

# KOMMENTAR ZUM BUCHE DES PROPHETEN MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

3

(2, 10 — 3, 3)

---

DORPAT 1931

## Des Buches Maleachi dritte Rede : 2, 10—16.

### Wider die Mischehen.

Zur Entstehungszeit der Rede s. B. I Kap. IV § 6 (S. 121—126).

Zum zeitgeschichtlichen Rahmen s. ebenda Kap. V § 7 (S. 200—202).

1. Wendung: VV. 10—12.

#### a) V. 10: Die Einheit der Tempelgemeinde.

Haben nicht Einen Vater wir alle? Hat nicht Ein Gott erschaffen uns? Warum sollten wir doch Treubruch aneinander verüben, zu entweihen die B<sup>e</sup>rith unserer Väter?

Mit V. 10 beginnt eine neue Rede. Mit Unrecht ziehen Sanctius, Hebenstreit, Ackermann (bei Köhler), Grotius, Rosenmüller und neuerdings wieder Ehrlich den Vers noch zu der vorhergehenden Rede als Begründung bzw. als Illustration der Parteilichkeit in V. 9b. Schon der gleichsam als Stichwort innerhalb VV. 11—16 immer wiederkehrende Ausdruck כִּנְיָ (V. 10 f., 14 f., vgl. B. I Kap. III § 2 S. 73) zeigt deutlich die Zugehörigkeit von V. 10 zu dem Folgenden. Für den Anfang eines neuen Abschnittes spricht auch der allgemein gehaltene sentenzartige Charakter des Verses; gehört es doch zu der literarischen Eigenart Maleachis, mit derartigen allgemeinen Sätzen seine Reden zu beginnen (s. 1, 2. 6; 3, 6. 7a, vgl. B. I Kap. VIII § 2 S. 396 f.). Schliesslich ist auch das Objekt der Rede in V. 10 ein anderes als in dem vorhergehenden V. 9; in V. 10 ebenso wie in VV. 11—16 wendet sich der Prophet an die Gemeinde; in V. 9 dagegen sind wie in der ganzen zweiten Rede (1, 6—2, 9) die Adressaten die Priester.

Unser Vers enthält drei Fragen, von denen die beiden ersten mit אִי־יְהוָה und die letzte mit הֲיִשְׁתַּחֲוֶה־יְהוָה eingeleitet ist. Die beiden ersten Fragen enthalten eine in Frageform gekleidete

Aussage über einen allgemein anerkannten Tatbestand (s. oben S. 46 z. 1, 6, vgl. B. I Kap. VIII § 2 S. 396f.), die letzte Frage jedoch eine aus diesem Tatbestand sich ergebende Konsequenz.

Es gilt jedoch zunächst festzustellen: wer ist das redende Subjekt in V. 10, anders ausgedrückt, handelt es sich hier um Worte des Propheten oder um solche der Gemeinde? Letztere Ansicht vertritt Tarnov, desgleichen Sänger (Mal. S. 17—20), und zwar im Anschluss an Abrabanel, ebenso Tichomiroff, der allerdings nicht an die Gemeinde als solche, sondern nur an die innerhalb derselben befindlichen Übertreter der Väterbrith denkt. Den Genannten zufolge beruft sich die Gemeinde bzw. einzelne ihrer Glieder in V. 10a auf den gemeinsamen Ursprung aller Menschen zum Erweis der Berechtigung der Mischehen, worauf der Prophet dann mit der Gegenfrage V. 10b antwortet. Nach M. Sachs (bei Sänger a. a. O. S. 20) gehört auch noch Gl.ba zur Rede der Gemeinde; die Antwort des Propheten beschränkt sich in diesem Fall auf die „spitze epigrammatische Bemerkung“ Gl.bβ.

Der so gewonnene Sinn ist recht ansprechend. Doch tritt dieser Ansicht eine Reihe von Bedenken hindernd in den Weg. Es widerspricht, wie schon Venema richtig gesehen, der Eigenart des Propheten, eine Rede oder einer Redeabschnitt mit dem Einwurf der Gegner zu beginnen. Die Einrede der Hörer folgt immer erst auf die an die Spitze gestellte Behauptung, s. 1, 2. 6; 2, 17; 3, 7. 13, auch 1, 7; 2, 14; 3, 8, vgl. B. I Kap. VIII § 2 S. 396 ff. Oder man müsste annehmen, dass der Anfang des Verses ausgefallen sei und etwa folgendermassen gelautes habe: *בְּגִדְתֶם וְאִמְרֹתֶם בְּמִהָ בְּגִדְנוּ בְּאִמְרֹתְכֶם וְגו'*. Jedenfalls ist die zweite Wendung der Rede (V. 13—16) nach diesem Schema aufgebaut. Doch würde bei dieser Annahme das Folgende einen wenig befriedigenden Zusammenhang ergeben. Auch hat die Annahme eines Ausfalles im Text an keiner der alten Versionen eine Stütze. Vielmehr zeigt die LXX, die anstatt der Suffixe (*לְכַלְנוּ אֲבֹתֵינוּ בְּרֵאֲנֵי*) und der Verbalform (*נִבְגַד*) der 1. Prs. die der 2. Prs. bietet, dass sie beide Hälften des Verses als Worte des Propheten verstanden hat. Hält man mit Riessler die LA der LXX für die ursprüngliche, so ist die Frage nach dem redenden Subjekt von vornherein entschieden. Doch dürfte es im Hinblick auf Symm., Theod. (*ἡμῶν*), Aq. (*ἀδελφίσομεν*), Peš., Targ.

und Vulg. angebracht sein, am MT festzuhalten. Von den Tochterversionen der LXX bestätigt übrigens auch v. lat.<sup>0e</sup> den MT.

Sind aber auch unter Beibehaltung des MT die Fragesätze als Worte des Propheten zu verstehen, so ist doch gleichzeitig die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass Maleachi hier ein bekanntes Schlagwort seiner Zeit anwendet, das er jedoch umdeutet und in ganz anderem Sinn als seine Zeitgenossen gebraucht, s. B. I Kap. V § 7 S. 201. Unter dem Einfluss deuterojesaianischer Ideen geprägt, mag dieses Schlagwort mit Vorliebe von denen im Munde geführt worden sein, denen der prophetische Universalismus als Deckmantel für die Berechtigung des Konubiums mit Heidinnen erhalten musste. Doch der Prophet verwandelt das Schutzmittel für die Mischehen in ein Angriffsmittel gegen dieselben, indem er dem universalistisch klingenden Wort einen partikularistischen Inhalt gibt und es so zum Ausgangspunkt seiner Polemik macht.

LXX stellt die beiden Fragen von V. 10a um, vielleicht im Zusammenhang mit der Beziehung von אֱלֹהִים auf einen menschlichen Stammvater, wobei sie möglicherweise von dem Bestreben geleitet war, Gott an die erste Stelle zu rücken, vgl. J. M. P. Smith z. St. Von den Tochterversionen der LXX stimmen in diesem Punkt mit der Mutterversion überein: die arab., aeth. und v. lat.<sup>0e</sup>, während die v. lat.<sup>sa</sup>, syr.-hex., slav. und arm. (nach Isopeskul) in Harmonie mit Peš., Targ. und Vulg. die gleiche Reihenfolge wie der MT aufweisen; in der kopt.-b. (nach Isopeskul) endlich fehlt Gl. aa ganz.

אֱלֹהִים wird von der Mehrzahl der Ausleger auf Gott gedeutet, vgl. Calov, J. H. Michaelis, Rosenmüller, Hitzig, Reinke, Köhler, Keil, Wellhausen, v. Orelli<sup>3</sup>, Tichomiroff, Nowack<sup>1,2,3</sup>, Marti<sup>Do</sup>, Isopeskul, v. Hoonacker, Haller<sup>1,2</sup>, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Procksch. In der Tat scheint der Parallelismus von Gl. aβ für diese Erklärung zu sprechen, desgleichen 1, 6 und 3, 17, nicht minder auch die Bezeichnung der Heidin in V. 11 als בַּת־אֱלֹהִים נִכְרָה. Auch sonst wird im A. T. Gottes Vaterschaft und Schöpferfähigkeit zueinander in Parallele gesetzt, vgl. Dt. 32, 6. 18. Jes. 64, 7. Andererseits aber zeigt Jes. 63, 16, dass die nach-exilische Zeit bei dem Begriff אֱלֹהִים sowohl an den göttlichen Schöpfer als an einen der Erzväter, sei es an Abraham, sei es an Jakob, dachte. Ev. Joh. 8, 39 bestätigt dies für die Zeit Jesu.

Es wäre daher auch möglich, mit Cyrill, Hieronymus, Calvin, Coccejus, Cornel. a Lap., v. Til, Knabenbauer, de Moor, Riessler, Kraetzschmar (BVAT S. 241) an Abraham (vgl. Jos. 24, 3. Jes. 51, 2; 63, 16) oder mit I.-Ezra, Kimhi, Drusius, Grotius, Venema an Jakob (Jes. 63, 16) zu denken. Für letztere Ansicht verweist Tichomiroff auch auf אֱהִי יְעֻקֵב in V. 12. Noch beweiskräftiger wäre wohl die Berufung auf die Bezeichnung der Gemeinde als בְּנֵי יַעֲקֹב in 3, 6, bzw. יַעֲקֹב in 1, 2, s. B. I Kap. VI § 14 S. 285. Dagegen ist die Beziehung auf Adam (Abrabanel bei Sängler a. a. O. S. 18, Tarnov, Ehrlich) von vornherein im Munde des Propheten ausgeschlossen wegen der Folgerungen, die Maleachi aus diesem Satz zieht. Nicht ausgeschlossen dagegen ist diese Beziehung für den Sinn, in dem die Zeitgenossen dieses Schlagwort ursprünglich gebrauchten.

Zwischen diesen beiden Bedeutungen der Worte — der ursprünglichen volkstümlichen und der nachmaligen prophetischen — ist demnach durchaus zu unterscheiden. In der volkstümlichen Verwendung mag sehr wohl der Gedanke ausgeprägt gewesen sein von dem Einen gemeinsamen Stammvater Adam und dem Einen Schöpfergott aller Menschen. Allerdings muss daneben auch die Möglichkeit offen gehalten werden, dass die volkstümliche Redensart bei dem einen gemeinsamen Stammvater vor allem Abraham im Auge hatte, handelte es sich doch, konkret genommen, eigentlich nur um die Beziehungen zu den heidnischen bzw. halbheidnischen Nachbarn der Tempelgemeinde.

In der prophetischen Verwendung der volkstümlichen Redensart dagegen könnte nach dem oben Dargelegten אֱהִי sowohl von Gott als auch einem der Stammväter Israels, sei es Abraham, sei es Jakob, zu verstehen sein, wobei jedoch wegen 2, 12 und 3, 6 das grössere Mass von Wahrscheinlichkeit für letzteren spricht. Eine bestimmte Entscheidung kann jedoch nicht mit Sicherheit getroffen werden, vgl. Pocock und Tichomiroff. Es kommt dem Verfasser vor allem darauf an, den Gedanken zum Ausdruck zu bringen: wir Glieder der Tempelgemeinde sind eine Einheit. Dieser Gedanke gewinnt jedoch an Vollständigkeit, wenn man nach Analogie von אֱבֹתֵינוּ in Gl.b bei אֱהִי an einen der Stammväter des Volkes denkt. Gl.a würde dann besagen: wir sind sowohl in nationaler als in religiöser Beziehung ein reiner unvermischter Bruderbund.

לְכָלֵנוּ ist eine nur hier und Prov. 1, 14 vorkommende Form. Handelt es sich hier nicht um Worte der Gemeinde zur Entschuldigung der Mischehen, so ist das Suffix natürlich nicht mit Abrabanel, Tarnov, Sänger (vgl. auch Ehrlich) als zusammenfassende Bezeichnung der Juden und Heiden zu erklären, sondern ausschliesslich auf die Tempelgemeinde zu beziehen. Diese Erklärung wird bestätigt durch 1, 9, genauer durch das Suffix der 1. Prs. Pl. in וְיִתְּנֵנוּ, s. oben S. 88 f.

Bereits oben (S. 242) war darauf hingewiesen worden, dass die LXX statt des Suffixes der 1. Prs. das der 2. Prs. (ὄμῶν) gelesen zu haben scheint. Möglicherweise wollte sie damit, wie Reinke, Köhler und J. M. P. Smith vermuten, den Propheten von der allgemeinen Anklage exemieren.

אֵל als gemeinsemitische Gottesbezeichnung in Anwendung auf Jahve bei Maleachi nur hier und 1, 9, s. oben S. 86, vgl. auch B. I Kap. VI § 15 S. 286 f.

בְּרֵאֵנוּ ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. Bei der Erklärung des Ausdrucks fragt es sich jedoch, ob der Prophet hier wie Jes. 43, 7; 54, 16. Koh. 12, 1 (vgl. Ps. 22, 10 f.; 139, 13 ff. Hi 10, 8—12; 31, 15) an die Erschaffung jedes einzelnen Gemeindegliedes denkt oder ob er wie Jes. 43, 1. 15. Ps. 102, 19 (vgl. Ez. 21, 35) die Erschaffung des Volkes im Auge hat. Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Böhl (ברָא, bārā, als Terminus der Welterschopfung im alttestamentlichen Sprachgebrauch in: *Alt. Studien*, R. Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht, Leipzig 1913, S. 44) vertreten erstere, Calvin, Pocock, Keil, Sellin<sup>1.2.3</sup> letztere Ansicht, während Köhler beide miteinander zu kombinieren sucht: J. hat Israel „als das auserwählte Volk und hinwiederum alle einzelnen Israeliten als die zusammengehörigen Glieder dieses mit dem heilsgeschichtlichen Beruf betrauten Volkes in's Dasein gerufen“, vgl. Procksch. Eine Entscheidung lässt sich nicht mit Sicherheit fällen, doch dürfte im Hinblick auf das individualisierende אֵלֵּינוּ בְּרֵאֵנוּ in Gl. b die Beziehung auf die einzelnen Glieder der Tempelgemeinde das wahrscheinlichere sein. Allerdings bleibt sowohl bei der einen wie bei der anderen Erklärung von לְכָלֵנוּ der Sinn von Gl. a β der gleiche: wir alle, soweit wir Glieder der Tempelgemeinde sind, haben einen und denselben Gott und stehen alle zu ihm in demselben Verhältnis als zu unserem Schöpfergott. Treffend para-

phrasiert *Kimḥi* באל אחד אנו מאמינים = wir glauben (all') an Einen Gott. Eine analoge Ausdrucksweise bietet Jer. 2, 27 mit den Worten: die zum Holz sagen: „mein Vater bist du“ und zum Stein: „du hast mich geboren“. Vermutlich handelt es sich hier um die Verehrung volkstümlicher Numina, deren Kultus an heilige Bäume und Felsen anknüpfte, s. Volz, Jer.<sup>2</sup> z. St. Der Sinn von Gl.a wäre demnach der: wir sind alle eines Stammes und eines Glaubens, Landsleute und Glaubensgenossen, durch Bande des Blutes und der Religion zu einer homogenen Einheit miteinander verwachsen.

Aus dieser feststehenden, allgemein anerkannten Tatsache zieht nun der Prophet ebenfalls in Frageform die Konsequenzen.

מִדָּוֶע ist eine durch haplogische Silbenellipse aus מָדָה und יָדוּעַ entstandene Fragepartikel (s. Ewald, Lehrb.<sup>5</sup> § 325 c. Ols-hausen, Lehrb. § 222 f. Brockelmann, V. Gr. I S. 267), die nach Hi. 3, 11 f. gleichwertig mit לְמָה ist. Diese Fragepartikel steht hier wie 2. Sam. 11, 10. Ri. 11, 7. 1. Kön. 1, 13; 2, 42 f. (an den drei letztgenannten Stellen (וּמִדָּוֶע) nach einem mit הֲלֵא eingeleiteten Fragesatz zur Bezeichnung einer aus letzterem sich ergebenden Folgerung, vgl. auch 2. Sam. 11, 20 mit umgekehrter Satzstellung. Häufiger ist die besonders bei Jeremia beliebte Abhängigkeit eines mit מִדָּוֶע eingeleiteten Satzes von einer durch הֲ...אם ausgedrückten Doppelfrage, s. Jer. 2, 14. 31; 8, 4 f. 19. 22; 14, 19; 22, 28; 49, 1, vgl. Ri. 11, 25 f. (וּמִדָּוֶע).

נִבְגַד ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. Da sonst im A. T. (Jes. 48, 8) und speziell im B. Maleachi (Mal. 2, 15 f.) das Imperf. von בָּגַד nur mit ם in der zweiten Silbe vorkommt, so wird in Übereinstimmung mit 4 HSS (Kenn. 30. 145. 201. 258 bei Tichomiroff) נִבְגַד gelesen von Budde, Tichomiroff, Marti<sup>10</sup>, Sievers, Nowack<sup>K1</sup>, Isopescul, J. M. P. Smith, während Sellin<sup>1.2.3</sup> und Nowack<sup>3</sup> in Anlehnung an die LXX (*ἐγκατελλίπετε*) die LA הַבְּגָדוֹ bevorzugen. Diejenigen, die wie de Moor, v. Orelli<sup>8</sup>, Nowack<sup>1.2</sup> den MT beibehalten, erklären נִבְגַד für ein Imperf. Kal im Unterschied von den Punktatoren, die vermutlich an ein Perf. Nif'al gedacht haben, vgl. Ges.-B.<sup>29</sup> II S. 76 A. Die Erklärung von נִבְגַד als Nif'alform, sei es in medialer, sei es in passiver Bedeutung, liegt

auch den beiden Übersetzungen zugrunde, die Calvin neben seiner eigenen Wiedergabe (*cur fraudabimus quisque fratrem suum*) als die Übertragung anderer (*alii*) zur Wahl stellt. Diese beiden anderen Übersetzungen lauten: 1) *cur transgredietur quisque in fratrem suum*, 2) *cur decipitur quisque a fratre suo*.

Doch da sich das Nifal von **בָּגַד** sonst nicht im A. T. belegen lässt, so empfiehlt es sich wohl, bei der Erklärung von **נִבְגַד** als einer Kalform zu bleiben. Jedenfalls schliesst die Analogie von anderen Verben, die das Imperf. Kal sowohl mit *ō* als mit *a* bilden, es nicht aus, dass ebenfalls für **בָּגַד** neben dem Imperf. mit *ō* auch ein solches mit *a* angenommen werde, vgl. Olshausen, Lehrb. § 238a. Stade, Gramm. § 479b. König, Lehrgeb. I S. 171 f. Bauer-Leander, HGr. § 40g<sup>1</sup>.

**אִישׁ בְּאָחֵיו** dient hier wie Lev. 25, 46; 26, 37. Jes. 3, 6; 19, 2. Ez. 38, 21 Neh. 5, 7 zur Bezeichnung des Begriffs der Reziprozität bzw. Gegenseitigkeit = einander, vgl. König, Synt. § 31 ff. Brockelmann, V. Gr. II S. 329. Der Ausdruck zeigt, dass es sich hier um das Verhalten der Volksgenossen gegeneinander handelt. Bei **אָז** ist weder an die verstossenen Frauen (Abrabanel bei Pocock, Maurer, Hitzig), noch an deren Eltern (Drusius) bzw. Väter und Brüder (Pocock) zu denken. Der Gedanke, den der Prophet hier ausdrücken will, ist vielmehr der: wie könnten oder dürften im Hinblick auf die gemeinsame Abstammung und die gemeinsame Religion die Gemeindeglieder aneinander Treubruch oder Verrat begehen, im Verkehr miteinander das gemeinsame Blut oder den gemeinsamen Glauben verleugnen (vgl. Jer. 5, 11 f. **בָּגַד** || **כְּחֵשׁ**) bzw. sich an demselben versündigen (vgl. 1. Sam. 14, 33 f. **בָּגַד** || **הָטָא**) und so zu Frevlern (vgl. Prov. 2, 22; 21, 18 **בִּיגַד** || **רָשָׁע**), Feinden (vgl. Thr. 1, 2), Verrätern an der gemeinsamen Sache, den gemeinsamen nationalen und religiösen Gütern werden. Positiv formuliert, ist der Sinn des prophetischen Ausspruchs: aus der Einheit der Gemeinde in nationaler und religiöser Beziehung ergibt sich die Forderung der Solidarität, des solidarischen Zusammenhaltens der Gemeindeglieder untereinander.

**לְחַלֵּל בְּרִית אֲבֹתֵינוּ** gibt eine den Vers abschliessende Erklärung darüber, was die Verletzung des Prinzips der Solidarität letztlich bedeute. Die Verbindung von **בְּרִית** und **חַלֵּל** nur noch

Ps. 55, 21; 89, 35, vgl. Kraetzschmar, BVAT S. 250. Der Ausdruck **בְּרִית אֲבֹתֵינוּ** nur hier im A. T., s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429. Dass der Prophet dabei an die zwischen den Eltern der Eheleute geschlossenen Ehepakten gedacht habe (J. D. Michaelis), ist kaum anzunehmen. Nach 1. Kön. 8, 21. Jer. 11, 3 f. 10; 31, 32 würde mit Maurer, Köhler, Keil, Reinke, Hitzig, Nowack<sup>1,2,3</sup>, Marti<sup>Do</sup>, v. Hoonacker der Gedanke an den Sinaibund bzw. den Bund, durch den Israel zum Volke Jahves konstituiert wurde, am nächsten liegen. Ähnlich auch Cornel. a Lap., Grotius und Tichomiroff, die das mosaische Gesetz (Cornel. a Lap.), speziell die Ehe- und Familiengesetze (Tichomiroff) bzw. die Gesetze betreffend des Verbot des Zinsnehmens (Grotius) im Auge haben. Nach Dt. 4, 31; 7, 12; 8, 18 vgl. 2. Kön. 13, 23 könnte die B<sup>e</sup>rith Gottes mit den Ervätern gemeint sein (Drusius), die übrigens nach deuteronomistischer Auffassung (Dt. 4, 36 f.; 7, 7 f.; 10, 15) die Basis sowohl für die Horebb<sup>e</sup>rith als auch für die Moabb<sup>e</sup>rith ist, vgl. Kraetzschmar, BVAT S. 128. Ganz ähnlich wie Drusius urteilt übrigens auch Calvin, der speziell an den Bund Gottes mit Abraham denkt. Calvins Ansicht ist wieder aufgenommen worden von Sellin<sup>1,2,3</sup>, wenigstens in Form einer Berufung auf Neh. 9, 8. Dagegen erklärt J. J. P. Valetton jr. (ZAW XIII S. 262), es sei zweifelhaft und tue auch nichts zur Sache, welcher von den beiden B<sup>e</sup>rithschlüssen hier gemeint sei. Ähnlich auch J. M. P. Smith, dem zufolge es sich nicht um einen bestimmten Bundesschluss handle, da der Ausdruck **בְּרִית אֲבֹתֵינוּ** nur bildliche Bezeichnung für die allgemeine, von der Vergangenheit her überkommene Verpflichtung zu gegenseitiger Loyalität sei.

Konkreter denkt Kraetzschmar (a. a. O. S. 241) an den von den Vätern überkommenen Bestand der Gemeinde. Doch der Parallelismus zwischen Gl.a und Gl.b kommt mehr zu seinem Recht, wenn man mit Riessler und Marti<sup>KHS</sup> **בְּרִית אֲבֹתֵינוּ** hier im Sinne von „väterliche bzw. jüdische Religion“ erklärt. Sind Riessler und Marti mit ihrer Deutung im Recht, dann tritt uns hier im B. Maleachi erstmalig diejenige Bedeutung von **בְּרִית** entgegen, die dann später im B. Daniel (Dan. 9, 27; 11, 28. 30. 32, vgl. Marti, KHCAT z. d. Stt.) mehrfach Anwendung findet. Bei der Wahl dieses Ausdruckes aber hat Maleachi aller Wahrscheinlichkeit nach wohl eher die Horebb<sup>e</sup>rith bzw. die B<sup>e</sup>rith Gottes beim Auszuge aus Ägypten als die Erväterb<sup>e</sup>rith (vgl. oben)

vorgeschwebt. Bestätigt wird diese Annahme vor allem durch die für Maleachi charakteristische hohe Wertschätzung der Mosezeit, wie sie sich namentlich in der Auffassung von der Endzeit als der Erneuerung des mosaischen Zeitalters äussert, s. unten z. 3, 4, vgl. auch B. I Kap. VI § 12. 13 S. 282.

Als Sinn von Gl.b ergibt sich dann der Gedanke: jede Verletzung des Prinzips der Solidarität im Verkehr der Gemeindeglieder untereinander ist zugleich ein religiöses Vergehen, eine Versündigung an der von den Vätern überkommenen Gottesverehrung, der angestammten Religion, wie sie Israel einst durch feierlichen B<sup>e</sup>rithschluss am Horeb empfangen.

Den in V. 10 ausgesprochenen Satz wendet der Prophet im folgenden auf die Gegenwart an, indem er an dem Beispiel der Mischehen zeigt, dass jede Verfehlung gegen den Grundsatz des nationalen Zusammenhaltens zugleich ein Frevel an der Religion ist.

Die Annahme von Sievers (Misc. S. 161), dass V. 10 das Fragment einer ursprünglich selbständigen Rede sei, die erst später redaktionell mit der folgenden Rede zusammengezogen worden sei, ist daher ebenso abzuweisen wie die Behauptung von G. A. Smith, Marti<sup>Do. KH<sup>3</sup>s</sup>, Riessler, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Haller<sup>2</sup>, Cornill, Hölscher, dass V. 10 sich im Widerspruch mit V. 11 f. befinde, s. B. I Kap. VII § 2 S. 368—373.

#### Zusammenfassung von 2, 10.

Die Gemeinde ist eine nationale und religiöse Einheit, die Gemeindeglieder sind alle Brüder und Glaubensgenossen mit Einem gemeinsamen Stammvater und Einem gemeinsamen Schöpfergott. Aus der Einheit ergibt sich die Notwendigkeit solidarischen Zusammenhaltens. Diese Notwendigkeit ist um so zwingender, als jede Verletzung der nationalen Solidarität gleichzeitig eine Versündigung bedeutet an der gemeinsamen angestammten Religion, die einst durch feierlichen B<sup>e</sup>rithschluss Gottes mit den Vorfahren begründet worden war.

#### **b) V. 11: Die Verletzung der Einheit der Gemeinde durch Mischehen mit Heidinnen.**

Treubruch hat verübt Juda, und (heidnischer) Greuel ist geschehen in Israel, und zwar in Jeru-

salem; denn entweicht hat Juda das Heiligtum Jahves, das er liebt, und geehelicht eines Fremdgottes Töchter.

Die vorwurfsvolle Frage, die der Prophet V. 10b an seine Zuhörer richtet, ist von ihm nicht aus der Luft gegriffen; sie ist ihm vielmehr durch die realen Verhältnisse der Gegenwart an die Hand gegeben. Das will V. 11 zeigen durch Hinweis auf die Tatsache, dass die Untreue, von der in V. 10b die Rede ist, wirklich verübt worden ist.

בגדה<sup>ה</sup> ist eine nur hier und Jer. 3, 20 vorkommende Form. LXX bietet *ἐγκατελείφθη* bzw. *ἐγκατελείφθη (Γ)* bzw. *ἐγκατελείφθη* (AQ). Daher vermutet Faber (RBML VI S. 114), dass sie בגדה<sup>ה</sup> gelesen, doch wegen des folgenden *Ἰούδα;* statt des zu erwartenden *Ἰουδαία* (vgl. Jes. 7, 6. Jo. 4, 20) liegt es vielleicht näher anzunehmen, dass sie die mask. Form בגד<sup>ה</sup> gelesen. In Übereinstimmung mit der LXX auch die Tochterversionen, von denen jedoch die aeth. (*uatahadga*) noch ein *καὶ* vor *ἐγκατελείφθη* voraussetzt. Peš. (דגל = perfide egit) und Vulg. (*transgressus est*) lassen möglicherweise auch auf eine mask. Form schliessen. Als Vorlage für die Vulg. nimmt Isopescul vermutungsweise עברה<sup>ה</sup> an, das er jedoch nur als Hör- bzw. Schreibfehler für בגדה<sup>ה</sup> bzw. גברה<sup>ה</sup> ansehen möchte.

Im Hinblick auf die genannten drei alten Versionen sowie auch auf das parallele הלל in Gl.b ist es daher verständlich, wenn Duhm<sup>A</sup> und Marti<sup>KHS</sup> בגדה<sup>ה</sup> in בגד<sup>ה</sup> ändern. Auch J. M. P. Smith hält diese Textänderung für wahrscheinlich (*בגדה<sup>ה</sup> probably an error for בגד<sup>ה</sup>*), obschon er die Femininform hier für zulässig (*permissible*) erklärt. Jedenfalls bereichert, wie gleich unten zu zeigen ist, die Femininform den Text um einen Gedanken, der bei der LA בגד<sup>ה</sup> in Wegfall kommt. Daher empfiehlt es sich wohl, den MT hier unverändert beizubehalten.

Reinke, Hitzig, Marti<sup>Do.KHS</sup>, Budde, Isopescul, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1.2.3</sup> verstehen בגד<sup>ה</sup> hier im religiösen Sinn von der Untreue gegen Jahve; dementsprechend ergänzt Hitzig dem Sinne nach באלהיה<sup>ה</sup>, und Marti<sup>KHS</sup> rechnet mit der Möglichkeit des Ausfalls von ביהודה<sup>ה</sup> nach dem ähnlichen Wort, während Budde nicht nur ביהודה<sup>ה</sup>

hinter **וַיִּזְדָּרֶה**, sondern auch noch **וְגַם** vor **בְּגִדָהּ** ergänzt. Doch weder das folgende **וַיִּזְעַבְהָ** noch die Fortsetzung in Gl.b ist ein ausreichender Grund für diese Annahme. Gl.aβ beweist nur, dass die in Gl.aa gerügte Untreue vom Propheten religiös gewertet wird, und Gl.b gibt in seinen beiden Hälften eine nähere Erklärung sowohl zu der Untreue (Gl.bβ) als zu der Verurteilung derselben vom Standpunkt der Religion (Gl.ba). Nach Gl.bβ besteht die Untreue in der Heirat mit Heidinnen. Jede Heirat mit einer Heidin war aber zugleich eine Verkürzung der Rechte und Ansprüche der Töchter des eigenen Volkes, ein Akt der Untreue auf dem Gebiet der nationalen Pflichten gegenüber der Tempelgemeinde. Es empfiehlt sich daher, bei **בְּגִדָהּ** nicht an Untreue gegen Jahve zu denken, sondern ein menschliches Objekt der Untreue vorauszusetzen. Nach V. 14 f. könnte man an die verstossenen israelitischen Frauen als Objekt der Untreue denken, doch V. 10 legt es näher, ganz allgemein die Volksgenossen überhaupt, die Nation quā solche als Objekt zu ergänzen. An dem eigenen Volk hat also Juda tatsächlich Treubruch verübt, ist an der nationalen Sache zum Verräter geworden.

Juda ist hier wie 1, 4a Edom als Femininum konstruiert (vgl. J. M. P. Smith), doch nicht, weil dem Propheten die Vorstellung von Juda als dem Eheweibe Jahves vorschwebte (Reinke), noch weil es sich hier um ein Kollektivum handelt, sei es die Nation (Hitzig), sei es die Gemeinde (v. Til, Coccejus), sondern weil ebenso wie 1, 4 (s. oben S. 31) der Begriff des Landes zugrunde liegt. So richtig Maurer, Köhler, Keil, Isopescul, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 122h.i. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 174b. König, Synt. § 248b–e. Offenbar will der Prophet den Gedanken durchklingen lassen: das Land Juda hat sich versündigt, hat an der eigenen Nationalität Verrat geübt. Der Gedanke, dass das h. Land Subjekt der Sünde ist, erscheint als natürliche Konsequenz der Vorstellung, die das Deuteronomium (Dt. 21, 23; 24, 4) und Jeremia (Jer. 2, 7; 3, 2, vgl. Smend ARG<sup>2</sup> S. 316) zuerst ausgesprochen und dann Ezechiel (Ez. 36, 17 f., vgl. Smend KEH<sup>2</sup> z. St.), H (Lev. 18, 27 f., vgl. Dillmann-Ryssel KEH<sup>3</sup> z. St.) und P (Num. 35, 34, vgl. G. B. Gray ICC z. St.) wiederholt haben, nämlich dass jede Sünde Befleckung des h. Landes sei.

Näher charakterisiert wird in Gl.ba die Untreue des Landes durch den Ausdruck **וַיִּזְעַבְהָ**.

תועבה kommt schon bei J (Gen. 43, 32; 46, 34) und E (Ex. 8, 22) zur Bezeichnung kultischer Unreinheit (vom Standpunkt der Ägypter aus) vor. Im Deuteronomium ist es terminus technicus für Kulte (Dt. 13, 15; 17, 4; 20, 18), kultische Requisiten (Dt. 7, 25 f.; 27, 15) und Handlungen (Dt. 12, 31; 17, 1; 18, 9—12; 23, 19, vgl. 14, 3; 22, 5; 24, 4) heidnischer Art, die mit der reinen Jahveverehrung unvereinbar sind und die daher als solche mit dem Abfall zum Heidentum (Dt. 13, 13 ff.; 17, 2 ff.) gleichbedeutend sind. In gleichem Sinn gebraucht auch Jeremia (Jer. 16, 18; 32, 35; 44, 4), H (Lev. 18, 22. 26 f. 29 f.; 20, 13), Ezechiel (Ez. 8, 6. 13. 15; 11, 18; 16, 50 f.) und der Chronist (2. Chr. 28, 3; 33, 2) den Ausdruck. Der Prophet will also sagen: die Untreue, die die Gemeinde an der nationalen Sache begangen, ist heidnischer Greuel, steht auf gleicher Stufe mit direktem Abfall zum Heidentum. In ganz analoger Weise wird auch Esr. 9, 1 (vgl. 9, 14) der Plural תועבות auf die Verschwägerung mit Heiden bezogen.

Die Verbindung von תועבה und נעשתה nur hier und Dt. 13, 15; 17, 4 (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 432. § 12 S. 436), dagegen die Verbindung von תועבה bzw. תועבות mit עשה häufig, namentlich im Deuteronomium (vgl. Dt. 12, 31; 18, 9; 20, 18) und bei Ezechiel (vgl. Ez. 8, 6; 16, 50; 18, 12), aber auch im B. Jeremia (vgl. Jer. 7, 10; 32, 35; 44, 22) und in der Chronik (vgl. 2. Chr. 36, 8).

ב vor ישראל und ירושלם dient hier nicht zur Einführung des logischen Subjekts beim Passivum (de Moor, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 121, 3), sondern ist mit der Mehrzahl der Ausleger in räumlichem Sinn (vgl. Brockelmann, V. Gr. II S. 363) zu erklären: in Israel und in Jerusalem.

בִּישְׂרָאֵל sowie das ו vor ירושלם wird als Glosse gestrichen von Wellhausen, Graetz, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Marti<sup>Do.KH54</sup>, Budde, Driver, Duhm<sup>U</sup>, J. M. P. Smith, Isopescul, Riessler, Ehrlich, Procksch, Haller<sup>1.2</sup>, während dagegen von Sellin<sup>1.2.3</sup> בִּירוּשָׁלַם für eine Randkorrektur erklärt wird. In der Tat ist die Zusammenstellung: Juda, Israel und Jerusalem auffallend. Man erwartet entweder Juda und Jerusalem oder Juda und Israel. Nach 3, 4 wird das erstere an die Hand gegeben. Andererseits ist es jedoch im Hinblick auf Dt. 17, 4 möglich, dass die Verbindung von תועבה נעשתה mit בִּישְׂרָאֵל formelhafte Ausdrucksweise war. Ähnlich Sellin<sup>1.2.3</sup>, der unter Berufung auf Dt. 21, 21 an eine alte, sprichwörtliche und

vom Deuteronomium übernommene Redensart denkt. Schon früher hatte Sievers (Misc. S. 160) darauf aufmerksam gemacht, dass falls man das sachlich und stilistisch sehr anstössige *bəjīsrā'el* u- streiche, die Zeile 11a metrisch in die Brüche gehe, ohne dass sich eine einleuchtende Korrektur darböte. Angesichts dieses Tatbestandes wird man mit ziemlich gleichem Recht folgende drei Möglichkeiten zur Wahl stellen können.

1) *בְּיִשְׂרָאֵל* ist ein späterer Einschub bzw. Randglosse eines Lesers, der hier eine bekannte formelhafte Redewendung vermisste. 2) *בְּיְרוּשָׁלַם* ist ein späterer Einschub bzw. Randglosse von der Hand eines Lesers, der im Hinblick auf 3, 4 die Nennung der Hauptstadt vermisste (vgl. die Übersetzung von Pressel). 3) Der Prophet selbst hat in Anlehnung an eine bekannte formelhafte Wendung erläuternd *וּבְיְרוּשָׁלַם* = nämlich in Jerusalem hinzugefügt. Von diesen drei Möglichkeiten könnte die an letzter Stelle genannte und durch v. Orelli<sup>3</sup> vertretene Erklärung eventuell durch die syr.-hex. und aeth. Tochterversion der LXX gestützt werden: erstere übersetzt das *καὶ* vor *ἐν Ἱερουσαλήμ* nicht wie das *καὶ* vor *βδέλυγμα* mit *ἠ*, sondern mit *ἦ* (auch), und letztere übersetzt Gl.aβ (*καὶ βδέλυγμα ἐγένετο ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἐν Ἱερουσαλήμ*) *u*arak<sup>2</sup>esa 'esrā'ēl ba'ījā-rūsālēm = *καὶ ἐμάνθη (βεβήλη ἐγένετο) Ἰσραὴλ ἐν Ἱερουσαλήμ*, vgl. Bachmann, Dod. S. 32.

Weniger wahrscheinlich dagegen ist die Annahme v. Hoonackers, dass *בְּיִשְׂרָאֵל וּבְיְרוּשָׁלַם* hier gebraucht sei als stehende Formel zur Bezeichnung des Volks in seinem ganzen Umfang (*désignation reçue du peuple considéré dans toute son étendue*). Sind wir mit der Annahme der dritten Möglichkeit im Recht, dann ergibt sich durch die Nennung der Hauptstadt neben Juda für Gl.a folgender Gedanke: in Stadt und Land ist die oben genannte Untreue verübt worden.

In diesem Fall erläutert Gl.b sowohl Wesen als Charakter der Untreue, und zwar so, dass die erste Hälfte von Gl.b die zweite Hälfte von Gl.a und die zweite Hälfte von Gl.b die erste Hälfte von Gl.a näher erklärt. Ein analoges Beispiel chiasmischer Satzstellung auch 3, 1, s. unten z. St., vgl. auch B. I Kap. VIII § 5 S. 410.

Die in Gl.ba des näheren erklärte Untreue besteht in der Profanation des קָדֵשׁ יְהוָה, das durch den Relativsatz אֲשֶׁר אָהֵב näher qualifiziert wird. Die Verbindung des Ausdrucks קָדֵשׁ יְהוָה mit dem Relativsatz אֲשֶׁר אָהֵב nur hier (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431), sie erinnert jedoch unwillkürlich an die ganz analoge Verbindung הָרַר צִיּוֹן אֲשֶׁר אָהֵב in Ps. 78, 68, wo הָרַר צִיּוֹן in V. 69 durch מִקְדָּשׁוֹ (= מִקְדָּשׁ יְהוָה) näher erklärt wird (s. Kittel, Ps.<sup>5.6</sup> z. St.), vgl. auch Ps. 87, 2. Im Hinblick auf diese Analogie empfiehlt es sich wohl, קָדֵשׁ ebenso wie Ez. 41, 21; 42, 14; 44, 19. 27. Ps. 20, 3 (|| צִיּוֹן); 150, 1. Dan. 8, 13. 2. Chr. 29, 5. 7 mit Reinke, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Wellhausen, Marti<sup>Do</sup>, Isopescul, J. M. P. Smith als Bezeichnung des Tempels zu fassen. So wohl schon die LXX, die τὰ ἄγια mehrfach zur Wiedergabe von מִקְדָּשׁ verwendet (Lev. 19, 30; 20, 3; 21, 12; 26, 2. Num. 18, 1; 19, 20). Auch ist der Fluch V. 12b nur bei dieser Erklärung recht verständlich. Die sehr beliebte Deutung von קָדֵשׁ auf das Volk Israel (Targ., Raschi, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Köhler, Keil, Knabenbauer, v. Orelli<sup>3</sup>, de Moor, v. Hoonacker) bzw. die heilige Gemeinde (Sellin<sup>1.2.3</sup>) bzw. die Würde oder Sonderstellung des Volkes Israel (Calvin, Calov) kann allerdings sowohl durch 1, 2 (אָהֵב אֶת־יַעֲקֹב) als auch durch Ps. 114, 2 (vgl. Ex. 19, 6. Lev. 19, 2. Jer. 2, 3) gestützt werden, doch fällt bei dieser Deutung jeder Gedankenfortschritt von Gl.b gegenüber Gl.a fort. Die Erklärung von קָדֵשׁ יְהוָה als Heiligkeit Gottes (Luther, Clericus, Cornel. a Lap., Procksch) bzw. als Heiligung bzw. sanctificatio (Vulg.), die Gott namentlich in bezug auf die Ehe fordert (Grotius, Pocock), entspricht weder der konkreten Denkgungsweise noch dem kultisch orientierten Tenor des B. Maleachi (s. B. I Kap. VI § 38 S. 338); auch ist bei dieser Erklärung der Relativsatz אֲשֶׁר אָהֵב doch auffallend. Die Beziehung auf die Heiligkeit der Ehe (Kimhi, Drusius) bzw. der Eheweiber (Maurer, Hitzig) liegt ebensosehr ausserhalb jeder Analogie wie die Beziehung auf die בְּרִית אֲבֹתֵינוּ in V. 10 (Tichomirow) oder gar auf den Messias (Cappellus, Coccejus, v. Til).

Zu der von Graetz unter Berufung auf Esr. 9, 2 vorgeschlagenen Änderung von קָדֵשׁ in בְּרִית קָדֵשׁ bzw. יָרַע קָדֵשׁ liegt keine Veranlassung vor. LXX übersetzt קָדֵשׁ יְהוָה durch τὰ ἄγια τοῦ κυρίου. Von den Tochterversionen bietet die aeth. dafür

maḳdaseia, las also vermutlich in ihrer Vorlage τὸ ἅγιον μου oder es handelt sich hier, wie Bachmann (Dod. S. 32) annimmt, um eine freie Korrektur für maḳdasa 'egzī'abhēr. Peš. (קודשה דמריא חילתנא) scheint hinter יהוה noch ein צבאות gelesen zu haben.

Die Verbindung von חֵלֶל mit קֹדֶשׁ יְהוָה als Objekt nur noch Lev. 19, 8 und mit dem Plural (קֹדְשֵׁי) Ez. 22, 26, mit קֹדֶשׁ allein Šeph. 3, 4, vgl. auch Lev. 22, 9. 15. Num. 18, 32 (קֹדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), wobei allerdings an den genannten Stellen קֹדֶשׁ bzw. קֹדְשֵׁי die Bedeutung von heiligem Opferfleisch (Lev. 19, 8) bzw. heiligen Opfergaben (Lev. 22, 9. 15. Num. 18, 32) bzw. heiligen Dingen überhaupt (Ez. 22, 26. Šeph. 3, 4) hat. Häufiger dagegen findet sich die Verbindung von חֵלֶל mit מִקְדָּשׁ = Heiligtum, Tempel (Lev. 21, 12. Ez. 23, 39; 24, 21. Dan. 11, 31) bzw. mit dem Plural מִקְדָּשִׁים (Lev. 21, 23: מִקְדָּשֵׁי). Mit der Auffassung, dass die Sünde der Gemeinde zugleich Entweihung des Heiligtums sei, steht Maleachi auf den Schultern Ezechiels und des Heiligkeitsgesetzes, die den Sündenbegriff zuerst unter den kultischen Gesichtspunkt gestellt haben (Ez. 45, 18 ff.; 23, 38 f., vgl. 5, 11; 43, 7 f. Lev. 20, 3); dieser Gesichtspunkt ist bekanntlich dann auch der von P geworden (Lev. 15, 31; 16, 16 ff. Num. 19, 13. 20). Innerhalb der nachkanonischen Literatur findet sich diese Betrachtungsweise vor allem im B. der Jubiläen, das in engster Anlehnung an unsere Stelle alle diejenigen, die Mischehen eingehen oder auch nur dulden, als solche kennzeichnet, die das Heiligtum Gottes entweihen (Jub. 30, 14 ff.). Zu der kultischen Orientierung des Sündenbegriffs bei Maleachi s. B. I Kap. VI § 35 S. 330. § 36 S. 333. Mit der kultischen Orientierung des Sündenbegriffs ist übrigens sein eschatologischer Charakter eng verbunden. An den Tempel knüpfte sich für Maleachi die Hoffnung auf den Einzug Jahves (3, 1). Wird aber durch die Mischehen der Tempel entweiht, d. h. für den göttlichen Einzug untauglich gemacht, dann trägt nicht nur die Priesterschaft mit ihrem inkorrekten Kultus (1, 6—14), sondern auch die Gemeinde selbst durch die anomale Gestaltung ihres sozialen Lebens an dem Ausbleiben der messianischen Zeit die Schuld. Zu der eschatologischen Orientierung des Sündenbegriffs bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 34 S. 329 f. § 35 S. 330 f.

