

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOO LI
TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES
UNIVERSITATIS DORPATENSIS

B

HUMANIORA

IV

TARTU 1922

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI

TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES

UNIVERSITATIS DORPATENSIS

B

HUMANIORA

IV

TARTU 1923

Eelmiste köidete sisu. — Contenu des volumes précédents.

A I (1921). 1. A. Paldrock. Ein Beitrag zur Statistik der Geschlechtskrankheiten in Dorpat während der Jahre 1909—1918. — 2. K. Väisälä. Verallgemeinerung des Begriffes der Dirichletschen Reihen. — 3. C. Schlossmann. Hapete mõju kolloiidide peale ja selle tähtsus patoloogias. (L'action des acides sur les colloïdes et son rôle dans la pathologie.) — 4. K. Regel. Statistische und physiognomische Studien an Wiesen. Ein Beitrag zur Methodik der Wiesenuntersuchung. — 5. H. Reichenbach. Notes sur les microorganismes trouvés dans les pêches planctoniques des environs de Covda (gouv. d'Archangel) en été 1917. — **Misc.** F. Bucholtz. Der gegenwärtige Zustand des Botanischen Gartens zu Dorpat und Richtlinien für die Zukunft.

A II (1921). 1. H. Bekker. The Kuckers Stage of the Ordovician Rocks of NE Estonia. — 2. C. Schlossmann. Über die Darmspirochäten beim Menschen. — 3. J. Letzmann. Die Höhe der Schneedecke im Ostbaltischen Gebiet. — 4. H. Kaho. Neutraalsoolade mõjust ultramaximum-temperatuuri peale *Tradescantia zebrina* juures. (Über den Einfluss der Neutralsalze auf die Temperatur des Ultramaximums bei *Tradescantia zebrina*.)

A III (1922). 1. J. Narbutt. Von den Kurven für die freie und die innere Energie bei Schmelz- und Umwandlungsvorgängen. — 2. A. Томсонъ (A. Thomson). Значение аммонийныхъ солей для питанія высшихъ культурныхъ растений. (Der Wert der Ammonsalze für die Ernährung der höheren Kulturpflanzen.) — 3. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. I. Hälfte (S. I—VII und 1—96). — 4. A. Lüüs. Ein Beitrag zum Studium der Wirkung künstlicher Wildunger Helenenquellensalze auf die Diurese nierenkranker Kinder. — 5. E. Öpik. A statistical method of counting shooting stars and its application to the Perseid shower of 1920. — 6. P. N. Kogerman. The chemical composition of the Esthonian M.-Ordovician oil-bearing mineral „Kukersite“. — 7. M. Wittlich und S. Weshnjakow. Beitrag zur Kenntnis des estländischen Ölschiefers, genannt Kukersit. — **Misc.** J. Letzmann. Die Trombe von Odenpäh am 10. Mai 1920.

A IV (1922). 1. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. II. Hälfte (S. 97—188). — 2. A. Valdes. Glükogeeni hulka vähendavate tegurite mõju üle südame spetsiifilise lihassüsteemi glükogeeni peale. (Über den Einfluss der die Glykogenmenge vermindernenden Faktoren auf das Glykogen des spezifi-

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI

TOIMETUSED

ACTA ET COMMENTATIONES

UNIVERSITATIS DORPATENSIS

B

HUMANIORA

IV

TARTU 1923

Sisukord. — Contenta.

1. **E. Kieckers.** Sprachwissenschaftliche Miscellen. II.
 2. **Alexander von Bulmerincq.** Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 3. Die Theologie.
 3. **Walter Anderson.** Nordasiatische Flutsagen.
 4. **A. M. Tallgren.** L'ethnographie préhistorique de la Russie du nord et des États Baltiques du nord.
 5. **R. Gutmann.** Eine unklare Stelle in der Oxforder Handschrift des Rolandsliedes.
-

Druck von C. Mattiesen, Dorpat.

10. Einiges zu den indogermanischen Verbalendungen.

Brugmann hat im Grundriss I 2², 589 ff. über die Herkunft der indogermanischen Personalendungen, soweit uns hier diese Frage interessiert, folgende Hypothesen als die wahrscheinlichsten hingestellt. Die Endungen *-mai*, *-mi*, *-m*¹⁾ scheinen das Pronomen personale der ersten Singularis zu enthalten; man vergleiche ai. av. *mā*, griech. *μῆ* aus **mē*, got. aisl. *mi-k*, ahd. *mi-h* aus **me-ge*. Das *ai* in *-mai* und das *i* in *-mi* sollen wahrscheinlich eine auf die Gegenwart hinweisende Partikel gewesen sein. Auffällig bleibt dabei, was mit Recht schon von Hirt IF 17, 77 hervorgehoben ist, dass der Stamm, der dem Akkusativ und andern obliquen Kasus zu Grunde liegt, und nicht der des Nominativs zur Verbalbildung benutzt ist.

Die Ausgänge der dritten Person sing. *-tai*, *-ti*, *-to*, *-t*²⁾

1) *-mai* z. B. in griech. *δίδομαι*, *φέρομαι*; *-mi* z. B. in idg. **di-dō-mi* ‚ich gebe‘: griech. *δίδωμι*; mit *e*-Reduplikation, die arisch als *a* erscheint, ai. *dadāmi*, av. *daḍami*, oder in **ei-mi* ‚ich gehe‘: ai. *emi*, griech. *εἶμι*; *-m* z. B. in **(e)-g^hā-m* ‚ich ging‘: ai. *agām*, griech. dor. *ἔβᾶν*, att. *ἔβην* (mit *v* aus *μ*), oder in **(e)-bhero-m* ‚ich trug‘: ai. *abharam*, apers. *abaram*, av. *-barām*, griech. *ἔφερον* (mit *v* aus *μ*), ab. etwa *mogъ* ‚ich konnte‘ aus **mogo-m*.

2) *-tai* in ai. *dattē* (aus **de-d-tai*, von *dō-*, Schwundstufe *d-* ‚geben‘), griech. *δίδοται*, oder in **bhere-tai* (von *bher-* ‚tragen‘): griech. *φέρεται*, ai. *bharatē*, av. etwa *yazaitē* (von *yaz-* ‚verehren, opfern‘), apers. etwa *gaubataiy* ‚er erklärt sich für jd.‘; *-ti* in **di-dō-ti* ‚er gibt‘: dor. griech. *δίδοτι*, woraus att. *δίδοσι*, ai. *dadāti* (mit *a* in erster Silbe wie in *dadāmi* s. 1) oder in **bhere-ti* ‚er trägt‘: ai. *bharati*, av. *barāti*, armen. *berē* (lautgesetzlich aus der indogerman. Grundform entstanden), air. *berid*, got. *bairip*, russ. kslv. *beretъ*, lat. etwa *vehit* (aus **ueghe-ti* zu ai. *vahati*, av. *vazāti*), apers. *tarsatig* ‚er fürchtet sich‘ (= av. *tarṣatī*); *-to* in ai. *adatta* aus **e-de-d-to*, griech. *ἐδίδοτο* oder in **(e)-bhere-to*: griech. *ἔφεροτο*, ai. *abharata*, av. etwa augmentlos *yazata* (von *yaz-*); *-t* in **(e)-dhē-t* ‚er setzte‘: ai. *adhāt*, av. *dāt* oder in **e-g^hā-t* ‚er ging‘: ai. *agāt*, dor. *ἔβᾶ*, att. *ἔβη* (mit lautgesetzlichem Schwund des *t*), oder in **(e)-bhere-t* ‚er trug‘: ai. *abharat*, av. *barat*, arm. *eber* (mit regelrechtem Schwund des *-et*), griech. *ἔφετε* (mit lautgesetzlichem Schwund des *t*), ab. *veze* ‚er fuhr‘ aus **(e)-ueghe-t* (= ai. *avahat*), mit lautgesetzlichem Schwund des *t*.

kann man mit dem Demonstrativstamm *to- etymologisch zusammenbringen; zu vergleichen ist der indogermanische Acc. masc. sing. *to-m ‚den, diesen‘: ai. *tam*, av. *təm*, griech. *τόν* (mit *ν* aus *μ*), got. *pan-a* (*pan-* aus **tom*, mit angefügter Postposition), lit. *tã*, ab. *tъ*). Auffallend ist auch hier, dass der im Akkusativ und in den obliquen Kasus gebräuchliche Stamm in der Verbalbildung verwendet worden ist; denn der Nominativ m. sing. zum to-Stamm lautete doch *so = aind. *sa*, griech. *ὁ*, got. *sa* u. s. w. — ab. *tъ*, lit. *tãs*, lett. *tas* sind Neubildungen nach den obliquen Kasus —, nur der Nom. sing. des Neutrums war *to-d (= ai. *tad*, griech. *τό*, got. *pat-a* u. s. w.). Für das -ai, -i gilt dasselbe wie bei der ersten Person.

Die Ausgänge in der 3. plur. -nti, -ntai, -nt, -nto¹⁾ dürften Umbildungen aus dem Participium praes. act. darstellen, welches das gleiche nt-Element enthält. Darüber weiter unten.

Will man die Entstehung der in Rede stehenden dritten Personen des indogermanischen Verbuns aufhellen, so scheint es mir am geratensten zu sein, andere Sprachstämme, in denen die Entstehung der Verbalflexion deutlicher zu erkennen ist, zum Vergleich heranzuziehen. Ich nehme zuerst den finnisch-ugrischen Sprachstamm vor und verweise für das Folgende auf Szinnyi, Finnisch-ugrische Sprachwiss. (Göschel), 138 ff. und 150 f.

Im Finnischen heisst ‚er sagt‘ *sanō* (in der üblichen Schrift *sanoo* geschrieben); entstanden ist die Form aus *sanovi* (über **sanov*, **sanou*), der zugrunde liegende Verbalstamm ist *sano-*. Das Bildungselement ist -ō, das nach dem in den finnisch-ugrischen Sprachen üblichen Stufenwechsel mit -p im Ablaut steht. So finden wir z. B. karel. von *ui-* ‚schwimmen‘ *uipi* ‚er schwimmt‘, olon. von *süö-* ‚essen‘ *süöbi* ‚er isst‘ oder *sanou* ‚er

1) -nti in **bhero-nti* ‚sie tragen‘: ai. *bharanti*, apers. *barantīy*, av. *barənti*, dor. *φέγορνι* (woraus att. *φέγουσι*), lat. *ferunt* (mit Schwund des *i*), got. *bairand*, ahd. *berant*, air. *berait* (*t* lautlich = *d*, aus -nt), russ. ksl. *beratъ* oder in ai. *vānti* (aus **uē-nti*) ‚sie wehen‘ oder in griech. *τίθε-ντι* (dor., nordwestgriech.); -ntai in **bhero-ntai*: ai. *bharantē*, av. *barənte*, griech. *φέγορναι* oder in griech. *τίθερναι*; -nt in *(e)-*bhero-nt* ‚sie trugen‘: ai. *ābharan*, av. *barən*, apers. *abara*, griech. *ἔφερον* (überall mit lautgesetzlichem Schwund des *t*, wegen der altpersischen Form s. jetzt Meillet Grammaire du vieux perse 87), air. *berat* (*t* lautlich = *d* aus -nt), ab. *moga* ‚sie konnten‘ aus **mogo-nt*; -nto in *(e)-*bheronto*: ai. *ābharanta*, apers. *abarantū*, av. etwa *yazənta* (von *yaz-* ‚verehren, opfern‘), griech. *ἔφεγορντο*.

sagt', liv. von *ānda-* ‚geben‘ *āndab* ‚er gibt‘, weps. von *otta-* ‚nehmen‘ *otab* oder *ottab* ‚er nimmt‘, estn. von *maga-* ‚schlafen‘ *magab* ‚er schläft‘. Das urfennisch-ugrische *-p-*, *-b-*-Suffix kehrt nun in einer Anzahl Nomina agentis und Partizipien wieder. So finn. von *voi-* *voipa* ‚vermögend, wohlhabend‘, vom *käü-* *käüpä* ‚gehend‘, von *naura-* *naurava* ‚lachend‘, wog. von *ūnl-* *ūnlap* ‚sitzend‘, ostj. von *ūont-*, *ūant-* ‚nähen‘ *ūandāb* ‚Nadel‘, von *sērək-*, *sērək-* ‚schlagen‘ *sērəkēph*, *sērəkēb* ‚Knüttel‘. Die oben genannten Formen der 3. Sing. bedeuten also eigentlich ‚schwimmend, essend, sagend, gehend‘. Die 3. Sing. ist eben ein Nomen und ohne Bezeichnung der Person. Und der ursprünglich nominale Charakter erhellt deutlich auch aus der Pluralbildung. Die 3. plur. ind. praes. geht im Finnischen auf *-vat*, *-vāt* aus: *sanovat* ‚sie sagen‘, *süövä-t* (in der üblichen Schrift *syövä-t*) ‚sie essen‘. Estnisch etwa *magava-d* ‚sie schlafen‘. Diese Formen bedeuten ursprünglich ‚sagende, essende, schlafende‘; sie weisen deutlich die nominale Pluralbildung auf, wie z. B. finn. *kalat* ‚die Fische‘ zum sing. *kala*, *ristit* ‚die Kreuze‘, sing. *risti*, estn. *kala-d* ‚die Fische‘, s. *kala*.

Im Wogulischen heisst z. B. *mini* ‚er geht‘, *minē-t* ‚sie gehen‘, eigentlich ‚gehend‘ und ‚gehende‘. In diesen Formen ist hinter dem Vokal ein *-k-5-*-Suffix geschwunden, das auch anderwärts zur Bildung von Nomina agentis und actionis dient; z. B. finn. begegnet *sige* (aus **siṭek*) Gen. *sitēn* (aus **sitezen*) ‚Band, Binde‘ oder *puhe* (aus **puhek*) ‚Rede‘, Gen. *puhēn* (aus **puhezen*), weps. entsprechend Nom. *puhe*. Das *-t* in *minē-t* ist das der nominalen Pluralbildung, man vergleiche wog. *lūt* ‚Pferde‘, sing. *lū*, *āmpot* ‚Hunde‘, sing. *āmp*.

Im Ungarischen gibt es noch heute die altertümlichen Formen *tesen* (in der üblichen Schrift *teszen*)¹⁾ ‚er tut‘, *vesen* (*veszen*) ‚er nimmt‘ [neben gewöhnlichem *tes* (*tesz*), *ves* (*vesz*)]. Zur Bildung ist hier ein *n*-Suffix gebraucht, das sonst zur Bildung von Nomina Verwendung findet. Es steckt z. B. in finn. *kohina* ‚das Sausen, Rauschen‘ vom Stamme *kohi-* oder in finn. *helinä* ‚das Geklingel‘ vom Stamme *heli-*. Oder wog. von *min-* ‚gehen‘, *minnä* ‚gehend‘ (*ä* bedeutet palatalisiertes *a*). Die Verbalformen bedeuten ursprünglich ‚tuend‘ und ‚nehmend‘. Die Person ist gar nicht gekennzeichnet. Die dritte Person im Plural geht aus

1) In Klammer habe ich die übliche Orthographie gesetzt; die Schreibung vor der Klammer ist die sprachwissenschaftliche.

auf *-näk* beziehungsweise wegen der Vokalharmonie auf *-nak*, so *tesnäk* (*tesznek*) ‚sie tun‘, oder *višnäk* (*visznek*) ‚sie tragen‘. Im Plural sind diese *n*-Bildungen auch heute allgemein in Brauch, so z. B. noch *vārnäk* (geschrieben *várnak*) ‚sie warten‘ oder *kērnäk* (*kérnek*) ‚sie bitten‘. Wörtlich bedeuten die Pluralformen wieder einfach ‚tuende, tragende, wartende, bittende‘, sie entbehren einer Bezeichnung der Person. Die Pluralbildung aber ist wieder genau dieselbe beim Nomen; *hāz* (*ház*) ‚Haus‘ hat im Plural *hāza-k* (*házak*), *fa* (*fa*) ‚Baum‘ *fā-k* (*fák*), *ūr* (*úr*) ‚Herr‘ *ura-k* (*urak*) oder *seg* (*szeg*) ‚Nagel‘ *segü-k* (*szegek*), *kēz* (*kéz*) ‚Hand‘ *kāzā-k* (*kezek*).

Wir wenden uns nun zur türkischen Sprachfamilie und wählen daraus das Osmanisch-türkische und das Jakutische aus.

Im Osmanisch-türkischen wird die dritte sing. praes. nach vokalischem Auslaut auf *-jor*, nach konsonantischem Auslaut des Stammes nach den Gesetzen der Vokalharmonie auf *-yjor*, *-ijor*, *-ujor* und *-üjor* gebildet; z. B. *sevijor*¹⁾ ‚er liebt‘ (jetzt, in diesem Augenblick), *jazyjor* ‚er schreibt‘²⁾. Diese Form ist das — in der heutigen Sprache nicht mehr gebräuchliche — Partizip des Präsens. Der Plural wird deutlich auf nominale Art durch das Pluralsuffix *-lar* gebildet, so dass die 3. Plur. *sevijorlār* ‚sie lieben‘, *jazyjorlār* ‚sie schreiben‘ lautet. Die Formen bedeuten also zunächst: ‚liebend, schreibend, liebende, schreibende‘. Der sogenannte Aorist wird in der 3. sing. nach vokalischem Stamm- auslaut auf *-r*, nach konsonantischem bei einsilbigen Stämmen auf *-ar*, *-er*, bei mehrsilbigen und einer Anzahl einsilbiger Stämme auf *-yr*, *-ur*, *-ir*, *-ür* gebildet. So z. B. *sevér* ‚er liebt, wird lieben, pflegt zu lieben‘, *jazár* ‚er schreibt‘. Auch diese Aoristformen sind Participien und kommen als solche noch vor, sind also wörtlich mit ‚liebend‘ und ‚schreibend‘ zu übersetzen. Die Person hat keine ‚Endung‘. Man betrachte noch folgende Ausdrucksweise: *okur jazar adam* ‚ein lesender (und) schreibender Mensch‘, d. h. ‚ein Mensch, der lesen und schreiben kann‘ (*adam* ‚Mensch‘, *okur* part. von *oku-mak* ‚lesen‘, *jazar* part. von *jaz-mak* ‚schreiben‘). Die 3. plur. des Aoristes ist wieder wie der Plural eines Nomens gebildet: *sever-lér* eigentlich ‚liebende‘ und — nach der Vokalharmonie — *jazar-lar* ‚schreibende‘. Man vergleiche z. B. *ev* ‚Haus‘ plur. *ev-ler*, *kыз* ‚Mädchen, Tochter‘ plur.

1) Infin. *sev-mek* ‚lieben‘. 2) Infin. *jaz-mak* ‚schreiben‘.

kыз-лар. Vgl. hierzu etwa Németh, Türkische Grammatik, S. 76 § 126, S. 72 ff. § 123, S. 90 § 155, 1 und 2, S. 26 § 35.

Für das Jakutische kommt hier in Betracht, was bei Böhlingk Über die Sprache der Jakuten, Grammatik, S. 208 f. § 517, S. 273 f. § 714 und 154 f. § 375 steht. Was Böhlingk als Präsens bezeichnet, entspricht morphologisch und syntaktisch dem Aorist in der osmanisch-türkischen Grammatik. Die 3. sing. dieses Tempus ist ein Partizip auf *-ar, -är, -or, -ör*¹⁾ ohne jede Bezeichnung der Person, z. B. *bysar* ‚er schneidet‘, *ätär* ‚er spricht, sagt aus‘, *toror* ‚er friert‘, *körör* ‚er sieht‘, also wörtlich ‚schneidend‘ u. s. w. Die 3. Plur. ist von der 3. Sing. aus durch Anfügung des nominalen Pluralsuffixes *-lar, -lär, -lor, -lör* gebildet; nur assimiliert sich nach § 194 S. 88 das auslautende *r* des Partizips dem *l* und *l*, so *bysälär* eigentlich ‚schneidende‘ = ‚sie schneiden‘, *ätällär* eigentlich ‚sprechende‘ = ‚sie sprechen‘ u. s. w. Sonst vergleiche man *aya* ‚Vater‘, plur. *ayaïar, biä* ‚Stute‘, plur. *biälär, oyo* ‚Kind‘ plur. *oyoïor, dörö* ‚Riemen (der an den Nasenring eines Ochsen befestigt wird), (durch die Nase eines Ochsen gezogener) Zügel‘ plur. *dörölör*.

Im Grönländischen weisen die dritten Personen des (objektlosen) Verbums kein Personalsuffix auf, während die ersten und zweiten durch ein solches bezeichnet sind; s. Finck Die Haupttypen des Sprachbaus 37. Die dritte Person des Plurals zeigt deutlich dieselbe Pluralendung wie das Nomen; deshalb ist die dritte Person des Singulars wohl als ein Nomen zu betrachten. Finck vergleicht mit Recht *tusarpo-k* ‚er hört‘, *tusarpu-t* ‚sie hören‘ mit *ukio-k* ‚der Winter‘, *ukiu-t* ‚die Winter‘. Ich nenne etwa noch *atorpok* ‚er gebraucht‘, 3. plur. *atorput, nâlagpok* ‚er gehorcht‘ 3. plur. *nâlagput*, entsprechend etwa *wdlok* ‚Tag‘ plur. *wdlut, kâkak* ‚Berg‘ plur. *kâkat*, auch beim sogenannten Nominalpartizip, wie *agdlagtok* ‚schreibend‘, *agdlagtut* ‚schreibende‘, *kiassok* ‚weinend‘, *kiassut* ‚weinende‘ s. noch Rasmussen Grønlandsk Sproglære (Kjøbenhavn 1888), 9 und 56. Beachtenswert ist auch der gleiche Ausgang im Dual bei Verbum und Nomen, so z. B. *tikipu-k* ‚sie beide kommen‘, *wdlu-k* ‚die beiden Tage‘ s. Rasmussen a. a. O. 8 und 73 f.

Ferner dürfte im Sumerischen die 3. sing. praes. ein Ver-

1) Ich umschreibe das von Böhlingk zu Grunde gelegte und durch diakritische Zeichen bereicherte russische Alphabet.

balnomen darstellen. Eine ‚Personalendung‘ fehlt auch in dieser Sprache bei jener Person. Die 3. plur. praes. wird aus der 3. sing. mit nominaler Pluralendung gebildet. Z. B. *in-gar* ‚er macht(e)‘, 3. plur. (*in-gar-re-ne* =) *ingar-ene*, *in-lal* ‚er zahlt(e)‘, 3. plur. (*in-lal-e-ne* =) *in-lal-ene*. Man vergleiche damit *dingir* ‚Gott‘, plur. (*dingir-re-ne* und *dingir-re-e-ne* =) *dingir-ene*, *lil-lá-e-ne* ‚die Winde‘, *engar* ‚Bauer‘, *engar-ene* ‚die Bauern‘. Siehe Delitzsch Grundzüge der sumerischen Grammatik 44, 89 f., 98 § 146¹⁾.

Im Schilhischen, das zu den hamitischen Sprachen gehört, weist die Endung der 3. masc. plur. z. B. im Factum, welches dem semitischen Perfectum entspricht, auf nominalen Ursprung dieser Form hin; die Endung deckt sich nämlich mit der Pluralendung des Nomens. Die 3. sing. masc. ist jedenfalls ursprünglich ein Nomen actionis gewesen. Da mir das Werk von H. Stumme, Handbuch des Schilhischen von Tazerwalt (Leipzig 1899), hier nicht zur Verfügung steht, kann ich lediglich auf C. Meinhof, Die Sprachen der Hamiten (Hamburg 1912), S. 99 f., 114 f. und 30 Abs. 3 verweisen. Man vergleiche z. B. *i-fís* ‚er schwieg‘, *fís-en* ‚sie schwiegen‘ oder *i-rur* ‚er gab zurück‘, *rur-n* ‚sie gaben zurück‘ mit *ird* ‚Weizenkorn‘, plur. *ird-en*, *uđed* ‚Antilope‘, plur. *uđed-en*²⁾ oder *aškar* ‚Sack‘, plur. *aškar-n*, *ažbir* ‚Tasche‘, plur. *ažbir-n*.

Was das Semitische angeht, so können wir vom sogenannten Imperfekt absehen; denn die Bezeichnung der Person durch ein Präfix kommt für das Urindogermanische nicht in Betracht. Über den Ausgang der 3. sing. masc. des Perfekts, die ursemit. als **qatala* ‚er tötet(e)‘ anzusetzen ist, herrscht bei den Semitisten keine einheitliche Ansicht, vgl. Brockelmann, Grundr. I 570 f. Sicher aber ist die 3. sing. fem. im Perfekt ein Nomen, das hinten kein Pronomen zur Bezeichnung der Person enthält. Ursemitisch war **qatalat* eigentlich ‚tötende‘ und wurde in ‚sie tötet(e)‘ umgedeutet, daher ar. *qátalat*, neuarab. (äg.) z. B. *kátabet* ‚sie schrieb‘ (-*et* aus -*at*), äth. *qátálat*, syr. *qetlap*. Hebräisch ist der ursprüngliche Ausgang noch vor den das pronominale Objekt

1) Ob die Pluralendung *-ene* mit dem Pronomen der 3. Person des Singulars *ene* identisch ist, wie Delitzsch a. a. O. 44 meint, lasse ich dahingestellt. Es würde sich dann um eine elliptische Ausdrucksweise handeln.

