וַיִּצְרֹף = και διυλίσει) nach einem ungenannten griechischen Übersetzer. Dagegen LXX και χεῖ = et fundet; in Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen, ausgenommen die aeth. (uajesaṭauōmū), die die LA και δέξεται (ἐπιολήψεται) αὐτούς vorauszusetzen scheint, doch handelt es sich hier vermutlich um einen alten Schreibfehler für uajesaueṭōmū = και χεῖ αὐτούς (vgl. Bachmann, Dod. S. 37). Peš. endlich bietet וַיִּנְבֵּא = et seliget.

טָהַר וַיִּנְבֵּא = nach Art des Goldes und nach Art des Silbers. Die Ausdrucksweise ist brachylogisch. Vollständig müsste der Satz lauten: wie man Gold und Silber reinigt und läutert. Dem Sinne nach gehören die Worte eigentlich zu dem ersten der beiden in Vergleichung stehenden Sätze, d. h. zu Gl.a, das bei voller Ausdrucksweise lauten müsste: wie sich niedersetzt ein Goldschmied und Silberreiner, um zu läutern Gold und zu reinigen Silber, also wird er (der Mal'akh hab-b'riṯh) die Söhne Levis reinigen und läutern. Zu den brachylogischen Vergleichen s. König, Synt. § 319 g. Stil. S. 203 ff. Zu dem Gebrauch der Brachylogie bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 414.

Der Sinn von Gl.a ist demnach folgender. Jetzt gleichen die Priester unreinem, schlackigem Erz, jedoch durch die Arbeit, die der Mal'akh hab-b'riṯh an ihnen tun wird, sollen sie alle wie reines Edelmetall werden. So gleicht die Tätigkeit des Gottesboten an den Levisöhnen vollkommen der des Gold- und Silberscheiders, der aus der Schlackenmasse mittels Verwaschens und Seihens das von allem tauben Gestein gereinigte Edelmetall darstellt.

Gl.b reiht mittels Perf. mit ו cons. an Gl.a die Schilderung der Folge bzw. der Wirkung von der Läuterungsarbeit des Gottesboten. Gl.b ist in dreifacher Weise übersetzt worden.

1) „Und sie werden Jahve Opfergaben darbringen in Gerechtigkeit bzw. dass sie dem Jahve werden Darbringer von Opfergaben in Gerechtigkeit.“ Bei dieser Übersetzung sind Subjekt die Levisöhne, Prädikat ist מְגִישֵׁי מִנְחָה, während לְיְהוָה dativisches Objekt bzw. *Dativus commodi* ist. So in Übereinstimmung mit LXX, Peš., Targ., Vulg. die meisten älteren und neueren Ausleger, vgl. Luther, Calvin, Pocock, Ewald, Köhler, Keil, v. Orelli⁸, Wellhausen, Nowack^{1,2}, Isopescul, v. Hoonacker, Duhm^U, Riessler, J. M. P. Smith, Haller¹, Marti^{KHS⁴}. Auf der gleichen Linie liegt auch die Erklärung von Sellin^{1,2,3} und Nowack³, die in Anlehnung an Marti^{Do} und Sievers (s. unten S. 367) לְיְהוָה als Zusatz streichen, sowie derer, die wie Haller² in Anlehnung an Budde und Marti^{KHS³} (s. unten a. a. O.) לְיְהוָה in לֵי ändern.

2) „Und sie werden sein Jahves (gehören Jahve nun wahrhaft an), darbringend Opfer in Gerechtigkeit.“ Auch bei dieser Übersetzung sind Subjekt die Levisöhne, Prädikat ist לְיְהוָה während מְגִישֵׁי מִנְחָה als Zustandsakkusativ zu stehen kommt. Der so gewonnene Satz enthält dann zwei Aussagen über die Levisöhne: a) dass sie Jahve angehören werden, b) dass sie ihm Opfer darbringen werden in Gerechtigkeit. So z. T. unter Berufung auf die Akzente Coccejus, Venema, v. Til, Hengstenberg (Christ.² III S. 620 f.), Reinke, Procksch.

3) „Und Jahve wird solche haben, die ihm Opfer darbringen in Gerechtigkeit.“ Bei dieser Übersetzung ist grammatisches Subjekt מְגִישֵׁי מִנְחָה und grammatisches Prädikat לְיְהוָה. So J. D. Michaelis und Jahn (bei Hengstenberg a. a. O.).

Jede von diesen drei Erklärungen wird von gewissen Schwierigkeiten gedrückt.

Bei der ersten ist die Stellung des indirekten Objekts לְיְהוָה vor dem Prädikat auffallend. Die besondere Hervorhebung Jahves als dessen, dem der Kultus gilt, erscheint bei Maleachi nicht in ausreichender Weise motiviert, da unser Prophet wohl einmal (2, 11) fremde Gottheiten (אֱלֹהֵי נֶכֶר) erwähnt, jedoch auf einen Kultus dieser Gottheiten im Unterschied von Tritojesaia (Jes. 65, 11, vgl. 57, 3—11, s. B. I Kap. V § 7 S. 201) nirgends Bezug nimmt. Die Frage, um die es sich bei Maleachi handelt, ist nicht die, wem geopfert, sondern wie bzw. was geopfert wird (vgl. 1, 6—14).

Die zweite Erklärung stützt sich vor allem auf die Bedeutung des Trennungsakzents *Zākēf kātōn* über לִירוּדָה (vgl. Venema, Hengstenberg, Reinke), doch Köhler und de Moor machen unter Berufung auf Gen. 1, 6b mit Recht darauf aufmerksam, dass trotz des distinktiven Akzents יְהִי לִירוּדָה sehr gut mit dem Folgenden verbunden werden könne.

Die dritte Erklärung endlich scheint aus dem Bestreben hervorgegangen zu sein, die Beziehung auf die Priester zu beseitigen, vgl. Hengstenberg a. a. O. Jedenfalls erwartet man aber, nachdem der Prophet soeben die Läuterung der Levisöhne in Aussicht gestellt, eine Aussage über diese, nicht aber über ein unbestimmtes Subjekt.

Die für die erste Erklärung konstatierten Schwierigkeiten werden allerdings gehoben, sobald man mit Marti^{Do}, Sievers (Misc. S. 148. 162), Sellin^{1,2,3} und Nowack³ (s. oben S. 366) לִירוּדָה streicht als „Einschub einer ängstlichen Seele, die ohne auf V. 4 zu sehen, fürchtete, man könnte auch an Opfer anderer Götter denken“ (Marti^{Do}). Doch hat diese Streichung ebensowenig einen Anhaltspunkt an den alten Versionen wie die von Budde vorgeschlagene und von Marti^{KHS} sowie Haller² akzeptierte Änderung in יְיָ. Es empfiehlt sich daher wohl am ehesten, den MT von Gl.b beizubehalten und mit den alten Versionen zu übersetzen: Dann werden Jahve sie (die Söhne Levis) darbringen Opfergabe in rechter Weise.

Für die eigenartige Wortstellung mit Vorausstellung der Präposition ׀ nebst ihrem Kasus fehlt es übrigens nicht an Analogien, vgl. Gen. 49, 13a. 18. Jer. 48, 36a, s. König, Synt. § 339 o. p.

מְגִישֵׁי ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Das zweite Beispiel eines st. cstr. Pl. des Partizipiums Hif'il von מְגִישׁ würde allerdings in 2, 12 vorliegen, wenn die von uns auf Grund der LXX an der genannten Stelle (s. oben S. 270) vertretene Konjekture מְגִישֵׁי richtig ist. Die Verbindung des Partizipiums mit הִיָּה dient nach Köhler, Keil, Nowack^{1,2}, de Moor, Isopeskul, Driver zur Bezeichnung des Andauerns der Handlung, vgl. Ges.-K.²⁸ § 116r. Ewald, Lehrb.⁸ 168d. König, Synt. § 239b. Nach Marti^{Do} dagegen liegt hier

eine Annäherung an den aramäischen Sprachgebrauch vor. Nowack³ lässt die Wahl zwischen beiden Erklärungen offen. Es kann nicht gezeugnet werden, dass die späteren Bücher des A. T. eine aramaisierende Färbung der Sprache aufweisen (s. Kautzsch, *Die Aramaismen im A. T.*, Halle a. S. 1902), andererseits aber ist das B. Maleachi sonst von Aramaismen ganz frei (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435). Doch schliesst diese Tatsache die Möglichkeit nicht aus, dass dem Verfasser einmal eine aramaisierende Konstruktion mituntergelaufen ist.

הִגִּישׁ ist, wie bereits oben (S. 57) z. 1, 7 bemerkt wurde, der von Maleachi vorzugsweise gebrauchte Ausdruck für opfern, s. B. I Kap. VI § 31 S. 322.

מִנְחָה ist hier wie 1, 10 f. 13; 2, 12 f. (s. oben S. 103) Opfergabe überhaupt, nicht aber das Speisopfer (Luther, Rosenmüller), geschweige denn Bezeichnung der *sacrificia spiritualia* neutestamentlicher Art im Sinne einer *λογικὴ λατρεία* nach Röm. 12, 1 (Tarnov, Calov, J. H. Michaelis, v. Til, Venema) oder gar des eucharistischen Opfers (römisch-katholische und griechisch-katholische Ausleger, vgl. Cornel. a Lap., Reinke, Knabenbauer, Isopescul).

בְּצִדְקָה wird vielfach auf die sittliche Beschaffenheit bzw. den Habitus der Darbringenden, d. h. der Priester, auf ihre fromme, gottwohlgefällige Gesinnung bezogen, vgl. Cappellus (*corde non ficto, sed sincero, candido, grato et aperto*), Grotius (*pio animo*), Reinke, Hengstenberg (*Christ.*² III S. 622), Pressel, Köhler, Keil, v. Orelli³, Driver, Isopescul, Sellin^{1,2,3}. Doch hätte der Prophet in diesem Fall vermutlich geschrieben יְהִי צְדִיקִים (vgl. 3, 18) bzw. יִרְאֵי יְהוָה (vgl. 3, 16) bzw. יִרְאֵי שֵׁם יְהוָה (vgl. 3, 20) und wäre dann fortgefahren וּמְגִישֵׁי מִנְחָה בְּצִדְקָתָם (vgl. Ez. 18, 22. Koh. 7, 15). Mit mehr Recht denken daher andere an die Beschaffenheit der Opfer oder an die Art ihrer Darbringung, vgl. Hieronymus (*iusta sacrificia*), Calvin (*iusta sacrificia sicuti Deus in lege sua praescripserat*), Venema (*munus verum, iustum et bonum, Deo congruum*), Drusius (*rite, legitime, sine macula*), Rosenmüller (*iuste, rite, legitime*), J. M. P. Smith (*in accordance with all the requirements of the ritual*), Ehrlich („*comme il faut*“), während v. Hoonacker beide Gruppen von Erklärungen zu kombinieren sucht: „*la tournure est choisie à l'effet de*

signifier que non seulement les actions rituelles des Lévites seront accomplies conformément aux exigences divines; mais que les Lévites eux-mêmes, purifiés, comme il vient d'être dit, exerceront leur ministère avec les dispositions subjectives voulues“, vgl. auch Tichomiroff.

הַגִּישׁ מִנְחָה בְּצִדְקָה ist eine nur hier im A. T. vorkommende Verbindung, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430. Wie schon Kimbi richtig gesehen, ist der Ausdruck zweifelsohne gegensätzlich an den Verhältnissen der Gegenwart orientiert, die der Prophet in seiner zweiten Rede (1, 6—2, 9) so scharf gerügt hatte. Jetzt bringen die Priester unerlaubterweise minderwertige, mit körperlichen Gebrechen und moralischen Defekten behaftete Opfertiere dar (vgl. 1, 7 f. 13 f.). In der Zukunft aber nach der Regeneration der Levisöhne durch den Gottesboten soll das anders werden: dann werden die Priester in rechter Weise ihres Amtes walten, d. h. nur vollwertige, der festgesetzten Norm entsprechende Gaben auf den Altar bringen.

Zu der Bedeutung von בְּצִדְקָה = in rechter Weise s. Jes. 48, 1 (in Verbindung mit בְּאֵמֶת) und Jer. 4, 2 (in Verbindung mit בְּאֵמֶת und בְּמִשְׁפָּט), von Menschen ausgesagt, sowie Sach. 8, 8 (in Verbindung mit בְּאֵמֶת), von Gott ausgesagt, vgl. auch Cramer, Der Begriff צִדְקָה bei Tritojesaja (ZAW 1907 S. 79—99) S. 88.

Eine etwas andere Nuancierung hätte die Aussage erhalten, wenn der Prophet nach Analogie von Dt. 33, 19. Ps. 4, 6; 51, 21 (וּבְחֵי צִדְקָה) den Ausdruck מִנְחַת צִדְקָה gebraucht hätte; in diesem Falle würde der Ton auf der richtigen, normgemässen Beschaffenheit der Opfer liege (s. Kautzsch, Die Derivate des Stammes צִדְקָה im altt. Sprachgebrauch, Tübingen 1881, S. 29), während er in dem vorliegenden Text mehr auf der korrekten, gottwohlgefälligen Art der Darbringung in Lauterkeit und Wahrhaftigkeit der Gesinnung (s. Kautzsch a. a. O. S. 43) zu ruhen scheint, wobei allerdings die rechte Art der Darbringung auch die richtige Beschaffenheit der Opfertiere miteinschliesst.

Zusammenfassung von 3, 3.

Der Läuterungsprozess, von dem der vorhergehende Vers gehandelt, bezieht sich ausschliesslich auf einen Stand — den der Levisöhne, d. h. auf das Kultuspersonal im allgemeinen und

die Priester insbesondere; mit ihnen wird der Gottesbote verfahren wie ein Goldschmied oder Silberscheider, wenn er sich dazu anschickt, mittels Verwaschens und Seihens ein Edelmetall darzustellen. Die erste Folge dieses Läuterungswerkes ist die korrekte, gottwohlgefällige Ausübung der kultischen Pflichten durch die regenerierte Priesterschaft, d. h. die Wiederherstellung eines legitimen Opferdienstes.

γ) V. 4: **Die Wirkung des Advents des Vorläufers: die Gottwohlgefälligkeit des wiederhergestellten korrekten Kultus.**

Dann wird wohlgefallen Jahve die Opfergabe Judas und Jerusalems gleichwie in der Vorzeit Tagen und gleichwie in längstvergangenen Jahren.

Als natürliche Konsequenz der korrekten Darbringung der Opfertgaben ergibt sich ihre Gottwohlgefälligkeit.

עֲרָבָה ist vom Stamme ערב III abzuleiten, der entsprechend dem arab. عَرَبٌ (= munteren, willigen Sinnes sein) im A. T. stets zur Bezeichnung angenehmer, wohltuender Eindrücke dient, s. Delitzsch, Spr. S. 76. Vom Opfer wird das Verbum ausser an unserer Stelle nur noch Jer. 6, 20 (וּבְחִיכֶם s. Volz, Jer.² z. St.) und Hos. 9, 4 (וּבְחִיחֶם s. v. Orelli³ z. St., vgl. auch Duhm^A z. St.) gebraucht. An der ersteren der beiden Stellen steht עֲרָבָה in Parallele zu לֹא לְרָצוֹן. Von hier aus ergibt sich die Gleichwertigkeit des Ausdrucks וְרָצָה יְהוָה אֶת־מִנְחַת יְהוּדָה וגו' mit וְעֲרָבָה לִיהוָה מִנְחַת יְהוּדָה וגו' bzw. mit וְרָצָה יְהוָה אֶת־הַמִּנְחָה מִיַּד יְהוּדָה (vgl. 1, 10. 13, s. auch oben S. 103).

לִיהוָה wird von Sievers (Misc. S. 148. 162) aus metrischen Gründen gestrichen. Allerdings lässt sich der absolute Gebrauch von ערב ohne indirektes Objekt der Person durch Prov. 3, 24 und HL 2, 14 belegen, doch für gewöhnlich erscheint es mit ל (Jer. 6, 20; 31, 26. Hos. 9, 4. Prov. 13, 19; 20, 17) bzw. על (Ez. 16, 37. Ps. 104, 34) verbunden. Auch die von Budde vorgeschlagene, von Marti^{KHS³} und vermutungsweise

von Nowack^{Ki} rezipierte Änderung von לְיְהוָה in לִי ist hier ebenso wie in V. 3 überflüssig, vgl. oben S. 367.

מִנְחָה ist hier in demselben Sinn wie in V. 3 (s. oben S. 368) und auch sonst im B. Maleachi (1, 10 f. 13; 2, 12 f.) = Opfergabe zu fassen.

יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם ist hier Bezeichnung der Tempelgemeinde wie 2, 11 (falls dort בְּיִשְׂרָאֵל zu streichen ist, vgl. oben S. 252 f.) und auch sonst mehrfach in der nachexilischen Literatur, vgl. Jo. 4, 1. 20. Esr. 4, 6; 5, 1; 7, 14; 9, 9; 10, 7. Die Beziehung des Ausdrucks auf die Kirche (Venema) bzw. auf die Kirche und ihre Metropole, d. h. Rom (Cornel. a Lap.), oder auf die ganze Erde (Reinke) steht auf der gleichen Stufe mit der Deutung von מִנְחָה auf die geistlichen Opfer des N. T. (Pocock, v. Til, de Moor) oder gar das Messopfer (Cornel. a Lap., Reinke, Isopescul), vgl. oben (S. 368) z. V. 3.

כִּימֵי עוֹלָם וּבְשָׁנִים קְדָמֹנִיּוֹת, d. h. die Worte von Gl.b, charakterisieren noch näher die Gottwohlgefälligkeit der Opfer, die die Tempelgemeinde dann durch Vermittelung der regenerierten Priesterschaft (s. V. 3) Jahve darbringt. Die Vergleichung ist brachylogisch gehalten wie die in V. 3 (s. oben S. 365). Bei vollständiger Ausdrucksweise müsste sie lauten כִּימֵי עוֹלָם וּבְשָׁנִים קְדָמֹנִיּוֹת וּבְשָׁנִים קְדָמֹנִיּוֹת bzw. כִּימֵי עוֹלָם וּבְשָׁנִים קְדָמֹנִיּוֹת oder auch כִּימֵי עוֹלָם וּבְשָׁנִים קְדָמֹנִיּוֹת, wobei in letzterem Fall כִּימֵי עוֹלָם als im Akkus. der Zeit stehend zu betrachten wäre, vgl. König, Stil. S. 206 ff. Synt. § 319 d—f. Die Übersetzung *κατὰ τὰς ἡμέρας τοῦ αἰῶνος καὶ κατὰ τὰ ἔτη τὰ ἔμπροσθεν*, die Theodoret seinem Kommentar zugrunde legt, gibt den Sinn des Textes gut wieder, während LXX und Vulg. wörtlich, aber unrichtig übersetzen *καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος καὶ καθὼς τὰ ἔτη τὰ ἔμπροσθεν* bzw. *sicut dies saeculi et sicut anni antiqui*. Die Zusammenstellung von כִּימֵי עוֹלָם und שָׁנִים קְדָמֹנִיּוֹת nur hier im A. T. Das gleiche gilt von dem Ausdruck שָׁנִים קְדָמֹנִיּוֹת, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429. Die Form קְדָמֹנִיּוֹת nur noch Jes. 43, 18. In einigen Kodd. findet sich übrigens auch die defektive Schreibung קְדָמֹנִי, s. Ginsburg, HB z. St.

קְדָמֹנִי wird für gewöhnlich im A. T. in räumlichem Sinne

gebraucht, vgl. Ez. 10, 19; 11, 1 (שָׁעַר בֵּית־יְהוָה הַקְּדֹמוֹנִי); 47, 18. Jo. 2, 20. Sach. 14, 8 (הַיָּמִים הַקְּדֹמוֹנִי). Hi. 18, 20 (קְדֹמוֹנִים opp. אַחֲרָנִים, s. König, Hi. z. St.). An unserer Stelle dagegen steht der Ausdruck wie 1. Sam. 24, 14 (מִשַׁל הַקְּדֹמוֹנִי). Jes. 43, 18 (קְדֹמוֹנִיּוֹת | רֵאשֻׁנוֹת). Ez. 38, 17 (יָמִים קְדֹמוֹנִים) in zeitlicher Bedeutung.

יָמֵי עוֹלָם ist im Unterschied von שָׁנִים קְדֹמוֹנִיּוֹת eine öfters im A. T. vorkommende Verbindung. Jes. 63, 9. 11 bezeichnet sie die mosaische Zeit (s. Elliger, Die Einheit des Tritojesaja [BWANT 3. Folge H. 9], Stuttgart 1928, S. 30 f.), dagegen Am. 9, 11 die davidische (s. Sellin, Zw.^{2.3} z. St.), während über Mi. 5, 1 und 7, 14 sich nichts Bestimmtes aussagen lässt, obschon mit der Möglichkeit gerechnet werden kann, dass die erstere der beiden Michastellen die davidische Zeit im Auge hat (s. Lindblom, Micha literarisch untersucht [Acta Academiae Aboensis, Humaniora VI: 2], Åbo 1929, S. 97 A. 3), letztere jedoch die mosaische (s. v. Hoonacker, Pt. Pr. z. St.). Dementsprechend stellt auch Driver an unserer Stelle diese beiden Perioden zur Wahl; ähnlich Keil und Reinke, von denen jedoch ersterer vornehmlich an die mosaische Zeit, letzterer dagegen hauptsächlich an die davidische Zeit denkt. Ausschliesslich auf die Zeit des Mose verweist Procksch. Mit letzterem berühren sich in gewissem Sinne v. Orelli³, Nowack^{1.2.3}, v. Hoonacker, auch Wellhausen und Marti^{Do}, wenn sie zum Verständnis des Ausdrucks auf 2, 5 f. verweisen.

Mit diesem Hinweis dürften sie jedenfalls auf dem richtigen Wege sein. Sind wir mit unserer Annahme im Recht, dass für Maleachi die Stiftung der Levib^erith in die mosaische Gründungsperiode fällt (s. oben S. 212 z. 2, 5), dann sind die יָמֵי עוֹלָם auf die Mosezeit zu beziehen, s. B. I Kap. VI § 12 S. 282. Eine Bestätigung findet diese Erklärung durch 3, 17; hier wird das Verhältnis der Tempelgemeinde zu Jahve in der Endzeit durch den direkt auf die mosaische Gründungszeit zurückweisenden Ausdruck סִגְלָה (Ex. 19, 5, vgl. Dt. 7, 6; 14, 2; 26, 18) charakterisiert, s. B. I Kap. VI § 2 S. 233. Auch das Fehlen der Messiasgestalt in dem Zukunftsbilde Maleachis begreift sich am einfachsten von der Voraussetzung aus, dass für ihn die Mosezeit diejenige ideale Periode der Vergangenheit war, deren Erneuerung

er auch für die Endzeit erwartete, s. B. I Kap. VI § 7 S. 263 f. Allerdings scheint die Nennung von Jerusalem neben Juda als Näherbestimmung von מְנַחֵם die mosaische Zeit auszuschliessen und vielmehr auf die Zeit Davids, des Eroberers von Jerusalem (2. Sam. 5, 6 ff.), hinzuweisen oder zum mindesten die davidische Zeit miteinzuschliessen. Doch handelt es sich bei dem Ausdruck Juda und Jerusalem offenbar um eine der Bezeichnung der nachexilischen Gemeinde dienende festgeprägte Formel (vgl. oben S. 371), deren Anwendung die jetzt scheinbar vorliegende Inkonzinnität veranlasst hat, als habe nach Maleachi in der Gründungszeit nicht nur Juda, sondern auch bereits die Stadt Jerusalem Jahve gottwohlgefällige Opfer dargebracht.

Die Nennung von Jerusalem hat offenbar I.-Ezra, Drusus und Rosenmüller dazu geführt, unter den יְמֵי עֹלָם die ganze Zeit des ersten Tempels zu verstehen. Doch lässt sich diese Erklärung kaum mit der in 3, 7 (s. unten z. St.) vorliegenden Geschichtsbetrachtung unseres Propheten in Einklang bringen, der zufolge die ganze Vergangenheit Israels seit den Tagen der Väter, d. h. offenbar seit der Einwanderung in Kanaan, einen fortlaufenden Abfall von Jahves Satzungen bedeutet, s. B. I Kap. VI § 13 S. 283 f.

Die Erklärungsversuche endlich derer, die in die Zeit Davids auch die Zeit der Erzväter: Abraham, Isaak, Jakob, ebenfalls die Samuels und Elias (Grotius) bzw. in die Zeit Mosis auch die Zeit der Erzväter sowie die der Urväter: Abel, Noah u. s. w. (Coccejus, v. Til) miteinschliessen wollen, entbehren jeglichen Anhaltspunkts im Kontext.

In bezug auf die Beurteilung der Mosezeit als der idealsten Periode in Israels Geschichte steht Maleachi vollkommen auf der gleichen Fläche wie Tritojesaia (Jes. 63, 9. 11 ff., s. oben S. 372), Hosea (Hos. 2, 17; 9, 10; 11, 1), Jeremia (Jer. 2, 2), P (vgl. Stade, B. Th. S. 348) und die deuteronomistische Schule (Ri. 2, 10 ff.), vgl. B. I Kap. VI § 13 S. 282 f. Doch während für Jeremia (Jer. 31, 31 ff. und 23, 5 f.) ebenso wie für Ezechiel (Ez. 40—48 und 34, 23 f.; 37, 22—25) die Endzeit gleichsam als Kombination einer erneuerten Mose- und Davidzeit erscheint, bleibt Maleachi bei dem ersteren Moment stehen. Die Gemeinde der Zukunft ist für ihn ausschliesslich Kultusgemeinde, deren Wesen in der Darbringung korrekter

Opfergaben besteht und innerhalb deren er nur zwei Gruppen: Priester und Laien unterscheidet, vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 230 ff. Mit dieser Auffassung hat Maleachi übrigens nur die letzten Konsequenzen aus Ezechiels Zukunftsbild gezogen, wie es in Kap. 40—48 vorliegt, s. B. I Kap. VI § 7 S. 263 f.

Mit der Auffassung von der Gemeinde der Endzeit als einer königlosen Kultgemeinde berührt sich Maleachi übrigens auf das engste mit Tritojesaia (vgl. Jes. 60, 7; 66, 21 ff., s. B. I Kap. VI § 39 S. 344 f.) und Tritosacharja (Sach. 14, 16—21), während für die beiden anderen Ezechieliker, Haggai und Sacharja, die eschatologische Kultgemeinde nicht ohne davidisches Oberhaupt denkbar ist (s. Hag. 2, 23. Sach. 3, 8; 6, 12 f., vgl. B. I Kap. VI § 39 S. 343).

Nach Sellin^{1.2.3} fällt unser Vers aus dem sonstigen Strophen-schemā heraus, auch ist die Verheissung vor V. 5, der im Gerichte fortfährt, störend und verwischt ausserdem die Gegenüberstellung der Laien in V. 5 zu den Priestern in V. 3; das priesterliche Gegenstück zu Jes. 1, 26 wird demnach als Glosse gestrichen. Angeschlossen an Sellin haben sich Nowack³ und Haller².

Die von Sellin hervorgehobene Gegenüberstellung der Laien in V. 5 zu den Priestern in V. 3 kommt in Wegfall, sobald man V. 5 (s. unten z. St.) auf die Samariter bezieht. Bezieht sich aber V. 5 auf die Samariter, so hört damit auch der Widerspruch auf zwischen der Verheissung von V. 4 und der Gerichtsandrohung von V. 5, da letztere doch lediglich mit ihrer Androhung des strafrichterlichen Einschreitens gegen die Feinde der Tempelgemeinde die Kehrseite der Läuterung der Gemeinde in der Person ihrer Priesterschaft bildet, bzw. auf das Erscheinen des Vorläufers zum Zweck der Erneuerung des Kultuspersonals (V. 3 f.) das Erscheinen Jahves in eigener Person folgen lässt (V. 5). Dazu kommt, dass durch Streichung von V. 4 die Trostrede des Propheten um ein bedeutsames Moment gekürzt werden würde, und zwar um das Moment der Wirkung der läuternden Tätigkeit des Mal'akh hab-b'ērith an dem Kultuspersonal.

Zusammenfassung von 3, 4.

Sind die von der regenerierten Priesterschaft Jahve dargebrachten Opfer korrekt, so ist damit auch ihre Gottwohlgefälligkeit

keit verbürgt: in den Augen Gottes stehen sie dann auf gleicher Stufe mit den kultischen Leistungen der Mosezeit, deren Erneuerung mit der Herstellung einer Jahve genehmen Kultgemeinde das Wesen der Endzeit ausmacht.

c) V. 5: **Der Advent Jahves und dessen Zweck — das Strafgericht über die Samariter.**

Dann nahe ich mich euch zum Gericht und werde ein jähher Zeuge sein wider die Zauberer und wider die Ehebrecher und wider die, welche sich heuchlerisch bekennen 'zu meinem Namen', und wider die, so drücken 'Lohnarbeiter und Lohn' und Unrecht tun Landsassen, Waisen und Witwen ohne mich zu fürchten, spricht Jahve der Heere.

Mit dem Läuterungsprozess, den der Vorläufer an dem Kultuspersonal vollzieht, und mit der Erneuerung des Kultus zu der Gottwohlgefälligkeit der Mosezeit ist das Vorspiel des eschatologischen Dramas beendet, und der eigentliche endgeschichtliche Hauptakt kann beginnen: Jahve erscheint in eigener Person auf dem Plan, um das Endgericht abzuhalten.

Das einleitende ו ist weder steigernd (Venema [etiam vel insuper], Reinke [und selbst euch nahe ich zum Gericht]), noch adversativ (Pressel), noch einfach kopulativ (LXX, Vulg. und die meisten Ausleger), sondern mit v. Til (tunc), Duhm^A und Marti^{KHS^a} (da) im Sinne zeitlicher Aufeinanderfolge zu fassen, vgl. Ges.-K.²⁶ § 112 x.

וּקְרַבְתִּי ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Subjekt ist nicht der Messias (Cappellus), sondern Jahve. Das Perfektum ist nicht präterital bzw. präsentisch (Venema), sondern futurisch zu verstehen. Der Ausdruck קרב entspricht dem יָבוֹא in V. 1aa und bezieht sich also auf die endgeschichtliche Erscheinung Gottes (s. oben S. 338). Gut Targ. וְאִתְּגַלִּי = et revelabor. Das προσάξω der LXX hat von den Tochterversionen die aeth. (u a' ā m a s e' ō m ū) transitiv verstanden und daher noch αὐτούς als Objekt ergänzt. Neben προσάξω findet sich übrigens auch die LA προσελεύσο-

ματ (Holmes-Parsons No. 22. 36. 51. 62. 95. 114. 147. 185. 238 nach Tichomirow) und προσήξω (Compl. nach Isopescul). Eine der beiden letzteren LAA scheint auch von den Tochterver-

sionen: der v. lat.^{sa} (et accedam), arab. (وَأَقْبِبُ), syr.-hex. (וּאֶעֱלֵ), slav. (И прїидѣ), kopt.-a., kopt.-b., arm. (nach Isopescul) vorgelegen zu haben. Die Wahl des Ausdrucks קרב ist aller Wahrscheinlichkeit nach gegensätzlich an der Vorstellung orientiert, dass wegen des Ausbleibens des Gerichts über die Samariter Gott sich noch in weiter Ferne befinde (2, 17 vgl. oben S. 328), Jahve noch nicht in das h. Land zurückgekehrt sei (vgl. Ez. 8, 12; 9, 9). Zu dem Gebrauch von קרב in Anwendung auf Gott vgl. Ps. 69, 19. Thr. 3, 57.

אֶלֶיךָ Zu der Verbindung von קרב mit אֶלֶיךָ der Person in feindlichem Sinn vgl. Ex. 14, 20. Ri. 20, 24 (s. Noordtzijs, אל S. 42 f.), dagegen mit עַל Ps. 27, 2 (s. Budie, Die hebr. Präposition עַל, Halle a. S. 1882, S. 23 ff.), mit לְ Ps. 55, 19 (s. Giesebrecht, Lamed S. 40). Das Suffix bezieht sich nicht auf die im Folgenden aufgezählten Sünderklassen, sondern ebenso wie die gleichlautenden Suffixe in 2, 17 (s. oben S. 321) und die entsprechenden Pronomina separata in 3, 1 auf die Gemeinde: diese wird also dann die Parusie Jahves erleben.

לְמִשְׁפָּט gibt den Zweck der göttlichen Parusie an: es ist das Gericht, die richterliche Entscheidung, die Herstellung des Rechts, nach dessen Sieg die Gemeinde sehnsüchtig-erwartungsvoll ausschaut (2, 17), oder, um mit H. W. Hertzberg (ZAW XLI S. 50 A. 1) zu reden: die in rechtlichen Formen vorgestellte Tat, in der Jahve den Ausgleich der sittlichen Weltordnung vollzieht. Nicht übel paraphrasiert das Targ. לְמַעַבְדֵי דִינָא = ad faciendum iudicium. Das ἐν κρίσει der LXX sowie das in iudicio der Vulg. setzen die LA בְּמִשְׁפָּט, die als Variante auch durch einen Kod. (Kenn. 294 bei Isopescul) bezeugt ist, voraus. Auffallenderweise gibt das ἐν κρίσει von den Tochterversionen der LXX die aeth. durch ba p he š h ā wieder, als ob sie ἐν ἡδονῇ gelesen hätte, vgl. Bachmann, Dod. S. 37. Die Verbindung קרב לְמִשְׁפָּט nur noch Jes. 41, 1 vom beiderseitigen Antreten der Parteien zum Rechtsstreit, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431. § 15 S. 442. Zu der

Bedeutung von לְמִשְׁפָּט = zum Zweck richterlicher Entscheidung vgl. Ri. 4, 5. Nach 2, 17 war die Zweifelsfrage אִי־הוּא־הַמִּשְׁפָּט veranlasst durch die Straflosigkeit der עֲשֵׂי־רָע (vgl. oben S. 328 f.). Darum betont der Prophet es ganz besonders, dass die Parusie Jahves vor allem der Herbeiführung einer richterlichen Entscheidung gelte, deren nähere Beschreibung im folgenden geboten wird.