Der Relativsatz **אֲשֶׁר אָהַב** wird von L. de Dieu und Clericus auf **יְהוָה** bezogen, wobei ersterer **אֲשֶׁר** als Akkusativ auffasst, Juda als Subjekt von **אָהַב** erklärt und dementsprechend übersetzt: quem dilexerat Juda, während letzterer **אֲשֶׁר** als Nominativ erklärt, Juda als Objekt zu **אָהַב** ergänzt und dementsprechend übersetzt: qui eum (Judam) amaverat. Beide Erklärungen machen jedoch einen durchaus gekünstelten Eindruck. Man beziehe daher vielmehr mit den meisten Auslegern den Relativsatz auf den zusammengesetzten Begriff **קִדְשׁ יְהוָה**, wobei das Pronomen **אֲשֶׁר** als Akkusativ zu erklären und Jahve als Subjekt von **אָהַב** aufzufassen ist. Durch die Analogie von Ps. 47, 5 und 78, 68 (s. Briggs, ICC z. d. Stt.) wird diese Erklärung jedenfalls sehr nahe gelegt. Mit Recht macht Calvin darauf aufmerksam, dass durch den Relativsatz die Grösse der Schuld Judas hervorgehoben werden soll: duplicatur hoc modo crimen, quia non modo devinxerat eos sibi Deus, sed gratuito favore amplexus fuerat. So auch Marti<sup>Do</sup>.

Die Schuld für das Ausbleiben der messianischen Zeit liegt also nicht an der Gleichgültigkeit Jahves gegenüber der Gemeinde (1, 2), noch an seiner Gleichgültigkeit gegenüber dem Tempel, sondern an der Gemeinde selbst, die sich in bewussten Gegensatz zu Jahve stellt. Jahve liebt den Tempel, die Gemeinde jedoch liebt ihn offenbar nicht, denn sie sehnt sich zwar nach dem Kommen Jahves zu seinem Tempel (3, 1), profaniert aber trotzdem das Gotteshaus.

Der nun folgende Satz **וּבְעַל וְגו'** ist nicht mehr von **אֲשֶׁר** abhängig, da das Subjekt von **בְּעַל** naturgemäss nur Juda und nicht Jahve sein kann. Die Übersetzung von Marti<sup>KHS</sup> und Procksch in Anlehnung an Dathe und Umbreit: „indem es Töchter eines fremden Gottes liebt und freit“ bzw. „denn es liebt und heiratet die Tochter fremden Gottes“ ist daher abzuweisen. Eine ganz ähnliche Auffassung liegt übrigens auch der Übersetzung der Peš. zugrunde, die statt **אֲשֶׁר** einfaches **ו** copulativum bietet. Unnötigerweise ziehen Budde, J. M. P. Smith, Nowack<sup>8</sup> das **ו** vor **בְּעַל** als Suffix zu **אָהַב** (**אָהַבו**). Ähnlich auch Nowack<sup>K1</sup>, nur dass er das **ו** als Pluralendung auffasst und **אָהַבו** liest (richtiger wäre es übrigens, **אָהַבוּ** (vgl. Jer. 5, 31; 14, 10. Prov. 8, 36) bzw. in

Pausa אָהֲבוּ zu punktieren). Gleichzeitig rechnet Budde auch mit der Möglichkeit, dass vor בְּעַל ein כִּי ausgefallen sei. Ebenso abzuweisen ist auch die Deutung Venemas, der mit אֲשֶׁר einen selbständigen Relativsatz eingeleitet sein lässt, wobei er den Relativsatz als Subjekt zu חָלַל und קָדַשׁ יְהוָה als Apposition zu יְהוּדָה, dem Objekt von חָלַל, auffasst: quia profanavit Judam, sanctum Jehovae, qui dilexit et duxit filiam Dei peregrini. Der in Gl.b $\beta$  enthaltene Satz bietet vielmehr die nähere Erklärung für die in Gl.a $\alpha$  gerügte Untreue gegen die nationale Sache.

LXX bietet: *καὶ ἐπειθήδευσεν εἰς θεοὺς ἄλλοτρίους* = studioso sectatus est deos alienos (vgl. Schleusner, Thes. s. v. ἐπιτηδεύω). Im Kod. S<sup>a,b</sup> fehlt das *εἰς*, das auch v. lat.<sup>s<sup>a</sup></sup> (adinvenit deos alienos), desgleichen v. lat.<sup>o<sup>e</sup></sup> (affectavit deos alienos) und aeth. nicht gelesen zu haben scheinen. Die aeth. Tochterversion bietet übrigens eine doppelte Übersetzung des Satzes: *u a'atā'aua* (= *καὶ εἰδωλολάτρης ἐγένετο*) und *u a'amliaka 'amālektanakīr* (= *καὶ ἐπειθήδευσεν [εἰς] θεοὺς ἄλλοτρίους*). Doch ist vermutlich die erste Übersetzung nur eine Glosse zu der zweiten, vgl. Bachmann, Dod. S. 34. Als Vorlage der LXX vermutet Tichomiroff נָכַר אֵל בֵּית אֵל נָכַר, was H. Isaacs (JQR XI S. 526 bei J. M. P. Smith) mit Änderung von עַל- in אֵל- für den ursprünglichen Text hält. Mit der Übersetzung der LXX berührt sich aufs engste die der Peš. *וּפְלַח לְאֱלֹהִים נֹכְרִים* = et coluit deos alienos), als deren Vorlage nach Jos. 24, 20 *וְעָבַד אֱלֹהֵי נָכַר* angenommen werden könnte.

Nach Faber (RBML VI S. 115) haben LXX und Peš. בַּת mit בְּעַל verwechselt, welches in und post heisse. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass LXX und Peš. überhaupt keine andere Vorlage gehabt, sondern einfach den MT in dem von ihnen verstandenen Sinn wiedergegeben haben. So wohl richtig Isopescul, während J. M. P. Smith die freie Paraphrase der LXX aus dem Bestreben erklärt, die Erwähnung der Mischehen zu übergehen. Weniger ansprechend ist die Annahme von Marti<sup>Do</sup>, dass LXX בַּת wegen des vorhergehenden בְּעַל übersehen habe. Nach Riessler ist בַּת nur Abkürzung von בְּעַל הַתּוֹעֵבָה, einer erläuternden Glosse zu *בְּעַל אֵל נָכַר*, und daher mit LXX zu streichen.

Doch wird der MT gestützt durch Aq. (*καὶ ἔσχε τὴν θυγατέρα θεοῦ ἀπαλλοτριωμένου*), Symm. (*καὶ ἔσχε bzw. ἐκτήσατο τὴν θυγατέρα θεοῦ ἀπαλλοτριώσεως*) und Theod. (*καὶ ἔλαβε τὴν θυγατέρα ἧλ ξένου*) sowie durch Vulg. (*et habuit filiam dei alieni*) und Targ. (*איתרעיאו למוסב להון בנת עזמיא* = *et voluerunt accipere sibi filias populorum*). Die handschriftliche Überlieferung des MT weist nur eine Variante auf, indem ein Kodex (Kenn. 128 bei Tichomiroff) *בית* statt *בת* liest.

In Übereinstimmung mit LXX und Peš. hat auch Cappellus den MT von der Verehrung fremder Götter verstanden, und neuerdings ist diese Ansicht von Torrey, Winckler, Cheyne und Riessler wieder geltend gemacht worden.

Torrey (JBL 1898 S. 4f. 9f.) lässt den MT unverändert und bezieht den Ausdruck *בת־אל נכר* auf einen fremden Kult (a foreign cult). Cheyne (Cr. B. II S. 195) dagegen ändert *ובעל* in *ויאכל* und *בת* in *בית*, während Riessler sich mit der Streichung von *בת* begnügt (vgl. oben S. 257). Winckler (AOF II S. 536f.) endlich stellt zwei Möglichkeiten zur Wahl: entweder man lese *כָּעַל בֵּית אֵל נֹכַר* = er hat gebaut eine Kultstätte (*βαυόλιον*) eines fremden Gottes, oder man verstehe „die Tochter des fremden Gottes“ von der Verehrung, der Religion eines solchen; doch sei der letzteren Erklärung der Vorzug einzuräumen, da die Verwendung von *כָּעַל* statt *עָשָׂה* in dieser Zeit bedenklich erscheine. Die traditionelle Deutung von *בת־אל נכר* als Nichtjüdin, Stammfremde weist Winckler als „Ungeheuerlichkeit“ kurzerhand mit der Bemerkung zurück, dass dieser Begriff durch *בת עם נכר* hätte ausgedrückt werden müssen. Winckler übersieht, dass Num. 21, 29 die Moabitinnen Töchter des K<sup>e</sup>mōš genannt werden, da das Suffix von *בְּנֹתָיו* ebenso wie das von *בְּנָיו* sich nur auf K<sup>e</sup>mōš, das Subjekt zu *נָתַן*, beziehen kann, während allerdings in der Lehnstelle Jer. 48, 46 die Suffixe von *בְּנֵיהָ* und *בְּנֹתֶיהָ* auf *מוֹאָב* bzw. *עַם־כְּמוֹשׁ* gehen, vgl. George Buchanan Gray, Numbers (ICC) z. St. Für das alttestamentliche Sprachbewusstsein ist somit die eine Ausdrucksweise ebenso zulässig wie die andere. Mit Recht verweist W. R. Smith (Rel. Sem. S. 32 A. 19. <sup>3</sup> S. 45 A. 2) auch auf den mehrfach in phönizischen Inschriften begegnenden weiblichen Eigennamen *בתבעל* (CIS I, 2 N<sup>o</sup> 469. 727. 775. 792. 887).

אל נָכַר findet sich sonst nur noch zweimal im A. T., und zwar beide Male in poetischen Stücken (Dt. 32, 12. Ps. 81, 10), s. B. I Kap. VIII § 10 S. 426. In Prosa steht dafür אֱלֹהֵי נָכַר bzw. אֱלֹהֵי הַנָּכַר (Gen. 35, 2. 4. Jos. 24, 20. 23. Ri. 10, 16. 1. Sam. 7, 3. Jer. 5, 19. 2. Chr. 33, 15), ganz vereinzelt findet sich Dan. 11, 39 auch אֱלֹהֵי נָכַר.

בְּתֵאל נָכַר ist eine nur hier vorkommende Verbindung (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429), doch hat sie ein Analogon an der poetischen Bezeichnung der Moabitinnen als Töchter des K<sup>e</sup>mōš (Num. 21, 29, vgl. oben S. 258) in dem Spottlied auf die Einnahme von Hešbōn (Num. 21, 27—30). Ist der Ausdruck „Töchter des K<sup>e</sup>mōš“ dichterischer Art, so sicher auch sein Analogon בְּתֵאל נָכַר. Was den Sinn des Ausdrucks anlangt, so dürfte es das Nächstliegende sein, bei der schon durch das Targ. vertretenen traditionellen Erklärung zu bleiben, der zufolge es sich um die Verehrerin eines fremden Gottes, d. h. um eine Fremdländerin bzw. Heidin, handelt, vgl. Rosenmüller, Reinke, Köhler, Keil, Wellhausen, Marti<sup>10</sup>, Nowack<sup>1.2.3</sup>, v. Hoonacker, Isopescul, J. M. P. Smith, Duhm<sup>A</sup>, Haller<sup>1</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Procksch. Mit gleichem Recht könnte übrigens der Ausdruck auch eine halbheidnische Samariterin bezeichnen, ja im Hinblick auf den zeitgeschichtlichen Rahmen der vorliegenden Rede (s. B. I Kap. V § 7) dürfte letztere Erklärung sogar die wahrscheinlichere sein.

Auch darin wird man mit Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup> dem Targ. (בְּנֵת עַמִּיּוֹא) beistimmen können, dass der Singular בְּתֵאל kollektiv zu verstehen sei, d. h. gleichbedeutend sei mit dem Ausdruck נְשִׁים נְכָרִיּוֹת der BB. Esra und Nehemia, vgl. Esr. 10, 2. 10 f. 14. 17 f. 44. Neh. 13, 26 f.

Die Wahl des poetischen Ausdrucks בְּתֵאל נָכַר statt des prosaischen נְשִׁים נְכָרִיּוֹת ist möglicherweise veranlasst durch den gegensätzlichen Parallelismus zu V. 10a. Gleichzeitig kommt durch diese Bezeichnung die religiöse Seite der Schuld der Mischehen stärker und deutlicher zum Ausdruck. Die Bezeichnung selbst erklärt sich auf das einfachste aus der gemeinsemitischen Vorstellung von dem Vaterverhältnis der Gottheit zu ihren Verehrern, vgl. W. R. Smith, Rel. Sem.<sup>3</sup> S. 40 ff. 59 ff. Das A. T. wendet bekanntlich diese Vorstellung nicht nur auf das Ver-

hältnis Jahves zu Israel (Ex. 4, 22. Dt. 32, 6. 18 f. Jes. 1, 2. Hos. 2, 1 u. ö.), sondern auch auf andere Formen der Gottesverehrung an (Jer. 2, 27. Num. 21, 29).

Mischehen mit Heidinnen sind es also, die der Prophet mit dem Satz **וּבְעַל בְּתוּלָה נָקַר** im Auge hat. Nur bei dieser Erklärung von Gl.bβ ist, wie Marti<sup>Do</sup> richtig gesehen, der Fluch der Kinderlosigkeit in V. 12 verständlich.

**בְּעַל** als 3. Prs. Sg. m. Perf. Kal punktiert, ist eine nur hier vorkommende Form (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434), allerdings findet sie sich in Verbindung mit dem Suffix der 3. Prs. Sg. fem. (**וּבְעַלָּהּ**) noch Dt. 24, 1.

### Zusammenfassung von 2, 11.

Der Verrat an der nationalen Sache, vor dem der Prophet in V. 10 so eindringlich warnt, ist nicht eine erdachte Gefahr, sondern bereits zur traurigen Wirklichkeit geworden, und zwar durch Mischehen, die einzelne Gemeindeglieder mit Heidinnen bzw. Samariterinnen eingegangen. Diese Mischehen sind, weil Benachteiligung der Töchter des eigenen Volkes, ein Akt nationaler Untreue an der Gemeinde, zugleich aber auch profanierende Befleckung des Tempels und damit eine schwere religiöse Versündigung, die mit direktem Abfall zum Heidentum auf einer Stufe steht.

### c) V. 12: Die Strafe für die Mischehen.

Ausrotten möge Jahve dem Mann, der solches tut, 'Spross und Schoss' aus den Zelten Jakobs und 'aus' (der Reihe) 'derer, die' Opfergabe darbringen für Jahve der Heere.

An die Konstatierung der Schuld schliesst sich eine Fluchandrohung gegen die Schuldigen.

**יִקְרָה** leitet diese Fluchandrohung ein. Die Jussivform kennzeichnet die Androhung des Fluchs ganz ausdrücklich als subjektiven Wunsch des Propheten im Unterschied von Äusserungen prophetischer Gewissheit, vgl. die gleiche Anwendung des Jussivs

bei Fluchformeln Ps. 12, 4; 35, 6; 69, 26; 109, 13. 15. 19, s. auch Driver, Tens.<sup>3</sup> S. 55.

Der Inhalt des Fluchwortes selbst wird in sehr verschiedener Weise bestimmt:

1) Als Vernichtung der Schuldigen selbst. So LXX, Vulg., Luther, Calvin, Pocock, Grotius, Cornel. a Lap., Venema, de Moor, Knabenbauer, Winckler (AOF II S. 537), Riessler, indem sie לְאִישׁ akkusativisch als direktes Objekt zu יְכַרֵּה erklären. Eine Abart dieser Erklärung ist die Deutung derer, die unter Änderung von עַר in עֵר hier das Wesen der Strafe in dem Ausschluss der Schuldigen aus der Rechts- und Volksgemeinschaft finden (Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Procksch) bzw. aus der bürgerlichen und sakralen Gemeinschaft (Sellin<sup>1.2.3</sup>) oder in der Entziehung jeglichen Beistandes vor Gott und Menschen (v. Hoonacker) erblicken.

2) Als Vernichtung der ganzen Familie des Schuldigen bzw. der Gesamtheit seiner Hausgenossen bzw. der Schuldigen samt ihrer Familie. So Maurer, v. Orelli<sup>3</sup>, J. M. P. Smith, vgl. Haller<sup>1.2</sup>.

3) Als Vernichtung der Nachkommen der Schuldigen bzw. als Kinderlosigkeit der Mischehen. So Targ., Abrabanel (bei Rosenmüller), Reinke, Köhler, Keil, Ewald, die לְאִישׁ dativisch fassen, dagegen עֵר וְעֵנָה als Bezeichnung der Nachkommenschaft erklären, sei es als Sohn und Enkel (Targ.) bzw. als Sohn und Nachkomme (Abrabanel) bzw. als Kind und Nachkomme (Ewald), sei es als sprichwörtliche Bezeichnung für den Begriff *vivus quisque* (Ges., Thes. s. v. עֵר, Reinke, Keil), sei es als „einen, ... der ... schon das Alter hat, um in Gefahr und Krieg zum Schutze der ‚Zelte Jakobs‘ zu taugen“ (Marti<sup>KHS\*</sup>), sei es zusammen mit כְּנִישׁ als terminus für die Nachkommenschaft in den drei Hauptstadien ihrer Entwicklung (Köhler). Den gleichen Sinn gewinnen auch Torrey und Marti<sup>Do</sup> mit der LA שָׂרֵשׁ וְעֵנָה (s. unten S. 266), Bachmann mit der LA נֶעַר וְנִעְרָה (s. unten a. a. O.) und Budde mit der LA עֵר וְעֵנָה (s. unten S. 265).

4) Als Vernichtung der Schuldigen samt ihren Nachkommen. So Peš., indem sie לְאִישׁ akkusativisch fasst und עֵר וְעֵנָה in Übereinstimmung mit dem Targ. als Sohn und Enkel deutet.

5) Als Vernichtung der ganzen Gemeinde bzw. des Volkes oder Staatswesens. So Coccejus, Ludovicus Cappellus, Jacobus Cappellus, v. Til, Grotius, indem sie die Ausdrücke עַר וְעֵנָה und מְגִישׁ teils von den drei leitenden Ständen der Ältesten, Schriftgelehrten und Priester (Coccejus, v. Til), teils von dem Volk und seinen Führern, den Schriftgelehrten, Pharisäern und Priestern (Ludovicus Cappellus) oder von den Priestern und Laien (Jacobus Cappellus [Observationes in Malachiam z. St.: sacerdotem, plebeium laicumve], Grotius [sacerdotes et plebs]) verstehen. Auch Tichomirowff gelangt zu dieser Erklärung, indem er mit LXX (ἐκ προσαγορεύων, s. unten S. 270) מְגִישִׁים statt מְגִישׁ liest.

6) Als Vernichtung des Tempels, dessen Existenz durch Wegschaffung vom Erdboden aufhören soll. So Isopescul, der עַר וְעֵנָה von der Tempelwache versteht.

Der Sinn des Verses hängt somit vor allem ab von der Fassung des ל vor אִישׁ sowie von der Deutung bzw. Lesung von עַר וְעֵנָה und מְגִישׁ.

לְאִישׁ wird von LXX, Peš., Vulg., Luther, Calvin, Cornel. a Lap., Pocock, Grotius, Venema, Knabenbauer, de Moor, Riessler als direktes Objekt erklärt. Die Annahme von der hier vorliegenden aramaisierenden Verwendung der Präposition לְ als Exponent für einen Akkusativ liesse sich allerdings durch eine Reihe von Analogien im A. T. rechtfertigen, z. B. Lev. 12, 7. Num. 10, 25. 2. Sam. 3, 30. 2. Kön. 18, 29. Jes. 11, 9. Jer. 40, 2. Ez. 21, 19. Ps. 69, 6; 73, 18. Esr. 8, 16. 1. Chr. 29, 22, vgl. Giesebrecht, Lamed S. 79—83. König, Synt. § 289a—n. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 277e. Brockelmann, V. Gr. II S. 317f. Namentlich in einem nachexilischen Buch wäre der gelegentliche Gebrauch des לְ zur Umschreibung des Akkusativs keineswegs auffallend. Doch die Analogie aller übrigen Stellen, an denen das Hif'il von כָּרַת mit nachfolgendem לְ vorkommt (1. Sam. 2, 33. 1. Kön. 14, 10; 21, 21. 2. Kön. 9, 8. Jes. 14, 22. Jer. 44, 7; 47, 4), macht diese Auffassung sehr unwahrscheinlich, denn überall erscheint hier das לְ als Exponent des Dativs und nicht des Akkusativs. Die Stelle Jer. 44, 8 kommt nicht in Betracht, da לְמַעַן הַכְרִית לָכֶם entweder als Schreibfehler für לְהַכְרִיתְכֶם zu erklären (vgl. Cornill, Jer. z. St. Giesebrecht HKAT<sup>2</sup>

z. St.) oder als Glosse bzw. Variante zu לְהַכְרִיחַ לְכֶם in V. 7 zu streichen ist (vgl. Volz, Jer.<sup>2</sup> z. St.). Das τὸν ἀνθρώπου der LXX gibt die aeth. Tochterversion durch lakue llū sab' = πάντα ἀνθρώπου wieder. Der Sinn von אִישׁ = jedermann (vgl. Dt. 27, 15) ist damit gut getroffen. Allerdings hätte sich der Prophet noch deutlicher ausgedrückt, wenn er כָּל־אִישׁ (vgl. Dt. 4, 3) geschrieben hätte. Doch hat möglicherweise bei der Wahl des Ausdrucks für das pronom. indefinitum dem Propheten eine ganz konkrete Persönlichkeit, ein ganz bestimmtes Gemeindeglied vorgeschwebt, das er noch speziell mit seinem Fluch bedrohen wollte. Eine gewisse Bestätigung findet diese Vermutung vielleicht auch in der singularischen Anrede von V. 14 und von V. 16 (nach der berichtigten LA, s. unten z. St.), die hier neben 1, 8b (vgl. oben S. 75) ganz vereinzelt im B. Maleachi dasteht, s. unten z. V. 14, vgl. auch B. I Kap. IV § 6 S. 125 f. Kap. V § 7 S. 201.

אִשְׁרֵי יַעֲשֶׂנָה ist ein das indirekte Objekt לְאִישׁ qualifizierender Relativsatz.

יַעֲשֶׂנָה ist eine nur noch Prov. 6, 32 vorkommende Form, während וַיַּעֲשֶׂה sich noch Lev. 9, 16 und 2. Sam. 12, 4 findet.

עַר וְעִנָּה bildet das direkte Objekt zu יִכְרֹת. Die Verbindung der beiden Ausdrücke עַר und עִנָּה zu einem Wortpaar nur hier (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429), עַר allein nur noch HL 5, 2.

עִנָּה mit Pleneschreibung in den vier ältesten Bibeldrucken: Soncino (1488), Neapel (1491—93), Brescia (1494), Pesaro (1511—17), dagegen mit scriptio defectiva in der Compl. sowie in den Ausgaben von Venedig (Bomberg) 1517. 1521. 1524/25, vgl. Ginsburg HB z. St.

Der Doppelausdruck hat die verschiedensten Erklärungen gefunden.

1) Die verbreitetste Erklärung fasst die Worte im Sinne von vigil et respondens = der da wacht und (auf Anruf) antwortet und erblickt darin eine Umschreibung des Begriffs der Totalität = omnis vivus, analog den Verbindungen עָצוּר וְעֹזֵב (Dt. 32, 36. 1. Kön. 14, 10; 21, 21. 2. Kön. 9, 8, vgl. 2. Kön. 14, 26), עָבַר וְשָׁב (Ez. 35, 7, vgl.

Sach. 9, 8), שִׁגַּר וּמְשִׁיבָה (Hi. 12, 16). So Ges. (Thes. s. v. עֵר), Venema, Rosenmüller, Reinke, Maurer, Tichomiroff, Isopescul, Duhm, J. M. P. Smith, Haller<sup>1,2</sup>. Nach Gesenius ist der Ausdruck hergenommen von der Sitte der Wächter, die sich nachts gegenseitig anrufen und antworten. Dabei verweist Gesenius auf einen bei 'Abmed ibn 'Arabšah (Vitae et rerum gestarum Timuri historia [Aġā'ib al maḳdûr fi nawâ'ib Tîmûr, s. Brockelmann, Gesch. d. Arab. Lit. II, Berlin 1902, S. 29], ed. lat. vert. S. H. Manger, Leovardiae 1767—72) I S. 108 angeführten arabischen Parallelausdruck:

وليس بها داع ولا مجيب = non erat in ea (urbe) neque clamans neque respondens i. e. nemo vivus. Ähnlich wie Gesenius urteilt auch Duhm<sup>A</sup>: eine sprichwörtliche Redensart mit volkstümlicher Alliteration, ursprünglich gebraucht von den Wächtern der Zeltgenossenschaften der Hirten, Karawanen und dgl. und dann von den männlichen Zeltgenossen überhaupt, die ja alle der Reihe nach zu wachen haben, vgl. Haller<sup>1,2</sup>. Etwas anders Isopescul, der den Ausdruck auf die Tempelwache beschränkt wissen will, s. oben S. 262. Wiederum anders Marti<sup>KHS</sup>: vermutlich soll das einen bezeichnen, der Wache halten und auf den Anruf Antwort geben kann, der also schon das Alter hat, um in Gefahr und Krieg zum Schutz der „Zelte Jakobs“ zu taugen.

2) Hitzig hat darauf aufmerksam gemacht, dass man gemäss der Sitte, durch verbundenen Gegensatz die Allheit zu beschreiben, einen korrelaten Ausdruck vermuten sollte und es daher gesagt sein sollte: der wacht und der Laut gibt, d. h. der ein Lebenszeichen von sich gibt im Gegensatz zu jenen, die nicht erwachen.

Dementsprechend fassen andere z. T. unter Berufung auf Hi. 41, 2 (יעִרְנוּ) עֵר in transitivem Sinn, wonach dann der Doppelausdruck עֵר וְעִנָּה = excitans et respondens erklärt wird. So Calvin, Cornel. a Lap., v. Orelli<sup>3</sup>. Der letztgenannte denkt dabei an die Gesamtheit der Hausgenossen (alle, die sich regen im Hause); der erstgenannte an die domini et famuli bzw. proceres et plebei, während Cornel. a Lap. neben der Deutung nobilis et plebeius bzw. sacerdos et laicus auch die Erklärung doctor et discipulus zur Wahl stellt. So bildet Cornel. a Lap. gleichsam das Bindeglied zwischen dieser und der folgenden Deutung. Auf eine transitive Fassung von עֵר läuft

auch die Erklärung von Ch. C. Torrey (JBL 1905 S. 176 ff., s. ThJB XXVI S. 142. 148) hinaus: der, der anfängt (mit der Unterhaltung); der Doppelausdruck עַר וְעֵנָה bedeute demnach: der, der anfängt (fragt), und der, der antwortet.

3) Vulg. übersetzt magistrum et discipulum, ebenso auch Luther (beide Meister und Schüler) und Pocock (the master and the scholar). In Übereinstimmung damit auch Raschi (הכמים ותלמידים) und andere mittelalterliche jüdische Ausleger, denen Kimḥi im ספר השרשים (ed. Jo. H. R. Biesenthal et F. S. Lebrecht, Berolini 1838—1847, S. 257) zustimmt, während er im Kommentar den Ausdruck im Sinne von Nr. 1 erklärt, genauer = der Lebende, der nicht den Todesschlaf schläft, und derjenige, der dem Anrufenden antworten kann.

4) Peš. und Targ. übersetzen: בר ובר bzw. בר ובר = Sohn und Enkel. In Anlehnung daran erklärt Ewald עַר nach

dem arab. عَمّ = Knabe, Kind und עֵנָה, d. h. Zeuge = Nachkomme, Kind, und hält dementsprechend die „gewiss uralte sprichwörtliche“ Redensart עַר וְעֵנָה für analog dem נֵין וְנֶכֶד (Hi. 18, 19). Etwas anders Köhler: עַר ist „das Kind auf der ersten Stufe seiner Entwicklung, wo es das ihm innewohnende Leben nur erst dadurch verräth, dass es aus seinem gewöhnlichen starren todenähnlichen Schlummer bisweilen aufwacht“. עֵנָה dagegen ist „das bereits weiter entwickelte Kind, welches schon Rede und Antwort zu geben vermag“.

5) Nach Analogie des arab. أعماء وأعداء deutet A. S. Yahuda (ZA 1902 S. 240—72) עַר וְעֵנָה ebenso wie עֲצוּר וְעוֹב als Fremdlinge und Stammesgenossen.

6) LXX bietet ἕως καὶ ταπεινώσῃ, in Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen, ausgenommen die aeth., die ἕως fortlässt und zugleich die passivische Konstruktion durch die aktivische ersetzt (ὑαῖᾱ ἡ αἰετ = καὶ ταπεινώσῃ).

In Anlehnung an die LXX konjiziert Wellhausen עַר וְעֵנָה = Kläger und Verteidiger, d. h. die beiden Parteien vor Gericht wie sonst קרא וְעֵנָה. An Wellhausen haben sich angeschlossen: G. A. Smith, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Budde, Procksch, Sellin<sup>1.2.3</sup>, v. Hoonacker (s. oben S. 261), wobei Nowack<sup>1.2.3</sup> an den Ausschluss aus der Rechtsgemeinschaft, Sellin<sup>1.2.3</sup> an die Aufhebung jeder bür-

gerlichen Gemeinschaft und Budde an den Verlust rechtsfähiger Nachkommen in kommenden Geschlechtern denkt, während v. Hoonacker beide Begriffe nicht als gegensätzliche auffasst, sondern als synonyme: *répondant et témoin = défenseur qui rend témoignage en faveur de quelqu'un*, wodurch der Gedanke ausgedrückt werden sollte: *qu'il soit privé de tout appui devant les hommes*. Als Synonyma bzw. Parallelbegriffe werden übrigens die beiden Ausdrücke auch erklärt von Sellin<sup>1,2,3</sup>, der ער als Zeugen bei allen Käufen und Kontrakten u. s. w., וענה aber als Zeugen vor Gericht versteht. Ebenso auch Nowack<sup>3</sup>. Dabei übersetzen beide ענה וער mit „Bürge und Zeuge“.

Die LA ער kann übrigens auch durch eine HS (Kenn. 99 bei Isopescul) gestützt werden. Für wahrscheinlich bzw. möglich wird diese LA auch erklärt von Brown-Driver-Briggs (Lex. s. v. עיר I) und Buhl (HW<sup>16</sup> s. v. עיר III), wobei letzterer daneben noch die Möglichkeit offen lässt, den MT beizubehalten unter Hinweis auf das jüd. aram. עיר bzw. das neuhebr. ער = protestieren, Einspruch erheben, sowie unter Berufung auf die

Analogie der arab. Redewendung ما فيه من ساعٍ ولا سجيبي (I. H. 732, 7. Tab. 1, 3421, 12). Dagegen hält Riessler auf Grund der LXX, als deren Vorlage er ער וענה annimmt, für den ursprünglichen Text ער ענוי = von Grund aus.

7) In freier, von den alten Versionen unabhängiger Weise ist der Text emendiert worden von Bachmann (Dod. S. 33) in נער ונערה, von Torrey (JBL 1898 S. 5 A. 12) und Marti<sup>Do</sup> nach 3, 19 in שרש וענה, von Graetz, Israël Lévi (REJ XXIII S. 195), P. Joüon (Mélanges de la faculté orientale à Beyrouth V S. 486, s. ThJB XXXI S. 147 f.) in כער ואוקן (vgl. Gen. 38, 2 ff.). Übrigens meint auch Sänger (Mal. S. 64 ff.) in Anlehnung an Alšeih (vgl. B. I Kap. X S. 461 f.), dass dem Propheten hier die beiden Söhne Judas ער und אוקן als Vorbild gedient. Ebenso Hitzig-Steiner.

8) Winckler (AOF II S. 537), de Moor und Ehrlich endlich halten die Worte für unverständlich bzw. verzichten auf jede nähere Erklärung.

Nach Analogie von 1. Kön. 21, 21. 2. Kön. 9, 8. Jes. 14, 22. Jer. 44, 7 erwartet man naturgemäss nach לאיש einen Ausdruck,

der eine Parallele bildet, sei es zu עָצוּר וְעֹזֵב (1. Kön. 14, 10; 21, 21. 2. Kön. 9, 8), sei es zu שָׁם וְשָׂאָר bzw. נִין וְנֶכֶד (Jes. 14, 22), sei es zu אִישׁ־וְאִשָּׁה bzw. עֵלִיל וְיוֹנֵק (Jer. 44, 7), also ein antithetisches oder ein synonymes Paar. Die sub 1 und 2 angeführten Erklärungen würden dieser Erwartung entsprechen. Allerdings ist die gegensätzliche Fassung der beiden Ausdrücke עַר וְעֵנָה nicht ohne Bedenken. Der Gegensatz von עַר ist יָשָׁן schlafend (HL 5, 2, vgl. Sach. 4, 1. Ps. 44, 24. Hi. 14, 12). Auch ist der Text der einzigen Stelle (Hi. 41, 2), auf die man sich zum Erweis der transitiven Bedeutung von עַר beruft (v. Orelli<sup>3</sup>, s. oben S. 264), durchaus zweifelhaft, da die Orientalen (מִדְּנֵהָאֵי) statt des Kal יְעִירְנֵי des K<sup>r</sup>é das Hif'il יְעִירְנֵי des K<sup>e</sup>thibh lesen (vgl. Ginsburg HB z. St.). Andererseits ist sonst, wie schon Hitzig richtig gesehen (vgl. oben S. 264), der Gegensatz von עֵנָה nicht עַר, sondern קָרָא (vgl. Jes. 50, 2; 65. 12; 66, 4. Jer. 7, 13. Ps. 4, 2. Hi. 5, 1. HL 5, 6) bzw. דָּרַשׁ (Ps. 34, 5). Als gegensätzliches Paar kann also der Doppelausdruck schwerlich gefasst werden. Man müsste in diesem Fall entweder unter Beibehaltung des עַר an Stelle von עֵנָה vielmehr יָשָׁן setzen oder unter Beibehaltung von עֵנָה für עַר den Ausdruck קָרָא substituieren. Mit gleichem Recht könnte man übrigens auch ohne Textänderungen das Wortpaar als ein synonymes fassen im Sinne der oben (S. 267) genannten Ausdrücke שָׁם וְשָׂאָר bzw. נִין וְנֶכֶד oder אִישׁ־וְאִשָּׁה bzw. עֵלִיל וְיוֹנֵק).

Targ. übersetzt hier עַר וְעֵנָה mit demselben Ausdruck, mit dem es sonst (Gen. 21, 23. Jes. 14, 22. Hi. 18, 19) נִין וְנֶכֶד wiedergibt (בר ובר בר). Auch Peš. gibt, wie bereits oben (S. 265) bemerkt wurde, עַר וְעֵנָה hier durch בר ובר בר wieder, obschon sie נִין וְנֶכֶד an den genannten Stellen sonst anders und z. T. durch verschiedene, voneinander abweichende Ausdrücke übersetzt. Vermutlich fasst Targ. also עַר וְעֵנָה im Sinne von נִין וְנֶכֶד oder es fand geradezu diesen Ausdruck in seiner Vorlage. Letzteres dürfte nicht unwahrscheinlich sein, und es empfiehlt sich daher, den Text in diesem Sinne zu ändern. Die so gewonnene Korrektur fügt sich jedenfalls vortrefflich dem Kontext ein.

עַר וְעֵנָה bildet eine Alliteration, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 414, vgl. auch Ignaz Gábor, Der hebräische Urrhythmus (BZAW H. 52),

Giessen 1929, S. 8. Bei der Änderung des Textes in **נִין וְנָכַר** bleibt ebenfalls eine Alliteration bestehen, s. B. I a. a. O. Die Emendation Wellhausens auf Grund der LXX (vgl. oben S. 265) muss als missglückt bezeichnet werden. Dass der Ausdruck **עַד וְעֵינָי** Kläger und Verteidiger bedeuten soll, ist durch nichts angezeigt. Die Verbindung ist ebenso singulär wie **עַד וְעֵינָה**. Allerdings findet sich einmal im A. T. (Gen. 30, 33) **עֵנָה** mit nachfolgendem **בְּ** in der Bedeutung: „Zeugnis für jemanden ablegen“, während sonst **עֵנָה** mit nachfolgendem **בְּ** ebenso wie **הָעֵיד** mit nachfolgendem **בְּ** „Zeugnis gegen jemanden ablegen“ bedeutet (1. Sam. 12, 3. 2. Sam. 1, 16. Jes. 3, 9. Jer. 14, 7. Mi. 6, 3, vgl. Brown-Driver-Briggs, Lex. s. v. **עֵנָה** I). Auch die vielfache Nebeneinanderstellung von **עַד** und **עֵנָה** (Ex. 20, 16. Num. 35, 30. Dt. 5, 20; 19, 16. 18; 31, 21. Prov. 25, 18) scheint unverkennbar für die von v. Hoonacker, Sellin<sup>1,2,3</sup> und Nowack<sup>9</sup> (vgl. oben S. 266) vertretene Synonymität beider Begriffe zu sprechen.

Übrigens würde die Drohung, dass Gott dem Schuldigen jedweden Ankläger und Verteidiger aus den Zelten Jakobs ausröten möge, eine Selbstverfluchung des Propheten in sich schliessen, gehörte dieser doch in erster Linie zu denen, die als öffentliche Ankläger gegen die Mischehen auftraten. Dieser Schwierigkeit entgehen allerdings Nowack und Budde durch die von ihnen angenommene Bedeutung von Gl.a = Ausschluss aus der Rechtsgemeinschaft bzw. Verlust rechtsfähiger Nachkommen (vgl. oben S. 265 f.). Der von Riessler (vgl. oben S. 266) ebenfalls auf Grund der LXX vorgeschlagene Ausdruck **עַד עֵנָי** (= von Grund aus) ist dem biblischen Sprachgebrauch völlig fremd. **עֵנָי** findet sich nur im nachbiblischen Hebräisch, doch auch hier, soweit ich sehe, nicht in der von Riessler angenommenen Bedeutung, vgl. Levy, NHWB s. v., auch Dalman, ANWB s. v.

**מֵאֵלֵי יַעֲקֹב** ist wohl schwerlich mit Grotius (extorrem faciet, vgl. auch Pocock) vom h. Lande zu verstehen. Auch die Erklärung von **אֵלֵי** bzw. **אֵלֵי** als Wohnstätten, sei es als Häuser (J. H. Michaelis, Rosenmüller, Keil), sei es als Städte (Targ.: **מִקִּירֵי יַעֲקֹב**), wird trotz des für die genannten Bedeutungen nachweisbaren Sprachgebrauchs (vgl. Dt. 16, 7. 1. Sam. 13, 2. 1. Kön. 12, 16. 2. Kön. 14, 12) dem Kontext nicht genügend gerecht.

**אַהֲלֵי יַעֲקֹב** ist eine poetische Redewendung, die sich sonst nur noch Jer. 30, 18 und Num. 24, 5 (**אַהֲלֵיךָ יַעֲקֹב**) findet, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 427. An der ersteren der beiden genannten Stellen ist der Ausdruck, wie ein Vergleich mit Jer. 30, 3 lehrt, gleichbedeutend mit **עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל**. Es empfiehlt sich daher, auch hier die gleiche Bedeutung: Volksgemeinschaft, Gemeinde anzunehmen. Die Redensart **הַכְּרִית מֵאַהֲלֵי יַעֲקֹב** ist dann gleichwertig mit der bei H und P beliebten Formel **נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמּוֹהֶיךָ** (Gen. 17, 14. Lev. 7, 20; 19, 8 u. ö.) bzw. **נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל** (Ex. 12, 15. Num. 19, 13) und bezeichnet gleich dieser die Ausstossung aus dem Volksverbände. Zu dem Bilde vom Herausreißen aus dem Zelt zur Veranschaulichung der Tatsache einer gewaltsamen Entfernung vgl. Ps. 52, 7 (s. Delitzsch, Ps.<sup>5</sup> z. St.). Hi. 18, 14 (s. König, Hi. z. St.).

**מֵאַהֲלֵי** ist eine nur hier vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. Statt des Plurals las übrigens Peš. den Sing. (**אַהֲלֵי** = **מִשְׁכְּנָה**). Die Verbindung von **הַכְּרִית** mit **מֵאַהֲלֵי** nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430. In gleicher Weise findet sich auch nur je einmal: **נָסַח מֵאַהֲלֵי** (Ps. 52, 7), **נָתַק מֵאַהֲלֵי** (Hi. 18, 14) und **הִרְחִיק מֵאַהֲלֵי** (Hi. 22, 23).

**יַעֲקֹב** ist hier wie 1, 2 (s. oben S. 9) und 3, 6 (**בְּנֵי יַעֲקֹב** s. unten z. St.) Bezeichnung der Gemeinde, vgl. B. I Kap. VI § 14 S. 285. Peš. bietet hinter **יַעֲקֹב** noch den Zusatz **וְלֹא נְהוּה לֵה** (= **וְלֹא יִהְיֶה לוֹ**).

**וּמִגִּישׁ מִנְחָה וְגו'** wird von den meisten Auslegern als ein den beiden Akkusativen **עַר וְעֵנָה** koordiniertes Objekt zu **יִכְרֶת** erklärt. Dabei werden die beiden Worte vielfach als spezielle Applikation der Fluchandrohung an den Priesterstand aufgefasst, und zwar z. T. unter Berufung auf die Angaben der BB. Esra und Nehemia über die Mischehen der Priester (Esr. 9, 1 f.; 10, 18—22. Neh. 13, 28). So Calvin, Pocock, Cornel. a Lap., Venema, Rosenmüller, Hitzig, v. Orelli<sup>3</sup>. Das Targ. gibt dieser Auffassung Ausdruck durch den Zusatz **וְאִם כִּהִין הוּא**. Keil dagegen denkt im Anschluss an Hieronymus (et eum, qui pro hujuscemodi hominibus voluerit ad altare munus offerre) an das Aufhören aller

Sühnopferdarbringung für die Schuldigen. Ganz ähnlich auch v. Hoonacker: que le coupable n'ait personne pour présenter en son nom une offrande à Jahvé, qu'il soit privé de tout appui devant Dieu. Nach Wellhausen, Sellin<sup>1,2,3</sup> und Nowack<sup>1,2,3</sup> handelt es sich um den Ausschluss aus der Sakral- bzw. Volksgemeinschaft (s. oben S. 261). Köhler versteht unter מְגִישׁ מִנְחָה den zum Jüngling und Manne herangereiften Nachkommen, welcher als selbständig gewordenes Glied der Gemeinde Opfergaben zu bringen imstande ist. Ähnlich auch Duhm<sup>A</sup>: jeder Inhaber des Rechts, am Kult teilzunehmen, d. h. jeder vollberechtigte Bürger. Ungefähr dasselbe, wenn auch in anderer Fassung, sagt Marti<sup>KHS<sup>2</sup></sup>: „Söhne solcher Mischehen sollen in der Jugend dahinsterven, ehe sie aktiv an Krieg und Kultus teilnehmen können“. J. M. P. Smith dehnt den Ausdruck auch auf die Frauen aus: „This is a comprehensive summary, since any individual of adult age, man or woman, could bring an offering to Yahweh and was under obligation so to do. This means, therefore, practically the extermination of the entire family of the guilty man“, vgl. oben a. a. O.

Die Stellung von מְגִישׁ וְגַר als Objekt zu יָבֵרָה, getrennt von den beiden anderen Objekten עַר וְעֵינָה durch die Worte מִאֲחֵרֵי יַעֲקֹב, macht jedoch einen nachschleppenden Eindruck. Unwillkürlich legt sich daher bei dem jetzigen Text die Annahme nahe, in V. 12b einen nachträglichen Zusatz zu sehen. So Marti<sup>Do. N<sup>HS</sup>3</sup>, der die Worte für eine irrtümlich hierher geratene Glosse zu 1, 11aβ hält. Grotius fasst Gl.b als Konzessivsatz: quamvis munera magna offerat, nihil hoc ei proderit. Ähnlich Sängler (Mal. S. 67 f.) und de Moor, die die Worte ironisch verstanden wissen wollen: Juda entweicht das Heiligtum auf das gröblichste und bringt doch Jahve Opfer dar. Aber in diesem Fall hätte der Prophet wohl מְגִישׁ מִנְחָה וְהוּא geschrieben. Doch der Text von Gl.b ist schwerlich intakt. LXX bietet: καὶ ἐκ προσαγόντων θυσίαν τῷ κυρίῳ Παντοκράτορι. Danach halten Tichomiroff und Riessler וּמְגִישֵׁי bzw. וּמְגִישֵׁי für den ursprünglichen Text. Dieser Emendation ist durchaus zuzustimmen, wenn es sich auch im Hinblick auf 3, 3 besser empfiehlt, וּמְגִישֵׁי zu lesen. So früher auch Marti<sup>KHS<sup>2</sup></sup>. Die Form מְגִישֵׁי ebenso wie מְגִישׁ nur hier im A. T., s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. Zu dem Gebrauch von מְגִישׁ bei unserm Propheten s. das oben (S. 57) z. 1,7 Bemerkte, vgl.

auch B. I Kap. VI § 31 S. 322. Zu der Bedeutung von מְנַחֵה s. oben (S. 103) z. 1, 10, vgl. auch B. I a. a. O.

Sind wir mit unserer Textänderung im Recht, dann droht der Prophet den Schuldigen neben dem Ausschluss ihrer Nachkommen aus der Volksgemeinschaft (Gl.a) auch deren Ausstossung aus der Religions- und Kultusgemeinschaft an. Die ausdrückliche Nennung der beiden Sphären erscheint vollkommen motiviert durch die in V. 10 f. ausgesprochene Ansicht, dass die Mischehen ein Verrat sowohl an der nationalen Sache als auch an der Religion sind. Der Ausdruck מְנַחֵה מְנַחֵה wird 3, 3 (s. unten z. St.) von den בְּנֵי־לֵוִי, d. h. den Priestern als der führenden Klasse innerhalb des Kultuspersonals, gebraucht, doch da Maleachi gleichzeitig (3, 4, s. unten z. St.) von der מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם als der Opfergabe der Tempelgemeinde redet, so dürfte die Beziehung des Ausdrucks מְנַחֵה מְנַחֵה auf die Kultgemeinschaft der Gemeinde durchaus in den Gedankenkreis unseres Propheten gehören.