2) *e* bedeutet weites *e*, *ę* stark verkürztes *e*.

ausdrückenden Suffixen erhalten, so von einer Wurzel $\dot{\text{ild}}$ ‚gebären‘ $\text{el}^{\circ}\text{lad}^{\circ}\text{ap-ni}$ ‚sie gebar mich‘. Das aus ursem. *-at* zunächst entstandene *-ap* — vergl. das Syrische — wurde in Pausa hebr. zu $\overset{\circ}{\text{a}}$, und diese Pausaform wurde verallgemeinert, so $\dot{\text{al}}^{\circ}\text{d}^{\circ}\text{a}$ ‚sie gebar‘, $\text{q}^{\circ}\text{ut}^{\circ}\text{l}^{\circ}\text{a}$ ‚sie tötete‘. Die Bildung der 3. sing. fem. im Perfekt ist dieselbe, wie die der Nomina, die Brockelmann a. a. O. 348 ff. bespricht; also etwa wie ar. *ḥarakat-un* (Wurzel *ḥrk*) ‚Bewegung‘ oder *šafagat-un* (W. *šfg*) ‚Mitleid‘, worin *-un* Ausgang des Nominativs ist, äth. *barakat* (W. *brk*) ‚Segen‘, syr. *iṯa'pā* (W. *id'*) ‚Wissen‘, assyr. *išartu* (W. *išr*) ‚Rechtlichkeit‘; hebr. $\text{s}^{\circ}\text{d}^{\circ}\text{a}^{\circ}\text{q}^{\circ}\text{a}$ ‚Gerechtigkeit‘ ist wieder eigentlich Pausaform, vor folgendem Genitiv heisst es noch *šidqap* (W. *šdq*).

Die 3. plur. m. perf. lässt sich ursem. als **qatalū* ‚sie tötete(n)‘ ansetzen; darauf gehen zurück altar. und neuar. *qatalū*, äth. *qatalū*, syr. noch vor Suffixen, z. B. *qatlū-n* ‚sie töteten mich‘, hebr. $\text{qat}^{\circ}\text{lū}$, oder z. B. $\text{k}^{\circ}\text{ap}^{\circ}\text{šū}$ ‚sie schreiben‘ (in Pausa $\text{k}^{\circ}\text{ap}^{\circ}\text{šū}$), bibl.-aram. $\text{k}^{\circ}\text{pašū}$. Die Formen bedeuten ursprünglich ‚tötende‘, ‚schreibende‘; an die Stammformen *qatal-*, *katab-* trat als Pluralzeichen das gleiche *-ū*, welches in der nominalen Pluralbildung anzutreffen ist; man vergleiche bab.-assyr. *malkū* ‚Könige‘, alt-aram. *'alahū* ‚Götter‘, altar. noch vor einem Genitiv, z. B. *qaššabū l-malik* ‚die Scharfrichter des Königs‘.

Kehren wir zu den indogermanischen Sprachen zurück, so veranschaulicht folgende Tabelle (s. nächste Seite) den morphologischen Zusammenhang zwischen der 3. plur. ind. praes. act. und dem Nom. sing. und plur. masc. des aktiven Präsenspartizips.

Man vergleiche etwa auch noch die 3. plur. imperf. act. mit dem Nom. plur. des Part. praes. act. ai. *abharan* (aus **abharant*): *bharantas*, griech. ἔφερον (aus **ἔφεροντ*): φεροντες , ab. *moga* ‚sie konnten‘ (aus **mogat*, Aorist geworden): *berašte* (für **berante*), av. *dadaṭ* (t aus t): ai. *dadataṣ*, *āsan* ‚sie waren‘ (aus **āsant*, idg. **ēsant*): *santas*, entsprechend griech. ἦεν (ursprünglich 3. plur., die singularisch umgedeutet wurde, trotz Wackernagels Bedenken IF 39, 221): ἔντες . Im letzten Beispiel herrscht freilich Verschiedenheit im Wurzelablaut.

Erkennt man den morphologischen Zusammenhang der 3. plur. praes. und imperf. im Aktiv und Medium mit jenem

| 3. plur. ind. praes. | Nom. sing. m. | Nom. plur. m. |
|---|--------------------------------------|--|
| | des aktiven Präsenspartizips | |
| indg. * <i>bhero-nti</i> ¹⁾ | * <i>bhero-nt-s</i> | * <i>bhero-nt-es</i> |
| griech. (dor.) <i>φέροντι</i> | — | <i>φέροντες</i> |
| got. <i>baírand</i> | <i>baírands</i> | etwa: <i>fijands</i> ²⁾ |
| ahd. <i>bërant</i> | <i>bëranti</i> ³⁾ | <i>fiant</i> ²⁾ |
| russ. ksl. <i>beratb</i> | <i>bery</i> | <i>berašte</i> ⁴⁾ |
| ai. <i>bhāranti</i> | <i>bhāran</i> | <i>bhārantas</i> |
| av. (etwa) <i>marənti</i> ⁵⁾ | <i>ʃvas</i> ⁶⁾ | <i>vazənto</i> ⁷⁾ |
| idg. * <i>di-d-nti</i> ⁸⁾ | * <i>di-d-nt-s</i> | * <i>di-d-nt-es</i> |
| ai. <i>dādati</i> ⁹⁾ | <i>dādat</i> | <i>dādatas</i> |
| dor. nordwestgr. | | |
| <i>δίδοντι</i> | griech. <i>διδούς</i> ¹⁰⁾ | <i>διδόντες</i> |
| ai. <i>vānti</i> ¹⁶⁾ | <i>vān</i> | <i>vāntas</i> |
| lat. } <i>amant</i> | <i>amāns</i> ¹⁷⁾ | <i>amantēs</i> ¹¹⁾ |
| lat. } <i>delent</i> | <i>delēns</i> ¹⁷⁾ | <i>delentēs</i> ¹¹⁾ |
| got. <i>salbōnd</i> | <i>salbōnds</i> | etwa <i>frijōnds</i> ¹²⁾ |
| ahd. } <i>salbōnt</i> | <i>salbōnti</i> ³⁾ | — |
| ahd. } <i>habēnt</i> | <i>habēnti</i> ³⁾ | — |
| idg. * <i>s-enti</i> | * <i>s-ent-s</i> | * <i>s-ent-es</i> |
| dor. <i>ἐντι</i> ¹³⁾ | — | <i>ἐντες</i> ¹⁴⁾ |
| osk. umbr. <i>sent</i> | lat. <i>prae-sēns</i> ¹⁷⁾ | lat. <i>prae-sentēs</i> ¹¹⁾ |
| ai. <i>santi</i> | <i>san</i> ¹⁵⁾ | <i>santas</i> |
| av. <i>hənti</i> | <i>has</i> ¹⁵⁾ | <i>həntō</i> |

Partizip an, so wird man, wenn man einmal in die ältere Entstehungszeit des indogermanischen Formensystems zurückgehen will, die Bildung des nominalen Partizipialstammes als die ursprünglichere ansehen und die Hypothese aufstellen dürfen, dass die genannten Verbalformen von ihm abgeleitet sind; liegt doch in den angeführten nichtindogermanischen Sprachen der 3. sing. und plur. auch ein Partizip (oder No-

1) ‚Sie tragen‘ u. s. w. 2) ‚Feinde‘. 3) Weiterbildung zum *ia*-Stamm. 4) Umbildung aus **berate* nach den obliquen Kasus. 5) ‚Sie merken sich‘. 6) ‚Lebend‘. 7) ‚Fahrende‘. 8) ‚Sie geben‘. 9) Mit arischer *a*- (statt *i*-) Redupl. 10) Aus **didóntēs*. 11) Umbildung in der Endung. 12) ‚Die Freunde‘. 13) Statt **ēnti*. 14) Statt **ēntēs*. 15) Aus urar. **sants*. 16) ‚Sie wehen‘. 17) S. folg. S.

men agentis) zu Grunde. Bei dieser Annahme dürfte dann Sommers Ansicht (Handb. der lat. Laut- und Formenlehre² 527 und 598), dass beim Verbum substantivum der Partizipialstamm als **s-ont-*, die 3. plur. ind. praes. aber als **s-enti* anzusetzen sei, hinfällig werden. Osk.-umbr. *sent*, got. *sind*, dor. *ἔντι* (für **ἔντι*) postulieren ein idg. **s-enti*; dieses aber muss nach unserer Darlegung einen Partizipialstamm **s-ent-* als Grundlage haben; und dass dor. (heracl.) *ἔντες* eine Umbildung nach *ἔντι* sein soll, ist ganz unwahrscheinlich. Für ursprachliches **s-ont-s* im Nom. sing. masc. führt Sommer ab. *sy* ‚seiend‘, den altlitauischen Accusativ *santi*, griech. *ὄν*, *ὄντος* ins Feld. Aber alle diese Formen lassen sich von unserem Standpunkt aus leicht als Analogiebildungen — nach ab. *vezy*, lit. *vėžanti*, griech. *πέζων*, *πέζοντος* von idg. **ueǵhont-*, **bheront-* — begreifen, was auch von lit. *sas*, *ėsas* ‚seiend‘ gilt. Dafür sprechen auch altlit. *priescienczu* ‚praesentium‘ und altpreuss. *emprīkisentismu* ‚dem gegenwärtigen‘, nur dass die Ablautsstufe **sent-* in diesen beiden Formen in Kasus übertragen worden ist, wohin sie ursprünglich nicht gehörte, wo vielmehr **snt-* zu Hause war; vgl. Trautmann Die altpreussischen Sprachdenkmäler 254 und 326, auch Brugmann Grundr. II 1², 455¹). Lat. *prae-sēns* (mit sekundärer Dehnung des *ē*), *prae-sentēs* dürfen wir ohne Bedenken mit ai. *san*, *santas* und dor. *ἔντες* auf indg. **s-ent-s*, **s-ent-es* zurückführen, den Genitiv *prae-sentis* aber mit ai. *satas* auf idg. **s-nt-es*. Der lautgesetzliche Zusammenfall von *-ent-* und *-nt-* in *-ent-* beim Verbum substantivum dürfte die Uniformierung beim Typus ‚*ferēns*, *ferentis*‘, worin nur die letzte Form als altererbt (aus idg. **bhernt-es* = ai. *bharatas*) gelten darf, bewirkt haben, daneben auch die Klassen *amāns*, *amantis*, *dēlens*, *dēlentis*.

Auch die Ansetzung eines **uelont-* wegen *voluntas* (aus **uelonti-tāt-s*?) halte ich nicht für berechtigt, zumal Sommer a. a. O. 533 die 3. plur. ind. praes. auch bei diesem alten *mi-* Verb im Uritalischen auf *-enti* ansetzt, *voluntas* kann hinsichtlich des Vokalismus in der zweiten Silbe von *voluptas* beeinflusst sein.

Für ursprachliches *-ont-* im Partizip des Präsens bei ‚athematischen Verben‘ sprechen bei Sommer dann nur noch zwei Formen, lat. *sōns*, G. *sontis* ‚schuldig‘ und *euntis* ‚des gehenden‘. Lat. *sōns* wird von Sommer a. a. O. als ‚der, der's ist‘ gedeutet.

1) Sommer Krit. Erläuterungen 177 kann ich nicht zustimmen.

Andere Forscher bringen noch aisl. *saðr* (*sannr*) und ae. *sóð* ‚wahr‘ — die beiden germanischen Wörter aus einem urgermanischen **sanþa-* — damit zusammen. Diese drei Formen setzen allerdings ein ursprachliches **s-ont-* voraus; sie können nicht erst einzelsprachlich auf analogischem Wege entstanden sein, da es an einer vorbildlichen Form lat. (und germ.) gebricht. Auf jeden Fall ist die adjektivische Bedeutung dieser Formen auffällig, die ein Herausfallen aus der üblichen Partizipialbildung erklärlich machen dürfte. Man kann von einer Grundbedeutung ‚wahr‘, dann ‚recht, richtig‘ ausgehen; ‚schuldig‘ im Lateinischen könnte sich daraus entwickelt haben; man vergleiche deutsch ‚das ist der Richtige‘ im Sinne von ‚das ist der Schuldige‘. Im übrigen ist die Etymologie von *sōns* noch umstritten, s. Walde² 725.

Dann bleibt noch *euntis* u. s. w. für die Ansetzung von *-ont-* bei den ‚athematischen‘ Verben übrig. Im Gegensatz zu Sommer Handb.² 598 f. und krit. Erläuter. 178 f. setze ich auch bei *ei-*, *i-* ‚gehen‘ **₂-ent-*, Tiefstufe **₂-nt-* für die Grundsprache an. Lat. *iens* kann ohne lautliche Schwierigkeit aus **₂-ent-s* hergeleitet werden, mag nun für *i* statt *j* ein Compositum wie *abiens* mit lautgesetzlichem *i* verantwortlich gemacht werden, oder daneben auch die von Sommer Handb.² 530 im Anschluss an Meillet zugegebene Abneigung der Sprache gegen bedeutungsvolle Monosyllaba. Will man in der ‚Erläuterungen‘ a. a. O. angeführten litauischen Form *atencziõj* nicht an Durchführung der *ent*-Stufe glauben, — was lautlich möglich wäre — sondern von einem litauischen **₂ant-* ausgehen, so lässt sich letzteres wieder leicht auf analogischem Wege nach dem Typus *vezãs* (aus **uegho-nt-s*) erklären; das gilt auch von *praçiansis* ‚der vorübergehende‘, ebenso wie von *ẽsas*, *ẽsas* ‚seiend‘. Auf der gleichen analogischen Umbildung beruhen auch lett. *esãts* ‚seiend‘ und *ejãts* ‚gehend‘¹⁾, schliesslich auch griech. *ἰών*, *ἰόντος*. In den meisten Sprachen — aber nicht im Lateinischen — hat man sich eben nicht damit begnügt, das in den ‚starken‘ Kasus berechnigte *-ont-* der *õ*-Verben einzelsprachlich auch auf andere Kasus bei diesen Verben zu übertragen, sondern man hat es auch für *-ent* und *-nt* in die präsentischen Partizipien von *-es* ‚sein‘ und *ei-* ‚gehen‘ und anderen *mi*-Verba übertragen, was leicht begreiflich ist, da die *õ*-Verba weit zahlreicher waren, und was

1) Vgl. z. B. *metãts* ‚werfend‘ von *metu* ‚ich werfe‘.

mit analogischen Änderungen beim Verbum finitum im Einklang steht. Für *euntis* würde ich mit Brugmann Grundr. II 1², 456 Anm. 2 zunächst **ientis* erwarten, statt **_ientis* (aus **_i-nt-es* = ai. *yatas*) nach dem *i*-Anlaut des Nominativs. Mit Brugmann nehme ich weiter zunächst Umformung zu **eent-* (wie *ferent-*) nach *eo*, *eam*, *an*, woraus zur Vermeidung der beiden *e* unter dem Einfluss von *eunt* ein *eunt-* für alle Kasus ausser dem Nominativus singularis sich entwickelte, wo sich *iens* hielt, weil hier nicht die Lautung *nt* vorlag. Die Vermeidung von *e-e* spielt ja auch in historischer Zeit eine Rolle, wenn sich *eundum* noch zu einer Zeit hält, wo sonst beim Gerundium *-(i)endum* und beim Gerundivum *-(i)endus* im allgemeinen durchgedrungen ist, vgl. Sommer Handb.² 616 ff.

Stand ich in der Ansetzung des präsentischen Partizips der Wurzeln *es-* und *ei-* im Gegensatz zu Sommer, so stimme ich ihm andererseits bei, wenn er Handb.² 527 f. nur **s-enti* als grundsprachliche Form gelten lässt und lat. *sunt*, ab. *satō* als einzelsprachliche Neubildungen, letztere nach *beratō*, auffasst, während Brugmann Grundr. II 3², 626 mit Rücksicht auf die lateinische und altbulgarische Form der Grundsprache neben **senti* ein **sonti* zuweist, wie er auch II 1², 455 f. als Partizipialstamm neben **sent-* ein **sont-* ansetzt. Dass ich letzteres nicht für wahrscheinlich halte, ist bereits dargelegt.

Kurz zusammengefasst lautet unsere Ansicht also: In der Grundsprache hatten die *ō*-Verben im präsentischen Partizip in den ‚starken‘ Kasus den Ausgang *-ont-*, z. B. **bheront-* (in den ‚schwachen‘ *-nt-* z. B. **bhernt-*), entsprechend in der 3. plur. ind. praes. *-onti*, z. B. **bheronti*, Wurzeln wie *es-* ‚sein‘, *ei-* ‚gehen‘ aber in den ‚starken‘ Kasus des Partizips *-ent-*, z. B. **sent-* (in den ‚schwachen‘ *-nt-* z. B. **snt-*), entsprechend in der 3. plur. ind. praes. *-enti*, z. B. **senti*. Abweichende Formen sind durch einzelsprachliche Neuerung zu erklären.

Den *nt-* Formen der 3. plur. wohnte von Hause aus keine pluralische Bedeutung inne, denn beim Participium praesentis begegnet dieses Element ja sowohl in singularischen als auch in pluralischen Kasus. Nun hat R. M. Meyer IF 24, 279 ff. darauf aufmerksam gemacht, dass es eine Anzahl von Verben gibt, die gleichsam pluralia tantum sind, wie *umzingeln*, *sich zusammenrotten* u. s. w. Im Anschluss hieran spricht Brugmann Grundr. II 3², 592 die ansprechende Vermutung aus, dass bei

den *nt*-Formen solcher Verba Übertragung der pluralischen Bedeutung der Wurzel auf das *nt*-Suffix stattfand (ich füge hinzu: ähnlich wie etwa das Präsenssuffix *sĕ(h)* an und für sich keinen incohativen Sinn besass, ihn aber dadurch erhielt, dass die gewissen Wurzeln anhaftende incohative Bedeutung, wenn diese ein *sĕ(h)*-Präsens bildeten, auf das Präsenssuffix übertragen wurde). Die ältesten *nt*-Bildungen mit pluralischer Bedeutung, fährt Brugmann fort, hätten also die Verba pluralia tantum geliefert. Die *nt*-Formen habe man dann zu den singularischen *t*-Formen in Beziehung gesetzt, von diesen hätten jene die Ausgänge *-i*, *-ai*, *-o* übernommen; und die so zustande gekommenen Formen mit *-nt*, — die 3. plur. imperf. act. bleibt natürlich entsprechend dem singularischen *-t* unverändert —, *-nti*, *-nto*, *-ntai* hätten als allgemeine Pluralbildung Verbreitung gefunden.

Hinsichtlich der Ausgänge *-tai*, *-ti*, *-to*, *-t* lässt sich nun die Frage aufwerfen, ob wirklich das Demonstrativpronomen *to* darin steckt, das dann unmittelbar an die Wurzel getreten wäre, vgl. **bhere-ti* ‚er trägt‘, **ei-ti* ‚er geht‘, **di-dō-ti* ‚er gibt‘. Vermutlich hat besonders die sekundäre Medialendung *-to* diese Erklärung hervorgerufen. Vielleicht ist es gestattet, noch einen anderen Deutungsversuch mitzuteilen. Ein bekanntes, Participia (und Nomina agentis) bildendes Suffix ist einfaches *t*, s. Brugmann Grundr. II 1², 422 ff. Indogermanisch waren wohl schon **-i-t* ‚gehend‘, **-g^um-t* ‚kommend‘, **-stā-t*, **-stō-t* ‚stehend, befindlich‘. Ich erwähne kurz ai. *rit-* ‚rinnend‘, av. *snut-* ‚zufriedenstellend‘, *dar^at-* ‚festhaltend‘, griech. *πλώς* aus **πλωτ-ς* ‚Schwimmer, Name eines Fisches‘, *θής*, gen. *θητός*, Nom. aus **θFāt-ς* ‚Knecht‘, von einer Basis *dh(e)uā-* ‚sich beeilen, sich hurtig bewegen‘, oder *comes* (für **comis* aus **com-i-t-s* mit analogischer Umfärbung des *i* zu *e*, s. Sommer Hdb.² 364) ‚mitgehend, Begleiter‘, oder ai. *dēvastūt-* ‚die Götter preisend‘, *vajra-bhrt-* ‚den Donnerkeil tragend‘, griech. *ὠμο-βρώς* (aus **-βρωτς*, gn. *-βρωτός*) ‚Rohes essend‘, lat. *sacerdōs* ‚Priester‘ (aus **sacro-dhō-t-s*, **sacr^dōts* ‚qui sacra facit‘, nicht ‚qui sacra dat‘, nach Pedersen MSL XXII 5 f., von *dhō-*, ablautend zu *dhē-*, vgl. as. *dō-t*, ahd. *tō-t* ‚er tut‘, entsprechend av. *dāmi-dā-t-* ‚die Schöpfung machend‘). Die blosse *t*-Bildung wurde als 3. sing. imperf. act. benutzt, wobei das ursprünglich fakultative Augment auf die Vergangenheit hinweisen konnte. Über die Ausgänge *-ai* und *-i* — mit *-i* vgl. lat. *is*, got. *is* u. s. w.

— ist bereits oben gesprochen, das *o* in *-to* wird mit dem einfachen indogermanischen Pronominalstamm *o-*, ablautend *e-* identisch sein, der in ai. *asya*, ahd. *es* ‚*eius*‘, griech. *εἰ* ‚wenn‘ u. s. w. steckt. Es drückt natürlich nicht die dritte Person aus, sondern ist ebenfalls nur eine deiktische Partikel, ursprünglich mit lokaler oder temporaler Bedeutung.

Bei unserer Hypothese muss der Umstand auffallen, dass die 3. sing. im Indogermanischen mit einem anderen Nominalsuffix gebildet ist als die 3. plur., während in den im Anfang unserer Darlegung behandelten Sprachen die 3. plur. sehr einfach auf nominale Art aus der 3. sing. gebildet ist, nur dass im Semitischen die 3. sing. masc. nicht sicher zu deuten war. Die indogermanische Verschiedenheit lässt sich vielleicht folgendermassen erklären. Ursprünglich werden die *nt-* und die *t-*Bildung ohne Unterschied neben einander existiert haben. Als man aber aus dem Bedürfnis heraus, die Numeri zu unterscheiden, in die *nt-*Bildung auf die angegebene Weise speziell pluralische Bedeutung hineinlegte und sie auf pluralische Verwendung beschränkte, wurde andererseits die *t-*Bildung für den Singular reserviert. Und wie in die *nt-*Bildung von den *verba pluralia tantum* aus pluralische Bedeutung hineingelegt worden war, so in die *t-*Bildung singularische von *verba aus*, die *singularia tantum* waren oder wenigstens überwiegend im Singular gebraucht wurden. Als solche fasse ich Verba wie ai. *várṣati* ‚es regnet‘, griech. *ῥεῖ*, lat. *pluit*, lat. *ninguit*, lit. *snĩnga* ‚es schneit‘, lat. *tonat*, ab. *grimitz* ‚es donnert‘, die nicht schlechthin als Impersonalia zu gelten haben, was Wendungen beweisen wie lat. *Jupiter tonat*, *Jove fulgente*, *fulgurante*, *caelo tonante* (s. Kühner-Stegmann Ausführl. Grammatik der lateinischen Sprache II 1², 3), griech. *Ζεὺς ῥεῖ*, *Ζεὺς βρόντησε*, *Ζεὺς ἀστράπτει*, *ὁ θεὸς ῥεῖ*, *ὅταν χεῖμάξῃ ὁ θεός*, *ὅταν νίφῃ ὁ θεός* (s. Kühner-Gerth Ausf. Grammat. der griech. Sprache II 1², 33), ab. *bogz* oder *oblakz* ‚(die Wolke) drzǰditz (‚regnet‘) oder *grimitz* (Delbrück, auf Miklosich fussend, Grundr. 3 (5. Band), 25), ai. *yát parjanyaḥ stanáyanaḥ hánti duṣkṛtāḥ* ‚wenn P. donnernd die Feinde schlägt‘, R. V. 5, 83, 2 (Delbrück a. a. O. 24)¹).

1) Fürs Altindische nenne ich z. B. noch *pravavarṣa surēṣvarah* ‚es liess der Herr der Götter (= Indra) regnen‘ Māh. I 226, 18. So wird man I 227, 1 *tasyātha varṣatō vāri pāndavah pratyavārayat* übersetzen müssen ‚als er regnete, wehrte der Panduide das Wasser ab‘, d. h. *tasya* ist als masculiner, nicht als neutrischer Genitiv zu fassen und auf Indra zu beziehen.