עַד, von Gott gebraucht, hat hier wie Mi. 1, 2. Sēph. 3, 8 (LXX) die Bedeutung von Ankläger und Richter, während 1. Sam. 12, 5. Jer. 42, 5 Jahve so als Zeuge im eigentlichen Sinn bezeichnet wird. Zu עַד, von Menschen gebraucht, im Sinne von Ankläger vgl. Dt. 17, 6 f.; 19, 15, s. auch das oben (S. 283 f.) z. הָעֵד in 2, 14 Bemerkte. Die von Graetz vermuthungsweise vorgeschlagene Änderung in אֲדֹנָי scheint durch nichts gerechtfertigt. Das μάστις der LXX ebenso wie das folgende ταχύς lässt von den Tochterversionen die aeth. auffallenderweise unübersetzt, vielleicht hat sich jedoch in dem Zusatz sam ā'ta hasat = τοὺς ψευδομάστιστρας nach ἐπὶ τοὺς μοιχοὺς in Glaß ein Rest der beiden ausgefallenen Worte erhalten, vgl. Isopescul.

מִמְהָרָה kommt in Verbindung mit עַד nur hier vor, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429, dagegen die sing. mask. Partizipialform des Pi'el von מָהַר noch Gen. 41, 32; ausserdem noch einmal (Prov. 6, 18) die feminine Pluralform מִמְהָרֵיהֶן. Cyrill bezieht den Ausdruck auf den spontanen Charakter der Erscheinung Gottes (αὐτόματος δηλονότι καὶ ὑπ' οὐδενὸς κεκλημένος), Riessler auf ihr baldiges Bevorstehen. Doch der Parellelismus mit פְּתָאֵם in V. 1 (s. oben S. 337 f.) legt es näher, mit Köhler, Keil, v. Orelli³ an das Plötzliche, Unverhoffte des göttlichen Auftretens zu denken. Übrigens könnte daneben auch die Vorstellung unaufhaltsamer Eile mit hineingespielt haben, mit der Anklage, Urtheilsspruch und Strafvollzug prompt aufeinander folgen, vgl. v. Til, Knabenbauer, Wellhausen, Marti^{Do.KHS⁴}, Nowack^{1.2.3}, Tichomiroff, v. Hoonacker, Isopescul, Sellin^{1.2.3}. Wenn Venema in dem Ausdruck עַד מִמְהָרָה eine Anspielung auf Esra, den סֹפֵר מְהִירָה (Esr. 7, 6), erblickt, so hängt diese Erklärung mit seiner Auffassung von Esra als dem Verfasser des B. Maleachi

(s. B. I Kap. I § 1 S. 5 f.) zusammen. Bei dieser Gelegenheit sei die geistvolle Hypothese von H. H. Schaeder (Esra der Schreiber, Tübingen 1930, S. 39—59) erwähnt, der zufolge der Titel סֵפֶר bzw. סֵפֶר (Esr. 7, 12. 21) in Anwendung auf Esra eine persische Amtsbenennung sei; durch diese werde Esra als hoher Beamter bezeichnet, dessen Ressort das „Gesetz des Himmelsgottes“, die Tora Jahves (רְתַתָּה דִּי־אַלְהָהּ שְׁמַיָּא), ist.

Es folgt nun die Aufzählung mehrerer Gruppen von Sündern, gegen die Jahve bei seinem Erscheinen richterlich einschreiten wird. Nach der Zahl der Partizipien im MT wären es 5 Gruppen, dagegen nach dem Gebrauch der Präposition בְּ zu urteilen nur 4, während nach der LXX, die vor אֱלֻמְנָה und יְתוּם noch je ein Verbum ergänzt (*καὶ τοὺς καταδυναστεύοντας χήραν καὶ τοὺς κλονεῖζοντας ὄρφανούς*), man sogar 7 Gruppen unterscheiden könnte. Doch die nähere Erklärung der einzelnen Ausdrücke wird zeigen, dass es sich nur um eine einzige Gruppe handelt, die am Schluss des Verses zusammenfassend mit den Worten וְלֹא יִרְאוּנִי charakterisiert wird.

Zu der Verbindung von עַד mit בְּ vgl. Num. 5, 13. Dt. 19, 15 f.; 31, 26. Jos. 24, 22. 1. Sam. 12, 5. Mi. 1, 2. Prov. 24, 28, auch Ex. 20, 16. Num. 35, 30. Dt. 5, 17 (20). Prov. 25, 18 in der Redewendung בְּ עֵתָה עַד.

מְכַשְׁפִּים ist eine nur hier sowie Ex. 7, 11 und Dan. 2, 2 vorkommende pluralische Partizipialform, allerdings an beiden zuletztgenannten Stellen nicht wie hier in Verbindung mit der Präposition בְּ, sondern mit לְ (לְמְכַשְׁפִּים), s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435; daneben findet sich noch je einmal die maskuline (Dt. 18, 10) und die feminine (Ex. 22, 17) Singularform des Part. Piel. LXX bietet hier wie Ex. 7, 11; 22, 17. Dan. 2, 2 *φαρμακούς*, das sie jedoch hier als Femininum (*τὰς φαρμακούς*) auffasst, vielleicht veranlasst durch die Tatsache, dass die Zauberei vornehmlich von Frauen geübt wurde, s. Dillmann-Ryssel, EL³ z. Ex. 22, 17, vgl. auch T. Witton Davies, *Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours*, London and Leipzig 1898, S. 68. Übrigens legt Theodor M. seinem Kommentar die LA *τοὺς φαρμακούς* zugrunde, den gleichen Text setzen von den Tochterversionen auch die aeth. (*lasab'a šerāi*),

v. lat.^{sa} (maleficos), slav. (ⲙⲁⲗⲉⲑⲓⲥⲏ) und arm. (nach Isopescul) voraus. Die von Halévy und Riessler vertretene Änderung in מְכַבְּרִים ist durch nichts indiziert. Die Zauberei ist hier offenbar ebenso wie Dt. 18, 9—12 (vgl. auch Ex. 7, 11. 2. Kön. 9, 22. Jes. 47, 9. 12. Jer. 27, 9. Nah. 3, 4. Dan. 2, 2) als etwas spezifisch Heidnisches genannt. Nicht übel bemerkt daher Calvin: est synecdoche, nam omnes corruptelas designat, quae pugnant cum vero Dei cultu. Coccejus erklärt sogar den Ausdruck direkt als scortatio cum diis aliis. Mit dieser Erklärung dürften beide auf dem richtigen Wege sein, insofern der Prophet hier wohl ganz allgemein die Ausübung heidnischer Kultbräuche im Auge hat. Im Hinblick auf diese Kultbräuche werden bei Tritojesaia die Samariter als Zauberer בְּנֵי עֲנָנָה Jes. 57, 3) bezeichnet, s. Duhm, Jes.⁴ z. St., vgl. auch Haller, Jud.² (SAT II, 3) S. 134. Es liegt daher nahe, auch an unserer Stelle nicht an einzelne Laien innerhalb der Gemeinde zu denken, die sich mit Zauberei befassten (vgl. Keil), sondern an die Samariter. Bestätigt wird diese Annahme durch die folgenden Ausdrücke.

מְנַאֲפִים ist eine noch Jer. 9, 1; 23, 10. Hos. 7, 4. Ps. 50, 18 vorkommende pluralische Partizipialform, während die maskuline Singularform sich nur einmal (Jes. 57, 3), die feminine dagegen dreimal (Ez. 16, 32. Hos. 3, 1. Prov. 30, 20) findet. LXX bietet auch hier wieder die Femininform (τὰς μοιχαλίδας) und in Übereinstimmung damit auch von den Tochterversionen die arm., kopt.-b. (nach Isopescul), arab., während die syr.-hex., aeth., slav., v. lat.^{sa} ein Maskulinum (τοὺς μοιχοῦς) voraussetzen. Die von Winckler (AOF II S. 539) vorgeschlagene Änderung in מְנַאֲפִים hängt mit dem Bestreben zusammen, in Gl.β drei Priesterklassen: „die Kašap-, die Nuph- und die Shaba‘priester“ zu statuieren. Für diese Emendation fehlt es jedoch an direkten Anhaltspunkten ebenso wie für die Cheynes (Cr. B. II S. 198), der unter Berufung auf Jes. 2, 6; 57, 3 מְעַנְנִים vorschlägt. Die meisten Ausleger verstehen נֶאֱפָה hier wie Hos. 4, 13. Prov. 30, 20 (Pi‘el) bzw. Ex. 20, 14. Lev. 20, 10. Dt. 5, 18 (Kal) im eigentlichen Sinn von der Verletzung der ehelichen Treue gegenüber der Gattin, und zwar z. T. unter Berufung auf die vom Propheten in 2, 10—16 gerügten ehelichen Missstände, vgl. v. Til, Hengstenberg (Christ.² III S. 626), Reinke, Keil, v. Orelli³,

Tichomiroff, Isopescul, J. M. P. Smith, Ehrlich („Mädchenjäger“), Procksch. Doch in der III Rede (2, 10—16) bezeichnet der Prophet die Mischehe mit einer Heidin wohl als einen Akt der Treulosigkeit gegen die bisherige israelitische Gattin (בְּנִי 2, 14b.15b, s. oben S. 287), nicht aber als Ehebruch. Die Erklärung von Hengstenberg und Reinke „wo diese feineren Arten des Ehebruchs im Schwange gehen, da sind immer auch die gröberen verbreitet“ ist nur ein Notbehelf. Es empfiehlt sich daher wohl, מְנַאֲפִים nach Analogie von Jes. 57, 3. Jer. 3, 8. Ez. 23, 37 in bildlichem Sinn zu verstehen. Jes. 57, 3 ist übrigens die Nebeneinanderstellung von זָרַע מְנַאֲרָה וְתוֹנָה und בְּנֵי עֲזָנָה ganz analog der von מְנַאֲפִים und מְכַשְׁפִּים an unserer Stelle. Sind aber bei Tritojesaia die beiden Ausdrücke lediglich bildliche Bezeichnungen der Samariter (s. Duhm, Jes.⁴ z. St., vgl. auch Haller, Jud.² [SAT II, 3] S. 134 f.), so liegt es nahe, auch bei Maleachi מְנַאֲפִים ebenso wie מְכַשְׁפִּים in gleichem Sinne zu verstehen.

בְּנִשְׁבָּעִים לְשָׁקֵר wird von der LXX wiedergegeben durch ἐπὶ τοῦς ὀμνύοντάς τῳ ὀνόματι μου ἐπὶ ψεύδει, diese las also in ihrer Vorlage hinter בְּנִשְׁבָּעִים noch ein בְּשָׁמִי. So auch eine Reihe hebr. HSS (s. de Rossi III z. St.) und von den gedruckten Ausgaben die von Pesaro (1511—17) sowie die erste Rabbinische Bibel (Venedig 1517), vgl. Ginsburg HB z. St. Daneben findet sich handschriftlich einmal auch die LA לְשָׁמִי (Kenn. 228 bei Isopescul) und einmal שָׁמִי (Kenn. 150 bei Isopescul). Der erweiterten LA בְּנִשְׁבָּעִים בְּשָׁמִי לְשָׁקֵר, die auch durch sämtliche Tochterversionen der LXX bestätigt wird, ist jedenfalls mit Graetz und Riessler der Vorzug zu geben. Die gleiche Verbindung auch Lev. 19, 12. Sach. 5, 4, während anderwärts (Jer. 5, 2; 7, 9) sich die kürzere Ausdrucksweise ohne בְּשָׁמִי findet. Die meisten Ausleger verstehen den Ausdruck von der Sünde des Meineids, die hier neben Zauberei und Ehebruch genannt sei, vgl. v. Til, Rosenmüller, Reinke, Köhler, v. Orelli³, Isopescul, Procksch, J. M. P. Smith. Doch die Stellung des Ausdrucks neben zwei anderen (מְכַשְׁפִּים und מְנַאֲפִים), die am besten als bildliche Bezeichnung der Samariter zu verstehen sind

(s. oben S. 379 f.), legt es nahe, auch **נִשְׁבָּעִים בְּשֵׁמִי לְשָׁקֵר** in ähnlichem Sinne zu erklären.

נִשְׁבָּע in Verbindung mit **בְּשֵׁם יְהוָה** (Jes. 48, 1, vgl. Dt. 6, 13; 10, 20. Jer. 12, 16) bzw. **לְיְהוָה** (Jes. 19, 18. Sēph. 1, 5, vgl. Jes. 45, 23) hat vielfach im A. T. die Bedeutung des Bekenntnisses zu Jahve und seiner Verehrung bzw. der bewussten Zugehörigkeit zur Jahvereligion im Gegensatz zu dem Kultus heidnischer Götter (s. Pedersen, Eid S. 142). Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich aus den an den genannten Stellen im Parallelismus bzw. im Gegensatz zu **נִשְׁבָּע וְגו'** stehenden Ausdrücken: Dt. 6, 13 f. (**|| לֹא הָלַךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרִים, עָבַד אֶת־יְהוָה, יְרָא אֶת־יְהוָה ||**); 10, 20 (**|| דָּבַק בַּיהוָה, עָבַד אֶת־יְהוָה, יְרָא אֶת־יְהוָה ||**). Jes. 45, 23 (**|| הַזְכִּיר בְּאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ||**). Jer. 12, 16 (**|| הִשְׁתַּחֲוֶה [לְיְהוָה] ||**). Sēph. 1, 5 (**|| (נִשְׁבָּע בְּבַעַל ||**).

לְשָׁקֵר ist, wie das parallele **בְּשָׁקֵר** Jer. 3, 10 zeigt, das Gegenteil von **בְּכָל־לֵב** und charakterisiert demnach das Bekenntnis zu Jahve als ein nicht von Herzen kommendes, rein äusseres und darum trügerisches, heuchlerisches, dem weder die Gesinnung noch die Tat entspricht. Eine gute Umschreibung des Ausdrucks ist das **לֹא בְּאֵמָה וְלֹא בְּצַדִּיקָה** Deuterojesaias (Jes. 48, 1). Zu der Verbindung von **נִשְׁבָּע** mit **לְשָׁקֵר** vgl. Lev. 5, 24; 19, 12. Jer. 5, 2; 7, 9. Sach. 5, 4. Winckler (AOF II S. 539) streicht vermutungsweise **לְשָׁקֵר** im Interesse der Feststellung der oben (S. 379) bereits genannten drei Priesterklassen.

An die Bezeichnung der Samariter als solcher, die heidnische Kultbräuche üben (**מִכְשָׁפִים**), ja sich heidnischen Kulturen zuwenden (**מִנְאָפִים**), reiht sich hier treffend ihre Benennung als solcher, die doch gleichzeitig auch äusserlich sich zur Jahvereligion bekennen (**נִשְׁבָּעִים לְשָׁקֵר**). Die Verbindung der drei genannten Ausdrücke nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429.

Zu dem Bilde, das Tritojesaia von den Samaritern zeichnet, stimmen die drei hervorgehobenen Züge durchaus, vgl. Jes. 57, 3—11; 65, 1—7. 11 f.; 66, 1—4. 17. Allerdings gebraucht Tritojesaia in Anwendung auf die Samariter weder den terminus **נִשְׁבָּעִים בְּשֵׁמִי לְשָׁקֵר**, noch einen diesem direkt parallelen Aus-

druck, doch liegt sein Urteil über sie wenigstens indirekt durchaus auf der Linie dieser Bezeichnung, wenn er im Gegensatz zu den Samaritern die Tempelgemeinde der Endzeit als die Gemeinschaft derer kennzeichnet, die „da schwören bei dem Amen-Gott“ (אֱלֹהֵי אֱמֶן Jes. 65, 16, s. Delitzsch, Jes.⁴ z. St.) bzw. „die da schwören bei dem Gott der Treue“ (אֱלֹהֵי אֱמֶן, s. Duhm, Jes.⁴ z. St.), d. h. sich zu dem allein wahren Gott bekennen. Andererseits aber charakterisiert in Übereinstimmung mit dem לְשֹׁקֵר unserer Stelle Tritojesaia die Samariter ausdrücklich als זֶרַע שֹׁקֵר (Jes. 57, 4).

An die Schilderung der religiösen Schuld der Samariter schliesst sich die der sozial-ethischen. Sievers (Misc. S. 147. 162) hält Gl.b für einen unechten Anhang wegen des abweichenden Metrums 8 : 3. Das ausschliesslich metrische Argument dürfte jedoch im gegebenen Fall um so weniger überzeugend sein, als Sievers selbst innerhalb der Rede 2, 17 — 3, 5 das Vorhandensein eines fortlaufenden Metrums bestreitet und daher die Rede in zwei selbständige Stücke mit verschiedenem Metrum zerlegt: 1) 2, 17; 3, 1a.ba. 5a: Doppeldreier; 2) 3, 1bβ. 2—4 mit dem Metrum 8 : 4, vgl. oben (S. 344) das z. 3, 1 Bemerkte. Zu den einzelnen Streichungen innerhalb der beiden Stücke אֲשֶׁר אַתֶּם הַפְּצִים in 2, 17, בְּעֵינֵי יְהוָה וּבָהֶם הוּא הַפֵּץ und אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת in 3, 1bβ, וּמִטְהַר כֶּסֶף in V. 3 und לְיְהוָה in V. 3 und V. 4 s. oben S. 324 f. 350 f. Durch die Streichung von Gl.b verkürzt Sievers gleichzeitig das B. Maleachi um einen Ausspruch, der ein helles Schlaglicht auf die sozialen Verhältnisse des damaligen Gemeindelebens wirft (s. B. I Kap. VI § 30) und dessen zeitgemässer Charakter einerseits durch die analogen Ausführungen Tritojesaias (Jes. 58), andererseits durch die Massregeln Nehemias (Neh. 5) bestätigt wird, s. B. I Kap. VII § 4 S. 375.

עֲשֵׂק ist hier mit dem Akkus. der Sache (שֹׁבֵר־שֹׁבֵר) konstruiert; so nur noch Mi. 2, 2, wo übrigens zu der Verbindung mit dem Akkus. der Sache noch die mit dem Akkus. der Person tritt (וְעֲשֵׂקוּ גֵבֶר וּבֵיתוֹ אִישׁ וְנַחֲלָתוֹ), während sonst sich nur die Verbindung mit dem Akkus. der Person allein findet, vgl. Lev. 5, 21; 19, 13. Dt. 24, 14. 1. Sam. 12, 3 f. Jer. 7, 6.

Ez. 22, 29. Am. 4, 1. Sach. 7, 10. Prov. 14, 31; 22, 16; 28, 3. Koh. 4, 1.

שָׁבֵר wird daher als Dittographie von שָׁבֵר gestrichen von Wellhausen, Nowack^{1.2.3}, Sievers (Misc. S. 147), Marti^{Do. KHS}, Tichomiroff, Budde, v. Hoonacker, Isopescul, Duhm^A, J. M. P. Smith, Ehrlich, Haller^{1.2}, Sellin^{1.2.3}. Auch Winckler (AOF II S. 539) hält שָׁבֵר-שָׁבֵר für einen doppelten Lesungsversuch, und zwar eines unklaren Wortes, das er als שָׁבֵר rekonstruiert und mit מַטָּה, wie statt des „sinnlosen“ מַטִּי zu lesen sei, verbindet, wodurch er die Bedeutung gewinnt: „und zerbrechen den Stab des Fremden“ im Sinne des Raubens der Lebensbedingungen.

Die Verbindung שָׁבֵר שָׁבֵר findet sich übrigens auch Dt. 15, 18, wo auch Marti^{KHS} sie unbeanstandet lässt; Lev. 19, 13 steht dafür פְּעֻלַּת שָׁבֵר. Sämtliche alte Versionen bestätigen ebenfalls das Nebeneinander von שָׁבֵר und שָׁבֵר. Daher begnügt sich Riessler damit, die beiden Worte שָׁבֵר und שָׁבֵר umzustellen, wobei er allerdings den zusammengesetzten Begriff שָׁבֵר שָׁבֵר in der gleichen Bedeutung wie שָׁבֵר = Lohnarbeiter fasst. Doch die Analogie der oben genannten Micha-stelle (Mi. 2, 2) legt es näher, ausser der Umstellung noch ein ו vor und nach שָׁבֵר einzufügen; letzteres könnte ausgefallen sein durch Haplographie des ו vor מַטִּי, dessen ursprüngliche Stelle vermutlich hinter שָׁבֵר war, vgl. unten S. 385. Wir erhielten demnach als ursprünglichen Text וּבְעֵשְׂקֵי שָׁבֵר וְשָׁבֵר. Nach Dt. 24, 14 f. und Lev. 19, 13 wäre der Ausdruck von dem unerlaubten Zurückbehalten des Tagelohnes durch die Arbeitgeber zu verstehen. Ähnlich LXX (*ἐπι τοὺς ἀποστεροῦντας μισθὸν μισθωτοῦ*), Targ. (ובאנסי אנרא דאגירא) und Peš. (דטלמין אנרא דאגירא), wobei allerdings nur letztere hier den gleichen Ausdruck wie Dt. 24, 14 und Lev. 19, 13 gebraucht. Doch handelt es sich hier vielleicht um einen Druck auf die Lohnarbeiter und die Löhne im Sinne einer Bedrückung der ersteren durch ein Herabdrücken der letzteren. Durch die geschickt gewählte Paronomasie wird beides zum Ausdruck gebracht. Zum Gebrauch der Paronomasie bei Maleachi s. oben (S. 178. 207) z. 2, 2. 5 und unten z. 3, 9. 14, vgl. B. I Kap. VIII § 5 S. 415. Bereits oben war bemerkt worden, dass eine ganz ähnliche Paronomasie wie an unserer Stelle sich auch

Dt. 15, 18 findet. Maleachis Urteil über das Verhältnis der Arbeitgeber zu den Arbeitnehmern und im Zusammenhang damit über die Lohnfrage ist als einziger prophetischer Nachklang der diesbezüglichen Bestimmungen von D (Dt. 24, 14f.) bzw. H (Lev. 19, 13) von ganz besonderem Interesse, s. B. I Kap. VI § 30 S. 317. § 40 S. 351.

אַלְמָנָה וְיָתוּם fasst die Peš. gleich גַּר ebenso wie שְׂכִיר als von שֹׂכֵר abhängige Genetive auf, indem sie gleichzeitig einerseits die drei Nomina: Witwe, Waise, Fremdling in umgekehrter Reihenfolge (Fremdling, Waise, Witwe) bietet und andererseits sowohl vor אַלְמָנָה als auch vor גַּר noch ein ו einfügt. Ganz ähnlich, jedoch ohne die Textänderungen der Peš., auch Calvin (*supprimentes mercedem mercenarii, viduae et pupilli*) und Drusus (*qui fraudant mercedem mercenarii, viduae et pupilli*), obschon sie gleichzeitig die Möglichkeit zugeben, אַלְמָנָה וְיָתוּם als dem sachlichen Objekt שֹׂכֵר koordinierte, von עֲשָׂקִי abhängige Akkusative zu erklären: *fraudantes mercedem mercenarii (et opprimentes) viduam ac pupillum*. Letztere Auffassung ist auch die der Vulg. (*qui calumniantur mercedem mercenarii, viduas et pupillos*) sowie die der meisten älteren Ausleger, vgl. Pocock, v. Til, Reinke, Ewald, Maurer, Pressel, Köhler, Keil. Für die meisten Neueren jedoch, die שֹׂכֵר als Dittographie beseitigen (vgl. oben S. 383), kommen naturgemäss אַלְמָנָה וְיָתוּם als dem persönlichen Objekt שְׂכִיר koordinierte, von עֲשָׂקִי abhängige Akkusative zu stehen. Dagegen lässt de Moor in Anlehnung an Grotius, Reuss, v. Orelli³ אַלְמָנָה וְיָתוּם ebenso wie גַּר von מַטְוִי abhängig sein: *en weduwe en wees en vreemdeling nederbuigen* bzw. *et qui viduam, pupillum et peregrinum opprimunt* bzw. Witwe und Waislein und den Fremdling niederbeugen. Diese Auffassung dürfte vermutlich auf dem richtigen Wege sein. Die Reihenfolge: Witwe, Waise und Fremdling ist jedenfalls ungewöhnlich, wenn sie auch ganz vereinzelt (Sach. 7, 10) vorkommt. Das gleiche gilt von der Reihenfolge: Witwe, Fremdling, Waise (Ps. 94, 6) oder Waise, Witwe, Fremdling (Dt. 10, 18). Die übliche Reihenfolge dagegen ist: Fremdling, Waise und Witwe, wie sie in z. T. formelhaften Wendungen, sei es mit Nennung der Leviten im Deuteronomium (Dt. 14, 29; 16,

11, 14; 26, 12 f.), sei es ohne Nennung dieser sowohl im Deuteronomium (Dt. 24, 17. 19 ff.) als auch ausserhalb desselben (Jer. 7, 6; 22, 3. Ez. 22, 7. Ps. 146, 9) sich findet. Ist dem aber so, dann liegt es allerdings am nächsten, auch an unserer Stelle **וְיָתוּם וְאַלְמָנָה וְגֵר**, und zwar in umgekehrter Reihenfolge (**וְיָתוּם וְאַלְמָנָה**), hinter **גֵר** zu rücken, wobei dann alle drei Nomina in Abhängigkeit von **כֹּמְטֵי** zu stehen kämen.

Noch einen anderen Lösungsversuch bietet Riessler, der nach LXX (s. oben S. 378) **כֹּמְטֵי** vor **וְיָתוּם** und **וְכֹמְטֵי** vor **וְיָתוּם** einfügt. Die Retroversion von *καταδυναστεύειν* durch **הוֹנִה** kann allerdings durch Jer. 22, 3 und eine Reihe von Ezechielstellen (Ez. 18, 7. 12. 16; 22, 7. 29; 45, 8; 46, 18) gestützt werden, doch fragt es sich im Hinblick auf 1. Sam. 12, 3. Hos. 5, 11; 12, 8. Am. 4, 1. Jer. 7, 6; 50, 33, wo *καταδυναστεύειν* als Äquivalent von **עִשָּׂק** erscheint, ob LXX an unserer Stelle nicht ähnlich wie später Drusius (vgl. oben S. 384) zur Verdeutlichung des Textes **עִשָּׂק** in Beziehung auf die davon abhängigen verschiedenen Objekte (**וְיָתוּם, וְאַלְמָנָה, שְׂכָר שְׂכִיר**) in doppelter bzw. dreifacher Bedeutung wiedergegeben habe. Die Rückübersetzung von *κονδυλίζοντες* durch **כֹּמְטֵי** ist zum mindesten willkürlich, da an der einzigen anderen Stelle, an der *κονδυλίζειν* in der LXX noch gebraucht wird (Am. 2, 7), diesem ebenfalls kein Äquivalent im MT entspricht, während das nur einmal vorkommende *κονδυλισμοί* (Seph. 2, 8) als Wiedergabe von **גְּדָפִים** erscheint. Von den Tochterversionen der LXX übergeht die aeth. *τοὺς κονδυλίζοντας* vollkommen.

כֹּמְטֵי ist eine nur hier vorkommende Form (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435), ebenso wie der st. abs. Pl. (**הַכֹּמְטִים** Ps. 125, 5) und der st. abs. Sg. (**כֹּמֵט** Dt. 27, 19) sich auch nur je einmal findet. Die Ausgaben von Soncino (1488) und Brescia (1494) bieten statt **כֹּמְטֵי** den st. cstr. Sg. **כֹּמֵט**, der sich sonst nur noch als **Κεῖρε** neben dem **Κεθίβη** **כֹּמְטֵי** findet, vgl. Ginsburg HB z. St. Doch wäre der Sing. neben den übrigen Pluralformen (**לֹא יִרְאוּנִי, עִשְׂקִי, נִשְׁבְּעִים, כֹּמְנָאִים, כֹּכְשָׁפִים**) auffallend, und es empfiehlt sich daher wohl, mit Köhler die LA **כֹּמֵט** lediglich aus einer Angleichung an Dt. 27, 19 zu erklären.

הָטָה ist hier wie Jes. 29, 21. Am. 5, 12 mit dem Akkus. der Person konstruiert, doch mit Recht erklären schon Kimḥi und I-Ezra כִּמְטִי גַר als elliptische Ausdrucksweise für מִטִּי מְשֻׁפֵּט גַר, ebenso auch Drusius, Rosenmüller, Nowack^{1,2}, Marti^{Do}, Tichomirow, Sellin^{1,2,3}. Zu dem vollständigen Ausdruck הָטָה מְשֻׁפֵּט פֿ vgl. Ex. 23, 6. Dt. 24, 17; 27, 19. Thr. 3, 35. Unter Berufung auf die LXX (*ἐκκλίνοντας κρίσιν προσηλύτων*) fügen Graetz, Budde, Riessler, Nowack³, Haller², auch Kent (bei J. M. P. Smith) noch ein מְשֻׁפֵּט dem Texte ein. Ausser dem Zeugnis der LXX könnte übrigens eventuell auch das des Targ. (ומסמן דין גיורא) für diesen Textverlust angeführt werden. Dagegen hat die von Ehrlich unter Berufung auf Ex. 22, 20 und in Übereinstimmung mit Riessler (s. oben S. 385) vorgeschlagene Emendation in מוֹנֵי keinerlei Anhaltspunkte an den alten Versionen: an der genannten Exodusstelle gibt LXX הוֹנָה durch *κακῶσαι* wieder, anderwärts durch *καταδυναστεύειν* (vgl. oben S. 385) oder *θλίβειν* (Lev. 19, 33; 25, 14. 17. Dt. 23, 17) bzw. *θλίραι* (Jes. 49, 26).

גַּר ist hier wie auch sonst an den meisten Stellen im A. T. der im Lande ansässige und in einem gewissen Schutzverhältnisse stehende Fremde im Unterschied von dem נִכְרִי, d. h. dem durchreisenden Ausländer, vgl. Bertholet SJF S. 2 ff. Peš. hat das Wort auffallenderweise doppelt übersetzt: in unmittelbarer Anreihung an שְׂכִיר (s. oben S. 384) mit עֲמוּרָא = advena wie Gen. 23, 4. Ex. 12, 19; 22, 20. Lev. 25, 35 und hinter מִטִּי mit לוֹרֵי אֵינָא דמתפנא לוֹרֵי = qui convertitur ad me wie Lev. 19, 33. Num. 9, 14. Dt. 10, 18. Ez. 22, 7, vgl. Sach. 7, 10.

וְתוֹם wird hier wie Jes. 1, 23 von der LXX durch den Plural *ὄρφανούς* (s. oben S. 378) wiedergegeben, und zwar möglicherweise in Angleichung an das vorhergehende *χήρας*, das sich im Kod. $\aleph^{c.a.,c.b}$ und Kod. Q^a findet, sowie von der aeth. (la'ebērāt), slav. (вдовицы) und arm. (nach Isopescul) Tochterversion vorausgesetzt wird.

Die Ankündigung des göttlichen Gerichts über die Vergewaltigung der Lohnarbeiter und die Bedrückung von Fremdlingen, Witwen und Waisen ist, abgesehen von der Erörterung des Eheproblems in 2, 10—16, der einzige Ausspruch Maleachis,

in dem er zu den eigentlichen sozialen Verhältnissen seiner Zeit Stellung nimmt, s. B. I Kap. VI § 30 S. 316 f. § 40 S. 351. In der Vereinzelung einer diesbezüglichen Äusserung berührt sich Maleachi übrigens mit seinem nachexilischen Vorgänger Sacharja (Sach. 7, 10), während bei den vorexilischen Propheten diese Erörterungen einen viel breiteren Raum einnehmen bzw. wie bei Amos und Micha im Vordergrund der Darlegung stehen, s. B. I Kap. VI § 30 S. 318.

Wer nach Maleachis Urteil an den sozialen Missständen die Schuld trägt, ob Glieder der Tempelgemeinde oder die Samariter, wird nicht ausdrücklich gesagt, doch scheint das grössere Mass von Wahrscheinlichkeit für letztere zu sprechen. Allerdings wird durch Neh. 5 für die Zeit nach Maleachi ausdrücklich eine brutale Vergewaltigung der Ärmern durch die Reicheren innerhalb der Tempelgemeinde bezeugt, desgleichen setzen die Ermahnungen Sacharjas (Sach. 7, 10) analoge Zustände für die Zeit vor Maleachi voraus. Es liegt daher durchaus auf der Linie des Möglichen, dass auch zur Zeit Maleachis innerhalb der Tempelgemeinde selbst die Wohlhabenden und Besitzenden die Rechte der sozial schwächeren Elemente wie Arbeiter, Fremdlinge, Witwen und Waisen zu ihrem eigenen Vorteil schmälerten. In diesem Fall würde Maleachi zwei Klassen der Bevölkerung namhaft machen, denen das Gericht beim bevorstehenden Advent Jahves gilt: die Samariter (Gl.a) einerseits und die reichen Arbeitgeber innerhalb der Tempelgemeinde (Gl.ba) andererseits. Doch mit dieser Erklärung liesse sich nur schwer die Tatsache in Einklang bringen, dass Maleachi in der VI Rede (3, 13—21) von der Parusie Jahves ausschliesslich ein Gericht über die Samariter erwartet. Man wird daher bei den brutalen Arbeitgebern und Herrenmenschen, die auch den Besitzlosen und Enterbten gegenüber nur ihren eigenen Vorteil kennen, wohl vor allem an die Samariter zu denken haben, um so mehr als sowohl die drei vorhergehenden Ausdrücke (מְכַשְׁפִּים, מְנַאֲפִים, נִשְׁבְּעִים לְשָׁקֵר) als der eine nachfolgende (וְלֹא יִרְאוּנִי) am besten von den Samaritern zu verstehen sind, s. oben S. 378—381.

