

EINLEITUNG IN DAS BUCH DES PROPHETEN MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

3

DIE THEOLOGIE

DORPAT 1923

in der Ferne; ehe der Herr kommt, muss zuvor der Prophet Elia erscheinen, um das Land vor dem drohenden Untergang zu bewahren (3, 23 f.). Auch in der III (2, 10—16) und VI (3, 6—12) Rede wird eine endgeschichtliche Note angeschlagen. In der ersteren bedroht der Prophet die gemischten Paare in der Person ihrer Nachkommen mit dem Ausschluss von den Gütern der messianischen Zeit (2, 12), und in der letzteren stellt er für die treue Erfüllung der Zehntenordnung des neuen Gesetzbuches die endgeschichtliche Herrlichkeit in Aussicht (3, 10 ff.). Man sieht, Maleachis Predigt ist gleich der seiner unmittelbaren Vorgänger, Haggai, Sacharja und Tritojesaia, durchaus eschatologisch orientiert, vgl. unten § 38 und § 39.

Es empfiehlt sich daher, bei der Darstellung seiner Theologie mit der Eschatologie zu beginnen.

A. §§ 2—9. Die Eschatologie.

§ 2.

Das Wesen der Endzeit.

Maleachis Auffassung von der Endzeit findet ihre kürzeste Ausprägung in den Worten von 3, 1: „Dann wird jährlings kommen zu seinem Tempel der Allherr, den ihr begehrt.“

Jahves Kommen, sein Advent, genauer sein Einzug in den Tempel, ist demnach der eigentliche Beginn der Endzeit, die dadurch ihr besonderes Gepräge erhält. Die aus dieser Anschauung sich ergebende Konsequenz von dem bleibenden Wohnen Jahves im Tempel als Kennzeichen der Endzeit wird allerdings nicht ausdrücklich ausgesprochen, doch darf sie wohl aus der Analogie mit Ezechiel (Ez. 43, 7. 9) einerseits und Sacharja (Sach. 1, 16; 2, 9. 15; 8, 3. 22) andererseits erschlossen werden. Steht doch unser Prophet mit der Verkündigung von dem Einzug Jahves in den Tempel vollständig auf den Schultern Ezechiels, dessen Schilderung 43, 1—9 als die eigentliche Grundstelle für das obengenannte Wort Maleachis gelten kann.

In der ausführlicheren Darlegung, die Maleachi in der VI Rede (3, 13—21) von dem Einzug Jahves bietet, erfolgt dieser ganz wie bei Ezechiel von Osten her (Mal. 3, 20 vgl. Ez. 43, 1 f.; 44, 1 f.); wie bei Ezechiel erscheint auch hier Jahves Lichtgestalt auf den Keruben thronend; allerdings sind bei Maleachi

die Keruben nicht direkt genannt, sondern nur angedeutet in dem Ausdruck כַּנְפֵי, vgl. B. II zu 3, 20.

Verschieden von Ezechiel dagegen ist die nur hier in der prophetischen Literatur begegnende Vorstellung, dass die Tempelgemeinde in fröhlichem Reigentanz — gleich einer Schar munter hüpfender Kälber — ihrem Herrn entgegenzieht und dabei über die Leichen der zu Asche verbrannten Samariter hinwegschreitet (Mal. 3, 20). Ebenfalls verschieden von Ezechiel scheint auch das Bild von der Parusie Jahves zu sein, das Maleachi zu Beginn seiner Tätigkeit in seiner ersten Rede (1, 2—5) vorschwebte. Hier erstrahlt Jahves Kabod nicht wie bei Ezechiel im Tempel (vgl. Ez. 43, 1—9), sondern eher wie bei Tritojesaia (vgl. Jes. 60, 1 f.) und in einigen Psalmen (Ps. 57, 6. 12; 108, 6; 113, 4) am Himmel, wie wohl aus dem Ausdruck מַעַל לְגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל zu schliessen sein wird. Ebenso verschieden von Ezechiel ist endlich die 3, 19 ausgesprochene Erwartung, dass dem Aufstrahlen der göttlichen Glorie ein verheerender Gewittersturm vorausgeht, dessen vernichtenden Schlägen die Samariter zum Opfer fallen.

Der Advent Jahves hat demnach eine doppelte Seite: für die Samariter bedeutet er die völlige Vernichtung (3, 19. 21), für die Tempelgemeinde dagegen ist er der Beginn der Heilszeit (3, 20). Die Vernichtung der Samariter erfolgt, wie bereits bemerkt worden, durch den Ausbruch eines Gewitters; sie ist so vollständig, dass sie der Vernichtung eines Baumes gleicht, der abgeästet und entwurzelt worden ist; dabei vollzieht sie sich mit derselben Plötzlichkeit und Leichtigkeit, mit der Stopeln in Flammen aufgehen. Im Nu sind dann die Samariter verkohlt und zu Asche geworden. Nach 3, 5 scheint der Exekution noch ein forensischer Akt, eine Art Gerichtsverfahren, vorauszugehen. Schnelligkeit ist auch hier das charakteristische Merkmal. Als jäher Zeuge will Jahve dann gegen die zauberischen, ehebrecherischen und heuchlerischen Jahveverächter einschreiten. Nach 3, 24 ist endlich der Strafvollzug als ein Blutbann (חֶרֶם) gedacht, vgl. B. II z. St. Diesem dunklen Nachtgemälde steht nun das leuchtende Bild dessen gegenüber, was der Advent für die Tempelgemeinde bedeutet. Die Fülle der Segnungen wird vom Propheten 3, 20 in zwei Ausdrücke zusammengefasst: זִדְקָה und כִּרְפָּא. Allerdings ist es strittig, ob

יְדִקָּה hier persönlich oder sachlich zu erklären sei. In B. II z. St. wird der Vermutung Raum gegeben, יְדִקָּה sei hier Bezeichnung der Herrlichkeiterscheinung Jahves als der persönlichen Ursache des Heils. Doch schliesst diese Auffassung die sachliche Deutung nicht vollkommen aus, vielmehr kann erstere auch die letztere mitbegreifen. In der Bezeichnung des Heils als יְדִקָּה berührt sich Maleachi mit Deutero- und Tritojesaia (Jes. 45, 8; 46, 12 f.; 51, 6; 56, 1b; 59, 9; 61, 10 f.), vgl. K. Cramer ZAW 1907 S. 79—99. Den anderen Ausdruck מְרַפֵּא in eschatologischer Verwendung teilt Maleachi dagegen mit Jeremia (Jer. 33, 6 vgl. auch 30, 17 und Jes. 57, 18 f.). Der erstere Ausdruck kennzeichnet das Heil als Rechtfertigung der Gemeinde gegenüber ihren Gegnern, der letztere als Heilung von allen Leiden der Gegenwart, vgl. Jer. 30, 17.

Sind Naturkalamitäten (3, 9 ff.), Druck von seiten der Samariter (vgl. 3, 20 f.), Verachtung durch die Nachbarn (vgl. 3, 12), religiös sittliche Anfechtungen, Skrupel und Zweifel verschiedenster Art (3, 14 f. vgl. 2, 17; 3, 6), die Hauptleiden der Zeit, so wird die Endzeit in allen diesen Punkten Wandel schaffen, ja das leuchtende Gegenteil der traurigen Gegenwart sein. An Stelle von Dürre und Misswachs, die verbunden mit einer Heuschreckenplage das Land kürzlich wie mit einem Gottesfluch betroffen, werden reichlichste Niederschläge und üppigste Fruchtbarkeit treten. Durch die geöffneten Himmelsschleusen wird eine nicht endenwollende Segensfülle auf das Land herabströmen; Äcker und Weinberge gelangen zu herrlichster Blüte, jeglicher Naturplage ist für immer gewehrt — mit einem Wort, Palästina wird zu einem Prachtlande und damit zugleich zu dem Gegenstand lobpreisender Bewunderung für die gesamte Heidenwelt (3, 10 ff.).

Die Fruchtbarkeit des Landes gehört bekanntlich zu den stehenden Zügen der prophetischen Eschatologie, vgl. Jes. 30, 23 ff.; 32, 15. Jer. 31, 12. 27. Ez. 34, 26 f.; 36, 29 f. 35; 47, 1—12. Hos. 2, 23 f.; 14, 8. Joel 2, 23 ff.; 4, 18. Am. 9, 13. Hag. 2, 18 f. Sach. 8, 12, s. auch Hen. 10, 18 f. Ap. Bar. 29, 5—8. Die Zurückführung der Fruchtbarkeit des Landes auf den reichlich gespendeten Regen teilt Maleachi sowohl mit Ezechiel (34, 26 f.), als auch mit Joel (2, 23 ff.) und Jesaia (30, 23 ff.). Allerdings nennen Ezechiel (Ez. 47, 1—12) und Joel (Jo. 4, 18)

daneben auch noch die Tempelquelle als Ursache der Fruchtbarkeit; anders Jeremia (31, 27), der sie direkt aus einem Akt der göttlichen Aussaat herleitet; wiederum anders Jes. 32, 15, wo sie als Folge der göttlichen Geistesausgiessung hingestellt wird. Aus Gen. 49, 11 f. ergibt sich übrigens, dass dieser Zug schon der vorprophetischen Eschatologie eigen war, vgl. Gunkel (Gen.⁵ 1922 z. St.), Sellin (Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung 1909 S. 19 f.), W. Eichrodt (Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel 1920 S. 114 f.). Nach letzterem (vgl. a. a. O. auch S. 55 f. 86. 104. 107 f.) sowie bereits früher nach Gressmann (Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905 S. 207—221) hängt dieser Zug mit der Vorstellung von der Wiederkehr des Paradieses zusammen. König (Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments 1923 S. 44 f.) hat diese Auffassung auf das entschiedenste abgelehnt. Ohne hier in eine Diskussion dieser Frage einzutreten, dürfte man wohl mit der Annahme nicht irre gehen, dass bei Maleachi die Verheissung von der Fruchtbarkeit des Landes sich am ungezwungensten aus den Zeitverhältnissen erklärt, an denen seine eschatologische Erwartung gegensätzlich orientiert war.

Wie bei Ezechiel (35 f.) und auch sonst im A. T. (s. die Belege unten § 4) erscheint ebenfalls bei unserem Propheten als Folie für Israels Endherrlichkeit die Verwüstung Edoms. Während über dem Gebiete Israels Jahves Glorie erstrahlt (1, 5) und das ganze Land in üppigstem Gedeihen erblüht (3, 10 f.), liegt Edom als menschenleerer, nur von Schakalen belebter Trümmerhaufen da — ein ewiges Denkmal unvergebbarer Schuld und unsühnbaren Gotteszornes (1, 3 ff.).

Der Schauplatz der endgeschichtlichen Herrlichkeit ist demnach hier in Uebereinstimmung mit Ezechiel ausschliesslich auf Kanaan beschränkt. Hand in Hand mit dieser partikularistischen Beschränkung geht auch das vollkommene Fehlen universalistischer Ideen. Von einer Weltherrschaft Israels, wie sie nicht nur vielfach in der prophetischen, sondern auch schon in der vorprophetischen Eschatologie, sei es für Israel (Jes. 49, 22 f.; 60, 10. 12; 61, 5), sei es für dessen König, den Messias (Gen. 49, 10. Jes. 11, 10. Sach. 9, 10. Ps. 2, 8; 72, 8—11), erhofft wird, weiss Maleachi nichts.

Ebenso fremd ist ihm auch die für Deuterjesaja charakteristische Idee von der Erhebung der Religion Israels zur Welt-

religion (Jes. 42, 4 ff.; 45, 14. 22 f.; 49, 6 vgl. Jes. 2, 2 ff. Mi. 4, 1 ff. Seph. 2, 11; 3, 9. Sach. 8, 20—23; 14, 16). Höchstens wie ein leiser Nachklang des deuterjesaianischen Universalismus mutet die Stellung an, die Maleachi in der Endzeit den Heiden zuweist; sie sollen sich damit begnügen, die lobpreisenden Zuschauer zu bilden, vor deren Augen sich die neue Ordnung der Dinge abspielt, und die sie mit ihren Seligpreisungen begleiten (3, 12), vgl. unten § 39.

Innerhalb des A. T. steht diese Auffassung von der eschatologischen Rolle des Heidentums ganz vereinzelt da; erst in der nachkanonischen Literatur tritt sie, wenn auch sporadisch, wieder auf, vgl. Tob. 13, 11. Or. Sib. V, 328—32. Allerdings knüpft Maleachi mit der Aussage von 3, 12 nicht nur an einzelne deuter- und tritojesaianische Worte (Jes. 42, 10 ff.; 45, 14 f.; 60, 6. 14; 61, 9; 62, 2) an, sondern auch an sonstige altt. Aussagen, sei es prophetische (Seph. 3, 20. Sach. 8, 13), sei es ausserprophetische (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4. Dt. 32, 43. Ps. 67, 4 ff.; 72, 17; 117; 126, 2), in denen es sich entweder um den eschatologischen Lobpreis der Heidenwelt zur Verherrlichung Jahves (Jes. 42, 10 ff.; 60, 6. Ps. 67, 4 ff.; 117) bzw. des Messias (Ps. 72, 17) bzw. der restituierten Gemeinde (Jes. 45, 14 f.; 60, 14 vgl. Dt. 32, 43) handelt oder um die Bewunderung der letzteren von seiten der Heiden (Jes. 61, 9; 62, 2; Ps. 126, 2) oder um den besonderen Segen und die besondere Erhöhung Israels vor allen anderen Völkern (Seph. 3, 20. Sach. 8, 13) oder auch um das Verlangen der Heiden nach Israels Segensstand (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4). Andererseits kann aber auch hier eine gewisse Berührung mit Ezechiel nicht geleugnet werden, redet doch auch Ezechiel davon, dass nach der Wiederherstellung Israels der Name Jahves innerhalb der Heidenwelt nicht mehr Gegenstand der Entweihung sein, sondern als heilig gelten solle (Ez. 39, 7; 36, 23).

Dagegen steht Maleachi wiederum ganz auf Ezechiels Schultern mit seiner Auffassung von der Existenzform der Gemeinde in der Endzeit. Ganz wie für Ezechiel (Ez. 40—48) ist auch für ihn die Gemeinde der Endzeit ausschliesslich Kultusgemeinde. Allerdings bietet Maleachi im Unterschied von seinem grossen Vorgänger keine Kultus- und Verfassungsordnung für die Endzeit, auch schildert er eigentlich nirgends direkt das Verhalten der Gemeinde nach der Parusie Jahves, wohl aber bietet er mehrere indirekte Hinweise nach dieser Richtung.

Die Endzeit beginnt für Maleachi definitiv erst mit der Parusie Jahves (vgl. oben S. 226), eingeleitet wird sie jedoch schon durch das Erscheinen und das Reformwerk des Vorläufers der Parusie — des Mal'akh Jahve (3, 1). Die Hauptaufgabe des Mal'akh Jahve aber ist die Erneuerung des Kultuspersonals und die Regeneration des Kultus (3, 3 f.) als die unerlässliche Vorbedingung für den Eintritt des göttlichen Advents (3, 5), vgl. unten § 4.

Anderwärts erscheint die genaue Beobachtung der Tora als notwendige Voraussetzung für den heilbringenden Charakter des Advents Jahves (3, 22). Demnach ist die Endzeit im letzten Grunde nur Fortsetzung desjenigen Zustandes, in den die Gemeinde unmittelbar vor dem Einzug Jahves in den Tempel gebracht werden soll. Dieser Zustand aber ist vor allem der kultischer Korrektheit. Im Gegensatz zu der Vernachlässigung, Verkümmern und Verwilderung der gottesdienstlichen Verhältnisse in der Gegenwart (1, 6—14; 3, 8) sollen nach dem Auftreten des göttlichen Vorläufers die Opfer **בִּצְדָקָה** d. h. in völliger Normgemässheit, in genauester Übereinstimmung mit den festgelegten Forderungen Gottes dargebracht werden (3, 4). Das gleiche Prinzip der Normgemässheit gilt auch von dem Kultuspersonal der Endzeit. Im Gegensatz zu den fluchwürdigen (2, 2) Altardienern der Gegenwart, die in allen Stücken das Widerspiel des idealen Levi (2, 5 ff.) darstellen, die in bezug auf Lehre und Leben selbst vom rechten Wege abgewichen sind und damit auch viele in der Gemeinde zu Fall gebracht und dadurch für ihre Person nicht nur ihre auktoritative Stellung in der Gemeinde, sondern auch jeglichen Anteil an den Gütern der Endzeit verwirkt (2, 8 f.) — im Gegensatz zu diesem Levi der empirischen Gegenwart wird der durch die Reform des Mal'akh Jahve von allen Schlacken gereinigte und erneuerte Levi mit peinlichster Gewissenhaftigkeit seines Amtes walten (3, 2 f.).

Von einer in der Endzeit streng abgestuften hierarchischen Ordnung, wie sie Ezechiel mit der scharfen Scheidung zwischen Sadokiden und Leviten fordert (Ez. 44, 6—16 vgl. 40, 45; 43, 19), redet Maleachi nicht, wenn er auch einmal (3, 3), wenigstens für die Gegenwart, einen Unterschied zwischen Leviten (**לֵוִיִּים**) und Priesterdeputat (**תְּרוּמָה**) zu machen scheint (vgl. unten § 31). Der Ausdruck **לֵוִי** (2, 4) bzw. **הַלֵּוִי** (2, 8) bzw. **בְּנֵי־לֵוִי**

(3, 3) ist für ihn in Uebereinstimmung mit D (Dt. 18, 1 ff.) vor allem Bezeichnung für die Priester (1, 6; 2, 1. 7), vgl. B. II zu 3, 3.

Der kultischen Korrektheit der Altardiener wird auch die der Laien entsprechen. Aus 3, 10a darf wohl im Hinblick auf die V. 10b—12 gegebene eschatologische Schilderung geschlossen werden, dass die hier geforderte Ablieferung des Zehnten an das Tempelmagazin auch für die Endzeit gelte. Nach Analogie dessen darf wohl auch aus 3, 22 gefolgert werden, dass nach Einführung des Gesetzbuches Esras Maleachi für die Endzeit die genaue Beobachtung aller Vorschriften dieses Gesetzbuches erwartet hat. Für Maléachi bedeutet demnach die Endzeit vor allem die Verwirklichung des nomistischen Gemeindeideals, von dem die Gegenwart zum tiefsten Schmerz des Propheten soweit entfernt war. Die Verwirklichung des Gesetzesideals involviert auch die endgiltige Erfüllung derjenigen Verheissungen, die das Gesetz in betreff der Sonderstellung Israels darbietet. Am Ende der Tage wird in Gemässheit von Ex. 19, 5 sowie Dt. 7, 6; 14, 2; 26, 18 die Gemeinde tatsächlich als Jahves יְהוָה d. h. als sein Sondergut, sein erwähltes, ihm geheiligtes Eigentumsvolk zu stehen kommen (3, 17).

In welchem Sinne die Sonderstellung Israels in der Endzeit zu verstehen sei, ergibt sich unzweideutig aus dem bereits oben (S. 230) beleuchteten Verhältnis Israels zur Heidenwelt. Das Heil und die Segnungen der Endzeit sind nur für die auf dem Boden des h. Landes lebende Tempelgemeinde da. Maleachi bringt auch hier wiederum (vgl. oben S. 226) einen der Grundgedanken der ezechielischen Eschatologie (vgl. Ez. 40—48) auf einen kurzen Ausdruck.

Einen analogen Partikularismus vertreten nicht nur Haggai (vgl. unten § 39), Joel (3 f.) und Obadja (V. 16—21), sondern auch die beiden ersten vorexilischen Schriftpropheten, Amos (9, 11—15) und Hosea (14). Zu der Ursprünglichkeit der Verheissung am Schluss des Amosbuches s. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch 1922 z. St.

Doch Maleachis Partikularismus geht eigentlich noch einen Schritt weiter; denn, genau genommen, beschränkt er das endgeschichtliche Heil auf diejenigen Glieder der Tempelgemeinde, die rein jüdischer Abstammung ohne Beimischung fremden d.

h. samaritanischen bzw. heidnischen Blutes sind; erklärt er doch ausdrücklich die aus Mischehen (eines Juden mit einer Samariterin bzw. mit einer Heidin) hervorgegangenen Kinder für nicht erbberechtigt im Reiche der Endzeit (2, 12. 15), vgl. unten § 28 und § 38.

Der nur hier im A. T. in eschatologischem Sinne gebrauchte deuteronomische Ausdruck סִגְלָה (vgl. B. II zu 3, 17, s. auch unten Kap. VIII § 12) enthält zugleich einen bemerkenswerten Hinweis dafür, wie Maleachi sich des näheren die in einem Sonderverhältnis zu Jahve stehende Kultusgemeinde der Endzeit denkt. Da סִגְלָה im religiösen Sprachgebrauch nur mit Beziehung auf die Gründungszeit bzw. Erwählung Israels verwandt wird (Ex. 19, 5. Dt. 7, 6; 14, 2; 26, 18; Ps. 135, 4), so liegt die Annahme nahe, dass Maleachi ähnlich wie Hosea (Hos. 2, 16 f.), das B. Micha (Mi. 7, 14 f.), z. T. Jeremia (Jer. 31, 31 ff.) und vielleicht auch P (vgl. Stade GVI II S. 142 ff. B. Th. S. 348) vor der Endzeit eine Erneuerung der Mosezeit erwartete; diese hat er offenbar im Auge, wenn er 3, 4 von „der Vorzeit Tagen (יְמֵי עוֹלָם) und längst vergangenen Jahren (שָׁנִים קְדָמֹנִית)“ redet, da Jahve die Opfergaben gefielen, wie sie ihm einst wohlgefallen werden, wenn der Mal'akh Jahve sein grosses Läuterungswerk an den Söhnen Levis vollbracht haben wird (3, 3), s. das Nähere darüber unten § 12, vgl. auch § 7.

Gebrauchen auch, wie bereits oben bemerkt worden, die übrigen Propheten ebensowenig wie sonst das A. T. den terminus סִגְלָה in eschatologischer Bedeutung, so ist doch die Auffassung von einer Sonderstellung Israels in der Endzeit allgemein prophetische Lehre, selbst da, wo der exklusive Partikularismus durch universalistische Ideen durchbrochen wird. Jeremia, Deutero- und Tritojesaja sind in dieser Beziehung sehr charakteristische Beispiele. Jeremia erwartet für die Endzeit den Anschluss der Heiden an die Jahvereligion (Jer. 12, 14 ff. 16, 19), aber die bekehrten Heiden „werden erbauet werden inmitten meines Volkes“ d. h. Israels m. a. W. sie werden zu Israel in einem Verhältnis der Unterordnung stehen (12, 16 vgl. Giesebrecht HKAT² 1907 z. St.). In analoger Weise gilt als Träger des neuen Bundes mit seinen Gütern der Verinnerlichung der Tora, der Allgemeinheit der Gotteserkenntnis und der Sündenvergebung nur

Israel allein (Jer. 31, 31—34 vgl. P. Volz, Der Prophet Jeremia 1922 z. St.). Deutero- und Tritojesaia verkündigen den weltweitesten Universalismus (vgl. Jes. 42, 6; 49, 6; 45, 22 f.; 56, 7), und doch sind für sie im letzten Grunde die Heiden nur dazu da, um Israel zu huldigen und zu dienen (Jes. 45, 14; 49, 22 f.), ja nach Tritojesaia ist in der Endzeit Israel allein das priesterliche Volk, für das die Heiden Froh- und Sklavenarbeit verrichten müssen (Jes. 60, 10 ff. 61, 5 f. vgl. Bertholet SJF S. 120 f. 135).

Völlig überwunden erscheint diese partikularistische Schranke nur ganz vereinzelt im A. T., wie Jes. 19, 18—25. Zu der Entstehungszeit dieses Stückes s. Steuernagel StKr 1909 S. 8 ff., auch Sellin. Einl.³ S. 90 f.

Eine Umschreibung des Sonderverhältnisses, in das die Tempelgemeinde am Ende der Tage zu Jahve treten wird, ist das Sohnesverhältnis, das die Gemeinde in dem schonenden Erbarmen Jahves erleben wird (3, 17). War das geschichtliche Sohnesverhältnis eine Erscheinungsform der Segulla-Stellung Israels (vgl. Ex. 4, 22 mit 19, 5), so auch das eschatologische. Wie für Jeremia (31, 9. 20. vgl. 3, 19), so ist auch für Maleachi die eschatologische Sohnesstellung einfach Fortsetzung der geschichtlichen, in der Gegenwart gegebenen (3, 17; 2, 10; 1, 6); sie äussert sich in dem Dienst, den man Jahve schuldet (3, 17 b), in der Ehre, Ehrerbietung (כבוד) und der Gottesfurcht (פחד), die man ihm erweist (1, 6), d. h. vor allem in der treuen Erfüllung der gesetzlich kultischen Vorschriften, aber auch in der Betätigung eines solidarischen Gemeinschaftsprinzips (2, 10), vgl. unten § 11 und § 19.

Andrerseits aber erfährt, wie schon oben bemerkt worden, die Gemeinde das Sohnesverhältnis vor allem in der schonenden Milde, in der herablassenden Barmherzigkeit, die ihr von seiten Jahves zu teil wird (3, 17) und die darin besteht, dass die Tempelgemeinde als die Gemeinschaft der Gottesfürchtigen (יראי יהוה 3, 16 vgl. V. 20) bzw. der Gerechten (צדיקים 3, 18) der Endherrlichkeit entgegengeführt wird, während die Samariter als die Uebermütigen (גאים 3, 15. 19) und Gottlosen oder Frevler (רשעים 3, 18. 21) bzw. die Frevler Verübenden (עשי רשעה 3, 15. 19) der Vernichtung anheimfallen.

Doch die Sonderstellung Israels hat noch eine weitere Seite.

Sie bedeutet für die Tempelgemeinde die Lösung aller der quälenden Skrupel und Zweifel, die ihr in der Gegenwart das Leben verbittern. Jetzt erliegt die Gemeinde fast den Anfechtungen, die ihr aus dem Widerspruch ihres Ergehens mit dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit erwachsen. Die frevlerischen Samariter blühen und gedeihen, während die gesetzestreue Tempelgemeinde bitterstem Leid und schwersten Enttäuschungen ausgesetzt ist (8, 14 f.). Doch die Parusie Jahves wird allen diesen Anfechtungen endgiltig ein Ende bereiten. Der Unterschied zwischen fromm und gottlos, zwischen Tempelgemeinde und Samaritern wird dann in dem beiderseitigen Endschicksal unverkennbar zu Tage treten (8, 18). Auf der gleichen Linie liegt auch die Tatsache, dass Maleachi die Lösung der Frage nach der Realität der Liebe Jahves in die Endzeit verweist (Mal. 1, 2—5), vgl. unten § 18.

Die rein eschatologische Orientierung des Problems der sittlichen Weltanschauung ist sehr bemerkenswert. Maleachi berührt sich hier in gewissem Sinne mit dem Dichter von Ps. 49, allerdings mit dem nicht zu übersehenden Unterschiede, dass bei unserem Propheten die Lösung im Sinne der nationalen Eschatologie erfolgt, während es dem Dichter von Ps. 49 vor allem auf das individuell eschatologische Moment (vgl. besonders V. 16) ankommt. Dabei reichen beide nicht an die rein religiös-sittliche Lösung der Frage in Ps. 73 heran; die Idee von der Ueberwindung aller Leiden durch die innere Gewissheit einer ewigen unveräusserlichen Gemeinschaft mit Gott bleibt sowohl Maleachi als auch dem Dichter von Ps. 49 fern. Allerdings verknüpft letzteren mit dem Verfasser von Ps. 73 das gemeinsame Band des Individualismus, während Maleachi ähnlich wie seine Zeitgenossen (2, 17) sich damit begnügt, das herrschende Vergeltungsdogma, wie es unter anderem auch den Ausführungen von Ps. 37 zu Grunde liegt, auf die ersehnte Vollendungszeit der Gemeinde zu übertragen, und zwar in kollektivistischem Sinn, entsprechend der Gleichsetzung der Tempelgemeinde mit den Frommen und der Samariter mit den Gottlosen, vgl. oben S. 235.

Die von Maleachi hier ausgesprochene Anschauung begegnet auch im IV Esrabuch (4, 22—26), wenn auch nicht unerheblich verändert durch die Verbindung der eschatologischen Grundanschauung mit dem Individualismus einerseits, sowie mit der Lehre von den beiden Weltzeitaltern (Aeonen) andererseits.

§ 3.

Der Zeitpunkt des Endes oder der Tag Jahves.

Der Zeitpunkt für den Eintritt der Parusie Jahves wird auch von Maleachi, obschon nur einmal (3, 23), und zwar in den kritisch angefochtenen Schlussversen (3, 22—24) seines Buches, über deren Echtheit das unten Kap. VII § 5 Bemerkte zu vergleichen ist, mit dem Ausdruck **יום יהוה**, Tag Jahves, bezeichnet, der schon der vorprophetischen Volkesseschatologie eigen war (vgl. Am. 5, 18) und seit Amos (5, 18 ff. vgl. 8, 9. 13) zu dem festen Bestande der prophetisch-eschatologischen Terminologie gehört, vgl. Jes. 13, 6. 9. Ez. 13, 5. Joel 1, 15; 2, 1. 11; 3, 4; 4, 14. Ob. 15. Seph. 1, 7. 14. Anderwärts (3, 19 a) sagt Maleachi dafür einfach **היום** und gleich darnach (3, 19 b) **הַיּוֹם הַזֶּה** und wiederum anderwärts (3, 17. 21) **הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה**.

Der Ausdruck **יום יהוה** lautet bei Maleachi (3, 23) vollständig **יום יהוה הגדול והנורא**. Dieser vollständige Ausdruck findet sich sonst im A. T. nur bei Joel (3, 4 vgl. 2, 11). Böhme (ZAW VII S. 212), Marti^{do} (z. St.) und Torrey (JBL 1898 S. 7 A. 14) haben auch diesen Umstand als Beweis für den sekundären Charakter von Mal. 3, 22—24 verwertet. Doch, wie es scheint, zu Unrecht (s. B. II z. 3, 23).

Das Vorkommen der Formel **יום יהוה הגדול** bei Sēphania (1, 14 vgl. auch Jer. 30, 7 und Hos. 2, 2) macht es vielmehr wahrscheinlich, dass diese Formel bereits zu der festgeprägten Terminologie der hebräischen Eschatologie, vielleicht schon der vorprophetischen, gehört hat, vgl. B. II zu 3, 23. Im Hinblick auf die häufig vorkommende Verbindung der Begriffe **גדול** und **נורא** (s. die Belege in B. II zu 3, 23) ist die Erweiterung des ursprünglichen Ausdrucks **יום יהוה הגדול** zu **יום יהוה הגדול והנורא** sehr natürlich, wenn sich auch über den Zeitpunkt dieser Erweiterung nichts Sicheres ausmachen lässt. Tatsache ist jedenfalls, dass Maleachi und Joel diesen alten terminus in erweiterter Form aufgenommen, die auch in der späteren apokalyptischen Literatur (Apoc. Mosis § 37) vereinzelt wiederkehrt, während Sēphania ihn in der einfachen Fassung verwertet, auf die auch Hosea und Jeremia direkt Bezug nehmen.

Ebenso ist der Ausdruck **הַיּוֹם הַזֶּה** (3, 19 b) genau in dieser Form auch nur einmal im A. T. in eschatologischem Sinn zu

belegen (Jer. 47, 4), während allerdings die ganz ähnlich lautende Form **יְמֵי יְהוָה** des öfteren (vgl. Jes. 39, 6 || 2. Kön. 20, 17), namentlich bei Amos (4, 2; 8, 11; 9, 13) und im B. Jeremia (7, 32; 9, 24; 23, 5; 30, 3 u. ö.) vorkommt, vgl. auch den Gebrauch von **יְמֵי הַבָּאִים** in nichteschatologischem Sinn Koh. 2, 16.

Dagegen steht die Bezeichnung **הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה** (3, 17. 21) d. h. „der Tag, den ich wirke, schaffe“, in der prophetischen Eschatologie ganz vereinzelt da. Zu der grammatischen Fassung der vielumstrittenen Worte von 3, 17 s. B. II z. St. Eine direkte Parallele hat der Ausdruck nur noch in Ps. 118, 24, wo jedoch der ganz analog lautende Satz **זֶה הַיּוֹם עָשָׂה יְהוָה** wohl zeitgeschichtlich zu verstehen ist, vgl. Kittel, Psalmen^{3.4} 1922 z. St. Bei Maleachi dagegen handelt es sich ausschliesslich um einen eschatologischen terminus, dem zufolge der grosse Wendepunkt in der Geschichte der Tempelgemeinde eine lediglich von Jahve gewirkte Grösse ist. Nicht das sehnsüchtige Verlangen der Tempelgemeinde (2, 17 vgl. Am. 5, 18), noch das herausfordernde Gebahren der Samariter (3, 15 vgl. Jes. 66, 5) sind entscheidend für den Charakter und den Zeitpunkt der Erscheinung des „Tages“, sondern ganz allein Jahves Wille. Wir hätten demnach in dem Ausdruck vielleicht eine Umschreibung des Sinnes, der dem terminus **יְמֵי יְהוָה** letztlich zu Grunde liegen mag. Dafür spricht vielleicht auch seine analoge Charakterisierung bei Tritosacharja (Sach. 14, 7) als der Tag, der Jahve allein bekannt ist. Möglicherweise hat Maleachi auch hier wiederum (vgl. oben S. 236) eine alte, eventuell schon der vorprophetischen Eschatologie angehörende Formel wiederaufgenommen.

Sind wir mit unserer Vermutung im Recht, dann wäre die von Gressmann (UIJE S. 144) gegebene Erklärung von der ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks **יְמֵי יְהוָה** als des Tages, an dem Jahve sich irgendwie offenbart, an dem er irgendwie handelt, der durch ihn irgendwie charakterisiert wird, in dem obengenannten Sinne zu modifizieren. Mit der Erklärung Gressmanns berührt sich die von König (GAR² S. 393): „der Tag der besonderen Wirksamkeit Jahves, der Tag seines Auftretens zur glänzenden Hinausführung seines in Israel angefangenen Werkes.“ Aehnlich auch H. Schultz (Theol.⁵ S. 574): der Tag, den sich Gott für ein grosses Werk bereitet und vorbehält, von dem er redet und an dem er sich verherrlichen will — der

Tag, der einzig ist unter allen Tagen und darum auch einfach „jener Tag“ heissen kann.

Andere Erklärungen über die ursprüngliche Bedeutung des terminus יום יְהוָה s. bei W. R. Smith, *Proph. of Isr.*² S. 398, Smend *ARG*² S. 185. 369 (Schlachttag bzw. Tag des Sieges Israels über seine Feinde), G. Hoffmann *ZAW* 1883 S. 112 (Festtag). Vgl. König, *Mess. Weiss.* 1923 S. 159 f. *GAR*² S. 393—96.

In der mit 3, 19 anhebenden ausführlicheren Beschreibung des Tages Jahves vergleicht der Prophet diesen zunächst mit einem Backofen (תַּנּוּר), in dem die Samariter wie Strohhalme aufbrennen sollen. Der Vergleichungspunkt ist die alles versengende Glut. Der Tag Jahves trägt demnach vor allem Feuercharakter. In dieser Beziehung berührt sich Maleachi mit Joel (1, 19 f.; 2, 3; 3, 3), Tritojesaia (Jes. 66, 15 f.) und dem Verfasser von Jes. 34 (V. 9 f.), ebenso mit der apokalyptischen Literatur, die mehrfach in Uebereinstimmung mit 2. Petr. 3, 7. 10 von einem Weltbrande (Or. Sib. III, 84 ff.; IV, 172 ff.; V, 211 ff. 274. Vit. Adae § 49, vgl. Joseph. *Antt.* I 2, 3 § 70) bzw. von einem Vernichtungsgericht durch Feuer redet (Jub. 9, 15; 36, 10. Hen. 91, 9; 102, 1. IV Esra 13, 10 f. Test. XII patr. Sebulon 10) oder auch nach Analogie von Matth. 13, 42. 50 von einem Feuerofen bzw. Feuer als dem Ort der Pein für die Verdammten (Hen. 90, 26 f.; 98, 3; 100, 9; 108, 3. Ap. Bar. 44, 15. IV Esr. 7, 36 ff.).

Andrerseits spielt in die Vorstellung vom Tage Jahves auch das Bild des Sturmes hinein. Jedenfalls scheint der entästete und entwurzelte Baum 3, 19 b darauf hinzuweisen. Dieser Zug erinnert an Jes. 2, 12—19 vgl. Jes. 10, 33 f. Jer. 23, 19; 30, 23. Am. 1, 14.

Im letzten Grunde wird der Schilderung von dem Tage Jahves bei Maleachi ebenso wie bei den anderen Propheten die Vorstellung von einem gewaltigen Gewitter zu Grunde liegen, (vgl. B. II zu 3, 19), nach dessen Verzug die Glorie Jahves sonnengleich im Osten aufstrahlt (V. 20). Auf die Verwandtschaft Maleachis in diesem Punkt mit Ezechiel (43, 1—5) ist bereits oben (§ 2 S. 226) hingewiesen worden; andererseits liegt auch eine gewisse Berührung mit Tritojesaia (Jes. 60, 1 ff.; 62, 1) vor, vgl. oben § 2 S. 227.

Die Berührung mit Tritojesaia zeigt sich jedoch vor allem nach einer anderen Richtung hin. Für beide — Maleachi und

Tritojesaia — ist der Tag Jahves ein Tag der Abrechnung mit den Samaritern. Allerdings ist auch hier ein Unterschied nicht zu verkennen. Tritojesaia gebraucht nur einmal den Ausdruck „Tag“ im eschatologischen Sinn, indem er 63, 4 von einem **יום נקם** im Herzen Gottes redet. Dieser „Tag“ aber bedeutet vor allem die Vernichtung Edoms (63, 1). Doch die Endkatastrophe, die mit der Parusie Jahves gegeben ist (Jes. 66, 15), bringt zwar eine Strafheimsuchung über die vor Jerusalem versammelten Völker überhaupt (Jes. 66, 16. 18 f.), aber in erster Linie über die synkretistischen Feinde Jahves und der Tempelgemeinde (66, 17; 65, 1—15; 57, 20 f.; 59, 18), die Duhm (B. Jesaia HKAT 1892; 3. Aufl. 1914 vgl. auch Israels Propheten 1916 S. 365 ff.) mit Recht auf die Samariter bezogen hat. Für Maleachi dagegen ist die Katastrophe des Tages Jahves eine Katastrophe, die ausschliesslich über die Samariter hereinbricht, während sie für die Tempelgemeinde den Anbruch der Heilszeit bedeutet (3, 19 ff. vgl. 3, 5) s. oben § 2 S. 227. Dass die **עֲשֵׂי רָשָׁעָה** (3, 15. 19) bzw. **רָשָׁעִים** (3, 21. 18) bzw. **עֲשֵׂי רָע** (2, 17) bzw. die **יָדִים** (3, 15. 19) und nicht minder die Zauberer, Ehebrecher und Meineidigen, die Jahve nicht fürchten (3, 5), von den Samaritern zu verstehen sind, wird in B. II zu den genannten Stellen des näheren nachgewiesen, vgl. oben § 2 S. 234.

Die herkömmliche Auffassung, dass bei Maleachi der Tag Jahves nur eine Scheidung zwischen Gerechten und Gottlosen innerhalb der Gemeinde selbst bedeute (Marti GIR⁵ S. 281. Stade, B. Th. S. 334. Smend ARG² S. 377 u. a. s. B. II zu 3, 17), bedarf daher einer Korrektur in dem oben erwähnten Sinne. Uebrigens ist schon Bertholet (SIJF S. 131) auf dem richtigen Wege, wenn er den „innerjüdischen“ Charakter des Tages Jahves bei Maleachi näher kennzeichnet als „die von Gott gewirkte Ausscheidung der fremden und widergöttlichen Elemente“.

Tritojesaia steht trotz sonstiger Beeinflussung durch deuterjesaianische Ideen (vgl. unten § 39) mit seiner Auffassung vom Tage Jahves dem Propheten Ezechiel doch einen Schritt näher als der Ezechieliker Maleachi (vgl. unten § 39).

Bei Ezechiel ist „der Tag“ charakterisiert durch die Katastrophe der gegen Jerusalem anrückenden Heidenvölker (Ez. 39, 8), wenn er auch vor der Zerstörung Jerusalems mit diesem Ausdruck bzw. mit dessen Parallele „Tag Jahves“ das Gericht über Israel bezeichnet (Ez. 13, 5 vgl. 7, 12).

Ezechiels ältere Auffassung ist bekanntlich die der älteren vorexilischen Propheten. Schon für Amos ist der Tag Jahves in erster Linie gegen Israel (5, 18 ff.; 8, 11—14), daneben allerdings auch gegen dessen Nachbarvölker gerichtet (1, 2—2, 5 vgl. Gressmann UIJE S. 147); für Jesaia (2, 12—21; 22, 5) und Micha (2, 4 vgl. 3, 6) vornehmlich gegen Juda und dessen Hauptstadt Jerusalem. Doch kennt schon Sēphania den Tag Jahves als Weltkatastrophe, die nicht nur Juda mit der Hauptstadt Jerusalem (Seph. 1. 4. 16) und seine Nachbarvölker, die Philister, Moabiter, Ammoniter (2, 4—11), sondern auch das Weltreich Assur (2, 13—15) sowie die fernen Kusiten (2, 12), mit einem Wort, die ganze Erde samt allen ihren Bewohnern, sowohl den Menschen als den Tieren (1, 2 f. 17 f.), trifft.

In der Zeit nach Ezechiel war seine spätere Auffassung vom Tage Jahves die herrschende geworden. Joel (4), Obadja (V. 15), Tritosacharja (Sach. 12, 1 ff.; 14, 12—15), die Verfasser von Jes. 13. 14 (13, 6 ff.) und 34. 35 (34, 8 ff.), auch Haggai (2, 21 ff.) vertreten sie, sei es in Form eines allgemeinen Völkergerichts (Tritosacharja, Joel), sei es in Form einer Katastrophe Edoms in Verbindung mit einem Völkergericht (Obadja, Jes. 34 f.), sei es in Form einer Vernichtung der Weltmacht (Jes. 13, vgl. Sach. 2, 1—4; 6, 1—8 auch 9, 13 ff.).

Bei Tritojesaia klingt diese ezechielsche Vorstellung an einzelnen Stellen, deren Ursprünglichkeit allerdings z. T. angefochten ist (66, 18 vgl. Duhm HKAT³ z. St.), noch leise nach (63, 6; 66, 16 ff.), doch im übrigen geht sie nur neben der Auffassung von der Endkatastrophe als einer Vernichtung der Samariter einher. Maleachi hat in diesem Punkt auch den letzten Rest ezechielscher Gedankenkreise abgestreift: für ihn ist die erste Phase des Tages Jahves ausschliesslich Heimsuchung der Samariter. Dieses Beispiel zeigt in charakteristischer Weise, wie bei aller sonstigen Abhängigkeit von Ezechiel einzelne eschatologische Begriffe bei Maleachi doch rein zeitgeschichtlich orientiert sind.

Durch die Förderung, die die persische Obrigkeit dem Werke Esras hatte angedeihen lassen, hatte die persische Weltmonarchie aufgehört, eine Israel feindliche Macht zu sein. Die einzigen Widersacher, mit deren Gegnerschaft die Gemeinde ernstlich zu rechnen hatte, waren die Samariter; auf sie allein beschränkt daher Maleachi, und zwar in Anlehnung an Tritojesaia, die ezechielsche Lehre von der Vernichtung der Heidenvölker am Tage

Jahves. Doch mit der Vernichtung der Samariter ist nur die erste Phase des Tages Jahves gegeben. Seine zweite Phase bedeutet das Aufstrahlen der göttlichen Glorie bzw. den Einzug der Herrlichkeit Jahves in den Tempel (3, 20. 1). Für die Tempelgemeinde ist demnach der Tag Jahves der Beginn der Heilszeit, vgl. oben § 2 S. 227.

Auch hier wiederum ein auffallender Unterschied von Ezechiel: für letzteren fällt nach seiner späteren Auffassung (Ez. 39, 8) der Tag Jahves — die grosse Katastrophe der Heiden — bereits in die Zeit nach der Wiederherstellung der Gemeinde (Ez. 38, 8. 14), in die Zeit des messianischen Reiches; für Maleachi dagegen ist erst der Tag Jahves die grosse Wendung von dem Leid der Gegenwart zu der Herrlichkeit der Endzeit.

Die Auffassung von dem Doppelcharakter des Tages Jahves bzw. von der unmittelbaren Aufeinanderfolge des Gerichts über die Feinde der Gemeinde und des Anbruchs der Heilszeit für die Gemeinde selbst teilt Maleachi mit allen nachexilischen Propheten; jedenfalls urteilen Haggai (2, 22 f.), Sacharja (1, 15 ff.; 2, 1 ff.), Tritojesaia (Jes. 63, 4 vgl. 59, 18 ff.; 65, 6 ff.; 66, 6 ff.), Obadja (V. 16 ff.), Joel (4, 18), der Verfasser von Jes. 24—27 (Jes. 24, 21 ff.) und Tritosacharja (Sach. 14, 6 ff.) ganz ähnlich.

So erscheint denn in bezug auf die unmittelbare Verknüpfung des Tages Jahves mit der Heilseschatologie Maleachi als ein typischer Vertreter nachexilischer Zukunftserwartungen.

§ 4.

Die Vorboten der Endzeit.

Der Advent Jahves erfolgt nach 3, 1 פֶּתָאֵם d. h. plötzlich, jählings, unversehens (s. B. II z. St.), aber doch nicht unvorbereitet, da dem Kommen Gottes die Entsendung eines Vorläufers vorausgehen wird. Dieser Vorläufer wird in Gl. a מְלֹאֲךָ יְהוָה = מְלֹאֲךָ יְהוָה und in Gl. b מְלֹאֲךָ הַבְּרִית genannt, während er in den Schlussversen des Buches (3, 23) als אֱלֹהֵי הַנְּבִיאָה bezeichnet wird. Die verschiedenen Erklärungen, die diese Benennungen gefunden, sind in B. II zu 3, 1 und 3, 23 gebucht. Wir fassen hier nur kurz das Ergebnis unserer Auslegung zusammen.