Es ist ja klar, dass Verben dieser Bedeutung zu uraltem Sprachgut gehören. Bei unserem Deutungsversuch kann natürlich nicht mehr behauptet werden, dass an die *nt*-Bildungen nach dem Vorbilde von *-ti*, *-tai*, *-to* die Elemente *-i*, *-ai*, *-o* angetreten seien; vielmehr sind gleichzeitig an die *t*- wie an die *nt*-Bildungen *-i*, *-ai*, *-o* angefügt worden. Die Grundbedeutung von *-i* und *-ai* wird ‚hier‘ und ‚jetzt‘, die von *-o* ‚da, damals‘ gewesen sein. Die Person ist dann im Indogermanischen in den erörterten Formen der 3. sing. und plur. ebenso wenig zum Ausdruck gebracht, wie in andern Sprachstämmen. Das war eben für die dritte Person in jenen nichtindogermanischen Sprachen charakteristisch gegenüber der ersten und zweiten Person, die durch ein Personal- oder Possessivsuffix gekennzeichnet wurden, so dass dem Typus ‚Geber‘ oder ‚gebend‘ = ‚er gibt‘ bei der ersten und zweiten Person entweder der Typus ‚gebend-ich‘ oder ‚Geber-ich‘ = ‚ich gebe‘, ‚gebend-du‘ oder ‚Geber-du‘ = ‚du gibst‘ oder der Typus ‚Geben-mein‘, ‚Geben-dein‘ = ‚ich gebe, du gibst‘ gegenübersteht. Die letzte Art ist selbstverständlich nur in Sprachstämmen zu suchen, welche die Possessivsuffixe am Nomen von altersher¹⁾ besitzen. Auch in der dritten Person ist der Typus ‚Geber-(d)er‘ natürlich möglich; als Beispiel führe ich aus dem zu den Dravidasprachen zählenden Telugu an *chepput-ādu* ‚er sagt‘, eigentlich ‚sagend-der‘, zu Grunde liegt der Form das präsentische Partizip *chepputu* ‚sagend‘, woran das Demonstrativpronomen angetreten ist, vgl. *vādu* ‚jener, er‘; s. Henry Morris *Simplified Grammar of the Telugu Language* (London 1890), 51²⁾. Und auch im Finnischen existiert mundartlich *tarinoik-se* ‚er spricht‘, wörtlich ‚sprechend-er‘, oder im älteren Estnisch *surek-se* ‚er stirbt‘, wörtlich ‚sterbend-er‘, worin *se* das Pronomen der

1) Wenn also z. B. im Neupersischen Possessivsuffixe vorhanden sind (wie *pidar-am*, *pidar-at*, *pidar-aš*, *pidar-amān* ‚mein, dein, sein, unser Vater‘), so darf dieser Gebrauch zur Erklärung der neupersischen Verbalförmern nicht verwertet werden, da die ältere Sprache diese Suffixe am Nomen nicht kennt.

2) Misteli nennt Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues (Berlin 1893) 400 Anm. aus dem Kanaresischen, das auch zu den Dravidasprachen rechnet, *māduvadu* ‚er macht‘ aus *māduva* ‚machend‘ und *adu* ‚es‘. R. Caldwell, *A Comparative Grammar of the Dravidian Languages*, third ed. by Rev. J. L. Wyatt and T. Ramakrishna Pillai, London 1913, zitiere ich absichtlich nicht. Dem Buche fehlt es im schlimmsten Masse an Methode; und die Kapitel, die Ausblicke in nichtdravidische Sprachen enthalten, strotzen von einer haarsträubenden Unkenntnis.

dritten Person ist, urfinn.-ugr. **sen* bez. -**zen* ‚er, sie, es‘, vgl. finn. *hän* (*h* aus *s*), estn. in der älteren Sprache *sen*, schwed.-lapp. *son*, norw.-lapp. *son*, *šon*, md. *son* u. s. w., siehe Szinnyei a. a. O. 112, 139, 150.

In der 3. sing. und plur. der *t*- und *nt*-Formen des Indogermanischen ist also die Person nicht ausgedrückt, während in den *m*-Formen der ersten Singularis der Stamm des Personalpronomens der ersten Person des Singular enthalten ist, so dass **es-ti* und **s-enti* ursprünglich nur ‚existierend-hier oder-jetzt‘ beziehungsweise ‚existierende-hier oder-jetzt‘ bedeutete, **es-mi* aber ‚existierend-ich-hier oder-jetzt‘ ausdrückte. Diese Verschiedenheit darf nicht auffallen; mit Recht sagt Brugmann Grundr. II 3², 592, dass sowohl die Forscher Unrecht hätten, die in sämtlichen Personalendungen Personalpronomina [beziehungsweise Demonstrativpronomina] erblickten, als auch diejenigen, welche sämtlichen Verbalformen der indogermanischen Grundsprache nominalen Ursprung zuschrieben [d. h. in ihnen Nomina ohne Personalsuffixe sahen].

So weisen die finnisch-ugrischen Sprachen in der Tat gegenüber den oben vorgeführten der Personenbezeichnung entbehrenden Formen der dritten Person in der ersten und zweiten ein Personalsuffix auf, das mit dem Possessivsuffix identisch ist. In der ersten Person ist es *-m*. So ungar. (ich gebe jetzt nur die sprachwissenschaftliche Transkription) *also-m* ‚ich schlafe‘, *ese-m* ‚ich esse‘, wog. *minèš-m*, *mənšə-m*, *minē-m* ‚ich gehe‘, ostj. *oAAə-m* ‚ich schlafe‘, *mānAA-m* ‚ich gehe‘, wotj. (selten) *kulo-m* ‚ich sterbe‘, tscher. *kole-m* ‚ich sterbe‘, norw.-lapp. *manā-m* ‚ich gehe‘, kola-lapp. *many-m*, dass., finn. *sano-n* (*-n* lautgesetzlich aus *-m*) ‚ich sage‘, estn. *sure-n* ‚ich sterbe‘ (*n* aus *-m* wie finn.). Damit sind zu vergleichen ung. *fū-m* ‚mein Baum‘, wog. *nāmə-m* ‚mein Name‘, ostj. *nāmā-m* dass., tscher. *āca-m* ‚mein Vater‘, schwed.-lapp. *āhēca-m* dass. und die Formen für ‚ich‘ ostj. *mān*, *mā*, wotj. *mon*, tscher. *mən*, norw.-lapp. *mon*, finn. *minä*, estn. *mina*. Mit *-m* stand im Stufenwechsel *-š*, das in schwed.-lapp. *kulā-š* ‚ich höre‘ steckt. Das Suffix der zweiten Person sing. war *-t*, im Stufenwechsel *-š*. So z. B. finn. *mene-t* ‚du gehst‘, tscher. *kola-t* ‚du hörst‘, estn. *sure-d* ‚du stirbst‘, entsprechend tscher. *ābā-t* ‚deine Mutter‘, mordw. *kudo-t* ‚dein Haus‘, finn. in der älteren Sprache *rakkaut-ti* ‚deine Liebe‘, die Formen für ‚du‘ lauten finn. *sinä* (aus **tinä*), estn. *sina* (*s* aus *t*), tscher. *tən*, wotj. *ton*, mordw.,

schwed.-lapp. *ton*, norw.-lapp. *don*, *dōn*. Siehe Szinneyi a. a. O. 111 ff., 117, 148 f. Szinneyi gibt als wörtliche Übersetzung von Formen dieser Art a. a. O. 138 ‚gehend-ich‘ an. Es fragt sich aber, ob sie nicht ursprünglich ‚Gehen-mein‘ bedeuteten, indem die zunächst an die Wurzel angetretenen Suffixe sowohl ein Nomen actionis als ein Nomen agentis oder, anders ausgedrückt, sowohl einen ‚Infinitiv‘ als auch ein Partizip bildeten. Dafür dürfte die Verwendung der Possessivsuffixe am Nomen sprechen, die infolge ihrer weiten Verbreitung bereits der finnisch-ugrischen Grundsprache bekannt gewesen sein dürfte¹⁾. Auch darf ich die Vertreter der finnisch-ugrischen Sprachwissenschaft darauf hinweisen, dass im Indogermanischen z. B. das Suffix

1) Auch für das Osmanische besteht die Schwierigkeit, ob Formen wie *sever-im* ‚ich liebe‘ ursprünglich ‚liebend-ich‘ oder ‚Lieben-mein‘ bedeuteten. Finck Die Haupttypen des Sprachbaus 80 entscheidet sich für ‚liebend-ich‘, wiewohl die offenbar possessive Ausdrucksweise *ev-im* ‚mein Haus‘ im Osmanischen vorhanden ist. Denn erstens, meint er, wäre es wohl denkbar, dass in einer Personalendung *-im* das, was bei uns als ‚ich‘, ‚mich‘, ‚mein‘ auseinandergehalten werde, zu einer für uns unvorstellbaren Einheit vermischt wäre. Zweitens, werde ‚mein Haus‘ durch *ben-im ev-im* ausgedrückt, ‚ich liebe‘ aber durch *ben sever-im*, d. h. bei der ersten, deutlich possessiven Ausdrucksart trete der Genitiv des Personalpronomens *ben* ‚ich‘ vor, bei der Verbalform aber der Nominativ *ben*. Wenn nun aber eine Verbalform wie *sever-im* nicht nur formell, sondern auch der Auffassung nach mit Bildungen wie *ev-im* auf eine Linie zu stellen wäre, also als ‚Lieben-mein‘ verstanden worden wäre, so müsste man nach Finck **ben-im sever-im* ‚ich liebe‘, genau wie *ben-im ev-im* ‚mein Haus‘ erwarten. Dagegen ist einzuwenden, dass der Zusatz von *ben* zu *severim* erst dann üblich geworden sein kann, nachdem die Umdeutung der ursprünglich possessiven Ausdrucksweise ‚Lieben-mein‘ zur subjektiven Auffassung des Vorgangsausdrucks ‚liebend-ich‘ vollzogen war. Derartiges wäre natürlich auch für die finnisch-ugrischen Sprachen anzunehmen. Und beachtenswert ist, was Böhrling in der jakutischen Grammatik S. 203 f. über das jakutische Verbum sagt. Ganz deutlich weisen auf ursprünglich possessive Ausdrucksweise hin Formen wie *bysyayym*, das sowohl ‚mein bevorstehendes Schreiben‘ als auch ‚ich werde schreiben‘ in der historischen Zeit bedeutet. Und selbst von den „ächten“ Verbalformen, d. h. von denen, die im historischen Sprachgebrauch nur als Verbalformen fungieren können, bemerkt Böhrling S. 204 § 511, dass sie wenigstens zum Teil auf die obige Art durch Umdeutung entstanden sein können. Zu untersuchen bleibt, ob die S. 6 genannten *r*-Bildungen in den türkischen Sprachen ursprünglich sowohl Nomina agentis (Participia) als auch Nomina actionis (Infinitivi) ausdrücken konnten, was mir wahrscheinlich zu sein scheint. Auch im Altägyptischen bedeutete ein *šdm-f* ‚hörend-er‘ wohl ursprünglich ‚sein Hören‘, man vergleiche *pr-f* ‚sein Haus‘.

-eno-, -ono- sowohl Nomina agentis (Participia) als auch Nomina actionis (Infinitive) bildet. So begegnet ai. *vahanas* ‚fahrend‘ und *vahanam* ‚das Fahren‘, *vartanas* ‚in Bewegung setzend‘ und *vartanam* ‚das Drehen‘, oder aus germanischem Sprachgebiet sei an den morphologischen Zusammenhang des Participium praeteriti der starken Verba mit dem präsentischen Infinitiv erinnert, wie er sich z. B. zeigt in got. *bundans*, as. *gi-bundan*, ahd. *gi-buntan* ‚gebunden‘ und den Infinitiven got., as. *bindan*, ahd. *bindan* ‚binden‘ oder etwa in got. *wairþans*, ahd. *gi-wortan* ‚geworden‘ und den Infinitiven got. *wairþan*, ahd. *werdan*, ae. *weorðan*, aisl. *verða* ‚werden‘, siehe auch Brugmann Grundr. II 1², 266 f. Augenfällig ist ja auch die nahe Verwandtschaft des Suffixes -meno-, das zur Bildung des medialen präsentischen Partizips im Arischen und Griechischen (hier auch in andern Tempora) dient, also z. B. in ai. *bhāramānas*, griech. *φερόμενος* steckt, in Resten aber auch anderwärts erhalten ist, wie in altpreuss. *po-klausīmanas* ‚erhört‘ zu lit. *klausyti* ‚gehören‘ und in lat. *fēmīna* eigentlich ‚die säugende‘, mit dem Infinitivformans -men-, das sich in ai. *dāmanē* ‚zum Geben, zu geben‘, *vidmanē* ‚zu wissen‘, av. *xšān-mānē* ‚sich zu gedulden‘, griech. *ἴδμεν* ‚wissen‘, *ἴθεμεν* ‚setzen‘, *τιθέμεν* dass., *ἀγέμεν* ‚führen‘, *ἴδμεναι* ‚wissen‘, *ἴθεμεναι* ‚setzen‘ findet; für das Nähere verweise ich auf Brugmann a. a. O. 241. Und das oben S. 14 erwähnte t-Suffix, das Nomina agentis bildet, dient auch zur Bildung von Nomina actionis, so in ai. *stūt-*, av. *stūt-* ‚Preis, Lob‘, ai. *sam-it-* ‚feindliches Zusammentreffen‘, got. im Loc. (Dat.) *dulþ* von *dulþs* ‚Fest‘, s. Braune Gotische Grammatik § 116 Anm. 1, Streitberg Gotisches Elementarbuch⁵ § 160 Anm. 2 S. 114.

Wie sich das Personensystem in der Konjugation aus verschiedenen Typen zusammensetzen kann, dafür ist besonders das Semitische lehrreich. In der 3. sing. fem. des Perfekts war im ursemitischen **qatalat* ‚tötende‘ (fem. sing.) = ‚sie tötet(e)‘ die Person gar nicht ausgedrückt; s. S. 8. Das galt auch von der 3. plur. masc. Unstreitig gehören hinsichtlich der Bildung die 2. sing. masc. und fem., die 1. sing. com., die 2. plur. masc. und die 2. plur. fem. zusammen. Die 2. sing. masc. perf. lässt sich ursemitisch als **qataltā* ‚du, Mann, tötetest‘ ansetzen; vgl. altarab. *qatalta*, neuarab. etwa *katābt* ‚du schriebsst‘, hebr. *gānābtā* ‚du stahlst‘, *kāpābtā* ‚du schriebsst‘, bibl.-aram. *rešamtā* ‚du bezeich-

netest' (W. *ršm*), syr. noch vor Suffixen *qetaltā-n* 'du tötetest uns', sonst mit Schwund des *ā* *qetalt*, äth. wurde *-tā* unter dem Einfluss der 1. sing. durch *-kā* ersetzt, das sich vor Suffixen hielt, so *qatalkā-nī* 'du tötetest mich', sonst wurde *ā* zu *ä* gekürzt: *qatalka*. Die ursprüngliche Bedeutung von **qataltā* ist 'tötend-du (Mann)', denn *-tā*¹⁾ ist der zweite Bestandteil des ursemitisch als **antā* anzusetzenden Pronomens 'du (Mann)', dessen erster Bestandteil 'an- ein etwa 'hier' bedeutendes deiktisches Element ist; man vergleiche babyl.-ass. *atta*, hebr. 'attā, syr. 'att, ar. 'anta, äth. 'anta. Die 2. sing. fem. perf. wird ursem. **qataltī* gelautet und wörtlich 'tötend-du (Frau)' bedeutet haben, so hebr. noch vereinzelt *šābartī* 'du, Frau, zerbrachst'; sonst blieb das *-ī* vor Suffixen, schwand aber im Auslaute, wie *qātalt*, entsprechend syr. *qetalt*, aber noch *qetaltī-n* 'du tötetest uns', arab. mit Kürzung des *ī* *qataltī*, äth. *qatalkī* mit *k* statt *t* nach der 1. sing.²⁾ Das Pronomen 'du, Frau' war ursemitisch wohl **antī*, das ist babyl.-assyrl. *atti*, hebr. 'att, arab. 'anti, äth. 'anti. Die ursemitische Form der 2. plur. masc. ist *qataltumū*, die der 2. plur. fem. **qataltinnā*; in jener steckt ursem. **antumū* 'ihr' masc., in dieser **antinnā* 'ihr' fem.; **antumū* liegt vor in arab. 'antum, äth. 'antemu (*e* lautgesetzlich aus *u*), hebr. 'attem (*tt* aus *nt*, *e* durch analogische Beeinflussung der femininen Form), syr. 'attōn (mit *n* statt *m* nach dem Femininum), assyr. *attunu* (mit *n* wie im Syrischen); **antinnā* lebt fort in altarab. 'antunna (mit *u* durch den Einfluss des Masculinums), dialektisch noch *inten*, äth. 'anten, hebr. 'atten, syr. 'attēn, assyr. *attina*. Die 2. plur. masc. **qataltumū* hat sich folgendermassen weiter entwickelt: altarab. *qataltumū* noch poetisch und vor Suffixen, wie *qataltumū-nī* 'ihr habt mich getötet', sonst gekürzt zu *qataltum* (wie oben das Pronomen), neuarab.-ägyptisch noch selten *katābtum* 'ihr schrieht', äth. *qatalkemmā* mit *k* statt *t* nach der 2. sing. (über *e* s. oben beim Pronomen), hebr. etwa *kepaḏtem* mit *e* nach der 2. plur. fem.,

1) Dagegen lautete das Possessivsuffix der 2. sing. masc. ursemitisch *-kā* 'dein, (o Mann)'; vgl. ar. *qassābu-kā* 'dein Scharfrichter', äth. *negūše-kā* 'dein König', hebr. 'āvi-kā^o 'dein Vater', aram. syr. 'abū-k dass., assyr. *agū-kā* 'deine Krone'.

2) Dem *-tī* stand als Possessivsuffix der 2. sing. fem. ursem. *-kī* gegenüber; vgl. ar. *qassābu-kī* 'dein Scharfrichter, (o Frau)', äth. *negūše-kī* 'dein König', hebr. 'āvi-k^o 'dein Vater' u. s. w.

syr. *qetaltōn* (mit *n* nach der 2. plur. fem.), ebenso bibl.-aram. *kepabtūn*. Im klassischen Arabisch ist in **qataltinnā -tinnā* nach masculinischem *-tumū* zu *-tunna* umgebildet, so *qataltunna*, dialektisch heute noch Formen wie *ketebten* ‚ihr schreibt‘ (fem.), äth. ist *-kennā*, mit *k* statt *t* wie im Singular, vor Suffixen erhalten, z. B. *ḥadankennā-hū* ‚ihr, Frauen, ernährt ihn‘, sonst mit Kürzung von *-kennā* zu *-ken*: *qatalken*, hebr. *-tēn* aus *-tinnā*, so *kepabtēn*, syr. *qetaltēn* mit Dehnung des Vokals in der ‚Endung‘ nach Analogie der Pronomina und der sonstigen Pluralformen. Die beiden Pluralformen der 2. Personen **qataltumū*, **qataltinnā* bedeuteten also ursprünglich ‚tötend-ihr‘.¹⁾ Die 1. sing. lautete ursem. **qatalkū* ‚ich tötete‘; so äth. *qatalkū*, alt arab., indem *-kū* unter dem Einfluss der zweiten Person zu *-tū* wurde und *ū* Kürzung erlitt, *qataltu*, neu arab. noch mit Schwund des *u* z. B. *katabt* ‚ich schrieb‘, hebr. wurde das aus *-kū* entstandene *-tū* nach dem possessiven Personalsuffix (vgl. *malk-ī* ‚mein König‘) zu *-tī* umgestaltet, so *kāpabtī* ‚ich schrieb‘, aram. schwand das *-ū* von *-tū*, und es entwickelte sich ein Hilfsvokal zwischen dem *t* und dem letzten Wurzelkonsonanten, wobei *t* zu *p* werden musste, so bibl.-aram. *qitlep*, syr. *qetlep* ‚ich tötete‘. Ursemitisches **qatalkū* bedeutete wörtlich ‚tötend-ich‘, vgl. assyr.-bab. *anāku* ‚ich‘, hebr. *ʾānōkī* mit *ī* nach dem Possessivsuffix (s. oben). Diesen fünf Formen steht deutlich hinsichtlich der Bildung gegenüber die 1. plur., die ursem. als **qatalnā* anzusetzen ist, so alt- und neu arab. *qatalnā*, äth. mit Kürzung des *ā* *qatalna*, doch vor Suffixen noch *-nā*, z. B. *qatalnā-hū* ‚wir töteten ihn‘, syr. musste das gekürzte *a* noch fallen, daher *qetaln*. Das *-nā* in ursem. **qatalnā* ist identisch mit dem ursemitischen Possessivsuffix der 1. plur. *-nā*, vgl. z. B. alt arab. *qassābu-nā* ‚unser Schlichter, Scharfrichter‘, äth. *negūše-na* ‚unser König‘, bibl.-aram. *ḡōmā-nā* ‚unser Tag‘; **qatalnā* bedeutete also wohl zunächst ‚unser Töten‘. Im Gegensatz zu den zweiten Personen und der ersten Person des Singulars weist also die erste im Plural deutlich possessive Bildung auf. Hebr. wurde *-nā* nach dem absoluten Pronomen

1) Dem *-tumū*, *-tinnā* entsprach als Possessivsuffix der 2. plur. m. *-kumū*, f. *-kinnā* im Ursemitischen. Einzelsprachlich haben sich *-kumū* und *-kinnā* nach verschiedenen Richtungen hin beeinflusst, siehe Brockelmann Grundr. I 310 f.

nahnū ‚wir‘ zu *-nū* umgestaltet, daher *kāpaṭnū* ‚wir schrieben‘. Man vergleiche Brockelmann Grundr. I 572 ff.

Kehten wir noch einmal zum Indogermanischen zurück. Einiges lässt sich noch über die *s*-Endungen der 2. sing. im Indogermanischen sagen. Ein Nomen war ursprünglich wohl auch die 2. sing. imperat. act. Ein indogermanisches **bhere* ‚trag‘ (= ai. *bhāra*, av. *bara*, arm. *ber*, griech. *φέρε*, ir. *beir*, got. *bair*; lat. etwa *age* aus **āge* = griech. *ἄγε*, ai. *āja*) sieht dem Vokativ eines masculinen *o*-Stammes zu ähnlich, als dass man diesen Ursprung bestreiten könnte. Der im Befehlston gesprochene Anruf wird zunächst ‚Träger‘ bedeutet haben und in ‚trage‘ umgedeutet sein. Von andern Imperativen wie **ei* ‚geh‘ (= lat. *i*, vgl. lit. *eĩ-k*, griech. *ἔξ-ει*), **dō* ‚gib‘ (vgl. lit. *dũ-k*, lat. *ce-do* ‚gib her‘) gilt dasselbe. Nun wird die 2. sing. des medialen Imperativs im Arischen auf *-sua* gebildet, wie z. B. ai. *bhārasva*, av. *bararouha*, das an die entsprechende aktive Form angehängt ist. Man erblickt darin das Reflexivum **sue*, das griech. als *Ἔε*, *ἔ* erhalten ist, vgl. Brugmann Grund. II 3², 580. Vielleicht geht aber jenes arische *-sua* auf *-suo* zurück, das mit **sue* im Ablaut stehen würde; dann könnte man die weiter verbreitete mediale Sekundärendung der 2. sing. *-so* (in griech. *φέρεο*, *φέροο*, *ἔφέρεο*, *ἔφέροο*, in av. *us-zayaraha* ‚du wurdest geboren‘ und wohl auch in lat. *sequere* aus **seq^{ue}e-so*) damit zusammenbringen; denn neben dem reflexiven **sue*-, **suo*- (vgl. griech. *Ἔε*, *ἔ*, *φοῖ*, *ῶς* ‚suus‘, ai. *sva*-, ab. *svojb* ‚suus‘) steht ursprachlich **se*-, **so*- (vgl. lat. *sē*, ab. *se*, got., aisl. *si-k*, ahd. *si-h*), wie im Pronomen der zweiten Person singularis neben **tue*-, **tuo*- (vgl. griech. *τέ* aus **tue*, *σός* ‚tuus‘ aus **tuo-s*, apr. *twais*, ab. *vojb* ‚tuus‘), **te*-, **to*- erscheint (z. B. lat. *tē*, ab. *te*, aisl. *pi-k*, ahd. *di-h*, griech. *τοί*). Den Anstoss zu den *s*-Endungen der 2. sing. würde dann das Medium gegeben haben, nach *-so* wurde primäres *-sai*¹⁾ und die aktiven Ausgänge *-si*²⁾ und *-s*³⁾ geschaffen, indem die Verhältnisse in

1) Z. B. **bhere-sai*: ai. *bhārasē*, av. etwa *pārsaha* ‚du fragst‘, griech. *φέρεαι*, *φέρεη*.

2) Z. B. **bhere-si*: ai. *bhārasī*, av. *barahi*, got. *bairis*, air. *berī*, lat. etwa *agis* aus **āgesī*.

3) Z. B. *(e)-*bhere-s*: ai. *ābharas*, av. etwa *jasō* ‚du gingst‘ (*-ō* aus urar. *-as*), griech. *ἔφερες*, air. *-bir* (praesentisch), ab. etwa *može* ‚du konntest‘ aus **može-s*.

der dritten Person vorbildlich waren. Eine Bezeichnung der Person würde dann auch den ‚Du‘-Formen abgehen. Und das dürfte bei unserer Hypothese, dass die Formen vom Imperativ aus entstanden sind, leicht begreiflich sein.

11. Altind. *adāḥ jenes*‘.

Brugmann erklärt Grundr. II 2², 342 ai. *adāḥ* als Zusammensetzung aus idg. **ed*, das im umbr. *eř-ek*, *ers-e* ‚id‘, in lat. *ecce* aus **ed-ce*, in der avestischen Partikel *at* und weniger sicher in air. *ed* ‚id‘ (siehe Thurmeysen Handbuch des Altirischen I 269, Pedersen Vergl. Gram. der keltischen Sprachen II 170) erhalten ist, und dem Demonstrativstamm **ol*, den man in lat. *ollus* aus **olnos*, in *ultrā*, *ultimus*, ferner in air. *ol* ‚ultra‘ ab. *lanī* aus **olnī* ‚im vorigen Jahr‘ wiederfindet. In dem aus *-ol* zunächst zu erwartenden *-ar* sei dann der *s*-Visarga für den *r*-Visarga eingetreten, vergl. über solche Fälle Wackernagel Altindische Grammatik I 334 ff.