וְלֹא יִרְאוּנִי ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form und Verbindung, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. LXX bietet *καὶ τοὺς μὴ φοβουμένους με*. Als Vorlage dieser Übersetzung

vermutet Isopescul die suffigiierte Partizipialform **יִרְאוּנִי** mit vorhergehendem **לֹא**. Ähnlich Rosenmüller, dem zufolge **יִרְאוּנִי לֹא** für **יִרְאֵי וְלֹא** steht. Doch ist diese Annahme kaum erforderlich, da LXX auch anderwärts hebräische Verbalformen durch Partizipia wiedergibt, vgl. Ps. 119, 63a. Dazu kommt, dass Peš. (**וְלֹא דַחְלוּ מִנִּי**), Targ. (**וְיִלֵּא דַחֲלוּ מִן קִדְמִי**) und Vulg. (*nec timuerunt me*) eine Verbalform voraussetzen. Gleicherweise bietet auch von den Tochterversionen die arab. (**وَالَّذِينَ لَا يَخَافُونِي**), aeth. (*u'ala'ella 'Tiepharehū*), v. lat.^{sa} (*et qui non timent me*) sowie arm. und kopt.-b. (nach Isopescul) Verbalformen, die aeth. erweitert ausserdem noch das *με* der LXX in *τὸ ὄνομα μου* (*semeia*). Nach Hieronymus bezeichnen die Worte eine besondere Kategorie von Sündern: „et si ista universa non fecerint, sufficit eis solum crimen ad poenam, quod non timuerunt Dominum“. Ähnlich Rosenmüller: „quicumque praeter jam commemoratos me non timent“. Mit mehr Recht erklärt Tarnov den Mangel an Gottesfurcht als „omnium peccatorum radix“. Ganz ähnlich auch die meisten Neueren, die **יִרְאוּנִי לֹא** als zusammenfassende Bezeichnung der im Vorhergehenden genannten Sünderklassen (Köhler, de Moor) oder als Wurzel bzw. Quelle aller vorher aufgezählten Sünden auffassen (Reinke, Keil, Knabenbauer, Marti^{Do. KHS}, Nowack^{1.2.3}, Isopescul). Eine Art Kombination beider Erklärungen bietet Sellin^{1.2.3}: „Das **יִרְאוּנִי לֹא** fasst alle vorher aufgezählten Sünden zusammen und nennt ihre Wurzel“. In der Tat ist für Maleachi entsprechend seiner Auffassung von dem **מִוֶּרֶא יְהוָה** als dem Inbegriff religiös-sittlicher Vollkommenheit (s. oben S. 51 f. z. 1, 6 und S. 207 z. 2, 5, vgl. auch B. I Kap. VI § 11 S. 276 ff. § 26 S. 307 ff.) Mangel an Gottesfurcht das Wesen der Sünde, s. B. I Kap. VI § 35 S. 330. Sind aber unter den zu Beginn dieser Rede (2, 17) als Sünder (**עֲשֵׂה רָע**) Gekennzeichneten die Samariter zu verstehen (vgl. oben S. 323 f.), so liegt es nahe, auch den Ausdruck **יִרְאוּנִי לֹא** als Bezeichnung der Sünder ebenfalls auf die Samariter zu beziehen, vgl. Kap. VI § 11 S. 278. Bestätigt wird diese Beziehung einerseits durch das B. Maleachi selbst, das in einer der folgenden Reden (3, 13—21) die Tempelgemeinde als die Gemeinschaft

derer, die Jahve bzw. seinen Namen fürchten (3, 16. 20) und ihm dienen (3, 18), den Samaritern gegenüberstellt als denen, die Jahve nicht dienen (3, 18, vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 234). Andererseits wird die Beziehung auf die Samariter auch bestätigt durch Tritojesaia, der in ganz analoger Weise die religiöse Stellung der Samariter zusammenfassend mit den Worten charakterisiert $\text{וְאֹתֵי לֹא תִירָאֵי}$ (Jes. 57, 11).

Nach Köhler, dem sich auch Tichomirowff anschliesst, sind die Worte וְלֹא יִרְאוּנִי syntaktisch als Fortsetzung der vorhergehenden Partizipialkonstruktion durch ein Verbum finitum zu erklären, vgl. Ges.-K.²⁸ § 116 x. König, Synt. § 413 k. l. Eine ähnliche Auffassung scheint nicht nur der Übersetzung der LXX (vgl. oben S. 387), sondern auch der der meisten Ausleger zugrunde zu liegen, vgl. Reinke, Keil, Wellhausen, Nowack^{1,2,3}, Marti^{KHS}, Isopescul, Haller^{1,2}, Sellin^{1,2,3}. Von den Genannten verstehen übrigens Nowack^{1,2,3}, Haller² und Sellin^{1,2,3} den Satz in adversativem Sinn. Doch dürfte es wohl im Interesse eines wirkungsvolleren Abschlusses der Rede sich eher empfehlen, hier einen Umstandssatz anzunehmen (vgl. Ewald, Lehrb.⁸ § 341a. Ges.-K.²⁸ § 156 f. g) und dementsprechend mit v. Orelli³ und Duhm^U zu übersetzen: ohne mich zu fürchten.

$\text{אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת}$ wird auch hier wie 1, 6. 8. 9. 11. 13. 14; 2, 2. 4. 8. 16; 3, 1 (s. oben S. 52. 83. 93. 130. 148. 166 f. 176. 233. 319. 351) von Sievers gestrichen. Mit Recht halten dagegen Haller^{1,2}, Nowack^{1,2,3}, Sellin^{1,2,3}, Marti^{KHS} an der Ursprünglichkeit der abschliessenden Bekräftigungsformel fest.

Zusammenfassung von 3, 5.

Hat der Gottesbote sein Läuterungswerk (V. 3 f.) beendet, dann ist die letzte Vorbedingung für die göttliche Parusie erfüllt, und Jahve erscheint in eigener Person als Richter auf dem Plan: seine Erscheinung, die ja plötzlichen, unerwarteten Charakter trägt (V. 1b), hat den Zweck, eine richterliche Entscheidung herbeizuführen; ihr Erfolg ist die rasche Aburteilung der Sünder. Die Sünder aber, um die es sich hier handelt, sind ausschliesslich die Samariter, deren Schuld nach zwei Seiten hin, nach der religiösen und nach der sozialen, näher charakterisiert wird: religiös betrachtet, sind die Samariter Zauberer, Ehe-

brecher und Meineidige, weil sie heidnische Kultbräuche üben, sich heidnischen Kulte zuwenden und sich dabei doch gleichzeitig heuchlerisch zur Jahverreligion bekennen oder bekennen wollen; auf sozialem Gebiet sind sie brutale Herrenmenschen, die als Arbeitgeber durch Herabsetzung der Löhne auf die Arbeitnehmer einen schweren Druck ausüben und zugleich ihre bevorzugte Stellung allen Entrechteten und Enterbten gegenüber ausnutzen, um Landsassen, Waisen und Witwen Unrecht zu tun. Die Wurzel aber aller dieser Sünde, gegen die Jahve bei seinem Advent strafrichterlich einschreitet, ist der Mangel an wahrer Gottesfurcht.

3, 5—12 bzw. 2, 17—3, 21 bzw. 2, 17—3, 12 für eine zusammenhängende Perikope halten, während Isopescul überhaupt auf eine Erklärung des Verses und seine Einordnung in den Zusammenhang des Kontextes verzichtet. Nach Haller² endlich gehörte die Rede 3, 6—12 ursprünglich in den Zusammenhang von Kap. 1, indem sie einst die Fortsetzung der Einleitung zum ganzen Buch (1, 2—5) bildete.

Die Entscheidung hängt zunächst von der Bedeutung des einleitenden **כִּי** ab. LXX (*διότι*), Peš. (**כַּטְל ד**) und Targ. (**אֲרִי**) fassen es als Kausalpartikel. So auch die meisten Ausleger, und zwar nicht nur diejenigen, die den Vers direkt an V. 5 anreihen, sondern auch mehrere von denen, die mit V. 6 einen neuen Abschnitt beginnen lassen, vgl. Ewald, Marti^{KHS}, Duhm^U. Dagegen übersetzen de Moor, Riessler, Sellin^{1,2,3}, Nowack³ wie früher schon Hezel (bei Köhler) **כִּי** als Bekräftigungspartikel = *voorwaar* bzw. *ja* bzw. *fürwahr*. Möglicherweise hat auch die Vulg. (*enim*) **כִּי** in ähnlichem Sinne verstanden. Jedenfalls ist, wie oben (S. 110. 131) z. 1, 11 gezeigt wurde, der Gebrauch von **כִּי** als Affirmativpartikel Maleachi nicht fremd.

Doch es fragt sich, ob der Text hier unversehrt sei. Für **כִּי** findet sich auch die Variante **הִנֵּה** (Kenn. 96 bei Tichomirowff), der die von Holmes-Parsons (bei Tichomirowff) angeführte griechische LA *ιδετε με ουτι εγω ειμι κτλ.* entsprechen würde. Von den Tochterversionen der LXX hat die aeth. (*bakama*) möglicherweise in ihrer Vorlage *ως* gelesen, vgl. Bachmann, Dod. S. 38. Nachdem Wellhausen **כִּי** unübersetzt gelassen, erklärten Nowack^{1,2}, Tichomirowff und Sievers (Misc. S. 148. 163) es für eine Einfügung von späterer Hand behufs Herstellung des Zusammenhangs mit V. 5. Doch ist möglicherweise **כִּי** einfach an falsche Stelle gerückt; vielleicht stand es ursprünglich an der Spitze von Gl.b oder von V. 7; in ersterem Falle müsste es adversative, in letzterem kausale Bedeutung haben. Vielleicht beruht übrigens **כִּי אֲנִי** auch einfach auf einer Umstellung von **אֲנִי כִּי**, das sich allerdings nur noch 3, 23 findet (s. unten z. St.), während Maleachi sonst immer **אֲנִי** schreibt (1, 4. 6. 14; 2, 9; 3, 17. 21). Zu dem parallelen Nebeneinander von **אֲנִי** und **אֲנִי כִּי** bei Amos, Hosea, Jona, Jeremia und Deutero-

jesaia s. unten z. 3, 23. Vielleicht war vom Propheten mit der Zusammenstellung אֲנִי יְהוָה ein direkter Anklang an den Eingang des Dekalogs (Ex. 20, 2. Dt. 5, 6) beabsichtigt, der dann von einem späteren Abschreiber in Angleichung an die Motivierung des zweiten dekalogischen Gebots (Ex. 20, 5. Dt. 5, 9) zu כִּי אֲנִי יְהוָה erweitert wurde, um dann wieder der spezifisch ezechielischen Formel כִּי־אֲנִי יְהוָה (Ez. 5, 13; 6, 10; 7, 9; 12, 20; 13, 14; 14, 8; 15, 7; 22, 22; 36, 11; 37, 6; 38, 23; 39, 6) assimiliert zu werden. Der Anklang an die dekalogischen Anfangsworte wäre noch stärker, wenn man nach LXX mit Riessler hinter יְהוָה ein אֱלֹהִים einfügen wollte. Ausser diesem Zusatz weist die LXX noch ein Plus auf, indem sie in Übereinstimmung mit Peš. und Vulg. vor לֹא noch ein ו voraussetzt. Von den Tochterversionen lässt übrigens die aeth. in Übereinstimmung mit Kod. A das ו aus. Nach den drei genannten Versionen liegen demnach in Gl. a zwei Sätze vor bzw. ein zusammengezogener Satz, dessen Subjekt אֲנִי und dessen beide Prädikate יְהוָה bzw. יְהוָה אֱלֹהִים und לֹא שֵׁנִיתִי sind. Ebenso wird Gl. a auch aufgefasst von Grotius, Rosenmüller (in der Übersetzung S. 415), Hengstenberg (Christ.² III S. 627), Knabenbauer, Sievers (Misc. S. 163), Riessler; letzterer, der nach LXX nicht nur אֱלֹהִים nach יְהוָה, sondern auch ו vor לֹא dem Text einfügt, fasst übrigens nur אֱלֹהִים als Prädikat zu אֲנִי, während יְהוָה auch für ihn in Übereinstimmung mit den meisten Auslegern (s. unten) lediglich als Apposition zu dem Subjekt אֲנִי zu stehen kommt. Wieder etwas anders Luther und v. Til, welche יְהוָה als Prädikat zu אֲנִי erklären, die beiden folgenden Worte jedoch als Relativsatz an יְהוָה angliedern: „Denn ich bin der Herr, der nicht lüget“ bzw. „quoniam ego sum Jehovah, qui non mutor“. Doch wird bei allen diesen Erklärungen der Parallelismus zwischen den beiden Vershälften alteriert, vgl. de Moor und J. M. P. Smith; es empfiehlt sich daher, im Anschluss an das Targ. mit der Mehrzahl der neueren Ausleger יְהוָה als Apposition zu אֲנִי zu erklären, vgl. Reinke, Ewald, Köhler, Keil, v. Orelli³, Weilhausen, Nowack^{1.2.3}, Marti^{KHS}, de Moor, Tichomirow, v. Hoonacker, Isopeskul, Duhm^U, J. M. P. Smith. Auffallenderweise

lässt Sellin^{1.2.3} ohne jede nähere Erklärung in seiner Übersetzung יהוה aus, indem er אני direkt mit שְׁנִיתִי verbindet: „Fürwahr, ich habe mich nicht verändert“.

לֹא שְׁנִיתִי wird von der LXX wiedergegeben durch *ὁὐκ ἠλλοιωμαι*, daneben findet sich bei Cyrill auch die LA *ὁὐκ ἠλλοιοῦμαι*. Peš. ולא אתחלפת. Vulg. et non mutor. Zu der Bedeutung von שְׁנָה = anders werden, sich ändern, sich verändern, sich wandeln vgl. Ps. 77, 11. Prov. 24, 21. Thr. 4, 1. Est. 1, 7; 3, 8. In Anwendung auf Jahve ausser an unserer Stelle nur noch Ps. 77, 11, wo der Ausdruck von der Rechten des Höchsten (יְמִין עֲלִיּוֹן) gebraucht ist, s. Kittel, Ps.^{5.6} z. St. Die Form der 1. Prs. Sg. Perf. Kal von שְׁנָה nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Targ. paraphrasiert לא אשנתי קיימי דמן עלמא (= non muto foedus meum, quod ab aeterno est), fasst demnach שְׁנִיתִי offenbar als transitive Pi'elform (שְׁנִיתִי) auf und ergänzt als Objekt den Begriff בְּרִית. In diesem Sinn glaubt Bachmann (Dod. S. 38) den ursprünglichen Text herstellen zu können. Ebenso willkürlich sind die beiden Erklärungen Calmets, die er neben der herkömmlichen zur Wahl stellt: 1) שְׁנָה = wiederholen: je n'ai point recommencé = je ne vous ai point frappez [die altertümliche Orthographie ist unverändert beibehalten] une seconde fois, je n'ai point voulu achever de vous perdre, mais ma clémence n'a pas fait cesser vos désordres. 2) שְׁנָה = שָׂנֵא hassen: je ne vous hais point, mais vous, fils de Jacob, n'avez point cessé de m'offenser; je n'avois nulle inclination à vous punir, mais vous n'avez point cessé de m'irriter. Das Perf. wird von R. Tanhūm (bei Pocock) auf die Zukunft bezogen, doch das Gekünstelte dieser Erklärung liegt auf der Hand. Zeitgeschichtlich ist die Aussage von der Unveränderlichkeit Jahves nur verständlich, wenn שְׁנִיתִי in präsentischem oder präteritalem Sinn aufgefasst wird.

Die Art und Weise, wie Maleachi die Unveränderlichkeit Gottes behauptet, legt im Hinblick auf die Analogie von 1, 2 ff. (s. oben S. 1 ff. 5 f.) die Annahme nahe, dass der Prophet damit ganz bestimmten Zweifeln in der Gemeinde begegnen wollte.

Die Vorstellung, Jahve sei ein anderer geworden, liesse sich gut begreifen als Konsequenz jener skeptischen Erwägungen, die in der Zweifelsfrage 2, 17 (s. oben S. 329 f.) zum Ausdruck kommen. Doch wäre es auffallend, wenn auf diese Konsequenz erst hier Bezug genommen wäre, nachdem die ihr zugrunde liegenden Prämissen bereits durch 5 Verse hindurch (3, 1—5) widerlegt worden sind.

Es entspricht daher mehr der Eigenart Maleachis, wenn man hier einen neuen Gegensatz annimmt, dessen Bekämpfung der Prophet sich zur Aufgabe gestellt hat, m. a. W. wenn man mit Ewald, Wellhausen u. a. (s. oben S. 391) hier eine neue Rede anheben lässt, an deren Spitze der Prophet in üblicher Weise einen allgemeingültigen Satz stellt. Bestätigt wird diese Annahme auch dadurch, dass die Zweifel an der Unveränderlichkeit Gottes oder, positiv ausgedrückt, dass die Vorstellung von einer Veränderung, die in Jahve vorgegangen sei, sich auf das befriedigendste aus der Lage der Gemeinde erklärt, die der Prophet im folgenden voraussetzt. Die Lage der Gemeinde aber wird vor allem charakterisiert durch schwere wirtschaftliche Not, die infolge des Zusammentreffens einer Heuschreckenplage mit andauernder Dürre und Misswachs hervorgerufen war (V. 10 b. 11). Die Not, die dazu noch den Spott der Nachbarvölker herausforderte (vgl. V. 12), lastete wie ein unerklärlicher Gottesfluch auf der hartgeprüften Gemeinde (V. 9). Trotz der Ankunft des ersehnten Gottesboten war Jahve nicht, wie Maleachi noch kürzlich verheissen, zu seinem Volk gekommen, um Wohnung im Tempel zu machen (vgl. V. 1), sondern hatte sich vielmehr von den Seinen abgewandt (vgl. V. 7); nicht die Samariter waren von Gott heimgesucht worden (vgl. V. 5), sondern die genuinen Jakobssöhne.

Angesichts dieser Situation, die auf das schärfste mit dem göttlich beglaubigten Prophetenwort kontrastierte, ist es verständlich, wenn man innerhalb der Gemeinde die Erklärung des schier unbegreiflichen Widerspruchs in einer Veränderung bei Jahve suchte: Gott ist eben ein anderer geworden; er, der einst Jakob liebte und Esau hasste (vgl. 1, 2 ff.), hat jetzt Jakob seine Liebe entzogen und den Heiden zugewandt, s. B. I Kap. V § 9 S. 212. Mit dieser Stimmung dürfte die richtige Folie für den Satz gewonnen sein: Ich, Jahve, nicht habe ich mich gewandelt.

Die Unveränderlichkeit Jahves wird, wie bereits die älteren Ausleger richtig gesehen, hier in engste Beziehung zu dem Namen Jahve (Ex. 3, 14 f.) gesetzt, vgl. Tarnov, Coccejus, Venema, Reinke, Hengstenberg, Keil, Procksch, auch Dillmann (Theol. S. 218).

Von allen altt. Aussagen über die Unveränderlichkeit Gottes (vgl. Jes. 43, 13. Ps. 102, 26 ff.) stellt die vorliegende die lehrhaft am präzisesten formulierte dar, vgl. auch das ntl. Gegenstück Jak. 1, 17, s. B. I Kap. VI § 18 S. 294.

An die Aussage in Gl.a über Jahve reiht sich in Gl.b eine zweite über die Gemeinde, die nur als antithetischer Gegensatz zu der ersteren verständlich ist. Das ו vor אֱלֹהִים ist daher weder rein kopulativ (LXX, Vulg., Luther, Calvin, Hengstenberg, Köhler, Keil, v. Orelli³, Wellhausen, v. Hoonacker, Isopescul, Sellin^{1,2,3}, Nowack³), noch konsekutiv (Pocock, J. M. P. Smith [therefore], Venema [ideo], v. Til [propterea]), sondern adversativ zu fassen (Ewald, Reinke, de Moor, Sievers [Misc. S. 163], Marti^{KHS}, G. A. Smith, Tichomirow, Nowack^{1,2}, Riessler, Duhm^A, Procksch). Von den Tochtersversionen der LXX gibt die aeth. das ו entsprechend dem an die Spitze des Verses gestellten b a k a m a (s. oben S. 392) durch k a m a h ū wieder, als ob sie οὐτω gelesen bzw. οὐτω καί, vgl. Bachmann, Dod. S. 38.

בְּנֵי יַעֲקֹב ist nicht Bezeichnung der Frommen (Pocock, Capellus, Grotius, Keil) bzw. der filii promissionis (v. Til), sondern wie der ganz analoge Ausdruck יַעֲקֹב 1, 2 (vgl. oben S. 9) und 2, 12 (vgl. oben S. 269) an die Hand gibt, Bezeichnung der Tempelgemeinde, vgl. Reinke, Köhler, de Moor. Bestätigt wird diese Erklärung durch 3, 9, wo an Stelle der Anrede בְּנֵי יַעֲקֹב der ganz unmissverständliche Ausdruck הַגִּי כְּלוּ steht. Die Wahl der nur hier bei Maleachi vorkommenden Verbindung בְּנֵי יַעֲקֹב ist vielleicht durch das in V. 8 (s. unten z. St.) beabsichtigte Wortspiel veranlasst. So häufig auch sonst im A. T. יַעֲקֹב (s. oben S. 9 z. 1, 2) und בֵּית יַעֲקֹב (Jes. 2, 5; 8, 17; 10, 20; 14, 1; 46, 3; 58, 1. Jer. 2, 4; 5, 20. Ez. 20, 5. Am. 3, 13; 9, 8. Ob. 17 f. Mi. 2, 7; 3, 9. Ps. 114, 1) zur Bezeichnung des Volkes verwandt wird, so vereinzelt findet sich in diesem Sinne בְּנֵי יַעֲקֹב (1. Kön. 18, 31. 2. Kön. 17, 34. Ps. 77, 16; 105, 6.

1. Chr. 16, 13). Syntaktisch sind die Worte **בְּנֵי יַעֲקֹב** mit der Mehrzahl der Ausleger als Apposition zu **אַתֶּם** zu fassen. Zu der Erklärung Ehrlichs, der sie als Prädikatakkusativ dem Verbum **כִּלִּיתֶם** unterordnet, s. unten S. 399; zu der Deutung von Sievers (Misc. S. 163) und Duhm^A, die sie als Prädikat auffassen, s. unten a. a. O.

כִּלִּיתֶם ist eine nur hier und Ez. 13, 14 vorkommende Form, allerdings an letzterer Stelle mit vorgesetztem **ו** (**וּכְלִיתֶם**). Der Ausdruck **כִּלִּיתֶם** in Verbindung mit der Negationspartikel (**לֹא כִלִּיתֶם**) hat folgende vier Hauptklärungen gefunden:

1) In Übereinstimmung mit der Vulg. (non estis consumpti) erklärt man: ihr seid nicht vernichtet, d. h. besteht noch immer weiter fort; der Fortbestand der Gemeinde trotz ihrer Sünde ergibt sich dann als Beweis für die Unveränderlichkeit der göttlichen Liebesgesinnung (Gl.a). So z. T. unter Berufung auf Jer. 30, 11 Calvin, Tarnov, Coccejus, Cappellus, Drusius, Venema, v. Til, Hengstenberg (Christ.² III S. 627 f.), Keil, Driver.

Eine Modifikation dieser Ansicht ins Futurische ist die Erklärung von Kimḥi, der die Worte von der zukünftigen Herrlichkeit Israels versteht. In der futurischen Fassung berührt sich mit Kimḥi auch Grotius, der jedoch unter Berufung auf Matth. 24, 16 ganz speziell an die Bewahrung der Christen bei der Zerstörung Jerusalems denkt.

2) Das Targ. gibt folgende freie Paraphrase: **וְאַתּוֹן בְּנֵי יַעֲקֹב אַתּוֹן מִדְּמֵן דְּמֵן דְּמֵן דְּמֵן בְּעֵלְמָא הַדִּין דִּינִיה פְּסִיק** (= vos vero, filii Jacob, putatis, quod quicumque moritur in hoc saeculo, iudicium eius cesset), es versteht demnach die beiden Schlussworte des Verses als individuelle Strafandrohung für die Zeit nach dem Tode. Ganz ähnlich auch Raschi: **אֵינְכֶם כֹּלִים מִלְּפָנַי וְהִנַּחְתִּי לִי הַנְּפִשׁוֹת לְגֹבֹת מֵהֶם דִּינִי בְּנִיהֶנּוּם** (= vos non penitus consumemini coram me, sed reservavi mihi animas, ut ab illis poenam exigam in Gehenna). Neuerdings hat auch J. M. P. Smith hier eine Strafandrohung gefunden, indem er **לֹא** als Dittographie, sei es der vorhergehenden (in Gl.a), sei es der nachfolgenden (in V. 7a) Negation streicht; zugleich lässt er allerdings auch die Möglichkeit offen, das **לֹא** beizubehalten, falls man es mit P. Haupt (OLZ 1907 Sp. 305 ff.) in der Bedeutung der arabischen Affirmations-

partikel *la* fassen könnte; in beiden Fällen aber beziehe sich die Strafandrohung auf die Vernichtung der Sünder: „you will surely be destroyed“. Nach Schegg enthalten die Worte „ihr seid (noch) nicht zu Ende“ sowohl eine Drohung wie eine Verheissung, „denn diese wie jede Verkündigung des messianischen Gerichts, das nicht ausbleibt, weil sich Gott nicht ändert, ist eine Drohung für die Bösen, eine Verheissung für die Guten“. Ähnlich auch Reinke, der jedoch Gl.b als Fragesatz erklärt: „ihr aber Söhne Jakobs — habt ihr nicht abgenommen?“ und so für V. 6 den Sinn gewinnt: „Weil ich unveränderlich bin, immer derselbe gerechte Gott bleibe, und mich nicht geändert habe, und bei mir Alles fest steht, so führe ich auch meine Verheissungen und angekündigten Strafen aus, wenn ihr auch nicht daran glaubt (2, 17); ihr Israeliten aber, die ihr das göttliche Gesetz so gröblich und auf mannichfaltige Weise übertreten, habet euch ganz verändert und sehr abgenommen und seid, weil ungehorsamer gegen mich, so auch immer schwächer und gebrechlicher geworden“.

3) LXX (Kod. B) bietet *οὐκ ἀπέχεσθε* bzw. (Kod. A) *οὐκ ἀπέχεσθε* (*ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν τῶν πατέρων ὑμῶν*), wobei jedoch die eingeklammerten Worte offenbar dem Anfang von V. 7 (*לִכְמוֹי אֲבֹתֵיכֶם*) entsprechen. Ganz ähnlich auch Peš. *לא עברתון כן עולכון* (= non desistitis ab iniquitate vestra). Als Vorlage der LXX vermutete schon Cappellus, dann Schleusner (Thes. s. v. *ἀπέχομαι*) und neuerdings auch Tichomiroff und Riessler eine Ableitung von *כָּלָא* (= prohibere, abstinere), sei es *כָּלְאַתֶּם* (Cappellus), sei es *כָּלְאַתֶּם* (Schleusner), sei es *כָּלְאַתֶּם* (Tichomiroff), sei es *כָּלְאַתֶּם* (Riessler), wobei Schleusner und im Anschluss an ihn Tichomiroff auch mit der Möglichkeit einer Verwechslung von *כָּלָה* und *כָּלָא* rechnen. Die Vorlage der LXX halten sowohl Tichomiroff wie Riessler für den ursprünglichen Text.

Auf der gleichen Linie liegen die Erklärungen derer, die wie de Moor (hebt niet opgehouden) *כָּלְיָתֶם* von *כָּלָא* ableiten (vgl. auch Tichomiroff, der neben der LA *כָּלְיָתֶם* auch *כָּלְיָתֶם* zur Wahl stellt), sowie derer, die wie v. Örelli², Budde, G. A. Smith, v. Hoonacker (vgl. auch Sellin^{1,2,3}) *כָּלְיָתֶם* vokalisieren und dementsprechend übersetzen: ihr habt nicht fertig

gemacht (scil. eure Sünden), d. h. fahret fort zu sündigen bzw. you have not made an end (scil. of your sins) bzw. vous n'avez point mis fin (scil. à vos abus). Übrigens hat v. Orelli³ die Vokalisation als Pîel wieder aufgegeben zugunsten der Kalforn, die er jedoch in ganz analoger Weise erklärt: „ihr seid nicht alle geworden, seid immer noch da als die alten Jakobskinder im Sinne von V. 8“. Mit dieser letzten Erklärung v. Orellis berührt sich auch die Ehrlichs, der zufolge בְּנֵי־יַעֲקֹב nicht Vokativ, sondern Prädikatsnomen ist, d. h. es drückt das aus, was die Angeredeten zu sein nicht aufhören: „und ihr habt nicht aufgehört, die Söhne Jakobs zu sein“.

4) Ewald, der wie Reinke (vgl. oben S. 398) Gl.b als Frage-satz auffasst, erklärt unter Berufung auf כָּלֵא = zweierlei (vgl. כָּלֵאִים Lev. 19, 19. Dt. 22, 9) sowie das aeth. kel' ē (zwei) כִּלְה für ein Synonymon von שָׁנָה = sich ändern.

Zu den genannten vier Haupterklärungen gesellen sich noch folgende andere:

5) Nach Bunsen (bei Köhler) ist כָּלֵה = תָּמַם bzw. שָׁלֵם d. h. vollkommen sein.

6) Mit der Erklärung von Bunsen berührt sich die Konjekture von Sievers (Misc. S. 148. 163), der unter Berufung auf die Charakteristik Jakobs als אִישׁ תָּם (Gen. 25, 27) die Form כָּלֵיָהֶם in בְּנֵי־יָתֶם auflöst und dadurch für Gl.b den Sinn gewinnt: ihr aber seid Söhne Jakobs ohne (dessen) Frömmigkeit. Mit dieser Textänderung, die auch Marti^{KHS} und Nowack^{Ki}, wenn auch mit einem Fragezeichen, in Erwägung ziehen, hängt die Tilgung von לֹא zusammen, das aus einer dem בְּלִי überschriebenen Variante בְּלֹא entstanden sei. Getilgt wird das לֹא ausser von J. M. P. Smith (vgl. oben S. 397 f.) vermutungsweise auch von Marti^{KHS}, der gleichzeitig ebenfalls vermutungsweise כָּלֵיָהֶם in כָּלְכֶם ändert und dementsprechend zu übersetzen vorschlägt: „und Jakobs-söhne seid ihr alle“. Duhm^A dagegen, der die LA כָּלְכֶם aufnimmt, lässt לֹא aus לוֹ „verbessert“ sein und letzteres auf ursprüngliches לִי zurückgehen: „Ihr aber, Jakobssöhne seid ihr mir alle“. Ebenso Marti^{KHS}: „Aber ihr, Jakobskinder seid ihr alle gegen mich“. Halévy fügt hinter לֹא כָלֵיָהֶם noch ein aus

dem ? von לְמִינֵי erweitertes לְ ein und erklärt dann die Worte nach Dt. 28, 32: „mais vous, enfants de Jacob, vous n'avez pas langui après lui, vous n'avez pas montré un désir ardent de lui donner satisfaction“.

Von sonstigen Textvorschlägen seien noch erwähnt die von Graetz, Bachmann und Procksch. Unter Berufung auf LXX und Peš. (s. oben S. 398) liest Graetz: לֹא נִכְלַמְתֶּם מְעוֹל; Bachmann (Dod. S. 38) unter Verwertung des Targ. z. Gl.a (s. oben S. 397) הֲלֹא חִלַּלְתֶּם = „ihr aber, Söhne Jakobs, habt ihr ihn (sc. ברית) nicht entweiht?“ (2, 10); nach Procksch endlich ist statt כְּלִיתֶם vielmehr יִכְלֶתֶם zu lesen und dementsprechend zu übersetzen: „aber ihr Jakobssöhne hieltet nicht aus“. Die übrigen an der LXX orientierten Emendationen sind bereits oben (S. 398) genannt worden.

7) Wellhausen, Nowack^{1,2} und Isopescul (s. S. 392) endlich verzichten gänzlich auf eine Erklärung der vielumstrittenen Schlussworte und lassen sie daher unübersetzt, ebenso auch Marti^{KHS}, der jedoch in der Anmerkung (g) mit der Möglichkeit zweier Verbesserungen rechnet, deren eine sich an die von Sievers (vgl. oben S. 399) anschliesst und deren andere sich mit der von Duhm^A (vgl. oben a. a. O.) berührt.

Sind wir mit unserer Annahme im Recht, dass V. 6 den Anfang einer neuen Rede bildet (s. oben S. 395), dann muss naturgemäss Gl.b in engem Zusammenhang mit V. 7 stehen; jedenfalls enthält sowohl V. 6b als auch V. 7aa eine Aussage über die Tempelgemeinde. Bei der Art Maleachis, vom Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten (s. B. I Kap. VIII § 2 S. 399 f.), liegt es daher nahe, in V. 6b nicht nur eine Aussage zu erwarten, die mit der von V. 7 auf der gleichen Linie liegt, sondern eine solche, die sich zu V. 7aa wie Thema zur Ausführung verhält; V. 7aa aber handelt von dem seit Generationen fortbestehenden Abfall Israels von Jahve und seinen Ordnungen. Es ist daher von vornherein nicht wahrscheinlich, in V. 6b im Anschluss an die Vulg. (s. oben S. 397) eine Gnadenzusage oder in Anlehnung an das Targ. (s. oben a. a. O.) eine Strafandrohung zu finden.