Der Relativsatz in 3, 1 אֲשֶׁר אַתֶּם הַפְּצִים zeigt deutlich, dass die Gestalt des מְלֹאֲךָ יְהוָה bzw. des mit ihm identischen מְלֹאֲךָ הַבְּרִית

bereits eine der Gemeinde geläufige Vorstellung war, m. a. W. die Figur des Mal'akh Jahve als des Vorläufers Gottes gehörte bereits der Volkeschatologie an. Diese volkeschatologische Figur ist vermutlich auf dem Boden der deuterocesaiianischen Predigt von der Wegbereitung für Jahves Kommen (Jes. 40, 3 ff.) erwachsen, während Deuterocesaias Anschauung ihrerseits an die für das Altertum bezeugte Sitte angeknüpft haben mag, der zufolge bei Kriegszügen oder Reisen der Herrscher vorausseilende Boten für die Instandsetzung der Wege zu sorgen pflegten, s. die Belege in B. II zu 3, 1. Dementsprechend erwartete auch die Tempelgemeinde zur Zeit Maleachis, dass der Parusie Jahves die Erscheinung eines Vorläufers vorausgehen werde, der durch Hinwegräumung aller Hindernisse dem Kommen Gottes den Weg ebnen werde.

Die erste von den obenerwähnten Benennungen des Vorläufers מַלְאָךְ יְהוָה begegnet mehrfach im Pentateuch und im Richterbuch, vereinzelt auch in den Königsbüchern als Bezeichnung für eine Selbstoffenbarung bzw. Erscheinungsform Jahves, die daher auch des öfteren parallel mit Jahve selbst gebraucht wird, vgl. Gen. 16, 7—13; 22, 11—14. Ex. 3, 2 ff.; 23, 20—23. Num. 22, 22—34. Ri. 2, 1; 6, 11—23; 13, 2—23. 1 Kön. 19, 7. 2 Kön. 1, 3; 19, 35. In den Reden der vorexilischen Schriftpropheten fehlt die Figur und der Name vollständig; erst der zweite unter den nachexilischen Propheten, Sacharja, nimmt sie wieder auf (Sach. 1, 12; 3, 1 ff.), jedoch in nicht unwesentlicher Umgestaltung, indem er den מַלְאָךְ יְהוָה an die Spitze der himmlischen Umgebung Gottes stellt und ihn zugleich zu dem eigentlichen Vermittler zwischen Jahve und der Gemeinde bzw. zu deren Vertreter macht, vgl. Kusters Th. T. 1875 S. 369—416.

Angesichts dieser führenden Stellung, die Sacharja dem Mal'akh Jahve zugewiesen, ist es verständlich, dass der Volksglaube gerade mit dieser Gestalt die Erwartung der Wegbereitung für das Kommen Jahves verknüpfte. Diese Verknüpfung lag andererseits um so näher, als ja der Geschichtsüberlieferung zufolge der Mal'akh Jahve schon in der Gründungszeit Vorläuferdienste getan, als er dem nach Kanaan einziehenden Volk den Weg gewiesen (Ex. 23, 20—23; 32, 34; 33, 2. Ri. 2, 1 vgl. auch Ex. 14, 19, s. Delitzsch, Mess. Weiss. 1890 S. 157).

Nach Ri. 2, 1 hat der Mal'akh Jahve mit Israel auch einen

Bund (בְּרִית) geschlossen. Ob damit der Bund am Sinai bzw. Horeb (Ex. 24, 7 f.; 34, 27 f. Dt. 5, 2 ff.) oder im Lande Moab (Dt. 28, 69) gemeint sei, wird nicht näher angegeben. Erst eine spätere rabbinische Tradition identifizierte den Engel Elohims (Ex. 14, 19) mit dem Engel, der die Gesetzgebung am Sinai vermittelte (vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum 1711 I S. 849), während nach einer anderen sowohl bei Josephus (Antt. XV 5, 3 § 136), als auch im Neuen Testament (Gal. 3, 19. Apg. 7, 53. Hebr. 2, 2) vertretenen Auffassung nicht der Engel Jahves, sondern Engel Mittler der sinaitischen Gesetzgebung gewesen sind. Darf man das Vorhandensein einer analogen Ueberlieferung betreffend die Mittlerrolle des Mal'akh Jahve bei dem Abschluss der Sinai-berith bereits für die Zeit Maleachis voraussetzen, so wäre es denkbar, dass sie die zweite Benennung des göttlichen Vorläufers als מַלְאֲכֵי הַבְּרִית in der Volkeschatologie veranlasst hat. Bei dieser Benennung dürfte wohl vor allem das eschatologische Moment mitgespielt haben, dass man die Gestalt des wegbereitenden Boten mit dem Abschluss einer neuen Berith in Zusammenhang brachte, die nach Jer. 31, 31 ff. das Gegenbild der einst am Sinai geschlossenen sein sollte.

Eine gewisse Analogie zu der zwiefachen Benennung des Vorläufers Jahves als מַלְאֲכֵי יְהוָה einerseits und als מַלְאֲכֵי הַבְּרִית andererseits bieten auch die Bezeichnungen der Lade, die in den älteren Geschichtsberichten אֲרוֹן יְהוָה (1 Sam. 4, 6; 5, 3) bzw. אֲרוֹן הָאֱלֹהִים (1 Sam. 4, 13. 19. 21 f.; 5, 1 f.) heisst, seit der Zeit des Deuteronomiums jedoch auch אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה (Dt. 10, 8; 31, 9. 25 f. Jos. 8, 33. 1 Kön. 6, 19) bzw. אֲרוֹן הַבְּרִית (Jos. 3, 6. 8; 4, 9; 6, 6) genannt wird, vgl. F. Seyring, Der alttest. Sprachgebrauch in betreff des Namens der sog. Bundeslade, ZAW 1891 S. 114—125. Diese Analogie gewinnt noch an Bedeutung, wenn man bedenkt, dass in bezug auf die Führerschaft Israels während der Wüstenwanderung die Lade nach Num. 10, 33—36 eine Art Gegenstück zu dem Engel Elohims (Ex. 14, 19) bildete, vgl. Smend (ARG² S. 126 f.), Marti (GIR⁵ S. 79), Stade (B. Th. S. 44. 116).

Für die Art und Weise, wie sich die Volkeschatologie die Person und das Auftreten des Vorläufers dachte, sind wir naturgemäss nur auf Rückschlüsse angewiesen. Vermutlich wurde seine Person als mit dem Feuer in Zusammenhang stehend ge-

dacht, hatte doch einst der Mal'akh Jahve aus dem feurigen Dornbusch heraus mit Mose geredet (Ex. 3, 2 ff.) und war er doch einst vor den Augen Gideons und ebenso Manoahs im Feuer der Opferlohe gen Himmel aufgefahren (Ri. 6, 21; 13, 20), vgl. Kosters a. a. O. S. 391. Auf der gleichen Linie liegen auch die Aussagen der syr. Baruchapokalypse (21, 6; 59, 11) über die flammenden und feurigen Engelheere um den Thron Gottes. Mit der Feuernatur des Mal'akh wurde auch der verderbenbringende Charakter seines Anblicks in Verbindung gesetzt (Ri. 13, 22).

Bestätigt werden diese Vermutungen durch die Schilderung, die Maleachi (3, 2 f.) von dem Advent des Vorboten entwirft. Dieser Vorbote wird, wie bereits oben (S. 241) bemerkt worden, von Maleachi am Schluss seines Buches (3, 23) **אַלִּיָּהּ הַנְּבִיאָה** genannt. Vermutlich knüpft der Prophet auch hier an eine populäre zeitgenössische Bezeichnung an, vgl. B. II zu 3, 23. Parallel mit der Vorstellung, dass Jahves Kommen durch den Mal'akh Jahve vorbereitet sein werde, ging also eine andere, der zufolge der Prophet Elia dieser Vorläufer sein werde. Auch Elia, der nicht wie andere Menschen gestorben, sondern in wunderbarer Weise zu Gott entrückt worden war, gehörte ja demnach ebenso wie der Mal'akh Jahve (vgl. oben S. 242) dem Kreise himmlischer Wesen an (2 Kön. 2, 11 vgl. Hen. 89, 52). Ebenso wie der Mal'akh Jahve, so wurde auch seine Person mit dem Feuer in Beziehung gesetzt. Sein Gebet hatte ja doch einst bewirkt, dass Feuer vom Himmel seinen Opferfarren anzündete (1. Kön. 18, 36 ff.); nicht minder waren auf sein Geheiss hin zweimal Abgesandte des Königs Aħazja von himmlischem Feuer verzehrt worden (2 Kön. 1, 9 ff.); auf einem feurigen Wagen mit feurigen Rossen hatte auch seine Auffahrt gen Himmel stattgefunden (2 Kön. 2, 11). Vielleicht mag bei der Beziehung des Vorläuferamts auf Elia auch die Erinnerung daran mitgespielt haben, dass dieser zur Zeit seines Erdenwandels einmal wie ein wegbereitender Herold dem Wagen des Königs Aħab vom Karmel bis nach Jezreel vorausgeeilt war (1 Kön. 18, 46).

Da Maleachi, wie bereits oben bemerkt, den Namen Elia erst in seiner letzten, nur fragmentarisch erhaltenen Rede aus der Zeit von 448—46 (vgl. oben Kap. IV § 9) auf den Vorboten der Parusie Gottes anwendet, so darf vielleicht angenommen werden, dass die Erwartung von dem Vorläuferamt des

Elia erst in der Zeit nach dem Rücktritt Esras vom Schauplatz der Geschichte in den Vordergrund getreten ist, und zwar im Zusammenhang mit der Enttäuschung, die man an Esra erlebt hatte, vgl. oben Kap. V § 11 S. 222.

Nach diesem Vorboten der Parusie Jahves schaute die Gemeinde, wie die bereits oben (S. 241) angeführten Worte von 3, 1 (אֲשֶׁר אִתָּם הַפְּצִים) beweisen, sehnüchtig aus, erwartete man doch aller Wahrscheinlichkeit nach von ihm das Vernichtungsgericht über die verhassten Samariter und damit den beginnenden Anfang der Heilszeit; sein Anblick allein — so war man überzeugt — werde lähmend auf die Feinde der Gemeinde wirken. Kraft seiner Feuernatur werde er dann die Samariter aus der Gemeinde wegschmelzen, wie ein Gold- und Silberschmied die dem Edelmetalle anhaftenden Schlacken im Feuerofen wegschmilzt, oder — mit einem anderen Bild geredet — wie ein Walker mit Laugensalz ein Gewand von Flecken reinigt, so werde der Mal'akh Jahve diesen Schandfleck Jerusalems — die Samariter — wegwaschen; in ohnmächtiger Widerstandslosigkeit fallen sie dann seinem Läuterungsprozess zum Opfer (vgl. Mal. 3, 2 f.). So solle der Mal'akh Jahve zum Retter der Gemeinde von ihren Feinden werden, wie er ja auch in der älteren Zeit sich als die Versinnbildlichung bewahrender Hilfe erwiesen (Gen. 48, 16; 24, 7, vgl. Smend ARG² S. 123).

An diese volkstümliche Vorstellung vom Mal'akh Jahve als dem Vorboten der göttlichen Parusie knüpft Maleachi an, ähnlich wie einst Amos (5, 18) an den Begriff יְהוָה der Volkesseschatologie angeknüpft hatte. Ganz wie Amos der populären Erwartung vom Tage Jahves, so gibt auch Maleachi der zeitgenössischen Vorstellung vom Vorläufer Jahves einen neuen Inhalt und eine wesentlich andere Wendung. Auch hier werden die bereits oben (S. 241) erwähnten landläufigen 3 Namen beibehalten: מְלָאךְ הַבְּרִית, מְלָאךְ יְהוָה und אֱלִיָּה הַנָּבִיא. Mit den beiden ersteren bezeichnet der Prophet den Vorläufer in der Zeit kurz vor der Ankunft Esras (3, 1), mit dem letzterem erst nach Esras Rücktritt oder Heimgang (3, 23).

Doch die himmlische Gestalt der Volkesseschatologie erhält bei Maleachi zunächst eine rein menschlich-zeitgeschichtliche Beziehung durch Identifizierung des Vorläufers mit der Person des Priesters und Schriftgelehrten Esra, der eben im Aufbruch von Babel nach

Jerusalem begriffen war bzw. schon die Reise angetreten hatte, vgl. B. II zu 3, 1. Dieser und kein anderer ist dazu ausersehen, durch Hinwegräumung aller Hindernisse dem Kommen Gottes den Weg zu bereiten. Diesem, obschon rein menschlich gedachten Vorläufer eignet doch auch Feuernatur; auch er wird mit glühendem Feuereifer und mit schneidender Schärfe seines Amtes walten; darum wird ihm auch niemand widerstehen oder sich seiner schreckenerregenden Machtwirkung entziehen können, wenn er gleich einem Walker oder Goldschmiede sein grosses Reinigungs- und Läuterungswerk vornehmen wird (3, 2 f.). Dabei ist allerdings das Objekt des Läuterungswerks des irdischen Vorläufers ein anderes als dasjenige, auf welches die Volksschatologie das Tun des himmlischen Vorläufers bezog. Nicht die Feinde der Gemeinde werden von seiner Feuerkraft betroffen, sondern die Tempelgemeinde selbst, und zwar in der Person ihrer edelsten Vertreter — der Söhne Levis d. h. der Kultusdiener im allgemeinen und der Priester insbesondere, damit durch ihre Erneuerung der Tempelkultus wieder zu seiner alten Gottwohlgefälligkeit hergestellt werde (3, 3 f.). Nicht Vernichtung der Samariter, sondern eine Kultusreform im Sinne strenggesetzlicher Korrektheit ist also die Mission, die Maleachi dem Vorläufer zuweist.

Als jedoch etwa ein Jahrzehnt später — nach dem Abgang Esras und dem Rückgang seines Reformwerks — Maleachi die Weissagung von dem Vorläufer wiederaufnahm, da bestimmt er das Werk desselben in etwas umfassenderer Weise: die ganze Gemeinde in der Person aller ihrer Glieder, sowohl Väter als Söhne, sollen von ihm erneuert werden, und zwar, wie eine Textvariante (s. B. II zu 3, 24) zeigt, nicht in bezug auf diesen oder jenen Punkt, sondern in ihrer innersten Herzensgesinnung; der ganzen Gemeinde soll gleichsam ein neues Herz gegeben werden; allerdings, wie ein Vergleich mit V. 22 besagt, ein neues Herz im Sinne Ezechiels (Ez. 11, 19 f.; 36, 26 f.), d. h. ein legalistisches Herz, ein Herz für die treue Erfüllung der Toravorschriften (vgl. oben § 2 S. 232), damit die Gemeinde bei der Parusie Jahves nicht dem gleichen Vernichtungsgericht anheimfalle wie die Samariter.

Aus der verschiedenen Charakterisierung der Aufgabe des Vorboten — vor und nach Esras Tätigkeit — sieht man auch hier (vgl. oben § 2 S. 229; § 3 S. 240), wie durch und durch zeitgeschichtlich Maleachis Predigt orientiert ist.

Mit der Person des Wegbereiters Elia hat Maleachi die alttestamentliche Eschatologie um eine neue Gestalt bereichert. Allerdings fällt es auf, dass diese Gestalt uns nach Maleachi im A. T. nicht mehr begegnet: weder Joel, noch der Apokalyptiker von Jes. 24—27, noch auch Daniel nehmen auf sie Bezug. Um so grösser ist die Rolle, die sie im Vorstellungskreis des nachbiblischen Judentums spielt. Jesus Sirach (48, 10 f.) rechnet mit der Wiederkehr des Elia, erwartet von ihm die Wiederherstellung der Stämme Israels und preist denjenigen selig, der sie erlebt. Im Zeitalter Jesu galt Elia ganz allgemein neben Jeremia und anderen Propheten bzw. „dem Propheten“ als der Vorläufer (Matth. 11, 14; 16, 14; 17, 10. Mrc. 6, 15; 8, 28; 9, 11. Luc. 9, 8. 19. Joh. 1, 21; 6, 14; 7, 40) oder auch neben Mose als Begleiter des Messias (Matth. 17, 3. Mrc. 9, 4. Luc. 9, 30). Die talmudisch-rabbinische Literatur weist bereits ein vielgestaltiges, wenn auch nicht ganz einheitliches Bild von der Tätigkeit des Elia als Vorläufers des Messias auf; an dieser Tätigkeit wird beiläufig auch Mose ein grosser Anteil zugeschrieben, s. B. II zu 3, 23, vgl. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten 1904 S. 58—63. Volz, Jüd. Esch. S. 192 f. F. Weber, Jüd. Theol.² S. 352 ff. W. Bousset, Rel. Jud.² S. 266 f.

Was den Zeitpunkt des Auftretens des Vorbots bei Maleachi anlangt, so hat der Mal'akh Jahve ebenso wie Jahve selbst (vgl. oben § 3) seinen יום (3, 2); es ist „der Tag seines Kommens“ (יום בואו), d. h. der Zeitpunkt seiner Erscheinung (בִּהְרָאִיתוֹ). Wie der Tag Jahves (3, 19), so trägt auch der Tag des Mal'akh Feuercharakter (3, 2b), allerdings mit dem Unterschiede, dass der Tag Jahves den Samaritern die völlige Vernichtung bringt, während der Tag des Mal'akh nur eine Läuterung für das Kultuspersonal (3, 3) bzw. nach späterer Darstellung des Propheten (3, 24a) eine Erneuerung der Gesamtgemeinde bedeutet. Der Tag des Mal'akh erscheint demnach als eine Art Auftakt oder Präludium zu dem Tage Jahves. Vermutlich gehört auch der Tag des Vorläufers ebenso wie der Tag Jahves (vgl. oben § 3 S. 236) bereits der Volkseschatologie an. Daneben kann aber auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass es sich hier um eine Anlehnung an ezechielsche Gedankenreihen handelt. Wie bereits oben (§ 3 S. 239) bemerkt worden, kennt Ezechiel einen zwiefachen Tag Jahves: vor 586 ist es die Katastrophe Jerusalems (Ez. 13, 5 vgl. 7, 12) und nach 586 die Vernichtung der

Heiden (Ez. 39, 8). Uebrigens rechnet auch nach 586 Ezechiel noch mit einem der messianischen Herrlichkeitszeit vorausgehenden Läuterungs- und Sichtungsgericht Israels (Ez. 20, 33—38; 34, 17—22). Die Vorstellung von dem Tage des Mal'akh Jahve könnte demnach eine Kombination von Ezechiels älterer Auffassung vom Tage Jahves und dem letzten Läuterungsgericht sein. Wie bei Ezechiel das letzte Läuterungsgericht der Heilszeit, so geht jedenfalls auch bei Maleachi der Tag des Vorläufers dem Tage Jahves unmittelbar voraus.

Wie bereits zu Beginn dieses § (oben S. 241) bemerkt worden, erfolgt nach dem Erscheinen des Wegbereiters die Parusie Jahves, sein Kommen zum Tempel אֵלֶיךָ d. h. plötzlich, jählings, unversehens. Die Idee von der Plötzlichkeit des Advents Jahves gehört ebenso wie die Vorstellung von dem wegbereitenden Mal'akh zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten unseres Propheten, für die man im übrigen A. T. vergebens nach Parallelen sucht. Erst im N. T. begegnen uns analoge Vorstellungen über den unmittelbaren, unbestimmbaren und unberechenbaren Zeitpunkt des Endes, vgl. Matth. 24, 36 ff. Mrc. 13, 32 ff. Luc. 12, 40; 21, 34 f. 1 Thess. 5, 2. 2 Petr. 3, 10. Apoc. 3, 3; 16, 15.

Das Auftreten des Mal'akh ist die letzte, aber nicht die einzige Vorstufe des göttlichen Advents. Gleich zu Anfang seiner Wirksamkeit hatte Maleachi die unmittelbar bevorstehende Vernichtung Edoms als untrügliches Vorzeichen für den Anbruch der Endzeit hingestellt, die noch die zeitgenössische Generation erleben sollte (1, 2—5), vgl. oben § 1 (S. 225). Mit dieser Auffassung steht Maleachi, wie bereits oben § 2 (S. 229) bemerkt worden, wiederum ganz auf dem Boden Ezechiels, dem zufolge die Verheerung Edoms die notwendige Voraussetzung für die Verherrlichung Israels ist (Ez. 35 f.). Ausser von Maleachi ist diese Anschauung ebenfalls von dem Verfasser von Jes. 34 f. (34, 5 ff.), von Tritojesaia (63, 1—6), Obadja (V. 18. 21) und Joel (4, 19) wiederaufgenommen worden, auch Ps. 137, 7 und Thr. 4, 21 f. klingt sie nach. In der apokalyptischen Literatur des nachbiblischen Judentums verschwindet diese Vorstufe des Heils vollkommen hinter einem anderen ebenfalls ezechielischen Motiv (Ez. 38 f. vgl. Joel 4. Sach. 12, 1—9; 14, 12—19) — der Vernichtung der gegen Jerusalem anstürmenden Heiden, deren Ueberwindung dann entweder durch Gott selbst erfolgt, sei es vor Beginn der Heilszeit (Hen. 90, 16 ff.), sei es nach Anbruch derselben (Or. Sib.

III, 663—74), sei es durch den Messias bei seinem Eintritt in die Welt (IV Esra 13, 5—11. 33—38), vgl. Volz, Jüd. Esch. S. 175 ff. In der rabbinischen Theologie taucht jedoch der Name Edom wieder auf als Deckname für das römische Weltreich, dessen Sturz zu den ersten Obliegenheiten des Messias gehört (Schemoth rabba K. 1; Bammidbar rabba K. 14; Debarim rabba K. 1 nach F. Weber, Jüd. Th.² S. 359. 365.).

Zu den genannten direkten Vorboten und Vorzeichen der Endzeit gesellt sich noch ein indirektes Anzeichen ihres Kommens. Ein solches, schon jetzt dem tiefer denkenden Beschauer wahrnehmbares Anzeichen ist das Ansehen, das der Name d. h. die im Kultus gegenwärtige Repraesentation Jahves (vgl. unten § 16) im Gebiet der Heidenwelt genießt, vgl. oben § 1 S. 225. Solange Israel im Exil schmachtete, galt ja Jahves Name als entweiht unter den Heiden, vgl. Ez. 20, 9. 14. 22. 39; 36, 20—23. Jes. 48, 11 (LXX); 52, 5. Mit Beziehung auf diese Auffassung hatte Ezechiel nachdrücklich betont, dass durch die endgeschichtliche Wiederherstellung Israels der Entweihung des göttlichen Namens ein Ende gemacht (Ez. 39, 7; 20, 39), und dieser bzw. Jahve selbst als heilig d. h. als gross bzw. mächtig anerkannt werden solle (Ez. 36, 23; 38, 23), vgl. oben § 2 S. 230. Wenn nun Maleachi (1, 11 vgl. 1, 14) seinerseits erklärt, dass bereits in der Gegenwart durch korrekte Ausübung des Kultus an den ausserpalaestinsischen Jahveheiligthümern der Name Jahves als gross (גָּדוֹל 1, 11) bzw. ehrfurchtgebietend (נִרְאָה 1, 14) dastehe, so deutet er damit an, dass die Endzeit bereits in die Erscheinung zu treten beginne, gleichsam schon im Kommen begriffen sei.

Die Bezugnahme auf die ausserpalaestinsischen Kultstätten der Jahvereligion findet sich innerhalb des A. T. nur noch an einer Stelle des Jesaiabuches (Jes. 19, 19), die vermutlich dem VII Jahrh. angehört, vgl. Sellin (Einl.³ S. 90). Doch als vorbildliches Muster für einen korrekten Opferdienst werden die ausserpalaestinsischen Jahveheiligthümer sonst weder in der kanonischen noch in der nachkanonischen Literatur erwähnt. Diese von Maleachi (1, 11) vertretene Auffassung von der für die jerusalemener Priesterschaft beschämenden Vorbildlichkeit der Jahveheiligthümer der Diaspora ist somit das ganz spezifische Sondereigentum unseres Propheten.

§ 5.

Die eschatologische Heilsgewissheit oder das göttliche Schicksalsbuch.

Inbetreff der im vorhergehenden § genannten Vorboten bzw. Vorzeichen der Endzeit — der Zertrümmerung Edoms und der Erscheinung des Vorläufers — war, wie in Kap. V § 6 (S. 196) und § 10 (S. 218 ff.) des näheren ausgeführt worden ist, der Gemeinde eine Enttäuschung nicht erspart geblieben. Die im Zusammenhang mit der Erhebung Aegyptens erhoffte Zertrümmerung Edoms zu Anfang der Regierung des Xerxes hatte vermutlich nicht stattgehabt. Ebenso hatte etwa 30 Jahre später die Ankunft des Gottesboten Esra und sein Reformwerk die langersehnte Heilszeit nicht gebracht.

In dieser Situation ist Maleachi genötigt, der Gemeinde eine andere, neue Bürgschaft für die trotz aller Enttäuschungen doch feststehende Heilsgewissheit zu geben. Diese Bürgschaft liegt für ihn in der Tatsache, dass Israels glorreiche Zukunft in dem Buche Gottes verzeichnet steht (3, 16). Das heilige Schicksalsbuch Gottes mit seinem Inhalt ist also die letzte, unumstößlichste, über alle Zweifel erhabene Garantie für das Kommen der Endzeit. Wiederum bereichert Maleachi hier die alttestamentliche Eschatologie um ein neues Element.

Die Vorstellung von einem himmlischen Buche Gottes ist allerdings in Israel recht alt. Schon der Elohist erwähnt, wenn auch in einer seiner jüngeren Traditionsschichten (Ex. 32, 32 f.), ein Buch Jahves, ein von Jahve selbst geschriebenes Buch mit den Namen der Frommen; die Streichung des Namens aus diesem Verzeichnis bedeutet den Tod. Dieses himmlische Namenverzeichnis führt auch die Benennung סֵפֶר חַיִּים = Buch der Lebendigen (Ps. 69, 29 vgl. Kittel, Psalmen^{3,4} z. St.) oder einfach הַסֵּפֶר als dasjenige Buch, in dem laut Dan. 12, 1 diejenigen verzeichnet stehen, die in der Zeit der letzten Drangsal gerettet werden sollen, vgl. unten S. 253. Auf der gleichen Linie liegt auch der Jes. 4, 3 gebrauchte terminus כְּתוּב לַחַיִּים, vgl. Duhm GHKAT³ z. St. Vermutlich gehört auch das bei Ezechiel (13, 9) genannte „Buch des Hauses Israel“ (כְּתָב בֵּית־יִשְׂרָאֵל) hierher. In diesem Zusammenhange sei auch des Verzeichnisses gedacht, in das Jahve nach Ps. 87, 6 die einzelnen Völker einträgt.

Neben der Namenliste der einzelnen Frommen bzw. der Völker wird auch ein himmlisches Buch erwähnt, in dem das Tun bzw. die Handlungen der Menschen verzeichnet stehen. Direkt genannt wird dieses Buch Ps. 56, 9 als dasjenige Buch, in dem die Tränen der Frommen, wie in einen Schlauch gefasst, aufbewahrt sind. Bezug genommen wird auf dieses Buch auch Jes. 65, 6 mit der Angabe, dass die Sünde der Samariter vor Gott aufgeschrieben sei (כְּתוּבָה לִפְנֵי), angespielt darauf auch in den wiederholten Bitten Nehemias an Gott, einerseits seiner Verdienste und andererseits der Sünden seiner Feinde zu gedenken (Neh. 5, 19; 6, 14; 13, 14. 22. 29. 31 vgl. Wellhausen IJG⁵ S. 179).

Zu diesen beiden Formen himmlischer Bücher tritt seit Maleachi noch eine dritte — die des Schicksalsbuches — hinzu. Diesem Begriff gibt Maleachi von vornherein eine eschatologische Wendung, indem er das Schicksalsbuch bzw. die darin von Gott gemachten Aufzeichnungen in engste Beziehung zu dem Ergehen der Tempelgemeinde am Tage Jahves setzt. Zu der von LXX bzw. Peš. an die Hand gegebenen LA וַיִּכְתֹּב סֵפֶר statt וַיִּכְתֹּב בְּסֵפֶר s. B. II zu 3, 16.

Dieses Buch heisst entweder einfach סֵפֶר oder סֵפֶר זִכְרוֹן, je nachdem man זִכְרוֹן als Zweckakkusativ („zur Erinnerung“) erklärt nach Analogie von Ex. 17, 14 und Num. 17, 5 oder als Genetiv nach Analogie der Bezeichnung der Reichsannalen irdischer Könige סֵפֶר הַזִּכְרוֹנוֹת (Est. 6, 1) = סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים (Est. 2, 23) bzw. סֵפֶר דְּכִרְוֵיָא (Esr. 4, 15). In jedem Falle aber wird durch זִכְרוֹן der Zweck des Buches charakterisiert: es ist dazu bestimmt, Gott pro memoria zu dienen, ihn an die Ausführung des aufgezeichneten Inhalts zu erinnern. Den Inhalt des Buches selbst hat man sich offenbar als in Rubriken bzw. Spalten eingeteilt zu denken, die durch besondere Ueberschriften kenntlich gemacht waren.

Die göttliche Eintragung, die Maleachi 3, 16 im Auge hat, erfolgt unter der Rubrik bzw. Ueberschrift לִירְאֵי יְהוָה = in betreff der Jahvefürchtigen d. h. in betreff der Tempelgemeinde, vgl. oben § 2 S. 234. Zu dem mutmasslich sekundären Charakter der beiden Schlussworte von 3, 16 וְלִחְשֵׁבֵי שְׁמוֹ s. B. II z. St.

Der Inhalt der Aufzeichnung im göttlichen Erinnerungsbuch besteht nach 3, 17 in der Verheissung, dass Jahve an dem

Tage, den er wirkt, d. h. am Tage des Gerichts über die Samariter (vgl. oben § 3 S. 237 ff.) der Gemeinde seine väterliche Milde und Huld offen beweisen wird durch Erhebung Israels zu seinem Sondervolk (סִנְיָה), d. h. durch Erneuerung der mosaischen Stiftungszeit, vgl. oben § 2 S. 233.

Nach Zimmern (KAT³ S. 404 ff.) ist die prophetische Anschauung von dem göttlichen Erinnerungsbuch aus der babylonischen Vorstellung von dem Schreibergott Nabu und den von ihm geführten Schicksalstafeln zu erklären, vgl. auch A. Jeremias, Babylonisches im N. T. 1905 S. 69—73. Das Alte Testament im Licht des Alten Orients² 1906 S. 46 ff. 605. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 1913 S. 20. Gunkel, Ausgewählte Psalmen⁴ 1917 S. 198. 248. Zu Gunsten dieser Erklärung spricht jedenfalls die Tatsache, dass im B. Henoch die Bezeichnungen „Buch“ bzw. „Bücher“ (Hen. 81, 2; 93, 3; 103, 2) und „Tafeln des Himmels“ (Hen. 81, 2; 93, 2; 103, 2; 106, 19 vgl. Jub. 23, 32. Test. XII patr. Levi 5; Asser 7) parallel nebeneinander hergehen.

Doch vermutlich ist hier der babylonische Einfluss nur eine der Wurzeln, aus denen der altt. Begriff herausgewachsen ist. Jedenfalls weist das A. T. selbst eine Reihe von Motiven auf, an die das Bild vom göttlichen Erinnerungsbuch anknüpfen konnte.

Da war die alte Erzählung, dass einst Mose auf Jahves Befehl den Gottesfluch über Amalek in ein Buch „zum Andenken“ (זִכָּרוֹן) eingetragen hatte (Ex. 17, 14 vgl. Baentsch HKAT z. St.). Da hatte der Verfasser von Jes. 34 f. die Gewissheit des Gottesgerichts über Edom dadurch als verbürgt verkündigt, dass es in dem Buche Jahves, d. h. in einer Weissagungsschrift, verzeichnet stand (Jes. 34, 16). Auch Jesaia (8, 1 vgl. 30, 8) und Habakkuk (2, 2) hatten zum Erweis der Göttlichkeit ihrer Aussprüche dieselben auf Jahves ausdrücklichen Befehl auf eine Tafel bzw. in ein Buch als Denkmal für die Nachwelt geschrieben.

Dazu kam dann noch die Anschauung, dass einzelnen irdischen Dingen, wie z. B. der Stiftshütte mit ihrem Zubehör, ein himmlisches Vorbild entspreche (Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8. Num. 8, 4), vgl. A. Jeremias BNT S. 62—69. ATLAO³ S. 381. HAOG S. 287. Bousset RJ² S. 328. Bertholet B. Th. II S. 460.

Wie nahe lag da die Annahme, dass nach Analogie der göttlichen Bücher der Lebendigen und deren Taten neben dem prophetisch-irdischen auch ein göttlich-himmlisches Erinnerungs-

bzw. Schicksalsbuch existiere. Als Bestandteil des Volksglaubens bzw. der Volksschatologie mag diese Vorstellung zuerst aufgetreten sein; Maleachi hat sie dann vielleicht ebenso wie die von dem göttlichen Vorläufer (3, 1 vgl. oben § 4 S. 241 f.) übernommen, sie durch Aufnahme in seine Weissagung gleichsam kanonisiert und damit eine Art himmlisches Gegenstück zu dem irdischen Gottesbuch der Tora Esras (vgl. oben Kap. V § 8 S. 204; § 9 S. 211) geschaffen; enthielt doch letzteres dasjenige, was Israel tun müsse, um die Endzeit herbeizuführen, ersteres dagegen dasjenige, was Gott selbst zu diesem Zwecke tun werde.

Seit Maleachi begegnen wir dem Bilde des himmlischen Schicksalsbuches mehrfach im A. T. So ist Dan. 10, 21 von einem Buche die Rede, in dem die Ereignisse von der Gegenwart bis zu der Zeit des Endes verzeichnet stehen. Dieses Buch führt den Titel **סֵפֶר חַיִּים**. Anderwärts redet, wie bereits oben (S. 250) bemerkt worden, das B. Daniel (12, 1) von dem Buch (**סֵפֶר**) als einem Verzeichnis aller derjenigen Israeliten, die für das Heil der Endzeit prädestiniert sind.

Unter dem Einfluss des „Schicksalsbuches“ ist offenbar auch das oben (S. 250) genannte altisraelitische Buch Jahves (Ex. 32, 32 f.) bzw. das Buch der Lebendigen (Ps. 69, 19) zu einem eschatologischen Begriff geworden, wie wir ihn mehrfach in der apokalyptischen Literatur (Hen. 47, 3. Jub. 30, 22) und auch im N. T. als *βιβλος* bzw. *βιβλίον τῆς ζωῆς* (Phil. 4, 3. Apoc. 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27, vgl. Luc. 10, 20. Hebr. 12, 23) finden. Vgl. Gunkel RGG I S. 1373 f. Art. Buch des Lebens.

Was jedoch die Dan. 7, 10 bei der Schilderung des Endgerichts erwähnten „Bücher“ (**סֵפֶרִי**) anlangt, so könnte es sich dabei sowohl um das göttliche Schicksalsbuch als auch ähnlich wie Apoc. 20, 12 um ein Verzeichnis der menschlichen Taten handeln. Innerhalb des Psalters wird ein göttliches Schicksalsbuch ausdrücklich 139, 16 erwähnt als das Buch Jahves, in dem die Lebensgeschicke (**יָמִים**) der einzelnen Menschen noch vor ihrer Geburt eingetragen sind, vgl. Kittel, Psalmen^{3, 4} z. St. Möglicherweise enthält auch Ps. 149, 9 in den Worten **מִשְׁפָּט כְּחוּב** mit Beziehung auf die an den Heiden zu vollziehende Rache eine Anspielung auf das göttliche Schicksalsbuch, vgl. Gunkel, Ausg. Psalmen⁴ S. 203.

Einen bedeutend breiteren Raum als im A. T. nimmt jedoch

der von Maleachi kanonisierte Begriff in der nachbiblischen apokalyptischen Literatur ein. Hier ist zu wiederholten Malen die Rede von den himmlischen Schicksalsbüchern (Hen. 93, 1. 3; 103, 2; 108, 7) bzw. Schicksalstafeln (Hen. 81, 1 f.; 93, 2; 103, 2; 106, 19. Jub. 23, 32. Testam. XII patr. Levi 5; Asser 7) mit Angaben über die Zukunft sowohl der einzelnen Individuen (Hen. 103, 2 ff.; 108, 7), als auch der Menschheit, speziell Israels (Hen. 93, 1 ff.). Auch in der neutestamentlichen Apokalypse Johannes (5, 1) fehlt dieses Bild nicht.

Mit der Verkündigung von der Eintragung des Endgeschickes Israels in ein göttliches Erinnerungsbuch hat Maleachi die alttestamentliche Heilsgewissheit zugleich auf eine neue Grundlage gestellt. Noch bei Tritojesaia (Jes. 58, 14), ebenso wie bei Deuterjesaia (Jes. 40, 5), war das Heil vor allem verbürgt durch das gesprochene göttliche Verheissungswort (כִּי פִי יְהוָה דִּבֶּר) als die reale Macht, die die Kraft zur Verwirklichung ihres Inhalts in sich trägt (Jes. 55, 10 f.). Auch bei Ezechiel wird in ganz analoger Weise die Gewissheit sowohl der Unheils- als der Heilseschatologie mit der Formel כִּי אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי (Ez. 21, 37; 26, 14) bzw. כִּי אֲנִי דִּבַּרְתִּי (Ez. 23, 34; 39, 5) oder auch אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי (Ez. 5, 15; 21, 22) begründet. Ganz ähnlich bei Obadja (V. 18) und Joel (4, 8): כִּי יְהוָה דִּבֶּר. Nicht viel anders steht es mit Jeremia, dem zufolge die göttliche Provenienz seiner Verkündigung im Gegensatz zu den Reden der falschen Propheten durch die Tatsache gewährleistet ist, dass er im Rate Jahves gestanden und sein Wort vernommen (Jer. 23, 18. 22). Neben der Audition erscheint als Bürgschaft für die Wahrheit der prophetischen Lehre auch wie bei Amos (7, 1—9; 8, 1 f.; 9, 1—4) die Vision oder wie bei Micha (3, 8) und z. T. bei Tritojesaia (Jes. 61, 1) der Geistesbesitz oder wie bei Hosea (1—3) die persönlichen Erlebnisse des Propheten.

Wiederum eine andre Art von Vergewisserung der Zukunft bieten symbolische Namen und deren Träger oder auch symbolische Handlungen; so sind für Jesaia seine beiden Söhne mit ihren emblematischen Benennungen שָׁאֵר יְשׁוּב (Jes. 7, 3 vgl. 10, 22) und כֹּהֵן שְׁלֵל חַשׁ בּוֹ (Jes. 8, 3) gleich dem Propheten selbst „Sinnbilder und Zeichen in Israel von seiten Jahves der Heere“ (Jes. 8, 18), also gleichsam Vorausdarstellungen der Zukunft, vgl. Delitzsch, Jes.⁴ zu 8, 18. In analoger Weise gilt für Sacharja die Gestalt des Hohenpriesters Josua bzw. der Akt seiner Frei-

sprechung (Sach. 3) neben dem seiner symbolischen Krönung (Sach. 6, 9—15) als Unterpfand für das baldige Auftreten Serubbabels als Messias. Dass schliesslich auch die Aufzeichnung einer Weissagung (Jes. 34, 16) bzw. eines Prophetenspruches (Jes. 8, 1; 30, 8. Hab. 2, 2) als sicherer Beweis für ihre Göttlichkeit galten, war bereits oben (S. 252) bemerkt worden. Aus der Aufzeichnung zur Erinnerung für die Menschen (Jes. 34, 16. Hab. 2, 2) ist bei Maleachi eine Aufzeichnung zur Erinnerung für Gott geworden. War schon durch die Aufzeichnung einer Weissagung in ein irdisches Buch eine starke Gewähr für ihre Erfüllung gegeben, um wie viel mehr durch ihre Eintragung in ein himmlisches Buch. Die durch die Reform Esras definitiv besiegelte Eigenart der Religion des Judentums als Buchreligion findet auch in diesem Punkt eine charakteristische Ausprägung.

Ein letzter Nachtrieb auf dieser Entwicklungslinie ist dann die talmudisch-rabbinische Vorstellung von der im Himmel praexistenten Tora (Schabbath 88b; Zebachim 116a nach Weber, Jüd. Theol.² S. 15), in deren Studium Gott sich liebevoll vertieft (Aboda zara 3b nach Weber a. a. O. S. 17f.), nach deren Plan er die Welt geschaffen (Bereschith rabba 1 nach Weber a. a. O. S. 197ff.) und deren Vorschriften er selbst auf das genaueste erfüllt (Sanhedrin 39a; Schemoth rabba 15 nach Weber a. a. O. S. 159).

§ 6.

Die menschlichen Vorbedingungen für den Eintritt der Endzeit.

Sind wir mit unserer Auslegung von 2, 13 (s. B. II z. St.) im Recht, dann glaubten die Zeitgenossen Maleachis durch die Macht ihrer Gebete, die sie unter heissen Tränen und lautem Klagegeschrei vor dem Altar Jahves ausschütteten, den Anbruch des göttlichen Advents beschleunigen zu können, vgl. auch 1, 9. Nicht also der Prophet. Ihm gelten die Gebete, auch die herzbewegendsten, für wirkungslos, wenn sie mit Handlungen parallel gehen, die Jahve hasst (2, 13, wo statt des MT וְזאת שְׁנִית תִּעָשֶׂה mit LXX וְזאת אֲשֶׁר שְׁנִיתִי תִעָשֶׂה zu lesen ist, vgl. B. II z. St.). Die Handlungen aber, die Jahve hasst, bedeuten nach 2, 11 zugleich eine Entweihung des Tempels (חֲלָל יְהוּדָה קֹדֶשׁ יְהוָה). Aus dieser Darlegung des Propheten ergibt sich der gegensätzliche Schluss,

dass nur die Heilighaltung (קִדְּשׁ) des Tempels eine Förderung der Endzeit bedeuten könne. Zu קִדְּשׁ als dem Gegenteil von הִלָּל vgl. Ez. 36, 23, auch 22, 26; 42, 20; 44, 23. Lev. 10, 10. Im Zusammenhang der Rede 2, 10—16, der die angeführten Aussprüche des Propheten entnommen sind, besteht die Heilighaltung des Tempels in der Reinerhaltung der jüdischen Familien vor jeglicher Vermischung mit stammfremden, sei es heidnischen, sei es samaritanischen Elementen. Doch die ironische Aufforderung 1, 9: „Und nun liebtest doch Gottes Angesicht, dass er uns begnadige“ im Zusammenhang der Rede wider die Missbräuche des Kultus (1, 6—2, 9) zeigt deutlich, dass der Prophet die Heilighaltung des Tempels als Vorbedingung für den Advent Jahves vornehmlich im kultischen Sinne verstanden hat. Jedenfalls ist aus der Polemik gegen die verächtliche Behandlung des Altars von seiten der Priester in Wort und Tat zu folgern, dass Maleachi den Eintritt der Endzeit durchaus abhängig macht von der Hochschätzung des Altars und seiner Gaben durch Darbringung vollwertiger Opfer, d. h. durch Ausübung eines korrekten Kultus (1, 7 f. 12 f.).

In ganz direkter Weise wird auch in der Rede 3, 6—12 die Verheissung von den Segnungen der Endzeit an die unverkürzte Ablieferung der Tempelabgaben geknüpft, genauer an die Ablieferung des Priester- und Levitendeputats an das Tempelmagazin. Mit dieser Auffassung harmoniert auch vollkommen die Ankündigung, dass die wegbereitende Arbeit des göttlichen Vorläufers in der Wiederherstellung eines gottwohlgefälligen Gottesdienstes bestehen wird (vgl. oben § 4 S. 246).

Dass Maleachi alle die genannten Bedingungen unter den Gesamtbegriff der Gottesfurcht (יִרְאָה) und der Ehrfurcht (פִּיבָה) vor Jahve bzw. vor seinem Namen (1, 6; 2, 2) zusammenfasst, wird unten (§ 11 und § 26 ff.) des näheren gezeigt werden.

Kurz gesagt, nur durch peinlich genaue Beobachtung aller kultischen und für kultisch geltenden Ordnungen kann die Tempelgemeinde in würdiger Weise Jahve die Stätte für seinen Einzug bereiten.

Maleachi bewegt sich hier ganz konsequent auf der Linie seiner beiden Vorgänger im Kanon. Sowohl Haggai (1, 8; 2, 7 ff. 18 f.) als Sacharja (8, 9 ff.) hatten die Parusie Jahves bzw. den Anbruch der messianischen Zeit und ihrer Segensfülle an den Wiederaufbau des Tempels geknüpft.

Jetzt, als zur Zeit Maleachis der Tempel vollendet dastand (Mal. 1, 10), aber der Advent Jahves trotzdem noch nicht erfolgt war, ergab sich das Gebot eines gottwohlgefälligen Tempeldienstes als nächstliegende Folgerung aus der Predigt Haggais und Sacharjas.

Allerdings stellt Sacharja neben die Forderung des Tempelbaus (Sach. 8, 9 ff. vgl. Esr. 5, 1 f.) auch sittliche Forderungen: Wahrheits- und Friedensliebe, gerechte Justiz, menschenfreundliche Gesinnung, Aufrichtigkeit gegen Gott und Menschen (Sach. 7, 8 ff.; 8, 16 f.).

Diese zweite Gruppe von Forderungen Sacharjas hat Tritojesaia mit Nachdruck wiederaufgenommen; als sicherstes Mittel zur Beschleunigung der Heilszeit empfiehlt er der Gemeinde die Betätigung helfender und rettender Menschenliebe gegenüber allen Bedrückten und Notleidenden, seien es Gefangene oder Hungernde oder Obdachlose oder Nackende (Jes. 58, 6—12).

Hinter diesen ethischen Forderungen tritt das rein kultische Gebot der Sabbathheiligung (Jes. 58, 13 f.; 56, 2) so stark in den Hintergrund, dass man mit Duhm (HKAT³ z. St.), Budde (KHS⁴ I z. St.), Marti (KHCAT z. St.) geneigt sein könnte, Jes. 58, 13 f. als späteren Zusatz zu betrachten.

Jedenfalls aber sind die sittlichen Gebote Tritojesaias direkt orientiert an dem Gegensatz gegen das kultisch-asketische Frömmigkeitsideal der Gemeinde, die durch Fasten Jahves Wohlgefallen zu erlangen und damit seine Parusie zu beschleunigen hoffte (Jes. 58, 2—5).

Bei Maleachi dagegen werden die ethischen Bedingungen für das Kommen des Heils bloß indirekt berührt, und zwar vornehmlich in der Rede wider die Mischehen (2, 10—16). Der Prophet charakterisiert hier das Eingehen ehelicher Verbindungen mit den Töchtern eines fremden Gottes (2, 11) als einen Akt der Untreue gegen das eigene Volkstum und die eigene Religion (2, 10), ausserdem aber auch als eine Versündigung an der eigenen Familie, an der eigenen Frau (2, 14) und den eigenen Kindern (2, 15. 12). Als ein solcher Frevel, der zugleich eine Versündigung am Geist ist (2, 15), sind die Mischehen ein Hindernis für den Anbruch der Herrlichkeitszeit (2, 13) — ein Hindernis, das nur durch Entlassung der Heidinnen aus dem Wege geräumt werden kann (2, 16).