Der Deutung, dass *ad-* in *adāḥ* aus idg. **ed* entstanden sei, stimme ich zu; aber dass in *-aḥ* das Demonstrativum *ol-* steckt, vermag ich nicht zu glauben. Ich nehme Anstoss daran, dass in dem komponierten Pronomen der zweite Bestandteil, der ein Pronomen, nicht etwa eine Partikel verkörpern soll, nicht flektiert ist. Ich erblicke daher lieber in *-aḥ* aus *-ar* eine hervorhebende Partikel, die griech. *ἄρα*, *ἄρ*, enkl. *ῥα* gleichzusetzen ist. Auch das indische Adverb *āram* ‚füglich, zurecht‘ hängt damit zusammen, wobei an vedisches *aram-kr-* ‚bereit machen, zurüsten‘ erinnert sei, s. auch Brugmann Grundr. III 2², 986. Dabei sei auch noch auf den homerischen Sprachgebrauch aufmerksam gemacht, hinter das anaphorische Pronomen und Adverb *ῥα*, das zur Hervorhebung dient und etwa mit ‚gerade, just‘ zu übersetzen ist, zu stellen wie *τόν ῥ' ἐξ Αἰσόμεθεν ὀπυιομένη τέκε μήτηρ καλή Καστιάνειρα . . .* Θ 304 *τόν ῥ' υἱὸς Τελαμώνος ὑπ' οὐατος ἔργει μακρῷ νύξ'* . . . N 177, *τὴν ῥα ποτ' ἐξ Ἐλεῶνος Ἀμόντορος Ὀρμενίδαο ἐξέλετ' Ἀπόλυκος* K 266, *τοὺς ἄρ' ὃ γ' ἠγεμόνας Δαναῶν ἔλεν* Λ 304, *ὃς ῥα τότε Τρωσίν τε καὶ Ἐκτορι μῦθον ἔειπεν* K 318, *ὃς ῥα τότε Ἀτρεΐδew Ἀγαμέμνονος ἀντίος ἦλθεν* Λ 231, *ὡς ῥα τότε ἀμφ' Ὀδυσῆα δαΐφρονα ποικιλομήτην Τρώες ἔπον πολλοὶ τε καὶ ἄλλοιμοι* Λ 482, *τῆ ῥα (da just) δι' αὐτάων κεντρηνεκάς ἔχον ἵππους* Θ 396.

EINLEITUNG IN DAS BUCH DES PROPHETEN MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

3

DIE THEOLOGIE

DORPAT 1923

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

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

A. §§ 2—9. Die Eschatologie.

§ 2.

Das Wesen der Endzeit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Doch die Sonderstellung Israels hat noch eine weitere Seite.

Sie bedeutet für die Tempelgemeinde die Lösung aller der quälenden Skrupel und Zweifel, die ihr in der Gegenwart das Leben verbittern. Jetzt erliegt die Gemeinde fast den Anfechtungen, die ihr aus dem Widerspruch ihres Ergehens mit dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit erwachsen. Die frevlerischen Samariter blühen und gedeihen, während die gesetzestreue Tempelgemeinde bitterstem Leid und schwersten Enttäuschungen ausgesetzt ist (3, 14 f.). Doch die Parusie Jahves wird allen diesen Anfechtungen endgiltig ein Ende bereiten. Der Unterschied zwischen fromm und gottlos, zwischen Tempelgemeinde und Samaritern wird dann in dem beiderseitigen Endschicksal unverkennbar zu Tage treten (3, 18). Auf der gleichen Linie liegt auch die Tatsache, dass Maleachi die Lösung der Frage nach der Realität der Liebe Jahves in die Endzeit verweist (Mal. 1, 2—5), vgl. unten § 18.

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

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

§ 3.

Der Zeitpunkt des Endes oder der Tag Jahves.

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

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

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

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

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

Dagegen steht die Bezeichnung **הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה** (3, 17. 21) d. h. „der Tag, den ich wirke, schaffe“, in der prophetischen Eschatologie ganz vereinzelt da. Zu der grammatischen Fassung der vielumstrittenen Worte von 3, 17 s. B. II z. St. Eine direkte Parallele hat der Ausdruck nur noch in Ps. 118, 24, wo jedoch der ganz analog lautende Satz **יְהוָה הַיּוֹם עָשָׂה יְהוָה** wohl zeitgeschichtlich zu verstehen ist, vgl. Kittel, Psalmen^{3,4} 1922 z. St. Bei Maleachi dagegen handelt es sich ausschliesslich um einen eschatologischen terminus, dem zufolge der grosse Wendepunkt in der Geschichte der Tempelgemeinde eine lediglich von Jahve gewirkte Grösse ist. Nicht das sehnsüchtige Verlangen der Tempelgemeinde (2, 17 vgl. Am. 5, 18), noch das herausfordernde Gebahren der Samariter (3, 15 vgl. Jes. 66, 5) sind entscheidend für den Charakter und den Zeitpunkt der Erscheinung des „Tages“, sondern ganz allein Jahves Wille. Wir hätten demnach in dem Ausdruck vielleicht eine Umschreibung des Sinnes, der dem terminus **יָמֵי יְהוָה** letztlich zu Grunde liegen mag. Dafür spricht vielleicht auch seine analoge Charakterisierung bei Tritosacharja (Sach. 14, 7) als der Tag, der Jahve allein bekannt ist. Möglicherweise hat Maleachi auch hier wiederum (vgl. oben S. 236) eine alte, eventuell schon der vorprophetischen Eschatologie angehörende Formel wiederaufgenommen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 4.

Die Vorboten der Endzeit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 5.

Die eschatologische Heilsgewissheit oder das göttliche Schicksalsbuch.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nach Zimmern (KAT³ S. 404 ff.) ist die prophetische Anschauung von dem göttlichen Erinnerungsbuch aus der babylonischen Vorstellung von dem Schreibergott Nabu und den von ihm geführten Schicksalstafeln zu erklären, vgl. auch A. Jeremias, *Babylonisches im N. T.* 1905 S. 69—73. Das Alte Testament im Licht des Alten Orients² 1906 S. 46 ff. 605. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 1913 S. 20. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*⁴ 1917 S. 198. 248. Zu Gunsten dieser Erklärung spricht jedenfalls die Tatsache, dass im B. Henoch die Bezeichnungen „Buch“ bzw. „Bücher“ (Hen. 81, 2; 93, 3; 103, 2) und „Tafeln des Himmels“ (Hen. 81, 2; 93, 2; 103, 2; 106, 19 vgl. Jub. 23, 32. Test. XII patr. Levi 5; Asser 7) parallel nebeneinander hergehen.

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

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

Dazu kam dann noch die Anschauung, dass einzelnen irdischen Dingen, wie z. B. der Stiftshütte mit ihrem Zubehör, ein himmlisches Vorbild entspreche (Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8. Num. 8, 4), vgl. A. Jeremias BNT S. 62—69. ATLAO³ S. 381. HAOG S. 287. Bousset RJ³ S. 328. Bertholet B. Th. II S. 460.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 6.

Die menschlichen Vorbedingungen für den Eintritt der Endzeit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 7.

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

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

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

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

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

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

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

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

Wenn ferner der Prophet weder die Vermehrung der Be-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

bäischen Fürstengeschlechts, das als messianisches Geschlecht angesehen wurde.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die beiden genannten Momente dienen naturgemäss dazu,

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

§ 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Die Betonung der unmittelbar bevorstehenden Nähe des

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

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

In der späteren apokalyptischen Literatur nimmt die Darstellung der Vorzeichen des Gerichts einen breiten Raum ein und ist zu einem festen System ausgebildet worden, das die rabbinische Dogmatik mit dem Ausdruck $\text{הַבְּלִי הַמְּשִׁיחַ} = \omega\delta\delta\omega\epsilon\varsigma$ (Matth. 24, 8. Mrc. 13, 9), d. h. messianische Wehen, bezeichnet, vgl. Volz (a. a. O. S. 172—188), Bousset (a. a. O. S. 286 f.), Bertholet (a. a. O. S. 439 ff.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 9.

Abschliessende Bemerkungen zur Eschatologie.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B. §§ 10—14. Religion und Geschichte.

§ 10.

Das Wesen der Religion.

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

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

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

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

§ 11.

Die Bezeichnungen der Religion.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Allerdings gibt der Prophet in dem Abschnitt über die Levi-

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

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

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

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

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

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

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

§ 12.

Die Religion als Kindschafts- und Dienstverhältnis.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 13.

Die Geschichtsbetrachtung im Lichte der Religion.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 14.

Die Erzväter.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C. §§ 15—23. Die Gotteslehre.

§ 15.

Die Bezeichnungen Gottes.

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

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

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

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

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

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

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

§ 16.

Der Name Jahves.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 17.

Der Geist.

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

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

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

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

§ 18.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 19.

Jahve als Vater.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 20.

Jahve als Herr.

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 21.

Jahve als König.

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

Die Anwendung des Königstitels auf Jahve hat bei Maleachi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 22.

Die Wohnstätten Jahves.

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

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

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

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

§ 23.

Abschliessende Bemerkungen zur Gotteslehre.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 24.

Der Begriff אָדָם oder der Mensch im Gegensatz zu Gott.

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

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

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

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

§ 25.

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

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

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

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

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

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

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

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

E. §§ 26—32. Die Ethik.

§ 26.

Die ethischen Grundbegriffe.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 27.

Die Pflichten der Gemeinde gegen Gott.

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

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

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

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

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

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

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

§§ 28. 29. Die Familienethik.

§ 28.

Die Ehe.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 29.

Eltern und Kinder.

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

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

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

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

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

§ 30.

Die soziale Frage.

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 31.

Die Berufspflichten des Priestertums.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 32.

Abschliessende Bemerkungen zur Ethik.

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

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

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

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

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

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

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

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

F. §§ 33—36. Der Sündenbegriff.

§ 33.

Die Bezeichnungen der Sünde.

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

1) רִשְׁעָה (1, 4 vgl. 3, 15. 19)

2) רָע (1, 8 vgl. 2, 17)

3) עֵוֹן (2, 6; 3, 6, wo כְּעֹנוֹתֵיכֶם לֹא הִדַּלְתֶּם statt לֹא כָלִיתֶם zu lesen ist, vgl. B. II z. St.)

4) תִּיעֲבָה (2, 11)

5) חָמָם (2, 16).

Den Bezeichnungen der Sünde entsprechen auch die der Sünder als

1) עֹשֵׂי רִשְׁעָה (3, 15. 19)

2) עֹשֵׂה רָע (2, 17)

3) רִשְׁעִים, רִשְׁעֵי (3, 18. 21)

4) זָדִים (3, 15. 19)

5) לֹא יִרְאוּנִי (3, 5)

6) אֲשֶׁר לֹא עֲבַד אֱלֹהִים (3, 18).

§ 34.

Die Arten bzw. Erscheinungsformen der Sünde.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 35.

Das Wesen der Sünde.

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 36.

Abschliessende Bemerkungen zum Sündenbegriff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

G. §§ 37—41. Zusammenfassender Rückblick.

§ 37.

Rückblick auf den religiösen Gedankenkreis.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 38.

Die drei Grundelemente der Theologie Maleachis.

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

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

Als dritter charakteristischer Gesichtspunkt tritt endlich

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

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

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

§ 39.

Die Grundlagen der Theologie Maleachis oder Maleachis Verhältnis zu Ezechiel und Deuterojesaia sowie zu Haggai, Sacharja und Tritojesaia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 40.

Die neuen Elemente in der Theologie Maleachis
und deren Nachwirkung.

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

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

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

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

Zu diesen drei Hauptstücken gesellen sich dann noch folgende weitere:

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

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

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

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

1) Einzelne Züge des eschatologischen Bildes:

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

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

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

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

§ 41.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Theologie Maleachis.

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

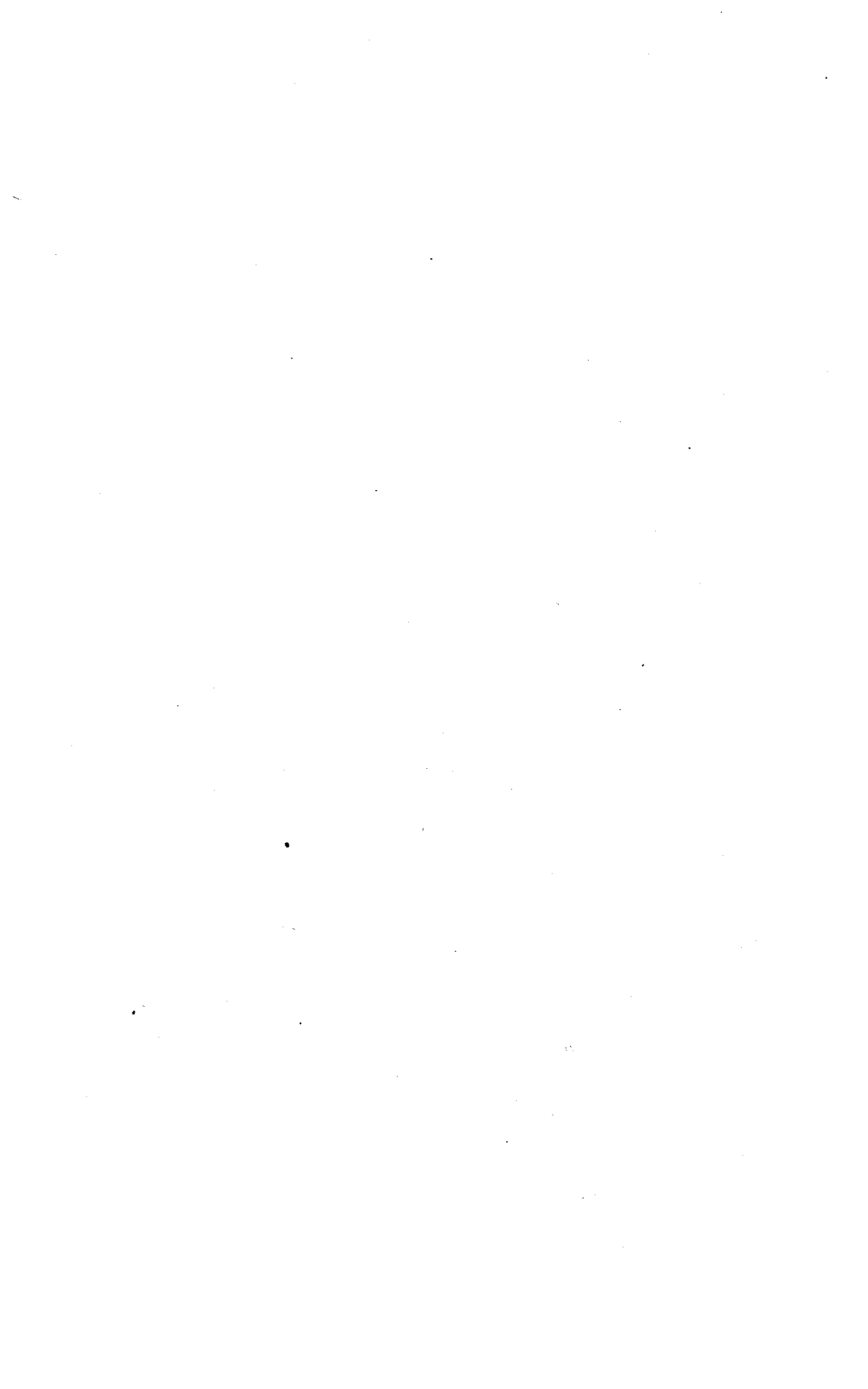
Als etwa ein Menschenalter nach Vollendung des Tempels den prophetischen Verheissungen eines Haggai und Sacharja zum Trotz der heissersehnte Advent Jahves immer noch nicht erfolgt war, lief die Tempelgemeinde ernstlich Gefahr, nicht nur an Jahve, an seiner Liebe (1, 2), an seinen Verheissungen, an seiner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

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

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

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

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



NORDASIATISCHE FLUTSAGEN

VON

WALTER ANDERSON

DORPAT 1923

Druck von C. Mattiesen, Dorpat.

In seinem klassischen Büchlein „Die Flutsagen“¹⁾ (1891), das die vergleichende Untersuchung dieser Sagengruppe eigentlich zuerst ermöglicht hat, sagt Richard Andree auf S. 34 folgendes: „In Nord- und Zentralasien fehlen die Flutsagen; wenigstens habe ich nichts darüber gefunden, und nur im äussersten Osten, wo die Berührungen mit dem traditionenreichen Nordwesten Amerikas nicht ausgeschlossen sind, begegnet uns wieder vereinzelt die Flutsage“ (nämlich bei den Kamtschadalen: Andree S. 34 f. nr. 19 = unten nr. 20). — Nun hat es Andree freilich selbst nicht bemerkt, dass er in seine Sammlung noch eine zweite nordasiatische Flutsage aufgenommen hat, und zwar eine wogulische (Andree S. 45 f. nr. 25 = unten nr. 2): weil nämlich ein Teil der Wogulen in Europa wohnt, hat Andree diese Sage unter die europäischen eingereiht, während sie in Wirklichkeit (wie auch alle sonst bekannten wogulischen Fassungen der Sündflutsage) in Sibirien aufgezeichnet ist.

Die Broschüre Andrees veranlasste den Budapester Professor Anton Herrmann als Ergänzung dazu einen leider zu wenig beachteten Artikel über die „Flutsagen der finnisch-ugrischen Völker“²⁾ (1893) zu veröffentlichen. Statt der einen wogulischen Sage Andrees erscheinen hier nicht weniger als sechs; die hier ebenfalls wiedergegebenen 19 ungarischen Sagen dagegen, sowie die wotjakische, enthalten nichts speziell Finnisch-Ugrisches: es sind Sagen, die zum Teil auch bei anderen christlichen Völkern Europas vorkommen und samt und sonders nicht eine heidnische, sondern die biblische Flutsage zur Grundlage haben.

Die nächstfolgende wichtige allgemeine Arbeit über die Sündflutsagen war der Aufsatz des bekannten Indologen M. Winternitz „Die Flutsagen des Alterthums und der Naturvölker“³⁾

1) R. Andree, Die Flutsagen, Braunschweig 1891. XI + 152 S. kl. 8°.

2) A. Herrmann, Die Flutsagen der finnisch-ugrischen Völker: Globus 63 (1893) 333–338.

3) M. Winternitz, Die Flutsagen des Alterthums und der Naturvölker: Mittheilungen d. Anthropolog. Gesellsch. in Wien 31 (1901) 305–333.

(1901). Gleich auf der ersten Seite heisst es hier von den Flutsagen (S. 305): „Sie fehlen fast ganz in Afrika, kommen in Europa nur sehr vereinzelt vor und sind auch in vielen Theilen Asiens unbekannt“. Und im Fassungsverzeichnis ist Nordasien bei Winternitz genau ebenso vertreten wie bei Andree: nur eine kamtschadalische und eine wogulische Fassung, welche letztere hier ebenfalls unter den europäischen figurirt (S. 309 nr. 16. 28). Der Aufsatz A. Herrmanns ist von Winternitz unbemerkt geblieben.

Dem Winternitzschen Aufsatz gegenüber repräsentirt das 1912 erschienene Büchlein von Georg Gerland „Der Mythos von der Sündflut“¹⁾ einen empfindlichen Rückschritt, weil es unter dem uneingeschränkten Banne der Mondmythologie steht — ganz so wie das schon 1899 erschienene Buch des berühmten Hermann Usener²⁾ unter dem Banne der Sonnenmythologie stand. Während aber letzterer sich grundsätzlich auf die Flutsagen der Kulturvölker des Altertums beschränkt, gibt Gerland eine Übersicht des gesamten Flutsagenmaterials, wobei er manche interessante Nachträge zu Andree liefert. Auch für Nordasien bringt er etwas neues Material: die wogulischen Sagen übergeht er freilich, doch führt er die kamtschadalische an (S. 83) und fügt eine ostjakische Flutsage hinzu, die zwar grösstenteils aus christlich-europäischen Elementen besteht, aber dennoch auf einer echten indigenen Grundlage beruht (S. 79 f. = unten nr. 9). Hingegen ist die von Gerland ebenfalls angeführte „Flutsage“ der Lebed-Tataren (S. 81 f.) in Wirklichkeit eine typische Schöpfungssage (in der, wie so oft, das Urwasser erwähnt wird)³⁾, während die tschuktschische Sage (S. 83 f.) nicht von einer Flut, sondern von einem furchtbaren Schneesturm handelt und wohl kaum etwas mit der Sündflut zu tun hat (doch vgl. unten S. 39, 1).

Die letzte und zur Zeit wohl beste, jedenfalls reichhaltigste Abhandlung über die Flutsagen hat der berühmte englische Forscher Sir James George Frazer geliefert⁴⁾ (1919). Was seine Schrift besonders wertvoll macht, das ist die ungeheure Fülle neuen Materials, das er zu grossem Teil aus englischen, den

1) G. Gerland, Der Mythos von der Sündflut, Bonn 1912. V + 124 S. 8^o.

2) H. Usener, Die Sintflutsagen (= Religionsgeschichtliche Untersuchungen III), Bonn 1899. X + 279 S. 8^o.

3) Vgl. O. Dähnhardt, Natursagen I (Lpz. u. Berl. 1907) S. 1—89.

4) J. G. Frazer, Folk-lore in the Old Testament I (London 1919) S. 104—361 „The Great Flood“.

valutaschwachen Ländern kaum zugänglichen Publikationen schöpft. Nun sagt er aber über die Verbreitung der Flutsagen in Asien so ziemlich dasselbe wie Andree: „. . . Roughly speaking, therefore, the traditions prevail in Southern Asia, and are conspicuously absent from Eastern, Central, and Northern Asia“ (S. 332). Aus Nordasien kennt er ebenso wie Andree nur die kamtschadalische (S. 216 f.) und die eine wogulische Sage (S. 178 f.), welche letztere er zwar ebenfalls irrtümlich unter Europa einreihet, dabei aber besonnen bemerkt (S. 178): „. . . the Voguls, a people of the Finnish or Ugrian stock, who inhabit the country both on the east and the west of the Ural Mountains, and who therefore belong both to Asia and Europe“.

Wie wir sehen, wiederholen die Flutsagenforscher immer von neuem die Behauptung, dass Nordasien keine derartigen Sagen besitze; die einzige ihnen in der Regel bekannte wogulische Fassung wird als europäisch gerechnet, die kamtschadalische gilt mitunter als aus Nordamerika herübergeflogen (Andree).

Und doch beruht die erwähnte Behauptung einzig und allein auf der Unkenntnis des in russischer (und ungarischer) Sprache veröffentlichten Materials.

Meine unten folgende Zusammenstellung nordasiatischer Flutsagen macht auf absolute Vollständigkeit keinen Anspruch: derartige Texte können sich noch in allen möglichen ethnographischen oder geographischen Büchern und Zeitschriften versteckt finden, und etwaige Ergänzungen seitens der Leser wären mir äusserst erwünscht. Immerhin dürfte auch meine Aufstellung genügen, um zu zeigen, wie fest die Sündflutsage im Boden Nordasiens, oder wenigstens dessen westlicher Hälfte (sowie Kamtschatkas) wurzelt.

Eine besonders reiche, originelle und interessante Ausbildung hat sie im äussersten Westen, nämlich bei den Wogulen, gefunden; bei den Ostjaken ist sie teils von russisch-christlichen Elementen überwuchert, teils nur fragmentarisch erhalten; die einzige bekannte samojedische Fassung sticht von den übrigen nordasiatischen Aufzeichnungen sehr merklich ab. Äusserst beliebt ist die Sündflutsage bei den turko-tatarischen Stämmen des Altaigebirges und des östlich von ihm gelegenen Gebietes. Bei den Kamtschadalen

endlich war sie nicht nur im XVIII. Jahrhundert, sondern ist auch heute noch allgemein bekannt.

1. Sage der Wogulen, Gouv. Tobolsk, Kreis Berjozov, Quellgebiet der Sygva (Nebenfluss der Sošva), ca. 1845 (aufgezeichnet vom ungarischen Forschungsreisenden Anton Reguly). *Munkácsi Bernát, Vogul népköltési gyűjtemény I: Regék és énekek a világ teremtéséről*¹⁾ (Budapest 1892—1902) S. 224 (gedr. 1902) = *Herrmann* S. 338, 3.²⁾

„Zur Zeit des Wassers retteten sich die *Sakw*³⁾-Leute auf dem *Nāηkiš* oder *Nais-Niltiη* [Bergname] auf dem *Šortäη* [ein Nebenfluss der *Sukér-jā*, die sich in die Sygva ergiesst]. Dieser war nicht untergesunken, er ragte hervor. Alle versammelten sich dort. Die Erde, das feste Land, ragte einen Schwanenhals hoch, ungefähr zwei Spannen hoch hervor. Zu jener Zeit lebten die Völker der *Sukér-jā*, sowie der *Xaηlä* und *Māñ-jā*⁴⁾; dorthin flüchteten sie ihr Leben. Unmittelbar am Laufe des Flusses (Sygva) war damals kein Dorf, nur *Lopmūs* war da; in der Gegend von *Muuη-kēs* war *Muuη-kēs*.“

Obiger Text ist eine kurze Reisenotiz von A. Reguly (teils in deutscher, teils in wogulischer Sprache niedergeschrieben), aus der hervorgeht, dass im Quellgebiet der Sygva die Flutsage mit dem Berge *Nāηkiš* verknüpft wird, der gleichzeitig die Rolle des Ararat und der Arche spielt (von irgendeinem Fahrzeug ist nicht die Rede).

