

EINLEITUNG IN DAS BUCH DES PROPHETEN MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

1

NAME, ÜBERSCHRIFT, INHALT UND ABFASSUNGSZEIT

DORPAT 1921

K. Mattiesen'i trükk, Tartus

KAPITEL I.

Die Aufschrift des B. Maleachi oder der Name Maleachi und die Person des Propheten.

§ 1.

Der Stand der Frage oder die bisherigen Erklärungen des Namens Maleachi.

Das an 12. Stelle des Dodekapropheten stehende Buch hat in den Drucken und HSS. die Aufschrift: מְלָאֲכִי, LXX: *Μαλαχίας*, Peš.: *תוב נביותה דמלאכי נביא*, Vulg.: *Prophethia Malachiae*, Luther: *Der Prophet Maleachi*.

I. Nach Analogie der übrigen Prophetenschriften würde es am nächsten liegen, in der Bezeichnung מְלָאֲכִי den Eigennamen des Verfassers des Buches zu erblicken. Die Ueberschrift des Buches (vgl. unten Kap. II) in der Gestalt des M. T., der Peš. und Vulg. scheint diese Annahme zu rechtfertigen, namentlich im Hinblick auf ganz analoge Stellen wie Jes. 20, 2. Hag. 1, 1. 3; 2, 1. 10. Dementsprechend wird auch die Bezeichnung מְלָאֲכִי für den Eigennamen des Propheten gehalten von Kimhi, Ibn-Ezra, Tarnov (S. 1594), Cappellus (S. 177), Grotius (S. 565), Coccejus (S. 678), J. H. Michaelis (In *Malachiae vaticinium praefatio*), Rosenmüller (S. 353), Reinke (S. 189), Köhler (S. 9), Keil (S. 681), Hitzig (S. 416), v. Orelli (S. 222), Knabenbauer (S. 410 ff), Tichomiroff (S. 30), Isopescul (S. 7), de Moor (S. 26), v. Hoonacker (S. 705), Perowne (S. 7), ebenso Gesenius (*Thes. s. v.*), auch Bertholdt (Einl. IV S. 1729), Hävernich (Einl. II, 2 S. 430 f.), Reusch (Einl. S. 146), Kaulen (Einl. S. 369), Vatke (Einl. S. 710), Bleek (Einl.⁵ S. 395), König (Einl. S. 378), Strack (Einl.⁶ S. 125), Volck (PRE³ XII S. 108).

Neben dieser am nächsten liegenden Ansicht ist im Laufe der Zeit noch eine ganze Reihe anderer Erklärungen für die Be-

zeichnung מְלָאָכִי gegeben worden. Die wichtigsten derselben sind folgende.

II. Die Bezeichnung מְלָאָכִי ist ein Beiname, Ehrenname, bzw. ein idealer Name einer bestimmten sonst nur unter ihrem eigentlichen Namen bekannten Persönlichkeit und zwar entweder Esras oder des Hohenpriesters Josua ben Jhosadak oder des Propheten Haggai oder des Mord^ekhaj, des Pflegevaters der Ester oder eines gewissen Kaleb, eines der שָׂרִים zur Zeit Esras oder auch des Nehemia, Serubbabel bzw. Sacharja.

III. מְלָאָכִי ist der theokratische Amtsname des Propheten bzw. ein symbolischer Ehrenname, den Gott bzw. das Volk dem Propheten beigelegt oder letzterer sich selbst zugeeignet.

IV. מְלָאָכִי ist eine Wesensbezeichnung, die den Verfasser der Weissagungsschrift als inkarnierten Engel charakterisiert.

V. מְלָאָכִי ist ein. aus 3, 1 entnommenes Stichwort bzw. Eigenname zur näheren Bezeichnung der ursprünglich anonymen Schrift.

Inbetreff dieser 4 letzteren Ansichten ist des näheren folgendes zu bemerken.

Zu II. 1. Schon das Targum kennzeichnet מְלָאָכִי als Beinamen Esras, durch den am Schluss von V. 1^b gemachten Zusatz דמתקרי שמויה עזרא ספרא = qui appellatus est Ezra scriba. Der babyl. Talmud (Megilla 15^a bei Isopescul, S. 3 A) vertritt diese Ansicht neben der anderen, derzufolge מְלָאָכִי ein Beiname Mord^ekhajs sei (vgl. unten S. 6 f.). Die Polemik Kimhis und Ibn-Ezras (zu 1, 1) zeigt deutlich die Verbreitung derselben innerhalb des rabbinischen Judentums. Man vergleiche dazu Elias Levita († 1549), der im ספר מסורת המסורת schreibt: עלה עזרא הוא מלאכי דומה אל מלאך = ascendit Ezra ipse est Malachi, par angelo ministranti, sacerdos et doctor et scribarum pater, mater scripturae juxta ac massorae (bei Drusius, S. 1025 f.). Aus dem Judentum hat offenbar auch Hieronymus diese Ansicht übernommen (Prologus commentariorum in Malachiam prophetam MSL XXV S. 1541 f.). Als Begründung dient ihm die Tatsache, dass Mal. 2, 7 eine Zusammenfassung des Inhalts des Esrabuches darstelle, ferner stimme Zeit und Ueber-

schrift zusammen, während das in der Ueberschrift (titulus) Fehlende durch die Angaben Esr. 7, 1—9 ersetzt werde.

Eine Erwähnung dieser Tradition findet sich auch bei Cyrill. Alex. (Prooemium zum Maleachikommentar) und bei Augustin (De civit. Dei XX, 25). Die Autorität des Hieronymus ist sowohl für mittelalterliche Ausleger wie Rupertus (vgl. Isopescul S. 4), als auch sonst für einige katholische Exegeten wie Ribera massgebend geworden (vgl. Knabenbauer S. 410).

Unter den Reformatoren neigt Calvin (S. 721) dieser Ansicht zu: *Libentius admittam quod alii dicunt Esdram fuisse et ideo sic cognominatum, quia Deus ad res praeclaras et magnificas eum vocaverat.* Aehnlich wenn auch etwas zurückhaltender der Reformierte Vitringa (Obs. sacr. VI, 7 S. 340): *Quod itaque ad alteram hypothesin, an Malachias, sic dictus, sit Ezras vel Haggai propheta? Prius non est adeo absurdum cogitatu, ut multis videtur. Obstat tamen, Ezram nullibi insigniri titulo prophetarum.* Mit Nachdruck dagegen vertritt sie der Reformierte Venema (S. 9 ff.). Er begründet sie mit folgenden 7 Argumenten:

1) Jesus Sirach 49 nenne Serubbabel, Josua, Nehemia und die 12 kleinen Propheten, ohne jedoch Esra zu erwähnen; daher müsse Esra mit einem der 12 kleinen Propheten identisch sein.

2) Auch das sog. Minus Chronicon Judaeorum (ed. Meier S. 108 f.) identifiziere Maleachi mit Esra, wenn es einerseits Haggai, Sacharja und Esra als prophetische Zeitgenossen um das Jahr 3390 von der Erschaffung der Welt nenne, andererseits aber auf das Jahr 3442 den Tod des Haggai, Sacharja und Maleachi ansetze.

3) Ebenso wenig wie Esra werde der Verfasser des B. Maleachi als Prophet bezeichnet.

4) Die Bezeichnung „Bote Gottes“ (legatus Dei) passe vortrefflich auf Esra.

5) Wie Esra so sei auch der Verfasser des B. Maleachi Priester, da er in der Ansprache an die Priester sich mit diesen zusammenfasse (1, 9).

6) Der Ausdruck **עַד מְסֻדָּר** (3, 5), obschon in erster Linie von Gott gebraucht, aber mittelbar auch auf den Propheten als das Organ Gottes anwendbar, erinnere an die Bezeichnung Esras als **סוֹפֵר מְסֻדָּר** (Ezr. 7, 6).

7) Die Schlussermahnung des B. Maleachi (3, 22), der Tora zu gedenken, passe am besten in den Mund Esras, des Schriftgelehrten.

Etwas abweichend lautet die Beweisführung bei Venemas Zeitgenossen Joh. Simonis (Onomasticum V. T., Halae Magd. 1741 S. 298).

1) Die vielfache inhaltliche Uebereinstimmung zwischen dem B. Maleachi und dem B. Esra.

2) Die Nichterwähnung Maleachis neben Haggai und Sacharja im B. Esra (5, 1; 6, 14).

3) Die Nichterwähnung Esras bei Jesus Sirach 49.

4) Die Nichterwähnung Maleachis bei Josephus.

5) Die hervorragende Auktorität Esras, die gepaart mit ausserordentlichen Gaben ihn gleichsam zum Propheten zu konstituieren schien.

Im XIX. Jahrhundert hielt auch Hengstenberg (Christol.² III S. 587), es für möglich, dass hinter diesem „idealen“ Namen bzw. Ehrennamen (s. unten S. 9) Esra „verborgen“ sei, während Israel Lévi (REJ 1891 S. 194 f.) die Gleichsetzung Maleachis mit Esra direkt verteidigt hat.

2. Die Identifizierung Maleachis mit dem Hohenpriester Josua ben J^hosadak (vgl. Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4. Sach. 6, 11.) finden Reinke (S. 178), Köhler (S. 4), Tichomiroff (S. 9) ausgesprochen bei Clemens Alex. (Strom. 1, 21 MSG VIII, 860). Die betreffende Stelle lautet: *ἐφ' οὗ (Δαρείου τοῦ Ὑστάσπου) ὡς προεῖπον Ἀγγαῖος καὶ Ζαχαρίας καὶ ὁ ἐκ τῶν δώδεκα ἄγγελος προφητεύουσαν καὶ ἦν ἀρχιερεὺς Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ἰωσεδέκ.* Doch fasst Eusebius, Chronicon I. II ad olymp. LXV (MSG XIX, 470) vielleicht nicht mit Unrecht den letzten Satz so auf, als besage er nur, dass zu jener Zeit Josua ben J^hosadak Hoherpriester gewesen sei.

3. Die Gleichsetzung Maleachis mit Haggai hält im Anschluss an einige Rabbinen (vgl. Köhler S. 4) auch Vitringa (a. a. O. S. 339) im Hinblick auf Hag. 1, 13 für möglich, obschon er selbst gleich darauf (S. 340) von dieser Ansicht aus einer Reihe von Gründen glaubt Abstand nehmen zu dürfen, die de Moor (S. 14) noch um zwei weitere vermehrt.

4. Die Gleichsetzung von Maleachi mit Mord^ekhaj, dem Pflegevater Esters wird im Bab. Talmud (Megilla 15^a nach Köhler S. 4 f. A. 2) dem R. Nahman in den Mund gelegt mit der Moti-

vierung, dass Mord^okhaj im Esterbuch (10, 3) als מִשְׁנֵה לְמִלְךָ bezeichnet werde. J. G. Carpzov (Introductio III. S. 457) erklärt sie aus einer Zerlegung des Namens מלאכי in מֶלֶךְ + א, das seinem Zahlenwert nach gefasst werde. Tichomiroff (S. 9 A. 3) dagegen vermutet eine Verwechslung der Lesart מלאכי mit מלכי.

5. Die Gleichsetzung von Maleachi mit Kaleb, einem der Volksoberen (שָׂרִים) zur Zeit Esras (Ezr. 9, 1) hat J. Bachmann (Alttest. Unters. S. 111) folgendermassen zu beweisen versucht: die LXX hat am Schluss von 1, 1 den im M. T. fehlenden Zusatz *θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν*, dessen Retroversion וְשִׁמוּ בְּלֵבְכֶם lauten müsse; doch bei der notorisch häufigen Verwechslung von ב und כ könne als Vorlage der LXX der Text וְשִׁמוּ בְּלֵבְכֶם angenommen werden. Vgl. unten Kap. II § 7.

6. Die Gleichsetzung endlich von Maleachi mit Nehemia bzw. Serubbabel bzw. dem Propheten Sacharja wird als jüdische Tradition angeführt bei Coccejus (S. 678), Calov (BTVI II S. 1041), Balduin (S. 1754) und Michael Walther (Off. bibl.², S. 1036), doch leider ohne Angabe der Quellen.

III. Die Ansicht, dass מְלִאֲכִי ein theokratischer Amtsname bzw. ein symbolischer Ehrenname sei, ist ebenso alt, wenn nicht noch älter als die sub II besprochene Auffassung.

Offenbar liegt sie schon der Uebersetzung der LXX zugrunde, die in 1, 1 בְּיַד מְלִאֲכִי ב¹ durch *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* wiedergibt, vgl. unten § 2.

Auch Ephraem vertritt sie bereits in seinem Kommentar (Opera omnia, Romae 1740 t. II. S. 312). Der Name sei dem Propheten vom Volk beigelegt worden wegen seines heiligen, mustergiltigen Lebenswandels und wegen seines engelgleichen Wesens. Auch sonst fehlte es in der alten Kirche nicht an Vertretern dieser Auffassung. Cyrill. Alex. (Prooemium) führt den Namen *Μαλαχίας* ("Ἄγγελος) auf die himmlischen und von Gott eingegebenen Reden zurück, die der Prophet in Israel verkündigt.

Nach Theodoret (zu 1, 1) hätte der Prophet sich selbst den Namen *Μαλαχίας* = "Ἄγγελος beigelegt als Diener am göttlichen Wort bzw. als Vermittler göttlicher Aussprüche (*ἐαυτὸν ἄγγελον προσηγόρευσεν ὡς τοῖς θείοις λόγοις ὑπηρετοῦντα*). Weitere Motive bieten die sog. Vitae prophetarum in ihren sieben Hauptzeu-

sionen (A. B. C. D. Dⁱ. E. F.), sowie die mit ihnen verwandten, von Schermann (Propheten- und Apostellegenden, 1907 S. 45) mit Li, Sb und Ss bezeichneten Schriften (s. darüber unten § 4); ihnen zufolge erhielt der Prophet seinen Namen vom Volk nicht nur wegen seiner Schönheit (Sb. A. B), Heiligkeit und Sanftmut (A. B.), sondern auch wegen der Engelserscheinungen, die seine Rede wiederholten (A. B.) bzw. bestätigten (C. Li).

Daneben findet sich in der altkirchlichen Literatur die appellativische Fassung des Namens מלאכי, *Malachias* = *ἄγγελος*, angelus auch ohne jede nähere Begründung, vgl. Cyrill (Prooemium), Theodor M., Tertullian (adv. Judaeos V, MSL II, 608), Johannes Chrysostomus (In ep. ad Hebraeos Homil. XIV, 3 MSG LXIII, 114), s. auch IV Esra 1, 40. Die appellativische Fassung des Namens hat dann im XVII Jahrhundert der Jesuit Cornelius a Lapide (S. 340) wieder aufgenommen, indem er die haggadische Erklärung, wie sie in den Vitae prophetarum vorliegt, noch durch ein weiteres Moment ergänzt: die Vorliebe des Propheten für angelologische Aussagen, wie 2, 7; 3, 1 „Jure itaque Malachias id est angelus nuncupatus est, cuius vultus, animus, actus, sermo erat angelicus, qua de causa crebro cum angelis et de angelis loquitur, ut 2, 7 sacerdotem vocat angelum Domini. Et cap. 3, 1 tam Christum quam Ioannem Baptistam angelos nuncupat Annon hae exultantis coelestis et angelici spiritus voces et iubili sunt? Merito ergo Malachias angelorum choro et sanctorum catalogo ascriptus, legitur in romano martyrologio die 14 Januarii“.

Mit Cornel. a Lapide berührt sich auch Calov (S. 1041): „adeptus est (sc. propheta) id nominis boni ominis causa quod in ipso quoque impletum tum quia insignis Dei legatus tum quia vita angelica decorus fuit“.

Auch Vitringa (a. a. O. S. 339 f.) betont, und zwar unabhängig von haggadischen Deutungen die appellativische Bedeutung: der Name מלאכי sei ein vom Propheten selbst gebildeter Amtsname oder möglicherweise auch ein symbolischer Name, der auf die Worte 3, 1 hinweise. „Certe vel id verum est, prophetam hoc nomine explicare voluisse suum officium, quod maxime probabile habeo; vel prophetam se hoc nomine symbolicōs appellasse, quod vaticinium ediderit clarissimum in hac prophetia (3, 1) de aliqua illustri persona sacerdote, praecursore Messiae, Joanne Baptista, titulo Angeli Domini Singula haec confirmant,

nomen hoc sive sit officii sive sit memoriale et symbolicum, non esse verum et proprium nomen prophetae, sed factitium et *σημαντικόν* ab ipso propheta formatum“.

Etwas abweichend, aber doch ähnlich Pocock (S. 105): he was a distinct prophet, call'd by this name Malachi; a name well agreeing to and attesting his function as a prophet sent by God in his message.

Vitringas Ansicht ist dann im XIX Jahrhundert von Hengstenberg (Christ.² III S. 583 ff.) näher begründet worden an der Hand folgender dreier Argumente: 1) Die Ueberschrift enthalte gar keine weitere Personalbezeichnungen, weder den Namen des Vaters noch den des Geburtsortes, was sonst nur noch bei Obadja und Habakkuk der Fall sei. 2) Das Zeugnis der LXX, des Targums sowie das des Hieronymus beweise, dass die Tradition von einer historischen Person namens Maleachi gar nichts wusste. 3) Den Hauptgrund jedoch bilde der Name מלאכי selbst, der weder als Verkürzung von מלאך יהוה noch als Adjektivum = angelicus erklärt werden dürfe, sondern im Hinblick auf 3, 1 nur als „mein Bote“ gefasst werden könne. Da jedoch für ein solches nomen proprium sich schwerlich eine Analogie anführen lassen könne, so sei מלאכי als ein für diese Weissagung angenommener Name des Propheten zu betrachten; der „ideale“ Name charakterisiere dann seinen Träger als denjenigen, welchen der Herr selbst als seinen Boten bezeichnet und dessen Idee sich am vollkommensten in Johannes dem Täufer realisiert habe.

Zum Teil in Anlehnung an die Argumentation Hengstenbergs vermutete Umbreit (S. 455 f.), dass der Prophet sich bei dem Antritt seines Berufs den Namen מלאכי beigelegt, der wie ein Symbol seines Wortes leuchte, denn einerseits sei sein Wort vor allem an die Boten Gottes gerichtet, andererseits sei der Gipfelpunkt seines Wortes die Weissagung von dem Boten Gottes, der dem Bundesboten den Weg bahne.

Perowne (S. 7 ff.) hält neben der Fassung von מלאכי als nomen proprium auch die Erklärung als Amtsname aufrecht; im Hinblick auf Hag. 1, 13 wollte der Prophet seinen Zeitgenossen vor allem ein „messenger of Jehovah“ sein.

Beide Ansichten stellt Farrar (Min. proph. S. 223) zur Wahl.

IV. Die Ansicht, dass der Name מְלָאָכִי seinen Träger als Engel kennzeichne, d. h. der Verfasser des letzten Buches im Dodekapropheten sei gleich wie Haggai und Johannes der Täufer ein Engel in Menschengestalt gewesen, vertrat Hieronymus (Prologus, vgl. auch zu Hag. 1, 13, MSL XXV, 1399. 1543 f.) zufolge Origenes. Auch Cyrill ist sie bekannt.

V. Die Ansicht, dass der Name מְלָאָכִי ein aus 3, 1 entnommenes Stichwort sei zur näheren Bezeichnung der ursprünglich anonymen Schrift, kann heute im grossen und ganzen als die herrschende gelten.

Der erste Ansatz zu dieser Auffassung findet sich schon bei Coccejus (S. 678): in nomine hoc est *μνημόσυνον* potissimae prophetiae hujus libelli quae exstat Cap. 3, 3 (= 3, 1).

Heute liegt dieselbe in 2 Varianten vor.

A. Nach der einen wurde gemäss der Sitte, ganze Bücher des A. T. oder einzelne Abschnitte derselben mit irgend einem Wort aus dem Text, namentlich dem Anfang desselben, zu bezeichnen, auch diese ursprünglich anonyme Schrift durch das Stichwort מְלָאָכִי aus 3, 1 markiert zur Andeutung dessen, was der Inhalt Merkwürdigstes bot. Ausführlich dargelegt ist diese Ansicht bei Reuss (Die Propheten S. 567 f., vgl. auch GHSAT² § 371).

Vertreten wird sie von Kautzsch (Abr. S. 187; Art. Ma-leachi in Guthes KBW S. 411), Nowack (S. 422), Haller (RGG IV S. 57), Kleinert (Prof. S. 128), Bennet (RPP S. 96), Buhl (HW¹⁶ s. v.).

B. Der Begründer der anderen Variante derselben Ansicht war H. Ewald (PAB² I S. 81; III S. 216). Ursprünglich sei unsere Prophetie ein „fliegendes Blatt“ ohne Namen gewesen, doch schon bald habe ein Redaktor „recht witzig“ es nach dem Wort 3, 1 als das Werk eines bezeichnet, der sehr wohl מְלָאָכִי heissen könne, da dieser Name nicht nur „Mein Bote“ oder „Gottesbote“ sondern auch lat. Angelicus bedeuten könne.

In etwas anderer Formulierung bietet dieselbe Ansicht auch Böhme (ZAW VII S. 214): „allerdings hat derjenige, welcher 1, 1 schrieb oder schon vor ihm ein Besitzer des Büchleins, um den Namen des Autors einer Schrift verlegen, die anonym in seine Hände geraten war, vermutlich eine scharfsinnige Entdeckung

darin zu machen geglaubt, dass מְלָאֲכִי sich (nach seiner Meinung) als das N. pr. eines Propheten ansehen liess“.

Ganz ähnlich Stade (GVJ II S. 133; B. Th. S. 334) und Cornill (Einl.⁷ § 38, 4), denen zufolge die Ueberschrift in Gestalt des hebräischen Textes lediglich als Missverständnis von 3, 1 zu begreifen sei; ebenso Kuenen (O² § 84, 15), Wellhausen (S. 203), Gr. Baudissin (Einl. S. 587), Driver (Min. proph. S. 285 f. Introd.⁶ S. 356), G. A. Smith (S. 332 f.), A. C. Welch (DB III S. 218), Torrey (EB III S. 2907; JBL XVII S. 1 f.), Budde (GAHL S. 173), Marti^{KHS} (II S. 97), Duhm^U (S. XXXI), Duhm^A (S. 90), J. M. P. Smith (S. 9 f. 18), Steuernagel (Einl. S. 649), Hölscher (Prof. S. 452), Sellin (Einl.² S. 119), Haller (Jud. S. 111).

Dagegen stellt Wildeboer (LAT S. 334 f.) die Ansicht A und B zur Wahl d. h. ob der Name מְלָאֲכִי als kurze Andeutung des Inhalts oder als angeblicher Eigennamen des Propheten zu gelten habe; ähnlich auch Marti^{Do} (S. 457 f.). Ehrlich R. (S. 354) endlich begnügt sich auf Grund der Lesart der LXX (s. unten § 2) mit der Annahme, dass wir hier die Ueberschrift zu einem anonymen Buch haben; ähnlich H. P. Smith (OTH S. 360 A. 2).

§ 2.

Das Problem: Eigennamen oder Gattungsname.
Analyse der Hauptargumente für die Fassung als
Gattungsname.

Der im vorhergehenden § gebotene Ueberblick über die Haupttypen der Erklärungen, die der Name מְלָאֲכִי bisher gefunden, zeigt, dass die Frage, um die es sich in erster Linie handelt, die ist, ob hier ein Eigennamen vorliege oder nicht. Die Analogie der Aufschriften in den übrigen prophetischen Büchern spricht, wie bereits oben S. 3 bemerkt worden, für die erstere Auffassung. Doch ist, wie ebenfalls bereits oben bemerkt worden, eine Reihe mehr oder weniger schwerwiegender Gründe gegen die Fassung als Eigennamen geltend gemacht worden.

Die wichtigsten derselben sind folgende:

1) Gleich an erster Stelle nennt Hengstenberg (a. a. O. S. 583) das Fehlen jeglicher weiterer Personalbezeichnung in der Ueberschrift (vgl. oben S. 9). So weit ich sehe, hat nur noch Kautzsch

(Abr. S. 187) dieses Argument in der Form wieder aufgenommen, dass Maleachi 1, 1 nicht einmal als Prophet bezeichnet sei.

Im übrigen gibt Hengstenberg selbst zu, dass aus diesem Fehlen allein noch kein sicherer Schluss gezogen werden könne, da ja auch bei Obadja und Habakkuk weder der Name des Vaters noch des Geburtsortes des Propheten angegeben sei. Diese beiden von Hengstenberg angeführten Analogien könnten übrigens noch durch die Haggais vermehrt werden, der allerdings in drei von den vier Ueberschriften seiner Reden gleich wie Habakkuk (Hab. 1, 1; 3, 1) im Unterschied von Obadja (Ob. 1) als **אֱלֹהֵי הַתְּבִיאָה** charakterisiert wird (Hag. 1, 1. 3; 2, 1. 10) und ausserdem auch 1, 12 und Esr. 5, 1; 6, 14 (**תְּבִיאָה**) so genannt wird, dessen Vatersname jedoch ebensowenig wie sein Geburtsort angegeben wird, vgl. unten Kap. II § 5.

2) Schwerwiegender ist der seit Kuenen (*O² § 83, 9*) oft wiederholte Einwand, dass die ganze Ueberschrift 1, 1 gleich der von Sach. 12, 1 nur eine Kopie der Ueberschrift von Sach. 9, 1 sei, bzw. dass die drei genannten Ueberschriften von der gleichen Hand — der eines Redaktors oder Diaskeuasten des Zwölfprophetenbuches herrühren und dass daher die ganze Schrift, die jetzt den Namen Maleachi trage, als eine ursprünglich anonym ausgegangene zu betrachten sei, vgl. Cornill, Kautzsch, Welch, Driver, Gr. Baudissin, Wellhausen, Wildeboer, Nowack, G. A. Smith, Budde, Torrey, Marti, Duhm, Sellin, Steuernagel, J. M. P. Smith. Zu der Frage nach dem Verhältnis der drei Ueberschriften s. das unten in Kap. II § 6 Bemerkte.

3) Nicht minder erwägenswert ist auch das von Hengstenberg an dritter Stelle als Hauptgrund geltend gemachte Argument: der Name **מִלְאָכִי** selbst (vgl. oben S. 9). Hengstenberg verweist auf die jeder Analogie (ausser dem vereinzelt dastehenden Namen Chefzibah 2. Kön. 21, 1 vgl. Jes. 62, 4) entbehrende Beispiellosigkeit eines Eigennamens in der auf Grund von 3, 1 festgestellten und einzig zulässigen Bedeutung: mein Bote.

Andere, wie Reuss (Prop. S. 567 f.) stellen auch die Bedeutung „Bote Gottes“ (**מִלְאָכִי** = **מִלְאָכִיָּה** bzw. **מִלְאָכִידוֹ**) auf die gleiche Stufe. „Wie ein Vater seinem neugeborenen Sohne einen solchen Namen sollte gegeben haben, scheint uns unbegreiflich.“ Aehnlich Kautzsch, Kuenen, Welch, Cornill, Driver, Torrey, Wil-

deboer, Marti, Budde, Steuernagel, Haller, J. M. P. Smith, deren Ausführungen in folgenden Sätzen gipfeln:

a) Der Name מְלָאכִי kommt sonst nicht vor (Driver, Welch, Torrey, vgl. auch Budde).

b) Der Name ist sprachlich möglich, aber sachlich undenkbar (Cornill), weil der erhabene Sinn der Zusammensetzung מְלָאכִי = מְלָאכִיָּה sie für einen gewöhnlichen Namen ungeeignet machte; kannte man doch aus den h. Schriften diesen Namen (מְלָאךְ יְהוָה) als den eines himmlischen Wesens (Kuenen, vgl. Wildeboer, auch Marti, Haller, Steuernagel, J. M. P. Smith).

Inbetreff dieser beiden Momente ist jedoch folgendes zu bemerken:

Zu a) Das einmalige Vorkommen eines Namens kann schwerlich als stichhaltiges Argument in Betracht kommen. Ist doch die Zahl der *ἄπαξ λεγόμενα* unter den alttestamentlichen Eigennamen speziell den Personennamen eine recht beträchtliche. Die Listen der Chronik sowie der BB. Esra und Nehemia bieten nach dieser Richtung hin eine reiche Ausbeute (vgl. 1. Chr. 1—9; 11, 10—12, 23; 23—27. Esra 2; 8, 1—14; 10, 18—44. Neh. 3, 1—32; 7, 4—73a; 10, 2—28; 11; 12); desgleichen auch einige der Listen in den Samuelis- und Königsbüchern sowie im Pentateuch (vgl. 2. Sam. 3, 2—5; 23. 1. Kön. 4. Gen. 11, 10—32; 20, 20—24; 36; 46, 8—27. Ex. 6, 14—27. Num. 3; 13, 1—16; 34).

Doch auch abgesehen von den genannten Listen findet sich im A. T. eine ganze Reihe von nur einmal vorkommenden Personennamen. Dahin gehören z. B. mehrere der überlieferten Namen der jüdischen Königsmütter, vgl. מְשֻׁלְמֵת, die Mutter des Königs 'Amôn (2. Kön. 21, 19); יְדִידָה, die Mutter des Königs Josia (2. Kön. 22, 1); יְבוּדָה (Kere) bzw. יְכִידָה (Kethibh), die Mutter des Königs Jojakim (2. Kön. 23, 36); נְחֻשְׁתָּא, die Mutter des Königs Jojakim (2. Kön. 24, 8); dagegen können die Namen צְבִיָּה (Mutter des Königs Joas), יְהוּעֲדָן bzw. יְהוּעֲדָן (Mutter des Königs 'Amasja), יְכָלִיָּה bzw. יְכָלִיָּה (Mutter des Königs 'Azarja-'Uzzija), יְרוּשָׁה (Mutter des Königs Jotham), אֲבִי bzw. אֲבִיָּה (Mutter des Hizkia), הַפְּצִיבָּה (Mutter des Königs Manasse) streng genommen hier eigentlich nicht angeführt werden, da sie ausser im Königsbuch (2. Kön. 12, 2; 14, 2; 15, 2. 33; 18, 2; 21, 1) auch in der

Chronik (2. Chr. 24, 1; 25, 1; 26, 3; 27, 1; 29, 1) bzw. (als symbolischer Name) im B. Jesaia (Jes. 62, 4) erwähnt werden, vgl. auch **הַמוֹטֵל** bzw. **הַמֵּיטֵל**, die Mutter der Könige Jeho'ahaz und Sedekia (2. Kön. 23, 31; 24, 18. Jer. 52, 1). Ganz besonders beachtenswert ist jedoch das Vorkommen von Hapaxlegomena innerhalb der Eigennamen der prophetischen Literatur wie der Vatersname Joels **פְּרוּאֵל** (Joel 1, 1) und der Prophetenname **נְרוּם** (Nah. 1, 1); allerdings findet sich der letztere Name mit nur wenig veränderter Vokalisation als **נְרוּם** auch Neh. 7, 7, doch ist hier vermutlich nach Esr. 2, 2 und 1. Esr. 5, 8 **רְרוּם** zu lesen, vgl. Guthe-Batten SBOT zu St. Mit einer gewissen Einschränkung könnten hier auch genannt werden die Prophetennamen **עֲמוּם** und **הַבְּקִיָּק**, deren Träger wir nur aus den nach ihnen benannten Büchern kennen (Hab. 1, 1; 3, 1 und Am. 1, 1; 7, 8. 10. 11. 14; 8, 2); dagegen finden wir die sonst für keine andere Person bezeugten Prophetennamen **יוֹנָה** und **הַגִּי** ausser in den nach ihnen genannten Schriften (Jon. 1, 3. 5. 7. 15; 2, 1. 2. 11; 3, 1. 3. 4; 4, 1. 5. 6. 8. 9. Hag. 1, 1. 3. 12. 13; 2, 1. 10. 13. 14. 20) auch ein- bzw. zweimal in den historischen Büchern erwähnt (2. Kön. 14, 25. Esr. 5, 1; 6, 14), desgleichen den Vatersnamen des Propheten Jona **אֲמֵתַי** (Jon. 1, 1. 2. Kön. 14, 25) sowie den des Propheten Jesaia **אֲמוּץ** (Jes. 1, 1; 2, 1; 13, 1; 20, 2; 37, 2. 21; 38, 1. 2. Kön. 19, 2. 20; 20, 1. 2. Chr. 26, 22; 32, 20. 32).

Zu b) Der andere Punkt, die sachliche Unmöglichkeit des Namens Maleachi hängt wesentlich von der Ableitung bzw. Bedeutung ab, die man für den Namen statuiert.

Bisher sind folgende vier Haupteklärungen aufgestellt worden:

a) **מַלְאָכִי** ist wie 3, 1 eine mit dem Suffix der 1. Person verbundene Form des Namens **מַלְאָךְ**; der Name bedeutet demnach: mein Mal'akh, d. h. mein Bote bzw. mein Engel. So schon Hieronymus (Prologus comm. in Malachiam), ferner Tarnov (S. 1594), Coccejus (S. 678), Venema (S. 3), Vatke (Einl. S. 710), vgl. auch Ewald (PAB² III. S. 216), G. A. Smith (S. 331 f.), Budde (GAHL S. 173), Steuernagel (Einl. S. 648), die trotz andersartiger Auffassung (vgl. oben S. 10 f.) doch für den Fall, dass es sich hier um einen Eigennamen handeln sollte, diese Erklärung, sei es diese allein (Budde, Steuernagel), sei es neben der adjektivischen Fas-

sung = Angelicus (Ewald, G. A. Smith), sei es neben der Deutung „Gottesbote“ (Ewald) für möglich halten.

β) מְלָאכִיָּהּ ist eine Verkürzung der apokopierten Form מְלָאכִיָּהּ bzw. מְלָאכִיָּהּ = מְלָאֵךְ יְהוָה. Eine Verkürzung aus מְלָאכִיָּהּ nehmen an Cappellus (S. 177), Carpov (Introd. III. S. 454), Reusch (Einl. S. 146), Strack (Einl.⁶ S. 125), vgl. auch Gr. Baudissin (Einl. S. 586), während die meisten anderen Vertreter dieser Erklärung eine Verkürzung aus מְלָאכִיָּהּ statuieren; so Gesenius (Thes. s. v.), Hitzig (S. 416), Reinke (S. 184, wo übrigens auch die Bedeutung „Bote, Gesandter“ für zulässig erklärt wird, vgl. unten S. 16), Köhler (S. 2), Keil (S. 681), v. Orelli (S. 222), Knabenbauer (S. 412), Perowne (S. 7), Tichomiroff (S. 17), de Moor (S. 20 מְלָאכִיָּהּ), Isopescul (S. 7), v. Hoonacker (S. 705), Olshausen (Lehrb. S. 613), Riehm (Einl. II. S. 160), König (Einl. S. 378), Volck (PRE³ XII S. 107 f.), vgl. auch Kuenen (O² II. § 84, 13), Torrey (EB III. S. 2907 A. 1), G. A. Smith (S. 331), Driver (Min. proph. S. 285), Marti¹⁰ (S. 457), J. M. P. Smith (S. 9. 19), die trotz z. T. differierender Erklärung des Namens מְלָאכִיָּהּ (vgl. oben S. 11) doch mit der Möglichkeit rechnen, dass מְלָאכִיָּהּ als Verkürzung aus מְלָאכִיָּהּ zu betrachten sei, wobei Driver, G. A. Smith und Marti die zu supponierende vollere Form מְלָאכִיָּהּ punktieren (Marti) bzw. Malachiah (J. M. P. Smith, Driver) bzw. Malachijah (Kuenen O² § 84, 15) bzw. Male'akhiyah (G. A. Smith) transkribieren, während dagegen Torrey ebenso wie Bleek (Einl.⁵ S. 395) sie unvokalisiert anführen und damit die Frage unentschieden lassen, ob מְלָאכִיָּהּ oder מְלָאכִיָּהּ bzw. מְלָאכִיָּהּ zu punktieren sei.

Von der Mehrzahl der Genannten werden die beiden Elemente des Namens als im Verhältnis des nomen regens zum nomen rectum stehend betrachtet: מְלָאכִיָּהּ bzw. מְלָאכִיָּהּ = Bote bzw. Engel Gottes. Nach A. C. Welch (DB III. S. 218) und G. A. Smith (S. 331) dagegen stehen die beiden Elemente zu einander im Verhältnis von Subjekt und Prädikat d. h. sie bilden einen Nominalsatz: Jahve ist Malakh (J. is messenger, bzw. J. is Angel).

γ) מְלָאכִיָּהּ ist ein mit dem Affix י gebildetes Denominativum von מְלָאֵךְ zur Bezeichnung der Zugehörigkeit = Angelicus, der

Engelgleiche, Engelartige, Botenartige. So Ewald GVJ³ IV. S. 229: Angelicus = Propheticus (vir.), vgl. auch PAB² III. S. 216, wo die Erklärung Angelicus nur neben der Deutung mein Bote oder Gottes-Bote genannt wird (s. oben S. 10). Auch G. A. Smith (S. 331) und J. M. P. Smith (S. 19) stellen diese Erklärung neben die oben (sub β) genannte, ähnlich Köhler (S. 2), Keil (S. 681) und v. Hoonacker (S. 705), die jedoch der sub β genannten den Vorzug geben.

δ) מְלָאכִי ist gleichbedeutend mit מְלָאָךְ = *ἄγγελος*. So die altkirchlichen Ausleger Theodoret (Argumentum), Theodor, Cyrill (Prooemium), Tertullian (Adv. Judaeos V. MSL II, 608), Chrysostomus (In ep. ad Hebr. Hom. XIV, 3 MSG LXIII, 114), vgl. oben S. 8. Ebenso Cornel. a Lap. (S. 340), Grotius (S. 565), Fürst (Concord. libr. V. T. 1840 nach Knabenbauer). Auch Venema (S. 3) hält diese Deutung für möglich, wenn er auch der sub α genannten den Vorzug gibt, vgl. oben S. 14. Reinke (S. 186) akzeptiert diese Erklärung neben der sub β genannten Deutung für den Fall, dass jemand daran „Anstand nimmt מְלָאכִי für ein aus מְלָאכִיָּה abgekürztes nomen proprium zu halten“. Für diesen Fall erklärt er dann unter Berufung auf die Analogie zahlreicher nomina propria mit affigiertem Jod מְלָאכִי für ein Denominativum von dem Infinitivnomen מְלָאָךְ = Sendung, Botschaft in der Bedeutung: Gesandter. Aehnlich auch Knabenbauer (S. 411 f.).

Von den hier genannten vier Erklärungen scheidet die an erster Stelle (sub α) genannte als sachlich unwahrscheinlich aus. Die an letzter Stelle (sub δ) genannte dagegen käme nur in Betracht, wenn man מְלָאכִי als im stat. constr. mit der Genetivendung \bar{i} (vgl. Brockelmann V. Gr. I. S. 465) stehend und dementsprechend als Kurzform für מְלָאכִיָּה ansehen wollte nach Analogie von Eigennamen wie אֲבִיָּהּ (1. Sam. 9, 1; 14, 51), אֲוִיָּהּ (1. Chr. 6, 9), גְּדִיָּהּ (Num. 13, 10), גְּמִלְיָהּ (Num. 1, 10), וּבְדִיָּהּ (Neh. 11, 14), יְהוּדִיָּהּ (1. Chr. 5, 24) עֲבְדִיָּהּ (1. Chr. 5, 15), עֲוִיָּהּ (Neh. 3, 8), עֲרִיָּהּ (Jer 36, 26), עֲתִיָּהּ (Jos. 15, 17), פְּלִטִיָּהּ (2. Sam. 3, 15), שְׁלִמִיָּהּ (Num. 1, 6), die sämtlich eine Parallelförmigkeit mit auslautendem \bar{i} aufweisen: אָבִי (2. Kön. 18, 2), אֲוִי (Ex. 31, 2), גְּדִי (Num. 13, 11, vgl. auch גְּדִי 2. Kön. 15, 14. 17), גְּמִלְי (Num.

13, 12), זְבָדַי (Jos. 7, 1), יְהָדַי (1. Chr. 5, 14), עֲבָדַי (Esr. 10, 26), עָוִי (Esr. 7, 4), עֲוָרַי (1. Chr. 27, 26), עֲתָנַי (1. Chr. 26, 7), פְּלִטִי (1. Sam. 25, 44), שְׁלֵמִי (Num. 34, 27).

Zu den Parallelförmigen auf יָהּ, יְהָ bzw. יְהוּ, יְהוָה vgl. unten S. 18 f. Weitere mit אֵל zusammengesetzte Nomina, deren ersten Bestandteil ein auf י auslautender stat. const. bildet s. bei Buchanan Gray, HPN S. 304—310.

Eher schon könnte man die sub γ genannte Erklärung: מְלֹאכִי = Angelicus akzeptieren im Hinblick auf die Analogie sonstiger mit dem Affix י gebildeter Beziehungsnomina resp. Beziehungsadjektiva wie אֲכֹרֵי (Jes. 13, 9), נְכָרֵי (Ex. 21, 8), פְּנִימֵי (1. Kön. 6, 27), צְפוּנֵי (Jo. 2, 20), רִגְלֵי (Ex. 12, 37), שְׂמֹאלֵי (1. Kön. 7, 21), s. weitere Beispiele bei Stade, Gramm. § 302. 303; Ewald Lehrb.⁸ § 164; Olshausen, Lehrb. § 218a; König, Lehrs. II, 1 § 77, 6.

Doch fällt es auf, dass im A. T. der Begriff „engelgleich, engelartig“ sonst nie durch das nomen מְלֹאכִי sondern stets mit Hilfe der Vergleichungspartikel פְּ ausgedrückt wird, vgl. 1. Sam. 29, 9. 2. Sam. 14, 17; 19, 28.

Dagegen kann die sub β genannte Erklärung, die מְלֹאכִי als Kurzform von מְלֹאכֵיָהּ = מְלֹאכֵי־יְהוָה = מְלֹאךְ יְהוָה auffasst, durch folgende drei immerhin recht gewichtige Argumente gestützt werden.

aa) Die Analogie einer ganzen Reihe von Eigennamen mit auslautendem י, die daneben auch in der verlängerten Form auf יָהּ, יְהָ bzw. יְהוּ, יְהוָה vorkommen, vgl. Vitringa (Obs. VI. S. 339), Venema (S. 2), Reinke (S. 184 f.), Köhler (S. 2 f.), Keil (S. 681), Knabenbauer (S. 412), v. Orelli (S. 222), de Moor (S. 5), v. Hoonacker (S. 705), Strack (Einl.⁶ S. 125), Volck (PRE³ XII S. 108). Dabei berufen sich Reinke, Köhler, Keil, Knabenbauer, v. Orelli, de Moor, v. Hoonacker, Strack, Volck vor allem auf den Namen der Mutter Hizkias, der 2. Kön. 18, 2 אֲבִי, in der Parallelstelle der Chronik (II. 29, 1) dagegen אֲבִיָּהּ genannt wird (vgl. auch אֲבִיָּאל 1. Sam. 9, 1; 14, 51). Ausserdem verweisen noch Reinke, Köhler, Keil, Knabenbauer, de Moor, v. Hoonacker auf den Namen des Schwiegersohnes Sauls פְּלִטִי (1. Sam. 25, 44), der anderwärts (2. Sam. 3, 15) פְּלִטְיָהּ genannt wird (vgl. auch פְּלִטְיָהּ Neh. 10, 23; פְּלִטְיָהּ

Ez. 11, 1. 13); de Moor führt auch noch das parallele Vorkommen von מִיכָה (Ri. 17, 5) neben מִיכָנְהוּ (2. Chr. 17, 7) an, v. Hoonacker das von וְבָדִי (Jos. 7, 1), neben וְבָדִיאֵל (Neh. 11, 14) und וְבָדִיָּה (Esr. 8, 8) bzw. וְבָדִיָּהוּ (1. Chr. 26, 2); auch die Namen אֹרֵי (Ex. 31, 2), עֲבָדִי (Esr. 10, 26) und עֲוָרִי* (1. Chr. 27, 26 vgl. Ri. 6, 11. 24 אֲבֵי הָעֲוָרִי) werden von Köhler, Reinke bzw. v. Hoonacker erwähnt allerdings ohne Angabe der Parallelförmigen אֹרִיָּה (2. Sam. 11, 3) אֹרִיָּהוּ (Jer. 26, 20), אֹרִיאֵל (1. Chr. 6, 9) bzw. עֲבָדִיאֵל (1. Chr. 5, 15), עֲבָדִיָּה (Ob. 1. Neh. 10, 6. 2. Chr. 17, 7), עֲבָדִיָּהוּ (1. Kön. 18, 3) bzw. עֲוָרִיאֵל (Jer. 36, 26), עֲוָרִיָּה (2. Kön. 14, 21), עֲוָרִיָּהוּ (1. Kön. 4, 5).

Die hier angeführten Beispiele lassen sich noch durch folgende weitere vermehren:

אֹנִיָּה* (Num. 26, 16) neben אֹנִיָּה* (Neh. 10, 10).

אֲחִי (1. Chr. 5, 15; 7, 34) bzw. אֲחִי* (Gen. 46, 21) neben אֲחִיָּה (1. Kön. 11, 29) und אֲחִיָּהוּ (1. Kön. 14, 5).

אֲמָצִי (Neh. 11, 12. 1. Chr. 6, 31) neben אֲמָצִיָּה (2. Kön. 12, 22) und אֲמָצִיָּהוּ (2. Kön. 14, 1).

אֲמָרִי (Neh. 3, 2. 1. Chr. 9, 4) neben אֲמָרִיָּה (Neh. 10, 4) und אֲמָרִיָּהוּ (1. Chr. 24, 23).

בְּקִי (1. Chr. 5, 31) neben בְּקִיָּהוּ (1. Chr. 25, 4. 13).

גְּדִי* (Num. 13, 11 doch vgl. auch גְּדִי 2. Kön. 15, 14. 17) neben גְּדִיאֵל (Num. 13, 10).

גְּמִלִי* (Num. 13, 12) neben גְּמִלִיאֵל (Num. 1, 10).

זְכָרִי (Neh. 11, 9) neben זְכָרִיָּה (2. Kön. 15, 11) und זְכָרִיָּהוּ (2. Kön. 15, 8).

חֲגִי (Gen. 46, 16. Num. 26, 15) neben חֲגִיָּה* (1. Chr. 6, 15).

חֲזִקִי (1. Chr. 8, 17) neben חֲזִקִיָּה (2. Kön. 18, 1), חֲזִקִיָּהוּ (2. Kön. 16, 20), חֲזִקִיָּה (Mi. 1, 1), חֲזִקִיָּהוּ (Jes. 1, 1).

חֲנַנִי (1. Kön. 16, 1) neben חֲנַנִיָּה (Jer. 28, 1) und חֲנַנִיָּהוּ (Jer. 36, 12).

יְחִדִי bzw. יְחִדִי (1. Chr. 5, 14) neben יְחִדִיאֵל* (1. Chr. 5, 24) und יְחִדִיָּהוּ (1. Chr. 24, 20; 27, 30).

יִשְׁעִי (1. Chr. 2, 31) neben יִשְׁעִיָּה (Esr. 8, 7) und יִשְׁעִיָּהוּ (Jes. 1, 1).

כַּנְנִיָּהוּ (Neh. 9, 4) neben כַּנְנִיָּה * (1. Chr. 15, 27) und כַּנְנִיָּהוּ (1. Chr. 15, 22; 26, 29).

עֵיָא (Esr. 7, 4) neben עֵיָאֵל (Neh. 3, 8), עֵיָה (Hos. 1, 1), עֵיָא (1. Chr. 11, 44), עֵיָהוּ (2. Kön. 15, 34).

עַנְנִי * (1. Chr. 3, 24) neben עַנְנִיָּה (Neh. 3, 23; 11, 32).

עַתְנִי * (1. Chr. 26, 7) neben עַתְנִיָּאֵל (Jos. 15, 17).

שְׁלֹמֹה (Num. 34, 27) neben שְׁלֹמִיאֵל (Num. 1, 6), שְׁלֹמֹה (Jer. 37, 3) und שְׁלֹמֹהוּ (Jer. 38, 1).

שְׁמַעִיָּה (2. Sam. 16, 5) neben שְׁמַעִיָּה (Jer. 29, 32) und שְׁמַעִיָּהוּ (Jer. 29, 24).