Indirekt fordert somit der Prophet als Bedingung für den Eintritt der Parusie Treue, treues Festhalten an der angestamm-

ten Religion und Nationalität, Treue gegen Weib und Kind. Im letzten Grunde aber sind doch für Maleachi auch die Mischehen eine kultische Versündigung, eine Profanation des Tempels, den Jahve liebt (2, 11), vgl. unten § 35.

Bei dem nicht nur kultisch, sondern gleichzeitig auch eschatologisch orientierten Charakter der Ethik unseres Propheten (s. unten § 27; § 28; § 30; § 32) könnten übrigens auch seine sonstigen, allerdings auch nur indirekt geltend gemachten Forderungen (vgl. unten § 11 und § 27) hier herangezogen werden, wie der Glaube an Jahves unveränderliche Liebe (1, 2 f. vgl. 3, 6) und seinen sittlichen Charakter (2, 17) im Sinne der Gewissheit der göttlichen Parusie, das Verständnis für die erzieherisch bessernde Bedeutung seiner Strafen (3, 9) sowie für den Wert der reinen Jahveverehrung (3, 14), ebenso Ehrerbietung und Dienstbeflissenheit der Kinder gegen die Eltern (1, 6 vgl. 3, 17, s. unten § 29), Menschenfreundlichkeit gegen Witwen, Waisen und Fremdlinge, namentlich aber der Arbeitgeber gegen die Arbeitnehmer (3, 5).

Gegen Ende seines Lebens hat der Prophet schliesslich die Gesamtheit alles dessen, was die Tempelgemeinde zu tun habe, um der Segnungen der Endzeit nicht verlustig zu gehen, in den Satz zusammengefasst: Haltet im Gedächtnis die Tora Mosis (3, 22), d. h. befleissigt euch der gewissenhaften Erfüllung des Gesetzbuches Esras, oder anders ausgedrückt, sorgt für die Aufrechterhaltung der durch Esra auf Grund seines Gesetzbuches geschaffenen Neuordnung des Gemeindelebens als der unerlässlichen Voraussetzung für den heilbringenden Charakter des göttlichen Advents.

§ 7.

Das Verhältnis der Eschatologie Maleachis zu der allgemeinprophetischen Eschatologie oder das Fehlen des Messias sowie anderer prophetisch-eschatologischer Begriffe.

Der in § 2 (vgl. oben S. 229 ff.) geschilderte partikularistische und legalistische Charakter der Eschatologie Maleachis bringt es naturgemäss mit sich, dass ihr alle diejenigen Elemente fehlen, die mit diesem Charakter unvereinbar sind. Zu solchen Elementen wäre in erster Linie die jeremianische Idee der Verinnerlichung der Religion im Zusammenhang mit dem Besitz der Gotteserkenntnis und der Sündenvergebung (Jer.

31, 31—34) zu rechnen; desgleichen die deuterojesaianische Erwartung von dem Anschluss der Heiden an die Gottesverehrung Israels (s. oben § 2 S. 229).

Doch auch andere Züge der prophetischen Endhoffnung, die in keiner Weise durch Maleachis Grundstimmung ausgeschlossen scheinen, suchen wir vergebens bei unserem Propheten. Dahin gehört die Vernichtung der heidnischen Weltmacht (Jes. 13. Hag. 2, 22. Sach. 2, 1—4; 6, 1—8) bzw. das grosse Völkergericht (Jes. 34. Ez. 38 f. Joel 4. Ob. 15 f. Mi. 5, 4 f. Sach. 12, 1—9; 14, 12—15 vgl. oben § 3 S. 240), ebenso die Heimkehr der Diaspora (Hos. 11, 10 f. Ob. 20. Mi. 7, 12. Sach. 2, 10 f.; 9, 11 f. Jes. 11, 11 f.; 43, 5 f.; 49, 22 f.; 56, 8; 66, 20. Jer. 23, 3. 8), die ausserordentliche Vermehrung der Bevölkerung (Hos. 2, 1. Sach. 2, 8. Jes. 49, 19 ff. Jer. 3, 16; 23, 3. Ez. 36, 10 f.), die Schilderung der Herrlichkeit Jerusalems (Jes. 54, 11 f.; 60, 1 ff. Jer. 31, 38 ff.) bzw. des Tempels (Jes. 60, 13. Ez. 40 ff. Hag. 2, 7 ff.).

Das Fehlen dieser Momente beweist, in wie hohem Masse Maleachis Eschatologie zeitgeschichtlich bedingt ist.

Bereits oben (§ 3 S. 239 ff.) war gezeigt worden, dass Maleachi an Stelle des ezechielischen Gedankens von der Vernichtung der Völkerwelt den des Gerichts über die Samariter (Mal. 3, 19 ff.) setzt. Bedeutete doch im Moment weder die Völkerwelt noch die Weltmacht eine Gefahr für die Gemeinde, sondern vor allem die Samariter, während die Weltmacht der Gegenwart in der Person der persischen Regierung durch die Entsendung Esras und seiner Gola vielmehr die gottgewollten Ziele der Gemeinde direkt unterstützt hatte.

Ebenso fehlt die Verheissung von der Rückkehr der Diaspora vermutlich nur deswegen im Zukunftsbilde Maleachis, weil schon die Heimkehr ihrer vornehmsten Vertreterin — der babylonischen Gola — für den Propheten vollständig in den Hintergrund trat hinter der ihres Führers, des Gottesboten Esra, an dessen Erscheinen Maleachi (3, 1 ff.) ja die weittragendsten Erwartungen knüpfte.

Nach der Verstärkung der Gemeinde durch die Gola Esras und nach der Durchführung der esranischen Reform beherrschte doch der Gegensatz gegen die inneren Feinde in dem Masse das Gemeindeleben, dass der Prophet auch in seiner Zukunftsschau aus dieser Periode seinen Blick nicht über die Grenzen des Heimatlandes erhob (3, 13 ff.).

Wenn ferner der Prophet weder die Vermehrung der Be-

völkerung noch den Ausbau bzw. die Verherrlichung Jerusalems auch nur mit einer Silbe erwähnt, so dürfte dieses Schweigen in der Tatsache seinen Grund haben, dass weder der Zuwachs der Einwohnerschaft noch der Mauerbau im Unterschied von der Zeit Sacharjas (Sach. 2, 5—9) bzw. Tritojesaias (Jes. 60, 10. 22; 61, 4; 66, 8) zu den aktuellen Gegenwartsfragen in der Zeit Maleachis gehörte, vgl. Sellin SEJG II S. 101. 145 f.

Der Ueberfall auf die Mauern und ihre Beschädigung, die die Entsendung Nehemias veranlasste (Neh. 1, 3; 2, 3. 11 ff.), hatte jedenfalls noch nicht stattgehabt, vgl. oben Kap. IV § 9 S. 139; Kap. V § 4 S. 190.

Was endlich das Fehlen einer Verheissung über die Ausschmückung und Verherrlichung des Tempels anlangt, so mag auch dieses auf die zeitgeschichtlichen Verhältnisse zurückzuführen sein.

Angesichts der gottesdienstlichen Zustände seiner Zeit kam es Maleachi zunächst nicht auf die äussere Pracht der Kultusstätte und des Kultus an, sondern auf die korrekte Uebung des letzteren, vgl. oben § 2 S. 231, s. auch unten § 10 S. 272.

Möglicherweise spielt in den beiden zuletztgenannten Punkten auch Maleachis Partikularismus mit hinein. Bei Tritojesaia (Jes. 60) sind es doch die bekehrten Heiden, deren Schätze zur Verschönerung der Gottesstadt bzw. des Gotteshauses dienen. Maleachi (3, 12) aber kennt, wie bereits oben (§ 2 S. 230) bemerkt worden, die Heiden der Endzeit ausschliesslich in der Rolle des lobpreisenden Chors, der Israels Land und Volk ob seines Glückstandes rühmend erhebt.

Rein zeitgeschichtlich hat Sellin (IJH S. 67. Serubb. S. 65 SEJG II S. 183 f.) auch das Fehlen der Gestalt des Messias zu erklären versucht. Das „Fiasko“, welches die Prophetie seit Sacharja infolge des furchtbaren Sturzes Serubbabels nach seiner Erhebung zum Könige gemacht, habe die messianische Erwartung für Jahrhunderte begraben.

Wie bereits oben (Kap. V § 5 S. 193 f.) gezeigt worden, ist die Tatsache von Serubbabels Ausrufung zum Könige und seinem bald darauf erfolgten Sturze zwar rein hypothetisch, doch liegt sie immerhin innerhalb des geschichtlich Möglichen, ja Wahrscheinlichen. Sie könnte daher auch als Erklärung für das Schweigen des B. Maleachi über die Gestalt des Messias mitheran-gezogen werden.

Aber ausreichend ist diese Erklärung nicht schon im Hinblick auf den Umstand, dass ja auch einzelne vorexilische Propheten, wie Šephania, Nahum und Habakkuk, von einem davidischen Messias nichts wissen. Auch Amos, der nur von einer Wiederherstellung der zerfallenen Hütte Davids, nicht aber von einem persönlichen Messias redet, gehört eigentlich hierher. Wären Wellhausen (Kl. Proph.³), Nowack (GHKAT³), Marti (KHCAT) u. a. im Recht mit der Annahme von der Unechtheit von Hos. 3, 5. Mich. 2, 12 ff.; 5, 1 ff., dann wären auch die Propheten Hosea und Micha dieser Gruppe zuzuzählen.

Die Erörterung der These von Volz (Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias 1897), Stade (B. Th. S. 274) und Marti (GIR⁵ S. 210 f. 279), dass die messianische Idee der vorexilischen bzw. auch der exilischen Prophetie fremd sei, liegt ausserhalb des Rahmens unserer Aufgabe, s. die Widerlegungen bei Gressmann (UIJE S. 259 ff.), Gunkel (Gen.⁵ S. 481 f. Die Propheten 1917 S. 97 ff.), Staerk (Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten 1908 S. 98 ff. 215 f.), Duhm (Jes.³ S. 68. 80 ff.), Kittel (GVI⁵ II S. 256 f. 392. 405 f. 416 f. 459), Sellin (IJH), W. Eichrodt (Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel 1920), E. König (Mess. Weiss. 1923).

Soviel steht jedenfalls fest, dass es bereits innerhalb der vorexilischen prophetischen Literatur messiaslose Zukunftsbilder gab, ebenso aber auch in der nachexilischen, wie das Beispiel von Tritojesaia, Obadja, Joel und Jes. 24—27 beweist.

Die gleiche Erscheinung weisen auch mehrere nachkanonische Schriften auf, wie 2. Makk., Sap. Sal., Judith, Jubiläen, Assumptio Mosis, slav. Henoch, aeth. Henoch 1—36. 91—108 (falls 105, 2 mit Dalman, Worte Jesu 1898 S. 221 für einen Einschub zu halten ist), vgl. Volz (Jüd. Esch. S. 197—213), Baldensperger (Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums 1903 S. 91 ff.), Schürer (GJV⁴ II S. 590—608), Bousset (RJ² S. 255 f.). Der Zuletztgenannte (a. a. O. S. 256) und mit ihm Couard (Die religiösen und sittlichen Anschauungen der altt. Apokryphen und Pseudepigraphen 1907 S. 198 f.) erklären das Zurücktreten der messianischen Erwartung auf weiten Strecken der jüdisch-eschatologischen Literatur teils aus der Erweiterung des jüdischen Weltbildes, innerhalb dessen ein König aus Davids Stamm sich ins Bedeutungslose verlor, teils aus dem Aufkommen des makka-

bäischen Fürstengeschlechts, das als messianisches Geschlecht angesehen wurde.

Richtiger dürfte es sein, an Stelle des ersten Punktes vom erweiterten Weltbilde mit Baldensperger (a. a. O. S. 94 ff.) an ein Sinken des religiösen Bewusstseins zu denken, und zwar im Zusammenhang mit politischer Schwäche und innerer Zersetzung. Dazu muss übrigens, wie Volz (a. a. O. S. 211) richtig gesehen, in jedem einzelnen Falle auch noch die Eigenart der betreffenden Schrift mitherangezogen werden.

Ganz besonders deutlich tritt dieses Moment bei der Assumptio Mosis und den Jubiläen hervor. In ersterer macht die ausserordentliche Hervorhebung der Persönlichkeit Mosis (1, 14; 11, 5—8. 16) und der Wertschätzung der Tora (12, 10 f. vgl. 1, 11 f.) im Zusammenhang mit einem weltabgewandten nomistischen Lebensideal (9, 6, vgl. Bertholet B. Th. S. 322) es verständlich, dass für eine „royalistische Messiaserwartung“ (Baldensperger a. a. O. S. 94) kein Raum bleibt, vgl. Volz (a. a. O. S. 191).

Das gleiche gilt auch von dem Buch der Jubiläen, in dem das legalistische Ideal gewissermassen seinen Höhepunkt erreicht (vgl. Bertholet, Apokryphen u. Pseudepigraphen² [LO VII] 1909 S. 392—396. O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des N. T. 1910 S. 190) und dessen Zukunftshoffnung sich daher auf die Erwartung der Weltherrschaft Israels (31, 18 ff.; 32, 18) unter dem Regiment des Stammes Levi beschränkt (31, 13—17), s. Volz (a. a. O. S. 343), doch vgl. auch Schürer (GJV⁴ III S. 377).

Auch das Fehlen jeglicher Hoffnung auf einen messianischen Davididen bei P dürfte auf derselben Linie liegen, vgl. Sellin (Serubb. S. 62 f. SEJG II S. 183).

Von hier aus dürfte es verständlich sein, dass in einem Buche, wie dem Joels, das ganz von der Idee des Legalismus beherrscht ist (Jo. 1, 13 f.; 2, 14 f.), die messianische Erwartung vollständig absorbiert ist von der Idee der Gottesherrschaft auf dem Sion (Jo. 4, 17. 21).

Nach Analogie des eben Ausgeführten liegt es nahe, auch bei unserem Propheten die messiaslose Zukunftserwartung mit seinem Legalismus in Zusammenhang zu bringen.

Maleachis eschatologischer Legalismus äussert sich, wie bereits oben (§ 2 S. 231 f.) gezeigt worden, vor allem in seiner Auffassung von der Gemeinde der Endzeit als korrekter Kultus-

gemeinde. Das Ideal einer Kultusgemeinde aber stellte nach P die Gemeinde der Mosezeit dar, vgl. Stade (B. Th. S. 348).

Wie natürlich daher, dass Maleachi, der an der Einführung von P, wenn auch in Verbindung mit JE und D, mittätig gewesen war (vgl. oben Kap. I § 5 S. 46 f. Kap. IV § 4 S. 117 f. Kap. V § 9 S. 211 ff.), die Gründungsperiode Israels als das unerreichte Muster kultischer Vollkommenheit betrachtete und daher auch für die Endzeit nur eine Wiederkehr eben dieser Periode erwartete, vgl. oben § 2 S. 233.

Die Erneuerung der Mosezeit aber schloss konsequenterweise die messianische Persönlichkeit eines gekrönten Davididen aus.

Allerdings scheint auf den ersten Blick Ezechiels Zukunftsbild den Beweis dafür zu liefern, dass strengster Nomismus und die Erwartung eines persönlichen Messias aus Davids Stamm doch nebeneinander hergehen können.

Auch für Ezechiel ist nach dem bereits oben (§ 2 S. 230) Bemerkten, ebenso wie für Maleachi, die Gemeinde der Endzeit vor allem Kultusgemeinde, deren Ordnungen und Einrichtungen der Prophet mit eingehendster Genauigkeit bis in die kleinsten Einzelheiten beschreibt (Ez. 40—48). Daneben aber erwartet er einen zweiten David, der als gottwohlgefälliger Hirte über das wiedervereinigte Juda und Israel das Regiment führen wird (Ez. 34, 23 f.; 37, 22—25).

So erscheint bei Ezechiel die Endzeit gleichsam als Kombination der David- und Mosezeit. Die hieraus sich ergebende Inkonzinnität scheint Ezechiel selbst in einem gewissen Grade gefühlt zu haben; jedenfalls vermeidet er innerhalb der Kapp. 40—48 die Bezeichnung **בְּיָמָיו**, indem er an deren Stelle überall den an die Mosezeit (vgl. Ex. 22, 27; 35, 27. Lev. 4, 22. Num. 7, 2 ff.) erinnernden Ausdruck **בְּיָמַי** setzt (Ez. 44, 3; 45, 7 f. 16 f. 22; 46, 2. 4. 10. 12. 16 ff.; 48, 21 f. vgl. auch 34, 24; 37, 25 und 37, 22. 24 LXX *ἀρχον*).

Andrerseits erscheint in dem **בְּיָמַי** der Kapp. 40—48 die Gestalt des davidischen Königs umgestempelt zu der Figur eines Tempelschutzherrn, der gewisse priesterliche Praerogativen besitzt (Ez. 44, 1 ff.; 46, 1 ff.) und der mit Hilfe der Steuererträge für den Fortbestand des Kultus aufzukommen hat (Ez. 45, 13—17), vgl. Smend, Der Prophet Ezechiel (KEH) 1880 S. 311. ARG² S. 336 f.

Die beiden genannten Momente dienen naturgemäss dazu,

eine Art Ausgleich zwischen zwei verschiedenen eschatologischen Typen herbeizuführen oder mindestens anzubahnen; dass Ezechiels Sympathien dabei stärker zu dem nomistisch-mosaischen Typus hinneigen, nimmt nicht Wunder. Maleachi hat nun hier ebenso wie anderwärts (vgl. unten § 11) die Konsequenzen aus Ezechiels Standpunkt gezogen. In dem gegebenen Fall aber bedeutete die Konsequenz die völlige Beseitigung des davidischen Messias.

§ 8.

Die apokalyptischen Ansätze oder das Verhältnis der Eschatologie Maleachis zur Apokalyptik.

Nach allem bisher Dargelegten kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Maleachis Zukunftsschau den unverkennbaren Stempel prophetischer Diesseitigkeit an der Stirn trägt.

Dieser Charakter bedeutet aber zugleich einen Gegensatz gegen die nachprophetische transzendente Eschatologie bzw. gegen folgende Hauptpunkte der spät-jüdischen Apokalyptik.

a) Die zahlenmässige Berechnung des Endes (IV Esr. 11, 44), sei es durch genaue Angabe des Datums desselben (Dan. 8, 14; 9, 24 ff.; 12, 1—12), sei es durch Reflexionen über die Weltdauer, von der Schöpfung an gerechnet (Vita Adae 42), sei es durch Gliederung der Weltgeschichte in bestimmte Perioden oder Abschnitte, deren Zahl auf 4 bzw. 7 bzw. 10 bzw. 12 oder 70 festgesetzt wird (Dan. 2, 7. — sl. Henoch 33. — Wochenapokalypse Hen. 93; 91, 12—17. Or. Sib. IV, 47—86. Ap. Baruch 53—76. IV Esr. 14, 11. — Dan. 9, 24 ff. Hen. 89, 59 ff.), vgl. Volz (Jüd. Esch. S. 167 ff.), Bousset (RJ² S. 282 ff.), Bertholet (B. Th. II S. 439 f.).

b) Die dualistische Gegenüberstellung des gegenwärtigen und des zukünftigen Aeon (*ὁ αἰὼν οὗτος* und *ὁ αἰὼν μέλλων* bzw. *ἐκεῖνος*, הָעוֹלָם הַזֶּה und הָעוֹלָם הַבָּא), wie sie sich namentlich in IV Esra (4, 11. 26 f. 36; 6, 7 ff. 20; 7, 50; 8, 1) und Ap. Baruch (44, 9. 12; 48, 50; 51, 8. 10. 16; 83, 8), ebenso im N. T. (Matth. 12, 32. Mrc. 10, 30. Luc. 20, 34 f. Ephes. 1, 21) und in der talmudisch-rabbinischen Literatur (b. Gittin 57 a. Chagiga 15 a. j. Berachoth 7 d. Bereschith rabba 15, 18. Pirke Aboth 3, 12) findet, vgl. Volz, a. a. O. S. 57. Bousset, a. a. O. S. 280 f. Bertholet, a. a. O. S. 461 f. Dalman, Worte Jesu S. 121 ff. Bacher, Agada der Tannaiten I² 1903 S. 48 f. 55.

c) Die Transzendentalisierung des Schauplatzes der Endzeit im Sinne seiner Verlegung in den Himmel (Bilderreden des B.

Henoch 39, 3 ff.; 41, 1 f. Assumptio Mosis 10, 9. Hen. 104, 2. 6) bzw. in das himmlische Paradies (sl. Hen. 65, 10. Apoc. Bar. 51, 10 f. Bilderreden d. B. Henoch 61, 12) bzw. in das himmlische Jerusalem (sl. Hen. 55, 2) oder in das praeexistente und einst aus der Transzendenz auf Erden erscheinende Jerusalem bzw. Paradies (IV Esr. 7, 26. 36; 8, 52; 10, 54. Apoc. Bar. 4, 2—6, vgl. auch Apoc. Joh. 21, 10. Hebr. 12, 22. Gal. 4, 26), s. Volz (a. a. O. S. 336 ff.), Bousset (a. a. O. S. 274 f.), Bertholet (a. a. O. S. 460—67).

d) Der kosmische Charakter der Eschatologie im Sinne der Ausdehnung des Gerichts nicht nur auf die ganze Menschheit (Hen. 1, 7. 9. Test. XII patr. Levi 4) bzw. die Gesamtheit der Sünder (Hen. 53, 2; 62, 2; 69, 27 f.; 100, 4), ja die gesamte irdische Welt (Or. Sib. III, 83—92; IV, 40 ff. 172—177. IV Esra 5, 56. Hen. 10, 2), sondern auch auf die überirdischen Mächte: das Heer der Höhe (Jes. 24, 21 ff.), d. h. die gefallenen Engel (Hen. 10, 11 f.; 21, 6—10; 67, 7; 88, 3) oder die bösen Geister bzw. Dämonen (Test. XII patr. Levi 3) mit ihrem Oberhaupt, dem Widersacher Gottes, dem Teufel (Asasel, Beliar) an der Spitze (Hen. 55, 4. Test. XII patr. Levi 18), vgl. Volz (a. a. O. S. 273 ff.), Bousset (a. a. O. S. 294 ff.), Bertholet (a. a. O. S. 453 ff. 391 ff.).

Desgleichen der kosmische Charakter im Sinne einer Welt-erneuerung (Hen. 72, 1; 91, 16. Ap. Bar. 32, 6; 44, 12; 57, 2. Jub. 1, 29; 4, 26. Or. Sib. V, 273, vgl. auch 2 Petr. 3, 13. Ap. Joh. 21, 1), s. Volz (a. a. O. S. 296 ff.), Bousset (a. a. O. S. 321 ff.), Bertholet (a. a. O. S. 457).

e) Die Individualisierung der Eschatologie, d. h. ihre Verknüpfung mit dem Endsicksal der einzelnen Individuen der Gegenwart und Vergangenheit, m. a. W. der Zwischenzustand der Frommen und Gottlosen (Hen. 22. IV Esra 7, 78—101), sowie die Auferstehung beider (Dan. 12, 2. IV Esra 7, 32. Or. Sib. IV, 180 f. Hen. 51, 1 ff.; 61, 5) oder nur der Gerechten (Ps. Sal. 3, 12. 2 Makk. 7, 14. Apoc. Bar. 30, 1 f.), vgl. Volz (a. a. O. S. 237—92), Bousset (a. a. O. S. 308—46), Bertholet (a. a. O. S. 450—72).

Fehlen auch die genannten spezifisch-apokalyptischen Kennzeichen dem Zukunftsbilde Maleachis, so entdeckt man doch bei näherem Zusehen auch hier einzelne Linien und Striche, die, weiter ausgebildet, umgeformt und umgestaltet, charakteristische Züge der späteren apokalyptischen Eschatologie abgegeben haben. Als solche wären zu nennen:

1. Die Betonung der unmittelbar bevorstehenden Nähe des

Endes (vgl. oben § 1, s. auch Volz a. a. O. S. 163 f. Bertholet a. a. O. S. 438 f.); desgleichen die Idee von der Plötzlichkeit der Erscheinung Jahves vgl. oben § 4 S. 241. 248.

2. Die Nennung der dem Ende vorausgehenden Vorzeichen. Wie oben § 4 gezeigt worden, erwähnt Maleachi zwei solcher Vorzeichen: die Zertrümmerung Edoms (1, 2 ff.) und das Erscheinen des Mal'akh Jahve (3, 1 ff.) bzw. des Elia (3, 23 f.).

In der späteren apokalyptischen Literatur nimmt die Darstellung der Vorzeichen des Gerichts einen breiten Raum ein und ist zu einem festen System ausgebildet worden, das die rabbinische Dogmatik mit dem Ausdruck תְּבִלַּת הַמָּשִׁיחַ = *ōdōnes* (Matth. 24, 8. Mrc. 13, 9), d. h. messianische Wehen, bezeichnet, vgl. Volz (a. a. O. S. 172—188), Bousset (a. a. O. S. 286 f.), Bertholet (a. a. O. S. 439 ff.).

Von diesen beiden bei Maleachi erwähnten Vorzeichen ist namentlich das letztere — das Erscheinen des Mal'akh Jahve bzw. des Elia — von nachhaltigster Wirkung für die spätere Zeit geworden, s. oben § 4 S. 247.

3. Die Erwähnung des Erinnerungs- bzw. Schicksalsbuches, in dem die Zukunft der Gemeinde von Gott eingezeichnet wird (3, 16) und das, wie oben § 5 (S. 253 f.) gezeigt worden, in der späteren apokalyptischen Literatur von Daniel an eine nicht unwesentliche Rolle spielt.

4. In der Gegenüberstellung der Tempelgemeinde und der Samariter als Fromme und Gottlose (3, 15 f. 18 ff. vgl. oben § 2 S. 234 f.) klingt bereits die spätere, für die apokalyptische Literatur bezeichnende individualisierende Gliederung der gesamten Menschheit in die beiden ethischen Kategorien „Gerechte und Sünder“ an, vgl. Volz (a. a. O. S. 70. 275 ff. 315 ff.), Bertholet (a. a. O. S. 436), Bousset (a. a. O. S. 315—29).

5. Der Feuercharakter des Tages Jahves bzw. das Bild vom brennenden Backofen (3, 19. 21 vgl. 3, 2 f.) erscheint gleichsam wie eine Praefiguration des grossen Feuergerichts der Endzeit bzw. des Feuerofens als des Straferts der Gottlosen in der apokalyptischen Literatur, s. die Belege oben § 3 S. 238.

6. Andererseits erinnert die Verkündigung von der restlosen Vertilgung der Samariter (3, 19. 21) an eine andere apokalyptische Vorstellungsreihe — die der völligen Vernichtung der Gottlosen (Apok. Bar. 30, 4 f.; 54, 22; 85, 15. Hen. 94, 10; 99, 11), vgl.

Volz (a. a. O. S. 270—82), Bertholet (a. a. O. S. 470), Bousset (a. a. O. S. 320).

7. Endlich gemahnt das triumphierende Hinwegschreiten der Tempelgemeinde über die zu Asche verkohlten Leichen der Samariter (3, 21) gewissermassen an jene Schilderungen der apokalyptischen Literatur, denen zufolge der Anblick der Leiden der verdammten Gottlosen zu den Momenten der Seligkeit der Frommen gehört (IV Esr. 7, 93. Hen. 27, 3; 62, 12; 108, 14), vgl. Volz (a. a. O. S. 367 f.), Bertholet (a. a. O. S. 471).

Mit den genannten apokalyptischen Ansätzen steht Maleachi nicht ganz vereinzelt innerhalb der prophetischen Literatur da. Auch bei Tritojesaia fehlen sie nicht. Ganz wie Maleachi erwartet auch er den Eintritt des Endes in der allernächsten Zukunft (Jes. 56, 1 vgl. 59, 9 ff.), ähnlich wie dieser redet er von einem grossen Feuergericht Jahves (Jes. 66, 15 f.), und in ganz analoger Weise werden bei beiden Tempelgemeinde und Samariter als Gerechte (צִדִּיקִים Jes. 57, 1; 60, 21. Mal. 3, 18) und Gottlose (רָשָׁעִים Jes. 57, 20. Mal. 3, 18. 21) oder als abgöttische und betrügerische Huren- und Hexenkinder (Jes. 57, 3 ff.) bzw. als Zauberer, Ehebrecher und Meineidige (Mal. 3, 5) einander gegenübergestellt, vgl. B. II zu 3, 5.

Eine gewisse Berührung mit Mal. 3, 21 zeigt auch Jes. 66, 23 f. Doch während Maleachi (3, 21) sich damit begnügt, die sieghafte Tempelgemeinde über die Leichen der gerichteten Samariter hinweggehen zu lassen, schildert Tritojesaia mit grosser Realistik, wie der Tempelgemeinde der Endzeit Sabbath um Sabbath und Neumond um Neumond nach beendetem Gottesdienst der Anblick der ewigen Qualen der gestraften Abtrünnigen zu teil wird.

Hat auch die Maleachistelle 3, 21 in späteren Schilderungen der Seligkeit der Gerechten direkte Verwendung gefunden (b. Rosch-hasch-schana 17a bei Volz a. a. O. S. 367 f.), so bilden doch die genannten Schlussverse des tritojesaianischen Buches den eigentlichen biblischen Ausgangspunkt für die apokalyptischen Vorstellungen von der Gehenna mit ihren ewigen Qualen einerseits und ihrer räumlichen Nähe zu dem Aufenthaltsort der Seligen andererseits (Hen. 27, 1 ff.; 90, 26 f. IV Esr. 7, 85. 93), vgl. Volz (a. a. O. S. 290), Bertholet (a. a. O. S. 470), Bousset (a. a. O. S. 328 f.).

Auch der kosmische Gedanke von der Neuschöpfung des Himmels und der Erde (Jes. 65, 17; 66, 22) erinnert bereits an den apokalyptischen Vorstellungskreis, s. oben S. 265.

Ungefähr dieselbe Höhenlage des Verhältnisses zur Apokalyptik wie Maleachi und Tritojesaia stellen auch die Zukunftshoffnungen Joels und Deuterosacharjas bzw. Deutero- und Tritosacharjas dar, vgl. Bertholet, a. a. O. S. 138—142. 229—234.

Eine bedeutsame Steigerung dagegen repräsentiert schon die mehr apokalyptische als prophetische Kapitelgruppe 24—27 des Jesaiabuches mit ihrer Lehre von der Totenauf resurrection (Jes. 26, 19), von der Vernichtung des Todes (Jes. 25, 6 ff.), von einem vorläufigen und endgiltigen Gericht nicht nur an den irdischen, sondern auch an den überirdischen Mächten (Jes. 24, 21 ff.), während endlich das Danielbuch bereits ganz in die Reihe der Apokalypsen gehört, vgl. Bertholet (a. a. O. S. 214—226), Kautzsch (B. Theol. S. 324—327).

Haben wir im B. Daniel den Abschluss der altt. Apokalyptik, so ihre ersten Anfänge dagegen bei Ezechiel, vgl. Duhm (Isr. Proph. S. 233 f.), Smend (ARG² S. 342), Stade (B. Th. S. 279), Bertholet (a. a. O. S. 467. Hes. KHCAT S. XVII).

Jedenfalls ist Ezechiels Schilderung von dem Ansturm Gogs aus dem Lande Magog gegen die h. Stadt (Ez. 38 f.) zum Ausgangspunkt für die Lehre von Völkersturm und Völkergericht in der apokalyptischen Literatur geworden, vgl. oben § 4 S. 248 f.

Erscheint nun dieses Moment bei Maleachi auch nur in abgewandelter, auf die Samariter bezogener Gestalt (vgl. oben § 3 S. 238 ff.), so geht es doch im letzten Grunde auf Ezechiel zurück; ist doch überhaupt bei aller Abweichung im einzelnen (vgl. oben § 2 S. 227. 230 f.; § 3 S. 239 f.; § 5 S. 254; § 7 S. 259. 263 f.) das Grundgepräge der Eschatologie Maleachis durchaus ezechielisch, vgl. oben § 2 (S. 226. 228 ff. 232); § 3 (S. 238); § 4 (S. 247 ff.).

§ 9.

Abschliessende Bemerkungen zur Eschatologie.

In Beantwortung der Frage der Zeitgenossen: „wann kommt Jahve, oder warum ist Jahve noch nicht gekommen?“ (vgl. oben S. 225) gibt Maleachi folgenden Bescheid.

Der Advent Jahves steht unmittelbar bevor. Der Advent Jahves aber ist sein Kommen zum Tempel (3, 1), das mit ezechielischen Farben näher ausgemalt wird (3, 19 ff.). Die göttliche Parusie verläuft in zwei Hauptphasen: ein Gewittersturm erhebt

sich und vernichtet die Samariter (3, 19); nachdem der Sturm ausgerast, erstrahlt im Osten Jerusalems, getragen von Kerubflügeln, die göttliche Glorie, die Lichtgestalt Jahves, der die Tempelgemeinde in fröhlichem Reigentanz entgegeneilt (3, 20).

Damit nimmt die Heilszeit ihren Anfang; ihre Segnungen, das Heil und die Heilung, die sie bringt (3, 20), sind allerdings ausschliesslich für die Tempelgemeinde bestimmt. Auf dem mit wunderbarer Fruchtbarkeit gesegneten Boden Palästinas führt nun die Tempelgemeinde, gepriesen von den Heiden, ein herrliches Dasein (3, 10 ff.); ihrem Wesen nach ist sie Kultusgemeinde; rein kultisch orientiert ist ihre Gliederung in zwei Stände: Priester bzw. Leviten und Laien; beide erfüllen in strengster Korrektheit das Kultusritual: erstere bei der Darbringung der Opfer (3, 3 f.), letztere bei der Entrichtung der kultischen Abgaben (3, 10). Das nomistische Gemeindeideal wird demnach in der Endzeit zur Wirklichkeit. So gestaltet sich die Endzeit zu einem Gegenbild der mosaischen Gründungszeit; wie damals Israel als Jahves Sondergut (סִגְלָה) inmitten der Völkerwelt zu stehen kam, so auch in der Endzeit (3, 17).

Die Erneuerung der Mosezeit aber schliesst zugleich die Gestalt eines Messias als Wiederherstellers der Davidzeit aus. Gleichzeitig bedeutet sie auch die strengste Durchführung des Prinzips vergeltender Gerechtigkeit. Alle Anfechtungen, die bisher der vielfache Widerspruch zwischen Leben und Dogma bedingt hatte, sind dann definitiv beseitigt. Das Endschicksal der Tempelgemeinde ist das Siegel für die Wahrheit des Glaubens an eine sittliche Weltordnung (3, 18).

Der Beginn dieser neuen Wendung der Dinge heisst bei Maleachi mit einem ihm ganz allein eigenen Ausdruck „der Tag, den Jahve wirkt“ (הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עוֹשֶׂה), d. h. der Tag, der in bezug auf seine Eigenart sowie den Termin seines Erscheinens ausschliesslich in dem souveränen Willen Jahves wurzelt (3, 17. 21). Daneben gebraucht der Prophet ebenfalls die auch sonst üblichen termini הַיּוֹם (3, 19 a) bzw. הַיּוֹם הַזֶּה (3, 19 b) bzw. יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא (3, 23).

Dieser Tag erscheint als ein Tag des Feuers (3, 19 a) und des Sturms (3, 19 b), also letztlich als eine gewaltige Gewitterkatastrophe, deren vernichtende Schläge jedoch nur die Samariter treffen.

Der Tag Jahves ist demnach ein Tag der Abrechnung mit den Samaritern, während er andererseits für die Tempelgemeinde der Beginn der Heilszeit ist.

Dem Anbruch des Tages Jahves gehen mehrere Vorzeichen voraus. Das letzte derselben ist das Auftreten des unmittelbaren Vorläufers der Parusie, der sowohl מְלָאךְ הַבְּרִית und מְלָאךְ יְהוָה (3, 1) als auch אֱלֹהֵי הַנְּבִיא (3, 23) genannt wird. Maleachi bezieht diese Gestalt der Volkserwartung zunächst auf den Schriftgelehrten Esra. Sein Amt besteht in der Läuterung und Reinigung des Kultuspersonals und damit zugleich in der Wiederherstellung des verfallenen Kultus (3, 3 f.) bzw. in der sittlich-religiösen Erneuerung der Gesamtgemeinde (3, 24). Sein Auftreten ist das unmittelbare Vorspiel des Tages Jahves; daher wird auch dessen Zeitpunkt nach Analogie des terminus „Tag Jahves“ mit dem Ausdruck „Tag des Mal’akh“ (3, 2) bezeichnet.

Neben der Erscheinung des Mal’akh nennt Maleachi als Vorzeichen für das Kommen Jahves noch die Zertrümmerung Edoms (1, 2—5).

Ein weiteres, schon jetzt wahrnehmbares Anzeichen ist das seit der Wiederherstellung Israels wieder allgemein in dem Gebiet der Heidenwelt zu Ruhm und Ehre gelangte Ansehen des göttlichen Namens, wie es in dem korrekten Kultus an den Jahveheiligtümern der Diasporajudenschaft zum Ausdruck kommt (1, 11).

Doch die Gewissheit der Heilseschatologie wird nicht nur durch die mancherlei in Aussicht gestellten Vorzeichen garantiert. Die sicherste Bürgschaft hat das Kommen der Endzeit vielmehr in der Tatsache, dass der Sieg der Tempelgemeinde über die Samariter in dem göttlichen Schicksals- bzw. Erinnerungsbuch verzeichnet steht (3, 16).

Schliesslich hat es ja auch die Gemeinde selbst in der Hand, die Parusie Jahves zu beschleunigen: die Priester durch korrekte Kultusübung (1, 7 f. 12 ff.); die Laien durch vorschriftsmässige Ablieferung der heiligen Abgaben (3, 10) und durch Reinerhaltung des jüdischen Blutes, die augenblicklich durch die Mischehen gefährdet zu werden drohte (2, 10—16); die Gesamtgemeinde durch unentwegtes Festhalten an der Reform Esras (3, 22).

In diesem Zukunftsgemälde haben auffallenderweise mehrere Züge der allgemein prophetischen Endhoffnung keinen Platz gefunden, wie die Abrechnung mit der heidnischen Weltmacht bzw.

Völkerwelt, die Rückwanderung der ausserpalaestinensischen Glaubensgenossen, die ungewöhnliche Zunahme der Bevölkerung, die Pracht der Hauptstadt und ihres Heiligtums.

Diese Lücken finden am ehesten ihre Erklärung in der ausgesprochen zeitgeschichtlichen Orientierung der Prophetie Maleachis bzw. in der Tatsache, dass die genannten Punkte nicht zu den brennenden Existenzfragen des zeitgenössischen Gemeindelebens gehörten, wobei hie und da auch der Partikularismus des Propheten nachgewirkt haben mag, vgl. oben § 7 S. 258 ff.

Ganz besonders auffallend ist die Ausschaltung der Person des Messias. Diese Ausschaltung ist jedoch vor allem die Kehrseite der Repristination der Mosezeit, vgl. oben § 7 S. 260—64.

Dem Fehlen mehrerer Elemente der prophetischen Eschatologie steht andererseits das Vorhandensein von Momenten gegenüber, die, unbeschadet des prophetischen Grundcharakters des B. Maleachi, doch eine gewisse Verwandtschaft mit apokalyptischen Zügen aufweisen, bzw. Keimpunkte für spätere apokalyptische Gebilde darstellen, wie die Nähe des Endes und seine Ankündigung durch bestimmte Vorzeichen und Vorboten (Mal'akh Jahve bzw. Mal'akh-hab-berith 3, 1 oder Elia 3, 23 f.), das Schicksalsbuch (3, 16), die Zusammenfassung der Tempelgemeinde und der Samariter unter die Rubriken: Fromme und Gottlose (3, 18), desgleichen der brennende Backofen als Emblem des Endgerichts neben der Idee völliger Vernichtung (3, 19) und endlich auch die sinnenfällige Art des Triumphs der begnadigten Tempelgemeinde über ihre Gegner bei dem Festzug zur Einholung Jahves (3, 20 f.), vgl. oben § 8.

Mehrere der hier genannten Momente (Vorläufer, Schicksalsbuch, Festzug) sind neben der Plötzlichkeit des göttlichen Advents (3, 1), dem lobpreisenden Heidenchor (3, 12) und der Charakterisierung des Tages Jahves als des Tages, den Jahve wirkt (3, 17. 21), zugleich Neuschöpfungen Maleachis, von ihm gebildet z. T. in Umformung analoger Vorstellungen der zeitgenössischen Volkeseschatologie, vgl. oben § 2 S. 227. 230; § 3 S. 237; § 4 S. 245 ff.; § 5 S. 251 ff.

Abschliessend kann Maleachis eschatologisches Zukunftsbild kurz folgendermassen charakterisiert werden. Geschmückt mit den Emblemen der Mosezeit, liegt es noch durchaus auf der Fläche prophetischer Diesseitigkeit. Seinen Rahmen bilden die Linien des Partikularismus und Nationalismus.

Die Zeichnung der einzelnen Figuren verrät unverkennbar die Schule Ezechiels, wenn auch die Konturen mehrfach zeitgeschichtlich stilisiert oder stilgerechter umgestaltet bzw. ausgeführt sind. Ezechielisch ist auch das kultisch-legalistische Kolorit, allerdings mit einer etwas stärkeren Verwendung apokalyptisch anmutender Farbentöne.

Dagegen ist der Hintergrund, von dem die einzelnen Gestalten sich abheben oder aus dem sie hervortreten, vielfach in der Art der Volksvorstellungen gehalten.

B. §§ 10—14. Religion und Geschichte.

§ 10.

Das Wesen der Religion.

Wie Maleachis Eschatologie, so steht auch sein Religionsbegriff vornehmlich unter der Herrschaft des ezechielischen Typus.

Für Ezechiel ist Religion gleichbedeutend mit Kultus, kultischer Verfassung oder verfassungsmässig geübtem Kultus, vgl. Bertholet, Der Verfassungsentwurf des Hesekei 1896 S. 6 ff. SJF S. 108. Ganz ähnlich Maleachi: auch für ihn ist Religion in allererster Linie Kultus, und zwar vorschriftsmässig korrekt geübter Kultus. Daher ist die ideale Zukunftsgemeinde der Endzeit für ihn vor allem Kultusgemeinde, die in gottwohlgefälliger Weise ihrer gottesdienstlichen Pflichten waltet, vgl. oben § 2 (S. 230). Daher hebt er in seinem Zukunftsbild aus der Masse der Gemeinde als einzige besondere Gruppe nur die Kultusdiener — „die Söhne Levis“ — hervor (3, 3). Daher die unten (§ 31) näher zu besprechende ausserordentliche Wertschätzung der „Söhne Levis“, die Hervorhebung der besonderen Berith, die Gott mit ihnen geschlossen (2, 4 ff. vgl. unten § 11), die begeisterte Verherrlichung des Priesters als des מִלֵּאךְ יְהוָה, dessen Lippen Erkenntnis bewahren und aus dessen Munde man Belehrung sucht (2, 7 vgl. unten § 31). Daher die scharfe Polemik gegen die Vernachlässigung des Kultus durch Priester (1, 6—14) und Laien (3, 7 ff.). Daher der auf den ersten Blick paradox anmutende Satz: besser Kultlosigkeit als inkorrekt Kultus (1, 10). Daher die Ueberzeugung, dass durch korrekte Ausübung des Kultus das Kommen der Endzeit beschleunigt werden könne, m. a. W. dass die genaue, vorschriftsmässige Erfüllung der kul-

tischen Pflichten die Hauptbedingung für das Kommen des Heils sei (3, 10 ff.), und dass umgekehrt die Vernachlässigung des Kultus das Haupthindernis für den Anbruch der Herrlichkeitszeit darstelle (3, 7 ff.; 1, 9), vgl. oben § 6 S. 256.

Daher das Bestreben, auch alle Erscheinungen des öffentlichen und sozialen Lebens zu dem Kultus in Beziehung zu setzen bzw. die sittlichen Verfehlungen wie die Mischehen auch als kultische Verstündigungen hinzustellen (2, 11, vgl. oben § 6 S. 255 ff., auch unten § 28; § 35).

§ 11.

Die Bezeichnungen der Religion.

Aehnlich wie später das B. Daniel (9, 27; 11, 28. 30. 32.) bezeichnet Maleachi als erster den Begriff Religion mit dem Ausdruck **בְּרִית**. Vollständig lautet dieser mit seiner genetivischen Näherbestimmung **בְּרִית אֲבוֹתֵינוּ** d. h. die von den Vätern überkommene Gottesverehrung, die angestammte Religion. Die Bezeichnung ist analog der deuteronomischen **בְּרִית אֲבוֹתֵינוּ** (Dt. 4, 31), die anderwärts näher erklärt wird als **בְּרִית (וְהַחֲסֵד) אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם** (Dt. 7, 12 vgl. 8, 18) d. h. als die Berith Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob (2 Kön. 13, 23), vgl. Kraetzschmar (Die Bundesvorstellung im A. T. 1896 S. 123 ff.).

Der Inhalt dieser Berith aber bestand nach dem Deuteronomium in der Verheissung von dem Besitz Kanaans bzw. eines über die Grenzen Kanaans erweiterten Erbgebietes und der Vermehrung des Volkes, vgl. Kraetzschmar (a. a. O. S. 126). Doch bei der grundlegenden Bedeutung, die Maleachi der Mosezeit zuschreibt (vgl. oben § 2 S. 233), liegt die Annahme nahe, dass er hier eher an die Horebberith gedacht habe bzw. an die Berith Gottes bei dem Auszug aus Aegypten, die ja von Jeremia ausdrücklich als **בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם** (Jer. 11, 10; 31, 32 vgl. 11, 3 f.) bezeichnet wird; in ganz analoger Weise redet auch der deuteronomistische Redaktor des Königsbuches (1 Kön. 8, 21) von einer beim Auszug geschlossenen Berith Jahves mit den Vätern (**בְּרִית יְהוָה אֲשֶׁר כָּרַת עַם־אֲבוֹתֵינוּ**).

Wie Maleachi sich die Horebberith im einzelnen vorgestellt, lässt sich allerdings nur, und dabei z. T. indirekt, aus einigen zerstreuten Andeutungen ermitteln. Damals hatte Jahve durch Mose Israel

Satzungen und Rechte (חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים 3, 22) gegeben und Israel zu seinem Sondergut (סִגְלָה) erwählt, damit es ihm diene, wie ein Sohn seinem Vater dient (3, 17); dieser Dienst aber sollte wesentlich in der Ausübung eines gottwohlgefälligen korrekten Kultus bestehen (3, 4).