2. Sage der Wogulen, Gouv. Tobolsk, Kreis Berjozov, obere Sygva, ca. 1845 (aufgezeichnet von A. Reguly). *Munkácsi* I 69—73 nr. IV b (gedr. 1892) = *Herrmann* S. 337 f. nr. 3.⁵⁾

„1. Sieben Winter und Sommer brennt das Feuer. Sieben Winter und Sommer verzehrt das Feuer die Erde. Sieben Winter und Sommer sagt altes (grosses) Weib, alter Mann: „Unsre Welt, sieh! überschwemmt verändert sich in eine andre, wie könnten wir fernerhin retten unser Leben (unsre Seelen)?“ Ein alter Mensch, ein anderer alter Mensch, viele, wenige Menschen versammeln sich. In einem Dorfe versammelten sie sich, begannen Rat zu halten: auf welche Weise werden wir nun leben?“

1) „Sammlung wogulischer Volksdichtungen I: Sagen und Lieder von der Erschaffung der Welt“.

2) Die wogulischen Sagen nr. 1—6 gebe ich nach der sehr sorgfältigen Übersetzung von Herrmann, die ich nach dem ungarischen Text revidiert habe.

3) Sygva.

4) Flüsse.

5) Die Wiedergabe dieser Aufzeichnung (nach F. Lenormant) bei *Andree* S. 45 f. nr. 25 und *Frazer* I 178 f. ist gänzlich unzuverlässig.

2. Ein bejahrter Mensch, ein bejahrter Mann spricht: „Auf welche Weise wir von nun an unser Leben retten?! Wie ich gehört habe, soll man marklose Birkenbäume spalten, Flösse soll man machen. Wenn dadurch unser Leben gerettet wird, so [nur dadurch]; sonst wird sich auf keinerlei Weise unser Leben retten. Wenn wir auf dieser unsrer bewohnten Erde leben wollen: muss man ein fünfhundert Klafter langes Seil flechten aus Weidenbaumwurzeln. Wenn dann dieses unser Seil fertig ist: soll man ein Ende [desselben] in eine Tiefe von einer Klafter in die Erde versenken, das Ende an unser Birkenbaum-Floss binden. Auf dieses unser Floss möge der viele Töchter, viele Kinder besitzende Mann steigen. An das eine Ende dieses Flosses soll man einen Eimer mit reinem Fischtran hinstellen, den vier Ecken gemäss soll man vier Eimer hinstellen. Dann soll man über die Kinder aus Störhaut einen Baldachin nähen. Nach Fertigstellung des Baldachins soll man ihn über die Kinder halten. Für den Verlauf von sieben Nächten, sieben Tagen [hinreichende] Speisevorräte, Getränke soll man bereiten; im Störhaut-Baldachin sei viel zum Essen und Trinken. Wenn dann auf solche Weise sich unser Leben rettet: so rettet es sich [nur auf diese Weise].

3. Dann ging jeder heim in sein Dorf. Dann als sie schon heimgekommen waren, floss-verfertigende Männer aus marklosem Birkenbaum Flösse machten, seil-verfertigende Männer Seile flochten. Sieben Nächte, sieben Tage mühten sie sich also ab. Welcher der Männer Flösse nicht fertig machen kann, er erfragt es vom alten Menschen. Der alte Mensch lehrt ihn: dies auf diese Weise mach', jenes auf jene Weise mach'! Nun mancher Mensch Flösse zu machen nicht verstehend, einen hohen Ort zu suchen beginnt. Vergebens geht er herum, bewohnbaren Ort findet er nicht. Dann fragen sie den alten Menschen: „Du erwuchsest vor uns (früher als wir), vielleicht weisst du irgendwo einen [geeigneten] Ort?“ Der Alte antwortet: „Wenn wir auch wüssten, wie habt ihr dort alle Platz; alle habt ihr doch nicht Platz?! Siehe, da ist schon die heilige Wasserflut über uns gekommen; ihres Kommens Geräusch, Brausen ist schon seit zwei Tagen hörbar; so schnell wohin sollen wir gehen, sie hat uns schon eingeholt!“

4. Dann eilte jener Mensch, dessen Floss fertig war, darauf mit seiner Tochter und seinem Sohne. Welcher Mensch aber kein Floss hatte, den vernichtete das feurige Wasser, so wie er war; so wie er war, verbrannte es ihn. — Dann an welches Menschen Flosse das Seil [infolge des Steigens der Wasseroberfläche] das Ende erreichte (d. h. nicht lang genug war): der schnitt entzwei [das Seil]; er sank beinahe unter: wie er das Seil entzwei schnitt, so trug ihn [fort die Flut]. Welches Menschen Strick lang war: der so wie er war, schaukelt [auf dem Wasser]. Wenn das Ende des Flosses sich entzündet [vom feurigen Wasser]: begiesst er es mit reinem Fischtran und löscht [das Feuer]. — Dann nach Verlauf von diesen sieben Nächten, sieben Tagen demjenigen Menschen, der [die Not] zu überstehen vermochte, dem sank (vertrocknete) das Wasser; demjenigen, der sie nicht zu überstehen vermochte, dessen Seil zerriss, und ihn trug die Flut weg. Welcher Mensch es überstand, der gelangte auf seinem eigenen Landstück aufs Trockne. Die übrigen Menschen, wohin sie gelangten, dort erreichten sie das Trockne. Welcher Mensch [die Drangsal] nicht überstehen konnte, ward samt Töchtern, samt Söhnen, so wie er war, vernichtet; ihr Leben entschwand ihnen so (ihre

Seele ging so weg). Dann begannen die übriggebliebenen Menschen, d. h. diejenigen, die auf ihrem Landstück geblieben waren, dort zu wohnen.¹⁾

5. Darauf suchten sie Bäume zum Hausbau. Es sind weder Bäume da noch Gras; wo es war, da ist es zerstört, verbrannt. Die [Vegetations-] Erde ist eine Elle tief ausgebrannt, [vom Feuer] ausgegraben; deshalb sind weder Bäume da noch Gras. Sie finden nichts, womit man ein Haus bauen könnte. Sie begannen sogleich eine Erdhütte zu graben. Nachdem ihre Erdhütte fertig geworden war, begannen sie dort zu wohnen. Man hört überall, dass jenes Volk, das [nach der Flut] übrig blieb und in den nahe gelegenen Dörfern lebte, dort eine Erdhütte grub. Dann hört man auch überall, wo sich diejenigen angesiedelt haben, die [nach der Flut] das Trockne erreichten.

6. Nun versammelten sich hierauf die übriggebliebenen Alten und beteten zu Tārēm [so]²⁾: „Oh, auf welche Weise wird gestillt unserer Töchter Hunger (Herz), unserer Söhne Hunger? Es gibt nun weder einen Wasserfisch noch ein Waldtier. Nun also, Numi-Tārēm unser Vater, sende wenigstens herab Wasserfische, sende herab Waldtiere! Wir, dein jüngst übriggebliebener Menschensohn, mögen den Hunger unserer Töchter damit stillen können, mögen ein Mittel für die Stillung des Hungers unserer Söhne darin suchen. Wenn [dein Menschensohn] sich ins Wasser hinablässt, sende [ihm] einen Wasserfisch! Den den Wasserfisch fangenden (tötenden) Menschen segne du mit Wasserfischglück, den in den Wald gehenden Menschen segne (sage) du mit Waldtierglück! Mag er den Hunger seiner Tochter damit stillen, mag er den Hunger seines Sohnes damit stillen. Schaffe hierauf mit deinem Wort Waldbäume, Waldgras! Die in irgendeinem Teil der Erde übriggebliebenen Menschen mögen sich hiernach beständig (weiter) kräftigen, ihre sich vermehrenden Söhne lass du sich vermehren, ihre sich vermehrenden Töchter lass du sich vermehren!“

3. Sage der Wogulen, Gouv. Tobolsk, Kreis Berjozov, Mündung der Sygva, Nār-paul, 27 I 1889; Gewährsmann: Lázár Jákovlevič Alkin. Munkácsi I 68 f. nr. IV a (gedr. 1892) = Herrmann S. 337 nr. 2.

„1. Numi-Tārēm, unser Vater, dachte darüber nach, wie er den Xul'-ātér³⁾ töten könne. Die von Xul'-ātér bewohnte Erde mit heiliger Feuerflut zu überschwemmen beabsichtigt er. Für sein eigenes Volk ein eisernes Schiff er verfertigt, aus siebenfacher Störhaut ein Deckzelt er verfertigt. Nachdem er fertig geworden, liess er sein eigenes Volk in das eiserne Schiff steigen, sein maúsi-artiges Volk⁴⁾ aber kroch in das über dem Birkenfloss errichtete Deckzelt. Numi-Tārēm ging jetzt hinauf in seinen Himmel und

1) Der nun folgende Schluss ist bei Herrmann weggelassen.

2) Über dieses Gebet sieh K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker (Helsinki 1922, = FF Communications 42. 44) II 255 f.; über den wogulischen Himmelsgott Numi-tārēm ebendas. II 250–295.

3) Der Herrscher der Unterwelt: Karjalainen II 328 ff.

4) Die Wogulen.

liess dann herab die heilige Feuerflut. Feuriges Wasser, lebendige jür-Würmer, lebendige sossél-Würmer¹⁾ liess er von oben herab. Wo immer befindlicher Bergbaum, Waldbaum wurde samt Erde, samt allem vernichtet. Sechs Schichten des Flosses der Menschen verkohlten im Feuer, eine Schicht blieb übrig. Welcher Mensch über das Floss hinausstürzte, der starb; ein anderer blieb unversehrt, sein Leben (Seele) rettete sich.

2. Den Xul'-ā́tér brachte die heilige Feuerflut nicht um. Während Numi-Tā́rém das eiserne Schiff zu verfertigen ging, kam er zu Numi-Tā́rém's Gattin, sprach zu ihr: „Wohin geht dein Gatte stets?“ Die Frau sprach: „Woher soll ich es denn wissen?!“ Xul'-ā́tér sprach: „Tränke ihn mit dem in diesem Fasse befindlichen Wasser, er berauscht sich, dann sagt er es dir, wohin er geht.“ Numi-Tā́rém kehrte heim, mit solchem Wasser tränkte sie (seine Frau) ihn; er berauschte sich, seine Frau fragte ihn und er sagte ihr seine Absicht, dass er heilige Feuerflut mache. Den Xul'-ā́tér legte [die Frau] heimlich in ein Nähzeuglädchen, trug ihn dann hinauf in das eiserne Schiff, über die heilige Feuerflut hob sie ihn. Obgleich die Erde zertrümmert ward, Xul'-ā́tér ward doch nicht getötet. Dies war die Art der Rettung seines Lebens.“

Die zweite Hälfte des obigen Textes stammt aus christlicher (russischer) Quelle: s. u. S. 27, 1.

4. Sage der Wogulen, Gouv. Tobolsk, Kreis Berjozov, obere Sośva, Dorf Ńazsém-Vōl', 19 I 1889; Gewährsmann: Vasilij Kirilič Nomin. Munkácsi I 45—48 nr. III v. 119—162 (gedr. 1892) = Herrmann S. 336 f. nr. 1.

Episode eines langen kosmogonischen Liedes:

119. Lange gingen sie²⁾ jetzt, oder kurze Zeit gingen sie,
 120. an einem Orte, wie sie hinunterblicken:
 ist ihr reifartig rollendes, rundes Erdchen
 von feurigem Wasser bedeckt,
 auf eine Höhe von sieben gestempelten Klattern
 springt hinauf des Feuers Flamme (Zunge).
 125. Jetzt gingen sie wieder, lange oder kurze Zeit gingen sie,
 einmal nur, als sie hinunterblicken,
 sind ihren gold-vorderfüssigen (-händigigen), heiligen Tierchen
 die Klauen der Vorderfüsse, die Klauen der Hinterfüsse
 von der heiligen Feuerflut ganz versengt.
 130. Gold-ā́tér hob seine Mütze ab,
 seine Haarflechten breitete er aus,
 und somit gehen sie weiter.
 Einmal nur, als sie hinunterblicken:

1) Über diese phantastischen Würmerarten s. Munkácsi I 219—221.

2) Die Gottheiten Sarni-ā́tér (Gold-ā́) und seine Schwester Sarni-Kaltés (Gold-K.), die Kinder des Göttervaters Sarni-Kworés (Gold-Kw.) und der Göttermutter Sarni-Šís (Gold-Š.). Vgl. Karjalainen II 310.

- ist nicht anders [was geschah, als dass] kein Waldbaum gelieben ist,
 135. ja sogar die Erde erblickt man nicht (verschwindet ganz spurlos).
 Jetzt gingen sie auf dieselbe Weise weiter.
 An einem Orte denkt sich Gold-ġtér:
 „Ohne Menschen, wie kann die Erde so bestehen?
 Auf irgendeine Weise sollten doch Menschen entstehen!“
140. Jetzt seine Mutter und seinen Vater aus ihrem Grabe
 Weinend er heraufbeschwört:
 „Gold-Kworrés, mein Väterchen, Gold-Šiš, mein Mütterchen,
 ohne Menschen, wie soll ich denn leben?“
 Gold-Kaltés, seine Schwester, spricht:
145. „Brüderchen, was ist dir geschehen, warum weinst du?“
 „„Ich, mein Schwesterchen, weine nur darum:
 auf der stehenden heiligen Erde,
 siehe! ist heilige Feuerflut entstanden;
 nicht blieb der letzte Waldbaum,
 150. nicht blieb ein Mensch;
 ohne die Menschlein, wie soll ich leben!““
 „Brüderchen, blick' nur hinunter!“
 Wie er hinunterblickt:
 in einem siebenfachen Pappelholzschiß
155. sind eine alte Frau und ein alter Mann.
 Auf dem heiligen Wasser schwebend, gelangen sie [jetzt] aufs Trockne
 sie erheben sich nun jetzt, sieh da! hinaus sie nun schreiten,
 Xuł'-ġtér entsteigt dem Bauche der Frau,
 jener nabelgeschnittene Mensch,
160. ihre Töchter und ihre Söhne,
 ja wir, Russen und Mańsí¹⁾ im Verein
162. leben alle bis jetzt.

Zur Erklärung des dunklen Verses 158 erzählte derselbe Gewährsmann noch eine Prosasage, die unten als nr. 5 folgt.

5. Sage der Wogulen, ebendasselbst, 19 I 1889; derselbe Gewährsmann. Munkácsi I 209 f. (gedr. 1902) = Herrmann S. 338 nr. 5.

„Neulich, als die heilige Feuerflut ausbrach, kam Xuł'-ġtér gar bald darauf, dass ihn Tġrém wohl töten werde. Jener Alte (der wogulische Noah) sieht ihn nicht, die Frau sieht ihn. Der Alte bestieg sein Schiff, die Frau bleibt stehen. Die heilige Flut aber war schon ausgebrochen. Der Alte spricht: „Steig ein!“ Sie steht nur. Wieder spricht er: „Steig ein!“ Sie steigt nicht ein. Zum drittenmal ruft er hin: „Steig ein, du Teufel (kuł)!“ Da kroch der Teufel (Xuł'- oder Kuł'-ġtér) in den Bauch der Frau und gelangte auf das Schiff. Später aber, als das feurige Wasser gesunken, betrachtete es (Gold-ġtér): also wie der Alte und seine Frau ihrem Pappelschiffe entsteigen, sprangen sie heraus und auch Xuł'-ġtér sprang heraus; er war lebendig. Auf solche Weise hat er sein Leben gerettet.“

1) Wogulen.

Obige Aufzeichnung enthält so gut wie gar nichts Wogulisches, sondern fast nur die uns schon aus nr. 3 (und 4) bekannte russisch-christliche Sage: s. unten S. 27, 1.

6. Sage der Wogulen, Gouv. Tobolsk, Kreis Berjozov, Quellgebiet der Sosva, J ä n i ' p a u l, 11 I 1889; Gewährsmann: Gavriła Fjodorovič Sondin. Munkácsi I 73—76 nr. IV c (gedr. 1892) = Herrmann S. 338 nr. 4¹).

„1. Der weltbeobachtende Mann²) fand einst auf seinem Ritt einen m a ñ s i - Menschen. „Komm her!“ spricht er. Der m a ñ s i - Mensch ging hin. Der weltbeobachtende Mann zog ihn zu der Hüfte seines Pferdes, der m a ñ s i - Mensch blieb an der Hüfte seines Pferdes kleben. Hierauf ritt jener zu seinem Vater Gold-Kworès hinauf. Als er hinaufgelangt war, spricht er zum m a ñ s i - Menschen: „Kennst du mich?“ Der antwortet: „Woher sollte ich dich kennen?!“ — „[Nun also,] denke, dass ich, den du siehst, der weltbeobachtende Mann bin!“ Sie traten in das silberstangige Stangenhaus seines Vaters Gold-Kworès. Der weltbeobachtende Mann spricht zum m a ñ s i - Menschen: „Wenn du durch die Tür hineingelangt bist, so stelle dich an eine Stelle im Hause!“ Wie sie ins Haus treten, ist dort viel Volk versammelt. Der weltbeobachtende Mann fragt das Hausvolk: „Soviel Volk, weshalb habt ihr euch versammelt?“ Das Volk antwortet: „Weshalb wir uns versammelt haben? Deshalb haben wir uns versammelt: unser Vater Gold-Kworès macht eine heilige Feuerflut“. Der weltbeobachtende Mann sagt: „Die Zeit dazu ist noch nicht gekommen“. Das Volk spricht: „Unser Onkelchen, der Alte aus der Stadt Jeli, ist noch nicht gekommen, ihn muss man noch fragen!“ Der weltbeobachtende Mann spricht zu seinem Volk: „Zitiert ihn her!“ Sie zitierten ihr Onkelchen, den Alten aus der Stadt Jeli, her. Plötzlich stürzte eine Schneewolke herab, ein schneesuhtragender Mann trat mit seinen Schneeschuhen [ins Haus] herein. Der Alte aus der Stadt Jeli spricht zu dem Volke: „Weshalb habt ihr mich mit einer so schrecklichen Kraft herzitiiert, ich habe mir beinahe die alten Knochen zerbrochen! — weshalb habt ihr euch versammelt?“ — „Weshalb wir uns versammelt haben? Unser Vater Gold-Kworès macht eine heilige Feuerflut.“ Ihr Onkelchen, der Alte aus der Stadt Jeli, spricht: „Es ist noch nicht die Zeit dazu; — aber wo ist die Schrift, wollen wir doch nachsehn!“ — „Die Schriften liegen im Gastzimmer unseres Vaters Gold-Kworès herum!“ Der Alte aus der Stadt Jeli trat in das Gastzimmer; die Schrift, welche er suchte, fand er, entfaltete sie, er spricht zum Volk: „Sehet, es ist doch noch nicht die Zeit dazu!“

2³). Dann trat von draussen ein Mann herein, zu seinem Väterchen Gold-Kworès spricht er: „Sieh da, bereitet ist die warme Badestube!“ Sein Väterchen Gold-Kworès hob er empor und trug es in die Badestube. Nachdem er sein Väterchen Gold-Kworès in die Badestube getragen hatte, kam der weltbeobachtende Mann [aus dem Hause] heraus. Seinen m a ñ s i -

1) Anfang und Schluss ist bei H. weggelassen.

2) Der Gott Mir-susnè-zum: s. Karjalainen II 189—193.

3) Erst hier beginnt die Übersetzung von Prof. Herrmann.

Menschen rief er mit sich: „Komm!“ — so spricht er. In des weltbeobachtenden Mannes eigenes Haus gingen sie hinein. In dem Hause stehen (sitzen) drei Kessel. Die Kessel, so wie sie siedeten, sprudelten über und heraus floss das Wasser. Wie sie auf die unten befindliche Erde sehen, hat von da eine beträchtliche Anzahl Volkes das herausgeströmte Wasser weggetragen. Der weltbeobachtende Mann berührte die Bäuche der Kessel mit einem Tuch, ihr Sieden liess nach. Ein wenig hielten sie inne; die Kessel begannen zum zweitenmal zu siedeln und liefen wieder über. Wieder eine beträchtliche Anzahl Volkes trug fort [das übergelaufene Wasser]. Der weltbeobachtende Mann berührte die Bäuche der Kessel mit einem Tuche, das Sieden derselben mässigte sich. Sie hielten wieder inne; die Kessel begannen auch zum drittenmal zu siedeln. Der weltbeobachtende Mann berührte sie wieder mit einem Tuche, ihr Sieden mässigte, mässigte sich, zuletzt mässigte es sich ganz, sie siedeln nun nicht mehr. Der weltbeobachtende Mann spricht nun zu seinem maúsi-Menschen: „Komm, gehen wir!“ Hierauf gingen sie in das Haus seines Vaters Gold-Kworés.

3. Vater Gold-Kworés kam aus jener Badestube herein. Er spricht zu seinem Sohne: „Söhnchen, warum hast du vereitelt (niedergetreten) mein Streben?“ Der weltbeobachtende Mann spricht: „O Vater, wie sollte ich es nicht vereiteln; ich bedaure meine vielen Menschen!“¹⁾ Sieben Männer in weissen Kleidern traten nun von draussen herein; sie setzten ihren Vater Gold-Kworés auf die oberste von sieben Leitern. — Der weltbeobachtende Mann ging mit jenem maúsi-Menschen [aus dem Hause] hinaus. Der weltbeobachtende Mann stieg auf den Rücken seines Tieres, den maúsi-Menschen klebte er an die Hüfte seines Pferdes und ritt mit ihm davon. Wo er früher den maúsi-Menschen gefunden hatte, dort setzte er ihn ab.“

Wie aus einem Vergleich mit der unten abgedruckten Sage nr. 8 hervorgeht, handelt es sich hier nicht um die einstige grosse Sündflut, sondern um einen misslungenen Versuch des Göttervaters Gold-Kworés diese Sündflut zu wiederholen, um sich im Flutwasser zu verjüngen. Zum Zeugen dieses Versuchs wird der vom „weltbeobachtenden Mann“ auf den wogulischen Olymp mitgenommene Wogule.

7. Sage der Wogulen, Gouv. Tobolsk, Kreis Berjozov, an den Flüssen Sośva²⁾ und Sygva (genaue Aufzeichnungsorte unbekannt), 1885. N. L. Gondatti, Slědy jazyčeskich vérovanij u Mańzov³⁾: Izvěstija Imperatorskago Obščestva Ljubitelej Jestestvoznanija, Antropologii i Etnografii Bd. 48, 2 (= Trudy Etnografičeskago Otděla Bd. 8, Moskva 1888)⁴⁾ S. 49—73; sieh S. 63 f. 68.

1) Das weitere fehlt bei Herrmann.

2) Von G. „Nördliche Sośva“ genannt.

3) „Spuren heidnischen Glaubens bei den Wogulen“.

4) Auch als Broschüre mit veränderter Seitenbrechung und abweichendem Titel: N. L. Gondatti, Slědy jazyčestva u inorodcev sévero-zapadnoj Sibiri [= Spuren des Heidentums bei den Fremdstämmigen Nordwestsibiriens], Moskva 1888 (ich zitiere nach Munkácsi I S. CLXXIV).

Nach eigener Angabe (S. 50) hat Gondatti sämtliche von ihm veröffentlichte Göttersagen mosaikartig aus einzelnen Bruchstücken zusammengesetzt, die er von sehr verschiedenen Persönlichkeiten gehört hat. Was die Sündflutüberlieferungen anlangt, so unterscheidet G. aufs schärfste zwei grosse Fluten: eine einstige und eine zukünftige. Von der letzteren wird unten nr. 8 die Rede sein; über die erstere sagt G. folgendes:

(S. 63 f.) „Die Helden — pochatur oder odyr (beide Wörter werden von den Wogulen als ihre eigenen anerkannt) — und die Riesen lebten früher im Himmel und bedienten die Götter; sie waren langlebig — ihr Leben dauerte bis an die 300–400 Jahre; wie sie erschaffen wurden — darüber gibt es absolut keine Nachrichten; später, als ihrer viele wurden, wurden sie auf die Erde hinabgelassen; hier fingen sie an, miteinander zu kämpfen und sich zu schlagen — hauptsächlich wegen der Frauen — und trieben es so arg, dass der erzürnte Numi¹⁾ eine Sündflut veranstaltete, während welcher sie auch alle umkamen. Nach der Sündflut gab es freilich [auch] Helden, das waren aber solche, die von neuem vom Himmel herabgelassen waren. Sie²⁾ lebten entweder in einzelnen Familien oder in ganzen Dörfern, wobei sie die Häuser aus Stein und aus Erde machten . . .“

(S. 68.) „ . . . Zur selben Zeit wurden auch die Helden erschaffen, die, wie bereits gesagt, stark untereinander kämpften, hauptsächlich wegen der Frauen, und viel Blut vergossen.

Numitorum, der im Auftrage seines Vaters alles beobachtet, was auf Erden vorgeht, warnte sie mehrmals, aber immer umsonst; da stieg er auf die Erde hinab und zündete alles an. Viele Helden kamen dabei um, aber nicht alle. Die am Leben gebliebenen fingen an, sich aus Waldmangel Erdhütten zu bauen, deren Spuren noch heute zu sehen sind (nach den Worten Anderer sind diese Erdhütten die Reste von Wohnungen der Wogulen selbst, die darin während eines feindlichen Überfalls Zuflucht suchten, wobei aus ihnen nicht selten unterirdische Gänge in die Tiefe des Waldes und zum Flusse führten); die Reste solcher Erdhütten existieren zum Beispiel an der Nördlichen Sośva, am linken Flussufer, drei Werst unterhalb und zwei Werst oberhalb der Sartyńja. Ohne das Unglück, dass sie betroffen hatte, zu beachten, begannen die Helden untereinander wieder einen erbitterten Kampf; da befahl Numi dem Wasser aus seinen Ufern zu treten und alles zu ertränken. Der Befehl wurde erfüllt, und alles Lebende kam um, ausgenommen nur die sieben Söhne des Numi, die er für diese Zeit zu sich in den Himmel genommen hatte.