שְׁמַרְיָה (1. Chr. 4, 37) neben שְׁמַרְיָה (Esr. 10, 32) und שְׁמַרְיָהוּ * (1. Chr. 12, 6).

Es verdient Beachtung, dass von den angeführten 26 Beispielen 12 (die mit einem Sternchen bezeichneten) ebenfalls Hapaxlegomena sind. Nicht unerwähnt möge auch folgende Beobachtung bleiben. Die Zahl der auf יָה bzw. יָהוּ auslautenden Eigennamen beläuft sich nach der Zählung von G. Buchanan Gray (HPN S. 284—300) auf 127, der mit affigiertem אֵל zusammengesetzten auf 78 (a. a. O. S. 304—310). Von den genannten 127 auf יָה bzw. יָהוּ auslautenden Eigennamen haben, wie aus obiger Aufzählung ersichtlich ist, 23 d. h. mehr als ein Sechstel eine Parallele an einer auf יָ auslautenden Kurzform; was die auf אֵל auslautenden 78 Eigennamen anlangt, so haben 12 d. h. mehr als ein Siebtel eine Parallele an der genannten Kurzform auf יָ.

Dieses Verhältnis wird noch um einen gewissen Grad gesteigert, sobald man auch die auf יָ ausgehenden Kurzformen heranziehen wollte:

אַחֲזִיָּהוּ (Neh. 11, 13) neben אַחֲזִיָּה (2. Kön. 1, 2) und אַחֲזִיָּהוּ (1. Kön. 22, 40).

בְּנֵיָּה bzw. בְּנֵי (1. Chr. 24, 23) neben בְּנֵיָּה (2. Sam. 20, 23) und בְּנֵיָּהוּ (2. Sam. 23, 22).

חֶלְקִיָּה (Neh. 12, 15) neben חֶלְקִיָּה (2. Kön. 22, 8) und חֶלְקִיָּהוּ (2. Kön. 22, 4).

יַעֲשִׂיָּא (Kere) bzw. יַעֲשִׂוּ (Ketibh Esr. 10, 37) neben יַעֲשִׂיָּאֵל (1. Chr. 11, 47; 27, 21).

יִרְמְיָה (Esr. 10, 33) neben יִרְמְיָה (Jer. 27, 1) und יִרְמְיָהוּ (Jer. 1, 1).

*מְעַדִּי (Esr. 10, 34) neben מְעַדֶּיָה (Neh. 12, 5).

*מְעַשִּׂי (1. Chr. 9, 12) neben מְעַשֶּׂיָה (Jer. 21, 1) und מְעַשְׂדֵּהוּ (Jer. 35, 4).

מְתַנְּיָהוּ (Esr. 10, 33) neben מְתַנְּיָה (2. Kön. 24, 17) und מְתַנְּיָהוּ (1. Chr. 25, 4).

*נְעָרִי (1. Chr. 11, 37) neben נְעָרֶיָה (1. Chr. 3, 23).

עֲתִי (1. Chr. 2, 35) neben עֲתִיָּה * (Neh. 11, 4).

*עֲתִיָּה (Esr. 10, 38) neben עֲתִיָּה (2. Kön. 11, 1) und עֲתִיָּהוּ (2. Kön. 11, 2).

*פְּלָטִי (Neh. 12, 17) neben פְּלָטִי (Num. 13, 9. 1. Sam. 25, 44), פְּלָטָאֵל (Num. 34, 26. 2. Sam. 3, 15), פְּלָטִיָּה (Neh. 10, 23) und פְּלָטִיָּהוּ (Ez. 11, 1. 13).

ββ) Die Wiedergabe des Namens מְלֶאכִי durch *Malachias* in der Aufschrift der LXX sowie in der Ueberschrift bei Aquila, Theodotion und Symmachus, vgl. unten S. 29.

Schon L. Cappellus (S. 177) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die auf Jod auslautenden hebräischen Eigennamen in der Transskription der LXX den gleichen Auslaut beibehalten, wie das Beispiel von לְוִי und הַפְּנִי = *Λεβί* und *’Οφνί* beweise; daraus sei zu folgern, dass als hebräische Vorlage der LXX für die Aufschrift unseres Buches ein Name mit auslautendem ה d. h. מְלֶאכִי vorauszusetzen sei, da die LXX sonst *Malaxi* und nicht *Malachias* geschrieben hätte.

Etwas abweichend erblickt Köhler (S. 3) in dem *Malachias* der LXX-Aufschrift einen Hinweis darauf, dass die LXX den Namen מְלֶאכִי als eine Verkürzung aus מְלֶאכִיָּה betrachtet habe. Zugleich vermehrt er die Beispiele für die Transskription der auf Jod auslautenden Eigennamen noch um vier weitere: ’Οζι 1. Chr. 7, 2 (= עֲזִי), Οδρι 1. Chr. 7, 7 (= עֲרִי?), *Νεφθαλι* und Γωνι 1. Chr. 7, 13 (= נְפֹתָלִי und גּוֹנִי). Auch Bleek (Einl.⁵ S. 394 f.), Volck (PRE⁸ XII S. 108), Strack (Einl.⁶ S. 125) und Isopescul (S. 7) machen dieses Argument geltend; der letztgenannte beschränkt übrigens den von Cappellus formulierten Satz über die Transskription der auf י. auslautenden Eigennamen in der LXX mit Recht auf die nicht-theophoren Namen unter Berufung auf:

Boχοοί = בכרי (2. Sam. 20, 1) *'Eγλι* = יגלי (Num. 34, 22)
Zeχρεί = זכרי (Ex. 6, 21) *Σεεί* = ישעי (1. Chr. 5, 24)
'Ανασι = הנני (1. Kön. 16, 1) *Χασβί* = כובי (Num. 25, 15. 18).
Ούρι = חורי (1. Chr. 5, 14)

Betrachtet man jedoch die oben (S. 17—19) angeführten Eigennamen auf י, die im A. T. Parallelförmigkeiten auf יה und יהו aufweisen, so ergibt sich für deren Wiedergabe in der LXX folgendes Bild:

אבי = 'Αβού 2. Kön. 18, 2,
 אביה = 'Αββά 2. Chr. 29, 1,
 פלטי = Φαλτει(-τι) 1. Sam. 25, 44. Num. 13, 9,
 פלטיה = Φαλτειά(-τιά) Neh. 10, 23, vgl. auch 1. Chr. 18, 17
 (Φαλτειά = הפלתי),
 פלטיהו = Φαλτίας Ez. 11, 1. 13,
 זבדי = { Ζαμβρει(-ρι) Jos. 7, 1,
 { Ζαβδει(-δι) 1. Chr. 8, 19; 27, 27 (A),
 { Ζεβδι 1. Chr. 8, 19 (Luc.),
 זבדיה = { Ζαβαδιά 1. Chr. 8, 17; 12, 8 (A),
 { Ζαβιδιά 1. Chr. 12, 8 (B),
 { Ζαβδειά(-διά) Esr. 8, 8 (B); 10, 20,
 { Ζαβδειάς(-διάς) 1. Chr. 27, 7 (A). Esr. 8, 8 (A).
 Esr. 10, 20 (Luc.),
 { Ζαβδαιάς 1. Chr. 27, 7 (Luc.)
 זבדיהו = { Ζαβαδίας 1. Chr. 26, 2 (A),
 { Ζαβδειάς(-διάς) 2. Chr. 17, 8; 19, 11,
 אורי = { Ούρει(-ρι) Ex. 31, 2 (A); 35, 30 (A); 38, 22 (A).
 { 1. Chr. 2, 20,
 { Ούρειάς(-ρίας) 2. Chr. 1, 5. Ex. 31, 2 (B); 35, 30
 (B); 38, 22 (B),
 אוריה = { Ούρει(-ρι) 1. Chr. 11, 41 (B),
 { Ούρειά(-ριά) Neh. 8, 4,
 { Ούρειάς(-ρίας) 2. Sam. 11, 3. 1. Chr. 11, 41 (A),
 אוריהו = Ούρειάς(-ρίας) Jer. 26, 20,
 עבדי = { 'Αβδει(-δι) 1. Chr. 6, 29,
 { 'Αβδειά(-διά) Esr. 10, 26,
 { 'Αβδιά 1. Chr. 6, 29 (Luc.),
 { 'Αβδίας Esr. 10, 26 (Luc.),

- עֲבֹדָה = {
 ¹Αβδειά(-διά) Neh. 10, 6,
 ²Αβδειας(-διας) 2. Chr. 17, 7 (A),
 ³Αβδειού Ob. tit. (A),
 ⁴Οβδειού Ob. 1, 1 (B),
 ⁵Οβδιά 1. Chr. 7, 3 (A),
 ⁶Οβδίας Neh. 12, 25 (⌘ c. a mg. sup.),
- עֲבֹדָהּ = {
 ¹Αβδειά(-διά) 2. Chr. 34, 12 (B),
 ²Αβδίας 2. Chr. 34, 12 (A),
 ³Αβδειού(-διού) 1. Kön. 18, 3. Ob. 1, 1 (A),
- עֹרֵי = {
 ¹Εσδρεί(-ρί) 1. Chr. 27, 26 (B),
 ²Εζραι 1. Chr. 27, 26 (A),
- עֹרֶיהָ = {
 ¹Αζαρίας(-ρείας) 2. Kön. 14, 21. 1. Chr. 2, 39 (A),
 ²Αζαριά 1. Chr. 2, 39 (B). Neh. 7, 7 (B),
 ³Αζαρεά Neh. 7, 7 (A),
- עֹרֶיהָּ = {
 ¹Αζαρεί 1. Kön. 4, 2 (B),
 ²Αζαρίας 1. Kön. 4, 2 (A),
- אֲזַנֵּי = {
 ¹Αξενεί Num. 26, 16 (B),
 ²Αξανί Num. 26, 16 (A),
- אֲזַנֶיהָ = ¹Αξανειά(-νά) Neh. 10, 10,
- אֲחֵי = {
 ¹Αχιονιά 1. Chr. 7, 34 (B),
 ²Αχιουρά 1. Chr. 7, 34 (A),
- אֲחֵי = {
 ¹Αγγείς (Ἀγγίς) Gen. 46, 21 (A),
 ²Ααχείς Gen. 46, 21 (Luc.),
- אֲחֵיהָ = {
 ¹Αχείας 1. Kön. 11, 29 (B),
 ²Αχίας 1. Kön. 11, 29 (A),
 ³Αχιά 1. Sam. 14, 3 (B),
- אֲחֵיהָּ = ¹Αχιά 1. Kön. 14, 5 (A),
- אֲמַסֵּי = {
 ¹Αμασεί(-σί) Neh. 11, 12 (A B),
 ²Αμσσει Neh. 11, 12 (⌘),
 ³Αμσσειά 1. Chr. 6, 31 (B),
 ⁴Αμασαι 1. Chr. 6, 31, (A),
 ⁵Αμασίας Neh. 11, 12 (Luc.),
- אֲמַסֵּיהָ = {
 ¹Αμσσειας(-σίας) 1. Kön. 12, 22 (B),
 ²Αμσσειά 1. Chr. 6, 30 (B),
 ³Αμσσίας 2. Kön. 12, 22 (A),
 ⁴Αμσσειά 1. Chr. 4, 34,
 ⁵Αμσσίας 2. Kön. 14, 8 (A),

- אַמְצִיָּהוּ = { Ἀμεισσίας(-σίας) 2. Kön. 14, 1 (B),
 Ἀμασίας 2. Kön. 14, 1 (A),
 Ἀμασσίας 1. Chr. 3, 12 (Luc.),
 אִמְרֵי = { Ἀμαρεῖ Neh. 3, 2 (B),
 Ἀμορεῖ 1. Chr. 9, 4 (B),
 Ἀμορί 1. Chr. 9, 4 (A),
 Μιαρί Neh. 3, 2 (A),
 אִמְרֵיהָ = { Ἀμαρεῖά(-ρεῖά) Neh. 10, 4,
 Ἀμαρίας Esr. 10, 42 (A),
 אִמְרֵיהֶוּ = Ἀμαρίας 1. Chr. 24, 23 (A),
 בְּקֵי = { Βωκαί 1. Chr. 5, 31 (A); 6, 36,
 Βοκκεί(-κί) Esr. 7, 4,
 בְּקֵיהֶוּ = { Βοκκίας 1. Chr. 25, 4 (A),
 Βουκείας 1. Chr. 25, 4 (B),
 גְּדֵי = Γαδδῆ(-δί) Num. 13, 11,
 גַּמְלֵי = { Γαμαλί Num. 13, 12 (A),
 Γαμαί Num. 13, 12 (B),
 זְכָרֵי = { Ζεχορεῖ(-ρεῖ) Neh. 11, 9,
 Ζαχορεῖ 1. Chr. 8, 19 (B),
 Ζαχορί 2. Chr. 17, 16 (A),
 Ζοχορί 1. Chr. 8, 23 (A),
 Ζαχαρίας 2. Chr. 23, 1 (A),
 Ζαχαρεῖά 2. Chr. 23, 1 (B),
 זְכָרֵיהָ = { Ζαχαρίας 2. Kön. 15, 11 (B),
 Ζαχαρεῖά 1. Chr. 9, 37 (B),
 זְכָרֵיהֶוּ = { Ζαχαρίας 2. Kön. 15, 8,
 Ζαχαρεῖά 1. Chr. 5, 7 (B),
 חֲגֵי = { Ἀγγεῖς Gen. 46, 16,
 Ἀγγεῖ(-γεῖ) Num. 26, 15,
 חֲגֵיהָ = Ἀγγεῖά 1. Chr. 6, 15 (A),
 חֲזָקֵי = { Ἀζακεί(-κί) 1. Chr. 8, 17,
 Ἐζεκια 1. Chr. 8, 17 (Luc.),
 חֲזָקֵיהָ = { Ἐζεκίας 2. Kön. 18, 1,
 Ἐζεκεῖά Neh. 10, 18,
 חֲזָקֵיהֶוּ = { Ἐζεκίας 2. Kön. 16, 20,
 Ἐζεκειοῦ(-ειοῦ) 2. Kön. 18, 13,
 יְחֻזְקֵיהָ = Ἐζεκίας Mi. 1, 1,

- יְחֻקְיָהוּ = Ἐξουλίας Jes. 1, 1,
 חֲנָנִי = { Ἀνανεῖ(-νί) 1. Kön. 16, 1,
 { Ἀνανιά Esr. 10, 20 (A),
 { Ἀνανίας 1. Chr. 25, 25 (B),
 חֲנַנְיָהּ = { Ἀνανιά 1. Chr. 3, 19,
 { Ἀνανίας Jer. 28, 1,
 חֲנַנְיָהוּ = Ἀνανίας Jer. 36, 12,
 יְחֻדֵי = { Ἰουθεῖ 1. Chr. 5, 14 (B),
 { Ἰεθδαῖ 1. Chr. 5, 14 (A),
 יְחֻדֵי־אֵל = Ἰεθῆλ 1. Chr. 5, 24 (A),
 יְחֻדֵי־הָיָה = { Ἰαδειά 1. Chr. 24, 20 (B),
 { Ἰαδίας 1. Chr. 27, 30,
 { Ἰαδαιά 1. Chr. 24, 20 (A),
 { Ἰαδαιάς 1. Chr. 27, 30 (Luc.),
 יְשַׁעִי = { Ἰεσει 1. Chr. 2, 31 (A),
 { Σεεῖ 1. Chr. 4, 20 (B),
 { Ἰεσοῖ 1. Chr. 4, 20 (Luc.),
 { Ἰεσσει 1. Chr. 5, 24 (Luc.),
 יְשַׁעִיָּהּ = { Ἰεσειά 1. Chr. 3, 21 (A),
 { Ἰεσσειά Neh. 11, 7 (A),
 { Ἰεσσιά Neh. 11, 7 (N),
 { Ἰεσιά Neh. 11, 7 (B),
 { Ἡσαιά Esr. 8, 7 (A),
 { Ἰεσσιάς Esr. 8, 7 (Luc.),
 יְשַׁעִיָּהוּ = Ἡσαιάς Jes. 1, 1,
 כְּנַנִּי = { Χανανί Neh. 9, 4 (A),
 { Χωνενίας Neh. 9, 4 (Luc.),
 כְּנַנְיָהּ = Χωνενίας 1. Chr. 15, 27 (A),
 כְּנַנְיָהוּ = Χωνενειά(-νά) 1. Chr. 15, 22 (A); 26, 29 (B),
 עֻזִי = { Ὀξει(-ζί) 1. Chr. 5, 31,
 { Ὀξίας Esr. 7, 4 (Luc),
 { Ὀξωῖ Esr. 7, 4 (A),
 עֻזִּיָּהּ = Ὀξειά(-ξιά) 1. Chr. 11, 44,
 עֻזִּיָּהוּ = { Ὀξειά(-ξιά) Esr. 10, 21,
 { Ὀξείας(-ξτίας) Hos. 1, 1,
 עֻזִּיָּהוּ = { Ὀξείας(-ξτίας) 2. Kön. 15, 34 (B),
 { Ὀξειού(-ξιοῦ) 1. Chr. 27, 25,

- עֲנַי = { 'Ανανί 1. Chr. 3, 24 (A),
 'Ανανίας 1. Chr. 3, 24 (Luc.),
 עֲנַיָּה = 'Ανανία Neh. 3, 23,
 עֲתַנִּי = { Γοθνί 1. Chr. 26, 7 (A),
 Οθνι 1. Chr. 26, 7 (Luc.),
 עֲתַנְיָאֵל = Γοθονιήλ Jos. 15, 17,
 שְׁלֵמִי = Σελεμεί(-μι) Num. 34, 27,
 שְׁלֵמִיָּה = { Σελεμιά Esr. 10, 39 (B),
 Σελεμειά Esr. 10, 39 (8),
 Σελεμίας Esr. 10, 39 (A). Jer. 37, 3,
 שְׁלֵמִיָּהוּ = { Σελεμιά Esr. 10, 41 (B),
 Σελεμειά Esr. 10, 41 (8),
 Σελεμίας Esr. 10, 41 (A). Jer. 38, 1,
 שְׁמַעִי = { Σεμειί 2. Sam. 16, 5,
 Σεμειάς Est. 2, 5 (A),
 Σεμειίας Est. 2, 5 (B),
 שְׁמַעִיָּה = { Σεμειί(-μει) Neh. 6, 10,
 Σεμειά Esr. 8, 16 (A),
 Σαμιαύ Esr. 8, 16 (B),
 Σαμאי 1. Chr. 26, 7 (B),
 Σαμιαίας Jer. 29, 32,
 שְׁמַעִיָּהוּ = { Σαμιαίας Jer. 29, 24,
 Σεμειί 2. Chr. 31, 15,
 שְׁמַרִי = { Σαμάρ 1. Chr. 4, 37 (B),
 Σαμαρί 1. Chr. 11, 45 (A),
 Σαμαρίας 1. Chr. 4, 37 (A),
 Σαμερειί 1. Chr. 11, 45 (B),
 שְׁמַרִיָּה = { Σαμαρειά(-ριά) Esr. 10, 31,
 Σαμαρίας 2. Chr. 11, 19,
 Σαμαρειας Esr. 10, 41 (A),
 שְׁמַרִיָּהוּ = { Σαμαραιά 1. Chr. 12, 5 (B),
 Σαμαριά 1. Chr. 12, 5 (A),
 Σαμαρίας 1. Chr. 12, 5 (Luc.):

Der vorliegende Befund ist in mehrfacher Beziehung lehrreich. Das Beispiel von *Οδορίας* bzw. *Οδορειας* (2. Chr. 1, 5), *'Αβδίας* (Esr. 10, 26 Luc.), *'Αμασίας* (Neh. 11, 12 Luc.), *Ζαχαρίας* (2. Chr. 23, 1 A), *'Ανανίας* (1. Chr. 25, 25 B), *Χωνεντίας* (Neh. 9, 4 Luc.), *'Οζίας* (Esr. 7, 4 Luc.), *'Ανανίας* (1. Chr. 3, 24 Luc.),

Σαμαρίας (1. Chr. 4, 37 A). Σεμεείας bzw. Σεμείας (Est. 2, 5) zeigt, dass auf *ias* auslautende Eigennamen in der LXX als hebräische Vorlage ein auf *י*. auslautendes Nomen voraussetzen können.

Das Beispiel von Οὐρίας bzw. Οὐρείας (2. Sam. 11, 3), Ἀβδίας (2. Chr. 17, 7 A), Ἀχίας (1. Kön. 11, 29 A), Ἀμεισίας (2. Kön. 12, 22 A), Ζαβδίας (1. Chr. 27, 7 A), Ἀμαρίας (Esr. 10, 42 A), Ζαχαρίας (2. Kön. 15, 11 B), Ἐζεκίας (2. Kön. 18, 1), Ἀνανίας (Jer. 28, 1), Χενενίας (1. Chr. 15, 27 A), Ὀξείας bzw. Ὀξίας (Hos. 1, 1), Σελεμίας (Jer. 37, 3), Σαμαρίας (2. Chr. 11, 19) zeigt dagegen, dass für die auf *ias* in der LXX auslautenden Eigennamen als hebräische Vorlage auch ein auf *יה* bzw. *יהי*. auslautendes Nomen angenommen werden kann.

Das Beispiel endlich von Φαλτίας (Ez. 11, 1), Ζαβαδίας (1. Chr. 26, 2 A), Οὐρείας bzw. Οὐρίας (Jer. 26, 20), Ἀβδίας (2. Chr. 34, 12 A), Ἀζαρίας (1. Kön. 4, 2 A), Ἀμεισίας (2. Kön. 14, 1 B), Ἀμαρίας (1. Chr. 24, 23 A), Ζαχαρίας (2. Kön. 15, 8), Ἐζεκίας (2. Kön. 16, 20), Ἀνανίας (Jer. 36, 12), Ἡσαίας (Jes. 1, 1), Ὀξείας (2. Kön. 15, 34), Σελεμίας (Jer. 38, 1) zeigt, dass bei den auf *ias* auslautenden Eigennamen der LXX als hebräische Vorlage auch ein auf *יהי* bzw. *יהי*. auslautendes Nomen angenommen werden kann.

γγ) Endlich kann auch die Wiedergabe von מְלָאכִי (בֵּית) in der Aufschrift der LXX durch (ἐν χειρὶ) ἀγγέλου αὐτοῦ angeführt werden, vgl. darüber das Nähere unten S. 28 f.

Im Hinblick auf die drei angeführten Zeugnisse liegt es daher am nächsten an eine Kurzform von מְלָאכִי = מְלָאכִירָו = מְלָאךְ יְהוָה zu denken.

Allerdings könnten die oben (S. 17 ff. vgl. auch S. 16) angeführten Analogieen von Palti, Zabhdī, Uri, Gaddi, Gemalli, Jahdi, Abhdi, Uzzi, Ezri, Othni, Šlomi auch die Möglichkeit einer Kurzform von מְלָאכִיאל an die Hand geben, doch ist im Hinblick auf die angeführten Zeugnisse der ersteren Ableitung wohl durchaus der Vorzug zu geben.

Das an letzter Stelle (sub γγ) angeführte Zeugnis spricht auch dafür, dass zur Zeit der LXX die beiden Elemente des Namens מְלָאכִי als im Genetivverhältnis zu einander stehend betrachtet wurden. Diese Auffassung ist wohl mit der Mehrzahl

der Erklärer (vgl. oben S. 15) als die wahrscheinlichste anzusehen vor allem im Hinblick auf die Analogie des ganz parallelen Namens עבדי = עבדיאל = עבדיה bzw. עבדיהו = Abdijah (vgl. unten S. 28), der doch nur als Ebhedh d. h. Knecht Jahves gedeutet werden kann, vgl. Nöldeke, EB III. S. 3284.

Sind wir aber mit dieser Erklärung des Namens מלאכי = מלאכיה = מלאכיהו im Recht, dann dürfte auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, ihn als Eigennamen aufzufassen.

Warum es „unbegreiflich“ (Reuss, Proph. S. 567) sein soll, dass ein jüdischer Vater sein Kind so genannt habe, können wir unsererseits nicht ganz begreifen. Allerdings kannte er, wie Kuenen (O² § 84, 15) ganz richtig bemerkt, aus den heiligen Schriften מלאך יהוה als Namen eines himmlischen Wesens (vgl. oben S. 13). Aber ebenso kannte er doch, was auch Kuenen (a. a. O.) nicht entgehen konnte, מלאך יהוה als Berufsnamen für Propheten (Hag. 1, 13 vgl. Jes. 44, 26. 2. Chr. 36, 15 f.) und Priester (Koh. 5, 5. Mal. 2, 7), vgl. B. II zu 2, 7 und 3, 1. Und wenn Kuenen (a. a. O.) meint, dass „der erhabene Sinn der Zusammensetzung Malachi-Malachijah sie für einen gewöhnlichen Eigennamen ungeeignet macht“ (vgl. oben S. 13), so ist demgegenüber nur mit v. Hoonacker (S. 705) auf einen Namen wie פניאל (1. Chr. 4, 4, auch 1. Chr. 8, 25 K^{re}) bzw. פניאל 1. Chr. 8, 25 (K^{thibh}) hinzuweisen, dessen „erhabener Sinn“ doch keineswegs hinter dem von מלאכי zurücksteht, selbst wenn man mit Marti (GJR⁵ S. 78) in dem פנים Gottes eine dem מלאך יהוה völlig analoge Erscheinungsform Jahves erblickt. Nach Ex. 33, 14 (neben Ex. 33, 2; 32, 34) und Jes. 63, 9 (LXX vgl. Duhm GHKAT³ 1914 z. St.) kommt jedoch dem göttlichen פנים, ob man nun dieses als intensivere Form der göttlichen Selbstmanifestation (Baentsch HKAT zu Ex. 33, 14, vgl. auch Kautzsch B. Th. S. 88) oder als Umschreibung des Begriffs „in eigener Person“ (Gressmann, Mose S. 222) auffasst, jedenfalls ein noch höheres Mass von Dignität zu als dem Mal'akh Jahve.

Als weitere Beispiele dieser Art könnten auch Personennamen wie שרף (1. Chr. 4, 22) und מיכאל (Esr. 8, 8. 2. Chr. 21, 2) herangezogen werden, die ebenfalls als Bezeichnungen von

Gruppen himmlischer Wesen (Jes. 6, 2. 6) bzw. als solche von Einzelengeln (Dan. 10, 13. 21; 12, 1) verwandt werden, vgl. auch den Ortsnamen (אֲרָן) כְּרוֹב Esr. 2, 59. Neh. 7, 61.

Erwägenswert ist auch der Umstand, dass im A. T. מְלָאָךְ bzw. מְלָאָכִי bzw. מְלָאָךְ יְהוָה in Parallele zu עֶבֶר bzw. עֶבְרִי bzw. עֶבֶר יְהוָה vorkommt, vgl. Jes. 42, 19; 44, 26; wird aber der mehrfach bezeugte Eigennamen עֶבְרִי (Esr. 10, 26. 1. Chr. 6, 29. 2. Chr. 29, 12) = עֶבְרִיָּאֵל (1. Chr. 5, 15) = עֶבְרִיָּה (Ob. 1) bzw. עֶבְרִיָּהּ (1. Kön. 18, 3) = Abdija (Hilprecht-Clay, Bab. Exp. 9, 47. Tallquist, Neubabylonisches Namenbuch 1905, 1 bei Buhl HW¹⁶ s. v. עֶבְרִי) unbeanstandet gelassen, so sollte eigentlich das gleiche auch von מְלָאָכִי gelten.

Die Bedeutung des Namens מְלָאָכִי dürfte demnach kein Hindernis involvieren ihn als Eigennamen zu erklären. Bestätigt wird diese Auffassung abgesehen von der Aufschrift der LXX auch durch die Wiedergabe des Namens in der Ueberschrift sowohl bei Aquila, Theodotion, Symmachus (*Μαλαχίας*) als auch in der Peš. (מְלָאָכִי) und Vulg. (*Malachias*), vgl. unten S. 29.

4) Ganz besonders erwägenswert ist jedoch der von Hengstenberg an zweiter Stelle erhobene Einwand: die Berufung auf das Zeugnis der LXX, des Targum und des Hieronymus (vgl. oben S. 9). Das Gewicht dieser Zeugnisse namentlich das der LXX ist auch für Reuss (Proph. S. 568), Driver (Introd. S. 356. Min. Proph. S. 285), Budde (GAHL S. 173), G. A. Smith (S. 332), Nowack^{ko} (S. 422 f), Torrey (EB S. 2907), Cornill (Einl.⁷ § 38, 4), Steuernagel (Einl. S. 648), Ehrlich (R zu 1, 1) bestimmend.

Es ist in der Tat auffallend, dass die LXX in 1, 1 בְּיַד מְלָאָכִי durch *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* wiedergibt.

Es ist daher wiederholt darauf hingewiesen worden, dass sie in ihrer Vorlage מְלָאָכִי gelesen, vgl. Köhler (S. 7), Keil (S. 680), Volck (PRE³ XII S. 107), Budde (a. a. O. S. 173, ZAW 1906 S. 18), Driver (a. a. O.), Farrar (Min. proph. S. 223), Tichomiroff (S. 7), G. A. Smith (S. 332), v. Hoonacker (S. 704), Steuernagel (Einl. S. 648), J. M. P. Smith (S. 18), Ehrlich R (S. 354), Riessler (S. 277).

Dagegen vermutete L. Cappellus (S. 177 f) als hebräische Vorlage für die Aufschrift ebenso wie für die Ueberschrift der LXX die Konsonantengruppe מְלָאָכִי, die die LXX an ersterer

Stelle als מְלֹאכֵיָהּ, an letzterer dagegen in aramaisierender Weise (formâ Chaldaicâ) als מְלֹאכֵיָהּ gelesen. Venema (S. 2) hat sich ihm z. T. angeschlossen, indem er die Wahl offen lässt zwischen מְלֹאכֵיָהּ und מְלֹאכֵי, das von der LXX = מְלֹאכֵי יְהוָה aufgefasst und in der Uebersetzung durch *ἄγγελος αὐτοῦ* wiedergegeben wurde im Hinblick auf das schon in Gl. a erwähnte *Κύριος* (*Ἄημμα λόγον Κυρίου*). Letztere Auffassung vertritt auch Faber (RBML VI S. 104): „Er (der griechische Uebersetzer) konnte nämlich statt *κυρίου* setzen *αὐτοῦ*, weil *κυρίου* eben vorhergegangen war.“ Nach Marti^{KHS} (S. 98) kann die Lesart der LXX eine Zwischenstufe sein auf dem Wege von 3, 1 zu M. T. in 1, 1. Ähnlich früher schon Budde (ZAW 1906 S. 18).

Das Zeugnis der LXX legt es jedenfalls sehr nahe, als ursprünglichen Text in 1, 1 die Lesart מְלֹאכֵיָהּ anzunehmen. In diesem Falle wäre die Frage nach dem Charakter des Namens unseres Propheten ohne weiteres entschieden: מְלֹאכֵיָהּ = מְלֹאכֵי יְהוָה könnte dann nur die Amts- oder Ehrenbezeichnung eines uns sonst unbekanntes Mannes sein, der als Priester (vgl. Mal. 2, 7. Koh. 5,5) oder Prophet (vgl. Hag. 1, 13) so genannt wurde und der bei der Niederschrift seiner prophetischen Reden es für angebracht hielt, von der Nennung seines eigentlichen Namens abzusehen. Doch wird das Zeugnis der LXX stark paralysiert durch das der drei anderen griechischen Uebersetzungen (Aq. Theod. Symm.), desgleichen auch durch das der Peš. und Vulg. Die drei erstgenannten bieten statt des *ἄγγελοῦ αὐτοῦ* der LXX in Uebereinstimmung mit dem M. T. *Μαλαχίου*; die beiden letztgenannten מְלֹאכֵי (ביד) bzw. (in manu) Malachiae.

Nach Köhler (S. 7) und Volck (PRE³ XII S. 107) hätte sich die LXX einfach verlesen, indem sie ך und ך mit einander verwechselte. Eine derartige Verlesung bzw. Verwechslung ist hier natürlich ebenso denkbar wie 2. Kön. 18, 2 (M. T. אֲבִי LXX 'Αβού). Esr. 2, 9 (M. T. וְבִי LXX Ζαρχού); 2, 10 (M. T. בְּנֵי LXX Β Βανού Α Βανού); 2, 17 (M. T. בְּצִי LXX Β Βασού Α Βασού); 10, 28 (M. T. וְבִי LXX Ζαβού); 1. Chr. 4, 37 (M. T. וְיִזָּה LXX Α Ζουζά); 5, 13 (M. T. וְיַע LXX Ζοθε), vgl. auch 1. Chr. 7, 2 (M. T. וְחִמִּי LXX Α 'Ιεμού); 27, 21 (M. T. וְיִדִי LXX 'Ιαδδαί).

Zu der sonstigen Verwechslung von ך und ך in der LXX

s. S. R. Driver, Notes on the hebrew text and the topography of the Books of Samuel², Oxford, 1913, S. LXX f.

Als Beweis für die häufige Verwechslung von ו und י in Eigennamen können auch diejenigen zahlreichen Fälle dienen, in denen das Kere und Kethibh bzw. parallel überlieferte Namen in dieser Beziehung differieren. Vgl. das Kere: זְבֻדָּה (2. Kön. 23, 36), הוֹרָם (2. Chr. 9, 10), חֲמוּטָל (2. Kön. 24, 18), יַעֲדוֹ (2. Chr. 9, 29), יַעֲיֵשׁ (1. Chr. 7, 10), פְּנוּאֵל (1. Chr. 8, 25), צוּף (1. Chr. 6, 20) neben dem Kethibh זְבֻדָּה, הוֹרָם, חֲמוּטָל, יַעֲדוֹ, יַעֲיֵשׁ, פְּנוּאֵל, צוּף bzw. das Kere יָדִי (Esr. 10, 43), יוֹאֵל (1. Chr. 12, 3), יַעֲיֵר (1. Chr. 20, 5), עֲנִי (Neh. 12, 9) neben dem Kethibh יָדִי, יוֹאֵל, יַעֲיֵר, עֲנִי. Zu den parallel überlieferten Namen vgl. עֵיבָל (1. Chr. 1, 22) neben עוֹבָל (Gen. 10, 28), פְּרוּדָּה (Esr. 2, 55) neben פְּרִידָּה (Neh. 7, 57), צָפִי (1. Chr. 1, 36) neben צָפוֹ (Gen. 36, 11. 15), תְּעִי (2. Sam. 8, 9) neben תְּעוֹ (1. Chr. 18, 9).

Nach Hitzig-Steiner (S. 416) habe die LXX, die den Namen מְלֶאכִי appellativisch fasste, willkürlich das Suffix der 1. Person in das der 3. verwandelt, während nach König (Einl. S. 378) die Wiedergabe von בֵּינִי מְלֶאכִי durch *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* veranlasst sei durch die Absicht, auch in der Uebersetzung den Umstand anzudeuten, dass der Verfasser in 3, 1 auf seinen Namen angespielt und sich selbst gemeint habe.

In der Tat weist die LXX einige, wenn auch ziemlich vereinzelte, Beispiele für eine appellativische Wiedergabe von hebräischen Eigennamen auf. So wird der Name des Sohnes des Propheten Jesaias כְּהֵרַ שְׁלָל הָשׁ בֶּן (Jes. 8, 3) durch *Ταχέως σούλευσον, ὀξέως προνόμευσον* wiedergegeben, während der Name eines anderen Sohnes desselben Propheten שְׂאָר יִשׁוּב (Jes. 7, 3) in seiner ersten Hälfte übersetzt, in seiner zweiten dagegen transkribiert wird und demnach als *ὁ καταλειφθεὶς Ἰασούβ* erscheint, wofür man allerdings nach 10, 22 (*τὸ κατάλιμμα αὐτῶν σωθήσεται*) eher *τὸ κατάλιμμα Ἰασούβ* erwarten würde. Auch der Name עֲמִנוּ אֵל wird 8, 8 mit *μεθ' ἡμῶν ὁ θεός* übersetzt, während er 7, 14 als *Ἐμμανοὴλ* transkribiert wird.

Als Beispiel für die appellativische Wiedergabe eines Eigennamens könnte auch 1. Chr. 26, 10 angeführt werden, wo

die LXX שְׁמַרִי durch *φωλάσσουντες* wiedergibt, weil sie vermutlich שְׁמַרִי vokalisierte.

Doch vielleicht liegt die Sache in unserem Falle noch anders. Wahrscheinlich waren über den Verfasser der letzten Prophetenschrift innerhalb des Dodekapropheton verschiedene Traditionen im Umlauf. Dass er מְלֶאכִי = מְלֶאכִיָּה genannt wurde, stand fest, doch ob das sein eigentlicher Eigenname oder ein Amtsname bzw. Ehrenname war, darüber gingen die Angaben der Ueberlieferung auseinander. Der M. T. ebenso wie Aquila, Theodotion, Symmachus auch Peš. (vgl. oben S. 29) vertreten die erstere Form der Ueberlieferung, das Targum (vgl. oben S. 4) unverkennbar die letztere. Die LXX ihrerseits stellt eine Kombination beider Traditionen dar; sie versucht beiden Rechnung zu tragen, indem sie in der Aufschrift den Namen מְלֶאכִי als Eigennamen, in der Ueberschrift dagegen als Appellativum behandelt.

Diese Ambiguität der Ueberlieferung spiegelt sich auch bei Hieronymus wieder, denn während er in der Vulg., und zwar sowohl in der Aufschrift wie in der Ueberschrift den Namen als Eigennamen aufzufassen scheint (vgl. oben S. 29), so erklärt er sich doch andererseits im Prolog zu seinem Kommentar für die Identität Maleachis mit Esra (vgl. oben S. 4).

Die von Hieronymus in Uebereinstimmung mit dem Targum (vgl. oben S. 4) vertretene Identifizierung Maleachis mit Esra stellt jedoch, wie bereits oben (§ 1) gezeigt worden war, nur eine der vielen Varianten der Ueberlieferung dar, der die LXX in der Ueberschrift (V. 1) Rechnung trägt.

In ihrer ältesten Gestalt, wie sie auch der Ueberschrift der LXX noch zu Grunde liegt, mag diese Ueberlieferung dahin gelautet haben, dass מְלֶאכִי Ehren- bzw. Berufsname eines sonst seinem eigentlichen Eigennamen nach nicht näher bekannten Mannes war.

Zu dieser ältesten Form der Ueberlieferung gesellte sich bald eine andere, jetzt im Targum vertretene, die in Erinnerung daran, dass der Prophet selbst die Bezeichnung מְלֶאכִי in 3, 1 auf den Priester und Schriftgelehrten Esra gedeutet (vgl. B. II zu 3, 1), auch seinen in der Ueberschrift genannten gleichlautenden Namen in diesem Sinne d. h. als Ehrenprädikat Esras verstand,

Eine andere, weniger gut beglaubigte Tradition (vgl. oben S. 6) ersetzte den Priester Esra durch den Hohenpriester Josua ben J^ohosadak, den Zeitgenossen Haggais (Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 2) und Sacharjas (Sach. 3, 8; 6, 11). Aus dem hohenpriesterlichen Zeitgenossen der beiden Propheten mögen dann die Propheten Haggai (vgl. oben S. 6) und Sacharja (vgl. oben S. 7) selber geworden sein.

Eine andere Linie der Ueberlieferung führte von Esra auf dessen Mitarbeiter Nehemia (vgl. oben S. 7) und von diesem auf einen seiner Vorgänger im Amt der persischen Statthaltschaft Serubbabel (vgl. oben S. 7). Die Gleichzeitigkeit Serubbabels mit Haggai (Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 1) und Sacharja (Sach. 4, 6) bildet dabei den Punkt, wo sich diese Ueberlieferung mit der auf den Hohenpriester Josua bezüglichen berührt. Als bewusste Steigerung der Beziehung auf Nehemia, und Serubbabel kann endlich die Identifizierung mit Mord^okhaj, dem Pflegevater der Esther angesehen werden (vgl. oben S. 6 f.). Wie Serubbabel und Nehemia, so war ja auch Mord^okhaj Beamter in persischen Diensten, ja der höchste am Hofe zu Susa (Est. 10, 3). Vielleicht hat sich hier auch noch der letzte Rest einer alten Tradition über die Zeit des ersten Auftretens Maleachis erhalten: Mord^okhaj erscheint ja im Esterbuche als Zeitgenosse des Xerxes (485—465), in dessen Regierung vermutlich die drei ersten Reden unseres Propheten fallen (vgl. unten Kap. IV, § 5 ff.).

5) Schliesslich ist noch das Verhältnis des Namens מְלָאכִי zu der Verheissung 3, 1 zu erörtern. Kuenen (O², § 84, 15) schreibt darüber: „Wer beide Verse (1, 1 und 3, 1) nebeneinander stellt, kann eigentlich nicht zweifeln, dass der erste (1, 1), eine Hinweisung auf den zweiten (3, 1) ist . . . So befremdend eine solche Verweisung sein würde, wenn sie von dem Propheten selbst herstammte, ebenso erklärlich ist sie bei dem Sammler und in der Annahme, dass er anonyme Stücke vor sich hatte.“ Ja, Marti^{KHS} (II. S. 97) erklärt: „Wenn der Prophet wirklich Maleachi geheissen hätte, so würde er sich 3, 1 ein Wortspiel erlaubt haben, das man im besten Falle recht unpassend finden müsste.“ Nach Ewald (GVJ^B IV, S. 229, A. 1) hätte der Verfasser sogar, hiesse er wirklich מְלָאכִי „die Worte 3, 1 nicht ohne Erröten schreiben können“.

Ist es aber denn nicht zum mindesten ebenso „befrem-

dend“ und „im besten Falle recht unpassend“, wenn ein Sammler dem Propheten ein derartiges Wortspiel insinuierte, oder wenn ein noch so „erfindungsreicher“ Schriftgelehrter“ (Budde GAHL, S. 173) durch Einfügung einer subjektiven Annahme in die Ueberschrift für diese Annahme den Charakter einer gut beglaubigten Tatsache beanspruchte und somit bei der Nachwelt einen falschen Schein erweckte; hätte nicht daher auch er beim Niederschreiben von 1, 1 „erröten“ müssen?

Das gleiche gilt auch und zwar in noch höherem Masse von der sog. „Stichworttheorie“, wie sie Reuss, Kautzsch, Nowack u. a. (s. oben S. 10 f.) vertreten. Wenn der Sammler bzw. Urheber der Ueberschrift den Namen מִלְאָכִי nur als Stichwort kannte „zur Andeutung dessen, was der Inhalt merkwürdigstes bot“, warum erweckte er dann in der Ueberschrift durch das vorgesetzte בִּיד den Anschein, als ob מִלְאָכִי der Name des Verfassers wäre? Nowack beruft sich auf die Analogie von Jes. 22, dessen Ueberschrift (V. 1) das aus V. 5 entlehnte Stichwort מִיָּא הָיָא trägt. Doch die Analogie trifft nicht zu. Die Ueberschrift von Jes. 22 lautet מִיָּא הָיָא הָיָא. Wäre nun מִלְאָכִי auch nur Stichwort, dann würde man wohl füglich in der Ueberschrift מִיָּא הָיָא מִלְאָכִי erwarten. Die der Ueberschrift von Jes. 22, 1 ganz analogen Ueberschriften von Jes. 21, 1. 11. 13 (vgl. auch 30, 6) bestätigen diese Annahme, s. Duhm GHKAT³ z. d. Stt.

Die enge Berührung zwischen der Ueberschrift und 3, 1, genauer die Uebereinstimmung des nach בִּיד stehenden Namens in 1, 1 mit der in der göttlichen Ankündigung von der Sendung eines wegbereitenden Boten gebrauchten Bezeichnung desselben als מִלְאָכִי ist allerdings unverkennbar.

Ist jedoch die Stichworttheorie sowie die mit ihr eng verwandte Erklärung Ewalds, Kuenens, Martis u. a. abzulehnen, so bleibt nur übrig, an einen Zufall zu denken (vgl. Isopescul S. 7) oder mit Köhler (S. 9), Keil (S. 681), v. Orelli (S. 221. 230), Volek (PRE³ XII, S. 108), de Moor (S. 24 f.), Tichomiroff (S. 19) anzunehmen, dass der Prophet in 3, 1 auf seinen Namen habe anspielen wollen. Nach Köhler hätte Maleachi zugleich „in diesem seinem Namen gleichsam eine auf göttlicher Fügung beruhende Hindeutung auf seinen Beruf und die ihm zu Teil gewordene Aufgabe den Vorläufer des kommenden Jehova an-

zukündigen, erblickt . . .“ Als Analogon verweist Köhler im Anschluss an C. P. Caspari (Ueber Micha den Morasthiten, Christiania, 1852, S. 26 ff.) auf Jes. 8, 18 und Mi. 7, 18.

In der Tat klingen die Anfangsworte der letztgenannten Stelle (מִיכָה בְּרֵאשִׁית) an den Verfassernamen מִיכָה an, den das Buch an seiner Spitze trägt (Mi. 1, 1), doch gehört diese Stelle trotz v. Hoonacker (Les douze petits prophètes 1908, S. 347—353) und Volck (PRE³ XIII, S. 50 f.) schwerlich dem Propheten Micha an, vgl. Cornill (Einl.⁷ § 32, 5), Gr. Baudissin (Einl. S. 531 f.), Steuernagel (Einl. S. 628 f.), Sellin (Einl.² S. 110). Was dagegen Jes. 8, 18 anlangt, so ist hier keine Anspielung auf den Namen des Propheten Jesaia enthalten, sondern nur ein Hinweis darauf, dass Jesaia und seine Kinder mit ihren Namen Wahrzeichen und Unterpfänder der gottgewollten Zukunft Israels sind, vgl. Dillmann-Kittel KEH⁶ sowie Delitzsch, Jes.⁴ z. St. In dieser Beziehung stehen diese Namen auf gleicher Stufe mit den symbolischen Namen der Kinder Hoseas (Hos. 1), vgl. Duhm, D. Buch Jesaia GHKAT³ z. St.

In den übrigen Prophetenschriften findet sich sonst nirgends eine dem B. Maleachi analoge Anspielung auf den Verfassernamen im Sinne seiner Wiederaufnahme im Text der Prophetie als Appellativum.

Entsprechende Parallelen können daher nur ausserhalb des A. T. gesucht werden. So bietet das Adventslied von Heinrich Held (um 1650) „Gott sei Dank durch alle Welt“ in der dritten Strophe den Namen des Verfassers in dem Satz:

Der wohl zweigestammte Held
Hat sich treulich eingestellt.

Andere entferntere Parallelen bieten keine völlige Wiederaufnahme des Verfassernamens, wohl aber gewisse Anklänge an denselben, vgl. das Weihnachtslied von K. F. Nachtenhöfer († 1685) „Dies ist die Nacht, da mir erschienen etc.“; das Lied von Valerius Herberger († 1627) „Valet will ich dir geben“, oder auch das Lied von J. Siegfried († 1637) „Ich hab mich Gott ergeben“, dessen drei ersten Strophen alle mit dem Kehrreim schliessen: „In Gottes Fried und Gnaden fahr ich mit Freuden hin.“ Vielleicht beruhen übrigens die hier angeführte Wiederaufnahme des Namens oder Anklänge an denselben auf einem Spiel des Zufalls.

Das gleiche könnte auch von Maleachi gelten, oder, um mit Isopescul (S. 7) zu reden, dass der Verfassername in 1, 1 „mit dem מלאכי von 3, 1 nichts zu tun hat.“

Hätte dagegen Maleachi in 3, 1 nur einfach auf seinen Namen anspielen wollen, so wären wohl die von Ewald, Kuenen, Marti erhobenen Bedenken nicht ganz unberechtigt.

Doch diese Bedenken werden entkräftet, sobald man folgende Möglichkeit in Betracht zieht. Wie unten des näheren gezeigt wird, hatte Maleachi nicht nur nach der Ankunft Esras für das neue Gesetzbuch Stimmung zu machen gesucht (vgl. unten Kap. IV, § 4; Kap. V, § 9; s. auch B. II zu 3, 10), sondern auch schon vor der Ankunft Esras in Jerusalem (458) dessen Reformwerk vorgearbeitet namentlich durch seine scharfe Polemik gegen die Mischehen (vgl. unten Kap. IV, § 6; Kap. V, § 9 s, auch B. II zu 2, 16).