Übrigens scheint das prophetische Drohwort in gewissem Sinne auch eschatologisch orientiert zu sein. Nach 3, 3 f. ist die Gemeinde der Endzeit ganz wie bei Ezechiel vor allem Kultusgemeinde, vgl. B. I Kap. VI § 2 S. 231 f. Der in Gl.b angeandrohte Ausschluss aus der Kultgemeinschaft involviert daher indirekt auch den Ausschluss von den Gütern der messianischen Herrlichkeitszeit.

יְהוָה צְבָאוֹת wird von Winckler (AOF II S. 537 f.) für eine Vertauschung des Namens des ursprünglich genannten „fremden Gottes“ (Mešammem-el [= Zeus Epiphanius]) gehalten und damit zugleich der ganze Vers für sinnlos erklärt. Mit Recht bemerkt Nowack<sup>2</sup> zu dieser Deutung: „Eine sinnlosere Erklärung ist mir kaum je vorgekommen, man sollte meinen, dass die Sinnlosigkeit Winckler vor einer solchen Hypothese hätte bewahren müssen!“ Vgl. auch B. I Kap. IV § 2 S. 108 f.

Die beiden VV. 11. 12 sind erstmalig von G. A. Smith (Tw.pr. II S. 340. 365 f.) für einen späteren Zusatz erklärt worden. Angeschlossen haben sich ihm: Marti<sup>Do. KH<sup>2</sup> 3</sup>, Sievers (Misc. S. 146. 160), Riessler, Sellin<sup>1 2 3</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup>, Cornill (Einl.<sup>7</sup> § 38, 3), Hölscher (Prof. S. 453), C. F. Kent (Sermons, Epistles und Apocalypses of Israel's Prophets, 1910, nach J. M. P. Smith S. 57).

Die für die Ausscheidung der beiden VV. geltend gemachten Argumente s. in B. I Kap. VII § 3 S. 368 ff. Eine Auseinandersetzung mit diesen Argumenten s. ebenda S. 370—373. Zu den dort genannten Verteidigern der Echtheit kommen jetzt noch hinzu: Marti<sup>KHS</sup> und Procksch. Auch Sellin (Einl.<sup>5</sup> S. 127f.) zählt unter den kritisch angefochtenen Stücken des B. Maleachi die Stelle 2, 11f. nicht auf.

### Zusammenfassung von 2, 12.

Furchtbar ist die Gottesstrafe, mit der der Prophet die Mischehen bedroht. Die aus einer solchen Ehe hervorgegangenen Kinder sollen weder an den nationalen noch an den kultisch-religiösen Gütern der Gemeinde teilhaben: die messianische Zeit sollen sie nicht erleben; ehe diese eintritt, ist die Nachkommenschaft der Schuldigen bereits mit Stumpf und Stiel ausgerottet.

### 2. Wendung: 2, 13—16.

#### a) VV. 13—15a: **Die Unverständigkeit und Sündhaftigkeit der Mischehen.**

a) V. 13: **Die Unverständigkeit der Mischehen oder der Widerspruch zwischen den Mischehen und dem Verlangen nach der Endzeit bzw. der Widerspruch zwischen dem Tun und den Gebeten der Gemeinde.**

Und solches, 'das ich hasse', tut ihr (doch gleichzeitig), bedeckend (bedeckt ihr) mit Tränen den Altar Jahves unter Schluchzen und Stöhnen (schluchzend und stöhnend), weil noch (immer) keine (gnädige) Zuwendung zum Opfer und keine Annahme (desselben) in Wohlgefallen aus eurer Hand.

Die traditionelle Erklärung erblickt in dem Vers den Eingang der Polemik gegen die Verstossung der israelitischen Frauen (VV. 13—16) als die Kehrseite des Protestes gegen die Mischehen (VV. 10—12). Bei dieser Auffassung wird זָנָה auf das Folgende bezogen und durch כַּסוּת näher erklärt; שָׁנִיתָ im Sinne von zweitens, zum zweiten gedeutet; כַּסוּת als Äquivalent für ein

Verbum finitum bzw. elliptische Ausdrucksweise für כָּסוּת בְּסוֹתָם betrachtet; als Subjekt von כָּסוּת gelten die verstossenen israelitischen Frauen, die weinend und wehklagend am Altar die Hilfe Jahves gegen die ihnen widerfahrene Schmach anrufen; כִּי־אֵין wird im Sinne einer Konsekutivpartikel = so dass nicht gefasst, m. a. W. die Folge der Klagen der verstossenen Frauen ist die, dass Jahve die gnädige Annahme der Opfer verweigert. So Hieronymus, Theodoret, Theodor, Cyrill, Raschi, Kimhi, I.-Ezra, Pocock, Cornel. a Lap., Grotius, Venema, Reinke, Rosenmüller, Hitzig, Köhler, Keil, de Moor, Haller<sup>1</sup>, Procksch. In etwas abweichender Weise denkt Ewald bei כָּסוּת וְגַי' an die Klagen der verstossenen heidnischen Frauen, wodurch der ganze Abschnitt VV. 13—16 zu einer Polemik gegen die Ehescheidung überhaupt gestempelt wird.

Einen andern Sinn gewinnt der Vers bei Calvin und neuerdings auch bei Wellhausen, Nowack<sup>1,2,3</sup>, Torrey (JBL 1898 S. 5), v. Hoonacker, Isopescul, J. M. P. Smith (vgl. Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Haller<sup>2</sup>), die einerseits als Subjekt zu כָּסוּת nicht die verstossenen Frauen, sondern die Gemeinde fassen und andererseits כִּי־אֵין in kausalem Sinn erklären. Der Vers enthält dann lediglich die Aussage, dass die Gemeinde darüber trauere, dass Jahve ihre Opfer nicht gnädig annehme. Ähnlich Marti<sup>Do KHS<sup>3</sup></sup>, jedoch mit dem Unterschiede, dass er זֹאת auf das unmittelbar Vorhergehende (V. 10b nach Streichung von VV. 11. 12) bezieht und in dem Vers den Ausdruck des Gegensatzes zwischen kultischer Frömmigkeit und sittlichen Defekten (unbrüderliches Verhalten der Juden untereinander) findet. Auf der gleichen Linie scheint auch die Erklärung Riesslers zu liegen: das Volk will nicht einsehen, dass diese willkürliche Entlassung der Ehefrauen die Ursache seines Elends und Unglücks ist; es meint, seine Opfer allein sollten genügen, den Herrn gnädig zu stimmen und von ihm Huld zu erlangen.

Nach dem Vorgang von Cappellus und L. de Dieu erklärt v. Orelli<sup>3</sup> den Vers futurisch als Fortsetzung und Steigerung der Drohung von V. 12: den Priestern steht noch einmal (שְׁנִית) völlige Gottverlassenheit, wie sie der Zerstörung des Heiligtums voraufging und dieselbe zur Folge hatte, bevor. Auch er fasst wie Duhm<sup>U</sup> כִּי־אֵין in kausalem Sinn = weil.

Doch zum Einzelnen!

וְזָאת ist im Fall der Ursprünglichkeit des folgenden Wortes (שְׁנִיטָה) auf das Folgende zu beziehen. So Hieronymus, Raschi, Kimhi, I.-Ezra, Pocock, Grotius, Venema, Coccejus, v. Til, Cornel. a Lap., Rosenmüller, Reinke, Köhler, Keil, Wellhausen, v. Hoonacker, Nowack<sup>1,2</sup>, Isopescul, Haller<sup>1</sup>, Duhm<sup>U</sup>, Procksch, Marti<sup>KHS</sup>, J. M. P. Smith. Doch ist, wie unten gezeigt wird, die LA שְׁנִיטָה keineswegs gesichert. Es empfiehlt sich daher, mit Marti<sup>Do.KHS</sup>, Riessler, Sellin<sup>1,2,3</sup> וְזָאת in rückweisendem Sinn zu verstehen, vgl. König, Synt. § 47. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 103b. Ges.-K.<sup>28</sup> § 136b, s. auch oben (S. 170) z. 2, 1. Allerdings beziehen die genannten drei Ausleger nach Streichung von V. 11 f. וְזָאת auf V. 10b. Da jedoch zu der Streichung von V. 11 f. kein Anlass vorliegt (s. B. I Kap. VII § 2 S. 368—373, vgl. auch oben S. 271 f. z. 2, 12), so beziehe man וְזָאת auf V. 11. Die Richtigkeit dieser Beziehung wird durch das Folgende bestätigt.

שְׁנִיטָה wird von Hesselberg (bei Köhler) in rein temporalem Sinn zum zweiten Mal erklärt. Der Prophet blicke damit aus der Zeit Nehemias, in der er wirke (Neh. 13, 23), auf einen erstmaligen ähnlichen Vorgang in der Zeit Esras zurück (Esr. 9, 1 ff.). Ebenso auch v. Orelli<sup>3</sup> bei futurischer Deutung von תִּעָשֶׂה (vgl. oben S. 273). Allerdings hat שְׁנִיטָה, wo es sonst im A. T. adverbial vorkommt, diese Bedeutung. Doch ist sie hier im Kontext unverständlich. Ein Hinweis auf „das erste Mal“, sei es auf die in Esr. 9, 1 ff. erwähnte Versündigung, sei es auf die Zerstörung des Heiligtums, fehlt vollständig. Es würde sich daher eher empfehlen, mit der Mehrzahl der Ausleger שְׁנִיטָה als Apposition zu וְזָאת zu fassen und mit zweitens, zum zweiten, zum anderen wiederzugeben. Auf die Verurteilung der Mischehen (VV. 10—12) würde dann der Prophet zweitens die der Ehescheidung folgen lassen (VV. 13—16). Damit wäre scheinbar ein vortrefflicher Zusammenhang zwischen den beiden Abschnitten VV. 10—12 und VV. 13—16 hergestellt, da die Entlassung der israelitischen Frauen als natürliche Voraussetzung des Eingehens der Ehe mit einer Heidin erscheint. Doch dieser Schein trügt, wie schon Köhler zu 2, 10 richtig gesehen. Polygamie war ja im A. T. nicht verboten, vgl. Benzinger, Arch.<sup>3</sup> S. 114. Ja selbst bis in die talmudische Zeit bestand die

Vielehe zu Recht, vgl. Krauss, Talm. Arch. II S. 26 f. Der Zusammenhang zwischen einer neuen Heirat und der Lösung der bisherigen Ehe war daher kein absolut notwendiger, durch die Natur der Sache gegebener. Daher vermutet Köhler, dass der Prophet, nachdem er in VV. 10—12 die Ehen mit heidnischen Weibern schlechtweg gerügt, in VV. 13—16 die Ehescheidung schlechtweg, mag sie nun heidnischen Weibern zu Liebe oder aus anderem grundlosem Anlass erfolgen, angreife. Doch man wird zugeben müssen, dass der Zusammenhang zwischen Mischehe und Scheidung ein durchaus natürlicher ist und daher auch, sei es häufig (Nowack<sup>1,2</sup>, v. Hoonacker), sei es einmal (Marti<sup>Do</sup>), vorkommen konnte, vgl. J. M. P. Smith.

Gehört aber שְׁנִיתָ überhaupt zum ursprünglichen Text? Marti<sup>Do.KHS</sup>, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup> verneinen es und streichen das Wort als redaktionelle Klammer, die den durch die Interpolation (VV. 11. 12) zerrissenen Zusammenhang scheinbar wiederherstellen soll. G. A. Smith (S. 340. 364) und Sievers (Misc. S. 147. 162 f.) halten auch das vorausgehende וְזאת und das nachfolgende תַּעֲשׂוּ für einen späteren Zusatz.

Allerdings wird der MT gestützt durch die griechische Transkription bei Origenes (ουζωθ. σηνιθ. θεσου) sowie durch Aq. (και τοῦτο δεύτερον ἐποιεῖτε), Symm. (και ταῦτα δεύτερον ἐποιεῖτε), Theod. (και τοῦτο δεύτερον ἐπομήσατε), Peš. (וְזאת אַחֲרַתָּא דְעַבְדִּיתִּין), Targ. (וְזאת תִּינִינִיתִּין דְאַתֹּן עַבְדִּין) und Vulg. (et hoc rursum fecistis). Dagegen bietet LXX: και ταῦτα ἃ ἐμίσηον, ἐποιεῖτε, las also in ihrer Vorlage: וְזאת אֲשֶׁר שְׁנִיתִי תַעֲשׂוּ bzw. וְזאת שְׁשִׁנִּיתִי תַעֲשׂוּ. Das im MT fehlende אֲשֶׁר bietet auch ein Kod. (Kenn. 130 bei Tichomirowff). Die LA der LXX wird als die ursprüngliche akzeptiert von Bachmann (Dod. S. 33 וְזאת שְׁשִׁנִּיתִי תַעֲשׂוּ), Tichomirowff (וְזאת אֲשֶׁר שְׁנִיתִי תַעֲשׂוּ), Winckler (AOF II S. 538 שְׁנִיתִי), Cheyne (Cr. B. II S. 195 וְזאת שְׁנִיתִי), Budde (שְׁנִיתִי), Ehrlich R. (וְזאת שְׁנִיתִי תַעֲשׂוּ). Sie verdient jedenfalls den Vorzug vor dem MT, der dementsprechend in וְזאת אֲשֶׁר שְׁנִיתִי תַעֲשׂוּ zu ändern ist. Die Worte beziehen sich dann auf das, was in V. 11 als תּוֹעֵבָה charakterisiert wird, d. h. auf die Ehen mit Heidinnen. Die Ausdrücke תּוֹעֵבָה und אֲשֶׁר שְׁנִיתִי יְדוּהָ sind sowohl im Deuteronomium (Dt. 12, 31) als auch sonst im

AT (vgl. Jes. 1, 13 f. Jer. 44, 4. Prov. 6, 16) Wechselbegriffe. Innerhalb des Deuteronomiums findet sich der Ausdruck (אֱלֹהֵיךָ) אֱשֶׁר שָׁנָא יְהוָה noch Dt. 16, 22, s. B. I Kap. VIII § 12 S. 436.

כְּסוֹת kann sowohl Infinit. cstr. (Köhler, Keil, Nowack<sup>1,2</sup>) als auch Infinit. abs. (Reinke) sein, vgl. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 240b. Stade, Gramm. § 620a. 624c. Ges.-K.<sup>28</sup> § 75n. Die Form כְּסוֹת ohne ל nur hier (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434), mit ל dagegen öfters (vgl. Ex. 28, 42. Ez. 24, 7. Hos. 2, 11. Ps. 104, 9). Bezieht man mit den meisten Auslegern (vgl. oben S. 274) זָאת auf das Folgende und sieht man dementsprechend nach Analogie von Jes. 1, 12. Ps. 27, 4 (אֲחֵרָה) in כְּסוֹת eine erklärende Entfaltung von זָאת, so ist der Infinit. naturgemäss als Inf. cstr. zu erklären. Ist jedoch זָאת rückweisend zu verstehen, so erwartet man von vornherein eine Angabe begleitender Umstände, wie sie durch einen Inf. abs. bzw. durch einen Umstandssatz ausgedrückt zu werden pflegen. Die alten Versionen mit Ausnahme von Symm. (*καλύπτουτες*) geben כְּסוֹת als Verbum finitum wieder: LXX, Aq., Theod. (*ἐκαλύπτετε*), Vulg. (*operiebatis*) durch die 2. Prs. Pl., dagegen Peš. (*כסית דמעתיא*) und Targ. (*חפת דמעתיא*) durch die 3. Prs. Sg. fem. Von den Tochtersversionen der LXX setzt die aeth. (*u adafanke mme u o*) noch ein *kai* vor *ἐκαλύπτετε* voraus.

Die Änderung in וְתִכְסוּ mit Marti<sup>Do.KHS<sup>3</sup></sup>, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup>, Riessler bzw. in תִּכְסוּ mit Sievers, J. M. P. Smith (vgl. auch Bachmann) oder in כְּסִיתֶם mit Bachmann (Dod. S. 33 f.), Isopescul, v. Hoonacker erscheint daher durchaus berechtigt. Doch Peš. und Targ. sprechen eher für den MT, dessen defektiv geschriebenes כַּסַּת als 3. Prs. Sg. fem. gefasst werden konnte, vgl. Stade, Gramm. § 400a. 406b. 407b. König, Lehrgeb. I, 1 § 41, 1b. Ges.-K.<sup>28</sup> § 75 m. Bauer-Leander HGr. § 57u.

Ist aber כְּסוֹת Inf. abs. zur Bezeichnung begleitender Umstände, so kann dessen Subjekt nur identisch sein mit dem von תְּעֵשׂוּ, d. h. mit der in V. 10f. genannten Gemeinde. So richtig Wellhausen, Nowack<sup>1,2,3</sup>, Torrey, Isopescul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>, Haller<sup>2</sup> (s. oben S. 273). Zu einer Beschränkung der Aussage auf die Priester (v. Orelli<sup>3</sup>) bietet Gl.b

keinen ausreichenden Grund. Die Beziehung auf die verstossenen Weiber, sei es die israelitischen (Hieronymus, Theodoret, Theodor, Cyrill, Raschi, Kimḥi, I.-Ezra, Pocock, Cornel. a Lap., Grotius, Venema, Rosenmüller, Reinke, Hitzig, Köhler, Keil, de Moor, Haller<sup>1</sup>, Procksch, vgl. oben a. a. O.), sei es die heidnischen (Ewald, vgl. oben a. a. O.), kommt durch die obige Erklärung von כַּסוֹת ganz in Wegfall. Die Einfügung eines ו vor כַּסוֹת (Graetz) ist nicht erforderlich. Das Verbum כָּסָה ist hier wie Ez. 16, 10; 18, 7. 16 mit doppeltem Akkusativ konstruiert. Die beiden Akkusative sind דְּמִעָה und מִזְבַּח יְהוָה. Bei Aq., Symm., Theod. fehlt יְהוָה hinter מִזְבַּח. Peš. (לביתה דמריא) ersetzt מִזְבַּח יְהוָה durch בֵּית יְהוָה, gleichzeitig fasst sie ebenso wie das Targ. דְּמִעָה als Subjekt zu כַּסוֹת, wofür beide כָּסָת bzw. כָּסָת = כָּסְתָה bzw. כָּסְתָה gelesen zu haben scheinen (vgl. oben S. 276). Mit der Auffassung der Peš. und des Targ. berührt sich die Erklärung von Ehrlich R., der unter Berufung auf die synagogale Deutung in Gittin 90b hier die Aussage findet, dass der Altar Jahves über die Verstossung der israelitischen Frauen Tränen vergiesse. Diese Erklärung geht von der falschen Prämisse aus, dass der Altar Jahves mit dem Hausaltar und dieser wiederum mit dem häuslichen Herde identisch sei.

כְּבִי וְאִנְקָה werden von LXX, Aq., Vulg. als dem Akkusativ דְּמִעָה koordinierte Objekte aufgefasst. Die Koordination kommt in der LXX noch zum Ausdruck durch das ו, das sie ebenso wie Peš. vor כְּבִי voraussetzt. So auch die meisten Ausleger, vgl. I.-Ezra, Pocock, Reinke, Köhler, Keil, Wellhausen, Nowack<sup>1,2</sup>, de Moor, v. Orelli<sup>3</sup>, Tichomirowff, v. Hoonacker, Isopescul, Marti<sup>KHS4</sup>, Duhm<sup>5</sup>. Doch ist die Stellung der beiden Akkusative eine recht auffallende, sie macht zum mindesten einen stark nachschleppenden Eindruck. Marti<sup>Do.KHS3</sup>, Sievers (Misc. S. 147), Riessler, Haller<sup>1,2</sup>, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup> streichen sie daher als Glosse, die zur Erklärung von דְּמִעָה beigelegt sei. Graetz sucht die Schwierigkeiten zu heben, indem er unter Berufung auf LXX und Aq. vor כְּבִי ein כְּ einfügt. Doch dürfte es näher liegen, nach dem Vorgang von Symm. (κλαίοντες και οἰμώσσοι) und Theod. (κλαίοντες και στένοντες) die beiden Worte als Zustandsakkusative zu erklären:

unter Geschluchze und Gestöhne = schluchzend und stöhnend. Ganz ähnlich Procksch: unter Weinen und Klagen. Auch das Targ. gibt בְּכִי וְאִנְקָה durch Partizipien (דַּבְּכָן וְדַמְדִּמְנָן) wieder, wobei die beiden Partizipien als genetivische Näherbestimmungen zu דַּמְעָתָא aufgefasst zu sein scheinen (= operiebatis altare Domini lacrimis plorantium et gementium). Die Zusammenstellung בְּכִי וְאִנְקָה nur hier (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429), desgleichen der stat. abs. אִנְקָה (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434), während der st. cstr. (אִנְקָתָא) sich noch dreimal im Psalter findet (Ps. 12, 16; 79, 11; 102, 21). Winckler (AOF II S. 538) erblickt in בְּכִי וְאִנְקָה einen Hinweis auf den Adoniskultus, doch s. dagegen das oben (S. 271) z. 2, 12 Bemerkte.

Gl.b nennt den Grund für die Trauer und Wehklage der Gemeinde.

כִּי־אֵין wird in Anlehnung an die Vulg. (ita ut non) von den meisten, namentlich den älteren Auslegern in konsekutivem Sinne = so dass nicht gefasst, vgl. Luther, Pocock, Coccejus, Rosenmüller, Reinke, Hitzig, Köhler, Keil, Tichomirow, de Moor, Haller<sup>1</sup>, vgl. auch Procksch („ohne dass er je nach dem Altar blickt“ u. s. w.). Für die konsekutive Erklärung spricht allerdings die Mehrheit der altt. Stellen, an denen כִּי־אֵין sonst vorkommt, vgl. Jes. 5, 9; 6, 11. Jer. 4, 7; 26, 9; 33, 10; 44, 22; 46, 19; 48, 9; 51, 29. 37. Ez. 33, 28. Sēph. 2, 5; 3, 6, s. auch Ges.-K.<sup>29</sup> § 152 y. König, Synt. § 406 s. Doch dieselbe steht und fällt mit der Annahme, dass die verstossenen Frauen Subjekt von כִּסּוּת seien (vgl. oben S. 273). Es empfiehlt sich daher, mit Peš. (כַּטְלָה), Calvin, Drusius, L. de Dieu, v. Orelli<sup>3</sup>, Wellhausen, G. A. Smith, Marti<sup>Do KHS<sup>4</sup></sup>, Isopescul, Nowack<sup>1,2</sup>, Duhm<sup>U</sup>, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Riessler, Haller<sup>2</sup> כִּי־אֵין wie Jes. 50, 2. Ez. 34, 8 als Kausalpartikel = quia zu fassen, vgl. König, Synt. § 403 e. Molin, Prep. כִּי־ S. 41. LXX bietet ἐκ λόπων, las also vermutlich in ihrer Vorlage כִּי־אֵין, s. RBML VI S. 116. In Übereinstimmung mit der LXX auch deren Tochterversionen, angenommen die aeth., die ualāh = καὶ κοπετῶ bietet. Nach Budde wird alles klar, sobald man den falschen Vokalbuchstaben in כִּי־אֵין beseitigt und כִּי־אֵין liest: er (Jahve) weigert sich. An Budde haben sich angeschlossen: Sellin<sup>1,2,3</sup> und No-

wack<sup>3</sup>. Doch erübrigt sich diese Textänderung ebenso wie die Wincklers (AOF II S. 538), der יֵאָיִן liest.

פָּנוֹת ist hier, wie der Parallelismus mit Gl.b $\beta$  nahe legt, in Übereinstimmung mit Lev. 26, 9. Num. 16, 15. 1 Kön. 8, 28. Ez. 36, 9. 2. Kön. 13, 23. Ps. 25, 16; 86, 16; 119, 132 (an letzteren vier Stellen neben יִנְיָ bzw. רָחַם); 102, 18 prägnant von der gnädigen Zuwendung zu verstehen. Als Subjekt des impersonellen Ausdrucks ist natürlich Jahve zu supponieren. Daher geben auch Targ. (אִיתְפְּנֵאָה) und Vulg. (respiciam) den Infinit. durch die 1. Prs. Sg. des Verbum finitum wieder. Die Einfügung von יְהוָה hinter פָּנוֹת in den Text (Oort bei Marti<sup>10</sup>) ist jedoch nicht erforderlich; s. Budde z. St. Bestätigt wird der MT durch sämtliche alten Versionen, wenn auch mit der Einschränkung, dass Peš. עוֹד fortlässt, während LXX nach ἔτι noch ein ἄξιον einfügt; vermutlich hängt diese Einfügung mit der LA מֵאֵין (ἐκ λόπων) statt מֵאֵין (vgl. oben S. 278) zusammen, s. RBML VI S. 116. Von den Tochtersversionen der LXX hat die aeth. (iedaluakemmū) noch ein weiteres Plus, indem sie nach ἄξιον ein ὁμῖν voraussetzt.

מִנְחָה bedeutet hier wie V. 12 und auch sonst im B. Maleachi (s. oben S. 103 z. 1, 10) das Opfer überhaupt. Statt des Singulars bietet die Peš. die suffigierte Pluralform קוֹרְבָנֵיכֶם (= מִנְחָתֵיכֶם, vgl. Am. 5, 22). Die Verbindung פָּנָה אֶל־הַמִּנְחָה nur hier und Num. 16, 15 (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 431), falls an letzterer Stelle מִנְחָתָם nicht Verschreibung für ein anderes Wort ist, vgl. Holzinger, KHCAT z. St.

Eine nahverwandte Analogie bietet jedoch auch die Redensart פָּנָה אֶל־תְּפִלָּה (1. Kön. 8, 28. 2. Chr. 6, 19. Ps. 102, 18). Mit persönlichem Objekt dagegen erscheint פָּנָה אֶל־ verbunden Lev. 26, 9. 2. Kön. 13, 23. Ez. 36, 9 (von Gott ausgesagt) und Ps. 40, 5 (von Menschen ausgesagt). Zu Unrecht fasst Ehrlich R. unter Berufung auf Hag. 1, 9 פָּנוֹת hier in substantivischer Bedeutung = Platz und gewinnt so den Sinn, dass der Altar Jahves sich ganz mit Tränen bedeckt, so dass er keinen Platz hat für die Minḥa.

לְקַחַת in Verbindung mit רָצוֹן nur hier, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430. Allerdings findet sich mehrfach im Spruchbuch

und vereinzelt auch bei Jesus Sirach die ganz analoge Redewendung הַפִּיק רְצוֹן (Prov. 8, 35; 12, 2; 18, 22. Jes. Sir. 4, 12), die übrigens stets in Verbindung mit מִיְהוָה vorkommt. לְקַחַת gilt den meisten Auslegern als ein dem parallelen Infinitiv פְּנוּת koordinierter und als solcher ebenfalls von מֵאֵין abhängiger Infinitiv, vor den der weiten Entfernung wegen die Präposition לֵ getreten sei, vgl. Reinke, Köhler, Keil, Hitzig, Procksch, Haller<sup>1.2</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Nowack<sup>1.2.3</sup>. Doch dürfte es richtiger sein, wegen der Präposition den zweiten Infinitiv als vom ersten in explikativ-finaler bzw. explikativ-modaler Bedeutung abhängig zu betrachten, vgl. König, Synt. § 402x-a. 407a.b. Ges.-K.<sup>28</sup> § 114 o. p. Giesebrecht, Lamed § 22. Ähnlich Isopescul, der jedoch לְקַחַת von רְצוֹן abhängig sein lässt.

רְצוֹן wird mit Vorliebe wegen des Parallelismus mit מְנַחֵה als abstractum pro concreto = Wohlgefälliges, wohlgefällige Gabe erklärt und dementsprechend als direktes Objekt zu לְקַחַת gefasst, vgl. Hitzig, Köhler, Keil, G. A. Smith, Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Tichomiroff, v. Hoonacker, v. Orelli<sup>3</sup>, Duhm<sup>U</sup>, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>. Als Abstraktum wird dagegen רְצוֹן übersetzt von Procksch (Huldigung), vgl. auch J. M. P. Smith (favour). Mit dieser Übersetzung sind Procksch und J. M. P. Smith durchaus auf dem richtigen Wege, da die konkrete Bedeutung von רְצוֹן sich nicht belegen lässt. Angesichts dieses Befundes empfiehlt es sich, in Anlehnung an die Übersetzung von de Moor, Riessler, Haller<sup>1</sup> רְצוֹן als Zustandsakkusativ zu erklären, der durch: wohlgefällig bzw. in Wohlgefallen bzw. mit Wohlgefallen wiederzugeben und als gleichbedeutend mit לְרַצוֹן לְכֶם לְפָנֵי יְהוָה (vgl. Lev. 19, 5) bzw. mit לְרַצוֹן לְכֶם לְפָנֵי יְהוָה (vgl. Ex. 28, 38, s. auch Jes. 56, 7. Jer. 6, 20) zu werten wäre. Als Objekt zu לְקַחַת wäre dann אוֹתָהּ = אֶת־הַמְנַחֵה zu ergänzen. So auch Targ. (ולקבלא יתיה ברעוא).

מִוִּדְכֶם ist, wie oben (S. 89 f.) z. 1, 9 gezeigt wurde, ein für Maleachi charakteristischer Ausdruck. LXX bietet auch hier wie 1, 9. 10. 13 (s. oben S. 90. 103. 154) den Plural (ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν), desgleichen Peš. wie 1, 9. 13 (כּוֹן אִידִיכוֹן).

Die schmerzlich bewegte Trauer und Klage der Gemeinde ist also dadurch veranlasst, dass Jahve an dem Opferkultus kein Wohlgefallen hat, ihn nicht gnädig aufnimmt. In der messianischen Zeit wird das anders werden: dann wird Jerusalems Opfergabe Jahve angenehm sein (3, 4). Die Ablehnung des Opferkultus durch Jahve ist also ein unverkennbares Merkmal dessen, dass die messianische Zeit noch nicht im Anbruch begriffen ist. Darüber wehklagt in ihren Gebeten die Gemeinde, die doch so sehnsüchtig nach dem Kommen der Herrlichkeitszeit verlangt. Und diese Sehnsucht nach der Endzeit geht dabei samt der Trauer um ihr Ausbleiben (Gl.aß. b) parallel mit dem Tun von Dingen, die Jahve hasst und die dem Kommen der Endzeit direkt hindernd in den Weg treten (Gl.aa). Es sind die Mischehen, durch die der Tempel entweiht und so für den Einzug Jahves (vgl. 3, 1) untauglich gemacht wird (V. 11). Dies ist der Widerspruch, auf den der Prophet mit allem Nachdruck den Finger legt. Dieser Widerspruch beweist auch die völlige Verständnislosigkeit der Gemeinde, sowohl für die Grösse ihrer Schuld als auch für die Polemik des Propheten. Letzterem wird dieser Mangel zum Anlass, die Frage nach den Mischehen noch von einer Reihe anderer Gesichtspunkte aus zu beleuchten. Eine interessante Parallele zu der Auffassung Maleachis bietet das Buch der Jubiläen, das die Mischehen nicht nur als eine Entweihung des Heiligtums, sondern auch als ein Hindernis für die gottwohlgefällige Annahme der Opfer hinstellt (Jub. 30, 15 f.).

#### Z u s a m m e n f a s s u n g   v o n   2, 13.

Der Verurteilung (V. 10 f.) und Verfluchung der Mischehen (V. 12) durch den Propheten steht die Gemeinde verständnislos gegenüber. So erklärt sich das Nebeneinander zweier widerstreitender Tatsachen, die der Prophet in kontrastierendem Gegensatz einander gegenüberstellt: einerseits tut die Gemeinde das, was Jahve hasst, d. h. sie entweiht durch die Mischehen den Tempel (V. 11) und verhindert dadurch den Advent Jahves, aber andererseits vergiesst sie im Heiligtum heisse Tränen, weint und wehklagt in bitterem Schmerz über die Verwerfung der Opfer durch Jahve, d. h. über das Ausbleiben der Endzeit, nach der sie so sehnsüchtig ausschaut.

β) VV. 14. 15a: Die Sündhaftigkeit der Mischehen.

aa) V. 14: Die Mischehen — ein Akt des Treubruchs an der eigenen israelitischen Frau.

Und ihr sprecht: weshalb? Deshalb, weil Jahve Zeuge gewesen ist zwischen dir und zwischen dem Weibe deiner Jugend, an dem du treulos gehandelt hast, ob sie schon deine (Lebens)gefährtin und das Weib deines (Ehe)-bundes.

וְאִמְרֶתֶם leitet hier wie auch sonst im B. Maleachi den Einwand der Zuhörer ein, s. oben (S. 3) z. 1, 2. Auch hier setzen Targ. und Peš. noch ein אַם vor אִמְרֶתֶם voraus, vgl. oben (S. 3. 54) z. 1, 2. 6. Die Gemeinde hat den Propheten nicht verstanden. Es ist ihr unklar, warum Jahve noch immer kein Wohlgefallen an den Opfern hat, warum die messianische Zeit noch immer verzieht. Daher ihre, nicht aber der Priester (Calvin, Coccejus) Frage.

עַל־מָה leitet die Frage ein. Der Ausdruck bedeutet: woraufhin, auf welcher Grundlage, warum, weshalb, vgl. Num. 22, 32. Dt. 29, 23. 1. Kön. 9, 8. Jer. 8, 14; 9, 11; 16, 10; 22, 8. Ez. 21, 12. Ps. 10, 13. Hi. 10, 2; 13, 14. Est. 4, 5. Neh. 2, 4. 2. Chr. 32, 10. Der Ausdruck עַל־מָה als Einleitung des Einwandes der Zuhörer nur hier im B. Maleachi statt des üblichen בְּמָה (1, 2; 2, 17) bzw. בְּמָה (1, 6 f.; 3, 7 f.) oder מָה (3, 13), vgl. B. I Kap. VIII § 2 S. 398.

Das „warum“ der Frage kann sich naturgemäss nur auf V. 13b beziehen, d. h. auf die Abweisung der Opfer durch Jahve, m. a. W. auf das Ausbleiben der Kennzeichen der messianischen Ära. Das war die Frage der Zeit, s. oben (S. 2) z. 1, 2, vgl. B. I Kap. VI § 1 S. 225. Die Richtigkeit dieser Annahme ergibt sich auch aus der Antwort (V. 14 b). So mit Recht Pocock, Grotius, J. H. Michaelis, Rosenmüller, Köhler, Keil, Tichomiroff, v. Hoonacker, Isopescul, J. M. P. Smith. Die Beziehung der Frage auf V. 13a allein (Abrabanel bei Pocock) ist ganz unverständlich. Eher wäre eine Bezugnahme auf V. 13 überhaupt denkbar,

allerdings nur, unter Voraussetzung der oben abgelehnten traditionellen Deutung von V. 13 (s. z. St. S. 272 f.).

לְעַל כֵּי leitet die Antwort des Propheten ein. Der Ausdruck findet sich sonst nur noch Dt. 31, 17. Ri. 3, 12. Jer. 4, 28. Ps. 139, 14. Nach Dt. 29, 24. 1. Kön. 9, 9. Jer. 16, 11; 22, 9 würde man allerdings eher לְעַל אֲשֶׁר erwarten. Die Antwort selbst umfasst 3 Sätze:

1) den Hauptsatz וְהָיָה הָעֵיד בֵּינָהּ וּבֵינֵינוּ אִשְׁתֵּי נְעוּרֵיךָ

2) den an den Hauptsatz angegliederten Relativsatz אֲשֶׁר אָתָּה בְּגִדְתָּהּ בָּהּ

3) den Umstandssatz וְהָיָה חֲבֵרְתָּךְ וְאִשְׁתֵּי בְרִיתְךָ

Höchst unwahrscheinlich ist es, in dem ersten Satz mit Hieronymus, Theodor, Theodoret, Coccejus, Cornel. a Lap., v. Til (vgl. auch Knabenbauer und Tichomiroff) einen Hinweis auf das Gotteswort von der Ehe Gen. 2, 24 zu erblicken. Ansprechender ist schon die Erklärung von Cappellus, Grotius, Venema, Umbreit, Köhler, v. Hoonacker, Procksch, J. M. P. Smith, Marti<sup>KHS</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Nowack<sup>3</sup>, die z. T. unter Berufung auf 3, 5 an ein richterliches Eingreifen Gottes als rächender Zeuge in das Verhältnis zwischen Mann und Weib denken.

Die Verbindung von הָעֵיד mit בֵּין וּבֵינֵינוּ nur hier (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430), doch entspricht sie dem vollkommen analogen Gebrauch von עַד mit בֵּין וּבֵינֵינוּ Gen. 31, 44. 48 (E vgl. Procksch, Gen.<sup>2.3</sup> z. St.). 50 (J vgl. Procksch a. a. O. z. St.). Jos. 22, 27 f. (P vgl. Wellhausen, Comp.<sup>3</sup> S. 133). Trotzdem ist die von Budde vorgeschlagene Änderung von הָעֵיד in עַד nicht erforderlich. Peš. bietet anstatt des zweiten בֵּין ein לְ, doch da sie ja auch Gen. 31, 44. 48. 50. Jos. 22, 27 f. ebenso übersetzt, wird wohl schwerlich für ihre Vorlage eine andere LA anzunehmen sein. Das gleiche gilt wohl auch von der Vulg., die hier wie Gen. 31, 44. 48. Jos. 22, 27 das zweite בֵּין unübersetzt läßt. In der Quelle J findet der Ausdruck אֱלֹהִים עַד בֵּינֵינוּ וּבֵינָהּ (V. 50) in V. 49 seine Erläuterung durch den Satz וְצָרָה יְהוָה בֵּינֵינוּ וּבֵינָהּ, während die Parallelrezension bei E (V. 53) ihn mit den Worten אֱלֹהֵי אֲבֹתָהֶם וְאֱלֹהֵי נַחֲוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ umschreibt. Es ergibt sich daher für הָעֵיד als denominatives Verbum von עַד in der Verbindung mit בֵּין וּבֵינֵינוּ folgende doppelte Bedeutung:

1) als Zeuge zwischen zwei Parteien diese überwachen, das zwischen ihnen Vorkommende erspähen, wahrnehmen (vgl. Jer. 29, 23);

2) als Zeuge zwischen zwei Parteien eine richterliche Entscheidung treffen, als Ankläger bzw. Richter zwischen sie treten (vgl. Dt. 17, 6 f.; 19, 15. Mi. 1, 2. Mal. 3, 5. Hi. 10, 17; 16, 8).

Möglicherweise sind an unserer Stelle beide Bedeutungen ineinandergeflossen. Der Inhalt dessen, was Jahve als Zeuge wahrgenommen bzw. wogegen er als Zeuge, d. h. als Ankläger, richterlich einzuschreiten hat, wäre dann, wie schon Kimhi richtig gesehen, durch den mit  $\text{וְשֵׁן}$  eingeleiteten Relativsatz ausgedrückt. Der Sinn von Gl.ba wäre dann: zwischen den Mann, der eine Heidin gehehlicht, und sein bisheriges israelitisches Weib ist Jahve dazwischen getreten als Zeuge, d. h. zugleich als Ankläger und Richter dessen, was der Mann durch diese Heirat seinem Weibe angetan. Doch diese Erklärung dürfte noch nicht ausreichend sein.

Die meisten Ausleger denken bei Gl.ba an den Akt der Eheschliessung, bei dem wie bei jedem Vertrage Jahve als Zeuge des gegenseitigen Treugelöbnisses angerufen wurde. So Calvin, Pocock, Calov, J. H. Michaelis, Rosenmüller, Maurer, Knabenbauer, Reinke, Hitzig, Keil, Wellhausen, Marti<sup>Do.KHS<sup>4</sup></sup>, de Moor, v. Orelli<sup>3</sup>, Isopescul, Haller<sup>1,2</sup>, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup>.

Der Einwand Köhlers, dass bei den alten Israeliten von Verhandlungen zwischen Bräutigam und Braut, gegenseitigen Versprechungen der Treue u. s. w. nichts bekannt sei, kann heute kaum als stichhaltig gelten. Unter den in Assuan gefundenen aramäischen Papyri findet sich ein aus dem Jahre 440 (25. Jahr von Artaxerxes I) datierter Ehekontrakt, abgeschlossen zwischen dem ägyptischen Baumeister 'Ashōr und Mahseja, dem Vater der Miphtabja (Sayce-Cowley AP, Pap. G). Auch die Elephantinepapyri weisen zwei Ehekontrakte auf (Sachau APO, Pap. 34 und 35, S. 126—130, vgl. auch Staerk, Alte und neue aramäische Papyri, Bonn 1912, S. 61—64. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911, S. 53 ff.), von denen der erste wohl aus der Zeit von Darius II stammen mag, während der zweite aus dem 5. Regierungsjahr des Amyrtaeus datiert ist.

Was bei den Juden in Elephantine Brauch war, wird vermutlich ebenso in Palästina Sitte gewesen sein. Einen Stütz-

punkt für diese Annahme bietet die Tatsache, dass bereits der Kodex Hammurapi (§ 128) als Voraussetzung für die Gültigkeit der Ehe einen Ehevertrag fordert (s. Kohler und Peiser, Hammurabis Gesetz I, Leipzig 1904, S. 37. 118). Nicht minder kennt einen schriftlichen Ehevertrag auch das Altassyrische Rechtsbuch (§ 34, s. Ehelolf und Koschacker, Ein altassyrisches Rechtsbuch [Mitteilungen aus der Vorderasiatischen Abteilung der Staatlichen Museen zu Berlin H. 1], Berlin 1922, S. 32) sowie der Entwurf zu einem Neubabylonischen Gesetzbuch (§ 9 f., s. Meissner, SB d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1918 S. 287). Beispiele von Eheverträgen aus der Zeit der Dynastie von Ur, der Hammurapi-epoche und der neubabylonischen Periode bei Meissner, Bab. u. Ass. I S. 401 f. Was Ägypten anlangt, so stammt der älteste bisher bekannt gewordene Ehekontrakt, in dem merkwürdigerweise die Frau als der die Ehe abschliessende Teil erscheint, aus dem IV. vorchristl. Jahrhundert, s. Erman, Aegypten und aegyptisches Leben in Altertum, neu bearbeitet von H. Ranke, Tübingen 1923, S. 180 A. 4 (unter Berufung auf W. Spiegelberg, Der Papyrus Libbey [Schriften der Wiss. Ges. in Strassburg, H. 1], Strassburg 1907). Auch das B. Tobit (7, 13) erwähnt einen von den Eltern bzw. dem Vater der Braut abgefassten schriftlichen Ehekontrakt (συγγραφή). Zu der כתובה, dem Heiratskontrakt der späteren Zeit, ohne den es im Judentum kein rechtliches Eheleben gibt (b. Jebam. 89a. b. Kethub. 10a) vgl. Krauss, Talm. Arch. II S. 44. Ob zur Zeit Maleachis der Akt der Eheschliessung mündlich oder schriftlich vollzogen wurde, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber scheinen die Worte כִּרְיֹהוּהָ הָעֵיד בֵּינָהּ וּבֵין אִשְׁתִּי נְעוּרֶיהָ deutlich auf einen solchen Akt anzuspielen. Die Parallele mit Gen. 31, 50 legt jedenfalls diese Annahme sehr nahe.

Aus den oben (S. 284) angeführten Assuan- und Elephantinepapyri geht unmissverständlich hervor, dass zur Rechtsgültigkeit eines Ehekontrakts das Vorhandensein von Zeugen erforderlich war. Pap. G (Z. 38) zählt deren drei auf, Pap. 34 (Z. 4 f.) sogar vier. Zu den Zeugen bei der späteren כתובה vgl. Krauss a. a. O. S. 464. An unserer Stelle legt der Prophet den Finger darauf, dass Jahve selbst Zeuge bei der Schliessung der Ehe gewesen, die jetzt durch einen Akt des Treubruchs verletzt worden ist. Als Zeuge aber ist Jahve zugleich auch Ankläger und Richter (vgl. die oben S. 284 angeführten Belegstellen), der den begangenen Treubruch nicht ungestraft lassen wird.

אִשֶׁת נְעוּרַיָּךְ ist die Bezeichnung derjenigen, an der der Treubruch begangen worden ist. Je nachdem man das Suffix auf den Gesamtbegriff oder nur auf das nomen rectum bezieht, bedeutet der Ausdruck entweder dein jugendliches Weib oder das Weib deiner Jugend, d. h. deine dir in der Jugend vermählte Gattin, vgl. Delitzsch, Spr. S. 101. Der Ausdruck kommt sonst nur noch V. 15 und Prov. 5, 18 vor, ohne Suffix (אִשֶׁת נְעוּרַיָּם) auch Jes. 54, 6 (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 432), doch vgl. die analogen Verbindungen אֵלֹהֵי נְעוּרַיָּךְ (Prov. 2, 17) bzw. אֵלֹהֵי נְעוּרַיָּךְ (Jer. 3, 4 LXX (נְעוּרַיָּךְ)), בַּעַל נְעוּרַיָּךְ (Jo. 1, 8), בְּנֵי הַנְּעוּרִים (Ps. 127, 4). Das Gegenteil von letzterem Ausdruck ist בְּרוּקָנִים (Gen. 37, 3) bzw. יֶלֶד זָקָנִים (Gen. 44, 20 vgl. 21, 2. 7) = der im Alter geborene Sohn. Daher empfiehlt es sich wohl, auch unter אִשֶׁת נְעוּרַיָּךְ deine in der Jugend geehelichte Gattin zu verstehen. So Pocock, Cappellus, Drusius, Köhler, Knabenbauer, Isopescul, Riessler, J. M. P. Smith, vgl. Procksch. Etwas abweichend Grotius (*uxor ducta puellari aetate*, d. h. die in ihrer Jugend dem Mann vermählte Frau) und J. H. Michaelis (*quam iuvenis iuvenem duxisti*), während Coccejus es einfach als *uxor prima* fasst unter Berufung auf das homerische *νομιδίη ἄλοχος* (eigentlich: legitime Frau, vgl. II. 13, 626; 19, 298). Der Ausdruck ist von dem Propheten mit Vorbedacht statt des einfachen אִשֶׁתָּךְ gewählt, um das Ungehörige in dem Verhalten des Mannes schärfer zu markieren. Die Gattin, an der der Mann durch eine Mischheirat sich schwer vergangen, ist ihm seit seiner Jugend ehelich verbunden. Es ist also nicht ein eben angeknüpftes, sondern ein durch die Zeit gefestigtes und geheiligtes Verhältnis, das der Mann jetzt freventlich zerstört.