Während der Sündflut (janych vit, jelbyn vit [= heiliges Wasser]), die drei Tage dauerte, nahm Kors torum³⁾ die Sonne, den Mond und die Sterne fort, um eine vollständige Finsternis zu verursachen und auf solche Weise Allen die Möglichkeit der Rettung zu rauben. Als das Wasser gefallen war, machte sich Numi an die Erschaffung neuer Wesen, da er sah, dass niemand auf der zu belebenden Erde vorhanden war; zur selben Zeit, als die Erde eben ein wenig trocken geworden war, liess Kors torum

1) D. h. Numi-Tǎrém.

2) Nämlich offenbar sowohl die alten als die neuen Helden.

3) D. h. Gold-Kworeś.

aus Versehen seinen Gürtel fallen, und aus diesem entstand das Uralgebirge. Dabei muss man erwähnen, dass einige von den Erzählern behaupteten, vor der Überschwemmung sei *Numi* ein Greis gewesen und habe keine Kinder gehabt, als er sich aber während der Sündflut gebadet habe, habe er sich plötzlich verjüngt und sei hierauf Vater von sieben Söhnen geworden.“

Bemerkenswert ist, dass hier, genau wie in der Sage nr. 2, der feurigen Sündflut ein *Weltbrand* vorausgeht.

8. Sage der *Wogulen*, ebendasselbst, 1885. *Gondatti* S. 69 f.

Vgl. oben die einleitende Bemerkung zur Sage nr. 7. Über die zukünftige Sündflut erzählt *Gondatti* folgendes:

„Die erschaffene Welt wird nicht ewig sein und wird untergehen durch eine Sündflut, die dadurch entstehen wird, dass *Numi*, um sich zu verjüngen (was ihm nach dem oben Gesagten¹⁾ schon einmal gelungen ist), ein Bad nehmen wird; nach diesem Bade wird sich das Wasser in eine flüssige Feuermasse verwandeln, die so hoch steigen wird, dass bis zum Himmel nicht mehr als eine Entfernung von der Länge eines Schwanenhalses übrig bleibt. Sieben Jahre vor Eintritt dieser Ereignisse werden sich alle *kul's*²⁾ und *menkv's*³⁾ wegen der ihnen bevorstehenden grossen Arbeit in die Unterwelt begeben und auf dem Wege alle Begegnenden auffressen. Sieben Tage vor der Sündflut wird fortwährend Donner zu hören und ein erstickender unangenehmer Geruch zu spüren sein. Was aber die Sündflut selbst anbetrifft, so wird sie genau so lange dauern, wieviel man für das Abkochen des Fischrogens braucht, d. h. nicht über eine Stunde; dank dieser Schnelligkeit werden die Menschen fast alle umkommen; retten werden sich nur diejenigen, welche die Zeit gehabt haben werden, sich Flösse aus sieben Schichten Espenholz (nach Anderen — Lärchenholz) anzufertigen: davon werden sechs Schichten verbrennen, die siebente aber übrig bleiben. Auf diesen Flössen müssen Zelte sein, die aus Stör- und Sterlethaut gemacht sind; ausserdem müssen sich daselbst auch Seile befinden, die aus Sandweidenruten geflochten und mindestens dreihundert Klafter lang sind. Zu dieser Zeit werden die Mücken, Moskitos und Ameisen die Grösse von Zobeln erreichen, auf der Oberfläche des Wassers herumschwimmen und diejenigen vernichten, die nicht für die Anfertigung einer dichten Zeltdecke gesorgt haben. Nach der Sündflut werden diejenigen auferstehen, deren Frist des Schattendaseins (des Daseins als *is*⁴⁾) abgelaufen ist, diejenigen z. B., die vor dreissig Jahren im Alter von dreissig Jahren verstorben sind. Auf solche Weise wird die ganze Welt aus Menschen, die sich vor der Sündflut gerettet haben, und aus solchen, deren Frist abgelaufen ist, bestehen. Dann steigt vom Himmel *Numi* herab und beginnt das Gericht; worin das Gericht bestehen wird und was für Belohnungen und Strafen die Sünder und Gerechten erwarten, ist nicht genau bekannt. Nachdem sie hierauf noch ebensoviel gelebt haben, wie lange sie auf Erden gelebt hatten, die

1) Sage nr. 7, Schluss.

2) Teufel: vgl. *Gondatti* S. 63. 65 ff.; *Karjalainen* II 343—350.

3) Waldschrate: *Gondatti* S. 63; *Karjalainen* II 371—376.

4) *Gondatti* S. 65; *Karjalainen* I 195 f.

am Leben Gebliebenen aber soviel, wieviel sie vor der Sündflut gelebt hatten, verwandeln sich alle zuerst in *ker chomlach*¹⁾ und dann in Staub, was eben das Zeichen des endgültigen Weltendes sein wird.“

Die besonders zu den Sagen nr. 2 und 3 genau stimmenden Einzelheiten beweisen, dass wir es hier nicht mit einer gewöhnlichen eschatologischen Weltbrandsage zu tun haben, sondern mit einer auf höchst merkwürdige Weise in die fernste Zukunft projizierten wirklichen Sündflutsage.

9. Sage der Ostjaken, Gouv. und Kreis Tobolsk, Temljäevsche Wolost, spätestens 1892. S. Patkanov, Die Irtyisch-Ostjaken und ihre Volkspoesie I (St. Petersburg 1897) S. 134 f.

„Zum Schlusse dieses Capitels führen wir noch eine Sage der Ostjaken über die Sintflut an, welche es mir gelang während meines Aufenthaltes in der Temljatschevschen Wolost aufzuzeichnen. Ihr Inhalt ist folgender. Als *Pairäxtä*²⁾ auf der Erde lebte, erfuhr er von seinem Vater *Türim*³⁾, es würde bald eine Sintflut (*jëmiη jink*; wog.: *jelpiη vit'*— „heiliges Wasser“) entstehen, welche den grössten Teil der Erde bedecken würde. Um sich, seine Familie und seine Leute davor zu retten, fing er an ein grosses Schiff (*karëp*, russ. *корабль*) zu bauen und war deshalb immer abwesend. Seine Frau, die die Ursache seiner Abwesenheit nicht kannte, trauerte darüber nicht wenig. Sie zu trösten erschien ein Teufel (*kul'*)⁴⁾, welcher zu ihr bald in ein näheres Verhältniss trat. Er riet ihr, anstatt zu trauern, ihren Mann tüchtig mit Wein und Dünnbier zu bewirten, er würde auf diese Art leicht sein Geheimniss preisgeben. So tat sie auch und erfuhr, dass das Schiff, welches er schon dreissig Jahre baute, fast fertig war. Der Teufel, der hinter der Tür lauschte, vernahm diese Worte, eilte schnell zu dem Schiffe und zerstörte das mühsame Werk des *Pairäxtä*. Als dieser seinen Rausch ausgeschlafen hatte und zu seinem Schiffe kam, fand er es in Stücken und war darüber trostlos, besonders da die Zeit herannahte, da die Sintflut beginnen sollte. Er flehte zu Gott, seinem Vater, um Beistand, und mit dessen Hilfe gelang es ihm das Schiff in drei Tagen wieder herzustellen und sich und die Seinigen vor dem Wasser zu retten.

Einige Leute, die das Fahrzeug bauen sahen und ein solches selbst nicht zu zimmern verstanden, machten aus Baumstämmen Flösse (*por*), auf denen sie sich zu retten versuchten. Sie wurden von den Wogen in verschiedene Länder getragen. So versichern die Bewohner der Trenkinschen Jurten (bei Samarovo), sie wären um diese Zeit aus dem Surgutschen Kreise zu ihrem jetzigen Wohnsitze geflösst worden. Es lässt sich nicht leugnen, dass diese Dorfbewohner teilweise auch Recht haben können; erstens, weil sie in ihrem Typus sich von den benachbarten Ostjaken unterscheiden und eine gewisse Aehnlichkeit mit den Samojeden besitzen, und zweitens, weil in diesem flachen Lande jeden Frühling Ueberschwemmungen stattfinden, welche in manchen Jahren sehr bedeutende Dimensionen erreichen.

1) Kleine Käfer: *Gondatti* S. 65; *Karjalainen* I 196.

2) Über diesen „ostjakischen Christus“ s. *Karjalainen* II 296 f.

3) Dem ostjakischen Himmelsgott: *Karjalainen* II 250 f.

4) Oben S. 10. 14, 2.

Als Beweise für die Sintflut wollen einige Ostjaken und sogar Russen aus den Dörfern der Demjanschen, Jurovschen und des südlichen Teiles der Narymschen und Denschikovschen Woloste Überreste von Schiffen an der erhöhten Terrasse des rechten Ufers des Irtysch gesehen haben.“

Man beachte, dass nach der Patkanovschen Darstellung nicht nur in der Temljačevschen, sondern auch in der Samarovschen und noch in vier anderen Nachbarwolosten örtlich gebundene Sündflutüberlieferungen vorkommen.

Die Geschichte von der Rettung des Pairaxt'a stammt trotz dieses heidnischen Namens völlig aus einer russisch-christlichen Quelle: vgl. die wogulischen Sagen nr. 3, 4 und 5, sowie unten S. 27, 1. — Echt nordasiatisch ist hingegen die Rettung einer grösseren Anzahl von Menschen auf Flüssen, die weit von ihrer Heimat verschlagen werden, sowie die Erwähnung der angeblichen Schiffsüberreste auf örtlichen Anhöhen (nach den Worten Patkanovs zu urteilen, muss der Glaube an diese Überreste besonders bestimmt und fest sein, da er sich ja sogar auf die Russen erstreckt hat). Mit den Wogulen gemeinsam ist die Bezeichnung der Sündflut als „heiliges Wasser“.

10. Sage der Ostjaken, Gouv. Tobolsk, Kreis Berjozov, Mündung des Flusses Nadym, Jurten Chorovoj, IX 1876; Gewährsmann: Changaj. I. S. Poljakov, Pisma i otčoty o putešestvii v dolinu r. Obi¹⁾, Sanktpeterburg 1877 (= Zapiski Imperatorskoj Akademii Nauk Bd. 30, Beil. 2), S. 147.

„. . . Die Ostjaken wissen nur, dass der Ort, wo Tarmas-Katon²⁾ zuerst gewohnt hatte, an der Ob lag, ein wenig unterhalb von Obdorsk. Von dort wurde Tarmas-Katon mit seinen Verwandten während einer Überschwemmung von dem Wasser und Feuer Jemana hergebracht: das Wasser selbst war wie Feuer; dabei fuhren die Ankömmlinge jedoch in einfachen Booten . . .“

Zur Erläuterung dieser Episode einer ostjakischen Stammesage füge ich hinzu, dass die hier geschilderte Flut nicht die ganze bewohnte Erde umfasste, obgleich nach S. 146 „der grösste Teil der Erde überschwemmt war“. Ob der Ostjake Tarmas-Katon nebst Verwandten in seiner eigenen Gegend der einzige Überlebende war, ist nicht gesagt; als er in die Mündung des Nadym kam, war seine erste Tat die Ermordung des Ostjaken Jesovaj, der sich hier angeblich gleich nach Erschaffung der Welt angesiedelt hatte und dessen Fischereien er sich aneignen wollte (Jesovaj ist der Ahnherr des Erzählers Changaj).

In dem „Wasser und Feuer Jemana“ (вода и огонь Ъмана) erkennen wir sofort den jëmi, jink von Ostj. 9, das „heilige Wasser“ der Ostjaken und Wogulen. Noch viel wichtiger ist aber, dass die Sündflut hier ganz wie bei den Wogulen (aber nicht in Ostj. 9) als Feuerflut geschildert wird. — Im ganzen vgl. besonders den Schluss von Ostj. 9.

1) „Briefe und Berichte über eine Reise ins Tal des Flusses Ob“.

2) Der Ahnherr der heutigen Nadymischen Fischereibesitzer aus dem Geschlechte Tonki.

11. Sage der Samojeden, Gouv. Jenissei, Kreis Jenisejsk, Turuchansker Gebiet (genauer Aufzeichnungsort unbekannt), spätestens 1869. P. Tret'jakov, Turuchanskij kraj¹⁾: Zapiski Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva po obščej geografii Bd. 2 (S.-Peterburg 1869) S. 215—530, sieh S. 415 f.

„Über die allgemeine Sündflut erzählen die Samojeden folgende Sage. Es war eine grosse Sündflut; die sieben Menschen, die auf einem Boote Zuflucht suchten, wurden vom Wasser bis dicht unter den Himmel emporgehoben, so dass sie nicht aufstehen konnten, ohne sich unter dem Himmelsgewölbe zu bücken. Da die Menschen sahen, dass es ihnen schlimm geht, baten sie den Taucher (Colymbus), ihnen etwas Erde aufzusuchen; der Taucher tauchte ins Wasser unter und holte nach sieben Tagen etwas Erde zusammen mit Sand und Gras hervor. Die Menschen warfen alle diese Dinge ins Wasser und begannen Nu a²⁾ zu bitten, ihnen die Erde einzurichten. Hierauf fing das Wasser zu fallen an, die Bäume kamen zum Vorschein und das Boot sank aufs Land hinab. Bald trocknete die Erde so aus, dass Wasser nirgends übrig blieb. Der Durst begann die Menschen zu quälen; eine Frau fing ihre eigenen Brüste zu saugen an, starb aber bald davon; eine andere entschloss sich ihren Durst mit ihrem eigenen Harn zu stillen und blieb am Leben. Endlich verfielen die Menschen auf einen guten Gedanken, gruben in der Erde eine Grube und fanden darin bald Wasser. Nachdem die Menschen ihren Durst gestillt hatten, fingen sie an Hunger zu leiden; am Leben blieben nur zwei Männer und ein Mädchen. Das Erscheinen der Mäuse, die sie zu töten und zu essen begannen, rettete diese Menschen vor dem Hungertode. Kaum war die eine Gefahr vorüber, so erschien eine andere: das Mammut — kalaga — begann auf der Erde herumzugehn und sie zu verwüsten; an den einen Stellen häufte es, mit den Hörnern wühlend, Berge auf und schuf Schluchten, weshalb man bis heute an solchen Orten seine zerbrochenen Hörner findet; an anderen Stellen drückte es durch sein Gewicht die Erde ein, wodurch Wasser hervortrat, das Flüsse und Seen bildete; endlich, nachdem das Mammut Nu a erzürnt hatte, ertrank es in einem See und lebt nun unter der Erde. Inzwischen hatten die Menschen, von denen der eine bereits das herangewachsene Mädchen geheiratet hatte, einmal einen Hirsch gesehen und nachzudenken angefangen, wie sie ihn töten könnten. Der eine Mann bog Holz zusammen und verfertigte einen Bogen, der andere aber machte aus Mammutknochen einen Pfeil; mit diesen Waffen töteten sie auch den Hirsch. Um sein Fell abzuziehn, machten sie ebenfalls aus Mammutknochen eine Art Messer.“

Vorstehende Erzählung weist durchaus keine Spuren des Einflusses christlicher Sündflutsagen auf und macht auch überhaupt einen höchst altertümlichen Eindruck; dabei finden sich in ihr merkwürdigerweise auch sehr wenig Berührungspunkte mit den übrigen nordasiatischen Sündflutüberlieferungen. Das nach Erde hinabtauchende hilfreiche Tier scheint aus einer Schöp-

1) „Das Turuchansker Gebiet“.

2) Hauptgottheit der Samojeden: Tret'jakov S. 414.

fungssage zu stammen (vgl. oben S. 4, 3). obgleich es z. B. in Nordamerika auch in Flutsagen heimisch ist (s. Winternitz S. 325, 1).

12. Sage der Altaier, Gouv. Tomsk, Kreis Bijsk, Umgegend des Dorfes Ulala, spätestens 1879 (aus den Aufzeichnungen des Missionars V. Postnikov). G. N. Potanin, Očerki sěvero-zapadnoj Mongolii¹⁾ IV (S.-Peterburg 1883) S. 208 nr. 42 d.

„Die Altaier glauben, dass eine Sündflut gewesen ist. Der sal (Floss), auf dem sich der Ahnherr der jetzigen Menschheit gerettet hat, ist noch jetzt heil; er steht auf dem Berge Adygan (südlich vom Dorf Ulala²⁾, am rechten Ufer des Flusses Katuñ). Wer auf diesen Berg hinaufsteigt, der wird nicht mehr von dort zurückkehren, er wird sterben.“

13. Sage der Altaier, Gouv. Tomsk, Kreis Kuzneck, am Flusse Mras³⁾, spätestens 1882. Protoierei V. Verbickij, Kak my otyskivali Nojev kovčeg⁴⁾: Vostočnoje Obozrěnije 21. Okt. 1882, nr. 30, S. 9—11 = V. I. Verbickij, Altajskije inorodcy⁵⁾ (Moskva 1893) S. 102 f. nr. 8⁶⁾.

„Bei den Fremdstämmigen des Altai hat sich über die Sündflut folgende Sage erhalten. Vor der Sündflut⁷⁾ war der König der ganzen Erde Chan Tengis⁸⁾ („Meer“). Zur Zeit seiner Regierung war auf der ganzen Erde berühmt ein Mann namens Nama, dem Ulgeñ (gute Gottheit) befahl, ein Schiff (kerep) aus dem Holze adyran⁹⁾-saldan-agas (erprobtem Sandelholz) zu bauen. Nama befahl seinen drei Söhnen Soozun-uul, Sar-uul und Balyksa das Schiff auf einem Berge zu erbauen. Nama hatte schwache Augen; deshalb kommandierte bei der Erbauung des Schiffes sein ältester Sohn. Das Schiff wurde auf Befehl Ulgeñs innen und aussen mit Birkenrinde und Pech umklebt; an den Ecken und Wänden desselben liess Nama 8 Stricke befestigen, 80 Klafter lang, mit gusseisernen Scheiben an den Enden. Soozun¹⁰⁾ fragte den Nama: „Wozu sind diese Stricke?“ Nama antwortete: „Wir werden daran erkennen, wieviel Tage vorbei sein werden, wenn das Wasser 80 Klafter hoch

1) „Schilderungen der nordwestlichen Mongolei“.

2) 95 Werst von Bijsk.

3) Wie aus der doppelten Lokalisierung des „Ararat“ hervorgeht, hat Verbickij die Sündflutsage mindestens noch an einem anderen Orte gehört (Gouv. Tomsk, Kreis Bijsk, Gegend des Flusses und Dorfes Čemal). Welche Züge er aus dieser oder diesen anderen Fassungen in seine Erzählung aufgenommen hat, lässt sich jetzt nicht mehr feststellen.

4) „Wie wir Noahs Arche suchten“.

5) „Die altaischen Fremdstämmigen“.

6) Die Abweichungen des zweiten Druckes vermerke ich weiter unter „AI“.

7) AI: „jaik“.

8) AI: Temys.

9) AI: adira.

10) AI: hier und später immer „Soozun-uul“.

steigt“. Als das Schiff erbaut war, versammelte Nama alle Menschen, die er liebte; denn also hatte Ul'geñ zu ihm gesprochen: „Wen du liebst, den nimm mit dir, und auch alles Lebende und Atmende¹⁾, und die fliegenden Vögel“. Als Nama mit seiner Familie und seinen Freunden in das Schiff eintrat, da kam zu ihm eine Menge Tiere. Nama befahl die kommenden Tiere und Vögel in das Schiff aufzunehmen. Soozun-uuł fragte: „Hier ist eine Schlange herankrochen, erlaubst du sie aufzunehmen?“ Nama sagte: „Alle nimm auf, wer es auch sei, wer nur zu rechter Zeit kommt, wer nur immer das Schiff anpackt“. Dann fragte Nama die im Schiff Befindlichen: „Seht ihr irgendwas?“ Man antwortete ihm: „Nebel und Finsternis ist auf der ganzen Erde“. Da brach aus den unterirdischen Adern das Wasser hervor, begann aus Bächen, Flüssen und Meeren hervorzuquellen und ergoss sich über die Erde. Vom Himmel strömte ebenfalls Wasser. Als das Schiff 80 Klafter hoch gestiegen war und das Wasser noch immer zunahm, da rissen sich die Stricke von den angebundenen Gewichten los und das Schiff begann zu schwimmen. Nama sagte: „Es ist schon der siebente Tag“. Als 14 Tage vorbei waren, da liess Nama den Soozun den *t u u n u k*²⁾ (Röhre oder Fenster oben am Gewölbe) öffnen und hinausschauen. Nachdem Soozun den Befehl ausgeführt hatte, sagte er: „Alles ist vom Wasser überschwemmt, man sieht nur die Bergspitzen“. Nach einiger Zeit befahl Nama dem Soozun nochmals den *t u u n u k* zu öffnen. Soozun schaute nach allen Seiten und sagte: „Nichts ist zu sehen, nur Himmel und Wasser“. Endlich blieb das Schiff auf zwei nahe voneinander befindlichen Bergen stehen: *Čomgoodoj*³⁾ und *Tuluttý*⁴⁾. Da öffnete Nama selbst den *t u u n u k* und liess den Raben hinaus. Der Rabe kehrte nicht wieder. Am anderen Tage liess Nama die Krähe hinaus, auch sie kam nicht zurückgeflogen. Am dritten Tage liess er die Elster fliegen, aber fruchtlos; am vierten den Täuberich. Der Täuberich kam zurückgeflogen und brachte einen Birkenzweig. Nama fragte den Täuberich nach den früher hinausgelassenen Vögeln. Der Täuberich antwortete: „Der Rabe hat einen *m a r a l* (Elch) gefunden, der in einer steinigen Kluff stecken geblieben ist, und pickt seine Augen. Die Krähe hat einen Hund gefunden und pickt sein Hinterteil⁵⁾. Die Elster hat ein Pferd gefunden und pickt seinen Rückgrat“. Da verfluchte Nama dieselben und sprach: „Was sie jetzt tun, das sollen sie tun bis ans Ende der Zeiten. Der Rabe soll die Augen des gefallenen Viehs picken, die Krähe den Hintern, die Elster aber den Rückgrat. Du jedoch,“ sagte er zum Täuberich, „mein treuer Diener, dich segne ich, auf dass du bis ans Ende der Zeiten zusammen mit meinen Nachkommen lebst⁶⁾“.

1) AI: add. was auf der Erde lebt.

2) AI: *t u u n u k*.

3) AI: *Čomgoodoj*.

4) Diese Berge habe ich nicht identifizieren können. W. A.

5) AI: *k o d e ň*.

6) AI auch in der Originalsprache: *menen kalgan kaldyk byla kalganči čaka etre kožo jurtagyn-dedy*. Hierauf folgt in AI S. 103 der Zusatz: „Nach der Sündflut begann man den Nama aus Dankbarkeit und Hochachtung *J a j a č i* („Schöpfer“) zu nennen. Nach seinem Tode begannen die Nachkommen ihm Opfer darzubringen. Seine Söhne wurden von Ul'geñ mit anderen Namen gesegnet: *T a u l j e*, *Š a u l j a* und *T i r l e*“.

Die Altaier opfern dem Nama, unter dem Namen Jaïk-chan, ein weisses Schaf auf einem hohen Berge, meistens im Frühling; ausserdem beten sie zu ihm bei jedem Schamanenzauber, damit er zu Ul'geñ geleiten möge¹⁾. Am 40. Tage nach dem Tode eines Menschen wird Jaïk-chan behufs Reinigung der Jurte angerufen, wobei man an das Bett des Toten einen Hahn anbindet, der den Tod darstellt und vom Kam oder Schamanen ausgetrieben wird. Deshalb essen die Eingeborenen²⁾ keine Hähne. Ausserdem wird Jaïk-chan in jenem Fall angerufen, wenn das Vieh nicht gedeiht. Die Eingeborenen glauben, dass die toten Verwandten das Vieh mit sich in die Totenbehausung führen, von wo Jaïk-chan, wenn man ihm opfert, es durch eine Sündflut vertreibt. Der Kam stellt vor, wie er angeblich in die Behausung der Seelen der toten Angehörigen (uzutter ierine³⁾) jener Familie kommt, wo er zaubert, wie er mit ihnen spricht, sie mit Wein bewirtet und trunken macht; ihre Reden gibt er mit ihren Stimmen wieder und ahmt alle ihre Handlungen nach. In Gesprächen und Liedern stellt der Kam vor: wie die betrunkenen Toten Lieder singen u. s. w., wie dabei plötzlich die Flut in die Totenbehausung eindringt; es wird dargestellt die Bestürzung, das Entsetzen und die Unruhe einer jeden Person unter den Toten und die Beendigung der Sündflut durch Ausstreuen von Erde und Asche. Der Kam benutzt die Verwirrung und treibt ihnen das Vieh fort; die Toten schreien angeblich hinterdrein und senden Verfolger aus. Im Anfang der Vorstellung aller dieser Handlungen schmiert der Schaman sein Gesicht mit Russ ein, damit die Toten ihn nicht erkennen. Wenn sie aber auf den Gedanken kommen, der Schaman sei zu ihnen von ihren lebenden Verwandten gekommen, so versichert er ihnen, dass er diese gar nicht kenne u. s. w.