Für Maleachi wäre demnach entsprechend der Auffassung des Deuteronomiums (vgl. Kraetzschmar a. a. O. S. 128 ff.) die Horebberith ein auf gegenseitigen Pflichten und Rechten beruhendes Wechselverhältnis. Allerdings erscheint dabei die rein deuteronomische Vorstellung, der zufolge die Forderungen Gottes an Israel sich auf den Dekalog beschränkten (Dt. 5 vgl. Kraetzschmar a. a. O. S. 131), erweitert durch die für P charakteristische Auffassung, dass die sinaitische Gesetzgebung vor allem Kultusgesetzgebung gewesen sei (Ex. 25—31; 35—40. Lev. 1—7; 8—10 u. s. w., vgl. Holzinger, Einl. in den Hexateuch 1893 S. 338. Baentsch, Exodus und Leviticus HKAT 1900 S. 219).

In engstem Zusammenhang mit der „Väterberith“ bzw. der Horebberith steht für Maleachi auch die „Leviberith“ (2, 4—8). Hält man die zuletztgenannte Stelle mit 3, 3 f. und 3, 17 zusammen, so liegt die Annahme nahe, dass für Maleachi die Stiftung der Leviberith in die mosaische Gründungszeit fiel; offenbar stellte Maleachi sie sich als ein Moment der Horebberith vor, vgl. B. II zu 2, 5.

Die Auffassung des Begriffes בְּרִית als eines doppelseitigen Wechselverhältnisses tritt bei der Leviberith noch besonders deutlich zu Tage. Dieselbe umfasste: 1) von seiten Gottes die göttliche Verheissung von Leben und Heil (הַחַיִּים וְהַשְׁלָמָה) d. h. die Gesamtheit geistlicher und leiblicher Segnungen für Levi (2, 5 a α), 2) von seiten Levis die Pflicht der Gottesfurcht (מוֹדָא) bzw. der ehrfürchtigen Scheu vor dem göttlichen Namen (כִּפְּנֵי שְׁמִי נִתַּח הוּא) 2, 5 a β b), die sich in dreifacher Weise äussern sollte: a) in wahrheitsgemässer, unparteiischer Toraerteilung, b) in einem ethisch-religiös vollkommenen Leben innigster Gemeinschaft mit Gott, c) in vor Schuld bewahrendem, erzieherischem Einfluss auf das Volk durch das Medium der Tora (2, 6).

Von einer Leviberith ist ausser an unserer Stelle im A. T. nur noch dreimal die Rede: Dt. 33, 9. Jer. 33, 20 ff. und Neh. 13, 29. Im Hinblick auf die Entstehung der beiden zuletztgenannten

Stellen in der Zeit nach Maleachi (s. den Nachweis in B. II zu 2, 5) konnte sich unser Prophet nur auf Dt. 33, 9 stützen bzw. auf die dort vorausgesetzte geschichtliche Ueberlieferung, die möglicherweise einst im 10. Kapitel des Deuteronomiums an der Stelle zu lesen war, wo jetzt ein Stationenverzeichnis (V. 6 f.) eingereiht ist, vgl. B. II zu 2, 5. Neben der sachlichen Bezugnahme auf den Levispruch des Mosesegens scheint übrigens auch eine formale Anlehnung an Num. 25, 12 (LXX). Jes. 54, 10. Ez. 34, 25; 37, 26 vorzuliegen, vgl. B. II zu 2, 5.

Zu der Verwendung des Ausdrucks בְּרִית in der vermutlich der Volkeschatologie entnommenen Bezeichnung des göttlichen Vorläufers als מְלַאךְ הַבְּרִית (3, 1) s. oben § 4 S. 243. Ueber den Gebrauch von בְּרִית bei Maleachi (2, 14) zur Bezeichnung des Ehebündnisses s. unten § 28.

Der Berithbegriff Maleachis zeigt das schon mehrfach beobachtete Verhältnis zu Ezechiel: einerseits Anlehnung an die Ideen des exilischen Propheten (vgl. oben § 2 S. 226. 228 f. 230. 232; § 4 S. 249), andererseits aber auch deren Weiterbildung vgl. oben § 4 S. 248; § 7 S. 264).

Für Ezechiel ist בְּרִית in erster Linie ein geschichtlicher Begriff, verknüpft mit der Jugendzeit Israels, der Zeit der Wüstenwanderung (Ez. 16, 8. 59 f.). Dabei scheint, wie Kraetzschmar (BVAT S. 164. 169) richtig gesehen, diese Berith in mehrere zeitlich getrennte, z. T. nur lose untereinander zusammenhängende Offenbarungen auseinanderzufallen (Ez. 20, 5 ff.).

Maleachi bewegt sich daher ganz auf der von Ezechiel vorgezeichneten Linie, wenn er die Berith am Horeb (vgl. 3, 22) in zwei Akte zerlegt: eine Berith mit Israel (2, 10) und eine mit Levi (2, 4 ff.); eine wenn auch nur leise Anspielung auf letztere bietet übrigens vielleicht auch Ez. 44, 7, vgl. Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel (HKAT) 1900 z. St.

Andrerseits aber ist Berith für Ezechiel auch ein eschatologischer Begriff im Sinne der göttlichen Verheissung von der Restitution Israels bzw. von dem Eintritt der messianischen Herrlichkeitszeit (Ez. 16, 60. 62; 34, 25; 37, 26); vgl. Kraetzschmar (BVAT S. 164—168). So wird der Berithbegriff gleichsam zum Bindeglied zwischen dem einstigen und dem zukünftigen religiösen Besitzstande Israels, der Religion der Vergangenheit und der Zukunft, vgl. Kraetzschmar (BVAT S. 166). Von hier aus ist

dann nur ein Schritt, **בְּרִית** im Sinne von Religion überhaupt zu fassen. Diesen Schritt hat, wie bereits oben (S. 273) bemerkt worden, Maleachi als erster getan. Uebrigens nähert sich auch der von P vertretene Berithbegriff (Gen. 9. 17 vgl. Kraetzschmar BVAT S. 183—207) ganz ausserordentlich dieser Anschauung, die uns dann später noch im B. Daniel (9, 27; 11, 28. 30. 32) entgegentritt.

Berith ist bei Maleachi der einzige Ausdruck zur Bezeichnung des Begriffs Religion nach seiner Doppelseitigkeit als eines zwischen Gott und Israel bestehenden Wechselverhältnisses. Daneben stehen noch andere Bezeichnungen, die jedoch den Begriff nur einseitig — nach seiner menschlichen Seite als das Verhalten Israels zu Jahve ausprägen. Diese Ausdrücke sind: 1) **מוֹרָא** und **כְּבוֹד** (1, 6), 2) **עֲבַד אֱלֹהִים** und **שָׁמַר מִשְׁמֶרְתּוֹ** (3, 14). Die beiden Bezeichnungen der erstgenannten Gruppe werden vom Propheten selbst näher umschrieben: die erstere (**מוֹרָא**) durch **וַיִּירָאֵנִי וּמִפְנֵי שְׁמִי נָתַת הוּא** (2, 5), die letztere (**כְּבוֹד**) durch **לָתַת כְּבוֹד לִשְׁמִי** (2, 2). Religion ist also vor allem Gottesfurcht, pietätvolle Ehrfurcht, Ehrerbietung gegen Jahve, Verehrung seines Namens d. h. seiner im Kultus gegenwärtigen Repraesentation (vgl. unten § 16). Was der Dekalog von den Kindern in ihrem Verhalten gegen die Eltern fordert (Ex. 20, 12. Dt. 5, 16), wird hier auf das Verhalten Israels zu Jahve übertragen, ist doch die Religion, wie unten § 12 näher zu besprechen sein wird, für Maleachi ein Kindesverhältnis Israels zu Jahve, wie das eines Sohnes zu seinem Vater; daneben (1, 6) bzw. damit zugleich (3, 17) ein Dienstverhältnis gleich dem eines Knechts zu seinem Herrn. Diesem zweiten Verhältnis entspricht die Bezeichnung der Religion als ein **עֲבַד אֱלֹהִים** (3, 14).

Religion ist also nicht nur Gottesfurcht d. h. eine gottgewollte Gesinnung, sondern daneben auch Gottesdienst d. h. ein gottwohlgefälliges (vgl. 1, 10. 13; 3, 4) Handeln im Dienst Jahves. Dieses Handeln im Dienst Jahves ist an feste, von Gott selbst gegebene Normen geknüpft, wie sie in der Tora Mosis d. h. in dem von Esra eingeführten Gesetzbuch (3, 22) vorliegen. Als Erfüllung dieser Normen wird die Religion in Anlehnung an einen für P (Lev. 8, 35; 18, 30; 22, 9. Num. 9, 19. 23) bezeichnenden, aber auch innerhalb der deuteronomistischen Schule (Dt. 11, 1. Jos. 22, 3. 1 Kön. 2, 3, vgl. unten Kap. VIII

§ 13, s. auch B. II z. 3, 14) vorkommenden Ausdruck genannt **שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת אֱלֹהִים** (3, 14) d. h. ordnungsmässige Beobachtung der göttlichen Ordnungen.

Die enge Berührung mit Ezechiel springt in die Augen. Auch für diesen ist (Ez. 37, 24) Religion ein Wandeln (**הִלָּךְ**) in den Rechten Jahves (**מִשְׁפָּטֵי יְהוָה**) und ein Beobachten seiner Satzungen (**שָׁמַר חֻקֹּת יְהוָה**) bzw. ein Wandeln in seinen Satzungen und ein Beobachten seiner Rechte (Ez. 11, 20; 18, 9; 20, 19). Die Satzungen und Rechte sind bei Ezechiel vorwiegend kultischer Natur, wenn auch daneben ethische Vorschriften genannt werden, vgl. Bertholet KHCAT zu Ez. 18 und 20.

In gleicher Weise fehlt es auch in dem Religionsbegriff Maleachis nicht an ethischen Momenten, die allerdings nur mehr oder weniger indirekt zum Ausdruck gelangen. Dahin gehört in Gemässheit des oben § 6 (S. 257 f.) Bemerkten die aus 1, 2—5; 2, 17 und 3, 6 gegensätzlich zu erschliessende Forderung des Glaubens an die Liebe Jahves, an die Unveränderlichkeit seines sittlichen Charakters, an die Unverbrüchlichkeit seiner Verheissungen allen bisher getäuschten Hoffnungen zum Trotz, ferner die ebenfalls gegensätzlich aus 3, 9 sich ergebende Forderung der Empfänglichkeit für die in allen göttlichen Heimsuchungen sich äussernde Sprache Jahves, für seinen Ruf zur Umkehr und Besserung, desgleichen das Gebot der nationalen Solidarität (2, 10), der Treue in der Ehe (2, 14 f.) und im Beruf (2, 5 ff.), der Fürsorge der Väter für die Kinder (2, 15), sowie der Humanität gegen Witwen, Waisen, Fremdlinge und Tagelöhner (3, 5), s. das Nähere unten bei der Darlegung der Ethik §§ 27—31.

Doch der eigentliche Lebensnerv der Religion liegt auch bei Maleachi im Kultus; die vornehmste Aeussderung der „Gottesfurcht“ (**מוֹרָא יְהוָה**) und der „Gottesverehrung“ (**כְּבוֹד יְהוָה**) ist die korrekte Ausübung der gottesdienstlichen Pflichten, die Wertschätzung des Altars, seines Dienstes und seiner Opfer (1, 7. 12) in Gesinnung, Worten und Werken, die vorschriftsmässige Darbringung fehlerfreier Opfertiere (1, 8. 13), die getreue Entrichtung der gelobten Weihegaben (1, 14), die unverkürzte Ablieferung des Zehnten (3, 8 ff.), vgl. oben § 6 S. 256.

Allerdings gibt der Prophet in dem Abschnitt über die Levi-

berith (2, 4 ff.) dem Begriff מִוֶּרָא יְהוָה eine durchaus ethische Deutung, wenn er hier unparteiische Torabelehrung, gottwohlgefälligen Lebenswandel und sittlich veredelnden Einfluss auf das Volk als die Hauptbetätigungen der Gottesfurcht hinstellt (vgl. oben S. 274, sowie unten § 31), doch alle diese Momente sind ja als Berufsbetätigungen Levis mit dem Kultus in allerngsten Zusammenhang gesetzt. Wer dieses kultische Ideal der Frömmigkeit verwirklicht, ist ein צַדִּיק (3, 18) und gehört zu den יְרֵאֵי יְהוָה (3, 16) bzw. יְרֵאֵי שָׁמַיָא (3, 20); wer ihm zuwiderhandelt, ist ein רָשָׁע (3, 18. 21), ein עֹשֶׂה רָשָׁעָה (3, 15. 19) bzw. עֹשֶׂה רָע (2, 17) von der Art der וְדִים (3, 15. 19).

Die enge Berührung des צַדִּיק und des רָשָׁע bei Maleachi mit den gleichlautenden ezechielischen Kategorien (Ez. 18) liegt auf der Hand. Doch während Ezechiel beide termini nur in individuellem Sinn gebraucht, haben sie bei Maleachi (3, 18) vor allem kollektive Bedeutung; für letzteren ist צַדִּיק ein Sammelbegriff, identisch mit den יְרֵאֵי יְהוָה; diese aber sind nicht die einzelnen Frommen innerhalb der Gemeinde, sondern mit der Tempelgemeinde identisch. Es ist charakteristisch, dass Maleachi seit der Einführung des Gesetzbuches Esras und der Verpflichtung der Gemeinde auf dasselbe die Gemeinde als die „Gottesfürchtigen“ bezeichnet; durch den Akt vom 24. Tišri des Jahres 457 (Neh. 9 f.) hatte demnach die Gemeinde nicht nur nach ihrem eigenen Urteil (3, 14), sondern auch nach dem Urteil des Propheten das Ideal gesetzlicher Frömmigkeit verwirklicht.

Als natürlicher Gegensatz ergab sich die Bezeichnung der Samariter, die ausserhalb der neukonstituierten Gemeinde geblieben waren (Neh. 9, 2), als der „Gottlosen und Uebermütigen“, die Jahve nicht fürchten (3, 5), vgl. oben § 3 S. 234.

Mit diesen Ausführungen über מִוֶּרָא יְהוָה bzw. כְּבוֹד יְהוָה sind wir zu dem Ausgangspunkt unserer Darlegungen über den Religionsbegriff Maleachis zurückgelangt.

Welch ein weiter Abstand von einem Amos, Jesaia und Jeremia! Nur leise und dabei indirekt klingen die religiös-sittlichen Ideale der beiden ersteren: Rechtthun (Am. 5, 24. 15 vgl. Mal. 2, 6. 8 f.; 3, 5) und Glaube (Jes. 7, 9; 28, 16 vgl. Mal. 1, 2 f.; 2, 17; 3, 6. 13 ff.) noch an, während von der jeremianischen Idee der Religion als einer Gemeinschaft des Herzens mit Gott (vgl.

Jer. 4, 3 f.; 31, 33 f.) sich, wie bereits oben § 7 (S. 258) gezeigt worden, überhaupt keine Spur findet.

Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als ob die alte, von den vorexilischen Schriftpropheten einst so heftig bekämpfte Volksfrömmigkeit mit ihrer Hochschätzung des Kultus als des wichtigsten Bandes, das Volk und Gottheit verknüpfte (vgl. Am. 5, 21 ff. 14. Jes. 1, 11—15. Jer. 7, 21 ff. Mich. 6, 6 ff.), wiederaufgelebt und prophetisch kanonisiert wäre. Doch dieser Schein trügt. Das Frömmigkeitsideal Maleachis fordert nicht wie die alte Volksreligion Pracht und Reichtum des Kultus, sondern vor allem Korrektheit. Die Zeit des Priesterkodex macht sich in unverkennbarer Weise bemerkbar; Ezechiel war nicht umsonst dazwischengetreten.

§ 12.

Die Religion als Kindschafts- und Dienstverhältnis.

Bereits im vorhergehenden § (S. 276) war darauf hingewiesen worden, dass Maleachi den Begriff Religion durch zwei Bilder zu veranschaulichen sucht. Diese beiden Bilder sind: 1) das Kindschaftsverhältnis, wie es zwischen Sohn und Vater besteht (1, 6; 3, 17), 2) das Dienstverhältnis, wie es den Knecht an den Herrn bindet (1, 6; 3, 17 f.).

Beide Bilder stehen nicht wie bei Paulus (Gal. 4, 7. Röm. 8, 15) einander gegensätzlich gegenüber, sondern sich gegenseitig ergänzend nebeneinander, entsprechend dem unterwürfigen Abhängigkeitsverhältnis, das in der hebräischen Familie der Sohn dem Vater gegenüber einnahm, vgl. Benzinger (Arch.² S. 122), W. R. Smith (Rel. Sem. S. 42). Von seiten der Tempelgemeinde äussert sich das Kindschaftsverhältnis in der Ehrerbietung (כבוד 1, 6), die sie als der Sohn Jahve zollt sowie in dem Dienst, den sie ihrem Vater tut (3, 17 f.); ersteres Moment knüpft, wie bereits oben § 11 (S. 276) bemerkt worden, an Ex. 20, 12. Dt. 5, 16, letzteres dagegen an Ex. 4, 23 an. Von seiten Jahves äussert sich das Vaterverhältnis sowohl in der Tatsache der Erschaffung bzw. Erzeugung Israels (2, 10) als auch in seiner Liebe und herablassenden Huld gegenüber der Tempelgemeinde (1, 2; 3, 17). Diese Vaterliebe Jahves ist sowohl geschichtlicher (1, 2) als auch eschatologischer Art (3, 17). Neu ist hier vor allem die Orientierung

der Vaterliebe Jahves zu Israel an seinem Hass gegen Israels Bruder Edom (1, 2 ff. vgl. unten § 18), ebenso auch die Ableitung der brüderlichen Gemeinschaft aus dem Vaterverhältnis Jahves zur Gemeinde (2, 10 vgl. unten § 19).

Das Vaterverhältnis Jahves zu Israel involviert für den Propheten zugleich ein Vaterverhältnis sowohl zu einzelnen Ständen wie den Priestern (1, 6) als auch zu den einzelnen Gemeindegliedern (2, 10), die somit als Jahves Söhne und Töchter zu stehen kommen; allerdings ergibt sich letzteres Verhältnis nur indirekt aus der Bezeichnung des heidnischen Eheweibs als **בְּתוּלָה נָכָר** (2, 11).

Das Dienstverhältnis Israels zu Jahve äussert sich von seiten Israels in dem **פֹּחַד** d. h. in der Furcht, Ehrfurcht, in dem ehrfürchtigem Gehorsam, wie ihn vor allem der Knecht seinem Herrn (1, 6), aber auch der Untertan dem Könige (1, 11. 14) bzw. dessen Statthalter (1, 8) schuldet. Wie das Kindschaftsverhältnis, so besteht auch das Dienstverhältnis zu Jahve sowohl für die Gemeinde als auch für einzelne Stände (die Priester 1, 6) und einzelne Individuen (3, 22).

Dementsprechend können sowohl einzelne Individuen wie z. B. Mose (3, 22) als auch einzelne Stände wie der Priesterstand (1, 6), ja die ganze Gemeinde (1, 6) als Gottes **ʿEbed** bezeichnet werden, vgl. unten § 20. Direkt wird in 1, 6 der Ausdruck **עֶבֶד** allerdings nur von der Priesterschaft gebraucht, doch aus der Parallele mit der Bezeichnung **בֶּן**, die 3, 17 von der Gemeinde zu verstehen ist (vgl. auch 2, 10), wird man neben der ständischen auch eine nationale Bedeutung annehmen dürfen, vgl. B. II zu 1, 6.

Mit der Beziehung des **ʿEbed**begriffs ebenso wie mit der des Sohnesnamens auf den Priesterstand steht Maleachi ganz vereinzelt innerhalb des A. T. da. Diese Beziehung erklärt sich vielleicht aus dem Fehlen der messianischen Hoffnung (vgl. oben § 7), das den Propheten veranlasste, die beiden Prädikate für den geschichtlichen (2 Sam. 7, 5. 8. 19. 1 Kön. 3, 6. Ps. 89, 21; 78, 70. — Ps. 2, 7; 89, 27 f. 2 Sam. 7, 14) und endgeschichtlichen König (Ez. 34, 23 f.; 37, 24 f. Jes. 42, 1—6; 49, 1—9; 50, 4—11; 52, 13—53, 12. Hag. 2, 23. Sach. 3, 8. — Ps. 2, 7) auf den führenden Stand innerhalb der Gemeinde (vgl. 2, 6 ff.; 3, 3 f.) zu übertragen, vgl. B. II zu 1, 6.

Einen direkten Anknüpfungspunkt für die Uebertragung der 'Ebedbezeichnung auf die Priesterschaft bot auch die bereits vor Maleachi vollzogene Anwendung des Ausdrucks עֲבָדֵי יְהוָה auf die Gesamtheit der Propheten, genauer der vorexilischen Propheten (2 Kön. 9, 7; 17, 13. Jer. 7, 25; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4. Ez. 38, 17. Sach. 1, 6), deren Rolle als geistiger Führer des Volkes in der nachexilischen Zeit die Priesterschaft übernommen hatte. Diese Uebertragung hat ihre Parallele an der ebenfalls von Maleachi zuerst angewandten Uebertragung eines anderen Ehrennamens der Propheten מְלָאכֵי יְהוָה (Hag. 1, 13. Jes. 44, 26. 2 Chr. 36, 15 f.) auf die Priester (Mal. 2, 7), vgl. unten § 31.

Das Nebeneinander des Sohnes- und des Dienstverhältnisses in Anwendung auf das Volk bzw. die Gemeinde teilt Maleachi in Anlehnung an die Grundstelle Ex. 4, 22 f. mit Deutero- und Tritojesaia, auch mit dem B. Jeremia und, falls Ez. 16, 21 der Text in Ordnung, auch mit Ezechiel, vgl. Jes. 43, 6; 45, 11; 63, 16; 64, 7 neben Jes. 41, 8 f.; 42, 19; 43, 10; 44, 1 f. 21; 45, 4; 48, 20; 65, 8 f. 13 ff.; Jer. 3, 19; 31, 9. 20 neben Jer. 30, 10; 46, 27 f.; Ez. 16, 21 neben Ez. 28, 25; 37, 25. Allerdings ist bei den genannten Schriftstellern die Verknüpfung der beiden Verhältnisse keine so enge und unmittelbare wie bei unserem Propheten.

Neben dem Sohnes- und Knechtsverhältnis wird das Bild von der Ehe nur indirekt gestreift in der Bezeichnung der Samariter als Ehebrecher (3, 5) — einer Bezeichnung, mit der Maleachi übrigens direkt an Tritojesaia (Jes. 57, 3) anknüpft, vgl. B. II zu 3, 5, s. auch oben § 3 S. 239. Das völlige Zurücktreten des Bildes von der Ehe ist bei dem Ezechieliker Maleachi um so auffallender, als es bei Ezechiel in Anlehnung an Hosea dermassen im Vordergrund steht, dass es der formalen Eigenart seiner Geschichtsbetrachtung den Stempel aufgeprägt hat (Ez. 16. 23).

Bereits oben § 2 (S. 232) war gezeigt worden, dass für Maleachi das Ideal der Religion in der Endzeit seine Verwirklichung finden werde, und zwar innerhalb der vollendeten Kultusgemeinde, die in Gottesfurcht und kindlicher Ehrfurcht Jahve als ihrem Herrn und Vater durch treue Erfüllung aller gesetzlichen Ordnungen dienen wird. Dieses eschatologische Ideal ist aber nach 3, 4 zugleich die Erneuerung eines bereits früher einmal dagewesenen geschichtlichen Zustandes, dessen Zeitpunkt Maleachi durch den

unbestimmten und mehrdeutigen Doppelausdruck יְמֵי עוֹלָם und שָׁנִים קְדָמוֹתֵיהֶן kennzeichnet. Wie bereits oben § 2 (S. 233) angenommen wurde und in B. II z. St. des näheren begründet wird, sind die beiden Bezeichnungen ähnlich wie die יְמֵי עוֹלָם bei Tritojesaia (Jes. 63, 9. 11) auf die mosaische Zeit zu beziehen. Demnach wäre diese Periode der Vergangenheit Israels diejenige Zeit, in der das Idealbild der Religion schon einmal geschichtlich greifbare Gestalt angenommen hatte. Das führt uns zu der Geschichtsbetrachtung Maleachis.

§ 13.

Die Geschichtsbetrachtung im Lichte der Religion.

Sind wir mit der am Schluss des vorhergehenden § vertretenen Annahme im Recht, dann ist für Maleachi die Zeit, da Jahve Israel zu seinem Sondergut erkor (3, 17), da er auf dem Horeb seinem Knecht Mose Satzungen und Rechte in betreff ganz Israels anbefahl (3, 22) und gleichzeitig auch eine besondere Berith mit Levi schloss (2, 5 ff.), der Höhepunkt gottwohlgefälliger Vollkommenheit gewesen. Damals waren Israels Opfer, weil in rechter Weise (בְּצִדְקָה) dargebracht (3, 3), Jahve eitel wohlgefällig (3, 4); damals waren die Priester, erfüllt von dem Geist der Gottesfurcht und ehrerbietigster Scheu vor dem göttlichen Namen, die lebendigen Vorbilder mustergiltiger Frömmigkeit (2, 5); ihre Tora war untrügliche Wahrheit und ihr Wandel unsträflich vor Gott (2, 6); ja, so wurden sie die irdischen Botschafter Gottes (2, 7), die durch Lehre und Leben der Sünde wehrend, das Volk auf dem rechten Wege stützten und führten und es damit zu schuldfreier Integrität vor Gott emporhoben (2, 6 vgl. auch das Gegenteil in V. 8).

In dieser Wertschätzung der Mosezeit berührt sich Maleachi mit Hosea (Hos. 2, 17 vgl. 9, 10a; 11, 1), Jeremia (2, 2 vgl. 31, 31 ff.), Tritojesaia (Jes. 63, 11 ff.), dem B. Micha (7, 14 f.), vor allem aber mit P (vgl. Stade GVI II S. 142 ff. B. Th. S. 348) und auch mit der deuteronomistischen Schule, die allerdings die ideale Zeit auch noch auf die Josuazeit ausdehnt (Ri. 2, 10 ff.), vgl. Smend (ARG² S. 50). Anklänge an diese Auffassung liegen auch überall da vor, wo für die Endzeit eine Erneuerung der

Wunder des Auszuges und der Wüstenwanderung verheissen wird, vgl. Jes. 11, 15 f.; 41, 18; 43, 16—20; 51, 10. Jer. 23, 7 f.

Die gleiche Vorstellung scheint auch Amos (5, 25) bei seinen Zuhörern vorauszusetzen, während er selbst (Am. 9, 11) das Zeitalter Davids für den Glanzpunkt der Vergangenheit gehalten haben wird. Wie Amos urteilt auch Jesaja (9, 1—6; 11, 1 ff.), vgl. Procksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten 1902 S. 31 f. Desgleichen liegt diese Geschichtsbetrachtung allen denjenigen Verheissungen zu Grunde, die als endgeschichtliche Herrlichkeit die Wiederherstellung des davidischen Zeitalters in Aussicht nehmen, vgl. Hos. 3, 5. Mi. 5, 1 ff. Jer. 23, 5 f.; 33, 15 f.

Mehrfach gehen auch beide Auffassungen von dem Ideal der Mose- und der Davidzeit nebeneinander her, so z. B. bei Jeremia (2, 2 neben 23, 5 f.; 33, 15 f.) und ebenso bei Hosea (2, 17; 9, 10 a; 11, 1 neben 3, 5), falls an der letztgenannten Stelle (Hos. 3, 5) die Worte וְיָתֵד מִלִּבָּם für ursprünglich gehalten werden dürfen, vgl. König (GAR² S. 261 ff. Mess. Weiss. S. 173 ff.), v. Hoonacker (Les douze petits prophètes 1908 S. 38), v. Orelli (SZ³ z. St.), Kittel (GVI⁵ II S. 441 A. 5).

Uebrigens klingt daneben bei Hosea in der Schilderung von der Verwandlung des endzeitlichen Palaestina in einen Paradiesesgarten (Hos. 14 vgl. 2, 20 ff.) auch die Anschauung an von dem Urzustande im Paradies als der eigentlich idealen Zeit der Vergangenheit, vgl. Procksch (Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil 1910 S. 61), auch Gressmann (UIJE S. 193 f.), Eichrodt (HEF S. 84—95). Eine ähnliche Auffassung dürfte auch Ez. 36, 35 (vgl. 28, 11—19) und Jes. 51, 3 leise angedeutet sein, während sie anderwärts (vgl. Jes. 11, 6—8; 65, 25) die eigentliche Grundlage der Zukunftshoffnung bildet.

Das Urteil Maleachis über die zwischen der idealen Mosezeit und ihrer Wiederherstellung am Ende der Tage liegende Zeit finden wir 3, 7 ausgesprochen mit den Worten: „Seit eurer Väter Tagen seid ihr abgewichen von meinen Satzungen und nicht habt ihr sie eingehalten.“

Allerdings ist es strittig, was unter „euren Vätern“ (אֲבוֹתֵיכֶם) zu verstehen sei, doch empfiehlt es sich wohl, im Hinblick auf das über die Geschichtsbetrachtung Maleachis bisher Festgestellte an die Vorfahren Israels seit Beginn der nachmosaischen

Zeit zu denken, vgl. B. II z. St. Von da an ist Israel je und je von den Satzungen Jahves (יְהוָה) abgewichen (סָרָה), indem es sie unbeachtet gelassen (לֹא שָׁמַרְתָּם), m. a. W. der ganze Zeitraum von der Mosezeit bis zur Gegenwart ist eine Periode fortlaufenden Abfalls von Jahve und der Uebertretung seiner Ordnungen. In diesem Sinne sind die Jakobssöhne ebenso unverbesserlich, wie Jahves sittlicher Charakter unveränderlich ist (3, 6 vgl. B. II z. St.).

Diese geschichtliche Schuld Israels ist nach V. 8 ebenso wie bei Ezechiel (16. 20. 23) vor allem kultischer Natur. Zugleich ist diese Schuld, wie V. 9 zeigt, durchaus Kollektivschuld des gesamten Volkes. Bei aller Abhängigkeit der Geschichtsbetrachtung Maleachis von der Ezechiels fällt jedoch folgender charakteristische Unterschied auf: Maleachi kennt, wie oben § 12 (S. 282) gezeigt worden ist, einen idealen Anfang der Geschichte, auf den er sich als auf das typische Vorbild endgeschichtlicher Herrlichkeit beruft (3, 4). Nach Ezechiel dagegen hat ein solcher idealer Anfang nie existiert, denn für ihn ist der gesamte Verlauf der Geschichte Israels von seinem ältesten Stadium in Aegypten an (Ez. 20, 7 f.; 23, 3) eine ununterbrochene Kette fortlaufender Versündigungen gegen Jahves kultische Gebote (Ez. 16. 20. 23).

Maleachi tritt demnach in der Beurteilung der Geschichte Israels im Unterschied von Ezechiel auf die Seite sowohl Hoseas (9, 10; 11, 1 ff.) und Jeremias (2, 1—8) als auch der deuteronomistischen Schule (vgl. oben S. 282).

§ 14.

Die Erzväter.

Sind im vorhergehenden § auch die Grundzüge der Auffassung Maleachis von dem idealen Anfang, dem traurigen Fortgang und dem schliesslichen sieghaften Ausgang der Mosereligion in Israel dargelegt, so ist der Vollständigkeit wegen doch noch kurz das Urteil des Propheten über die Stammväter des Volks zu erwähnen.

Aeltere und neuere Ausleger haben mehrfach in dem אָבֹת von 2, 15a bzw. in dem אֲבוֹתָם von 2, 15aβ einen Hinweis auf Abraham erblickt, vgl. B. II z. St. Doch ist hier der Text schwer-

lich in Ordnung. Vermutlich ist, wie in B. II z. St. des näheren gezeigt wird, mit Peš. מָה in Gl. a β zu streichen und durch לֹא zu ersetzen. In beiden Halbversgliedern wäre dann אֶתְּךָ als pronomen indefinitum zu fassen und dementsprechend in Verbindung mit לֹא = keiner. Eher schon könnte man geneigt sein, in dem אֶתְּךָ von 2, 10 mit einigen älteren und neueren Erklärern einen Hinweis auf Jakob zu statuieren, vgl. B. II z. St.

Ausdrücklich erwähnt jedoch Maleachi von den drei Erzväternamen nur den Jakobs (1, 2; 2, 12; 3, 6). Nach ihm nennt er die Gemeinde בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל (3, 6), bzw. $\text{אֶתְּלֵי יִשְׂרָאֵל}$ (2, 12), ja direkt יִשְׂרָאֵל (1, 2) neben der (wenn man von der Ueberschrift absieht) viermaligen Bezeichnung als Israel (1, 5; 2, 11. 16; 3, 22) und der zweimaligen als Juda (2, 11; 3, 4).

Allerdings wird in B. II zu 1, 2 der Nachweis versucht, dass, wenn auch 1, 2 יִשְׂרָאֵל in kollektivem Sinne zu verstehen sei, doch trotzdem hier ein individueller Hintergrund noch hindurchschimmere. Jedenfalls legt das Wortspiel 3, 8 diese Vermutung nahe. Der MT hat hier dreimal das Verbum קָבַע . Nach dem Vorgang von Cappellus haben mehrere Neuere (vgl. B. II z. St.) unter Berufung auf das $\pi\tau\epsilon\sigma\upsilon\iota\zeta\epsilon\upsilon$ der LXX eine Aenderung des קָבַע in עָקַב vorgeschlagen, das Jer. 9, 3 von Cornill (Jer. z. St.) und Erbt (Jeremia und seine Zeit 1902 S. 259) treffend mit „Jakobstrug üben“ übersetzt wird.

Bei dieser Textänderung wäre die Anspielung auf den Erzvater Jakob ganz unverkennbar. Das Wortspiel mit dem Namen Jakob wäre dann das gleiche wie Hos. 12, 4 und Jer. 9, 3. Doch auch bei Beibehaltung des MT klingt eine ähnliche Anspielung noch durch. Allerdings redet Hosea von einer im Mutterschoß verübten Bruderlist und Jeremia von der Bruderlist Jakobs überhaupt, während Maleachi einen an Elohim verübten Betrug im Auge haben könnte. Die Anspielung Hoseas knüpft an Gen. 25, 24 ff., die Jeremias sowohl an die letztgenannte Stelle als auch an Gen. 25, 29—34 oder 27, 36 an, vgl. Procksch GBGU S. 118 f. 159. Gen. S. 320. Volz, Jer. zu 9, 3, doch s. auch Gunkel, Gen.^o zu 25, 26.

Dagegen hat die Vorstellung Maleachis von der durch Jakob an Elohim verübten betrügerischen Beeinträchtigung an keiner der uns erhaltenen Hexateuchquellen einen direkten Anhaltspunkt.

Vielleicht handelt es sich auch hier wie 2, 5 ff. (vgl. oben § 11 S. 275) um eine sonst verloren gegangene Ueberlieferungsform, vielleicht aber auch nur um eine Ausdeutung der Erzählung von dem Ringkampf Jakobs (Gen. 32, 23—33), genauer um eine Ausdeutung der E-Rezension dieser Erzählung. Vgl. über die J- und E-Rezension Gunkel, Gen.⁵ z. St.

Auch in der Aussage von Jahves Liebe zu Jakob und seinem Hass gegen Esau (1, 2 f.) könnte in ähnlicher Weise die Bezugnahme auf eine verloren gegangene Ueberlieferung vorliegen, wenn auch hier durch Dt. 4, 37; 10, 15 ein Anknüpfungspunkt gegeben war.

C. §§ 15—23. Die Gotteslehre.

§ 15.

Die Bezeichnungen Gottes.

Sieht man von den bekräftigenden, mit נָאֻם (1, 2) bzw. כֹּה אָמַר (1, 4) bzw. אָמַר (1, 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14; 2, 2. 4. 8. 16. 16; 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 13. 17. 19. 21) eingeleiteten Formeln ab, in denen der Name יְהוָה viermal (1, 2. 2. 13; 3, 13), יְהוָה צְבָאוֹת einundzwanzigmal (1, 4. 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14; 2, 2. 4. 8. 16; 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 17. 19. 21) und der Name יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל einmal (2, 16) vorkommt, so weist das B. Maleachi folgende Bezeichnungen Gottes auf:

- 1) יְהוָה — sechzehnmal (1, 4. 5. 7; 2, 11. 12. 13. 14. 17. 17; 3, 3. 4. 6. 16. 16. 16. 23)
- 2) יְהוָה צְבָאוֹת — dreimal (2, 7. 12; 3, 14)
- 3) אֵל — zweimal (1, 9; 2, 10, doch vgl. auch 2, 11)
- 4) אֱלֹהִים — sechsmal (2, 15. 17; 3, 8. 14. 15. 18)
- 5) אֲדֹנָי — einmal bzw. zweimal (1, 12 bzw. 1, 14)
- 6) הָאֲדֹנָי — einmal (3, 1)
- 7) אֲדֹנָיִם — einmal (1, 6).

Der fast parallele Gebrauch der beiden spezifisch israelitischen Gottesnamen יְהוָה und יְהוָה צְבָאוֹת neben den fünf gemeinsemitischen אֵל, אֱלֹהִים, אֲדֹנָי, הָאֲדֹנָי und אֲדֹנָיִם ist bemerkenswert. Dabei fällt auf, dass in einer Reihe von Fällen die gemeinsemitischen Gottesnamen im Munde der Zuhörer des Propheten erscheinen bzw. vom Propheten in Aeussungen der Gemeinde

angeführt werden (1, 12; 2, 17; 3, 14. 15). Daher liegt die Annahme nahe, dass der Prophet auch an anderen Stellen mit gemeinsemitischen Gottesnamen direkt oder indirekt auf Redewendungen, wie sie im Kreise der Gemeinde gang und gäbe waren, Bezug nehme. Für 2, 10. 15; 3, 1 wird der Nachweis in B. II z. d. Stt. versucht; für 1, 9. 14; 3, 8. 18 ist daher die gleiche Annahme wenigstens erwägenswert. Zum mindesten muss mit der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden, dass Ausdrücke wie חֲזָה פְּנֵי־אֵל (1, 9) und הִיקָבַע אֲדָם אֱלֹהִים (3, 8) in der Gemeinde übliche Redewendungen waren; für die Ausdrücke לְאֲדָנִי (1, 14, falls hier die LA der Okzidental den Vorzug vor der der Orientalen verdient, vgl. B. II z. St.) und עֲבַד אֱלֹהִים (3, 18) hat diese Wahrscheinlichkeit an 1, 12 (בְּאַמְרֵיכֶם שְׁלַחַן אֲדָנִי) bzw. an 3, 14 (עֲבַד אֱלֹהִים) einen beachtenswerten Anhaltspunkt.

Die Bevorzugung gemeinsemitischer Gottesnamen im Munde der Gemeinde erklärt sich vielleicht in einem gewissen Grade aus dem beständigen Kontakt mit den synkretistischen Samaritanern. Dabei mag in 3, 8 für den Propheten die Beibehaltung von אֱלֹהִים durch den Gegensatz gegen אֲדָם bedingt gewesen sein. Ein ähnlicher Gesichtspunkt hat dem Propheten vielleicht auch 1, 9 und 2, 10 vorgeschwebt, wobei an letzterer Stelle ebenfalls der Parallelismus mit אֵל נֶכַר (2, 11) mitgewirkt haben kann, vgl. B. II zu 1, 9.

Was den oben (S. 286) bei der Aufzählung der Gottesbezeichnungen an sechster Stelle genannten Gottesnamen הָאֲדֹנָי anlangt, so kommt dieser durch den Artikel determinierte und durch keine Apposition näher erläuterte Name nur hier vor, während er sich allerdings noch zweimal im Bundesbuch, nämlich je einmal im elohistischen und im jahvistischen Bundesbuch mit der Apposition יְהוָה (Ex. 23, 17, jedoch LXX אֱלֹהֵי bzw. אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (Ex. 34, 23) findet, daneben fünfmal bei Jesaja mit der Apposition יְהוָה צְבָאוֹת (Jes. 3, 1; 10, 16. 33; 19, 4) bzw. יְהוָה צְבָאוֹת אֱבִיר יִשְׂרָאֵל (Jes. 1, 24), einmal indeterminiert (Ps. 114, 7) und sechsmal determiniert durch den Genetiv כְּלִיהֶאֱרִץ, nämlich je einmal im B. Micha (4, 13) und im Psalter (97, 5) und je zweimal bei Sacharja (4, 14; 6, 5) und im B. Josua (3, 11. 13), wobei er an letzterer Stelle in Apposition zu Jahve steht.

Ebenso vereinzelt wie יהוה ist auch die Anwendung des Plurals אֱלֹהִים im st. abs. auf Jahve; allerdings kommt der st. cstr. dieses Plurals noch zweimal mit nachfolgendem יהוה vor (Dt. 10, 17. Ps. 136, 3), und zwar beidemal in Parallele zu bzw. in Verbindung mit אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים; ausserdem begegnet die Pluralform auch mehrfach in suffigierter Gestalt, und zwar entweder für sich allein (Ps. 147, 5. Neh. 8, 10) oder in Apposition (Jes. 51, 22. Ps. 8, 2. 10. Neh. 10, 30) bzw. in Parallele zu יהוה (Ps. 135, 5).

§ 16.

Der Name Jahves.

Bei aller Vielheit der Bezeichnungen Gottes kennt Maleachi ebenso wie das übrige A. T. doch nur einen Namen Gottes, den שֵׁם יְהוָה. Von diesem Namen heisst es, dass er einerseits durch Befleckung des Altars, d. h. durch Darbringung fehlerhafter Opfertiere, verachtet (כָּהֵן 1, 6 ff.), durch geringschätziges Aeussereisen über den Altar und dessen Opfer entweiht (חֵלֶל 1, 12) werde, dass ihm andererseits durch genaue Erfüllung der kultischen Pflichten Ehre erwiesen werde (תָּת כְּבוֹד 2, 2), dass er Gegenstand der Scheu (נִחָה 2, 5), der Wertschätzung (חֵשֶׁב 3, 16, doch s. B. II z. St.) und Ehrfurcht (יִרְאָה 3, 20) sei, dass er als gross und ehrfurchtgebietend in den Ländern der Heiden dastehe (1, 11. 14) und dass ihm dort an den Jahveheiligtümern der Diasporajudenschaft vollwertige Opfergaben dargebracht werden (1, 11).

Wenn Maleachi auch zweimal (1, 14; 2, 5) den göttlichen שֵׁם neben Jahve selbst nennt und somit ersteren von letzterem zu unterscheiden scheint, so scheint er doch andererseits beide Begriffe zu identifizieren, wie der parallele Gebrauch von יְהוָה יִרְאָה (3, 16) als Bezeichnung der Tempelgemeinde neben יִרְאָה שְׁמוֹ (3, 20) beweisen dürfte (vgl. oben § 11 S. 278). Dementsprechend verwendet Maleachi auch die gleichen bzw. analoge Prädikate für Jahve und dessen שֵׁם. Beide gelten ihm als גָּדוֹל (1, 11. 14), beiden gebührt כְּבוֹד = Ehrerbietung (1, 6; 2, 2) und מִוְרָא = Ehrfurcht (1, 6; 3, 16. 20) bzw. Scheu (2, 5); von beiden wird ausgesagt, dass ihnen Opfergaben dargebracht werden bzw. dass sie Objekt des Kultus sind (1, 11. 14; 3, 3 f.). Analoge alttesta-

mentliche Beispiele zu diesem Verhältnis zwischen Jahve und seinem Namen s. bei Giesebrecht (Die altt. Schätzung des Gottesnamens 1901 S. 44).

Die parallele Verselbständigung des göttlichen Namens neben Jahve legt es nahe, auch bei Maleachi ebenso wie anderweitig im A. T. (Ex. 23, 21. Jes. 30, 27 vgl. Giesebrecht a. a. O.) an eine Hypostasierung des שם יהוה zu denken. Allerdings ist diese Hypostasierung bei unserem Propheten entsprechend dem kultischen Charakter seines Religionsbegriffs (vgl. oben § 10) ausschliesslich kultisch orientiert. Die Verachtung (1, 6) und Entweihung (1, 12) des שם יהוה wird in direkter Anlehnung an Ezechiel (Ez. 20, 39) näher erklärt (1, 7 f. 12 f.) als Geringschätzung des Altars und seiner Opfer, vgl. oben § 11 (S. 277 f.).

Andererseits aber kommt für Maleachi — ebenfalls mit Bezugnahme auf ezechielische Gedankenkreise (Ez. 36, 23; 39, 7 vgl. oben § 4 S. 249) — das Ansehen des göttlichen Namens ausserhalb Palaestinas vor allem in der Darbringung reiner d. h. vollwertiger Opfergaben zum Ausdruck (1, 11 vgl. 1, 14). Dementsprechend erscheint die Ehrerbietung (קְבוֹד) gegen den שם יהוה (2, 2) sowie die ehrfurchtsvolle Scheu (יִרְאָה) vor ihm (2, 5) ausdrücklich als göttliche Forderung an die Priester (2, 1 f.) bzw. als Berithpflicht Levis (2, 5). Daher wird auch die von dem Priester Esra kultisch neuorganisierte Tempelgemeinde mit dem Ehrennamen שם יהוה (3, 20) bezeichnet, vgl. oben § 11 S. 278.

Nach dem Dargelegten würde sich demnach für שם יהוה in erster Linie die Bedeutung der im Kultus gegenwärtigen Repraesentation Jahves ergeben.

Hie und da (1, 11a. 14b) spielt übrigens als Nebensinn auch die für Ezechiel charakteristische Fassung des Begriffs = Ehre, Ansehen, Ruhm, Macht (Ez. 20, 9. 14. 22; 36, 20 ff.; 39, 7) mit hinein, vgl. B. II zu 1, 11 und 1, 14. Von den beiden genannten Stellen ist die erstere (1, 11) besonders lehrreich, denn sie zeigt, dass die Verobjektivierung der göttlichen Gegenwart nicht auf den jerusalemischen Tempel allein beschränkt ist, sondern auch an den ausserpalaestinensischen Heiligtümern in Erscheinung tritt.