Nach Torrey (JBL 1898 S. 9f.) ist אִשֶׁת נְעוּרַיָּךְ bzw. אִשֶׁת בְּרִיתָךְ nur bildliche Bezeichnung der Bundesreligion bzw. der Jahveverehrung, von der die Gemeinde abgefallen sei, um sich dem Dienst anderer Götter zuzuwenden. Ganz ähnlich auch Winckler (AOF II S. 538). Diese Erklärung ist jedoch nur die natürliche Konsequenz bzw. Kehrseite der Deutung, die Torrey und Winckler für V. 11 aufgestellt haben und der zufolge die Worte וּבַעַל בְּתֹאֵל נָכַר lediglich als Bild für die Übernahme eines Fremdkultes zu verstehen seien, s. oben (S. 258) z. V. 11.

אִשְׁתְּ בְנִדְתָּהּ בְּהַעֲרִיךְ ist nicht, wie Kimbi anzunehmen scheint, als Objektssatz zu הַעֲרִיךְ, sondern mit den alten Versionen und der Mehrzahl der Ausleger als Qualifikation zu אִשְׁתְּ בְנִדְתָּהּ zu erklären.

בְּנִדְתָּהּ mit Pleneschreibung des auslautenden a in enger Anlehnung an die Schreibung des angehängten, hier auch vorausgehenden Pronomen separatum der 2. Prs. Sg. m., vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 44 g. König, Lehrgeb. I, 1 § 20, 6. Stade, Gramm. § 426. Die Form der 2. Prs. Sg. Perf. Kal von בָּנָה nur hier, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434.

Die Treulosigkeit, die hier dem Mann in bezug auf das Weib seiner Jugend vorgeworfen wird, beziehen die meisten Ausleger auf die Verstossung der bisherigen israelitischen Frauen zugunsten der eben geehelichten heidnischen Weiber (vgl. Köhler, v. Orelli<sup>3</sup>, Isopeskul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Marti<sup>KHS</sup>) oder auch unabhängig von letzterem Moment auf die Verstossung der bisherigen Frau überhaupt, sie sei jüdischer oder nicht-jüdischer Herkunft (vgl. Marti<sup>D</sup>, G. A. Smith, Ewald, Nowack<sup>3</sup>). Doch von einer Verstossung der bisherigen israelitischen Frau ist im Kontext mit keinem Wort die Rede, worauf schon v. Hofmann (SB<sup>2</sup> II, 2 S. 399) mit Recht aufmerksam gemacht hat, wenn er auch irrtümlicherweise בָּנָה von Misshandlungen versteht, die nach V. 16 bis zur Tätlichkeit gesteigert wurden. Die Untreue, die der Prophet hier rügt, besteht vielmehr in der Tatsache, dass der jüdische Ehemann zu seiner bisherigen Frau des eigenen Stammes und Glaubens eine Heidin hinzugenommen, vgl. Graetz (GJ II, 2 S. 163), dem zufolge בָּנָה die Bedeutung hat „die Pflicht gegen die Frau nicht erfüllen“.

In dem bereits oben (S. 284) zitierten Papyrus G aus Assuan verpflichtet sich 'Ashōr ausdrücklich, neben der Ehe mit Miphtahja keine zweite Ehe einzugehen (Z. 32. 33), widrigenfalls er zu der Zahlung einer Entschädigungssumme in der Höhe von 20 Kebes herangezogen werden kann (Z. 33—35). Auf dem gleichen monogamischen Standpunkt steht auch Maleachi: die Ehelichung einer zweiten Frau ist für ihr ein Akt der Untreue gegen die erste. Allerdings gilt bei Maleachi dieser Grundsatz nur für den Fall, dass die erste Frau Jüdin und die zweite Heidin ist. Immerhin aber ist hier ein bedeutsamer Schritt auf dem Wege zur Alleingültigkeit der Einehe getan.

אִשֶׁת בְּרִיתָךְ וְהִיא הַבְּרִיתָךְ ist ein nominaler Umstandssatz, dessen Zweck es ist, die Schuld der treulosen Ehemänner in ein recht helles Licht zu rücken, vgl. Köhler, v. Hoonacker, Nowack<sup>1,2</sup>. Zu Unrecht werden die Worte als Zusatz gestrichen von Marti<sup>Do</sup>, Sievers (Misc. S. 162), Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup> teils aus metrischen Gründen (Vierer), teils aus Erwägungen inhaltlicher Art, denen zufolge der Satz dem Folgenden vorgreife. Die Bedeutung der beiden Ausdrücke הַבְּרִיתָךְ und אִשֶׁת בְּרִיתָךְ ist allerdings strittig.

תְּבַרָת, die Femininform von הֶבֶר (Genosse, Gefährte), kommt nur hier im A. T. vor, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 427. In Anlehnung an die alten Versionen (LXX *κοινωνός σου*. Peš. *שותפתך*. Targ. *שותפותך*. Vulg. *particeps tua*) wird der Ausdruck für gewöhnlich wiedergegeben durch: *socia* (vgl. Drusius, Cappellus), *Genossin* (vgl. Köhler, Keil, Reinke, Procksch), *Gefährtin* (vgl. Nowack<sup>1,2,3</sup>, v. Orelli<sup>3</sup>, Marti<sup>Do, KHS<sup>4</sup></sup>, Isopescul, Riessler, Haller<sup>1,2</sup>), *compagne* (v. Hoonacker), *companion* (Pocock), *comrade* (J. M. P. Smith), *Freundin* (Wellhausen, Tichomirow [ποδύρα]) im Sinne von *Lebensgefährtin*. Wegen des Parallelismus mit אִשֶׁת בְּרִיתָךְ liegt es jedenfalls nahe, תְּבַרָת in einem dem ersteren Ausdruck korrespondierenden Sinn zu erklären.

Sind daher diejenigen Deutungen im Recht, die אִשֶׁת בְּרִיתָךְ im Sinne von Glaubensgenossin fassen (s. unten), so würde es sich naturgemäss empfehlen, mit Duhm<sup>U</sup> und Sellin<sup>1,2,3</sup> תְּבַרָת im nationalen Sinn = Volks- bzw. Stammesgenossin zu erklären, obschon weder für הֶבֶר noch für תְּבַרָת sich eine analoge Bedeutung nachweisen lässt. Die Bedeutung von תְּבַרָת lässt sich daher nur nach Feststellung des Sinnes von אִשֶׁת בְּרִיתָךְ ermitteln. Der nur hier vorkommende Ausdruck (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429) wird von den meisten Auslegern erklärt als *Weib deines Ehebundes* = dein Eheweib, gegen welches du dich bundesmässig verpflichtet hast, mit welchem du einen Ehevertrag geschlossen hast, vgl. Calvin, Cappellus, Cornel. a Lap., Drusius, Pocock, Tarnov, v. Til, Köhler, Keil, de Moor, v. Orelli<sup>3</sup>, Knabenbauer, Wellhausen, Ehrlich, J. M. P. Smith, Pedersen (Eid S. 55).

Dagegen haben Grotius, Venema, Kraetzschmar, Nowack, Marti, Isopescul, Tichomirow, Duhm, Riessler, Haller, Procksch אִשֶׁת בְּרִיתָךְ hier in anderer Bedeutung zu fassen gesucht. Grotius,

der **הַבְּרִית** als *particeps sacrorum* deutet, denkt an *foedus Dei* im allgemeinen und erklärt: in eodem Dei foedere est in quo tu. Venema bezieht den Ausdruck auf den Sinaibund, an dem Mann und Frau gleicherweise Anteil haben, und erklärt daher **אִשְׁתַּי בְּרִיתִיךָ** als Bezeichnung für Volksgenossin (*popularis*). Kraetzschmar (BVAT S. 241), Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup> verstehen unter **בְּרִית** die Gemeinde bzw. die Bundesgemeinde. In diesem Fall wäre **אִשְׁתַּי בְּרִיתִיךָ** = „die rassereine Jüdin“, doch „wegen der Präganz des hebräischen Ausdrucks lässt er sich im Deutschen sehr schwer wiedergeben“ (Kraetzschmar). Nach Procksch gehört die Israelitin derselben Religionsgemeinschaft, nämlich dem Gottesbunde, an wie ihr Mann. Ganz ähnlich auch Tichomiroff, Isopescul, Nowack<sup>1,2</sup> (echte Israelitin), Duhm<sup>U</sup> (ein Weib von deiner Religion), Haller<sup>1,2</sup> (ein Weib deines Glaubens), Marti<sup>Do, KHS<sup>4</sup></sup> (deine Frau jüdischer Religion). Diese Ansicht ist sehr ansprechend, namentlich im Hinblick auf die so gewonnene gleiche Bedeutung von **בְּרִית** wie in V. 10, vgl. oben S. 248.

Doch die für **יְהוָה הָעֵיד בֵּינֵךְ וּבֵין אִשְׁתֵּי נְעוּרֶיךָ** oben (S. 283 ff.) festgestellte Bedeutung macht es wahrscheinlich, dass der Prophet bei **בְּרִית** hier an den in Jahves Gegenwart vollzogenen Akt der Eheschliessung gedacht hat. Auch Prov. 2, 17 fügt sich diese Bedeutung von **בְּרִית** gut dem Kontext ein, vgl. Delitzsch (Spr. z. St.). Frankenberg (HKAT z. St.). Toy (ICC z. St.). Pedersen (a. a. O. S. 55). Ebenso ist auch Ez. 16, 8 (vgl. V. 60) **בְּרִית** von dem Ehebunde zu verstehen, den Gott mit Israel geschlossen, vgl. Smend (KEH<sup>2</sup>) z. St.

Sind wir mit dieser Erklärung von **בְּרִית** im Recht, dann bedeutet **אִשְׁתַּי בְּרִיתִיךָ**: das Weib deines Ehebundes, dein Eheweib, deine legitime Frau, und dementsprechend wäre dann auch **הַבְּרִית** als Gefährtin bzw. Lebensgefährtin zu fassen. Von den Tochterversionen der LXX umschreibt die aeth. das *καὶ γυνή διαθήκης σου* mit den Worten: *uabe'siteka 'enta baheg 'ausabka i'e'eti* = *καὶ γυνή σου, ἦν κατὰ νόμον* (bzw. *νόμῳ* bzw. *διαθήκῃ*) *ἐγάμησας, ἐστίν*, vgl. Bachmann, Dod. S. 34. Sie verstand demnach den Ausdruck *γυνή διαθήκης* im Sinne von legitime Frau.

Durch den Gebrauch der singularischen Anrede unterscheidet sich unser Vers nicht nur von seiner Umgebung (V. 10.

13. 15. 16), sondern auch von dem ganzen übrigen B. Maleachi, das ausgenommen 1, 8b stets die Anrede im Plural aufweist. Zu der LA באֲשֶׁת נְעוּרֵיכֶם statt באֲשֶׁת נְעוּרַיָּךְ in V. 15b s. unten z. St. Möglicherweise hatte, wie bereits oben (S. 263) z. V. 12 vermutet wurde, der Prophet hier einen konkreten Einzelfall im Auge, einen Fall, der ihm vielleicht den letzten Anstoß zu seiner Predigt gegen die Mischehen gegeben hatte, vgl. B. I Kap. IV § 6 S. 125 f. Kap. V § 7 S. 201.

#### Zusammenfassung von 2, 14.

Auf den Einwand, warum denn Jahve die Opfer der Gemeinde nicht gnädig annehme, antwortet der Prophet: Jahve ist einst Zeuge gewesen des Ehebundes, den die Männer der Gemeinde mit ihren israelitischen Frauen geschlossen, Zeuge und damit auch Ankläger und Richter der Untreue, die die Männer durch die Mischheiraten an ihren israelitischen Frauen verübt. Die Verehelichung mit einer Heidin ist demnach ein Akt des Treubruchs an der bisherigen Lebensgefährtin, mit der man von Jugend auf verbunden ist, sowie an dem vor Gottes Angesicht mit ihr geschlossenen Ehebunde, ein Akt des Treubruchs, gegen den der göttliche Zeuge naturgemäss strafend einschreiten muss.

#### ββ) V. 15a: Die Mischehen — eine Sünde wider den Geist und eine Versündigung an den eigenen Kindern.

Und keiner hat es getan, 'dem' der Geist zu eigen ist, 'keiner' der nach Gottessprossen Verlangen trägt.

Die vorliegenden Worte der ersten Hälfte von V. 15 sind vieldeutig und daher auch stark umstritten, ja Sellin<sup>1.2.3</sup> erklärt unsern Vers für den umstrittensten des ganzen Buches, und de Moor meint sogar: Dit vers behoort tot de moeilijste plaatsen des O. T. Der Hauptsache nach sind es folgende Fragen, die es hier zu lösen gilt. Handelt es sich in unserem Vers um Worte des Propheten oder um einen Dialog zwischen ihm und dem Volke? Wo hebt in letzterem Fall die Rede des Propheten und wo die seiner Zuhörer an? Wie sind die Sätze abzuteilen? Sind ihrer vier oder drei? Sind die Sätze Frage- oder Aussagesätze? Wo hört der eine Satz auf und hebt der nächste an? Was ist Sub-

jekt, Prädikat und Objekt in den einzelnen Sätzen? Was vor allem bedeutet das rätselhafte אָהָד bzw. הָאָהָד? In bezug auf die zuletzt genannte Frage lassen sich fünf Hauptgruppen von Erklärungen unterscheiden.

1) אָהָד ist Subjekt von עָשָׂה und bezieht sich nach V. 10 (vgl. Dt. 6, 4. Hi. 31, 15) auf Gott. So Hieronymus, Cornel. a Lap., Ewald, Reinke, L. de Dieu, Calmet, v. Orelli<sup>3</sup>, Nowack<sup>1,2</sup>, Wellhausen, Sievers, Isopescul, Driver, Procksch, Haller<sup>2</sup>. Als Objekt zu עָשָׂה wird dann entweder der Inhalt von V. 14b angenommen, nämlich, dass das Weib des Mannes הַבְּרִית und אִשְׁתּוֹ בְּרִית sei (L. de Dieu), oder das Weib (Procksch, Ewald) bzw. Mann und Weib (Hieronymus, Cornel. a Lap., Reinke, v. Orelli<sup>3</sup>) oder רֵוַח (Wellhausen, Isopescul) oder der Begriff „uns“ (Nowack<sup>1,2</sup>). Doch schon Venema bemerkt, dass bei dieser Erklärung statt וְלֹא אָהָד besser וְלֹא אָהָד zu lesen wäre. Neuerdings ist diese LA wieder aufgenommen worden von Sievers und Procksch, von denen der letztere ebenfalls in Übereinstimmung mit Venema עָשָׂה statt עָשָׂה liest, während der erstere שָׂאָר streicht und לוֹ in לָנוּ verwandelt. Die gleiche Änderung von לוֹ in לָנוּ vertreten auch Wellhausen, Nowack<sup>1,2</sup>, Isopescul, Driver, die gleichzeitig וְלֹא durch הֲלֹא und וְשָׂאָר durch וַיִּשְׂאָר ersetzen und dementsprechend übersetzen: „Hat nicht derselbe Gott uns den Atem geschaffen und erhalten?“ bzw. „Hat nicht Einer uns gemacht und unsern Geist uns erhalten?“ bzw. „Hat nicht Einer uns die Seele geschaffen und erhalten?“ Ganz ähnlich Haller<sup>2</sup>, der הֲלֹא statt וְלֹא und לָנוּ statt לוֹ liest, jedoch wie v. Hoonacker (s. unten) וְשָׂאָר in וַיִּשְׂאָר ändert und dementsprechend übersetzt: „Hat denn nicht Einer geschaffen Fleisch und Geist uns?“

2) אָהָד ist Objekt zu עָשָׂה und bezieht sich auf Adam bzw. auf Adam und Eva, das erste Menschenpaar. Als Subjekt zu עָשָׂה ist aus V. 14 Jahve zu ergänzen. So Raschi, Abrabanel (bei Pocock), Calvin, Pocock, Cappellus, Coccejus, Drusius, Tarnov, v. Hofmann (SB<sup>2</sup> II, 2 S. 399 f.), v. Hoonacker. Die folgenden Worte וַיִּשְׂאָר רֵוַח לוֹ werden dann gewöhnlich als Konzessivsatz verstanden: obschon er (Gott) noch Überschuss an Geist, d. h. schöpferischer Lebenskraft, hatte, m. a. W. Gott hat die

Protoplasten als ein Paar, als einen Mann mit einem Weibe geschaffen, obschon er doch, wenn er gewollt hätte, für Adam mehrere Weiber hätte erschaffen können. Anders v. Hoonacker, der wie Wellhausen, Nowack<sup>1-2</sup>, Isopescul (s. oben S. 291) **וַיִּבְרָא** statt **וַיֵּלֶם** und ausserdem **עָשָׂה** statt **עָשָׂם** sowie **וַיִּשְׂאֵר וְרוּחַ לֹ** statt **וַיִּשְׂאֵר רוּחַ לֹ** liest und dementsprechend hier den Gedanken findet, dass Gott den Mann und das Weib erschaffen „pour n'être qu'un seul [être], qui a sa chair [et] sa vie“. Auf die vom Propheten selbst aufgeworfene rhetorische Frage **וּמָה הָאֵתָד** = wozu, in welcher Absicht, scil. hat Gott das eine Paar erschaffen, erfolgt dann die Antwort: weil er (Gott) sein Absehen auf eine legitime Nachkommenschaft richtet bzw. damit der Mensch eine solche erstrebe. Der Sinn von Gl.a wäre demnach der: bereits bei der Erschaffung des Menschen hat Gott die Einehe eingesetzt im Interesse einer geordneten Fortpflanzung des Menschengeschlechts.

3) **אֵתָד** ist Subjekt von **עָשָׂה** und bezieht sich nach Jes. 51, 2. Ez. 33, 24 auf Abraham. So Targ., Kimḥi, Calov, Grotius, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Sängler (Mal. S. 22—35), de Moor, Tichomiroff, Riessler. Die Worte **וַיֵּלֶם אֵתָד עָשָׂה** werden dabei teils als Fragesatz (Grotius, de Moor, Tichomiroff), teils als Aussagesatz erklärt (Kimḥi, Calov, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Riessler), und das ganze Gl.a entweder ausschliesslich als Worte des Propheten (Calov, Rosenmüller, J. D. Michaelis) oder als Zwiegespräch zwischen dem Volk und dem Propheten (Jos. Kimḥi, Sängler, de Moor, Tichomiroff, Riessler). Nach einer rabbinischen Erklärung (bei Pocock nach Abrabanel) umfasst der Einwand der Zuhörer nur die Worte **וַיֵּלֶם אֵתָד עָשָׂה**, worauf der Prophet antwortet: er (Abraham) war vorzüglichen Geistes. Und was tat der Eine (Abraham)? Er suchte Gottessamen. Nach anderen (Jos. Kimḥi, de Moor, Sängler, Tichomiroff) ist Gl.a Einwand des Volkes: und hat es nicht Einer (Abraham) getan, obschon er vorzüglichen Geistes war? Die Antwort des Propheten beschränkt sich dann auf Gl.aβγ. Nach Jos. Kimḥi, Calov, J. D. Michaelis, Rosenmüller liegt hier eine Anspielung auf das Beilager Abrahams mit der Hagar vor, nach Sängler (Mal. S. 29) in Anlehnung an Alšeih (s. B. I Kap. X S. 461 f.) auf die Verstossung der Hagar, nach de Moor auf beides. Im ersteren Fall handelt es sich um

eine Rechtfertigung der Mischehen, im zweiten um eine Entschuldigung der Verstossung der bisherigen Frau mit dem Beispiel Abrahams. Riessler endlich, der hinter לו רוח nach LXX noch ein וְאִמְרָתָם einfügt, hält Gl.aβ für den Einwand des Volkes, während er Gl.aα ebenso wie Gl.b für Worte des Propheten erklärt; das Beispiel Abrahams komme vor allem dafür in Betracht, dass er trotz des Wunsches nach einem Erben die unfruchtbare Sara nicht verstossen habe. Zu den weiteren Textänderungen Riesslers, der מָה statt וְמָה, ferner הָאָחֵר statt אַחֵר und endlich מוֹרַע מִבְּקֵשׁ מוֹרַע מִבְּקֵשׁ statt מוֹרַע מִבְּקֵשׁ לֵרַע מִבְּקֵשׁ liest, s. unten S. 299.

4) אָחֵר ist Subjekt von עָשָׂה und hat die Bedeutung eines pronomen indefinitum = einer, irgendeiner bzw. und so mancher, in Verbindung mit לֹא = keiner. So I.-Ezra, L. de Dieu, Venema, Reuss, Maurer, Köhler, Keil, Hitzig, Pressel, Duhm<sup>U</sup>, Ehrlich, jedoch mit dem Unterschiede, dass nur die drei letzteren Ausleger auch הָאָחֵר in Gl.aβ in gleichem Sinne wie אָחֵר in Gl.aα fassen = ein solcher, während die übrigen (ausgenommen I.-Ezra) הָאָחֵר auf Abraham beziehen. Bei dieser Erklärung enthält dann Gl.aα eine Aussage über die Zeitgenossen des Propheten, dass keiner von ihnen, der noch einen Rest von Geist bzw. Besinnung (Hitzig), Gesinnung (Duhm<sup>U</sup>), Verstand (Reuss) besitzt, eine Heidin gehehlicht bzw. sein bisheriges israelitisches Weib verstossen hat. Etwas anders Ehrlich: „und so mancher hat dies getan und das bei dem letzten Reste der Leidenschaft“.

5) אָחֵר ist das Zahlwort „eins“, das hier als Akkusativ des Produkts gebraucht ist. So Sellin<sup>1,2,3</sup>, der übrigens statt שָׂאֵר mit v. Hoonacker (s. oben S. 292) שָׂאֵר liest, ferner לָךְ statt לוֹ und endlich nach LXX וְאִמְרָתָם מָה אַחֵר מוֹרַע מִבְּקֵשׁ אֱלֹהִים (sollte wohl heissen: וְאִמְרָתָם מָה אַחֵר מוֹרַע מִבְּקֵשׁ אֱלֹהִים s. Bauer-Leander HGr. § 33e, vgl. auch oben [S. 4f.] z. 1, 2. 3a) statt וְמָה הָאָחֵר וְמָה מִבְּקֵשׁ זָרַע אֱלֹהִים und dementsprechend übersetzt: „Hat er nicht zu Einem gemacht Fleisch und Leben dir? Aber ihr sprecht: Was anderes als Nachkommenschaft verlangt Gott?“ Gerichtet sind die beiden Fragen an den in V. 14 mit seinem Weibe Angeredeten, wobei der Prophet Gen. 2, 24 im Sinne habe, nur dass er das בָּשָׂר dort in שָׂאֵר und רוּחַ = Lebenshauch, Leben zerlege. Angeschlossen an Sellin hat sich Nowack<sup>3</sup>, bei

dem übrigens auch ein Druckfehler, der Sellin<sup>1</sup> untergelaufen ist (Gen. 3, 24 statt Gen. 2, 24), wiederkehrt.

Von diesen fünf Erklärungen des Wortes אָהָרֵךְ scheint die vierte das höchste Mass von Wahrscheinlichkeit zu besitzen. Wegen der weiten Entfernung von V. 14a würde es einen gezwungenen Eindruck machen, wenn man hier etwa יְהוָה als Subjekt zu עָשָׂה ergänzen wollte. Damit fällt auch die Erklärung von אָהָרֵךְ als Objekt fort. Die Deutung des Ausdrucks als Adam inklusive Eva = das erste Menschenpaar entbehrt übrigens jeder Analogie. Ansprechender wäre es in diesem Fall, mit Sievers und Procksch (s. oben S. 291) וְאֵל אָהָרֵךְ zu lesen; doch erscheinen bei dieser LA die folgenden Worte וַיִּשְׂאֵר רִוְחַ לֹו noch schwerer verständlich, während zu ihrer Änderung in וַיִּשְׂאֵר רִוְחַ לָנוּ mit Wellhausen, Nowack<sup>1,2</sup>, Isopescul (vgl. oben S. 291) ebensowenig eine Veranlassung vorliegt wie zu der Emendation v. Hoonackers (s. oben S. 292) in הֵלֵא אָהָרֵךְ עָשָׂה וַיִּשְׂאֵר רִוְחַ לֹו. Es bleibt demnach nur übrig, אָהָרֵךְ als Subjekt von עָשָׂה zu fassen. Eine Beziehung von אָהָרֵךְ auf Abraham ist hier allerdings durch nichts indiziert im Unterschiede von Jes. 51, 2 und Ez. 33, 24, wo neben אָהָרֵךְ der Name Abraham ausdrücklich genannt ist. Man erkläre daher אָהָרֵךְ mit I.-Ezra u. a. (s. oben S. 293) wie Ex. 9, 6 f.; 10, 19. Ri. 4, 16. 2. Sam. 13, 30; 17, 12. Ps. 14, 3. Hi. 14, 4. Dan. 10, 21 in der Bedeutung eines pronomen indefinitum, das in Verbindung mit der Negation „keiner“ bedeutet.

Die Änderung von וְלֵא in הֵלֵא mit Wellhausen, Nowack<sup>1,2</sup>, Isopescul, v. Hoonacker (s. oben S. 291 f.) bzw. in וְהֵלֵא mit Graetz ist trotz des übereinstimmenden Zeugnisses von Peš. (דְּלִמְנָא לֵא), Targ. (הֵלֵא) und Vulg. (nonne) nicht erforderlich, da der MT durch LXX bestätigt wird. Allerdings bietet LXX *ov kallos* (AQI) bzw. *oð kalón* (B). Doch sind die beiden Worte wohl *oðk álllos* bzw. *oðk álllon* abzuteilen, wobei gleichzeitig eine Verwechslung von ג und ד (*oðk álllos* = אָהָרֵךְ) anzunehmen ist, vgl. Isopescul. Bestätigt wird die genannte Abteilung der Worte durch die arab. (وَلَيْسَ آخَرُ), syr.-hex. (וְלֵא הוּא אַחֲרָנָא), aeth. (u a' a k o b ā ° e d), v. lat.<sup>5a</sup> (et non alius), arm.

(et nemo aliud [fecit] nach Isopescul), kopt.-b. (et alius nach Isopescul) Tochterversion, während die slav. (н не добро ли сотвори) *oð kalón* abgeteilt hat. Auch Theodor und Theodoret lasen *oðk állos*, etwas abweichend Cyrill *oðk állos*. Behält man die LA אִלּוּ ohne Fragepartikel bei, so wäre es immerhin möglich, mit Reinke, Ewald, v. Orelli<sup>3</sup>, de Moor, Tichomiroff, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Nowack<sup>3</sup> (vgl. Wellhausen, Isopescul, Nowack<sup>1.2</sup>, Haller<sup>2</sup>, v. Hoonacker, s. oben S. 291 f.) hier einen Fragesatz anzunehmen, vgl. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 324a. König, Synt. § 353c. Ges.-K.<sup>28</sup> § 150a. Brockelmann, V. Gr. II § 113a. Doch empfiehlt es sich eher, mit der LXX bei der affirmativen Fassung zu bleiben. Das Objekt zu אִלּוּ ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: es ist die in V. 14 gerügte Treulosigkeit gegen die Lebensgefährtin und Ehegattin. So richtig Venema, Köhler, Keil, vgl. auch Duhm<sup>U</sup>. Nicht übel ist der Vorschlag Venemas, nach Analogie von אִלּוּנָהּ in 2, 12 אִלּוּהָ für אִלּוּהָּ zu punktieren. Den gleichen Vorschlag haben übrigens auch F. Boettcher (De inferis, Dresdae MDCCCXLVI, S. 31) und Procksch (s. oben S. 291) gemacht. Weniger glücklich ist die daneben von Venema zur Wahl gestellte und von Duhm<sup>A</sup> wieder aufgenommene (vgl. auch Sänger, Mal. S. 33) LA אִלּוּהָּ unter Herüberziehung des folgenden ו, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 135 p. Eine Stütze findet die Ergänzung eines Pronominalsuffixes nach אִלּוּהָּ in der aeth. Tochterversion der LXX (zajegaberō = ἐποίησεν ταῦτα). Die von v. Hoonacker vorgeschlagene Emendation אִלּוּם ist lediglich Konsequenz der Änderung der beiden folgenden Worte in אִשָּׁר וְרוּחַ sowie der Beziehung von אִתָּךְ auf das einheitliche Wesen, zu dem Gott Mann und Weib geschaffen (s. oben S. 292). Statt אִלּוּהָּ scheint die Peš. (גבר) אִישׁ gelesen zu haben. Dementsprechend hält J. M. P. Smith אִישׁ für den ursprünglichen Text, indem er zugleich אִתָּךְ als Dittographie des folgenden אִתָּךְ streicht, אִשָּׁר in אִשָּׁי umstellt (s. unten S. 297) und so den Satz gewinnt: there is not one who has moral sense. Nach Faber (RBML VI S. 117) setzt auch das יחידאי des Targ. die LA אִישׁ voraus.

אִשָּׁר וְרוּחַ לִי ist ein mit ו angeschlossener Umstandssatz, der im Deutschen am besten durch einen Relativsatz wiederzugeben ist, vgl. das oben (S. 157) z. 1, 14 Bemerkte. Der Aus-

druck **שָׁר רִוּחַ** kommt sonst im A. T. nicht vor. Kimḥi, der **אָרַד** auf Abraham bezieht, fasst **שָׁר** im Sinne von **יִתְרֵן** = excellentia; ähnlich Calov, Clericus, Luther (und war doch eines grossen Geistes). Doch diese Bedeutung lässt sich wohl für das targumische **שְׂאֲרוּתָא** (Koh. 3, 19 für **כּוֹזֵר**), nicht aber für **שָׁר** nachweisen. Ebenso unbeweisbar ist die Behauptung von Ewald und Reinke, die unter Berufung auf Sēph. 1, 4 **שָׁר** = Gesamtheit bzw. **שָׁר רִוּחַ** = der ganze Geist erklären. Die Konjektur Wellhausens **וַיִּשְׂאֵר**, die auch Nowack<sup>1,2</sup>, Isopescul, Driver vertreten (s. oben S. 291), hängt auf das engste mit der Beziehung von **אָרַד** auf Gott zusammen und kommt daher in Wegfall. Mit Recht macht übrigens J. M. P. Smith darauf aufmerksam, dass **הַשְּׂאִיר** nicht „erhalten“ (and maintained breath [or spirit]), sondern nur „übrig lassen, übrig behalten, zurücklassen“ (and left [or kept] spirit [or breath] over) bedeuten könne. Nur eine Modifikation der Konjektur Wellhausens ist die Tichomiroffs, der **וַיִּשְׂאֵר רִוּחוֹ** mit Beziehung auf Abraham liest. Zur Stütze der LA **רוּחוֹ** statt **לוֹ** beruft sich Tichomiroff auf die LXX (*καὶ ὑπόλοιπον πνεύματος αὐτοῦ*) und Vulg. (et residuum spiritus eius est). Mit gleichem Recht hätte er übrigens auch die Peš. (**וַיִּשְׂרָכָא דְרוּחָתָא דִּילָהּ הוּא**) heranziehen können. Ganz ohne Anhaltspunkt an den alten Versionen ist dagegen die Emendation Buddes, der **הִנֵּה** (2. Sam. 16, 11) statt **רוּחַ** lesen will mit der Motivierung: „Das erste Glied muss den Sinn haben, dass Einer (**אָרַד**) der Schuldige ist, die Andern (**שָׁר**) Mitschuldige; jede Herstellung mit anderm Sinn verfehlt das Ziel. In **רוּחַ** muss ein Verbum mit der Bedeutung zulassen stecken.“ Das gleiche gilt von der durch Wellhausen, Sievers, Nowack<sup>1,2</sup>, Driver, Isopescul vertretenen Änderung von **לוֹ** in **לָנוּ** (vgl. oben S. 291). Zu der Wiedergabe des **לוֹ** durch LXX, Vulg., Peš. s. das oben Bemerkte. Von den Tochterversionen der LXX bestätigen das *αὐτοῦ* nur die arab., syr.-hex., slav. sowie arm. (nach Isopescul) und kopt.-b. (nach Isopescul), während die aeth. es fortlässt und die v. lat.<sup>9a</sup> dafür *tui* bietet. Aq. und Symm. endlich haben *ἐν αὐτῷ* bzw. *ὃ ἔχει*.

Im Hinblick auf die Mahnung in Gl.b **נִשְׂמְרָתֶם בְּרוּחֵכֶם** einerseits und das **אִישׁ** der Peš. (s. oben S. 295) andererseits konjiziert

Bachmann (Dod. S. 35) וְלֹא אֶחָד אִישׁ יִשְׁמֵר רֵוָה לוֹ = und nicht ein Mann bewahrt sich Besinnung. Viel näher liegt jedoch die von Venema vorgeschlagene und neuerdings von J. M. P. Smith wieder aufgenommene Umstellung der Konsonanten von שֹׂאֵר in אֲשֵׁר, wie umgekehrt Mi. 3, 3 כְּאֲשֵׁר nach LXX (ὤς ἀόγκας) in כִּשְׂאֵר umzustellen ist, vgl. J. M. P. Smith, ICC z. Mi. 3, 3b. Es ergäbe sich demnach für Gl.aa der Sinn: keiner hat solches getan, der noch Ru<sup>a</sup>h hat.

Es fragt sich jedoch, was רֵוָה in diesem Zusammenhang bedeutet. Die Bedeutung Trieb = Geschlechtstrieb (Rückert, Ehrlich) bzw. Zeugungskraft (Umbreit) ist trotz der Berufung auf Hi. 19, 17 (Ehrlich) im Zusammenhang mit der Beziehung der Worte auf Abraham einfach ad hoc konstruiert. Eher könnte man mit Köhler an das Erkenntnis- oder Willensvermögen bzw. mit Keil und Koeberle (NGAT S. 217) an die Vernunft bzw. die Fähigkeit der Selbstbesinnung oder mit Reuss an den Verstand oder mit Hitzig und J. M. P. Smith an die Besinnung, an den moralischen Sinn (moral sense) für das, was recht und gut ist, oder mit Duhm<sup>A</sup> an die Gesinnung, den rechten Geist eines guten Juden und Jahveverehrsers denken bzw. mit Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup> an den Sinn für unverfälschtes Judentum, der keine Mischung mit dem Heidentum eingeht, also auch die Ehe rein hält von heidnischem Blut. Zu רֵוָה als Organ des Denkens und Wollens vgl. Jes. 29, 24. Ps. 77, 7. Hi. 20, 3 und Ex. 35, 21. Esr. 1, 1.

Der so gewonnene Sinn von Gl.aa wäre nicht übel: keiner, der noch Vernunft bzw. ethisches Empfinden besitzt, hat also gehandelt. Im Hinblick auf die suffigierete Form בְּרֵוָהְכֶם in Gl.b könnte man in der Tat geneigt sein, auch in Gl.aa an die menschliche רֵוָה zu denken, während allerdings andererseits der Ausdruck יָרַע אֱלֹהִים den Gedanken an die göttliche רֵוָה nahe legt. Doch wird auch die göttliche Ru<sup>a</sup>h, sofern sie Besitz des Geschöpfes ist, als Ru<sup>a</sup>h des letzteren bezeichnet, vgl. Ps. 104, 29 f. Das Suffix in בְּרֵוָהְכֶם wäre demnach kein Hindernis, mit L. de Dieu, Venema und Pressel רֵוָה hier wie Hi. 32, 8. Dan. 5, 12 (vgl. V. 11); 6, 4 im Sinne von רֵוָה אֱלֹהִים zu erklären. Es ist der Geist, dessen Besitz Ezechiel (Ez. 36, 27), Deutero- und Tritojesaja (Jes. 44, 3; 59, 21) ähnlich wie später Joel (Jo. 3, 1 ff.) als Kennzeichen der Endzeit hingestellt hatten. Im Tempelbau hatte er sich bereits

auszuwirken begonnen (Sach. 4, 6) und ist demnach schon spürbar in der Gemeinde vorhanden (Hag. 2, 5). Die Worte von Gl.aα bedeuten demnach: also hat keiner gehandelt, dem noch Gottesgeist eigen ist, d. h. wer seinem Weibe (durch Hinzunahme einer heidnischen Frau) die Treue bricht, hat keinen Anteil am Geist Jahves, der jetzt schon in der Gemeinde wirksam ist, m. a. W. Geistesbesitz und ehelicher Treubruch schliessen einander aus, die Mischehen sind also eine Sünde wider den Geist.

Die beiden folgenden Worte  $\text{וְיָמָה הָאֵתֶרֶד}$  fügen sich als rhetorische Frage leicht in den Zusammenhang, wenn man  $\text{הָאֵתֶרֶד}$  gleich  $\text{אֵתֶרֶד}$  in Gl.aα, sei es auf Gott, sei es auf Abraham, sei es auf Adam bzw. das erstgeschaffene Menschenpaar bezieht; sie sind dann als selbständiger Satz zu erklären, dessen Prädikat entweder aus dem Vorhergehenden ( $\text{עָשָׂה}$ ) oder aus dem Nachfolgenden ( $\text{כִּיבְקִישׁ}$ ) zu ergänzen ist, also: „Was tat der Eine (Einige)? Er suchte Gottessamen bzw. Samen von Gott“ (vgl. Luther, Grotius, Rosenmüller, J. D. Michaelis, de Moor) oder „Was sucht(e) bzw. bezweckte bzw. verlangt bzw. begehrt der Eine? Gottessamen bzw. Samen Gottes bzw. göttlichen Samen bzw. ein Geschlecht Gottes“ (vgl. Ewald, Reinke, v. Orelli<sup>3</sup>, Wellhausen, Nowack<sup>1,2</sup>, Tichomiroff, Isopescul, Procksch, Driver, v. Hoonacker, s. auch v. Hofmann, SB<sup>2</sup> II, 2 S. 400). Ganz ähnlich auch Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>: „Und was ist das für einer? Einer, der Gottessamen sucht.“

Von denjenigen Auslegern, die  $\text{אֵתֶרֶד}$  im Sinne eines pronomen indefinitum fassen, erklären, wie bereits oben (S. 293) bemerkt wurde, nur Pressel, Duhm und Ehrlich auch  $\text{הָאֵתֶרֶד}$  in gleicher Bedeutung, während L. de Dieu, Venema, Reuss, Maurer, Köhler, Keil, Hitzig  $\text{הָאֵתֶרֶד}$  von Abraham verstehen. Die Beziehung auf Abraham ist jedoch bei  $\text{הָאֵתֶרֶד}$  ebenso wenig wie bei  $\text{אֵתֶרֶד}$  (vgl. oben S. 294) durch den Kontext an die Hand gegeben.

Die alten Versionen haben Gl.aβγ nicht als zwei, sondern als einen Satz aufgefasst. Targ.:  $\text{וְיָמָה חַד בְּעֵי אֵילְהִין דִּיתְקִים לִיהּ וּוְלַד}$  = et quid unus quaesivit, nisi ut permaneret sibi proles in conspectu Domini. Vulg.: et quid unus quaerit, nisi semen Dei. Peš. lässt das  $\text{וְיָמָה}$  aus, wodurch sie den Satz erhält:

חָד בְּעַא זְרַעַ מִן אֱלֹהִים = unus postulavit semen a Deo. LXX bietet: *καὶ εἶπατε τί ἄλλο ἢ σπέρμα ζητεῖ ὁ θεός*, macht also אֱלֹהִים zum Subjekt des Satzes, verwechselt ד and ר (אָרֶר für אָחֶר) und weist ausserdem noch in *καὶ εἶπατε* = וְאַמְרַתֶּם ein Plus gegenüber dem MT auf. Dementsprechend rekonstruieren Bachmann (Dod. S. 35) und Riessler den ursprünglichen Text: וְאַמְרַתֶּם מָה אַחֶרֶת מוֹרַע מִבְּקֵשׁ אֱלֹהִים. Jedenfalls scheint es durchaus empfehlenswert zu sein, nach dem Vorgang der alten Versionen nur einen Satz in Gl.aβγ anzunehmen. Dabei kommen folgende zwei Möglichkeiten in Betracht: 1) מָה gehört zum ursprünglichen Text. In diesem Fall müsste man mit Pressel übersetzen: „und wie könnte der Eine (d. h. ein solcher) auf göttlichen Samen hoffen?“ Zu der adverbialen Bedeutung von מָה = wie s. Gen. 44, 16. Prov. 20, 24. Hi. 9, 2; 25, 4; 31, 1, s. Bauer-Leander, HGr. § 80 o. Stade, Gramm. § 173 b. Diese Übersetzung hat den Vorzug, dass מָה hier in Übereinstimmung mit Duhm<sup>U</sup> und Ehrlich (s. oben S. 293) in der gleichen Bedeutung wie אָחֶר in Gl.aα, d. h. in der Bedeutung eines pronomen indefinitum, erklärt wird. Doch lässt sich diese Verwendung von מָה sonst nicht im A. T. nachweisen. Es bliebe daher in diesem Fall nur übrig, mit Budde anzunehmen, dass מָה aus אָחֶר falsch ergänzt sei. 2) מָה gehört nicht zum ursprünglichen Text. Diese Ansicht wird im Hinblick auf das Zeugnis der Peš. (vgl. oben S. 298) vertreten von J. M. P. Smith, der וְמָה für die Randglosse eines Lesers (a marginal query by some puzzled reader) und gleichzeitig das ה in מָה für eine Dittographie des letzten Konsonanten von וְמָה erklärt und so für Gl.a den Sinn gewinnt: „there is not one who has moral sense, viz. one seeking a godly seed.“ Dieser Vorschlag verdient volle Beachtung, doch empfiehlt es sich vielleicht, ihn dahin zu modifizieren, dass man vor אָחֶר noch ein לָא einfügt, dessen Ausfall durch das gleichklingende vorhergehende לוֹ veranlasst war. Dass in unserem Verse irgendeine Verwechslung von לָא und לוֹ vorliegt, dürfte der Umstand beweisen, dass einige HSS zu dem וְלָא an der Spitze des Verses das K̄rê וְלוֹ bieten, vgl. Ginsburg HB z. St. Der Text von Gl.aβγ würde demnach lauten: לָא אָחֶר מִבְּקֵשׁ זְרַע אֱלֹהִים = keiner (scil.

hat es getan), der nach einem Gottesspross Verlangen trägt. Der Gebrauch der Anaphora, d. h. der Wiederholung des gleichen Ausdrucks am Anfang zweier Sätze bzw. Satzglieder ist ja Maleachi auch sonst nicht fremd, vgl. 1, 8; 3, 2, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 411 f.

Schliesslich könnte auch mit der Möglichkeit folgender LA gerechnet werden: man streiche mit Peš. **מָה** und ändere mit Budde **הָאֱתָר** in **הָאֵל** (vgl. oben S. 299). In diesem Falle wäre **מָה הָאֱתָר** als Randglosse zu betrachten, genauer als Frage eines Lesers, was der Ausdruck **הָאֱתָר** in Gl.a zu bedeuten habe. LXX fand diese Glosse bereits im Text ihrer Vorlage vor und fasste sie vermutlich als Einwand bzw. Zwischenfrage der Zuhörer, daher der Zusatz *καὶ εἶπατε*. Als ursprünglichen Text erhielt man dann den Umstandssatz **וְהוּא מְבַקֵּשׁ יָרַע אֱלֹהִים**, der dann natürlich ironisch zu verstehen wäre: „und er erwartet (noch) einen Gottesspross.“ Zu dem Gebrauch der Ironie bei unserem Propheten s. B. I Kap. VIII § 5 S. 411.