Ein Scheltwort etwa in dem Sinne, wie es LXX und Peš. wiedergeben (s. oben S. 398), scheint durchaus eher am Platz

zu sein. Den unveränderten MT in diesem Sinne zu verstehen haben v. Orelli³ und Ehrlich versucht (s. oben S. 399). Doch ist die Fassung von בְּנֵי־עֵקֶב als Prädikatsakkusativ nicht gut mit dem unverkennbaren Parallelismus zwischen Gl.a und Gl.b in Einklang zu bringen. Auch die von Orelli² vorgeschlagene, von Budde, G. A. Smith, v. Hoonacker (vgl. auch Sellin^{1,2,3}) akzeptierte Änderung der Vokalisation in כְּלִיתֶם (vgl. oben S. 398) reicht nicht aus, da das fehlende Objekt nicht ohne weiteres ergänzt werden kann, vgl. J. M. P. Smith. Die Textänderungen von Sievers, Duhm^A und Marti^{KHS} (s. oben S. 399) vermeiden diesen Fehler, doch fehlt ihnen jeglicher Anhaltspunkt an den alten Versionen. Dasselbe gilt von den Emendationsversuchen von Halévy, Bachmann und Procksch (s. oben S. 399 f.). Ungleich besser als diese fügen sich jedenfalls die Erklärungen des MT von Ewald und Bunsen (s. oben S. 399) dem Zusammenhang des Textes ein, doch sind sie sprachlich unbeweisbar.

Es bleibt daher nur der Weg der Textemendation auf Grund der alten Versionen übrig. Die Richtung, in der sich diese zu bewegen hat, scheint jedenfalls durch die nahe verwandten LAA der LXX und Peš. (s. oben S. 398) indiziert zu sein. Graetz, Budde, Tichomirowff, Riessler dürften daher auf dem richtigen Wege sein, wenn sie in Anlehnung an LXX hinter כְּלִיתֶם bzw. כְּלִיתֶם als Näherbestimmung noch מְעֹנֹת אֲבֹתֵיכֶם (Budde, Tichomirowff) bzw. עֹנֹת אֲבֹתֵיכֶם (Tichomirowff, vgl. oben S. 398) oder לְמוֹמֵי אֲבֹתֵיכֶם (Riessler) aus V. 7a herübernehmen oder in Anlehnung an LXX und Peš. מְעֵל ergänzen (Graetz, s. oben S. 400). Mit Riessler berührt sich J. Miklik a. a. O. (s. oben S. 391), der ebenfalls לְמוֹמֵי אֲבֹתֵיכֶם am Schluss von Gl.b ergänzt, jedoch davor לֹא כְלִיתֶם liest und dementsprechend übersetzt: „ihr aber, o Söhne Jakobs, habt nicht aufgehört mit den Sünden eurer Väter“.

So richtig der hier eingeschlagene Weg auch ist, so anfechtbar sind einige der Einzelemendationen. Nach Budde ist לְמוֹמֵי in V. 7 lediglich als Lückenbüsser für das vielleicht durch einen Hörfehler im hebräischen Text übersprungene מְעֹנֹת anzu-
sehen. Doch es fragt sich, ob nicht mit demselben Recht an-

genommen werden könne, dass LXX ihrerseits לְיָמֵי übersprungen habe; jedenfalls sprechen sowohl Peš. als auch Targ. und Vulg. für diese Annahme. Die nach כְּלִיתֶם bzw. dessen Äquivalent zu ergänzende Näherbestimmung mit כֵּן wäre demnach nicht einfach mit Budde, Tichomiroff, Riessler aus V. 7a herüberzunehmen, sondern im Hinblick auf die Peš. mit Graetz unabhängig von V. 7a dem Text einzufügen. Allerdings hält Seböck (Die syr. Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten, Breslau 1887, S. 75) כֵּן עוֹלָכוֹן für eine Interpolation aus der LXX. Doch woher kommt dann in der Peš. das Suffix, das doch in der LXX fehlt? Demnach hätte die LXX nicht nur לְיָמֵי übersprungen, sondern eventuell auch das zu ἀδουῶν gehörende Suffix.

Unter dieser Voraussetzung kann die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes auch auf Grund der LXX bewerkstelligt werden, m. a. W. als ursprünglicher Text von Gl.b ist die Vorlage von οὐκ ἀπέχεσθε ἀπὸ τῶν ἀδουῶν ([δύμων], s. oben S. 398) anzunehmen. Für ἀπέχεσθε mit nachfolgendem ἀπὸ weist die LXX drei hebräische Äquivalente auf (vgl. Hatch and Redpath, A Concordance to the Septuagint, Oxford 1897, I s. v. ἀπέχω):

- 1) סִיר mit nachfolgendem כֵּן (Hi. 1, 1. 8; 2, 3; 28, 28).
- 2) רָחַק bzw. הִרְחִיק mit nachfolgendem כֵּן (Jes. 54, 14. Ez. 8, 6. Hi. 13, 21).
- 3) עָצַר (1. Sam. 21, 6).

Von diesen dreien kommt jedoch wohl nur das an erster Stelle stehende Äquivalent erstlich in Betracht, um so mehr als es auch dem עִבַר der Peš. gut entspricht (vgl. 1. Sam. 16, 14; 18, 12; 28, 16). Es läge daher sehr nahe, כְּלִיתֶם durch כְּרָתֶם zu ersetzen, das dann entsprechend der Vorliebe Maleachis für Epanalepsen (s. B. I Kap. VIII § 5 S. 412) in V. 7 wieder aufgenommen sein würde; allerdings bleibt es dann auffallend, dass in V. 7a ebenso wie in 2, 8 sowohl LXX als Peš. כְּרָתֶם durch ἐξελίνατε bzw. סִטִּיתוֹן wiedergeben. Will man diesen Umstand stark ins Gewicht fallen lassen, so würde es sich empfehlen, entweder רָחַקְתֶּם zu lesen oder vielleicht noch besser חִדַּקְתֶּם. Letzteres (חִדַּק) wird wenigstens einmal (Prov.

23, 4) in der LXX durch ἀπέχεσθαι wiedergegeben, allerdings wird es trotz des nachfolgenden מן im MT (מְבִינְתֶּךָ) nicht mit ἀπό, sondern mit dem Dativ konstruiert (τῇ δὲ σῆ ἐννοία); auch das פסיק des Targ. (vgl. oben S. 397) kann aus dieser LA erklärt werden, vgl. Ps. 39, 5. Hi. 14, 6; 16, 6. Für die richtige Rückübersetzung von ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν erklärt Budde מְעִינֹת unter Berufung auf Jes. 65, 7 und Lev. 16, 22. Von diesen beiden Stellen ist erstere allerdings nicht gerade glücklich gewählt, da LXX dort τὰς ἀμαρτίας bietet, doch dieses Versehen beeinträchtigt nicht den Vorzug der Emendation, die auch durch Jes. 43, 24. Jer. 11, 10. Ez. 24, 23. Hos. 10, 10. Thr. 4, 13 gestützt werden kann. Eine andere Retroversion würde sich durch die Heranziehung von Mal. 2, 6b ergeben. Hier bietet die LXX ebenso wie auch anderwärts (s. oben S. 217 z. St.) ἀδινία als Wiedergabe von עֹלָה. Sollte daher nicht in Anlehnung an Graetz (vgl. oben S. 400) die LA מְעִיל zum mindesten ebensoviel Berechtigung haben, um so mehr als sie an dem עֹלֶכֶן der Peš. noch eine weitere Stütze erhält? Allerdings findet sich in der Peš. עוּלָא nicht nur als Wiedergabe von עָל (vgl. Lev. 19, 15. Dt. 25, 16. Jer. 2, 5) bzw. עֹלָה (vgl. 2. Sam. 3, 34. Mal. 2, 6), sondern auch als die von עִינֹת (vgl. Ez. 43, 10). Ob man nun מְעִינֹת oder מְעִיר bzw. מְעִירָה vorzieht, so erhielte man jedenfalls bei der LA חֲדָלְתֶּם (vgl. oben S. 402) eine im A. T. ganz vereinzelt dastehende Verbindung; das gleiche gilt auch von der LA סִר מִן חֲטָאוֹת bzw. סִר מִחֲטָאוֹת (s. oben a. a. O.), da wohl der Ausdruck סִר מִן חֲטָאוֹת bzw. סִר מִחֲטָאוֹת dem deuteronomischen Sprachgebrauch geläufig ist (2. Kön. 13, 6. 11; 14, 24; 15, 9. 24. 28, vgl. auch 2. Kön. 17, 22), nicht aber סִר מְעִינֹת oder סִר מְעִיל bzw. סִר מְעִירָה.

Da Maleachi auch sonst eine Reihe von Verbindungen aufweist, die nur ihm allein eigentümlich sind (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428—431), so wäre es immerhin sehr möglich, dass auch hier eine derartige ganz vereinzelt dastehende Verbindung vorläge, sei es bei der LA חֲדָלְתֶּם מְעִינֹת bzw. חֲדָלְתֶּם מְעִינֹתֵיכֶם, sei es bei der LA סִרְתֶּם מְעִינֹת bzw. סִרְתֶּם מְעִינֹתֵיכֶם, sei es bei

der LA חַדְלָתֶם מְעוֹל bzw. סַרְתֶּם מְעוֹל . Jedenfalls bliebe es zu erwägen, ob es nicht im Hinblick auf die von Maleachi auch sonst bevorzugte Anlehnung an den deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Sprachgebrauch (s. B. I Kap. VIII § 12) geraten sei, hier $\text{לֹא סַרְתֶּם מִחַטָּאוֹתֵיכֶם}$ zu lesen; allerdings wird חַטָּאוֹת nur einmal in der LXX durch *adimiai* wiedergegeben (Dan. 9, 24). Wollte man endlich einerseits für *adimiai* ein mehr als einmal vorkommendes Äquivalent bevorzugen und andererseits in Gl.b einen auch sonst üblicheren Ausdruck wiederfinden, so würde es sich empfehlen, $\text{לֹא סַרְתֶּם מְרַע}$ zu lesen. Zu רָע bzw. רָעָה als Vorlage von *adimia* vgl. Jes. 33, 15. Prov. 8, 13 bzw. Jes. 57, 1. Hos. 10, 15. Zu dem Ausdruck סוֹר מְרַע vgl. Jes. 59, 15. Prov. 3, 7; 13, 19; 14, 16; 16, 17. Hi. 1, 1. 8; 2, 3; 28, 28.

Als Resultat der Erläuterung über die mutmasslich ursprünglichste Textgestalt von Gl.b würden sich demnach folgende Möglichkeiten ergeben:

- 1) $\text{לֹא חַדְלָתֶם מְעוֹתֵיכֶם}$
- 2) $\text{לֹא סַרְתֶּם מְעוֹתֵיכֶם}$
- 3) $\text{לֹא סַרְתֶּם מִחַטָּאוֹתֵיכֶם}$
- 4) $\text{לֹא סַרְתֶּם מְעוֹל}$ bzw. $\text{לֹא סַרְתֶּם מְעוֹלְכֶם}$
- 5) $\text{לֹא סַרְתֶּם מִן הַרָעָה}$ bzw. $\text{לֹא סַרְתֶּם מְרַע}$.

In unseren Text haben wir die sub 1 genannte LA aufgenommen, doch glauben wir, oben (S. 402) den Nachweis geführt zu haben, dass auch die anderen vorgeschlagenen Textformen das gleiche Mass von Berechtigung besitzen. Erwähnt sei noch, dass die Form חַדְלָתֶם sonst im A. T. nicht vorkommt, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435.

Der Sinn des Verses bleibt jedenfalls bei jeder dieser LAA der gleiche: nicht Jahve ist veränderlich, sondern die Tempelgemeinde unverbesserlich im Festhalten an der Sünde, m. a. W. die Schuld an der traurigen Gegenwart mit ihrer getäuschten messianischen Hoffnung, ihrem wirtschaftlichen Niedergang, der Verachtung von seiten der Nachbarn (vgl. oben S. 395) trägt nicht Jahve, sondern die Tempelgemeinde selbst, weil sie nicht von der Sünde lassen kann.

Der Gegensatz zwischen Gl.a und Gl.b würde durch die Adversativpartikel כִּי bzw. כִּי־אֵם noch stärker zum Ausdruck gebracht werden als durch das adversative ו an der Spitze von Gl.b (vgl. oben S. 396); vielleicht ist daher, wie bereits oben (S. 392) vermutet wurde, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass das den Vers einleitende כִּי ursprünglich an den Anfang von Gl.b gehörte.

Zum Schluss sei noch eine Möglichkeit zur Erwägung gestellt. Der soeben festgestellte Sinn des Verses würde ebenfalls zu adäquatem Ausdruck kommen, wenn man in Anlehnung an die von Ewald angenommene Bedeutung von כָּלָה = sich ändern (s. oben S. 391) לֹא כָּלִיתִם durch לֹא שָׁנִיתִם ersetzen könnte: ich, Jahve, habe mich nicht geändert, aber auch ihr, Söhne Jakobs, habt euch nicht geändert. Eine derartige Paronomasie wäre im Hinblick auf den sonstigen Gebrauch dieser Redefigur bei Maleachi (s. B. I Kap. VIII § 5 S. 415) nicht auffallend; rein rednerisch betrachtet, wäre sie sogar sehr wirkungsvoll, doch leider fehlt es ihr vollkommen an beglaubigten Textzeugen.

Zusammenfassung von 3, 6.

Mit V. 6 beginnt eine neue Rede, die bis V. 12 reicht. Veranlasst durch die Klagen und Zweifel der Gemeinde, dass Jahve sich gewandelt habe, d. h. dass er seine Heilspläne geändert und dass daher trotz der Ankunft Esras die Endzeit immer noch ausgeblieben sei, ja dass statt dessen vielmehr schwere Naturkatastrophen wie Dürre und Heuschreckenplage über die Gemeinde hereingebrochen seien (vgl. V. 10 f.) und im Zusammenhang damit auch Israels Stellung im Kreise der Nachbarvölker gelitten habe (vgl. V. 12), stellt der Prophet an die Spitze der neuen Rede den lehrhaft formulierten Satz von der Unveränderlichkeit Jahves, der er die Unverbesserlichkeit der Jakobssöhne gegenüberstellt. Nicht Jahve ist ein anderer geworden, aber die Tempelgemeinde ist keine andere geworden in ihrem Verhältnis zur Sünde, von der sie nicht lassen kann. Das ist die Erklärung für den Notstand der Gegenwart. Welcher Art aber die Sünde ist, die bisher den Anbruch der messianischen Zeit verhindert, das erklärt der Prophet im folgenden Vers.

β) V. 7aa: **Alter und Wesen der Sünde der Jakobssöhne.**

Seit eurer Väter Tagen seid ihr abgewichen von meinen Satzungen und nicht habt ihr (sie) eingehalten.

Unser Vers führt den Gedanken der Schlussworte von V. 6 näher aus, indem er eine Angabe über das Alter und Wesen der Sünde bietet, von der die Jakobssöhne nicht lassen wollen. Wie bereits oben (S. 401) z. V. 6 bemerkt wurde, ziehen Budde, Tichomiroff, Riessler die beiden ersten Worte des Verses zu V. 6 und lassen daher V. 7 mit סָרְתֶם beginnen, doch schwerlich mit Recht.

לְמִימֵי kommt nur noch 2. Kön. 19, 25 (לְמִימֵי קָדָם) vor, die Verbindung der Präposition לְ und מִן mit יוֹם jedoch auch anderwärts wie 1. Chr. 17, 10 (לְמִימֵי). Ri. 19, 30. 2. Sam. 7, 6. Jes. 7, 17 (לְמִיּוֹם). Dt. 4, 32; 9, 7. Jer. 7, 25. Hag. 2, 18 u. ö. (לְמִן־הַיּוֹם) zur Bezeichnung des zeitlichen Ausgangspunktes. Ein Vergleich der beiden Parallelstellen 2. Kön. 19, 25 und Jes. 37, 26 zeigt, dass der Ausdruck לְמִימֵי gleichbedeutend ist mit מִימֵי. Zu dem Gebrauch von מִימֵי vgl. 2. Kön. 23, 22. Jes. 23, 7. Jer. 36, 2. Hos. 10, 9. Mi. 5, 1. Esr. 9, 7. Neh. 8, 17, zu dem des parallelen מִיּוֹם Dt. 9, 24. 1. Sam. 7, 2; 8, 8. Neh. 5, 14. Die Verbindung לְמִימֵי אֲבֹתֵיכֶם nur hier (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429), doch vgl. den ganz analogen Ausdruck מִימֵי אֲבֹתַי Esr. 9, 7.

אֲבֹתֵיכֶם wird von Isopescul auf die Erzväter bezogen; Duhm^A, der ebenso wie Marti^{KHS} אֲבִיכֶם liest, denkt speziell an den Erzvater Jakob, Reinke unter Berufung auf Gen. 10, 21; 17, 4 f.; 19, 37; 36, 9. 43. Jos. 24, 4 etwas allgemeiner an die Stammväter, Riessler noch allgemeiner an die Ahnen, dagegen Venema z. T. in Anlehnung an Grotius an die Generation vor dem Fall Jerusalems etwa seit dem Tode des Josia, J. M. P. Smith an die Lebenszeit der gegenwärtigen Generation, wobei er annimmt, dass sich der Ausdruck vielleicht auch auf die unmittelbar voraufgehende Generation beziehe und eventuell noch höher hinaufgreife. Ein zwingender Beweis ist jedoch für keine dieser Auffassungen zu erbringen. Offenbar handelt es sich für den Propheten darum, in Anlehnung an die ezechielische Geschichtsbetrachtung

(Ez. 16. 20. 23) den Gedanken zum Ausdruck zu bringen, dass trotz des Wechsels der Generationen bei den Jakobssöhnen stets alles beim alten bleibe; wie je und je so steht die Gemeinde auch jetzt noch unter dem Zeichen des Abfalls von Jahves Satzungen, m. a. W. die Schuld der Gegenwart ist nicht ein in das Leben der Gemeinde neueingetretener Faktor, sondern ein von alters her angestammtes, von der früheren Generation überkommenes Erbübel, gleichsam nur das vorläufig letzte Glied einer langen geschichtlichen Entwicklungsreihe. So richtig schon v. Til mit der Erklärung: „antiquam illam fuisse culpam“. Ähnlich auch Köhler und Keil: seit alters bzw. von alters her.

Für Ezechiel steht die ganze Vergangenheit Israels unter dem Zeichen des kultischen Abfalls von Jahve, der bis in die Zeit des ägyptischen Aufenthalts zurückreicht (Ez. 20, 7; 23, 3) und der somit für keinen idealen Anfangspunkt Raum lässt. Maleachi weicht in bezug auf letzteren Punkt nicht unerheblich von Ezechiel ab: im Unterschied von Ezechiel betrachtet er die Mosezeit als die Periode unerreichter Gottwohlgefälligkeit, die daher als solche am Ende der Tage erneuert werden solle (vgl. oben S. 372 z. 3, 4). Ist dem aber so, dann kann die Zeit des fortlaufenden Abfalls für Maleachi ähnlich wie für die deuteronomistische (vgl. oben S. 373), hoseanische (vgl. Hos. 9, 10 auch 11, 2) und jeremianische Geschichtsbetrachtung (vgl. Jer. 2, 1—8, s. auch Procksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten, Leipzig 1902, S. 77) erst mit der Einwanderung in Kanaan anheben. Der Ausdruck אֲבֹתֵיכֶם wäre demnach von den Vorfahren der auf Mose folgenden Zeit zu verstehen, vgl. B. I Kap. VI § 13 S. 283 f. Allerdings bleibt bei dieser Erklärung immerhin ein gewisser Widerspruch mit 2, 10, wo Maleachi bei dem ganz analogen Ausdruck אֲבֹתֵינוּ vermutlich die Generation der Mosezeit vorgeschwebt hat (vgl. oben S. 248 f.). Dieser Widerspruch könnte jedoch gehoben werden, sobald man אֲבֹתֵיכֶם nicht als den inklusiven, sondern als den exklusiven Ausgangspunkt auffasst, d. h. wenn man die Worte von V. 7 in dem Sinne versteht, dass seit dem Aufhören der Tage der Väter der Mosezeit Israel von Jahves Satzungen abgefallen sei, s. B. I Kap. VI § 13 S. 284.

סָרְתֶם charakterisiert die angestammte Sünde des näheren als ein Abweichen, genauer — wenn man das folgende Wort (סָרְתֶם) mit

hinzuzieht — ein Abweichen von Jahves Satzungen, vgl. B. I Kap. VI § 35 S. 330. Die direkte Verbindung von סור mit חקים und nachfolgendem מן nur hier, doch vgl. Dt. 5, 32 (29), wo zu לא תסרו aus V. 31 (28) dem Sinne nach מכל־המצוה והמשפטים zu ergänzen ist, und 2. Sam. 22, 23, wo jedoch statt לא אסור מפנה nach Ps. 18, 23 wahrscheinlich לא־אסיר מני bzw. לא־אסיר ממני zu lesen ist, vgl. Löhr, KEH³ und Henry Preserved Smith, ICC z. 2. Sam. 22, 23. Das Deuteronomium, zu dessen charakteristischen Redewendungen סור mit nachfolgendem מן gehört, gebraucht jedoch mit Vorliebe die Verbindung סור מן־הדרך wie Mal. 2, 8 (s. oben S. 229 f., vgl. auch B. I Kap. VIII § 12 S. 436) oder auch מן־הדרך (Dt. 17, 11) bzw. מכל־הדברים (Dt. 28, 14) oder מן־המצוה (Dt. 17, 20). Am nächsten verwandt mit dem Ausdruck סור מן־החקים ist die Verbindung סור ממשפטים (Ps. 119, 102) bzw. סור ממצות ומשפטים (Dan. 9, 5).

מחקי ist eine nur hier vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. חקים gehört zu dem festen Bestande des deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Sprachgebrauchs, allerdings findet sich der Ausdruck hier nur verhältnismässig selten allein (חֲקִים Dt. 4, 6; 6, 24; 16, 12) ausserhalb der üblichen Zusammenstellung, sei es mit המשפטים (vgl. Dt. 4, 1. 8. 14; 5, 1; 12, 1; 26, 16), sei es mit המשפטים und המצוה bzw. המצות (vgl. Dt. 5, 31; 6, 1; 7, 11; 26, 17. 1. Kön. 8, 58. 2. Kön. 17, 37, s. auch Kuenen O² I § 7, 4. 10. 16). LXX bietet ἐξεκλίνετε νόμῳ μου statt des zu erwartenden ἀπὸ τῶν νομίμων μου (vgl. Dt. 17, 11. Ps. 119, 102) bzw. ἐκ τῶν νομίμων μου (vgl. Ri. 2, 17. Mal. 2, 8, s. oben S. 230). Da ἐκκλίνειν mit dem Akkusativ in der LXX sonst vielfach als Wiedergabe des Hif'il von נטה erscheint (vgl. Dt. 24, 17; 27, 19. 1. Sam. 8, 3. 1. Kön. 11, 2. Ps. 141, 4. Prov. 17, 23; 18, 5), so könnte man geneigt sein, als Vorlage der LXX חקי (את) anzunehmen, falls dieser Ausdruck sich noch sonst im A. T. belegen liesse. Doch von den Tochterversionen scheinen die v. lat.^{5a} (declinastis a legitimis meis), slav. (οὐκ ἐκκλίνετε τὸ νόμον μου) und arm. (nach Isopescul) die LA ἐξεκλίνετε ἀπὸ (ἐκ) τῶν νομίμων μου vorzusetzen; eine ganz ähnliche LA scheint

übrigens auch Cyrill gekannt zu haben, wenn er im Kommentar schreibt: *ἐξεκλίνετε δὲ καὶ ὑμεῖς ἐκ τῶν ἐμῶν νομίμων (καὶ οὐκ ἐφουλαξάσθε)*. Den Plural *νόμιμα* geben die arab. (شُرُيُومًا) und aeth. (h e g g e i a) durch den Singular wieder; letztere ersetzt ausserdem die 2. Prs. durch die 3. Prs., indem sie gleichzeitig die Verbalform *ʿala ḡ ū* (= *παρέβησαν* bzw. *ἐξέκλιναν*) als Relativsatz an *zaʿaba uīkem mū* (= *τῶν πατέρων ὑμῶν*) mittelst des Relativpronomens *ʿella* (= *οἷ*) angliedert.

וְלֹא שָׁמַרְתֶּם vervollständigt die positive Formulierung (**סַמְרַתֶּם**) noch durch eine negative. Marti¹⁰, Sellin^{1,2,3} und Nowack³ betrachten die beiden Worte als eine nichtssagende Glosse zu **סַמְרַתֶּם כֹּחְקֵי**, da auch das folgende **שׁוּב** umkehren nur auf **סוּר** = sich abkehren Rücksicht nehme, doch Marti^{KHS⁹} lässt sie mit Recht unbeanstandet, desgleichen Marti^{KHS⁴}, wenn auch unter Änderung von **שָׁמַרְתֶּם** in **שְׁמַרְתֶּם** (s. unten). Jedenfalls kommt die Zusammenstellung von **סוּר** und **לֹא שָׁמַר** auch sonst vor, wenigstens im deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Sprachgebrauch, von dem Maleachi ja in unverkennbarer Abhängigkeit steht (vgl. oben S. 404 z. 3, 6, s. auch B. I Kap. VIII § 12), z. B. Dt. 17, 19 f. 2. Kön. 18, 6, ja Maleachi selbst gebraucht 2, 8 f. die beiden Verba, wenn auch nicht in unmittelbarer Aufeinanderfolge, nebeneinander (s. oben S. 229 f. 238).

Ebenfalls charakteristisch für den deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Sprachgebrauch ist auch die Verbindung von **שָׁמַר** mit **חֻקִּים** bzw. **הַחֻקִּים**, vgl. Dt. 6, 17; 7, 11; 12, 1; 16, 12; 17, 19, s. B. I a. a. O. S. 437. Ob jedoch Maleachi, wie Abrahanel (bei Pocock) vermutet, bei dem Doppelausdruck an die göttlichen Gebote und Verbote gedacht, ist zum mindesten zweifelhaft.

שָׁמַרְתֶּם wird wegen des fehlenden Objekts **שְׁמַרְתֶּם** vokalisiert von Wellhausen, Nowack^{1,2,3}, Tichomiroff, Isopescul, Duhm^A, Marti^{KHS⁴}, Procksch, J. M. P. Smith. Allerdings kann diese LA, die auch Marti^{KHS⁹} für möglich hält, sowohl durch die Peš. (s. unten S. 410)

als auch die arab. (وَلَمْ تَحْفَظُوهَا), aeth. (u a' i' a k a b e u o) und arm. (nach Isopescul) Tochterversion der LXX gestützt werden. Doch ergänzt sich, wie Budde richtig bemerkt, das Objekt von

selbst. Daher ist auch die von Sievers (Misc. S. 148. 163 f.) im Hinblick auf 3, 14 vorgeschlagene Einfügung von **מִשְׁמֶרְתִּי** überflüssig. Für **שְׁמַעְתֶּם אֹתָם** bietet Peš. **שְׁמַעְתֶּן אֲנִי**, las also **שְׁמַעְתֶּם אֹתָם** bzw. **שְׁמַעְתֶּם**. Die gleiche Verwechslung von **שְׁמַר** und **שְׁמַע** weist auch ein Kod. (Kenn. 93 bei Isopescul) auf.

Zusammenfassung von 3, 7aa.

Die Sünde, von der die Tempelgemeinde nicht lassen kann, haftet den Jakobssöhnen von alters her an: seit den Tagen der Väter, d. h. seit der Einwanderung in Kanaan, sind die Satzungen Jahves stets verletzt worden und unbeobachtet geblieben.

c) V. 7aßb: Die Umkehr der Gemeinde als Bedingung für die Umkehr Jahves.

Kehret um zu mir, so will (auch) ich umkehren zu euch, spricht Jahve der Heere. Ihr aber sprecht: worin sollen wir umkehren?

Bei der rein formalen Beurteilung der Sünde als Übertretung der göttlichen Gebote in Gl.aa bleibt Maleachi nicht stehen; ihrem Wesen nach ist sie für ihn Abkehr von Gott, s. B. I Kap. VI § 35 S. 330. Daher die Mahnung **וְאִשׁוּבָה אֵלַי**, an die sich sogleich die Verheissung reiht **וְאִשׁוּבָה אֵלֵיכֶם**. Die gleiche epanaleptische bzw. paronomastische Zusammenstellung (s. B. I Kap. VIII § 5 S. 412 f. 415) auch Sach. 1, 3 und 2. Chr. 30, 6, wenn auch an ersterer Stelle durch Einfügung von **נָאִם יְהוָה צְבָאוֹת** in etwas erweiterter und an letzterer Stelle in etwas veränderter Gestalt (**שׁוּבוּ אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם וְיִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל וְיֵשֶׁב אֶל־הַפְּלִיטָה**). Eng verwandt sind auch die ganz analogen Paronomasien Jer. 31, 18 (**הֲשִׁיבֵנו יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְנָשׁוּבָה**) und Thr. 5, 21 (**הֲשִׁיבֵנו יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְנָשׁוּבָה**). Der genaue Sinn der Mahnung und Verheissung wird vom Propheten in der mit V. 8 anhebenden Erläuterung entfaltet. Aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ergibt sich jedoch vorläufig folgendes. Bisher ist das messianische Heil trotz der Ankunft Esras ausgeblieben, nicht weil Jahve ein an-

derer geworden, sondern weil die Tempelgemeinde keine andere geworden (V. 6), weil sie unentwegt an der von alters her ererbten Vaterschuld festhält; darum ist bisher auch alles beim alten geblieben. Soll aber eine neue Wendung der Dinge eintreten, dann muss vor allem die Tempelgemeinde neu werden im Sinne eines Bruchs mit der angestammten Sünde, einer Umkehr zu Jahve, dann erst kann auch Jahve „umkehren“, d. h. heimkehren (vgl. oben S. 376 z. V. 5), m. a. W. seinen Einzug in den Tempel halten und so das Leid der Gegenwart in den Glanz der Endzeit wandeln. Den Sinn der Worte trifft nicht übel die Paraphrase des Targ. תּוֹבוּ לְפִיחָנִי וְאַחֲפָנִי בְּמִימְרֵי לֵאשָׁבָא לְכוּן = revertimini bzw. convertimini ad cultum meum et respiciam in verbo meo, ut beneficiam vobis.

אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת wird von Sievers (Misc. S. 148. 163), der den ganzen Vers für sekundär erklärt (vgl. unten), aus metrischen Gründen als Zusatz zum Zusatz gestrichen. Sellin^{1.2.3} und Nowack³ haben sich in bezug auf die Tilgung der Schlussformel Sievers angeschlossen.

Soweit die These des Propheten. Es folgt der Einwand der Zuhörer.

וְאָמְרָתֶם leitet hier wie 1, 2. 6. 13; 2, 14. 17 den Einwand der Zuhörer ein. Peš. und Targ. setzen auch hier ein אַם vor וְאָמְרָתֶם voraus, s. oben (S. 3 und 54) z. V. 2 und V. 6.

בְּמָה נָשׁוּב = worin, in welchem Stück sollen wir umkehren? stellt den Einwand selbst dar. בְּמָה ist eine noch dreimal bei Maleachi (1, 6 f.; 3, 8) vorkommende Form des Fragepronomens mit vorangestellter Präposition בְּ. Zu dem sonstigen Gebrauch von בְּמָה im A. T. s. oben (S. 4) z. 1, 2. Der Einwand der Zuhörer wird auch hier dem Propheten zum Anlass, den Begriff שׁוּב sowohl in seiner Anwendung auf die Tempelgemeinde (V. 8—10a) als auch in seiner Anwendung auf Jahve (V. 10b—12) des näheren zu erläutern.

Bereits oben war darauf hingewiesen worden, dass Sievers V. 7 für einen späteren Zusatz hält. Zu der Argumentation von Sievers und deren Widerlegung s. B. I Kap. VII § 4 S. 375 ff.

Zusammenfassung von 3, 7aβ. b.

Die G.laa nur nach der formalen Seite gekennzeichnete Sünde wird jetzt nach ihrem Wesen erklärt. Ihrem Wesen nach aber ist die angestammte Väterschuld Abfall oder Abkehr von Jahve. Erst wenn an Stelle des Abfalls Umkehr oder Rückkehr zu Jahve eintritt, kann auch Jahves Umkehr oder Rückkehr, d. h. sein Einzug in den Tempel, erfolgen. Daher der enge Zusammenhang, in den die Mahnung zur Umkehr mit der Verheissung von Jahves Rückkehr gestellt wird. In welchem Sinne beides, die Mahnung und die Verheissung, zu verstehen sei, wird im Verlauf der Rede näher erläutert, veranlasst durch den Einwand der Zuhörer nach der Bedeutung des prophetischen Mahnworts.

2) VV. 8—10a: Die Umkehr der Gemeinde.

a) V. 8: **Die bisherige Benachteiligung Gottes durch die Gemeinde in bezug auf den Zehnten und die Abgaben oder der kultische Charakter der angestammten Sünde.**

Pflegen wohl Menschen Elohim zu beeinträchtigen, dass ihr mich beeinträchtigt? Ihr aber sprecht: inwiefern haben wir dich beeinträchtigt? 'Am' Zehnten und 'an' der Hebe, 'denn bei euch sind sie (noch)'.