Die Frage, wo Noahs Arche stehen geblieben ist, interessiert unsere Eingeborenen sehr⁴⁾. Die Altaier-Telengeten knüpfen das Stehenbleiben der Arche an ihre eigene Gegend, indem sie sogar auf ein angeblich erhaltenes Bruchstück der Arche auf einem Berge in der Nähe der Mündung des Flusses Čemal⁵⁾ hinweisen. Umgekehrt behaupten die Aladag-Tataren des Distrikts Kuzneck, dass die Arche auf der Spitze des Berges Ulu-dag („grosser Berg“) am linken Ufer des Flusses Mra s trocken geworden ist, wo sich angeblich bis heute riesige Bohlen der Arche mit ungeheuren Nägeln erhalten haben.⁶⁾ Der Berg Ulu-dag liegt in meinem Missionsgebiete . . . Als wir mit Neophyten unseres Gebiets über verschiedene Gegenstände sprachen, erwähnten wir auch die Reste der Arche, indem wir dabei einigen Zweifel ausdrückten. Die Eingeborenen versuchten jeden Schatten unseres Zweifels zu zerstreuen, und auf unsere Frage:

1) In der Wiedergabe dieser Stelle in AI S. 103* wird hinzugefügt, dass es sich hier um die Eingeborenen der Kreise Bijsk und Kuzneck, sowie um jährliche Opfer handle.

Die folgende Beschreibung des Schamanenzaubers = AI S. 76 f.

2) AI: die meisten Eingeborenen, besonders im Kreise Kuzneck.

3) AI: uzutte erine.

4) Das folgende steht in verkürzter Form AI S. 102*.

5) Rechter Nebenfluss der Katun. An der Mündung des Čemal liegt das gleichnamige Dorf (Gouv. Tomsk, Kreis Bijsk, 76 Werst von letzterer Stadt).

6) Alles weitere fehlt in AI.

könne jemand von ihnen uns die Reste der Arche zeigen? — antworteten sie mit einer so positiven Bestimmtheit, als ob es sich um das Zeigen irgendeiner Edeltanne handelte. Diese Erörterungen fanden in den Jurten meines Taufsohns Ončup statt, am Flusse Bugunči¹⁾, nicht weit vom Fusse des Berges Ulu-dag . . . [Folgt eine Charakteristik dieses Ončup.] . . . Eben dieser selbe positive Ončup erbot sich unseren Unglauben zu widerlegen, uns Führer und Vermittler zur Betastung der Reste der Arche Noahs zu sein.

Morgens den 11. Juni, nachdem wir Tee getrunken und als Wegkost Zwiebacke mitgenommen hatten, machten wir uns mit Ončup auf den uns bevorstehenden Weg . . . Wir ritten zuerst den Fluss Bugunči hinauf und durchquerten zwei vom Ulu-dag herabströmende Flösschen Tarlap-tušken und Šagyš . . . Wir ritten auf Jägerpfaden, zuweilen auch ganz ohne Pfad, indem wir uns durch dichtes Zedergebüsch durcharbeiteten, über Steingeröll, das leicht mit Erde bedeckt war. Je höher wir stiegen, desto mehr beschäftigte mich der Gedanke: „wie wird krest balaī (= mein Taufsohn) mir etwas zeigen, was nicht da ist?“ Endlich begannen wir uns der kahlen Spitze des Ulu-dag zu nähern, die mit grossen Blöcken bläulichen Steines, mit Moos und Badan (Saxifraga, kalčap, kaja šojy) bewachsen, bedeckt ist . . . Weiter konnte man nicht reiten, wir stiegen ab, nahmen den Pferden die Sättel ab, banden die Pferde vor ein Rauchfeuer, damit sie nicht von Mücken geplagt werden, und kletterten selbst auf den Steinen hinauf. Nachdem wir auf den Steinen etwa hundert Klafter geklettert waren, kamen wir zu dem höchsten Teile der Spitze des Ulu-dag, die aus einem senkrechten, unbesteigbaren Felsen besteht, auf welchen Ončup feierlich mit seinem Finger hindeutete und verkündete: „Dort!“

Wenn wir aber auch die Reste der Arche Noahs nicht sahen, so genossen wir dafür von der dem Menschenfuss erreichbaren Spitze des Ulu-dag den ungewöhnlichen Anblick der umgebenden Natur . . . [Es folgt eine Schilderung des Panoramas.]“

Der grösste Teil der von Verbickij aufgezeichneten Sage ist nichts als eine etwas entstellte Reproduktion der biblischen Erzählung; daneben finden sich aber in unserem Text auch verschiedene echt nordasiatische Elemente, vor allem das hochbedeutsame Motiv des angeseilten Flosses.

14. Sage der Abakan-Tataren (Kátschiner), Gouv. Jenissei, Kreis Minusinsk, am Weissen Jus²⁾, 1882. N. I. Popov, Kačinskije' tatary Minusinskago okruga³⁾: Archiv der Russischen Geographischen Gesellschaft (St. Petersburg), Mskr. B IX 29, fol. 21 b.

„Kudaj [= Gott] veranstaltete eine Sündflut um die Menschen zu vertilgen, die ihn zu verehren aufgehört hatten. Während der Sündflut schwamm ein grosses Tier ein halbes Jahr lang herum, immer ging es nicht unter; da sandte Kudaj zu ihm einen grossen Vogel; er setzte sich auf seine Hörner

1) Nebenfluss des Mras.

2) In Andrees Handatlas Ijus, bei Radloff Jus.

3) „Die katschinschen Tataren des Bezirks Minusinsk“.

und ertränkte das Tier. Die Sündflut war so gross, dass das Wasser sich bis zu einer Beilschaftlänge dem Himmel näherte. Das Fahrzeug, auf dem sich wenige Menschen retteten, blieb nach der Sündflut auf dem Berge Yzyk, am Weissen Jus, in der Tajga stehen. Dort pflegte man noch vor kurzem sehr lange Nägel aus diesem Fahrzeug zu finden.“

Die Geschichte vom Untergang des Einhornes (s. unten S. 27, 2) stammt aus russisch-christlicher Quelle. — Man beachte die langen Archennägel, die uns schon in der altaischen Sage nr. 13 begegnet sind.

15. Sage der Abakan-Tataren (Sagaier), Gouv. Jenissei, Kreis Minusinsk, Tal des Abakan, Ulus Oltokov (6 Werst vom Dorfe Askys), 16 I 1890; Gewährsmann: Oltök (Varlaam), Sohn des Muklās (Nikolaj), Čertykov, 22 J. alt, aus dem Stamme Saghai und dem „Knochen“ Turan. W. Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme IX: Mundarten der Urianchaier (Sojonen), Abakan-Tataren und Karagassen, Texte gesammelt und übersetzt von N. Th. Katanoff (St. Petersburg 1907), Texte S. 433 f. nr. 397 = [russ.] Übers. S. 417 f. nr. 397.

„Es war einmal ein Greis und eine Greisin. Der Greis pflegte sich mit Gott (K u d a j) zu unterhalten. Gott sprach zu ihm: „Heute nach 40 Tagen beginnt die Sündflut! Mache du ein Floss! Von allem: von den Tieren, Vögeln und übrigen Wesen setze du einige auf das Floss!“ Der Greis begann hierauf ein Floss zu machen und arbeitete daran 34 Tage lang. Am 34. Tage wurde sein Floss vom Winde zerschlagen. Nach sechs Tagen sollte die Sündflut beginnen. Jener Greis ging hin, um in sechs Tagen das Floss zu machen. Als er fortging, kam zu seiner Frau der Teufel (A j n a). Jene Frau und der Teufel hatten die gleichen Absichten. Der Teufel sagte zu jener Frau: „Bereite Wein!“ Jene Frau bereitete nach seinem Wort einen starken Wein. Jener Teufel sprach wieder: „Nun, jetzt wird die Sündflut eintreten! Heute wird dein Mann, nachdem er das Floss gemacht hat, herkommen. Wenn er kommt, so gibst du ihm von diesem Wein. Hierauf wird die Sündflut beginnen. Er wird aller Art Wesen auf das Floss setzen. Du setze dich nicht darauf, bis das Wasser dein Knie erreicht. Dann wird das Wasser bis zum oberen Rande der Unterhosen steigen. Du setze dich auch dann nicht [aufs Floss]. Dann wird es bis zur Brust steigen. Da wird dein Mann dir sagen: „Setze dich, du Teufel!“ Indem er dies sagt, wird er also mich herbeirufen. Dann setzen wir uns aufs Floss zusammen!“ Jene Frau legte den Teufel unter das Leder, das unter ihr ausgebreitet war. Dann kam ihr Mann. Sie gab ihrem Manne starken Wein. Dann sagte jener Greis: „Pfui Teufel, was für ein süsser Wein! Warum hast du davon nicht früher gereicht?“ Zuerst widerstand er lange und wollte den Wein nicht trinken. Dann sah er, dass die Sündflut beginnt. Jener Greis rief seine Greisin zum Floss. Hierauf gingen sie zusammen hin. Als sie kamen, da hatte der Greis schon alles aufs Floss gesetzt. Auf dem Flosse fehlte nur das Mammut und der Adler. Jener Greis setzte sich aufs Floss. Das Wasser stieg der erwähnten Greisin schon bis zu den Brüsten. Da sagte jener Greis zu seiner Frau: „Setze dich, du Teufel!“ Jene Frau setzte sich [aufs Floss],

und mit ihr setzte sich auch der Teufel. Jener Greis sagte zum Adler und zum Mammut: „Setzt euch aufs Floss!“ Das Mammut antwortete: „Ich halte es auch so aus, wenn ich schwimmen werde!“ Und der Adler antwortete: „Ich halte es auch so aus, wenn ich fliegen werde!“ Als einige Zeit vergangen war, 3 Tage vor dem Fallen des Wassers, da konnten alle Vögel, soviel ihrer waren, existierend und [jetzt] nicht existierende, nicht mehr fliegen, weil ihre Flügel müde waren, und setzten sich auf das Mammut. Die Flügel des Adlers waren auch müde, und er setzte sich auch auf das Mammut. Das Mammut versank im Wasser. Der Adler und das Mammut versanken beide im Wasser und gaben ihren Geist auf. Hierauf schickte jener Greis den Raben nach dem Lebenswasser. Der Rabe flog hin und kehrte ohne das Wasser zurück. Als der Rabe das Wasser trug, verschüttete er es auf die Wipfel der Bäume: der Kiefer, des Dornstrauchs, der Tanne und der Zeder. Deshalb werden auch die „Blätter“ dieser Bäume nicht gelb und fallen nicht ab.“

Die Hauptgeschichte unseres Textes ist aus der Bibel entlehnt, die Geschichten von Noah und seiner Frau (vgl. die wogul. Sagen nr. 3—5 und die ostjaisische nr. 9) sowie vom Untergang des Einhornes (Ab.-Tat. nr. 14) stammen aus russisch-christlicher Quelle. Als echt nordasiatisch kann man demnach nur die Ersetzung der biblischen Arche durch ein Floss¹⁾ ansehen; sehr bemerkenswert ist auch die Verknüpfung der Sündflutgeschichte mit der Sage von dem auf Bäume vergossenen Unsterblichkeitstrank (s. unten S. 44).

16. Sage der Urianchaier, nordwestliche Mongolei, am Uluchem (= oberen Jenissei), Sept. 1879; Gewährsmann: ein Tuva-Urianchaier, der ein Jahr in Minusinsk verbracht hatte. Potanin IV 207 nr. 42 a.

„Im Altertum entstand eine Flut und überschwemmte die Erde; es rettete sich nur ein Greis mit drei Söhnen auf einem sal (Floss); der eine von diesen Söhnen hiess Cham; der war eben der erste cham [= Schamane] von Tuva.“

Anm. Diese Geschichte wurde als Antwort auf die Frage: „Wer war Ireñ?“ erzählt. Als man aber den Erzähler fragte: „Dieser kam [= cham] war wohl der Ireñ?“, da antwortete er: „Nein, aber er rief den Ireñ an und wirkte durch seine Kraft.“

Obgleich cham oder kam tatsächlich „Schamane“ bedeutet, so weist dieses Wort als Name eines der drei Söhne des geretteten Menschen dennoch auf biblischen Einfluss hin.

17. Sage der Urianchaier, nordwestliche Mongolei, am Buren-gol (linker Nebenfluss des oberen Jenissei), Okt. 1879; Gewährsmännin: eine Tuva-Urianchaierin. Potanin IV 208 nr. 42 b.

1) Hingegen ist Katanoffs andere abakan-tatarische Flutsage (Radloff IX Texte S. 303 f. nr. 184 = Übers. S. 274—276 nr. 184) vollständig aus christlichen Elementen zusammengesetzt; statt des Flosses findet sich hier ein Schiff.

2) Über diese mythische Persönlichkeit gibt Potanin weiter keine Erklärungen.

„Einst war eine Sündflut, und ein Greis rettete sich auf einem eisernen Floss.“

18. Sage der Urianchaier. ebendasselbst, Okt. 1879; Gewährsmann: Bjurgun, ein Tuva-Urianchaier aus dem „Knochen“ Sal'dzak. Potanin IV 208 nr. 42 g.

„Die Erde liegt auf dem Alap-melekej (d. h. auf dem Frosche Alap). Wenn der Frosch sich rührt, so fällt die Erde möglicherweise hin!). Einst rührte er sich; das Ulu-dalaj (grosse Meer) begann Wellen zu schlagen, als ob es kochte, und trat aus seinen Ufern. Ein einziger Greis hatte diesen Umstand vorausgesehen und ein eisenbeschlagenes Floss — temir chadalusal — gebaut, sich mit wenigen Menschen und mit Vorräten darauf gesetzt und dadurch gerettet. Dieses Floss steht noch jetzt auf einer hohen Tajga, wo es einst stehen geblieben ist. Alle übrigen Menschen und Tiere kamen um.

Hierauf begann Kezer Čingis Kajrakan das zu schaffen, was jetzt auf der Erde da ist; er schuf die Berge, die Wälder, er entdeckte das Feuer, lehrte die Menschen alles, was sie tun, lehrte sie Branntwein zu brennen, baute einen chural und war ihr Herrscher . . . [Hierauf wird von den weiteren Schicksalen dieses Kulturheros berichtet.]“

19. Sage der Urianchaier, nordwestliche Mongolei, am Sedzen (linker Nebenfluss des oberen Jenissei), Okt. 1879; Gewährsmann: ein Tuva-Urianchaier aus dem „Knochen“ Sal'dzak. Potanin IV 208 nr. 42 v.

„Früher bedeckte das Wasser die ganze Erde, und Wald gab es nicht. Alles Wachsende erschien erst nach der Sündflut.“

Stände das letzte Wort nicht da, so müsste man diesen vom Aufzeichner unter die Flutsagen eingereihten Text für eine gewöhnliche Schöpfungssage ansehen; jedenfalls ist er so dunkel und fragmentarisch, dass er für uns nahezu wertlos ist. Immerhin wird man durch ihn an die bei den Wogulen (Sage nr. 2 und 7) sowie anderswo vorkommende Vorstellung von der Neuschaffung der Vegetation nach der Sündflut erinnert.

20. Sage der Kamtschadalen (Itälmenen), Kamtschatka, Aufzeichnungsort unbekannt²⁾, 1738—1744. Georg Wilh. Steller, Beschreibung von dem Lande Kamtschatka (Frankf. u. Leipz. 1774) S. 273.

1) . . . пожалуй и земля упадетъ.

2) Nach der dem Buche vordruckten Biographie (S. 13) war der Wohnplatz Stellers (geb. 1709, † 1746) in Kamtschatka der Ort Bol'saja Rëka (jetzt Bol'serëckaja); ich habe daher auf meiner Karte seine Aufzeichnung an diesem Ort eingetragen.

„Die Itälmenen wissen auch von einer Sündfluth und mächtigen Ueberschwemmung des ganzen Landes zu erzehlen, welche nicht lange, nachdem sich Kutka¹⁾ von ihnen verlohren, sich ereignet hätte, und wären sehr viele Leute dazumahl ersoffen, einige hätten sich in Kähnen salviren wollen, die Wellen aber wären zu gross worden: die aber, so übrig geblieben, hätten grosse Flüsse gemacht, und die Bäume selbst aneinander gebunden, und sich darauf mit ihrer Nahrung und allem Vermögen retiriret; damit sie aber nicht in die See getrieben würden, hätten sie durch grosse Steine verhindert, die sie an Riemen angebunden, und statt der Anker in die Tiefe fallen lassen; nach abgelaufenem Wasser wären sie mit ihren Flössen oben auf denen hohen Bergen sitzen blieben.“

21. Sage der Kamtschadalen, Kamtschatka, Westküste, Umgebung des Schlammvulkans El'velik (und andere Orte), Ende 1896. V. N. Tjušov, Po zapadnomu beregu Kamčatki²⁾ (S.-Peterburg 1906, = Zapiski Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva po obščej geografii Bd. 37 nr. 2) S. 388—390 [vgl. auch S. 271: unten S. 40].

„Ich halte es für nicht uninteressant zu erwähnen, dass auf der Spitze des El'velik die Landbewohner einst vor der Sündflut Zuflucht gesucht haben: ein solcher Glaube hat sich unter den ortsansässigen Kamtschadalen erhalten. Als ich sie fragte, woher sie von irgendeiner Sündflut wissen können, wenn jetzt gar keine augenscheinlichen Spuren der Sündflut vorhanden sind, da sagten sie mir, einige von ihnen hätten auf der genannten Spitze ein Floss, oder richtiger die Reste eines ehemaligen Flosses aus Lärchenbalken gesehen. Inwieweit dies richtig ist, übernehme ich nicht zu entscheiden, muss aber sagen, dass die Sage von der Sündflut und vom Vorhandensein von Lärchenflössen in Kamtschatka fast überall existiert, und als Fundorte dieser Flösse werden ausser dem El'velik der Charčinsche Bergrücken (Timaska) und der nicht genauer bestimmte Kozyrevsche Bergrücken angegeben.

Leider ist es mir persönlich nicht gelungen, auch nur einen einzigen der angegebenen Orte zu besuchen, um das Vorhandensein der Rettungsflösse in Augenschein zu nehmen. Trotzdem kann man, wenn man die längste Erhaltungsdauer der Lärche (unter freiem Himmel) ungefähr auf 200 Jahre ansetzt, die Zeit, auf welche sich die Sündflutsage bezieht, als Anfang des vorigen [d. h. XVIII.] Jahrhunderts bestimmen . . .

[Hierauf wird nach Krašeninnikov eine Beschreibung der grossen Erdbebenflut vom 6./17. Oktober 1737 gegeben und auf S. 389 f. hinzugefügt:]

Wenn man hier noch die Mitteilung einiger Einwohner in Betracht zieht, dass diese Flösse bloss für den Fall einer sich möglicherweise wiederholenden Sündflut angefertigt wurden, so darf man denken, dass das Vorhandensein von Flossresten völlig wahrscheinlich ist, umsomehr als man nicht den geringsten

1) Der kamtschadalische Welterschöpfer: Steller S. 253 ff.

2) Titel auch französisch: „W. N. Tuchoff, Le long de la côte occidentale de Kamtchatka“.

Grund hat, den schlichten Erzählungen von Eingeborenen aus ganz verschiedenen Gegenden zu misstrauen oder sie der Erfindung eines derartigen Märchens zu beschuldigen¹⁾.“

*
*
*

Vorstehende 21 Aufzeichnungen bilden das gesamte Sagenmaterial, das ich den Lesern vorlegen wollte. Um die Zusammenstellung und Publikation dieses von der Wissenschaft bisher fast gar nicht beachteten Materials war es mir vor allem zu tun; doch möchte ich zum Schluss noch einige Beiträge zur Analyse desselben hinzufügen.

Wenn eine moderne Flutsagenaufzeichnung publiziert wird, so ist die erste Frage, die der Fachmann sich vorlegt, folgende: „Welche Stellen darin sind aus der Bibel entlehnt und welche sind von der Bibel unabhängig?“ Der Einfluss des biblischen Sündflutberichts auf die Flutsagen der verschiedensten Völker des Erdballs ist nämlich ein geradezu überwältigender; es gibt ja nicht wenig Sagen, in denen keine Spur biblischen Einflusses bemerkbar ist, es gibt aber auch genug solche, die nichts als eine entstellte Reproduktion der Erzählung eines christlichen Missionars vorstellen; es gibt endlich eine sehr grosse Anzahl von Sagen, in denen sich Fremdes und Eigenes, Biblisches und Urheidnisches in den verschiedensten Proportionen mischt, zuweilen in einer kaum zu entwirrenden Weise. Es ist dies vielleicht das eklatanteste Beispiel der von mir an anderer Stelle²⁾ besprochenen Kontamination der mündlichen und schriftlichen Fassungen ein und derselben Erzählung.

Nun hat M. Winternitz in seinem oben S. 3 f. erwähnten Flutsagenaufsatz auf S. 325 eine sehr eigenartige Tabelle zusammengestellt, mit deren Hilfe man ohne Schwierigkeit feststellen könne, ob eine Sündflutsage vom biblischen Bericht beeinflusst sei oder nicht. Wenn das von Winternitz vorgeschlagene Verfahren auch gar zu mechanisch ist und manchmal direkt irreführend wirken kann, so ergibt es dennoch in den meisten Fällen recht annehmbare Resultate. Ich versuche es daher auf die nordasiatischen Flutsagen anzuwenden.

1) Zu diesen naiven Erörterungen bemerkt K. Bogdanovič (der Herausgeber) in einer lakonischen Fussnote: „Irgendwelche Flossreste gibt es auf der Spitze des Schlammvulkans nicht“.

2) W. Anderson, Kaiser und Abt, Helsinki 1923 (= FF Communications nr. 42), S. 411.

Es handelt sich dabei um folgendes. Winternitz hebt aus dem biblischen Bericht neun charakteristische Punkte hervor, von denen er die ersten fünf als „sehr charakteristisch“ bezeichnet:

| | |
|---|--------------------------------|
| A = die verschliessbare Arche | } Sehr charakteristische Züge. |
| B = das Mitnehmen von „Lebenssamen“ | |
| C = Aussendung von Vögeln u. dgl. | |
| D = das Opfer | |
| E = der Regenbogen | |
| F = das ethische Motiv | } Charakteristische Züge. |
| G = Rettung eines Helden | |
| H = die Vorhersagung | |
| I = Erneuerung des Menschengeschlechtes | |

Dann fährt Winternitz fort (S. 326): „Die Übereinstimmung in mehreren der angeführten neun charakteristischen Punkte scheint mir beweisend für historischen Zusammenhang. Eine Übereinstimmung in den Punkten FGHI beweist zwar für sich allein nichts, erhöht aber die Wahrscheinlichkeit des Zusammenhanges in Fällen, wo eine Übereinstimmung in einem oder mehreren der Punkte ABCDE schon vorhanden ist“.

Zu den obigen neun Punkten möchte ich noch einen zehnten hinzufügen, und zwar ebenfalls einen „sehr charakteristischen“:

J — die Erwähnung von drei Söhnen des Helden, sowie als elften und zwölften Punkt die Kontamination mit zwei ausserbiblischen, aber doch christlichen Noahsagen:

K — der Teufel und Noahs Frau¹⁾,

L — der Untergang des Einhorns²⁾.

A. Die verschliessbare Arche. Die hoch charakteristische Vorstellung des biblischen Berichts von der Arche als von einem verpichten Kasten kommt in den nordasiatischen Flutsagen, auch in den am stärksten von der Bibel beeinflussten, nirgends vor. Es wäre auch sehr merkwürdig, wenn

1) Der Teufel lässt Noah von dessen Frau berauscht machen, erfährt durch sie das Geheimnis des Archenbaues, zerstört die Arche und lässt sich nach deren Wiederherstellung von Noahs Frau hineinschmuggeln: D ä h n h a r d t I 258—267.

2) D ä h n h a r d t I 287 f.

sie darin vorkäme: denn die biblische Sage konnte hierher nur schwer durch jemand anders als durch Russen¹⁾ gebracht werden, und der Durchschnittsrusse stellt sich die Arche Noahs niemals als Kasten, sondern immer nur als Barke mit hausartigem Überbau vor (so wie sie auch auf Bildern dargestellt wird). Das russische Wort für „Arche“ (ковчег) bedeutet zwar ursprünglich einen Kasten, doch ist diese Bedeutung längst in Vergessenheit geraten, und das Wort wird in der heutigen Sprache so gut wie ausschliesslich einerseits für die Arche Noah, andererseits für die Bundeslade gebraucht, wobei beide Bedeutungen kaum noch als gleichartig empfunden werden. Während der Deutsche noch heute unbefangen von dem „Kasten Noahs“ spricht, würde einem Russen der Ausdruck „Нојев јаšćик“ höchst abgeschmackt und unverständlich vorkommen.

Man beachte übrigens, dass in der Beschreibung des auf göttlichen Befehl in- und auswendig mit Birkenrinde und Pech umklebten Schiffes in Alt. 13 deutlich die biblische Vorstellung von dem sorgfältig verpichteten Kasten nachklingt.

B. Das Mitnehmen von „Lebenssamen“ (Samen von Pflanzen und besonders Exemplaren von verschiedenen Tiergattungen). Dieses Motiv kommt nur in den beiden auch sonst sehr stark von der Bibel beeinflussten Fassungen Alt. 13 und Ab. 15 vor. Höchstens könnte man noch die kurze Sage Ur. 18 hinzurechnen, wo der urianchaische Noah ausser wenigen Menschen auch Vorräte mit sich nimmt (worunter allenfalls auch Vieh verstanden sein könnte) und dann bemerkt wird, dass alle übrigen Menschen und Tiere umgekommen seien; jedoch ist dieser Fall äusserst zweifelhaft (vgl. auch Kamtsch. 20).