Ist es unter diesen Umständen nicht denkbar, dass es innerhalb der Gemeinde Stimmen gegeben haben kann, die den freimütigen Eiferer für die Idee der Reinheit und Heiligkeit der Tempelgemeinde als den erwarteten Vorläufer (vgl. unten Kap. IV, § 4; s. auch B. II zu 3, 1) bezeichneten, sei es in allem Ernst, sei es in spottendem Hohn.

Maleachi, der für seine Person die volkseschatologische Figur des Vorläufers mit dem Priester und Schriftgelehrten Esra identifizierte (vgl. B. II zu 3, 1), musste naturgemäss gegen derartige Stimmen Front machen. „Nicht ich bin es, der da kommen soll, sondern eines andern sollt ihr warten“, wird er der Gemeinde haben sagen wollen. Darum gibt er vermutlich auch seiner Verkündigung von der Ankunft Esras in 3, 1 eine Fassung, in der sein eigener Name מלאכי vorkommt, jedoch in Anwendung auf einen andern als er selbst, einen anderen, der erst auf dem Wege nach Jerusalem begriffen war, ja den Jahve zu entsenden sich eben erst anschickte.

§ 3.

Ergebnis der vorhergehenden Analyse. Doppelcharakter der Ueberlieferung. Möglichkeit eines Eigennamens neben der eines Amts- oder Ehrennamens.

Die im vorhergehenden § gebotene Prüfung der Beweise für die jetzt herrschende appellativische Erklärung des Namens

מְלָאֲכִי ergibt folgendes Resultat. Der Name מְלָאֲכִי ist weder ein aus 3, 1 erst nachträglich erschlossener Name, noch ein derselben Stelle entnommenes Stichwort, sondern der wirkliche Name des Verfassers, unter dem dieser seinen Zeitgenossen bekannt war (vgl. oben S. 32—35). Allerdings muss die Frage offen gelassen werden, ob es sich dabei um den eigentlichen Eigennamen des Verfassers handle, den er bei seiner Geburt empfangen, oder um einen Amts- bzw. Berufs- bzw. Standesnamen, den er quâ Prophet (vgl. Hag. 1, 13. Jes. 44, 26. 2. Chr. 36, 15) oder Priester (vgl. Mal. 2, 7. Koh. 5, 5) als Ehrennamen geführt und der seinen eigentlichen Eigennamen völlig verdrängt hatte.

Jedenfalls liegt in bezug auf diese Frage eine doppelte Ueberlieferung vor, deren Vertreter auf der einen Seite Aquila, Theodotion, Symmachus, Peš., auf der anderen dagegen das Targum und die daran anknüpfende talmudisch-rabbinische Tradition sind (vgl. oben S. 4—7; 31 f.).

Wie hoch hinauf diese Doppelüberlieferung zurückgeht, beweist der Umstand, dass die LXX ähnlich wie später Hieronymus bereits beide Traditionen miteinander zu kombinieren sucht, indem sie מְלָאֲכִי in der Aufschrift als Eigennamen (*Μαλαχίας*), in der Ueberschrift (1, 1) dagegen als Appellativum (*ἄγγελος αὐτοῦ = ἄγγελος κυρίου*) wiedergibt, während Hieronymus einerseits in seiner Bibelübersetzung sowohl in der Aufschrift als in der Ueberschrift den Namen als Eigennamen wiedergibt, jedoch im Kommentar die Gleichsetzung von Maleachi mit Esra vertritt (vgl. oben S. 31).

Als mutmassliche Stufen für die appellativische Traditionsform können möglicherweise folgende Uebertragungen angenommen werden (vgl. oben S. 31 f.):

a) auf eine sonst ihrem Eigennamen nicht näher bekannte Persönlichkeit (LXX);

b) auf Esra, in Erinnerung an die Beziehung von מְלָאֲכִי in 3, 1 auf Esra durch den Propheten selbst (Targum, vgl. Hieronymus);

c) auf einige führende Persönlichkeiten der nachexilischen Gemeinde

α) aus dem Priesterstande: Josua ben. J°hošadak;

β) aus dem Prophetenstande: Haggai und Sacharja;

γ) aus dem höchsten Beamtenstande: Serubbabel und Nehemia;

d) auf Mordek'haj, den Pflegevater der Ester.

Allerdings kann nicht nachdrücklich genug betont werden, dass der Name מְלָאכִי durchaus Eigennamen sein kann. Weder sein Charakter als Hapaxlegomenon (vgl. oben S. 13 f.) noch seine Bedeutung (vgl. oben S. 27 f. bzw. S. 14—28) noch seine Wiederaufnahme als Appellativum in 3, 1 (vgl. oben S. 32—35) können hier als ernstliches Hindernis in Betracht kommen, geschweige denn das Verhältnis der Ueberschrift (1, 1) zu der von Sach. 9, 1 und 12, 1 (vgl. unten Kap. II § 6) oder gar das Fehlen jeglicher weiteren Personalbezeichnung (vgl. oben S. 11 f.). Mit dieser Möglichkeit müssen wir uns jedoch vorläufig im Hinblick auf die oben angegebene Ambiguität der Ueberlieferung begnügen.

Was die Ableitung des Namens anlangt für den Fall, dass es sich um einen Eigennamen handelt, so dürfte diejenige Erklärung den Vorzug verdienen, die מְלָאכִי als Kurzform von מְלָאכִי יְהוָה = מְלָאכִי יְהוָה ansieht, und zwar aus folgenden Erwägungen.

a) Die Analogie anderer auf י. auslautender Eigennamen, für die sich neben der genannten Kurzform auch eine vollere Form auf יָהּ. bzw. יְהוּ. nachweisen lässt (vgl. oben S. 17 ff.).

b) Die Wiedergabe des Namens durch *Malazias* in der Aufschrift der LXX sowie in der Ueberschrift (1, 1) bei Aq. Theod. und Symm. (vgl. oben S. 20—26).

c) Die Wiedergabe des Namens in der Ueberschrift (1, 1) der LXX durch *ἄγγελος αὐτοῦ* = *ἄγγελος κυρίου* (vgl. oben S. 28).

Sind wir mit dieser Annahme im Recht, dann wird ebenfalls im Hinblick auf das Zeugnis der Ueberschrift in der LXX anzunehmen sein, dass die beiden Elemente des Namens nicht im Verhältnis von Subjekt und Prädikat (Welch, G. A. Smith), sondern im Verhältnis von *nomen regens* und *nomen rectum* zu einander stehen (vgl. oben S. 26 f.).

§ 4.

Die Angaben der jüdischen und christlichen Tradition über die Person Maleachis.

Das Fehlen aller näheren Personalbezeichnungen in der Ueberschrift (vgl. oben S. 9. 11 f. und unten Kap. II § 5) hat

die jüdische und die christliche Ueberlieferung durch eine Reihe von Angaben biographischer Art zu ersetzen versucht.

Der talmudischen Tradition zufolge gehörte Maleachi gleich den beiden anderen nachexilischen Propheten Haggai und Sacharja zu den Männern der „Grossen Synagoge“, der **כְּנֶסֶת הַגְּדוּלָה** (b. Baba bathra 15 a; Meg. 17, 2; 18, 1 nach T. André, Le prophète Aggée, Paris 1895, S. 13) vgl. auch Buxtorf, Tiberias, Basil. 1665 c. 10; Elias Levita, Masoreth ham-masoreth in der Uebersetzung von J. S. Semler, Halle 1772, S. 18. 25 (nach Bertholdt, Einl. IV, S. 1732).

Ueber die „Grosse Synagoge“ d. h. ein nachexilisches Collegium zur Regelung gesetzlicher Angelegenheiten als eine spätere Fiktion, herausgesponnen aus Neh. 8—10 s. A. Kuenen, Over de mannen der groote Synagoge, Amsterdam 1876 (Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde R. II. D. VI. S. 207—48), deutsche Uebersetzung von K. Budde: „Ueber die Männer der grossen Synagoge“ (Gesammelte Abhandlungen zur Bibl. Wissenschaft von A. Kuenen, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, S. 125—160).

Als Mitglied der „Grossen Synagoge“ soll Maleachi in Gemeinschaft mit Haggai und Sacharja an der Abfassung der Schemone-`esre (des Achtzehngebets) mitbetheiligt gewesen sein (Meg. 17b nach Herzfeld GVJ III, S. 241), desgleichen wird auf ihn und seine beiden prophetischen Vorgänger eine ganze Reihe von halachischen Bestimmungen zurückgeführt, von denen Herzfeld (a. a. O. S. 240 f.) folgende namhaft macht:

- 1) Bestimmungen über die Zahl der Tage für die beiden Adarmonate in einem Schaltjahr (Rosch hasch-schana 19 b).
- 2) Bestimmungen über die Grösse und den Ort des nachexilischen Altars sowie über das Opfer auf demselben (Sebach. 62 a).
- 3) Bestimmungen über das Mass von Blut und Knochen, durch die ein Zelt unrein werde (Nasir 53 a).
- 4) Bestimmungen über das neue Jahr inbezug auf den Viehzehnten (Bechoroth 58 a).
- 5) Bestimmungen über die Reihenfolge der 24 Priesterabteilungen (Tos. Taanith 2).
- 6) Bestimmungen über die Holzspenden (Tos. Taanith 3).

7) Bestimmungen über die Ablieferung der Schafschur an die Priester (Chullin 137 b).

Schliesslich soll auch Jonathan ben 'Uzziel das Prophetentargum aus dem Munde dieser drei Propheten empfangen haben (Meg. 3a nach Herzfeld a. a. O. S. 241).

Nach einer andern Richtung dagegen bewegt sich die christliche Ueberlieferung, wie sie in den verschiedenen Rezensionen der sog. Vitae prophetarum vorliegt, sowie in den mit ihnen verwandten Schriften:

1) Isidor Hispalensis, De ortu et obitu patrum 52 (MSL LXXXIII, 145).

2) Salomo Bassorensis, Liber apis = k^ethabha d^ed^ebboritha 32 (The Book of the Bee by the bishop Solomon of Basra ed. with an engl. transl. by E. A. W. Budge, Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, V. I. P. II. 1886, S. 69).

3) Cod. Sinait. syr. 10 in Studia Sinaitica I unter dem Titel „Short notices of the Prophets: from Epiphanius of Cyprus and Cornelius of Jerusalem“, hrsg. von Agnes Smith-Lewis (Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai) Lond. 1894, S. 4 ff.

Vgl. Th. Schermann, Propheten- und Apostellegenden (TU XXXI) München 1907, S. 45.

Die an letzter Stelle genannte Schrift, bei Schermann (a. a. O.) mit Ss bezeichnet, enthält (S. 7) nur die ganz kurze Notiz, dass Maleachi von den aus Babel heimgekehrten Exulanten abstammte und dass er der letzte Prophet gewesen sei.

Dagegen bietet das an vorletzter Stelle genannte „Buch der Biene“, von Schermann mit Sb bezeichnet, ausser der Notiz über Maleachis Geburt nach der Rückkehr aus dem Exil noch eine Angabe über den Ursprung seines Namens sowie über seinen Tod; sein Name (Angelus) sei ihm wegen seiner Schönheit gegeben worden: sein Tod sei daheim (in terra sua) in Frieden erfolgt.

Auch Isidor Hispalensis, von Schermann mit Li bezeichnet, ist Maleachis Schönheit (aspectu decorus) bekannt, doch leitet er seinen Namen von dem Engel ab, der die Verkündigung des Propheten zu bestätigen pflegte. Ueber Maleachis Tod weiss er ferner zu berichten, dass derselbe in frühem Alter erfolgt sei (admodum juvenis moritur). Ausserdem bietet er gegenüber Ss und Sb noch drei weitere Angaben 1) über den Charakter des

Propheten, der als „vir iustus“ gekennzeichnet wird; 2) über seinen Geburtsort, der hier „Sophia“ genannt wird; 3) über seine Begräbnisstätte: auf seinem eigenen Grund und Boden (in agro proprio sepelitur).

Auf der gleichen Linie liegen trotz einiger Differenzen auch die Angaben der Vitae prophetarum, in ihren verschiedenen Rezensionen, deren Schermann (a. a. O. S. 45) sieben folgende unterscheidet:

A = recensio Epiphanii I (Paris 1115),

B = recensio Dorothei,

C = recensio Epiphanii II,

D = recensio Anonymi,

D¹ = recensio Anonymi (Coisl. 205, Paris 1712, Leid. Voss., Philad. 1141),

E = recensio Hesychii,

F = recensio Synaxariorum Graecorum.

Ganz wie Isidor wissen auch sie (vgl. Schermann a. a. O. S. 72 ff.) von einem Engel, der die Reden des Propheten noch an demselben Tage bestätigte (*ἐβεβαίωσεν* C) bzw. wiederholte (*ἐπεδευτέρωσεν* B). Mit dieser Engelserscheinung wird auch hier sein Name in Zusammenhang gebracht, obschon andererseits auch mit seiner Heiligkeit und Sanftmut (*ἐπειδὴ πᾶς ὁ λαὸς ἐτίμα αὐτὸν ὡς ὄσιον καὶ πραῖον* A), sowie in Uebereinstimmung mit Sb mit seiner Schönheit (*ἦν γὰρ τῷ εἶδει εὐπρεπῆς* B bzw. *πάνν εὐπρεπῆς* A).

Die an vorletzter Stelle genannte Motivierung zeigt, dass in der sittlichen Beurteilung der Persönlichkeit Maleachis der „vir iustus“ Isidors hier als *ὄσιος* (A B) bzw. *ἀμεμπτος* (E) und *πραῖς* (A E) bzw. *πρᾶος* (B) oder als *ἅγιος* (C) erscheint, von dem es noch ausdrücklich heisst, dass er von jung auf ein sittlich schönes Leben geführt (*καὶ ἔτι νέος ὦν καλὸν βίον ἔσχε* A bzw. *ἔτι πάνν νέος ὦν καλὸν βίον ἔσχηκε* B bzw. *βίον εἶχε καλὸν πάνν* E).

Was den von Isidor als Sophia bezeichneten Geburtsort Maleachis anlangt, so nennen ihn die Vitae prophetarum bald *Σοφά* (*ἐν Σοφᾷ* B) bzw. *Σοφά* (*ἐν Σοφᾷ*) *ἐν γῆ Ζαβουλῶν* (A) bzw. *Σωφά* (*ἐν Σωφᾷ* D), bald *Σοφαί* (*ἐν Σοφαῖς* F), bald *Σοφισά* (*ἐν Σοφισᾷ* E), bald *Σωχά* (C).

Von den hier genannten Namensformen finden sich *Σοφά* (1. Chr. 7, 36 A) und *Σωχά* (Jos. 15, 48 B) in der LXX als Wie-

dergabe von צופת und שוכה (K^ethibh) bzw. שוכו (K^ere). Von diesen beiden Namen ist ersterer jedoch ein männlicher Personenname bzw. Geschlechtsname innerhalb des Stammes 'Aser, und nur letzterer ein Ortsname im judäischen Gebirge; nur letzterer könnte daher zur Identifizierung der Heimat Maleachis herangezogen werden; vgl. Schermann (a. a. O. S. 74), der jedoch daneben auch das zwischen Eleutheropolis und Askalon gelegene שפיר (Mi. 1, 11) zur Wahl stellt, während Tichomiroff (S. 34) ausserdem auch noch an das galiläische Sepphoris denkt.

In Uebereinstimmung mit der Notiz, dass die Heimat Maleachis im Gebiet von Zebulon lag, steht bei A auch die Angabe, dass er ein Angehöriger dieses Stammes war (*ἦν ἐκ φυλῆς Ζαβουλών*), während E (*ἐκ γένους Λευί*) und F *ὦν ἐκ φυλῆς Λευί*) ihn dem Geschlecht bzw. Stamm Levi zuweisen.

Die Notiz Isidors endlich von dem Grab des im jugendlichen Alter verstorbenen Propheten (vgl. oben S. 40) wird hier dahin vervollständigt, dass Maleachi in dem väterlichen Erbbegräbnis bestattet worden sei (*καὶ ἐτάφη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ* E).

In den Menologien und Synaxarien der griechischen Kirche, die den Gedächtnistag unseres Propheten im Unterschied von der römischen nicht am 14., sondern am 3. Januar begeht, wird der Sitte gemäss (vgl. Schermann a. a. O. S. 22) am Schluss noch eine Beschreibung der äusseren Gestalt des Propheten beigefügt. Vgl. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxellis 1902, col. 367 f., auch Annibal Cardinal Albani, *Menologium Graecorum* II, Urbini, 1727, S. 80 (nach Isopeskul S. 5, A. 2).

Nach der im Synax. Eccles. Const. gegebenen Beschreibung hatte Maleachi ein rundes Antlitz (*στρογγύλον ἔχων τὸ πρόσωπον*) und dichtes bzw. krauses Haar (*οὖλος τὴν τρίχα*), das, wenn geschoren, einen breitgeformten Schädel sehen liess (*καὶ κεκαρμένος ὑποφαίνων πλατὺ τὸ κρανίον*). Im Menologium dagegen heisst es viel kürzer: *στρογγύλον ἔχων τὸ πρόσωπον, πλατεῖαν τὴν κεφαλὴν*.

Beide Beschreibungen werden übrigens in Uebereinstimmung mit Sb, Li, (vgl. oben S. 39) und den Vitae prophetarum (vgl. oben S. 40) eingeleitet durch eine allgemeine Bemerkung über die Schönheit seines Aussehens bzw. seiner äusseren Erscheinung (*ἦν δὲ τὴν ὄψιν αὐτοῦ εὐπρεπῆς bzw. ἦν δὲ ὡς εἶπομεν εὐπρεπῆς*).

Innerhalb der hagiologischen Literatur der russisch-orthodoxen Kirche findet sich in einer Moskauer Handschrift aus dem XV. Jahrhundert (№ 17 der Newostrueffschen Bibliothek nach Tichomiroff S. 33) noch die Notiz, dass Maleachi einen „flachen Bart“ (плоскы браны) getragen habe.

§ 5.

Die aus dem B. Maleachi selbst zu entnehmenden Angaben über die Person des Propheten.

Die ganz allgemein, selbst von katholischen Auslegern, wie Reinke (S. 7) anerkannte Ungeschichtlichkeit der im vorhergehenden § angeführten jüdischen und christlichen Ueberlieferung über die Person Maleachis schliesst jedoch einzelne Ausnahmen nicht aus, falls sie sich etwa durch eine im B. Maleachi selbst enthaltene Angabe bestätigen liessen. Zu solchen Ausnahmen könnte z. B. die in den Rezensionen E und F enthaltene Notiz (vgl. oben S. 41) gezählt werden von der Zugehörigkeit Maleachis zu dem Stamm Levi.

Schon Venema (S. 4. 109) hat im Hinblick auf 1, 9 Maleachi für einen Angehörigen des Priesterstandes gehalten, Hävernick (Einl. II, 2 S. 431) und Umbreit (S. 456 f.) haben sich ihm angeschlossen, allerdings mit etwas abweichender Motivierung: wegen der besonderen Art und Weise von Maleachis Rücksichtnahme auf die Priester in 2, 4 ff. besonders in 2, 7, bzw. wegen seiner Forderung streng levitischer Reinheit im Tempel (1, 6--2, 9) und im Hause (2, 10--16).

Ewald (PAB³ III S. 215) hält diese Ansicht wenigstens für wahrscheinlich, während Farrar (Min. proph. S. 224) die Frage offen lässt, ob Maleachi selbst Priester gewesen sei oder ob er nur in enger Beziehung zur Priesterschaft gestanden habe.

Die Zugehörigkeit Maleachis zum Priesterstande liegt übrigens als stillschweigende Voraussetzung auch derjenigen Auffassung zu Grunde, die unseren Propheten mit Esra, dem Priester und Schriftgelehrten (vgl. Esr. 7, 1--5. 11 f. 21; 10, 10. 16. Neh. 8, 2. 9; 12, 26) identifiziert (vgl. oben § 1 S. 4 ff.); das gleiche gilt natürlich auch von der Identifizierung Maleachis mit dem Hohenpriester Josua ben J^hosadak (vgl. oben § 1 S. 6).

Es kann in der Tat nicht geleugnet werden, dass die Anwendung des Suffixes der 1. Person Pl. (יִיָּנֵנִי in 1, 9 a) in

einer an die Priester gerichteten Rede (vgl. 1, 6) die Annahme nahe legt, dass Maleachi selbst Priester gewesen sei, doch kann wohl mit einem gleichen Mass von Wahrscheinlichkeit auch die Ansicht zu Recht bestehen, dass es sich hier nur um eine Aeussderung des Gefühls der Solidarität handle und zwar der Solidarität nicht mit dem Priesterstande allein, sondern mit dem gesamten Volk, als dessen Repräsentanten dem Propheten die Priester galten (vgl. B. II zu 1, 9), falls nicht noch andere Argumente für die priesterliche Abstammung Maleachis angeführt werden können. Als ein solches könnte allerdings geltend gemacht werden der durchaus kultisch-nomistisch orientierte Charakter seiner Frömmigkeit (vgl. unten Kap. VI § 38) mit ihrer Gleichsetzung von Religion und korrekt geübtem Kultus (vgl. unten Kap. VI § 10), mit ihrer ausserordentlichen Hochschätzung der Priester bzw. der Söhne Levis als der eigentlichen Träger gottwohlgefälligen Wandels (2, 5 ff. vgl. unten Kap. VI § 31) und mit ihrem Sündenbegriff, demzufolge Sünde und Entweihung des Tempels Wechselbegriffe sind (2, 11 vgl. unten Kap. VI § 35). Dieses Argument gewinnt übrigens noch dadurch an Bedeutung, dass Maleachi in allen diesen Punkten, wie überhaupt auf der gesamten Linie seiner religiös-theologischen Grundanschauung, sich als Schüler und Anhänger des Priesters (vgl. Ez. 1, 3) Ezechiel erweist (vgl. unten Kap. VI § 39).

Als einen Bannerträger des ezechielischen Gemeindeideals hatte vermutlich, wie unten (S. 46) noch näher ausgeführt wird, Esra unseren Propheten in die Zahl seiner Mitarbeiter aufgenommen, die innerhalb der Gemeinde den Boden für die Promulgation des neuen Gesetzbuches vorbereiten sollten.

Die bei diesem Werk erwähnten Gehilfen Esras, die dem Volk das neue Gesetzbuch verdeutlichten und es darin unterwiesen (מְבַרְרִים), werden ausdrücklich als Leviten bezeichnet (Neh. 8, 7 vgl. unten Kap. IV § 4; Kap. V § 9). Dieser Umstand könnte dafür sprechen, dass auch Maleachi, falls wir mit unserer Annahme über seine Mitarbeit im Recht sind, dem Stamm Levi angehörte.

Doch andererseits werden Esr. 8, 16 als Lehrer (מְבַרְרִים) auch zwei Personen (Jojaribh und Elnathan) genannt, die wegen des Fehlens einer näheren Bezeichnung ihrer Stammeszugehörigkeit vermutlich Laien waren (vgl. unten Kap. IV § 4; Kap. V § 9).

Als Mitarbeiter Esras hätte demnach Maleachi auch Laie sein können. Die Gründe für und wider die Zugehörigkeit Maleachis zum Priesterstande halten sich also ungefähr die Wage, und man wird daher mit Farrar (vgl. oben S. 42) die Frage offen lassen müssen, falls man sich nicht im Anschluss an Ewald (vgl. oben a. a. O.) mit einem „wahrscheinlich“ nach dieser Richtung hin beugen will.

Doch es fragt sich, ob das B. Maleachi nicht noch sonst Anhaltspunkte biographischer Art an die Hand gibt.

Sind wir mit der von uns unten Kap. IV angenommenen chronologischen Fixierung der Reden Maleachis im Recht, dann würde die erste Rede (1, 2—5) unseres Propheten etwa in das Jahr 485, seine letzte nur fragmentarisch erhaltene (3, 22—24) in die Zeit zwischen 457 und 445 fallen.

Als Dauer der öffentlichen Wirksamkeit unseres Propheten ergäbe sich demnach ein Zeitraum von mindestens 30 Jahren, d. h. also ein Zeitraum, der ungefähr in der Mitte steht zwischen der mindestens 22-jährigen Wirksamkeit Ezechiels (Ez. 1, 2; 29, 17 vgl. Bertholet, Hes., KHCAT 1899 S. XV) einerseits und der mindestens 40-jährigen des Jesaia (Jes. 6, 1; 22, 1 vgl. Dillmann-Kittel, Der Prophet Jesaia⁶ KEH 1898, S. XI) und des Jeremia (Jer. 1, 2; 44, 1, vgl. Gr. Baudissin, Einl. S. 414) andererseits. Ist aber Maleachis prophetische Tätigkeit auf ca. 30 Jahre auszudehnen, so ergeben sich unter der Voraussetzung, dass der Abschluss seiner öffentlichen Wirksamkeit ungefähr zeitlich mit seinem Lebensende zusammenfällt, für die chronologische Bestimmung seines Geburtsjahres mehrere Möglichkeiten, je nachdem ob man mit einer höheren oder niedrigeren Altersgrenze einerseits und mit einem früheren oder späteren Berufungsalter andererseits rechnet.

Gesetzt den Fall, dass Maleachi die biblische Altersgrenze von 70 Jahren (Ps. 90, 10) erreicht hat, so hätte er bei seiner Berufung 40 Jahre alt sein können; sein Geburtsjahr würde dann etwa in das Jahr 525 fallen. In dem Masse jedoch als wir die Altersgrenze herabsetzen, müsste dementsprechend auch sein Geburtsjahr später angesetzt werden; allerdings dürfte man als allerspätsten Endpunkt das Jahr 505 annehmen, da der Prophet in diesem Fall, ähnlich wie vor ihm Jeremia (Jer. 1, 6 vgl. Kuenen O² § 51, 10) bereits in dem jugendlichen Alter von 20 Jahren seine prophetische Wirksamkeit begonnen hätte.

Vielleicht empfiehlt es sich jedoch, zwischen den beiden Jahreszahlen 525 und 505 das Mittel zu wählen und dementsprechend als das Geburtsjahr unseres Propheten das Jahr 515 anzunehmen. In diesem Falle wäre Maleachi geboren in dem Jahre der Vollendung des zweiten Tempels (Esr. 6, 15 f., vgl. Bertholet KHCAT z. St.).

Die Berufung Maleachis zum Propheten bzw. der Beginn seiner prophetischen Wirksamkeit wäre dann bald nach zurückgelegtem 30. Lebensjahr erfolgt, d. h. ungefähr in demselben Alter, in dem auch sein Meister Ezechiel seine prophetische Tätigkeit begonnen hatte (Ez. 1, 1 vgl. Kraetzschmar HKAT z. St.). Veranlasst war, wie unten Kap. IV § 8 und Kap. V § 5 des näheren gezeigt wird, das erste prophetische Auftreten Maleachis durch die Rüstungen des Xerxes zum ägyptischen Feldzug und die damit zusammenhängende zweifelnde Stimmung der Tempelgemeinde, der der Prophet in der Rede 1, 2—5 wirksam entgegenzutreten sucht.

Nach dieser ersten Rede ist der Prophet nach kürzeren und längeren Zwischenräumen noch sechsmal aufgetreten; zunächst zweimal nach je einem Zwischenraum von etwa 5 Jahren, d. h. also ungefähr in den Jahren 480 und 475, um gegen die im Zusammenhang mit der getäuschten messianischen Hoffnung eingerissene Vernachlässigung des Kultus (1, 6—2, 9) und die Lockerung des nationalen Prinzips der Rassereinheit durch Mischehen mit Heidinnen anzukämpfen (vgl. unten Kap. IV § 6 f. und Kap. V § 6 f.).

Die Vergeblichkeit seines Kampfes mit den Mischehen (vgl. unten Kap. V § 7) scheint dem Propheten für längere Zeit die Freudigkeit geraubt zu haben, sich öffentlich zu betätigen. So erklärt sich vermutlich die lange Pause, die zwischen seiner dritten (2, 10—16) und vierten Rede (2, 17—3, 5) liegt.

Erst die Aussicht auf die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Priesters und Schriftgelehrten Esra aus Babel lässt ihn wieder den seit ungefähr 17 Jahren verstummten Mund öffnen, um den bereits unterwegs begriffenen Reformator, dem der Prophet selbst bisher, wenn auch erfolglos vorzuarbeiten gesucht hatte (2, 10—16), als den vom Volk heiss ersehnten Wegbereiter des göttlichen Advents zu begrüßen (2, 17—3, 5 vgl. unten Kap. IV § 5 und Kap. V § 8).

Die Ankunft Esras in Jerusalem im Hochsommer des Jahres

458 (Esra 7, 7 f.) bedeutet für das Leben des damals etwa 57 jährigen Maleachi einen entscheidenden Wendepunkt. Aus dem bisherigen Ankläger der öffentlichen Zustände wird jetzt ein Mann der Tat, der unter Esras Aegide nunmehr kraftvoll mit Hand anlegt an die Verwirklichung des Gemeindeideals, das ihm von jung an unentwegt vorgeschwebt hatte.

Sind wir mit unserer Auslegung von 3, 10 (vgl. B. II z. St.) im Recht, dann hätte Esra bald nach seiner Ankunft den Propheten jenem Kreise von Männern beigesellt, deren Mitwirkung der Reformator für die Durchführung seiner neuen Gemeindeordnung bedurfte.

Der Eifer, mit dem Maleachi bereits vor bald zwei Jahrzehnten gegen die Mischehen gepredigt hatte, musste ihn jedenfalls für dieses Werk als ganz besonders geeignet erscheinen lassen.

Im Bewusstsein, dass das neue von Esra aus Babel mitgebrachte Gesetzbuch, das aller Wahrscheinlichkeit nach eine Vereinigung von JE mit D und P darstellte (vgl. unten Kap. V § 2), sich von dem bisher offiziell allein geltenden Deuteronomium in besonders charakteristischer Weise in bezug auf die Art der kultischen Abgaben unterschied, richtet Maleachi vor allem sein Augenmerk darauf, das Interesse, Verständnis und die Zustimmung der Gemeinde für diesen Punkt zu gewinnen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Prophet zur Erreichung dieses Zieles mehrere Ansätze hat machen müssen. Nach 3, 7 ff., scheint er sich vorläufig damit begnügt zu haben, der Gemeinde die Annahme der neuen Zehntenordnung ans Herz zu legen. Doch 3, 10 zeigt, dass die prophetische Mahnung nur in sehr unvollkommener Weise befolgt wurde, indem die Gemeindeglieder einen Teil der Abgaben für den Tempel und das Tempelpersonal unabgeliefert liessen bzw. für sich selbst zurückbehielten (vgl. B. II zu 3, 10 und zu 3, 8).

Eine inzwischen eingetretene wirtschaftliche Notlage erleichterte jedoch dem Propheten die Erneuerung seiner Forderung. Durch eine Heuschreckenplage, verbunden mit Dürre und Misswachs (3, 10 b. 11), schien das Land plötzlich wie von einem Gottesfluch heimgesucht (3, 9 vgl. B. II z. St.) den höhnnenden Nachbarvölkern zur Freude (vgl. 3, 12 s. B. II z. St.). Man konnte sich in Jerusalem des Eindrucks nicht erwehren, als stände Gott selbst auf seiten seines Propheten. So mag es denn Maleachi

vermutlich nicht schwer geworden sein, durch Hinweis auf Jahves strafende Hand unter gleichzeitiger Verheissung messianischer Segensfülle den Rest des noch vorhandenen Widerstandes zu brechen und so an seinem Teil zu der Durchführung der Gemeindereform beizutragen (vgl. unten Kap. IV § 4 und Kap. V § 9).

Bei dem feierlichen Akt des 24. Tišri 457 (vgl. unten Kap. V § 4), der durch die offizielle Anerkennung des neuen Gesetzbuches das Werk Esras und aller seiner Mitarbeiter krönen sollte (vgl. unten Kap. V § 10), scheint Maleachi keine nennenswerte Rolle gespielt zu haben, jedenfalls fehlt sein Name in dem Bericht Neh. 8—10. So auffallend dieses Fehlen auch erscheinen mag, so übersehe man jedoch nicht, dass in dem Bericht des Königsbuches über die Kanonisierung des Deuteronomiums der Name aller derjenigen Propheten fehlt, die als die geistigen Väter dieses Gesetzes gelten können (vgl. Cornill, Einl.⁷, § 9, 4; Driver, Deuteronomy ICC 1896, S. XXVII f.; Steuernagel, Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, 1896, S. 182 ff.), ja dass von allen vorexilischen Schriftpropheten im Königsbuch nur zwei erwähnt werden: Jona (2. Kön. 14, 25) und Jesaia (2. Kön. 19, 2. 5. 6. 20; 20, 1. 4. 7. 8. 9. 11. 14. 16. 19), wobei letzterer nur in zwei Kapiteln genannt wird, die zugleich eine Parallele im Jesaiabuch (Jes. 37 ff.) haben.

War Maleachi auch in den grossen Tišritagen des Jahres 457 nicht in einer Weise hervorgetreten, die die nachexilische Geschichtsschreibung veranlasst hätte, ihn namentlich zu nennen, so ist er doch sehr bald nach diesen Ereignissen auf dem Plan, um die Neuschöpfung Esras gegen die Gefahren zu schützen, die sie wegen des Ausbleibens der daran geknüpften messianischen Hoffnungen bedrohten.

Dem skeptischen Urteil der Konventikelweisheit, die im Hinblick auf das stets wachsende Wohlergehen der reformfeindlichen Samariter die Uebernahme der neuen Verpflichtungen und Leistungen für eine wertlose Selbsttäuschung erklärte, stellt Maleachi die freudige Gewissheit gegenüber: was im Buche Jahves verzeichnet steht, kann nicht unerfüllt bleiben; darum muss doch bei der demnächst bevorstehenden Parusie Jahves allem Augenschein zum Trotz die gesetzestreue Tempelgemeinde über die gesetzesfeindlichen Samariter den endlichen Sieg davontragen (3, 13—21 vgl. unten, Kap. IV § 3 und Kap. V § 10).

Diese Trostrede war der letzte Dienst, den der Prophet dem Reformator Esra bei dessen Lebzeiten bzw. während dessen Anwesenheit in Jerusalem erwies, nicht aber sein letztes Wort überhaupt, falls wir mit der Annahme im Recht sind, dass die drei Schlussverse unseres Buches (3, 22—24) nicht das Werk eines Ergänzers sind, sondern das, wenn auch nur fragmentarisch erhaltene, Maleachis selbst und zwar aus der Zeit nach dem Abgang Esras (vgl. unten Kap. VII § 5).

Im Laufe des nächsten auf die Ereignisse des Jahres 457 folgenden Dezenniums war Esra vom Schauplatz der Geschichte verschwunden, sei es, dass er heimgegangen war, sei es, dass er sich nach Babylonien zurückbegeben hatte (vgl. unten Kap. IV § 9 und Kap. V § 11). Die mit dem Abgang des Reformators für die Tempelgemeinde eingetretene Gefahr des Rückfalls in die alten Zustände wird für Maleachi zum Anlass, noch einmal seine Stimme für die Sache des neuen Gesetzes zu erheben. „Halte, was du hast“ so mahnt vor allem der alternde Prophet die verwaiste Gemeinde, damit sie, die kürzlich noch so gesetzeseifrige, nicht beim Advent Jahves auf eine Stufe mit den Samaritern, den Feinden des Gesetzes, zu stehen komme. Ob seine Mahnung williges Gehör finden werde, konnte Maleachi nicht wissen, aber er war dessen gewiss: Esras Werk, weil Gottes Werk, kann nicht untergehen; wenn nicht anders, so wird zur Kräftigung und Stärkung des erlahmten Gesetzeseifers Esra als der vom Volk erwartete Wegbereiter noch einmal nach Jerusalem zurückkehren, sei es aus dem Osten, sei es aus dem Himmel, wohin er für den Volksglauben (4. Esr. 14, 9. 49) gleich Elia (2. Kön. 2, 11) entrückt worden war (3, 22—24 vgl. unten Kap. IV § 9 und Kap. V § 11). Das war Maleachis letzte Botschaft an die Gemeinde, die allerletzte Aeußerung seines schon im Erlöschen begriffenen prophetischen Geistes, vor dessen inneres Auge noch einmal die gewaltige Gestalt Esras trat.

Esra ist nicht mehr nach Jerusalem zurückgekehrt, an seine Stelle trat ein anderer, der dazu berufen war, die vom Propheten erhoffte Eliasarbeit an der verwahrlosten Gemeinde zu tun; dieser andere war Nehemia, der königliche Mundschenk am Hofe zu Susa, der erstmalig im 20. Jahr des Artaxerxes I (445) als persischer Statthalter in Jerusalem eintraf (Neh. 2, 1. 11).

Ihn hat Maleachi nicht mehr erlebt, sonst hätte er zu dem neuen Ereignis doch vermutlich irgendwie Stellung genommen.

So ergibt sich denn als mutmasslicher letzter terminus ad quem für das Lebensende unseres Propheten das Jahr 445.

So viel über den äusseren Lebensgang Maleachis, soweit er sich aus dem nach ihm benannten Buch vermutungsweise ermitteln lässt.

Was die bereits oben (S. 43) kurz berührte Geistesart des Propheten anlangt, so kommt diese unten in Kap. VI bei der Darstellung seiner Theologie ausführlich zur Sprache, desgleichen in Kap. VIII seine Eigenart als Schriftsteller.

KAPITEL II.

Die Ueberschrift des B. Maleachi.

§ 1.

Allgemeines über die Angaben der Ueberschrift.

Das Buch Maleachi trägt die Ueberschrift: **מִשָּׂא דְּבַר־יְהוָה** אל־יִשְׂרָאֵל בְּיַד מַלְאָכָיו = Massa — Wort — Jahves an Israel, vermittelt durch Maleachi. Diese Ueberschrift enthält folgende Angaben: 1) über den Charakter der folgenden Redegruppe, der durch den Doppelausdruck **מִשָּׂא דְּבַר־יְהוָה** gekennzeichnet wird; 2) über das indirekte Objekt bzw. die Empfänger, denen das **מִשָּׂא דְּבַר־יְהוָה** gilt, eingeleitet durch **אֶל־**; 3) über das persönliche Organ, durch welches das **מִשָּׂא דְּבַר־יְהוָה** an Israel vermittelt worden ist, eingeleitet durch **בְּיַד**.

§ 2.

Der Ausdruck **מִשָּׂא דְּבַר־יְהוָה**.

Die Charakterisierung einer prophetischen Schrift durch den Doppelausdruck **מִשָּׂא דְּבַר־יְהוָה** findet sich ausser hier nur noch in den beiden Anhängen des Sacharjabuches (Sach. 9, 1 und 12, 1), doch werden auch zwei prophetische Bücher, das des Naḥum und das des Ḥabakkuk durch die Bezeichnung **מִשָּׂא** bzw. **הַמִּשָּׂא** eingeleitet, ebenso auch 11 Redestücke im Buche Jesaia, von denen 10 auf die Redegruppe KK. 13—23 entfallen: 13, 1; 14, 28; 15, 1; 17, 1; 19, 1; 21, 1. 11. 13; 22, 1; 23, 1 und 30, 6. Im Anschluss an die Vulgata (onus) und das Targum (**כּוֹסֵל**) fassten die älteren Ausleger **מִשָּׂא** mit Vorliebe in der Bedeutung, in der das Wort abgesehen von den prophetischen Ueberschriften sich vornehmlich findet, d. h. Last= onus, vgl. Ex. 23, 5. 2. Kön. 5, 17; 8, 9. Jes. 22, 25; 46, 1 f. Jer. 17, 21 f. 24. 27. Neh. 13,

15. 19 (כִּשָׂא = Last im physischen Sinne); Num. 11, 11. 17. Dt. 1, 12. 2. Sam. 15, 33; 19, 36 (כִּשָׂא = Last im geistigen Sinne). So z. B. Luther, Calvin, Drusius, Tarnox, Grotius (zu Sach. 9, 1; 12, 1), Cornel. a Lapide, Cappellus, auch Hengstenberg (Christol.² III S. 587), Reinke, Pressel, Keil (zu Sach. 9, 1; 12, 1), Knabenbauer, die כִּשָׂא hier wie auch in den anderen prophetischen Ueberschriften als „prophetia onerosa, gravis dura molesta“ (Cappellus) bzw. „tristis“ (Grotius) verstehen. Neuerdings haben de Moor (S. 177—184) und Tichomirow (S. 139—152) diese Ansicht wieder zu verteidigen gesucht.

Von den jüdisch-mittelalterlichen Exegeten scheint auch Raschi auf seiten dieser Auffassung zu stehen, wenn er zur Erklärung von כִּשָׂא auf das französische Verbum porter verweist (פּוֹרֵר פּוֹרְט בְּלַעֲזָא, wofür nach Isopescul vielleicht פּוֹרֵר פּוֹרְטִיָּר = pour porter zu lesen sei), um dann allerdings erläuternd hinzuzufügen דְּבַר הַנְּמוֹס לְמַלְאכֵי לְשֵׁאת אוֹתוֹ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל = verbum traditum Malachiae ad proferendum ad filios Israel.

Dagegen erklärt Ibn-Ezra כִּשָׂא ausdrücklich durch נְבוּאָה = vaticinium (vgl. Neh. 6, 12. 2. Chr. 15, 8; 9, 29).

Von den christlichen Auslegern hat schon Coccejus (S. 678), wenn auch unter fälschlicher Berufung auf Hos. 1, 6 richtig erkannt, dass כִּשָׂא hier im Sinne von „prolatio et pronuntiatio (sl. verbi Jehovae)“ zu verstehen sei, nachdem bereits Drusius (S. 710 zu Nah. 1, 1) erklärt hatte: „כִּשָׂא non tantum onus significare, sed prolatum sive verbum.“

Venema (S. 17), v. Til (S. 15), Pocock (S. 106), Rosenmüller (S. 236), Gesenius (Thes s. v.) u. a. (s. de Moor S. 178) haben sich Coccejus angeschlossen, und seitdem gilt die Bedeutung — Ausspruch (Ewald, Umbreit, Köhler, Reuss, Nowack, Marti^{KH-3}, Isopescul, Riessler, Buhl HW¹⁶ s. v., König WB s. v., Volck PRE³ XII S. 107) bzw. Gottesausspruch (Delitzsch, Hab. S. 1) bzw. feierlicher Ausspruch (Siegfried-Stade HW s. v.), Spruch (Wellhausen, Kl. Proph.³ zu Nah. 1, 1 und Hab. 1, 1), Orakel (v. Orelli, Duhm, Haller) bzw. oracle (v. Hoonacker, Driver, J. M. P. Smith), bzw. oracle, utterance (Brown-Driver-Briggs Lex. s. v.), prophétie (Halévy) als die allgemein anerkannte.

Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich aus 2. Kön. 9, 25 f. und Jer. 23, 33—38. Während die erstere Stelle die Identität

von **הַמִּשָּׁא** bzw. **הַמִּשָּׁא אֲשֶׁר נָשָׂא יְהוָה** (2. Kön. 9, 25) mit **דָּבַר יְהוָה** (2. Kön. 9, 26) beweist, zeigt die letztere, dass **מִשָּׂא יְהוָה** (Jer. 23, 36) bzw. **מִדַּבְּרֵי מִשָּׂא יְהוָה** (Jer. 23, 33) gleichbedeutend ist mit **דָּבַר יְהוָה** bzw. mit **מִדַּבְּרֵי יְהוָה וּמִדַּבְּרֵי יְהוָה** (Jer. 23, 35).

Gressmann (Musik und Musikinstrumente im A. T., Giessen 1903, S. 15) erklärt diese Bedeutung von **מִשָּׂא** als verkürzte Ausdrucksweise für **מִשָּׂא רֹאשׁ** d. h. das Aufheben des Hauptes zu feierlich-rhythmischer *ἀναφωνησις* bei Gesang, Klagelied, Gebet, woraus sich dann die Bedeutung „Gesang“ entwickelt habe. Doch schwerlich mit Recht. Der Ausdruck **מִשָּׂא רֹאשׁ** hat nirgends im A. T. die Bedeutung das Haupt zu Gesang, Klagelied oder Gebet zu erheben, vgl. Ri. 8, 28. Säch. 2, 4. Ps. 83, 3. Hi. 10, 15.

Man wird daher bei der alten Erklärung zu bleiben haben, dass **מִשָּׂא** als Nominalform *maḳtal* von **נָשָׂא** in der Bedeutung **נָשָׂא קוֹל** abzuleiten sei. So im Anschluss an Coccejus (Lex. s. v.) und Vitranga (zu Jes. 13, 1), Venema (S. 17), Gesenius (Thes. s. v.), Delitzsch (Hab. S. 1), Siegfried-Stade (HW s. v.), K. H. Graf (Jer. S. 315) u. a.

Zu **נָשָׂא** in der Bedeutung **נָשָׂא קוֹל** vgl. Jes. 3, 7; 42, 2. 11. Hi. 21, 12. Aus dieser verkürzten Ausdrucksweise ergibt sich für **נָשָׂא**, mit dem Akkus. des Objekts konstruiert, der Sinn: rezitieren, aussprechen, vortragen, anheben, vgl. Ex. 20, 7; 23, 1. Num. 23, 7. Dt. 5, 11. 1. Kön. 8, 31. 2. Kön. 9, 25; 19, 4. Jes. 14, 4. Jer. 7, 16. 29; 9, 17; 11, 14. Ez. 19, 1; 26, 17. Am. 5, 1. Mi. 2, 4. Ps. 15, 3; 81, 3. Dementsprechend bedeutet das von **נָשָׂא** nach der Form *maḳtal* abgeleitete Nomen **מִשָּׂא**:

1) Das Erheben sl. der Stimme, das Aussprechen, Vortragen, Rezitieren. So 1. Chr. 15, 27 und eventuell auch V. 22. An beiden Stellen kann **מִשָּׂא** den Vortrag bzw. das kantillierende Rezitieren der gottesdienstlichen Gesänge bedeuten, vgl. S. Oettli, Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia (SZKK), 1889, z. d. Stt.

2) In Uebertragung des abstrakten Verbalbegriffs auf das Objekt, genauer das innere bzw. effiziente Objekt — das Auszusprechende, das Vorzutragende, das zu Rezitierende bzw. der Ausspruch, das Orakel. So ausser an unserer Stelle und den oben (S. 50) genannten prophetischen Ueberschriften auch noch 2. Kön. 9, 25. Jer. 23, 33—38. Ez. 12, 10. Thr. 2, 14 (Plural

כִּשְׂאוֹת שׂוֹא). 2. Chr. 24, 27. Bestätigt wird diese Erklärung auch durch die LXX, die **כִּשְׂא** teils durch *λήμμα* (so an unserer Stelle und Sach. 9, 1; 12, 1. Hab. 1, 1. Nah. 1, 1. Jer. 23, 33—38. 2. Kön. 9, 25 auch Thr. 2, 14 *λήμματα*) teils durch *ὄρασις* (Jes. 13, 1; 19, 1; 30, 6) bzw. *ὄραμα* (Jes. 21, 1. 11), aber auch durch *ῥῆμα* (Jes. 14, 28; 15, 1; 17, 1; 22, 1; 23, 1) wiedergibt, während Symmachus (Jes. 15, 1; 17, 1; 19, 1; 21, 13; 22, 1; 23, 1; 30, 6. Jer. 23, 33. Ez. 12, 10. Hab. 1, 1. Mal. 1, 1. Prov. 31, 1) und Theodotion (Jes. 15, 1; 17, 1; 19, 1; 21, 13; 22, 1; 23, 1. Jer. 23, 33. 38. Hab. 1, 1. Mal. 1, 1) stets *λήμμα*, Aquila dagegen neben dem üblichen *ἄραμα* (Jes. 15, 1; 19, 1; 21, 13; 23, 1. Jer. 23, 33. Ez. 12, 10. Nah. 1, 1. Hab. 1, 1. Sach. 9, 1. Mal. 1, 1. Prov. 31, 1) einmal auch *ὄραμα* (Jes. 30, 6) bietet.