Damit ist ein bedeutsamer Fortschritt über das Deuteronomium (Dt. 12, 5; 14, 23; 16, 2) bzw. die deuteronomistische Schule (1 Kön. 9, 3; 11, 36. 2 Kön. 21, 4) gewonnen, die lediglich eine

Lokalisierung des göttlichen Namens im Tempel zu Jerusalem kennen, vgl. Giesebrecht (a. a. O. S. 33 ff.), Westphal (Jahwes Wohnstätten 1908 S. 188 ff.). Dieser Fortschritt ist übrigens, genauer betrachtet, nur die erweiterte Wiederaufnahme der vorprophetischen Auffassung, wie sie Ex. 20, 24 unmissverständlich vorliegt, von der Gegenwart des göttlichen Namens auch an ausserjerusalemischen Kultusstätten, vgl. Kautzsch, B. Th. S. 93.

Nicht unerwähnt darf schliesslich bleiben, dass der **שם יהוה** für Maleachi vor allem eine geschichtliche bzw. eine Gegenwartsgrösse ist. Bereits oben § 2 (S. 226) war gezeigt worden, dass die Endzeit durch, den Einzug des Allherrn (**יהוה**) in den Tempel eingeleitet (3, 1) bzw. durch sein Wohnen im Tempel gekennzeichnet wird. An Stelle der Repraesentation durch den **שם** in der Gegenwart tritt demnach in der Endzeit Gott selbst in Person. Sind wir übrigens mit unserer bereits oben § 4 (S. 249) angeführten Erklärung von 1, 11. 14 im Recht, dann haftet an den beiden genannten Stellen dem Begriff **שם יהוה** doch auch eine gewisse eschatologische Färbung im Sinne Ezechiels (Ez. 36, 23; 39, 7) an.

Neben dem **שם יהוה** kennt das A. T. bekanntlich noch mehrere andere göttliche Hypostasierungen bzw. Potenzen wie das Wort, die Weisheit und den Geist, vgl. Dillmann (Theol. S. 341 ff.), Bertholet (B. Th. II S. 393 ff.), Bousset (RJ² S. 394 ff.). Von den genannten Potenzen erwähnt Maleachi nur noch den Geist, der daher wohl am besten in diesem Zusammenhang zu besprechen ist.

§ 17.

Der Geist.

Von dem Geist redet Maleachi nur einmal (2, 15) in den beiden Versgliedern des vorletzten vielumstrittenen Verses seiner Rede wider die Mischehen (2, 10—16). Sind die in B. II z. St. näher begründeten Textänderungen berechtigt, dann erklärt der Prophet hier jegliche Ehe mit einer Samariterin für unvereinbar sowohl mit dem Geistesbesitz als auch mit dem Verlangen nach einer gottwohlgefälligen Nachkommenschaft und ermahnt daher zur Wahrung des Geistes und zur ehelichen Treue.

Der Geist, der in Gl.a wie Hi. 32, 8 ohne jegliche genetivische Näherbestimmung schlechtweg רִיחַ genannt wird, ist, wie in B. II z. St. gezeigt wird, in Uebereinstimmung mit der genannten Hiobstelle sowie Dan. 5, 12; 6, 4 der Geist Gottes, genauer wie bei Haggai (2, 5) der in der Gemeinde wirksame Gottesgeist. Darum kann ihn der Prophet in der Anrede an die Gemeinde direkt als רִיחַ כֶּכֶם bezeichnen (2, 15b). Kraft der Zugehörigkeit zur Gemeinde besitzt jedes Gemeindeglied Anteil an diesem Geist (2, 15a). Der Besitz des Gottesgeistes aber ermöglicht die Verwirklichung des religiös-sittlichen bzw. des religiös-kultischen Ideals. Daher erscheint jede Verletzung der kultisch- oder sittlich-religiösen Pflichten innerhalb der Gemeinde wie die Mischehen oder der eheliche Treubruch als eine Versündigung am Geist bzw. als ein Verlust seines Besitzes.

In diesem Punkte berührt sich Maleachi mit Tritojesaia, für den die Sünde ein Betrüben des heiligen Geistes ist (Jes. 63, 10 vgl. auch Ps. 106, 33. Mi. 2, 7 [LXX]. Hen. 20, 6; 67, 10), s. Volz, Der Geist Gottes 1910 S. 147 ff. 164. Jedoch wird im Unterschied von Tritojesaia der Geistesbesitz bei Maleachi nicht nur zu der Gemeinde, sondern wie Ps. 143, 10 auch zu den Einzelnen in Beziehung gesetzt, vgl. Volz (a. a. O. S. 155).

Bemerkenswert ist auch, dass Maleachi den Geistesbesitz nur als Gegenwarts-, nicht aber als eschatologischen Begriff kennt. Der Unterschied nicht nur von Trito- und Deuterojesaia (Jes. 59, 21; 44, 3), sondern auch von Ezechiel (36, 27) und ebenso Joel (3, 1 f.), die den Geistesbesitz unter den Gnadengaben der Endzeit aufzählen, springt in die Augen. Dieser Unterschied von Ezechiel erklärt sich bei Maleachi im gegebenen Fall vermutlich aus der Anlehnung an Haggai (2, 5) bzw. Sacharja (4, 6), für die mit der Grundsteinlegung des Tempels der verheissene Geistesbesitz, ja die Endzeit überhaupt schon in Erscheinung zu treten begonnen hatte.

§ 18.

Jahves Alleinigkeit, Heiligkeit, Liebe und Unveränderlichkeit oder Gottes Wesen und Eigenschaften.

Erwähnt Maleachi auch den Geist Gottes, so sagt er doch ebensowenig wie die anderen Propheten direkt noch auch wie

Jesaia (Jes. 31, 3) indirekt, dass Gott im Sinne von Ev. Joh. 4, 24 seinem Wesen nach **רוּחַ** sei.

Auch die Einzigkeit oder genauer die Alleinigkeit Jahves wird eigentlich nur gestreift (2, 10), lag doch deren Betonung im Unterschied von Deuterojesaia vollkommen ausserhalb der geschichtlichen Mission unseres Propheten. Ja, Maleachi scheint den Glauben an die Alleinigkeit Jahves in dem Masse als selbstverständlich bei seinen Zuhörern voraussetzen zu dürfen, dass er nicht nur damit ex concessu argumentieren (2, 10), sondern auch ganz unbefangen die Samariterin als **בֵּית אֱלֹהֵינוּ** bezeichnen kann (2, 11).

Auffallend ist bei dem Ezechieliker Maleachi (vgl. oben § 2 S. 226. 228 f. 230. 232; § 3 S. 238; § 4 S. 247 ff.; § 7 S. 263; § 8 S. 268; § 11 S. 275. 277 f.; § 16 S. 289 f.) das vollkommene Fehlen des für Ezechiel charakteristischen Begriffs der göttlichen Heiligkeit (vgl. Ez. 39, 7; 20, 39; 36, 20 f.; 43, 7 f.). Allerdings gebraucht unser Prophet einmal (2, 11) den Ausdruck **קֹדֶשׁ יְהוָה**, doch dieser bezeichnet nicht wie Am. 4, 2 Jahves Heiligkeit, sondern vielmehr, wie in B. II z. St. des näheren dargelegt wird, das Heiligtum Jahves, d. h. den jerusalemischen Tempel. Mit dieser konkreten Fassung von **קֹדֶשׁ** steht Maleachi übrigens wiederum ganz auf den Schultern Ezechiels, der ebenfalls diese Bezeichnung auf den Tempel anwendet (Ez. 41, 21; 42, 14; 44, 27 vgl. Gr. Baudissin, Stud. z. sem. Religionsgeschichte II 1878 S. 127).

Das Stillschweigen über die Heiligkeit Gottes teilt Maleachi übrigens mit einer Reihe anderer Propheten, die wie Nahum, Haggai und Deuterosacharja den Begriff der göttlichen Heiligkeit überhaupt nicht erwähnen oder wie Jeremia, Joel, Obadja, Micha, Šephania und Sacharja nur indirekt darauf Bezug nehmen, indem sie von Jahves heiligem Tempel (**הַיְבֵל קֹדֶשׁ**) Mi. 1, 2) reden bzw. von seinem heiligen Berge (**הַר קֹדֶשׁ**) Jo. 2, 1; 4, 17. Ob. 16. Seph. 3, 11 oder **הַר הַקֹּדֶשׁ** Sach. 8, 3) bzw. von seinem heiligen Lande (**אֶרֶץ הַקֹּדֶשׁ** Sach. 2, 16) bzw. von seiner heiligen Wohnung (**מִעוֹן קֹדֶשׁ**) Sach. 2, 17. Jer. 25, 30) bzw. von seinen heiligen Worten (**דְּבַר קֹדֶשׁ**) Jes. 23, 9).

Bietet demnach Maleachi auch keinerlei direkte Aussagen über Jahves Heiligkeit, indem er weder wie Amos **קֹדֶשׁ יְהוָה** in

sittlichem Sinne gebraucht, noch auch wie Hosea (11, 9), Jesaia (6, 3 u. ö.), Habakkuk (1, 12; 3, 3), Deutero- und Tritojesaia (Jes. 40, 25; 57, 15 u. ö.) Jahve als קדוש bezeichnet, so betont er doch gegenüber den Zweifeln seiner Zeitgenossen (2, 17; 3, 14 vgl. 3, 6) mit allem Nachdruck den sittlichen Charakter Jahves: Jahve ist weder ein sittlich indifferenter Gott, der keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen macht, geschweige denn an den Bösen Wohlgefallen hat (2, 17), noch ein Gott mit veränderlichen ethischen Grundsätzen (3, 6), sondern der unwandelbare Hüter des Rechts, der unveränderliche Gegner der Sünde (3, 6), der unbittliche Richter jeglichen Frevels (3, 5. 24), der unbestechliche Garant rechtlicher Verhältnisse und sittlicher Verbindlichkeiten (2, 14). Trotz des Fehlens der Bezeichnung קדוש für Jahve decken sich demnach Maleachis Aussagen über Jahve mit einer Reihe von Momenten, die sich aus dem prophetischen, richtiger jesaianischen Heiligkeitsbegriff als notwendige Folgen desselben ergeben. Daneben zeigt sich allerdings auch eine unverkennbare Einwirkung der materialisierenden Heiligkeitsauffassung Ezechiels (vgl. Smend ARG² S. 317), wie sie nach dem bereits oben Bemerkten und in der ganz in ezechielischem Sinn gehaltenen Verwendung des Ausdrucks קדוש יְהוָה (2, 11) zur Bezeichnung der Kultusstätte zutage tritt.

In viel unmittelbarer Weise als das Moment der Heiligkeit tritt in dem Gottesbilde Maleachis das der Liebe Jahves hervor. Mit der Verkündigung der Gewissheit der Liebe Jahves hebt ja bekanntlich sein Buch an (1, 2). Allerdings sind Maleachis Aussagen über die Liebe Jahves noch ganz an die spezifisch alttestamentliche Schranke gebunden. Von dem johanneischen Satz — *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* (1 Joh. 4, 8. 16) ist Maleachi ebensoweit entfernt wie das übrige A. T., vgl. Dillmann (Theol. S. 277 ff.), Smend (ARG² S. 213. 350. 407), Kautzsch (B. Th. S. 229 f. 300. 359). Auch für Maleachi ist Jahve nicht die Liebe, sondern Jahve erweist Liebe. Das Objekt der göttlichen Liebe wird auf Jakob d. h. die Tempelgemeinde beschränkt, und dabei in so exklusiv-partikularistischer Weise, dass als Kennzeichen der Liebe zu Jakob der Hass Jahves gegen Edom erscheint (1, 2 ff.).

Leise klingt hier noch die am Deuteronomium (Dt. 4, 37; 10, 15) orientierte Vorstellung nach, dass Jahves Liebe zu Israel

letztlich auf seine Liebe zum Erzvater Jakob zurückgehe, vgl. oben § 14 S. 286.

Innerhalb der Gemeinde hat Jahves Liebe noch ein besonderes Objekt: den Tempel (2, 11). Die Aussage über Jahves Liebe zum Tempel ist bemerkenswert; sie findet sich sonst nirgends im A. T. in dieser scharf pointierten Fassung, wenn auch sonst mehrfach von der Liebe Jahves zum Šionberge (Ps. 78, 68) bzw. dessen Toren (Ps. 87, 2) die Rede ist.

Auch Deuterjesaia betont neben Jahves Liebe zu den Exulanten (Jes. 43, 4) auch die göttliche Liebe zu Šion, die noch mehr als Mutterliebe ist (Jes. 49, 14 ff. 54, 7 f.), doch ist für Deuterjesaia Šion zugleich metonymische Bezeichnung der exilischen Gemeinde (Jes. 51, 16). So knüpft Maleachi hier in gewissem Sinne direkt an Deuterjesaia an, dabei fasst er jedoch den Begriff Šion wieder in seiner ursprünglich lokalen Bedeutung, indem er ihn zugleich — entsprechend dem kultisch orientierten Charakter seiner Religionsauffassung (vgl. oben § 10) — auf das šionitische Heiligtum verengt.

Bezeichnend für den Begriff der göttlichen Liebe bei Maleachi ist jedoch vor allem die Art und Weise, wie er ihren Masstab bestimmt und ihren Erweis beurteilt; ihr Masstab normiert sich, wie bereits oben (S. 293 vgl. auch § 12 S. 279 f.) gezeigt worden, an Jahves Hass gegen Edom d. h. an seinem Zorn (צַר) gegen Edoms Frevel (1, 2 ff.); im Zusammenhang damit ist der Erweis der göttlichen Liebe ausgesprochen eschatologischer Natur (1, 5 vgl. auch 3, 17). Inwieweit Maleachi hier wieder in den Bahnen Ezechiels wandelt, ist bereits oben § 2 (S. 229) und § 4 (S. 248 f.) zur Sprache gekommen.

Von den sogenannten Eigenschaften Gottes d. h. den Kundgebungen der Mannigfaltigkeit göttlicher Weltbeziehung (vgl. Alexander von Oettingen, *Lutherische Dogmatik* II, 1, München 1900 S. 87. 244) hebt Maleachi in ausgesprochen lehrhafter Formulierung nur eine hervor — die der göttlichen Unveränderlichkeit (3, 6). Die auch sonst im A. T. vertretene Auffassung (Ps. 102, 26 ff. Jes. 43, 13) bringt Maleachi hier zum Ausdruck in einem fest formulierten Satz, der in der Allgemeingiltigkeit seiner Aussage selbst seiner neutestamentlichen Parallele (Jak. 1, 17) würdig zur Seite steht.

Andre Eigenschaften Gottes wie seine schonende Milde (3, 17) und sein Erbarmen (1, 9) werden direkt, andre wiederum

wie seine Allmacht (2, 10; 3, 10), seine Allgegenwart bzw. Allwissenheit (2, 14) und seine richterliche Gerechtigkeit (1, 4; 2, 2 f. 9. 14; 3, 5. 19. 24 vgl. 2, 17) nur indirekt berührt. Doch vor allem ist, wie in den folgenden §§ darzulegen, Gott für Maleachi Vater, Herr und König.

§ 19.

Jahve als Vater.

Bereits oben § 12 (S. 279) war bei der Besprechung der Religion als eines Kindschaftsverhältnisses darauf hingewiesen worden, dass für Maleachi Jahves Vaterliebe sowohl geschichtlicher als auch endgeschichtlicher Natur ist. Dementsprechend ist Jahves Vaterschaft sowohl ein Gegenwarts- (1, 6) als auch ein eschatologischer Begriff (3, 17). Dabei ist Jahve Vater sowohl der Gesamtgemeinde (3, 17) als auch einzelner Stände (1, 6) und einzelner Individuen, (vgl. oben § 12 S. 280), ja Vater sowohl der Tempelgemeinde als auch der Samariter (2, 10), ja, wie indirekt aus 1, 2 f. zu schliessen ist, auch der Edomiter.

Gottes Vaterschaft wurzelt in seiner Schöpfertätigkeit (2, 10), bekundet sich in seiner schonenden Milde, seinem herablassenden Erbarmen (3, 17) und fordert als Kennzeichen ihrer Anerkennung Ehrerbietung (עֲבָדָה) gegen Gott (1, 6) und Hochhaltung des Solidaritätsprinzips innerhalb der Gemeinde (2, 10 vgl. oben § 12 S. 280). Allerdings gelten diese beiden Forderungen nur der Gemeinde, ebenso wie auch Jahves väterliche Huld auch nur der Tempelgemeinde für die Endzeit in Aussicht gestellt wird (3, 17).

Der göttliche Vaterbegriff bei Maleachi schwankt demnach zwischen Universalismus und Partikularismus. Die hier vielleicht deutlicher als sonst im A. T. (Ex. 4, 22) anklingende Idee von der universalen Vaterschaft Gottes ist jedoch hier zugleich unverkennbar durchbrochen durch den Gedanken von dem Partikularismus des Heils (vgl. oben § 2 S. 232). Auch hier hat Ezechiel entschieden den Sieg über andersartige Ansätze davongetragen, und der Prophet ist ganz auf der herrschenden alttestamentlichen Linie geblieben.

Die Mehrzahl der hier im Zusammenhang mit der Vaterschaft Jahves genannten Momente ist bereits für die Zeit vor Maleachi bezeugt. So setzt schon das Lied Mosis (Dt. 32, 6) ähn-

lich wie später Tritojesaia (Jes. 64, 7) Jahves Vaterstellung in direkte Beziehung zu seiner Schöpfertätigkeit an Israel. Auf das Vaterverhältnis Jahves zu den Einzelnen nehmen nicht nur Deuterjesaia (Jes. 43, 6; 45, 11), sondern auch schon das Deuteronomium (14, 1) und Jesaia (1, 2; 30, 19) Bezug, nachdem bereits die alte Verheissung 2 Sam. 7 (vgl. Gressmann SAT II, 1² S. 138 f.) die Gottessohnschaft des davidischen Königs proklamiert hatte (2 Sam. 7, 14 vgl. Ps. 2, 7; 89, 27 s. oben § 12 S. 280).

Auch das aus dem Vaterverhältnis sich ergebende innige Liebesverhältnis (vgl. oben S. 295) hatten bereits Hosea (11, 1 ff.) und Jeremia (31, 20) betont, vgl. auch Ps. 103, 13. Prov. 3, 12. Gleichzeitig verwendet Jeremia (3, 19; 31, 9. 20) auch schon wie nachher Tritojesaia (Jes. 63, 16; 64, 7) die göttliche Vaterliebe als eschatologisches Motiv, vgl. oben S. 295.

Was endlich die Ableitung religiöser Pflichten aus der Vaterstellung Gottes anlangt (vgl. oben S. 295), so waren hier bereits das Deuteronomium (14, 1) und in indirektem Sinn auch Jesaia (1, 2; 30, 1. 9) vorangegangen, vgl. Smend (ARG² S. 214 A. 1). Doch kann das von Maleachi ganz speziell als Folge der göttlichen Vaterschaft geforderte Festhalten an der national-religiösen Eigenart (2, 10) immerhin als ein neues Element der prophetischen Verkündigung gelten. Neu ist ebenfalls, wie bereits oben § 18 (S. 293 vgl. § 12 S. 279 f.) bemerkt worden, die Orientierung der göttlichen Vaterliebe zur Tempelgemeinde an dem Hass gegen Edom (1, 2 ff.) sowie der Ansatz zu einer universalistischen Fassung des Vaterbegriffs (2, 10 vgl. oben S. 295).

Beiläufig sei bemerkt, dass dieser Ansatz Maleachis späterhin in einigen Erzeugnissen der nachbiblischen alexandrinischen Literatur zu deutlicher Formulierung gelangt in der Bezeichnung Gottes als *παργενέτωρ* (Or. Sib. III, 550; V, 328) bzw. *προπάτωρ ἄγιος* (3 Makk. 2, 21), während dagegen das nachbiblische palaestinsische Judentum die Individualisierung der göttlichen Vaterschaft besonders hervorhebt (Jes. Sir. 23, 1. 4; 51, 10. Ps. Sal. 17, 27. Jub. 1, 24 f. Hen. 62, 11), vgl. Bousset (RJ² S. 432 f.), Bertholet (B. Th. II S. 370 f.).

Nicht unerwähnt möge auch bleiben, dass die sonst im A. T. mehrfach mit der Vaterschaft Jahves verknüpfte Idee der göttlichen Erziehung und Leitung Israels (Dt. 1, 31; 8, 5. Jes. 1, 2. Hos. 11, 1 ff.) ebenso wie die des göttlichen Beistandes

(Jes. 63, 16) bei Maleachi in diesem Zusammenhange fehlt. Vgl. P. Baur, Gott als Vater im A. T. (St. Kr. 1899 S. 483—507), Kautzsch (B. Th. S. 230f.), Smend (ARG² S. 214 A. 1), Dillmann (Theol. S. 421).

§ 20.

Jahve als Herr.

In engster Verbindung mit der Vaterschaft Gottes steht seine Herrscherstellung, nennt doch Maleachi in einem Atem Jahve אֱלֹהִים und אֲדֹנָיִם (1, 6). Auf der gleichen Linie wie letztere Benennung liegen auch die beiden Gottesnamen אֲדֹנָי (3, 1) und אֱלֹהֵי (1, 12. 14), vgl. oben § 15 (S. 286 ff.).

Mit der Bezeichnung Gottes als אֲדֹנָיִם knüpft unser Prophet offenbar an seinen unmittelbaren Vorgänger im Kanon an. Doch während der universalistisch gestimmte Sacharja (vgl. unten § 39) Jahve den Herrn der ganzen Erde (אֲדֹנָי כָּל-הָאָרֶץ) Sach. 4, 14; 6, 5) nennt, verengt Maleachi diesen Begriff in einer für seinen kultisch gerichteten Partikularismus charakteristischen Weise.

In der mit 3, 1 anhebenden eschatologischen Schilderung ist Jahve der Herr des Tempels, der am Ende der Tage plötzlich in sein Eigentum kommt; vgl. oben § 2 (S. 226) und § 4 (S. 241. 248).

Im Zusammenhang damit wird auch für die Gegenwart Jahves Herrenstellung in engste Beziehung zu dem Tempelkultus gesetzt (1, 6). Dementsprechend erscheint Jahve hier zunächst als der Herr der angeredeten Priester und erst in abgeleiteter Weise auch als Herr der Gesamtgemeinde und der einzelnen Gemeindeglieder, deren kultische Vertreter die Priester waren, vgl. B. II z. St.

Dass Maleachi ähnlich wie die Vaterschaft (vgl. oben § 19 S. 295; § 12 S. 280), so ebenfalls auch die Herrenstellung Jahves in Beziehung zu der Gemeinde und zu einzelnen Individuen bringt, dürfte sich einerseits ergeben aus der Bezeichnung des Begriffs Religion im Munde der Gemeinde als עֲבֹדָה אֱלֹהִים (3, 14 vgl. oben § 11 S. 276) und andererseits aus der Charakterisierung Mosis, des Mittlers der Horebtora, im Munde Gottes als עֲבָדִי (3, 22). Soweit die direkten Angaben Maleachis über die geschichtliche und endgeschichtliche Bedeutung der Herrenstellung Jahves.

Zieht man jedoch die indirekten Aussagen mit heran, so ergibt sich eine nicht unbedeutende Erweiterung des göttlichen Herrschaftsgebietes.

Der Gott, der jeden einzelnen Menschen geschaffen (2, 10), ist auch Herr der Natur. Sein sind die Schleusen des Himmels, die er nach Belieben öffnen kann, um segenspendenden Regen auf die Erde herabströmen zu lassen (3, 10). Ein Drohwort von ihm genügt, um einen Heuschreckenschwarm von Acker und Weinberg zu bannen (3, 11). Alle Segnungen von Feld- und Weinbau liegen in seiner Macht; aber gleichwie er ein Land segnet mit Fruchtbarkeit und üppigem Gedeihen, so kann er auch ein Land verfluchen, sei es zeitweilig durch Dürre, Misswachs und Heuschreckenplage (3, 9 ff.), sei es für ewig, indem er es wie Edom in eine menschenleere Trümmerstätte verwandelt und ihm so das Brandmal unsühnbaren Gotteszornes aufprägt (1, 3 f.).

Der Herr der Natur ist zugleich der Herr der Geschichte, der Welterhalter auch der Weltregent, der die Geschichte Israels einem bestimmten Ziel entgegenführt. Dieses letzte Ziel der Geschichte aber ist eine gottwohlgefällige Kultusgemeinde (3, 4), in deren Mitte Jahve in eigener Person im Tempel Wohnung nimmt (3, 1), vgl. oben § 2.

§ 21.

Jahve als König.

Neben der göttlichen Vaterschaft und Herrenstellung nennt Maleachi, wenngleich nur einmal, auch Jahves Königtum (1, 14). Wie in B. II z. St. des näheren dargelegt wird, ist die Bezeichnung Jahves als מֶלֶךְ vielleicht bedingt durch den Gegensatz gegen den zeitgenössischen Melekhdienst der Samariter (Jes. 57, 9), dem der Prophet die Verehrung Jahves als des einen wahren Königs gegenüberstellen wollte. Uebrigens bezeichnet Maleachi Jahve nicht einfach als מֶלֶךְ (vgl. Jes. 6, 5), sondern mit dem sonst nur zweimal im A. T. (Ps. 47, 3; 95, 3), wohl aber öfter in den Apokryphen und Pseudepigraphen (Tob. 13, 15. Ps. Sal. 2, 32. Hen. 84, 5; 91, 13. Or. Sib. III, 499. 560) vorkommenden Ausdruck מֶלֶךְ גָּדוֹל, wobei möglicherweise eine bewusste Anlehnung an die Titulatur der Perserkönige mitgespielt hat, vgl. B. II zu 1, 14.

Die Anwendung des Königstitels auf Jahve hat bei Maleachi

unverkennbar etwas Schillerndes, Unbestimmtes. Das Königtum Jahves wird hier einerseits in Beziehung gesetzt zu dem göttlichen **יְהוָה** und dessen ehrfurchtgebietender Stellung im Gebiet des Heidentums, andererseits aber auch zur Tempelgemeinde in der Person ihrer Priester (vgl. 1, 6) und zu deren Kultus. Der Prophet sagt nicht ausdrücklich, ob er das Königtum Jahves hier wie die vorprophetische Zeit (Ex. 15, 18. Dt. 33, 5. 1 Sam. 8, 7 vgl. Ri. 8, 23. 1 Kön. 22, 19), auch Jesaja (6, 5; 33, 22), Ezechiel (20, 33), das B. Sefania (3, 15), Micha (4, 7), Obadja (V. 21), Tritosacharja (Sach. 14, 9), Deuterjesaja (Jes. 41, 21; 43, 15; 44, 6; 52, 7) und einige Psalmen (10, 16; 149, 2) in nationalem oder wie andere Psalmen (22, 29; 47, 8 ff.; 96, 10; 99, 1; 103, 19), Jes. 24—27 (24, 23) und das B. Jeremia (10, 7) in universalem Sinne gefasst wissen will. Allerdings dürfte Maleachis ausgesprochener Partikularismus (vgl. oben § 2 S. 232) stark zu gunsten ersterer Fassung ins Gewicht fallen, während andererseits die parallele Aussage von 1, 14 b β von der ehrfurchtgebietenden Stellung des göttlichen Namens im Gebiet der Heidenvölker (**יְהוָה בְּנוֹרָא**) es auf den ersten Blick nahe legen könnte, mit J. Boehmer (Der altt. Unterbau des Reiches Gottes 1902 S. 144. 161 f.) an eine universalistische Erklärung zu denken. Diese Ambiguität löst sich wohl am einfachsten durch die Annahme, dass Maleachi hier ähnlich wie in seiner Auffassung von der Vaterschaft Jahves (vgl. oben § 19 S. 295) bei einem universalistischen Ansatz stehen geblieben ist.

Ebenso doppeldeutig ist auch die Zeitsphäre des göttlichen Königtums. Als Begründung des in 1, 14a enthaltenen Tadels über nachlässige und gewissenlose Gelübdeentrachtung kann die Aussage über Jahve als Grosskönig naturgemäss nur von der Gegenwart verstanden werden. Andererseits aber tragen die parallelen Worte von Gl. b β , wie in B. II z. St. des näheren gezeigt wird und bereits oben § 4 (S. 249) und § 16 (S. 290) angenommen wurde, hier einen eschatologischen Ton hinein. So tritt zu dem universalistischen Ansatz noch ein eschatologischer hinzu. Ueber diese beiden Ansätze ist Maleachi nicht hinausgegangen.

Die weitere Ausgestaltung des ersteren (universalistischen) Ansatzes widerstrebte offenbar dem Partikularisten. Was dagegen das Fehlen einer Weiterbildung des zweiten (eschatologischen) Ansatzes anlangt, so erklärt sich dieses vermutlich aus der Ab-

hängigkeit Maleachis von Ezechiel (vgl. oben § 18 S. 292, auch unten § 39). Hatte doch letzterer die Idee des eschatologischen Königtums Jahves selbst in ihrer streng partikularistischen Fassung nur gelegentlich gestreift (Ez. 20, 33), ohne sie jedoch in seinen ausgeführten endgeschichtlichen Schilderungen (Ez. 33—39; 40—48) noch irgend weiter zu erwähnen im Unterschied von den oben (S. 299) genannten Propheten, die eine endgeschichtliche Königsherrschaft Jahves kennen, sei es eine partikularistische (Jesaia, Micha, Sefania, Obadja, Deuterojesaia, Tritosacharja), sei es eine universalistische (Jes. 24—27). Mit Ezechiel berührt sich in dieser Beziehung auch Tritojesaia, der jedoch das eschatologische Königtum Gottes nicht direkt erwähnt, sondern nur andeutet (Jes. 62, 3; 63, 19; 66, 1), während es bei Haggai und Sacharja ebenso wie bei Joel vollkommen fehlt, und zwar bei den beiden erstgenannten offenbar im Zusammenhang mit dem starken Hervortreten des messianischen Königtums Serubbabels (Hag. 2, 23. Sach. 3, 8 ff.; 6, 11 ff.).

Mit dem Königtum Gottes hängt innerlich, wenn auch äusserlich nicht zum Ausdruck gebracht, die Auffassung Maleachis von Gott als dem Richter zusammen. Zu dem Richteramt des Königs in Israel vgl. J. Boehmer (a. a. O. S. 70 f.). Allerdings heisst Gott bei unserem Propheten nicht wie sonst öfters im A. T. (vgl. Jer. 11. 20. Ps. 7, 12; 9, 5; 50, 6; 75, 8) שׁוֹפֵט, es wird nur von ihm ausgesagt, dass er zum מִשְׁפֵּט komme (3, 5) bzw. das Ausbleiben des אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט erwähnt (2, 17); als Richter, der zugleich Ankläger ist, heisst er vielmehr wie Micha 1, 2 und Sef. 3, 8 (vgl. auch Hi. 16, 19) עֵד, und zwar עֵד מְבַהֵר d. h. ein jäher Ankläger und Richter, der mit unerwarteter Plötzlichkeit auf dem Plan erscheint, um dann mit denkbar grösster Schnelligkeit alle Momente des Gerichtsverfahrens: Anklage, Urteilsfällung und -vollstreckung abzuwickeln. Eine Anspielung auf Gott als עֵד liegt auch in dem הָעֵד von 2, 14, wo Jahve als Zeuge bei dem Abschluss jedes Ehebündnisses bzw. als Ankläger mit richterlicher Vollmacht im Fall seiner Verletzung erscheint, vgl. B. II z. St. Jahve ist demnach nicht nur Richter der Samariter (3, 5. 19), sondern auch der Tempelgemeinde, und zwar sowohl ihrer Gesamtheit (3, 24) als auch ihrer einzelnen Glieder (2, 14) und Stände (2, 1—9). Allerdings ist das der Tempelgemeinde sowie den Leviten ange drohte Gericht nur ein hypothetisches im Unterschied von dem

in prophetischer Gewissheit über die Samariter und die ehebrecherischen Einzelglieder der Tempelgemeinde ausgesprochenen. Immer aber besteht das Gericht im Ausschluss vom messianischen Heil, sei es in der Person der Schuldigen selbst nebst ihrer Nachkommenschaft (3, 19), sei es in der Person ihrer Kinder (2, 12). Auch Gottes Richteramt ist demnach völlig eschatologisch orientiert. Neben dem eschatologischen Gesichtspunkt steht auch hier ebenso deutlich der national-partikularistische: das Gericht trifft nur die Feinde der Gemeinde — die Samariter oder die aus der Ehe mit Samariterinnen hervorgegangenen Kinder der Gemeinde. Unter diesem doppelten Gesichtspunkt steht auch das Gericht über die Edomiter (1, 2 ff.).

Das der Gesamtgemeinde bedingungsweise angekündigte Gericht ist nur denkbar im Fall völliger Verleugnung ihrer Gesetzestreue selbst allen prophetischen Mahnungen zum Trotz (3, 22 ff.). So wird letztlich die Tora, ihr Besitz und die Lebensgestaltung nach ihrer Norm zu dem eigentlichen Masstab göttlichen Richtens.

Legalismus, Nationalismus und Adventismus reichen sich auch in diesem Punkt die Hand, vgl. unten § 38. Der Ezechieler kann sich nimmer verleugnen.

Das am Schlusse des Buches (3, 24) in Aussicht genommene Gericht erscheint hier als Vollstreckung des **דָּרַם** d. h. des Blutbannes. Ist aber die Vollstreckung des **דָּרַם** in seiner ursprünglichen Bedeutung uralter Kriegsbrauch (s. B. II z. St.), so spielt schliesslich in die Schilderung des göttlichen Richters auch die Vorstellung von dem himmlischen Kriegsmann, obgleich nur in leiser und indirekter Andeutung, mit hinein. Vielleicht ist hier wieder ein Punkt (vgl. oben § 2 S. 230), wo eine gewisse Nachwirkung Deuterijosaias vorliegen dürfte. Dieser Punkt ist zugleich charakteristisch für das Verhältnis Maleachis zu Tritojesaia: letzterer gestaltet die auf uralter Grundlage (Ex. 15, 3. Num. 21, 14. Ri. 5, 23. 1 Sam. 18, 17; 25, 28) ruhenden Kriegsbilder Deuterijosaias (Jes. 42, 13; 49, 24 f.; 52, 10) zu einem gewaltigen Gemälde aus (Jes. 59, 16 f.); bei Maleachi zittert von diesen Kriegsbildern nur ein matter Reflex nach. Dem Mann des Gesetzes geht eben der Sinn für die Kriegsbegeisterung Altisraels ab.

§ 22.

Die Wohnstätten Jahves.

Entsprechend dem eschatologisch orientierten Charakter seines Buches bildet Maleachi in Bezug auf diesen Punkt nur endgeschichtliche Aussagen. Nach 1, 5 scheint, wie bereits oben § 2 (S. 227) bemerkt worden (vgl. auch B. II z. St.), Jahves Glorie in der Endzeit nicht im Tempel, sondern wie bei Tritojesaia (Jes. 60, 1 f.) und einigen Psalmen (Ps. 57, 6. 12; 108, 6; 113, 4) am Himmel zu thronen. Doch ungefähr drei Jahrzehnte später erklärt Maleachi (3, 1) im Anschluss an Ezechiel (Ez. 43, 1—9; 44, 1 f.) den Tempel (הַמִּקְדָּשׁ) für die Wohnstätte Jahves am Ende der Tage, vgl. B. II z. St. Man sieht, auch hier hat schliesslich Ezechiel die Oberhand gewonnen. Auch Tritojesaia weist übrigens neben der oben genannten Ansicht vom Thronen Jahves im Himmel Aussagen im Sinne Ezechiels auf (Jes. 66, 6 vgl. 60, 14, s. Westphal, Jahwes Wohnstätten 1908 S. 205). Nur eine andere Wendung desselben ezechielischen Gedankens ist es, wenn Micha (4, 7), Šephania (3, 15. 17), Sacharja (8, 3; 2, 14 vgl. auch 2, 9) und Joel (4, 17) von der eschatologischen Königsherrschaft Gottes auf dem Šion bzw. von dem Wohnen Jahves inmitten Jerusalems reden.

Wo Jahve vor dem Einzug in den Tempel geweilt, sagt Maleachi nicht. Wie bereits oben § 2 (S. 226) gezeigt worden, lässt unser Prophet in Uebereinstimmung mit Ezechiel (Ez. 43, 1 f.; 44, 1 f.) Gott seinen Einzug in den Tempel von Osten her halten (Mal. 3, 20) d. h. von derselben Himmelsrichtung her, in der Gott nach Ezechiel (11, 22 f.) einst bei der Zerstörung Jerusalems die h. Stadt verlassen hatte. Smend (ARG² S. 274 A. 1. 447 A. 3) und ähnlich auch Stade (GVI II S. 8; B. Th. S. 290 f.) vermuten, dass nach Ezechiels Ansicht Jahve in der Zwischenzeit auf dem Götterberge im Norden, der mit dem Garten Eden identisch sei (Ez. 28, 13 f.), Wohnung genommen habe.

Doch, wie Westphal (JW S. 45. 199) gezeigt hat, sind Smend und Stade hier schwerlich im Recht, da nach Ez. 1, 1 Jahves Kabod vom Himmel her dem Propheten erscheint. Gott wird sich demnach Ezechiel zufolge nach dem Verlassen Jerusalems in den Himmel zurückgezogen haben, um von hier aus seinen

Einzug in den Tempel zu halten. Vermutlich wird Ezechiels Ansicht auch die Maleachis gewesen sein. Die Analogie einiger Zeitgenossen unseres Propheten, sei es älterer, sei es jüngerer, dürfte diese Vermutung bestätigen. Tritojesaia (Jes. 57, 15; 58, 4; 63, 15. 19; 66, 1) redet direkt von Jahves Wohnung im Himmel, während in den Memoiren Nehemias (Neh. 1, 4 f.; 2, 4. 20) ebenso wie in den verschiedensten Schichten des B. Esra (Esr. 1, 2; 5, 11 f.; 6, 9 f.; 7, 12. 21. 23) Gott als אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם bzw. als אֱלֹהֵי שְׁמַיָא bezeichnet wird, vgl. Westphal (JW S. 257 f.).

§ 23.

Abschliessende Bemerkungen zur Gotteslehre.

Als Ganzes betrachtet, zeigt Maleachis Gottesbegriff Jahve vor allem als den unveränderlichen Herrn des Advents, der demnächst in Person seinen Einzug in den Tempel halten wird, während jetzt nur sein Name im Kultus verehrt wird und sein Geist in der Gemeinde waltet.

Dieser Herr des Advents, dem jetzt schon im Gebiet des Heidentums als dem himmlischen Grosskönig Ehrfurcht gezollt wird und der zugleich der liebende Vater der Tempelgemeinde ist, ist dem ezechielischen Gott absoluter Machtfülle und unnahbarer Heiligkeit (vgl. Stade, B. Th. S. 288 f., Kautzsch, B. Th. S. 285) nah verwandt, vgl. oben § 16 (S. 288 ff.); § 18 (S. 292 f.); § 19 (S. 295); § 21 (S. 299 ff.); § 22 (S. 302 f.).

Doch daneben fehlt es, wie wir bereits sahen, im Gottesbegriff Maleachis nicht an einem gewissen Einschlag deuterojesaianischer bzw. universalistischer Ideen. Gottes Alleinigkeit (2, 10 vgl. oben § 18 S. 292), die Universalität seiner Vaterschaft (2, 10 vgl. § 19 S. 295) und seines Königtums (1, 14 vgl. § 21 (S. 299), seine Herrschaft über die Natur (3, 10 f. vgl. § 20 S. 298) und die Geschichte (3, 16 vgl. § 20 S. 298), sein Charakter als Kriegermann (3, 24 vgl. § 21 S. 301) werden wenigstens gestreift. Auch Jahves Liebe zum Tempel (2, 11) gehört hierher als Umbildung der deuterojesaianischen Idee von der Liebe Jahves zu Sion in ezechielischem Sinne (vgl. oben § 18 S. 294).

Auch hoseanische (Mal. 3, 17 vgl. Hos. 11, 1 s. oben § 19 S. 296), jesaianische (Mal. 1, 6 vgl. Jes. 1, 2; 30, 1. 9 s. oben § 19 S. 296), jeremianische (Mal. 3, 17 vgl. Jer. 31, 20 s. oben § 19 S. 296; Mal. 2, 14 vgl. Jer. 11, 20; 17, 10; 20, 12 [Allwissenheit], s. oben

§ 18 S. 295), eventuell amosische (2, 14 vgl. Am. 9, 2 ff. Jer. 23, 23 f. [Allgegenwart], s. oben § 18 S. 295), ebenso sacharjanische (Mal. 3, 1 vgl. Sach. 4, 14; 6, 5 s. oben § 20 S. 297) Fäden, z. T. wohl vermittelt durch Deuterjesaia (vgl. Jes. 43, 4. 6; 45, 11; 49, 14 f., s. oben § 18 S. 294; § 19 S. 296), lassen sich erkennen.

Die Grundauffassung von Jahve als dem Herrn des Advents teilt Maleachi mit seinen drei nachexilischen Vorgängern — Haggai, Sacharja und Tritojesaia, die alle gleich ihm, wenn auch in verschiedenen Abständen, in der Gefolgschaft Ezechiels stehen, vgl. unten § 39.

Ein Hauptunterschied zwischen diesen vier Ezechielikern besteht darin, dass Jahve bei Haggai und Maleachi als der Herr des Advents in nationaler Beschränkung erscheint, während Sacharja Jahve als den „Herrn der ganzen Erde“ (Sach. 4, 14; 6, 5) kennt und dementsprechend ähnlich wie Tritojesaia (Jes. 56, 7; 59, 19; 60, 3 ff.; 66, 18 ff.) den Herrn des Advents zum Gott des universalen Heils macht (Sach. 2, 15; 8, 20—23).

Dazu kommt, dass durch die Art und Weise, wie Sacharja und Tritojesaia einen würdigen Empfang für den göttlichen Advent fordern, der Herr des Advents bei ihnen in weit geringerem Masse als bei Maleachi unter dem Zeichen kultischer Verehrung steht, vgl. oben § 6.

Bei alledem ist für Maleachi im Unterschiede von dem starr unlebendigen und weltfernen, ja metaphysisch abstrakten Gott des nachbiblischen Judentums (vgl. Bousset, RJ² S. 352—67. Bertholet, B. Th. II S. 359—73) Jahve eine lebendige Persönlichkeit, von der er ganz nach Analogie menschlicher Persönlichkeiten rein menschliche Empfindungen, Gefühle, Tätigkeiten und Zustände aussagt. Maleachis Gott liebt (1, 2; 2, 11), hasst (1, 3; 2, 13. 16; zu der LA שְׂנִית statt שָׂנִית in 2, 13 s. B. II z. St.), zürnt (1, 4), gerät in Wallung (1, 13, wo אִתִּי statt אִתּוֹ zu lesen ist, s. B. II z. St.), empfindet Verdruss (2, 17) nicht minder als Wohlgefallen (1, 10. 13; 3, 4), droht und schilt (3, 11), verflucht (2, 2), hört und merkt auf (3, 16), schreibt (3, 16, wo statt וַיִּכְתֹּב mit LXX und Peš. וַיִּכְתֹּב zu vokalisieren ist, s. B. II z. St.), reisst nieder (1, 4), zerschmettert (2, 3, wo גָּדַע statt גָּעַר zu lesen ist, s. B. II z. St.), öffnet Schleusen (3, 10), streut den Menschen Unrat ins Angesicht (2, 3), lässt sich beeinträchtigen bzw. über-vorteilen (3, 8 f.), auf die Probe stellen (3, 10), überwältigen (3, 13).

Was endlich die neuen Elemente anlangt, durch die Maleachi den prophetischen Gottesbegriff bereichert hat, so sind diese bereits im Laufe der Darstellung zur Sprache gekommen, doch seien sie hier noch einmal kurz zusammengefasst:

1) Die Orientierung der Liebe Jahves zu Israel an dem göttlichen Hass gegen Edom (1, 2 f. vgl. oben § 18 S. 293 f.).

2) Jahves Liebe zum Tempel (2, 11 vgl. oben § 18 S. 294).

3) Die Ableitung der Gemeinschaftspflicht aus der Schöpfer- und Vaterstellung Gottes (2, 10 vgl. oben § 19 S. 296).

4) Der Ansatz zu einer universalistischeren Fassung sowohl der göttlichen Vaterschaft (2, 10; 1, 2 f. vgl. oben § 19 S. 296) als auch des eschatologischen Königtums Gottes (1, 14 vgl. oben § 21 S. 299).

5) Die ausdrückliche Formulierung des Begriffs der göttlichen Unveränderlichkeit (3, 6 vgl. oben § 18 S. 294).

D. §§ 24. 25. Die Lehre vom Menschen im engeren Sinn.

§ 24.

Der Begriff אָדָם oder der Mensch im Gegensatz zu Gott.

In seiner fünften Rede (3, 6—12) stellt der Prophet Gott (אֱלֹהִים) und Mensch (אָדָם) einander in einer Weise gegenüber (3, 8), die ähnlich wie Dt. 5, 21 (24). Jer. 16, 20. Ez. 28, 2. 9. 2 Chr. 6, 18 deutlich den Abstand zwischen beiden erkennen lässt.

Zieht man die analogen Gegenüberstellungen im A. T. von אָדָם (1 Sam. 15, 29; 16, 7. 2 Sam. 24, 14. Jes. 31, 3. Ps. 144, 3 a. 1 Chr. 21, 13; 29, 1) bzw. אִישׁ (Num. 23, 19) bzw. בֶּן־אָדָם (Num. 23, 19. Ps. 8, 5 b) bzw. אָנוּשׁ (Ps. 8, 5 a. 2 Chr. 14, 10. Hi. 4, 17; 9, 2; 25, 4; 33, 12) bzw. בֶּן־אָנוּשׁ (Ps. 144, 3 b), sei es mit אֵל (Num. 23, 19. Jes. 31, 3. Ez. 28, 2. 9. Hi. 9, 2; 25, 4), sei es mit אֱלֹהִים (Hi. 4, 17; 33, 12), sei es mit יְהוָה (1 Sam. 16, 7. 2 Sam. 24, 14. Ps. 144, 3. 1 Chr. 21, 13), sei es mit יְהוָה אֱדִינִי (1 Chr. 29, 1. 2 Chr. 14, 10), sei es mit יְהוָה אֱדִינִי (Ps. 8, 2. 5), sei es mit נִצַּח יִשְׂרָאֵל (1 Sam. 15, 29) heran, sowie die sonstigen Aussagen des A. T., die den אָדָם bzw. אָנוּשׁ in seiner Eigenart als staubgeboren (Gen. 3, 19. Ps. 10, 18; 103, 14), winzig

(Ps. 8, 5. Hi. 7, 17), schwach (Hi. 25, 6), irrend (1 Sam. 16, 7. Hi. 10, 4), sündig (1 Kön. 8, 46. Hi. 4, 17; 9, 2; 15, 14; 25, 4), unbeständig und unzuverlässig (Num. 23, 19. 1 Sam. 15, 29), kurzlebig (Ps. 144, 4. Hi. 10, 5; 14, 1 f.), vergänglich (Jes. 51, 7 f. Ps. 103, 15 f.) und sterblich (Num. 16, 29. Jes. 51, 12. Ps. 82, 7. Hi. 14, 10) charakterisieren, so liegt die Annahme nahe, dass auch für Maleachi im Gegensatz zu dem allmächtigen Schöpfer (2, 10 vgl. oben § 18 S. 295; § 20 S. 298), Erhalter (3, 10 f. vgl. oben § 20 S. 298) und Regenten (1, 3 f.; 3, 17. 21 vgl. oben § 20 S. 298), dem Herrn der Natur und Geschichte (vgl. oben § 20 S. 298) **אֵלֹהִים** der Inbegriff hinfalliger Unzulänglichkeit, irrender Sündhaftigkeit und dem Tode geweihter Vergänglichkeit ist.