**יָרַע אֱלֹהִים** ist ein nur hier vorkommender Ausdruck, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429. Die individuelle Deutung auf Ismael (Targ., Kimhi) bzw. Isaak (Hitzig, Köhler, Keil) kommt naturgemäss mit der Ablehnung der Beziehung von **הָאֱתָר** auf Abraham in Wegfall. Man wird daher den Ausdruck kollektiv deuten müssen. Hieronymus denkt an eine rassereine (*fili de Israelitica stirpe generati*), Coccejus, Calvin und Drusius an eine legitime, J. H. Michaelis, Cornel. a Lap. und Reinke an eine fromme, gottesfürchtige, v. Til und Ewald an eine gottgeweihte, zur Ehre Gottes erzeugte, v. Orelli<sup>3</sup> an eine von und für Gott gezeugte, Budde an eine von Gott gegebene (wie sie doch nur Gott geben kann und nur als gnädiger Gott geben wird), v. Hoonacker an eine Gott gehörende, Isopescul an eine starke, gottergebene Nachkommenschaft. Nach Wellhausen bedeutet der Ausdruck einfach Kinder, nach Marti<sup>10</sup> Kinder jüdischer Religion, nach Marti<sup>KHS<sup>3,4</sup></sup> Kinder bzw. Nachkommenschaft jüdischen Bluts, nach Duhm<sup>A</sup> Kinder aus einer von Gott gesegneten Ehe. Jede dieser Erklärungen enthält ein Wahrheitsmoment, doch keine wird dem vollen Umfang des Ausdrucks gerecht. Mit Recht zieht Marti<sup>KHS<sup>3</sup></sup> zur Erklärung die Bezeichnung **יָרַע הַקָּדֹשׁ** (Esr. 9, 2) heran, wenn er auch irrtümlicherweise dazu neigt, beide Ausdrücke miteinander zu identifizie-

ren. Esr. 9, 2 wird die Gemeinde **וְרַע הַקִּנְיָשׁ** genannt im Gegensatz zu den **עַמֵּי הָאֲרָצוֹת**, demnach ist dort **וְרַע** wie auch sonst öfters im A. T. in völkischem Sinn gebraucht, vgl. die Verbindungen **וְרַע יִשְׂרָאֵל** (Neh. 9, 2) und **וְרַע הַיְהוּדִים** (Est. 6, 13), s. Batten, EN z. Esr. 9, 2. An unserer Stelle dagegen kann im Hinblick auf Gl. b $\beta$  **וְרַע** wie Gen. 4, 25; 15, 3; 21, 13; 38, 8. Lev. 18, 21; 20, 2 ff. 1. Sam. 2, 20. 2. Sam. 7, 12 nur Nachkommenschaft bzw. Kinder bedeuten. Der Gegensatz, um den es sich dabei handelt, ist hier offenbar die in V. 11b genannte **בְּתוֹלַל נֶכֶר**. Gemeint sind also diejenigen Kinder, die aus der Ehe nicht mit einer Heidin, sondern mit der israelitischen Jugend- und Lebensgefährtin (V. 14b) hervorgegangen sind und auf die allein daher der Satz V. 10a von dem Einen Vater und Gott Anwendung leidet. Gleichzeitig scheint der Ausdruck nicht einer gewissen eschatologischen Färbung zu entbehren. Die nur hier vorkommende Verbindung **וְרַע אֱלֹהִים** (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429) kann wohl nicht nur aus der Vorstellung erklärt werden, dass Gott es ist, der die Nachkommenschaft schenkt (vgl. Gen. 4, 25; 15, 3. 1. Sam. 2, 20. Ps. 127, 3). Der Ausdruck erscheint vielmehr wie eine modifizierte Nachbildung des Namens **זֶרְבָבֶל** eig. Zêr-Bâbili, d. h. Spross Babels (s. Ed. Meyer, EJ S. V. Sellin, Serubb. S. 21. Zw.<sup>2,3</sup> S. 451. Andere Erklärungen des Namens bei J. Gabriel, Zorobabel, Wien 1927, S. 9—14), an dessen Person sich bekanntlich für die nachexilische Gemeinde die Hoffnung auf die Erfüllung der messianischen Verheissungen knüpfte (Hag. 2, 20—23. Sach. 6, 9—15). So nennt der Prophet vielleicht in Anlehnung an eine in der Gemeinde verbreitete Bezeichnung die kommende Generation **וְרַע אֱלֹהִים**, weil an ihr die Verheissung von der Endzeit sich erfüllen werde; sie ist gleichsam eine Gottessaat, eine Saat, die Gott selbst gesät hat (vgl. Hos. 2, 25. Jer. 31, 27) und die darum die Gewähr sowohl für ihr gedeihliches Auf- und Fortkommen als auch für ihre göttliche Anerkennung in sich trägt. Der Sinn von Gl. a $\beta\gamma$  ist demnach: niemand, dem es Ernst ist um einen Gottesspross bzw. um Gottessprossen, d. h. um eine gottgewollte, vor Gott in nationaler und religiöser Hinsicht vollberechtigte Nachkommenschaft, geht eine Mischehe ein, m. a. W. Mischehen und Aussicht auf Deszendenz, die Träger göttlicher Verheissung sein kann,

schliessen einander aus. So ist der Ehebund mit einer Heidin nicht nur eine Sünde wider den Geist (Gl.aa), sondern auch eine Versündigung an den eigenen, noch ungeborenen Kindern, die, weil von der „Tochter eines Fremdgottes“ (2, 11) stammend, von den Gütern der Endzeit ausgeschlossen sind (Gl.aβγ).

#### Zusammenfassung von 2, 15a.

Niemand, der noch Anteil am Geiste Gottes hat, niemand, dem es um eine gottgewollte Nachkommenschaft zu tun ist, hat bisher durch Eingehen einer Mischehe seiner Frau die Treue gebrochen. Die Mischehen sind demnach ferner eine Versündigung sowohl an dem in der Gemeinde waltenden Gottesgeist als auch an den eigenen Kindern, die, weil Bastarde, in dem messianischen Reich nicht erbberechtigt sind.

#### b) VV. 15b. 16: Warnung und Mahnung.

##### a) V. 15b: Warnung vor der Sünde wider den Geist und vor der Versündigung an der eigenen israelitischen Frau.

So waret euren Geist und an euren Jugendweibern 'handelt' 'nicht' treulos.

An die Darlegung über die Unverständigkeit und Sündhaftigkeit der Mischehen (VV. 13—15a) reiht nun der Prophet zwei Warnungen (V. 15b) nebst einer Mahnung (V. 16). Die erste der beiden Warnungen bildet den Inhalt von V. 15ba.

וּנְשַׁמְרֶתֶם wird mit Recht von der LXX (*καὶ φυλάξασθε*), Peš. (אֲזַדְרִיר), Vulg. (*custodite*) imperativisch verstanden, wobei auffallenderweise Peš. und Vulg. das ו nicht gelesen zu haben scheinen bzw. unübersetzt lassen. Zu dem prekativen Gebrauch des Perf. cons. s. Driver, Tens.<sup>3</sup> § 119d. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 342c. Ges.-K.<sup>28</sup> § 112aa. Brockelmann, V. Gr. II S. 29f. Die von Riessler vertretene Erklärung von בְּרוּחְכֶם וּנְשַׁמְרֶתֶם als einem adversativen Aussagesatze (aber ihr habt euer Gelüste im Auge) hängt mit seiner Deutung von רִיחַ zusammen, s. unten S. 304. Budde, dem sich vermutungsweise auch Nowack<sup>K1</sup> anschliesst, will offenbar im Hinblick auf das יִבְגַד in Gl.bβ statt וּנְשַׁמְרֶתֶם בְּרוּחְכֶם vielmehr וּנְשַׁמְרֶ בְּרוּחוֹ (= so wahre er seine Seele)

lesen. Doch ist diese Änderung, die übrigens Nowack<sup>3</sup> nicht mehr aufrecht hält, wohl überflüssig, da, wie unten gezeigt wird, aller Wahrscheinlichkeit nach אֱלֹהֵיכֶם durch לֹא תִבְגְּדוּ zu ersetzen ist.

In בְּרוּחְכֶם ist die Präposition בְּ weder instrumental (Reinke, Köhler, Procksch: mit eurem Geist oder vermöge bzw. kraft eures Geistes), noch lokal (LXX, Calvin, Venema, v. Til: in spiritu vestro), noch kausal (Duhm<sup>U</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>: um der Gesinnung willen bzw. um eures [jüdischen] Geistes willen), noch als בְּ pretii (Ges. Thes. S. 1443, Maurer: per vitam vestram), sondern einfach als בְּ objecti zu verstehen (Hitzig, v. Orelli<sup>3</sup>, Wellhausen, Marti<sup>Do</sup>, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Isopescul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup>: hütet euch für euren Geist, d. h. nehmet euch in acht mit ihm bzw. nehmet in Obacht euren Geist). Nach 2. Sam. 20, 10 bedeutet נִשְׁמַר mit בְּ auf etwas achtgeben, etwas beachten, wahrnehmen. Man übersetze daher hier: nehmt euren Geist wahr, wahret euren Geist. Ganz ähnlich Vulg.: custodite ergo spiritum vestrum. Die Verbindung בְּרוּחְכֶם נִשְׁמַר nur hier im A. T. (s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430), doch vgl. den ganz analogen Ausdruck הַשְּׁמִירוֹ בְּנַפְשׁוֹתֵיכֶם (Jer. 17, 21), der seinerseits nur eine Abwandlung des deuteronomistischen נִשְׁמַרְתֶּם לְנַפְשׁוֹתֵיכֶם (Dt. 4, 15. Jos. 23, 11, s. auch Dt. 2, 4 נִשְׁמַרְתֶּם מָאד) zu sein scheint. Der Gebrauch des genannten deuteronomistischen Ausdrucks tritt übrigens durchaus zurück hinter dem von הַשְּׁמִירוֹ (vgl. Dt. 24, 8) bzw. הַשְּׁמִירוֹ לְךָ (vgl. Dt. 6, 12; 8, 11; 12, 13. 19) bzw. הַשְּׁמִירוֹ קָדְמָךְ (vgl. Dt. 4, 23; 11, 16). Nach Dt. 4, 9 dürfte übrigens הַשְּׁמִירוֹ לְךָ gleichbedeutend sein mit נִשְׁמַר נַפְשְׁךָ. Allerdings ist an unserer Stelle רִיחַ nicht identisch mit נֶפֶשׁ = Leben (Maurer, Wellhausen, Nowack<sup>3</sup>, Marti<sup>Do</sup>, Tichomiroff, v. Hoonacker, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup>, vgl. Isopescul).

רִיחַ muss naturgemäss hier vielmehr in dem gleichen Sinn wie in Gl.a erklärt werden. Daher bedeutet der Ausdruck auch nicht das menschliche Erkenntnis- und Willensvermögen (Köhler), auch nicht das Denken (Hitzig) oder den Willen allein (J. M. P. Smith: character, purpose or will), noch den „Sinn“ als Bezeichnung für das geistige Innere (Koeberle, NGAT S. 217) bzw. die Ge-

sinnung (Duhm<sup>U</sup>), noch das göttliche Ebenbild im Menschen (Reinke), noch den Zorn (Grotius, v. Hofmann SB<sup>2</sup> II, 2 S. 399), noch den Geschlechtstrieb (Rückert) bzw. die Leidenschaft, die Wollust (Ehrlich), das Gelüste (Riessler), noch den Hochmut, verbunden mit Zorn und Wollust (Venema), sondern nur den in der Gemeinde waltenden Gottesgeist, vgl. oben S. 297 f.

Diesen Gottesgeist soll die Gemeinde wahren, dass sie sich nicht an ihm vergreife, ihn verletze (vgl. Jes. 63, 10) und so seiner verlustig gehe (vgl. Ps. 51, 13). Entspricht demnach die Mahnung von Gl.ba der ersten Aussage in Gl.a, so der zweiten Aussage in Gl.a die Mahnung in Gl.bβ **וּבְאִשֶׁת נְעֻרֶיהָ אֲלֵיבְנָד**. Die Inkongruenz zwischen dem Suffix der 2. Prs. in **נְעֻרֶיהָ** und der 3. Prs. **יִבְנֶד** erweckt von vornherein den Verdacht einer Textverderbnis. Die Übersetzung Pressels: „und geschehe keine Treulosigkeit am Weibe deiner Jugend“ gewinnt zwar dem MT einen an und für sich ganz annehmbaren Sinn ab, doch passt die unpersönliche Erklärung von **יִבְנֶד** nicht gut in den Zusammenhang des Kontextes. Es handelt sich ja nicht um einen Akt der Untreue, die ein Unbekannter oder jemand, der nicht genannt sein soll, an dem Weibe des angeredeten Judäers begangen, sondern um die Treulosigkeit, die der Angeredete selbst an seinem eigenen Weibe verschuldet. Venema, Reinke, v. Hofmann (a. a. O.) suchen die oben erwähnte Inkongruenz zwischen der 2. und 3. Prs. dadurch zu beseitigen, dass sie **רִיח** als Subjekt zu **יִבְנֶד** fassen. In der Tat wird **רִיח** mehrfach im A. T. als Maskulinum konstruiert, z. B. Jer. 4, 11 f. Hi. 4, 15 f.; 8, 2; 41, 8. Koh. 1, 6, vgl. König, Synt. § 248 i, doch lässt sich die von Venema, Reinke und v. Hofmann vertretene Erklärung nicht mit der oben für **רִיח** hier festgestellten Bedeutung in Einklang bringen. LXX (*μὴ ἐγκαταλείπης* [B] bzw. *μὴ ἐγκαταλείπης* [B<sup>ab</sup>] bzw. *μὴ ἐγκαταλείπης* [AQ<sup>a</sup>Γ]). Targ. (**לֹא תִשְׁקֶר**) und Vulg. (noli despiciere) setzen die LA **אֲלֵיבְנָד** voraus, die auch von 15 Kodd. (9 bei Kenn. und 6 bei de Rossi, s. de Rossi III z. St.) geboten wird. Köhler, Wellhausen, v. Orelli<sup>3</sup>, Driver, Tichomiroff, Sievers, v. Hoonacker, Riessler ändern dementsprechend den MT. Der so entstehende Numeruswechsel ist allerdings auffallend, doch hat er, wie v. Hoonacker richtig bemerkt, eine Analogie an V. 14. Vielleicht hängt an beiden Stellen der Übergang von der pluralischen zu der singularischen Anrede

mit der Absicht des Propheten zusammen, ein bestimmtes Gemeindeglied noch ganz besonders zu apostrophieren, vgl. oben (S. 263) z. V. 12.

Eine direkte Bezugnahme auf das **לְאִישׁ** in V. 12 bietet die LA der Peš. **וְאִישׁ בְּאִשְׁת׃ נְעוּרָיו אֲלֵיבְגָד** (= **וְאִישׁ בְּאִשְׁת׃ נְעוּרָיו אֲלֵיבְגָד**), die Graetz, Marti<sup>Do.KHS<sup>s</sup></sup>, Nowack<sup>1,2</sup>, Duhm<sup>A</sup>, J. M. P. Smith, Procksch für die ursprüngliche halten, während Nowack<sup>Ki</sup> und Ehrlich sich damit begnügen, in Anlehnung an die Peš. **נְעוּרָיו** in **נְעוּרָיו** zu ändern, wobei letzterer das Suffix auf das in **יְבָגַד** mitenthaltene unpersönliche Subjekt bezieht und dementsprechend übersetzt: und man handle nicht treulos gegen das Weib seiner Jugend.

Marti<sup>Do</sup> rechnet übrigens daneben mit der Möglichkeit, dass V. 16b die bessere Variante biete, d. h. dass die LA **וְבְּאִשְׁת׃ נְעוּרֵיכֶם אֵל תְּבַגְדוּ** zu bevorzugen sei. Sellin<sup>1,2,3</sup> und im Anschluss an ihn Nowack<sup>3</sup> haben die Vermutung von Marti, wenn auch mit einer ganz geringen Modifikation (**אֵל** statt **לֵא**), wieder aufgenommen und im Zusammenhang damit konsequenterweise **נְעוּרֵיכֶם** in **נְעוּרֵיכֶם** geändert, wodurch sie den Text gewinnen **וְבְּאִשְׁת׃ נְעוּרֵיכֶם אֵל תְּבַגְדוּ (תְּבַגְדוּ)** = und gegen das Weib eurer Jugend seid nicht treulos. Dieser LA ist durchaus zuzustimmen, wenn es sich auch empfiehlt, im Hinblick auf V. 16b **וְבְּאִשְׁת׃ נְעוּרֵיכֶם אֵל תְּבַגְדוּ** zu lesen. Will man aber wegen des Zeugnisses der alten Versionen an der Verschiedenheit des Refrains in beiden Versen festhalten, so wäre vor allen anderen LAA der der Peš. der Vorzug zu geben.

**יְבָגַד** ist eine nur hier im A. T. vorkommende Form, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. Das gleiche gilt auch von **תְּבַגְדוּ**, s. B. I a. a. O. Zu der Beanstandung der Echtheit unseres Verses durch Marti<sup>Do.KHS<sup>s</sup></sup> bzw. seiner zweiten Hälfte durch Riessler s. B. I Kap. VII § 3 S. 373 f.

#### Zusammenfassung von 2, 15b.

Die praktischen Folgerungen, die sich unserem Propheten aus der Erörterung über die Unverständigkeit und Sündhaftigkeit der Mischehen (VV. 13—15a) ergeben, kleidet er in die Form einer Doppelwarnung. Die Doppelwarnung bezieht sich auf den Geist, d. h. den in der Gemeinde waltenden Gottesgeist, und

auf die eheliche Treue. Beide sollen vor Verletzung bewahrt bleiben, anders ausgedrückt, der in der Gemeinde wirkende Gottesgeist muss ihr erhalten bleiben durch Selbstbewahrung aller ihrer Glieder vor ehelicher Untreue. So eng hängen Gottesgeist und Treue im Eheleben zusammen!

β) V. 16: **Mahnung zur Entlassung der heidnischen Weiber.**

Vielmehr entlasse die, 'welche' Jahve, der Gott Israels, 'hasst'; dann wird 'nicht' (mehr) bedecken Frevel 'dein' Gewand, spricht Jahve der Heere [und wahret euren Geist und handelt nicht treulos].

Torrey (JBL XVII S. 10 A. 20) hält den Text des Verses ebenso wie den des vorhergehenden für hoffnungslos verderbt. Ähnlich urteilt Haller<sup>1</sup>: „Der Schluss des Stücks (V. 15 f.) ist so, wie er dasteht, kaum verständlich. Er enthält die zum Ganzen gehörige Drohung“, während Haller<sup>2</sup> nur Gl.aßb für einen Zusatz erklärt. Ebenso muss nach Marti<sup>Do</sup> hier alles in Schwebelage lassen werden, obschon er vermutungsweise versucht, aus Elementen von V. 15 und V. 16 eine Strophe zu rekonstruieren.

Die Versuche, dem MT einen Sinn abzugewinnen, sind allerdings ausnahmslos ziemlich missglückt oder zum mindesten stark gekünstelt. Die diesbezüglichen Versuche können in zwei Hauptgruppen eingeteilt werden, je nachdem das einleitende כִּי als Kausal- oder als Bedingungspartikel erklärt wird.

1) Im ersteren Falle wird zu שֹׂנֵא als Subjekt יְהוָה oder אֱלֹהֵי אֲנֹכִי bzw. אֱלֹהֵי אֲנִי ergänzt; Objekt ist שְׂכַח, das als Infinitiv erklärt bzw. punktiert wird. Die Übersetzung lautet demnach: denn ich hasse (bzw. er, d. h. Jahve, hasst) Scheidung, spricht Jahve, der Gott Israels. So I. Ezra, Pocock, Tarnov, Calov, Hitzig, Pressel, Sänger (Mal. S. 41), Maurer, Isopescul, Procksch, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1,2,3</sup>, die „Jahve“, und Cappellus, G. A. Smith, Reuss, Knabenbauer, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, de Moor, Tichomiroff, die „ich“ als Subjekt zu שֹׂנֵא fassen. Im einzelnen bestehen jedoch Differenzen.

שֹׂנֵא halten Köhler und Keil nach Analogie von שָׂכַח, הִפִּין, נָשַׁח, יָשַׁח für ein Partizipium, v. Orelli<sup>3</sup> für ein Verbaladjektiv,

Isopescul für die 3. Prs. Sg. m. Perf. Kal, während Ewald und de Moor שָׁנָא punktieren:

שָׁנָא wird von den meisten als Infinitiv bzw. als nomen verbale = dimissio, das Verstossen, die Scheidung erklärt, vgl. Pocock, Maurer, Hitzig, Reuss, Köhler, Keil, G. A. Smith, v. Orelli<sup>3</sup> de Moor, Tichomirowff, Isopescul, Procksch, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup>, s. auch Ewald, der שָׁנָא vokalisiert und diesem Inf. abs. die Bedeutung einer weiteren Erklärung der Haupthandlung zuweist (vgl. Lehrb.<sup>8</sup> § 280a). Andere dagegen wie Tarnov, Calov, Sängcr (Mal. S. 41) denken an einen Imperativ: lass laufen, schick fort, „das Schlagwort für den Leichtsinu und die Brutalität, womit die rechtmässigen Frauen verstossen wurden“ (Sängcr, a. a. O.). Erwähnt sei noch die Erklärung von A. Schultens (Animadversiones philologicae bei Rosenmüller), dass שָׁנָא ein nomen opificum = repudiator nach Analogie von גָּנַב, גָּנַב u. s. w. sei. Nach Winckler (AOF II S. 538 f.) beruht שָׁנָא auf einer Vertauschung mit נָחָה und letzteres auf einer Verlesung aus נָחָה, נָחָה = die Totenklage, die Klage um Tammuz.

Glaß fassen Köhler, Keil, de Moor als einen den Worten von Glaa koordinierten Satz zur Angabe der Folge des שָׁנָא = und es bedeckt Frevel sein Gewand, d. h. das Gewand dessen, der sein Eheweib entlässt, bzw. „en zulk een bedekt zijn kleed mit geweldpleging“. Dagegen lassen I.-Ezra, Pocock, Hitzig, Maurer, Reuss, Tichomirowff, G. A. Smith, Isopescul Glaß von שָׁנָא als ein dem שָׁנָא koordiniertes Objekt abhängig sein, indem sie נָסָה = אֶת־אִשְׁרֵי נָסָה fassen, sei es im Sinne von „und denjenigen, welcher mit Frevel bedeckt sein Gewand“ (Hitzig, Maurer, Reuss, Tichomirowff), sei es im Sinne von „und den Umstand, dass jemand mit Frevel bedeckt sein Gewand“ (I.-Ezra, Procksch, G. A. Smith) bzw. das Decken von Frevel auf sein Gewand (Pocock, Isopescul, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Haller<sup>2</sup>, Nowack<sup>3</sup>, von denen die vier zuletzt genannten וְנָסָה [Isopescul] bzw. נָסָה [Sellin<sup>1.2.3</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup>] lesen).

Der hier besprochenen Gruppe der Ausleger sind auch zuzuzählen: Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Marti<sup>Do.KHS<sup>3</sup></sup>, Sievers, Riessler, Ehrlich, Budde, die mit Hilfe einiger Textänderungen zu dem gleichen Ergebnis kommen wie Cappellus, G. A. Smith,

Reuss u. a. (s. oben S. 306). Als solche Textänderungen sind zu nennen: α) אֲשַׁנָּא (Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup>) bzw. שְׁנֵאתִי (Marti<sup>D<sup>o</sup></sup>, Riessler, Ehrlich) bzw. שְׁנֵא שְׁנֵאתִי (Marti<sup>KHS<sup>3</sup></sup>) bzw. שְׁנֵאתִי שְׁנֵא (Budde) für שְׁנֵא β) וְכַסָּה (Wellhausen, Marti<sup>KHS<sup>3</sup></sup>, Nowack<sup>1.2</sup>, Sievers) bzw. וְכַסֹּת (Marti<sup>D<sup>o</sup></sup>) bzw. וְכַסָּה (Bachmann, Dod. S. 36) bzw. כַּכַּסָּה (Nowack<sup>3</sup> s. oben S. 307) für וְכַסָּה γ) שְׁלָחִים (Riessler) für שְׁלַח.

2) Eine zweite Hauptgruppe der Ausleger fasst im Anschluss an LXX (*ἀλλὰ ἐὰν μισήσας ἐξάποστειλῃς*), Targ. (ארי אם סנית לה פטרד) und Vulg. (cum odio habueris, dimitte) כִּי als Konditionalpartikel.

Innerhalb dieser Hauptgruppe lassen sich wiederum zwei Untergruppen unterscheiden, je nachdem man שְׁנֵא als Protasis und שְׁלַח als Apodosis oder Gl.aα als Protasis und Gl.aβ als Apodosis auffasst. Als Subjekt gilt in beiden Fällen das unpersönliche „man“ bzw. der israelitische Ehemann. Im ersteren Falle übersetzt man: „wenn man bzw. einer (von euch) hasst (scil. sein Weib), so entlasse man bzw. er (es).“ So Kimḥi, Raschi, Hieronymus, Luther (wer ihr aber gram ist, der lasse sie fahren), Calvin, Grotius, Cornel. a Lap., Drusius, Rosenmüller, Coccejus, Venema, v. Til. Dabei sehen die drei letztgenannten im Anschluss an Hieronymus in dem Doppelsatz einen Einwand der Zuhörer, die sich auf Dt. 24, 1 ff. berufen. Die übrigen dagegen finden hier Worte des Propheten selbst, die dieser, sei es im Ernst, sei es ironisch (Ribera und Sanctius bei Knabenbauer), gesprochen. Gl.aβ wird dann entweder als koordinierter Aussagesatz (vgl. Calvin) oder als Fragesatz (Grotius) oder als Adversativsatz (Rosenmüller) oder als Folgesatz (v. Til) oder als Begründungssatz (Drusius) erklärt.

Im andern Fall, d. h. wenn man Gl.aβ als Apodosis zu Gl.aα auffasst, lautet die Übersetzung: wenn man aus Hass die Ehe trennt, so bedeckt man mit Grausamkeit sein Gewand. So Reinke unter Änderung von שְׁלַח in שְׁלַחָה. Ganz ähnlich Ewald (denn wer aus Hass die Ehe trennt, der bedeckt mit Grausamkeit sein Gewand), v. Hoonacker (quand quelqu'un répudie par aversion, il se couvre d'injustice par-dessus son vêtement), wobei letzterer שְׁלַחָה statt שְׁלַח liest, während Ewald mit Reinke שְׁלַח bevorzugt und zugleich mit de Moor שְׁנֵא statt שְׁנֵא punk-

tiert (s. oben S. 307). Duhm<sup>U</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup> und J. M. P. Smith endlich erklären כִּי wie I-Ezra, Pocock, Reuss, Köhler, Keil, Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup> u. a. (s. oben S. 307 f.) als Kausalpartikel, fassen aber trotzdem die auf כִּי folgenden Worte als Protasis und Apodosis eines Bedingungssatzes, indem sie unter Änderung von שָׁלַח in שָׁלַח bzw. שָׁלַח übersetzen: denn wer hasst, wer fortschickt, der bedeckt mit Frevel sein Gewand bzw. denn wer hasst, wer scheidet, bedeckt sein Kleid mit Unrecht bzw. for one who hates and sends away, covers his clothing with violence. Auf der Linie dieser Erklärung steht auch die Textemendation von Graetz: מִי שֶׁנֶּא וְשָׁלַח (וּמְשַׁלַּח) אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל מִכֶּסֶף חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ.

Allen den bisher ausgesprochenen Erklärungen liegt demnach die Auffassung zugrunde, dass der Prophet hier die Scheidung verurteile, sei es dass er dieselbe direkt als eine bei Gott verhasste, gottwidrige Einrichtung brandmarke (I-Ezra, Pocock, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Procksch, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Sievers, Marti<sup>Do. KHS<sup>8</sup></sup>, Isopescul), sei es dass er sie einfach in ihrer schuldverhaftenden Bedeutung beleuchte (Reinke, Ewald, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Duhm, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>), sei es, dass er sie zwar als von Gott zugelassen (vgl. Dt. 24, 1 ff.), aber doch als schuldbedingend hinstelle (Hieronymus, Grotius, Coccejus, v. Til, Rosenmüller), sei es, dass er im Tone spottender Ironie zur Scheidung auffordere, um dann den ganzen Ernst ihrer Folgen darzulegen (Ribera, Sanctius), sei es endlich, dass er die Scheidung zwar verurteile, aber doch als das kleinere Übel hinstelle im Vergleich mit der Misshandlung einer ungeliebten Frau (Kimbi, Raschi) bzw. im Vergleich mit der Polygamie (Calvin). Bei der Scheidung denken die meisten Ausleger an die durch Hinzunahme einer Heidin zurückgesetzte israelitische Gattin, während Ewald, G. A. Smith, Marti<sup>Do</sup> hier einen Protest gegen jede Scheidung überhaupt, sei es von der jüdischen, sei es von der nichtjüdischen Gattin erblicken (vgl. oben S. 287 z. V. 14). Es ist jedoch an und für sich sehr auffallend, dass der Prophet erst hier am Schluss dasjenige Wort ausspricht, das nach Ansicht aller Ausleger das eigentliche Stichwort des Abschnittes VV. 13—16 bildet: die Scheidung von der rechtmässigen Frau. Bisher hatte der Prophet nur von Un-

treue gesprochen, und zwar von der Untreue des Mannes gegen sein Weib (V. 14 f.), einer Untreue, die für das altt. Bewusstsein in keiner Weise die Notwendigkeit einer Scheidung bedingte, vgl. das oben (S. 274 f.) z. V. 13 Bemerkte. Die Analogie der Massregeln Esras (Esr. 10) legt dagegen die Annahme viel näher, dass der Prophet, wenn er von Scheidung rede, nur an die Scheidung von den heidnischen Weibern gedacht haben könne. Diese Forderung erscheint als der natürlichste Abschluss der Darlegung über die Sündhaftigkeit der Mischehen. Aus dem MT könnte diese Forderung allerdings nur indirekt herausgelesen werden, wenn man übersetzt: „wenn man Scheidung (d. h. von der heidnischen Frau) hasst (d. h. verabscheut), so bedeckt man mit Frevel sein Gewand (d. h. lädt grosse Schuld. auf sich).“ Doch mittelst Umstellung der beiden Textworte שָׁנָא und שְׁלַח sowie unter gleichzeitiger Verwandlung von אָמַר in אָשַׁר und Änderung des Suffixes von לְבוּשׁוֹ nach LXX (τὰ ἐνδουμήματα σου) und Targ. (בלבושך) in לְבוּשֶׁךָ bzw. לְבוּשֶׁךָ, auch Einfügung von לֹא vor כָּפָה nach Peš. (לֹא נִכְסָא) und Targ. (וְלֹא תִכֵּם) ergibt sich die Forderung der Scheidung von der Heidin in direkter Form. Der emendierte Text würde demnach lauten: כִּי (אִם) שְׁלַח אָשַׁר שָׁנָא יְהוָה כִּי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא כָּפָה הַקָּמָּס עַל־לְבוּשֶׁךָ אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת. Im einzelnen ist dieser Text, wie folgt, zu erklären.

כִּי ist weder kausal (I.-Ezra, Pocock, Köhler, Keil, Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Marti<sup>Do.KHS<sup>3</sup></sup>, Isopescul, Procksch, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup> u. a. (s. oben S. 306 ff.), noch konditional (Kimḥi, Raschi, Luther, Calvin, Grotius, Ewald, Reinke, v. Hoonacker u. a., s. oben S. 308 f.) zu erklären, sondern vielmehr wie Gen. 17, 15; 24, 3 f.; 45, 8. Ex. 1, 19; 16, 8. Dt. 21, 16 f. u. ö. nach einem negativen Satz (V. 15b $\beta$ ) adversativ = vielmehr, sondern, vgl. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 354a. König, Synt. § 372c.d. Ges.-K.<sup>28</sup> § 163a. Brockelmann, V. Gr. II S. 481. Im Hinblick auf das ἀλλὰ ἐάν der LXX könnte man übrigens auch versucht sein, כִּי־אִם zu lesen. Von den Tochterversionen der LXX bieten statt ἀλλὰ ἐάν die aeth. (u a' e m m a s a) und kopt.-b. (nach Isopescul) και ἐάν.

שְׁלַח wird, wie bereits oben gezeigt wurde, mit Vorliebe als Infinitiv erklärt, sei es als Inf. in der Bedeutung eines nomen verbale (s. oben S. 307), sei es als Bezeichnung begleitender

Umstände (Ewald, s. oben S. 307), sei es als Äquivalent eines Imperativs (s. oben S. 308). Letztere Erklärung ist sehr ansprechend. Noch näher liegt es allerdings, hier mit Tarnov u. a. (s. oben S. 307) einen Imperativ zu statuieren. Bestätigt wird die imperativische Erklärung durch Targ. (פטררה) und Vulg. (dimitte). LXX bietet ἐξαποστειλης (nach Riessler = שְׁלַחָה), doch haben von den Tochtersversionen die aeth. (p h a n n e u ā) und arab. (سرحها) das ἐξαποστειλης im Sinne eines Imperativs verstanden bzw. in ihrer Vorlage ἐξαπόστειλον αὐτήν vorgefunden, wie denn auch tatsächlich Compl. und einige Kodd. lesen, s. Bachmann, Dod. S. 35. Zugleich ergänzen die drei genannten Tochtersversionen ebenso wie die syr.-hex. (תשררה), v. lat.<sup>5a</sup> (dimiseris eam) und kopt.-b. (nach Isopeskul) gleich dem Targ. noch ein Pronomen der 3. Prs. Sg. fem. Auffallenderweise lässt die Peš. שְׁלַחָה ebenso wie die beiden vorhergehenden Worte כִּישְׁנָא unübersetzt, scheint demnach die drei Ausdrücke nicht in ihrer Vorlage gelesen zu haben.

Der Imperativ ist übrigens weder als ein von den Zuhörern gebrauchtes Schlagwort (Sänger, s. oben S. 307), noch als ironische Aufforderung (Ribera, s. oben S. 308), sondern als Ausdruck prophetischer bzw. göttlicher Willensäußerung zu verstehen. Zu einer Änderung in שְׁלַחָה (Ewald, Reinke, s. oben S. 307 f.) oder in שְׁלַחָה (v. Hoonacker, Duham, J. M. P. Smith, s. oben S. 308 f.) bzw. שְׁלַחָה (Marti<sup>KHS</sup>, Graetz, s. oben S. 309) oder in שְׁלַחָה (Riessler, s. oben S. 308) liegt kein Anlass vor.

Der Ausdruck שְׁלַחָה ist terminus technicus für die Scheidung bzw. Verstossung, und zwar sowohl im Deuteronomium (vgl. Dt. 22, 19. 29; 24, 1. 3) als auch ausserhalb desselben (vgl. Gen. 21, 14. Jer. 3, 1). In den Eframemoiren findet sich der Ausdruck nur Esr. 10, 44b, falls man hier nach 3. Esra 9, 36 (καὶ ἀπέλυσαν αὐτὰς σὺν τέκνοις, was H. H. Schaefer, Esra der Schreiber [Beiträge zur historischen Theologie H. 5], Tübingen 1930, S. 10 A. 1 zu Unrecht für eine der „anhaltlosen Konjekturen Pseudoesras“ erklärt) mit Guthe-Batten (SBOT 1901) und Hölscher<sup>KHS</sup> (vgl. B. I Kap. V § 9 S. 211) וַיִּשְׁלַחוּ מֵהֶם נָשִׁים וּבָנִים bzw. mit J. A. Bewer (Der Text des B. Ezra [FRLANT NF H. 14],

Göttingen 1922, S. 93) und Hölscher<sup>KHS<sup>s</sup></sup> (vgl. Kittel, GVI III, 2<sup>1,2</sup> S. 598) וַיִּשְׁלַחֵם נָשִׁים וּבָנִים liest. Sonst gebrauchen allerdings die Esramemoiren die Bezeichnung הוֹצִיאַ (Esr. 10, 3. 19) bzw. נִבְדַּל (Esr. 10, 11), wie denn auch Batten EN in Esr. 10, 44a statt הוֹצִיאַ נְשָׂאֵי vielmehr הוֹצִיאַ liest.

אֱמֹר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ist eine auffallenderweise mitten im Satz stehende Bekräftigungsformel von „eigentümlicher Gestaltung“ und wird daher von Wellhausen, Marti<sup>Do. KHS<sup>s</sup></sup>, Budde, J. M. P. Smith, Procksch, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup> angezweifelt bzw. als Glosse gestrichen, vgl. auch Sievers, der von den vier Worten nur das zweite (יְהוָה) stehen lässt. Ähnlich Sellin<sup>1,2,3</sup>, dem zufolge durch den Einschub ein ursprüngliches יְהוָה verdrängt sei, dessen eigentlicher Platz unmittelbar hinter שְׁלַחֵ anzunehmen sei, s. oben S. 306. Doch weder die Stellung der Formel innerhalb von Gl.a (Wellhausen), noch deren eigentümliche Gestaltung (Marti<sup>KHS<sup>s</sup></sup>) kann als ein zureichender Beweis für späteren Ursprung gelten, vgl. Duhm<sup>U</sup>, Isopescul, v. Hoonacker, Riessler, Marti<sup>KHS<sup>s</sup></sup>, die die Worte unbeanstandet lassen.

Die Bezeichnung Gottes als יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, die die Peš. durch Einfügung eines חֵילְתָנָא = צְבָאוֹת hinter יְהוָה wie 1, 13 (vgl. oben S. 154) und die aeth. Tochterversion ausserdem noch durch ein 'egzi' = κύριος = יְהוָה hinter יִשְׂרָאֵל erweitert, ist Maleachi allerdings fremd, s. B. I Kap. VI § 15 S. 286. Die übliche Formel lautet bei ihm wie in Gl.b und sonst noch neunzehn- bzw. zwanzigmal (s. oben S. 3 z. 1, 2 und S. 34 z. 1, 4) אֱמֹר יְהוָה צְבָאוֹת, daneben zwei- bzw. dreimal אֱמֹר יְהוָה (s. oben S. 3 z. V. 2 und S. 154 z. 1, 13) und einmal נְאֻם יְהוָה (s. oben S. 10 z. 1, 2). Die ungewöhnliche Gottesbezeichnung ist jedoch vermutlich durch den Gegensatz gegen den Ausdruck אֱלֹהֵי נֶכֶד in V. 11 veranlasst. Ist dem aber so, dann liegt die Annahme sehr nahe, dass hier von der בְּתוּלַת נֶכֶד irgendwie die Rede ist. Dafür spricht auch folgende Erwägung. Die Ehe mit einer Heidin wird V. 11a als הוֹעֵבָה gekennzeichnet. Der Ausdruck הוֹעֵבָה aber steht, wie oben (S. 275 f.) z. V. 13 gezeigt wurde, in Wechselbeziehung zu der Formel אֲשֶׁר שָׁנְאָ יְהוָה (Dt. 12, 31. Jes. 1, 13 f. Jer. 44, 4. Prov. 6, 16), wie denn auch der Prophet 2, 13 nach

der von uns vertretenen Textemendation (s. oben a. a. O.) die Mischehen mit den Worten **אִשֶּׁר וְזאת אִשֶּׁר שְׁנִיתִי** charakterisiert. Neben **אִשֶּׁר שָׁנָא יְהוָה** scheint übrigens auch die Verbindung **אִשֶּׁר שָׁנָא יְהוָה אֱלֹהֶיהָ**, d. h. **אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**, formelhafte Ausdrucksweise gewesen zu sein, die sich noch im Deuteronomium erhalten hat (vgl. Dt. 16, 22). Man lese daher statt **אָמַר** mit Vertauschung des mittleren Konsonanten **אִשֶּׁר**. Auch vom rein graphischen Standpunkt aus ist eine Verwechslung von **כ** und **ש** in der althebräischen Schrift ganz besonders naheliegend. Das Targ. (**אם סניית לה**) ergänzt ebenso wie hinter **שָׁנָא** (vgl. oben S. 311) auch hinter **שָׁנָא** noch ein Suffix der 3. Prs. Sg. fem., desgleichen von den Tochterversionen der LXX die aeth. (*ṣalā'ekahā*), arab. (*أبغضتها*) und kopt.-b. (nach Isopescul). Vielleicht wäre daher nach **שָׁנָא** bzw. auch nach **שָׁלַח** (vgl. oben a. a. O.) noch ein **אוֹתָהּ** einzufügen. Der Text gewönne dadurch nur an Klarheit.

Der Prophet zieht in den Worten von Gl.aa die praktische Konsequenz aus den bisherigen Darlegungen. Ist die Ehe mit einer Heidin eine Versündigung an der Nation und Religion (V. 10), ein Frevel am Tempel (V. 11) und am Geist (V. 15a), eine Versündigung an der eigenen Familie (V. 12), an Frau (V. 14. 15b $\beta$ ) und Kindern (15a $\beta\gamma$ ), ein Hindernis für das Kommen des messianischen Reichs (V. 13), dann ist Scheidung die einzig mögliche Lösung des Problems. In doppelter Weise motiviert der Prophet diese Forderung. Die erste Motivierung liegt in dem Relativsatz **אִשֶּׁר שָׁנָא יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**, dem zufolge Jahve die Heidin hasst, offenbar weil sie die Tochter eines Fremdgottes ist. Es ist charakteristisch für den Partikularismus Maleachis, dass Gott nicht nur die Edomiter (1, 3 s. oben S. 14 f.), sondern die Heiden überhaupt hasst, vgl. B. I Kap. VI § 23 S. 304 f. § 38 S. 338 f. Der Satz des Deuteronomiums, dass die heidnischen Embleme (Dt. 16, 22) und Kultbräuche (Dt. 12, 31) für Jahve ein Gegenstand des Hasses sind, wird hier ins Persönliche gewandt. Die rein ethische, von allem Nationalen losgelöste Orientierung des göttlichen Hasses im Spruchbuch (Prov. 6, 16—19, s. C. H. Toy, ICC z. St.) liegt Maleachi fern. Dass ihm übrigens das ethische Moment nicht

vollkommen fehlt, ist oben (S. 37) z. 1, 4 gezeigt worden. Doch kennt Maleachi es nur in Verbindung mit dem nationalen. Die zweite Motivierung für die Entlassung der Heidin bringt der Prophet in Gestalt des Folgesatzes in Gl.aß. Bei der oben gegebenen Erklärung von Gl.aa ist der Satz nur verständlich, wenn man, wie bereits oben (S. 310) bemerkt wurde, statt וְכִסָּה mit Targ. und Peš. וְלֹא כִסָּה und statt לְבוּשָׁה mit Targ. und LXX לְבוּשָׁה bzw. לְבוּשָׁה liest. Das *ἐνθουμήματα* der LXX ist, wie schon Cappellus richtig gesehen, wohl nur Schreibfehler für *ἐνδύματα*, vgl. auch Isopescul, Riessler, J. M. P. Smith. Das beweist sowohl die aeth. ('albāsīhū) als auch die arab. (عَلَى ثِيَابِكِ) und die georgische (nach J. M. P. Smith) Tochterversion, während die v. lat.<sup>sa</sup> (cogitationes tuas), syr.-hex. (מחשבתא דילך), slav. (помышленія твоа), kopt.-b. und arm. (nach Isopescul) die LA *ἐνθουμήματα* voraussetzen. Mit Ausnahme der aeth. haben auch sämtliche Tochterversionen in Übereinstimmung mit der Mutterversion das Pronomen der 2. Prs. Sg. (σοῦ) gelesen. Übrigens weist der Kod. Taurinensis (Y) und neun Minuskelkodd. (Holmes-Parson 22. 36. 51. 62. 86. 95. 147. 185. 238) die LA ὁμῶν statt σοῦ auf, vgl. J. M. P. Smith.

לְבוּשָׁה ist eine nur hier vorkommende Form (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434), in Verbindung mit der Präposition לְ findet sich der Ausdruck, und zwar in Pausa, allerdings noch zweimal im A. T.: Jes. 63, 2 und Prov. 27, 26, wobei jedoch an der erstgenannten der beiden Stellen mehrfach die Streichung des לְ vorgeschlagen worden ist, vgl. Budde, KHS<sup>4</sup> I S. 709. Duhm, Jes.<sup>4</sup> S. 464. Haller, SAT<sup>2</sup> II, 3 S. 129.

כִּסָּה חָמִים עַל-לְבוּשָׁה ist ein nur hier im A. T. vorkommender Ausdruck, s. B. I Kap. VIII § 10 S. 430. Pocock sieht darin ein Bild für die Hinzunahme einer heidnischen Frau zu der bereits vorhandenen israelitischen: unter Berufung auf das arab. قَمِيصَة = hebr. צַרְהָ (1. Sam. 1, 6 vgl. Lev. 18, 18) erklärt er חָמִים für eine tropische Bezeichnung der Nebenfrau und לְבוּשָׁה unter Hinweis auf das arab. حُلَّةٌ und لِبَاسٌ (Korân II, 183) = legi-

time Gattin. In bezug auf letzteren Punkt haben sich an Pocock angeschlossen: Venema, Ges. Thes. s. v. לְבִישׁ, Maurer, Hitzig, Ewald, Wellhausen; ähnlich auch Rosenmüller, für den nach Ez. 16, 8. Ru. 3, 9 das Kleid Bild der ehelichen Treue und des ehelichen Schutzes ist, während Hieronymus *vestimentum* = *corpus* erklärt. Doch haben diese Metaphern im altt. Sprachgebrauch keinen Anhaltspunkt. Es liegt daher näher, statt des arab. Sprachgebrauchs mit Reinke, Köhler, Keil, Tichomiroff, Isopeskul die Analogie der altt. Bilder von befleckten oder beschmutzten Gewändern heranzuziehen. Nach Sach. 3, 3 f. und Jes. 64, 5 ist das schmutzige bzw. befleckte Gewand Bild der Schuld und Unreinheit (vgl. Ps. 109, 19. 29; 132, 18. Hi. 8, 22), während dagegen Festgewänder als Embleme der Unschuld bzw. der Freisprechung erscheinen (Sach. 3, 4). Auch redet das A. T. von Kleidern des Heils und der Rechtbeschaffenheit (Jes. 61, 10. Ps. 132, 9. 16. Hi. 29, 14), wie andererseits offen zur Schau getragene Fehler des Menschen sein Halsschmuck und Anzug genannt werden (Ps. 73, 6). Das *tertium comparationis* liegt in dem charakteristischen Gepräge, das die Persönlichkeit des Menschen durch seine innere Beschaffenheit bzw. seine sittlichen Eigenschaften erhält, gleichwie seine äussere Erscheinung durch die Kleidung. Der Sinn des Ausdrucks wird jedoch verschoben, wenn man ihn wie v. Hoonacker in der Bedeutung fasst: *étaler son injustice au dehors, aux yeux de tout le monde*. Nach Duhm<sup>A</sup> zitiert der Autor in V. 16 wieder ein Sprichwort „er hasst, entlässt und bedeckt sein Gewand mit Gewalttat“, d. h. gibt sich als gewalttätigen Menschen kund. Man wird Duhm insoweit Recht geben müssen, als vermutlich in den Worten **וְלֹא כִסָּה חָמָם עַל-לְבוּשָׁה** eine sprichwörtliche Redensart vorliegt; nach Analogie der oben genannten altt. Bilder ist ihr Sinn offenbar gleichbedeutend mit unserem „den Rock bzw. den Schild seiner Ehre beflecken“. Auf der gleichen Linie liegt auch das ntl. Bild von dem durch das Fleisch befleckten Rock (Jud. V. 23). H. Windisch (Die katholischen Briefe<sup>2</sup> [Handbuch z. N. T. Abt. 15], Tübingen 1930, z. St.) erinnert unter Berufung auf Mark. 5, 27 f. AG. 19, 11 f. an den antiken Volksglauben, dem zufolge die geistige Art und Kraft eines Menschen sich seinem Anzug mitteile. Alt. Parallelen zu der Vorstellung von der Kraftwirkung der Kleider bietet A. Bertholet (Das

Dynamistische im A. T. [Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte H. 121], Tübingen 1926, S. 23 f.).