Von den Tochterversionen der LXX wird an unserer Stelle *λήμμα* in sehr mannigfaltiger Weise wiedergegeben; während v. lat. (*assumptio*) sowie arm., kopt.-a und kopt.-b (nach *Iso-pescul*) sich eng an ihre Vorlage anschliessen, bietet syr-hex.

שְׂקֵלָא = *onus* bzw. *susceptio oneris* bzw. *portio*, arab. **وَحْيٌ** = *revelatio* bzw. *res revelata*, slav. **проphoгecko** = *prophetia*, *vaticinium*, aeth. *taraf(a)* = *κατάλειμμα*, *ὀπόλειμμα* (offenbar unter Verwechslung von *λήμμα* und *λείμμα*, vgl. Dillmann, *Lex. aeth. s. v.*).

Zu dem Zeugnis der LXX gesellt sich das der Peš., die hier wie Sach. 12, 1 und Hab. 1, 1 **חֲזוּא** = *visio*, *res visa* übersetzt; ähnlich auch Thr. 2, 14 **נְבוֹיָתָא** = *prophetia*, *vaticinium* und Jer. 23, 33—38 **פְּתֻגְמָא** = **דְּבַר** (vgl. auch Sach. 9, 1, wo **פְּתֻגְמָא** als Aequivalent für **כִּשְׂא דְבַר** erscheint); allerdings bietet sie anderwärts auch **כַּחוּתָא** = *plaga* (Nah. 1, 1), **כִּשְׂקֵלָא** = *onus* (2. Kön. 9, 25. Jes. 13, 1; 14, 28; 15, 1; 17, 1; 19, 1; 21, 1. 11. 13; 22, 1; 23, 1; 30, 6) bzw. das synonyme **שְׂקִילְתָא** (Ez. 12, 10).

Ist demnach die Annahme berechtigt, dass **כִּשְׂא** und **דְּבַר** bzw. **דְּבַר יְהוָה** Wechselbegriffe sind, so entsteht die Frage, in welchem Verhältnis **כִּשְׂא** zu dem folgenden **דְּבַר יְהוָה** steht. Bisher hat dieses Verhältnis folgende drei Erklärungen gefunden:

1) Die beiden Ausdrücke stehen im Genetivverhältnis zueinander. So LXX, Vulg. und Peš., von denen letztere (**דְּפִתְגְמוֹתָי**) übrigens statt **דְּבַר** die vielleicht auf einer Dittographie des An-

fangsbuchstabens des zweiten Worts beruhende LA דְּבָרֵי vorzusetzen scheint, vgl. Isopescul. In Uebereinstimmung mit den drei genannten Versionen auch fasst alle älteren Ausleger, wie Calvin, Drusius, Grotius (zu Sach. 9, 1 und 12, 1), Coccejus Pocock, Rosenmüller, Maurer, Reinke, Ewald, Köhler, Keil, aber auch einzelne neuere, wie Knabenbauer, Reuss, Nowack, G. A. Smith, Tichomirow, de Moor, Isopescul, Driver, Marti^{KHS³}, Duhm, Haller, J. M. P. Smith, Volek (a. a. O), Gr. Baudissin (Einl. S. 586 f.).

2) Die beiden Ausdrücke stehen zueinander im Appositionsverhältnis. So Hitzig-Steiner (zu Sach. 9, 1), v. Orelli, v. Hoonacker, Kuenen (O² II § 83, 9), Budde (GAHL S. 172 f.).

3) Die beiden Ausdrücke stehen überhaupt in keinem Verhältnis zueinander. Es sind zwei selbständige, von einander unabhängige Ueberschriften, die daher in der Uebersetzung durch einen Punkt voneinander zu trennen sind. So Marti^{KHS²}, Halévy, Riessler.

Rein grammatisch betrachtet, sind alle drei Auffassungen zulässig, während die Akzentuation, die מִשָּׂא mit dem verbindenden Akzent מִיִּרְכָּא versieht, wenigstens die Wahl zwischen den beiden ersten Auffassungen offen lässt, da der genannte Akzent sowohl bei genetivischer (Gen. 17, 13. Jes. 23, 5) als auch bei appositioneller (Ez. 22, 18. 1. Chr. 15, 19) Verbindung Anwendung findet.

Von den Vertretern der appositionellen Verbindung halten Budde (GAHL S. 172. ZAW 1906, S. 18) und v. Orelli (a. a. O. S. 222) מִשָּׂא für einen späteren Zusatz; ursprünglich habe die Ueberschrift nur gelautet: Wort Jahves an (über) usw. bzw. [הַדְּבָרִים] אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד מֹלְאָכִי. Aehnlich auch König (Einl. S. 378). Doch im Hinblick auf Jer. 23, 33 ff. scheint das etwas unwahrscheinlich zu sein. Sollte wirklich ein Sammler oder Redaktor der Bezeichnung דְּבַר־יְהוָה den von Jeremia ausdrücklich verpönten terminus מִשָּׂא vorgesetzt haben? Eher dürfte wohl der umgekehrte Fall angenommen werden. Jedenfalls erscheint es sehr begreiflich, wenn unter dem Eindruck der jeremianischen Polemik gegen den Ausdruck מִשָּׂא (vgl. Cornill, zu Jer. 23, 33 ff.) dieser durch das von Jeremia empfohlene דְּבַר יְהוָה ersetzt wurde m. a. W. nicht מִשָּׂא ist Zusatz, sondern

vielmehr דְּבַר־יְהוָה ein nachträglich hinzugefügter Ersatz für das als anstößig empfundene מִשָּׁה.

Das gleiche mag auch von den ganz analogen Ueberschriften Sach. 9, 1 und 12, 1 gelten, deren Verhältnis zu Mal. 1, 1 unten § 7 in eingehenderer Weise erörtert wird.

In allen drei Fällen wird, wie auch sonst öfters im A. T., Korrigendum und Korrektur neben einander stehen geblieben sein.

Ist dem aber so, dann sind die beiden Ausdrücke מִשָּׁה und דְּבַר־יְהוָה erst durch die masorethische Akzentuation in das genetivische bzw. appositionelle Verhältnis zueinander gesetzt worden.

§ 3.

Die Empfänger der Prophetie und ihre Einführung.

Das Objekt, dem der göttliche Ausspruch bzw. das göttliche Wort gilt, wird durch אֵל eingeleitet und als יְשֻׁרָאֵל bezeichnet. Die Einführung durch אֵל ist auch sonst häufig im A. T., s. die Aufzählung aller Stellen, an denen דְּבַר bzw. דְּבַר־יְהוָה mit אֵל verbunden ist bei Noordtzij, Het hebreeuwsche voorzetsel אֵל, Leiden 1896, S. 64 f.

Von den alten Versionen bestätigt jedoch nur Vulg. (ad) den M. T., während LXX (ἐπι), Peš. (על) und Targ. (על) statt אֵל vielmehr על gelesen zu haben scheinen. Letztere LA, die auch Ibn-Ezra voraussetzen scheint (על ישראל התנבא), wird bevorzugt von Stade (ZAW 1882, S. 308), Kuenen, (O² II § 83, 9) und, wie es scheint, ebenfalls von Budde (ZAW 1906, S. 17), vgl. auch die Uebersetzungen von J. H. Michaelis (contra) und Maurer (in).

Die Entscheidung für die eine oder die andere der beiden Lesarten wird jedoch durch folgende zwei Umstände erschwert:

1) Der Ausdruck דְּבַר־יְהוָה findet sich sowohl in der Verbindung mit אֵל als auch mit על, s. die Beispiele bei Noordtzij (a. a. O.) und Budde, (Die hebr. Praepos. 'Al (על), Halle, 1882 S. 16 f.).

2) Die beiden Praepositionen אֵל und על wechseln in einer ganzen Reihe von Stellen in den HSS und Drucken miteinander, vgl. Noordtzij (a. a. O. S. 100) und de Rossi (zu Jos. 5, 14).

Das als indirektes Objekt genannte **יִשְׂרָאֵל** ist hier ebenso wie 1, 5; 2, 11. 16 und 3, 22 (**בְּלִי-יִשְׂרָאֵל**) Bezeichnung der nach-exilischen Gemeinde, die anderwärts bei unserem Propheten auch **יְהוּדָה** (2, 11; 3, 4) sowie **יַעֲקֹב** (1, 2; 2, 12) bzw. **בְּנֵי-יַעֲקֹב** (3, 6) heisst.

Nach Analogie einiger Stellen in den zeitgenössischen Esra-memoiren sowie in der Chronik, wo neben **יִשְׂרָאֵל** (1. Chr. 9, 2) bzw. **כָּל-יִשְׂרָאֵל** (Esr. 10, 5) bzw. **הָעָם יִשְׂרָאֵל** (Esr. 9, 1) noch ausdrücklich die Priester und die Leviten bzw. die levitischen Priester genannt werden, könnte man auf den ersten Blick versucht sein, **יִשְׂרָאֵל** auch hier im Sinne von Laien zu fassen. Bei der Lesart **מִלְאָכֹוּ** für **מִלְאָכֵי** (vgl. oben Kap. I § 2 S. 28 f.) ergäbe sich dann für die Ueberschrift der ganz treffende Sinn: Massa d. i. Wort Jahves an die Laien durch seinen Boten.

Doch die ausdrückliche Bezugnahme des Buches auf die Vergehen der Priester (1, 6—2, 9; 3, 3) verbietet diese Fassung. Man wird daher eher Theodor M. Recht geben, dass **יִשְׂרָאֵל** hier Gesamtbezeichnung für Priester und Laien sei.

Andere wie Calvin, Reinke, Köhler, Knabenbauer, Tichomi-
roff, J. M. P. Smith erblicken in dem Namen **יִשְׂרָאֵל** eine Ehren-
bezeichnung, die den heilsgeschichtlichen Beruf der Gemeinde
zum Ausdruck bringen soll, während wiederum für andere, wie
Tarnov, Pocock, Rosenmüller der Name nur einen Hinweis auf
die Zusammensetzung der Gemeinde enthalte, die nicht nur An-
gehörige der Stämme Juda, Benjamin und Levi, sondern auch
Elemente der übrigen Stämme umfasst habe.

§ 4.

Der Vermittler der Prophetie und seine Einführung.

Das persönliche Organ, durch das das **מִשָּׁא** bzw. **דְּבַר יְהוָה** an Israel vermittelt worden ist, wird bezeichnet mit dem Namen **מִלְאָכֵי**, über den bereits oben in Kap. I gehandelt worden ist. Eingeführt wird der Verfassersname wie auch sonst vielfach im A. T. die menschlichen Medien göttlicher Willenskundgebung mittels der zusammengesetzten Praeposition **בֵּינִי** (vgl. König,

Lehrgeb. II, 1 § 112, 6) bzw. mittels der durch יָד verstärkten Praeposition בְּ (vgl. Brockelmann V. Gr. II, § 238a γ). LXX. $\acute{\epsilon}\nu\ \chi\epsilon\iota\omicron\iota$, Peš. בִּיד , Targ. בִּיד , Vulg. in manu.

Zu dem analogen Gebrauch von בִּיד vgl. Ex. 9, 35. Lev. 10, 11. Num. 15, 23. Jos. 20, 2. Ri. 3, 4. 1. Sam. 28, 15. 1. Kön. 8, 53; 12, 15. Jes. 20, 2. Jer. 37, 2; 50, 1. Ez. 38, 17. Hos. 12, 11. Hag. 1, 1. 3; 2, 1. 10. Sach. 7, 7. 12. Esr. 9, 11. Neh. 8, 14; 9, 30; 10, 30. 1. Chr. 11, 3; 24, 19. 2. Chr. 10, 15; 34, 14; 35, 6.

Die Gleichwertigkeit von בִּיד mit instrumentalem בְּ ergibt sich deutlich aus 1. Sam. 28, 15 wo $\text{בִּיד הַנְּבִיאִים}$ neben בְּחַלְמוֹת steht. Der Sinn von בִּיד wird treffend im Anschluss an Reinbeck (Exercit. in proph. Hagg. 1692) von J. H. Michaelis (zu Hag. 1, 1) mit den Worten erklärt: per manum i. e. per ministerium; manus enim hominis aptissimum est instrumentum s. membrum negotia corporis expediendi. Hinc phrasis illa a propria significatione per metaphoram eleganter in aliam deducta est: ac qui tuto alicui aliquid committere potest, quod recte curatum vult, Hebraeis per manum illius fecisse dicitur; licet res non manibus sed vel ore vel aliis etiam modis effectui detur. Sinngemäß, wenn auch nicht wörtlich, übersetzt, daher Reuss: „durch den Mund“.

In den Ueberschriften der altt. prophetischen Bücher findet sich der Ausdruck בִּיד zur Einführung des Verfassers nur noch an der Spitze des Buches Haggai (Hag. 1, 1), dessen zweite und dritte Rede (Hag. 2, 1. 10) ebenfalls in gleicher Weise eingeleitet wird, während in der vierten Rede (2, 20) בִּיד durch אֶל־ ersetzt ist, doch vgl. Budde (ZAW 1906, S. 9f.), Marti^{KHS^s} (z. St.), und J. M. P. Smith (z. St.), denen zufolge auch 2, 1. 10 אֶל־ zu lesen ist.

Ausser in den genannten Haggaireden wird der Ausdruck nur noch Jes. 20, 2 und Jer. 50, 1 in der Ueberschrift einer einzelnen Prophetenrede angewandt.

Der sonstige Gebrauch von בִּיד zur Einführung des menschlichen Organs göttlicher Aussprüche innerhalb der prophetischen Reden bzw. Erzählungsstücke selbst ist auf die oben angeführten Stellen (Jer. 37, 2. Ez. 38, 17. Hos. 12, 11. Sach. 7, 7. 12. Hag. 1, 3) beschränkt.

§ 5.

Das Verhältniß der Ueberschrift des B. Maleachi zu der der anderen Prophetenbücher.

Vergleicht man unsere Ueberschrift mit den Ueberschriften der 14 anderen Bücher des altt. Prophetenkanons, so vermisst man, wie schon Hengstenberg (Christ.² III. S. 583) richtig gesehen (vgl. oben Kap. I § 1 S. 9), eine Reihe von Angaben, die sich sonst mehr oder minder häufig in den Ueberschriften finden. Es fehlt hier eine Angabe über den Vatersnamen des Propheten, wie sie die Ueberschrift der Bücher Jesaia (1, 1), Jeremia (1, 1), Ezechiel (1, 3), Hosea (1, 1), Joel (1, 1), Jona (1, 1), Sēphania (1, 1), Sacharja aufweisen, von dem Namen des Grossvaters (Seph. 1, 1. Sach. 1, 1, falls nicht an letzterer Stelle עָדוּ im Hinblick auf Esr. 5, 1; 6, 14 Name des Vaters ist und בְּרִכְיָהּ auf einer Verwechslung des nachexilischen Propheten mit dem gleichnamigen Zeitgenossen des Jesaia וְבִרְכִיָּהוּ בֶן וְבִרְכִיָּהוּ Jes. 8, 2 beruht, vgl. J. M. P. Smith, ICC z. St.) oder gar einer längeren Genealogie (Seph. 1, 1), ganz zu geschweigen.

Es fehlt ferner eine Angabe über die Heimat bzw. den Geburtsort des Propheten, wie sie die Ueberschriften der BB. Jeremia (1, 1), Amos (1, 1), Micha (1, 1) und Nahum (1, 1) bieten. Ebenso fehlt eine Angabe über den Aufenthaltsort des Propheten bzw. den Ort, an dem der Prophet seine Wirksamkeit ausgeübt — eine Angabe, die sich sonst allerdings nur noch bei Ezechiel (1, 1. 3) findet.

Desgleichen fehlt jegliche Angabe über den, sei es ausserprophetischen, sei es prophetischen Beruf bzw. Stand des Verfassers, wie sie die Ueberschriften der BB. Jeremia (1, 1 מְרִתְּפָהִים), Ezechiel (1, 3 הַכֹּהֵן), Amos (1, 1 בְּנֵי־קָדִים), Haggai (1, 1 הַנְּבִיאַ) und Sacharja (1, 1 הַנְּבִיאַ) vermerken.

Es fehlt endlich jegliche chronologische Angabe, wie sie mehrere vorexilische Propheten, teils nach judäischen (Jes. 1, 1. Jer. 1, 2f. Mi 1, 1. Seph. 1, 1) teils nach judäischen und israelitischen Regierungen (Hos. 1, 1. Am. 1, 1), der exilische Ezechiel nach der Aera der ersten Deportation vom Jahre 597 unter Fixierung von Monats- und Tageszahl (Ez. 1, 2f. vgl. 8, 1; 20, 1; 24, 1; 26, 1; 29, 1. 17; 30, 20; 31, 1; 32, 1. 17; 33, 21; 40, 1) sowie nach den Jahren seines eigenen Lebensalters (Ez. 1, 1 s.

Kraetzschmar HKAT 1900 z. St., vgl. auch oben Kap. I § 5 S. 45) und die nachexilischen Propheten Haggai (1, 1 vgl. 2, 1. 10. 20) und Sacharja (1, 1 vgl. 1, 7; 7, 1) nach persischen Regierungsjahren mit genauer Bestimmung auch des Monats- und Tagesdatums buchen.

Uebrigens teilt das Buch Maleachi das Fehlen des Vatersnamens in der Ueberschrift mit den BB. Amos, Obadja, Micha, Nahum, Habakkuk und Haggai; das Fehlen der Heimat des Propheten mit den BB. Jesaia, Ezechiel, Hosea, Joel, Obadja, Jona, Habakkuk, Sefhania, Haggai, Sacharja; das Fehlen der Berufsbezeichnung des Verfassers mit den BB. Jesaia, Hosea, Joel, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Sefhania; das Fehlen jeglicher chronologischer Daten mit den BB. Joel, Obadja, Jona, Nahum, Habakkuk. Die Angabe über die Empfänger der Prophetie hat dagegen die Ueberschrift des B. Maleachi voraus vor den Ueberschriften der BB. Jeremia (Jer. 1, 1, doch vgl. 1, 10. 18), Ezechiel (Ez. 1, 1, doch vgl. 2, 3; 3, 1), Hosea (Hos. 1, 1, doch vgl. 4, 1), Joel, Obadja (1a, doch vgl. 1 b), Jona, Nahum, Habakkuk, Sefhania und Sacharja.

Demnach steht die Ueberschrift unseres Buches mit der Dreizahl ihrer Angaben: 1) Charakter des Inhalts: Massa bzw. Wort Jahwes, 2) Empfänger des Massa: Israel und 3) Vermittler des Massa bzw. des Jahweworts: Mal'akhi — inbezug auf den Inhalt bzw. die Zahl ihrer Angaben neben den Ueberschriften der BB. Joel, Jona (Charakter des Inhalts, Name, Vatersname), Nahum (Inhalt, Name, Heimat) und Habakkuk (Charakter des Inhalts, Name, Beruf bzw. Stand) an vorletzter Stelle unter den Ueberschriften der prophetischen Bücher. Noch kürzer ist nur noch die Ueberschrift des B. Obadja (1, 1a) mit ihrer Doppelangabe über den Charakter der Prophetie und deren Verfasser.

Inwieweit die Angabe der Ueberschrift als Kriterium für die Bestimmung des Charakters des Namens מְלָאכִי in Betracht zu ziehen sind, ist oben (Kap. I § 1 S. 9; § 2 S. 11f.) zur Sprache gekommen.

Als ein anderes Argument nach dieser Richtung ist, wie ebenfalls bereits oben (Kap. I § 2, S. 12) bemerkt worden war, das Verhältnis unserer Ueberschrift zu denen der beiden Anhänge des Sacharjabuches geltend gemacht worden.

Diese Frage ist daher noch des näheren zu besprechen.

§ 6.

Das Verhältniß der Ueberschrift des B. Maleachi zu der von Sach. 9, 1 und 12, 1.

Als erster hat m. W. H. Ewald (PAB³ I S. 80 f.) die Ansicht vertreten, dass die genannten drei Schriften: Sach. 9—11, Sach. 12—14 und Maleachi ursprünglich anonym gewesen seien: der Redaktor des Zwölfprophetenbuches habe dabei für passend gehalten, die Anfangsworte von Sach. 9, 1 **מִשָּׂא דְבַר יְהוָה** auch den beiden anderen Stücken als Ueberschrift voranzustellen, jedoch mit dem Zusatz **עַל יִשְׂרָאֵל** bzw. **אֵל יִשְׂרָאֵל**, wobei in dem dritten Stück der ungenannte Verfasser noch „wizig“ nach den Worten 3, 1 benannt worden sei, vgl. oben Kap. I § 1 S. 10.

Stade (ZAW 1882 S. 308 vgl. auch 1881 S. 14) hat sich Ewald angeschlossen: die Zusammenstellung **מִשָּׂא דְבַר יְהוָה**, sonst unerhört, erkläre sich aus einer missverständlichen Auffassung von Sach. 9, 1, derzufolge neben **מִשָּׂא** auch **דְבַר יְהוָה בְּאֶרֶץ חֲדָד** mit zu der Ueberschrift gerechnet wurde. Ebenso Kuenen (O² II § 83, 9; 84, 15).

Diese Erklärung, dass die Ueberschrift Mal. 1, 1 gleich der von Sach. 12, 1 nur eine sekundäre Nachbildung des missverstandenen Originals Sach. 9, 1 von der Hand des Redaktors oder Diaskeuasten des Dodekapropheten sei, kann heute wenn auch hier und da etwas modifiziert und differenziert, als ziemlich allgemein anerkannt gelten, vgl. Cornill (Einl.⁷ § 38, 4), Kautzsch (Abr. S. 187), Gr. Baudissin (Einl. S. 587), Wildeboer (LAT § 21, 1), Sellin (Einl.² S. 119), Steuernagel (Einl. S. 649), Driver (Introd.⁶ S. 355; Min. Proph. S. 285), Nowack^{Ko} (zu Sach. 9, 1 und Mal. 1, 1), G. A. Smith (S. 332 f.), Marti, Duhm^A, J. M. P. Smith.

Zu den Modifikationen dieser Ansicht gehört es, wenn Marti, Nowack und Steuernagel alle drei Ueberschriften (Sach. 9, 1; 12, 1. Mal. 1, 1) auf die gleiche Hand zurückführen, während J. M. P. Smith diese Frage offen lässt.

Eine weitere Differenz besteht zwischen Cornill und G. A. Smith, von denen ersterer die Ueberschrift Mal. 1, 1 für zeitlich älter als Sach. 12, 1 hält, letzterer dagegen das Prioritätsverhältniß im entgegengesetzten Sinne auffasst.

Nach Duhm und Steuernagel sind in der Entstehungsgeschichte der Ueberschrift unseres Propheten zwei Stadien zu

unterscheiden, da die Worte von Gl. b erst von einem Spättern herrühren können.

Auf der gleichen Linie, wenn auch in der entgegengesetzten Richtung liegt die Erklärung Torreys (JBL XVII S. 1 f.), demzufolge in Mal. 1, 1 das Original, in Sach. 9, 1; 12, 1 dagegen die Kopie zu suchen sei.

Einen dritten Lösungsversuch bietet König (Einl. S. 378) mit der Annahme, dass die Uebereinstimmung der drei Ueberschriften durch Angleichung von Mal. 1, 1 an Sach. 9, 1; 12, 1 entstanden sei, indem man dem ursprünglichen **דבר יהוה** noch ein **מִשָּׁא** vorsetzte (vgl. oben § 2 S. 54); Strack (Einl.⁶ S. 126) hat sich König angeschlossen; ganz ähnlich auch v. Orelli (S. 222): „Der Sammler hat also doch wohl etwa die Ueberschrift **אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד מַלְאָכָיו** (הַדְּבָר) vorgefunden (vgl. Jer. 50, 1), die er dann den früheren analog gestaltete“.

Etwas anders Budde (ZAW 1906, S. 18, vgl. GAHL S. 172, s. auch oben § 2 S. 54): „Das **מִשָּׁא** dürfte an allen drei Stellen erst nachträglich vorgesetzt sein, ebenso wie **מִשָּׁא נִינְוָה** dem Buche Nahum, **הַמִּשָּׁא** dem Buche Habakuk, und die sämtlichen Massa-Ueberschriften in Jes. 13—23. Es handelt sich um das Modewort einer bestimmten Redaktionsphase.“

Doch es fragt sich, ob die auffallende Aehnlichkeit der Ueberschrift in drei unmittelbar aufeinander folgenden Stücken des Dodekapropheten nicht auch noch anders erklärt werden könne.

Es ist jedenfalls nicht zu übersehen, dass auch ein andermal im Dodekapropheten innerhalb einer Gruppe von vorexilischen oder zum mindesten für vorexilisch gehaltenen Prophetien zwei mit **מִשָּׁא** bzw. **הַמִּשָּׁא** überschriebene Prophetenschriften nebeneinander gestellt sind: die des Nahum (**מִשָּׁא נִינְוָה**) und die des Habakkuk (**הַמִּשָּׁא אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד נְבוֹנִיָּהוּ**).

Von hier aus legt sich die Annahme nahe, dass die Einreihung der beiden Schlussteile des Sacharjabuches (Sach. 9—11 und 12—14) und des B. Maleachi an das Ende des Zwölfprophetenbuches durch die Aehnlichkeit ihrer Ueberschriften veranlasst worden ist d. h. also nicht die Stellung der drei Schriftstücke im Prophetenkanon hat ihre fast gleichlautenden Ueberschriften bedingt, sondern umgekehrt m. a. W. die Ueberschrift war das Prius und die Eingliederung in die Sammlung das Posterius.

Auch Kuenen (O² II § 65, 5) hält es a priori für wahrscheinlich, dass die Aufschriften auf die Anordnung der Bestandteile des Zwölfprophetenbuches einen Einfluss ausgeübt, ja, in bezug auf Sach. 9, 1; 12, 1 und Mal. 1, 1 sogar für gewiss. Trotzdem hat er sich, wie bereits oben (S. 60) gezeigt worden, nachträglich (O² II § 83, 9; 84, 15) zu der entgegengesetzten Auffassung bekannt mit der Begründung, dass in dem gegebenen Fall der Autor der Ueberschriften und der Sammler des Dodekapropheten ein und dieselbe Person gewesen sei.

Bei der Unbeweisbarkeit der zuletztgenannten Voraussetzung fallen jedoch ausser den bereits oben (S. 61) erwähnten, gewisse Analogien auch anderer biblischer Bücher, wie die des Spruchbuchs und des Psalters für unsere Ansicht ins Gewicht.

In ersterem sind zwei Spruchsammlungen, die in der Ueberschrift das Wort **כִּישָׁא** tragen (Pr. 30, 1; 31, 1) nebeneinander gestellt, wenn auch der Ausdruck hier vermutlich nach Analogie von Gen. 25, 14. 1. Chr. 1, 30 zu erklären ist d. h. einen Landschafts- bzw. Stammesnamen bezeichnet, vgl. H. F. Muehlau, De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole, 1869, S. 6—34; Delitzsch, Spr. zu 30, 1; Wildeboer, KHCAT, 1897, zu Pr. 31, 1.

Zu der Anordnung des Psalters, genauer der einzelnen Psalmen innerhalb der verschiedenen Psalmensammlungen nach Liedarten mit gleichlautender Ueberschrift (**כִּימור** Ps. 3—6. 8. 9. 12. 13. 19—24. 29—31. 38—41. 47—49. 62—64; **כִּישָׁבִיל** Ps. 42—45. 52—55; **הִלְלוּ־יָהּ** Ps. 105—107. 111—114. 116—118. 135. 136. 146—150) s. Steuernagel, Einl. § 155 f.

§ 7.

Der Zusatz der LXX.

Abgesehen von einzelnen kleinen Varianten, die bereits in § 2 (Peš. **דבר** statt **דברי**) und § 3 (LXX, Peš., Targ. **על** statt **אל**) sowie in Kap. I § 2 S. 28 (LXX **מלאכו** statt **מלאכי**) zur Sprache gekommen sind, unterscheiden sich die alten Versionen von dem M. T. vor allem durch Zusätze, deren sowohl das Targum als auch die LXX je einen aufweist.

Der Zusatz des Targum **דמתקרי שמייה עזרא ספרא** = qui appellatus est Ezra scriba, ist bereits oben Kap. I § 1 (S. 4); § 2

(S. 31 vgl. auch § 3 S. 36) besprochen worden, der der LXX dagegen vorläufig nur erwähnt worden im Zusammenhang mit der Hypothese Bachmanns (vgl. oben Kap. I § 1 S. 7).

Der Zusatz der LXX lautet: *θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν*. Von den Tochterversionen stimmen arm. (nach Isopescul) v. lat., syr-hex, slav. wörtlich mit diesem Text überein; dagegen scheint kopt-a (nach Isopescul) *εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν* gelesen zu haben, die aeth. (balebbekemmū) *ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν*, während die arab.

فِي قُلُوبِكُمْ = *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*) zwar den Plural beibehält, jedoch statt der Praeposition *ἐπὶ* gleich der aeth. *ἐν* vorauszusetzen scheint.

Bachmann (Altt. Unters. S. 111 f.) retrovertiert: *וְשִׁמוּ בְלֵב*, glaubt jedoch im Hinblick auf die notorisch häufige Verwechslung von *ב* und *כ* als Vorlage der LXX den Text *וְשִׁמוּ כְּלֵב* annehmen zu dürfen; durch diese Annahme wäre dann Kaleb als der eigentliche Verfassername für das B. Maleachi festgestellt, vgl. oben Kap. I § 1 S. 7.

Demgegenüber hat jedoch J. C. Matthes (ZAW 1903 S. 126 f.) bemerkt, dass im Hinblick auf Mal. 2, 2, wo die LXX *וְשִׁמוּ עַל-לֵב* durch *θέσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν* wiedergibt, der Zusatz der LXX nur Uebersetzung sein könne von *וְשִׁמוּ עַל לְבוֹתֵיכֶם*, wodurch dann der Kalebhypothese der Boden entzogen wäre. Nowack^{Ko} und Marti^{Do} haben sich Matthes angeschlossen, während J. M. P. Smith unter Berufung darauf, dass *וְשִׁמוּ בְלֵב* schlechtes Hebräisch sei, die Wahl zwischen *וְשִׁמוּ עַל לֵב* nach Hag. 2, 15 offen lässt. In Anlehnung an letztgenannte Stelle bzw. V. 18 retrovertiert auch Riessler *וְשִׁמוּנָא לְבוֹתֵיכֶם*, nachdem früher schon Graetz (Em. zu Mal. 1, 2) *וְשִׁמוּ נָא עַל לְבַבְכֶם* vorgeschlagen hatte.

Die von J. M. P. Smith angezogene Stelle Hag. 2, 15 ist übrigens die einzige in der LXX (innerhalb der auch zum palästinensischen Kanon gehörenden Bücher), an der sich der Satz *θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν* verbotenus noch einmal wiederfindet (wenigstens nach der LA von A I' Q, während B *εἰς* statt *ἐπὶ* bietet) und zwar als Uebersetzung von *וְשִׁמוּנָא לְבַבְכֶם*;

mit etwas verändertem Wortlaut dagegen begegnet er nicht nur in den von Riessler und Matthes angeführten Zitaten Hag. 2, 18 (*θέσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* = *שִׁמוֹנָא לְבַבְכֶם*) und Mal. 2, 2a (*ἐὰν μὴ θῆσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν* = *אִם-לֹא תִשְׁמוּ עַל-לֵב*), vgl. auch Gl. b (*ὅτι ὑμεῖς οὐ τίθεσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν* = *כִּי אֵינְכֶם שָׂמִים עַל-לֵב*), sondern auch anderwärts: 2. Sam. 13, 33 (*μὴ θέσθω ὁ κύριός μου ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* = *אַל-יִשֶׁם אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ אֶל-לִבּוֹ*); 19, 20 (*τοῦ θέσθαι τὸν βασιλέα εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ* = *לִשׁוֹם הַמֶּלֶךְ אֶל-לִבּוֹ*). Ez. 14, 3 (*ἔθεντο τὰ διανοήματα αὐτῶν ἐπὶ τὰς καρδίας αὐτῶν* = *הֵעֵלוּ גְלוּיָהֶם עַל-לִבָּם*); 14, 4 (*ὅς ἂν θῆ τὰ διανοήματα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* = *אֲשֶׁר יַעֲלֶה אֶת-גְּלוּלָיו אֶל-לִבּוֹ*); 14, 7 (*καὶ θῆται τὰ ἐνθυμήματα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* = *וַיַּעַל גְּלוּלָיו אֶל-לִבּוֹ*). HL. 8, 6 (*θές με ὡς σφραγίδα ἐπὶ τὴν καρδίαν σου* = *שִׁמְנִי כְחֹתֶם עַל-לִבְּךָ*). Theod. Dan. 1, 8 (*καὶ ἔθετο Δανιὴλ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* = *וַיִּשֶׂם דָּנִיָּאל (עַל-לִבּוֹ)*, vgl. auch Sir. 50, 28 (*καὶ θείς αὐτὰ ἐπὶ καρδίαν αὐτοῦ σοφισθήσεται* = *וַיִּנְתֵּן עַל לְבוֹ יַחֲכֶם*).

Angesichts dieses Befundes dürfte es am nächsten liegen, im Hinblick auf Hag. 2, 15 *שִׁמוֹנָא לְבַבְכֶם* als hebräisches Äquivalent für den Zusatz anzusehen. Als Varianten kämen daneben noch in Betracht *שִׁמוֹנָא לְבַבְכֶם* (zu der Form *לְבַבְכֶם* vgl. Gen. 18, 5. Jes. 66, 14. Ps. 48, 14) bzw. *לְבוֹתֵיכֶם*, obschon der Plural *לְבוֹת* sich nur in Verbindung mit dem Suffix der 3. Person pl. m. belegen lässt (*לְבוֹתֵם* Jes. 44, 18; *בְּלְבוֹתֵם* Ps. 125, 4).

Andere Möglichkeiten wären nach Mal. 2, 2. Ez. 14, 3. HL. 8, 6. Dan. 1, 8 *שִׁמוֹנָא עַל-לְבַבְכֶם* oder nach 2. Sam. 13, 33. Ez. 14, 4. 7. *שִׁמוֹנָא אֶל-לְבַבְכֶם*, wobei auch hier für *לְבַבְכֶם* die oben genannten Varianten *לְבַבְכֶם* und *לְבוֹתֵיכֶם* substituiert werden könnten.

Zu der Bedeutung von *שִׁים לֵב* = acht haben, sich kümmern im Unterschied von *שִׁים עַל-לֵב* bzw. *שִׁים אֶל-לֵב* bzw. *שִׁים בְּלֵב* = sich etwas zu Herzen nehmen, zu Gemüte ziehen, gedenken, einsehen, erkennen vgl. das B. II zu 2, 2 Bemerkte.

Von allen den genannten Möglichkeiten scheint jedoch die

meiste Wahrscheinlichkeit für die an erster Stelle genannte zu sprechen, auch wegen der gleich zu erörternden Herkunft des Zusatzes.

Aber welcher von den angeführten Retroversionen man auch immer den Vorzug geben will, so gilt doch von jeder einzelnen von ihnen das gleiche, wie von der Rückübersetzung von Matthes, dass nämlich die Kalebhypothese Bachmanns dadurch gegenstandslos wird.

Der Ursprung des Zusatzes ist verschieden beurteilt worden.

Hieronymus hielt ihn für eine Entlehnung aus Hag. 2, 15, die entweder auf die Ueberschrift oder auf das Folgende zu beziehen sei. Von den Neuere haben sich de Moor und J. M. P. Smith an Hieronymus angeschlossen, ganz ähnlich auch Torrey (JBL 1898 S. 1), Marti^{Do} und Riessler, die jedoch ausser Hag. 2, 15 auch 2, 18 mit heranziehen.

Nach Torrey und Marti hat der Zusatz den Zweck entweder Haggai als Autor von Mal. 1—3 anzudeuten oder die etwas abrupt beginnende Ansprache V. 2 vorzubereiten. Letztere Annahme berührt sich mit der Vermutung Tichomiroffs (S. 156 ff.), dass der Zusatz dem Bestreben entsprungen sei, ein Bindeglied zwischen V. 1 und V. 2 herzustellen; dabei hält jedoch Tichomiroff in Uebereinstimmung mit Faber (RBML VI S. 104) den Zusatz für eine Entlehnung nicht aus Hag. 2, 15. 18, sondern aus Mal. 2, 2.

Reinke (S. 190) scheint die Entlehnung sowohl aus Mal. 2, 2 wie aus Hag. 2, 15 abzuweisen, und sich mit der Annahme zu begnügen, dass hier eine Randglosse vorliege, die durch einen Abschreiber in den Text geraten sei. Duhm^A endlich lässt es unentschieden, ob das in Rede stehende „Sätzchen eine Anspielung auf Hag. 1, 5. 7; 2, 15. 18 ist, oder ob es nur zufällig daran erinnert und vielmehr den Leser ermahnen soll, des göttlichen Ursprungs aller dieser Reden und Weissagungen eingedenk zu sein.“

Sind wir mit unserer Annahme im Recht, dass sich der Wortlaut der zu postulierenden hebräischen Vorlage des Zusatzes mit dem von Hag. 2, 15 deckt (vgl. oben S. 64), dann dürfte es das Wahrscheinlichste sein, mit Hieronymus an eine Entlehnung der genannten Stelle zu denken.

Aehnliche unvermittelte Anfügungen von Zitaten aus andern Büchern finden sich ja auch sonst noch mehrfach in den altt. Schriften.

Mit Recht verweist J. M. P. Smith auf 1. Kön. 22, 28, wo M. T. in Uebereinstimmung mit Peš. und Targ., aber nicht LXX, am Schluss der Ansprache des Propheten Mikhaj^ehu ben Jimla an den König Ahab die Anfangsworte aus dem B. Micha bietet (Mi 1, 2 aa). Vermutlich handelt es sich hier um eine in den Text eingedrungene Glosse, die ein Leser an den Rand gesetzt hatte, um an das B. Micha zu erinnern (vgl. Kittel HKAT, 1900, z. St.), falls man nicht mit Benzinger (KHCAT, 1899, z. St.) und Šanda (Die Bücher der Könige, 1911, z. St.) annehmen will, dass die Glosse auf die angebliche Identität der beiden gleichnamigen Propheten hinweisen solle.

Ein anderes Beispiel dieser Art bietet Sach. 6, an dessen Schlussvers (V. 15) der Anfang von Deut. 28, 1 (wenn auch mit Verwandlung des Singulars der Anrede in den Plural) angehängt ist. Nach Duhm^A (z. St.) liege hier die Einleitung einer synogogalen Lektion vor, die an die Perikope Sach. 6, 9—15 abgeschlossen werden sollte.

Vielleicht empfiehlt es sich, auch an unserer Stelle den Zusatz in ähnlichem Sinne zu erklären d. h. ihn als Hinweis eines Lesers anzusehen, dass der Vorlesung von Mal. 1, 2 ff., die von Hag. 2, 15 ff. voranzugehen habe.

Innerhalb der Haphtarenordnung der Synagoge bildet Mal. 1, 1—2, 7 den der 6. Parasche **תּוֹלְדוֹת יִצְחָק** (Gen. 25, 19—28, 9) entsprechenden prophetischen Abschnitt, während das B. Haggai hier überhaupt keinen Platz gefunden hat, vgl. das Haphtarenverzeichnis (sectiones propheticae secundum librorum sacrorum ordinem recensitae et explicatae) im Anhang zu der Biblia Hebraica, ed. A. Hahn, Lipsiae, 1896.

Ob der Zusatz sich ursprünglich am Rande einer hebräischen HS befunden hat und erst von hier aus in den Text der LXX eingedrungen ist (Reinke), oder ob er erst von der Hand des alexandrinischen Uebersetzers herrührt (Tichomiroff), muss unentschieden gelassen werden.

§ 8.

Ergebnisse und Schlussfolgerungen oder die mutmassliche Ueberschrift.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung kann kurz in folgende Sätze zusammengefasst werden:

1) Die vorliegende Ueberschrift des B. Maleachi mit der Dreizahl ihrer Angaben über den Charakter der Prophetie, ihre Empfänger und ihren Vermittler steht in bezug auf den Umfang ihrer Angaben neben den BB. Joel, Jona, Nahum und Habakkuk an vorletzter Stelle unter den altt. Prophetenbüchern (vgl. § 5).

2) Die Ueberschrift des B. Maleachi weist eine auffallende Aehnlichkeit mit denen von Deutero- und Tritosacharja (Sach. 9, 1; 12, 1) auf. Diese Aehnlichkeit ist jedoch weder als Nachahmung von Sach. 9, 1 in Mal. 1, 1 und Sach. 12, 1 (Ewald, Kuenen, Stade u. a.) noch als Nachahmung von Mal. 1, 1 in Sach. 9, 1; 12, 1 (Torrey), noch als Angleichung von Mal. 1, 1 an Sach. 9, 1; 12, 1 (König u. a.) zu erklären, sondern hat vielmehr nur die Veranlassung abgegeben zu der Nebeneinstellung der drei genannten Schriften am Schluss des Zwölfprophetenbuches (vgl. § 6).

3) Das auf **מִשָּׂא** folgende **דְּבַר־יְהוָה** gehört nicht zur ursprünglichen Ueberschrift; **דְּבַר־יְהוָה** ist vielmehr Korrektur für das infolge der jeremianischen Polemik (Jer. 23, 33—38) als anstössig empfundene **מִשָּׂא** (vgl. § 2).

4) Der Zusatz des Targum (**דְּמַתְקֵרֵי שְׂמוּיָה עוֹרָא סְפָרָא**) gehört ebensowenig zum ursprünglichen Text, wie der der LXX (**θεσθε δὴ ἐπι τὰς καρδίας ὑμῶν = שְׂיִמּוֹרְנָא לְבַבְכֶּם**). Während ersterer ein Reflex der Erinnerung daran ist, dass der Prophet den vom Volk erwarteten Jahveboten (**מְלָאכֵי**) in 3, 1 auf den Priester und Schriftgelehrten Esra gedeutet (vgl. Kap. I § 2 S. 31) ist der Zusatz der LXX vermutlich die liturgische Glosse eines Lesers, beigefügt zu dem Zweck, der Verlesung von Mal. 1, 1 ff. die von Hag. 2, 15 ff. vorangehen zu lassen (vgl. § 7).

Als ursprüngliche Bestandteile der Ueberschrift bleiben demnach nur bestehen: **מִשָּׂא אֶל־יִשְׂרָאֵל בְּיַד מְלָאכֵי**. Zieht man jedoch in Betracht, dass wohl **דְּבַר־יְהוָה**, nie aber **מִשָּׂא** mit **אֶל־** verbunden erscheint, so kommt auch die genannte Praeposition

als ein späteres, durch die Einfügung von **דְּבַר־יְהוָה** bedingtes Element in Wegfall. Demnach ergäben sich als älteste erreichbare Gestalt der Ueberschrift lediglich die 4 Worte: **מִשָּׁא יִשְׂרָאֵל בְּיַד מְלָאכֵי**.

Dass diese Ueberschrift sehr wohl von dem Verfasser selbst herrühren kann, sollte nicht bezweifelt werden. Allerdings muss es unentschieden bleiben, ob die Ueberschrift erst dem abgeschlossenen Buch vorgesetzt wurde oder ob sie ursprünglich nur für die erste Rede (1, 2—5) bestimmt war. Ist letzteres der Fall, dann könnte eventuell im Hinblick auf das Schlusswort von 1, 5 das auf **מִשָּׁא** folgende **יִשְׂרָאֵל** in ähnlicher Weise Stichwort sein wie die auf **מִשָּׁא** im Jesaiabuch folgenden Ausdrücke **מְדַבֵּר** (Jes. 21, 1), **בְּעֶרְב** (Jes. 21, 13), **גֵּיא הַחַיִּין** (Jes. 22, 1), s. Duhm GHKAT³ z. d. Stt., vgl. auch oben Kap. I § 2 S. 33.

KAPITEL III.

Gliederung und Inhalt des B. Maleachi.

§ 1.

Die bisherigen Gliederungen.

Die ältesten Ausleger sowohl die altkirchlichen (Theodor, Theodoret, Cyrill, Hieronymus) als auch die jüdisch-mittelalterlichen (Raschi, Ibn-Ezra, Kimhi) sehen von der Frage nach der Gliederung des Buches vollständig ab; desgleichen Calvin, Dru-sius, Pocock, Grotius. Dagegen schicken schon Cornel. a Lap., Cappellus, Rosenmüller ebenso wie bereits vor ihnen Tarnov (s. unten) wenigstens jedem Kapitel eine synopsis bzw. argu-mentum voraus, bieten also eine, wenn auch an das Schema der überlieferten Kapiteleinteilung gebundene Gliederung in ein-zelne Abschnitte.

Calov und Michael Walther (Off. bibl.² S. 1037) ordnen bereits die überlieferten Kapitel in 2 Teile (K. 1 und 2: pars praecipue epanorthotica resp. de corruptione status ecclesiastici et de peccatis populi; K. 3: pars prophetica et evangelica resp. de Messia et praecursore eius).

Statt dieser Zweiteilung hatte schon früher Tarnov (S. 1596) eine Dreiteilung des Buches angenommen:

I. Exordium: 1, 2—5.

II. Reprehensiones 1, 6—3, 21 in 5 Abschnitten: 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 6; 3, 7—12; 3, 13—21 (3, 13—4, 3).

III. Conclusio: 3, 22—24 (4, 4—6).

Ist diese Dreiteilung auch von der Kapiteleinteilung unab-hängig, so wird sie doch mit der letzteren in der Weise in Einklang gebracht, dass jedes der vier Kapitel (vgl. B. II zu 3, 19) nach dem Masse seiner Zugehörigkeit zu einem der ge-nannten Abschnitte in einzelne Teile zerlegt wird, so dass das erste Kapitel unter Heranziehung der Ueberschrift (1, 1) und

gleichzeitiger Zerlegung von V. 6—14 in zwei Unterabschnitte (6—9; 10—14) in 4 (1, 1; 2—5; 6—9; 10—14), das zweite in 3 (2, 1—9; 10—16; 17), das dritte (3, 1—6; 7—12; 13—18) und das vierte unter Zerlegung von 3, 19—21 in 2 Unterabschnitte (4, 1; 2 f. = 3, 19; 20 f.) ebenfalls in 3 Teile (4, 1; 2 f.; 4—6 = 3, 19; 20 f.; 22—24) zerfällt.

Ganz analog ist auch die von der Kapiteleinteilung noch um einen Grad unabhängige Dreiteilung des Coccejus (S. 678), der sich von Tarnov jedoch dadurch unterscheidet, dass er 2, 1—9 mit 2, 10—16 zu einem Abschnitt verbindet und dementsprechend folgendes Schema erhält:

I. Demonstratio amoris Dei erga Israel: 1, 2—5.

II. Elenchus defectus honoris Dei apud Israelitas: 1, 6—3, 21 in 5 Abschnitten: 1, 6—14; 2, 1—16; 2, 17—3, 6; 3, 7—12; 13—21.

III. Admonitio de servanda lege Mosis: 3, 22—24.

Mit einer etwas abweichenden Abgrenzung der einzelnen Abschnitte vertritt die gleiche Dreiteilung auch v. Til (S. 25 f.):

I. Sermo exordialis: 1, 2—5.

II. Disceptatio elenctica: 1, 6—3, 21 mit 3 Haupt- bzw. 7 Unterabschnitten:

a) Sacerdotes: 1, 6—14.

b) Levitae: 2, 1—16: α) 2, 1—9; β) 2, 10—12; γ) 2, 13—14.

c) Judaei: 2, 17—3, 21: α) 2, 17—3, 6; β) 3, 7—12; γ) 3, 13—21.

III. Epilogus: 3, 22—24.

Dagegen kehrte Venema (S. 13 f.) wieder zu der Zweiteilung zurück, die er jedoch gegenüber Calov und Michael Walther (vgl. oben S. 69) dahin modifizierte, dass er Kap. 1 als concio prior den Kapp. 2 und 3 als concio posterior gegenüberstellte (vgl. unten Kap. IV § 1), wobei er die erstere Rede (S. 28) in zwei (1, 2—5; 6—14) die letztere (S. 149. 225. 346) dagegen in vier Abschnitte (2, 1—9; 10—16; 2, 17—3, 12; 3, 13—24) zerlegte.