Der sonst vielfach in Parallele mit **אֵלֹהִים** (Jes. 31, 3. Jer. 17, 5. Ps. 56, 5. 12. Hi. 34, 15) bzw. **אֱלֹהִים** (Hi. 10, 4) in gleicher Bedeutung gebrauchte Ausdruck **בָּשָׂר** (vgl. Jes. 40, 6. Ps. 78, 39. 2 Chr. 32, 8) findet sich bei Maleachi nicht.

§ 25.

Das menschliche Innenleben oder der Begriff **לֵב**.

Das am Schlusse des vorhergehenden § über das Nichtvorkommen des terminus **בָּשָׂר** bei unserem Propheten Bemerkte gilt für ihn auch in bezug auf die sonst im A. T. üblichen Bezeichnungen des menschlichen Innenlebens **נֶפֶשׁ**, **רוּחַ**, **נִשְׁמָה**. Vgl. darüber Dillmann (Theol. S. 356—60), Kautzsch (B. Th. S. 168—174), Stade (B. Th. S. 179—183), Koeberle (Natur und Geist nach der Auffassung des A. T. 1901 S. 178—228).

Allerdings findet sich 2, 15 der Ausdruck **רוּחַ**, doch ist bereits oben (§ 17) gezeigt worden, dass **רוּחַ** hier nicht die geschöpfliche Ruah ist im Sinne des allen Lebewesen zu Grunde liegenden Lebensprinzips (Ps. 104, 29), d. h. das Innenleben als das Organ des Denkens (Ps. 77, 7. Hi. 20, 3), des Wollens (Ex. 35, 21. Hag. 1, 14. Esr. 1, 1. 5. 1 Chr. 28, 12) und der gesteigerten Affekte (Gen. 26, 35; 41, 8. Ri. 8, 3. Pr. 16, 32; 25, 28. Dan. 2, 1), sondern vielmehr der in der Gemeinde waltende Gottesgeist.

Zur Bezeichnung des menschlichen Innenlebens verwendet Maleachi nur den Ausdruck **לֵב** (2, 2; 3, 24). An den beiden genannten Stellen hat **לֵב** wie auch sonst häufig im A. T. (Ex. 35,

21. 26; 36, 2. 1 Sam. 14, 7. 1 Kön. 8, 17. Jes. 10, 7; 63, 4. Koh. 1, 13. Dan. 1, 8. 2 Chr. 12, 14) die Bedeutung: Sinn, „innerlich entschlossenes bewusstes Wollen“ (Koeberle NGAT S. 224).

Reicht diese Erklärung für 2, 2 vollkommen aus, so ist dagegen 3, 24 לֵב in einer noch etwas weiteren Bedeutung zu fassen. In B. II z. St. wird der Versuch gemacht zu zeigen, dass der gegenwärtige Text von 3, 24 aus zwei verschiedenen Lesarten zusammengefloßen ist, von denen die eine: הָשִׁיב בָּנִים וְאֲבוֹתָם, die andere: הָשִׁיב לֵב אֲבוֹת וְלֵב בָּנִים lautet. Demnach entspricht לֵב בָּנִים bzw. לֵב אֲבוֹת vollkommen den בָּנִים bzw. den אֲבוֹת selbst; dann aber ist לֵב hier wie auch sonst öfters im A. T. (vgl. 1 Sam. 10, 9; 16, 7. Jes. 29, 13. Jer. 4, 4; 31, 33) Ausdruck des gesamten Innenlebens, der geistigen Persönlichkeit des Menschen überhaupt, vgl. Koeberle (NGAT S. 212. 227).

Mit diesen kurzen Angaben ist der Kreis der im engeren Sinne anthropologischen Aussagen Maleachis erschöpft. Der Mensch als solcher interessiert ihn wenig; desgleichen ist auch für den ausgesprochenen Partikularisten die Frage nach der Menschheit in ihrem Verhältnis zu Gott belanglos. Was unserem Propheten am Herzen liegt, ist vielmehr das zwischen Jahve und Israel bestehende Verhältnis. Die Begründung, das Wesen und die geschichtliche Gestaltung dieses Verhältnisses ist bereits oben (§ 11 f.) bei der Darlegung des Religionsbegriffs zur Sprache gekommen.

Einer näheren Beleuchtung bedürfen jedoch noch die oben § 11 (S. 276—279) und § 12 (S. 279 f. vgl. auch § 6) nur kurz skizzierten Forderungen Gottes an Israel. Das führt uns zu der Besprechung der Ethik Maleachis.

E. §§ 26—32. Die Ethik.

§ 26.

Die ethischen Grundbegriffe.

Die Summe dessen, was Gott von Israel fordert, fasst Maleachi, wie bereits oben (§ 11 S. 276) gezeigt worden, zusammen in die beiden Ausdrücke כָּבוֹד und מִוֶּרָא (1, 6), d. h. Gottesverehrung und Gottesfurcht. Mit dem letzteren der beiden Begriffe (מִוֶּרָא) knüpft Maleachi, formal betrachtet, direkt an Jesaja (8, 13)

an, der diesen Ausdruck zum ersten Mal auf das Verhältniß des Menschen zu Gott anwendet, wie nachher nur noch der Verfasser von Ps. 76 (V. 12, falls der Text hier in Ordnung ist, vgl. Kittel, Ps.^{3.4} z. St.), während anderwärts מוֹרָא nur von dem Verhältniß von Mensch zu Mensch (Dt. 11, 25. Jes. 8, 12) bzw. von dem der Tierwelt zum Menschen (Gen. 9, 2) gebraucht wird oder, qualifiziert durch גָּדוֹל, sei es im Singular (Dt. 26, 8; 34, 12. Jer. 32, 21), sei es im Plural (Dt. 4, 34), als Synonym von מוֹפְתִים und אֲתוֹת auftritt.

Statt מוֹרָא verwenden die Maleachi zeitlich nahestehenden Schriftsteller wie Nehemia in seinen Memoiren (Neh. 5, 9. 15) und Tritojesaia (Jes. 63, 17) vielmehr die Bezeichnung יִרְאַת אֱלֹהִים bzw. יִרְאַת יְהוָה, die schon bei E (Gen. 20, 11. Ex. 20, 20 vgl. Gen. 22, 12; 42, 18) vorkommt, um dann in der Weisheitsliteratur als der eigentlich religiös-sittliche Zentralbegriff zu erscheinen (Pr. 1, 7. 29; 2, 5; 9, 10; 10, 27; 14, 26 f.; 15, 16; 19, 23; 22, 4; 23, 17. Hi. 28, 28. Jes. Sir. 1, 11—20; 40, 26 vgl. Hi. 6, 14. Jes. Sir. 2, 7 ff.; 10, 19. 24; 25, 10 f.; 31, 14—20 s. auch Kōh. 5, 6; 7, 18; 8, 12; 12, 13).

Zu der Bedeutung des Begriffs der Gottesfurcht in anderen Erzeugnissen der spätjüdischen Zeit s. Tob. 4, 21; 14, 2. Hen. 101, 7. 9. Test. XII patr. Sim. 3. Seb. 10. Dan 6. Vgl. Bertholet, B. Th. II S. 85 f. 160. 177 f. 197. 421.

Knüpft Maleachi mit מוֹרָא an Jesaia an, so mit dem parallelen Ausdruck כְּבוֹד vermutlich an Deuterojesaia, für den diese Bezeichnung der Gott gebührenden Verehrung besonders charakteristisch ist (Jes. 42, 8. 12; 43, 7; 48, 11), wenn sich dieselbe auch bereits bei J (Jos. 7, 19), im Samuelisbuche (1 Sam. 6, 5), bei Jeremia (13, 16) und dann auch mehrfach im Psalter (Ps. 29, 1 f. 9; 66, 2; 96, 3. 7 f.; 115, 1; 149, 5) findet. Eine ganz andersartige Erklärung der angeführten Stellen s. bei W. Caspari, Die Bedeutungen der Wortsippe כְּבוֹד im Hebräischen 1908 (S. 103. 121 f. 132. 140), im Zusammenhang mit seiner Auffassung von der Grundbedeutung des Wortes כְּבוֹד = meteorologisches bzw. Wetterphänomen (S. 104 f.).

Von den genannten beiden termini dürfte jedoch im Bewusstsein des Propheten מוֹרָא noch ein gewisses Uebergewicht über כְּבוֹד besitzen, wie aus der ausdrücklichen Bezeichnung der Tempelgemeinde als יְרֵאֵי יְהוָה (3, 16) bzw. יְרֵאֵי שְׁמוֹ (3, 20) und

der Samariter (3, 5) als **לֹא יִרְאֵנִי (אֱשֶׁר)** hervorzugehen scheint, vgl. oben § 11 S. 278.

Die durch den Kontext an die Hand gegebene kultische Bestimmtheit dieser beiden Begriffe ist ebenfalls bereits oben (§ 11 S. 277) zur Sprache gekommen; sie bedeuten nach den eigenen Ausführungen des Propheten vor allem die gottwohlgefällige äussere und innere Stellung zum Kultus im Sinne einer Hochhaltung der Opferstätte und des vorgeschriebenen Opferdienstes.

Ganz auf der gleichen Linie liegt auch die Erklärung, die 3, 7 f. von dem Begriff **שׁוּב** gegeben wird. Die Umkehr zu Gott besteht in der ungeminderten Ablieferung des Zehnten und der Teruma d. h. der Naturalleistungen zum Unterhalt des Kultuspersonals (3, 10), vgl. oben § 6 S. 256, s. auch B. II zu 3, 8. Der gegensätzliche Parallelismus, in dem **שׁוּב** zu der Aussage von 3, 7aα steht, zeigt übrigens, dass die Umkehr zu Gott in weiterem Sinn in Uebereinstimmung mit 3, 14b (**שְׁמַרְנִי מִשְׁמֶרְתִּי**) das unentwegte Festhalten an den göttlichen Satzungen (**חֻקִּים**) bedeuten kann. Sind aber diese identisch mit den Ordnungen des Gesetzbuches Esras (3, 22), so wäre damit der formale Ausgangspunkt für Maleachis legalistische Betrachtungsweise gegeben, wenn auch nur für die Zeit nach dem Bekanntwerden des genannten Gesetzbuches, vgl. oben § 6 (S. 258). Soweit die direkten Aussagen des Propheten über die Grundprinzipien für das von Gott geforderte Verhalten der Gemeinde.

Zu diesen direkten Aussagen aber treten auch noch indirekte hinzu, die vor allem gegensätzlich sowohl aus Maleachis Droh- und Scheltworten als auch aus seinen Mahn- und Trostsprüchen abgeleitet werden können. Nur unter Zuhilfenahme so gewonnener Rückschlüsse kann, wie bereits oben § 6 (S. 257 f.) und § 11 (S. 277) gezeigt worden, ein annäherndes Bild von dem in den folgenden §§ darzulegenden spezifisch Sittlichen im Urteil Maleachis gezeichnet werden.

§ 27.

Die Pflichten der Gemeinde gegen Gott.

Der innerhalb der prophetischen Literatur für Jesaia und Habakkuk charakteristische Ausdruck Glaube = **הֵאֱמִין** (Jes. 7, 9; 28, 16) bzw. **אֵמֶנָה** (Hab. 2, 4) kommt bei Maleachi nicht vor,

ebensowenig auch dessen Synonyma **בְּיָמָיו** (vgl. Jes. 26, 3; 37, 10. Jer. 17, 7. Seph. 3, 2. Ps. 4, 6; 21, 8; 25, 2) oder **בְּיָמָיו** (Jes. 57, 13. Nah. 1, 7. Ps. 7, 2); doch der Begriff selbst fehlt unserem Propheten nicht, vielmehr liegt er fast allen seinen Ausführungen zu Grunde. So fordert er gleich in seiner ersten Rede Glauben an Jahves Liebe (1, 2 ff.); desgleichen in der Mehrzahl seiner übrigen Ansprachen Glauben, sei es an den sittlichen Charakter Jahves (2, 17), sei es an die Unveränderlichkeit seines Wesens (3, 6), sei es an den bleibenden Wert der Religion (3, 14), sei es an den schliesslichen Triumph der sittlichen Weltordnung auch allem äusseren Schein zum Trotz (3, 18). Ist aber Jahve für Maleachi in erster Linie der Herr des Advents (vgl. oben § 23 S. 303), so bedeutet der Glaube an Jahve vor allem die Gewissheit seines baldigen Kommens, die zugleich die Gewissheit ist, dass die Verzögerung der göttlichen Parusie ihre Ursache nicht in Jahve, sondern in der Gemeinde, in der unzulänglichen Art ihrer Gottesverehrung und ihrer mangelhaften Gottesfurcht hat, vgl. oben § 6 S. 255 f.

Im Unterschied von Deuterojesaia (Jes. 41, 21—29; 43, 9—13; 44, 6—20) stellt Maleachi, abgesehen von der Andeutung 2, 11 (**בְּתֵאֵל נִכְרִי**), nicht Jahve und die Götter der Heiden einander gegenüber, auch polemisiert er nicht wie Tritojesaia (Jes. 57, 3—13; 65, 3 ff.; 66, 17) gegen die Uebertragung heidnisch-samaritanischer Kulte und Kultformen auf die Jahveverehrung, aber doch fordert er, wenn auch nur indirekt, ein ungeheucheltes, unzweideutiges Bekenntnis zu Jahve, dem Herrn des Advents, und seine ausschliessliche Verehrung unter Vermeidung aller heidnisch-magischer Mittel in seinem Dienst. Diese Forderung liegt eingeschlossen in der Charakterisierung der Samariter als der Zauberer, Ehebrecher und heuchlerischen Bekenner, gegen die Jahve bei seiner Parusie richterlich einschreiten wird (3, 5), vgl. oben § 3 (S. 239).

Dieser Gott, den man ausschliesslich verehren und zu dem man sich ohne Falsch bekennen soll, fordert daher auch, dass man in innigster Lebensgemeinschaft mit ihm stehe (2, 6b), seine Sprache verstehe und danach handle (3, 9), seinen in der Gemeinde waltenden Geist wahre (2, 15), ihn nicht reize (1, 13 vgl. oben § 23 S. 304), ihm nicht Verdross bereite (2, 17), ihn nicht der Veränderlichkeit zeihe (3, 6), nicht gegen ihn Sturm

laufe (3, 13), seinen Namen, d. h. die Repraesentation seiner Gegenwart im Tempel (vgl. oben § 16), nicht verachte (בָּזָה 1, 6) und entweihe (חָלַל 1, 12), sondern vielmehr scheue (2, 5) und fürchte (3, 20), ihm Ehre erweise (2, 2), ihn gross- (1, 11) und wertachte (3, 20), oder was inhaltlich auf das gleiche hinausläuft, dass man Jahve selbst Ehrfurcht (מִירָא) und Ehrerbietung (קִבּוּד) erweise (1, 6; 2, 5; 3, 16), wie sie ihm als Herrn, Vater und Grosskönig gebührt (1, 6. 14).

Mit der Nennung von מִירָא und קִבּוּד sind wir wieder bei den beiden ethischen Grundbegriffen des Propheten angelangt, die wir zu Beginn dieses Abschnittes (§ 26 S. 309) im Hinblick auf die eigenen Erläuterungen Maleachis nicht anders als kultisch bestimmt charakterisieren mussten. Doch die vorstehenden Ausführungen dürften zur Genüge zeigen, wie trotz aller kultischen Orientierung eine Fülle rein sittlicher Momente in diese Begriffe mithineinspielt. Die in allen den genannten sittlichen Forderungen mehr oder minder zu Tage tretende eschatologische Beziehung zeigt sich auch in den im folgenden § zu besprechenden Pflichten der Gemeindeglieder gegeneinander.

§§ 28—31. Die Pflichten der Gemeindeglieder gegeneinander.

§§ 28. 29. Die Familienethik.

§ 28.

Die Ehe.

Fordert Maleachi Jahve gegenüber Ehrfurcht und Ehrerbietung, so dem Nächsten, d. h. dem Volksgenossen, gegenüber vor allem Treue (2, 10). Diese Forderung liegt unmissverständlich beschlossen in der vorwurfsvollen Frage zu Beginn der Rede wider die Mischehen (2, 10—16): „Warum sollten wir doch Treubruch aneinander verüben, zu entweihen die Religion unserer Väter?“ Die hier geforderte Treue bezieht sich zunächst auf die Wahrung des Solidaritätsprinzips innerhalb der Gemeinde, genauer auf das Festhalten an der von den Vätern überkommenen Religion und Nationalität, und zwar durch Vermeidung von Ehen mit Heidinnen, die die Integrität des religiös-nationalen Bestandes der Gemeinde zu gefährden drohten. Im gegebenen Fall

aber bedeutet, wie bereits oben § 6 (S. 257) bemerkt worden, die Treue gegen das angestammte Volkstum und die Gottesverehrung der Väter zugleich auch einen Akt der Treue gegen die eigene jüdische Lebensgefährtin, die durch Hinzutritt einer heidnischen Nebenbuhlerin in ihren vor Gott gewährleisteten ehelichen Rechten benachteiligt wurde (2, 14 f.).

Die Forderung der Treue des Mannes gegen sein jüdisches Eheweib ist sehr bemerkenswert. Das A. T. fordert wohl auf das allerentschiedenste vom Weibe Treue gegen den Mann, nirgends aber sonst vom Manne Treue gegen das Weib, vgl. Th. Engert, Ehe- und Familienrecht der Hebräer 1905 S. 60. So fundamentiert Maleachi die altt. Idee der Ehe in völlig neuer Weise, indem das Weib hier als gleichwertige Persönlichkeit neben dem Manne eingeschätzt wird, vgl. Kleinert (Die Profeten Israels in sozialer Beziehung 1905 S. 129—133). Durch einen vor Jahve geschlossenen Bund (בְּרִית) steht die Ehe unter dem richterlich-vergeltenden Schutz göttlicher Gerechtigkeit (2, 14 vgl. Pr. 2, 17); dementsprechend bedeutet ihre gottgewollte, durch keinen Akt der Untreue verletzte Führung nicht nur die Heiligung des Tempels (2, 11), die Wahrung des Gottesgeistes, sondern zugleich auch ein Unterpfand für das Kommen der Vollendungszeit, sind doch die aus ihr hervorgegangenen Kinder „Gottessprossen“ (זֶרַע אֱלֹהִים), eine Gottessaat, die Gott selbst ausgesät, um sie am Ende der Tage zu gedeihlicher Entfaltung zu bringen (2, 15 s. B. II z. St.). Die unerlässliche Vorbedingung für den gottwohlgefälligen Charakter ehelicher Gemeinschaft ist allerdings die Gleichheit der Religion und der Nationalität. Nur Vollblutjuden und Vollblutjüdinnen dürfen sich ehelich verbinden, wenn anders sie in der Person ihrer Nachkommenschaft an den Gütern der Endzeit Anteil haben sollen (2, 15), vgl. oben § 2 (S. 232 f.).

Von diesen Praemissen aus hat Maleachi die zu seiner Zeit in der Gemeinde aufgekommenen Mischehen bekämpft. Als das Widerspiel seines Eheideals sind sie für ihn, wie bereits oben (§ 6 S. 257 f.; Kap. IV § 6 S. 123; Kap. V § 7 S. 202) gezeigt worden, eine mit Rückfall ins Heidentum gleichbedeutende תועבה (2, 11 s. B. II z. St.), ein Gegenstand göttlichen Hasses (2, 13, wo וְזאת שְׂנִית תַּעֲשׂוּ statt וְזאת אִשֶּׁר שְׂנִיתִי תַּעֲשׂוּ mit LXX zu lesen ist vgl. B. II z. St.), weil eine Versündigung an der eigenen

Nationalität und Religion (2, 10), am Tempel (2, 11) nicht minder wie an dem in der Gemeinde waltenden Gottesgeist (2, 15), ein Frevel an Frau und Kindern (2, 14 f. 12), auch an der eigenen Person (2, 16) und daher, alles zusammengenommen, ein Hemmnis für den Advent Jahves (2, 13). Diese Polemik gipfelt in der Forderung, die bereits geschlossenen Mischverbindungen durch Entlassung der heidnischen Ehefrau zu lösen (2, 16 nach der oben Kap. IV § 6 S. 123 bereits erwähnten und in B. II zu St. näher begründeten LA).

Sind wir mit der Erklärung der zuletztgenannten Stelle im Recht, dann ist Maleachi trotz aller Hochschätzung des Weibes nicht, wie die herkömmliche Ansicht lautet (s. die Belege in B. II z. St.), der grosse alttestamentliche Gegner der Scheidung, sondern vielmehr — wenn es sich um Mischehen handelt — ihr warmer Fürsprecher, der als solcher, wie bereits oben Kap. IV § 6 (S. 123 f.) und Kap. V § 9 (S. 212) gezeigt worden, den Reformen Esras (Esr. 9 f.) die Wege gebahnt hat.

Maleachis Auslassungen gegen die Mischehen nehmen innerhalb der prophetischen Literatur eine Sonderstellung ein, erscheint doch in dieser, abgesehen von gelegentlichen Schelt- und Drohworten gegen Ehebruch und Unzucht (Hos. 4, 2. 13 f.; 7, 4. Jer. 5, 7; 7, 9; 9, 1; 23, 10. 14), die Ehe eigentlich immer nur als Ausgangs- und Vergleichungspunkt für das zwischen Jahve und Israel bestehende Verhältnis, vgl. Hos. 1 ff. Jer. 2 f. Ez. 16. 23. Jes. 50, 1; 54, 1—8; 57, 3.

So ist Maleachi der erste und zugleich der einzige unter den Propheten Israels, der das Eheproblem als solches behandelt, wenn auch in den engen, durch den Gegensatz gegen die Mischehen gesteckten Grenzen. Die Behandlung des Problems selbst aber fusst ganz auf den Anschauungen des Deuteronomiums. Dieses hatte im Gegensatz zu der Praxis Altisraels (Gen. 41, 45. 50; Num. 12, 1; 2 Sam. 3, 3; 1 Kön. 11, 1; 16, 31), aber in Anlehnung an das jahvistische Bundesbuch (Ex. 34, 16) die Ehen mit Kanaaniterinnen, wenn auch unter Zulassung gewisser Ausnahmen (Dt. 21, 10—14), strengstens verboten (Dt. 7, 3 vgl. Jos. 23, 12 f.), und zwar im Hinblick auf die Sicherstellung der ausschliesslichen Jahveverehrung (Dt. 7, 4 vgl. Ex. 34, 16).

Andrerseits aber hatte das Deuteronomium auch die alte Volkssitte der Scheidung sanktioniert (Dt. 24, 1—4), allerdings unter gewissen, im Interesse ihrer Erschwerung geschaffenen

Kautelen (Dt. 22, 13—19. 28 f.), vgl. Nowack (Arch. I S. 347), Benzinger (Arch.² S. 289 f.), Engert (EFH S. 50 f.), Bertholet (Kulturgeschichte Israels 1919 S. 112).

Maleachi kombiniert die beiden genannten deuteronomischen Bestimmungen, wenn er innerhalb der Tempelgemeinde einerseits nur Ehen zwischen Glaubens- und Volksgenossen gelten lässt, andererseits aber auf die Auflösung jeder bisher geschlossenen Mischehe dringt.

Dabei geht der Prophet in der allseitigen Motivierung seiner Stellungnahme (vgl. oben S. 312 f.) weit über die kurze Begründung des Deuteronomiums hinaus, das bei dem Verbot, eine Kanaaniterin zu ehelichen, sich zwar von religiösen Erwägungen leiten lässt (vgl. oben S. 313), als Anlass für die Scheidung dagegen nur die persönliche Abneigung (Dt. 21, 14; 24, 1) oder den „Hass“ des Mannes gegen sein Weib (Dt. 24, 3) kennt.

Durch die ausdrückliche Bezugnahme auf den Tempel einerseits (2, 11) und die Endzeit andererseits (2, 13. 15) erhalten auch hier die Darlegungen Maleachis das für seine Gesamtanschauung bezeichnende kultisch-eschatologische Gepräge, vgl. unten § 32 und § 38.

In ganz analoger Weise hatte übrigens auch Ezechiel die Heiligkeit der Ehe unter dem kultischen Gesichtswinkel betrachtet, wenn er den Ehebruch einerseits als eine Verunreinigung (עֲוֹן Ez. 18, 6. 11. 15) betrachtete, andererseits ihn aber auch auf eine Stufe mit der Berührung eines menstruierenden Weibes stellte (Ez. 18, 6; 22, 10 f.), vgl. Kraetzschmar (HKAT) und Bertholet (KHCAT) zu Ez. 18, 6.

Das Eheproblem, das Maleachi aufgerollt und Esra in seinem Sinn gelöst bzw. zu lösen versucht hat (vgl. oben Kap. V § 9 S. 210 f.), wird in der nachkanonischen Literatur im Sinne einer Verurteilung der Mischehen vor allem von dem Buch der Jubiläen (20, 4; 22, 20; 25, 1 f. 5. 9; 27, 8; 30, 7. 11—16; 41, 1 f.) wiederaufgenommen, wobei eine gewisse Berührung mit der Argumentation unseres Propheten ganz unverkennbar ist, erscheint doch hier wie dort die Ehe mit einer Heidin als Befleckung des Heiligtums (Jub. 30, 15 f. vgl. Mal. 2, 11) und als Hinderungsgrund für die Annahme der Opfer (Jub. 30, 16 vgl. Mal. 2, 13). Gestreift wird die Frage auch in den Test. XII patr. (Levi 9) sowie bei Philo (de special. leg. III, § 29 ed. Cohn et Wendland vol. V p. 135), vgl. Bertholet (B. Th. II S. 431. SJF S. 308 ff.). Bousset (RJ² S. 107 f.). Dagegen nimmt Jes. Sirach nur auf die mit der Scheidungsfrage

zusammenhängende Seite des Problems, und zwar in ganz andersartiger Weise Bezug, indem er einerseits vor leichtfertiger Scheidung warnt (Sir. 7, 26 vgl. 28, 15), andererseits aber doch im Fall völliger Disharmonie die Lösung der Ehe befürwortet (Sir. 25, 26), vgl. Blau (Jüd. Ehesch. 1911 S. 28 f.). Die sog. Damaskusschrift endlich, d. h. die von S. Schechter in der Geniza der Synagoge von Altkairo entdeckte und von ihm 1910 unter dem Titel: Documents of Jewish Sectaries, Vol. I: Fragments of a Zadokite Work herausgegebene Schrift der Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, gibt dem Eheproblem eine neue Wendung durch die Forderung der Monogamie; diese Forderung erscheint hier (IV, 21) gekleidet in die Form der Verurteilung der Polygamie als Unzucht (זנות); gleichzeitig wird übrigens auch der geschlechtliche Umgang mit einem blutflüssigen d. h. menstruierenden Weibe sowie die Verwandtenehe, genauer die Ehe mit der Nichte (Bruders- oder Schwestertochter) als Befleckung (טמא) des Heiligtums charakterisiert (V, 6 ff.). Vgl. Ed. Meyer, Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus (Abh. der Preuss. Akad. d. Wiss. 1919. Phil.-hist. Kl. № 9) S. 34 f. Ursprung und Anfänge des Christentums II 1921 S. 49. W. Staerk, Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus (Beitr. z. Förd. chr. Theol. XXVII, 3) 1922 S. 22 f. 59.

§ 29.

Eltern und Kinder.

Die im vorhergehenden § versuchte Darlegung des Eheideals Maleachis involviert zugleich auch seine Ansicht über die vornehmste Verpflichtung der Eltern, genauer der Väter gegen die Kinder. Diese besteht nach dem oben Ausgeführten darin, durch Vermeidung von Mischehen mit Heidinnen den Kindern eine rassereine Abstammung und mit dieser zugleich den unverkürzten Anteil an den religiösen und nationalen Gütern der Tempelgemeinde in Gegenwart und Zukunft zu sichern.

Die Väter haben dafür Sorge zu tragen, dass ihre Kinder „Gottessprossen“ seien (2, 15) d. h. vollberechtigte Glieder der Volks- und Kultusgemeinschaft in den „Zelten Jakobs“ und damit zugleich auch Träger der göttlichen Verheissung, die als solche auch ein unveräusserliches Anrecht darauf haben, die Endzeit in der Fülle ihrer Segnungen mitzuerleben (2, 12).

Im übrigen streift Maleachi nur noch einmal das Verhalten der Eltern gegen die Kinder, wenn er vergleichsweise von der schonenden Milde (חַמִּיל) redet (3, 17), die ein Vater seinem Sohn zu erzeigen pflegt. Unser Prophet berührt sich hier mit dem Verfasser von Ps. 103 (V. 13) sowie mit Jeremia (31, 20) bzw. Deuterjesaia (Jes. 49, 15), die in ganz analoger Weise die Barmherzigkeit (רַחֲמִים) als Kennzeichen der Vater- bzw. Mutterliebe hervorheben.

Die im Deuteronomium (4, 9 f.; 6, 7. 20—25; 11, 19) und auch anderwärts (Ex. 12, 26 f.; 13, 8. 14 f.) mehrfach betonte Pflicht der Unterweisung der Kinder durch die Eltern ebenso wie die namentlich im Spruchbuch (Pr. 13, 24; 19, 18; 22, 15; 23, 13 f.; 29, 17) stark hervortretende Forderung der Zucht (vgl. Dillmann, Theol. S. 450. Benzinger, Arch.² S. 122 f.) bleibt bei Maleachi unerwähnt, fehlen doch auch in seiner Auffassung von der göttlichen Vaterschaft die analogen Momente der Erziehung und Leitung Israels, vgl. oben § 19 S. 296.

Den Pflichten der Eltern stehen die der Kinder gegenüber. Als solche nennt unser Prophet in Anlehnung an den Dekalog (Ex. 20, 12. Dt. 5, 16) die Ehrerbietung (כָּבוֹד 1, 6) und in Uebereinstimmung mit dem althebräischen Gewohnheitsrecht (Ex. 4, 23) das Dienen (עָבַד, vgl. W. R. Smith (Rel. Sem. S. 42). S. Rauh (Hebräisches Familienrecht in vorprophetischer Zeit 1907 S. 38 f.).

§ 30.

Die soziale Frage.

Mit Recht hat Kleinert (Die Profeten Israels in sozialer Beziehung 1905 S. 129—133) darauf hingewiesen, dass die durch Erörterung des Eheproblems von Maleachi geschaffene Fundamentierung des Begriffs der Ehe und der auf ihr beruhenden Familie als der „Keimform alles Gemeinschaftslebens“ den eigentlichen Schwerpunkt der sozialen Wirksamkeit unseres Propheten bildet.

Doch daneben kennt Maleachi auch noch soziale Pflichten im engeren Sinn des Worts. Aus der Androhung des göttlichen Gerichts gegen „die, so drücken Lohnarbeiter und Lohn und Unrecht tun Landsassen, Waisen und Witwen, ohne mich zu fürchten“ (3, 5; zu der LA וְאֵלֶּמְנָה יְתוּם וּמִשְׁכָּר וְשָׂכִיר וְשֹׂכֵר s. B.

II z. St.) geht deutlich hervor, was Maleachi von den Arbeitgebern gegenüber den Arbeitnehmern fordert, desgleichen von den Einheimischen gegenüber den Landsassen und von den sozial sicher gestellten Gemeindegliedern gegenüber den sozial schwächeren. Ganz im humanitären Geist des Deuteronomiums, z. T. in wörtlicher Anlehnung an dessen Bestimmungen (Dt. 24, 14 f.) macht der Prophet den Arbeitgebern eine menschenfreundliche Behandlung der Arbeiter zur Pflicht; ja, in Weiterbildung der genannten deuteronomischen Satzung, die in Uebereinstimmung mit H (Lev. 19, 13) eine tägliche Ablöhnung der Arbeiter fordert, will der Prophet keine künstlich oder willkürlich herbeigeführte Herabsetzung der Löhne dulden. Das ist, wie in B. II z. St. näher begründet wird, vermutlich der Sinn des singulären Ausdrucks **עֲשֵׂי שְׂכָרְךָ**, falls man nicht im Hinblick auf die genannten Deuteronomium- und Leviticusstellen (Dt. 24, 14 f. Lev. 19, 13) an eine Verzögerung der Lohnauszahlung denken will. Maleachis Stellungnahme zu dieser Frage ist als einzige prophetische Aeussderung dieser Art hoch bedeutsam.

In gleicher Weise wie für die Arbeiter tritt der Prophet (3, 5) auch für die Gerim = Landsassen, d. h. die in der Gemeinde dauernd domizilierenden und in einem gewissen Schutzverhältnis zu ihr stehenden Fremden (s. Bertholet SIJF S. 2) ein; ihr Recht darf nicht gebeugt (**הִטָּה כִּשְׁפָט** s. B. II z. St.), d. h. nicht angetastet oder verletzt werden, sondern soll vielmehr in gebührender Weise respektiert werden. Nach Form und Inhalt knüpft der Prophet auch hier wieder an das Deuteronomium (Dt. 24, 14, 17; 27, 19) an, das seinerseits auf das Bundesbuch (Ex. 22, 20; 23, 9) zurückgeht, vgl. Bertholet (a. a. O. S. 34 f. 102 f.).

In bezug auf diese Stellungnahme zu den Gerim im Geist der alten Gesetzgebung hat es übrigens Maleachi nicht an prophetischen Vorgängern gefehlt; sowohl Jeremia (7, 6; 22, 3) als auch Ezechiel (22, 7, 29) und Sacharja (7, 10) urteilen in ganz ähnlicher Weise, vgl. Bertholet (a. a. O. S. 111. 116. 126). In Uebereinstimmung mit der Mehrzahl der angeführten Gesetzes- und Prophetenstellen (Ex. 22, 20 f. Dt. 24, 17; 27, 19, Jer. 7, 6; 22, 3. Ez. 22, 7. Sach. 7, 10) sowie mit einer Anzahl sonstiger Deuteronomiumstellen (Dt. 14, 29; 16, 11. 14; 24, 19 ff.; 26, 12 f., wo auch mit Ausnahme von 24, 19 ff. der Levit miteingeschlossen ist) nennt der Prophet hier neben den Gerim auch noch die Waisen und Witwen als diejenigen Elemente der Bevölkerung, deren Rechte angesichts ihrer Schutzlosigkeit und Hilfsbedürftigkeit

besonders gewahrt werden müssen. Dieses Eintreten für die Waisen und Witwen teilt Maleachi ausser mit den drei genannten Propheten (Jeremia, Ezechiel, Sacharja) auch mit Jesaia (1, 17. 23; 10, 2) und dem B. Hiob (22, 9; 24, 3; 29, 12 f.; 31, 16 f.). Kommen aber Landarbeiter, Landsassen, Waisen und Witwen vor allem als Vertreter der sozial zurückgesetzten Bevölkerungsklassen in Betracht, dann bildet Maleachi mit seiner sozialen Pflichtenlehre ein würdiges Glied in der langen Reihe seiner prophetischen Amtsgenossen, die wie Amos (2, 6 ff.; 4, 1; 5, 7. 10 ff.; 8, 5 f.), Jesaia (1, 17; 3, 14 f.; 10, 2), Micha (2, 2. 8 f.; 6, 10 ff.), Sēphania (3, 1 ff.), Jeremia (7, 6; 21, 12; 22, 3. 13), Ezechiel (18, 7 f. 12 f.; 16 f.; 22, 7. 25. 27. 29), Tritojesaia (Jes. 58, 4—7), Sacharja (7, 10 vgl. 8, 16 f.) als Anwälte für die Besitzlosen und Enterbten im Volk aufgetreten sind. Vgl. P. Kleinert, Die Profeten Isr. in soz. Bez. 1905. J. Köberle, Soziale Probleme im alten Israel und in der Gegenwart 1907. J. Herrmann, Die soziale Predigt der Propheten (BZSF) 1911.

Beachtenswert ist auch hier bei Maleachi das eschatologische Moment, wird doch die Aufzählung der gerügten sozialen Schäden in engste Beziehung gesetzt zu dem richterlichen Einschreiten Jahves bei seinem Advent. Unser Prophet berührt sich in dieser Beziehung, wie bereits oben § 6 (S. 257) gezeigt worden, mit Tritojesaia (Jes. 58, 6—12) und in gewissem Sinne auch mit Sacharja (8, 16 f.). Diese Berührung ist aber im letzten Grunde nichts anderes als gemeinsame Abhängigkeit von Ezechiel, dessen gesamte Ethik, inklusive seine sozialen Forderungen (Ez. 18, 7 f. 12 f. 16 f.), durchaus endgeschichtliches Gepräge trägt, vgl. Smend (ARG² S. 310 f.). Stade (B. Th. S. 287). Bertholet (Hes. S. 21. 96).

Neben der eschatologischen Orientierung steht die religiöse Fundamentierung. Diese zeigt sich deutlich in der ausdrücklichen Nennung des Mangels an Gottesfurcht (לֹא יִרְאֵי) als der eigentlichen Ursache nicht nur der kultisch-religiösen Verirrungen (3, 5 a), sondern auch der sozialen Missstände (3, 5 b). Positiv ausgedrückt, wäre demnach Maleachis sittlich-religiöser Grundbegriff: מִוֶּרֶא יְהוָה (vgl. oben § 26 S. 307 ff. auch § 11 S. 276) für ihn auch diejenige Voraussetzung, von der allein er eine gottwohlgefällige Neugestaltung der sozialen Verhältnisse erwartet.

§ 31.

Die Berufspflichten des Priestertums.

Von einer Berufsethik kann bei Maleachi nur mit Beschränkung auf die Priesterschaft bzw. das Kultuspersonal die Rede sein, ist doch diese bzw. dieses der einzige Stand, den unser Prophet ausdrücklich nennt, indem er ihm zugleich eine ganz ausserordentliche Wertschätzung zuteil werden lässt. Die Priester sind für Maleachi in besonderem Sinne Gottes Söhne und Knechte (1, 6 vgl. oben § 12 S. 280), das Israel *κατ' ἐξοχήν*, die eigentlichen Träger der Frömmigkeit und der Verheissung und zugleich die berufenen Mittler zwischen Jahve und dem Volk (2, 7 vgl. unten S. 321); ihre Erneuerung ist daher gleichbedeutend mit der Erneuerung der Gemeinde (3, 3 f. vgl. oben § 4 S. 246), und ohne ihren Fortbestand bliebe sogar die Endzeit unvollständig (vgl. oben § 2 S. 231; § 10 S. 272).

Wie wir bereits oben § 11 (S. 274) sahen, führt Maleachi die Vorrangstellung der Priester samt allen daran geknüpften Segensverheissungen auf einen besonderen göttlichen Gnadenakt, die Leviberith (2, 5 ff.), zurück, die nach ihrer verpflichtenden Seite für die „Söhne Levis“ vor allem die Betätigung der ethischen Grundgebote „der Gottesfurcht“ und der mit ihr auf das engste zusammenhängenden „Scheu vor dem göttlichen Namen“ bedeutet. Des näheren erklärt der Prophet, dass die Betätigung der Gottesfurcht drei Hauptstücke umfasse: Lehre, Leben und Seelsorge.

Die Lehre, von der der Prophet hier redet, bezeichnet er selbst als Toraerteilung (V. 6 f. 9) d. h. als mündliche Weisung bzw. Unterweisung sowohl in religiös-kultischen als auch in sittlichen und rechtlichen Dingen (vgl. B. II zu 2, 6). Maleachi knüpft auch hier an den Segen Mosis (Dt. 33, 10) an, berührt sich aber zugleich auch mit D (Dt. 17, 8—11; 24, 8 vgl. 19, 17 f.; 21, 5) und P (Lev. 10, 10 f.), die ebenso wie Ezechiel (44, 23 f.) die Toraerteilung ausdrücklich als Amtspflicht der Leviten bzw. der Priester hervorheben, während Jeremia (18, 18 vgl. 2, 8), Micha (3, 11), Sēphania (3, 4), Haggai (2, 11 ff.) ebenso wie der Chronist (2 Chr. 15, 3; 17, 7 f.; 35, 3) diese wenigstens voraussetzen, vgl. Gr. Baudissin (GAP S. 24. 85. 121. 163 ff. 251 f.). Die Pflicht zur Unterweisung aber setzt eine genaue Vertrautheit mit der Ueberlieferung (תּוֹרָה 2, 7) voraus. Diese hat der Priester daher zu

pflegen, oder mit Maleachis Worten geredet, zu wahren bzw. zu hüten (שָׁמַר 2, 7), um aus ihrer Fülle den Bescheidsuchenden (תּוֹרָה יִבְקֶשׁוּ מִפִּיהוּ) die erforderliche Belehrung zukommen zu lassen. Die Art der Belehrung aber muss ohne Falsch (עֲלֹהָ V. 6) und ohne Rücksichtnahme auf Personen (נִשְׁאִים פָּנִים V. 9) d. h. wahrheitsgemäss (אֱמֶת V. 6) und unparteiisch sein.

Maleachis Forderungen nach dieser Richtung bilden gleichsam die positive Ergänzung zu den Klagen eines Jesaja (28, 7), Micha (3, 11), Sēphania (3, 4) und Ezechiel (22, 26) über die Vernachlässigung, Käuflichkeit und Vergewaltigung der priesterlichen Belehrung (תּוֹרָה) bzw. Rechtsprechung (פְּלִילִיָּה). Zugleich ist das Prinzip der Wahrheitsgemässheit, das der Prophet für die mündliche Tora fordert, nur eine Uebertragung auf diese des Prädikats, das anderwärts sowohl von der geschriebenen Tora ausgesagt wird (Ps. 119, 142; 19, 10) als auch von dem gesprochenen (2 Sam. 7, 28. 1 Kön. 17, 24) oder geschriebenen Gotteswort (Dan. 10, 21).

Soll Levis Lehre durch untrügliche Wahrheit gekennzeichnet sein, so sein Leben durch innigste Gemeinschaft mit Gott (הִלָּכָה אִתִּי V. 6). Die Gemeinschaft mit Gott aber bedeutet zugleich jene sittliche Integrität, wie sie durch genaue Einhaltung des göttlichen Weges, der von Gott vorgeschriebenen Normen bedingt ist (V. 9; zu der LA הִלָּכָה statt הִלְכָּה s. B. II z. St.). So gestaltet sich denn Levis Leben zu einem Wandeln auf ebener, durch keinerlei Hindernisse gehemmten Bahn (בְּמִישׁוֹר), die ihn an Jahves Seite sicher und ungelährdet (בְּשָׁלוֹם) dem Ziele entgegenführt (V. 6).

Das Lebensideal, das Maleachi hier den Priestern vorhält, erinnert unwillkürlich an P, der in ganz analoger Weise die Frömmigkeit der beiden Urväter Henoch und Noah als ein Wandeln mit Gott (הִתְהַלַּךְ אִתְּהוֹאֵלֹהִים) charakterisiert (Gen. 5, 22. 24; 6, 9).

Sind wir jedoch mit unserer Annahme im Recht, dass Maleachis Auffassung von der Leviberith auf den Segen Mosis (Dt. 33, 8 ff.) bzw. auf eine dort vorausgesetzte Tradition zurückgeht (vgl. oben § 11 S. 275), dann könnte übrigens die Schilderung von Levis gottwohlgefälligem Wandel eventuell auch als Reflex des אִישׁ הַסִּידֵר (Dt. 33, 8 vgl. Driver ICC z. St.) betrachtet werden, falls es nicht ratsamer ist, הַסִּידֵר als von אִישׁ abhängigen

Genetiv zu fassen und auf Mose zu beziehen (vgl. König, Deuteronomium 1917 zu 33, 8. Budde, Der Segen Mose's 1922 S. 22 ff.).

Die wahrheitsgemässe Lehre und das unsträfliche Leben der Priester sind gleichsam die beiden Pfeiler, auf denen ihre seelsorgerische Arbeit am Volk ruht. Das Wesen dieser Arbeit, die der Prophet mit dem Ausdruck **הַשִּׁיב כִּעֵיִן** (2, 6) charakterisiert, ist demnach durch den Gegensatz gegen die Sünde bzw. Sündenschuld (**עֵיִן**) bestimmt, die jedoch entsprechend dem oben (S. 319) über die Tora Bemerkten nicht auf das kultische Gebiet allein zu beschränken ist (vgl. B. II z. St.). Bei der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks **הַשִּׁיב כִּן** (vgl. B. II zu 2, 6) handelt es sich dabei sowohl um Bewahrung vor der Sünde und deren Folgen als auch um Bekehrung von der Sünde im Zusammenhang mit religiös-sittlicher Erneuerung.

So soll demnach Levis Tun im Kampf gegen die Sünde vor Schuld bewahren und zugleich von Schuld befreien. Ergänzt wird diese Aussage noch durch die gegensätzlich aus dem Vorwurf 2, 8 (**הַכְשִׁילֶתֶם רַבִּים בְּתוֹרָה**) zu erschiessende Angabe. Ist **הַכְשִׁיל** das Gegenteil von **עָזַר** (2 Chr. 25, 8; 28, 23), so ergibt sich demnach als Pflicht für Levi, dem Volk beizustehn, d. h. es auf den ihm von Gott vorgezeichneten Weg zu führen, zu leiten, zu stützen, damit es nicht auf Abwege gerate, nicht strauchele oder zu Fall komme.

Mit dieser Auffassung von der erzieherisch-seelsorgerischen Tätigkeit der Söhne Levis knüpft Maleachi offenbar direkt an Ezechiel (3, 16—21; 33, 1—9) an, der es als seine vornehmste Aufgabe unter den Exulanten betrachtete, als von Gott bestellter Wächter (**צִפְּהָ**) mahnend und warnend darüber zu wachen, dass einerseits die Gottlosen sich von ihrer Schuld (**עֵיִן** Ez. 3, 18 f.; 33, 8) bekehren (**שׁוּב** Ez. 3, 19; 33, 9), andererseits aber auch die Frommen vor Schuld bewahrt bleiben. Dagegen hatte noch Jeremia (23, 22) die Bekehrung (**הַשִּׁיב**) des Volkes von seinem bösen Wege und von seinen bösen Handlungen als Aufgabe — nicht der Priester, sondern der Propheten hingestellt.