An unserer Stelle knüpft jedoch vermutlich der Gebrauch der Redensart an die Ez. 16, 8 und Ru. 3, 9 erwähnte Sitte an, dass der Bräutigam zum Zeichen des Schutzes die Braut mit seinem Mantel bzw. mit dem Zipfel seines Gewandes bedeckte, vgl. L. de Dieu, Rosenmüller, J. M. P. Smith z. St., auch Th. Engert, Ehe- und Familienrecht der Hebräer, München 1905, S. 47. Erwähnt sei noch, dass Ehrlich R. mit der Möglichkeit rechnet, dass לְבוּשׁוֹ durch Dittographie von לְ aus אִשְׁתּוֹ ver-  
derbt sei.

הָמָּה wird von Peš. (וְעוֹלָא בַמְרִיטוּתָא לֹא נִכְסָא) und Targ. (וְלֹא תִכַּס הַטָּאָה בַלְבוּשָׁךְ) als Objekt zu כָּפָה und gleichzeitig עַל in instrumentaler Bedeutung gefasst. Ebenso Kimḥi, der an die Verhüllung bzw. Verheimlichung der Schuld denkt, die der Ehemann an seinem Weibe begangen, wie man etwa einen zu verbergenden Gegenstand mit seinem Gewande verhüllt. Ähnlich auch Raschi und von den christlichen Auslegern: Calov, Grotius, Clericus. Doch ist, wie Reinke im Anschluss an L. de Dieu richtig bemerkt, eine derartige Wiedergabe von כָּפָה mit dem Akkus. und mit עַל gegen den altt. Sprachgebrauch, dem zufolge עַל nach כָּפָה nicht dasjenige bezeichnet, womit man bedeckt, sondern dasjenige, was bedeckt wird, vgl. Num. 16, 33. Dt. 13, 9. Jes. 26, 21. Ez. 24, 7. Hab. 2, 14. Ps. 44, 20; 106, 17. Prov. 10, 12. Hi. 21, 26. Neh. 3, 37. 2. Chr. 5, 8. Dementsprechend übersetzt Reinke: so bedeckt man mit Grausamkeit sein Gewand; ganz ähnlich v. Orelli<sup>3</sup>, Wellhausen, de Moor, Nowack<sup>1,2</sup>, Tichomirow, Duhm<sup>v</sup>, J. M. P. Smith, arti<sup>KHS</sup>; etwas anders Keil (decken wird er Frevel über sein Gewand), v. Hoonacker (il revêt l'injustice par-dessus son habit bzw. il se couvre d'injustice par-dessus son vêtement), Procksch (dass man Unrecht auf sein Kleid bringe), auch Isopeskul (Decken von Unrecht auf sein Gewand), Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup> (wie sein Gewand mit Gewalttat bedecken, s. oben S. 307).

Allen diesen Übersetzungen liegt trotz formaler Verschiedenheiten im einzelnen die Auffassung zugrunde, dass כָּפָה hier mit dem Akkus. und mit עַל konstruiert sei, und dass diese

Konstruktion gleichwertig sei der Konstruktion von כָּסָה mit doppeltem Akkus. in 2, 13 (vgl. oben S. 277). Auch Riessler erklärt חָסָה als von כָּסָה abhängigen Akkusativ, hält jedoch עַל-לְבוּשׁוֹ für eine zu חָסָה gehörende Qualifikation, indem er gleichzeitig als Subjekt zu כָּסָה Abraham fasst und so den Sinn gewinnt: „Abraham ‚verdeckte den Schimpf an seinem Gewande‘, d. h. er suchte die schimpfliche Kinderlosigkeit Gen. 16, 5 zu verheimlichen.“

Dagegen fassen LXX (*καὶ καλύπτει ἀσέβεια ἐπὶ τὰ ἐνδομήματα σου*) und Vulg. (*operiet autem iniquitas vestimentum eius*) חָסָה als Subjekt zu כָּסָה; desgleichen die Französische Bibel (Version d'Ostervald: *et cet outrage couvra son habit*) und Köhler (und Frevel bedeckt sein Gewand), vgl. auch Keil, der zwar in seiner Übersetzung חָסָה als Objekt fasst (vgl. oben S. 316), in der Erläuterung jedoch neben dieser Fassung auch die Erklärung von חָסָה als Subjekt zur Wahl stellt. In der Tat lässt der MT beide Fassungen zu. Sind wir jedoch mit unserer auf Grund von LXX und Targ. vorgeschlagenen Änderung von לְבוּשׁוֹ in לְבוּשֶׁהָ (s. oben S. 314) im Recht, dann kann חָסָה nur als Objekt verstanden werden.

חָסָה bedeutet hier nicht die bis zur Tätlichkeit gesteigerte Misshandlung, die das Gewand des Misshandelnden mit den Spuren seiner Übeltat bedeckt (v. Hofmann, SB<sup>2</sup> II, 2 S. 399), auch nicht nur den Betrug des Nächsten und dergleichen (Marti<sup>Do</sup>), sondern ist zusammenfassende Bezeichnung der gesamten Schuld, die man, wie der Prophet in VV. 11—15 dargetan, durch Ehelichung einer Heidin auf sich nimmt, der Schuld an der Nation und an der Religion, am Tempel und am Geist, an Frau und an Kindern, nicht minder am messianischen Reich, s. oben S. 313, vgl. auch Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>: „er scheidet und bedeckt (dadurch) sein Kleid mit Unrecht, d. h. natürlich: zieht sich Schuld zu.“

Durch das Bild des mit Frevel bedeckten Gewandes wird der Schuldbegriff der Mischehen, wenn auch nur indirekt, noch um ein Moment vermehrt: das der Versündigung an der eigenen Person. Doch der Hauptzweck von Gl.a ist es, den gutmachenden Charakter der Scheidung hervorzuheben. Wer sein heidnisches Weib entlässt, dem haftet die Schuld, die er durch die Mischehe

verwirkt, nicht mehr wie ein Fleck auf seinem Gewande an. Unbescholten wie in einem entfleckten reinen Kleid (vgl. Sach. 3, 4) steht er dann wieder vor Gott und Menschen da. Der Fluch, den er auf sich geladen (vgl. V. 12), ist entkräftet: er und sein Geschlecht sind wieder erbberechtigt im messianischen Reich.

Die vom Propheten hier gestellte Forderung betreffend die Entlassung der heidnischen Weiber scheint jedoch erst bei der Ankunft Esras verwirklicht worden zu sein. Das Gelübde Šekhānias, die fremden Frauen zu entlassen (Esr. 10, 2 f.), scheint direkt auf die Forderung Maleachis zurückzugehen (s. B. I Kap. IV § 6 S. 123 f.), ja auch der Bericht, den die Volkshäupter Esra über die Mischehen abstaten (Esr. 9, 1 f.), scheint in seiner kultisch gefärbten Orientierung die Beurteilung Maleachis vorauszusetzen: ganz wie bei Maleachi werden die Mischehen hier als תועבה (Esr. 9, 1 vgl. Mal. 2, 11) bezeichnet, auch der Ausdruck זרע הקדש (Esr. 9, 2) klingt wie ein Nachhall von Maleachis זרע אלהים (Mal. 2, 15, vgl. oben S. 300 f.), s. B. I Kap. IV § 6 S. 121 f.

Wenn endlich das Gebet Esras (Esr. 9, 5—16) in freier Reproduktion von Bestimmungen des Deuteronomiums (vgl. Dt. 7, 1 ff.; 23, 7; 11, 8) und des Heiligkeitsgesetzes (vgl. Lev. 18, 24 f. 27) das Verbot der Ehen mit Heidinnen als prophetische Weisung kennzeichnet (Esr. 9, 10 ff. vgl. 10, 3, s. Bertholet, EN z. d. Stt.), so liegt möglicherweise hier ebenfalls eine, wenn auch indirekte Bezugnahme auf Maleachi vor, ist dieser doch der einzige von den Schriftpropheten, der die Frage der Mischehen erörtert hat, s. B. I Kap. IV § 6 S. 124.

Dürfte demnach die Priorität von Mal. 2, 10—16 gegenüber den in Esr. 9 f. geschilderten Vorgängen feststehen, so wäre als terminus ad quem für die Abfassung der vorliegenden Rede das Jahr 458 gegeben. Doch wird man vermutlich noch um eine Reihe von Jahren zurückgehen müssen, da nach Esr. 9, 2 die Mischehen bereits in der zweiten Generation fortgesetzt werden, während Maleachi sie als ein eben erst aufgekomenes Übel zu charakterisieren scheint. Man wird daher wohl nicht zu sehr in die Irre gehen, wenn man unsere Rede in der Zeit um 475, d. h. also eine knappe Generation vor der Ankunft Esras in Jerusalem (458), entstanden sein lässt, s. B. I Kap. IV § 6.

Es folgt noch in Gl. b die gleiche Mahnung wie in V. 15b, jedoch teils in verkürzter, teils in veränderter Gestalt, indem

hier einerseits die Worte **וּבְאִשֶׁת נְעוּרֶיךָ** fehlen und andererseits statt der 3. Prs. Sg. **אֶל-יִבְגְּדוּ** die 2. Prs. Pl. **וְלֹא תִבְגְּדוּ** steht. Bereits oben (S. 305) z. V. 15b ist bemerkt worden, dass es sich offenbar nur um zwei verschiedene Varianten desselben Textes handelt, als dessen ursprüngliche Gestalt **וּבְאִשֶׁת נְעוּרֵיכֶם לֹא תִבְגְּדוּ** anzunehmen sei. Doch so gut die Worte an den Schluss von V. 15 passen, so wenig angebracht erscheinen sie hier. In V. 15b sind sie eine direkte Folgerung aus dem Inhalt von V. 15a; diese Folgerung wird in V. 16a in Form einer Mahnung fortgesetzt. Die Wiederholung von V. 15b erscheint daher ganz überflüssig. Mit V. 16a findet die Rede einen viel wirkungsvolleren Abschluss. Es dürfte daher nicht unwahrscheinlich sein, mit Sievers (Misc. S. 147. 162), J. M. P. Smith, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup> (vgl. Riessler und Procksch), Gl.b für eine Dublette zu V. 15b bzw. mit Haller<sup>2</sup> für einen Zusatz zu erklären, vgl. B. I Kap. VII § 3 S. 374 f.

Ist aber auch Gl.b als eine vom Rande in den Text eingedrungene Variante aufzufassen, so folgt daraus noch nicht die Berechtigung zu der von Sievers (a. a. O.), Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup> vertretenen Streichung der am Schluss von Gl.a stehenden Bekräftigungsformel **אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת**. Diese Bekräftigungsformel bietet für die ganze vorliegende Rede (2, 10—16) einen volltönenden Abschluss. Die Notwendigkeit eines solchen Abschlusses haben auch Marti<sup>Do. KHS<sup>3</sup></sup> und Nowack<sup>3</sup> erkannt, indem sie die Bekräftigungsformel an das Ende des von ihnen konstruierten Textes gesetzt haben.

#### Zusammenfassung von 2, 16.

In direkter Anlehnung an die Warnung von V. 15b fordert der Prophet die Entlassung der ausländischen Frauen. Motiviert wird diese Forderung mit der Tatsache, dass die Fremdländerinnen als die Angehörigen einer anderen Religion, als „Töchter eines Fremdgottes“ (vgl. V. 11) für Jahve ein Gegenstand des Hasses sind. Durch die Scheidung von der gottverhassten Heidin wird die begangene Sünde, die auch eine Sünde an der eigenen Person ist, wieder gutgemacht, im Bilde geredet, der Rock der Ehre ist dann wieder fleckenlos, der Makel des Frevels haftet ihm dann nicht mehr an.

## **Des Buches Maleachi vierte Rede: 2,17—3,5.**

### **Die ungeduldige Frage der Tempelgemeinde nach der göttlichen Parusie und die Antwort des Propheten oder der Advent Jahves und dessen Vorläufer.**

Zur Entstehungszeit der Rede s. B. I Kap. IV § 5 (S. 118—121).

Zum zeitgeschichtlichen Rahmen s. ebenda Kap. V § 8 (S. 202—210).

#### **1) V. 17: Die Frage der Tempelgemeinde nach der göttlichen Parusie.**

Verdruss bereitet ihr Jahve mit euren Reden, doch ihr sprecht: wodurch bereiten wir 'ihm' Verdruss? Indem ihr sprecht: ein jeglicher, der Böses tut, ist gut in den Augen Jahves, da an solchen er doch Wohlgefallen hat, oder (und wenn nicht) wo ist (bleibt) (dann) der Gott des Rechts?

Mit V. 17 beginnt, wie schon I.-Ezra richtig gesehen, ein neuer Abschnitt bzw. eine neue Rede. Ein Zusammenhang mit V. 16, wie ihn Pocock, Hitzig und Umbreit nachweisen wollen, lässt sich nur künstlich herstellen. Unverkennbar dagegen ist die enge Beziehung zu 3, 1 ff. Die Frage, die die Gemeinde in V. 17 aufwirft, wird vom Propheten in 3, 1 beantwortet. Daher ist auch die Annahme Pressels und Langes, die V. 17 als einen für sich bestehenden Abschnitt ansehen, für unbegründet zu halten. Wie alle anderen Reden Maleachis, so hebt auch diese mit einer These des Propheten an (s. B. I Kap. VIII § 1 f. S. 396 ff.). Im Unterschied von den Thesen der drei ersten Reden (1, 2. 6; 2, 10) enthält jedoch die der vorliegenden Rede nicht einen allgemeingültigen Satz, sondern ein konkretes Tadelsvotum an die Adresse der Tempelgemeinde, dass sie Jahve mit ihrem Gerede ermüde, belästige, ihm Verdruss bereite.

הוֹגֵעְתֶם ist ebenso wie הוֹגֵעְנוּ in Gl. aβ eine nur hier vorkommende Hif'ilform, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434. Zwei suffigierte Hif'ilformen noch Jes. 43, 23 (הוֹגֵעְתִּיךָ). 24 (הוֹגֵעְתָּנִי). An den beiden letztgenannten Stellen steht הוֹגִיעַ in Parallele mit הָעֲבִיד (dienen lassen), während andererseits in 3, 13 (s. unten z. St.) als Analogon für הוֹגֵעְתֶם יְהוָה בְּדַבְרֵיכֶם der Ausdruck הָזְקוּ עָלַי דְּבַרְיֶכֶם (= überwältigt haben mich eure Reden) gebraucht wird. Man geht daher wohl nicht irre, wenn man an allen vier Stellen הוֹגִיעַ mit Mühe machen, belästigen, plagen, ermüden, ärgern, Verdruss bereiten, verdriessen übersetzt.

Subjekt von הוֹגֵעְתֶם sind weder die Frommen (Wellhausen, v. Hoonacker), noch die Skeptiker (Marti<sup>10</sup>) bzw. die Zweifler (Sellin<sup>1,2,3</sup>, Procksch) bzw. die Kleingläubigen (Nowack<sup>3</sup>, vgl. Sellin<sup>1,2,3</sup>) bzw. die Freidenker (Torrey), noch die Priester und Gesetzeskundigen, die eine Mischehe eingegangen sind (v. Til), noch die grosse Masse des Volkes im Unterschied von den wahrhaft Frommen einerseits und den vollendet Gottlosen andererseits (Köhler, vgl. auch Isopescul), sondern die Tempelgemeinde als solche, s. B. I Kap. VIII § 1 f. S. 396 ff., vgl. auch J. M. P. Smith. Es ist also die Stimmung der öffentlichen Meinung, die der Prophet hier ebenso wie 1, 2 (s. oben S. 2 ff.) und 3, 13 (s. unten z. St.) im Auge hat. So richtig de Moor, vgl. auch Hieronymus, Hitzig, Keil. Das Perfektum ist hier wie 1, 2 (s. oben S. 1 ff.) natürlich in präsentischem, nicht aber in präteritalem Sinn zu erklären. Die futurische Deutung, wie sie Grotius vertritt, würde den ganzen Abschnitt seines zeitgeschichtlichen Charakters entkleiden. Die Wiedergabe von הוֹגֵעְתֶם in der LXX durch die Partizipialform οἱ παροξύνοντες ist auffallend. Vollers (Dod. S. 76 bei Tichomiroff) vermutet als Vorlage הַפּוֹגְעִים bzw. הַהֹגְעִים. Doch sollte durch die Partizipialform vielleicht nur eine Verknüpfung mit dem Vorhergehenden hergestellt werden, vgl. Köhler. In Jes. 43, 23 wird übrigens הוֹגִיעַ noch genauer durch ἔγκοπον (B) bzw. ἔγκοπον (NAQΓ) ποιεῖν wiedergegeben. Statt יְהוָה bietet die LXX τὸν θεόν. Sollte sie in ihrer Vorlage הָאֱלֹהִים gelesen haben? Sievers (Misc. S. 147. 162) streicht יְהוָה und ändert dementsprechend

הוֹנֵעֲתֶם in הוֹנֵעֲתוּנִי, und zwar teils aus metrischen Gründen, teils aus der Erwägung, dass einfaches „mich“ besser in den Mund Jahves passe.

Auf die These des Propheten folgt hier ebenso wie in den drei vorhergehenden Reden der Einwand der Zuhörer, eingeleitet durch וְאָמְרֶתֶם (s. 1, 2. 6; 2, 14, vgl. auch 1, 7. 13). Das Targ. ergänzt auch hier vor אָמְרֶתֶם noch ein אִם (s. oben S. 3 z. 1, 2), desgleichen die Peš. wie 1, 6. 7; 2, 14 u. s. w. (s. oben S. 54 z. 1, 6). Den Inhalt des Einwandes selbst bilden die Worte בְּמַה הוֹנֵעֲנוּ. Zu בְּמַה s. das oben (S. 4 f.) z. 1, 2 Bemerkte.

הוֹנֵעֲנוּ wird von der LXX wiedergegeben durch: ἐν τίνι παρωξύνσαμεν αὐτόν, desgleichen von der Peš. durch במא אלאינדי und von der Vulg. durch: in quo eum fecimus laborare. Alle drei genannten Versionen setzen demnach die LA הוֹנֵעֲנוּהוּ voraus. Das gleiche gilt wohl auch vom Targ. (במא אהלינא קדמוהי). Die LA der LXX wird von mehreren ihrer Tochterversionen bestätigt: von der aeth., arab., slav. und v. lat.<sup>0e</sup>, während in der syr.-hex. ebenso wie in Kodd. A und Γ das αὐτόν fehlt. Innerhalb der handschriftlichen Überlieferung des MT bietet ein Kod. (Kenn. 182 bzw. 180, vgl. Tichomiroff) ebenfalls statt הוֹנֵעֲנוּ eine suffigierte Form, jedoch in Verbindung mit dem Suffix der 2. Prs. Sg. (הוֹנֵעֲנֶנְךָ). In Übereinstimmung damit auch v. lat.<sup>sa</sup> (in quo provocavimus te). Im Hinblick auf das angeführte Zeugnis der alten Versionen dürfte es sich vielleicht empfehlen, mit Tichomiroff הוֹנֵעֲנוּהוּ zu lesen, vgl. auch die Übersetzungen von Riessler, Marti<sup>KHS</sup>, J. M. P. Smith, Haller<sup>1,2</sup>.

Der Einwand der Zuhörer wird auch hier dem Propheten zum Anlass, seine These näher zu begründen bzw. den Inhalt der gerügten Reden anzugeben. Eingeleitet wird die nähere Angabe hier wie 1, 7. 12 durch בְּאִמְרֵיכֶם, s. oben (S. 63) z. 1, 7.

Den Inhalt der Reden selbst bilden zwei Aussage- und ein Fragesatz. L. de Dieu übersetzt Gl.ba: quicumque facit malum bonum in oculis Domini, iis ille delectatur. Ihm zufolge hätten wir demnach einen zusammengesetzten Satz, dessen Subjekt כָּל־עֹשֶׂה רָע טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה und dessen Prädikat der durch ו apodosis eingeleitete Satz mit rückweisendem Pronomen וְבָהֶם הוּא תִּפְּץ ist, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 143. Doch macht diese Konstruktion einen

künstlichen und gezwungenen Eindruck. Viel natürlicher scheint es, mit den alten Versionen und den meisten Auslegern Gl.b in zwei Sätze zu zerlegen: 1) **וְזָבְחָם הוּא חֲפִיץ** 2) **כָּל־עֲשֵׂה רָע טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה**.

Der erste Satz ist ein erweiterter Nominalsatz: ein jeglicher, der Böses tut, ist gut in den Augen Jahves. Die Annahme Venemas, der vor **טוֹב** noch **עֲשֵׂה** ergänzt und dementsprechend **טוֹב** als Objekt auffasst, erscheint überflüssig; jedenfalls ist das *καλόν* der LXX kein ausreichender Beweis dafür. Von den Tochterversionen der LXX haben die aeth. (iē'eddem), syr.-hex. (**שפיר**), arab. (**حَسَنٌ**), v. lat.<sup>9a</sup> (bonus), slav. (**добръ**) nicht *καλόν*, sondern *καλός* in ihrer Vorlage gelesen, auch Chrysostomus (bei Holmes-Parson nach Tichomiroff) setzt den gleichen Text voraus. Als Maskulinum wird **טוֹב** auch vom Targ. (**תקין**), Peš. (**שפיר**) und Vulg. (bonus) aufgefasst.

**כָּל־עֲשֵׂה רָע** kann nicht als die unumstritten einzige LA gelten, da einige HSS statt des Singulars den Plural **עֲשִׂי** bieten, s. Ginsburg, HB z. St. Dieser LA gibt Graetz den Vorzug. In der Tat scheint dieselbe durch das Pluralsuffix in **בָּרָחַם** direkt gestützt werden zu können, während andererseits der Singular **טוֹב** ihr nicht widerspricht, vgl. Gen. 27, 29. Num. 24, 9, s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 145 l. König, Synt. § 348 t. Der Ausdruck ist vielfach in ganz konkreter Weise gedeutet worden. So denkt Cyrill an die Priester, v. Til an die Priester und Volksoberen, Köhler an die offenbaren notorischen Sünder in Israel, andere dagegen an die Heiden, sei es an die Heiden überhaupt (Umbreit, Keil), sei es an die Israel feindlichen Heidenvölker (Venema), sei es an die heidnischen Nachbarn, mit Einschluss der Babylonier (Hieronymus), sei es speziell an die Perser (Reinke). Doch sind diejenigen, die der Prophet **עֲשֵׂה רָע** nennt, offenbar identisch mit den **עֲשִׂי רָשָׁעָה** und **יָדִים** in 3, 15. 19 sowie den **רָשָׁעִים** in 3, 18. 21, die Gott nicht dienen (3, 18), Jahve nicht fürchten (vgl. 3, 5) und daher im Gegensatz zu denen stehen, die Gott dienen (3, 18), die Jahve bzw. seinen Namen fürchten (3, 16. 20) und die daher als **צְדִיק** bezeichnet werden (3, 18). Sind aber die **עֲשִׂי רָשָׁעָה** in 3, 15. 18 die Samariter (vgl. unten z. 3, 15), so auch die als **עֲשֵׂה רָע** Bezeichneten. Bestätigt wird diese Annahme vor allem durch 3, 5, wo das in 2, 17 vermisste straf-

richterliche Einschreiten Gottes als Gottesgericht über diejenigen angekündigt wird, die Jahve nicht fürchten, bzw. über die Zauberer, Ehebrecher und Meineidigen. Letztere drei Ausdrücke sind jedoch lediglich Bezeichnungen der Samariter als Träger eines heidnischen, abgöttischen und synkretistischen Kultus, s. unten z. 3, 5, vgl. auch B. I Kap. VI § 2 S. 234. § 3 S. 239. § 11 S. 278. § 34 S. 329.

טוב kann sowohl Nominal- wie Verbalform sein. In Verbindung mit בעיני פ kommen beide Formen vor, vgl. Num. 24, 1. 1. Sam. 29, 6. 9. 2. Sam. 3, 19. 36; 15, 26; 19, 38. 1. Kön. 21, 2. Jer. 40, 4. Sach. 11, 12. Marti<sup>10</sup> rechnet mit der Möglichkeit, dass בעיני יהוה späterer Zusatz sei, und statuiert im Zusammenhang damit für טוב die Bedeutung „glücklich sein, gut fahren“. Sievers (Misc. S. 147. 162) stimmt aus metrischen Gründen Marti in der Streichung von בעיני יהוה bei, desgleichen Sellin<sup>1.2.3</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup>. Doch schwerlich mit Recht. Der Gegensatz von רע fordert jedenfalls für טוב eine ethische Fassung, vgl. Jes. 5, 20. Am. 5, 14. Damit kommt zugleich auch der von Marti für die Beseitigung von בעיני יהוה geltend gemachte Grund in Wegfall.

Der Ausdruck כַּל־עֲשֵׂה רַע טוֹב בעיני יהוה geht auf zwei deuteronomische bzw. deuteronomistische Formeln zurück:

1) עֲשֵׂה (אֶת־) הַרַע בְּעֵינֵי יְהוָה (vgl. Dt. 4, 25; 9, 18; 17, 2. Ri. 2, 11; 3, 7; 4, 1; 6, 1; 10, 6. 1. Kön. 11, 6; 14, 22).

2) עֲשֵׂה (הַיִּשְׂרָאֵל) הַטּוֹב (וְהַיִּשְׂרָאֵל) בְּעֵינֵי יְהוָה (Dt. 12, 28) bzw. עֲשֵׂה (הַיִּשְׂרָאֵל) הַטּוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה (Dt. 6, 18).

Diese beiden Formeln sind von Maleachi zu einer scharf pointierten Antithese kombiniert worden.

Übrigens zeigt die Frage in Gl.bß, dass es sich hier nicht wie 3, 15 um die Konstatierung der Tatsache handelt, dass es den Gottlosen gut ergehe, sondern um zwei Schlussfolgerungen aus dieser Tatsache, um das Dilemma, vor das man sich gestellt sah angesichts des Widerspruchs, der zwischen den Erfahrungen des täglichen Lebens einerseits und dem Dogma von der individuellen Vergeltung andererseits klappte. Der Tatbestand selbst, an den die skeptischen Reflexionen der Gemeinde anknüpfen, wird vom Propheten hier einfach vorausgesetzt. Es kommt ihm vielmehr alles darauf an, gegen die falschen Konsequenzen, die man daraus zog, Front zu machen. Diese Konsequenzen waren

doppelter Art. Man folgerte aus dem Wohlergehen der Samariter zunächst, dass Jahve ein ethisch indifferenter Gott sei, der jenseits von Gut und Böse stehe, m. a. W. man wurde an dem sittlichen Charakter Jahves irre.

יְבָרְכֶם הוּא הַפִּיץ wird zusammen mit den beiden vorhergehenden Worten (s. oben S. 324) von Marti<sup>Do</sup> vermutungsweise für eine Glosse erklärt. Zustimmung fand Marti bei Sievers (Misc. S. 147. 162), Sellin<sup>1.2.3</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Haller<sup>2</sup>. Dabei stützt sich Sievers ausschliesslich auf metrische Erwägungen: „2, 17 gehört sachlich unzweifelhaft mit 3, 1. 5 zusammen. Da in den beiden letzteren Strophen deutlich Doppeldreier vorliegen, muss man auch für die erstere Strophe gleiche Form voraussetzen. Sie lässt sich gewinnen, wenn man mit Marti bə'ēnē — xafes streicht.“ Zu diesen metrischen Erwägungen fügt Sellin<sup>1.2.3</sup> noch folgende weitere Argumente hinzu: „1. Durch sie (die Worte in den Augen Jahves und an jenen hat er Wohlgefallen) kommt ein direkt blasphemischer Gedanke in die Rede der Disputanten hinein. Es müsste bestimmt erwartet werden, dass Maleachi diese gerade deswegen mit Strafe bedrohen würde. Das geschieht aber nicht, das Gericht ergeht im folgenden über ganz andere Kategorien von Sündern, und die Worte ich komme zu euch zum Gericht in 3, 5 klingen für die Angeredeten eher verheissungsvoll, wie sie ja auch nach 3, 1 danach verlangt haben, und nicht gegen sie tritt Gott als Ankläger auf. 2. Die Frage und wo ist der Gott des Gerichts? muss sich anlehnen an einen Satz, in dem gesagt wird, dass es den Sündern tatsächlich gut geht d. h. an die ersten Worte von ba, nicht aber an einen Satz, der etwa von Ansichten und Neigungen Gottes spricht; m. a. W. der Parallelismus verlangt jene Streichung. 3. Nach dem Folgenden kann die Frage am Schluss von 2, 17 nicht bedeuten: es gibt keinen Gott des Gerichts, sondern sehnsüchtig verlangend: wo bleibt der Gott des Gerichts? Vgl. מִבְּקֵשִׁים 3, 1. Also handelt es sich um wirklich Fromme, die aber verzweifelt den Widerspruch des äusseren Geschehens zu ihrem Glauben und Hoffen konstatieren. 4. Nur wenn man jene Worte als Zusatz betrachtet, erhält man einen richtigen Gedankenfortschritt von 2, 17 ff. zu 3, 13 ff. Beide Male handelt es sich um Gottesfürchtige vgl. zu 3, 16, aber in 3, 13 ff. klingen ihre Worte noch viel verzweifelter; da

stehen sie direkt in Gefahr, an ihrem Glauben ganz Schiffbruch zu leiden und den Pfad der Gottlosigkeit zu betreten. Diesem würde durch die zu streichenden Worte in 2, 17 vorgegriffen, ohne dass deswegen ein ernster Tadel folgte.“

Die von Sellin angeführten Gründe sind nicht stichhaltig.

Zu 1) Der Hinweis auf das Eindringen eines direkt blasphemischen Gedankens in die Rede dürfte um so auffallender sein, als ja Sellin selbst 13 Zeilen früher aus dem Buche Hiob (Hi. 19, 6; 21, 7 ff.), Jeremia (Jer. 12, 1 ff.) und dem Psalter (Ps. 73, 2 ff.) Stellen anführt, die er mit den Worten charakterisiert: „Was hart an Blasphemie grenzte.“ Wenn Sellin erwartet, dass der Prophet „die Disputanten“ mit Strafe bedrohen würde, so übersieht er, dass die vorliegende Rede (2, 17—3, 5) für die Gemeinde vor allem eine Trost- und Verheissungsrede darstellt, deren Zweck es ist, die Gemeinde über das bisherige Ausbleiben des göttlichen Advents und seiner Vorboten zu beruhigen. Dieser Charakter der Rede bringt es mit sich, dass sie wohl eine Strafandrohung, aber nicht an die Adresse der Tempelgemeinde, sondern an die der Samariter bietet (3, 5).

Zu 2) Nicht ganz verständlich ist der überaus stark anthropomorphisierende Ausdruck Sellins, der hier die Schlussworte von Gl.ba als einen Satz charakterisiert, „der etwa von Ansichten und Neigungen Gottes spricht“. Ebensovienig verständlich ist die Behauptung, dass die Frage: „Und wo ist der Gott des Gerichts?“ sich an einen Satz anlehnen müsse, in dem gesagt wird, dass es den Sündern tatsächlich gut geht. Unverständlich ist diese Behauptung im Hinblick auf Ps. 42, 4. 11, wo die ganz analoge Frage: „Wo ist dein Gott?“ beide Male angeschlossen an eine Schilderung der Leidensnot des Dichters erscheint.

Zu 3) Wie bereits oben (S. 321) gezeigt wurde, ist das redende Subjekt in unserem Verse nicht eine Gruppe von Frommen, sondern die Tempelgemeinde.

Zu 4) Auch ohne Streichung der von Sellin beanstandeten Worte erhält man einen ganz verständlichen Gedankenfortschritt von 2, 17 ff. zu 3, 13 ff. Der Fortschritt ist zunächst zeitlicher Art. Sind wir mit unserer Ansetzung der Rede 2, 17—3, 5 in der Zeit kurz vor Esras Ankunft in Jerusalem im Hochsommer 458 (s. B. I Kap. IV § 5 S. 118—121) und mit der Ansetzung der Rede 3, 13—21 in der Zeit bald nach der Kanonisierung des Gesetzes

am 24. Tišri 457 (s. B. I Kap. IV § 3 S. 110—113) im Recht, dann liegt zwischen beiden Reden ein Zeitraum von ungefähr  $\frac{5}{4}$  Jahr. Im Laufe dieser Zeit hatte sich die Situation insofern total verändert, als man vor dem Hochsommer 458 über das Ausbleiben des Vorläufers der messianischen Zeit, des erwarteten Gottesboten, beunruhigt war (s. B. I Kap. V § 8 S. 208 f.), während man nach der Kanonisierung des Gesetzes 457 das Ausbleiben des Anbruchs der messianischen Zeit schmerzlich vermisse (s. B. I Kap. V § 10 S. 218 ff.). Was endlich die von Sievers hervorgehobenen und auch von Sellin geltend gemachten metrischen Erwägungen anlangt, so sei auch bei dieser Gelegenheit auf das in B. I Kap. VIII § 8 Bemerkte hingewiesen. Positiv spricht für die Ursprünglichkeit der angefochtenen Worte vielleicht die Wiederaufnahme von  $\text{יְפִי}$  in  $\text{יְפִי}$  von 3, 1, s. das oben (S. 180 f.) z. 2, 2 zu dem Gebrauch der Epanalepse im B. Maleachi Bemerkte.

Das vor  $\text{יְפִי}$  stehende  $\text{ו}$  fassen die alten Versionen in kopulativem Sinn. Desgleichen auch die meisten Ausleger, vgl. Reinke, Köhler, Keil, Tichomiroff, v. Orelli<sup>3</sup>, Wellhausen, Nowack<sup>1,2,3</sup>, Duhm<sup>U</sup>, Isopescul, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>; genauer v. Til in steigerndem Sinn: imo, etiam. Doch empfiehlt es sich vielleicht noch eher, hier einen Umstandssatz anzunehmen: während bzw. da an solchen er doch Wohlgefallen hat, vgl. Driver, Tens.<sup>3</sup> § 159 f. Ges.-K.<sup>28</sup> § 141 e. Das Pluralsuffix in  $\text{יְפִי}$  bezieht sich auf den kollektiv zu verstehenden Singular  $\text{עֲשֵׂה רַע}$ , vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 135p. König, Synt. § 346p.

$\text{יְפִי}$  ist Bezeichnung des göttlichen Wohlgefallens. Worin sich das göttliche Wohlgefallen an den Samaritern äussere, ist nach Analogie von 3, 15 zu beurteilen. Dort wird von ihnen ausgesagt, dass sie trotz herausfordernden Übermuts gegen Gott vor Strafe bewahrt bleiben und sich in stets wachsendem Wohlstand unerschütterlicher Festigkeit erfreuen. Neben dieser Konsequenz, die man aus dem Glück der Gottlosen folgerte, war noch eine andere möglich.

$\text{וְ$  leitet diese andere Möglichkeit ein. Die Partikel ist weder Interjektion = o! zur Einführung der Worte des Propheten, durch die er seiner Bewunderung der Langmut Gottes Ausdruck verleiht (L. de Dieu), noch Kopulativpartikel = und

(LXX, auch R. Tanhûm [bei Pocock] unter Berufung auf Lev. 4, 24, 28, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Nowack<sup>3</sup>), sondern wie Hi, 16, 3; 22, 11 in der Bedeutung: wenn nicht zu fassen. So Peš. (ואן לא), Kimhi, Venema, Hitzig, Köhler, Keil, Wellhausen, Franz. Bibel (Version d'Ostervald).

אֵיךְ leitet eine Frage ein, die teils wie Ps. 42, 4. 11; 79, 10; 115, 2. Jo. 2, 17. Mi. 7, 10 den Ausdruck höhnisch triumphierenden Spottes in sich schliesst, teils wie Ps. 89, 50 den zweifelnder Ungewissheit; daneben klingt jedoch auch wie Jes. 63, 11. 15 die Note sehnsüchtigen Verlangens und schmerzlich wehmütigen Vermissens mit hindurch, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 408. Eine Leugnung der Existenz Gottes (Calvin) bedeutet die Frage keineswegs.

אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט ist die Bezeichnung des Gottes, nach dem die Gemeinde verlangt, den sie vermisst, nach dem sie halbskeptisch ungewiss, halbgeduldig erwartungsvoll ausschaut. Der Ausdruck findet sich nur noch Jes. 30, 18, und zwar mit indeterminiertem nomen rectum אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט. Dort bedeutet מִשְׁפָּט wohl das Recht, und zwar das Recht, das Israel in der Welt hat, „das Recht auf Erhöhung und Emporkommen“, vgl. Marti, KHCAT z. St. Das Targ. paraphrasiert beide Male אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט (ד' עביר דינא אלהא), ebenso auch Peš. an unserer Stelle אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט (ד' עביר דינא אלהא), vgl. Luther: der Gott, der da strafe. In gleichem Sinne Vulg. (Deus iudicii) und die meisten Ausleger (der Gott des Gerichts), vgl. Venema, Maurer, Reinke, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Wellhausen, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Marti<sup>Do KHS<sup>4</sup></sup>, Isopescul, Duhm<sup>U</sup>, Riessler, Haller<sup>1.2</sup>, Sellin<sup>1.2.3</sup>. Dagegen übersetzt LXX hier wie Jes. 61, 8. Ez. 18, 19. 21. Prov. 17, 23 מִשְׁפָּט mit δικαιοσύνη; ebenso J. M. P. Smith (the God of justice), vgl. auch v. Hoonacker, der zwar in seiner Übersetzung le Dieu du droit bietet, in der Erläuterung jedoch den Ausdruck mit le Dieu de justice wiedergibt. Im Hinblick auf 3, 5, wo מִשְׁפָּט nur im Sinne von Gericht aufgefasst werden kann (s. unten z. St.), dürfte es auf den ersten Blick das Nächstliegende sein, den Ausdruck auch hier in der gleichen Bedeutung zu nehmen, wobei jedoch zugegeben werden muss, dass zu der Aussage in Gl.ba מִשְׁפָּט sowohl im Sinne von Gericht als auch im Sinne von Gerechtigkeit gut passt. Am besten erklärt man daher wohl mit v. Hoonacker ebenso wie

Jes. 30, 18 אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט als der Gott des Rechts (s. Budde ZAW XXVI S. 25), d. h. als der Gott, der das Recht zur Geltung bringt bzw. Israel zu seinem Recht verhilft (vgl. Knabenbauer), indem er durch strafrichterliches Einschreiten am Tage des Endgerichts (vgl. 3, 17 ff.) es sich in der Form ausgleichender Gerechtigkeit auswirken lässt. Mit dieser Erklärung ist zugleich auch die eschatologische Orientierung des Begriffs מִשְׁפָּט ausgesprochen: es ist die endgültige Entscheidung, durch die das Los der Tempelgemeinde und der Samariter bestimmt wird und deren nähere Schilderung der Prophet in den fünf Schlussversen (3, 17—21) der letzten bzw. vorletzten seiner Reden bietet (3, 13—21). Das Moment der eschatologischen Orientierung bleibt unberücksichtigt bei H. W. Hertzberg (Die Entwicklung des Begriffs מִשְׁפָּט im A. T. [ZAW XL S. 256—287. XLI S. 16—76]), wenn er auch richtig מִשְׁפָּט als Ausdruck einer Willensrichtung erklärt und zugleich als Bezeichnung eines dieser Willensrichtung entsprechenden Verhaltens, dessen Ziel es ist, dass es den Guten gut und den Schlechten schlecht gehe (XLI S. 61). Von hier aus bedeutet für ihn das Prädikat אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט in Anwendung auf Jahve in Jes. 30, 18 den Gott der Gerechtigkeit und Billigkeit, der den Hohen zerschmettert und dem Niedrigen aufhilft (XLI S. 38).

Sind wir mit der Ansetzung der vorliegenden Rede (2, 17—3, 5) in die Zeit unmittelbar vor der Ankunft Esras in Jerusalem im Hochsommer 458 im Recht (s. oben S. 326), dann enthält unser Vers ein charakteristisches Zeugnis für die hochgradig gespannte messianische Erwartung, die damals die Tempelgemeinde beherrschte. Unser Vers berührt sich in dieser Beziehung mit 1, 2 (s. oben S. 2). Allerdings wird dort die Hoffnung auf die Endzeit mit der Liebe Jahves in Zusammenhang gebracht, hier dagegen mit seiner Gerechtigkeit. Den Ausgangspunkt für letztere Betrachtungsweise bildete das Problem von der individuellen Vergeltung. Der Widerspruch zwischen den Erfahrungen des täglichen Lebens und dem ezechielischen Dogma (Ez. 18) hatte das Problem gezeitigt, vgl. oben S. 324. In zwiefacher Formulierung tritt es im A. T. auf: entweder als Frage nach dem Glück der Gottlosen (Ps. 37. 49. 73) oder als Frage nach dem Unglück des Frommen (B. Hiob). An unserer Stelle liegt die erstere Fragestellung vor. Doch die Lösung, die die Gemeinde erwartet, ist eine andere als in den oben genannten

Psalmen. In Ps. 37 ist es der weitere Fortgang des Lebens selbst, der die Lösung bringt, in Ps. 49 der Tod bzw. die Art des Todes, in Ps. 73 die auch den Tod überdauernde Gemeinschaft mit Gott. Das B. Hiob endlich verzichtet einfach auf eine Lösung unter Hinweis auf die Schöpferallmacht und Allweisheit Gottes, dem das unbedingte Verfügungsrecht über seine Geschöpfe zusteht. Bei den Zeitgenossen Maleachis dagegen war der Lösungsversuch eschatologisch orientiert: sie erwarteten die Betätigung der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes vor allem von der messianischen Zeit, die den gottlosen Samaritern sicher die verdiente Strafe bringen werde. Doch immer wieder in der Erfüllung ihrer Wünsche getäuscht, läuft die Gemeinde Gefahr, an Jahve und seinem sittlichen Charakter irre zu werden, sich in skeptischer Ungewissheit zu verlieren. Dieser Ungewissheit tritt der Prophet im folgenden entgegen, indem er auf die Zweifelsfrage der Gemeinde die in 3, 1—5 vorliegende Antwort erteilt.

#### Zusammenfassung von 2, 17.

Die Gemeinde erwartet mit um so gespannterer Ungeduld den Anbruch der Endzeit, als sie von dieser allein die Lösung des quälenden Rätsels von dem Wohlergehen und der scheinbaren Gottwohlgefälligkeit der Samariter erhofft. Ganz besonders akut wurde das Problem dadurch, dass die immer noch ausbleibende Bestrafung der Frevler den sittlichen Charakter Gottes, namentlich seine richterliche Gerechtigkeit, in Frage zu stellen schien. Für den Propheten, der gleich der Gemeinde nur mit einer eschatologischen Lösung der Frage rechnet, wird die skeptische Stimmung der öffentlichen Meinung zum Anlass, sich im folgenden über den Zeitpunkt des göttlichen Advents zu äussern.

#### 2) 3, 1—5: Die Antwort des Propheten.

##### a) V. 1: Der Zeitpunkt des Advents Jahves und seines Vorläufers.

Fürwahr ich bin im Begriff, zu entsenden meinen Boten, dass er bahne einen Weg vor mir her. Dann wird jählings kommen zu seinem Tem-

pel der Allherr, den ihr begehrt. Ja, der Bote des Bundes, den ihr herbeiwünscht, ist schon im Kommen begriffen, spricht Jahve der Heere.

Der Prophet leitet seine Antwort auf die Zweifelsfrage der Gemeinde mit einem  $\text{הִנֵּה}$  ein, das hier, wie 2, 3 (s. oben S. 187), in Verbindung mit einem Partizipium zur Bezeichnung des Futurum instans dient, s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 116p. Ewald, Lehrb.<sup>8</sup> § 306d. König, Synt. § 237g. Driver, Tens.<sup>3</sup> S. 168. So richtig schon Coccejus und Drusius. Die Ankündigung der Sendung eines wegbereitenden Boten als Antwort auf die Frage von 2, 17 hat nur dann einen Sinn, wenn es sich um eine in der allernächsten Zukunft zu erwartende Tatsache handelt. Die

Fassung von  $\text{הִנֵּה}$  lediglich als  $\text{حَرْفُ التَّنْبِيْهِ}$  (vgl. Caspari-Müller, Ar. Gr.<sup>5</sup> § 342), d. h. als Partikel, die nur auf die Handlung als solche aufmerksam machen soll (Tarnov, Venema, Köhler), wird daher dem Zusammenhang nicht gerecht.

$\text{אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלֵחַ}$  hat, wie die Schlussformel des Verses deutlich zeigt, zum Subjekt Jahve. So richtig alle neueren Ausleger, vgl. Hitzig, Nowack<sup>1,2,3</sup>, Marti<sup>Do</sup>, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Procksch. Die Beziehung der Handlung auf den dreieinigen Gott (Cappellus, Cornel. a Lap.) bzw. auf Christus (Hieronymus, Calvin, Calov, Rosenmüller) im Hinblick auf Matth. 11, 10. Mrk. 1, 2. Luk. 7, 27 und unter Berufung auf den Satz: *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* (Calov, Cornel. a Lap.) ist naturgemäss lediglich als Ausfluss dogmatischer Betrachtungsweise zu werten.

$\text{מִלְאָכִי}$  dürfte wohl im Hinblick auf das Zeugnis der LXX, Peš. und Vulg. die ursprüngliche LA sein im Unterschied vom Targ. ( $\text{מַלְאָכָא}$ ), das  $\text{הַמְלָאָה}$  gelesen zu haben scheint. Der Bote, dessen Sendung der Prophet in Aussicht stellt, scheint den Zuhörern bzw. Lesern eine ganz bekannte Figur gewesen zu sein (vgl. unten S. 334). Doch sind die Ausleger über Art und Wesen dieser Figur sehr geteilter Ansicht.