Das Prinzip der Zwei- bzw. Dreiteilung hat sich bis in das XIX bzw. XX Jahrhundert erhalten. Erstere vertreten Schegg (S. 508 f.), Strack (Einl.⁶ S. 125), v. Hoonacker (S. 693 ff.), Haller (Jud. S. 115): 1, 2—2, 16; 2, 17—3, 24; auch Torrey (EB III S. 2907): 1, 2—2, 9; 2, 10—3, 24; dabei zerlegen Schegg und Torrey den ersten Teil in zwei Abschnitte (1, 1—2, 9; 2, 10—16 bzw. 1, 2—5; 1, 6—2, 9), Strack, v. Hoonacker, Haller in drei (1, 2—5; 1, 6—2, 9; 2, 10—16), während der zweite Teil von v. Hoonacker in zwei Abschnitte (2, 17—3, 12; 3, 13—21) nebst

zwei abschliessenden Nachträgen 3, 22; 23 f. (vgl. unten Kap. VII § 5) gegliedert wird, von Schegg in drei Abschnitte (2, 17—3, 6; 3, 7—12; 3, 13—24); von Haller in drei Abschnitte (2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21) nebst einem Nachtrag (3, 22—24), von Torrey entsprechend der andersartigen Abgrenzung der beiden Teile in vier Abschnitte (2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21) nebst einem Anhang (3, 22—24).

Für die Dreiteilung haben sich ausgesprochen: Ewald (S. 216), Umbreit (S. 460. 466. 471), Hävernick (Einl. II, 2 S. 427 f.), Riehm (Einl. S. 162 f.): 1, 2—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 24; v. Orelli (S. 224. 227. 231): 1, 2—14; 2, 1—16; 2, 17—3, 24; Volck (PRE³ XII S. 109): 1, 1—5 (Vergangenheit); 1, 6—2, 16 (Gegenwart); 2, 17—3, 24 (Zukunft).

Daneben unterscheiden drei Teile ausser der Einleitung (1, 2—5) also eigentlich vier Teile Köhler (S. 23 f.), Keil (S. 683), Gr. Baudissin (Einl. S. 590 f.), König (GRG S. 275): 1, 2—5; 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 24; etwas anders Farrar (Min. Proph. S. 226 ff.): 1, 2—5; 1, 6—2, 9; 2, 10—3, 15; 3, 16—24.

Fünf Teile bzw. Stücke oder Abschnitte nehmen an Reuss (S. 568 f.) und Bleek (Einl.⁵ § 195): 1, 2—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 6; 3, 7—12; 3, 13—24.

Am verbreitetsten ist jedoch die heute herrschende Sechsteilung des Buches d. h. die Gliederung in die sechs Abschnitte: 1) 1, 2—5; 2) 1, 6—2, 9; 3) 2, 10—16; 4) 2, 17—3, 5 (6); 5) 3, 6 (7)—12; 6) 3, 13—24 bzw. 3, 13—21 bzw. 3, 13—22. So Eichhorn (Einl. IV § 609), Bertholdt (Einl. IV § 434), Hengstenberg (Christol.² III S. 590 f. 594 ff. 598), Reinke (S. 33), Maurer (S. 717. 719. 725. 730. 732 f.), De Wette-Schrader (Einl.⁸ § 310), Kuenen (O² § 84, 1—5), Knabenbauer (S. 416), Vatke (Einl. § 245), Wellhausen (S. 203—211), Tichomiroff (S. 88), de Moor (S. 42 f.), Marti^{Do} (S. 456), Nowack^{Ko} (S. 421 f.), Budde (GAHL S. 174 f.), Driver (Introd.⁶ S. 355 f.), Duhm^A (S. 91—95), J. M. P. Smith (S. 3), Haller (RGG IV S. 58, s. auch Jud. S. 109—118), vgl. auch Torrey (s. oben S. 70). Etwas abweichend in bezug auf die Abgrenzung der beiden ersten Stücke Hitzig-Steiner (S. 416. 420. 422. 426. 428 f.): 1, 2—14; 2, 1—9; 2, 10—16; 2, 17—3, 6; 3, 7—12; 3, 13—24.

Durch Verselbständigung der drei Schlussverse des Buches (3, 22—24) wird bei Driver (Min. proph. S. 286 f.), Welch (DB III S. 221) und Steuernagel (Einl. S. 648) die Zahl der 6 Abschnitte

noch um einen siebenten vermehrt. Von einer den 7 Jahren der Statthalterschaft des Bagoses (381—374) entsprechenden Siebenzahl der Reden Maleachis spricht auch Hitzig (GVI S. 306), ohne jedoch die einzelnen Reden mit Ausnahme der ersten (1, 2—5) des näheren abzugrenzen.

Dagegen können diejenigen, die wie Marti, Budde, Duhm, J. M. P. Smith, Haller, Torrey 3, 22—24 bzw. wie Nowack 3, 23 f. als späteren Zusatz betrachten (vgl. unten Kap. VII § 5), sei es als Nachtrag zu 3, 1 (Nowack^{Ko} S. 422, vgl. Haller, Jud. S. 118), sei es als Anhang zu 3, 13—21 (J. M. P. Smith S. 85), sei es als Abschluss des Dodekapropheten (Duhm^A S. 95, vgl. Haller, Jud. S. 118), sei es als Abschluss des gesamten Prophetenkanons (Budde, GAHL S. 175; Torrey, EB III S. 2908) nicht als eigentliche Vertreter der siebengliederigen Einteilung gelten.

Durch Zerlegung von 1, 6—2, 9 in zwei selbständige Abschnitte (1, 6—14; 2, 1—9) kommt G. A. Smith (S. 338 f.) zu einer Achtteilung: 1, 2—5; 1, 6—14; 2, 1—9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5 (6); 3, 6 (7)—12; 3, 13—21; 3, 22—24. Aus dieser Achtteilung wird infolge der Unbestimmbarkeit der Zugehörigkeit von 3, 6 bei Isopescul (S. 16) eine Neunteilung und mit Hinzuziehung der Ueberschrift sogar eine Zehnteilung: 1, 1; 1, 2—5; 1, 6—14; 2, 1—9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6; 3, 7—12; 3, 13—21; 3, 22—24.

Sievers (S. 144—149) endlich verteilt den Inhalt des B. Maleachi auf 11 Stücke (1, 2—5; 1, 6—9; 1, 10—14; 2, 1—9; 2, 10; 2, 13—16 a; 2, 17—3, 1. 5; 3, 1c. 2—4; 3, 6—12; 3, 13—21; 3, 22—24), die er jedoch (S. 166) nach Ausscheidung der unpaarigen Einleitung der Sammlung (1, 2—5), des zweifelhaften Stückes VIII (3, 1c. 2—4) und des unechten Anhanges 3, 22—24 in folgende vier paarige Gruppen zusammenfasst:

1) Gegen das Volk, das a) minderwertige Opfer bringt und b) beim Zehnten betrügt (1, 6—9; 3, 6—12).

2) Gegen die Priester in ihrer doppelten Eigenschaft a) als Opferer und b) als Erteiler der Tora (1, 10—14; 2, 1—9).

3) Gegen die Treulosen a) im Verkehr mit ihren Brüdern, b) mit ihren Frauen (2, 10; 2, 13—16 a).

4) Gegen die Skeptiker, die a) Gottes Gerechtigkeit und b) den Nutzen eines frommen Lebens bezweifeln (2, 17—3, 1. 5; 3, 13—21).

§ 2.

Unsere Gliederung.

Von allen den im vorhergehenden § angeführten Einteilungen dürfte die von Driver u. a. (vgl. oben S. 71 f.) vertretene siebengliedrige als die glücklichste gelten, da sie einerseits dem logischen und sachlichen Zusammenhang innerhalb der einzelnen Stücke in befriedigender Weise gerecht wird, andererseits aber auch an den im B. Maleachi vorausgesetzten verschiedenen geschichtlichen Situationen ihre Bestätigung findet, vgl. unten Kap. IV.

Jedenfalls lehrt auch ein nur flüchtiger Blick auf das B. Maleachi, dass 1, 2—5 der Ausspruch über Edom ein für sich bestehendes Stück bildet; das gleiche gilt auch von der Rede 2, 10—16a über die Mischehen, die weder nach vorne noch nach hinten Anschluss hat und zudem durch das viermal wiederkehrende Stichwort בְּנֵי (V. 10. 11. 14. 15) zusammengehalten wird. Zu V. 16b, wo ebenfalls das gleiche Stichwort vorkommt, als einem späteren Zusatz vgl. unten Kap. VII § 3, s. auch B. II z. St. Zu dem sonstigen Gebrauch von Stichworten bei Maleachi s. unten S. 74 sowie Kap. VIII § 5.

Was das zwischen den beiden genannten Reden (1, 2—5; 2, 10—16) liegende Stück 1, 6—2, 9 anlangt, so sind, wie im vorhergehenden § gezeigt worden die Ansichten über seinen Zusammenhang geteilt. Während die Vertreter der heute herrschenden Sechsteilung (vgl. oben S. 71), desgleichen die Vertreter der Vierteilung (vgl. oben a. a. O.) und auch von den Vertretern der Zweiteilung nicht nur Torrey und Haller, sondern auch Strack und v. Hoonacker (vgl. oben S. 70) 1, 6—2, 9 als Einheit auffassen, zerlegen G. A. Smith und Isopescul (vgl. oben S. 72) die Rede in zwei (1, 6—14; 2, 1—9) und Sievers (vgl. oben a. a. O.) in drei selbständige Stücke (1, 6—9; 1, 10—14; 2, 1—9). Allerdings ist auf den ersten Blick die ausserordentliche Länge der Rede mit ihren 18 Versen im Vergleich zu der Kürze der beiden sie umrahmenden Ansprachen mit 4 bzw. 7 Versen auffallend. Jedoch ist der Wechsel von längeren und kürzeren Reden ja auch sonst den Propheten eigen, vgl. Gunkel RGG III S. 1878. Dabei werden 1, 6—14 und 2, 1—9 zusammengehalten durch die gemeinsamen Adressaten: sowohl 1, 6 wie 2, 1 erscheinen die Priester als die Angeredeten. Zu der unmotivierten Streichung von הַכֹּהֲנִים in 1, 6 durch Sievers (S. 154) s. B. II z. St.

Dazu kommt, dass durch das ganze Stück 1, 6—2, 9 sich eine Reihe von Stichworten hindurchzieht. Solche Stichworte sind:

- 1) שֵׁם יְהוָה (1, 6. 11. 14; 2, 1. 5).
- 2) בְּזוֹה (1, 6. 7. 12; 2, 9).
- 3) רָצוּה (1, 8. 10. 13).
- 4) נִשְׂא פָּנִים (1, 8. 9; 2, 9).
- 5) כְּבוֹד 1, 6; 2, 2).
- 6) מוֹרָא (1, 6; 2, 5).

Nicht zu übersehen ist ferner der wirkungsvolle Kontrast zwischen 1, 6 und 2, 9. Dort wird den Priestern vorgeworfen, dass sie den Namen Jahves verachten, hier ihnen angedroht, dass sie vor allen Völkern (lies **הָעַמִּים** statt **הָעַם**, vgl. B. II z. St.) verachtet werden d. h. des messianischen Heils verlustig gehen sollen. So scheint demnach 2, 9 direkt in bewusstem Kontrast auf 1, 6 zurückzugreifen. Zu dem sonstigen Vorkommen der Redefigur des Kontrastes bei Maleachi s. unten Kap. VIII § 5. Man wird demnach wohl 1, 6—2, 9 als eine in sich abgeschlossene fortlaufende Rede ansehen dürfen.

Der mit 2, 17 beginnende Rest des Buches wird, wie bereits in § 1 gezeigt worden, von den neueren Vertretern der Dreiteilung und Vierteilung (vgl. oben S. 71) als eine Einheit aufgefasst, desgleichen auch von der Mehrzahl der Vertreter der Zweiteilung, unbeschadet der Zerlegung in einzelne Abschnitte (vgl. oben S. 70 f.). Auch von den Vertretern der Sechsteilung (vgl. oben S. 71) neigt Marti^{Do} (S. 456 f.) ^{KHS^a} (S. 97. 102) dieser Ansicht zu, indem er innerhalb 2, 17—3, 21 drei z. T. parallele Absätze bzw. eine dreifache Darlegung in der Bekämpfung des Skeptizismus statuiert, vgl. auch Haller, der wie bereits oben (S. 70 f.) gezeigt worden, sich einerseits (Jud. S. 115) für die Zweiteilung (1, 2—2, 16; 2, 17—3, 24) ausspricht, andererseits aber (RGG IV S. 58) 6 bzw. 5 Abschnitte (1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21) mit vorangestellter Einleitung (1, 2—5) nebst einem Nachtrag (3, 22—24) unterscheidet.

Doch wird diese Einteilung dem exegetischen Befund nicht gerecht. Innerhalb 2, 17—3, 21 treten deutlich drei ganz verschiedene Situationen hervor. In 2, 17—3, 5 wird für die nächste Zukunft eine Kultusreform, genauer eine Reform des Kultuspersonals erwartet (3, 3 f., vgl. unten Kap. IV § 5). In 3, 6—12 sind

bereits einleitende Schritte zur Verwirklichung einer neuen Ordnung der Dinge getan, denn die Tempelgemeinde wird direkt getadelt, den Zehnten nicht vorschriftsmässig entrichtet zu haben (3, 8), und im Anschluss daran aufgefordert, wenigstens probe-weise die neuen Zehntenbestimmungen zu beobachten (3, 10 vgl. unten Kap. IV § 4). In 3, 13—21 ist die in Aussicht genommene Kultusreform bereits durchgeführt, und die Gemeinde klagt über deren Wertlosigkeit (3, 14 f., vgl. unten Kap. IV § 3).

Die Stücke 2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21 gehören demnach drei verschiedenen Phasen des nachexilischen Gemeindelebens an und sind daher als für sich bestehende Reden zu betrachten, deren Entstehungszeit nach dem unten in Kap. IV §§ 3—5 Ausgeführten vermutlich des näheren zu bestimmen ist als 1) die Zeit kurz vor der Ankunft Esras im Jahre 458 (2, 17—3, 5); 2) die Zeit, die zwischen der Ankunft Esras (458) und der Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetzbuch Esras im Jahre 457 liegt (3, 6—12); 3) die Zeit bald nach der Verpflichtung auf das Gesetz d. h. also bald nach dem Jahre 457 (3, 13—21). Dagegen setzen die drei Schlussverse (3, 22—24) wieder eine etwas andere Situation voraus: die Kultusreform ist infolge einer laxeren Praxis ins Wanken geraten und bedarf der Erneuerung. Dabei sind jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach die genannten Verse nicht lediglich ein Nachtrag, sondern wie unten Kap. VII § 5 (vgl. auch B. II zu 3, 22) des näheren gezeigt wird, das Fragment einer einst längeren selbständigen Rede, deren Abfassungszeit nach dem in Kap. IV § 9 Dargelegten vermutlich in die Zeit fällt, die zwischen dem chronologisch nicht näher zu bestimmenden Tode Esras (jedenfalls aber nach 457) und der Ankunft des Nehemia im Jahre 445 liegt.

Wir hätten demnach im B. Maleachi 7 selbständige Reden zu unterscheiden und zwar 6 vollständige und eine unvollständige: 1, 2—5; 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21; 3, 22—24.

§ 3.

Der Inhalt des siebengliedrigen B. Maleachi.

Der Inhalt der im vorhergehenden § abgegrenzten sieben Reden des B. Maleachi ist folgender:

I. Rede: 1, 2—5. Der Ausspruch über Edom oder

die Liebe Jahves zur Tempelgemeinde, erwiesen an seinem Hass gegen Edom.

An der Spitze steht der Satz von der Liebe Jahves zur Tempelgemeinde. Letztere verlangt jedoch zweifelnd nach einem Erkennungszeichen. Diesem Verlangen entspricht der Prophet durch Berufung auf die Tatsache, dass Jakob und Esau Brüder, d. h. dass Israel und Edom Brudervölker sind, m. a. W. beide Völker haben den gleichen Anspruch auf Jahves Liebesgesinnung, ja Edom als das ältere Volk hat eigentlich sogar ein gewisses Anrecht auf ein Mehr in dieser Beziehung (V. 2). Aber des ungeachtet gilt Jahves Liebe ausschliesslich dem jüngeren Volk Jakob, während das ältere Esau für ihn nur Gegenstand des Hasses ist. Jahves Hass gegen Edom ist also der Beweis für die göttliche Liebesgesinnung gegen die Gemeinde. Die Tatsächlichkeit des göttlichen Hasses aber wird verbürgt durch die Ankündigung einer verheerenden Katastrophe, die Jahve in der allernächsten Zukunft über Esaus Erbland zu verhängen im Begriff steht, und durch die das Gebirge Edom in eine unbewohnte Einöde, einen Tummelplatz von Schakalen verwandelt werden soll (V. 3). Diese Katastrophe aber bedeutet für Edom die völlige Vernichtung seiner nationalen Existenz; jeder Versuch, das Unheil wieder gut zu machen, scheitert an der Unbeugsamkeit des göttlichen Zornwillens über Edom, dessen Volk und Land wegen seiner Frevel für alle Ewigkeit als gottverflucht gebrandmarkt werden soll (V. 4). Die Kehrseite der Vernichtung Edoms ist jedoch der Aufgang der Herrlichkeit Jahves über Israels Gebiet d. h. der Anbruch der messianischen Herrlichkeitszeit; diese Herrlichkeit der Endzeit wird noch das jetzt lebende Geschlecht mit eigenen Augen zu schauen bekommen und Gott darob preisen (V. 5).

II. Rede: 1, 6—2, 9. Von der Verachtung des göttlichen Namens oder Jerusalems sündige Priesterschaft und deren Bestrafung.

Die Rede beginnt mit der Darlegung der Schuld der Priester.

Jahve als Vater und Herr hat Anspruch auf Ehrfurcht und Verehrung. Doch die Priester sind Gottesverächter, genauer Verächter des göttlichen Namens (V. 6), weil Altarverächter: sie reden verächtlich vom Altar, ja sie machen ihn auch verächtlich durch Darbringung unreiner Gaben (V. 7) d. h. so fehlerhafter (blinder, lahmer, kranker) Opfertiere, die nicht einmal als Hul-

digungsgabe für einen irdischen Herrn, wie den Gouverneur (Peḥa) geeignet sind, um dessen Wohlgefallen zu erlangen (V. 8), um wieviel weniger als Darbringung für Jahve, der daher sicherlich die in Begleitung dieser Opfer gesprochenen Flehgebete um Gnade d. h. um den Anbruch der messianischen Heilszeit nicht erhören wird (V. 9). Daher besser überhaupt kein Tempel- und Altardienst, als ein Kultus, an dessen Dienern und Gaben Jahve keinen Gefallen finden kann (V. 10). Das Tun der jerusalemischen Priester erscheint um so verwerflicher, als in der ganzen grossen Welt Jahves Name d. h. seine im Kultus gegenwärtige Repräsentation Gegenstand des höchsten Ansehens ist, wie dies der an allen Jahveheiligthümern der Diasporajudenschaft geübte korrekte Kultus beweist (V. 11). Nicht also in Jerusalem: hier profanieren die Priester Jahves Namen durch Wort und Tat d. h. sowohl durch die verächtliche Art, mit der sie von Jahves Altar und Opfern reden (V. 12), als auch durch die Darbringung teils fehlerhafter, teils unrechtmässig erworbener Tiere, sei es bei den öffentlichen Pflicht-, sei es bei den privaten Gelübdeopfern. Die vorgebrachte Entschuldigung mit der allgemeinen Notlage ist einfach Betrug; denn wer auch immer die besten männlichen Tiere zur Verfügung hat und gelobt, der opfert doch die schlechtesten. Dieser Betrug, verübt an einem grossen, auch im Gebiet der Heidenvölker d. h. in der Diaspora verehrten König ist schlimmer als heidnisch. Darum hat auch Jahve für die Priester und deren Gaben kein Wohlgefallen übrig, sondern nur Fluch (V. 13 ff.), m. a. W. die dargelegte Schuld bedingt Jahves Strafurteil (2, 1). Falls die Priester sich nicht bessern, der prophetischen Mahnung kein Gehör schenken, so wird Jahve sie verfluchen, genauer die Segnungen der Leviberith mit dem Fluch belegen, in Fluch verwandeln (V. 2). Der angedrohte Fluch besteht in schimpflicher Entehrung d. h. in der Aufhebung der auktoritativen Machtstellung der Priester, dargestellt unter dem Bild der Zerschmetterung ihres Armes und der Zurückschleuderung eines dargebrachten Geschenks (V. 3). Die Realisierung dieses Fluches, die die göttliche Sendung des Propheten legitimieren wird, bedeutet die faktische Ausserkraftsetzung der Leviberith (V. 4). Einst hat Gott mit Levi eine Berith geschlossen d. h. ein Wechselverhältnis gegenseitiger Pflichten und Leistungen. Von seiten Jahves bestanden diese in Verleihung von Liebe und Heil, von seiten Levis in der Ausübung von Gottesfurcht und ehrfürcti-

ger Scheu vor dem Namen Jahves (V. 5), wie sie sich in unverfälschter Lehre, in makellosem Wandel und in schuldbewahrender Leitung des Volkes betätigt (V. 6) und in der Ehrenbezeichnung der Priester als Jahves Botschafter zum Ausdruck kommt (V. 7). Doch die Priester haben diese Leviberith freventlich gebrochen dadurch, dass sie alle Forderungen inbezug auf Leben, Lehre und Volkserziehung in ihr Gegenteil verkehrt (V. 8). So muss denn auch Jahve seinerseits die Leviberith lösen, die von ihm zugesagten Segnungen in ihr Gegenteil verwandeln, indem er die Priester vor aller Welt der Verachtung und Erniedrigung preisgibt, und zwar genau nach Massgabe ihrer Schuld (V. 9).

III. Rede: 2, 10—16. Wider die Mischehen.

Die Gemeinde ist ihrem Wesen nach eine national-religiöse Einheit mit dem Einen Vater und dem Einen Schöpfergott. Die Einheit involviert die Forderung der Solidarität, die jede Treulosigkeit ausschliesst, um so mehr als jeder Treubruch an dem Volksgenossen zugleich ein Vergehen gegen die Religion der Väter ist (V. 10). Ein solcher Treubruch, eine Verletzung der national-religiösen Solidarität und zugleich eine kultische Sünde, eine Entweihung des Heiligtums sind die jetzt in der Gemeinde vorgefallenen Mischehen mit Samariterinnen (V. 11). Ausschluss von den nationalen und religiösen Gütern der Gegenwart, ja Ausschluss von der messianischen Zeit ist daher die Strafe, die der gemischten Paare wartet (V. 12), denn sie tun, was Jahve hasst — und trotzdem erlehen sie unter heissen Tränen, mit denen sie seufzend den Altar bedecken, die wohlgefällige Annahme ihrer Opfer und damit auch den Anbruch der messianischen Zeit, ohne zu verstehen, dass sie ja durch ihr Verhalten die Gottwohlgefälligkeit des Kultus und damit auch das Kommen der Endzeit hindern (V. 13). Und doch sollten sie es verstehen, denn die Mischehen sind ja ein Akt der Treulosigkeit gegen die eigene israelitische Frau — ein Akt der Treulosigkeit, gegen den Jahve selbst als Zeuge d. h. als Richter auftreten muss (V. 14). Zum andern sind die Mischehen aber auch eine Sünde wider den in der Gemeinde waltenden Gottesgeist und endlich auch eine Versündigung an den eigenen Kindern, denen dadurch der Charakter als Gottessprossen d. h. das Erbrecht im messianischen Reich entzogen wird (V. 15a). Daher die Doppelmahnung: einerseits sich weder am Geist noch an

den eigenen Frauen durch Untreue zu vergehen (V. 15 b) und andererseits die bereits geschlossenen Mischehen durch Entlassung der Samariterinnen zu lösen, damit der jetzt befleckte Rock der Ehre wieder rein werde (V. 16).

IV. Rede: 2, 17—3, 5. Die ungeduldige Frage der Gemeinde nach der göttlichen Parusie und die Antwort des Propheten oder der Advent Jahves und dessen Vorläufer.

Des langen Wartens müde, bestürmt die Gemeinde unaufhörlich, ja bis zum Ueberdruss Gott mit der ungeduldigen Frage nach seinem Advent. Diese Frage fällt für die Gemeinde zusammen mit der andern nach dem sittlichen Charakter Jahves; scheint es doch jetzt so, als ob Jahve nicht der Gott der Tempelgemeinde, sondern der Gott jener Missetäter, der Samariter sei und diese ausschliesslich bevorzuge, während das Recht der Tempelgemeinde daniederliege (2, 17). Diesen Fragen zweifelnder Ungewissheit gegenüber lautet die Antwort des Propheten: Der vielbegehrte Advent Jahves ist Sache der allernächsten Zukunft, denn schon ist Jahve im Begriff seinen Boten d. h. Vorläufer auszusenden, damit dieser ihm den Weg zum Tempel bahne; ja, der Advent Jahves ist Sache der allernächsten Zukunft, denn der ersehnte Bote ist schon unterwegs, so dass man jeden Augenblick seines Erscheinens gewärtig sein kann (3, 1). Furchtbar und schreckenerregend ist sein Erscheinen; sein Zweck d. h. die Wegbereitung ist ein gewaltiger Läuterungs- und Reinigungsprozess gleich dem, wie ihn der Metallschmelzer bzw. der Walker vorzunehmen pflegt (V. 2). Dieses Läuterungs- und Reinigungsverfahren gilt jedoch nur den Söhnen Levis d. h. dem Tempelpersonal und bewirkt die Wiederherstellung des Kultus in vorschrittmässiger und gottwohlgefälliger Weise, so wie er einst in der alten Zeit (in der Mosezeit) geübt worden war (V. 3 f.). Nach der Erneuerung des korrekten Kultus wird jählings Jahve in eigener Person erscheinen, um an den synkretistischen und gewalttätigen Samaritern das verdiente Strafgericht zu vollstrecken (V. 5).

V. Rede: 3, 6—12. Die Unveränderlichkeit Jahves und die Unverbesserlichkeit der Jakobssöhne oder über Zehnten und Abgaben.

Nicht Jahve ist seinem Wesen nach veränderlich, wohl aber die Jakobssöhne unveränderlich in ihrer Unverbesserlichkeit (V. 6),

denn von jeher (seit der Einwanderung in Kanaan) haben sie Jahves Kultordnungen übertreten, statt sie einzuhalten. Eine Rückkehr Jahves zu seinem Volk d. h. sein Einzug in Jerusalem oder m. a. W. die Umwandlung der traurigen Gegenwart in die messianische Herrlichkeitszeit kann daher nur erfolgen, wenn die Tempelgemeinde selbst sich ändert, wenn sie zu Jahve umkehrt (V. 7). Die Umkehr der Gemeinde zu Jahve aber besteht vor allem in der unverkürzten Entrichtung des Zehnten und sonstiger Kultusabgaben d. h. der Priester- und Levitengebühren an das Tempelmagazin. Bisher hatte die Gemeinde den Zehnten und sonstige Tempelabgaben zum Unterhalt des Kultuspersonals entweder ganz zurückbehalten oder nur teilweise abgeliefert und damit allen göttlichen Besserungsversuchen zum Trotz den unerhörten Frevel einer betrügerischen Benachteiligung Gottes begangen (V. 8 f.). Möge das jetzt anders werden; möge die Gemeinde jetzt wenigstens probeweise die genaue Handhabung der Zehntenordnung einführen (V. 10a)! Dann bleibt sicher auch die ersehnte Umkehr bzw. Rückkehr Jahves d. h. sein Einzug in den Tempel nicht aus. An Stelle des bisherigen Fluches tritt dann reichste Segensfülle. Die jetzt verschlossenen Himmelschleusen öffnen sich wieder, und der gewaltig herabflutende Regen macht der Dürre und dem Misswachs ein Ende; auch sonstigen Kalamitäten, wie der verheerenden Heuschreckenplage, wird Einhalt geboten. Gegen alle Schäden und Gefahren sichergestellt, erheben sich dann Aecker und Weinpflanzungen zu üppiger Blüte (V. 10b. 11). Das h. Land wird dann zu einem Prachtlande, dessen Segensstand gleich dem seiner Bewohner von der gesamten Heidenwelt rühmend gepriesen wird (V. 12).

VI. Rede: 3, 13—21. Die Klage der Tempelgemeinde über die Wertlosigkeit der Jahvereligion und der Trost des Propheten oder der Triumph der Tempelgemeinde über die Samariter am Tage Jahves.

Unablässig erheben die Gemeindeglieder bei ihren Zusammenkünften gegen Gott Klage (V. 13) über die Wertlosigkeit der Jahveverehrung: die genaue Einhaltung aller kultischen Vorschriften hat der Gemeinde ebensowenig irgend einen realen Gewinn eingetragen wie die kürzlich abgehaltene Buss- und Trauerversammlung, denn die ersehnte Endzeit ist immer noch nicht da (V. 14). Die Samariter dagegen, die in frevlem Ueber-

mut sich gegen Jahve vergangen d. h. von der Anerkennung seiner Ordnungen nichts wissen wollen und zugleich trotzig seine Parusie herausfordern, sind nicht nur straflos geblieben, sondern gedeihen auch zusehends (V. 15). Der Trost, den der Prophet diesen Zweifeln entgegenhält, ist folgender: die Klagen der Gemeinde sind Jahve nicht entgangen, vielmehr hat er ihnen willig sein Ohr geliehen; darum hat er auch in das vor ihm aufliegende Merk- oder Schicksalsbuch inbetreff der Tempelgemeinde eine Eintragung gemacht d. h. eine Verheissung eingezeichnet, die durch ihre Niederschrift den Charakter der Unverbrüchlichkeit erhält (V. 16). Dieser Verheissung zufolge wird an dem Tage, den Jahve wirkt, d. h. bei dem bevorstehenden göttlichen Advent zum Gericht über die Samariter die Sonderstellung der Tempelgemeinde, ihr Sohnesverhältnis zu Jahve, sich unverkennbar zeigen in der schonenden Milde, die ihr dann zuteil wird (V. 17). Damit ist schon der tiefgreifende Unterschied ausgesprochen, der dann bei der grossen Endkatastrophe zwischen dem Schicksal der Tempelgemeinde einerseits und dem der Samariter andererseits zu Tage treten wird (V. 18). Ein furchtbares Gewitter, dessen Aufzug den Tag Jahves einleitet, vernichtet die Samariter; wie Strohhalme im Backofen werden sie zu Asche verbrannt oder, mit einem anderen Bilde geredet, der stolze Baum ihrer Existenz wird durch den der Erscheinung Jahves vorausgehenden Gewittersturm entwurzelt und entästet (V. 19). Nachdem das Unwetter sich ausgetobt, erstrahlt gleich der aufgehenden Sonne im Osten die Herrlichkeiterscheinung Jahves. Die Tempelgemeinde erkennt in ihr den Flügelschlag einer neuen Zeit, die ihr Genesung d. h. Befreiung von allen bisherigen Leiden und den Anbruch der ersehnten Endherrlichkeit bringt. In hochgestimmter Freude zieht die Tempelgemeinde im Festreigen der göttlichen Erscheinung entgegen gleich einer munteren Kälberschar, die plötzlich aus dem Stall ins Freie hinaus darf (V. 20). Dabei schreitet die Gemeinde über die zu Asche gewordenen Leichen ihrer Feinde hinweg und zertritt so, in des Wortes eigentlichster Bedeutung, mit ihren Fusssohlen die Samariter (V. 22).

VII. Rede: 3, 22—24. Gesetz und Prophetie oder Elia und sein Werk. (Ein Fragment).

Die Rede beginnt mit einer Aufforderung zu treuem Festhalten an der einst dem Mose auf dem Horeb inbetreff Gesamt-

israels verordneten Tora d. h. dem kürzlich von der Gesamtgemeinde beschworenen Gesetzbuch Esras (V. 22). Dann folgt offenbar eine Lücke, deren Rekonstruktion in B. II bei der Auslegung von V. 22 (vgl. unten Kap. VII § 5) versucht worden ist. Im gegenwärtigen Text schliesst sich an die Aufforderung von V. 22 die Ankündigung der bevorstehenden Sendung des Propheten Elia unmittelbar vor dem Tage Jahves (V. 23). Die Aufgabe des zu entsendenden Elia aber besteht in der Neugestaltung der Gesamtgemeinde, um diese bei der bevorstehenden Parusie Jahves vor der Bannvollstreckung d. h. vor der Verhängung eines vollständigen Vernichtungsgerichts zu bewahren (V. 24).

§ 4.

Uebersicht der Gliederung und des Inhalts.

I. Rede: 1, 2—5.

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

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

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

a) V. 3b. Die Zertrümmerung Edoms.

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

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

II. Rede: 1, 6—2, 9.

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

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

1. Wendung: 1, 6—10.

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

b) VV. 7. 8. Nähere Erklärung der Verachtung des göttlichen Namens.

- a) V. 7. Erklärung des Begriffs der Verachtung des göttlichen Namens = Altarverachtung in Wort und Tat.
- β) V. 8. Nähere Erklärung der Tatverachtung.
- c) VV. 9. 10. Die Folgen der Altarverachtung.
 - a) V. 9. Erste Folge der Altarverachtung: Hemmung der messianischen Zeit.
 - β) V. 10. Zweite Folge der Altarverachtung: Aufforderung zur Einstellung des Tempeldienstes.
- 2. Wendung: VV. 11—14.
 - a) V. 11. Das Ansehen des göttlichen Namens in der Diaspora.
 - b) VV. 12—14. Die Entweihung des göttlichen Namens in Jerusalem.
 - a) V. 12. Die Entweihung des göttlichen Namens durch die Priester zu Jerusalem in Gedanken und Worten.
 - β) VV. 13. 14. Die Entweihung des göttlichen Namens durch die Tat.
 - aa) V. 13. Die Entweihung durch die Tat bei den öffentlichen Opfern.
 - ββ) V. 14. Die Entweihung durch die Tat bei den privaten Gelübdeopfern.

II. Teil: 2, 1—9. Die Strafe.

- 1. Wendung: 2, 1—4.
 - a) V. 1. Die Ankündigung des Strafurteils.
 - b) V. 2. Der Inhalt des Strafurteils oder die Androhung des Gottesfluchs.
 - c) V. 3. Das Wesen des Gottesfluches: Machtentziehung und Entehrung unter einem Doppelbilde.
 - d) V. 4. Die Verwirklichung des Gottesfluches oder die Aufhebung der Leviberith.
- 2. Wendung: 2, 5—9.
 - a) VV. 5—7. Begründung und Wesen der Leviberith.
 - a) V. 5 aαβ. Die göttliche Seite der Berith oder die Verpflichtungen Jahves: Leben und Heil.
 - β) VV. 5 aγb. 6. 7. Die menschliche Seite der Berith oder die Verpflichtungen Levis.
 - aa) V. 5 aγb. Die Verpflichtungen Levis: Gottesfurcht und Ehrfurcht.

- ββ) V. 6. Die dreifache Betätigung der Gottesfurcht und Ehrfurcht.
- γγ) V. 7. Der Ehrenname Levis als äusserer Ausdruck der Betätigung seiner Gottesfurcht oder Levis Ehrenamt und Ehrenname.
- b) V. 8. Die Verwirkung der Berith durch Levi.
- c) V. 9. Die Aufhebung der Leviberith durch Jahve.

III. Rede: 2, 10—16.

Wider die Mischehen.

1. Wendung: VV. 10—12.

- a) V. 10. Die Einheit der Tempelgemeinde.
- b) V. 11. Die Verletzung der Einheit der Gemeinde durch Mischehen mit Heidinnen.
- c) V. 12. Die Strafe für die Mischehen.

2. Wendung: VV. 13—16.

- a) VV. 13—15 a. Die Unverständigkeit und Sündhaftigkeit der Mischehen.
 - a) V. 13. Die Unverständigkeit der Mischehen. Der Widerspruch zwischen den Mischehen und dem Verlangen nach der Endzeit oder der Widerspruch zwischen dem Tun und den Gebeten der Gemeinde.
 - β) VV. 14. 15 a. Die Sündhaftigkeit der Mischehen.
 - aa) V. 14. Die Mischehen — ein Akt des Treubruchs an der eigenen israelitischen Frau.
 - ββ) V. 15 aa. Die Mischehe — eine Sünde wider den Geist.
 - γγ) V. 15 aβ. Die Mischehe eine Versündigung an den eigenen Kindern.
- b) VV. 15 b. 16. Warnung und Mahnung.
 - aa) V. 15 b. Warnung vor der Sünde wider den Geist und der Versündigung an der eigenen israelitischen Frau.
 - ββ) V. 16. Mahnung zur Entlassung der heidnischen Weiber.

IV. Rede: 2, 17—3, 5.

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

- 1) 2, 17. Die Frage der Tempelgemeinde.
- 2) 3, 1—5. Die Antwort des Propheten.
 - a) V. 1. Der Zeitpunkt des Advents Jahves und seines Vorläufers.
 - b) VV. 2—4. Der Advent des Vorläufers.
 - a) V. 2. Der Charakter seines Advents.
 - β) V. 3. Der Zweck seines Advents: die Erneuerung der Söhne Levis.
 - γ) V. 4. Die Wirkung seines Advents: die Gottwohlgefälligkeit des wiederhergestellten korrekten Kultus.
 - c) V. 5. Der Advent Jahves und dessen Zweck — das Strafgericht über die Samariter.

V. Rede: 3, 6—12.

Die Unveränderlichkeit Jahves und die Unverbesserlichkeit der Jakobssöhne oder über Zehnten und Abgaben.

- 1) VV. 6. 7. Thema: Jahves Unveränderlichkeit und der Jakobssöhne Unverbesserlichkeit.
 - a) V. 6a. Die Unveränderlichkeit Jahves.
 - b) VV. 6b. 7aa. Die Unverbesserlichkeit der Jakobssöhne.
 - a) V. 6b. Die Unveränderlichkeit der Jakobssöhne in ihrer unverbesserlichen Sündhaftigkeit.
 - β) V. 7aa. Alter und Wesen der Sünde der Jakobssöhne.
 - c) V. 7aβb. Die Umkehr der Gemeinde als Bedingung für die Umkehr Jahves.
- 2) VV. 8—11a. Die Umkehr der Gemeinde.
 - a) V. 8. Die bisherige Benachteiligung Gottes durch die Gemeinde in bezug auf den Zehnten und die Abgaben oder der kultische Charakter der angestammten Sünde.
 - b) V. 9. Die Vergeblichkeit aller bisherigen Strafmittel und der Kollektivcharakter der angestammten Sünde.
 - c) V. 10a. Ermahnung zu gewissenhafter Entrichtung des Zehnten.
- 3) VV. 10b—12. Die Umkehr Jahves.
 - a) V. 10b. Segensfülle durch reichliche Regenspende.
 - b) V. 11. Die Folgen der Regenspende: Abwehr der Heuschrecken und Gedeihen des Acker- und Weinbaus.
 - c) V. 12. Die Ehrenstellung der Tempelgemeinde in der Völkerwelt.

VI. Rede: 3, 13—21.

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

- 1) 3, 13—15. Die Klage der Gemeinde.
 - a) V. 13. Der Gemeinschaftscharakter der Klage.
 - b) VV. 14. 15. Der Inhalt der Klage.
 - a) V. 14. Die Wertlosigkeit der Jahvereligion.
 - β) V. 15. Der Glücksstand und die Strafflosigkeit der Samariter.
- 2) VV. 16—21. Der Trost des Propheten.
 - a) VV. 16—18. Die göttliche Verheissung.
 - a) V. 16. Die Niederschrift der göttlichen Verheissung.
 - β) V. 17. Der Inhalt der göttlichen Aufzeichnung oder die Verheissung von der Sonderstellung der Tempelgemeinde in der Endzeit.
 - γ) V. 18. Der Unterschied in dem Endschiedsal der Tempelgemeinde und der Samariter.
 - b) VV. 19—21. Die nähere Ausführung der göttlichen Verheissung.
 - a) V. 19. Die Vernichtung der Samariter oder der I. Akt des Tages Jahves.
 - β) V. 20. Der Aufgang der Herrlichkeitserscheinung Gottes und der Festzug der Tempelgemeinde oder der II. Akt des Tages Jahves.
 - γ) V. 21. Der Weg des Festzuges über die Asche der Samariter.

VII. Rede: 3, 22—24.

Gesetz und Prophetie oder Elia und sein Werk.

- 1) *V. 22. Mahnung zum Halten des Gesetzes.
Lücke.
- 2) VV. 23. 24. Verheissung.
 - a) V. 23. Die Sendung des Elia und deren Zeitpunkt.
 - b) V. 24. Der Zweck der Sendung des Elia.

KAPITEL IV.

Die Abfassungszeit des B. Maleachi.

§ 1.

Der Stand der Frage oder die bisherigen Ansetzungen.

Die bisher über die Abfassungszeit des B. Maleachi geäußerten Ansichten können in sieben Hauptgruppen zusammengefasst werden.

I. In Uebereinstimmung mit der Tradition von der Gleichzeitigkeit Maleachis mit Haggai und Sacharja (vgl. oben Kap. I § 4 S. 38) wird im Talmud (b. Meg. 15a, vgl. Herzfeld GVJ II S. 367) die Wirksamkeit unseres Propheten in das 2. Regierungsjahr des Darius Hystaspis (vgl. Hag. 1, 1; 2, 1. 10. Sach. 1, 1. 7) verlegt. Die gleiche Ueberlieferung findet sich auch im Seder 'Olām rabba XX und im Šemaḥ David des R. David Gans (nach Carpzov, Introd. III S. 462). Aehnlich auch mehrere Kirchenväter, vgl. Clemens Alex. (Strom. I, 21 MSG VIII, 860) und Theodoretus Cyr. (In XII prophetas minores praefatio MSG LXXXI, 1549), die Maleachi nebst seinen beiden Vorgängern (Haggai und Sacharja) in der Zeit des Darius Hystaspis wirken lassen; Augustin (De civ. Dei XVIII, 35 f. MSL XLI, 593. 596), der die drei genannten Propheten an das Ende der Gefangenschaft bzw. zu Beginn der Rückkehr aus dem Exil versetzt; Cyrillus Alex. (Prooemium in Malachiam MSG LXXII, 277), demzufolge Maleachi entweder gleichzeitig mit Haggai und Sacharja oder etwas nach diesen beiden als Prophet aufgetreten sei. Im XVII Jahrhundert hat H. Grotius (S. 565) diese Ansicht dahin modifiziert, dass Maleachi zwar ein Zeitgenosse (coaevus) Haggais und Sacharjas gewesen sei, jedoch nach ihnen und zwar erst nach Vollendung des Tempels (515) aufgetreten sei. Aehnlich Herzfeld (GVJ II S. 367; III S. 22). Auf der gleichen Linie liegt

auch die Ansetzung Maleachis bei Riessler (S. 274), der in Uebereinstimmung mit seiner Antedatierung der Vorgänge der nachexilischen Zeit (vgl. unten Kap. V § 1) den Hag. 1, 1; 2, 1. 10 und Sach. 1, 1. 7 genannten König Darius mit Kambyses identifiziert, dementsprechend für Haggais und Sacharjas Auftreten das Jahr 537 feststellt (S. 211. 221) und so für Maleachis Wirksamkeit das Jahr 527 gewinnt.

II. Im Jahre 1625 erklärte der Jesuit Cornelius a Lapide (S. 339) m. W. als erster den Propheten Maleachi für einen unmittelbaren Vorläufer Esras „Quare paulo ante annum 7. Artaxerxis haec de uxoribus alienigenis repudiandis videtur monuisse et jussu Dei praecepisse Malachias“. Die gleiche Ansicht vertrat etwa 50 Jahre später auch der nachmalige Bischof von Avranches (vgl. PRE³ VIII S. 428 f.) Peter Daniel Huetius (Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum, 1679, IV S. 456 nach Vitringa, Obs. sacr. VI S. 334).

Heute kann diese Ansicht im grossen und ganzen als die herrschende gelten. So nach dem Vorgang von Reuss (GHSAT² § 370), Kautzsch (Abr. S. 187 f.; B. Th. S. 307), und Stade (GVI II S. 133 A. 1; B. Th. § 141) u. a. Wellhausen (JJG³ S. 170), König (Einl. S. 377 f.), Cornill (Einl. § 38, 2), Oettli (Gesch. Isr. S. 497. 521 ff.), Piepenbring (HPI S. 530), J. Valetton (OTV S. 223), Welch (DB III S. 218 f.), Bennett (RPP S. 96 f.), Bertholet (SIJF S. 130 ff.), Kleinert (Prof. S. 128), Haller (A. d. Pr. S. 38). Dabei bestimmen einige Kritiker die Zeit vor der Ankunft Esras chronologisch noch genauer: Sellin (Einl.² S. 119) um 470, Duhm^v (S. XXXI), Haller (RGG IV S. 57), Steuernagel (Einl. § 138, 3) und König (GRG S. 275; GAR S. 412) um 460, Marti^{Do} (S. 458) um 460 oder 450, je nachdem man Esras Ankunft in Jerusalem entweder 458 ansetze oder dessen Tätigkeit (432) erst nach der Ankunft des Nehemia (445) beginnen lasse. Später hat Marti^{KH³} (II S. 98) übrigens in Uebereinstimmung mit Budde (GAHL S. 174) sich allgemeiner für das zweite Viertel des V. Jahrhunderts (475—450) ausgesprochen. Nur eine Abwandlung dieser Ansicht stellen die beiden Meinungen dar, denen zufolge die Abfassungszeit des B. Maleachi in die Zeit entweder vor der ersten Ankunft Nehemias in Jerusalem (445) oder vor der Promulgierung des Gesetzbuches Esras (444) falle. Erstere der beiden Meinungen vertreten Bleek (Einl.⁵ S. 396), Riehm (Einl. II S. 161), T. K. Cheyne (JRL XVI), v. Hoonacker (S. 699), J. M. P. Smith (S. 6—9)

und in bezug auf Maleachi Kap. 1 auch schon Venema (S. 13), der genauer an die Zeit zwischen der Ankunft Esras (458) und der des Nehemia (445) denkt; letztere dagegen Gr. Baudissin (Einl. S. 589). Andere wiederum lassen die Frage offen, ob Maleachi vor Esras Ankunft (458) oder vor der Gesetzesverlesung (444) geschrieben habe. So Nowack (S. 423 f.), G. A. Smith (S. 337 f.), Witton Davies (EN S. 19. 31). Auf der gleichen Linie liegt auch die bereits oben erwähnte Annahme Martis^{KHS} (II S. 98) und Buddes (GAHL S. 174) von der Entstehung des B. Maleachi innerhalb des Zeitraums zwischen 475 und 450. In diesem Zusammenhang sei auch W. R. Smith genannt, der zwar einerseits erklärt: er (Maleachi) kann nach dem Jahre 458 geschrieben haben, sicherlich aber schrieb er vor dem Jahre 444 (OTJC S. 407 A. 2), andererseits aber doch meint: „we shall be disposed to conclude that, if Malachi's work did not precede the reformation of Ezra, it must have fallen very little later and before the new order was thoroughly established“ (EBr⁹ XV S. 314).

Die Hauptargumente, durch die diese Ansetzung des B. Maleachi gestützt wird, sind abgesehen von dem Hinweis auf den פְּהָרָה (1, 8) als den obersten Staatsbeamten des Landes und auf die Vollendung des Tempels (1, 10; 3, 1. 10):

1) Das Verhältnis des B. Maleachi zum Deuteronomium und PC.

2) Das Verhältnis des B. Maleachi zu den Reformen Esras und Nehemias.

In genauerer Ausführung dieser beiden Punkte werden folgende Momente geltend gemacht.

Zu 1. Das Verhältnis des B. Maleachi zu D und zu PC.

a) Das B. Maleachi sei sowohl in bezug auf den Sprachgebrauch als auch inhaltlich vielfach vom Deuteronomium abhängig. Diese Abhängigkeit zeige sich:

α) in der Bezeichnung der Priester als Levi bzw. Söhne Levis (2, 4 ff. 3, 3), vgl. Wellhausen, Nowack, Stade, G. A. Smith, Piepenbring, Budde, Marti, Welch, Steuernagel, J. M. P. Smith.