Ueberträgt demnach Maleachi im Anschluss an den priesterlichen Propheten Ezechiel die bisher für prophetisch gehaltenen Funktionen auf die Priester, so ist es verständlich, wenn er auch erstmalig, wie nachher nur noch Koheleth (5, 5), die prophetische

Ehrenbezeichnung מַלְאָךְ יְהוָה (Hag. 1, 13. Jes. 44, 26 vgl. 2 Chr. 36, 15 f.) auf die Söhne Levis anwendet. Ist aber die Bezeichnung מַלְאָךְ יְהוָה zugleich Benennung jenes himmlischen Wesens, das, wie oben § 4 (S. 242) gezeigt worden, als göttliche Erscheinungs- und Offenbarungsform (Ex. 23, 20 f.) den Verkehr Jahves mit den Menschen vermittelt (Sach. 3, 1) und von ihm einst auch zum Führer seines Volkes bestimmt war (Ex. 23, 20), so ergibt sich demnach auch, dass die Charakterisierung des Priesters als מַלְאָךְ יְהוָה zugleich einen zusammenfassenden Hinweis enthält auf seine Mittlerrolle als des Trägers göttlicher Offenbarung an das Volk und als dessen Führer im Auftrage Gottes.

Das sittlich hochgestimmte Priesterideal, das Maleachi hier aus der Wurzel des Grundbegriffs מִזְבֵּחַ ableitet, kontrastiert in auffälliger Weise mit der Erklärung, die der Prophet im ersten Teil (1, 6 ff.) derselben Rede (1, 6—2, 9) von dem genannten Grundbegriff gibt. Wie wir bereits oben § 11 (S. 277 f.) und § 26 (S. 309) sahen, besteht nach 1, 6 ff. die Gottesfurcht und die mit ihr eng zusammenhängende Gottesverehrung vor allem in der genauen Erfüllung der kultischen Obliegenheiten. Als solche nennt der Prophet in erster Linie die Darbringung von Opfern.

Die Darbringung selbst bezeichnet er mit הָגִישׁ (1, 7 f. vgl. 1, 11; 2, 12), זָבַח (1, 8. 14) bzw. הָגִישׁ לְזִבְחֹה (1, 8) und הִבִּיֵּא (1, 13). Von diesen Ausdrücken ist הָגִישׁ לְזִבְחֹה Maleachi allein eigentümlich, vgl. unten Kap. VIII § 10. Zu dem sonstigen Gebrauch der anderen termini s. B. II zu 1, 7. 8. 13.

Das Opfer selbst bezeichnet Maleachi in Anlehnung an den Sprachgebrauch der älteren Zeit mit Vorliebe als זֶבֶח (1, 10. 11. 13; 2, 12. 13; 3, 3. 4 vgl. B. II zu 1, 10), daneben auch metaphorisch mit dem singulären Ausdruck אֶכֶל (1, 12 vgl. unten Kap. VIII § 10) sowie in Anlehnung an den Sprachgebrauch von Ezechiel, H und P als לֶחֶם (1, 7 vgl. B. II zu z. St.) im Sinne von אֶכֶל הָאֱלֹהִים (vgl. B. II zu 1, 12) bzw. לֶחֶם הָאֱלֹהִים (vgl. Lev. 21, 6. 8. 17. 21 f.; 22, 25. Num. 28, 2. Ez. 44, 7) und einmal auch metonymisch wie Ex. 23, 18 als חֲגִים (2, 3) = זִבְחֵי חֲגִים (vgl. B. II zu 2, 3).

Die hier genannten Festopfer sind neben den privaten Gelübdeopfern (1, 14) die einzigen Opferarten, die Maleachi ausdrück-

lich nennt. Doch im letzten Grunde unterscheidet unser Prophet nur zwei Kategorien von Opfern: korrekte und inkorrekte bzw. vorschriftsmässige und vorschriftswidrige. Die vorschriftsmässigen bezeichnet er mit dem nur hier im A. T. vorkommenden Ausdruck **מִנְחָה טְהוֹרָה** (1, 11 vgl. unten Kap. VIII § 10) d. h. vollwertige Opfer im Sinne physischer Integrität (vgl. 1, 8. 13) und ethischer Makellosigkeit (vgl. 1, 13), s. B. II z. 1, 11. So beschaffene Opfer allein gewährleisten eine Darbringung **בְּצִדְקָה** (3, 3) d. h. in rechter, normgemässer, gottwohlgefälliger Weise, vgl. oben § 2 (S. 231). Beiläufig sei bemerkt, dass der Ausdruck **הַיֵּשׁ מִנְחָה בְּצִדְקָה** Maleachis Sondergut ist (vgl. unten Kap. VIII § 10) ebenso wie die Forderung ethischer Makellosigkeit der Opfergabe im Sinne des Verbotes der Darbringung von geraubten bzw. unrechtmässig erworbenen Tieren — eine Forderung, die jedoch in der nachkanonischen Literatur (Jes. Sir. 31, 21. 24) vereinzelt wiederaufgenommen wird, vgl. B. II zu 1, 13.

Im Gegensatz zu den korrekten Opfern heissen die inkorrekten, vorschriftswidrigen **לֶחֶם מְגָל** = beflecktes Brot (1, 7). Zu dem Gebrauch des im A. T. sonst nicht vorkommenden Ausdrucks vgl. unten Kap. VIII § 10, s. auch B. II zu 1, 7.

Die Wirkung der korrekten Opfer ist, dass Gott sich ihnen zuwendet (**פָּנֹת אֱלֹהֵימִנְחָה** 2, 13) d. h. sie wohlgefällig aufnimmt (**לָקַחַת רָצוֹן** 2, 13), Wohlgefallen daran hat (**רָצָה** 1, 10. 13), sie als angenehm empfindet (**עָרַב** 3, 4) und zugleich auch seine Geneigtheit (**הִפָּיַן** 1, 10) den Darbringern zuwendet, gleichsam ihr Angesicht wie das eines zu Boden niedergesunkenen Bittstellers emporhebt (1, 8).

Im engsten Zusammenhang mit dieser Wirkung der korrekten Opfer steht ihre Bedeutung als Grundlage für die Erhörung des Gebets. Aus den ironisch gemeinten Worten von 1, 9 ergibt sich jedenfalls, dass die Gebete der Priester unerhört bleiben, solange minderwertige Opfertiere auf den Altar Jahves kommen, vgl. oben § 6 S. 256. Unverkennbar ist auch hier die eschatologische Orientierung. Der Inhalt des in 1, 9 genannten Gebets bezieht sich auf die göttliche Begnadigung (**וַיְהַיֵּנוּ**) d. h. die Herbeiführung der Endzeit, vgl. B. II z. St. Das gleiche gilt auch von den in 2, 13 und 3, 13 berührten bzw. vorausgesetzten Gebeten der Gemeindeglieder, vgl. B. II z. d. Stt. So werden die korrekten Opfer neben

der gewissenhaften Entrichtung des Zehnten (3, 10 ff.) ebenso wie die Reinerhaltung des jüdischen Bluts (2, 10—16) zur *conditio sine qua non* für den Anbruch der Heilszeit und tragen zu ihrer Beschleunigung mit bei (3, 3 f.), vgl. oben § 6 S. 256. Als natürliche Kehrseite dieser Auffassung ergibt sich die Stellungnahme zu den inkorrekten Opfern als einem Hindernis für den Eintritt der Vollendungszeit (1, 9).

Mit diesem Urteil über den eschatologischen Wert des vorschriftsmässigen Opferdienstes knüpft Maleachi, wie bereits oben (§ 6 S. 256) gezeigt worden, direkt an Haggai und Sacharja an, indem er ihre Forderungen inbetreff des Tempelbaus auf den Tempeldienst überträgt.

Von dieser Basis aus gelangt Maleachi zu der ganz eigenartigen Auffassung, dass die Gewähr für die Erhörung der Gebete in der Korrektheit der damit verbundenen Opfer liege. Zu den sonstigen altt. Garantien in dieser Beziehung s. J. Köberle, Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im A. T. (Sonderabdruck aus der Festschrift der Universität Erlangen zur Feier des achtzigsten Geburtstages Sr. königlichen Hoheit des Prinzregenten Luitpold von Bayern), Erlangen u. Leipzig 1901.

Von weiteren kultischen Befugnissen der Söhne Levis bzw. der Priester erwähnt Maleachi nur noch das Schliessen der Tempeltüren und das Anzünden der Altarflamme (1, 10), wobei er jedoch beide Funktionen lediglich als Umschreibung für den Begriff des Kultus überhaupt nennt, vgl. B. II z. St.

Als Einkünfte des Tempelpersonals nennt Maleachi (3, 8) in der Zeit nach der Ankunft Esras (vgl. oben Kap. IV § 4) den Zehnten (מַעֲשֵׂר) und die Teruma (תְּרוּמָה), wobei er in Uebereinstimmung mit P (Num. 18, 8—32) sowie mit der nachexilischen Praxis (Neh. 10, 38; 12, 44; 13, 5. 2 Chr. 31, 12) unter dem Zehnten das Leviten- und unter der Teruma das Priesterdeputat verstanden haben wird, vgl. B. II z. St. Die Nebeneinanderstellung dieser beiden Formen des Deputats zeigt übrigens, dass Maleachi trotz sonstiger Gleichsetzung von Priestern und Leviten (vgl. oben § 2 S. 231) doch den Unterschied zwischen beiden gekannt haben muss.

Abweichend von P (Num. 18, 21—32), jedoch im Einklang mit einer der Formen nachexilischer Praxis (Neh. 10, 38aβ; 12, 44; 13, 5. 12. 2 Chr. 31, 11 f.) fordert Maleachi (3, 10) die Ablieferung des Zehnten in die Vorratskammern des Tempels und

kennzeichnet dementsprechend diese Naturalleistung auch als **טָרֶף** d. h. als Mittel zum Lebensunterhalt des Tempelpersonals. Ueber das sich hieraus ergebende Verhältnis Maleachis zu P s. oben Kap. IV § 4. Als Bezeichnung für die Einkünfte der Priester fassen einige Erklärer (s. B. II zu 2, 2) auch die in 2, 2 genannten **בְּרִכּוֹת**, doch handelt es sich hier, wie in B. II z. St. des näheren gezeigt wird, vielmehr um einen zusammenfassenden Ausdruck für die ganze Segensfülle, die den Priestern aus der Leviberith (vgl. oben S. 319) erwuchs und die ihre Macht (**זֶרַע** 2, 3 vgl. B. II z. St.) und ihr Ansehen (zu **נִכְבָּד** als Gegensatz zu **נִבְיָה** s. B. II zu 2, 9) bedingte.

§ 32.

Abschliessende Bemerkungen zur Ethik.

Ueberblickt man Maleachis Ethik als Ganzes, so ist ihre religiöse Fundamentierung ganz unverkennbar. Ihre Wurzel ist Gottesfurcht und Gottesverehrung (1, 6; 2, 5 vgl. 3, 5) die auch Umkehr zu Gott genannt werden kann (3, 7 ff.), vgl. § 26; § 30 (S. 318).

Auf der religiösen Basis erhebt sich als ihr zweites Merkmal die kultische Bestimmtheit. Allerdings fordert Maleachi Glauben an Jahves Liebe (1, 2 ff.) und an die Unveränderlichkeit seines sittlichen Wesens (2, 17; 3, 6) sowie Gemeinschaft mit Gott (2, 6) in der Ausschliesslichkeit seiner Verehrung (3, 5 vgl. oben § 27 S. 310), desgleichen auch Treue gegen den Nächsten d. h. Volksgenossen (2, 10), Treue gegen die ererbte national-religiöse Eigenart (2, 10 f.), Treue des Ehemannes gegen sein Weib (2, 14 f. vgl. oben § 28), gewissenhafte, unparteiische und wahrheitsliebende Treue im Beruf (2, 6. 9 vgl. oben § 31 S. 319 f.), Fürsorge der Eltern für die Kinder (2, 15) und Ehrerbietung der Kinder gegen die Eltern (1, 6 vgl. oben § 29), Menschenfreundlichkeit der Arbeitgeber gegen die Arbeitnehmer, sowie aller sozial Bevorrechteten gegen die sozial Benachteiligten (Fremdlinge, Witwen und Waisen 3, 5 vgl. oben § 30). Doch diese rein sittlichen Gebote sind alle mehr oder weniger, sei es direkt, sei es indirekt, zu kultischen Ordnungen in Beziehung gesetzt. So bedeutet die eheliche Treue zugleich die Heilighaltung des Tempels, wie umgekehrt jede eheliche Untreue in Gestalt der Mischehe mit einer Heidin die Entweiheung des Gotteshauses in

sich schliesst (2, 11 vgl. oben § 28 S. 312 f.). Ebenso wird auch die Berufstreue vor allem in kultischem Sinne aufgefasst, da sie ausdrücklich nur von den Kultusdienern gefordert wird (2, 6. 9 vgl. oben § 31 S. 319 f.). Ähnliches gilt auch von der Gottesgemeinschaft im persönlichen Wandel (2, 6 vgl. oben § 31 S. 320).

Auf der gleichen Linie bewegt sich Maleachi, wenn er neben dem Glauben an Gottes Liebe doch vor allem vorschriftsmässige Ausübung des Opferkultus (1, 6—14) sowie die gewissenhafte Ablieferung der kultischen Abgaben (3, 8 ff.) verlangt (vgl. oben § 26 S. 309).

Das dritte Merkmal der Ethik unseres Propheten ist ihre endgeschichtliche Motivierung. Der Glaube an Jahves Liebe und an seine Unveränderlichkeit ist gleichbedeutend mit dem Glauben an Jahves baldige Parusie (vgl. oben § 27 S. 310). Im Zusammenhang damit wird die vorschriftsmässige Ausübung des Opferdienstes und die ungeminderte Ablieferung des Zehnten als notwendige Vorbedingung für den Eintritt der Endzeit hingestellt (vgl. oben § 31 S. 324). In ganz analoger Weise erscheint auch die eheliche Treue und die Fürsorge der Eltern für die Kinder im Sinne einer Reinerhaltung des jüdischen Blutes durch Vermeidung von Mischehen als unerlässliche Voraussetzung für den Anteil an den Segnungen der Vollendungszeit (vgl. oben § 28 S. 312. 314; § 29 S. 315). Ja, selbst die soziale Frage wird hier in ein endgeschichtliches Licht gerückt durch den ausdrücklichen Hinweis darauf, dass der bevorstehende Advent Jahves ein Strafverfahren gegen alle diejenigen bedeute, die sich in der Lohnfrage an der Arbeiterklasse vergriffen oder sonst irgendwie die Rechte der wirtschaftlich Wehrlosen angetastet haben (3, 5 vgl. oben § 30 S. 318).

Mit den genannten Merkmalen erweist Maleachi sich auch hier als getreuer Schüler Ezechiels, ist doch des letzteren Ethik nicht nur eschatologisch motiviert (vgl. oben § 30 S. 318), sondern auch kultisch-zeremoniell gefärbt (vgl. oben § 28 S. 314), s. Stade (B. Th. S. 287), Smend (ARG² S. 311 f.). Abschliessend kann Maleachis Ethik demnach charakterisiert werden als religiös fundamentierte und kultisch gerichtete Adventsethik ezechielscher Observanz.

Den Adventscharakter der Ethik teilt Maleachi übrigens auch mit Haggai, Sacharja und Tritojesaia, desgleichen auch die kultische Orientierung; allerdings erscheint letztere bei den drei

genannten Vorgängern Maleachis entsprechend ihrem individuell verschieden abgestuften Verhältnis zu Ezechiel (vgl. unten § 39) in dreifach modifizierter Form: bei Haggai überwiegt das kultische Moment in dem Masse, dass er im Zusammenhang mit seiner Grundforderung — der des Tempelsbaus — nur die Forderung der Heiligkeit und Reinheit der Gemeinde (Hag. 2, 11 ff.) stellt; bei Sacharja dagegen gehen kultische Gebote mit sittlichen Hand in Hand, während bei Tritojesaia endlich die kultischen Forderungen stark hinter den sittlichen zurückstehen, vgl. oben § 6 S. 257. So weist denn Maleachis Ethik alle charakteristischen Züge des nachexilisch-ezechielischen Typus auf. Jedenfalls ist ihr Unterschied von der der vorexilischen Propheten mit Händen zu greifen. Was diese und mit ihnen auch Deuterojesaia im Namen Gottes von Israel fordern, trägt ausgesprochen religiös-sittlichen Charakter, sei es dass sie wie Amos (5, 15. 24) Recht und Gerechtigkeit für die oberste Pflicht ausgeben, sei es wie Hosea (4, 1; 6, 6) Gotteserkenntnis und Liebe, sei es wie Jesaia (7, 9; 28, 16), Habakkuk (2, 4) und Deuterojesaia (Jes. 40, 31; 41, 10. 14) glaubensvolles Gottvertrauen, sei es wie Sefania (2, 3; 3, 12) Demut, sei es wie Micha (6, 8) Recht tun, Menschenfreundlichkeit und demütigen Wandel, sei es wie Jeremia Gehorsam (Jer. 7, 23) und innigste Gemeinschaft des Herzens mit Gott (Jer. 4, 4; 31, 33). Als natürliche Kehrseite dieser rein sittlichen Betrachtungsweise ergab sich eine Entwertung des kultischen Zeremoniendienstes (vgl. Am. 5, 21 ff. Mich. 6, 6 ff. Jes. 1, 11 ff. Jer. 7, 21 ff.), der umgekehrt dem Ezechieliker Maleachi als die eigentliche Betätigungssphäre gottwohlgefälligen Handelns in Erwartung des nahe bevorstehenden Endes galt.

F. §§ 33—36. Der Sündenbegriff.

§ 33.

Die Bezeichnungen der Sünde.

Von den im A. T. üblichen Bezeichnungen der Sünde (vgl. Dillmann, Theol. S. 373 ff. Smend ARG² S. 109. Schultz, Theol.⁵ S. 522—25. Stade, B. Th. S. 200. Koeberle, Sünde und Gnade 1905 S. 21 f. Bennewitz, Die Sünde im alten Israel 1907 S. 42—50) gebraucht Maleachi folgende 5:

1) רִשְׁעָה (1, 4 vgl. 3, 15. 19)

2) רָע (1, 8 vgl. 2, 17)

3) עֵין (2, 6; 3, 6, wo כְּעֵינֵיכֶם לֹא הָדַלְתֶּם statt כָּלֵיתֶם zu lesen ist, vgl. B. II z. St.)

4) הוֹעֵבָה (2, 11)

5) חֲכָם (2, 16).

Den Bezeichnungen der Sünde entsprechen auch die der Sünder als

1) עֹשֵׂי רָשָׁעָה (3, 15. 19)

2) עֹשֶׂה רָע (2, 17)

3) רָשָׁעִים, רָשָׁע (3, 18. 21)

4) יָדִים (3, 15. 19)

5) לֹא יִרְאוּנִי (3, 5)

6) אֲשֶׁר לֹא עָבַד אֱלֹהִים (3, 18).

§ 34.

Die Arten bzw. Erscheinungsformen der Sünde.

Der Vielheit der Namen entspricht die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen der Sünde. Maleachi kennt Sünden der Heiden, genauer der heidnischen Edomiter (1, 4), der halbheidnischen Samariter (3, 5. 15. 18. 19. 21) und der Israeliten bzw. der Tempelgemeinde.

Innerhalb der Tempelgemeinde unterscheidet er Sünden gegen Gott (1, 13 f.; 3, 9) bzw. gegen den göttlichen Namen (1, 6. 12), Sünden gegen den Nächsten, sei es gegen dessen Person (2, 10); sei es gegen dessen Eigentum (1, 13), und Sünden gegen die eigene Person (2, 16).

Die Sünden gegen den Nächsten d. h. Volksgenossen (2, 10) aber können sowohl Sünden der Priester gegen die Laien (2, 8 f.) als auch der Laien gegen die Priester (3, 8 ff.) sein, ferner Sünden der Arbeitgeber gegen die Arbeitnehmer (3, 5), der Männer gegen ihre Frauen (2, 14), der Väter gegen ihre Kinder (2, 15). Dazu kommen noch die Versündigungen der Einzelnen an den idealen und realen Gütern der Gesamtheit, die Versündigungen an Religion und Volkstum (2, 10), am Tempel (2, 11), am Altar (1, 7. 12) und an dessen Opfern (1, 7 f. 12 ff.). Die genannten Sünden können sowohl Sünden der Tat (1, 8. 13; 3, 8) als auch der Rede und der Gesinnung (1, 7 f. 12; 2, 17; 3, 13) sein.

Neben den Individualsünden stehen die Kollektivsünden, sei es des gesamten Volkes (3, 9; 2, 11), sei es einzelner Stände

wie der Priester (1, 6—2, 9). Doch stehen die beiden Begriffe der Gesamt- und der Einzelschuld für Maleachi nicht nur nebeneinander, sondern bedingen sich auch wechselseitig. Daher kennzeichnet auch der Prophet das Eingehen von Mischehen durch einzelne Gemeindeglieder als Sünde Judas bzw. als Verschuldung von Stadt und Land (2, 11 vgl. B. II z. St.). Das starke Hervortreten des Kollektivmoments in Maleachis Sündenbegriff zeigt sich auch in dem bereits oben (§ 11 S. 278; § 3 S. 239; § 2 S. 234) mehrfach erwähnten Umstand, dass der Prophet die Samariter schlechtweg die Sünder (עֲשֵׂי רִשְׁעָה 3, 15. 19 bzw. רִשְׁעִים 3, 18. 21) nennt im Gegensatz zu den Gottesfürchtigen (יְרֵאָה 3, 16 bzw. יְרֵאֵי שֵׁם יְהוָה 3, 20) oder Frommen (צַדִּיק 3, 18) d. h. der Tempelgemeinde.

Schliesslich scheint Maleachi auch zwischen vergebbaren und unvergebbaren Sünden zu unterscheiden; zu letzteren wäre jedenfalls die Sünde Edoms zu rechnen, von der es ausdrücklich heisst, dass sie einen ewigen Gotteszorn bewirke (1, 4 vgl. B. II z. St.). Auf der gleichen Linie mit der Sünde Edoms dürfte auch die Sünde der Samariter liegen, da der Prophet nirgends von einer Möglichkeit ihrer Bekehrung redet; die ihnen vorgehaltene Gerichtsdrohung ist jedenfalls apodiktisch-kategorischer Natur (3, 5. 19 ff.) im Unterschied von der der Tempelgemeinde (3, 24) bzw. den Priestern (2, 2) nur hypothetisch angedrohten Strafheimsuchung.

Bei aller Mannigfaltigkeit der Formen, Arten und Grade der Sünde, auf die Maleachi, sei es direkt, sei es indirekt, Bezug nimmt, sind es doch lediglich nur zwei Sünden, die praktisch für ihn als Gegenstand der Polemik in Betracht kommen. Diese beiden Sünden sind: 1) die Vernachlässigung des Kultus durch Priester und Laien und 2) die Mischehen. Die Vernachlässigung des Kultus durch die Priester besteht vor allem in Darbringung fehlerhafter (blinder, lahmer und kranker), geraubter oder sonst minderwertiger Opfertiere (1, 8. 13 f.) als Ausfluss eines geringschätzigen Urteils über den Wert des Altars und seines Dienstes (1, 7. 12). Im letzten Grunde aber geht dieses Verhalten auf einen Mangel an Gottesfurcht und Ehrerbietung vor Jahve zurück (1, 6) und hindert daher auch das Kommen der Vollendungszeit (1, 9). Die kultische Sünde der Laien dagegen besteht in der von alters her eingerissenen unvollständigen Ablieferung der

Abgaben des Zehnten und der Teruma d. h. des Priester- und Levitendeputats an die Tempelzellen, wodurch nicht nur Gott und das Gotteshaus benachteiligt, sondern auch die Gemeinde selbst schwer geschädigt wird (3, 8 f.), weil sie auf diese Weise den Anbruch der Herrlichkeitszeit hintanhält (3, 10 ff.).

Was die zweite Hauptsünde — die Mischehen anbetrifft, so ist ihre allseitige Beleuchtung durch den Propheten bereits mehrfach zur Sprache gekommen, vgl. oben § 28 (S. 312 f.); § 6 (S. 257); Kap. IV § 6 (S. 122 f.); Kap. V § 7 (S. 202).

Die eingehenden Auseinandersetzungen des Propheten mit den beiden genannten Hauptsünden sind aber insofern von besonderer Wichtigkeit, als sie uns einen näheren Einblick in seine Auffassung vom Wesen der Sünde gewähren.

§ 35.

Das Wesen der Sünde.

Nach der formal-negativen Seite ist Sünde für Maleachi ein Abweichen (סור) von den göttlichen Satzungen (חקים) bzw. von dem göttlichen Wege (דרך 2, 8), oder anders ausgedrückt, ein Nichteinhalten (לא שמר 3, 7), eine Uebertretung der göttlichen Normen. Mit dieser Erklärung steht Maleachi vollkommen auf dem Boden des Deuteronomiums einerseits (s. die Belege für den Gebrauch der Ausdrücke סור מן הדרך bzw. סור in analogen Verbindungen und שמר חקים im deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Sprachgebrauch Kap. VIII § 12) und Ezechiels andererseits (vgl. Ez. 5, 6; 18, 19; 20, 16. 21).

Das Uebertreten des göttlichen Gebots aber ist gleichbedeutend mit einer Abkehr von Gott (3, 7), die ihrerseits nichts anderes ist als ein Mangel an Gottesfurcht (אורא 1, 6 vgl. 3, 5) und Gottesverehrung (קבר 1, 6 vgl. 2, 2). Ist aber אורא, wie bereits oben (§ 26 S. 309) gezeigt worden, bei Maleachi durchaus kultisch bestimmt, so ergibt sich von hier aus auch die kultische Orientierung seines Sündenbegriffs, die namentlich in den Darlegungen 1, 6—14 und 3, 7 ff. deutlich zum Ausdruck kommt, vgl. oben § 11 S. 277. Ganz besonders charakteristisch in dieser Beziehung ist die Auffassung von den Mischehen als einer Profanation (חלל) des Heiligtums d. h. des Tempels (2, 11 vgl. B. II z. St.).

Wie in der Ethik (vgl. oben § 32 S. 326), so geht auch hier mit der kultischen Betrachtungsweise die eschatologische Hand in Hand. Die beiden Hauptsünden, gegen die Maleachi ankämpft (vgl. oben § 34 S. 329), erscheinen ihm vor allem deswegen so verdammungswürdig, weil sie das Kommen der Endzeit hintanhalten. Sowohl in der Verurteilung der Mischehen als auch in der Polemik gegen die Vernachlässigung des Altardienstes durch die Priester (1, 9) und der Tempelsteuerpflicht durch die Laien (3, 10 ff.) tritt dieser Gesichtspunkt unverkennbar hervor, vgl. oben § 34 (S. 329 f.), auch § 6.

Die massgebende Rolle, die das Moment der Kollektivschuld (3, 9) im Sündenbegriff Maleachis spielt, war bereits oben (§ 34 S. 328 f.) zur Sprache gekommen. Eng damit verbunden ist die Auffassung von dem hereditären Charakter der Sünde. Allerdings ist Maleachi ebenso wie der gesamten übrigen Prophetie die Idee einer Erbschuld fremd in dem Sinne, wie sie Röm. 5, 12 ff. IV Esra 3, 21; 7, 118. Apoc. Bar. 17, 3; 23, 4; 48, 42 f. dargelegt wird, vgl. Bousset (RJ² S. 466 f.), Bertholet (B. Th. II S. 412). Wohl aber kennt er eine von alters her von den Vätern angestammte Sünde, der sich die Jakobssöhne mit unverbesserlicher Zähigkeit je und je schuldig gemacht in fortgehender Uebertretung der göttlichen Gebote, und zwar seit Beginn der nachmosaischen Zeit (3, 6 f. vgl. oben § 13 S. 283 f.).

Als göttliche Reaktion gegen die Sünde nennt Maleachi nur einmal (1, 4), und zwar in bezug auf Edom den Zorn Jahves (וְעֵם יִדְדָה), während er sich in bezug auf Israel mit dem anthropomorphisierenden Hinweis begnügt, dass durch die Sünde Jahve gereizt (1, 13) bzw. ihm Verdruss bereitet werde (2, 17). Nachdrücklich dagegen betont unser Prophet die bereits in dem Ausdruck וַעַם (vgl. B. II zu 1, 4) liegende Kundgebung des göttlichen Zornwillens — den Fluch, den Jahve über die Sünder verhängt. Diesen Fluch nennt Maleachi sowohl כְּאִרְעָה (2, 2; 3, 9) als auch חֲרָם (3, 24); letzterer Ausdruck ist im gegebenen Zusammenhang ein rein eschatologischer Begriff, ersterer dagegen sowohl ein endgeschichtlicher (2, 2) als auch ein rein geschichtlicher bzw. ein Gegenwartsbegriff (3, 9). Als Gegenwartsbegriff betrachtet, bedeutet der göttliche Fluch lediglich ein pädagogisches Besserungsmittel in der Hand Gottes: durch Verhängung einer Heuschreckenplage im Zusammenhang mit Dürre und Miss-

wachs soll die Gemeinde wieder zur Umkehr bewegt werden (3, 9 ff.).

Den gleichen Zweck verfolgt auch der hypothetisch den Priestern (2, 2) und der Gesamtgemeinde (3, 24) angedrohte Fluch bzw. Bannfluch. Den Inhalt des genannten hypothetischen Fluchs bildet jedoch der Ausschluss der Priester von dem Reich der Endzeit (2, 9 vgl. B. II z. St.) bzw. die Abrogation der endgeschichtlichen Verheissung für die Gemeinde (3, 24 vgl. B. II z. St.). Auf der gleichen Linie liegt auch die Strafe, mit der die Sünde der Mischehen bedroht wird: der Verlust der Güter der Endzeit für die Schuldigen in der Person ihrer Nachkommenschaft (2, 12. 15). Dementsprechend werden auch die Sünder *κατ' ἐξοχήν*, die Samariter (vgl. oben § 34 S. 329), unmittelbar vor dem Einzug der göttlichen Glorie in den Tempel restlos der Vernichtung preisgegeben (3, 19 ff.). So greift die Sünde mit ihren Folgen vor allem in die Zeit des Endes hinein. Das bereits oben (S. 331) erwähnte eschatologische Moment im Sündenbegriff Maleachis tritt hier gleichsam als dominierend hervor.

Abschliessend wird man daher, wenn auch *cum grano salis*, sagen können: Sünde ist für Maleachi alles das, was dem Kommen der Endzeit hindernd im Wege steht.

§ 36.

Abschliessende Bemerkungen zum Sündenbegriff.

Ist nach dem in den drei vorhergehenden §§ Dargelegten Maleachis Sündenlehre ein Korrelat seiner Ethik, so ergibt sich von hier aus auch für diesen Punkt sein Verhältnis zu Ezechiel und zu seinen nachexilischen Vorgängern (Haggai, Sacharja und Tritojesaia) einerseits und zu den vorexilischen Propheten andererseits.

Die für Maleachis Sündenbegriff charakteristischen Momente: das kultische, das eschatologische und nicht minder das kollektiv-hereditäre liegen alle bereits bei Ezechiel unmissverständlich formuliert vor. Die Sünde der Vergangenheit, die Ezechiel als die eigentliche Ursache für den Zusammenbruch Judas hinstellt, sind die seit der Zeit des ägyptischen Aufenthalts in ununterbrochener Kontinuität von Gesamtisrael verübten kultischen Verschuldungen (Ez. 16. 20. 23), denen erst in der Endzeit durch eine festgefügte Kultus- und Gemeindeordnung (Ez. 40—48) ein

definitives Ziel gesetzt werden kann. Einer der hier im Vergleich mit Maleachi vorliegenden Differenzpunkte ist bereits oben § 13 (S. 284) erwähnt worden: Israels Nationalschuld ist so alt wie seine Geschichte, datiert also im Unterschied von Maleachi nicht erst seit dem Aufhören der Mosezeit.

Ein weiterer Unterschied liegt in dem starken Zurücktreten des ezechielschen Individualismus bei Maleachi. Ezechiel bedroht die kultischen und ethischen Verschuldungen, die dem einzelnen Individuum im Augenblick der Endkatastrophe anhaften, mit dem Tode d. h. mit dem Verlust des Lebens im eschatologischen Sinn (Ez. 18, 10—13. 18. 20. 24. 26. 30), vgl. Bertholet (Hes. S. 20 f. 96). In analoger Weise stellt auch Maleachi denjenigen Gemeindegliedern bzw. „dem Gemeindegliede“ (2, 12 vgl. oben Kap. IV § 6 S. 126), das eine Mischehe eingegangen, für seine Deszendenz den Ausschluss von den Gütern der Endzeit in Aussicht. Doch ist, wie bereits oben (§ 34 S. 329) gezeigt worden, diese Individualsünde zugleich eine Kollektivschuld des ganzen Landes. Andererseits kündigt Maleachi allen Samaritern als der Gemeinschaft der „Uebermütigen und Frevler“ unterschiedslos den Untergang an (3, 19. 21), desgleichen, wenn auch nur bedingterweise, der Gesamtheit der Tempelgemeinde (3, 24), falls ihr Mangel an Gesetzeseifer weiter fort dauere (3, 22).

Neben den Einschränkungen stehen übrigens auch Weiterbildungen ezechielscher Gedankenreihen. Dahin gehört die Auffassung von der Entweihung des Tempels durch die Mischehen (2, 11), handelt es sich doch hier offenbar nur um die konkrete Anwendung bzw. Ausgestaltung der ezechielschen Lehre, dass jede aus Irrtum oder Unwissenheit (מֵאִשׁ שִׁגְיָהּ וּמִפְתִּי) begangene Verschuldung eine Befleckung des Heiligtums darstelle und daher durch eine zweimal im Jahre (am 1. I und 1. VII) vorzunehmende Entsündigung des Tempels zu sühnen sei (Ez. 45, 18 ff. vgl. Kraetzschmar HKAT z. St.).

Diese Auffassung, die Ezechiel sowohl mit P (Lev. 16, 15—20) als auch — insofern es sich um kultische Verschuldungen handelt (Ez. 23, 38) — mit H (Lev. 20, 3) und P (Lev. 15, 31. Num. 19, 13) teilt, ist nur eine Konzentration auf die Kultstätte der älteren deuteronomischen Betrachtungsweise (Dt. 21, 23; 24, 4 vgl. Jer. 2, 7; 3, 1), die übrigens auch bei P noch fortwirkt (Lev. 18, 25. Num. 35, 33), dass jede Sünde Verunreinigung des h. Landes sei, vgl. Smend (ARG² S. 290. 315 f.).

Den eschatologischen Charakter des Sündenbegriffs hat Maleachi ebenso wie den seiner Ethik (vgl. oben § 32 S. 326) mit seinen drei nachexilischen Vorgängern gemein: sowohl Haggai als Sacharja und Tritojesaia setzen ebenfalls die von ihnen gerügten Verschuldungen in direkte Beziehung zu der bevorstehenden Endzeit, vgl. Hag. 1, 8. Sach. 3, 7 f. Jes. 58 f.

Das gleiche gilt von der kultischen Bestimmtheit — allerdings mit dem Unterschiede, dass Haggai nur kultische Verschuldungen kennt (Vernachlässigung des Tempelbaus durch die unheilige und unreine Gemeinde Hag. 2, 11 ff.), während Sacharja und Tritojesaia kultische (Sach. 3. Jes. 57, 3—13; 65, 1—7. 11; 66, 1—4. 17) und ethische (Sach. 5, 3 f.; 7, 9 ff. Jes. 58, 3 f.; 59, 1—13) Sünden nebeneinander stellen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Idee der Kollektivschuld. Für Haggai gibt es nur eine Gesamtschuld der Gemeinde; auch Sacharja steht auf dem gleichen Standpunkt, denn wenn er auch die Sünde und Rechtfertigung einzelner Persönlichkeiten wie die des Hohenpriesters Josua hervorhebt, so kommt doch im gegebenen Fall Josua nur als Repraesentant der Gemeinde bzw. seine Schuld als die des ganzen Landes (vgl. 3, 9) in Betracht, vgl. Marti (Dod. S. 408). Tritojesaia betont zwar mit Nachdruck die Sünde der Gesamtheit, sei es der Gemeinde (Jes. 59, 1—15; 63, 17; 64, 5), sei es der Samariter (Jes. 57, 3—13; 65, 1—7. 11), gleichzeitig aber macht er auch bestimmte Personen, nämlich die Späher (צִפִּים) und Hirten (רָעִים) d. h. die Führer und Leiter der Gemeinde für das Unrecht verantwortlich (Jes. 56, 10 ff.), vgl. Köberle (SG S. 284—87).

Was endlich das Moment der hereditären Kontinuität der Sünde anlangt, so wird dasselbe sowohl von Sacharja (1, 4 ff.; 7, 7—14) als auch von Tritojesaia (Jes. 63, 10; 65, 7) nur angedeutet, nicht aber in so unmissverständlicher Weise formuliert wie von Maleachi. Eine bis in die Anfänge Israels zurückgehende Schuld kennt auch Deuterojesaia (Jes. 43, 27), doch die Art und Weise bzw. der Zusammenhang, in dem von dieser Schuld geredet wird, zeigt deutlich, dass Deuterojesaia mit seinem Sündenbegriff ganz auf dem Boden jener rein ethischen Betrachtungsweise steht, die für die vorexilischen Propheten charakteristisch ist. Im Unterschied von Ezechiel besteht für ihn die Sünde vor allem in dem Unglauben, Missglauben und Kleinglauben, der die Exulanten veranlasste, Jahves Macht und Willen zur Erlösung der

Seinen in Zweifel zu ziehen (Jes. 40, 27; 49, 14. 24; 50, 1 f.). Deuterjesaia berührt sich hier, wie Köberle (SG S. 236) richtig bemerkt, eng mit Jesaia, dem zufolge Sünde gleichbedeutend ist mit trotzigem Unglauben und hochmütiger Empörung gegen Gott (Jes. 2, 11. 17; 7, 9; 22, 11), vgl. Smend ARG² S. 221.

Durchaus homogen, wenn auch anders nuanciert, ist der Sündenbegriff des Jeremia, der vor allem durch den Ausdruck „Verstockung des Herzens“ (שְׁרָרֹת לִבָּם הָרַע) gekennzeichnet wird (Jer. 3, 17; 7, 24; 11, 8; 13, 10; 16, 12; 18, 12). Auf der gleichen ethischen Fläche bewegen sich auch die beiden Anfänger der vorexilischen Prophetie: Amos und Hosea; ersterer versteht unter Sünde vor allem das Unrecht (Am. 3, 10; 5, 15; 6, 12), das sich in dem Mangel an Justiz und Humanität (Am. 2, 6 ff.; 8, 6) einerseits und in dem Kultus (Am. 5, 21 ff.) andererseits äussert; letzterer dagegen den Mangel an Gotteserkenntnis und Liebe (Hos. 4, 1) bzw. den ehelichen Treubruch Israels in seinen drei Erscheinungsformen: Bilder- bzw. Baalsdienst (Hos. 2, 7 ff.; 8, 4; 10, 5; 11, 2; 13, 1 f.), Königtum (Hos. 8, 4; 13, 10 ff.) und Bündnisse mit fremden Völkern (Hos. 7, 11; 8, 9; 12, 2).

G. §§ 37–41. Zusammenfassender Rückblick.

§ 37.

Rückblick auf den religiösen Gedankenkreis.

Der Allherr Jahve kommt bald. Sein Kommen ist ein Kommen zum Tempel (3, 1) in Herrlichkeit gleich der der aufgehenden Sonne (3, 20). Der göttliche Advent vernichtet die Samariter (3, 19), der Tempelgemeinde aber bringt er den Beginn der Heilszeit (3, 20 f.), vgl. § 2. Das ist der Tag Jahves, der Tag, den Jahve schafft mit Feuer und Sturm (3, 19. 21), vgl. § 3.

Die Zeichen aber, die diesem Tage vorangehen, sind diese: Es kommt der Bote Jahves, der Engel des Bundes (3, 1), auch Elia der Prophet genannt (3, 23); auch er hat seinen „Tag“, auch er kommt im Feuer (3, 2), um alle Schlacken der Söhne Levis wegzuschmelzen (3, 3), um die Gemeinde für den Empfang ihres Gottes zuzubereiten (3, 24). Es wird Edom zertrümmert werden, sodass kein Stein auf dem andern bleibt (1, 2 ff.). Ja, jetzt schon wird Jahves Name im Gebiet des Heidentums hochgeehrt durch reine Gaben, die ihm in seinen ausserpalaestinsischen Heiligtümern dargebracht werden (1, 11), vgl. § 4.

Dieser Advent Jahves ist gewiss, so gewiss als Israels glorreiche Zukunft in dem himmlischen Schicksalsbuch verzeichnet steht (3, 16), vgl. § 5. Darum soll die Gemeinde an der Gewissheit des baldigen Advents nicht zweifeln (1, 2; 2, 17; 3, 6. 13 f.). Darum soll die Gemeinde auch ihrerseits alle Hindernisse aus dem Wege räumen, die noch der göttlichen Parusie hemmend im Wege stehn. Darum sollen Priester und Laien der Gering-schätzung des Kultus und der Lässigkeit seiner Handhabung baldigst ein Ende machen (1, 6—14; 3, 8—10); darum sollen die Mischehen schleunigst aufgelöst werden (2, 10—16), denn nur innerhalb einer kultisch unsträflichen und rassereinen Gemeinde kann Jahve seinen Wohnsitz nehmen (3, 1—5), vgl. § 6.

Der Gott, dessen Kommen Maleachi verkündigt, ist für ihn vor allem Vater, Herr und König (1, 6. 12. 14): Vater Israels und der Samariter als deren Schöpfer (2, 10), vgl. § 19; der Herr nicht nur des Tempels (3, 1), sondern auch der Herr der Natur (3, 9 ff.) und der Geschichte, der Welterhalter und Weltregent (vgl. § 20); der König Israels und der Heiden in Gegenwart und Zukunft (1, 14) und als König auch Richter (3, 5. 19; 2, 14) und Kriegsmann (3, 24), vgl. § 21.

Der Vater, Herr und König ist Einer (2, 10). Der Eine ist unveränderlich (3, 6). Seine Wohnstätte hat er jetzt im Himmel, im Tempel jedoch wird seine Gegenwart durch seinen שׁמ repraesentiert (1, 6. 11. 14; 3, 16. 20 vgl. § 16), während er in Person bzw. sein קְבוֹר erst in der Endzeit hier Wohnung nehmen wird (3, 1; 3, 20 vgl. § 22). Wie Jahves שׁמ im Tempel, so ist seine רִיח in der Gemeinde gegenwärtig (2, 15 b vgl. § 17).

Die Tempelgemeinde liebt Jahve, und zwar in demselben Masse, als er Edom hasst (1, 2 ff.); innerhalb der Tempelgemeinde aber gilt seine Liebe ganz besonders dem Tempel (2, 11 vgl. § 18). Die Liebe Jahves zur Tempelgemeinde geht vielleicht letztlich auf seine Liebe zum Erzvater Jakob zurück (1, 2 vgl. § 14). Der geschichtlich greifbare Anfangspunkt des Verhältnisses Jahves zu Israel beruht jedoch auf der „Väterberith“ (2, 10) d. h. der Berith, die Gott am Horeb durch Mose mit Israel geschlossen (3, 22) und durch die er Israel zu seinem Eigentumsvolk (עַמּוּלָה) (3, 17), zu seinem Sohn und Knecht (3, 17) erkoren, ihm Satzungen und Rechte auferlegt (3, 22) und ihm seine schonende Milde, Liebe und Huld verheissen (3, 17), vgl. § 11.

Den Verheissungen Gottes steht die Verpflichtung Israels gegenüber, Jahve zu dienen (3, 14), seine Ordnungen ordnungsgemäss einzuhalten (3, 14), ihm Gottesfurcht (אֱלֹהִים), Gottesverehrung (עֲבָדָה 1, 6) und Gottesdienst (3, 14) zu erweisen vor allem durch gewissenhafte Erfüllung der kultischen Pflichten in Gedanken, Worten und Werken, sei es in bezug auf den Tempel (2, 11), den Altar (1, 7. 12) und die auf demselben darzubringenden Gaben (1, 8. 13), sei es in bezug auf die für das Gotteshaus und dessen Diener zu entrichtenden Leistungen (3, 8 ff.), aber auch durch vertrauensvollen Glauben an den sittlich unveränderlichen Gott (2, 17; 3, 6), an seine Liebe zu Israel (1, 2) und an seinen baldigen Advent (2, 17; 3, 13). Das Seitenstück zu der Gottesfurcht und Gottesverehrung ist die Treue gegen die Religion der Väter (2, 10), die zugleich Treue gegen das angestammte Volkstum und das Prinzip der Rassereinheit ist (2, 11), und zwar im Hinblick auf das unmittelbar bevorstehende Ende.

So ist Religion für Maleachi, praktisch betrachtet, vor allem korrekt geübter Kultus in Erwartung der Vollendungszeit (vgl. oben § 10 und § 12); ihre Hauptträger sind die Söhne Levis (vgl. oben § 31 S. 319), zu denen Jahve noch in dem Verhältnis einer Sonderberith steht (2, 5 ff. vgl. § 11); ihre Gemeinschaftsform ist die in Priester und Laien gegliederte Kultusgemeinde (3, 3 f. vgl. § 2 S. 230 f.).

Die Hauptmomente der Religion sind zugleich die Grundlagen der Ethik: sie wurzelt in der Gottesfurcht, und ihre vornehmste Aeussderung ist die Treue gegen die angestammte kultisch-nationale Eigenart (2, 10 f.), die Treue im Beruf (2, 6. 9), die Treue des Ehemannes gegen sein Weib (2, 14 f.), des Arbeitgebers gegen den Arbeitnehmer (3, 5), des Einheimischen gegen den Fremdling (3, 5), und zwar in Erwartung des baldigen Advents Jahves.