Auf den Einwand der Zuhörer in V. 7b antwortet der Prophet mit einer Gegenfrage. Marti^{Do. KHS²} versetzt dieselbe an den Anfang von V. 9, wohin sie als Begründung des Fluches besser passe als zu Beginn unseres Verses, wo bloss die Sünde zu konstatieren sei; auch komme der Anschluss von יב an V. 7b der Gedankenfolge zustatten. Zustimmung fand Marti bei Sellin^{1.2.3} und Nowack³, während Marti^{KHS⁴} seine eigene frühere Position aufgegeben hat. Gegen Martis Umstellung haben sich mit Recht Budde und J. M. P. Smith ausgesprochen; ersterer verweist treffend auf 1, 2b, wo Jahves Antwort ebenfalls mit einer rhetorischen Frage beginnt. Noch einen Schritt weiter als Marti^{Do. KHS²} geht Riessler, der die Worte als Zusatz beseitigt mit der allerdings wenig überzeugenden Motivierung: „die Glosse weist auf das Unsinnige dieser Betrügerei hin“.

הִקְבַּע ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, während das Verbum קבע sich ausser in unserem und dem nächstfolgenden Verse (V. 9) noch Prov. 22, 23 findet, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 427. An der genannten Proverbienstelle erklärt man das Wort gewöhnlich nach dem Zusammenhang im Sinne von berauben (rob bzw. despoil), vgl. Delitzsch (Spr. z. St.), Wildeboer (KHCAT z. St.), Steuernagel^{KHS⁴} (z. St.), Toy (ICC z. St.), Oesterley (Prov. z. St.). Diese Bedeutung wird auch für unsere Stelle vielfach angenommen, vgl. Raschi (גויקה), Kimbi (גודה ולקחת הדבר בהכרח), Calvin (diripere), Coccejus, Drusius, v. Til (spoliare), Reinke, Ewald (berauben), Pocock, G. A. Smith, J. M. P. Smith (rob). Von den alten Versionen haben jedoch nur Aq., Theod., Symm. (ἀποστερείν) קבע in diesem Sinne verstanden. LXX bietet πτερνίξεν (πτερνει), das sonst als Wiedergabe von עקב erscheint, vgl. Gen. 27, 36. Hos. 12, 4. Jer. 9, 3. Schon Cappellus nahm daher als Vorlage der LXX עקב an. Neuerdings wird nach dem Vorgang Wellhausens der Text in diesem Sinne geändert von Marti^{Do. KHS⁴}, Nowack^{1,2,3}, Sellin^{1,2,3}, Procksch, Tichomiroff, Sievers (Misc. S. 148), Isopescul, Duhm^A, Riessler, Ehrlich. Übrigens postulieren auch Venema, Rosenmüller, Maurer, Hitzig, Köhler, Keil, v. Orelli³, v. Hoonacker für קבע die Bedeutung fraudare, defraudare bzw. betrügen, übervorteilen bzw. frauder z. T. unter Berufung auf die Synonymität der aus den gleichen Radikalen, wenn auch in verschiedener Anordnung, zusammengesetzten Stämme קבע und עקב. Ganz ähnlich auch Luther: täuschen. Auf gleicher Linie, wenn auch in etwas stärkerer Nuancierung, liegt das טלם (= iniuria affecit, oppressit, fraudavit) der Peš., das in 3, 5 als Wiedergabe von עֶשֶׂק erscheint, während Prov. 22, 23 dafür אתפרע (= ultus est) steht. In gleicher Weise übersetzt an letztgenannter Stelle auch das Targ. (אתפרע), während es hier bei Maleachi abschwächend frei paraphrasiert: הִירְגוּ גַבְר קָדָם דִּינָא (= numquid ad iracundiam provocat vir iudicem?). In Anlehnung an den aramäischen Sprachgebrauch (s. Levy, TWB s. v. קבע, vgl. auch R. Payne Smith, Thes. Syr. s. v.) scheint die Vulg. das Wort verstanden zu haben, wenn sie es mit affigere bzw. ebenso wie Prov. 22, 23 mit configere übersetzt. Im Kommentar zu unserer Stelle erblickt Hieronymus in dem Ausdruck sogar einen Hinweis auf den Kreuzestod Christi.

Die Bedeutung von קבע in unserem und dem nächstfolgenden Verse dürfte jedoch durch den Gegensatz zu V. 10 normiert sein. Dort lautet die Aufforderung: bringet den ganzen Zehnten in das Schatzhaus. Demnach muss V. 8 f. davon die Rede sein, dass die Ableistung der Tempelgebühren nur eine unvollständige und ungenügende sei, m. a. W. dass der Tempelschatz oder Jahve selbst beeinträchtigt, geschädigt werde. Diese Bedeutung ist für קבע durch den Sprachgebrauch der Mišna bezeugt, vgl. Jad. 4, 3 (nach Levy, NHWB s. v.). Es liegt daher kein Grund vor zu einer Änderung des überlieferten Textes, den nicht nur Aq., Theod., Symm. (s. oben S. 413), sondern auch Peš. und Vulg. (s. oben a. a. O.) voraussetzen scheinen; ja selbst als Vorlage der LXX (s. oben a. a. O.) ist er denkbar; schon Cappellus hat neben der oben (a. a. O.) genannten Vermutung mit der Möglichkeit gerechnet, dass LXX קבע im Sinne von לקב aufgefasset habe im Hinblick auf die auch sonst vorkommende Metathesis bei Synonymen wie שמקדה und שקמה, קבש, קבש and קשב.

Die Imperfektform ist mehrfach in modalem Sinn verstanden worden, sei es lizitativ von Luther (ist es recht, dass u. s. w.), Köhler, Keil, Procksch, Sellin^{1.2.3}, Nowack³ (darf wohl ein Mensch u. s. w.), v. Hoonacker (appartient-il à l'homme etc.), sei es potential von Pressel, Riessler (kann [auch] ein Mensch u. s. w.), G. A. Smith (can a man etc.). Doch die Analogie von 1, 6 (s. oben S. 47) legt es näher, das Imperfektum hier als Ausdrucksform für eine Erfahrungstatsache aufzufassen, die im Deutschen am besten durch „pflegen“ wiedergegeben wird, vgl. Ges.-K.²⁸ § 107g. Driver, Tens.³ § 33b.

אדם ohne Artikel ist im Hinblick auf das parallele אדם wie Gen. 1, 26. Dt. 4, 32. 2. Sam. 24, 14. Jes. 2, 9. 11 wohl kollektiv zu verstehen. So schon Calvin und Venema, die jedoch irrtümlicherweise den Ausdruck auf die Heiden beziehen, durch deren Beispiel Israel beschämt werden solle. Wegen der Gegenüberstellung mit אלהים bezeichnet der nur hier von Maleachi gebrauchte Ausdruck wohl die Menschen als hinfällige (vgl. Ps. 144, 4), schwache (vgl. Hi. 25, 6), irrende (vgl. 1. Sam. 16, 7), sündige (vgl. 1. Kön. 8, 46), kurzlebige (vgl. Hi. 14, 1 f.), sterbliche (vgl. Num. 16, 29. Ps. 82, 7. Hi. 14, 10) Wesen, die anderwärts als solche auch בשר (vgl. Jer. 17, 5. Ps. 56, 5. 12.

Hi. 10, 4; 34, 15. 2. Chr. 32, 8) im Gegensatz zu רָחַץ heissen (vgl. Jes. 31, 3).

אֲדָרִים ist eine der auch sonst mehrfach von Maleachi (2, 15. 17; 3, 14 f. 18) gebrauchten gemeinsemitischen Gottesbezeichnungen, s. B. I Kap. VI § 15 S. 286. Das Targ. (s. oben S. 413) gibt das Wort durch דִּינָא wieder. In Anlehnung daran erklärt es Grotius im Sinne von iudices. Übrigens kannte schon Calvin diese Erklärung, von der er jedoch mit Recht bemerkt: non videtur convenire sensus ille propter nomen Adam. Doch wird die Beziehung auf Jahve vor allem durch das parallele אֲדָרִי ausser Zweifel gesetzt. Die gleiche Gegenüberstellung von אֲדָרִים und אֲדָרִים auch Dt. 5, 24 (21). Jer. 16, 20. Ez. 28, 2. 9. 2. Chr. 6, 18. Analoge Gegenüberstellungen s. in B. I Kap. VI § 24 S. 305 f.

Bei der von Wellhausen u. a. (s. oben S. 413) vertretenen Änderung von קָבַע in עָקַב ergibt sich eine Anspielung auf den Namen des Erzvaters יַעֲקֹב, nach dem die Gemeinde in V. 6 als בְּנֵי יַעֲקֹב bezeichnet wird. Zu der Verwendung des Jakobnamens in Wortspielen s. Th. Böhl, Volksetymologie en woordspeling in de Genesis-verhalen (Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel 59, Serie A, Amsterdam 1925, S. 49—79) S. 64 ff. Allerdings kann auch in dem Falle, dass man von der genannten Textänderung absieht, mit der Möglichkeit eines Wortspiels gerechnet werden, s. B. I Kap. VII § 4 S. 376. Kap. VIII § 5 S. 415.

Auf die allgemeine Sentenz folgt auch hier wie 1, 6 (s. oben S. 52) entsprechend der schriftstellerischen Eigenart Maleachis (s. B. I Kap. VI § 2 S. 400 ff.) deren nähere Erläuterung bzw. konkrete Anwendung.

יֵי leitet die Anwendung ein. LXX (διότι) und Vulg. (quia) deuten die Partikel in kausalem Sinn, ebenso Calvin (quia), Coccejus, Venema, v. Til (nam), Marti^{Do}, Nowack³ (weil), v. Orelli³, Isopescul (denn), Procksch (da), v. Hoonacker (car). Von den Tochterversionen der LXX bietet die aeth. nāhūkē, als ob sie ἰδοὺ gelesen; ähnlich auch Duhm, Riessler und Marti^{KHS}, die יֵי durch die Affirmativpartikel „ja“ wiedergeben. Das komparative אֵךְ der Peš. lässt auf ein כּ als Vorlage schliessen, das jedoch vielleicht nur defektive Schreibung für יֵי war, vgl. Ges.-K.²⁸ § 7d A. 3. In Übereinstimmung mit

der Peš. übersetzen auch Luther und Grotius: wie ihr mich täuschet bzw. ut vos me spoliastis. Sprachlich berechtigter ist die adversative Fassung des **כי**, wie sie de Moor (doch gij be-rooft mij), Tichomiroff (а вы обманываете [обкрадываете] меня), J. M. P. Smith (yet you are robbing me) und Sellin^{1.2.3} (und doch betrügt ihr mich) vertreten. Doch dürfte es im Hinblick auf die voraufgehende Frage das einfachste sein, **כי** hier in konsekutivem Sinn = dass zu fassen, vgl. Ges.-K.²⁸ § 107u. 166b. König, Synt. § 395. So auch Reinke, Ewald, Köhler, Keil, Wellhausen, Nowack^{1.2}.

אָהֵם קִבְּעִים אֹתִי erklärt die Frage von Gl.aa des näheren, und zwar dahin, dass die Tatsache der Beeinträchtigung der Gottheit durch Menschen von der Beeinträchtigung Jahves durch die Tempelgemeinde zu verstehen sei. Zu der heute vielfach vertretenen Änderung von **קִבְּעִים** in **עֲקִבִּים** s. oben S. 413. Die pluralische Partizipialform ausser an unserer Stelle und dem nächstfolgenden Verse (V. 9) nur noch Prov. 22, 23; an letzterer Stelle allerdings in suffigierter Gestalt (**קִבְּעִיהֶם**), s. B. I Kap. VIII § 10 S. 427. Der konkret gehaltene Vorwurf des Propheten an die Adresse der Tempelgemeinde ruft wieder wie 1, 7. 12 einen neuen Einwand der Zuhörer hervor.

וְאָמְרָתֶם leitet auch hier diesen Einwand ein. Peš. und Targ. fügen auch hier wieder ein **אֵם** ein, s. oben (S. 411) z. V. 7.

בְּמִוֶּה קִבְּעֵנִי bildet den Inhalt des Einwandes. Zu der Form **בְּמִוֶּה** s. oben (a. a. O.) z. V. 7.

הַמְעֵשֶׂר וְהַתְרוּמָה enthält nach dem vorliegenden Text die in Erwiderung auf den kurzen Einwand der Zuhörer ebenso kurz gehaltene Antwort des Propheten. Die beiden Worte werden vielfach als elliptische Redewendung aufgefasst, sei es im Nominativ (v. Orelli³), sei es im Akkusativ (Keil, Nowack^{1.2}, v. Hoonacker, J. M. P. Smith), sei es als Dependens der zu ergänzenden Präposition **בְּ** (Venema, Rosenmüller, Köhler, Keil, J. M. P. Smith, vgl. auch Reinke, Ewald, Isopescul, Duhm⁴, Procksch, Marti^{KHS⁴}). Doch es fragt sich, ob der Text in Ordnung sei. LXX bietet *ὅτι τὰ ἐπιδέξασα καὶ αἱ ἀπαρχαὶ μεθ' ὁμῶν εἰσιν*. In Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen, ausgenommen die aeth. und v. lat.^{5a}: erstere (āšerātīkemmūnī uakādāmīfātīkemmūnī) setzt hinter τὰ ἐπι-

δέκατα sowie hinter αἱ ἀπαρχαὶ noch ein ὄμων voraus, letztere (decimae meae) hinter τὰ ἐπιδέκατα noch ein μω. In Anlehnung an die LXX ergänzt Budde noch כִּי עִמָּכֶם vor הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה mit der Begründung, dass der so gewonnene Wortlaut „weil ihr für euch behalten Zehnten und Abgabe“ doch viel wahrscheinlicher klinge als jene hervorgestossenen Worte, für die obendrein בַּמַּעֲשֵׂר וּבַתְּרוּמָה zu erwarten wäre, auch habe ein כִּי עִמָּכֶם hinter קִבְעֵנוּךְ leicht übersehen werden können. Angeschlossen an Budde haben sich: Sellin^{1,2,3} und Nowack³, vgl. auch Marti^{KHS³}, der diese Emendation für möglich hält, während Marti^{KHS⁴} von ihr absieht.

Einen etwas andern Versuch, den ursprünglichen Text nach der LXX zu rekonstruieren, hat Riessler gemacht, der am Schluss des Verses בָּכֶם einfügt, das vor בְּמֵאָרָה in V. 9 ausgefallen sei Peš. (במעשרא וברישיתא), Targ. (במעשריא ובתרומתא) und Vulg. (in decimis et in primitiis) scheinen die LA בַּמַּעֲשֵׂר וּבַתְּרוּמָה voranzusetzen, die Tichomirowff für die ursprüngliche hält. Kombiniert man den Text der LXX einerseits und den von Peš., Targ., Vulg. andererseits, so ergibt sich als ursprüngliche LA הֵם עִמָּכֶם כִּי בַּמַּעֲשֵׂר וּבַתְּרוּמָה. Nicht übel ist auch der Vorschlag von Graetz, der V. 9aa zu V. 8b herüberzieht, indem er gleichzeitig בְּמֵאָרָה אֲתֶם נֶאֱרָיִם in בְּמֵאָרָה אֲתֶם נֶאֱרָיִם bzw. במגורה אתם גוררים bzw. במגורה אתם גוררים ändert; doch fehlt dieser Emendation jeglicher Anhaltspunkt an den alten Versionen. Die Verbindung von מַעֲשֵׂר und תְּרוּמָה mit der Präposition בְּ allerdings nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Die Zusammenstellung von מַעֲשֵׂר und תְּרוּמָה auch Dt. 12, 6. 11. 17. Neh. 10, 38; 12, 44; 13, 5. 2. Chr. 31, 12, allerdings in etwas abweichender Form; am nächsten verwandt ist die Zusammenstellung 2. Chr. 31, 12, wo die beiden Nomina ohne jede Näherbestimmung nebeneinander stehen, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge.

מַעֲשֵׂר bezeichnet hier, wie aus V. 10 (s. unten z. St.) deutlich hervorgeht, den Zehnten als eine Tempelabgabe, die an das Tempelmagazin abzuliefern ist, und zwar genauer, wie aus V. 11 (s. unten z. St.) zu schliessen ist, als eine vegetabilische Naturalleistung, die aller Wahrscheinlichkeit nach für den Unter-

halt des Kultuspersonals bestimmt war. Über das Verhältnis dieser Zehntenordnung zu der Praxis der nachexilischen Zeit (vgl. Neh. 10, 38; 12, 44; 13, 5. 12. 2. Chr. 31, 5 f. 11 ff.) einerseits und zu den Bestimmungen von P (vgl. Num. 18, 21—32) andererseits s. das unten z. V. 10 Bemerkte, vgl. auch B. I Kap. IV § 4 S. 114 ff.

תְּרוּמָה bedeutet im profanen Sprachgebrauch die Steuer, die Abgabe des Untertanen an den Herrscher (Prov. 29, 4) und bezeichnet dementsprechend bei Ezechiel die Abgaben der Gemeinde an den נָשִׂיא, bestehend in Weizen-, Gersten-, Öl- und Kleinviehlieferungen zur Bestreitung des Kultus (Ez. 45, 13—17); daneben auch das zu Kultuszwecken ausgeschiedene heilige Areal mit dem Tempel und den angrenzenden Niederlassungen der Priester und Leviten (Ez. 45, 1. 6 f.; 48, 8 ff. 12. 18. 20 f.), und schliesslich auch das Priesterdeputat neben der Rešith von Erstlingen und vom Teig sowie anderen Einkünften (Ez. 44, 30), vgl. O. Eissfeldt, Erstlinge und Zehnten im A. T. (BWAT H. 22), Leipzig 1917, S. 59—71. Ganz analog ist auch der Gebrauch von תְּרוּמָה bei P; hier bezeichnet es: 1) die Abgabe zu Kultuszwecken, sei es die freiwillig übernommene (Ex. 25, 2—7; 35, 5—9. 21—29; 36, 3. 6. Num. 31, 52), sei es die gesetzlich normierte (Ex. 30, 13 ff.); 2) das Priester- bzw. Levitendeputat, d. h. die für die Priester bzw. Leviten bestimmte Abgabe (Ex. 29, 27 f. Lev. 7, 32. 34; 10, 14; 22, 12. Num. 5, 9; 6, 20; 18, 8. 11. 19; 31, 29. 41). In dieser Bedeutung wird der Ausdruck auch in der Chronik und im Nehemiabuch gebraucht. Nach letzterem ist תְּרוּמָה Bezeichnung für die Priestereinkünfte, die als solche תְּרוּמַת הַכֹּהֲנִים heissen und von den Leviteneinkünften (מִצְוֹת הַלֵּוִיִּם) bzw. von dem Zehnten unterschieden werden (Neh. 13, 5; 10, 38); beide, die Priester- und die Leviteneinkünfte, werden unter dem gemeinsamen Namen מִנְאֹת הַתְּוָרָה זְכוּתֵיהֶם וְזִקְוֵיהֶם zusammengefasst (Neh. 12, 44). An letztgenannter Stelle wird ebenso wie Neh. 10, 38 neben den תְּרוּמַת, d. h. dem Priester-einkommen, und dem מַעֲשֵׂר bzw. den מַעֲשֵׂרוֹת, d. h. dem Leviteneinkommen, auch noch die רֵאשִׁית genannt, doch ist letztere vielleicht identisch mit der תְּרוּמָה: jedenfalls fasst LXX hier wie dort beide Ausdrücke mit ἀπαρχή (Neh. 10, 38) bzw. ἀπαρχαί (Neh. 12, 44) zusammen (vgl. v. Hoonacker, Le sacerdoce lévitique, Londres

et Louvain 1899. S. 408 f.), falls man es nicht vorzieht, mit Eissfeldt (a. a. O. S. 101) unter תְּרוּמֹת lediglich den Priesteranteil an Korn, Most und Öl zu verstehen, wobei dann רֵאשִׁית auf die Abgabe vom Teige zu beziehen wäre. In der Chronik endlich bezeichnet תְּרוּמָה das eine Mal das Priesterdeputat und den Zehnten (2. Chr. 31, 10), das andere Mal nur den Priesteranteil am Zehnten (2. Chr. 31, 12), s. Eissfeldt a. a. O. S. 103—107.

Da von allen Aussagen über die תְּרוּמָה diejenigen des Nehemiabuches, namentlich soweit sie den Esra- (Neh. 10, 38) und Nehemiamemoiren (Neh. 13, 5) angehören, zeitlich dem B. Maleachi am nächsten stehen, so werden wir wohl nicht irgehen, wenn wir an unserer Stelle das Wort im Sinne dieser Aussagen verstehen, d. h. es als Bezeichnung der Priestereinkünfte fassen, neben denen die Leviteneinkünfte mit dem Ausdruck מַעֲשֵׂה charakterisiert werden. Beide Ausdrücke zusammen nennen dann die gesetzlich normierten Tempelabgaben, soweit sie für den Unterhalt des Kultuspersonals bestimmt sind.

Von diesen Tempelabgaben bzw. Naturalleistungen für Priester und Leviten heisst es, falls der von uns angenommene Textverlust (s. oben S. 417) richtig ist, כִּי עִמָּכֶם הֵם = denn sie sind noch bei euch, d. h. die Gemeinde hat nicht den Gesamtbetrag der Abgaben abgeliefert, sondern, wie aus V. 10 (הֲבִיאוּ אֶת־כָּל־הַמַּעֲשֵׂה) deutlich hervorgeht, einen Teil derselben zurückbehalten, m. a. W. sie ist ihren Verpflichtungen gegenüber dem Tempel bzw. dem Tempelpersonal nur partiell nachgekommen. In diesem Stück also bedarf die Gemeinde der Umkehr.

Die von den Vätern angestammte Schuld (V. 7) wird demnach ausdrücklich wie bei Ezechiel (Ez. 16. 20. 23) als kultische Sünde näher erklärt, vgl. B. I Kap. VI § 36 S. 332. Die Unverbesserlichkeit dieser Sünde rückt der folgende Vers (V. 9) noch in ein besonders helles Licht.

Zusammenfassung von 3, 8.

Den Einwand der Zuhörer in V. 7b beantwortet der Prophet zunächst mit einer Gegenfrage, deren Zweck es ist zu zeigen, wie unerhört jegliche Beeinträchtigung der Gottheit durch Men-

schen sei; solcher Beeinträchtigung gegenüber Jahve aber hat sich die Tempelgemeinde schuldig gemacht. Doch die Angeredeten scheinen sich keiner Schuld bewusst und bitten um Aufklärung. Der Prophet erteilt sie durch Hinweis auf die Rückständigkeit eines Teiles der Naturalleistungen an den Tempel für den Unterhalt des Kultuspersonals.

b) V. 9: **Die Vergeblichkeit aller bisherigen Strafmittel und der Kollektivcharakter der angestammten Sünde.**

Durch den Fluch seid ihr geworden zu Fluchbeladenen, und doch — mich beeinträchtigt ihr, das Volk insgesamt.

Mit der klaren und bündigen Aussage in V. 8b scheint die Rede vorläufig an einem Ruhepunkt angelangt zu sein. Doch ehe der Prophet den Ton der Scheltrede verlässt, um zur Mahnung und Verheissung (V. 10 ff.) überzugehen, beleuchtet er die angestammte Sünde noch von zwei neuen Gesichtspunkten aus, um den Zuhörern die ganze Schwere ihrer Verschuldung in eindringlichster Weise zum Bewusstsein zu bringen. In V. 7 war der hereditäre Charakter der Sünde der Jakobsöhne hervorgehoben worden. Die Schuld des gegenwärtigen Geschlechts konnte dadurch abgeschwächt oder womöglich ganz aufgehoben erscheinen. Es lag daher dem Propheten daran, auch die Verantwortlichkeit der zeitgenössischen Generation zu betonen. Er tut dieses, indem er die auch in der Gegenwart fort-dauernden erzieherischen Besserungsversuche Gottes hervorhebt, durch die das Volk sich zur Umkehr hätte bewegen lassen sollen.

בְּמִרְאָה אַתֶּם נֹאֲרִים wird von der LXX wiedergegeben durch *καὶ ἀποβλέποντες ὑμεῖς ἀποβλέπετε*. Als die per metathesis literarum entstandene Vorlage der LXX vermutete schon Cappellus wohl mit Recht בְּמִרְאָה אַתֶּם נֹאֲרִים. So auch Schleusner (Thes. s. v. ἀποβλέπων ἀποβλέπω), Tichomiroff und J. M. P. Smith; etwas anders Reinke und Isopeskul, die ἀποβλέπετε für die Wiedergabe von נֹאֲרִים halten, während Riessler in Anlehnung an eine auch schon von Schleusner (a. a. O.) geäußerte Vermutung unter Heranziehung des arab. na'ara = herabsehen an נֹאֲרִים denkt. In Übereinstimmung mit der LXX auch die Tochterversionen,

die allerdings z. T. ihre Vorlage in recht verschiedener Weise wiedergeben: während syr.-hex. (וּמַחֵר אֲנִתּוֹן חִירִין אֲנִתּוֹן), slav. (и кзирлюице кы кзирасте), v. lat.^{8a} (et vos videntes respicitis) sich eng an diese halten, bieten v. lat.^{9e} (et dissimulantes vos dissimulastis), aeth. (uataʿa_uerō taʿa_uarkem mū = et despiciendo despexistis, vgl. Isopeskul), arab. (وَمَتَّعِافِلُونَ أَنْتُمْ تَتَّعِافِلُونَ) = et vos omnino negligitis), arm. (obtrectando obtrectatis nach Isopeskul), kopt.-a. (et in oblivione obliviscimini vos nach Isopeskul) einen anderen Text. Doch der MT wird bestätigt durch Peš. (בְּלוֹטָא מִתְּלִישׁוֹן אֲנִתּוֹן), Targ. (בְּלוֹטָא אֲתוֹן מִתְּלִישׁוֹן) und Vulg. (et in penuria vos maledicti estis), desgleichen auch durch den Inhalt von V. 10b. 11.

מֵאֲרָה bedeutet hier wie 2, 2 (s. oben S. 177) und auch anderwärts im A. T. (s. oben a. a. O.) den Fluch, die Verfluchung, Verwünschung. Der Fluch, von dem der Prophet hier redet, ist jedoch nicht der Dt. 28, 15—68 (vgl. Jos. 8, 34) genannte (v. Til, vgl. auch Pressel), sondern besteht vielmehr in den V. 10b. 11 vorausgesetzten Naturkalamitäten: Dürre, Heuschreckenplage, Misswachs, mit denen vielleicht auch die nach V. 12 anzunehmende Geringschätzung von seiten der Nachbarvölker zusammenhing, vgl. Reinke, Köhler, Keil, Tichomiroff, Nowack^{1.2.3}, Marti^{Do}, Isopeskul, Driver, v. Hoonacker, Sellin^{1.2.3}. Der Sinn von מֵאֲרָה wird daher von Hieronymus in der Vulg. ebenso wie im Kommentar z. 2, 2 (s. oben S. 177) treffend durch penuria (bzw. omnium rerum egestas) wiedergegeben und von I.-Ezra durch beigefügtes הַחֲסָרוֹן erläutert. Ganz zu Unrecht bezieht jedoch Ehrlich den Ausdruck auf die Verringerung bzw. Verkürzung des Zehnten. Die masoretische Vokalisation hat בְּמֵאֲרָה mit dem Pathah des Artikels versehen. Der Artikel enthält jedoch schwerlich einen Hinweis auf den einst schon durch Mose angedrohten Fluch (Pressel), sondern ist der der absoluten Bekanntheit (Notorietät), vgl. König, Synt. § 297 a—c. Ges.-K.²⁸ § 126 n.

נְאֻרִים ist die einzige im A. T. vorkommende Nif'alform vom Stamme אָרַר, von dem sich sonst nur das Kal (z. B. Mal. 2, 2), Pi'el (Gen. 5, 29. Num. 5, 18 f. 22. 24. 27) und Hof'al (Num.

22, 6) belegen lässt, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 432. Das Partizipium Nif'al steht hier statt des sonst üblichen Partiz. Kal, vgl. das oben (S. 156) z. 1, 14 über אָרֵר Bemerkte. Zu der Form נִאָרִים s. König, Lehrgeb. I § 34, 7a (S. 371). Stade, Gramm. § 249 a. Ges.-K.²⁸ § 67 u. Bauer-Leander, HG § 58 k¹, doch vgl. auch Brockelmann, V. Gr. I § 74 iβ.

Wie die Form נִאָרִים so ist auch die mit נִאָרָה gebildete Paronomasie Maleachis Sondergut, nicht minder wie die in 2, 2, s. oben S. 178, vgl. auch B. I Kap. VIII § 5 S. 415. § 10 S. 430. Ehrlichs freie Wiedergabe: „bei der Verkürzung zieht ihr selber nur den Kürzern“ wird dem Sinn der Worte nicht gerecht, vgl. oben S. 421. Grotius fasst das Partizipium futurisch: maledictione maledicti vos eritis. Auf der gleichen Linie liegt auch die Übersetzung von Wellhausen und Duhm^U: mit dem Fluch seid ihr bedroht. Doch VV. 10b. 11 zeigen deutlich, dass der Fluch sich bereits auszuwirken begonnen hat und in Form von Dürre, Heuschreckenplage und Misswachs schwer auf der Gemeinde lastet. Man nehme daher mit der Mehrzahl der Ausleger das Partizipium als Äquivalent eines Perf. Präsens, d. h. als Bezeichnung einer Tatsache, die in der Vergangenheit eingetreten, in der Gegenwart noch fortwirkt, vgl. Ges.-K.²⁸ § 106g. Driver, Tens.³ § 8.

וְאֵתֵי אֲתֵם קִבְעִים ist mit dem Vorhergehenden weder einfach kopulativ zu verbinden (LXX, Peš., Targ., Vulg.), noch kausal (Luther, Drusius, Pocock, v. Orelli³, J. M. P. Smith, vgl. auch v. Hoonacker), sondern adversativ, so dass das vor אֵתֵי stehende וְ mit und doch, trotz alledem zu übersetzen ist, vgl. Köhler, Keil, Tichomirow, de Moor, Wellhausen, Nowack^{1.2.3}, Marti^{Do. KHS}, Isopeskul, Duhm^U, Ehrlich, Sellin^{1.2.3}. Zu der Form קִבְעִים sowie der heute vielfach vertretenen Emendation in עֲקִבִים s. oben (S. 413. 415) z. V. 8.

Die Strafheimsuchungen Gottes sind also wirkungslos an der Tempelgemeinde abgeprallt, ihr Ziel, eine Umkehr von der kultischen Schuld herbeizuführen, haben sie nicht erreicht. Trotz der strafenden Hand Gottes, die sich so schwer auf die Äcker und Weinberge des Landes gelegt, hat die Gemeinde immer noch nicht ihr Verhalten gegenüber der kultischen Steuerpflicht geändert. Nach Kimḥi und I.-Ezra berief sich die Tempelge-

meinde gerade auf die Missernte als Entschuldigungsgrund für die ungenügende Ablieferung der Tempelabgaben; ganz ähnlich auch Pocock und L. de Dieu. Im Hinblick auf 1, 13 (vgl. oben S. 143 f.) muss die Möglichkeit zugegeben werden, dass auch nach der Ankunft Esras ebenso wie zwei Jahrzehnte vorher innerhalb der Tempelgemeinde der wirtschaftliche Notstand als Vorwand für die Vernachlässigung der Kultusplichten ausgenutzt wurde. Doch kommt es an unserer Stelle dem Propheten vor allem darauf an zu zeigen, dass die Schuld der Gemeinde noch erhöht wird durch ihre Verständnislosigkeit gegenüber der göttlichen Pädagogik. Maleachis Auffassung in diesem Punkt ist echt prophetisch, vgl. Am. 4, 6—11. Hos. 7, 8 ff. Jes. 9, 7—10, 4. Jer. 15, 7. Echt prophetisch ist auch der Gesichtspunkt, unter den abschliessend die Schuld der Jakobssöhne mit den beiden letzten Worten unseres Verses gestellt wird.

הַיָּמִים בָּלְוֹ wird von der LXX wiedergegeben durch τὸ ἔτος συντελέσθη, in Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen, von denen jedoch die aeth. (uā'āmatihūnī halka) nach ἔτος noch ein αὐτοῦ gelesen zu haben scheint. In Anlehnung an die LXX hält Schulte (Th. Q. 1895 S. 228) הַיָּמִים בָּלְוֹ (die Tage sind vollendet) für die ursprüngliche LA. Doch schon Cappellus vermutete mit Recht, dass ἔτος einfach Schreibfehler für ἔθνος sei, vgl. Kod. **Σ**, dessen ἔθνος **Σ**^{c.a.c.b} in ἔτος geändert. Weniger glücklich ist jedoch die weitere Vermutung von Cappellus, die auch Reinke in Anlehnung an Schleusner vertritt und der zufolge συντελέσθη erst nachträgliche Korrektur aus συντελέσ sei, veranlasst durch Verschreibung von ἔθνος in ἔτος. Jedenfalls dürfte es einfacher sein, mit Isopescul anzunehmen, dass die LXX בָּלְוֹ für בָּלְוֹ gelesen. Statt בָּלְוֹ bieten jedoch mehrere HSS (Kenn. 4. 17. 72. 112. 160. 172. 224. 226. 228. 253. 258. 260. 264. 271. 288. 601. 158 bei Tichomirow) sowie die Druckausgaben von Soncino (1488), Brescia (1494), Venedig (Bromberg 1521) בָּלְוֹ, s. Ginsburg HB z. St. Unter Berufung auf diese Variante sowie die Angabe der Masora magna, dass bei Jeremia, Ezechiel und in den kleinen Propheten statt בָּלְוֹ stets בָּלְוֹ geschrieben sei, ausgenommen die vorliegende Stelle und Jer. 6, 13, begnügt sich Tichomirow mit der Annahme, dass die LA der LXX als Wiedergabe der

Konsonantengruppe כלה zu erklären sei. Doch man wird mit Riessler einen Schritt weiter gehen dürfen und die Pu'alform כלה als die LA der LXX annehmen dürfen. Jedenfalls scheint diese Form den Vorzug zu verdienen vor dem Pifel כלה, das seinerzeit Faber (RBML VI S. 121) als Vorlage der LXX vermutet hatte. Bietet demnach die LXX keine Veranlassung zu einer Textänderung, so wird andererseits der MT nicht nur durch Peš. (כנה עמא), Targ. (עמא כולדין) und Vulg. (gens tota), sondern auch durch Aq., Theod., Symm. (τὸ ἔθνος ἅπαν) bestätigt. Die allerdings mit einem Fragezeichen versehene Konjektur von Graetz כלה וכימני כלה fügt sich gut in den von ihm durch Herüberziehung von V. 8b zurechtgemachten Text unseres Verses, doch steht und fällt sie mit seinen übrigen Emendationen, vgl. oben (S. 417) z. V. 8. Warum Nowack^{K1} die Worte כלה כלה als Zusatz beseitigt, ist nicht einzusehen, vgl. Isopescul. Das gleiche gilt von der durch Sellin^{1,2,3} vorgeschlagenen und von Nowack³ übernommenen Einfügung von יעקב vor כלה.