1) Die jüdischen Ausleger erklären den Ausdruck teils messianisch, teils angelologisch. So denkt I.-Ezra an den Messias ben Joseph, dagegen Kimbi an einen Engel vom Himmel nach Analogie des  $\text{מִלְאָךְ יְהוָה}$ , der Israel nach Kanaan geleitet

hat (Ex. 23, 20 ff.), Alšeiḥ (bei Sängler S. 43) an den Todesengel, Raschi an den Engel, der die Gottlosen vernichtet, Abrabanel (bei Sängler S. 42) an den Engel, der bei Beginn der Totenauf-  
 erstehung erscheint, R. Mose ben Naḥman (1195—1270, s. Winter u. Wünsche JL II S. 424 f.) an den Erzengel Michael (bei v. Til S. 282). Übrigens liest ebenfalls Cheyne (Cr. B. II S. 197. EB III Sp. 3075. 3882) durch Umstellung der Konsonanten aus מַלְאָכִי den Namen מִיכָאֵל heraus. Auch Procksch hält es für möglich, bei der Annahme eines himmlischen Wesens an Michael zu denken. Ausser Cheyne haben folgende christliche Ausleger den Ausdruck מַלְאָכִי = מִלְאָכֵי יְהוָה in angelologischem Sinn gedeutet: Böhme (ZAW VII S. 214), Budde (ZAW XXVI S. 24), Sellin<sup>1,2,3</sup>, Haller<sup>1,2</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>, Gressmann (Mess. S. 162).

2) Die christlichen Ausleger seit Ephraem haben im Hinblick auf das Zeugnis des N. T. (s. oben S. 331) den Ausdruck מַלְאָכִי mit Vorliebe auf Johannes den Täufer gedeutet, vgl. Hieronymus, Cyrill, Theodoret, Theodor, Calvin, Cappellus, Cornel. a Lap., Coccejus, Venema, Drusius, Rosenmüller, J. D. Michaelis, Reinke, Keil, Köhler, Knabenbauer, de Moor, Tichomiroff, Isopescul, Rybinski (Der Mal'akh Jahve, Paderborn 1930, S. 40).

3) Kollektiv, aber mit persönlicher Zuspitzung auf Johannes den Täufer wird der Begriff von Theiner, Eichhorn, Loch, Reischle (bei Reinke), Umbreit und Hengstenberg gefasst: „es ist der ganze Chor der göttlichen Boten . . ., welche die Erscheinung des Heils vorbereiten“ (Hengstenberg, Christ.<sup>2</sup> III S. 615).

4) Die meisten neueren Ausleger dagegen begnügen sich mit der individuellen Deutung auf eine prophetische Persönlichkeit, die entweder nach V. 23 als Elias redivivus (Hitzig, Ewald, Wellhausen, Riessler, Procksch, vgl. Nowack<sup>1,2,3</sup>, Delitzsch [Mess. Weiss. S. 157]), oder als Prophet von der Kraft und dem Geist des Elia (v. Hofmann [SB<sup>2</sup> II, 1 S. 163], Volck [PRE<sup>3</sup> XII S. 109], v. Orelli<sup>3</sup>, v. Hoonacker) erklärt wird, oder als „der Jahve repräsentierende Bote, Jahve in Repräsentation“ (Marti<sup>D<sup>o</sup></sup>) bzw. eine von Jahve unterschiedene und doch seine Vertretung darstellende Erscheinung, die sowohl mit dem „Engel des Bundes“ als mit dem „Herrn des Tempels“ identisch ist (Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>). Übrigens hat schon Abrabanel neben der oben sub Nr. 1 genannten Erklärung noch eine andere zur Wahl gestellt, der

zufolge unter מְלָאכִי ein Prophet, und zwar der Verfasser unseres Buches, zu verstehen sei (s. Sänger, Mal. S. 46), vgl. v. Orelli<sup>3</sup>.

5) Eine wesentliche Modifikation der sub Nr. 4 genannten Auslegungen ist die Deutung Sängers (Mal. S. 53 ff.): die Sendung des Elia ist nur konkreter Ausdruck für den Gedanken, dass Gott selber mahnend und warnend durch den Gang der Geschichte zu Israel sprechen werde, dass er jedoch noch gewaltiger als durch Maleachi sich warnend dessen Zeitgenossen offenbaren werde, ehe er ihnen als strenger Richter und liebevoller Bundesgott erscheine, m. a. W. מְלָאכִי יְהוָה, d. h. מְלָאכִי יְהוָה, ist also = יְהוָה.

6) Auf eine bestimmte Persönlichkeit, allerdings nicht prophetischer Art, bezieht auch Graetz (GJ II, 2 S. 163. Emend. II z. St.) den Ausdruck, in dem er gleichwie in מְלָאכִי הַבְּרִית und מְלָאכִי הָאֱדוֹן eine Bezeichnung Nehemias findet.

7) J. M. P. Smith endlich verzichtet gänzlich auf eine nähere Erklärung des Begriffs: möglicherweise habe der Prophet überhaupt keine bestimmte Persönlichkeit im Auge gehabt.

Soweit die verschiedenen Deutungen. Es fragt sich also:

1) Ist der Ausdruck מְלָאכִי von einem himmlischen Geisteswesen, sei es als Bote Gottes (mittelalterlich-jüdische Ausleger, auch Budde, Böhme, Cheyne, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Haller<sup>1,2</sup>, Marti<sup>KHS</sup>, Gressmann), sei es als Erscheinungsform Jahves (Marti<sup>Do.KHS</sup>, Sänger) zu verstehen, oder von einer menschlichen Persönlichkeit, sei es der Prophet Maleachi selbst (Abrabanel, vgl. v. Orelli<sup>3</sup>), sei es der Prophet Elia (Hitzig, Ewald, Wellhausen, Riessler, Procksch), sei es ein dem Elia ähnlicher Prophet (v. Hofmann, Volck, v. Orelli<sup>3</sup>, v. Hoonacker), bzw. Johannes der Tauffer (ältere christliche Ausleger und einige neuere) oder sonst irgendeine geschichtliche Persönlichkeit wie Nehemia (Graetz).

2) Ist der Ausdruck מְלָאכִי kollektiv (Hengstenberg, Umbreit u. a.) oder individuell zu erklären? Wie unten gezeigt wird, ist der מְלָאכִי, d. h. der מְלָאכִי יְהוָה, identisch mit dem in Gl.b $\beta$  genannten מְלָאכִי הַבְּרִית. Von letzterem heist es jedoch, dass die Gemeinde ihn herbeiwunsche, sehnsüchtig nach ihm ausschau(e אֲשֶׁר אַתֶּם הַפְּצִים). Diese Aussage zeigt deutlich, dass die Gestalt eines wegbereitenden Boten, der in Gl.a מְלָאכִי und

in Gl. b מְלָאֲכִי הַבְּרִיָּת genannt wird, eine den Zeitgenossen Maleachis geläufige Grösse war, gleichsam zu dem festen Bestande der damaligen Volkesseschatologie gehörte. Diese Vorstellung der Volkesseschatologie wurzelte ihrerseits in der Verkündigung Deuterjesaias (Jes. 40, 3 ff.) von der Wegbereitung angesichts der unmittelbar bevorstehenden Parusie Jahves. Deuterjesaias Verkündigung aber knüpft offenbar an die Sitte morgenländischer Könige an, bei ihren Heereszügen oder Reisen durch voraus-eilende Boten die Wege instandsetzen zu lassen (s. unten S. 337). Dagegen erinnert Gressmann (Mess. S. 185 ff.) an die ägyptischen und babylonischen Gottesstrassen, speziell an die berühmte Prozessionsstrasse des Gottes Marduk, die von Babylon nach Borsippa führte und auf der die Götterbilder in feierlichem Zuge durch Priester getragen wurden. E. Stave (Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898, S. 177 f.) nimmt an, dass Maleachi hier durch die Eschatologie des Parsismus beeinflusst sei, der zufolge dem Erlöser Soshyos mehrere Vorläufer (Soshyanten) vorausgehen werden.

Wie die Gestalt des wegbereitenden Boten, so hat Maleachi offenbar auch dessen verschiedene Namen bereits vorgefunden. Der erste derselben מְלָאֲכִי יְהוָה = מְלָאֲכִי יְהוָה bezeichnet den Vorläufer Jahves mit dem ganz allgemeinen, auch im profanen Sprachgebrauch üblichen Ausdruck: Bote, Botschafter, vgl. Gen. 32, 4. Num. 20, 14. 1. Sam. 11, 3. 1. Kön. 19, 2. Doch handelt es sich hier um mehr als eine blosser Übertragung aus dem profanen Sprachgebrauch in den religiösen. Bereits in letzterem war der מְלָאֲכִי יְהוָה ein ganz festgeprägter terminus. Im vorprophetischen Israel bezeichnete er bekanntlich die persönliche Selbstmanifestation Jahves, die als solche vielfach mit Jahve selbst alternierte, vgl. Gen. 16, 7—13; 21, 17 ff.; 22, 11—14. Ex. 3, 2 ff.; 23, 20—23. Ri. 6, 11—23; 13, 2—23. Nachdem dann der מְלָאֲכִי יְהוָה bei den vor-exilischen Propheten ganz verschwunden war, tritt er erst bei Sacharja wieder auf, und zwar als führende Gestalt in der himmlischen Umgebung Gottes, die den Verkehr zwischen Jahve und der Gemeinde vermittelt (Sach. 1, 12; 3, 1 ff.), vgl. Kusters, De Mal'ach Jahve (Th. T. 1875 S. 369—415). Diese durch Sacharja wieder in den Vordergrund des Interesses gerückte Persönlichkeit war begreiflicherweise die populärste von allen, in Israel bekannten Engelgestalten. Wie natürlich daher, dass der Volksglaube auch

gerade ihr die erwartete Wegbereitung zuschrieb. Bei dieser Identifizierung mag auch die Erinnerung an die Tatsache mitgespielt haben, dass bei dem Zuge Israels aus Ägypten nach Kanaan Gott seinen Engel, den מְלָאֲכֵי יְהוָה, als Wegführer vorausgesandt hatte (Ex. 23, 20—23; 32, 34. Ri. 2, 1—5, vgl. auch Ex. 14, 19; 33, 2. Num. 20, 16), s. Delitzsch, Mess. Weiss. S. 157.

Wie der מְלָאֲכֵי יְהוָה einst vor Israel einhergegangen war, um ihm den Weg für den Einzug in Kanaan zu bahnen, so wird er auch wiederum in der Zukunft vor Jahve einhergehen, um den Einzug der göttlichen Glorie vorzubereiten. Für die Volkserwartung war demnach der als מְלָאֲכֵי יְהוָה bezeichnete Vorläufer Gottes ein überirdisches himmlisches Wesen.

In den Erzählungen über die Mose- und Richterzeit trägt der Mal'akh Jahve vielfach Züge von Feuernatur. Mose erscheint er in der Feuerflamme des brennenden Dornbusches (Ex. 3, 2) und in den Erzählungen von Gid'on und Manō<sup>ah</sup> verschwindet er in der Lohe der Opferflamme (Ri. 6, 21; 13, 20, s. auch Syr. Ap. Bar. 21, 6; 59, 11), vgl. Kusters a. a. O. S. 391. Sein Anblick galt für verderbenbringend (Ri. 13, 22). Es ist daher verständlich, dass die Volksethologie auch dem als מְלָאֲכֵי יְהוָה gedachten Vorläufer Jahves ähnliche Eigenschaften beilegte, ihm Feuernatur zuschrieb und sein Auftreten für schreckenerregend hielt. Aus der Schilderung, die Maleachi von dem Boten Jahves und der Art seines Erscheinens entwirft (3, 2 f.), darf doch wohl dieser Rückschluss auf die volkstümliche Vorstellung gemacht werden.

Am Ende seines Buches bezeichnet Maleachi den Vorläufer Jahves als אֱלֵיָהּ הַגָּבִיָּא (3, 23). Aus dieser Bezeichnung ist jedoch nicht von vornherein mit Hitzig, Ewald, Wellhausen u. a. (s. oben S. 332) auf die Identität des Mal'akh Jahve mit Elia bzw. mit v. Hofmann, v. Orelli u. a. (vgl. oben a. a. O.) auf seine Identität mit einem Propheten nach Art des Elia zu schliessen. Vielmehr ergibt sich aus dieser Bezeichnung wohl nur die Tatsache, dass neben der Vorstellung von dem Mal'akh Jahve als dem Vorläufer der göttlichen Parusie eine andere einherging, der zufolge der in den Himmel entrückte Elia als Jahves Wegbereiter angesehen wurde.

Über die Anhaltspunkte, die zu einer Übertragung des Vorläuferamtes auf die Person des Elia führen konnten, s. unten z.

3, 23, vgl. auch B. I Kap. VI § 4 S. 244. Die Möglichkeit des parallelen Nebeneinander der verschiedensten Vorstellungen in bezug auf die Person des Vorläufers bestätigt sowohl das N. T. als auch die spätjüdische Literatur. Zur Zeit Jesu erwartete man als Vorläufer des Messias neben Elia auch Jeremia oder sonst einen Propheten (Matth. 11, 14; 16, 14; 17, 10. Mrk. 8, 28; 9, 11. Luk. 9, 8. 19. Joh. 1, 21, vgl. auch Joh. 6, 14; 7, 40). Zu den Angaben der spätjüdischen Literatur über Elia, Mose, Henoch oder sonst einen nicht näher bezeichneten Propheten als Vorläufer des Messias s. Volz, Jüd. Esch. S. 191 ff. Bousset, RJ<sup>3</sup> S. 232 f.

Sind wir mit der Ansetzung der vorliegenden Rede in die Zeit unmittelbar vor der Ankunft Esras im Recht (s. B. I Kap. IV § 5 S. 118—121), dann dürfte es nicht unwahrscheinlich sein, dass Maleachi die himmlische Gestalt des Volksglaubens menschlich-geschichtlich umgedeutet hat: für ihn ist der erwartete Vorläufer Gottes niemand anders als der eben im Aufbruch von Babel nach Jerusalem befindliche Priester und Schriftgelehrte Esra. Die Beziehung des Mal'akh Jahve auf Esra war für den Propheten um so näherliegend, als er ja selbst die Übertragung des Ausdrucks **יְהוָה יִדְבָּקֶנּוּ**, der bisher in Anwendung auf Menschen nur als Ehrenprädikat Israels (Jes. 42, 19) bzw. als prophetischer Ehrentitel (Jes. 44, 26. Hag. 1, 13) gebraucht worden war, auch auf die Priester erstmalig vollzogen hatte (2, 7 vgl. Koh. 5, 5, s. oben S. 227).

**וַיִּפְנֶה יְהוָה לִפְנֵי** charakterisiert die Tätigkeit des angekündigten Vorläufers als Wegbereitung: dass er bahne einen Weg vor mir her. Zu dem Perf. mit **ו** cons. nach **יִפְנֶה** mit Partizipium vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 112t. König, Synt. § 367 v. Driver, Tens.<sup>3</sup> § 126. LXX bietet *ἐπιβλέψεται*, punktierte also offenbar **וַיִּפְנֶה**, vgl. Ps. 40, 5; 102, 18, s. RBML VI S. 118. In Übereinstimmung mit der LXX auch die Tochterversionen mit Ausnahme der v. lat.<sup>5a</sup>, die gleich Vulg., Peš. und Targ. sich mit dem MT deckt. Die Form **וַיִּפְנֶה** nur noch Sēph. 3, 15, allerdings ohne **ו**. Die Verbindung des Pi'el **וַיִּפְנֶה** mit **יִפְנֶה** findet sich sonst nur noch bei Deutero- und Tritojesaja (Jes. 40, 3; 57, 14; 62, 10), s. B. I Kap. VIII § 15 S. 442. Offenbar lehnt sich Maleachi, sei es direkt, sei es indirekt (vgl. oben S. 334), an die erste der drei genannten Stellen an. Der Ausdruck bedeutet die Instandsetzung des Weges durch Hin-

wegräumung aller Hindernisse (vgl. Sēph. 3, 15, wo פָּנָה in Parallele zu הָסִיר steht), wie sie bei Reisen von Herrschern oder bei Heereszügen durch vorausgesandte Beamte bzw. Herolde ausgeführt zu werden pflegte, vgl. Justin 2, 10. Arrian, Alex. 4, 30. Diod. 2, 13 (nach Kittel, Jes.<sup>6</sup> z. 40, 3), auch Josephus, Bell. jud. III, 6, 2 § 118. V, 2, 1 § 47.

Die oben angeführten Parallelstellen bei Deutero- und Tritojesaia zeigen deutlich, wie man sich in Israel eine derartige Wegbereitung dachte: sie bestand in der Beseitigung aller Hemmnisse (מִכְשׁוֹל Jes. 57, 14), namentlich in der Entfernung alles störenden Gesteins (vgl. סִקְלוֹ מֵאֲבָן Jes. 62, 10), in der Auffüllung der Vertiefungen und Abtragung der Erhöhungen (Jes. 40, 4), mit einem Wort in der Herstellung einer ebenen, leicht passierbaren (vgl. יִשְׁרוּ Jes. 40, 3 und מִישׁוֹר Jes. 40, 4) Kunststrasse (מִסְלָה Jes. 40, 3; 62, 10), deren Richtung noch durch besondere Zeichen (סֵם Jes. 62, 10) markiert wurde. Bei Deuterojesaia ist die Wegbereitung in rein physischem Sinn gemeint, wie die Erklärung von פָּנָה in 40, 4 deutlich zeigt, vgl. Duhm, Jes.<sup>4</sup> z. St. Bei Maleachi dagegen gewinnt der Begriff übertragene Bedeutung, denn nach V. 3f. besteht die Wegbereitung in der Erneuerung des Priestertums und der Wiederherstellung des Kultus zu ursprünglicher Gottwohlgefälligkeit.

פָּנָה wird von der LXX richtig wiedergegeben durch πρό προσώπου σου. In Übereinstimmung damit auch die Tochterversionen mit Ausnahme der aeth., die kedma gassēka = πρό προσώπου σου bietet, und zwar wohl in Angleichung an Matth. 11, 10 (vgl. Mrk. 1, 2. Luk. 7, 27), s. Isopescul. Wie die LXX, so scheinen auch Peš., Targ. und Vulg. als Vorlage einen mit dem MT identischen Text benutzt zu haben.

Es entspricht der Natur der Sache, dass die Sendung des wegbereitenden Boten das Anzeichen für das Kommen Jahves selbst ist. Darum fährt der Prophet fort: Dann wird jählings kommen zu seinem Tempel der Allherr, den ihr begehrt.

פְּתָאִים, das übrigens in den Druckausgaben von Soncino (1488) und Brescia (1494) plene geschrieben wird (s. Ginsburg, HB z. St.), bedeutet nicht statim (Vulg.) bzw. bald (Luther), sondern wie auch sonst überall im A. T. subito = plötzlich,

unvermutet, unversehens, unverhofft, jählings, mit einem Mal. Zu dieser Bedeutung wären vor allem heranzuziehen: Jer. 4, 20. Prov. 6, 15; 24, 22. Jes. 47, 11; 30, 13; 29, 5. Num. 6, 9.

An den beiden ersten der genannten Stellen (Jer. 4, 20. Prov. 6, 15) steht פְּתָאֵם in Parallele mit רָגַע bzw. פָּתַע, an den beiden folgenden Stellen (Prov. 24, 22. Jes. 47, 11) wird es durch כִּי יִדָּע bzw. לֹא תִדְעִי näher erklärt, und an den drei zuletzt genannten Stellen (Jes. 30, 13; 29, 5. Num. 6, 9) erscheint es verbunden mit לִפְתָּע bzw. בִּפְתָּע. So richtig LXX (ἐξέφρησ [B] bzw. ἐξήυφρησ [B<sup>ab</sup>A<sup>c.b</sup>Q]), Peš. (כֹּן שְׁלִיא), Targ. (בתקיה) sowie alle neueren Ausleger. Zu der Verwandtschaft von פְּתָאֵם mit פָּתַע vgl. Olshausen, Lehrb. § 222b, zu der Mimation vgl. Brockelmann V. Gr. I S. 474. Die Vorstellung von der unvermittelten Plötzlichkeit des göttlichen Advents nur hier im A. T. Möglicherweise ist daher unsere Stelle die Wurzel, aus der auch die neutestamentliche Idee von der Ungewissheit des Zeitpunktes der Parusie erwachsen ist, vgl. Matth. 24, 36 ff. Mrk. 13, 32—36 (V. 36 ἐξέφρησ!). Luk. 12, 40; 21, 34. 1. Thess. 5, 2. 2. Petr. 3, 10. Apok. 3, 3; 16, 15, s. B. I Kap. VI § 4 S. 248.

יָבוֹא ist hier wie häufig Bezeichnung für das Erscheinen Gottes (vgl. Ex. 20, 24. Dt. 33, 2), und zwar genauer für das Erscheinen Gottes im eschatologischen Sinne wie Jes. 35, 4; 40, 10; 59, 19; 66, 15. Ez. 43, 4; 44, 2. Hab. 3, 3. Ps. 50, 3. Der sehr alte Ausdruck scheint übrigens, wie durch Ex. 20, 24 an die Hand gegeben wird, ursprünglich kultischer Art gewesen zu sein, s. Smend, ARG<sup>2</sup> S. 140.

אֶל hier wie Ez. 43, 4 in Verbindung mit בֹּיָא, vgl. Noordtzi, Het hebreuwsche voorzetsel אֶל, Leiden 1896, S. 43 ff.

הַיְכָל bedeutet hier nicht wie 1. Kön. 21, 1. Ps. 45, 16 (vgl. auch 2. Kön. 20, 18 || Jes. 39, 7. Dan. 1, 4. 2. Chr. 36, 7) den königlichen Palast (Socinus bei v. Til und Petr. a Figueiro bei Pocock), noch den Palast des Statthalters Nehemia (Graetz), noch wie Mi. 1, 2. Hab. 2, 20. Ps. 11, 4; 18, 7; 29, 9 den himmlischen Palast Jahves (vgl. G. Westphal, Jahves Wohnstätten [BZAW XV], Giessen 1908, S. 120), sondern wie Hag. 2, 15. 18. Sach. 6, 12—15; 8, 9. Esr. 3, 6. 10; 4, 1. Neh. 6, 10 und überhaupt an der Mehrzahl der Stellen (vgl. Knabenbauer z. St.) den

Tempel. So richtig Peš., LXX, Vulg. und die Mehrzahl der Ausleger, vgl. Cornel. a Lap., Pocock, Venema, Rosenmüller, Reinke, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Wellhausen, Nowack<sup>1,2,3</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>, v. Hoonacker, Isopescul, Duhm<sup>A</sup>, Tichomiroff, Riessler, Haller<sup>1,2</sup>, J. M. P. Smith, Procksch, Sellin<sup>1,2,3</sup>. Das ergibt sich sowohl aus dem Doppelvers 3f., dem zufolge die Tätigkeit des Vorläufers vor allem dem Kultus und dem Kultuspersonal gilt, als auch aus der Grundstelle Ez. 43, 1—9, namentlich V. 4, s. B. I Kap. VI § 2 S. 226. Die bei den Kirchenvätern und älteren Auslegern sich mehrfach findende Deutung des Tempels auf die Kirche (Hieronymus, Cyrill, Drusius) bzw. auf jede gläubige Seele (Hieronymus) oder auf die menschliche Natur Christi (Cyrill Theodoret, Augustin [De civ. Dei 18, 35]) hängt einerseits mit der messianischen Fassung von הָאֲדוֹן, andererseits aber auch mit dem allegorisch-symbolischen Charakter ihrer Schriftauslegung zusammen. Statt הַיְכָלֹּוּ bietet die Peš. לְהַיְכֹלָה דְּמֹרִיא, las also הַיְכָלֹּוּ הָאֲדוֹן; im Zusammenhang damit fasste sie auch den Relativsatz מִבְּקִשֵׁי אֲשֶׁר-אַתֶּם als Subjekt zu יָבֹואַ auf. Die gleiche LA setzt von den Tochtersversionen der LXX auch die arab. sowie die Kodd. F und O<sup>2</sup> der aeth. voraus (vgl. Bachmann, Dod. S. 36. Löfgren, Dod. S. 98 A. 27), wobei es sich in beiden Fällen, wie Isopescul vermutet, vielleicht nur um eine Korrektur nach der Peš. handelt. Jedenfalls bestätigen die übrigen Tochterversionen (v. lat., syr.-hex., slav. sowie Kod. O<sup>1</sup> der aeth. [s. Bachmann, Dod. z. St.] und nach Isopescul auch die arm. und kopt.-b.) die LA der LXX, die gleich der des Targ. und der Vulg. sich mit dem MT deckt. Warum Ehrlich den Ausdruck אֲדֹרֵיכֶן für „unpassend“ hält und ihn daher durch אֱלֵיכֶם ersetzen will, ist nicht ganz verständlich. Durch Buddes Änderung von הַיְכָלֹּוּ in הַיְכָלֵי, die auch Nowack<sup>KI</sup> anführt, scheint ebenfalls kaum etwas gewonnen zu sein.

הָאֲדוֹן hat 3 Haupterklärungen gefunden:

1) Die jüdischen Ausleger: Kimḥi, Abrabanel (bei Sänger S. 43) und R. Tanḥûm (bei Pocock) denken an den Messias, ebenso auch alle älteren christlichen Exegeten, vgl. Hieronymus, Cyrill, Theodor, Theodoret, Calvin, Tarnov, Drusius, Calov, Coccejus, Cappellus, Grotius, Cornel. a Lap., Pocock, v. Til, Venema, Rosenmüller, J. D. Michaelis, Lange, Reinke.

2) Andere identifizieren **הַאֲדוֹן** sowohl mit dem **מְלַאכֵי** in Gl.aa als auch mit dem **מְלַאכֵי הַבְּרִית**. So Graetz, der an den Statthalter Nehemia denkt (s. oben S. 333), desgleichen Duhm<sup>A</sup> und Marti<sup>KHS</sup>, wenn auch ohne jegliche Bezugnahme auf Nehemia. Mit Duhm<sup>A</sup> und Marti<sup>KHS</sup> berührt sich Haller<sup>1,2</sup>, der **הַאֲדוֹן** neben **מְלַאכֵי** und **מְלַאכֵי הַבְּרִית** für eine der Gestalten hält, in denen Jahve selber gegenwärtig ist und die bestimmte Seiten seines den Menschen nie vollkommen offenbaren Wesens vertreten.

Nur eine Modifikation bzw. Variante dieser Erklärung ist die von Marti<sup>Do</sup>, der zufolge **הַאֲדוֹן** nur mit dem **מְלַאכֵי הַבְּרִית** identisch ist, d. h. mit dem Boten, den die Gemeinde als Repräsentanten Jahves zu erwarten hat, während der **מְלַאכֵי יְהוָה** der Jahve repräsentierende Bote ist, m. a. W. **הַאֲדוֹן** und der mit ihm identische **מְלַאכֵי הַבְּרִית** ist Jahve in Repräsentation, während der **מְלַאכֵי יְהוָה** die Repräsentation Jahves bedeutet.

3) Doch schon Raschi, I.-Ezra und Abrabanel (in einer zweiten Erklärung, s. Säger, Mal. S. 46) sowie alle neueren Ausleger beziehen **הַאֲדוֹן** auf Jahve, vgl. Köhler, Keil, Maurer, v. Orelli<sup>3</sup>, v. Hofmann (SB<sup>2</sup> I S. 183), Volek (PRE<sup>3</sup> XII S. 109), Wellhausen, Nowack<sup>1,2,3</sup>, v. Hoonácker, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Procksch. Letztere Erklärung ist die einzige, die dem Kontext und dem Sprachgebrauch von **הַאֲדוֹן** entspricht. Durch den an **הַאֲדוֹן** angeschlossenen Relativsatz **אֲשֶׁר־אֵתָם מְבַקְשִׁים** wird ja in unzweideutiger Weise auf die Frage 2, 17b $\beta$  **אִיָּה אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט** Bezug genommen. Dazu kommt, dass an allen 7 Stellen, wo **הַאֲדוֹן** (mit dem Artikel) sich sonst noch im A. T. findet, es Bezeichnung Gottes ist; allerdings steht der Ausdruck an keiner dieser Stellen absolut wie hier, sondern in Verbindung mit **יְהוָה** (Ex. 23, 17) bzw. **יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** (Ex. 34, 23) bzw. **יְהוָה צְבָאוֹת** (Jes. 1, 24; 3, 1; 10, 16. 33; 19, 4). In Verbindung mit dem Genetiv **פִּלְהֶאֱדוֹן** findet sich **אֲדוֹן** übrigens noch mehrfach im A. T. (Jos. 3, 11. 13 [als Apposition zu **יְהוָה**]. Mi. 4, 13. Sach. 4, 14; 6, 5. Ps. 97, 5), ohne jegliche Näherbestimmung und artikellos noch Ps. 114, 7. Übrigens erwartete man ja auf Grund von Ez. 43, 1 ff. nicht den Einzug des Messias, sondern den Jahves in den Tempel. Auf der Linie dieser Erwartung bewegt

sich auch die Verheissung Sacharjas von dem Kommen bzw. Wohnen Jahves in Jerusalem (Sach. 1, 16; 2, 9. 15; 8, 3. 22). Möglicherweise wollte der Prophet mit dem Ausdruck  $\text{הָאֱדוֹן}$  an die sacharjanische Gottesbezeichnung  $\text{אֱדוֹן קֹדֶת־הָאָרֶץ}$  (Sach. 4, 14; 6, 5) anknüpfen. Die Verengung des Begriffs „Herr der ganzen Erde“ zu dem „Herrn des Tempels“ ist für Maleachi jedenfalls bezeichnend, vgl. B. I Kap. VI § 20 S. 297. § 39 S. 342. Kap. VIII § 16 S. 443.

Der Vorschlag Buddes, den auch Nowack<sup>Ki</sup> erwähnt,  $\text{הָאֱדוֹן}$  in  $\text{הָאֱלֹהִים}$  (1. Sam. 24, 16. Ps. 68, 6, auch wohl Hi. 19, 29) zu ändern, und zwar im Interesse der Herstellung einer engeren Beziehung zu 2, 17, ist mit Marti<sup>KHS</sup>, Isopeskul, J. M. P. Smith, Ehrlich, Sellin<sup>1.2.3</sup> und Nowack<sup>3</sup> abzulehnen, da, wie bereits oben (S. 340) bemerkt wurde, die Rückbeziehung auf  $\text{אֱלֹהֵי הַמִּשְׁכָּט}$  in 2, 17 durch den folgenden Relativsatz  $\text{אֲשֶׁר־אִתָּם מִבְּקֵשִׁים}$  in ausreichender Weise gesichert sein dürfte.

Mit Unrecht betrachtet Marti<sup>KHS</sup> Gl.ba, das von Jahve in 3. Person redet und „vorlaut“ schon auf Jahve und sein selbständiges Einschreiten (V. 5) hinweist, als Einschub. Noch einen Schritt weiter geht Riessler, der wegen des Gebrauchs der 3. Person nicht nur Gl.b $\beta\gamma$  in Übereinstimmung mit Marti<sup>Do</sup> (s. unten S. 343), Sellin<sup>1.2.3</sup> (glossatorische Umschreibung) und Nowack<sup>3</sup> (Interpolation eines Lesers), sondern auch VV. 2—4 für eine „Parallele“ bzw. „Note“ erklärt. Zu dem alternierenden Gebrauch der 1. und 3. Person in Anwendung auf Jahve vgl. jedoch das oben (S. 68) z. 1, 7 Bemerkte, s. auch B. I Kap. VII § 2 S. 360. 366.

Soweit ist der Gedanke des Verses klar: Jahve ist bereits im Begriff, seinen Boten auszusenden, der dem zum Tempel kommenden Gott vorausziehen soll, um für ihn den Weg zu bereiten, m. a. W. der langersehnte Einzug Jahves zum Tempel steht unmittelbar bevor. Die Skrupel und Zweifel, die die Gemeinde bewegen (2, 17), sind also unbegründet: der Gott, nach dem die Gemeinde so erwartungsvoll ausschaut, wird demnächst, und zwar mit einem Male, da sein, er wird zu dem Tempel kommen, offenbar um hier seine bleibende Wohnstätte aufzuschlagen (vgl. Ez. 43, 7. 9). Mit dieser Aussage knüpft Maleachi, wie bereits oben (S. 339) bemerkt wurde, direkt an Ezechiel an (Ez. 43, 1—9; 44, 1 f.), während er zu Beginn seiner Lehrtätigkeit in Anlehnung an Tritojesaja (Jes. 60, 1 f.) für die Endzeit ein Thronen der göttlichen Glorie

am Himmel erwartet zu haben scheint (vgl. oben S. 44 z. 1, 5). Der im Laufe der Zeit fortschreitende Einfluss Ezechiels ist an diesem Punkt deutlich zu erkennen, s. B. I Kap. VI § 22 S. 302.

Mit den nun folgenden Schlussworten heben die eigentlichen Hauptschwierigkeiten unseres Verses an. Auf den ersten Blick ist klar, dass in Gl.b $\beta$  ein neuer Satz vorliegt, doch ebenso unklar ist auf den ersten Blick, wo dieser Satz anhebt, m. a. W. ist der  $\text{מְלָאךְ הַבְּרִית}$  neben  $\text{הָאֲדֹנָי}$  als zweites Subjekt zu  $\text{יָבוֹא}$  in Gl.ba zu betrachten oder ist er Subjekt eines zusammengesetzten Satzes, dessen Prädikat  $\text{הִנְדָּבָא}$  ist? Im ersteren Falle läge hier zunächst die Aussage vor, dass sowohl Gott als auch der  $\text{מְלָאךְ הַבְּרִית}$  plötzlich zum Tempel kommen werden; daran würde sich dann die zweite Aussage schliessen, dass er, richtiger gesagt, die beiden, d. h. Gott und der Bundesengel, bereits im Kommen begriffen seien. Im zweiten Falle würde im Anschluss an die in Gl.ba enthaltene Ankündigung vom Advent Jahves zum Tempel Gl.b $\beta$  die Aussage bieten vom Kommen des Bundesengels.

Erstere Erklärung vertreten: Hieronymus, Cyrill, Theodor, Theodoret, Luther, Calvin, v. Til, Venema, Rosenmüller, Knabenbauer, Keil, G. A. Smith, Isopescul, v. Hoonacker, Duhm<sup>A</sup>; die zweite dagegen Ewald, Hitzig-Steiner, v. Hofmann (SB<sup>2</sup> I S. 183), Volek (PRE<sup>3</sup> XII S. 109), Köhler, Tichomiroff, de Moor, Marti<sup>Do.KHS</sup>, J. M. P. Smith, Haller<sup>1,2</sup>, Procksch, Sellin<sup>1,2,3</sup>, auch Sievers (Misc. S. 148. 162), der mit V. 1b $\beta$  ein selbständiges Fragment (VV. 1b $\beta$ . 2—4) anheben lässt, als dessen ursprünglicher Anfang ein jetzt ausgefallener Achter anzunehmen sei.

Die Feststellung der grammatischen Konstruktion bzw. die Abgrenzung der beiden Sätze in Gl.b hängt jedoch auf das engste mit der Deutung des Begriffs  $\text{מְלָאךְ הַבְּרִית}$  zusammen. Der Ausdruck findet sich nur hier im A. T., s. B. I Kap. VIII § 10 S. 429. Die wichtigsten der bisher vertretenen Erklärungen sind folgende:

1) Die älteren Ausleger erblicken in dem  $\text{מְלָאךְ הַבְּרִית}$  neben  $\text{הָאֲדֹנָי}$  eine zweite Bezeichnung des Messias als Stifter des neuen Bundes. So Hieronymus, Theodor, Cyrill, Calvin, Coccejus, Drusius, Grotius, Cappellus, Cornel. a Lap., Pocock, v. Til, Venema, Rosenmüller, J. D. Michaelis, Reinke, vgl. auch Isopescul: „So

ist auch hier unter מַלְאָךְ הַבְּרִית Jahve selbst zu verstehen oder, besser gesagt, im christlichen Sinne, eine von den drei Personen der hl. Dreieinigkeit, welche im A. B. unter dem Namen יְהוָה allein auftreten musste, da ihr Geheimnis durch den Gottessohn noch nicht offenbart war.“ Ganz ähnlich auch M.-J. Lagrange (*L'ange de Iahvé* [RB 1903 S. 212—225]), der den מַלְאָךְ הַבְּרִית einerseits mit Jahve und andererseits mit Jesus Christus identifiziert: „l'ange de l'alliance . . . n'est autre que Iahvé venant dans son temple“ (S. 221), wobei er gleichzeitig in der Anmerkung (1) zu diesem Satz erklärt: „Avec la tradition qui entend cet ange de J.-C.“ Auf den Messias wird der מַלְאָךְ הַבְּרִית übrigens vielfach auch von solchen gedeutet, die הַאֲדוֹן von Jahve verstehen, vgl. v. Hofmann (a. a. O.): „jener dem Mose gegenbildliche Mittler eines neuen, vollkommenen, ewig bleibenden Gemeinschaftsverhältnisses Gottes und Israel's, welchen Jesaja (42, 6) verheissen hatte, und welcher, nachdem er erschienen war, Hebr. 9, 15 und 12, 24, beide Male dem Mose gegenüber, διαθήκης καιῆς, διαθήκης νέας μεσίτης genannt ist“. Ganz ähnlich auch Volck (a. a. O.), Umbreit, Pressel, Knabenbauer, de Moor.

2) Andere wie Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Wellhausen, Marti<sup>Do.KHS</sup>, Delitzsch (Mess. Weiss. S. 157), Dillmann (Theol. S. 350), Smend (ARG<sup>2</sup> S. 124), Sängner (S. 52 ff.), v. Hoonacker, J. M. P. Smith fassen הַאֲדוֹן = Jahve und erklären מַלְאָךְ הַבְּרִית als Bezeichnung einer Erscheinungsform Jahves. Köhler: „Der Engel, durch welchen der Herr seine persönliche Gegenwart und Wirksamkeit in der Welt mittlerisch offenbart, oder m. a. W. J. insofern er der Welt in selbstbeschränkter Wahrnehmbarkeit sich kundgibt und in ihr wirkt“. v. Orelli<sup>3</sup>: „Die Selbstdarstellung Gottes, die Erscheinung des Herrn angelisch vermittelt gedacht durch jenen Engel, der Gottes Angesicht darstellt und Gottes besondere Offenbarungen dem Bundesvolk vermittelt“. Wellhausen: „Jahve selber, in verschämter Ausdrucksweise oder in verhüllter Gestalt“. Marti<sup>Do</sup>: „Die der jüdischen Gemeinde (für die Endzeit) zugesicherte Repräsentation (Jahves)“. Gleichzeitig erklärt übrigens Marti<sup>Do</sup> den letzten Satz des Verses, d. h. Gl.b<sup>β</sup>γ, für eine Glosse, die Gl.ba dogmatisch richtig interpretieren will. Anders Marti<sup>KHS</sup>: „Der Herr des Tempels“ ist doch wohl mit dem „Engel des Bundes“ identisch. Beide sind also auch von

Jahve zu unterscheiden, und damit wird es wahrscheinlich, dass sie auch dem „Vorläufer Jahwes“ gleichzusetzen sind: alle drei sind ein und dieselbe Erscheinung, von Jahve unterschieden und doch seine Vertretung. Als solche bereiten sie Jahve den Weg, schaffen in Sachen des Bundes, d. h. der Religion und des Kultus, im Tempel (besonders unter den Leviten V. 3) Ordnung und bilden dann im Tempel die vollkommene Gegenwart des transzendenten Gottes. J. M. P. Smith hält es zwar nicht für möglich, die genaue Bedeutung des Ausdrucks festzustellen, gibt aber doch die Wahrscheinlichkeit zu, dass „the messenger of the covenant“ is here confused with Yahweh as elsewhere the „messenger of Yahweh“ is confused with Yahweh“. Auf der gleichen Linie liegen auch die Erklärungen von Duhm<sup>A</sup> und Haller<sup>1,2</sup>. Nach Duhm<sup>A</sup> sind der Engel Jahves (der מְלַאֲכֵי in Gl.a), der Herr des Tempels (הַאֲדֹנָי) und der Engel des Bundes (מְלַאֲכֵי הַבְּרִית) identische Grössen (vgl. oben S. 340), deren Nennung den Gedanken veranschaulichen soll, dass Jahve der Heere niemals persönlich im Tempel auf dem Sion wohnen werde, sondern sich durch seinen Residenten auf Erden, den „Engel des Bundes“, im Tempel in vollkommener Weise vertreten lasse. Ähnlich Haller<sup>1,2</sup> (vgl. oben a. a. O.). In diesem Zusammenhang sei auch die Konjekture Stades (B. Th. S. 333) erwähnt, der מְלַאֲכֵי הַבְּרִית in מְלַאֲכֵי הַבְּרִית ändert und dadurch ein Synonymon für הַאֲדֹנָי gewinnt. J. Boehmer (Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes, Leipzig 1909, S. 125 A. 1) und Pedersen (Eid S. 43) haben sich Stade angeschlossen, während Sievers (Misc. S. 162) sich mit der Bemerkung begnügt: „Das leuchtet mir sehr ein, doch dürfte die Lesart um al'âch ziemlich alt sein, da sie doch wohl mit dazu beigetragen hat, das Fragment VIII (VV. 1bβ. 2—4) gerade an die Stelle zu bringen, wo wir es jetzt lesen“ (vgl. oben S. 342). Eine Modifikation der im Vorstehenden dargelegten Ansicht von der Identität des מְלַאֲכֵי הַבְּרִית mit dem als Jahve aufgefassten הַאֲדֹנָי ist die Erklärung von Marti<sup>D</sup> (s. oben S. 343), Sellin<sup>1,2,3</sup> und Nowack<sup>3</sup> (s. oben S. 341), denen zufolge Gl.bβ eine Glosse ist, die Gl.ba dogmatisch richtig interpretieren will bzw. „die dogmatische Korrektur eines Mannes, der Bedenken trug, dass der transzendent Gott selbst in eine solche unmittelbare Berührung mit der Welt treten könnte, wie es Maleachi erwartet hatte“. Riessler endlich hält nicht nur Gl.bβ für einen Zusatz,

sondern erklärt auch VV. 2—4 für eine „Parallele“ bzw. „Noté“ (s. oben S. 341).

3) Maurer, Ewald, Hitzig, Budde, Riessler und Procksch identifizieren den מְלַאֲךְ הַבְּרִית mit dem in Gl.a genannten מְלַאֲכֵי, auch Marti<sup>KHS</sup> hält diese Ansicht für wahrscheinlich. Dabei rückt Procksch Gl.b $\beta$  vor Gl.ba. Hitzig ändert im Hinblick auf V. 2 מְלַאֲךְ הַבְּרִית in מְלַאֲךְ הַבְּרִית = Engel der Läuterung. Neuerdings hat Ehrlich diese Konjektur wieder aufgenommen mit der Erklärung: „der zum Zwecke der Säuberung abgesandte Bote“. Nach Riessler gehört übrigens die Gleichsetzung des „Boten“ mit dem Engel des Bundes der „Parallele“ bzw. „Note“ an, die durch VV. 1b.2—4 gebildet wird (vgl. oben a. a. O.).

4) Kraetzschmar (BVAT S. 237 f.) denkt an den Schutzengel der jüdischen Gemeinde. Nowack<sup>1,2</sup> hat diese auch von Wellhausen als möglich anerkannte Erklärung übernommen.

5) Nach Gressmann (ULJE S. 202. Mess. S. 162) liege es nahe, den מְלַאֲךְ הַבְּרִית für den zum Engel Jahves degradierten bzw. zum Gefolgsmann Jahves erniedrigten Gott בעַל בְּרִית anzu- sehen, der ursprünglich ein amurritischer *Zeus domos* war und in Sichern als Beschützer der in seinem Namen und vor seinem heiligen Stein beschworenen Verträge verehrt wurde (Ri. 8, 33; 9, 4. 46).

Die im Vorstehenden angeführten 5 Erklärungen können übrigens auf folgende 3 Haupttypen reduziert werden:

- 1) Der מְלַאֲךְ הַבְּרִית ist identisch mit הָאֲדוֹן, s. oben S. 342 f.
- 2) Der מְלַאֲךְ הַבְּרִית ist identisch mit dem מְלַאֲכֵי in Gl.a, s. oben.
- 3) Der מְלַאֲךְ הַבְּרִית ist weder mit הָאֲדוֹן, noch mit dem מְלַאֲכֵי identisch, sondern eine neben beiden stehende selbständige Grösse, s. oben.