β) In Zusammenstellungen wie עֲנִי וְעָרֵב 1, 8 (vgl. Dt. 15, 21) oder הַמְּעִשֵׂר וְהַתְּרוּמָה 3, 8 (vgl. Dt. 12, 6. 11. 17), vgl. G. A. Smith, Cornill, W. R. Smith, Steuernagel, J. M. P. Smith.

γ) In dem Ausdruck כְּלִדְמֵשֵׁר 3, 10 (vgl. Dt. 14, 28; 26, 12), vgl. W. R. Smith.

δ) In der Bezeichnung des Berges der Gesetzgebung 3, 22 als חֵרֵב (vgl. Dt. 5, 2; 18, 16) und des Gesetzesinhalts als חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים (vgl. Dt. 5, 1; 12, 1), vgl. Nowack, G. A. Smith, Sellin, Driver.

b) Von einer Verpflichtung des Volkes auf den PC dagegen wisse Maleachi noch nichts, da er nirgends darauf Bezug nehme, ja die Bestimmungen des PC, wie z. B. die in betreff der scharfen Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten seien ihm unbekannt, vgl. Steuernagel, J. M. P. Smith. Die einzige Verordnung des PC, mit der Maleachi rechne, sei die der Ablieferung des Zehnten in das Tempelmagazin (3, 10 vgl. Num. 18, 21 ff. auch Neh. 10, 38 ff.); „daraus aber den Schluss zu ziehen, dass Mal. nach Einführung des PC gelebt haben müsse, wäre übereilt, weil es natürlich eine Uebergangsstufe zwischen Dtn. und PC gab, und was das neue Gesetz kodifizierte, schon lange durch Umstände in Praxis eingeführt sein konnte“ (Marti^{Do} S. 475), vgl. auch Nowack, Kautzsch, Budde, J. M. P. Smith.

Zu 2. Das Verhältnis des B. Maleachi zu den Reformen Esras und Nehemias.

a) Maleachi nehme in seiner Polemik gegen die Mischehen (2, 10 ff.) nicht Bezug auf die diesbezüglichen Massnahmen Esras (Esr. 9, 10). In Uebereinstimmung damit zeige Esras Bericht (Esr. 9, 1 ff.), dass schon vor seiner Ankunft die Verwerflichkeit der Mischehen den Volksoberen zum Bewusstsein gebracht worden war, was eben nur durch Maleachis Wirksamkeit geschehen sein könne, vgl. König, Cornill, Kautzsch, Welch.

b) Die Aussage Mal. 1, 8 über den פְּתִיחַ, dem die Gemeinde Geschenke darbringt, könne sich nicht auf Nehemia beziehen, der nach Neh. 5, 14—18 in selbstloser Weise sogar auf seinen Gehalt zu gunsten der Gemeinde verzichtete und täglich offene Tafel für 150 Personen hielt, sondern nur von einem der Vorgänger des Nehemia in der Statthalterwürde verstanden werden, vgl. Venema, Bleek, Riehm, König, v. Hoonacker, Gr. Baudissin, Nowack, Cornill, Welch, J. M. P. Smith.

c) Die von Maleachi gerügten Missstände in bezug auf die Darbringung fehlerhafter Opfertiere (1, 6—14), die mangelhafte Entrichtung des Zehnten (3, 8—10), die Mischehen (2, 10 ff.) seien nur in der Zeit vor der feierlichen Verpflichtung auf das Gesetzbuch Esras (Neh. 8—10) verständlich, da Esras und Nehemias

Tätigkeit gerade auf die Abstellung derselben Misstände des öffentlichen und kultischen Lebens gerichtet war, vgl. Budde, Marti, Cornill.

III. Vereinzelt wird auch die Ansicht vertreten, Maleachis Wirksamkeit falle in die Zeit der ersten Statthalterschaft des Nehemia bzw. in die Zeit, da Esra und Nehemia gemeinsam an der Restauration Israels vom Jahre 444 an arbeiteten. So Schegg (II S. 506 f.); ähnlich auch Wildeboer (LAT § 21, 2), der Maleachi in die Zeit zwischen 458 und 433 setzt, wobei er jedoch (§ 25, 6) in Anlehnung an Koster's (Het herstel van Israel in het perzische tijdvak, 1894) die Ankunft Esras (433) nach der des Nehemia (444) verlegt, vgl. unten Kap. V § 1.

Schegg stützt seine Annahme vornehmlich mit folgenden zwei Hauptgründen: 1) Der armselige und gedrückte Zustand des Volkes, von dem das B. Maleachi (3, 9. 14. 15) in gleicher Weise wie das B. Nehemia für die Zeit der ersten Statthalterschaft des Nehemia (Neh. 1, 3; 5, 1—4) Zeugnis ablege. 2) Der gegen Nehemia während seiner ersten Statthalterschaft erhobene Vorwurf, dass er durch Propheten das Volk aufwiegle (Neh. 6, 7), wozu Nehemias Verbindung mit Maleachi benutzt werden konnte, während bei dem zweiten Auftreten des Nehemia sich weder von der Armut des Volkes noch von der Verbindung des Statthalters mit Propheten irgend eine Spur zeige. Zu diesen beiden Hauptgründen fügt Schegg noch 3) die Erwägung, dass Maleachis Tadel und Israels Gelöbnis (Neh. 10, 30—40) einander vollkommen decken.

Wildeboer dagegen begnügt sich mit dem Hinweis auf die Tatsache, dass Maleachi ein Gesinnungsgenosse Esras gewesen sei, „bekannt und ganz einverstanden mit der Tendenz des Gesetzes Esras, wenn er sich auch damals noch nicht auf dasselbe berufen konnte“.

IV. Venema, der wie bereits oben (S. 89) bemerkt worden, Kap. 1 in die Zeit vor der ersten Statthalterschaft des Nehemia verlegte, beurteilte dagegen (S. 13—16) Kap. 2 und 3 als ein Erzeugnis der Zeit kurz vor der zweiten Statthalterschaft des Nehemia. Diese Ansetzung der beiden letzten Kapitel des Maleachibuches ist im XIX und XX Jahrhundert mehrfach auf das ganze Maleachibuch ausgedehnt worden, teils in unveränderter, teils in etwas erweiterter Form. In unveränderter Form wird die von Venema für Kap. 2 und 3 gewonnene Datierung auf alle drei Kapitel

angewandt von de Moor (S. 39 ff.) und Volck (PRE³ XII S. 108 f.), die die Abfassung des B. Maleachi in die Zeit kurz bzw. unmittelbar vor der zweiten Ankunft Nehemias in Jerusalem (Neh. 13) verlegen. Etwas erweitert wird diese Zeitbestimmung bei Köhler (S. 22), der an die letzte Hälfte der Zwischenzeit denkt, die zwischen Nehemias erster und zweiter Anwesenheit in Jerusalem lag; später hat Köhler (Bibl. Gesch. II, 2 S. 593 A. 3) die Abfassungszeit noch allgemeiner bestimmt als die Zeit zwischen Nehemias erster und zweiter Statthalterschaft. In Uebereinstimmung mit letzterer Datierung auch De Wette-Schrader (Einl.⁸ S. 483 f.), Knabenbauer (S. 413 f.), Graetz (GJ II, 2 S. 163), Hitzig-Steiner (413 ff.), Farrar (Min. proph. S. 224), Driver (Intr.⁶ S. 357), Kirkpatrick (DP S. 501 f.), vgl. auch v. Orelli (S. 223), der ebenfalls dieser Ansicht stark zuneigt, sich jedoch definitiv für die noch allgemeinere Datierung in der Periode des Esra und Nehemia entscheidet, (vgl. unten S. 93); vermutungsweise neben der bereits oben (S. 89) genannten Ansetzung auch Gr. Baudissin (Einl. S. 588).

Die Hauptbeweise, die für diese Ansetzung geltend gemacht werden, sind folgende:

1) Der in 1, 8 genannte מַלְאֲכִי könne im Hinblick auf Neh. 5, 8. 10. 14—18 nicht Nehemia sein, vgl. oben S. 90.

2) Die enge Berührung des B. Maleachi mit Neh. 13, 4 ff. oder, anders ausgedrückt, die fast völlige Uebereinstimmung der von Maleachi gerügten Gebrechen mit den von Nehemia bei seiner zweiten Ankunft in Jerusalem vorgefundenen Misständen, namentlich a) die Mischehen (Mal. 2, 10 ff. vgl. Neh. 13, 23 ff.) und b) die ungenügende Ablieferung der Abgaben (Mal. 3, 8—10 vgl. Neh. 13, 10—13).

3) Die Nichterwähnung Maleachis im B. Nehemia.

V. Nachdem schon Tarnov (S. 1593) den Satz vertreten: „fuisse hunc Malachiam sub Nehemia sene“, hat m. W. Campenius Vitringa (Obs. sacr. VI, S. 331) als erster die Abfassungszeit des B. Maleachi direkt in die Zeit der zweiten Statthalterschaft des Nehemia (Neh. 13, 4 ff.) verlegt. Im XVIII und z. T. auch im XIX und XX Jahrhundert hat diese Ansicht vielfach Anklang gefunden. So Carpzov (Introd. III S. 81. 463), der allerdings daneben auch die allgemeinere Zeitbestimmung: „sub Nehemia“ vertritt, L. Bertholdt (Einl. IV S. 1729 f.), J. G. Eich-

horn (Einl. IV S. 462 f.), Rosenmüller (S. 354), J. Jahn (Einl. II S. 686), Hengstenberg (Christol.² III S. 582 f.), Hävernicks (Einl. II, 2 S. 431 f.), Keil (S. 682 f.), Umbreit (S. 458), Delitzsch (HIKo S. 220; Mess. Weiss. S. 155 f.), Isopescul (S. 14). Der Hauptgrund für diese Auffassung ist der gleiche wie der bei der vorhergehenden Auffassung (IV) an zweiter Stelle gemachte (vgl. oben S. 92) d. h. die Uebereinstimmung der von Maleachi gerügten Anomalien mit den von Nehemia bei seiner zweiten Statthalterschaft bekämpften.

VI. Im Hinblick auf die Mehrdeutigkeit des historischen Hintergrundes im B. Maleachi ist es verständlich, dass es nicht an Versuchen gefehlt hat, mehrere der bisher besprochenen Datierungen miteinander zu kombinieren und damit die Grenzen für die Zeit der Wirksamkeit des Propheten etwas weiter auszudehnen. So verbinden Kaulen (Einl. S. 369) und Vatke (Einl. S. 711) die sub III, IV und V genannten Ansichten, indem sie sich ganz allgemein für die Zeit des Nehemia aussprechen; allerdings bestimmt Vatke daneben die Zeit der Wirksamkeit Maleachis noch genauer als die Jahre 450—430, vgl. auch das oben (S. 92) über Carpzov Bemerkte. Andere begnügen sich mit der noch allgemeineren Zeitbestimmung, Maleachi sei ein Zeitgenosse Esras und Nehemias gewesen. So Ewald (GVJ³ IV. S. 228), Reuss (Proph. S. 569), Reusch (Einl. § 55), Driver (Min. proph. S. 293), v. Orelli (S. 223), Pressel (S. 376). Ganz ähnlich auch Kuenen (O² II § 84, 8 ff.): Maleachi sei ein jüngerer Zeitgenosse von Esra und Nehemia und habe kurz vor und während des Aufenthalts des letzteren in Judaea prophezeit; diese Ansicht finde ihre Empfehlung in Mal. 2, 10—16 und 3, 8—10 vgl. mit Neh. 13, 23 ff. 10—12. 31 und werde durch Mal. 1, 8 nicht widerlegt. Noch einen Schritt weiter in der Ausdehnung des Zeitraums für die Wirksamkeit Maleachis gehen v. Til (S. 8 f.) und Maurer (S. 717), die unseren Propheten ganz allgemein der persischen Periode zuweisen.

VII. Endlich sind einige Ausleger auch noch über die Zeit Nehemias hinausgegangen. Schon Melancthon (Corp. Ref. XIII S. 1005 f.) verlegte das B. Maleachi in die Zeit um die Wende der persischen und griechischen Periode: „incurrit ejus aetas fere in Ochum et Alexandri Macedonis tempora“.

Etwas weiter nach vorwärts und rückwärts zog L. Cappellus (S. 178) die Grenzen, indem er das 32. Jahr des Artaxerxes Mne-

mon (372) als terminus a quo und den Beginn der Regierung des Ptolemäus Euergetes (246) als terminus ad quem annahm. Diese beiden Endpunkte werden gewonnen einerseits durch das B. Nehemia, das Maleachi noch nicht erwähne und das sich auf Ereignisse unter der Regierung des Artaxerxes Mnemon (404—358) beziehe, andererseits durch das B. des Jesus Sirach, der unter Ptolemäus Euergetes schrieb (Prolog) und bereits Maleachi gekannt haben müsse, da er von 12 Propheten redet (Jes. Sir. 49, 10).

Coccejus (S. 678) lässt die Frage offen, ob Maleachi der persischen oder griechischen Periode angehöre, fügt jedoch gleichzeitig hinzu, dass im Hinblick auf 1, 3 f. die Regierung des Johannes Hyrkanus (135—104), der die Idumäer unterworfen (Josephus, Antt. XIII, 9, 1; Bell. jud. I, 2, 6), sicher als äusserster terminus ad quem zu betrachten sei. Aehnlich Calov (BTVI S. 1041). Auch Michael Walther (Off. bibl.² S. 1037) versetzt Maleachi in die Zeit um 200 vor Christo: „Malachiam nun solum post captivitatem vixisse, sed et ad minimum ducentis ante Christum annis“. Nach Luther (Vorrede auf den Propheten Maleachi 1532. Sämtl. Werke, Erlang., 1854, B. LXIII S. 89) endlich hätte Maleachi nicht lange vor Christi Geburt gelebt.

Im XIX Jahrhundert ist die nachnehemianische Ansetzung des B. Maleachi wieder aufgenommen worden durch Reinke (S. 29 ff.) und zwar unter Berufung auf folgende Erwägungen:

1) Maleachi werde im B. Nehemia nicht erwähnt.

2) Die von Maleachi vorausgesetzte Situation sei wesentlich von der zur Zeit des Nehemia verschieden.

a) Zur Zeit des Nehemia habe das Ungemach der Juden hauptsächlich darin bestanden, dass Jerusalem zum Teil zerstört und seine Tore verbrannt waren (Neh. 1, 3; 2, 3. 17); bei Maleachi sei jedoch weder von einer Zerstörung der Stadtmauern noch von einer Verbrennung der Tore die Rede.

b) Bei seiner zweiten Ankunft habe Nehemia eine völlige Entheiligung des Sabbaths vorgefunden (Neh. 13, 15), deren jedoch Maleachi mit keinem Wort Erwähnung tue.

c) Die Unfruchtbarkeit dagegen, die Maleachi als das eigentliche Ungemach seiner Zeit hinstelle (Mal. 3, 9—11), sei wiederum dem B. Nehemia völlig unbekannt.

Haneberg (Gesch. bibl. Offb.³ S. 437) und Perowne (S. 10) urteilen ähnlich, jedoch mit der Näherbestimmung, dass sie Ma-

leachis Wirksamkeit nicht sehr lange bzw. etwas später nach der Nehemias ansetzen. Die Argumentation Hanebergs beschränkt sich dabei allerdings auf die Anrufung der rabbinischen Tradition von der Zugehörigkeit Maleachis zu den Männern der „Großen Synagoge“ (vgl. oben Kap. I § 4 S. 38), während Perowne wenigstens die Nichterwähnung Maleachis im B. Nehemia geltend macht als Erweis dessen, dass Maleachis Auftreten den Zweck hatte, „to supplement the work of Nehemiah“. Auch Hitzig, der wie bereits oben S. 92 bemerkt worden, im Kommentar zu den 12 Kl. Propheten (1. Aufl. 1838, S. 323; 4. Aufl. 1881, S. 413) die Zeit zwischen der ersten und zweiten Statthalterschaft Nehemias als Abfassungszeit angenommen, genauer die Zeit von dem Jahre 433 an abwärts, änderte später (GVI S. 304 ff.) seine Ansicht zu gunsten der nachnehemianischen Ansetzung, indem er die Entstehung der 7 Reden des Buches Maleachi in die Zeit der siebenjährigen Amtstätigkeit des Bagoses innerhalb der Jahre 381 bis 374 verlegte. Seine Hauptgründe für diese Datierung sind folgende:

1) Die in 1, 2—5 geschilderte Vernichtung Edoms beziehe sich auf den Feldzug, den die Aegypter zufolge der Angaben des Isokrates (Panegyrikos § 40) im Jahre 381 gegen ihre Grenz-nachbarn geführt.

2) Die in 1, 9; 3, 9. 14 vorausgesetzte Verarmung Judaeas sei in Zusammenhang zu bringen mit dem Zuge der persischen Truppen unter Artaxerxes Mnemon gegen Aegypten.

3) Die von Maleachi gerügten Missstände: der Verfall des Opferdienstes (1, 7. 8. 13. 14), die mangelhafte Entrichtung des Zehnten (3, 8—10), die Mischehen mit Heidinnen (2, 10 ff.) zeigen, dass eine Autorität gewichen sei, die bisher die Sünder im Zaume und besonders die Priester in Ordnung hielt. Diese Autorität sei vermutlich der Hohepriester Jojada gewesen, nach dessen Tode im Jahre 381 es zwischen seinen beiden Söhnen Johannes und Jesus zu einem blutigen Zerwürfnis kam (Joseph. Antt. XI, 7, 1) und wohl auch sonst zu Unordnung und Zuchtlosigkeit, wie Maleachi sie kennzeichne.

Mit der Zeitbestimmung Hitzigs berührt sich eng die Torreys (JBL XVII S. 13 f.; EB III S. 2909 f.), der das Buch Maleachi in die erste Hälfte des IV Jahrhunderts versetzt, allerdings mit einer wesentlich anderen Begründung, deren Hauptpunkte folgende sind:

1) Der Abschnitt 1, 2—5 über Edom, den Erzfeind Israels, sei mit Am. 9, 12 und Ob. 21 zusammenzustellen.

2) Die apokalyptischen Schilderungen vom Tage Jahves 3, 1 ff. und 3, 19 ff. erinnern an die Psalmen.

3) Die ganze Theologie des B. Maleachi (the theological development presupposed by the book) berühre sich auf das engste mit der des Psalters und der Weisheitsliteratur.

4) Das Zehntengesetz des P werde als bereits kodifiziert vorausgesetzt (3, 10 vgl. Num. 18, 21 ff.).

Endlich hat H. Winckler (AOF II S. 531—539) Maleachi in die Zeit der Hellenisierungsversuche unter Jason und Menelaus unmittelbar vor der makkabäischen Erhebung (168) zu verlegen gesucht, da das B. Maleachi den Gegensatz zwischen einer hierarchischen Beamtenschaft, die den alten Kult verhöhne, einerseits und einer Partei der Frommen, die sich gegen sie rühre, andererseits voraussetze. Die hierarchische Beamtenschaft werde mit dem Namen „Leviten“ und nicht „Priester“ bezeichnet, da ha-kohên, später ha-kohên ha-gadôl Bezeichnung des Hohenpriesters sei, der in der Zeit von Nehemia bis auf Simon überhaupt nicht existiert habe, nachdem infolge der Revision Nehemias der Hohepriester Eljašib (Neh. 3, 1) zum einfachen Priester (Neh. 13, 4) degradiert worden war, und infolgedessen auch seine Nachfolger (Neh. 12, 22) nur als Priester bezeichnet werden (a. a. O. S. 235). Dieser hierarchischen Beamtenschaft, nicht aber dem Volke werfe Maleachi vor, dass sie den Verfall des Kultus verschuldet, nicht das richtige Opfer bringe und Jahves Einkommen kürze; Maleachis Vorwurf decke sich mit der Schilderung von 2. Makk. 4, 13 f. betreffend die Vernachlässigung des Tempel- und Altardienstes zur Zeit Jasons. Die Partei der Frommen dagegen habe nach 3, 16 sich gegen die Regierung d. h. die hierarchische Beamtenschaft verschworen und eine Denkschrift aufgesetzt, zum Zweck einer Klageführung beim Oberherrn. Das verweise auf die nach 2. Makk. 4, 43 gegen Menelaos eingeleitete gerichtliche Untersuchung. Da jedoch dieser Angriff der Frommen missglückt sei, so habe sich daher für den Propheten die 3, 19 ausgesprochene Drohung mit Jahves Rache als nötig erwiesen.

Den deutlichsten Beweis für die der makkabäischen Erhebung unmittelbar vorausgehende Zeit biete jedoch der Abschnitt 2, 10 ff., der nicht von Mischehen und Ehescheidungen handle,

sondern von der Einführung des Kultus des Mešammem-el bzw. des Tammuz = Zeus Epiphanius durch Antiochus Epiphanes (vgl. Dan. 11, 31. 1. Makk. 1, 54. 2. Makk. 6, 2). Auch die Nennung des מָלְאֲכִי (Mal. 1, 8) widerspreche dem nicht, da mit dieser Bezeichnung die Jason und Menelaos gemeint seien.

§ 2.

Kritik der bisherigen Ansetzungen.

Zu I. Die Gleichzeitigkeit Maleachis mit dem Prophetenpaar Haggai und Sacharja scheint allerdings gleich auf den ersten Blick ausgeschlossen zu sein durch die Tatsache, dass Haggai und Sacharja laut Esr. 5, 1; 6, 14 in der Zeit vor und während des Tempelbaus gewirkt, genauer laut den Angaben der nach ihnen benannten Bücher: Haggai im 2. Jahr des Darius (Hag. 1, 1; 2, 1. 10) und Sacharja im 2. und 4. Jahr desselben Königs (Sach. 1, 1. 7; 7, 1), während Maleachi bereits die Vollendung des Tempels (Mal. 1, 10; 3, 1. 10) und die Wiederaufnahme des Tempelkultus (Mal. 1, 6—14) voraussetzt. Der früheste terminus a quo für die Wirksamkeit Maleachis wäre demnach der 3. (Esr. 6, 15) bzw. 23. Adar (1. Esr. 7, 5 vgl. Joseph. Antt. XI 4, 7 § 107) des 6. Jahres des Darius = März 515 (vgl. Bertholet, EN zu Esr. 6, 15).

Wollte man jedoch annehmen, dass einerseits die Wirksamkeit der beiden Propheten Haggai und Sacharja sich noch über den in ihren Schriften bzw. im Esrabuch genannten Zeitraum ausgedehnt habe, und andererseits die Wirksamkeit Maleachis sofort nach Vollendung des Tempelbaus begonnen habe, so könnte allerdings die These von der Gleichzeitigkeit Maleachis mit seinen beiden Vorgängern im Kanon eine gewisse Stütze erhalten. Es kann in der Tat nicht geleugnet werden, dass mehrere Aussagen des B. Maleachi das Auftreten unseres Propheten unmittelbar nach Vollendung des Tempels denkbar machen. Haggai und Sacharja hatten die Verheissung von dem Advent Jahves an die Vollendung des Tempelbaus geknüpft, vgl. Hag. 1, 8; 2, 7 ff. Sach. 8, 9 ff. Nun stand der Tempel vollendet da und der Tempelkultus war wieder aufgenommen worden, aber das verheissene messianische Heil liess noch immer auf sich warten: kein Anzeichen für sein Kommen zeigte sich. Es ist daher verständlich, dass sehr bald nach der Fertigstellung des Gottes-

hauses eine schwere Depression sich der Gemeinde bemächtigte und dass die Depression in Uebereinstimmung mit dem von Maleachi gezeichneten Bilde (Mal. 1, 6—2, 9) sich unter anderem auch in der Erkaltung des Interesses für den Kultus äusserte, und dass die kultischen Pflichten nur lässig und saumselig geübt wurden, vgl. unten Kap. V § 6. Ebenso wäre das Eingehen von Mischehen (Mal. 2, 10—16) in dieser Zeit der Enttäuschung nicht undenkbar. Auch Fragen wie 2, 17 nach dem Grund für das Ausbleiben der ersehnten Parusie Jahves oder Zweifel an der Liebe Jahves (1, 2) liessen sich aus der Situation gleich nach der Vollendung des Tempelbaus wohl verstehen.

Doch neben dieser Möglichkeit stehen Anzeichen, die auf eine spätere Zeit zu weisen scheinen. Die Mischehen scheinen doch erst ungefähr ein Menschenalter vor Esras Ankunft im Jahre 458 eine Gefahr für die Gemeinde geworden zu sein (Esr. 9, 1 f.). Auch die Ankündigung einer unmittelbar bevorstehenden Kultusreform (3, 1—4) führt eher in die Nähe der Zeit Esras. Die Aufforderung zur Ablieferung des Zehnten (3, 10) in einer dem PC (Num. 18, 21) bzw. der nachexilischen Praxis (Neh. 10, 38 ff.) entsprechenden Form verweist ebenfalls in eine Zeit, da Esras Gesetzbuch doch bereits irgendwie bekannt gewesen sein muss. Schliesslich scheint auch der Hinweis auf die gewissenhafte Gesetzeserfüllung (3, 14) eine Zeit vorauszusetzen, da man es mit der Beobachtung der Toravorschriften besonders ernst nahm; unwillkürlich wird man an die Neh. 8—10 berichtete Selbstverpflichtung der Gemeinde erinnert.

Zu II. Schon das soeben Bemerkte zeigt z. T., inwiefern die Ansetzung des B. Maleachi in der Zeit unmittelbar vor der Ankunft Esras (458) bzw. vor der Nehemias (445) oder vor der Gesetzesverlesung berechtigt und inwiefern sie unberechtigt sein dürfte.

Zu der Zeit vor der Ankunft Esras stimmt gut die Rüge der Mischehen (2, 10—16), da die Klage, die von den Volksoberen dem Priester und Schriftgelehrten Esra vorgetragen wird (Esr. 9, 1 f.), bereits ein klares Verständnis für die Anomalie dieser Erscheinung zeigt und daher recht gut eine vorausgegangene prophetische Polemik voraussetzen kann.

Ebenfalls gut erklärt sich aus dieser Zeit die Verheissung von der unmittelbar bevorstehenden Ankunft eines Gottesboten, der den Kultus oder genauer das Kultuspersonal einer reformie-

renden Umgestaltung unterziehen werde (3, 1—4). Im Zusammenhang damit könnte auch die Klage über die kultischen Gebrechen (1, 6—2, 9) ganz treffend dieser Zeit eingereicht werden, namentlich im Hinblick auf die ausdrückliche Mission Esras לְבַקֵּרָהּ עַל־יְהוָה וּלְיִרוּשָׁלַם (Esr. 7, 14) d. h. eine Untersuchung anzustellen m. a. W. eine Revision bzw. Neuordnung vorzunehmen, die, wie Esr. 7, 15 ff. zeigt, in allererster Linie kultischer Art war. Dagegen passt die Aussage über den Zehnten, der in das Tempelmagazin abgeliefert werden soll (3, 10), nicht gut in die Zeit vor Esras Ankunft, wenn sie auch wie unten (§ 4) zu zeigen sein wird, aus der Zeit, die zwischen Esras Ankunft (458) und der Verpflichtung auf das Gesetz liegt, verstanden werden kann.

Ganz besondere Schwierigkeiten macht jedoch die Eingliederung der Aussage 3, 14 über die treue Gesetzeserfüllung in die voresranische Zeit. Wozu bedurfte es denn der Reformen Esras, wenn die Gemeinde schon vor seiner Ankunft sich der peinlichsten Gesetzesbeobachtung rühmen durfte? Vielmehr scheint 3, 14, wie schon oben (S. 98) bemerkt worden war, die Selbstverpflichtung der Gemeinde auf das Gesetzbuch Esras vorzusetzen. Das gleiche dürfte wohl auch von 3, 22 gelten. Im Zusammenhang damit würde auch die formelle Abhängigkeit vom Deuteronomium in ein anderes Licht rücken. Die Zusammenstellung von עֵרָה und פְּסָחָה (1, 8) braucht nicht direkt aus dem Deuteronomium zu stammen, wie Cornill (Einl.⁷ § 38, 2), Sellin (Einl.² S. 119), G. A. Smith (S. 336 f.) und Steuernagel (Einl. S. 649) annehmen. Die Forderung der Makellosigkeit der Opfertiere war uralter Grundsatz in Israel, der sowohl bei D (Dt. 15, 21; 17, 1) als auch bei H (Lev. 22, 18—22) und P (Lev. 1, 3, 10 u. ö.) kodifiziert ist, vgl. B. II zu 1, 8. Allerdings findet sich die Zusammenstellung von עֵרָה und פְּסָחָה in diesem Zusammenhang nur in der ersten der angeführten Deuteronomiumstellen (Dt. 15, 21); H dagegen weist diese Zusammenstellung nur auf bei der Aufzählung der Körpergebrechen, die die Priester zu ihrem Dienst untauglich machen (Lev. 21, 18), und zwar in derselben Reihenfolge wie Maleachi, während bei D die Reihenfolge eine umgekehrte ist. Uebrigens erwähnt auch H bei der Nennung der Makel, die die Opferbarkeit eines Tieres ausschliessen, die Blindheit (Lev. 22, 22). Der Ausdruck הִקְלָה dagegen kommt in keiner der Gesetzessammlungen vor. Man wird daher für

Mal. 1, 8 allerdings mit der Möglichkeit einer formalen Anlehnung an Dt. 15, 21 zu rechnen haben.

Für die Zusammenstellung **הַמִּעֵשֶׂר וְהַתְּרוּמָה** (3, 8) dagegen ist diese Annahme kaum erforderlich. Die Behauptung Cornills (Einl.⁷ § 38, 2), dass sich diese Zusammenstellung nur an drei Deuteronomiumstellen (Dt. 12, 6. 11. 17) finde, trifft im Hinblick auf 2. Chr. 31, 12 und Neh. 10, 38; 12, 44; 13, 5 nicht ganz zu, vgl. B. II zu 3, 8. Die Verwendung der Zusammenstellung von **מִעֵשֶׂר** und **תְּרוּמָה** nicht nur in den Nehemiamemoiren (Neh. 13, 5), sondern auch in der Chronik und in einem chronistischen Abschnitt des B. Nehemia (Neh. 12, 44) dürfte zur Genüge dartun, dass diese Verknüpfung kein hinreichender Beweis dafür ist, „dass also Maleachi durchweg formell von dem Dtn abhängt und nach ihm sich richtet“.

Auch der Ausdruck **כָּל־הַמִּעֵשֶׂר** (3, 10) ist trotz der Berufung von W. R. Smith (OTJC S. 427; EBr⁹ XV S. 314 A. 2) auf Dt. 14, 28; 26, 12 nicht für eine ausschliessliche Abhängigkeit vom Deuteronomium beweisend, da er auch mehrfach bei P (Num. 18, 21. Lev. 27, 30. 32) vorkommt, vgl. B. II zu 3, 10.

Das gleiche gilt für die 3, 22 gebrauchten deuteronomischen Bezeichnungen **הַקָּיִים וּמִשְׁפָּטֵי** sowie **הַרֵב** als Name für den Berg der Gesetzgebung. **הַקָּיִים וּמִשְׁפָּטֵי** findet sich auch bei H (Lev. 26, 46) und in der Chronik (1. Chr. 22, 13. 2. Chr. 7, 17; 19, 10; 33, 8) sowie in den Memoiren Nehemias (Neh. 1, 7) und Esras (Neh. 10, 30), vgl. B. II zu 3, 22. Der Berg der Gesetzgebung wird auch 2. Chr. 5, 10 und Jes. Sir. 48, 7 Horeb genannt, vgl. B. II zu 3, 22.

Was ferner die Gleichsetzung von Priestern (2, 1) und Leviten (2, 4. 8; 3, 3) anlangt, so scheint dieselbe allerdings auf den ersten Blick mit den oben (S. 89) genannten Kritikern zu der Annahme zu führen, Maleachi kenne nur das Deuteronomium, das zwischen Priestern und Leviten nicht unterscheide (vgl. Dt. 18, 1 ff.), nicht aber P, der zwischen den aaronitischen Priestern einerseits und den Leviten andererseits die denkbar schärfste Grenze ziehe (vgl. Num. 18). Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, dass ebenfalls P — wenn allerdings auch nur vereinzelt — den Namen Leviten auf alle Angehörigen des Stammes Levi mit Einschluss der Aaroniden anwendet, z. B. Ex. 6, 25, auch Lev. 25, 32. Num. 35, 1 ff. vgl. mit Jos. 21, 5, s.

Gr. Baudissin GAP S. 28 f. Doch auch gesetzt den Fall, dass eine formelle Abhängigkeit Maleachis vom Sprachgebrauch des Deuteronomiums sich in überzeugender Weise begründen liesse, so behielte doch wohl auch hier der von uns bei der Auslegung von 3, 22 (s. B. II z. St.) angeführte Satz Martis^{Do} (S. 479) seine Gültigkeit: „dass die Einwirkung des Dtn's sich noch lange nach der Einführung des PC erhalten hat“. Daher könnte auch Kuenen (O² § 84, 11) vollkommen Recht haben mit der Behauptung: „Nichts aber ist natürlicher als dieses Sichanschliessen an das ältere Buch der Tora, wenn Maleachi sogleich nach der Ausfertigung von P² aufgetreten ist, bevor noch die darin aufgenommenen neuen Bestimmungen in das Volksbewusstsein übergegangen waren und den Sprachgebrauch beherrschten.“

Inwieweit endlich die Aussage über den מִן־הַמֶּלֶךְ (1, 8) im Hinblick auf Neh. 5, 14 ff. mit den oben (S. 90) angeführten Auslegern als Argument für die voresranische Abfassungszeit gelten kann, muss durchaus unentschieden gelassen werden. Von vornherein ist es ja allerdings nicht wahrscheinlich, dass ein so hochherziger und uneigennütziger Statthalter, wie Nehemia, vom Propheten als Beispiel eines Würdenträgers, der Bestechungsgeschenke annimmt, hingestellt worden sei. Doch 1, 8 braucht es sich ja gar nicht um unerlaubte Bestechungsgeschenke zu handeln; die Gaben, von denen der Prophet hier redet, können einfach Huldigungsgaben sein, mit denen man im Orient vor einem Höheren erscheint, s. die Belege für diese morgenländische Sitte in B. II zu 1, 8. In Neh. 5, 14 ff. dagegen bezeugt Nehemia von sich, dass er im Unterschiede von seinen Vorgängern auf die ihm zukommenden Tafelgelder bzw. Tafelgerechsamte zu gunsten der Gemeinde verzichtet habe, vgl. Kuenen (O² § 84, 10). Beide Aussagen verhalten sich demnach vollkommen neutral zu einander m. a. W. Mal. 1, 8 könnte sich, wie in B. II z. St. gezeigt wird, nicht minder gut auf Nehemia beziehen, als auf einen seiner Vorgänger oder Nachfolger in der Statthalterwürde, vgl. Marti^{Do} z. St. Die Auseinandersetzung mit den für die voresranische Abfassungszeit des B. Maleachi geltend gemachten Gründen ergibt demnach folgendes Resultat.

Von den sieben Reden, in die wir das B. Maleachi glauben zerlegen zu müssen (vgl. oben K. III § 2), lassen sich nur die II (1, 6—2, 9), III (2, 10—16) und IV (2, 17—3, 5) gut in den Rahmen der Zeit vor Esra eingliedern (vgl. oben S. 98 f.); dagegen

setzen die beiden vorletzten (3, 6—12; 3, 13--21) und wohl auch die letzte Rede (3, 22—24) eine Situation voraus, die erst in der Zeit nach der Ankunft Esras bzw. nach der Promulgation seines Gesetzbuches verständlich ist (vgl. oben S. 99).

Bestätigt wird dieses vorläufige Ergebnis auch durch die Tatsache, dass die nicht zu leugnende Anlehnung an die Ausdrucksweise des Deuteronomiums sich vor allem in der II (1, 6—2, 9) und IV (2, 17—3, 6) Rede findet (1, 8; 2, 4. 8; 3, 3). Allerdings begegnet diese Anlehnung auch in der V (3, 6—12) und VII (3, 22 ff.) Rede (vgl. 3, 8. 10. 22). Doch wird die Beweiskraft dieses Moments hier stark paralyisiert durch die Erwägung, dass eine analoge Uebereinstimmung mit dem deuteronomischen Sprachgebrauch sich ebenfalls einerseits für P (Num. 18, 21. Lev. 27, 30. 32; 26, 46), andererseits aber auch für das B. Nehemia (Neh. 13, 5; 12, 44; 10, 38. 30; 1, 7), die Chronik (2. Chr. 31, 12; 19, 10; 7, 17; 5, 10) und selbst Jes. Sirach (Jes. Sir. 48, 7) nachweisen lässt, vgl. oben S. 99 f.

Zu III. Die Gründe Scheggs für die Ansetzung des B. Maleachi in der Zeit der I Statthalterschaft Nehemias enthalten neben recht belanglosen Gesichtspunkten auch einige unverkennbare Wahrheitsmomente.

Belanglos ist der Hinweis auf den gedrückten und armseligen Zustand des Volkes als besonderes Kennzeichen der Zeit nach 444. Dieser Zustand ist jedoch vielmehr überhaupt für das ganze erste Jahrhundert der nachexilischen Zeit bezeichnend, vgl. Hag. 1, 6—11; 2, 16 f. Sach. 8, 10. Esr. 9, 7. Neh. 1, 3; 5, 1 ff. Die direkte Beziehung der ganz allgemein gehaltenen Notiz Neh. 6, 7, dass Nehemia laut Angabe seines Gegners Sanballat das Volk durch Propheten aufwiegele, auf die Tätigkeit Maleachis, ist doch durchaus hypothetischer Natur, wie Schegg selbst zuzugeben scheint, wenn er schreibt: „Wir erwarten allerdings, dass des Maleachis speziell erwähnt werde, was nicht geschah. Aber dieser Schwierigkeit entkommen wir auch durch eine andere Zeitbestimmung nicht“.

Die Behauptung endlich, dass Maleachis Tadel und Israels Gelöbnis Neh. 10, 30—40 sich vollkommen mit einander decken, bedarf zum mindesten einer starken Einschränkung. Mehrere der in Neh. 10, 30—40 aufgezählten Bestimmungen (vgl. unten Kap. V § 10) werden von Maleachi überhaupt mit keinem Wort erwähnt: die Heilighaltung des Sabbaths sowie die Brache und der Schul-

denerlass im Sabbathjahr (Neh. 10, 32), die Entrichtung einer Tempelsteuer im Betrage von $\frac{1}{3}$ Sekel (Neh. 10, 33 f.) und die Holzlieferungen (Neh. 10, 35).

Die Berührung von Maleachi mit Neh. 10, 30—40 beschränkt sich auf die Frage der Mischehen (Neh. 10, 31 vgl. Mal. 2, 10—16), sowie die Zehnten- und sonstige kultischen Abgaben, die Mal. 3, 8 unter dem Namen $\text{הַכֹּֽעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה}$ zusammengefasst werden (Neh. 10, 36 ff. vgl. Mal. 3, 8. 10).

Doch soviel dürfte an der Datierung Scheggs richtig sein, dass die Rede 3, 13—21 die Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetzbuch Esras voraussetzt (vgl. 3, 14), desgleichen die Rede 3, 6—12 eine Bekanntschaft mit der neuen Zehntenordnung (vgl. 3, 8—10).

Zu IV. Von den drei Hauptbeweisen, die für die Ansetzung des B. Maleachi in der Zeit zwischen Nehemias erster und zweiter Statthalterschaft angeführt werden, ist der an erster Stelle genannte (vgl. oben S. 92) d. h. die in Mal. 1, 8 enthaltene Aussage über den פְּקֻדָּה bereits oben S. 101 zu II besprochen worden. Was den zweiten Hauptbeweis anlangt — die enge Berührung der von Maleachi gerügten Gebrechen mit den von Nehemia bei seiner zweiten Ankunft vorgefundenen Missständen — so muss diese Berührung als durchaus zu Recht bestehend anerkannt werden; doch ebenso unverkennbar ist daneben auch das Vorhandensein gewisser Differenzen. Vor allem fällt auf, dass Maleachi mit keinem Wort von der Entweihung des Sabbaths redet, die doch Nehemia neben den Mischehen (Neh. 13, 23 ff.) und der ungenügenden Entrichtung der Tempelabgaben (Neh. 13, 10—14) während seiner zweiten Statthalterschaft als ein besonders schweres Vergehen auf das allernachdrücklichste zu bekämpfen suchte (Neh. 13, 15—22). Ist es denkbar, dass Maleachi bei dem ausgesprochen kultisch orientierten Charakter seiner religiösen Auffassung (vgl. oben Kap. I § 5 S. 43, unten Kap. VI § 38) die Frage der Sabbathentheiligung einfach übergangen hätte, wenn er in der Zeit kurz vor Nehemias zweiter Ankunft als Prophet aufgetreten wäre?

Grätz (GJ II S. 163) erklärt das Fehlen einer Polemik gegen die Sabbathentheiligung aus dem „defekten“ Charakter des B. Maleachi. Mit der Möglichkeit, dass das Buch unseres Propheten nur unvollständig überliefert ist, muss natürlich gerechnet

werden. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Maleachis Reden einst mehr umfassten, als was wir heute besitzen. So scheint in der Tat innerhalb der drei Schlussverse des Buches, wie in B. II zu 3, 22 des näheren gezeigt wird, ein Textausfall vorzuliegen. Sind wir mit der a. a. O. versuchten Rekonstruktion des genannten Textausfalls im Recht, dann wäre auch im B. Maleachi ein Hinweis auf die vermisste Sabbathheiligung gegeben. Aber auch in diesem Fall kämen für die Ansetzung in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Statthalterschaft doch nur 3, 22—24 in Betracht, und zwar unter der Voraussetzung der Richtigkeit der herkömmlichen chronologischen und sachlichen Anordnung der Ereignisse der Zeit Esras und Nehemias; doch unterliegt diese Voraussetzung, wie unten in Kap. V § 4 des näheren gezeigt wird, einer Reihe von Bedenken; zu diesen Bedenken gesellt sich noch die Erwägung, dass das B. Maleachi keinerlei Hinweis auf die erste Ankunft des Nehemia enthält und daher schwerlich für sich einen Platz innerhalb der nehemianischen Zeit beanspruchen kann. Inbetreff des an dritter Stelle genannten Beweises — der Nichterwähnung Maleachis im B. Nehemia — sei hier nur auf das oben Kap. I § 5 (S. 47) Bemerkte verwiesen.

Wird Maleachi überhaupt nicht von der nachexilischen Geschichtsschreibung genannt, so kann das Fehlen seines Namens speziell im B. Nehemia schwerlich als Anhaltspunkt für die Datierung seiner Wirksamkeit in Betracht kommen. Mit Recht erklärt daher auch de Moor (S. 40): „het argumentum e silentio . . . is van geen waarde“.

Zu V. Das zu der eben besprochenen Datierung Bemerkte gilt *mutatis mutandis* auch von der Verlegung des B. Maleachi in die Zeit der II Statthalterschaft Nehemias, ist doch auch bei dieser Ansetzung das Hauptargument das gleiche: die Uebereinstimmung zwischen der Polemik Maleachis und dem Bericht Neh. 13, 4—31.

Zu VI. Hatte die bisherige Erörterung gezeigt, dass die einzelnen Stücke des B. Maleachi keinen durchaus einheitlichen historischen Hintergrund erkennen lassen, so ist damit auch schon der relative Vorzug derjenigen Datierungen anerkannt, die dem zeitgeschichtlichen Rahmen des Maleachibuches einen etwas weiteren Umfang geben, indem sie es ganz allgemein der Zeit Esras und Nehemias parallel setzen (vgl. oben S. 93).

Allerdings dürfte nach dem oben (S. 98 f.) Bemerkten dieser

Rahmen zu eng gespannt sein und eine Erweiterung in der Richtung der voresranischen Zeit erheischen, namentlich im Hinblick auf die beiden Mittelstücke (2, 10—16; 2, 17—3, 5), aber auch im Hinblick auf das Stück 1, 6—2, 9, deren Inhalt sich weit ungezwungener aus der Zeit vor der Ankunft Esras in Jerusalem, als nach derselben erklären lässt. Dagegen kann diejenige Ausweitung des historischen Rahmens, die in verschwommener Unbestimmtheit die ganze persische Periode für die chronologische Ansetzung offen lässt, schon wegen der gleich unten (zu VII) zu besprechenden Unwahrscheinlichkeit einer Beziehung auf die Verhältnisse der nachnehemianischen Zeit schwerlich den Anspruch auf eine konkrete zeitgeschichtliche Deutung des B. Maleachi erheben.

Zu VII. Will man endlich das B. Maleachi in der Zeit nach Nehemia ansetzen, so müsste man naturgemäss annehmen, dass auch Nehemias Wirksamkeit während seiner zweiten Statthaltschaft (Neh. 13, 4—31) ziemlich resultatlos verlaufen sei oder, anders ausgedrückt, dass nach seinem Rücktritt vom Schauplatz der Geschichte die von ihm bekämpften Missstände: der Verfall des Kultus, die Mischehen, die Nachlässigkeit in der Ablieferung der Tempelabgaben wieder mit erneuter Kraft hervorgetreten seien. In diesem Falle wäre es jedenfalls befremdend, dass sich in der Ueberlieferung auch nicht die leiseste Spur einer Erinnerung an diesen Rückfall erhalten hat. Ebenso auffallend wäre es auch, dass Maleachi sich mit keinem Wort auf die Reformbestrebungen seines Vorgängers beruft.

Von diesen Erwägungen aus kann daher auch den beiden Hauptargumenten Reinkes: 1) dass Maleachi im B. Nehemia nicht erwähnt sei und 2) dass die im B. Maleachi vorausgesetzte Situation von der zur Zeit Nehemias verschieden sei (vgl. oben S. 94) schwerlich zwingende Beweiskraft beigelegt werden. Zu dem ersten Argument, s. oben S. 104. Inbetreff des zweiten Arguments ist zu bemerken, dass sowohl die Nichterwähnung der zerstörten Stadtmauer (Neh. 1, 3; 2, 3. 17) im B. Maleachi als auch andererseits die Nichterwähnung der Unfruchtbarkeit (Mal. 3, 9—11) im B. Nehemia anders erklärt werden können, als durch Verlegung des B. Maleachi in die nachnehemianische Zeit.

Die Nichterwähnung der zerstörten Mauern kann vielmehr in eine Zeit verweisen, in der die Mauern noch nicht zerstört waren, und desgleichen kann daher auch die von Maleachi er-

wähnte Unfruchtbarkeit in die vornehemianische Zeit fallen. Zu der von Maleachi nicht berührten Frage nach der Sabbathentheiligung s. oben S. 103 f.

Ebenso willkürlich erscheint auch Hitzigs Versuch einer genauen chronologischen Fixierung des B. Maleachi innerhalb der Jahre 381—374 (vgl. oben S. 95).

Ist es wahrscheinlich, dass, wenn Maleachi in der Zeit des blutigen Zwistes zwischen dem Hohenpriester Johannes und dessen Bruder Jesus gewirkt hätte, er des an heiliger Stätte verübten Verbrechens mit keiner Silbe erwähnt hätte? Ist ein derartiges Stillschweigen überhaupt vorstellbar bei einem Propheten, für den die kultische Heiligkeit des Tempels so sehr im Vordergrund stand, dass er jede Verletzung sittlicher und sozialer Ordnungen direkt als Entweihung des Heiligtums beurteilte (Mal. 2, 11 vgl. B. II z. St.)?

Ueberhaupt ist es undenkbar, dass Maleachi, wenn man ihn mit Torrey in das IV vorchristliche Jahrhundert ansetzen wollte, die Person des Hohenpriesters ganz aus dem Spiel gelassen hätte. Bei der Rolle, die der oberste Kultusbeamte in der zweiten Hälfte der persischen Periode in dem Leben der Gemeinde spielte (vgl. Wellhausen IJG⁵ S. 194 f. Guthe GVI³ S. 314 f.), ist seine Nichterwähnung ebenso schwer verständlich, wie etwa die Nichterwähnung des Königs bei einem Propheten der vorexilischen Zeit.