Die Verbindung כלה כלה nur hier (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429), ebenso wie das parallele כלה כלה auch nur einmal (Jes. 9, 8) nachweisbar ist, während כלה כלה sich öfters bei Ezechiel findet, vgl. Ez. 11, 15; 20, 40; 36, 10. An letzteren Ausdruck knüpft vielleicht Maleachi an unter gleichzeitiger Verwendung der Bezeichnung der Gemeinde bei Haggai als כלה כלה (Hag. 2, 14, vgl. B. I Kap. VIII § 16 S. 443). Wie bei Haggai, so hat auch hier der Ausdruck כלה unverkennbar einen verächtlichen Nebensinn. In der Mehrzahl der Fälle, wo כלה sonst auf Israel angewandt wird, haftet jedenfalls an dem Worte das Moment der Verständnislosigkeit (Dt. 32, 28), der Sünde (Jes. 1, 4), der Schuld (Jes. 10, 6), der Untreue (Ri. 2, 20), des Ungehorsams (Jer. 7, 28) bzw. der Auflehnung gegen Gott (vgl. Ez. 2, 3). Die Übersetzung von Marti^{Do KHS}, die Nowack³ übernommen: „eure ganze Sippschaft“ bringt die verächtliche Nebenbedeutung des Wortes nicht übel zum Ausdruck, doch der eigentliche Sinn würde vielleicht noch genauer durch „Heidenvolk“ bzw. „Empörervolk“ getroffen werden. Syntaktisch bilden die Worte eine Apposition zu אלה. Zu der Disgruenz der Person zwischen dem pronominalen Leitwort

und dem Suffix von לֵךְ s. König, Synt. § 3441. Durch die Apposition wird der Charakter der angestammten (V. 7) kultischen Sünde (V. 8) als einer Kollektivschuld mit Nachdruck hervorgehoben. Die Schuld, um die es sich hier handelt, ist nicht die einzelner Individuen, Gruppen oder Stände, sondern die der Gesamtgemeinde, deren Glieder alle ausnahmslos mitverantwortlich sind für die Schädigung des Tempelschatzes.

Nach Sievers fügt sich V. 9 weder in den Zusammenhang, noch in das Metrum ein und ist daher als unechte Zeile unsicherer Form (Prosa?) auszuscheiden, s. B. I Kap. VII § 4 S. 377 f.

Zusammenfassung von 3, 9.

Die Verantwortlichkeit für die angestammte Schuld kultischer Art wird dadurch noch besonders erhöht, dass die Jakobsöhne auch allen erzieherischen Besserungsversuchen Gottes zum Trotz unentwegt an ihr festhalten. Noch in der allerjüngsten Vergangenheit hat Jahve den Fluch über das Land verhängt, es mit Dürre, Heuschreckenplage und Misswachs geschlagen (V. 10b. 11), aber auch durch diese Naturkalamitäten ist die Tempelgemeinde nicht zur Selbstbesinnung und Umkehr gebracht worden. Die Beeinträchtigung Gottes durch Rückständigkeit der Tempelabgaben dauert immer noch fort. Der hier erhobene Vorwurf trifft nicht nur diesen oder jenen innerhalb der Tempelgemeinde, sondern die Tempelgemeinde in ihrer Gesamtheit. Die hereditäre Väterschuld ist zugleich unverbesserliche Kollektivschuld.

c) V. 10a: Ermahnung zu gewissenhafter Entrichtung des Zehnten.

Schaffet den ganzen Zehnten zum Schatzhaus, auf dass Vorrat vorhanden sei in meinem Hause (Tempel), ja machet doch mit mir einen Versuch in diesem (Stück)! spricht Jahve der Heere.

Nachdem der Prophet in V. 8 f. die Schuld, von der die Tempelgemeinde sich bekehren solle, als unverbesserliche kultische Sünde auf dem Gebiet der Steuerpflicht charakterisiert, zeigt er nun zunächst, in welcher Weise eine Besserung ein-

treten könne, und schlägt daher den Ton der Ermahnung an. Dementsprechend hebt der neue Absatz mit einem Imperativ an.

הַבִּיאַד wird von der LXX wiedergegeben durch *καὶ εἰσηγήσατε*, diese las also die Befehlsform als Indikativ mit vorangestetztem ו, das auch Riessler zu dem ursprünglichen Textbestande rechnet. Doch Peš. (אִיתוּ), Targ. (אִייתוּ) und Vulg. (in ferte) bestätigen den MT. Der Ausdruck הַבִּיאַד von der Entrichtung des Zehnten ist innerhalb der altt. Gesetzeskorpora dem Deuteronomium eigentümlich (vgl. Dt. 12, 6. 11), während P dafür הָרִים (vgl. Num. 18, 24. 26) gebraucht; doch findet sich הַבִּיאַד sonst sowohl in der vorexilischen (z. B. Am. 4, 4) als auch in der nachexilischen Literatur (Neh. 10, 38. 2. Chr. 31, 5 f. 12).

כָּל־הַמַּעֲשֵׂר wird von der Peš. (מַעֲסָרָא) und v. lat.^{Sa.0e} (fructus bzw. pignera) unter Weglassung von כָּל־ wiedergegeben; auch Duhm^U lässt es fort. Doch LXX (*πάντα ἐκφόρια*), Targ. (כל מעשריא) und Vulg. (omnem decimam) bestätigen es. Auffallend ist in der LXX die Wiedergabe von מַעֲשֵׂר durch *ἐκφόρια*, da *ἐκφόρια* sonst als Äquivalent von פָּרִי (Lev. 25, 19. Dt. 28, 33) oder יְבוּל (Hag. 1, 10, vgl. auch Ri. 6, 4 [A]) erscheint, während die übliche Übersetzung von מַעֲשֵׂר wie V. 8 *ἐπιδέματα* (vgl. Num. 18, 24. 28. Dt. 12, 11; 14, 23. Am. 4, 4. 2. Chr. 31, 5 f. 12) bzw. *ἐπιδέκατον* (vgl. Num. 18, 21. 26. Dt. 12, 17; 14, 28; 26, 12) oder *δεκάτη* (vgl. Gen. 14, 20. Lev. 27, 30 ff. Neh. 10, 38 f.; 12, 44; 13, 5. 12) ist, s. Eissfeldt, a. a. O. S. 109 f. Die Tochterversionen scheinen alle die gleiche LA vorauszusetzen, ausgenommen vielleicht die aeth., die noch ein *ἑμῶν* hinter *ἐκφόρια* einfügt; allerdings wird der Text der LXX von ihnen in verschiedener Weise wiedergegeben: v. lat.^{Sa}, slav. (плоды), arm., kopt.-b. (nach Isopescul): fructus, v. lat.^{0e}: pignera, arab. (الغلات) und syr.-hex. (עֲלֵלְתָא): proventus, fruges, aeth. (mā' r a r a k e m m ū): messem vestram.

Der Ausdruck כָּל־הַמַּעֲשֵׂר ist nicht, wie W. R. Smith (OTJC S. 427. E. Br.⁹ XV S. 314 A. 2, vgl. E. Br.¹¹ XVII S. 454 A. 4) meint, spezifisch deuteronomisch; er findet sich sowohl bei D (Dt. 14, 28; 26, 12) als auch bei P (Num. 18, 21. Lev. 27, 30. 32), vgl. B. I Kap. IV § 2 S. 100.

בֵּית הָאוֹצֵר bezeichnet den Ort, an dem der Zehnte abgeliefert werden soll. LXX bietet εἰς τοὺς θησαυροὺς, las also vielleicht wie Neh. 13, 12 הָאוֹצְרוֹת (אֶל־). Von den Tochterversionen scheinen die v. lat.^{0e} (in thesauris vestris), arm. und kopt.-a. (nach Isopescul) noch ein ὑμῶν hinter θησαυροὺς gelesen bzw. ergänzt zu haben. Peš. übersetzt לְאוֹצְרֵי, las also vermutlich אֶל־אוֹצְרֵי bzw. אֶל־אוֹצְרֵי. Doch das Targ. (לְבֵית אוֹצְרָא) und möglicherweise auch die Vulg. (in horreum) bestätigen den MT. Der Ausdruck בֵּית הָאוֹצֵר nur noch Neh. 10, 39 als Bezeichnung des Raumes, in dessen Zellen (לְשִׁכּוֹת) die Leviten den Zehnten vom Zehnten deponieren sollten; es handelt sich demnach um das aus mehreren Zellen bzw. Kammern bestehende Tempelmagazin oder Tempelschatzhaus, d. h. den beim Tempel befindlichen Vorratsraum, der anderwärts auch kurzweg הָאוֹצְרוֹת (Neh. 13, 12 f.) bzw. הָאוֹצֵר (Sach. 11, 13 Peš., Targ.) bzw. אֲצִרוֹת בֵּית יְהוָה (1. Kön. 7, 51; 15, 18. 2. Kön. 12, 19) oder auch הַלְשִׁכּוֹת bzw. לְשִׁכּוֹת בֵּית יְהוָה (Esr. 8, 29, vgl. auch Esr. 10, 6. Neh. 13, 4 f. 9. 2. Chr. 31, 11) genannt wird. Ob sich diese auch 1. Makk. 4, 38 (παστοφόρια) erwähnten Vorratsräume an dem eigentlichen Hauptgebäude des nachexilischen, nach Z^erubbabel benannten Tempels oder in den Vorhöfen befanden, ist nicht mehr auszumachen, vgl. Nowack, Archäol. II S. 73. Benzinger, Archäol.³ S. 335. Über die Vorratsräume im herodianischen Tempel s. Nowack a. a. O. S. 78 f. Volz, B. A. S. 53 f.

וְיָהִי טָרֵף בְּבֵיתִי gibt den Zweck an, zu dem die Ablieferung des Zehnten in das Tempelschatzhaus erfolgen solle.

וְיָהִי wird von der LXX durch καὶ ἔσται wiedergegeben; dementsprechend hält Riessler וְיָהִי für den ursprünglichen Text, doch ist die Emendation schwerlich vonnöten, da der Jussiv mit ו in Anlehnung an einen Imperativ zur Bezeichnung der Absicht hier durchaus am Platz ist, vgl. Ges.-K.²⁸ § 109 f. König, Synt. § 190. Driver, Tens.³ § 60 ff. Beiläufig sei bemerkt, dass die Form וְיָהִי sich sonst im A. T. nicht belegen lässt.

טָרֵף übersetzt die LXX mit ἡ διασπαγή αὐτοῦ, las demnach vermutlich טָרְפוֹ. Von den Tochterversionen scheinen jedoch v. lat.^{Sa.0e} (rapina), syr.-hex. (רַמְפוּיָא), aeth. (barbara), arm.

(nach Isopescul) in Übereinstimmung mit dem MT *αδοῦ* nicht in ihrer Vorlage gehabt zu haben; ebenso stimmen auch Peš. (מאכולתא), Targ. (פרנום) und Vulg. (cibus) mit dem MT überein. Die von den drei letztgenannten Versionen gegebene Übersetzung: Speise, Nahrung bzw. Zehrung, Proviant, Vorrat, passt auch hier wie Ps. 111, 5. Prov. 31, 15. Hi. 24, 5 allein in den Zusammenhang. So richtig auch die meisten Ausleger, vgl. Raschi (מזון), Luther, Duhm^U (Speise), Calvin, Venema (cibus bzw. cibatus), Drusius (alimentum), Wellhausen (Vorrat), v. Orelli³ (Unterhalt), Köhler, Keil, Nowack^{1,2,3}, Marti^{Do. KHS⁴}, Riessler, Isopescul, Sellin^{1,2,3} (Zehrung), de Moor (voedsel), v. Hoonacker (vivres), J. M. P. Smith (food), Tichomiroff (пища). Im kultischen Sprachgebrauch kommt der Ausdruck von den Naturalleistungen an den Tempel nur hier vor, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428. Die Wiedergabe der LXX durch *δικοπαγή* (= rapina, Raub) entspricht zwar derjenigen Bedeutung von *נָרָה*, die am häufigsten im A. T. vorkommt (Gen. 49, 9. Num. 23, 24. Jes. 5, 29; 31, 4. Ez. 19, 3. 6; 22, 25. 27. Am. 3, 4. Nah. 2, 13 f.; 3, 1. Ps. 76, 5; 104, 21; 124, 6. Hi. 4, 11; 29, 17; 38, 39), doch lässt sie sich nur bei einer so gekünstelten Auslegung halten, wie sie Grotius vertritt (rapina i. e. quod altare abripit de victimis), oder im Zusammenhang mit der Textgestalt der LXX, die, wie schon Cappellus und neuerdings auch Isopescul richtig gesehen, Gl.a in folgendem Sinne verstanden hat: am Ende des Jahres (vgl. V. 9b) hat ein jeder seine Ernte nach Hause gebracht, ohne den Zehnten in den Tempel abzuliefern; auf diese Weise ist der rückständige Zehnte gleichsam wie ein Raub (am Heiligtum) in den einzelnen Häusern geblieben. So auch Cyrill, Theodor und Theodoret.

בְּבֵיתִי wird von der LXX wiedergegeben durch *ἐν τῷ οἴκῳ αδοῦ*, sie las also offenbar mit Verwechslung von י und ו *בְּבֵיתוֹ*. Einige HSS wie *א^{c.a.c.b}*, Y (Taurinensis) und Holmes-Parsons 23. 49 (bei J. M. P. Smith) bieten übrigens *ἐν τοῖς οἴκοις ἑμῶν*. In Übereinstimmung damit von den Tochterversionen die syr.-hex. (בְּבֵיתִי דִּילְכוּן), v. lat.^{Sa.0e} (in domibus vestris), arm. und kopt.-a. (nach Isopescul). Jedoch die Peš. (בְּבֵיתִי) und Vulg. (in domo mea) bestätigen den MT, während das Targ. hier frei, aber sinn- gemäss (vgl. unten S. 431) paraphrasiert: *לְדַשְׁמֵשֵׁן בְּבֵית מִקְדָּשִׁי* (= iis, qui ministrant in aede sanctuarii mei). Zu dem Ausdruck

בֵּיתִי = בֵּית־יְהוָה als Bezeichnung des Tempels vgl. Jes. 56, 5. 7. Jer. 23, 11. Hag. 1, 9. Sach. 1, 16; 3, 7.

Der Prophet fordert demnach in Gl.aa die Gemeinde auf, den ganzen Zehnten in das Tempelmagazin zu bringen, damit er dort als Zehrung diene. Unter dem ganzen Zehnten verstand Drusius die verschiedenen Arten von Zehnten, wie sie Tob. 1, 6 ff. erwähnt werden; auch dem Targ., das hier den Plural כַּעֲשֵׂרִיא bietet (s. oben S. 426), schwebte vielleicht eine ähnliche Auffassung vor. Doch ist diese Erklärung nur annehmbar unter der Voraussetzung einer Textänderung von הַמְּעֵשֶׂר in הַמְּעֵשֶׂרוֹת, zu der jedoch keinerlei Veranlassung vorliegt. Nach dem Wortlaut des MT kann mit den meisten Auslegern unter כָּל־הַמְּעֵשֶׂר nur der volle unverkürzte Zehnte, der Zehnte in ungeminderter Höhe verstanden werden, vgl. Venema, Köhler, Keil, v. Orelli³, Tichomirow, Marti¹⁰, Nowack^{1,2,3}, Isopescul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith.

Die Ablieferung soll in das Tempelmagazin erfolgen; das entspricht vollkommen der nachexilischen Praxis, soweit wir sie aus einigen Angaben der Eramemoiren (Neh. 10, 38a^β [zu der Einreihung von Neh. 8—10 hinter Esr. 10 s. B. I Kap. V § 4 S. 182—186]), der Nehemiamemoiren (Neh. 13, 5. 12) und des Chronisten (2. Chr. 31, 11 f. Neh. 12, 44) kennen, s. B. I Kap. IV § 4 S. 114. Eine etwas abweichende Praxis dagegen schildert die Angabe Neh. 10, 38b. 39, die vermutlich einem allerdings noch vorchronistischen Überarbeiter angehört (vgl. Bertholet, EN z. St.); dieser zufolge sammeln die Leviten selbst unter Aufsicht eines aronidischen Priesters den Zehnten in den einzelnen Städten ein, um ihn dann in die Vorratszellen des Tempels abzuliefern. Einen Ausgleich zwischen diesen beiden Arten der Zehntenablieferung scheint der vermutlich aus späterer, wenn auch noch vorchronistischer Zeit stammende Zusatz Neh. 10, 40 herstellen zu wollen, vgl. Bertholet a. a. O. Etwas anders Eissfeldt (a. a. O. S. 96), dem zufolge es sich kaum ausmachen lässt, ob V. 40 von der gleichen Hand stamme wie V. 38b. 39 oder von einer späteren. Gleichzeitig findet Eissfeldt (a. a. O. S. 95) unter Berufung auf Mal. 3, 8 und Neh. 13, 10 für die Hinzufügung von V. 38b. 39 folgende, durchaus annehmbar klingende Erklärung: Da die Ablieferung des Zehnten durch die Laien an Umfang und Pünktlichkeit zu wünschen übrig

liess, so wurde in der Zeit nach Nehemia die bisher in der Ablieferung des Zehnten herrschende Praxis dahin geändert, dass die Leviten ihn selbst einsammelten.

Die Art und Weise, wie Maleachi die Zehntenablieferung fordert, stimmt allerdings mit keiner der uns im Pentateuch erhaltenen Zehntenordnungen vollkommen überein, doch berührt sie sich nahe mit der des P (Num. 18, 21—32), während sie von der des D (Dt. 14, 22—29, vgl. 12, 6. 11. 17; 26, 12) auf das unverkennbarste abweicht, s. B. I Kap. IV § 4 S. 115.

Die nahe Berührung der Forderung Maleachis mit der Zehntenordnung von P zeigt sich auch in dem Satz, der den Zweck der Ablieferung des unverkürzten Zehnten in das Tempelmagazin mit den Worten charakterisiert **וַיְהִי טָרֵף בְּבֵיתִי** (vgl. oben S. 427 ff.). Peš. (**וְנִהוּן מֵאִכְלֵתָא בְּבֵיתִי**) fasste **טָרֵף** als Prädikat zu **הַמַּעֲשֵׂר** und dementsprechend **וַיְהִי** als die das Subjekt und das Prädikat des Nominalsatzes verbindende Kopula. Ganz ähnlich auch v. Orelli³ (dass es zum Unterhalt sei in meinem Haus) und de Moor (opdat er voedsel zij in Mijn huis). Doch schwerlich mit Recht, da der Prophet in diesem Falle wohl **לְטָרֵף** bzw. **לְטָרֵף** (s. Ges.-K.²⁸ § 102h. Bauer-Leander, HG § 81t—y) geschrieben hätte, vgl. Jes. 23, 18. Es empfiehlt sich daher eher, in Anlehnung an LXX (**καὶ ἔσται ἡ διασπαγή αὐτοῦ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ**), Vulg. (et sit cibus in domo mea) und Targ. (**וַיְהִי פֶרֶן לְדַמְשֻׁשׁוּן בְּבֵית מִקְדָּשִׁי**) mit der Mehrzahl der Ausleger **טָרֵף** als Subjekt eines neuen Satzes zu fassen, als dessen Prädikat dann **וַיְהִי** zu stehen käme, wobei **וַיְהִי** dementsprechend in der Bedeutung existieren, sich befinden, vorhanden sein, da sein zu erklären ist, vgl. Luther, Pocock, Venema, v. Til, Reinke, Köhler, Keil, Tichomiroff, Marti^{KHS}, Nowack^{1,2,3}, v. Hoonacker, Isopescul, Duhm^U, Riessler, J. M. P. Smith, Sellin^{1,2,3}. Ganz ähnlich auch Procksch, der unter **טָרֵף** frische Früchte versteht und dementsprechend übersetzt: „und frische Früchte soll bergen mein Haus“.

Sind wir mit unserer Ansicht im Recht, dass **מַעֲשֵׂר וְתְרוּמָה** in V. 8 ff. (s. oben S. 417 ff.) zusammenfassende Bezeichnung für das Leviten- und Priesterdeputat bzw. für das Einkommen des Tempelpersonals ist, dann kann wegen des Parallelismus auch **טָרֵף**, d. h. Speise, Nahrung, Zehrung, Proviant, Vorrat, Lebensmittel

(vgl. oben S. 428), nur im Sinne der für das Kultuspersonal bestimmten Naturalleistungen verstanden werden; bestätigt wird diese Erklärung vor allem durch die oben S. 429 sowie oben (S. 418 f.) z. V. 8 angeführten Stellen des Nehemiabuches (Neh. 10, 38; 12, 44; 13, 5. 12) und der Chronik (2. Chr. 31, 4. 11 f.), denen zufolge der in die Tempelzellen abzuliefernde Zehnte sowie die Teruma ausdrücklich als die gesetzlich normierten Priester- und Levitengebühren charakterisiert werden, als die מִנַּת הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם (Neh. 12, 44) bzw. מִצֵּוֹת הַלְוִיִּם וְהַמְשֻׁרְרִים וְהַשְּׁעָרִים וְתְרוּמַת הַכֹּהֲנִים (2. Chr. 31, 4) bzw. als מִצֵּוֹת הַלְוִיִּם וְהַמְשֻׁרְרִים וְהַשְּׁעָרִים וְתְרוּמַת הַכֹּהֲנִים (Neh. 13, 5). Dass auch das Targ. טַרְףּ in diesem Sinne verstanden hat, beweist seine oben (S. 428) angeführte Paraphrase. Ganz ähnlich auch Raschi und Kimbi; ersterer erklärt die Worte וַיְהִי טַרְףּ בְּבֵיתִי mit וַיְהִי מוֹזֵן מִצֵּוֵי לְשִׁמְשֵׁי וְיָהִי מוֹזֵן מִצֵּוֵי לְשִׁמְשֵׁי, und letzterer fügt erläuternd hinzu: לְלוֹיִם וּלְכֹהֲנִים הַעֹבְדִים לִפְנֵי. Auf der gleichen Linie liegen auch die Erklärungen der meisten älteren und neueren Ausleger, die teils an den Unterhalt des Kultuspersonals denken (vgl. v. Til, Reinke, Köhler, Knabenbauer, v. Hoonacker, Isopescul, Tichomiroff, Driver, Sellin^{1,2,3}, J. M. P. Smith), teils daneben auch an die Bestreitung des Kultus (vgl. Marti^{Do. KHS⁴}, v. Orelli³).

Die nahe Verwandtschaft der Zehntenforderung Maleachis mit der des P ist mehrfach als Beweis dafür angesehen worden, dass Maleachis Wirksamkeit in die Zeit nach der Verpflichtung der Tempelgemeinde auf das Gesetzbuch Esras (Neh. 8—10), d. h. also entsprechend der herkömmlichen Chronologie in die Zeit nach 444 falle, sei es in die Zeit der ersten Statthalterschaft Nehemias, sei es in die Zeit zwischen seiner ersten und zweiten Statthalterschaft, sei es in die Zeit seiner zweiten Statthalterschaft, sei es in die Zeit nach letzterer, s. B. I Kap. IV § 1 S. 91—96. Andere wiederum, die die Entstehungszeit des B. Maleachi in die Zeit vor Esra bzw. in die Zeit vor 444 verlegen, leiten die Zehntenforderung Maleachis nicht aus seiner Bekanntschaft mit P ab, sondern erklären sie lediglich als eine natürliche, durch die Eigenart der nachexilischen Gemeindeverhältnisse bedingte praktische Weiterbildung der deuteronomischen Forderung, die dann durch P kodifiziert wurde, s. B. I Kap. IV § 1 S. 88 ff.

Keine der beiden genannten Erklärungen wird jedoch dem vorliegenden Tatbestand in ausreichender Weise gerecht. Wäre

die Rede 3, 6—12 erst nach der feierlichen Verpflichtung auf das Gesetzbuch Esras (Neh. 8—10) entstanden, so hätte der Prophet es wohl kaum unterlassen, auf diesen bindenden Akt hinzuweisen als eine der kräftigsten Stützen für die Berechtigung seiner Forderung. Andererseits aber handelt es sich hier gar nicht um einen in der Gemeinde bereits eingebürgerten Brauch, sondern, wie das יְבִרְתֵּנִי in Gl.a β deutlich zeigt (s. unten S. 433 f.), um eine Einrichtung, zu deren Beobachtung der Prophet die Gemeinde vorläufig nur probeweise auffordert. Diese beiden Tatsachen aber sind nur verständlich, wenn man mit König (Einl. S. 378) und Gr. Baudissin (Einl. S. 589) annimmt, dass vor dem feierlichen Akt von Neh. 8—10 der Inhalt von P den leitenden Kreisen bzw. einzelnen Gliedern der Tempelgemeinde bereits bekannt war. Diese Bekanntschaft aber kann nur in der Zeit nach der Ankunft Esras (458) vorausgesetzt werden. Wir hätten demnach als terminus a quo für die vorliegende Rede das Jahr 458 anzunehmen. Was den terminus ad quem anlangt, so ist er nach dem oben Ausgeführten durch die öffentliche Sanktionierung des Gesetzes gegeben, diese aber ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, 444 anzusetzen, sondern, wie B. I Kap. V § 4 S. 189 gezeigt ist, schon in das zweite Jahr nach der Ankunft Esras, d. h. in das Jahr 457 zu verlegen, s. B. I Kap. IV § 4 S. 118.

Innerhalb dieses Zeitraumes von etwas über einem Jahre scheint Maleachi zu jenem Kreise von Männern gehört zu haben, mit deren Hilfe Esra bald nach seiner Ankunft für das neue Gesetzbuch Stimmung bei der Tempelgemeinde zu machen versuchte, s. B. I Kap. I § 5 S. 46 f. Kap. IV § 4 S. 117 f. Kap. V § 9 S. 211 ff. Seine Hauptaufgabe scheint der Prophet vor allem darin erblickt zu haben, für die neue Zehntenordnung zu werben; war doch dies ein Punkt, an dem die Unterschiede des bisherigen deuteronomischen Gesetzbuches von den neuen Elementen des Esragesetzes in besonders markanter Weise hervortraten, s. B. I Kap. V § 9 S. 213.

Ein Vergleich zwischen V. 8 und V. 10 dürfte die Annahme nahe legen, dass Maleachis Tätigkeit nach dieser Richtung hin in zwei Phasen verlaufen sei. Der Prophet scheint damit begonnen zu haben, der Tempelgemeinde die neue Zehntenordnung zu empfehlen, aber der Erfolg scheint vorläufig nur ein unvollständiger gewesen zu sein, da die Gemeinde sich nur zu einer

teilweisen Ablieferung des Zehnten an das Tempelmagazin entschliessen wollte. Doch damit nicht zufrieden, fordert der Prophet die Gemeinde weiterhin auf, von der partiellen zur totalen Ableistung der Zehntenpflicht überzugehen. Die Veranlassung zu seinem Auftreten bzw. zu der energischeren Betonung seiner Forderung scheint eine schwere Heimsuchung der Gemeinde abgegeben zu haben, auf die er in V. 9 hinweist und die sich in V. 10b. 11 näher als Dürre, Heuschreckenplage und Misswachs zu erkennen gibt (vgl. oben S. 421 z. V. 9), s. B. I Kap. I § 5 S. 46. Um seine Forderung der Gemeinde annehmbar zu machen, kleidet der Prophet sie im weiteren Verlauf in die Form einer herzandrängenden Bitte, deren Erfüllung er eigentlich als eine nur probeweise zu gewährende hinstellt und an deren Gewährung er eine den Zeitverhältnissen entsprechende Segensverheissung anknüpft.

וּבְהִנְנִי wird von der LXX wiedergegeben, sei es durch ἐπισκέψασθε (B), sei es durch ἐπιστρέψατε (AΓ^ab). Von den Tochtersversionen setzt die syr.-hex. (ܐܬܗܒܝܢܐ), arab. (تَعَهَّبُوا) und aeth. (haleieuoökē, s. Bachmann, Dod. S. 39) die erstere, dagegen v. lat.^{Sa} (revertimini), slav. (обратитесь), arm., kopt.-a. und kopt.-b. (nach Isopeskul) die letztere LA voraus, desgleichen auch Cyrill, Theodor, Theodoret. In der Tat würde ἐπιστρέψατε = שׁוּבוּ (vgl. V. 7) vortrefflich in den Zusammenhang passen, doch Aq., Theod. (δοκιμάσατε δή με), Symm. (πειράσατε δή με) sowie Peš. (וּנְסֹאוּ), Targ. (וּנְסֹו כַעַן קְדַמִּי) und Vulg. (et probate me) bestätigen den MT. In Übereinstimmung mit den genannten Textzeugen ist בְּהִנְנִי als suffigiierte Imperativform zu erklären, nicht aber mit Hesselberg (bei Maurer) wie Ps. 95, 9 als 3. Prs. Pl. Perf. Die pluralische Imperativform nur hier (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435), während die singularische sich zweimal findet, und zwar beide Male ebenfalls in Verbindung mit dem Suffix der 1. Prs. Sg. (בְּהִנְנִי Ps. 26, 2; 139, 23). Zu der Vokalisation vgl. König, Lehrgeb. I § 29, 6; 31, 8. Das Verbum בְּהִנְנִי, aller Wahrscheinlichkeit nach verwandt mit dem arab. مَسَّ = durch Reiben, bes. am Prüfstein, erproben (vgl. Delitzsch, NCG S. 474), wird besonders häufig von Gott in bezug auf den Menschen

gebraucht, sei es von dem alleserforschenden göttlichen Eindringen in die verborgensten Tiefen menschlichen Innenlebens (Jer. 11, 20; 17, 10. Ps. 7, 10; 11, 4 f.; 139, 23), sei es von der Feststellung des Echten und Probehaltigen im Menschen (Sach. 13, 9. Ps. 17, 3; 66, 10). Hier dagegen ist wie 3, 15 und Ps. 95, 9 בִּיָּךְ vom Menschen in bezug auf Gott ausgesagt; doch während an den beiden letztgenannten Stellen es sich um ein trotziges Herausfordern göttlicher Macht- und Hilferweisungen handelt (s. unten z. 3, 15), so hier um die versuchsweise gemachte Inangriffnahme eines bestimmten Verhaltens, d. h. den Versuch machen, versuchsweise beginnen, probieren, auf die Probe stellen. In gleicher Bedeutung sonst נִסָּה, sei es wie hier mit dem Akkus. und mit בְּ (Koh. 2, 1), sei es mit dem Akkus. allein (Dan. 1, 12. 14) bzw. mit בְּ allein (Ri. 6, 39). Das Suffix in בְּחִנּוּיִי, das ebenso wie das vorgesetzte י in der LXX fehlt (s. oben S. 433), bezieht sich weder auf die vermeintliche Willkür Gottes bei der allgemeinen Landplage (Calvin), noch auf die von der Gemeinde in Zweifel gezogene (vgl. 2, 17) Heiligkeit und Gerechtigkeit (Köhler, Keil) bzw. Unveränderlichkeit Jahves (Nowack^{1.2.3}), noch auf die Treue bzw. Zuverlässigkeit Gottes in der Erfüllung seiner Verheissungen (Knabenbauer im Anschluss an Ribera, J. M. P. Smith), sondern setzt einfach den Versuch in betreff der getreuen Ablieferung des Zehnten in direkte Beziehung zu der Person Jahves (Grotius, Rosenmüller) bzw. zu seiner Liebe und seinem Segen (v. Hoonacker, Procksch, Sellin^{1.2.3}).

נָּ, von Peš. wie 1, 9 und Vulg. wie 1, 8 f. unübersetzt gelassen, von LXX wie 1, 8 durch $\delta\eta$ und Targ. wie 1, 8 f. durch כָּעַן wiedergegeben (s. oben S. 75), dient hier im Unterschied von 1, 8 f. nicht zur Verschärfung, sondern zur Milderung der Befehlsform. Die gebieterische Aufforderung in Gl.aa (הִבִּיאֵהוּ) geht auf diese Weise in den Ton einer herzlichen, warm gehaltenen Bitte über.

בְּזֹאת bezieht sich auf die Aufforderung von Gl.aa, den Zehnten in ungeminderter Höhe in die Vorratskammern des Tempels abzuliefern. Das Pronomen demonstrativum hat demnach hier wie 2, 13 (s. oben S. 274) rückweisende Bedeutung.

אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת wird als Zusatz gestrichen von Sievers (Misc. S. 148), Marti^{Do}, Sellin^{1,2,3}, Nowack³. Doch dürfte am Wendepunkte der Rede die abschliessende Formel nicht unangebracht sein, wie denn auch Marti^{KHS} sie unbeanstandet lässt.

Zusammenfassung von 3, 10a.

Nach der Darlegung des Charakters und der Eigenart der angestammten Schuld (V. 8 f.) nimmt der Prophet den in V. 7a ausgesprochenen Bussruf wieder auf und erläutert ihn des näheren. Die Umkehr, die Gott fordert, soll vor allem in der unverkürzten Ablieferung des (vegetabilischen) Zehnten in das Tempelmagazin zum Ausdruck kommen. Als Zweck der Zehntenablieferung wird der Unterhalt des Kultuspersonals allerdings mehr angedeutet, als direkt ausgesprochen. Mag der Gemeinde die neue, im Gesetzbuch Esras enthaltene Zehntenordnung wegen ihres Widerspruchs mit der altgewohnten deuteronomischen Zehntenpraxis (Dt. 14, 22—29) auch schwer fallen, so möge sie es doch wenigstens einmal probeweise mit ihr bei Gott versuchen. Schon ein Anfang nach dieser Richtung wird den gottgewollten Charakter der prophetischen Forderung und Bitte legitimieren.

3) VV. 10b—12: Die Umkehr Jahves.

a) V. 10b: Segensfülle durch reichliche Regenspende.

Sicherlich öffne ich (dann) für euch die Schleusen des Himmels und schütte für euch Segen herab in Hülle und Fülle.

Bot der Prophet in VV. 8—10a eine nähere Erklärung des שִׁבּוֹי von V. 7aβ, so beginnt jetzt mit Gl.b die Entfaltung der an die Aufforderung geknüpften Verheissung וְאֲשׁוּבָה אֵלֵיכֶם, vgl. Marti^{Do}.

אִם־לֹא leitet die Verheissung ein. LXX bietet εἰν μή und Vulg. si non, doch die Erklärung als Konditionalpartikel lässt sich in keiner Weise rechtfertigen. Eher schon könnte man mit Luther, Reinke, Keil, v. Orelli³, Isopescul, Duhm^U, Riessler, Procksch (ob nicht), de Moor (of niet), G. A. Smith (whether

not), Tichomiroff (He . . . מן) אִם־לֵאֵל as Partikel zur Einführung einer indirekten Frage auffassen nach Analogie von Ex. 22, 7b, doch s. auch 2. Kön. 1, 2. Jer. 5, 1; 30, 6. Ps. 139, 24. HL 7, 13. Thr. 1, 12. Esr. 2, 59, wo אִם ohne אִם־לֵאֵל eine indirekte Frage einführt, vgl. Ges.-K.²⁸ § 150i. König, Synt. § 379a. Doch hätte der Prophet in diesem Fall vermutlich das sowohl bei direkten als auch bei indirekten Zweifelsfragen (zwischen denen der Unterschied im Hebräischen ein fließender ist) üblichere וְ bzw. אִם־לֵאֵל geschrieben, vgl. Gen. 8, 8; 24, 23; 43, 6. Ex. 4, 18. Ri. 3, 4. Koh. 3, 21, s. Ges.-K.²⁸ § 150 d. i. König, Synt. § 353 e. f. 379 a. Brockelmann, V. Gr. II § 113 b. c. Im Hinblick auf Gen. 42, 16 könnte man nach וְהִנֵּה vielleicht auch die disjunktive Frageform אִם־לֵאֵל . . . וְ erwarten, namentlich da auch das synonyme נִפְתָּח (vgl. oben S. 434) mehrfach ebenso konstruiert wird, vgl. Ex. 16, 4. Dt. 8, 2. Ri. 2, 22. Daher dürfte es richtiger sein, mit Köhler, Wellhausen, Nowack^{1.2.3}, Marti^{Do. KHS⁴}, Sellin^{1.2.3}, J. M. P. Smith אִם־לֵאֵל hier als Schwur- oder Beteuerungspartikel zu erklären = wahrlich, gewiss, fürwahr, sicherlich (surely), vgl. Ges.-K.²⁸ § 149. König, Synt. § 391a—q. Auch die Peš., die אִם־לֵאֵל durch einfaches וְ wiedergibt, scheint Gl. b als selbständigen Satz aufgefasst zu haben.

Die mit אִם־לֵאֵל eingeleitete Verheissung kündigt zunächst in Gl. b in zwei parallelen Sätzen reichen Regen an, durch den der drückenden Dürre und dem landwirtschaftlichen Notstand der Gegenwart ein Ende gemacht werden solle. Der erste der beiden parallelen Sätze wird durch Gl. b_a gebildet: sicherlich öffne ich (dann) für euch bzw. euch zugut die Schleusen des Himmels.

אֲפַתַח steht hier in Verbindung mit אֲרֹבוֹת הַשָּׁמַיִם. Diese Verbindung nur noch Gen. 7, 11 (אֲרֹבוֹת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ); während die Verbindung אֲרֹבוֹת טְמָרוֹם נִפְתְּחוּ sich noch Jes. 24, 18 findet, vgl. B. I Kap. VIII § 13 S. 439.

לְכֶם ist nicht wie 2, 3 (s. oben S. 186) Dativus incommodi, sondern wie in Gl. b_β und V. 11 Dativus commodi, s. Giesebrecht, Lamed S. 68. Ewald, Lehrb.⁸ S. 559. Ges.-K.²⁸ § 119s. Brockelmann, V. Gr. II S. 379.

אַרְבוֹת הַשָּׁמַיִם ist ein der Hexateuchquelle P eigentümlicher Ausdruck (Gen. 7, 11; 8, 2, vgl. B. I Kap. VIII § 13 S. 439), doch kommen analoge bildliche Redewendungen ausser in der oben (S. 436) genannten Stelle des Jesaiabuchs (Jes. 24, 18: אַרְבוֹת מְזֻרָוּם) auch noch zweimal im Königsbuch (2. Kön. 7, 2. 19: אַרְבוֹת בְּשָׁמַיִם) vor. Im eigentlichen Sinn gebraucht, bezeichnet אַרְבָּה das vermutlich vergitterte Luftloch, durch das der Rauch hindurchzieht (Hos. 13, 3), bzw. die vergitterte Fensteröffnung des palästinensischen Hauses, die man zum Hinausschauen benutzte (Koh. 12, 3), oder auch das hölzerne Gitter bzw. Gitterwerk selbst (Jes. 60, 8), vgl. Benzinger, Archäol.³ S. 102. Volz, B. A. S. 292. K. Jäger, Das Bauernhaus in Palästina, Göttingen 1912, S. 18 ff. 32. Dagegen denkt S. Krauss (Talm. Archäol. I S. 349) nach mischnisch-talmudischem Sprachgebrauch an eine Falltür zwischen Obergeschoss und Untergeschoss; letztere Bedeutung passt jedenfalls vorzüglich für den Ausdruck אַרְבוֹת הַשָּׁמַיִם in der Flutgeschichte (Gen. 7, 11; 8, 2), deren P-Relation die Vorstellung zugrunde liegt von den Wassern über dem Himmel, die durch Schleusen bzw. einen Verschluss zurückgehalten werden, vgl. Gunkel, Gen.⁵ S. 144 z. 7, 11. Procksch, Gen.^{2.3} S. 472 z. 7, 11. Eine ganz ähnliche Vorstellung muss auch Maleachi vorgeschwebt haben. Mit Recht geben daher LXX und Vulg. hier wie Gen. 7, 11; 8, 2. 2. Kön. 7, 2. 19 אַרְבוֹת durch *καταράται* bzw. *cataractae* wieder, während Peš. in Übereinstimmung mit Jes. 60, 8. Hos. 13, 3. Koh. 12, 3 כּוֹי (שְׁמוּיָא) und Targ. in Übereinstimmung mit Hos. 13, 3 כּוֹי (דְּשְׁמוּיָא) (= *aperturæ, foramina, fenestras*) bieten.

Die direkte Anlehnung Maleachis an den Sprachgebrauch von P ist bemerkenswert; sie bestätigt jedenfalls die oben (S. 431 f.) geäußerte Vermutung über das Verhältnis des Propheten zu dem Gesetzbuch Esras, vgl. B. I Kap. VIII § 13 S. 440.

Doch die Anlehnung an die Ausdrucksweise von P hat neben der sprachlich-literarischen Seite noch eine inhaltlich-religionsgeschichtliche. Wenn der Prophet mit den Worten der Flutgeschichte den Regen ankündigt, so will er offenbar damit sagen, dass der verheissene Regen mit ähnlicher elementarer Gewalt und in ähnlicher überströmender Fülle auf das Land herabkommen werde, wie er einst in den Tagen der grossen

Flut sich über die Erde ergossen. Darin liegt zugleich die Andeutung, dass die göttlichen Grosstaten der Urzeit sich demnächst erneuern werden. Damit aber ist ein eschatologischer Ton angeschlagen (vgl. Gunkel, RGG² IV Sp. 382. 387 f. Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895, S. 87 ff. 110 f. 367 ff. Gressmann, Mess. S. 107 f. 174. 472), der durchaus der Bedeutung von אֲשׁוּבָה in V. 7a β (vgl. oben S. 410 f.) entspricht und den drei Schlussversen der vorliegenden Rede ihr charakteristisches Gepräge verleiht. Doch während in der Urzeit der gewaltige Wasserguss ein Akt vernichtender Strafheimsuchung (Gen. 6, 17 P) bzw. eine Auswirkung des göttlichen Fluches (vgl. Gen. 8, 21 J) war, soll er demnächst zu einer Äusserung überströmenden göttlichen Segens werden, der an die Stelle des bisherigen Fluches tritt (vgl. V. 9). Den Gedanken von der Überschwenglichkeit der göttlichen Segensfülle bringt Gl.b β des näheren zum Ausdruck.

וְהִרְיקָתִי ist eine nur hier und Lev. 26, 33 vorkommende Form; an letzterer Stelle handelt es sich allerdings um das Zücken des Schwertes (vgl. Ex. 15, 9. Ez. 5, 2. 12; 12, 14; 28, 7; 30, 11, auch Ps. 35, 3). Das Hif'äl הִרְיקַי ist hier wie Koh. 11, 3 vom reichlichen Ausströmenlassen des Regens gebraucht, in ganz analoger Bedeutung auch Sach. 4, 12 vom Ausströmenlassen des Öles und Jer. 48, 12 von dem des Weines, vgl. auch HL 1, 3 und Jer. 48, 11 (Hof'al). LXX καὶ ἐκχεῶ. Peš. וְאִסַּךְ. Targ. וְאִחִיתָ. Vulg. et effudero. Luther herabschütten.

קָכֶם wird von Wellhausen, Nowack^{1.2.3}, Isopescul durch „über euch“ wiedergegeben. Diese Übersetzung ist ungenau; vielleicht ist sie durch die Tatsache beeinflusst, dass Koh. 11, 3 הִרְיקַי mit עַל konstruiert wird ebenso wie vielfach auch die Synonyma יִצַק (vgl. Gen. 28, 18. 1. Sam. 10, 1. Jes. 44, 3), שִׁפַּךְ (vgl. Dt. 12, 16. Ez. 39, 29. Jo. 3, 1. Sach. 12, 10) und נָסַךְ (Jes. 29, 10). Es handelt sich hier wie in Gl.a α (s. oben S. 436) um einen Dativus commodi: für euch bzw. euch zugut. Die Verbindung von הִרְיקַי mit בְּרַכָּה als Objekt nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430.

בְּרַכָּה wird von der LXX wiedergegeben durch τὴν εὐλογίαν μου. Dementsprechend hält Riessler בְּרַכָּתִי für den ursprünglichen Text, doch Peš. (בּוֹרְכָתָא), Targ. (טוּבָא) und Vulg. (bene-

dictionem) bestätigen den MT. Die Ausleger streiten darüber, ob בְּרָכָה im eigentlichen Sinn als Segen zu fassen sei (Rosenmüller, Köhler, Keil, vgl. v. Hoonacker, J. M. P. Smith) oder als metonymische Bezeichnung des Regens (Drusius, Reinke, Tichomiroff, de Moor). Doch der Streit ist müßig. Der Zusammenhang mit Gl.ba zeigt deutlich, dass es sich hier nur um Segnungen handeln kann, die mit der Öffnung der Himmelsschleusen, d. h. mit der Spendung reichlichen Regens, zusammenhängen, vgl. Marti^{Do}, Nowack^{1,2,3}, Sellin^{1,2,3}. Wurde die Dürre, d. h. Regenlosigkeit, als Fluch empfunden (s. oben S. 421 z. V. 9), so galt dementsprechend der Regen als Segnung, namentlich in einem Lande wie Palästina, dessen Fruchtbarkeit im Unterschied von Ägypten von der Menge der Niederschläge abhing (Dt. 11, 10—17), vgl. Riehm, HWBA² I S. 18 f. Im Hinblick auf Ez. 34, 26 (s. v. Orelli, SZKK² z. St.), wo בְּרָכָה und הַגֶּשֶׁם zunächst in Parallele zueinander stehen, um dann am Schluss des Verses durch den Gesamtbegriff גֶּשְׁמֵי בְרִיכָה zusammengefasst zu werden, könnte man übrigens versucht sein, auch an unserer Stelle בְּרָכָה als verkürzte Ausdrucksweise für גֶּשְׁמֵי בְרָכָה zu erklären; als deren Folge wäre dann nach Ez. 34, 27 anzunehmen, „dass die Bäume des Feldes ihre Frucht bringen und die Erde ihren Ertrag gibt“, vgl. Lev. 26, 4. Dt. 11, 14. Jo. 2, 23 f.

עַד-בְּלִיָּדִי ist ein nur hier vorkommender Ausdruck (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429), während der stat. abs. יָדִי sich noch zweimal im A. T. findet: Est. 1, 18 und 2. Chr. 30, 3. LXX gibt עַד-בְּלִיָּדִי durch ἕως τοῦ ἰκανοθῆναι wieder. Von den Tochterversionen übersetzen v. lat.^{5a} (usque dum sufficiat) und syr.-hex.

(עַד-בְּלִיָּדִי) wörtlich, während die arab. (أَلَىٰ أَنْ تَكْتَفُوا),

slav. (дожде оудокантеса) und aeth. (eska ia'akelakemmū) noch die Beziehung auf die Angeredeten ausdrücken, als ob sie ἕως τοῦ ἰκανοθῆναι ὁμῖν in ihrer Vorlage gelesen. Mit der LXX berühren sich auf das engste auch Targ. und Peš. עַד דְּתִימְרוּן מִיִּסַח bzw. עַד-בְּלִיָּדִי דְּתִימְרוּן כְּדו (= donec dicatis: sufficit). Vulg. steigend: usque ad abundantiam. Demnach scheinen alle vier Hauptversionen den MT vorzusetzen. Zu der von Graetz,

wenn auch mit einem Fragezeichen, vorgeschlagenen Änderung von בְּלִי in לְכֹל־ dürfte daher keine Veranlassung vorliegen. Unter Berufung auf Ob. 5 bzw. Lev. 25, 26. Nah. 2, 13. Prov. 25, 16 übersetzen in enger Anlehnung an den Wortlaut des MT Wellhausen, Nowack^{1,2,3}, Sellin^{1,2,3}, Isopescul, J. M. P. Smith: bis kein Bedarf mehr ist bzw. until there is no more need. Andere dagegen verbinden בְּלִי mit וְיָ zu einem Begriff = Mangel, ergänzen hinter demselben noch dem Sinne nach einen Hilfsbegriff, sei es unter Berufung auf Sach. 10, 10 den des Raumes (Ewald) bzw. Platzes (Buhl HW¹⁶ s. v. וְיָ), genauer des Raumes zur Aufnahme des Erntesegens (Reinke, Köhler), sei es den der Gefässe (Hitzig, Siegfried-Stade HW s. v. וְיָ) bzw. der Gefässe und Vorrathshäuser (Kimhi), sei es den des einsammelnden Volkes (Cappellus, Venema) bzw. des Landes (Venema), und gewinnen so den Sinn: bis zum Mangel an Platz bzw. bis zum Mangel an Gefässen und Vorratskammern oder auch bis zum Mangel an Arbeitskräften, d. h. also die Ernte wird so reich sein, dass man dieselbe nicht wird unterbringen bzw. einsammeln können. Ihrem Wesen nach läuft diese Erklärung übrigens auf dasselbe hinaus wie die Auslegung derer, die in Anlehnung an die Vulg. (vgl. oben S. 439) die Worte als Litotes auffassen und dementsprechend übersetzen: plus quam satis (Coccejus) bzw. ultra id quod sufficit (v. Til) bzw. benedictionem plus quam abundantem (Drusius) bzw. abundantissime (Tarnov) bzw. bis zum Übermass (Keil, v. Orelli⁸, Marti^{Do. KHS}, Riessler, vgl. Köhler und Siegfried-Stade a. a. O.) bzw. bis zum Übergenug (Duhm^U) bzw. im Überfluss (Procksch) bzw. au delà de la mesure (v. Hoonacker). Ganz ähnlich auch schon Luther: Segen herabschütten die Fülle. Diese Erklärung passt jedenfalls vortrefflich zu dem eschatologischen Tenor des vorliegenden Abschnittes (vgl. oben S. 438), auch hat das im Sinne einer Litotes gefasste עַד-בְּלִי־יָ seine vollkommene Analogie an dem jesaianischen לְבִלְיָהֶק (Jes. 5, 14) = masslos (vgl. Delitzsch, Jes.⁴ z. St.) bzw. grenzenlos (vgl. Procksch, Jes. z. St.), unbegrenzt, „in Hülle und Fülle“. Allerdings verwendet Maleachi die Figur der Verkleinerung sehr selten: ausser an unserer Stelle liegt sie vermutlich nur noch in 3, 11 (לֹא־תִשְׁבֵּל) vor, s. unten z. St., vgl. B. I Kap. VIII § 5 S. 414.

Unbedingt abzuweisen ist jedoch die Erklärung von L. de Dieu, Rosenmüller, Gesenius (Thes. s. v. רַי), Brown-Driver-Briggs (Lex. s. v. רַי), die hinter בְּלִי־רַי den Begriff des ausreichenden göttlichen Vermögens (sufficiencia bzw. sufficiency) bzw. der göttlichen Segensfülle (abundantia) ergänzen und so unter Berufung auf den analogen Ausdruck עַד־בְּלִי־יְרַח (Ps. 72, 7) den Sinn gewinnen: usque dum consumpta sit sufficiencia bzw. abundantia in Deo effundente = perpetuo, in perpetuum, in aeternum bzw. for ever. Die Parallelisierung unserer Stelle mit Ps. 72, 7 entbehrt jedoch jeglichen Anhaltspunktes, da רַי dem ganzen Zusammenhang nach sich doch nur auf den Bedarf der Gemeinde, nicht aber auf das göttliche Vermögen beziehen kann; letztere Beziehung hätte doch irgendwie im Text ausgedrückt werden müssen. Auch die Verhältnisse allgemeinen Notstandes (vgl. oben S. 421), aus denen heraus die Worte gesprochen sind, lassen eher eine Aussage erwarten über den Umfang der göttlichen Gabe als über deren Dauer. Ja, was sollte denn auch die Ankündigung ewigen Regens bedeuten? Eine Verheissung wäre das wohl kaum zu nennen. Der Regen, den der Prophet hier im Zusammenhang mit reichem Erntesegen in Aussicht stellt, ist offenbar der für das Ausreifen der Saat entscheidende Spätregen (מַלְקֵי־שׁ), der im März bzw. April zu fallen pflegt, vgl. Nowack, Archäol. I S. 49. 231. Benzinger, Archäol.³ S. 20. Volz, B. A. S. 371.

Sind wir mit der Verlegung der vorliegenden Rede in die Zeit zwischen der Ankunft Esras in Jerusalem im Hochsommer 458 (s. Esr. 7, 8 f.) und der Promulgierung des Gesetzbuches im Tišri 457 (Neh. 9, 1 ff., vgl. oben S. 432) im Recht (s. B. I Kap. IV § 4), dann würden wir demnach auf Grund unseres Verses des näheren in den Frühling 457 verwiesen werden. Auch die in V. 11 erwähnte Heuschreckenplage widerspricht dieser Annahme nicht, da die aus Arabien kommenden Wanderheuschreckenzüge in Palästina auch in andern Monaten als im Juli und August auftreten, vgl. Riehm, HWBA² I S. 624 f.

Die mit Gl.b anhebende und bis zum Schluss der Rede (V. 12) reichende Verheissung trägt, wie bereits oben (S. 438) bemerkt wurde, eschatologischen Charakter. Bestätigt wird diese Annahme durch die Verwandtschaft der in Rede stehenden Verse mit der endgeschichtlichen Schilderung am Schluss von Ez. 34 (Ez. 34, 26 ff.); hier wie dort die gleiche Reihenfolge

der Verheissungen: reichlicher Regen (Mal. 3, 10b. Ez. 34, 26), reicher Ernteertrag (Mal. 3, 11. Ez. 34, 27) und ehrfurchtgebietende Stellung Israels innerhalb der Völkerwelt (Mal. 3, 12. Ez. 34, 28). Zu der Nennung des Regens in den prophetischen Schilderungen der eschatologischen Fruchtbarkeit des Landes vgl. auch Jes. 30, 23; 44, 3. Jo. 2, 23. Sach. 10, 1; zu dem reichen Ernteertrag vgl. Jes. 30, 23 ff.; 32, 15. Jer. 31, 12. Ez. 36, 29 f.; 47, 1—12. Hos. 2, 23 f. Jo. 2, 24 ff.; 4, 18. Am. 9, 13. Hag. 2, 18 f. Sach. 8, 12. Hen. 10, 18 f. Syr. Ap. Bar. 29, 5—8, s. B. I Kap. VI § 2 S. 228. Ein Vergleich der hier angeführten Stellen zeigt, dass ganz wie bei Maleachi auch Jes. 30, 23. Ez. 34, 26 f. Jo. 2, 23 ff. die endgeschichtliche Fruchtbarkeit in unmittelbarem Zusammenhang mit dem reichlich gespendeten Regen gestellt wird, während sie Jes. 32, 15 (vgl. auch Jes. 44, 3) als eine Folge der Geistesausgiessung und Ez. 47, 1—12. Jo. 4, 18 als eine Wirkung der das Land durchströmenden Tempelquelle erscheint, s. B. I a. a. O. S. 228 f.

Zusammenfassung von 3, 10b.

Ist die Gemeinde bereit, es wenigstens probeweise mit der genauen Beobachtung der neuen Zehntenordnung zu versuchen, so wird sie gar bald die Wandlung des jetzt auf ihr lastenden Fluchs (vgl. V. 9) in Segen erleben: die jetzt verschlossenen Himmelsschleusen werden sich öffnen, und der langersehnte Regen wird mit elementarer Gewalt und in reichstem Masse fast wie in den Tagen der grossen Flut herabströmen; an Stelle des jetzt so drückend empfundenen Mangels tritt dann so überschwenglicher Erntesege, wie er nur in der messianischen Zeit denkbar ist, m. a. W. dann steht die Herrlichkeitszeit vor der Tür, ja ist schon eingeleitet. So haben die Worte des Propheten eine eschatologische Wendung genommen, die dann auch bis zum Schluss der Rede fortwirkt.

b) V. 11: Die Folgen der Regenspende: Abwehr der Heuschrecken und Gedeihen des Acker- und Weinbaus.

Dann bedrohe ich euch zugut die Fressheuschrecke, dass sie euch nicht (mehr) vernichte die Früchte des Ackerbodens und dass euch nicht (mehr) ohne Frucht bleibe der Weinstock auf der Flur, spricht Jahve der Heere.

Im Zusammenhang mit der Dürre war die Tempelgemeinde im Jahre 457 (vgl. oben S. 432 z. V. 10a) nicht nur von Misswachs, sondern auch von einer verheerenden Heuschreckenplage heimgesucht worden; von ersterer Plage scheint besonders der Weinbau, von letzterer vornehmlich der Ackerbau betroffen worden zu sein. An die positive Verheissung einer ausserordentlichen Regenspende reiht daher der Prophet auch die negative von der Beseitigung der beiden letztgenannten Plagen als der natürlichen Folge reicher Niederschläge.

וְנָתַתִּי ist eine nur hier vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. LXX bietet *διαστελῶ* statt des zu erwartenden *ἐπιτιμᾶν*, das gewöhnlich als Wiedergabe von וְנָתַתִּי erscheint, vgl. Gen. 37, 10. Sach. 3, 2. Ps. 9, 6; 68, 31; 106, 9; 119, 21. Ru. 2, 16; allerdings kommt daneben vereinzelt auch *ἀπειλεῖν* (Nah. 1, 4. Jes. 54, 9), *ἀποσκοραλίζειν* (Jes. 17, 13) und *συλλοιδορεῖν* (Jer. 29, 27) als Äquivalent von וְנָתַתִּי vor. Von den Tochterversionen übersetzen v. lat.^{sa} (et dividam), syr.-hex. (וְנָתַתִּי), slav. (и раздам) und kopt.-b. (nach Isopescul) wörtlich, dagegen die arab. (وَأَمْسِلُ) = et mittam) etwas freier, während

die aeth. (ἡ α' ἡ ὑ β α κ ε μ ῦ = et dabo vobis) und arm. (et animadvertam nach Isopescul) vermutlich καὶ διατελῶ bzw. καὶ διατηρήσω in ihrer Vorlage gelesen, vgl. Bachmann; Dod. S. 39. Isopescul S. 147. Unter Berufung auf Matth. 16, 20 und Mrk. 7, 36 hält Cappellus die Vorlage der LXX für identisch mit dem MT. Doch schwerlich mit Recht, da an den genannten ntl. Stellen *διαστέλλεσθαι* nicht inhibere, cohibere, interminari bedeutet, sondern vielmehr monere, jubere, praecipere bzw. befehlen, einschärfen, vgl. C. L. W. Grimm, *Lexicon graeco-latinum in libros N. T.*, Lipsiae 1888, s. v. Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristl. Literatur*, Giessen 1928, s. v.

Dagegen erklärt Vollers (Dod. S. 78 bei Tichomirowff) *διαστελῶ* ebenso wie *ἀφορίζω* in 2, 3 (vgl. oben S. 185) als Wiedergabe von וְנָתַתִּי; auch J. M. P. Smith stimmt ihm bei, indem er jedoch gleichzeitig die Wahl zwischen וְנָתַתִּי und וְנָתַתִּי offen lässt. Letztere Annahme scheint jedoch mit Isopescul den Vorzug zu verdienen, da *ἀφορίζειν* Synonymon von *διαστέλλειν* ist, wie denn

auch Cyrill letzteren Ausdruck durch ersteren interpretiert. Die LA der LXX gibt keinen üblen Sinn: ich sondere ab, bestimme für euch, d. h. den reichen Segen von V. 10b. Doch Peš. (ואכאא), Targ. (ואזרף) und Vulg. (et increpabo) bestätigen den MT.

Die göttliche Drohung ist ebenso wie der göttliche Fluch (vgl. oben S. 177 z. 2, 2) als objektiv reale Macht vorgestellt, die gleich dem Worte Jahves (vgl. Jes. 55, 10 f.) die Kraft zur Verwirklichung ihres Inhaltes in sich trägt. Daher ist das von Gott ausgesagte Drohen gleichbedeutend mit abwehren, verhindern (Sach. 3, 2), zurückdrängen (Jes. 54, 9), ins Wanken bringen (Hi. 26, 11), auseinanderjagen, forttreiben (Jes. 17, 13. Ps. 18, 16; 68, 31; 104, 7, vgl. Jes. 50, 2. Nah. 1, 4. Ps. 106, 9), vernichten (Ps. 9, 6; 80, 17) und ist deswegen nicht nur eine Auswirkung seines Zornes (vgl. Jes. 66, 15), sondern zugleich ein Medium seiner Allmacht kundgebung. An mehreren der hier genannten Stellen (Jes. 17, 13; 50, 2; 54, 9. Nah. 1, 4. Ps. 68, 31; 104, 7; 106, 9. Hi. 26, 11) bezieht sich גַּעַר bzw. גַּעַרָה, sei es direkt, sei es indirekt, auf das urzeitliche oder endzeitliche Eindämmen der grossen Flut, des chaotischen Urmeeres, s. Gunkel, Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895, S. 96—114. Die Wahl des Ausdrucks an unsrer Stelle bestätigt demnach das oben (S. 438) z. V. 10b über den eschatologischen Charakter des Abschnittes Bemerkte.

Wie in der Mehrzahl der Fälle ist גַּעַר hier mit בִּי konstruiert (vgl. Gen. 37, 10. Jes. 17, 13; 54, 9. Jer. 29, 27. Nah. 1, 4. Sach. 3, 2. Ps. 106, 9. Ru. 2, 16), während anderwärts vereinzelt im Psalter auch die Konstruktion mit dem Akkus. vorkommt (vgl. Ps. 9, 6; 68, 31; 119, 21). LXX (καὶ διαστελῶ ὑμῖν εἰς βρωσῖν), Peš. (ואכאא באכלא) und Targ. (ואזרף לכוֹן במחבלא) bestätigen das בִּי des MT, doch scheinen von den Tochterversionen der LXX in Übereinstimmung mit Kod. A (τὴν βρωσῖν) die v. lat.^{sa}

(et dividam vobis cibos), arab. (وَأَسْجِلْ لَكُمْ طَعَامًا) und kopt.-b. (nach Isopescul) das εἰς vor βρωσῖν nicht gelesen zu haben.

לָכֶם fehlt in der Peš., doch LXX, Targ. und Vulg. bestätigen den MT. Zu der Bedeutung s. oben (S. 436. 438) z. V. 10b.

אֲכַל wird von der LXX durch βρωσῖς (εἰς βρωσῖν [B] bzw. τὴν βρωσῖν [A], s. oben) wiedergegeben, sie vokalisierte

also אֲכָל (בְּאֲכָל oder nach Isopescul לְאֲכָל) = Speise, vgl. Gen. 47, 24. Ps. 78, 30; 104, 21. Thr. 1, 11. 19, s. auch oben (S. 139) z. 1, 12. Cappellus verteidigt auch hier (vgl. oben S. 443) die Identität der masoretischen Vokalisation mit der LA der LXX, indem er unter Berufung auf Matth. 6, 19 f. βρωσις = aerugo, vel eruca, in genere quicquid βρωσκει fruges vestros fasst. Doch das Künstliche dieses Harmonisierungsversuchs liegt auf der Hand. In den Kontext der LXX (vgl. oben S. 444) passt für βρωσις hier nur die Bedeutung cibus, die auch von sämtlichen Tochterversionen wiedergegeben ist; von diesen scheint übrigens die aeth. (lasīsājekem mū) hinter εἰς βρωσιν noch ein ὄμων gelesen zu haben, s. Bachmann, Dod. S. 39. Die Erklärung der Konsonantengruppe אכל in Sinne von אֲכָל = βρωσις = cibus hängt auf das engste mit der LA אֲכָל (= διαστειλῶ) statt אֲכָל zusammen, vgl. oben S. 443 f. Ist aber letztere LA abzuweisen, so auch die LA אֲכָל. Jedenfalls wird die Vokalisation des MT bestätigt durch Peš. (אכלא = comedens, vorans), Targ. (מחבלא = corruptor) und Vulg. (devorans). Im Kommentar versteht Hieronymus unter devorans die mannigfaltigen Schäden, die dem Getreide sowohl durch die verschiedenen Heuschreckenarten (locusta, bruchus) als auch durch Raupen (eruca) und durch sonstige Schädlinge (erugo, s. Ducange, Glossarium mediae et infimae latinitatis. Editio nova, Niort 1883 ff. s. v.) erwachsen. Ganz ähnlich Calvin und Venema, von denen ersterer noch Sturm und Hagel (procellae et grandines) hinzufügt. Andere wie Grotius, Pocock, Reinke, de Moor, Isopescul, Marti^{KHS} beschränken sich auf alle den Saaten schädlichen Tiere und Ungezieferarten, insbesondere die Heuschrecken. Auf letztere allein beziehen den Ausdruck Raschi, Kimḥi und aller Wahrscheinlichkeit nach auch I.-Ezra; von den Genannten erklärt Raschi ihn durch חסיל (1. Kön. 8, 37. Jes. 33, 4. Jo. 1, 4; 2, 25. Ps. 78, 46. 2. Chr. 6, 28) und אֲכָל (Jo. 1, 4; 2, 25. Am. 4, 9), Kimḥi durch אֲרָבָה (vgl. Lev. 11, 22. 1. Kön. 8, 37. Jo. 1, 4; 2, 25. Nah. 3, 17. Ps. 78, 46. 2. Chr. 6, 28), während I.-Ezra neben אֲרָבָה noch אֲכָל (Dt. 28, 42) hinzufügt. Die gleiche Beziehung auf die Heuschrecken wird von den meisten neueren Auslegern vertreten, vgl. Ewald, Köhler, Keil, Tichomiroff, Procksch, v. Orelli³,

Marti^{D^o}, Nowack^{1.2.3}, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Sellin^{1.2.3}, Riessler; nicht übel übersetzt letzterer: Fressheuschrecke. Allerdings findet sich sonst im A. T. לַאֲרָבִים in Anwendung auf Tiere nur als Bezeichnung des Löwen (Ri. 14, 14, doch vgl. auch Gunkel, Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, S. 54. Gressmann, Die Anfänge Israels² [SAT II, 1], S. 243 f.). Doch ist die Anwendung des Ausdrucks auf die Heuschrecken vollkommen parallel der Bezeichnung לַאֲרָבִים, die nach Dt. 28, 38 ebenfalls den Fresser bedeutet; auf der gleichen Linie (vgl. Am. 4, 9) liegt von den zahlreichen Heuschreckennamen (s. K. A. Credner, Der Prophet Joel, Halle 1831, S. 292—313. J. Schmalohr, Das Buch des Propheten Joel [Alt. Abb. VII, 4], Münster 1922, S. 59 f. T. K. Cheyne, EB III Sp. 2808 f.) vielleicht ebenfalls die Bezeichnung אֲרָבִים, vgl. Benzinger PRE³ VIII S. 30, auch Credner a. a. O. S. 307 ff. Schmalohr a. a. O. S. 60. Zu der Benennung von Tieren durch eigenschaftliche Bezeichnungen s. v. Hoonacker z. Sach. 6, 7, zu der Substantivierung von Adjektiven durch Identifizierung von Qualität und Besitzer s. König, Synt. § 305 d. e. Dem Sinne nach ist also לַאֲרָבִים ungefähr gleichbedeutend mit אֲרָבִים (vgl. König a. a. O.), doch würde eine Substituierung des ersteren Ausdrucks durch letzteren, wie sie Graetz vermutungsweise vorschlägt, eine unberechtigte Verkürzung des Maleachi eigentümlichen Sprachschatzes bedeuten, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 428. Für die Beziehung auf die Heuschrecken spricht schliesslich auch noch die Verheissung von der Vernichtung des לַאֲרָבִים neben der Ankündigung reicher Regenspende (V. 10b); war doch die Heuschreckenplage vielfach eine Begleiterscheinung der Dürre, vgl. Jo. 1, 19 f., s. auch Riehm, HWBA I S. 625.