Für die Identität des מְלַאֲךְ הַבְּרִית mit הָאֲדוֹן könnte auf den ersten Blick allerdings der Umstand sprechen, dass beide Ausdrücke durch die beiden vollkommen parallelen Relativsätze אֲשֶׁר-אַתֶּם מְבַקְּשִׁים und אֲשֶׁר-אַתֶּם הַפְּצִים qualifiziert sind. Demgegenüber hat bereits v. Hofmann (SB<sup>2</sup> I S. 183) darauf aufmerksam gemacht, dass es von הָאֲדוֹן heisse, er werde zu seinem Tempel kommen, dagegen von dem מְלַאֲךְ הַבְּרִית nur, dass er kommen werde. Doch dieser Unterschied reicht wohl

käüm aus, da es sich in dem zweiten Satz um eine verkürzte Ausdrucksweise handeln kann. Entscheidender ist der Umstand, dass innerhalb der VV. 2—5 deutlich zwischen einer doppelten Tätigkeit bzw. einem doppelten Kommen unterschieden wird. In V. 2ff. wird von Einem gesagt, dass sein Kommen furcht- und verderbenbringend sein werde; dabei wird die Tätigkeit dieses Einen näher als Läuterung des Klerus und Restitution des Kultus beschrieben. Dieser Eine kann jedoch nur der מְלֹאֲךָ הַבְּרִית sein, da die Suffixe in V. 2a sowie das Pronomen separatum הוּא in V. 2b nur auf ihn bezogen werden können, s. unten (S. 353) z. St.; gleicherweise kann auch nur dieser Subjekt der Verba in V. 3 sein, s. unten z. St. Auf die Tätigkeit des מְלֹאֲךָ הַבְּרִית folgt dann erst in V. 5 die Parusie Jahves zum Gericht. Ist dem aber so, dann ergibt sich ganz von selbst, dass in V. 1b mit וּמְלֹאֲךָ הַבְּרִית ein neuer Satz anhebt. Hitzig-Steiner ist der Ansicht, dass grammatisch wohl יבוא als gemeinschaftliches Prädikat zu הָאֲדוֹן und מְלֹאֲךָ הַבְּרִית erklärt werden könnte, dass aber, nachdem die Subjekte genannt sind, notwendig בָּאוּ folgen müsste. In der Tat pflegt das nachfolgende Prädikat, wenn das Subjekt des Satzes aus mehreren, durch ו copul. verbundenen Nomina besteht, im Plural gesetzt zu werden, doch sind Ausnahmen von dieser Regel auch sonst zu belegen, z. B. 2. Sam. 3, 22; 20, 10. Sach. 7, 7. Ps. 55, 6. Prov. 27, 9; 29, 15, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 146d.e. König, Synt. § 349q—t.

Der neue Satz leitet zugleich die Ausführung und Entfaltung des Themas ein, dessen Angabe bis zu den Worten אֲשֶׁר-אַתֶּם מְבַקְשִׁים (einschliesslich) reicht. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die Aussage über den מְלֹאֲךָ הַבְּרִית ebenso wie die über den מְלֹאֲכֵי durch ein הִנֵּה mit nachfolgendem Partizipium eingeleitet wird. Das legt von vornherein die von Ewald, Maurer, Budde, Riessler, Procksch und Marti<sup>KHS</sup> (vgl. oben S. 345) vertretene Ansicht nahe, dass der מְלֹאֲךָ הַבְּרִית nur ein anderer Name für den als מְלֹאֲכֵי bezeichneten göttlichen Vorläufer sei. In der Tat deckt sich die Aussage über die Wirksamkeit des מְלֹאֲכֵי in Gl.β mit der Aussage über die Tätigkeit des מְלֹאֲךָ הַבְּרִית in VV. 2—4. Die Aussage von der Läuterung des Kultuspersonals und der Erneuerung des Kultus zu ursprüng-

licher Reinheit durch den מְלֹאֵךְ הַבְּרִית als Vorbedingung für die Parusie Jahves zum Gericht (V. 5) ergibt sich ganz von selbst als Illustration zu dem Satz, dass der מְלֹאֵכִי vor dem Advent Jahves zum Tempel den Weg vor ihm bahnen werde (vgl. oben S. 336f.). Doch es fragt sich: wie kommt der Prophet dazu, den wegbereitenden Vorläufer Jahves mit dem ganz singulären Ausdruck מְלֹאֵךְ הַבְּרִית zu bezeichnen? Diejenigen, die den Ausdruck im messianischen Sinne verstehen, beziehen בְּרִית auf den von Jeremia (Jer. 31, 31 ff.) geweissagten neuen Bund und erklären dementsprechend מְלֹאֵךְ הַבְּרִית = Mittler bzw. Stifter des neuen Bundes. So ausser den oben (S. 342) Genannten auch v. Hoonacker, Delitzsch (Mess. Weiss. S. 157) und Gressmann (Ulje S. 201 f. Mess. S. 151), wobei letzterer noch ausdrücklich hervorhebt, dass das Bundesmotiv unlösbar mit der Geschichte der eschatologischen Vorzeit verknüpft sei bzw. dass zu einer neuen Zeit auch ein neuer Bund gehöre. Diejenigen dagegen, die wie Köhler, v. Orelli<sup>8</sup> u. a. (vgl. oben S. 343 f.) den מְלֹאֵךְ הַבְּרִית mit מְלֹאֵךְ הַאֲדֹנָי identifizieren bzw. als Erscheinungsform Jahves auffassen, erklären den Ausdruck entweder als den Engel, von welchem der Bund spricht und auf dessen Erscheinen Israel daher ein bundesmässiges Recht hat (Köhler, vgl. auch Keil), oder als den bekannten Engel, in welchem Gott vermöge des Bundes sich zu versichtbaren strebt (Dillmann, Theol. S. 350). Unter Berufung auf Ex. 23, 20 ff. denkt v. Orelli<sup>3</sup>, wie bereits oben (S. 343) bemerkt wurde, an den Engel, der als Jahves Selbstdarstellung dem Bundesvolk die besonderen Offenbarungen Gottes vermittelt, Sänger (Mal. S. 52—55) an Jahve als den liebevollen Bundesgott. Dagegen fassten Smend (ARG<sup>2</sup> S. 124. 300) und Marti<sup>Do</sup> in Anlehnung an Kraetzschmar (BVAT S. 234 ff.) בְּרִית in der Bedeutung von Gemeinde und erklärten demnach den מְלֹאֵךְ הַבְּרִית als den inmitten der Gemeinde wohnenden Jahve, verschieden von dem im Himmel wohnenden, bzw. als die der jüdischen Gemeinde (für die Endzeit) zugesicherte Repräsentation Jahves = der Bote, den die Gemeinde als den Repräsentanten Jahves zu erwarten hat, während Kraetzschmar selbst und ebenso Nowack<sup>1,2</sup> (vgl. auch Wellhausen), wie bereits oben (S. 345) bemerkt wurde, an den Schutzengel der Gemeinde denken. Später hat übrigens Marti(KHS<sup>3</sup>) seine Ansicht dahin geändert, dass er gleichzeitig

mit der Annahme der wahrscheinlichen Identität des מְלַאֲךְ הַבְּרִית mit dem מְלַאֲכִי in Gl.a (vgl. oben S. 345) auch בְּרִית = Religion und Kultus fasste und dementsprechend מְלַאֲךְ הַבְּרִית für die Bezeichnung des Wegbereiters erklärte, der auch in Sachen des Bundes, d. h. der Religion und des Kultus, im Tempel unter den Leviten Ordnung schaffen wird. Zu der allerletzten, wiederum etwas abweichenden Meinungsäußerung Martis (KHS<sup>4</sup>) in bezug auf diesen Punkt s. oben S. 343 f. Ähnlich wie Marti<sup>KHS<sup>3,4</sup></sup> auch früher schon Budde, der jedoch den Begriff Bund nach 2, 4 f. 8 auf das Bundesverhältnis beschränkt, in dem Jahve zu den Priestern und nur zu diesen steht; von hier aus ergibt sich ihm dann für מְלַאֲךְ הַבְּרִית die Bedeutung: der Engel, „der über diesem Bunde (dem Bunde Gottes mit den Priestern) wacht und ihn durch Heimsuchung und Läuterung der Priesterschaft wieder zu voller Geltung bringt“.

Nach dem oben (S. 345 ff.) Bemerkten können wir Budde gleicherweise wie Ewald, Hitzig, Maurer, Riessler, Marti<sup>KHS<sup>3,4</sup></sup> in bezug auf die Identifizierung des מְלַאֲךְ הַבְּרִית mit dem in Gl.a genannten מְלַאֲכִי, d. h. mit dem מְלַאֲךְ יְהוָה, nur recht geben. Doch zur Erklärung des Ausdrucks reicht die Bezugnahme auf den Sprachgebrauch Maleachis in betreff des Begriffs בְּרִית nicht aus. Wie der folgende Relativsatz אֲשֶׁר אִתָּם הַפְּצִים zeigt, scheint auch der Name מְלַאֲךְ הַבְּרִית neben מְלַאֲךְ יְהוָה eine den Zeitgenossen des Propheten geläufige Bezeichnung für den göttlichen Wegbereiter gewesen zu sein, vgl. Gressmann (UIJE S. 202. Mess. S. 162). Ist dem aber so, dann muss die Fragestellung nicht lauten: wie kam der Prophet Maleachi dazu, sondern vielmehr: wie kam die Volksethologie dazu, den wegbereitenden מְלַאֲךְ יְהוָה auch מְלַאֲךְ הַבְּרִית zu nennen? Gressmann bringt, wie bereits oben (S. 345) bemerkt wurde, vermutungsweise den Namen mit dem zum Engel Jahves degradierten בְּעַל בְּרִית von Sichem in Zusammenhang. Diese Erklärung Gressmanns hängt offenbar auf das engste zusammen mit seiner auch von Ed. Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle a. S. 1906, S. 550 ff.) u. a. (vgl. Kittel GVI I<sup>5,6</sup> S. 384 A. 2) geteilten Hypothese, dass die Motive des mosaischen Bundesschlusses auf die Verehrung des „Bundesgottes“ von Sichem (Ri. 9, 4) zurückgehen (Gressmann, Mose und

seine Zeit, Göttingen 1913, S. 386). Doch liegt es nicht viel näher, für die israelitische Volksethologie ein direktes Zurückgreifen auf die ברית *κατ' ἐξοχήν*, den mosaischen Bundesschluss, anzunehmen? Nach einer rabbinischen Überlieferung war das Gesetz von Sinai durch denselben Engel gegeben worden, der Ex. 14, 19 der Engel Gottes (מַלְאָךְ הַאֱלֹהִים) heisst, vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, Königsberg i. Pr. 1711, I S. 849. Eine ähnliche Überlieferung von der Vermittelung des Gesetzes durch Engel setzt sowohl Josephus (Antt. XV, 5, 3 § 136) als auch das N. T. (Apg. 7, 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2) voraus. Ja selbst im A. T. wird Ri. 2, 1—5 der Bund erwähnt, den der Engel Jahves mit Israel geschlossen, ohne dass allerdings dieser Bund näher bezeichnet würde. Es ist daher durchaus möglich, dass zur Zeit Maleachis eine derartige Überlieferung von der Vermittelung des sinaitischen Bundesschlusses durch den Engel Jahves lebendig war, und dass daher der Engel Jahves auch Bundesengel genannt wurde, namentlich in seiner Funktion als wegbereitender Bote des Gottes, der mit Israel seit Mose im Bundesverhältnis stand und von dem man jetzt kraft dieses B'rithverhältnisses den Anbruch einer neuen lichten Zukunft erwartete bzw. nach Jer. 31, 31 ff. den Abschluss eines neuen Bundes.

Von den Tochterversionen der LXX bietet die aeth. *uamal'aka šer'ateja*, las also hinter *ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης* noch ein *μου*, dagegen setzen die arab. (مَلَكُ الْعَدَلِ), kopt.-b. (nach Isopescul) und v. lat.<sup>5a</sup> (*angelus iustitiae*) die LA *ὁ ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης* voraus. Doch wird die LA *ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης* durch die syr.-hex. (מַלְאָךְ דְּדִיתְקָא), slav. (АҢҢАЛЪ ЗАВѢТА) und v. lat.<sup>0o</sup> (*angelus testamenti*) bestätigt. Demnach kann auch die LXX neben Peš. (מַלְאָךְ דְּקִימָא), Targ. (מַלְאָךְ קִימָא) und Vulg. (*angelus testamenti*) als Zeuge für die Ursprünglichkeit des MT gelten. Allerdings kann nicht geleugnet werden, dass die LA מַלְאָךְ הַמְשַׁפֵּט keinen übeln Sinn ergeben würde: der wegbereitende Bote wäre dann als Vorläufer des Gerichts bezeichnet, das nach V. 5 Jahves Advent mit sich bringt. Doch reicht das oben angeführte Zeugnis der arab., v. lat.<sup>5a</sup> und kopt.-b. Tochterversion nicht aus, um eine Textänderung in diesem Sinne zu empfehlen.

Sind wir mit der Ansetzung der vorliegenden Rede (2, 17—

3, 5) im Sommer des Jahres 458 (s. B. I Kap. IV § 5) im Recht, dann liegt die Annahme nahe, dass der Prophet die doppelnamige Gestalt der Volksesthatologie auf den damals gerade im Aufbruch von Babel begriffenen Priester und Schriftgelehrten Esra bezogen (s. B. I Kap. V § 8).

אֲשֶׁר אִתָּם הַפְּצִים qualifiziert natürlich nicht den Ausdruck מְלֵאךְ הַבְּרִית, sondern den zusammengesetzten Begriff הַבְּרִית. Diese Beziehung des Relativsatzes ergibt sich aus dem Parallelismus zu dem analogen Relativsatz מִבְּקָשֵׁים אֲשֶׁר־אִתָּם, über dessen Bedeutung als Qualifikation des Leitworts הָאָרֶץ kein Zweifel besteht.

הַפְּצִי ist hier wie Jes. 1, 11; 55, 11. Ps. 34, 13; 40, 7; 68, 31; 115, 3. Koh. 8, 3 mit dem Akkusativ konstruiert in der Bedeutung wollen, mögen, wünschen, begehren, verlangen, herbeisehnen. Die indeterminierte Form des Partizipiums im stat. abs. Pl. הַפְּצִים nur hier (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 434), dagegen mit dem Artikel (הַחֲפְצִים) noch Neh. 1, 11. Der in Rede stehende Relativsatz (אֲשֶׁר אִתָּם הַפְּצִים) wird von Sievers (Misc. S. 148) als Zusatz gestrichen. Auch Marti<sup>KHS</sup> rechnet mit der Möglichkeit, dass durch Einschub des Mittelgliedes (Gl.ba, vgl. oben S. 341) die letzte Zeile gelitten habe, die ursprünglich vielleicht nur lautete: „und der Bundesbote kommt bald, spricht Jahve der Heerscharen“, während er früher (Marti<sup>D<sup>o</sup></sup>) das ganze Gl.b $\beta$  für eine Glosse hielt, die Gl.aa dogmatisch richtig interpretieren will (s. oben S. 343). In Übereinstimmung mit Marti<sup>D<sup>o</sup></sup> auch Sellin<sup>1.2.3</sup> und Nowack<sup>3</sup> (s. oben S. 341). Durch die von Marti<sup>KHS</sup> vorgeschlagene Streichung, die übrigens Marti<sup>KHS</sup> zurückgenommen hat bzw. nicht mehr aufrecht hält, würde einerseits der Parallelismus zwischen den beiden Hälften von Gl.b zerstört werden, andererseits aber auch der jetzt so wirkungsvolle Kontrast zwischen der Erwartung der Gemeinde (V. 1) und deren Erfüllung (V. 2 ff.) nicht zum Ausdruck kommen. Jetzt schaut die Gemeinde sehnsüchtig nach dem Vorläufer Jahves aus als nach dem Unterpfand der göttlichen Parusie. Dieser Wunsch, so verkündigt der Prophet, soll in der allernächsten Zukunft in Erfüllung gehen, aber in einer Weise, die, wie in V. 2 ausgeführt wird, nicht Gefühle der Freude und der Genugtuung, sondern vielmehr solche des Schreckens und der Bestürzung auslösen wird, s. unten (S. 352. 354) z. St.

הַיְהוָה בָּא = er ist ja schon im Kommen begriffen. Zu der Bedeutung von הַיְהוָה mit dem Partiz. als Bezeichnung des Futurum instans s. oben S. 331. Zu der Stellung von הַיְהוָה vor dem Prädikat eines Nominalsatzes bzw. eines Verbalsatzes mit vorangestelltem nominalem Subjekt vgl. Num. 18, 8. Jer. 10, 22. Ez. 7, 5. Was das Subjekt von בָּא anlangt, so dürfte es im Hinblick auf die von uns oben (S. 348 f.) festgestellte Identität des מַלְאָךְ הַבְּרִית mit dem wegbereitenden Engel (מַלְאָךְ יְהוָה = מַלְאָךְ) das nächstliegende sein, mit Ewald, Hitzig-Steiner u. a. (s. oben S. 342) hier eine Aussage über den „Bundesengel“ bzw. über den mit ihm identischen Engel Jahves, d. h. den Engel der Wegbereitung, zu finden.

Die Aussage von dem Kommen des Bundesengels in Gl.bβ enthält eine unverkennbare Steigerung gegenüber der von Gl.a: dort heisst es, dass Jahve im Begriff ist, seinen wegbereitenden Boten zu entsenden, hier dagegen, dass der göttliche Bote bereits im Kommen begriffen, d. h. also schon unterwegs ist.

אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת wird als späterer Zusatz gestrichen, und zwar aus metrischen Gründen von Sievers (Misc. S. 148), dagegen um der Zugehörigkeit willen zu den angefochtenen Worten von Gl.bβ von Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup>, Riessler (s. oben S. 344 f.). Zu dem Gebrauch dieser Formel im B. Maleachi s. oben (S. 3) z. 1, 2, zu ihrer Ursprünglichkeit s. oben (S. 83) z. 1, 8.

#### Zusammenfassung von 3, 1.

Die prophetische Antwort auf die Zweifelsfrage der Gemeinde hebt an mit der Ankündigung: der Advent Jahves steht unmittelbar bevor. Schon ist Jahve im Begriff, seinen Boten auszusenden, der gleich den Vorläufern der Könige den Weg für seinen Herrn bereiten soll. Hat der Bote seine Mission erfüllt, dann erscheint mit einem Mal der Allherr selbst auf dem Plan, um seinen Einzug in den Tempel zu halten. Der Advent Jahves steht unmittelbar bevor, denn der ersehnte Vorläufer ist schon unterwegs. Der Doppelname desselben, Engel Jahves und Bundesengel, erklärt sich aus seiner zwiefachen Bezeichnung in der Volkeschatologie. Die von der Volkeschatologie erwartete himmlische Gestalt nimmt der Prophet in seine Predigt auf, doch gibt er ihr aller Wahrscheinlichkeit nach eine geschichtliche Deutung durch Beziehung auf den eben aus Babel aufgebrochenen Gottesboten — den Priester und Schriftgelehrten Esra.

## b) VV. 2—4: Der Advent des Vorläufers.

### a) V. 2: Der Charakter des Advents des Vorläufers.

Doch wer ist derjenige, der da erträgt den Tag seines Kommens, und wer ist derjenige, der da standhält, wenn er erscheint? Ist er doch gleich eines Schmelzers Feuer und gleich Wäscherlauge.

Im Widerspruch zu den sanguinischen Hoffnungen, die die Gemeinde an den Advent des sehnsüchtig erwarteten Vorläufers knüpfte (3, 1 vgl. oben S. 349), schildert nun der Prophet zunächst den faktischen Eindruck, den der Gottesbote bei seinem Erscheinen auf die Gemeinde machen wird.

Das den Vers einleitende ו ist daher nicht einfach kopulativ (LXX, Vulg., Calvin, Venema, v. Til, Knabenbauer, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Isopescul, v. Hoonacker, Duhm<sup>U</sup>, Haller<sup>1</sup>, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Nowack<sup>3</sup>), sondern adversativ zu erklären (Luther, Pocock, Reinke, Ewald, Wellhausen, Marti<sup>KHS<sup>a</sup></sup>, de Moor, Procksch), vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 163a. König, Synt. § 360b. 372a. In der Peš. fehlt es, auch Haller<sup>2</sup> lässt es unübersetzt.

וֵי leitet hier wie öfters eine rhetorische Frage als Äquivalent eines verneinenden Behauptungssatzes ein, vgl. Gen. 49, 9. Ex. 15, 11. Num. 23, 10. 1. Sam. 2, 25. Jes. 1, 12; 40, 12 f.; 53, 1. Jer. 21, 13. Jo. 2, 11. Ob. 3. Ps. 6, 6; 18, 32; 130, 3, s. König, Synt. § 352a. Das Fragepronomen bezieht sich nicht auf die Gottlosen (Calvin, Reinke, Keil) bzw. die Heuchler (Coccejus), auch nicht auf „alle Welt“ (Sellin<sup>1,2,3</sup>), sondern unterschiedslos auf die Gemeindeglieder überhaupt, vgl. Isopescul. Demnach wird für die Tempelgemeinde als solche das Erscheinen des מֵלֶאכֶד הַבְּרִית ein Gegenstand des Schreckens und des Entsetzens sein, dem gegenüber man sich ohne Trag- und Widerstandskraft fühlen wird.

מֵלֶאכֶד ist das einzige im A. T. vorkommende Beispiel eines Partizipiums Pilpel von בָּלַל, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Die Bedeutung des Pilpel מֵלֶאכֶד ist hier wohl dieselbe wie Jer. 20, 9. Prov. 18, 14 (|| נִשְׂאָה). Jes. Sir. 6, 20, d. h. aushalten, ertragen, vertragen. Anderwärts (Jer. 6, 11; 10, 10. Jo. 2, 11. Am. 7, 10) steht dafür in gleichem Sinn das Hifil הֵכִיִל. Die Übersetzung mit cogitare (Vulg.) bzw. complecti, recen-

sere (Cornel. a Lap.) bzw. ermessen (Pressel) ist ganz ohne alle Analogie, auch scheidet sie an dem Parallelismus mit עֲמֹד. Mit Recht macht Köhler darauf aufmerksam, dass dem Ausdruck das Bild einer schweren Last zugrunde liegt. Diese Ansicht findet ihre Bestätigung durch Jes. Sir. 6, 20 f., wo es von der Weisheit heisst: וְגַם יִכְלֹכְנָה חֶסֶד לֵב כְּאֲבֵן מִשָּׂא תְהִיָּה עִלָּיו = und nicht erträgt sie (die Weisheit bzw. Zucht) der Unverständige, wie ein Laststein liegt sie auf ihm.

יּוֹם בּוֹאֵי ist eine nur hier und Ez. 44, 27 vorkommende Verbindung, s. B. I Kap. VIII § 14 S. 441. An unserer Stelle kann nach dem oben (S. 346) z. V. 1b Ausgeführten das Suffix nur auf den מִלְאֲכָה הַבְּרִית bezogen werden (Maurer, Hitzig), nicht aber auf Jahve (Köhler, Keil, Marti<sup>Do</sup>, Nowack<sup>1.2.3</sup>, v. Hoonacker, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Haller<sup>2</sup>, Procksch) bzw. יְהוָה (Ewald), noch auf beide Ausdrücke als Bezeichnung des Messias (Calvin, Tarnov, Grotius, Cappellus, v. Til, Venema, Rosenmüller, Reinke, Isopescul). Demnach ist hier nicht wie V. 17. 19. 21 von dem Tage Jahves (Marti<sup>Do</sup>, Nowack<sup>1.2.3</sup>, J. M. P. Smith), sondern von dem Zeitpunkt des Auftretens des wegberreitenden Vorläufers die Rede. Es ist charakteristisch, dass Maleachi neben dem Tage Jahves auch einen Tag seines Vorläufers kennt. Wie der Mal'akh hab-b'ērith der Vorbote Jahves ist, so auch sein Kommen ein „Tag“, ein Vorspiel des göttlichen Kommens, des Tages Jahves, vgl. B. I Kap. VI § 4 S. 247 f.

Wie die Gestalt des Vorläufers samt der Mehrheit ihrer Bezeichnungen vom Propheten der volkstümlichen Eschatologie entnommen ist (vgl. oben S. 333 ff. 348 f. z. 3, 1), so gewiss auch die von seinem Tage. Bestätigt wird diese Annahme durch den ganz analogen Entwicklungsgang des Parallelbegriffes „Tag Jahves“ (vgl. Am. 5, 18 ff.). Zu der Anlehnung an die Volksechatologie gesellt sich wohl noch eine Verwertung der ezechielischen Vorstellung von dem der Endzeit vorausgehenden Läuterungsgericht (Ez. 20, 33—38; 34, 17—22), s. B. I a. a. O. Statt des ἡμέραν der LXX bietet die aeth. Tochterversion ma'ata = ὄργην, s. Bachmann, Dod. S. 37. Gl.αβ wiederholt den Gedanken von Gl.αα noch einmal in paralleler Wendung. Durch die Einführung der Frage von Gl.αβ durch das gleiche Fragepronomen מִי wie Gl.αα entsteht eine Anaphora. Zu dem Gebrauch dieser Redefigur bei Maleachi s. B. I Kap. VIII § 5 S. 411 f.

Das ו vor מי geben LXX und Peš. durch η bzw. א wieder; vielleicht lasen sie in ihrer Vorlage א, doch übersetzt LXX auch sonst öfters ו mit η (vgl. Gen. 26, 11. Ex. 21, 17), wie denn in der Tat ו mehrfach in disjunktiver Bedeutung gebraucht wird (vgl. Ex. 12, 5. Lev. 21, 14. 1. Sam. 17, 34). Übrigens liest Kod. A καί, die gleiche LA setzen von den Tochterversionen auch die aeth. und slav. voraus.

עמד steht hier absolut wie Ex. 18, 23 (opp. נבל V. 18). Jer. 46, 15 (opp. נם LXX [*ἐφύγην*]). Am. 2, 15 (opp. נמקט LXX [*διασωθῆν*]). Ps. 102, 27 (opp. אבד); 130, 3. Hi. 8, 15 (|| קים). Dan. 11, 15. 25 in der Bedeutung von עמד קפניו (vgl. 2. Kön. 10, 4. Nah. 1, 6. Ps. 76, 8; 147, 17) bzw. עמד נגדו (vgl. Koh. 4, 12). Peš. umschreibt מי העמד nicht übel durch מנו משכח למקם = quis consistere queat? Mit der Peš. deckt sich die Wiedergabe des τὴς ὑποστήσεται der LXX durch die syr.-hex. Von den andern Tochterversionen fügt die aeth. hinter ὑποστήσεται noch la'esāta (re'eĵatū) = τῶ πρὸς (τῆς ὀπτασίας αὐτοῦ) ein, wobei möglicherweise die Einfügung aus dem folgenden Kausalsatz stammt, s. Bachmann, Dod. S. 37.

בהראותו ist die einzige im A. T. vorkommende suffigierte Form des Inf. Nif. von ראה in Verbindung mit der Präposition ב, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 435. Die gleiche suffigierte Form, doch ohne ב, noch Lev. 13,7 (הראותו). In einigen Kodd. findet sich auch die defektive Schreibung בהראותו, vgl. Ginsburg, HB z. St. Zu dem absoluten Gebrauch des Nif'al von ראה = erscheinen, sichtbar werden vgl. Gen. 8, 5. Num. 17, 7. Jer. 13, 26. Ps. 102, 17. Prov. 27, 25. LXX ἐν τῇ ὀπτασίᾳ αὐτοῦ. Targ. באיתגלותיה, Peš. אמתו דמתגלא, während die Vulg. (ad videndum eum) das Wort im Sinne von להראותו auffasste (vgl. Ex. 3, 4; 19, 21. Ez. 12, 2). Von den Tochterversionen der LXX fügte die aeth., wie bereits oben bemerkt wurde, noch ein la'esāta (τῶ πρὸς) ein, das sie als nomen regens von ὀπτασία (re'eĵatū) auffasste. Die Aussage von dem alle Energie und Widerstandskraft lähmenden Eindruck, den der Mal'akh hab-b'erith bei seinem Erscheinen auf die Tempelgemeinde ausübt, wird in Gl.b näher begründet mit dem radikal durchgreifenden Charakter seiner Wirksamkeit. Zwei Bilder illustrieren die verzehrende Glut und die schneidende

Schärfe, mit welcher der Gottesbote seines Amtes walten wird. Beide Bilder kennzeichnen zugleich auch den Zweck seiner Wirksamkeit als Läuterung und Reinigung, die er zu vollziehen hat. Die beiden Bilder sind das des Feuers beim Metallauszuschmelzen und das der Wäscherlauge.

**כִּי־הוּא** wird in der LXX (*διότι αὐτός*) noch ergänzt durch *εἰσπορεύεται*. Dementsprechend wird dem Text ein **יבא** bzw. **בא** eingefügt von Budde, Riessler und Haller<sup>2</sup>, während Sellin<sup>1,2,3</sup> **הוא** in **בא** ändert und Nowack<sup>3</sup> endlich die Einfügung von **יבא** neben der Änderung von **הוא** in **יבא** zur Wahl stellt. Vom Targ. wird **הוא** durch **רוגזיה** (= furor eius) paraphrasiert, wodurch dann für Gl.ba der Sinn gewonnen wird **ארי רוגזיה כאישתא מומסי** = furor eius est quasi ignis liquefaciens.

**הוא** wird von Kimḥi, Drusius, de Moor, Tichomiroff, Duhm<sup>A</sup> auf **יום בואו** in Gl.a, d. h. auf den Tag des Gerichts, bezogen. In der Tat scheint V. 19 diese Beziehung naheulegen. Doch würde in diesem Fall in V. 3 ein ganz unerträglicher Subjektswechsel anzunehmen sein. Es empfiehlt sich daher, im Anschluss an LXX (*αὐτός*) mit den meisten Auslegern **הוא** auf das Suffix in **בְּהִרְאוֹתָיו** und **בואו** zu beziehen. Ist aber letzteres weder von Jahve (Köhler, Keil u. a., s. oben S. 353) bzw. **הַאֲדֹנָי** (Ewald), noch von dem Messias (Calvin, Tarnov u. a., s. oben a. a. O.) zu verstehen, sondern von dem **מְלֹאךְ הַבְּרִית** (s. oben a. a. O.), so auch **הוא**, vgl. Maurer, Hitzig.

**מִצֶּרֶף** wird von der LXX durch *χαυνεστήσιον* (*χαυνεστησιον*) wiedergegeben, diese vokalisierte also **מִצֶּרֶף** = Schmelztiegel, Schmelzofen, obschon sie an den beiden anderen Stellen, wo **מִצֶּרֶף** im A. T. vorkommt (Prov. 17, 3; 27, 21), es durch *κάμνος* bzw. *πύρρασις* wiedergibt. Im Sinne der LXX ändert Riessler den MT, doch dürfte für die Ursprünglichkeit des letzteren sowohl die Parallele mit **מִכְבְּסִים** als auch Targ. (**מומסי**, vgl. oben) und Vulg. (*ignis conflans*, vgl. unten S. 356) sprechen. **מִצֶּרֶף** ist hier und V. 3 die einzige Pi'elform von **צרף** im A. T. (s. B. I Kap. VIII § 11 S. 432), während das Partizipium Kal in der Bedeutung Schmelzer, Goldschmied sich mehrfach findet (Ri. 17, 4. Jes. 40, 19; 41, 7; 46, 6. Jer. 10, 9. 14; 51, 17. Prov. 25, 4. Neh. 3, 8. 32). Die gleiche Bedeutung ergibt sich jedoch für das Partizipium Pi'el aus der Zusammenstellung mit **מִטְרֵר כֶּסֶף** in V. 3. Targ. (s. oben)

und Vulg. (conflans) fassen מִצְרָה in adjektivischer Bedeutung als Qualifikation zu אֵשׁ auf. Da אֵשׁ bisweilen, wenn auch sehr vereinzelt, als Maskulinum konstruiert wird (Jer. 48, 45. Ps. 104, 4, vgl. auch Jer. 20, 9. Hi. 20, 26, s. König, Synt. § 248 k A. 2), so wäre, rein grammatisch betrachtet, eine derartige Verbindung zulässig. Doch die Parallele mit כְּבִרִית מִכְּבָּסִים macht es durchaus wahrscheinlich, mit allen Neueren מִצְרָה als ein im Genetiv stehendes nomen rectum vom nomen regens אֵשׁ abhängig sein zu lassen. Durch den Vergleich mit dem Feuer wird der brennende Eifer, die nie erlöschende Energie, die alles verzehrende elementare Gewalt versinnbildlicht, mit der der göttliche Vorbote auftritt; durch den Vergleich speziell mit dem Feuer des Goldschmiedes noch besonders der läuternde, aussondernde Charakter seiner Tätigkeit. Zu dem Prozess des Schmelzens als Bild der Läuterung vgl. Jes. 1, 25; 48, 10. Jer. 6, 27 ff.; 9, 6. Ez. 22, 17—22. Sach. 13, 9.

Bereits zu V. 1 (s. oben S. 335) war vermutet worden, dass der Prophet bei der Schilderung der schreckenerregenden Feuer- natur des Vorläufers aller Wahrscheinlichkeit nach an die volkstümliche Vorstellung anknüpfte, die ihrerseits auf die Erzählungen von der Verbindung des Mal'akh Jahve mit dem Feuer oder der Feuerflamme zurückgehe (vgl. Ex. 3, 2. Ri. 6, 21; 13, 20). Möglicherweise gehörten auch die Vergleiche, deren der Prophet sich hier bedient, bereits der Terminologie der Volksethologie an, wenn auch der Prophet sie in einem anderen Sinn gebraucht, als sie ursprünglich gemeint waren. Wie in Altisrael der Mal'akh Jahve als Verkörperung helfenden Schutzes galt (Gen. 48, 16; 24, 7, vgl. Smend, ARG<sup>2</sup> S. 123), so mag auch die Tempelgemeinde von dem als Mal'akh Jahve bezeichneten Vorläufer erwartet haben, dass er unmittelbar vor der göttlichen Parusie alle Feinde Israels, vornehmlich die Samariter, gleichsam wegschmelzen und wegwaschen werde, etwa wie die Schlacken des Edelmetalls vom Goldschmied weggeschmolzen oder wie die Flecke eines beschmutzten Gewandes durch Laugensalz von Wäschern wegge- waschen werden. Doch diese Volkserwartungen verwendet der Prophet in entgegengesetzter Richtung, indem er ihren Inhalt nicht auf die Feinde der Tempelgemeinde, sondern auf die Tempelgemeinde selbst bezieht (vgl. oben S. 353). Sind wir mit unserer Annahme im Recht, dass Maleachi die volkstümliche

Gestalt des göttlichen Vorläufers auf die Person des eben im Aufbruch aus Babel begriffenen Priesters und Schriftgelehrten Esra bezogen (vgl. oben S. 336), so hätten wir hier das einzige im A. T. erhaltene prophetische Urteil eines Zeitgenossen über den grossen nachexilischen Reformator aus der Zeit unmittelbar vor seiner Ankunft in Jerusalem: eine durchgreifende, zielbewusste Feuernatur, die jeden Widerstand mit schneidender Schärfe zu Boden schlägt, vgl. B. I Kap. VI § 4 S. 245 f.

An das Bild des Schmelzofens reiht sich ein zweites: das der Wäscherlauge.

בְּרִית kommt ausser an unserer Stelle nur noch Jer. 2, 22 vor, doch vgl. auch Jes. 1, 25 (בֵּר), wo allerdings der Text nicht ganz einwandfrei zu sein scheint, s. Procksch, Jes. I z. St. LXX übersetzt an den beiden oben genannten Stellen בְּרִית mit *ποία* bzw. *πόα* (Mal. 3, 2[Q]. Jer. 2, 22 [SAQ<sup>a</sup>]), während anderwärts wie Prov. 27, 25 *πόα* bzw. *ποία* (A) die Wiedergabe von דֶּשֶׁא ist, und bei Aq. es sowohl für דֶּשֶׁא (Ps. 23, 2) als auch für עֵשֶׂב (Mi. 5, 6) vorkommt. Von den Tochterversionen lässt die aeth. *ποία* unübersetzt, während die v. lat.<sup>sa</sup>, kopt.-b. (nach Isopescul), arab. (حَشْبَشَة) es in Übereinstimmung mit der Vulg. durch

herba, dagegen die slav. (мѡмѡ), arm. (nach Isopescul) durch sapo (vgl. auch Luther: Seife), die syr.-hex. endlich durch עֲקָרָא (משגנא) = radix (lavatoria) wiedergeben. Peš. hat an beiden Stellen כְּבִרִיתָא = כְּבִרִית, d. h. Schwefel, vgl. Gen. 19, 24. Dt. 29, 22. Jes. 30, 33; 34, 9. Ez. 38, 22. Ps. 11, 6. Hi. 18, 15; ebenso b. Nidda 62a (כְּבִרִיתָא, s. I. Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881, S. 43). Vulg. an unserer Stelle herba (fullonum), Jer. 2, 22 herba borith, von der es im Kommentar des Hieronymus zu der letztgenannten Stelle heisst: iuxta ritum provinciae Palaestinae, in virentibus et humectis nascitur locis: et ad lavandas sordes eadem vim habet quam et nitrum (MSL XXIV Sp. 693). Ähnlich auch Raschi: עֵשֶׂב הוּא שֹׁמְעֵבִיר אֶת הַכֶּתֶם בְּרִ אֵרֶבָא שְׁנִירָא, d. h. ein Kraut, das die Flecke entfernt = herbe chanvre. Nach Fonck (Streifzüge durch die biblische Flora, Freib. i. B. 1900, S. 29 bei Isopescul) ist בְּרִית im A. T. zusammenfassende Bezeichnung derjenigen Gänsefussgewächse (Chenopodien), die heute den Orientalen zur Gewinnung von Soda und Seife wichtige Dienste leisten und die im Altertum

zusammen mit dem ägyptischen Natron die Vorläufer der eigentlichen Seife waren, vgl. die Nebeneinanderstellung von בְּרִית und נָחַר Jer. 2, 22. Andere wie Pringsheim (bei Köhler), Riehm (HWBA<sup>2</sup> I S. 910f. s. v. Lauge), Buhl (HW<sup>16</sup> s. v.) denken an die Asche gewisser Salz- oder Seifenpflanzen (Salsola Kali, Saponaria officinalis, Gypsophila Struthium) bzw. an das aus dieser Asche gewonnene vegetabilische Laugensalz. Jedenfalls handelt es sich, wie die genetivische Näherbestimmung מְכַבְּסִים zeigt, um ein Reinigungsmittel beim Waschen. Mit Recht hat schon Raschi בְּרִית vom Stamme בָּרַר abgeleitet.

מְכַבְּסִים ist die einzige im A. T. vorkommende Form des Partiz. Pi'el von כָּבַס, s. B. I Kap. VIII § 11 S. 433. Das Pi'el כָּבַס, wo immer es im A. T. in eigentlichem Sinn gebraucht wird, bedeutet: waschen, speziell das Waschen von Kleidern, vgl. Gen. 49, 11. Ex. 19, 10. Lev. 13, 6. 34. Num. 19, 7. 19. 2. Sam. 19, 25; im übertragenen Sinn dagegen, vom Herzen (Jer. 4, 14) bzw. der Persönlichkeit (Jer. 2, 22. Ps. 51, 4. 9) gebraucht, bedeutet es: reinigen (Ps. 51, 4 || מָהַר) bzw. entsündigen (Ps. 51, 9 || הִטָּא). Im Hinblick auf V. 3 sowie unter Berufung auf Jes. 1, 25 sind die Worte בְּרִית מְכַבְּסִים mehrfach gleich den beiden vorhergehenden vom Reinigen der Metalle (durch Pottasche) verstanden worden, vgl. v. Til, Gesenius (Thes. s. v. בְּרִית), J. D. Michaelis, v. Hoonacker, Sellin<sup>1.2.3</sup>. In der Tat wird in V. 3 nur das Bild des Schmelzens wieder aufgenommen und näher ausgeführt. Doch ist das noch kein zureichender Grund, in V. 2 für מְכַבְּסִים eine sonst im A. T. nicht zu belegende Bedeutung anzunehmen und damit auch das in Gl.b vorliegende Doppelbild auf ein einziges zu reduzieren, vgl. Reinke und Isopescul. Die beiden Bilder veranschaulichen die Idee der Läuterung und der Reinigung. Von einer Symbolisierung schwerer und leichter Strafen (Hieronymus) ist hier ebensowenig die Rede wie von einem Sinnbild für die Reinigung des gottesdienstlichen und privaten Lebens (Pressel) oder gar für die Rechtfertigung und Heiligung (Capellus).

Abschliessend sei noch bemerkt, dass בְּרִית mit מְלֵאךְ הַבְּרִית von V. 1b $\beta$  ein Wortspiel bildet, s. B. I Kap. VIII § 5 S. 415.

### Zusammenfassung von 3, 2.

Im Gegensatz zu den hochfliegenden Erwartungen der Tempelgemeinde wird der ersehnte Gottesbote bei seinem Erscheinen nur Gefühle ohnmächtigen Schreckens und widerstandslosen Entsetzens auslösen. Mit elementarer Gewalt gleich der des Feuers wird er auftreten, mit schneidender Schärfe gleich der von Wäscherlauge sein Werk treiben; das Werk aber, zu dem er gesandt ist, ist das der Läuterung und Reinigung.

#### β) V. 3: Der Zweck des Advents des Vorläufers.

Ja, gleichwie sich niedersetzt ein Schmelzer oder Silberwäscher, also wird er reinigen die Söhne Levis und sie durchsehen nach Art des Goldes oder nach Art des Silbers. Dann werden Jahve sie darbringen Opfergabe in rechter Weise.

Von den zwei Bildern, durch die der Prophet in V. 2b den läuternden Charakter der Tätigkeit des מְלַאֲךֵי הַבְּרִית veranschaulicht, führt er, wie bereits oben (S. 358) bemerkt wurde, nur das erstere näher aus, indem er zugleich zeigt, wem das Läuterungsverfahren gilt und welcher Zweck letztlich damit erreicht werden soll.

Das einleitende ו fehlt in der LXX (B), nicht aber ἄρα, ebensowenig wie in den Tochterversionen. Peš. gibt es durch ו wieder (דְּנִהֲפֹרָה), vokalisierte also vermutlich וְיִשָּׁב bzw. וְיִשָּׁב. Die Mehrzahl der Ausleger fassen es in kopulativem Sinn, vgl. Calvin, Pocock, v. Til, Reinke, Köhler, Keil, v. Orelli<sup>3</sup>, Nowack<sup>1.2.3</sup>, Isopescul, Duhm<sup>U</sup>, Haller<sup>1.2</sup>, J. M. P. Smith, Sellin<sup>1.2.3</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>, während Luther, Wellhausen, G. A. Smith, Marti<sup>KHS<sup>3</sup></sup>, v. Hoonacker, Riessler, Procksch es unübersetzt lassen. Dagegen erklären Tarnov, Calov, Grotius und Venema das ו im Sinne der Vergleichungspartikel וְ, wobei die beiden ersteren mit der Bedeutung einer Vergleichungspartikel gleichzeitig auch die einer Begründungspartikel verbinden (nam ut). Auch das Targ. scheint in Gl.aa einen Komparativsatz gesehen zu haben, wenn es den Text mit den Worten paraphrasiert: וּיְתַגַּל לְצַרְפָּא וְדַכְּאָה כְּגַבְרָה דְּמִצְרָה: וּמְדַכֵּי כַסְפָּא = et revelabitur, ut confluet et mundet, sicut vir, qui conflatur et mundatur argentum. Mit dieser Auffassung dürfte das

Targ. auf dem richtigen Wege sein. Ist dies der Fall, so könnte man zunächst versucht sein, Gl.a als Komparativsatz zu erklären, dessen erstes Glied bis **כְּסָף מְטֵהָר כְּסָף** reicht und dessen zweites Glied mit **וְיִטְהַר** anhebt. Zu der Anreihung von Sache und Bild durch das sog.  $\vee$  adaequationis vgl. Prov. 17, 3; 25, 25; 26, 3. 9. 14. 20; 27, 17 f. 20 f. Hi. 5, 7; 12, 11; 34, 3, s. Ges.-K.<sup>28</sup> § 161a. König, Synt. § 375i. Brockelmann, V. Gr. II S. 489. Da aber Komparativsätze (neben anderen Ausdrucksmitteln, vgl. König, Synt. § 371f—o) wohl durch ein  $\vee$  im zweiten Gliede, nicht aber durch korrespondierendes  $\vee \dots \vee$  eingeführt zu werden pflegen, so kommt das einleitende  $\vee$  an der Spitze des Verses (gegen Grotius und Venema, vgl. oben S. 359) für den Charakter des Satzes als Komparativsatz nicht in Betracht. Daher könnte man schon eher mit Tarnov und Calov (vgl. oben a. a. O.) das  $\vee$  vor **יִשָּׁב** als Äquivalent einer Kausalpartikel erklären, vgl. Ges.-K.<sup>28</sup> § 158a. Brockelmann, V. Gr. II S. 489. Doch da V. 3 nicht Begründung, sondern nur nähere Ausführung von V. 2b ist, so empfiehlt es sich wohl am ehesten, das  $\vee$  in explikativem Sinn = nämlich, ja zu verstehen, vgl. König, Synt. § 360d.

Übrigens könnte im Hinblick auf das Zeugnis der LXX (vgl. oben S. 359) auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass das  $\vee$  nicht zum ursprünglichen Text gehörte. In jedem Fall aber ist als Subjekt zu **יִשָּׁב** weder Jahve (Köhler, Nowack<sup>1,2,3</sup>, v. Hoonacker, Haller<sup>2</sup>, Sellin<sup>1,2,3</sup>, Procksch), noch der **מְלֵאכֵי הַבְּרִית** (Isopescul), noch **הָאֲדוֹן** und **הַבְּרִית** (Tichomiroff) bzw. der Messias (Calvin, v. Til, Reinke), sondern **כְּסָף וּמְטֵהָר כְּסָף** zu fassen. So Tarnov, Calov, Grotius, Venema, Ewald, v. Orelli<sup>3</sup>, Marti<sup>KHS<sup>4</sup></sup>.

Statt **יִשָּׁב** liest Graetz im Hinblick auf die Peš. (s. oben S. 359) **וְיָשׁוּב** bzw. **וְיָשָׁב**, ganz ähnlich auch Ehrlich, der mit Hilfe der LA **וְיָשָׁב** folgenden Sinn festzustellen sucht: „und er, der sonst sich eignet, Silber zu läutern und zu reinigen, wird statt dessen die Söhne Levis sichten und läutern.“ Doch ist der so gewonnene Sinn wohl kaum als besonders textgemäss zu werten. Mit Recht machte schon Hengstenberg (Christol.<sup>2</sup> III S. 621) darauf aufmerksam, dass das Sitzen, falls es nicht Bezeichnung der Beständigkeit sei, nur der malerischen Beschreibung diene, vgl. auch Reinke, Köhler, Keil, Nowack<sup>1,2,3</sup>, Isopescul. Da die Goldschmiede im Orient ihre Arbeit sitzend verrichten (vgl. Calmet