Diesem Befunde gegenüber kann auch die Berufung Hitzigs und Torreys auf Mal. 1, 2—5 nicht viel verschlagen, namentlich im Hinblick auf die ausserordentliche Vieldeutigkeit der Katastrophe Edoms (vgl. B. II zu 1, 3).

Was ferner die Berührung der Theologie Maleachis mit der der Psalmen und der Weisheitsliteratur anlangt (vgl. oben S. 96), so sei auf die Darstellung der Theologie unseres Propheten unten in Kap. VI verwiesen. Sind wir aber mit den dort gewonnenen Resultaten im Recht, dann ist Maleachi in seiner religiös-theologischen Anschauung ähnlich wie Haggai und Sacharja vor allem Schüler Ezechiels, wenn auch mit einem leisen Einschlag deuterojesaianischer Ideen (vgl. unten Kap. VI § 39). Auch Maleachis Eschatologie, speziell seine Auffassung vom Tage Jahves macht in dieser Beziehung keine Ausnahme, vielmehr knüpft Maleachi hier ebenfalls überall an die Grundmotive seines Lehrmeisters an (vgl. unten Kap. VI § 9). Liegen auch hie und da einige Abweichungen von Ezechiel vor, so erklären sie sich vor allem durch die

veränderten zeitgeschichtlichen Verhältnisse sowie durch die Einwirkung Deuterjesaias oder auch durch den noch fortwirkenden Einfluss des Deuteronomiums (vgl. unten Kap. VI § 39).

Dagegen sind die Berührungen Maleachis mit dem Psalter und namentlich mit der Weisheitsliteratur durchaus vereinzelter Art, vgl. Mal. 1, 6 mit Ps. 76, 12; Mal. 2, 7 mit Koh. 5, 5; Mal. 2, 14 mit Pr. 2, 17; Mal. 3, 16 mit Ps. 56, 9; 69, 29; 139, 16; Mal. 3, 17 mit Ps. 118, 24, s. unten Kap. VI §§ 26. 31. 28. 5. 3; Kap. VIII § 10, auch B. II zu d. Stt.

Auch der Hinweis auf die **רְשָׁעִים** unter Berufung auf Wellhausen (zu 2, 17) ändert schwerlich etwas an dieser Sachlage, da zur zeitgeschichtlichen Erklärung der in 3, 21. 18 genannten **רְשָׁעִים** nicht die Psalmen, sondern vor allem Tritojesaia (Jes. 57, 20 f.) heranzuziehen sein wird, vgl. B. II zu 3, 18. 21, s. auch ebenda zu 2, 17 (**עֲשֵׂה רָע**); 3, 15. 19 (**עֲשֵׂי רְשָׁעָה**) und 3, 5.

So wenig wie die oben besprochenen Argumente Torreys nötigt auch die an letzter Stelle (EB III S. 2910) von ihm hervorgehobene Bekanntschaft Maleachis mit der kodifizierten Zehn-tenordnung des PC bis in das IV Jahrhundert hinabzugehen. Bereits oben (S. 99) ist darauf hingewiesen worden, dass die diesbezüglichen Angaben Maleachis (3, 10) nicht einmal die offizielle Promulgation des neuen Gesetzbuches voraussetzen brauchen, sondern sich sehr wohl auch schon in die Zeit bald nach der Ankunft Esras (458) eingliedern lassen.

Allerdings geht Torrey bei seiner Datierung von der unten (Kap. V § 1) näher zu besprechenden Praemisse aus, dass die Tätigkeit des Nehemia erst in die Regierung von Artaxerxes II Mnemon (404—358) d. h. in den Anfang des IV vorchristlichen Jahrhunderts falle (JBL XVII S. 14 A. 26, vgl. CHVEN S. 65).

Die oben (S. 106) gegen Hitzigs und Torreys Datierung erhobene Instanz der Nichterwähnung des Hohenpriesters gilt in gleicher Weise auch gegen die Ansetzung Wincklers kurz vor 168 (vgl. oben S. 96 f.). Allerdings sucht Winckler dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen durch die Annahme, dass es in der Zeit von Nehemia bis auf Simon überhaupt keinen Hohenpriester gegeben habe. Doch die Bezeichnung Eljašibs als **הַכֹּהֵן** Neh. 13, 4 dürfte als Beweis kaum ausreichen, da es sehr fraglich ist, ob der hier genannte Eljašib, dem die Oberaufsicht über die Tempelzellen zugeschrieben wird, identisch sei mit dem

Hohenpriester Eljašib, der Neh. 13, 28 ebenso wie 3, 1. 20 ausdrücklich als $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$ bezeichnet wird, vgl. Herzfeld (GVJ II S. 78. 146), Graetz (GJ II, 2 S. 161), Köhler (BG II, 2 S. 648 A. 1).

Was dagegen Neh. 12, 22 anlangt, so ist die Berufung auf die vieldeutige Stelle mit nicht ganz einwandfreiem Text (vgl. Bertholet KHCAT zu St.) an und für sich misslich. So viel dürfte jedoch feststehen, dass hier die Namen Eljašib, Jojada, Joħanan und Jaddua ohne jede nähere Amtsbezeichnung genannt sind als diejenigen, in deren Tagen Listen des Kultuspersonals angefertigt worden sind. Doch muss es strittig bleiben, ob es sich dabei um Listen der Leviten und Priester handle (Bertheau-Ryssel KEH z. St.; Siegfried HKAT z. St.) oder nur um Listen der Priester (Hölscher KHS³ z. St.) oder nur um Listen der Leviten (Batten ICC z. St.). Die erste der drei Erklärungen scheint allerdings durch den MT an die Hand gegeben zu sein, wobei jedoch statt עַל־מִלְכוּת mit 16 HSS עַד־מִלְכוּת zu lesen ist (vgl. Loehr bei Kittel BH z. St.); die zweite dagegen zieht das an der Spitze des Verses stehende הַלְלוּם zu V. 21 und tilgt gleichzeitig das vor הַכֹּהֲנִים stehende ו , während die dritte endlich Gl. b als eine aus der Liste V. 1—7 versprengte Notiz betrachtet.

Welcher von diesen drei Deutungen man auch immer den Vorzug geben will, so enthält der Vers doch keinerlei Hinweis auf eine Degradation der Nachfolger des Eljašib zu einfachen Priestern. Für Eljašibs zweiten Nachfolger und Enkel (vgl. Neh. 12, 10 f., s. Bertholet KHCAT z. St.) Joħanan ist jedoch der Besitz der hohepriesterlichen Würde ausdrücklich bezeugt durch die aramäischen Papyri aus Elephantine (vgl. Sachau APE Pap. I Z. 18).

Nicht minder unmotiviert erscheint im Hinblick auf 1, 6 und 2, 1 auch die These Wincklers, dass im B. Maleachi „nie von Priestern gesprochen wird“ (S. 535 A. 1) bzw. die Bezeichnung „Priester“ vermieden wird (S. 532).

Der Hauptbeweis Wincklers jedoch, dass sich 2, 11 ff. auf die Einführung des Kultus des Zeus Epiphanius durch Antiochus IV beziehe, beruht auf drei unbewiesenen Voraussetzungen: 1) dass 2, 11 בְּתֵּאל נִכָּר nicht die Verehrerin, sondern die Religion eines fremden Gottes bezeichne (vgl. B. II z. St.); 2) dass 2, 12 יְהוָה עֲבָאוֹת nur eine Vertauschung des ursprünglich genannten fremden Gottes, des Mešammem-el, sei (vgl. B. II z. St.);

3) dass in 2, 16 שֵׁלָה fälschlich statt נִהָה stehe, und letzteres wiederum auf einer Verlesung beruhe aus נָהַי, נִהָה = die Totenklage, die Klage um Tammuz (vgl. B. II z. St.).

Auf der gleichen Fläche mit diesen drei Voraussetzungen liegt auch die Annahme (S. 539), dass Mal. 3, 5 die drei Arten der Priester beim heidnischen Opfer: die Kašap-, die Nuph- und Shaba-priester genannt seien (vgl. B. II z. St.). Unrichtig ist auch die Behauptung, Maleachis Polemik gegen den Verfall des Kultus decke sich mit der Schilderung von der Vernachlässigung des Tempel- und Altardienstes 2. Makk. 4, 13 f. Der Vorwurf Maleachis und der des 2. Makkabäerbuches beziehen sich auf zwei ganz verschiedene Dinge. Maleachi (1, 6—14) beschuldigt die Priester, dass sie den Kultus in inkorrekt Weise ausüben, vornehmlich durch Darbringung fehlerhafter Opfertiere. Das 2. Makkabäerbuch dagegen legt den Priestern zur Last, dass sie über dem Interesse an den Kampfspielen in der Palaestra die Ausübung ihrer Amtspflichten überhaupt vergassen. Ist es denkbar, dass Maleachi, wäre er ein Zeitgenosse des Jason und Mene-laos gewesen, die griechischen Neuerungen der Zeit ganz unerwähnt gelassen hätte?

Ebenso willkürlich ist auch die Zusammenstellung von Mal. 3, 16 mit 2. Makk. 4, 43. An letzterer Stelle handelt es sich um eine vom Synedrium (*yeqovovia*) gegen den Hohenpriester Mene-laos bei dem König Antiochus Epiphanes eingeleitete gerichtliche Untersuchung bzw. Prozess (*νομίσις*), bei Maleachi dagegen um das vor Gott liegende Buch, in das er eine die Zukunft der Tempelgemeinde betreffende Eintragung macht (vgl. B. II zu 3, 16).

Die Prüfung der bisher geäußerten 7 Hauptansichten über die Entstehungszeit des B. Maleachi hat gezeigt, dass zwei derselben, die sub I und VII genannten direkt abzuweisen sind (vgl. oben S. 97 f., 105 ff.), während von den übrigen 5 (II—VI) eine jede mehrere Wahrheitsmomente aufweist, ohne jedoch dem Inhalt des gesamten Buches gerecht zu werden.

Die Wahrheitsmomente der genannten Datierungen entsprechen, wie wir sahen, z. T. den einzelnen Stücken des B. Maleachi, vgl. oben S. 98 f., 102 f., 104. Daher liegt die Annahme nahe, den gemeinsamen Fehler der bisherigen Ansetzungen vor allem darin zu suchen, dass sie fast alle das B. Maleachi chronologisch als Einheit behandeln. Eine Ausnahme bildet jedoch, soweit ich sehe, als erster Venema, der das Buch in zwei Haupt-

teile (K. 1 und KK. 2. 3.) zerlegte (vgl. oben Kap. III § 1 S. 70), und jeden der beiden Hauptteile einer anderen Zeit zuwies: K. 1 der Zeit zwischen der Ankunft Esras (458) und der ersten Statthalterschaft des Nehemia (445); KK. 2. 3 dagegen der Zeit kurz vor der zweiten Ankunft des letzteren (vgl. oben S. 91).

Einen Schritt weiter über Venema hinaus ging Hitzig (GVI S. 306) mit dem Satz: „den sieben Jahren des Bagoses, welche sich bis zum Jahre 374 erstrecken, entspricht die Siebenzahl der Reden Maleachis wohl nach Absicht, indem er sie, wie nunmehr zu denken, dazumal oder später herausgab“. Dabei grenzt jedoch Hitzig, wie bereits oben (Kap. III § 1 S. 72) bemerkt worden, die Reden, ausgenommen die in das Jahr 380 verlegte erste Rede (1, 2—5) leider nicht näher ab.

Immerhin aber dürfte sich Hitzig, unbeschadet der durchaus anfechtbaren Verlegung des B. Maleachi in das IV Jahrhundert (vgl. oben S. 106) formell auf dem richtigen Wege befinden. Jedenfalls empfiehlt es sich, im Hinblick auf das vorläufig bei der Besprechung der bisherigen Datierungen gewonnene Resultat die einzelnen Reden des siebengliedrigen B. Maleachi gesondert auf ihre Entstehungszeit zu prüfen. Dabei ist es ratsam, mit demjenigen Stück zu beginnen, das für die Bestimmung seines geschichtlichen Hintergrundes die greifbarsten Anhaltspunkte darzubieten scheint. Als ein solches aber kommt wohl in erster Linie die VI Rede (3, 13—21) in Betracht. Von diesem Punkt aus rückwärts schreitend, wollen wir die fünf vorausgehenden Reden in der umgekehrten Reihenfolge ihrer gegenwärtigen Anordnung auf ihre chronologischen Anzeichen untersuchen, um dann noch abschliessend die drei vielumstrittenen Schlussverse zu behandeln.

§ 3.

Die Entstehungszeit der VI Rede (3, 13—21).

Zwei Gruppen stehen hier einander gegenüber: die eine wird als יְרָאֵי יְהוָה (V. 16) bzw. $\text{יְרָאֵי שֵׁם יְהוָה}$ (V. 20) bzw. $\text{הַשְּׁבִי שֵׁם יְהוָה}$ (V. 16 vgl. B. II z. St.) bzw. צְדִיק (V. 18 a) bzw. עֲבַד אֱלֹהִים (V. 18 b) bezeichnet, die andre als עָשִׂי רִשְׁעָה (V. 15. 19) bzw. רָשָׁעִים (V. 21. 18) bzw. יָדִים (V. 15. 19) bzw. $\text{אֲשֶׁר לֹא עֲבָדוּ אֱלֹהִים}$ (V. 18 b).

Die ersteren haben Zeichen der Trauer angelegt und die Ordnungen Jahves mit peinlichster Gewissenhaftigkeit beobachtet (V. 14); aber trotz alledem geht es mit ihnen nicht vorwärts, der Bau ihrer Gemeinschaft will nicht wachsen, ja unaufhörlich sind sie Gefahren ausgesetzt (vgl. V. 15) und die messianische Zeit bleibt aus (V. 14 **כִּפְנֵי יְהוָה צְבָאוֹת** vgl. B. II z. St.). Sie stehen zu Gott in einem Sohnesverhältnis, sie ihrerseits tun alles, um dieses Verhältnis durch redlichen Sohnesdienst zu betätigen, aber von göttlichem Erbarmen, von jener schonenden Milde, wie sie ein Vater seinem Sohne gegenüber zu üben pflegt, haben sie bisher nichts verspürt, an nichts erkennen sie, dass Gott ihnen irgend wie eine Sonderstellung (**סִגְלָה**) eingeräumt (vgl. V. 17). Darum sind sie auf dem besten Wege, an der Jahveverehrung irre zu werden als an einer Religion, die ihnen keine realen Lebenswerte darzubieten vermag (V. 14). Von den anderen, den **עֲשֵׂי רִשְׁעָה**, dagegen heisst es, dass sie Gott versucht d. h. wohl durch anmassende Reden seine Parusie herausgefordert haben, aber trotzdem scheinen sie gegen jede Gefahr und Strafe immun zu sein, ja wohlgegründet wie ein Bau stehen sie in unerschütterlicher Festigkeit da (V. 15). Um Jahves Verehrung, um seinen Dienst kümmern sie sich nicht (V. 18) und über die Seinen d. h. die Tempelgemeinde üben sie eine gewalttätige Herrschaft aus, sie treten sie gleichsam mit Füßen (vgl. V. 21), halten sie gleichsam in harter Gefangenschaft (vgl. V. 20). Daher werden diese von den Gottesfürchtigen beneidet und glücklich gepriesen (V. 15); scheint doch das von der landläufigen Vergeltungslehre geforderte Verhältnis von Frommen und Gottlosen in sein striktes Gegenteil verkehrt zu sein (vgl. V. 18).

Diese Frage beschäftigt die „Gottesfürchtigen“ auf das allerintensivste, sie ist der unaufhörliche Gegenstand ihrer Unterredungen; bei allen ihren Zusammenkünften beraten sie darüber in Rede und Gegenrede (V. 16), ja unablässig bestürmen sie Gott mit ihren Zweifeln und Klagen (V. 13). Doch — so tröstet der Prophet die schmerzlich bewegten Herzen der „Gottesfürchtigen“ — sie haben nicht umsonst gegrübelt und gefleht, denn Gott hat ihr Flehen erhört. Was die Gegenwart vermissen lässt, wird die nächste Zukunft bringen. Diese Zukunft aber ist sicher dadurch verbürgt, dass sie gleichsam wie ein pro memoria für Gott in das vor ihm liegende Schicksalsbuch eingetragen ist (V. 16).

Hier in das Schicksalsbuch hat Gott eigenhändig es aufgezeichnet (zu der LA **בְּסֵפֶר יִיְהוָה** s. B. II z. St.), dass der unmittelbar bevorstehende Tag Jahves einen völligen Wandel in dem Verhältnis der Gottesfürchtigen zu ihren Gegnern herbeiführen wird (V. 17f.). Ein verheerender Gewittersturm wird losbrechen und die „Gottlosen“ mit Stumpf und Stiel vernichten (V. 19). Nachdem das Unwetter sich gelegt, leuchtet im Osten sonnen- gleich das Kennzeichen der neuen Herrlichkeitszeit auf — die göttliche Glorie, der die Gottesfürchtigen, über die verkohlten Leichen ihrer Feinde dahinschreitend, jauchzend entgegenziehen (V. 20 f.). An diesem Triumph, den Gottes erbarmende Huld für die Gottesfürchtigen in Bereitschaft hält, werden sie ihr Sohnes- verhältnis und ihre Sonderstellung in unmissverständlichster Weise erleben (V. 17).

Bei der Auslegung von 3, 16 (s. B. II z. St.) wird des näheren gezeigt, dass unter den **יְרֵאֵי יְהוָה** die Tempelgemeinde zu verstehen ist (vgl. auch B. II zu 3, 18 und 3, 20), des- gleichen bei der Auslegung von 3, 18. 21 (s. B. II z. d. St., vgl. auch ebenda zu 2, 17; 3, 5. 15. 19), dass mit den **רְשָׁעִים** die Samariter gemeint sind. Im Zusammenhang mit dieser Deutung wird bei der Auslegung von 3, 14 (s. B. II z. St.) der Versuch gemacht, die in diesem Verse enthaltene Selbstaussage der Tempelgemeinde, dass sie „ordnungsgemäss die Ordnung Jahves beobachtet und in Trauerschwärze einhergegangen“ auf die Neh. 8—10 berichteten Ereignisse zu beziehen d. h. auf die feierliche Kanonisierung des Gesetzbuches Esras sowie die diesem Akt vorangegangene Bussfeier am 24 Tisri des Jahres 457. Zu dieser Datierung der Gesetzesverlesung bereits im Jahre nach der An- kunft Esras in Jerusalem (458) statt der herkömmlichen An- setzung im Jahre 444 s. unten Kap. V § 4.

Sind wir mit unserer Erklärung von 3, 14 im Recht, dann hätten wir in den genannten Vorgängen den terminus a quo für die Entstehungszeit der vorliegenden Rede 3, 13—21. Ein ent- sprechender terminus ad quem fehlt, doch werden wir wohl nicht irre gehen, wenn wir die Rede bald nach den Tisritagen des Jahres 457 ansetzen. Die Stimmung, die sie widerspiegelt, er- klärt sich ohne Schwierigkeiten aus der Sachlage bald nach der Konstituierung der Gemeinde und der Verpflichtung auf das Ge- setz. Die Gemeinde hatte das ihrige getan, um das Ideal eines

„reinen Volkes auf reinem Boden“ (vgl. Bertholet SIJF S. 153) zu verwirklichen. Sie schien ihrer eigenen Ansicht nach reif für die messianische Zeit. Aber die heissersehnte Heilszeit kam trotz alledem nicht. Die Samariter, die sich von der Verpflichtung auf das Gesetz ferngehalten hatten (Neh. 9, 2), schienen recht behalten zu sollen; sie geberdeten sich übermütiger denn je, sie verhöhnten die Heilserwartungen der Tempelgemeinde, spöttisch forderten sie den Anbruch der Parusie Jahves heraus, sie spielten der Gemeinde gegenüber die überlegenen Herren — und ihnen geschah doch nichts, kein Strafgericht Gottes traf sie, ihr Ansehen litt nicht den geringsten Abbruch: wie ein üppiger, festgewurzelter Baum, wie ein festgezimmertes Haus standen sie da (V. 15). Sie schienen ja die eigentlichen Söhne Gottes, sein Sondereigentum zu sein, denen von Gott eitel Huld und Milde widerfährt (vgl. V. 17). Die Gemeinde aber hatte das Gefühl, von ihnen zertreten zu sein und sich in tiefster Abgeschlossenheit vor ihnen verbergen zu müssen (vgl. V. 20 f.).

Diese Situation, wie sie uns die vorliegende Rede an die Hand gibt, ist wohl psychologisch vollkommen verständlich bald nach den Tišritagen des Jahres 457. Aus dieser Situation erklären sich auch am ehesten sowohl die Zweifel und Klagen, die damals die Tempelgemeinde bewegten, als auch die Art der Verheissungen, mit denen der Prophet sie tröstet.

§ 4.

Die Entstehungszeit der V Rede (3, 6—12).

Die in dieser Rede vorausgesetzte Situation scheint gleich auf den ersten Blick von der des vorhergehenden Stückes wesentlich verschieden zu sein.

Nicht zwei Gruppen stehen hier einander gegenüber, wie in 3, 13—21, vielmehr nur mit der Tempelgemeinde allein hat der Prophet es hier zu tun. Dabei muss diese, weit davon entfernt, sich der Erfüllung des göttlichen Willens rühmen zu können, sich vielmehr den bitteren Vorwurf vom Propheten gefallen lassen, dass sie seit jeher den göttlichen Satzungen zuwidergehandelt (V. 7). Nicht wie 3, 14 Gesetzestreue, sondern Gesetzesübertretung ist die Signatur der Zeit. Die Gesetzesübertretung, die hier als von den Vätern ererbte (V. 7) und zugleich von der Gesamtgemeinde begangene Kollektivschuld (V. 9) erscheint, wird

übrigens auf die mangelhafte Ablieferung des Zehnten und der Teruma d. h. der Abgaben für das Kultuspersonal beschränkt (V. 8). Statt das Priester- und Levitendeputat in ungeminderter Höhe in die Tempelzellen abzuliefern (V. 10) hat die Gemeinde dieses, sei es ganz, sei es teilweise, in betrügerischer Weise zurückbehalten (V. 8).

Wird durch diese Stellung zu den Tempelabgaben das innere Gepräge des Gemeindelebens gekennzeichnet, so ihr äusseres durch verheerende Naturkalamitäten, wie Dürre, Misswachs und Heuschreckenplage, die gleich einem furchtbaren Gottesfluch auf dem kleinen Gemeinwesen lasten und es samt seinem Gebiet in den Augen der umwohnenden Nachbarvölker verächtlich machen (V. 9—12).

Beide Tatsachen, die Rückständigkeit der Tempelpraestanden und die Landplagen, bringt der Prophet in engsten ursächlichen Zusammenhang miteinander: letztere sind lediglich Strafen für erstere oder genauer, erzieherische Besserungsversuche in der Hand Jahves zu dem Zweck, eine Umkehr der Gemeinde herbeizuführen. Doch die Gemeinde hat diesen Zusammenhang bisher verkannt, der Prophet aber möchte ihn ihr zum Bewusstsein bringen. Darum fordert er die Gemeinde auf, es wenigstens probeweise mit der genauen Beobachtung des Zehntengebots zu versuchen (V. 10 a); dieser Versuch allein schon werde alle Not der Gegenwart in ihr Gegenteil verwandeln: die Dürre in reichlichen Regen, den Misswachs in üppige Fruchtbarkeit, die Geringschätzung von seiten der Heiden in lobpreisende Bewunderung (V. 10 b—12). Die Art der Zehntenentrichtung, auf die der Prophet hier Bezug nimmt und die in der Ablieferung an das Tempelmagazin bestand, stimmt vollkommen mit der Praxis der nachexilischen Zeit, wie sie sowohl durch die Chronik (II 31, 11 f.) bezeugt ist, als auch durch das Buch Nehemia in seinen verschiedenen Bestandteilen, sei es durch die Memoiren Nehemias in ihrer ursprünglichen Gestalt (Neh. 13, 5. 12), sei es durch die Memoiren Esras in überarbeiteter Gestalt (Neh. 10, 38 a), sei es durch die rein chronistischen Partien (Neh. 12, 44).

Ueber eine etwas differierende Form der nachexilischen Praxis in Neh. 10, 38 b. 39, sowie über den in Neh. 10, 40 enthaltenen Vermittelungsversuch zwischen diesen beiden Formen s. B. II zu 3, 10. Was dagegen das Verhältnis zum Pentateuch anlangt, so deckt sich die hier bei Maleachi vorausgesetzte und

für die nachexilische Zeit bezeugte Zehntenpraxis mit keiner der in den einzelnen Gesetzeskorpora erhaltenen Zehntenforderung restlos. Das Bundesbuch, sowohl das elohistische (Ex. 20, 22—23, 33) als das jahvistische (Ex. 34, 10—26, vgl. Steuernagel, Einl. S. 153; Kittel GVI² I S. 468 f. A. 3) bietet überhaupt keine Bestimmung über den Zehnten. Das Deuteronomium fordert vor allem Zehntenopfermahlzeiten am Zentralheiligtum in zwei aufeinander folgenden Jahren. Die Zehntenopfermahlzeit wird auf den vegetabilischen Zehnten (den Zehnten von Getreide, Oel, Most) beschränkt, wobei jedoch die Umwandlung des Naturalzehnten in Geld zulässig ist. In jedem dritten Jahr dagegen soll der Zehnte als Armensteuer verwandt werden, indem er in den einzelnen Ortschaften den Leviten, den Gerim, den Waisen und Witwen zu deren Unterhalt überwiesen wird (Dt. 14, 22—29 vgl. 12, 6. 11. 17; 26, 12). Im Unterschied von D kennt P den Zehnten nur als Abgabe an die Leviten und zwar, im Sinne einer Remuneration für ihren Dienst am Heiligtum einerseits und einer Kompensation für ihre Landlosigkeit andererseits; von diesem Zehnten entrichten die Leviten wiederum einen Zehnten an die Priester (Num. 18, 21—32). Neben dem vegetabilischen Zehnten (Num. 18, 21 ff. vgl. Lev. 27, 30 f.) erwähnt P in einer offenbar jüngeren Schicht auch noch einen animalischen (Lev. 27, 32 f. vgl. 2. Chr. 31, 6), von dem es hier (in der jüngeren Schicht) ebenso wie vom vegetabilischen einfach heisst, dass er Jahve geheiligt d. h. eine an das Heiligtum abzuliefernde Abgabe sei, vgl. Dillmann-Ryssel KEH² zu Lev. 27, 32 f.). Fällt demnach, wie bereits oben bemerkt worden, keine der pentateuchischen Bestimmungen über den Zehnten mit der bei Maleachi vorausgesetzten Zehntenpraxis zusammen, so ist doch die nahe Verwandtschaft der letzteren mit den Forderungen von P in dessen älteren Schichten unverkennbar. Ganz wie Num. 18, 21 ff. handelt es sich auch bei Maleachi nur um einen vegetabilischen Zehnten; zwar wird der Zehnte bei Maleachi nirgends ausdrücklich auf den Fruchtzehnten beschränkt, doch scheint sich diese Beschränkung indirekt aus 3, 11 zu ergeben.

Ganz wie in Num. 18, 21 ff. erscheint auch bei Maleachi der Zehnte als kirchliche Abgabe, allerdings mit dem Unterschiede, dass nach Num. 18, 21 ff. diese Abgabe direkt den Leviten zu entrichten ist, während nach Mal. 3, 10 die Ablieferung an das Tempelmagazin erfolgt, jedoch mit dem Zweck, als טָרָה

= Zehrung, d. h. doch wohl für das Kultuspersonal, zu dienen, s. B. II zu 3, 10.

Aus dieser engen Berührung der Forderung Maleachis mit der des P ist mehrfach der Schluss gezogen worden, Maleachi setze bereits die Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetzbuch Esras (Neh. 10) voraus. So z. B. Kuenen (0² § 84, 11), Torrey (EB III S. 2910), vgl. auch Köhler (S. 21), Keil (S. 682), De Wette-Schrader (Einl.⁸ S. 484), Hitzig-Steiner (S. 414), Volck (PRE³ XII S. 108). Andere dagegen, wie Nowack (S. 423. 441), Wellhausen (S. 209 f.), Marti¹⁰ (S. 458. 474 f.), G. A. Smith (S. 336), Cornill (Einl.⁷ § 38, 2), Bennett (RPP S. 97), Welch (DB III S. 219), W. R. Smith (EBr⁹ XV S. 314 A. 2), Driver (Min. proph. S. 292), Budde (GAHL S. 174), J. M. P. Smith (S. 8 f.) begnügen sich damit, aus dieser Verwandtschaft zu folgern, „dass Gesetz und Brauch inbetreff gewisser heiliger Abgaben inzwischen (d. h. noch vor der Veröffentlichung des Gesetzbuches Esras) einen Schritt vom Deuteronomium aus dem Priesterkodex entgegen getan haben“ (Budde), bzw. dass die Zehntenordnung Maleachis eine ganz natürliche, durch die besonderen nachexilischen Verhältnisse bedingte Modifikation der deuteronomischen Forderung sei (W. R. Smith). Noch einen Schritt weiter geht die Erklärung von König (Einl. S. 378) und Gr. Baudissin (Einl. S. 589), das von Esra veröffentlichte Gesetzbuch sei schon vor seiner Verlesung in den leitenden Kreisen bzw. einzelnen bekannt gewesen. Diese Erklärung dürfte auf der richtigen Spur sein: In der Tat scheint der Abschnitt 3, 6—12 von einer förmlichen Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetzbuch Esras bzw. das Zehntengebot des P (Neh. 10, 38) noch nichts zu wissen; sonst hätte doch der Prophet auch hier irgendwie bzw. ähnlich, wie in der folgenden Rede (3, 14) auf diesen Akt Bezug genommen. Andererseits aber setzt der Prophet eine gewisse Bekanntschaft mit der Zehntenforderung des P bei seinen Zuhörern voraus. Wie könnte er ihnen sonst die Verletzung derselben vorwerfen (3, 8), und zwar im Zusammenhang mit einer seit jeher bestehenden Uebertretung des göttlichen Willens (3, 7)?

Einen Fingerzeig scheint der Ausdruck בִּרְנִי in V. 10 zu bieten. Das Zeitwort בִּרְנִי bedeutet hier, wie bei der Auslegung (s. B. II z. St.) gezeigt wird, das versuchsweise Inangriffnehmen eines bestimmten Verhaltens = den Versuch machen, versuchsweise beginnen, probieren, auf die Probe stellen.

Die Aufforderung, die der Prophet in betreff der Zehntenpflicht an die Gemeinde richtet, soll demnach nur versuchsweise von ihr erfüllt werden. Eine derartige, in ihrem Ton mehr einer herzandringende Bitte als an einem gebieterischen Befehl angenäherte Aufforderung dürfte sich jedenfalls unendlich viel besser aus der Zeit vor der öffentlichen Verpflichtung des Volkes auf das Gesetzbuch Esras (Neh. 10), als nach derselben erklären.

Auch die Bitte des versammelten Volkes an Esra (Neh. 8, 1), das Gesetzbuch herbeizubringen, um daraus vorzulesen, setzt doch eine gewisse Bekanntschaft mit diesem Gesetzbuch bei der Gemeinde auch noch vor seiner Verlesung voraus. Daher ist es wahrscheinlich, dass Esra bald nach seiner Ankunft den Versuch gemacht haben wird, Interesse und Verständnis für das von ihm mitgebrachte Gesetzbuch zu wecken, vgl. Stade, GVI II, S. 176. Mit welchen Mitteln Esra die Erreichung dieses Zieles angestrebt, lässt sich bei dem völligen Schweigen der Quellen über diesen Punkt leider mit Sicherheit nicht mehr ermitteln.

Wir sind hier lediglich auf Rückschlüsse und Vermutungen angewiesen, an denen es in der Tat in den Darstellungen dieser Periode auch nicht fehlt, vgl. Herzfeld (GVJ II, S. 24—38), Ewald (GVI³ IV, S. 186—191), Köhler (BG II, 2, S. 606). So viel dürfte jedenfalls feststehen, dass Esra vor allem darauf bedacht war, einen Kreis gleichgesinnter Männer um sich zu sammeln, die auf dem Wege öffentlicher oder privater Unterweisung die Gemeinde allmählich mit dem neuen Gesetzbuch bekannt machen sollten, sie in dieses einführten und dafür erwärmten. Zwei derselben finden wir schon in der Umgebung Esras, bei dem Aufbruch von Babel: Jojarib und Elnathan; sie führen den Titel מְבִינִים d. h. Lehrer (Esr. 8, 16, vgl. Bertholet KHCAT z. St.).

Bei dem Akt der öffentlichen Gesetzesverlesung wurden laut Neh. 8, 7 f. (vgl. Siegfried HKAT z. St.) in den Zwischenpausen einzelne Abschnitte von Leviten dem Volk erklärt (מְבִינִים bzw. שׂוֹם שְׂכָל). Diese Tatsache setzt bei den Leviten eine genauere Kenntnis des Gesetzbuches Esras voraus. Die Gehilfen Esras rekrutierten sich demnach vermutlich in erster Linie aus dem Kultuspersonal des Heiligtums, doch mag es auch Laien unter ihnen gegeben haben. Die Esr. 8, 16 genannten Lehrer, (מְבִינִים) Jojarib und Elnathan, können solche gewesen sein, vgl. oben Kap. I § 5 S. 43. Es würde demnach der bereits oben

(S. 46) geäußerten Annahme nichts im Wege stehen, auch Ma-leachi auf Grund des vorliegenden Abschnittes seines Buches zu den Gehilfen Esras zu rechnen, die sich mit ihrem Wort in den Dienst des neuen Gesetzbuches gestellt.

Der Inhalt von 3, 6—12 passt jedenfalls vortrefflich zu dieser Tätigkeit, soll doch die vorliegende Rede vor allem eine besonders charakteristische Bestimmung des neuen Gesetzbuches — die völlig umgestaltete Zehnten- und Abgabenordnung — in der Gemeinde einbürgern.

Nach dem Ausgeführten würde die Rede 3, 6—12 uns in die Zeit verweisen, die zwischen der Ankunft Esras in Jerusalem am 1. Ab des 7. Jahres des Artaxerxes (Esr. 7, 8 f.) und dem Akt der feierlichen Gesetzespromulgation am 24. Tišri (Neh. 9 f.) lag d. h. zwischen dem Hochsommer 458 und dem Herbst 457 (vgl. oben S. 112).

Die äussere Veranlassung zu dieser Rede scheint eine Heuschreckenplage, mit Dürre und Misswachs im Gefolge, gewesen zu sein (V. 9 ff.). Der Prophet benutzt die Naturkatastrophe und den damit verbundenen wirtschaftlichen Notstand, um mit allem Nachdruck für die neue Zehntenordnung einzutreten (V. 10), nachdem er vermutlich auch schon früher nach dieser Richtung hin tätig gewesen zu sein scheint (V. 8, vgl. oben Kap. I § 5 S. 46, s. auch B. II zu 3, 10.).

Sind wir mit unserer Ansetzung im Recht, dann hätten wir in der vorliegenden Rede zugleich ein prophetisches Zeugnis über einen Zeitraum, den die altt. Geschichtsdarstellung, wie sie in den BB. Esra und Nehemia vorliegt, mit völligem Stillschweigen übergeht.

§ 5.

Die Entstehungszeit der IV Rede (2, 17—3, 5).

Die Situation dieser Rede erinnert vielfach an die von 3, 13—21 (vgl. oben § 3). Hier wie dort stehen sich zwei Gruppen gegenüber: die Tempelgemeinde und die *עֲשֵׂי קֵץ* (2, 17), die 3, 5 näher gekennzeichnet werden als Zauberer, Ehebrecher und heuchlerische Bekenner des Jahvenamens, die Jahve nicht fürchten, d. h. die Samariter, s. B. II zu 2, 17 und 3, 5. Hier wie dort bestürmt die Tempelgemeinde Jahve mit Klagen und Fragen kleinmütigen Zweifels (2, 17 vgl. 3, 13); hier wie dort

(vgl. 3, 15) stehen die Klagen und Fragen im Zusammenhang mit dem Wohlergehen der Samariter; hier speziell erscheinen letztere der Tempelgemeinde als Gegenstand besonderen göttlichen Wohlgefallens bzw. normgemässer Vollkommenheit in den Augen Jahves (2, 17).

Aus dieser Anfechtung ergibt sich dann hier weiter der Zweifel sowohl an dem sittlichen Charakter Jahves als auch an der Wahrscheinlichkeit seiner Parusie zum Zweck strafrichterlichen Einschreitens (2, 17). Von diesen beiden Zweifeln kommt übrigens, wie wir sahen, in der VI Rede (3, 13—21) nur letzterer wenigstens teilweise (3, 14 מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת vgl. oben S. 111) zum Ausdruck.

Doch damit ist der Unterschied zwischen der Situation von 3, 13—21 und der von 2, 17—3, 5 noch nicht erschöpft. Derselbe liegt vielmehr in der wesentlich verschiedenen Beschaffenheit der Gemeinde, die hier und dort vorausgesetzt wird. Dort pocht die Gemeinde auf ihre Treue in der Gesetzeserfüllung (3, 14), hier dagegen erscheint sie, wenigstens in der Person ihres Kultuspersonals, als durchaus reformbedürftig. Dieses gleicht einem von Schlacken zersetztem Edelmetall (3, 3) m. a. W. eine Läuterung und Reinigung ist für die „Söhne Levis“ durchaus notwendig, denn die Opfer, die sie darbringen, werden nicht בְּצִדְקָה d. h. in korrekt-vorschriftsmässiger Weise dargebracht (vgl. 3, 3); darum hat Jahve auch an diesen Darbringungen kein Wohlgefallen (vgl. 3, 4).

Doch die Gemeinde oder, richtiger gesagt, ihr Kultuspersonal und ihr Kultus sind nicht nur reformbedürftig, sondern sie stehen auch faktisch am Vorabend einer grossen Reform. Diese Reform wird das Werk eines Boten sein, dessen schreckenerregendes Auftreten der Parusie Jahves vorangeht: es ist der Wegbereiter Jahves vor dessen Einzug in den Tempel, der Mal'akh Jahve, auch Mal'akh-hab-b'rith genannt, nach dem die Gemeinde schon sehnsüchtig ausschaut, und dessen Ankunft der Prophet für die allernächste Zeit in Aussicht stellt; ist doch Gott schon im Begriff, diesen Boten auszusenden, ja der Bote ist sogar schon unterwegs (3, 1 f.). Man sieht, auch die prophetische Antwort auf die Zweifel der Gemeinde ist hier eine andere als in 3, 13—21. Allerdings stellt der Prophet in den beiden Reden die unmittelbar bevorstehende Parusie in Aussicht. Doch in beiden Fällen ist die Bedeutung der Parusie eine verschiedene. In 3, 13—21 bringt die Parusie den Samaritern die völlige Vernichtung, der

Tempelgemeinde dagegen den unmittelbaren Anbruch der messianischen Zeit (vgl. oben § 3). In 2, 17—3, 5 bedeutet jedoch die Parusie für die Samariter allerdings auch ein Kommen Jahves zum Gericht (3, 5), für die Tempelgemeinde dagegen vor allem einen Läuterungs- und Reinigungsprozess des Kultuspersonals, nach dessen Durchführung erst die Ordnungen der Endzeit in Kraft treten können (3, 3 f.).

In der VI Rede erscheint der Tag Jahves, der Tag, den er bereitet, und an dem seine Glorie über Jerusalem erstrahlt, unmittelbar (3, 17—21), hier dagegen geht der Erscheinung Jahves (3, 5) noch der „Tag“ seiner Wegbereitung voran (3, 2 ff.) m. a. W. der Advent Jahves muss erst durch den Advent seines Boten vorbereitet werden.

Wer dieser Bote sei, sagt der Prophet nicht, da diese Gestalt vermutlich zu dem festen Inventar der volkseschatologischen Erwartungen gehörte (3, 1 אִשֶּׁר אֲתֵם הַפְּצִים vgl. B. II z. St., s. auch unten Kap. VI § 4). Doch vermutlich hat, wie in B. II zu 3, 1 des näheren gezeigt wird, Maleachi der volkseschatologischen Figur des Wegbereiters eine konkret geschichtliche Beziehung auf die Person Esras gegeben.

Jedenfalls lässt die in 2, 17—3, 5 vorausgesetzte Lage: der Verfall des reformbedürftigen Kultus und Kultuspersonals (V. 3 f.) sowie die Machtstellung der synkretistischen Samariter (3, 5; 2, 17) sich durchaus in Einklang bringen mit dem Bilde, das wir auf Grund des Esrabuches uns von den Zuständen in Palästina vor der Ankunft des priesterlichen Reformators machen können, vgl. Esr. 7, 14. 17 f. 23, s. auch Stade, GVI II, S. 128—132. Guthe, GVI³, S. 284 f.

Als terminus ad quem ergäbe sich demnach das Eintreffen Esras in Jerusalem, das laut Esr. 7, 8 f. am 1. Ab des 7. Jahres des Artaxerxes I d. h. 458 erfolgte. Doch vielleicht lässt sich auch der terminus a quo noch näher bestimmen. Bereits oben (S. 119) war darauf hingewiesen worden, dass nach 3, 1 Jahve nicht nur im Begriff stehe seinen Wegbereiter auszusenden, sondern dass der erwartete Bote bereits unterwegs sei (הַיְדֻבָּא vgl. B. II zu 3, 1). Laut Esr. 8, 31 brach Esra am 12. Nisan mit seiner Karawane vom Ahawafusse auf, nachdem er laut Esr. 7, 9 ursprünglich bereits den 1. desselben Monats als Termin der Abreise bestimmt hatte.

Demnach dürfte die Rede 2, 17—3, 5 vermutlich in die Zeit zwischen dem Nisan und dem Ab d. h. in den Sommer des Jahres 458 zu verlegen sein.

§ 6.

Die Entstehungszeit der III Rede (2, 10—16).

Bereits Cornel. a Lap. (S. 339) hat die in dieser Rede enthaltene Polemik gegen die Mischehen im Hinblick auf Esr. 9. 10 als Beweis für die voresranische Abfassungszeit des B. Maleachi geltend gemacht. Von den oben § 1 (S. 88 f.) genannten neueren Vertretern dieser Datierung sind, wie ebenfalls bereits oben (S. 90) gezeigt worden, ihm in diesem Punkt gefolgt: König (Einl. S. 377; GRG S. 275), Cornill (Einl.⁷ § 38, 2), Kautzsch (Abr. S. 188), Welch (DB III S. 219), vgl. auch Stade (GVI II S. 133 A. 1), Nowack (S. 436), v. Hoonacker (S. 722).

Jedenfalls aber scheint die hier für die Zeit des ganzen Buches gezogene Schlussfolgerung, durchaus für die Ansetzung der vorliegenden Rede gelten zu können.

Vergleicht man die Rede 2, 10—16 mit dem Bericht Esras 9 f., so dürfte in der Tat eine ganze Reihe von Momenten für die Priorität der ersteren sprechen.

Aus der Beschwerde, die die Gemeindeglieder bei Esra offenbar sehr bald nach seiner Ankunft in Jerusalem im Jahre 458 über die in der Gemeinde vorgekommenen Mischehen führen (Esr. 9, 1 f.), geht deutlich hervor, dass dieser Schaden bereits vor Esras Ankunft den Bestand des Gemeindelebens bedroht hatte, ja dass den Gemeindevorstehern der gefahrbringende Charakter dieser Ehen bereits zu klarem Bewusstsein gekommen war (vgl. König a. a. O.). Bis nach Babel scheint ja allerdings die Kunde von dem Umfang dieser Erscheinung nicht gedrungen zu sein; sonst wäre Esras Bestürzung, wie sie Esr. 9, 3 ff. beschrieben wird, nicht ganz verständlich, falls man sich nicht zu der Verlegenheitsauskunft Ed. Meyers (EJ S. 240, vgl. GA III S. 204, s. auch Wellhausen IJG⁵ S. 172) bekennen will, Esras Verhalten sei „doch nur eine geschickt inszenierte Komödie“ gewesen.

Dabei fällt auf, dass die Art und Weise, wie die Gemeindeglieder die Mischehen vor allem als kultische Sünde, als Ver-

letzung des Heiligkeitsprinzips der Gemeinde auffassen, sich auf das engste mit dem Urteil Maleachis berührt.

Die Gemeindehäupter heben in ihrer Beschwerde ausdrücklich hervor, dass die Mischehen eine Vermischung (התערב) des „heiligen Samens“ (זרע הקדוש) mit heidnischen Elementen (עמי) bedeute (Esr. 9, 2). In ganz ähnlicher Weise sind für Maleachi (2, 11) die Ehen mit Heidinnen vor allem eine Entweihung (חלל) des Heiligtums (קדוש), das Jahve liebt, d. h. des Tempels. Ebenfalls in Uebereinstimmung mit Maleachi werden die Mischehen von den Gemeindevorstehern als תועבה bezeichnet (Esr. 9, 1. Mal. 2, 11). Auch der Ausdruck זרע הקדוש (Esr. 9, 2) erinnert trotz der etwas abweichenden Bedeutung doch an Maleachis זרע אלהים (Mal. 2, 15, vgl. B. II zu St.).

Diese kultisch-orientierte Beurteilung der Mischehen wurzelt in dem ezechielischen Heiligkeitsideal, ist gleichsam die praktische Anwendung dieses Ideals auf eine konkrete Erscheinung des öffentlichen Lebens. Findet sich nun aber diese Anwendung einerseits bei Vertretern der Gemeinde und andererseits bei einem Propheten, so ist es von vornherein wahrscheinlicher, dass sie zuerst von letzterem vollzogen worden ist. Ja, wäre uns das B. Maleachi nicht überkommen, so wäre man unwillkürlich geneigt, für die voresranische Zeit die Tätigkeit eines im ezechielischen Sinne wirkenden Propheten zu postulieren. Es liegt daher nahe, nicht nur mit König (a. a. O.) das Verständnis für die Verwerflichkeit der Mischehen bei den Gemeindehäuptern Esr. 9, 1 f., sondern auch die spezifisch-ezechielische, kultisch-orientierte Beurteilung derselben auf Maleachis Predigt zurückzuführen.

Diese Annahme findet ihre Bestätigung durch folgende Erwägungen:

Die Unsitte der Mischehen scheint zur Zeit der Ankunft Esras bereits ein fortgeschritteneres Stadium erreicht zu haben, als zur Zeit Maleachis.

Nach Esr. 9, 2 sind schon in zwei Generationen Mischehen vorgekommen; Väter und Söhne haben Samariterinnen gehehlicht. Bei Maleachi dagegen ist nur von den Mischehen einer, nämlich der jetzt lebenden Generation die Rede.

Nach Esr. 9, 1 f. haben sich alle Schichten und Stände der Bevölkerung der Mischehen schuldig gemacht, sowohl Laien als

Priester und Leviten, sowohl einfache Gemeindeglieder als auch Gemeindevorsteher (הַשָּׂרִים וְהַכֹּהֲנִים). Auch bei Maleachi (2, 11) könnte der Ausdruck בְּיִשְׂרָאֵל וּבִירוּשָׁלַם bzw. יְהוּדָה alle Bestandteile der Gemeinde in sich begreifen, doch ist es auffallend, dass er in diesem Zusammenhange mit keinem Wort die Beteiligung der Priester und Leviten an den Mischehen erwähnt, während er doch sonst in der Geltendmachung der Sünden und der Schuld der Levisöhne nicht gerade zurückhaltend ist (vgl. Mal. 1, 6—2, 9).

Ganz besonders beachtenswert aber ist, dass der spontane Antrag des Šekhanja ben Jehiel, dem Uebel zu steuern (Esr. 10, 2 ff.), sich vollkommen mit der Forderung Maleachis (2, 16) deckt. Unter dem unmittelbaren Eindruck des Bussgebets, das Esra auf die Kunde von den Mischehen hin gehalten, erbietet sich Šekhanja in freimütiger Anerkennung der begangenen Schuld in seinem und seiner Gesinnungsgenossen Namen, sich durch einen feierlichen Eidschwur zur Entlassung der fremden Weiber und deren Kinder verpflichten zu wollen. Esra greift freudig zu und lässt unverzüglich alle anwesenden Vorsteher der Gemeinde, sowohl die geistlichen als die weltlichen, schwören (Esr. 10, 2—5).