In welcher Weise Jahve der Heuschreckenplage ein Ende machen wird, ob etwa durch einen starken Wind, der die Schwärme ins Meer treibt (Ex. 10, 19. Jo. 2, 20, vgl. Ps. 109, 23) oder sonst irgendwie, wird nicht gesagt. Allerdings liegt es dem Zusammenhang nach am nächsten, an eine Wirkung des Witterungsumschlages zu denken, da Nässe der gefährlichste Feind der Heuschrecken ist: sowohl die ausgewachsenen Tiere als auch die Eier werden durch dieselbe völlig vernichtet, vgl. Benzinger a. a. O. S. 29. Doch kommt es hier dem Propheten

vor allem darauf an, zu zeigen, dass das drohende Allmachtswort Jahves genügt, um die Kalamität abzuwehren, vgl. oben S. 444.

Der Zweck der göttlichen Bedrohung wird in Gl.aß näher angegeben.

וְלֹא leitet die Angabe des Zwecks ein. Zu der Anknüpfung negativer Absichtssätze durch ו mit der Negationspartikel לֹא und nachfolgendem Imperf. s. Ges.-K.²⁸ § 109 g. Driver, Tens.³ § 62.

וְיִשְׁחָת wird plene geschrieben (וְיִשְׁחָתָה) in den Ausgaben von Soncino (1488), Neapel (1491—93), Brescia (1494), Pesaro (1511—17) und Venedig (1517), s. Ginsburg, HB z. St. Von der LXX wird וְלֹא יִשְׁחָת bzw. וְלֹא יִשְׁחָתָה wiedergegeben durch οὐ μὴ διαφθεῖσθω (B) bzw. οὐ μὴ διαφθεροῶ (A), sie las also וְלֹא אִשְׁחָת bzw. וְלֹא אִשְׁחָתָה. Nach Riessler ist die Anwendung der 1. Prs. statt der 3. Prs. veranlasst durch die LA בְּאֵבֶל statt בְּאֵבֶלָה (vgl. oben S. 444 f.), während nach Isopescul sie sich „aus dem Verschwinden des י in einem Zahne von ש und aus der Dittographie des א in אַ leicht erklären lässt“. Auch weisen drei HSS (Kenn. 126. de Rossi 26. 211) die gleiche LA auf, s. de Rossi III z. St. Jedoch bestätigen Peš. (וְלֹא נִחְבֵּל), Targ. (וְלֹא יִחְבֵּל) und Vulg. (et non corrumpet) den MT.

לְכֶם wird von Marti^{Do. KHS} gleich dem in Gl.b hinter הַיִּשְׁכֵּךְ stehenden gestrichen als Zusatz eines Späteren, der die Juden nur im Gegensatz zu den Heiden zu betrachten gewohnt war, während dieser Gegensatz Maleachis Gedankenkreis vollkommen fremd sei, wie namentlich 1, 11 beweise. Angeschlossen an Marti^{Do} hat sich Sellin^{1.2.3} mit der Motivierung: „Das erste לְכֶם ist dat. commodi euch zugut, das zweite und dritte ist danach eingeschoben, vielleicht auch, um den Gegensatz zu den Völkern in V. 12 hervorzuheben“. Sievers (Misc. S. 148) dagegen hat sich nur in bezug auf das לְכֶם hinter יִשְׁחָתָה Marti^{Do} angeschlossen, während J. M. P. Smith sich mit der Wahrscheinlichkeitsannahme benügt, dass einer der beiden Dative incommodi auf Dittographie zurückgehe oder von einem Glossator stamme. Mit Recht haben jedoch Budde und Isopescul die Argumentation Martis als ungenügend abgewiesen; treffend verweist ersterer auf den schon im Eingang des B. Maleachi (1, 2 ff.)

vorliegenden Gegensatz zwischen Juden und Heiden gerade in der Verteilung irdischen Segens. Auch die Berufung auf 1, 11 wird gegenstandslos, sobald man die Aussage dieses Verses nicht auf die Heiden, sondern auf die Diasporajuden bezieht (s. oben S. 126 ff.). Schliesslich ist es fraglich, ob der Prophet überhaupt bei dem dreifachen קָקָ den Gegensatz gegen die Heiden im Auge gehabt. Auffallenderweise beruft sich weder Marti^{Do}, noch Sellin^{1.2.3}, noch J. M. P. Smith auf das Fehlen des zweiten קָקָ in der Peš. sowie des dritten in der Vulg. Ausdrücklich bestätigt werden jedoch beide durch das Targ. und die LXX; allerdings hat letztere קָקָ sowohl nach יִשְׁחַתּוּ wie nach תִּשְׁכַּח as Äquivalent eines Genetivs aufgefasst und übersetzt es dementsprechend mit *ὕμῶν* (*ὕμῶν τὸν καρπὸν τῆς γῆς* bzw. *ὕμῶν ἢ ἀμπελος*). So auch die Vulg. in bezug auf das קָקָ nach יִשְׁחַתּוּ (*fructum terrae vestrae*). Von den Tochterversionen der LXX scheint die aeth. (*uāiā māsen lake mmū pherē medrekem mū*) vor *ὕμῶν τὸν καρπὸν τῆς γῆς* ein *ὕμῶν* gelesen zu haben; desgleichen die slav. (*и не имамъ нстаннѣ еамъ плодѣмъ земныѣмъ*), die jedoch das zu *τὸν καρπὸν τῆς γῆς* gehörende *ὕμῶν* unübersetzt lässt. Jedenfalls aber nimmt der Gebrauch der Figur der Epanalepse bzw. die Wiederholung eines Wortes oder Ausdrucks in zwei oder mehreren aufeinanderfolgenden Sätzen bei Maleachi nicht wunder, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 412.

פְּרֵי הָאֲדָמָה kommt als Objekt von הִשְׁחִיתָ nur hier vor (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430), doch vgl. die ganz analoge Redewendung הִשְׁחִיתָ אֶת־יְבוּל־הָאָרֶץ Ri. 6, 4. Der Ausdruck פְּרֵי הָאֲדָמָה ist spezifisch deuteronomisch bzw. deuteronomistisch, vgl. Dt. 26, 2. 10, auch 7, 13; 28, 4. 11. 33. 42. 51 (פְּרֵי אֲדָמָתְךָ bzw. פְּרֵי אֲדָמָתְךָ), s. B. I Kap. VIII § 12 S. 437. Ausserhalb des Deuteronomiums kommt er, abgesehen von unserer Stelle, nur noch dreimal im A. T. vor: Gen. 4, 3 (J). Jer. 7, 20. Ps. 105, 35; an der zuletztgenannten Stelle allerdings in der Form פְּרֵי אֲדָמָתְךָ. Die hexateuchischen Quellschriften E und P bzw. H gebrauchen statt dessen פְּרֵי הָאָרֶץ (Num. 13, 20. 26, vgl. Lev. 25, 19. Num. 13, 27), das sich auch sonst je einmal im Deuteronomium (Dt. 1, 25) und bei Jesaja (Jes. 4, 2) findet, vgl. auch Jer. 2, 7. Neh. 9, 36. An zwei der

oben aus dem Deuteronomium angeführten Stellen (Dt. 7, 13; 28, 51) wird פְּרֵי הָאֲדָמָה näher erklärt durch דִּבְנֵי וְתִירוֹשׁ וְיִצְהָר und ist demnach zusammenfassende Bezeichnung für den Ertrag des Acker-, Öl- und Weinbaus, vgl. auch Dt. 28, 33 und Ps. 105, 35, wo der Ausdruck in Parallele steht zu יָגִיעַ (Ertrag) bzw. zu כָּר־עֵשֶׂב, d. h. zu den Gemüse- und Getreidearten, die im Garten und auf dem Acker gepflanzt zu werden pflegen (s. Dillmann, KEH⁶ z. Gen. 1, 11). Die gesamte Landwirtschaft, die Öl- und die Weinkultur mit inbegriffen, soll demnach in Zukunft nicht mehr durch Heuschreckeninvasionen beeinträchtigt werden.

Neben dieser Plage nennt der Prophet noch ein zweites Übel, dem ebenfalls gesteuert werden soll: den Misswachs.

וְלֹא תִשְׁכַּח ist dem וְלֹא יִשְׁחָת koordiniert, und daher ist Gl.b ebenso wie Gl.aβ (s. oben S. 447) als Finalsatz in Abhängigkeit von Gl.aα zu beurteilen, vgl. Jer. 25, 6. LXX bietet οὐ μὴ ἀσθενήσῃ bzw. ἀσθενήσῃ (AQ). Isopescul vermutet als ihre Vorlage וְלֹא תִשְׁכַּח. In der Tat gibt LXX vereinzelt שָׁפַר bzw. שָׁפָר durch ἀσθενεῖν bzw. ἀσθενής bzw. ἀσθένεια wieder (Ez. 17, 6. 14. Koh. 12, 4), doch Targ. (וְלֹא תִחַכֵּל) und Vulg. (nec erit sterilis) bestätigen den MT, während Peš. (וְלֹא תִחַרֵּב = nec vastetur) ihm zum mindesten nicht widerspricht. Als Subjekt von תִּשְׁכַּח fasste Rosenmüller הָאֲדָמָה = nec terra orbam vobis reddat vitem in agro. Doch diese Konstruktion kann von dem Vorwurf der Künstlichkeit nicht freigesprochen werden. Eher schon könnte man nach dem ganzen Zusammenhang mit Pressel an הָאֲכָל als Subjekt denken = dass der Fresser euch nicht mehr fruchtlos mache den Weinstock im Felde. Allerdings wäre in diesem Fall der Genuswechsel sehr auffallend, obschon er nicht ganz ohne Analogie ist, vgl. Jes. 33, 9. Jer. 2, 24. Gleichzeitig müsste man übrigens auch annehmen, dass הָאֲכָל gleich anderen Tiernamen ein Epicoenum sei, s. Ges.-K.²⁸ § 122 d. König, Synt. § 247 f—h. Doch hätte der Prophet in diesem Fall vermutlich wohl יִשְׁכַּח geschrieben. Es dürfte daher das einfachste sein, mit den alten Versionen und der Mehrzahl der Ausleger גָּפֶן als Subjekt zu תִּשְׁכַּח aufzufassen, vgl. Drusius, Pocock, v. Til, Venema, Ewald, Hitzig, Köhler, Keil, Reinke, v. Orelli³, Well-

hausen, Nowack^{1.2.3}, Marti^{Do. KHS⁴}, de Moor, Tichomiroff, Isopescul, v. Hoonacker, Riessler, Duhm^U, J. M. P. Smith, Procksch, Sellin^{1.2.3}. In absolutem Sinne gebraucht, wird שָׁכַל allerdings sonst weder von נֶפֶץ noch von anderen Vegetabilien ausgesagt, wohl aber vom Boden bzw. Wasser (2. Kön. 2, 19. 21) und von animalischen Wesen, sei es von weiblichen Organismen im allgemeinen (Ex. 23, 26), sei es von Schafen und Ziegen (Gen. 31, 38), sei es von Kühen (Hi. 21, 10). Im Hinblick auf die drei letztgenannten Stellen, an denen שָׁכַל nur „fehlgebären, abortieren“ bedeuten kann, erklärt man an unsrer Stelle den Ausdruck vielfach als dichterische Redewendung vom Fehltragen in dem Sinne, dass der Weinstock (vgl. Hi. 15, 33) die angesetzten Trauben nicht zur Reife kommen lässt (Nowack^{1.2.3}, Marti^{Do}, Sellin^{1.2.3}) bzw. nur ungenießbare Früchte, Herlinge (בְּאֲשֵׁים) Jes. 5, 2) trägt (Hitzig, v. Orelli³) oder sie vor dem Reifwerden bereits abwirft (Köhler, Keil, J. M. P. Smith). Als Parallele zieht Wellhausen הַשְׁכִּיף in Hi. 15, 33 heran, doch ist an der genannten Stelle, wie Budde richtig bemerkt, הַשְׁכִּיף nicht absolut gebraucht, sondern mit dem Akkusativ (נִצְתּוֹ) konstruiert. Näher liegt daher die Parallelisierung von שָׁכַל mit dem ebenfalls absolut gebrauchten הַשְׁכִּיב, das Hos. 9, 14 (מִשְׁכִּיב) zur Bezeichnung des unfruchtbaren Mutterschosses (רֶחֶם) dient. Das Targ. gibt הַשְׁכִּיב (Hos. 9, 14) durch אֲתַכִּיב, dagegen שָׁכַל teils durch אֲתַכִּיב (Gen. 31, 38), teils durch תַּכֵּל (2. Kön. 2, 19. Mal. 3, 11) wieder. Die Peš. bietet sowohl für מִשְׁכִּיב (Hos. 9, 14) als auch für מִשְׁכָּה (Ex. 23, 26) bzw. מִשְׁכָּה (2. Kön. 2, 19) den gleichen Ausdruck: מְגוּזָא.

Die Gleichwertigkeit des intransitiven Pi'el und Hif'il wird durch zahlreiche Analogien bestätigt, vgl. רָגַן (Jes. 26, 19) und הִרְנִין (Ps. 81, 2) jubeln, קָדַם (Ps. 88, 14) und הִקְדִּים (Am. 9, 10) entgegenkommen, קָרַב (Ez. 36, 8) und הִקְרִיב (Gen. 12, 11) nahe sein, שָׁחַת (Ex. 32, 7) und הִשְׁחִית (Dt. 4, 16) verderbt handeln, s. auch Ges.-K.²⁸ § 52 k. 53 d—f. Brockelmann, V. Gr. I S. 509. 527. Es empfiehlt sich daher wohl am ehesten, mit der Vulg. (s. oben S. 449) שָׁכַל in der Bedeutung von unfruchtbar bzw. fruchtlos sein zu fassen. Von den übrigen alten Ver-

sionen steht die Peš. (s. oben S. 449) dieser Wiedergabe am nächsten. So auch v. Til, Tichomiroff, v. Hoonacker, Procksch, Sellin^{1,2,3}. Wie bei עַרְבֵי־בִידֵי in V. 10b (s. oben S. 440) handelt es sich hier offenbar um eine Litotes; daher besagt der Ausdruck dasselbe, was positiv formuliert etwa lauten würde: תִּתֵּן פְּרִיָהּ (vgl. Sach. 8, 12) bzw. תִּשָּׂא פְּרִיָהּ (vgl. Ez. 17, 8). Zu der von Graetz vorgeschlagenen Änderung in תִּשְׁכַּב liegt keinerlei Veranlassung vor.

קָלָם fehlt, wie bereits oben (S. 448) bemerkt wurde, in der Vulg., nicht aber in der Peš. und im Targ., während LXX es durch einen Genetiv (*ἑμῶν ἢ ἄμπελος* [B] bzw. *ἢ ἄμπελος ἑμῶν* [A1]) wiedergibt. Zu der Streichung bei Marti^{Do} und Sellin^{1,2,3} bzw. J. M. P. Smith vgl. oben S. 448.

הַגֶּפֶן ist, wie bereits oben (S. 449) festgestellt wurde, nicht Objekt zu תִּשְׁכַּב (Rosenmüller, Pressel), sondern Subjekt. Peš. bietet einen etwas erweiterten Text: אֵף כֹּה הָרָא גַפְתָּא (= ne ulla quidem vitis), doch LXX (*ἢ ἄμπελος*), Targ. (גופנא) und Vulg. (*vinea*) bestätigen den MT. הַגֶּפֶן ist hier wie überall im A. T., ausgenommen 2. Kön. 4, 39 und Hos. 10, 1, als Femininum konstruiert, vgl. Albrecht ZAW 1896 S. 106 f. In diesem Zusammenhang sei bemerkt, dass neuerdings Br. Meissner (Beiträge zum assyrischen Wörterbuch I [American Journal of Semitic Languages and Literatures XLVII, 3, April 1931, S. 246—326] S. 171 f.) für הַגֶּפֶן ebenso wie für das akkad. *gapnu* als Grundbedeutung: Strauch, Rankengewächs ermittelt hat (nach ZAW XLIX 1931 S. 302). Das Wort *gpn(š)* findet sich übrigens, und zwar in Verbindung mit b'1 (= Baal de la vigne), auch in den Keilschrifttafeln von Ras Shamra (N^o 1 Z. 10), s. R. P. P. Dhorme, Première traduction des textes phéniciens de Ras Shamra (RB XL 1931, 1 S. 32—56) S. 34.

בִּשְׂדֵה wird von der Peš. durch בארעא wiedergegeben, als ob sie בְּאֲרָץ in ihrer Vorlage gelesen, doch LXX (*ἢ ἐν τῷ ἀγρῷ*), Targ. (בחקא) und Vulg. (*in agro*) bestätigen den MT. Die Verbindung הַגֶּפֶן בִּשְׂדֵה nur hier im A. T. (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429), doch vgl. den ganz analogen Ausdruck הַגֶּפֶן בִּשְׂדֵה 2. Kön. 4, 39 (wo übrigens LXX [*ἐν τῷ ἀγρῷ*] und Targ. [בחקא] בִּשְׂדֵה gelesen zu haben scheinen, vgl. SBOT z. St.).

Ez. 17, 8 (wo es vom Weinstock heisst, dass er gepflanzt sei **בְּרֵעֵי הַשָּׂדֶה**). Jo. 1, 12 (wo der Weinstock neben **אֶרֶץ שָׂדֶה טוֹב** genannt ist). Während jedoch in der aus dem Königsbuch angeführten Stelle (2. Kön. 4, 39) **שָׂדֶה** ebenso wie Gen. 25, 27; 37, 15. 2. Sam. 17, 8. Ez. 21, 2 die Steppe bzw. Wildnis im Gegensatz zum Kulturland bedeutet, so bezeichnet es hier wie Gen. 37, 7; 47, 24. Ex. 22, 4 f. Lev. 27, 16. Ez. 17, 8 das Kulturland selbst.

Die Bewahrung des Ackers vor der Gefahr einer Heuschreckeninvasion sowie der Weinpflanzungen vor Unfruchtbarkeit ist es also, was der Prophet im Zusammenhang mit der reichen Regenspende (V. 10b) verheisst. Sind auch beide Verheissungen in erster Linie zeitgeschichtlich zu verstehen, weil direkt veranlasst durch den gegenwärtigen Notstand der Tempelgemeinde, auf der die Dürre, die Heuschreckenplage und der Misswachs wie ein Gottesfluch lasteten (V. 9), so schwingt doch der in V. 10b angeschlagene eschatologische Ton (vgl. oben S. 438. 441. 444) hier weiter fort. Jedenfalls spielen sowohl die Heuschrecken als auch der Weinstock in dem eschatologischen Vorstellungskreis der nachexilischen Gemeinde eine gewisse Rolle. Für den Propheten Joel sind die Heuschrecken direkt die Vorboten des kommenden Tages Jahves (Jo. 1, 15; 2, 1. 11). Analoge Vorstellungen mögen auch die Zeitgenossen Maleachis an diese Kalamität geknüpft haben, ähnlich wie auch die LXX die im B. Amos (7, 1) erwähnten Heuschrecken mit der eschatologischen Gestalt des Gog, des Führers der widergöttlichen Weltmacht (Ez. 38 f.), in Zusammenhang bringt (*καὶ ἰδὸν βοοῦχος εἰς Γὼγ ὁ βασιλεύς*), vgl. Gressmann, UIJE S. 188. Mess. S. 128 f. Was den Weinstock anlangt, so gehört bekanntlich dieser neben Feigenbaum, Ölbaum und Getreide zu den charakteristischen Gewächsen Palästinas, vgl. Dt. 7, 13; 8, 8; 33, 28. 2. Kön. 18, 32. Hos. 2, 10. 14, s. Nowack, Archäol. I S. 70. 235. Volz, B. A. S. 368—382. Daher erscheint auch üppiges Gedeihen des Weinstocks bzw. reicher Ertrag der Weinkultur als stehender Zug in den prophetischen Bildern der endgeschichtlichen Fruchtbarkeit des h. Landes, vgl. Hos. 2, 24. Jo. 4, 18. Am. 9, 13. Hag. 2, 19. Sach. 8, 12. Jer. 31, 5 f. 12, s. auch Hen. 10, 19. Syr. Ap. Bar. 29, 5. Andererseits aber gilt in der prophetischen Eschatologie der Weinstock neben dem Feigenbaum, unter deren Schatten man der behaglichen Ruhe pflegt, auch als Symbol des

ungestörten Friedens, den Israel einst unter Salomo besessen (1. Kön. 5, 5) und der in der Endzeit erneuert werden soll (Mi. 4, 4. Sach. 3, 10). Bestätigt wird endlich der eschatologische Charakter der Verheissung auch durch die nun folgende Aussage des nächsten Verses von der Stellung der Tempelgemeinde innerhalb der Heidenwelt.

אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת wird auch hier wieder von Sievers (Misc. S. 148) als späterer Zusatz gestrichen.

Zusammenfassung von 3, 11.

An die Verheissung des vorhergehenden Verses reiht der Prophet noch zwei andere, die jedoch mit der von V. 10b in engstem ursächlichem Zusammenhang stehen: durch das Aufhören der Dürre wird sowohl der Heuschreckenplage als auch dem Misswachs ein Ende bereitet werden. Ein Drohwort von Jahve, offenbar gleich dem, das er einst beim Eindämmen der Urflut gesprochen (vgl. Ps. 104, 7), genügt, und die Heuschrecken hören auf, den Ertrag des Feldbaus abzufressen. Gleichzeitig sollen auch die Weinstöcke des Kulturlandes nicht mehr von Unfruchtbarkeit betroffen werden, m. a. W. dank den überreichlichen Niederschlägen wird fortan auch das üppige Gedeihen des Acker- und Weinbaus gewährleistet. Beide Verheissungen tragen gleich der vorhergehenden in V. 10b und der folgenden in V. 12 endgeschichtlichen Charakter.

c) V. 12: Die Ehrenstellung der Tempelgemeinde in der Völkerwelt.

Dann werden euch selig preisen alle Heidenvölker, denn ihr werdet ein Prachtland sein, spricht Jahve der Heere.

Zu dem materiellen Schaden, den die Tempelgemeinde durch die Dürre und die Heuschreckenplage erlitten, gesellte sich noch ein immaterieller. Empfund man schon innerhalb der Tempelgemeinde selbst die schwere Heimsuchung als Gottesfluch (vgl. V. 9), um wieviel mehr wird man in den der Gemeinde feindlich gesinnten Kreisen der alteingesessenen Bevölkerung dieser Auffassung Raum gegeben haben. „Ein Volk, dem Jahve auf ewig grollt (vgl. 1, 4), das er samt seinem Lande verflucht hat (vgl. V. 9)“ — so mag man in Ammon, Moab,

Edom und vor allem bei den Samaritern von den Heimgekehrten gedacht und gesprochen haben. Die Stellung der Gola nach achtzigjähriger Ansiedelung im h. Lande schien die gleiche geblieben zu sein wie einst in den Tagen des Exils (vgl. Ez. 5, 14 f.; 22, 4; 34, 29; 36, 6. 30. Sach. 8, 13). Doch der verheissene äussere Glücksstand der Tempelgemeinde soll auch nach dieser Richtung hin einen Wandel herbeiführen.

וַאֲשֶׁר wird von der LXX wiedergegeben durch *καὶ μακαροῦσσι(ν)*, von der Peš. durch וַיִּשְׂבְּחוּ יִתְכֹן, vom Targ. durch וַיִּשְׂבְּחוּ יִתְכֹן, von der Vulg. durch *et beatos vos dicent*. In Übereinstimmung mit den alten Versionen ist das Pi'el אָשַׁר nicht wie Prov. 4, 14 als Intensivum bzw. wie Jes. 1, 17; 3, 12; 9, 15. Prov. 23, 19 als Kausativum von dem Kal אָשַׁר = schreiten, gehen (Prov. 9, 6) zu erklären, sondern als denominiert von אֲשֶׁרִי bzw. אֲשֶׁר, vgl. Delitzsch, Spr. z. 31, 28. Wo sonst im A. T. אָשַׁר in dieser denominierten Bedeutung gebraucht wird (3, 15. Gen. 30, 13. Ps. 72, 17. Prov. 31, 28. Hi. 29, 11. HL 6, 9), hat es im Unterschied von Jes. Sir. 25, 23 nicht kausativen, sondern deklarativen Sinn = הִלַּל (vgl. Prov. 31, 28. HL 6, 9), d. h. rühmen, glücklich bzw. selig preisen, jemandem zurufen: אֲשֶׁרִי (vgl. Dt. 33, 29. Ps. 128, 2) bzw. אֲשֶׁרִיכֶם (Kimḥi, vgl. Jes. 32, 20) oder בְּאֲשֶׁרֶךָ (vgl. Gen. 30, 13) mit dem Nebensinn von הִתְבַּרְרָךְ (vgl. Ps. 72, 17), d. h. zugleich sich jemandes Segensfülle als das Höchstmass irdischen Glücks herbeiwünschen.

Die Form אֲשֶׁרִי nur hier im A. T. (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435), dagegen die gleiche Form in Verbindung mit dem Suffix der 1. Prs. Sg. noch Gen. 30, 13 (אֲשֶׁרִינִי).

כְּלִדְהוֹתָיִם sind alle Heidenvölker, d. h. die gesamte ausserisraelitische Menschheit, vgl. Dt. 29, 23. Jes. 2, 2; 25, 7; 34, 2; 43, 9; 66, 18. Jer. 3, 17; 9, 25; 36, 2. Ez. 25, 8; 39, 21. Jo. 4, 2. Am. 9, 9. Ob. 15 f. Hag. 2, 7. Sach. 14, 2, s. auch oben (S. 113) z. 1, 11. Allerdings findet sich der Ausdruck, namentlich in der nachexilischen Literatur, auch mehrfach als hyperbolisierende bzw. brachylogische Bezeichnung für כְּלִדְהוֹתָיִם מִסָּבִיב bzw. כְּלִדְהוֹתָיִם קְרִיב, d. h. die Nachbarvölker Israels (Jo. 4, 2 [vgl. V. 11 f.]. Sach. 14, 2 [vgl. V. 14]. 1. Chr. 18, 11 [Edomiter, Moabiter, Ammoniter, Philister, Amalekiter]). Der zeitgeschicht-

lich bedingte Charakter der vorliegenden Verheissung (vgl. oben S. 452) macht es jedenfalls sehr wahrscheinlich, dass der Prophet hier in erster Linie an die heidnischen Nachbarn und die halbheidnischen Samariter gedacht hat, unter deren Spott und Geringschätzung die Tempelgemeinde infolge ihres wirtschaftlichen Notstandes so schwer zu leiden hatte, vgl. oben S. 453 f. Doch im Zusammenhang mit dem eschatologischen Gepräge der Verheissung (vgl. oben S. 438. 441. 444) erweitert sich der Ausdruck ganz von selbst zu universalem Sinn. Zu der eschatologischen Bedeutung des Begriffs קָדְשׁוֹ vgl. von den oben (S. 454) angeführten Stellen namentlich Jes. 2, 2; 25, 7; 34, 2; 66, 18. Jer. 3, 17. Ez. 39, 21. Jo. 4, 2. Ob. 15 f. Hag. 2, 7. Sach. 14, 2.

In Gl.b folgt dann die Angabe des Anlasses, um dessentwillen die Heidenvölker die Gemeinde der Endzeit glücklich preisen werden.

כִּי leitet diese Angabe ein. Peš. bietet die Temporalpartikel כִּי, die jedoch oft auch kausale oder konditionale Nebenbedeutung hat, vgl. Nöldeke, Kurzgefasste syrische Grammatik, Leipzig 1898, § 360 A. Reinke und Duhm^U übersetzen כִּי als Objektspartikel = dass. Doch empfiehlt es sich wohl, in Anlehnung an LXX (*διότι*) und Vulg. (*enim*) mit der Mehrzahl der Ausleger כִּי in kausalem Sinn zu verstehen, vgl. Luther, Calvin, v. Til, Venema, Rosenmüller, Köhler, Keil, v. Orelli³, Wellhausen, Marti^{KHS⁴}, Nowack^{1.2.3}, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, de Moor, Tichomirow, Riessler, Procksch, Sellin^{1.2.3}.

Nach den Darlegungen in VV. 10b. 11 ist eine Begründung der aus diesen Darlegungen sich ergebenden Folge in Gl.a allerdings überflüssig, wie denn auch Marti^{Do} (s. unten) dieses Moment mit als Beweis für den sekundären Charakter unseres Verses geltend macht. Doch ist am Schluss der Rede eine derartige Palindromie durchaus wirkungsvoll; jedenfalls handhabt sie Maleachi auch anderwärts, s. oben (S. 102. 237) z. 1, 10; 2, 9, vgl. auch B. I Kap. VIII § 5 S. 414. Zu dem Gebrauch dieser Darstellungsweise im A. T. überhaupt s. König, Stil. S. 171 f.

Das rühmende Zeugnis der Heidenwelt hat seinen Grund darin, dass die Tempelgemeinde dann eine קָדְשׁוֹ sein wird.

אָתָם soll offenbar das in תְּהִינּוּ enthaltene Subjekt noch besonders hervorheben, vgl. J. M. P. Smith („added for emphasis“). Allerdings ist die Stellung des Pronomen separatum nach dem Verbum auffallend und macht einen pleonastischen Eindruck, doch fehlt es dafür, namentlich in der späteren Literatur, nicht an Analogien, vgl. Ges.-K.²⁸ § 135 a. b. König, Synt. § 18. Nach Analogie der auch sonst im A. T. häufigen Metonymie: Besitzer für Besitz, speziell Landesbewohner für Land, steht übrigens אָתָם hier für אֶרְצְכֶם, vgl. König, Stil. S. 23.

אֶרֶץ הַפֶּןִּי ist ein nur hier vorkommender Ausdruck, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429. LXX bietet γῆ θελητή. Von den Tochterversionen enthält die aeth. noch den erläuternden Zusatz ʾenta ʾemert = ἡ ἐπιφανής, der übrigens vielleicht aus einer Dittographie zu erklären ist, vgl. Bachmann, Dod. S. 39 f., während die v. lat.^{5a} (ut terra voluntaria) so übersetzt, als ob sie in ihrer Vorlage ein ὡς vor γῆ gelesen hätte. Peš. (ארעא דצבינני) setzt die LA אֶרֶץ הַפֶּנִּי voraus. Targ. paraphrasiert frei אַרִי תְהִינּוּ אֶתְּנָן יִתְבִּין בְּאַרְעֵי בֵּית שְׁכִינְתֵּנוּ וְעַבְדֵּינּוּ בְּהָ רַעוּתֵי (= nam vos habitabitis in terra domus majestatis meae et facietis in ea voluntatem meam). Vulg. (terra desiderabilis) endlich bestätigt ebenso wie die LXX den MT.

In Übereinstimmung mit Peš. bzw. Targ. ergänzen Raschi (אֶרֶץ שְׂחַפְצֵי בְּהָ), I-Ezra (כִּי אֲנִי הַפֶּןִּי בְּכֶם וּבְאַרְצְכֶם), Cornel. a Lap. (terra complacentiae divinae), Rosenmüller, Reinke, Ewald, Knabenbauer (terra beneplaciti divini) hinter הַפֶּןִּי den Begriff Gott und verstehen dementsprechend אֶרֶץ הַפֶּןִּי von dem h. Lande als dem Gegenstand göttlichen Wohlgefallens, vgl. auch J. M. P. Smith. Für die Richtigkeit dieser Erklärung könnte zunächst die gegensätzliche Aussage in 1, 4 angeführt werden, der zufolge Israels Erbfeinde, die von Jahve gehassten Edomiter, als das Volk bezeichnet werden, das Jahve auf ewig verflucht hat (s. oben S. 37 f.), vgl. Sellin^{1,2,3}. Eine zweite Bestätigung liegt wohl in der Benennung Jerusalems bei Tritojesaja (Jes. 62, 4) als הַפֶּנִּי יְרוּשָׁה, die näher erklärt wird als כִּי הַפֶּןִּי יְרוּשָׁה בְּךָ.

Andere wie Pressel, Tichomiroff, Köhler, Keil ergänzen hinter הַפֶּןִּי den Begriff „Heiden“ bzw. „jedermann“ und erklären dementsprechend אֶרֶץ הַפֶּןִּי als Land des Wohlgefallens,