Der eschatologische Gesichtspunkt gibt der Ethik ihre eigentliche Richtung, der kultische ihre charakteristische Färbung (vgl. oben § 32). Daher ist auch Sünde alles das, was Jahves Kommen hindert oder auch nur hinausschiebt, seien es kultische Verfehlungen der Priester und Laien (1, 6—14; 3, 8—10), seien es soziale Missstände wie die Mischehen (2, 10—16). Daher sind Sünde und Entweihung des Tempels als der Wohnstätte für den kommenden Herrn auch Wechselbegriffe (2, 11). Daher sind

auch die Samariter, die die reine Gottesverehrung der Tempelgemeinde nicht teilen (3, 5) und sich in hochmütiger Weise von ihrer Kultusordnung fernhalten (3, 15), die Sünder *κατ' ἐξοχήν* (3, 15), vgl. oben § 35.

Im Zusammenhang damit ist auch für die Geschichtsbeachtung des Propheten die gesamte Vergangenheit Israels eitel Sünde und kultischer Abfall (3, 7). Eine Ausnahme bildet nur die ideale Mosezeit mit ihrer gottwohlgefälligen Kultusübung, deren Erneuerung erst die Endzeit wieder bringen wird (3, 3 f.), vgl. § 13.

§ 38.

Die drei Grundelemente der Theologie Maleachis.

Der im vorhergehenden § zusammenfassend skizzierte Gedankenkreis Maleachis ist, wie man sieht, vor allem beherrscht von dem eschatologischen Gesichtspunkt: das Ende ist nahe herbeigekommen. Eschatologisch ist sein Gottesbegriff: Jahve ist der Herr des Advents; eschatologisch seine Religionsauffassung und sein Gemeindeideal: erst in der Kultusgemeinde der Endzeit kommt die Religion als das zwischen Jahve und Israel bestehende Vater- und Dienstverhältnis zu vollkommener Darstellung (3, 17); eschatologisch ist seine Ethik: sie ist vor allem Adventsethik, für die das eigentliche Motiv des Handelns in der Erwartung des Endes liegt; eschatologisch ist sein Sündenbegriff: Sünde ist jede Hemmung der göttlichen Parusie.

Neben dem eschatologischen Gesichtspunkt steht der ritualistisch-kultische. Dieser zeigt sich im Gottesbegriff: Jahves Name ist seine im Kultus gegenwärtige Repraesentation (1, 6. 11. 14; 3, 16. 20 vgl. § 16); Jahves Liebe zu Israel (1, 2) hat ihr besonderes Objekt am Tempel (2, 11). Desgleichen im Religionsbegriff: die vornehmste Betätigung der Gottesfurcht und der Gottesverehrung ist die korrekte Erfüllung der kultischen Pflichten (1, 6—14; 3, 8 ff.), die vornehmsten Träger der Religion in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sind die Kultusdiener, die Söhne Levis (1, 6—2, 9; 3, 3 f.), die eigentliche religiöse Gemeinschaftsform ist die Kultusgemeinde (3, 3 f.). Ebenso im Sündenbegriff: ein Hauptmerkmal der Sünde ist die Entweihung des Tempels (2, 11).

Als dritter charakteristischer Gesichtspunkt tritt endlich

der Partikularismus hervor. Die Vollendungszeit ist nur für Israel (1, 5), genauer für die Tempelgemeinde (3, 4. 20) da; ihr Schauplatz ist das h. Land (1, 5), genauer Juda und Jerusalem (3, 4); die Samariter sind davon ebenso ausgeschlossen (3, 5. 19. 21) wie die Edomiter (1, 3 f.); innerhalb der Tempelgemeinde aber sind die Segnungen der Endzeit nur für diejenigen Glieder derselben bestimmt, die eine rein jüdische Abstammung aufweisen (2, 12). Das nationale Ideal Maleachis ist das einer rassereinen Volksgemeinschaft, die zugleich Kultusgemeinde ist. Das sind die „Gottessprossen“ (2, 15), denen allein die eschatologischen Verheissungen gelten. Der Anteil der Heiden ist auf den lobpreisender Zuschauer beschränkt (3, 12 vgl. § 2 S. 230).

Der Adventist Maleachi ist zwar nicht Apokalyptiker im eigentlichen Sinn des Wortes, wohl aber apokalyptisch angehaucht (vgl. § 8). Der Ritualist Maleachi ist zugleich Legalist, für dessen Kultusideal das Moment gesetzmässiger Korrektheit von konstitutiver Bedeutung ist: Kultlosigkeit ist ihm lieber als inkorrekte Kultusübung (1, 10); nur die vorschriftsmässige Darbringung vollwertiger Opfer kann das Gebet um das Kommen der Heilszeit wirkungsvoll unterstützen (1, 9 vgl. § 31 S. 323 f.), ja ist *conditio sine qua non* für den Eintritt derselben (3, 8—10 vgl. § 6 S. 256). Der Partikularist endlich ist zugleich Nationalist: nur die reine Abstammung berechtigt zum Anteil am Heil (2, 12. 15).

Dieser Dreiklang: apokalyptisch angehauchter Adventismus, legalistischer Ritualismus und nationalistischer Partikularismus, macht das Wesen von Maleachis religiöser Gesamtauffassung aus.

§ 39.

Die Grundlagen der Theologie Maleachis oder Maleachis Verhältnis zu Ezechiel und Deuterosejaia sowie zu Haggai, Sacharja und Tritosejaia.

Die im vorhergehenden § dargelegte Grundanschauung Maleachis ist auf das engste mit der Ezechiels verwandt, vgl. den Nachweis im einzelnen oben § 2 (S. 226. 228 ff. 232 f.); § 3 (S. 238); § 4 (S. 247 ff.); § 7 (S. 263 f.); § 8 (S. 268); § 11 (S. 275. 277 f.); § 13 (S. 284); § 16 (S. 289 f.); § 18 (S. 292 f.); § 19 (S. 295); § 21 (S. 299 ff.); § 22 (S. 302); § 23 (S. 303); § 28

(S. 314); § 30 (S. 317 f.); § 31 (S. 319. 321 f.); § 32 (S. 326); § 35 (S. 330); § 36 (S. 332 f.).

Bei aller Abhängigkeit von Ezechiel fehlt es jedoch auch nicht an Unterschieden. Die wichtigsten derselben sind folgende:

Der Tag Jahves ist nicht wie bei Ezechiel (39, 8) der Tag des Gerichts über die Heidenvölker überhaupt, sondern nur über die Samariter (Mal. 3, 19 ff.), vgl. oben § 3 S. 239.

Die bei Ezechiel an den endgeschichtlichen Davididen (Ez. 34, 23 f.; 37, 24) geknüpfte messianische Hoffnung fehlt vollkommen (vgl. oben § 7); ebenso der Entwurf einer Verfassungs- und Kultusordnung, wie ihn Ezechiel 40—48 bietet (vgl. oben § 24); nicht minder eine abgestufte Rangordnung innerhalb des Tempelpersonals, vgl. oben § 2 (S. 231).

Der Geistesbesitz ist nicht wie bei Ezechiel ein besonderes Kennzeichen der Endzeit (Ez. 36, 27), sondern schon in der Gegenwart der Gemeinde eigen (Mal. 2, 15), vgl. oben § 17 (S. 291).

Im Gottesbegriff Maleachis fehlt die ausdrückliche Nennung der für Ezechiel charakteristischen Idee der Heiligkeit Jahves, vgl. oben § 18 S. 292.

In Veranschaulichung des Verhältnisses Jahves zu Israel fehlt bei Maleachi, abgesehen von der indirekten Andeutung 3, 5, das für Ezechiel charakteristische Bild von der Ehe (vgl. Ez. 16. 23), während andererseits das bei Maleachi stark hervortretende Bild der Vaterschaft (Mal. 1, 6; 3, 17) bei Ezechiel eigentlich ausgeschaltet ist, vgl. oben § 12 S. 281.

Aehnlich verhält es sich mit der Idee des göttlichen Königtums, das Maleachi mit Nachdruck hervorhebt (Mal. 1, 11. 14), während es bei Ezechiel nur beiläufig berührt wird, vgl. oben § 21 (S. 300).

In gewissem Sinne verschieden ist bei aller Aehnlichkeit auch die Geschichtsbetrachtung Maleachis und Ezechiels: beide verurteilen die Vergangenheit Israels als fortlaufenden kultischen Abfall (Mal. 3, -7. Ez. 16. 20. 23), doch erkennt Maleachi in der Mosezeit einen idealen Anfang (Mal. 3, 4), während Ezechiel (20, 7; 23, 3) von einem solchen eigentlich nichts weiss, vgl. oben § 13.

Zu den Unterschieden wären natürlich auch alle diejenigen Punkte zu rechnen, in denen Maleachi die prophetische Literatur mit neuen Elementen bereichert, s. darüber unten § 40.

Neben den Hauptunterschieden stehen auch kleine Abweichungen von nebensächlicher Bedeutung, vgl. oben § 2 (S. 227); § 5 (S. 254); § 11 (S. 278).

Die Unterschiede Maleachis von Ezechiel erklären sich z. T. aus der veränderten zeitgeschichtlichen Situation. Hierher gehört vor allem die Auffassung vom Tage Jahves in seiner Beschränkung auf das Gericht über die Samariter, sowie eventuell auch das Fehlen eines persönlichen Messias, vgl. oben § 3 (S. 240 f.); § 7 (S. 259 f.).

Andere Unterschiede sind im letzten Grunde nur die Folge einer konsequenten Ausgestaltung bzw. Weiterbildung spezifisch ezechieler Gedanken. Zu dieser Gruppe wäre vor allem zu rechnen die Anwendung der ezechieler Auffassung von der Befleckung des Tempels durch unwissentliche Sünden (Ez. 45, 18) auf die Mischehen (Mal. 2, 11 vgl. oben § 36 S. 333), desgleichen das Fehlen eines persönlichen Messias (vgl. oben § 7) sowie die Eingliederung der Leviberith (Mal. 2, 5 ff.) in die Horebberith (3, 22; 2, 10), vgl. oben § 11 S. 274.

Dagegen sind andere Abweichungen wie namentlich das Fehlen einer Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten auf die nachhaltige Wirkung des deuteronomischen Gesetzes zurückzuführen, vgl. oben § 2 (S. 231 f.). Auch die Geschichtsbetrachtung Maleachis mit ihrer Idealisierung der Mosezeit gehört in diese Kategorie, vgl. oben § 13 (S. 282. 284).

Wiederum andere Unterschiede haben ihre Ursache in der Einwirkung der zeitlich zwischen Ezechiel und Maleachi stehenden, sei es exilischen (Deuterjesaja), sei es nachexilischen (Haggai, Sacharja, Tritojesaja) Propheten. Von keinem der Genannten ist Maleachi ganz unberührt geblieben, wenn auch jeder derselben ihn in verschieden abgestufter Weise beeinflusst hat.

Der Einfluss Deuterjesaias zeigt sich eigentlich nur in recht verblasster Form. Eine Art Reflex des deuterjesaianischen Universalismus glaubten wir oben § 2 (S. 230) in der eschatologischen Rolle zu erkennen, die Maleachi dem Heidentum 3, 12 als dem lobpreisenden Verherrlicher des Segensstandes der wiederhergestellten Gemeinde zuweist. Das gleiche könnte vielleicht auch gelten von dem universalistischen Ansatz zu der Idee der göttlichen Vaterschaft (Mal. 2, 10 vgl. § 19 S. 295) und des göttlichen Königtums (Mal. 1, 14 vgl. oben § 21 S. 299) sowie von der Andeutung betreffend den Charakter Jahves als Kriegsmann (Mal. 3, 24 vgl. oben § 21 S. 301).

Anderwärts scheint übrigens Maleachi auch in direkt weiterbildender Weise an Deuterjesaja anzuknüpfen. So in der Aus-

sage von der Liebe Jahves zum Tempel (Mal. 2, 11), wo eine Anlehnung an den deuterjesaianischen Satz von der Liebe Jahves zu Sion (Jes. 49, 14 ff.; 54, 7 f.) vorliegen dürfte, vgl. § 18 (S. 294). Hierher wäre auch zu rechnen, die Uebertragung (Mal. 2, 7) des Praedikats **יְהוָה יִרְאֶה**, das Deuterjesaia (Jes. 44, 26) zuerst von den Propheten gebraucht hat, auf die Priester, doch ist hier wohl Haggai (Hag. 1, 13) als Bindeglied zwischen Maleachi und Deuterjesaia anzunehmen, vgl. § 31 (S. 321 f.). Ebenso geht wohl auch die Vorstellung von dem Vorläufer der göttlichen Parusie (Mal. 3, 1) nicht direkt auf Deuterjesaia (Jes. 40, 3) zurück, sondern nur indirekt durch Vermittelung der Volkeseschatologie, die hier an die deuterjesaianische Verheissung anknüpfte, um dann ihrerseits für Maleachi als Ausgangspunkt zu dienen, vgl. oben § 4 (S. 241 f.).

Wesentlich anders als zu Deuterjesaia gestaltet sich Maleachis Verhältnis zu Haggai und Sacharja. Eine direkte Anlehnung an diese beiden nachexilischen Propheten ist für Maleachi um so natürlicher, als sie sich ebenso wie er selbst ganz auf der von Ezechiel vorgezeichneten Linie bewegen, wenn auch in verschieden abgestufter Weise. Maleachis Grundgedanke: ohne korrekten Tempelkultus kein Advent Jahves, ist nur die selbstverständliche Konsequenz des Satzes, den Haggai direkt und Sacharja mehr indirekt in den Mittelpunkt ihrer Verkündigung gestellt hatten: ohne Tempel kein Advent, vgl. oben § 6 (S. 256 f.). Aus direkter Anlehnung an Haggai und Sacharja ist wohl Maleachis Auffassung von dem in der Gemeinde waltenden Gottesgeist abzuleiten (Mal. 2, 15 vgl. Hag. 2, 5. Sach. 4, 6), s. oben § 17 S. 291. Auch die Bezeichnung Jahves als des Herrn des Tempels (Mal. 3, 1) dürfte vielleicht in formaler Anlehnung an Sacharja (Sach. 4, 14; 6, 5) entstanden sein, wobei jedoch die Verengung des sacharjanischen **אֵדֶן כְּלִי-זָהָב** bemerkenswert ist, vgl. oben § 20 S. 297.

Die Verwandtschaft Maleachis mit Haggai ist enger als die mit Sacharja. Unter den Propheten des ersten nachexilischen Jahrhunderts stehen jedenfalls Maleachi und Haggai dem Propheten Ezechiel am nächsten, während bei Sacharja eine direkte Einwirkung des deuterjesaianischen Universalismus unverkennbar ist (Sach. 2, 15; 8, 20—23). Wie Maleachis Predigt, so ist auch die Haggais vollkommen eschatologisch, kältisch und parti-

kularistisch orientiert. Mit seiner persönlich-messianischen Hoffnung und der Erwartung eines allgemeinen Völkergerichts am Tage Jahves (Hag. 2, 22 f.) steht Haggai eigentlich Ezechiel noch um einen Grad näher als Maleachi, in dessen Predigt die beiden genannten Momente fehlen, vgl. oben § 3 (S. 239); § 7 (S. 260). So ist Haggai unter den Propheten des ersten nachexilischen Jahrhunderts der ezechielistische. Ihm am nächsten steht dann Maleachi, bei dem nur ganz vereinzelt wie z. B. 3, 12 einige und dabei durchaus abgeschwächte Nachwirkungen deuterojesaianischer Ideen vorliegen, vgl. oben S. 341 f.

Mit Sacharja teilt Maleachi die eschatologische Orientierung, nicht aber den kultischen und partikularistischen Gesichtspunkt. In bezug auf die beiden letzteren Momente ist Sacharja unter dem Einfluss Deuterojesaias ein gut Stück von der Linie Ezechiels abgerückt. Auch für ihn ist die Schuld der Vergangenheit kultischer Natur (Sach. 3), aber sie geht nicht wie für Ezechiel (Ez. 16. 20. 23) darin auf (Sach. 7, 7—14); wohl ist die Vollendung des Tempels auch für Sacharja (8, 9—13 vgl. 1, 16; 4, 6—10; 6, 12. 15) ebenso wie für Haggai (1, 8; 2, 7 ff. 18 f.) *conditio sine qua non* für den Eintritt der Heilszeit (vgl. oben § 6 S. 256), aber andererseits macht er den Anbruch der Vollendungszeit doch abhängig von der Erfüllung rein sittlicher Forderungen, wie sie die vorexilischen Propheten aufgestellt hatten (Sach. 8, 16 f.; 7, 9 f. vgl. oben § 6 S. 257); wohl verkündigt er als Vorstufe der messianischen Zeit die Zertrümmerung der heidnischen Weltmacht (1, 15; 2, 1—4; 6, 1—8), aber andererseits erhofft er doch für die Endzeit den Anschluss heidnischer Völker und Städte an die Jahvereligion (Sach. 2, 15; 8, 20—23); wohl besteht für ihn das Heil der Endzeit in der Restitution Judas unter dem Davididen Serubbabel (Sach. 3, 8 ff.; 6, 12), in der Wiederbegründung Jerusalems samt den Städten Judas (Sach. 1, 16 f. 12), in der Verherrlichung (Sach. 2, 9) und Neubevölkerung der h. Stadt (Sach. 8, 4 ff.), und zwar im Zusammenhang mit dem Einzug Jahves (Sach. 8, 3), aber doch werden in dem neuen Jerusalem, dem Jahves Glorie als schützende Wehr dient (Sach. 2, 9), die Juden sich numerisch zu den bekehrten Heiden nur wie 1 zu 10 verhalten (Sach. 8, 23).

Ist Sacharja Ezechieliker mit einem gewissen Einschlag deuterojesaianischer Ideen, so umgekehrt Tritojesaia durchaus Schüler Deuterojesaias, jedoch mit einem Einschlag ezechieli-

scher Gedanken. Duhm, der als erster die Ablösung des Tritojesaia von dem deuterjesaianischen Buch vollzogen (D. Buch Jesaia HKAT 1892. 3. Aufl. 1914. 4. Aufl. [mir leider nicht zugänglich] 1922), hat Tritojesaia als Seitenstück zum B. Maleachi charakterisiert (a. a. O.¹ S. 390. ³382 vgl. IP S. 356). Diese Auffassung von dem gegenseitigen Verhältnis Maleachis und Tritojesaias hat vielfach Anklang gefunden, vgl. Stade (B. Th. S. 337), Marti (GIR⁵ S. 230 f.), Bertholet (SIJF S. 134), Cornill (Einl.⁷ § 24, 22).

In der Tat ist die Verwandtschaft zwischen Maleachi und Tritojesaia ganz unverkennbar. Beide haben die Mission, der Enttäuschung entgegenzutreten, die das Ausbleiben der Herrlichkeitszeit in der Gemeinde bewirkt hatte (Mal. 2, 17. Jes. 59, 9 ff.); beide begegnen der allgemeinen Depression durch den Hinweis auf die unmittelbar bevorstehende Parusie Jahves (Mal. 3, 1. Jes. 56, 1); beide erblicken die eigentliche Ursache für den bisherigen Verzug der Endzeit in der Sünde der Gemeinde (Mal. 1, 6—14; 2, 13 f.; 3, 8 ff. Jes. 59, 1 ff.; 58); beide betrachten die Samariter als die eigentlichen Feinde der Gemeinde, als die Sünder *κατ' ἐξοχήν* (Mal. 2, 17; 3, 5. 15. 18. 21. Jes. 57, 3—11. 20 f.; 65, 1—15; 66, 1—6. 17); beide bezeichnen sie als *רְשָׁעִים* (Mal. 3, 21. 18. Jes. 57, 20 f.), als Ehebrecher (Mal. 3, 5. Jes. 57, 3), als die, so Jahve nicht fürchten (Mal. 3, 5. Jes. 57, 11); beide erwarten von der Endkatastrophe die Vernichtung der Samariter (Mal. 3, 18 f. 21. Jes. 66, 16 ff.) bzw. den Triumph der Tempelgemeinde über die Samariter (Mal. 3, 20 f. Jes. 65, 13 ff.; 66, 7 ff.); beide bringen den Anfang der Endzeit mit dem Aufleuchten der göttlichen Glorie in Zusammenhang (Mal. 3, 20. Jes. 60, 1 ff.; 62, 1 vgl. oben § 3 S. 238); beide bezeichnen das kommende Heil als *צִדְקָה* (Mal. 3, 20. Jes. 56, 1 b; 59, 9) bzw. als Heilung (Mal. 3, 20: *כִּרְפָּא*; Jes. 57, 18 f.: *רְפָאוֹתַי, אֲרַפְאוּ*); beide lokalisieren Jahves Glorie in der Endzeit teils am Himmel (Mal. 1, 5. Jes. 60, 1 f. vgl. oben § 2 S. 227), teils im Tempel (Mal. 3, 1. Jes. 66, 6 vgl. oben § 22 S. 302); beide halten an dem Doppelcharakter der Parusie Jahves fest als eines Gerichts für die Samariter und einer Erlösung für die Tempelgemeinde (Mal. 3, 18 ff. Jes. 59, 18 ff.; 65, 13 ff.; 66, 6 ff. vgl. 63, 4); beide charakterisieren das Kommen Jahves als ein Kommen in Feuer und Sturm (Mal. 3, 19. Jes. 66, 15 f.); beide halten die Zerstümmerung Edoms für die unerlässliche Voraussetzung der Vollendungszeit (Mal. 1, 2 ff. Jes. 63, 1—6); beide sehen von einem

persönlichen Messias in der Endzeit ab (vgl. oben § 7 S. 260 ff.); beide schildern die Gemeinde der Endzeit als Kultusgemeinde mit Opferdienst und levitischem Priesteramt (Mal. 3, 3 f. Jes. 60, 7; 66, 21 ff. vgl. oben § 2 S. 231 f.).

Wie in der Eschatologie, so zeigt sich auch im Gottesbegriff eine unverkennbare Verwandtschaft. Für beide ist Jahve vor allem der Herr des Advents (Mal. 3, 1. Jes. 56, 1; 58, 2; 59, 19 ff.; 60, 2; 62, 11 vgl. oben § 23 S. 304), dann aber auch Vater (Mal. 1, 6; 2, 10; 3, 17. Jes. 63, 16; 64, 7) und Herr (Mal. 1, 6. Jes. 65, 8 f. 13 ff.), der Schöpfer (Mal. 2, 10. Jes. 57, 16; 64, 7), der Einzige (Mal. 2, 10. Jes. 64, 3), dessen „Name“ (שֵׁם) d. h. kultische Repraesentation im Tempel ist (Mal. 1, 6. 11 f. 14; 2, 2. 5; 3, 16. 20. Jes. 56, 6 vgl. oben § 16); für beide ist demnach Religion sowohl ein Kindschafts- als ein Dienstverhältnis (vgl. oben § 12); beide bezeichnen den Begriff Religion mit dem Ausdruck Berith (Mal. 2, 10. Jes. 56, 4. 6 vgl. oben § 11); beiden ist das Bild des Eheverhältnisses nicht fremd, wenn es auch bei Tritojesaia etwas deutlicher hervortritt (Jes. 62, 4; 57, 3. 8) als in den nur indirekten Andeutungen Maleachis (Mal. 3, 5 vgl. oben § 12 S. 281); für beide ist die ideale Zeit der Religion die mosaische Gründungsperiode (Mal. 3, 4. 17. Jes. 63, 11 ff. vgl. oben § 13 S. 282); für beide ist ferner die zwischen diesem idealen Anfang und der Gegenwart liegende Geschichte eine Zeit des Abfalls (Mal. 3, 7. Jes. 63, 10. 17 vgl. oben § 13 S. 283 f.). In der Gegenwart ist bei beiden Sünde alles das, was das Kommen der Endzeit hindert (vgl. oben § 35 S. 332; § 36 S. 334); ebenfalls ist bei beiden, wenn auch in etwas abweichender Weise, der Begriff der Sünde zu der Idee der Verschuldung an dem göttlichen Geist in Beziehung gesetzt (Mal. 2, 15. Jes. 63, 10 vgl. oben § 17 S. 291). Entsprechend dem Sündenbegriff ist auch die Ethik beider durchaus eschatologisch orientiert: was Gott von der Gemeinde fordert, deckt sich mit dem, was das Kommen der Endzeit fördert (vgl. oben § 32 S. 326).

Und doch bei aller Verwandtschaft, welch' weitgehende Unterschiede! Jeder von beiden weist dem andern gegenüber ein Plus auf, das diesem fehlt bzw. ein Minus dessen, was dem andern eigen ist.

Nur Tritojesaia redet von einem Anschluss der Heiden an Israel in der Endzeit (Jes. 56, 3. 6 f.; 60, 4—14; 61, 5 f.; 66, 18—21), während Maleachi sich damit begnügt, ihnen die Rolle lobprei-

sender Bewunderer des Gottesvolkes zuzusprechen (3, 12); nur Tritojesaia charakterisiert die Endkatastrophe neben ihrer Bedeutung als Gericht über die Samariter (Jes 57, 20 f.; 59, 18; 65, 1—15; 66, 6. 17) auch als Völkergericht (Jes. 63, 6; 66, 16. 19); nur Tritojesaia bietet eine eingehende Schilderung von der Herrlichkeit Jerusalems und des Tempels in der Endzeit sowie von den reichen Gaben, die diesem aus allen Himmelsrichtungen zuströmen (Jes. 60; 62, 1—7); im Zusammenhang damit redet auch nur Tritojesaia von der Wiederherstellung der Mauern (Jes. 60, 10 vgl. 61, 4; 62, 6), der Rückkehr der Diaspora (56, 8; 60, 4. 9) und der ausserordentlichen Vermehrung der Bevölkerung (Jes. 60, 22); nur Tritojesaia stellt die Herrlichkeit der Endzeit in den kosmischen Rahmen einer Neuschöpfung des Himmels und der Erde (Jes. 65, 17; 66, 22); nur Tritojesaia weiss von einem Missionsberuf der endgeschichtlichen Kultusgemeinde (Jes. 66, 19).

Dem Plus bei Tritojesaia steht ein anderes Plus bei Maleachi gegenüber. Nur Maleachi erwähnt die Gestalt eines persönlichen Vorläufers des göttlichen Advents (3, 1. 23 f.) sowie ein himmlisches Schicksalsbuch als Stütze für die Heilsgewissheit (3, 16); nur er erörtert das Problem der Mischehen (2, 10—16), nur er stellt die Reinerhaltung des jüdischen Blutes neben der korrekten Ausübung des Kultus als *conditio sine qua non* für den Eintritt der Vollendungszeit hin (vgl. oben § 6) unter gleichzeitigem Hinweis auf die Mustergiltigkeit der ausserpalaestinenischen Kultstätten (1, 11); nur er kennt eine besondere mit Levi geschlossene Berith (2, 5 ff.).

Zu diesen Hauptpunkten gesellen sich dann noch einige Momente von nebensächlicherer Bedeutung: das Verbot des Opfers von geraubten Tieren (1, 14), die Ableitung der Gemeinschaftspflichten aus der Schöpfer- und Vaterstellung Gottes (2, 10), die Hervorhebung der Unveränderlichkeit Gottes (3, 6), die eschatologische Verwendung des Begriffs *סִגְלָה* (3, 17), der Gebrauch von *בְּרִית* sowohl im Sinne von Religion (2, 10) als im Sinne von Ehebündnis (2, 14), die Uebertragung des Prädikats *מְלֶאךָ יְהוָה* (2, 7) sowie Gottessohn und Gottesknecht auf den Priesterstand (1, 6) und die Charakterisierung des Tages Jahves als *הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה* (3, 17. 21).

In mehreren von den an erster Stelle genannten Hauptpunkten zeigen sich übrigens bei Tritojesaia bereits deutliche Ansätze zu

den Vorstellungen Maleachis. So kann die in Anlehnung an Deuterjesaia (Jes. 40, 3 f.) gebildete zweimalige Aufforderung zur Wegbereitung bei Tritojesaia (Jes. 57, 14; 62, 10) als Vorstufe für die Lehre von dem göttlichen Wegbereiter, dem מְלַאכֵי יְהוָה (Mal. 3, 1) betrachtet werden, wenn auch Maleachi hier vermutlich an eine Figur der Volkeseschatologie anknüpft, die jedoch ihrerseits wiederum auf deuterjesaianische Impulse zurückgeht, vgl. oben § 4 (S. 241 f.). Ebenso hat das göttliche Schicksalsbuch, dessen Eintragungen der Gemeinde den Eintritt der Vollendungszeit verbürgen (Mal. 3, 16 vgl. oben § 5), einen gewissen Anhaltspunkt an der tritojesaianischen Auffassung von der Aufzeichnung der menschlichen Handlungen durch Gott im Hinblick auf die dereinstige Vergeltung (Jes. 65, 6 vgl. oben § 5 S. 251).

Sind wir mit der hier vorgetragenen Ansicht über das Verhältnis Maleachis zu Tritojesaia in bezug auf die beiden genannten Punkte im Recht, dann ergibt sich von hier aus auch die Möglichkeit, die Uebereinstimmungen zwischen Maleachi und Tritojesaia wenigstens teilweise auf Abhängigkeit des ersteren von letzterem zurückzuführen. In diesem Sinne wäre wohl vor allem das Urteil Maleachis über die Samariter, speziell seine Auffassung von ihrer Vernichtung am Tage Jahves (vgl. oben § 3 S. 238 f.) zu verstehen. Allerdings steht in bezug auf die Auffassung von dem Tage Jahves, wie bereits oben § 3 (S. 239) bemerkt worden war, Tritojesaia mit seiner Erwartung von einem Völkergericht neben dem Gericht über die Samariter Ezechiel um einen Grad näher als Maleachi. Im übrigen aber ist Maleachi ganz Ezechieliker, während Tritojesaia nur durch einzelne ezechielische Ideen den Universalismus seines Meisters Deuterjesaia abgeschwächt hat. Die Beeinflussung durch ezechielische Ideen zeigt sich vor allem in der Auffassung Tritojesaias von der eschatologischen Stellung der Heiden (Jes. 60, 10; 61, 5 f.) sowie von dem Charakter der Endgemeinde, die Kultus- und Missionsgemeinde zugleich ist (Jes. 56, 7; 60, 7; 66, 19 ff.).

Vereinzelt begegnen auch Anklänge an mehrere der vor-exilischen Propheten wie Jesaia, Jeremia, Hosea, eventuell auch Amos, vgl. oben § 23 (S. 303 f.); § 26 (S. 307 f.); § 30 (S. 318).

Was das Verhältnis unseres Propheten zu den einzelnen Gesetzeskorpora des Pentateuchs anlangt, so ist diese Frage bereits oben Kap. IV bei der Erörterung der Abfassungszeit zur

Sprache gekommen. In dem genannten Zusammenhang hatten wir Gelegenheit zu konstatieren, dass Maleachi (1, 8; 2, 4. 8; 3, 8. 8. 22) sich mehrfach an D anlehnt (vgl. Kap. IV § 2 S. 99 ff.), daneben aber auch — wenigstens in der Zeit nach der Ankunft Esras — eine Bekanntschaft mit P voraussetzt (Mal. 3, 10 vgl. Kap. IV § 4 S. 115 f.), genauer eine Bekanntschaft mit dem Gesetzbuch Esras, das aus einer Vereinigung von P mit D und JE bestand (vgl. Kap. V § 2 S. 174 ff.).

Zu dem dort Bemerkten ist ergänzend noch folgendes hinzuzufügen. Auf deuteronomischer Grundlage könnte Maleachis Auffassung von dem Vaterverhältnis Jahves zum Einzelindividuum sowie die Ableitung der Gemeinschaftspflichten aus diesem Verhältnis (Mal. 2, 10. Dt. 14, 1) beruhen, wenn auch hier ein Zurückgehen auf Jesaja (1, 2; 30, 1. 9) ebenso denkbar wäre, vgl. oben § 19 (S. 296). Ähnlich verhält es sich mit der Aussage über die Toraerteilung als Amtspflicht der Priester (2, 6 f. 9), die sowohl auf den Segen Mosis (Dt. 33, 9) bzw. das Deuteronomium (Dt. 17, 8—11; 24, 8) als auch auf Ezechiel (Ez. 44, 23) bzw. P (Lev. 10, 11) zurückgeführt werden könnte, vgl. oben § 31 (S. 319). Ebenso könnte die nähere Erklärung des Begriffs Religion als eines Einhaltens göttlicher Ordnungen **שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת אֱלֹהִים** (3, 14) sowohl aus P (Lev. 8, 35; 18, 30; 22, 9. Num. 9, 19. 23) als aus D bzw. der deuteronomistischen Schule (Dt. 11, 1. Jos. 22, 3. 1 Kön. 2, 3) abgeleitet werden, obschon das grössere Mass von Wahrscheinlichkeit für P spricht, vgl. § 11 (S. 276 f.). Eine zweifache Erklärung lässt auch die obschon nur indirekt ausgesprochene Forderung betreffend die Lohnfrage der Arbeiter (3, 5) zu: sie kann die Weiterbildung sowohl eines deuteronomischen Satzes (Dt. 24, 14 f.) als auch eines Gebots von H (Lev. 19, 13) sein, vgl. § 30 (S. 317). Rein deuteronomisch orientiert dagegen erscheint die in demselben Zusammenhang ebenfalls nur indirekt geltend gemachte Forderung betreffend die Landsassen (Gerim), Witwen und Waisen (3, 5 vgl. Dt. 24, 17; 27, 19 s. auch 14, 29; 16, 11. 14; 24, 14; 26, 12 f.), vgl. oben § 30 (S. 317). Das gleiche gilt auch von der Erklärung der Sünde als eines Abweichens vom Wege (Mal. 2, 8 vgl. Dt. 9, 12. 16; 11, 28; 31, 29) bzw. von den göttlichen Satzungen (Mal. 3, 7 vgl. Dt. 17, 11. 20; 28, 14), s. oben § 35 (S. 330). Auch die Charakterisierung der endgeschichtlichen Stellung der Tempelgemeinde als Jahves **סֹגֵלָה** (3, 17) dürfte auf eine deuteronomische Grundlage (Dt. 7, 6; 14, 2; 26, 18) zurückgehen, vgl. oben

§ 2 (S. 232), s. auch unten Kap. VIII § 12. Als direkte Weiterbildung des deuteronomischen Lehrsatzes von dem Tempel als der Wohnstätte des göttlichen **שׁוֹמֵר** (Dt. 12, 5; 14, 23; 16, 2. 6. 11; 26, 2) ergibt sich auch Maleachis Auffassung von dem Namen Jahves, der nicht nur im jerusalemischen Tempel (1, 6 f. 12 f.), sondern auch an den ausserpalaestinensischen Jahveheiligtümern (1, 11. 14) die göttliche Gegenwart repräsentiert, vgl. oben § 16 (S. 289 f.). Ebenfalls eine Weiterbildung deuteronomischer Anschauungen begegnet uns in der Verurteilung der Mischehen einerseits (2, 10—15 vgl. Dt. 7, 3) und der Forderung ihrer Lösung andererseits (2, 16 vgl. Dt. 24, 1—4), vgl. oben § 28 (S. 313 f.).

Knüpft aber das Deuteronomium mit dem Verbot der Mischehen an das jahvistische Bundesbuch (Ex. 34, 16 vgl. oben Kap. IV § 4 S. 115) an ebenso wie mit der Forderung der Humanität gegen Landsassen (Gerim), Witwen und Waisen an das elohistische (Ex. 22, 20 f.; 23, 9), so ergibt sich von hier aus die — wenn auch durch das Deuteronomium vermittelte — Stellung Maleachis zu diesem vordeuteronomischen Gesetzeskorpus, vgl. oben § 28 (S. 313); § 30 (S. 317). Dabei scheint unser Prophet einmal auch direkt auf das BB. (Ex. 20, 24) zurückzugreifen, wenn er mit der Gegenwart des göttlichen Namens an einer Mehrheit von Kultstätten (1, 11. 14) rechnet, vgl. § 16 S. 290. Vielleicht liegt übrigens auch in der metonymischen Bezeichnung der Festopfer als **חֲלִיטִים** (Mal. 2, 3) eine Anlehnung an Ex. 23, 18 vor, vgl. oben § 31 (S. 322).

Neben der Anlehnung an das BB. steht auch eine solche an den Dekalog, dessen Forderung betreffend die Ehrerbietung (**קִבְּדָה**) gegen die Eltern (Ex. 20, 12. Dt. 5, 16) der Prophet auf das Verhalten gegen Jahve (1, 6: **קִבְּדָה**) anwendet, vgl. oben § 11 (S. 276); § 12 (S. 279); § 29 (S. 316).

Die in mehreren Punkten vorliegende Uebereinstimmung zwischen P und D bringt es mit sich, dass bei der Bezugnahme Maleachis auf derartige Punkte (vgl. oben S. 348) sowohl das eine wie das andere Gesetzeskorpus als Ausgangspunkt für die prophetische Aussage angesehen werden kann, wobei allerdings die oben (S. 348) ausgesprochene Annahme über den Zeitpunkt des Bekanntwerdens Maleachis mit dem Gesetzbuch Esras mit in Rechnung zu ziehen ist. Ähnlich verhält es sich mit den Berührungen zwischen P und Ezechiel. Als solche Berührungen,

auf die Maleachi Bezug nimmt, kommen in Betracht: der kultische Charakter des Gemeindeideals (vgl. oben § 7 S. 262 f.) im Zusammenhang mit der ausserordentlichen Wertschätzung der Korrektheit des Kultus (vgl. oben § 11 S. 277) und die Auffassung vom Opfer als der Speise Gottes (vgl. oben § 31 S. 322). Zu der priesterlichen Tora s. oben S. 348.

So bleibt denn von den lediglich auf P zurückzuführenden Elementen der Theologie Maleachis vor allem die Zehntenordnung bzw. die Ordnung des Priester- und Levitendeputats (Mal. 3, 8. 10 vgl. Num. 18, 8—32) übrig, wenn auch in der oben Kap. IV § 4 (S. 114 f.) näher angegebenen Beschränkung (vgl. oben § 31 S. 324 f.); ferner die Auffassung von der Religion als einer Beobachtung göttlicher Ordnungen (3, 14 vgl. oben S. 348). Dazu kommt dann noch eventuell die enge Berührung mit P in der Charakterisierung des religiös-sittlichen Lebensideals als eines Wandels mit Gott (Mal. 2, 6 vgl. Gen. 5, 22. 24; 6, 9 s. § 31 S. 320 f.). Zu der rein sprachlichen Abhängigkeit Maleachis von D und P s. unten Kap. VIII § 12 und § 13.

Nicht ganz ohne Einfluss auf Maleachi sind schliesslich auch die zeitgenössischen Volksvorstellungen, speziell einzelne Elemente der Volksschatologie geblieben. Hierher gehört vor allem die Gestalt des wegbereitenden Vorläufers der göttlichen Parusie, des Mal'akh Jahve bzw. Mal'akh hab-berith (3, 1), auch Elia der Prophet genannt (3, 23 f. vgl. oben § 4); ebenfalls bei der Ausprägung der Lehre vom himmlischen Schicksalsbuch (3, 16) mögen volkstümliche Vorstellungen mit hineingespielt haben (vgl. oben § 5 S. 253).

Neben der Volksschatologie und dem Volksglauben scheint Maleachi auch einzelne Bestandteile der Volksüberlieferung in seiner Predigt verwandt zu haben. Zu den Bestandteilen dieser Art ist möglicherweise die Tradition von der Stiftung einer Gottesberith mit Levi zu rechnen (2, 5 ff.), die ausser Maleachi auch dem Verfasser des Mosesegens (Dt. 33, 9) sowie Nehemia (Neh. 13, 29) und dem Verfasser von Jer. 33, 20 ff. bekannt war (vgl. oben § 11 S. 274 f.). Vielleicht gehört hierher auch die Anspielung auf eine durch Jakob an Elohim begangene betrügerische Benachteiligung (3, 8) sowie der Hinweis auf den Hass Gottes gegen Esau (1, 2 f. vgl. oben § 14 S. 285 f.).

§ 40.

Die neuen Elemente in der Theologie Maleachis
und deren Nachwirkung.

Durch Aufnahme der am Schluss des vorhergehenden § genannten Stücke in seine Verkündigung hat Maleachi die prophetische Literatur um drei neue Elemente bereichert, die hier der Uebersichtlichkeit wegen noch einmal genannt sein mögen:

1) Die Gestalt des wegbereitenden Vorläufers der göttlichen Parusie, Mal'akh Jahve bzw. Mal'akh hab-berith (3, 1) oder Elia der Prophet (3, 23 f.) genannt.

2) Das himmlische Schicksalsbuch, in das Gott die zukünftigen Geschehnisse der Gemeinde einträgt behufs ihrer unwider-ruflichen Erfüllung (3, 16).

3) Die Gottesberith mit Levi bzw. die Einsetzung Levis zum Priestertum kraft einer auf gegenseitigen Pflichten und Rechten beruhenden göttlichen Berith (2, 5 ff.).

Zu diesen drei Hauptstücken gesellen sich dann noch folgende weitere:

4) Die in der prophetischen Literatur erstmalige Stellungnahme zu der Frage nach den Mischehen im Zusammenhang mit der Erörterung des Eheproblems überhaupt und der kategorischen Forderung der sofortigen Lösung der eingegangenen Verbindungen (2, 10—16 vgl. oben § 28).

5) Die in der prophetischen Literatur erstmalige Berührung der Arbeiterlohnfrage (3, 5 vgl. oben § 30 S. 316 f.).

6) Die ausdrückliche Bezugnahme auf die ausserisraelitischen Kultstätten Jahves als Stätten der göttlichen Gegenwart und als Vorbilder eines korrekten Opferdienstes (1, 11 vgl. oben § 4 S. 249; § 16 S. 289).

Neben diesen sechs Hauptstücken kann noch eine ganze Reihe von Einzelmomenten bzw. Einzelzügen namhaft gemacht werden, die wir innerhalb der prophetischen Literatur erstmalig bei Maleachi antreffen. Hierher gehören:

1) Einzelne Züge des eschatologischen Bildes:

a) Die unvermutete Plötzlichkeit des göttlichen Advents (3, 1 vgl. oben § 4 S. 248).

b) Die Einholung des von Osten her einziehenden Jahve durch die Gemeinde über die Leichen der Samariter hinweg (3, 20 vgl. oben § 2 S. 227).

letzteren erst in der nachkanonischen Literatur (Or. Sib. 3 Makk.) nachweisbar ist (vgl. oben § 19 S. 296).

Andere von Maleachi erstmalig vertretene Auffassungen und Züge sind sein spezifisches Eigentum geblieben, ohne in der Folgezeit Spuren hinterlassen zu haben. Hierher wäre wohl vor allem die Bewertung der ausserisraelitischen Jahveheiligtümer und ihres Opferkultus (1, 11) zu rechnen.

§ 41.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Theologie Maleachis.

So bedeutsam auch einzelne der neuen Elemente sind, mit denen Maleachi die alttestamentliche, speziell die prophetische Erkenntnis bereichert hat, so beruht doch im letzten Grunde seine Bedeutung für die Geschichte der alt. Religion weniger auf den neuen Werten, die er geschaffen, als auf dem Nachdruck, mit dem er ein bereits vor ihm formuliertes Frömmigkeitsideal vertreten. Dieses Frömmigkeitsideal aber war das des Legalismus. Maleachi ist in erster Linie Schüler Ezechiels, Vorkämpfer des ezechielischen Heiligkeitsideals zu einer Zeit, die dieses Ideals ganz besonders bedurfte zur Festigung und Erhaltung des religiös-sittlichen Bestandes der Gemeinde.

Als etwa ein Menschenalter nach Vollendung des Tempels den prophetischen Verheissungen eines Haggai und Sacharja zum Trotz der heissersehnte Advent Jahves immer noch nicht erfolgt war, lief die Tempelgemeinde ernstlich Gefahr, nicht nur an Jahve, an seiner Liebe (1, 2), an seinen Verheissungen, an seiner ethischen Integrität (2, 17) und Unveränderlichkeit (3, 6) irre zu werden, sondern auch der Reinheit ihrer Gottesverehrung (1, 6—14) und ihres Volkstums (2, 10—16) verlustig zu gehen; mit vollen Segeln schien sie in das Fahrwasser religiöser Bedürfnislosigkeit und eines national indifferenten Kosmopolitismus hineinzutreiben. Beides aber bedeutete für die Weiterexistenz der Religion Israels eine drohende Todesgefahr.

Aus dieser drohenden Todesgefahr konnte die Gemeinde nur gerettet werden durch das starke Gegengewicht ezechielischen Legalismus und Partikularismus. Ein solches Gegengewicht hat nun im Lauf von über 30 Jahren Maleachi der Gemeinde dargeboten, indem er gleichzeitig auch Esras Werk nicht

nur angebahnt, sondern auch direkt gefördert und fortgesetzt hat. Darin liegt Maleachis religions- und zugleich heilsgeschichtliche Bedeutung. Ihm gebührt das grosse Verdienst der tätigen Mitarbeit an dem festen Schlosse, das Esra nach den Plänen Ezechiels auf dem Fundament der Tora für die Gemeinde errichtet hat, damit die Religion Israels in den Stürmen der Weltgeschichte hier eine sichere Bergungsstätte finde vor allen zersetzenden Elementen und todbringenden Gefahren, bis dass die Zeit erfüllt war und an Stelle des alten Bundes die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit treten konnte, die Religion der Gnade und Wahrheit, wie sie der Menschheit in der Person des Eingeborenen Gottessohnes Jesus Christus geschenkt wurde.

Solcher Art war der Johannesdienst, den Maleachi zu tun berufen war. Was Johannes der Täufer für die Person Jesu und sein Evangelium, das war — *mutatis mutandis* — Maleachi für die Person Esras und die Religion des Gesetzes: beide Vorläufer eines Grösseren, beide über sich hinausweisend auf einen Stärkeren. Der Stärkere, auf den Maleachi einst hingewiesen, war Esra. Doch als die Zeit erfüllt war, musste ein noch Stärkerer kommen, der nach dem Herrnwort (Matth. 11, 9 ff. Luc. 7, 26 ff.) mehr war als ein Prophet und dabei doch geringer als der Kleinste im Reiche der Himmel. Auf ihn bezieht das gleiche Herrnwort auch die Weissagung Maleachis sowohl von dem wegberreitenten Gottesboten (Matth. 11, 10. Luc. 7, 27) als auch von dem wiederkehrenden Elia (Matth. 11, 14 vgl. 11, 10. Mrc. 9, 13), wenn auch nicht ohne den einschränkenden Zusatz *ei θέλετε δεξασθαι*.

Die Gestalten des Esra und des Täufers verhalten sich zu dem doppelten Weissagungswort Maleachis (3, 1 und 3, 23 f.) wie die vorläufige und die abschliessende Erfüllung. Die doppelte Beziehung, die Maleachi selbst der Person des Gottesboten gegeben, dürfte es übrigens wahrscheinlich machen, dass die Annahme einer fortschreitenden Erfüllung auf der Linie dessen liegt, was der Prophet selbst im Namen Gottes verkündigt hat.