In B. II zu 2, 16 wird gezeigt, dass anstatt des missverständlichen כִּרְשָׁנָא שְׁלָחָא אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל es sich empfiehlt zu lesen כִּי שְׁלָחָא אֲשֶׁר שָׂנָא יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל = vielmehr entlasse die, welche Jahve, der Gott Israels, hasst. Sind wir mit unserer Emendation im Recht, dann hat schon Maleachi die Forderung, betreffend die Scheidung von den heidnischen Weibern, ausgesprochen. Bei Maleachi erscheint diese Forderung als der natürliche Abschluss seines Urteils über die Mischehen als einen Frevel an den nationalen und religiösen Gütern der Gemeinde (2, 10. 11), am Tempel (2, 11) und am Geist (2, 15), an der eigenen Familie, an Frau und Kindern (2, 14 f.), ja an der eigenen Person (2, 16 aβ), als ein Hinderniss für das Kommen des messianischen Reiches (2, 13), als einen gottverhassten Rückfall ins Heidentum (2, 11 תוֹעֵבָה) m. a. W. bei Maleachi ist die obengenannte Mahnung allseitig motiviert.

Die analoge Forderung im Munde Šekhanjas dagegen trägt mehr den Charakter einer spontanen Aeusserung, die eigentlich nur auf Grund der voraufgegangenen Predigt Maleachis verständlich ist. Hätte Šekhanja letztere nicht gekannt, so würde man als Antwort auf Esras Buss- und Klagegebet eher ein Ge-

lütde erwarten, ähnlich der in Neh. 13, 25 formulierten Verpflichtung, in Zukunft keine weiteren Mischehen einzugehen; ja, durch die in Esr. 9, 14 enthaltenen Worte des Esragebetes schien ein derartiges Gelübde direkt an die Hand gegeben.

Auf eine prophetische Auktorität beruft sich Šekhanja freilich nicht. Nach dem MT (Esr. 10, 3) nimmt er nur Bezug auf die Tora, nach deren Bestimmungen gehandelt werden solle. Die Bezugnahme auf die Tora weist vermutlich auf die in dem Gebet Esras (Esr. 9, 11 f.) frei reproduzierten Verordnungen des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 18, 24 f. 27) und des Deuteronomiums (Dt. 7, 1 ff.; 23, 7; 11, 8) zurück, vgl. Bertholet, EN z. St.

Doch fragt es sich, ob nicht Esr. 10, 3 mit Guthe-Batten (SBOT) und Hölscher (KHS³ II) nach 1. Esr. 8, 92 Luc. (*καὶ ὅσοι πειθαρχοῦσι τῷ νόμῳ κυρίου ἀναστάντες εἶπον πρὸς Ἐσδραῖον*) zu lesen sei **וְכָל-הַחֲרָדִים בְּמִצְוֹת אֱלֹהִים קָמוּ וַיֹּאמְרוּ אֶל-עֶזְרָא**

Jedenfalls aber liegt in dem **בְּעֵצַת אֲדָנָי** (MT, Bertheau-Ryssel, Bertholet, Siegfried) bzw. **בְּעֵצַתְךָ** (Guthe-Batten, Hölscher nach LXX *ὡς ἂν βούλη* und 1. Esr. 8, 91 *ὡς ἐκράθη σοι*) eine Bezugnahme auf Esras Worte 9, 11 f., vgl. Siegfried EN z. St. Damit ist aber wenigstens indirekt eine Beziehung zu prophetischen Aussprüchen über die Mischehen, wenn auch nicht ausgedrückt, so doch zum mindesten angedeutet; kennzeichnet doch Esra an der genannten Stelle die von ihm in freier Wiedergabe angeführten Stellen des Deuteronomiums (Dt. 7, 1 ff.; 23, 7; 11, 8) bzw. des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 18, 24 f. 27) als prophetisch, als von Gott geboten durch seine „Knechte, die Propheten“.

Zu dieser Auffassung pentateuchischer Bestimmungen als Prophetenwort bemerkt Bertheau-Ryssel (KEH² z. St.) und im Anschluss an ihn Geissler (Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren, 1899, S. 28), dass es sich hier um eine Zusammenfassung handle von Aussprüchen der Propheten, die sich auf die Verschwägerung mit fremden Völkern beziehen. Trotz des oben über die Bezugnahme Esras auf H und D Bemerkten könnte diese Erklärung doch nicht nur insofern im Recht sein, als Esra hier die Tätigkeit der Propheten als Gesetzgeber im Auge hatte (vgl. Bertholet EN zu Esr. 9, 11. W. R. Smith OTJC S. 285 f.), sondern auch insofern, als er hier direkt an die Aussprüche Maleachis über die Mischehen dachte, als des einzigen Propheten, der diese Frage erörtert hatte.

Sind wir mit unserer Auffassung von der Priorität der Rede 2, 10—16 gegenüber den Vorgängen bald nach der Ankunft Esras in Jerusalem im Recht, dann könnte sie nach dem Dargelegten etwa knapp eine Generation vor 458 (vgl. oben S. 122), d. h. also ungefähr in der Zeit um 475 angesetzt werden.

Die Veranlassung zu dieser Rede ergibt sich aus ihrem Inhalt von selbst. Der schreiende Missstand der Mischehen genügt an und für sich als Erklärung für die Polemik des Propheten. Doch kann vielleicht der Anstoß zu letzterer noch etwas näher bestimmt werden. Bereits oben (S. 122 f.) ist gezeigt worden, dass zur Zeit der vorliegenden Rede die Mischehen noch lange nicht den Umfang erreicht hatten, wie im Jahre 458. Maleachi scheint nur von Mischehen der Laien, nicht aber von solchen der Söhne Levis zu wissen. Der Zeitpunkt, wann die Verschwägerung der Gola mit den Samaritern begonnen, lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln, nur Vermutungen können nach dieser Richtung aufgestellt werden. Ed. Meyer (EJ S. 192 f.) hat auf das starke numerische Uebergewicht der Männer (30 000) über die Frauen (12 000) in der Liste Esr. 2 bzw. Neh. 7 aufmerksam gemacht. Sellin (SEJG II S. 107) hat diese Tatsache in Zusammenhang gebracht mit der „Nötigung der Juden, sich Weiber aus den umwohnenden Völkern zu nehmen, deren Folgen wir in den Tagen Maleachis und Esras bemerken“.

Zur Zeit Haggais und Sacharjas scheint diese Nötigung jedenfalls noch nicht bestanden zu haben, denn keiner der beiden Propheten erwähnt die Mischehen auch nur mit einem Wort.

Man wird daher vielleicht die Zeit nach der Vollendung des Tempels als terminus a quo für das Aufkommen der Mischehen in der Gemeinde ansehen dürfen. Die Enttäuschung über das Ausbleiben der an den Tempelbau geknüpften Erwartungen mag ein gut Stück mit dazu beigetragen haben, die exklusiven Grundsätze der Heimgekehrten zu lockern, vgl. Stade (GVI II S. 131 f.). Zur Zeit Maleachis scheint jedoch das Uebel so weit eingerissen zu sein, dass der Prophet von einer Kollektivschuld Judas und von einem Stadt und Land betreffenden Greuel reden kann (Mal. 2, 11).

Doch bei alledem scheint der Prophet in erster Linie einen bestimmten konkreten Fall im Auge zu haben. Jedenfalls ist die singularische Anrede in V. 14 und auch in V. 16 (nach der berichtigten LA, vgl. oben S. 123) auffallend, da Maleachi

sonst, abgesehen von 1, 8a, zu seinen Zuhörern stets im Plural spricht.

Sollte der Prophet hier nicht vielleicht ein bestimmtes Gemeindeglied apostrophieren wollen? Auch das **איש** von 2, 12 (vgl. B. II z. St.) könnte als Bestätigung dieser Annahme angeführt werden. Möglicherweise handelte es sich dabei um ein Gemeindeglied, um einen Mann, der bereits in vorgerückteren Jahren war, als er zu seiner in der Jugend geehelichten israelitischen Gattin (**אשת נעוריה**) noch eine Heidin hinzunahm. Das Motiv zu dieser zweiten Ehe schimmert noch in V. 15 b in den Worten **מבקש זרע אלהים** durch. Die Ehe mit der Judäerin war kinderlos geblieben. Um nicht ohne Nachkommenschaft zu sterben; um seinem Geschlecht wenigstens in der Person seiner Deszendenz Anteil an dem immer noch ausbleibenden messianischen Heil zu sichern, nimmt sich der Kinderlose noch eine zweite Frau; seine Wahl ist auf eine **בת־אל נֶכֶר**, eine Samariterin, gefallen (2, 11). „Aber hatte denn nicht auch Abraham von der Aegypterin Hagar einen Sohn gezeugt (vgl. Gen. 16)? Ist denn Abraham nicht ebenso Stammvater der Juden wie der Samariter? Hat der Gott Abrahams denn nicht auch in gleicher Weise den Juden wie die Samariterin erschaffen (vgl. 2, 10)? Wer könnte da von Untreue reden? Nicht ein Akt der Untreue, sondern vielmehr eine Tat der Treue ist eine solche Ehe, eine Tat der Treue, die auch das ihrige dazu tun will, damit die Verheissungen Gottes nicht unerfüllt bleiben selbst an dem bis jetzt kinderlosen Mann; auch er wollte ja mit seiner Ehe nur die Zahl derer vermehren, die jetzt in den Zelten Jakobs wohnen und die einst in den Tagen messianischer Endherrlichkeit Jahve der Heere wohlgefällige Opfergaben darbringen werden (vgl. 2, 12); nur dann hat ja das heisse Flehen vor dem Altar Jahves um den Anbruch der Endzeit einen realen Wert (vgl. 2, 13)“.

Solche und ähnliche Reden mögen dem Propheten auf die Dauer zu viel geworden sein; sie werden für ihn zum letzten Anlass zu der Polemik gegen die Mischehen, die wir jetzt 2, 10—16 lesen.

§ 7.

Die Entstehungszeit der II Rede (1, 6—2, 9).

Für die Situation dieser Rede ist vor allem der Verfall des Kultus und der Niedergang des Kultuspersonals charakteristisch.

Das Opfermaterial, das auf den Altar Jahves kommt, ist das denkbar schlechteste, so schlecht, dass man es nicht einmal als Geschenk für einen irdischen Gewalthaber, wie den Peha verwenden dürfte: blinde, lahme, kranke, ja zum Teil auch geraubte Tiere werden dargebracht (1, 8. 13). An dieser Beschaffenheit der Opfertiere nehmen jedoch die amtierenden Priester nicht den geringsten Anstoss: sie sehen darin nichts Schlimmes (1, 8), 'glauben sie doch, sich mit der allgemeinen wirtschaftlichen Notlage (1, 13 lies nach LXX Peš. Vulg. תַּלְמֵי, s. B. II s. St.) zur Genüge entschuldigen zu können.

Aber in Wirklichkeit ist diese Entschuldigung nur ein betrügerischer Vorwand (1, 14), mit dem man die innere Stellungnahme zum Kultus zu verdecken sucht. Die Priesterschaft denkt überhaupt gering vom Kultus — vom Altar und dessen Opfern, hält beide für so unrein, als ob die Zeit des Exils noch fort-dauere, und daher auch für minderwertig und bedeutungslos (1, 7. 12. 13). Hand in Hand mit dieser Stellungnahme zum Kultus geht auch eine parteiische Handhabung der Tora (2, 8 f.), durch die das Gemeindeleben auf das schwerste bedroht wird. Die ihnen von Gott zugewiesene Rolle als Volksführer haben die Söhne Levis jetzt völlig ausgespielt; sie sind vielmehr zu Volksverführern geworden, durch die schon so mancher in der Gemeinde direkt zu Fall gekommen ist (2, 6. 8). Gar weit hat sich Levi von seinem Ideal als Botschafter Jahves entfernt, von dem Wandel in Gott, von dem Reden ohne Falsch, von der erzieherischen Einwirkung auf das Volk; ja dieses Ideal eigentlich in sein striktes Gegenteil verkehrt (2, 6 ff.). Und doch besitzt der Priesterstand immer noch ein hohes Mass von Ansehen und Einfluss (2, 3).

Die hier geschilderten Zustände des Priestertums und des Kultus berühren sich eng mit der in 3, 3 f. vorausgesetzten Reformbedürftigkeit beider. Es würde daher naheliegen, auch unsere Rede in die Zeit vor Esra zu verweisen. Doch muss wohl zwischen beiden Reden ein grösserer zeitlicher Abstand angenommen werden.

In 2, 17—3, 5 erwartet der Prophet für die allernächste Zukunft eine durchgreifende Reform der bestehenden Zustände; in dem vorliegenden Stück dagegen ist von einer Erneuerung weder für das Priestertum noch für den Kultus auch nur mit

einem Wort die Rede. Das einzige, was Maleachi hier für die Söhne Levis übrig hat, ist — ein grausiger Fluch (2, 2); was ihrer wartet, ist nicht wie 3, 3 f. Umwandlung zu ursprünglicher Gottwohlgefälligkeit, sondern schimpfliche Demütigung, schmachvolle Entehrung, Verlust jeglichen Ansehens bei Gott und jeglicher Autorität bei den Menschen und im Zusammenhang damit auch Ausschluss von den Gütern der messianischen Herrlichkeit (2, 3. 9). Levis Söhne haben die Leviberith gebrochen; darum wird Jahve sie nicht nur nicht erneuern, sondern auch seinerseits lösen m. a. W. für alle Zeit sagt Jahve sich nun los von allem dem, was er einst Levi durch eine feierliche Berith zugesagt (2, 4. 9).

Diese pessimistische Betrachtungsweise, die sich diametral von dem freudigen Optimismus in 2, 17—3, 5 unterscheidet, ist nur verständlich in einer Zeit, da die Erwartung einer Neugestaltung der Gemeinde in der Person des Priesterstandes ganz ausserhalb des Bereichs fassbarer Möglichkeit lag. Dazu kommt, dass, wie bereits oben (S. 123) bemerkt worden, in dem Sündenregister der „Levisöhne“ die Erwähnung der Mischehen gänzlich fehlt.

Zur Zeit der Ankunft Esras hatte bereits eine ganze Reihe von Priestern und Leviten Ehen mit Heidinnen geschlossen (Esr. 9, 1; 10, 18—23). Zur Zeit der Abfassung der vorliegenden Rede dagegen sind derartige Mischehen bei Angehörigen des Stammes Levi offenbar noch nicht vorgekommen. Man könnte demnach vielleicht vor der Hand die Rede 1, 6—2, 9 ungefähr in den gleichen Abstand vom Jahre 458 rücken, wie die soeben besprochene nachfolgende 2, 10—16 (vgl. oben § 6), d. h. sie in die Zeit um 475 versetzen. Doch kommen hier noch andere Merkmale in Betracht.

Dem festen terminus ad quem — der Ankunft Esras in Jerusalem im Jahre 458 steht ein ebenso fester terminus a quo gegenüber: die Vollendung und Einweihung des Tempels am 3. bzw. 23. Adar des 6. Jahres des Darius = März 515 (Esr. 6, 15 ff., vgl. oben § 2 S. 97), da nach 1, 10 das Gotteshaus bereits seiner kultischen Bestimmung übergeben ist; die Tore (des Vorhofs) sind weit geöffnet und laden zum Besuch ein, auf dem Brandopferaltar brennt die Opferflamme (1, 10), die Priesterschaft waltet, ob auch unwillig und ungenügend, ihres Amtes (1, 7 f. 13 f.), kurz gesagt, der Kultus ist, wenn auch lässig betrieben, doch in vollem Gange.

Die nachlässige und geringschätzig Art, mit der die Priester sich ihren Pflichten gegenüber verhalten, setzt voraus, dass seit der Vollendung und Einweihung des Tempels bereits einige Zeit vergangen ist. Die begeisterte Freude, mit der die Wiederaufnahme des Kultus in dem neuen Gotteshause begangen wurde (Esr. 6, 16—22), wird doch wohl nur allmählich jener deprimierten Stimmung gewichen sein, die unser Stück in so lebendiger Weise veranschaulicht. Man wird daher jedenfalls etwas von 515 an abrücken müssen.

Wie aus 1, 8 hervorgeht, war der oberste Beamte des Landes damals der פִּתְחָה. Leider bietet diese Angabe keinen festen Anhaltspunkt für eine genauere chronologische Ansetzung, sie verweist nur ganz allgemein in die Zeit der persischen Oberhoheit. In B. II zu 1, 8 wird des näheren gezeigt, dass das A. T. nur 3 Personen namentlich erwähnt, die das Amt eines Peḥa von Judäa bekleidet: 1) Šešbassar (Esr. 5, 14 vgl. 1, 8); 2) Z^rrubbabel (Hagg. 1, 1. 14; 2, 2. 21); 3) Nehemia (Neh. 5, 14. 18; 12. 26). Doch wird der Posten einerseits in der Zeit zwischen Z^rrubbabel und Nehemia und ebenso andererseits in der Zeit nach Nehemia nicht unbesetzt geblieben sein. Für den Fortbestand in der Zeit vor Nehemia spricht die Notiz Neh. 5, 15, doch vgl. B. II zu 1, 8; für die Zeit nach Nehemia ist derselbe urkundlich bezeugt durch die Elephantine-Papyri, denen zufolge בְּנֹדָהּ im Jahre 408/7 פִּתְחָה יְהוּדָה war (Sachau APE Pap. I Z. 1). Bereits oben (S. 101, vgl. auch B. II zu 1, 8) ist gezeigt worden, dass die Erwähnung eines פִּתְחָה, dem man Geschenke darbringt, daher weder mit Venema (S. 13), Bleek (Einl.⁵ S. 396), Riehm (Einl. II S. 162), König (Einl. S. 377), Cornill (Einl.⁷ § 38, 2), Nowack (S. 424), v. Hoonacker (S. 698), Gr. Baudissin (Einl. S. 588), Welch (DB III S. 219), J. M. P. Smith (S. 8) als Kriterium für die voresranische bzw. vornehemianische Zeit, noch mit Köhler (S. 22), De Wette-Schrader (Einl.⁸ S. 484), Hitzig-Steiner (S. 413), Knabenbauer (S. 413), Farrar (Min. proph. S. 224), Volck (PRE³ XII-S. 108), Driver (Intr.⁶ S. 357), de Moor (S. 40) Kirkpatrick (DP S. 502) als Argument für die zwischen Nehemias erster und zweiter Statthalterschaft liegende Zeit angesehen werden dürfe. Ebenso wenig kann die Nennung des פִּתְחָה mit Vitringa (Obs. sacr. S. 333), Bertholdt (Einl. IV S. 1729), Rosenmüller (S. 354), Hengstenberg (Christol.² III S. 582 f.), Keil (S. 683), Isopescul (S. 14)

als Hinweis auf die Zeit der zweiten Statthalterschaft des Nehemia gelten, vgl. oben § 2 S. 104.

Nach 1, 11. 14 steht im Unterschiede von Jerusalem Jahves Name d. h. seine im Kultus gegenwärtige Repräsentation in den Ländern der Heidenwelt d. h. in der Diaspora in hohem Ansehen; dort wird Jahve in der ihm gebührenden Weise als grosser König anerkannt und durch Darbringung reiner d. h. vollwertiger Opfergaben geehrt. Vermutlich hat der Prophet in 1, 11 den Kultus des Tempels zu Elephantine im Auge, vielleicht hat er aber auch noch an andere ausserpalästinensische Jahveheiligtümer gedacht, vgl. B. II zu 1, 11.

Doch für die chronologische Ansetzung unseres Stückes trägt 1, 11 leider nichts aus. Der Tempel zu Elephantine ist bereits vor 525 gegründet worden (Sachau APE Pap. I Z. 13. 14) und von den übrigen ägyptischen Jahveheiligtümern, auf die Josephus (Antt. XIII 3, 1 § 65 f.) anspielt, wissen wir sonst nichts Näheres.

Einen Fingerzeig für die Chronologie bietet jedoch vielleicht die Stellung der vorliegenden Rede innerhalb des B. Maleachi. Die bisher besprochenen vier Reden folgen einander alle in chronologischer Reihe: 2, 10—16 aus der Zeit um 475 (vgl. § 6); 2, 17—3, 5 aus der Zeit unmittelbar vor der Ankunft Esras im Sommer 458 (vgl. § 5); 3, 6—12 aus der Zeit zwischen dem Hochsommer 458 und dem Herbst 457 (vgl. § 4) und endlich 3, 13—21 aus der Zeit bald nach 457 (vgl. § 3).

Die in der Reihenfolge dieser vier Reden eingehaltene chronologische Ordnung präjudiziert auch für 1, 6—2, 9 die Priorität gegenüber 2, 10—16.

Alles zusammengenommen dürften wir daher vielleicht vermuten, dass 1, 6—2, 9 in der Zeit um 480—475 entstanden sei, d. h. ungefähr in der Mitte des Zeitraums, der zwischen der Vollendung des Tempels (515) und der Ankunft Esras (458) liegt.

Die literarischen Beziehungen unserer Rede stehen dieser Ansetzung nicht im Wege. Das Gesetzeskorpus, das Maleachi hier überall vorschwebt, scheint in erster Linie das Deuteronomium zu sein. Dafür spricht die Formulierung des Protestes gegen die Darbringung fehlerhafter Opfertiere (1, 8); trotz einiger Berührungen mit H (Lev. 22, 22) lehnt sich doch Maleachi hier enger an das Deuteronomium (Dt. 15, 21) an, als an irgend eine

der andern Gesetzessammlungen, vgl. oben § 2 S. 99 f. und B. II zu 1, 8.

Ebenfalls auf einer Anlehnung an das Deuteronomium beruht wohl auch die Bezeichnung der Priester (1, 6; 2, 1. 7) als לוי (2, 4 vgl. Dt. 18, 1) bzw. הַלְוִי (2, 8 vgl. Dt. 18, 6 f.) neben dem in der IV Rede gebrauchten terminus בְּנֵי־לֵוִי (3, 3 vgl. Dt. 21, 5; 31, 9), vgl. oben § 2 S. 100 f.) auch B. II zu 2, 8 und 3, 3.

Vermutlich wird das gleiche von der 2, 4. 8 genannten göttlichen Berith mit Levi בְּרִיתִי אֶת־לֵוִי 2, 4 bzw. בְּרִית הַלְוִי 2, 8) zu gelten haben, vgl. Dt. 33, 9, auch Dt. 10, 6 f., wo vielleicht ursprünglich an Stelle des jetzigen Stationenverzeichnisses eine Angabe über die Verleihung des Priestertums an Levi enthalten war, s. B. II zu 2, 5, vgl. auch unten Kap. VI § 11.

Die Veranlassung zu der Rede 1, 6—2, 9 ist ebenso wie die der nachfolgenden (2, 10—16, vgl. oben § 6 S. 125) durch den Inhalt des Stückes an die Hand gegeben: der nachlässige Kultusbetrieb im Zusammenhang mit der Pflichtvergessenheit des Kultuspersonals.

Ueber den letzten Anstoss, der den Propheten zu dieser Rede veranlasste, können auch hier nur Vermutungen aufgestellt werden, die sich möglicherweise indirekt aus einzelnen Aeusserungen erschliessen lassen.

Vielleicht darf man auch hier, wie in dem Stück 2, 10—16 (vgl. oben § 6 S. 125 f.) von dem Verse ausgehen, der statt der üblichen pluralischen die sonst im ganzen Buch nur zwei- bzw. dreimal begegnende singularische Anrede aufweist: 1, 8 sagt der Prophet inbezug auf die V. 7 genannten fehlerhaften Tiere: הַקְּרִיבֶהוּ נָא לְפָתְחֶךָ וְגו' = bring es doch deinem Statthalter u. s. w. Der konkret-individuell gehaltene Charakter der Anrede berechtigt vielleicht zu der Vermutung, dass der Prophet hier ebenso wie 2, 14 einen ganz bestimmten Fall im Auge gehabt hat.

Hält man diesen Vers mit der ebenfalls durchaus konkret-individuell klingenden Aussage 1, 14 zusammen, so dürfte man eventuell folgender Vermutung Raum geben.

Ein Priester hatte ein Anliegen beim Peha. Für den Fall eines günstigen Bescheides hatte er Jahve das beste männliche Tier aus seiner Herde gelobt. Doch statt Jahve brachte er dem Statthalter dieses Tier als Huldigungsgeschenk dar. Der Statthalter nahm das Geschenk mit Wohlgefallen auf (1, 8 lies mit

LXX ^{s.c.a.} A. Q., Vulg. und arab. הִירִצָהּ statt הִירִצָהּ, s. B. II z. St.) und erhob das Angesicht des Bittstellers d. h. gewährte ihm die erbetene Gunst. Als es nun galt, das vor Jahve getane Gelübde zu entrichten, da begnügte sich der wortbrüchige Priester unter Berufung auf seine Armut (1, 13 מִתְלַאֵה vgl. oben § 7 S. 127) mit der Darbringung eines schlechteren, minderwertigen Tieres (כִּישְׁחָהּ) aus seiner Herde (1, 14). Dieser Vorfall veranlasst den Propheten, nicht nur den Fluch über den Betrüger auszusprechen (1, 14), sondern gibt ihm auch den Anstoss, das ganze Verhalten der Priesterschaft zum Kultus jener scharfen Verurteilung zu unterziehen, die jetzt den Inhalt von 1, 6—2, 9 bildet.

§ 8.

Die Entstehungszeit der I Rede (1, 2—5).

Die einleitende Rede des B. Maleachi scheint eine wesentlich andere Gestaltung des Gemeindelebens vorauszusetzen als die in §§ 4—7 besprochenen Stücke: 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6—12.

Weder die Gemeinde als solche noch einzelne Stände werden wegen ihres äusseren Verhaltens gerügt, weder an dem gottesdienstlichen noch an dem Familienleben hat der Prophet etwas auszusetzen. Auch der Gegensatz zwischen der Tempelgemeinde und den Samaritern wird mit keinem Wort berührt.

Das einzige, was der Prophet der Gemeinde vorzuwerfen hat, ist der verzagte Kleinglaube, der, weil das erhoffte messianische Heil immer noch auf sich warten lässt, an der Liebe Jahves irre geworden ist und daher sehnsüchtig nach äusseren Zeichen und Beglaubigungen dieser Liebe verlangt.

Dabei scheint die Gemeinde der Liebe Jahves als eines freien göttlichen Gnadengeschenktes durchaus würdig zu sein. Zuversichtlich kann der Prophet sie dieser Liebe versichern und ihr durch ein für die allernächste Zukunft geltendes Zeichen bestätigen; dieses Zeichen ist die unmittelbar bevorstehende Zertrümmerung Edoms, genauer die Verwüstung und Entvölkerung des Edomitergebirges als Strafe für Edoms gottverfluchte Ruchlosigkeit (V. 3 f.). Und wenn dann auf dem dunklen Hintergrunde des verwüsteten Edomiterlandes die über Israels Gebiet aufstrahlende göttliche Glorie den Anbruch der messiani-

schen Zeit ankündigen wird, dann wird die jetzt so kleingläubige Gemeinde an sich selbst den unumstösslichen Tatbeweis der göttlichen Liebe erfahren (V. 5).

Dem Anbruch der Endzeit, dem Advent Jahves, steht demnach nichts anderes im Wege, als die Erfüllung der ezechielschen Weissagung von der Vernichtung Edoms als der unerlässlichen Vorstufe für Israels Verherrlichung (Ez. 35 f.).

An der Gemeinde selbst braucht keine Umgestaltung vorgenommen zu werden; weder sie noch ihre Priester, noch ihr Kultus bedürfen der Reform. Die Gemeinde hat also ihrerseits auch nichts anderes zu tun, als in Geduld den Zeitpunkt des göttlichen Advents abzuwarten; dieser aber tritt sicherlich ein, sobald nur der Gottesfluch an Edom sich ausgewirkt hat. Daher scheint von vornherein die den Reden 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 2, 17—3, 5; 3, 6—12 parallel gehende Zeit ausgeschlossen; wir würden gemäss den oben (§§ 4—7) für die genannten Reden ermittelten Datierungen, also entweder in die Zeit vor 480 oder nach dem 24. Tišri 457 verwiesen.

In letzterem Fall würde unser Stück mit der Rede 3, 13—21 gleichzeitig sein können; erscheint doch in ganz analoger Weise auch der dort vorausgesetzte sittlich-religiöse Zustand der Gemeinde als ein derartiger, dass er für den Advent Jahves keinerlei Hindernisse in sich schliesst (vgl. oben § 3 S. 110 f.). Doch in bezug auf zwei Punkte scheint die Situation der Rede 3, 13—21 von der Sachlage unseres Stückes verschieden zu sein.

In 3, 13—21 steht der Advent Jahves unmittelbar bevor (3, 19 ff.). In 1, 2—5 dagegen muss der göttlichen Parusie noch die Zertrümmerung Edoms vorangehen. Allerdings könnte man ja vielleicht die erste Phase des Advents Jahves in 3, 13—21 — die Vernichtung der Samariter (3, 19) — mit der Vorstufe für sein Kommen in 1, 2—5 — der Verwüstung Edoms 1, 3 f. — in Parallele setzen.

Doch unter allen Umständen bleibt dann der zweite Differenzpunkt zwischen beiden Stücken bestehen: 3, 13—21 ist die Stimmung beherrscht durch den Gegensatz gegen die Samariter (vgl. oben § 3 S. 112); 1, 2—5 dagegen durch den Gegensatz gegen die Edomiter.

Dieser nicht wegzuleugnende Unterschied legt es daher sehr nahe, von einer Eingliederung unseres Stückes in die Zeit gleich nach der Gesetzespromulgation im Jahre 457 abzusehen

und der andern von den beiden oben (S. 133) genannten Möglichkeiten den Vorzug zu geben d. h. unser Stück in die Zeit vor 480 anzusetzen.

Für diese Ansetzung spricht auch die bereits oben (§ 7 S. 130) erwähnte Beobachtung, dass die bisher erörterten Reden des Maleachibuches in chronologischer Aufeinanderfolge gruppiert sind. Wären wir über die Geschehnisse Edoms in der nachexilischen Zeit genauer unterrichtet, so liesse sich der Zeitpunkt unseres Stückes vielleicht noch näher bestimmen. Doch bei dem völligen Schweigen der Quellen ist man hier lediglich auf Mutmassungen angewiesen.

Im Kommentar (s. B. II zu 1, 3) wird gezeigt, dass die Ausleger ausnahmslos den Drohspruch gegen Edom auf ein Ereignis der Vergangenheit beziehen. Von den nach dieser Richtung geltend gemachten Deutungen kann die Beziehung auf die Verwüstung Edoms durch Nebukadnezar, wie sie z. B. Reinke (S. 209 ff.), Keil (S. 686), Knabenbauer (S. 425), Perowne (S. 17), de Moor (S. 73 f.) unter Berufung auf Jer. 49, 7 ff.; 27, 2 ff.; 25, 9. 21 und Josephus Antt. X 9, 7 vertreten, kaum ernstlich in Betracht kommen.

Es bleibt daher nur die Wahl, entweder mit J. Jahn (Einl. II S. 687), Köhler (S. 35), v. Orelli (S. 224), Tichomiroff (S. 184), König (Einl. S. 377) an eine Episode aus den persisch-ägyptischen Kriegen oder mit Graetz (MGWJ 1875, S. 60—66), Wellhausen (S. 204. 214. IJG⁵ S. 192 f.), Buhl (Gesch. d. Edom., 1893, S. 78 f.), Cheyne (ZAW XIV S. 142), G. A. Smith (S. 351), Nowack (S. 427), Marti^{Do} (S. 461), Driver (S. 300), Isopeskul (S. 39), v. Hoonacker (S. 706), König (GRG S. 275), Haller (Jud. S. 110), Duhm^u (S. XXXI), J. M. P. Smith (S. 6) an das Vordringen der Nabatäer in edomitisches Gebiet zu denken.

Im Kommentar (a. a. O.) wird jedoch der Versuch gemacht zu zeigen, dass **וַאֲשִׁימָה** nicht praeterital, sondern praesentisch mit futurischem Nebensinn zu fassen sei m. a. W. dass die Schilderung der Verwüstung Edoms nicht ein Rückblick in die Vergangenheit, sondern ein Ausblick in die Zukunft sei — eine Wiederaufnahme der immer noch unerfüllten ezechielischen Drohwissagung (Ez. 35).

Doch der eschatologische Charakter des Maleachiwortes über Edom schliesst einen historischen Anlass nicht aus.

Möglich, dass die Kunde von dem Ausbruch des ägyptischen Aufstandes am Ende der Regierung des Darius (Herodot VII, 1) oder von den Rüstungen des Xerxes in dessen zweitem Regierungsjahr gegen die Aufständischen (Herodot VII, 7, vgl. Prásek, Geschichte der Meder und Perser II, 1910, S. 112. 147) dem Propheten zur Veranlassung für sein Orakel gegen Edom geworden ist, vgl. unten Kap. V § 5. Hatte doch ungefähr ein Menschenalter früher in ganz analoger Weise Haggai die bei dem Regierungsantritt des Darius Hystaspis in Persien ausgebrochenen Wirren als Vorboten für den Beginn der messianischen Zeit gedeutet, vgl. Ed. Meyer, EJ S. 81 ff.

Die von uns auf anderem Wege gefundene mutmassliche Datierung unseres Stückes vor dem Jahre 480 (vgl. oben S. 133 f.) stimmt gut zu der Zeit der hier vorauszusetzenden Veranlassung für seine Entstehung. Natürlich hätte ebensogut auch die Kunde von einem Vorschub der Nabatäer nach Norden dem Propheten als Anstoss für seine Weissagung gedient haben können. Doch sind wir in betreff des Vordringens der Nabatäer in edomitische Gebiet noch vielfach auf Vermutungen angewiesen: weder über den Anfangspunkt dieses Schiebungsprozesses noch über seine einzelnen Stadien lässt sich etwas Sicheres sagen. Ein wirklich festes Datum ist erst gegeben durch das Jahr 312, für das laut der Angabe Diodors (Bibl. hist. XIX, 94—100) der Besitz des edomitischen Gebietes samt der Hauptstadt Petra durch die Nabatäer bezeugt ist. Eine Kombination dieser Angabe Diodors mit einigen Daten bei Ezechiel (25, 4. 5. 10; 35, 10 ff.; 36, 5) und im B. Nehemia (2, 19; 6, 1. 6) macht es, wie im Kommentar (s. B. II zu 1, 3) des näheren gezeigt wird, wahrscheinlich, dass im V ja vielleicht schon im VI vorchr. Jahrhundert einzelne Teile des edomitischen Gebiets von den nach Norden vordringenden Nabatäern besetzt worden sind.

Wollte man mit dieser Tatsache den Ausspruch Maleachis über Edom in Zusammenhang bringen, so müsste man annehmen, dass um 480 wieder ein neuer Vorstoss der Nabatäer im Anzuge gewesen sei und dass dieser Umstand das Auftreten des Propheten veranlasst habe.

Doch hat man auf der Suche nach einem historischen Anlass kurz vor 480 die Wahl zwischen einer feststehenden geschichtlichen Begebenheit, wie der ägyptische Aufstand bzw. die Rüstungen des Xerxes zur Dämpfung desselben einerseits

und einer für diese Zeit erst zu postulierenden Tatsache, wie der Vorschub der Nabatäer andererseits, so dürfte es das natürlichere sein, der geschichtlichen Begebenheit den Vorzug vor dem Postulat zu geben.

Die Rede 1, 2—5 wäre demnach um 495 d. h. um die Zeit des Todes des Darius Hystaspis anzusetzen.

§ 9.

Die Entstehungszeit des Fragments der VII Rede (3, 22—24).

Bereits oben Kap. III § 2 (S. 75) war unter Berufung auf Kap. VII § 5 (s. auch B. II zu 3, 22) darauf hingewiesen worden, dass es sich bei den drei Schlussversen des B. Maleachi nicht um einen späteren Zusatz, sondern um das Bruchstück einer sieben Reden handelt, deren jetzt fehlende Aussagen bei der Auslegung von 3, 22 (s. B. II z. St.) vermutungsweise ergänzt werden.

Für die Situation dieses Fragments sind folgende Momente charakteristisch:

1) Das Gesetzbuch Esras ist der Gemeinde bereits bekannt, ja es muss bereits öffentliche Geltung erlangt haben. Jedenfalls verweist der Prophet in V. 22, wo unter **תּוֹרַת מִשָּׁה** und den **וּמִשְׁפָּטֵימ וְהַקְּיָם** (vgl. Neh. 8, 1; 10, 30) nur das Gesetzbuch Esras verstanden werden kann (vgl. B. II z. St.) auf dieses Gesetzbuch als auf eine der Gemeinde allgemein bekannte und von ihr anerkannte Norm, deren man gedenken d. h. sie nicht vernachlässigen, sondern zu erfüllen bestrebt sein sollte.

Als terminus a quo ergäbe sich demnach der 24. Tisri des Jahres 457.

2) Von einer Treue gegen das Gesetzbuch, wie sie 3, 14 vorausgesetzt wird (vgl. oben § 3 S. 111), ist jedoch wenig zu merken. Die Gemeinde hat sich vielmehr bereits in dem Masse von den Forderungen des Gesetzbuches entfernt, dass für das Urteil des Propheten zwischen ihr und den Samaritern kein wesentlicher Unterschied mehr besteht; daher würde auch die Parusie Jahves sich nicht wie 3, 19 nur für die Samariter, sondern für das ganze Land, für die Tempelgemeinde in gleicher Weise wie für die Samariter zu einer Verhängung des **וְהָרַק** d. h. zu einem Akt völliger, restloser Vernichtung gestalten (3, 24 b).

Der sittlich-religiöse Zustand der Gemeinde hat demnach eigentlich Jahves Liebe verwirkt und fordert das göttlich Vertilgungsgericht heraus.

Doch ist andererseits der Zustand der Gemeinde nicht derart, dass er jede Möglichkeit einer Besserung ausschliesse. Im Gegenteil, der Prophet ist durchaus von der Reformfähigkeit der Gemeinde überzeugt. Darum verkündigt er auch, dass Jahve es nicht noch an einem Versuche fehlen lassen werde, die Gemeinde in der Person aller ihrer Glieder — der Väter und der Söhne — innerlich zu erneuern. Zur Erreichung dieses Zweckes werde Gott den Propheten Elia entsenden (V. 23 f.).

Als letzter terminus ad quem wäre damit die Zeit der zweiten Statthalterschaft des Nehemia gegeben; fällt doch in diese Zeit der Wirksamkeit des Nehemia die Abstellung einer Reihe von Missständen, die nach, oder richtiger gesagt, trotz der Verpflichtung auf das Gesetzbuch Esras wieder in der Gemeinde eingerissen waren (Neh. 13, 4—31). Von einer Erneuerung dieser Schäden in der Zeit nach Nehemia dagegen ist nichts bekannt, vgl. oben § 2 S. 105.

Andererseits aber fehlt, wie bereits oben Kap. I § 5 (S. 48) bemerkt worden, jede Bezugnahme auf Nehemias Tätigkeit während seiner ersten Statthalterschaft.

Als terminus ad quem wäre demnach die Zeit der ersten Ankunft Nehemias im 20. Jahr Artaxerxes I (Neh. 2, 1. 11) d. h. das Jahr 445 anzunehmen. Somit wäre unser Fragment in den zwölfjährigen Zeitraum zwischen 457 und 445 einzureihen.

Doch es fragt sich, ob sich die Grenzen für die Entstehung der vorliegenden drei Verse nicht noch enger ziehen lassen. Nach V. 23 steht die Sendung des grossen Reformators, des Propheten Elia unmittelbar bevor; wir würden demnach die Abfassung jedenfalls näher an die Zeit der Ankunft Nehemias, als an das Jahr 457 heranzurücken haben. In diesem Falle wäre freilich vorauszusetzen, dass Maleachi bei der Ankündigung des Propheten Elia an den Statthalter Nehemia gedacht hätte, vgl. Graetz, GJ II, 2, S. 163.

Dabei wäre es auffallend, wenn der Prophet 3, 1 die Gestalt des wegberreitenden Jahveboten auf Esra, 3, 23 dagegen den Vorläufer der göttlichen Parusie auf eine andere Persönlichkeit bezogen hätte, sind doch, wie im Kommentar (s. B. II zu 3, 23) des näheren gezeigt wird, aller Wahrscheinlichkeit nach

מְלָאכֵי הַקְּבִיא in 3, 23 f. und der מְלָאכֵי יְהוָה = מְלָאכֵי הַקְּבִיא bzw. מְלָאכֵי הַקְּבִיא in 3, 1 eine identische Grösse, die der Prophet das eine Mal appellativisch und das andere Mal mit einem der Volksethologie entnommenen Eigennamen bezeichnet. Es ist daher wohl anzunehmen, dass Maleachi auch unter dem Propheten Elia in 3, 23 f. den Priester und Schriftgelehrten Esra verstanden hat.

Allerdings müsste in diesem Fall vorausgesetzt werden, dass Esra damals nicht mehr in Jerusalem anwesend war, und zwar entweder, dass er Palästina verlassen hatte, oder dass er schon gestorben war, sei es im heiligen Lande, sei es ausserhalb desselben. Das A. T. enthält bekanntlich keinerlei Angaben über das Ende Esras; die letzte Gelegenheit, bei der sein Name hier erwähnt wird, ist die der feierlichen Einweihung der Stadtmauern (Neh. 12, 36). Doch ist es strittig, ob die Nennung Esras hier zum ursprünglichen Text gehört, vgl. Ed. Meyer (EJ S. 200), Siegfried (EN z. St.), Witton Davies (EN z. St.). Jedenfalls aber scheinen Neh. 12, 33—36 nicht den Memoiren Nehemias, sondern der chronistischen Uebearbeitung anzugehören, vgl. Bertholet (EN z. St.), Hölscher (KHS³ z. St.), Guthe-Batten (SBOT z. St.).

Die spätere jüdische Ueberlieferung weist über das Ende Esras zwei Varianten auf. Nach der einen, bei Josephus (Antt. XI 5, 5 § 158) erhaltenen, ist Esra in hohem Alter in Jerusalem gestorben, und zwar, wie es scheint, noch vor der ersten Ankunft Nehemias, ungefähr gleichzeitig mit dem Hohenpriester Jojakim, dem Vorgänger des Eljašib (Neh. 12, 10. 26, vgl. oben § 2 S. 108).

Nach einer andern, durch Benjamin von Tudela (Itiner. I, 73 ed. Ascher nach Herzfeld GVJ II S. 77, vgl. auch Nickel WJG S. 227) bezeugten, soll Esra zu Artaxerxes zurückgekehrt und im Alter von 120 Jahren am Flusse Semura in Persien gestorben sein.

Was die Todesart Esras anlangt, so war eine Tradition im Umlauf, derzufolge Esra überhaupt nicht gestorben, sondern ähnlich wie einst Elia (2. Kön. 2, 11) und Henoch (Gen. 5, 24) entrückt worden war, um in Gemeinschaft mit seinen Genossen bei dem Sohne Gottes zu bleiben bis zur Vollendung der Zeiten. Diese Ueberlieferung ist allerdings erst durch das 4. Esrabuch bezeugt (4. Esr. 14, 9. 49), doch schliesst das ein bedeutend höheres Alter derselben nicht aus.

Haben wir aber ein Recht, schon bei unserem Propheten die Bekanntschaft mit dieser Tradition anzunehmen, dann lag

es für ihn umso näher, die Persönlichkeit Esra, die er bereits 3, 1 mit der Figur des מְלֵאכָה יְרֵמְיָהּ verknüpft hatte, auch hier wiederum auf die Gestalt des wiederkehrenden Elia zu beziehen; galt doch von Elia dasselbe wie von Esra — beide waren zu Gott entrückt und beider Wiederkunft wurde erwartet.

Zu den mutmasslichen Motiven, die in der Volksethologie zu der Uebertragung des Eliasnamens auf die Gestalt des göttlichen Vorläufers geführt haben können, s. B. II zu 3, 23, vgl. auch unten Kap. VI § 4.

Sind wir mit unserer Auslegung von 3, 23 im Recht, dann würde sich als terminus a quo die Zeit des Todes bzw. der Rückkehr Esras nach dem Osten ergeben. Diese Annahme findet übrigens ihre Bestätigung an der Erwägung, dass vermutlich der Rückfall der Gemeinde in das alte Unwesen, den sowohl die Mahnung V. 22 als auch die zwar hypothetische Drohung V. 24 b voraussetzen (vgl. oben S. 136), sich psychologisch am ehesten aus einer Zeit erklärt, da Esra vom Schauplatz der Geschichte verschwunden war und daher nicht mehr durch seinen persönlichen Einfluss das aufrechterhalten konnte, was er einst im Jahre 457 so kraftvoll geschaffen, vgl. unten Kap. V § 11.

Leider sind wir nicht in der Lage, die Dauer der Wirksamkeit Esras in Jerusalem genauer zu bestimmen. Länger als ein Jahrzehnt wird sie jedoch schwerlich umfasst haben, m. a. W. als spätestes terminus a quo für die drei Schlussverse unseres Buches wäre ungefähr das Jahr 448/7 anzunehmen. Noch weiter herabzugehen dürfte schon deswegen nicht ratsam sein, weil vor der Ankunft Nehemias im Jahre 445 noch ein gewisser Spielraum übrig bleiben muss für die Errichtung und die Zerstörung der Stadtmauern (Esr: 4, 12—23), deren Wiederherstellung als der eigentliche Anlass für die Entsendung Nehemias erscheint (Neh. 1, 3; 2, 3; 2, 11—4, 17; 6, 1—7, 3; 12, 27—47), vgl. unten Kap. V § 4.

Somit würde unser Fragment der Zeit angehören, die zwischen dem innerhalb des Jahrzehnts 457—448/7 erfolgten Tode bzw. Rücktritt Esras und der Ankunft Nehemias 445 liegt.

Allerdings können auch bei dieser Ansetzung als chronologisch feste Daten nur die bereits oben (S. 137) genannten Jahre 457 und 445 in Betracht kommen.

§ 10.

Zusammenfassung der Ergebnisse.

Die in den §§ 3—9 angestellte Untersuchung über die Entstehungszeit der einzelnen Reden des B. Maleachi ergibt demnach folgendes Resultat:

1) Die erste Rede (1, 2—5) gehört wohl ungefähr in das Todesjahr des Darius Hystaspis, in die Zeit um 485, die Zeit der persischen Rüstungen gegen Aegypten (vgl. § 8).

2) Die zweite Rede (1, 6—2, 9) ist vermutlich um 480—475 entstanden d. h. ungefähr in der Mitte des Zeitraums zwischen der Vollendung des Tempels und der Ankunft Esras (vgl. § 7).

3) Die dritte Rede (2, 10—16) verdankt ihre Entstehung Verhältnissen, die sich vermutlich am ehesten aus der Zeit ungefähr eine Generation vor der Ankunft Esras (458) d. h. um 475 erklären lassen (vgl. § 6).

4) Die vierte Rede (2, 17—3, 5) dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach unmittelbar vor der Ankunft Esras in Jerusalem d. h. im Sommer 458 verfasst sein (vgl. § 5).

5) Die fünfte Rede (3, 6—12) begreift sich am besten aus der Zeit zwischen der Ankunft Esras im Hochsommer (1. Ab) 458 und der Gesetzesproklamation im Herbst (24. Tišri) 457 (vgl. § 4).

6) Die sechste Rede (3, 13—21) muss bald auf den Akt der feierlichen Kanonisierung des Gesetzes am 24. Tišri gefolgt sein (vgl. § 3).

7) Das Fragment der siebenten Rede (3, 22—24) endlich geht wohl jener Zeit parallel, die zwischen dem Verschwinden Esras vom Schauplatz der Geschichte innerhalb des Dezenniums 457—448/7 und der Ankunft Nehemias im Jahre 445 liegt (vgl. § 9).

Die sieben Reden unseres prophetischen Buches verteilen sich demnach, wie bereits oben Kap. I § 5 (S. 44) bemerkt worden, auf einen Zeitraum von mindestens 30 Jahren innerhalb der beiden Endpunkte zwischen dem Tode des Darius Hystaspis (485) und der ersten Ankunft des Nehemia (445).