C. Die Aussendung von Vögeln kommt (in einer durchaus biblischen Form) nur in der Sage Alt. 13 vor. Winternitz würde freilich noch die Sage Sam. 11 hinzurechnen, doch handelt es sich dort um ein anderes, den Schöpfungssagen entlehntes Motiv (s. oben S. 4, 3). — Über die an die Aufzeichnung Ab. 15 angehängte Sage von dem auf Bäume verschütteten Un-

1) Theoretisch kämen als mögliche Vermittler noch etwa die Mohammedaner in Betracht, doch habe ich den Einfluss der mir genau bekannten mohammedanischen Flutüberlieferungen in den nordasiatischen Sagen nirgends feststellen können. Ausserdem fassen die Mohammedaner die Arche Noahs erst recht als Schiff (manchmal sogar als Segelschiff), niemals als Kasten auf.

sterblichkeitstrank, worin ebenfalls die Aussendung eines Raben vorkommt, s. unten S. 44.

D. Das Opfer nach der Sündflut kommt in Nordasien nirgends vor; der entfernte Anklang am Schlusse der sonst sehr ursprünglichen Sage Wog. 2 (Bittgottesdienst der Alten) scheint auf Zufall zu beruhen.

E. Der Regenbogen kommt nirgends vor.

F. Das ethische Motiv (die Sündflut als Strafe für die Sünden der Menschheit) begegnet nur in Wog. 7 und Ab. 14; die letztere Fassung ist mit der christlichen Sage vom Untergange des Einhorns kontaminiert, aber auch die erstere steht hier zweifellos unter christlichem Einfluss, wie dieser ja auch sonst in den von Gondatti aufgezeichneten mythologischen Texten deutlich bemerkbar ist (so besonders in der Sündenfallgeschichte — Gondatti S. 69). — Man beachte noch, dass in Wog. 3, 4 (?) und 5 die Sündflut zur Ertränkung des Teufels veranstaltet wird: das Motiv ist durch die angehängte ausserbiblische christliche Sage vom Teufel und Noahs Frau hervorgehoben worden.

G. Rettung eines Helden (allein, oder mit seiner Gattin, oder mit Weib und Kind). Dieses Motiv ist kein sicheres Kennzeichen des biblischen Ursprungs; doch finden wir es in Nordasien in deutlicher Ausprägung meistens gerade dort, wo auch sonst zweifelloso Merkmale biblischen oder doch christlichen Einflusses vorliegen: Wog. 4, 5, Alt. 13, Ab. 15, Ur. 16; ausserdem in Ostj. 10 (??), Alt. 12, Ur. 17 und 18. — Die göttliche Familie wird gerettet in Wog. 3, 7 und Ostj. 9, und zwar in Wog. 3 und Ostj. 9 in einem Schiff (christlicher Einfluss!), während die sonstigen Menschen sich auf Flössen retten. — In Wog. 2 kann der weise, seine Mitmenschen warnende und sich mit ihnen rettende Greis als der Held der Sage angesehen werden.

H. Die Vorhersagung. Die göttliche Warnung ist ausdrücklich erwähnt in den biblisch besonders stark beeinflussten Aufzeichnungen Ostj. 9, Alt. 13 und Ab. 15 und folgt mit zwingender Notwendigkeit aus den Umständen in Wog. 3 und 7. — In Wog. 2 und Ur. 18 sieht und sagt der weise Greis die Sündflut selbst voraus.

I. Erneuerung des Menschengeschlechtes durch den Helden. Dieser Zug ist eigentlich selbstverständlich:

die heutigen Menschen müssen ja von den vor der Sündflut geretteten abstammen, also wenn sich nur der Held mit seiner Familie gerettet hat (G) — von diesem (sofern er nicht etwa Freunde mitgenommen hatte, wie Nama in Alt. 13). Mehr oder weniger ausdrückliche Erwähnungen dieses Zuges stehen in Wog. 4, Sam. 11 und Alt. 12; in Wog. 7 wird die Menschheit vom Gotte Numi neu erschaffen.

J. Die Erwähnung von drei Söhnen des Helden kommt (unter biblischem Einfluss) vor in Alt. 13 und Ur. 16 (hier heisst der eine Sohn sogar Cham!).

K. Die Geschichte vom Teufel und Noahs Frau begegnet in Wog. 3—5, Ostj. 9 und Ab. 15.

L. Die Geschichte vom Untergange des Einhornes findet sich in Ab. 14 und 15.

Versuchen wir nun die gewonnenen Resultate nach Winteritzs Vorbild (S. 326) tabellarisch darzustellen:

| | | | | |
|------------|----------|-------------|-------------|-----------|
| Wogulen | (nr. 1) | — — — — — | — — — — — | — — — — — |
| " | (nr. 2) | — — — — — | — (G) (H) — | — — — — — |
| " | (nr. 3) | — — — — — | — (G) H — | — K — |
| " | (nr. 4) | — — — — — | — G — I | — K — |
| " | (nr. 5) | — — — — — | — G — — | — K — |
| " | (nr. 6) | — — — — — | — — — — — | — — — — — |
| " | (nr. 7) | — — — — — | F (G) H (I) | — — — — — |
| " | (nr. 8) | — — — — — | — — — — — | — — — — — |
| Ostjaken | (nr. 9) | — — — — — | — (G) H — | — K — |
| " | (nr. 10) | — — — — — | — G(?) — — | — — — — — |
| Samojeden | (nr. 11) | — — (C) — — | — — — — I | — — — — — |
| Altaier | (nr. 12) | — — — — — | — G — I | — — — — — |
| " | (nr. 13) | — B C — — | — G H — | J — — |
| Abak.-Tat. | (nr. 14) | — — — — — | F — — — — | — — L |
| " | (nr. 15) | — B (C) — — | — G H — | — K L |
| Urianch. | (nr. 16) | — — — — — | — G — — | J — — |
| " | (nr. 17) | — — — — — | — G — — | — — — — — |
| " | (nr. 18) | — — — — — | — G (H) — | — — — — — |
| " | (nr. 19) | — — — — — | — — — — — | — — — — — |
| Kamtsch. | (nr. 20) | — — — — — | — — — — — | — — — — — |
| " | (nr. 21) | — — — — — | — — — — — | — — — — — |

Wenn also der biblische Einfluss in den nordasiatischen Sündflutsagen sehr deutlich zu spüren ist, so entsteht die Frage: „Ja, gibt es denn in diesen Sagen auch wirklich indigene Züge, solche Züge, die weder zufällige ausschmückende Einfälle der Wiedererzähler des biblischen Berichts sind, noch Entlehnungen aus solchen Märchen und Sagen, die nicht von der Sündflut handeln? Gibt es echte nordasiatische Flutsagen, die in unseren Aufzeichnungen bloss biblisch übertüncht sind, oder ist unter dieser Tünche nichts Ursprüngliches, nichts Reales vorhanden?“

Ich glaube nun allerdings, eine ganze Reihe derartiger echt nordasiatischer Züge nachweisen zu können, die aber durchaus nicht alle gleichmässig verbreitet sind.

a. Die Bezeichnung der Sündflut als heilige Flut¹⁾: Wog. 2—7, Ostj. 9, 10. Diese höchst auffallende Benennung, die mir bisher bei keinem anderen Volke des Erdballs begegnet ist, schlingt ein festes Band zwischen den reich entwickelten wogulischen Flutüberlieferungen und den verkümmerten, von christlichen Elementen überwucherten ostjakischen.

b. Die Schilderung der Sündflut nicht als Wasser-, sondern als Feuerflut: Wog. 2—6, 8, Ostj. 10. Diese ebenfalls höchst merkwürdige Vorstellung bildet das zweite feste Band zwischen den wogulischen und ostjakischen Sündflutberichten, während sie sonst in Nordasien fehlt; wohl aber kommt sie, wenn auch äusserst selten, anderwärts vor. Von den (meist eschatologischen) Weltbrandsagen²⁾ sehe ich natürlich ab, ebenso von Geschichten von brennendem Harzregen³⁾ (à la Sodom und Gomorrha), und beschränke mich auf Sagen, worin die Vorstellung von der Überflutung durch eine feurige Flüssigkeit vorkommt.

Diese letztere Vorstellung wurzelt recht fest in Bengalen, nämlich bei dem Kolh-Stamme der Mundari (Andree S. 25 f. nr. 9 = Gerland S. 71 f. = Frazer I 196):

1) Wogulisch *jelpiñ śakw* oder *śakw* „heiliger Ozean“, *jelpiñ vit* „heiliges Wasser“, *ulāñ vit* „feuriges Wasser“; ostjakisch *jemēñ jīnk* „heiliges Wasser“ (Munkácsi I S. CCCLXXII). — In Ostj. 10 „Wasser und Feuer Jemana“.

2) Vgl. z. B. Andree S. 123 f. nr. 88 (Sage der Yuracarés in Bolivien).

3) Vgl. z. B. Andree S. 110 nr. 73 = Gerland S. 103 = Frazer I 276 (Quiché in Guatemala).

„ . . . Deshalb erzürnte er [d. h. Singbonga, das höchste Wesen] sehr und sandte eine grosse Flut. Sengle-Daa, d. h. Feuerwasser, liess er vom Himmel strömen, dass alle Menschen starben. Nur zwei, ein Bruder und eine Schwester, verbargen sich unter einem Tirilbaume und wurden gerettet. Das Holz dieses Baumes sieht sehr dunkel aus, wie verkohlt. Das, sagen die Leute, ist die Folge jenes Feuerwassers . . .“;

— ferner ebendasselbst in verschiedenen Varianten bei den Santals (Frazer I 196—198):

1. „ . . . When Pilchu Haram and Pilchu Budhi, the first man and woman, had reached adolescence, it rained fire-rain for seven days and seven nights. They sought refuge from the burning liquid in a cave in a rock, from which, when the flood was over, they came forth unscathed . . .“

2. „ . . . Ambir Singh and Bir Singh . . . prayed that fire from heaven might descend and destroy the other tribes. Their prayer was answered . . . The house in which Ambir Singh and Bir Singh lived was of stone, with a door of the same material. It therefore resisted the fire which was devastating the country far and wide, and the two inmates escaped unhurt . . .“

3. „ . . . while the people were at Khojkaman, their iniquity rose to such a pitch that Thakur Jiu, the Creator, punished them by sending fire-rain upon earth. Out of the whole race two individuals alone escaped destruction by hiding in a cave on Mount Haradata.“

Auch bei den Arawaken in Britisch-Guiana scheint die Beschreibung des Weltbrandes, der der Sündflut vorausging, die Vorstellung eines flüssigen Feuerstroms vorauszusetzen (Andree S. 120 nr. 81 = Gerland S. 108 = Frazer I 265):

„They also believe that, since the Creation, the world has been twice destroyed; first, by a flame of fire sent to sweep over it, and afterwards by a flood of water . . . Those men who believed the warning of the coming fire dug deep into a sand-reef, and formed a retreat therein, consisting of a roof of timber, supported by massive pillars of the same. This they covered with layers of earth, and a thick upper coating of sand. Having removed everything combustible from the neighbourhood, they then remained quietly in their subterranean abode, till the flame which swept the earth's surface had passed by them“ . . .¹⁾.

Bei den australischen Kurnai (Gippsland, südöstlich von Melbourne) lässt der Gott Mungan vor der Sündflut, um das Volk zu vernichten, Feuer regnen (Gerland S. 38).

Nebenbei erwähne ich noch, dass hie und da auch die Vorstellung von einer heissen Wasserflut vorkommt: so auf Formosa (Frazer I 227 f.), bei den Makah-Indianern (am Kap Flattery, Staat Washington: Andree S. 92 nr. 59) und bei den

1) W. H. Brett, The Indian tribes of Guiana (London 1868) S. 398 f.

Ipurina (südlich vom oberen Amazonasstrom: Frazer I 259). Diese Vorstellung ist übrigens in der jüdischen Literatur ebenfalls gut bekannt¹⁾, sowie teilweise auch bei den Mohammedanern.

Zwischen allen diesen Geschichten und der wogulisch-ostjakischen Feuerflutsage lässt sich natürlich kein näherer Zusammenhang konstruieren: die Übereinstimmungen beruhen auf Zufall.

Was die wogulisch-ostjakische „heilige Feuerflut“ wissenschaftlich ganz besonders interessant macht, ist der Umstand, dass sie in den mythischen Überlieferungen der Wogulen auch als permanente Erscheinung vorkommt, als ein feuriger Ozean, über den der „weltbeobachtende Mann“ (s. oben S. 11, 2) auf einem Zauberpferde zu reiten hat: Munkácsi I S. CCCLXXIII, Gondatti S. 61 (nach Gondatti wird diese Flut von den Wogulen mit dem Nordlicht identifiziert).

c. Die Auffassung der Sündflut als Verjüngungsbad des alternden Gottes (Wog. 6—8) ist in den Flutsagen der anderen Völker völlig unerhört. Besonders anschaulich wird dieses Bad in der wogulischen Geschichte von der missglückten Sündflut (Wog. 6) geschildert.

d. Der Sündflut geht ein Weltbrand voraus: Wog. 2, 7 (man vgl. auch den die Sündflut 7 Tage vorher ankündigenden erstickenden unangenehmen Geruch in Wog. 8). Dies ist eine Vorstellung, die bei den verschiedensten Völkern leicht von selbst entstehen konnte; wir finden sie z. B. bei den australischen Kurnai (Gerland S. 38, oben S. 32), bei den Chiriguanos in Südostbolivien (Frazer I 272), bei den Arawaken in Britisch-Guiana (oben S. 32).

Einen Weltbrand nach der Sündflut kennen z. B. die Tsimshians in Britisch-Kolumbien (Frazer I 319) und die Washo in Kalifornien (Andree S. 93 nr. 60).

e. Das Nahen der Feuerflut wird durch ein starkes Getöse (Rauschen, Brausen, Donner) angekündigt: Wog. 2, 8 (auch die „permanente Feuerflut“ — s. oben — lässt nach Munkácsi I 13 f. schon von weitem ein lautes Krachen

1) Vgl. z. B. Jewish Encyclopedia 5 (New York and London 1903) S. 410 s. v. Flood.

hören). Auch diese Vorstellung konnte an verschiedenen Orten selbständig entstehen.

f. Das Wasser der Sündflut steigt bis dicht unter den Himmel, so dass das ganze Himmelsgewölbe mit Wasser angefüllt ist: Wog. 8 (bis auf die Länge eines Schwanenhalses), Sam. 11 (die Geretteten können in ihrem Boote nicht aufstehn), Ab. 14 (bis auf die Länge eines Beilschafts); auch in Wog. 1 haben wir es zweifellos mit einer entstellten Form desselben Motivs zu tun (der rettende Berg ragt um die Länge eines Schwanenhalses aus dem Wasser hervor). Diese Vorstellung, die in ihrer Grossartigkeit den biblischen Bericht weit hinter sich lässt, kommt zwar auch bei anderen Völkern vor, ist aber durchaus sehr selten; ich habe sie gefunden: bei den Karenen in Birma (Andree S. 28 nr. 11 = Gerland S. 76 = Frazer I 208), bei den Tlinkit in Alaska (Andree S. 100 nr. 66 = Frazer I 317) und bei den Huichol in Mexiko (Gerland S. 102 = Frazer I 278).

g. Gerettet wird nicht eine einzelne besonders bevorzugte Familie, sondern eine zufällig zusammengewürfelte Anzahl von Menschen: Wog. 1, 2, 3 (die Wogulen auf dem Floss), 8, Ostj. 9 (die Menschen auf den Flössen), Sam. 11 (7 Menschen), Ab. 14 (?), Kamtsch. 20, 21. Auch in Alt. 13 (sowie Ur. 18?) nimmt der Held ausser seiner Familie auch seine Freunde mit.

Wir sehen also, dass diese unbiblische Vorstellung (die ja auch sonst sehr verbreitet ist: Winternitz S. 319 f.) in Nordasien durchaus vorwiegt; wo uns ein deutlich erkennbarer Held mit seiner Familie entgegentritt, haben wir es in der Regel mit einem unzweifelhaften christlichen Einfluss zu tun (s. oben S. 29).

h. Das rettende Fahrzeug ist ein Floss (oder mehrere Flösse): Wog. 2, 3, 8, Ostj. 9, Alt. 12, Ab. 15, Ur. 16—18, Kamtsch. 20, 21.

Dass das Floss in den nordasiatischen Flutsagen überall ursprünglich und alle Abweichungen durchaus zufällig und sekundär sind, zeigt eine nähere Betrachtung dieser Abweichungen. Ein Schiff wird erwähnt in Wog. 3—5, Ostj. 9 und Alt. 13; aber in Wog. 3 und Ostj. 9 haben wir neben dem Schiff auch Flösse, und alle fünf Texte stehen unter dem handgreiflichsten russisch-christlichen Einfluss; ausserdem ist in Ostj. 9 und

Alt. 13 das Schiff mit dem russischen Wort карѣп, кереп = корабль bezeichnet¹⁾. Das unbestimmte „Fahrzeug“ (судно) in Ab. 14 wird wohl auch einfach ein Floss sein. Das Boot in Ostj. 10 (fragmentarisch!) und in Sam. 11 steht ganz vereinzelt da (da ja die Kähne in Kamtsch. 20 untergehn), ebenso wie der Berg in Wog. 1 (vgl. Winternitz S. 320 f.) oder gar der Himmel in Wog. 7. In Wog. 6 und Ur. 19 wird von einer Rettung überhaupt nicht gesprochen.

Die nordasiatischen Flutsagen demonstrieren uns ad oculos, wie unrecht Winternitz hatte, als er auf S. 320 seines Aufsatzes alle Rettungsfahrzeuge unterschiedslos zusammenwarf: „Das Gewöhnlichste ist, dass der Held, respective die Geretteten sich mit Hilfe eines Fahrzeuges — Schiff, Kahn, Floss von der Art, wie sie dem betreffenden Volk bekannt sind²⁾ — über den Wogen erhalten, bis sie an einem Berge landen oder eine Anhöhe erreichen, oder bis das Wasser sich verläuft“. Das Boot, auch das Schiff ist den Nordasiaten durchaus nicht weniger bekannt als das Floss, für das Schiff wirkt der russisch-christliche Einfluss — und dennoch entscheiden sich die nordasiatischen Flutsagen mit verblüffender Einhelligkeit für das Floss! Dies ist einer der Hauptgründe, die mich bewegen, zwischen allen nordasiatischen Flutüberlieferungen vom Ural bis zur Beringstrasse eine genetische Verwandtschaft anzunehmen.

Damit soll natürlich keineswegs behauptet werden, dass das Floss in den Flutsagen anderer Völker nirgends vorkomme — wird es doch schon in einem griechischen Bericht über die sogenannte dardanische Flut erwähnt³⁾; jedoch ist die geographische Verteilung der einschlägigen Aufzeichnungen keine rein sporadische, sondern durchaus eine gruppenweise:

1. Hinterindien:

Karenen in Birma (Andree S. 28 nr. 11 = Frazer I 208);

Ahom von Assam (aus Hinterindien ausgewandert, Frazer I 201).

1) In den wogulischen Fassungen mit dem einheimischen Worte χ̄āp; aber in einer Anmerkung (I 209) erklärt Munkácsi selbst, dass unter dem „siebenfachen Pappelholzschiiff“ (Wog. 4 v. 154) eigentlich ein siebenschichtiges Floss zu verstehen sei!

2) Von mir gesperrt. W. A.

3) Schol. in Plat. Tim. 22 (ed. C. F. Hermann): *ἦτι τρεῖς ἱστοροῦσι γενέσθαι κατακλυσμούς, πρῶτον τὸν ἐπὶ Ὠγγύγον . . . δεῦτερον τὸν ἐπὶ Δευκαλίωνος . . . τρίτον τὸν ἐπὶ Δαρδάνου τοῦ Διὸς καὶ Ἡλέκτρας τῆς Ἀτλαντος, ὃς Δάρδανος ἐβασίλευσε μετὰ τὸν κατακλυσμὸν τῆς ἀντιπέρας Σαμοθράκης ἡπείρου, διὰ σ χ ε δ ι ᾱ ῥ αὐτόσε κομισθεῖς.* — Vgl. Frazer I 167.

2. Ozeanien:

Fidschi-Insulaner (Andree S. 59 nr. 37 = Gerland S. 45 = Frazer I 239);

Palau-Insulaner (Andree S. 61 nr. 38 = Gerland S. 46 und Andree S. 63 nr. 38 = Frazer I 253);

Maori (Gerland S. 54 = Frazer I 250).

3. Nordwestamerika (sowie Südostkanada):

Ojibway (Frazer I 306. 307);

Schwarzfussindianer (I 308);

Cree (I 309);

Dogrib und Sklavenindianer (I 310);

Hasenfellindianer (Andree S. 83 nr. 51 = Frazer I 310);

Sarcee (I 314);

Kaska (I 568);

Lummiindianer im Kaskadengebirge (Andree S. 91 nr. 55 = Frazer I 325);

Spokanas, Nez Percés, Cayuses (I 325);

Kathlamet-Indianer am Unterauf des Kolumbiaflusses (I 326);

Tchigliit-Eskimos (Gerland S. 85 = Frazer I 327).

4. Südamerika (verteilte Aufzeichnung):

Peruaner (Frazer I 272).

Es ist nicht unmöglich, dass zwischen den nordasiatischen und nordwestamerikanischen „Flosssagen“ ein näherer Zusammenhang vorhanden ist: ist doch in beiden Gebieten die Vorstellung des rettenden Flosses auffallend fest eingewurzelt.

i. Das Material, aus dem das rettende Fahrzeug angefertigt ist, wird genau angegeben, und zwar:

(i¹) als eine bestimmte Holzart:

Birke — Wog. 2, 3,

Pappel — Wog. 4, 5,

Espe — Wog. 8,

Lärche — Wog. 8, Kamtsch. 21,

Sandelholz — Alt. 13;

(i²) als Eisen — Wog. 3, Ur. 17, 18 (eisenbeschlagen).

Ob Holz oder Eisen ursprünglicher ist, wage ich nicht zu entscheiden: für das Holz spricht der Zusammenhang mit dem Motiv j, für das Eisen — die hohe Originalität des Motivs (es kommt sonst in keiner einzigen bekannten Flutsage vor!), das Zusammentreffen der zwei weit abgelegenen urianchaischen Fassungen mit der wogulischen und der scheinbare Zusammenhang mit der Vorstellung von der Feuerflut. — Man beachte auch, dass in Alt. 13 und Ab. 14 unter den Überresten des Fahrzeugs geflissentlich die riesigen eisernen Nägel hervorgehoben werden.

j. Das Floss (oder „Schiff“) besteht aus sieben Schichten, von denen sechs in der Feuerflut verbrennen und nur die siebente übrig bleibt: Wog. 3, 4, 8. Ungemein originelles, sonst nirgends vorkommendes Motiv.

k. Über dem Floss ist als Schutz für die Passagiere eine Zeltdecke aus Störhaut angebracht: Wog. 2, 3, 8. Kommt ebenfalls in keiner einzigen anderen Flutsage vor.

l. Das rettende Fahrzeug ist mittels eines langen Seils an der Erdoberfläche befestigt (damit es von der Flut nicht weit fortgetrieben werde): Wog. 2, 8, Alt. 13, Kamtsch. 20. Dieses ungemein charakteristische und eindrucksvolle Motiv halte ich für den besten Beweis der Zusammengehörigkeit aller nordasiatischen Flutsagen; wenn es in so vielen Aufzeichnungen fehlt, so wird es in den meisten Fällen an der fragmentarischen Beschaffenheit derselben liegen.

Andree hat unseren eigenartigen Zug gar wohl bemerkt und sagt über ihn folgendes (S. 135): „In vielen Flutsagen kehrt der Zug wieder, dass das rettende Schiff an ein Seil gefesselt wird. In der Bibel fehlt er. Lässt man ein solches einzelnes Argument als kräftig genug gelten, um Entlehnung festzustellen, so ist ein Zusammenhang bei den Flutsagen der Inder (4), der Kamtschadalen (19), der Wogulen (25), der Pelauinsulaner (38), der Twana (56) und Arawaken (81) vorhanden, bei denen allen das fesselnde Seil von Wichtigkeit. Es ist so natürlich wie eine auf Kundschaft entsendete Taube oder das Stranden des Rettungsschiffes auf hohem Berge“.

In der obigen Liste muss vor allem die indische Sage gestrichen werden, weil es sich darin um das Anbinden des Schiffes an das Horn eines Riesenfisches resp. an einen Baum auf einem nicht überschwemmten Berge handelt, was ja eine ganz andere Sache ist. Ein genetischer Zusammenhang der kamtschadalischen Sage mit der von Andree nach Europa versetzten wogulischen erschien diesem Forscher phantastisch, weil er Nordasien für flutsagenfrei hielt und vor allem Verbickijs Aufzeichnung Alt. 13 nicht kannte.

Das Motiv I ist ausserhalb Nordasiens meines Wissens bisher bei folgenden vier Völkern aufgezeichnet worden:

1. Bei den Palau-Insulanern (Andree S. 61 nr. 38 = Gerland S. 46 f.):

„ . . . Voll Schmerz und Zorn [über die Ermordung ihres Genossen Aʒndokl] entschlossen sich die Götter ihn zu rächen, um aber die Freundlichkeit der alten Frau [Miláʒk] zu vergelten, beschlossen sie dieselbe zu retten und riethen ihr deshalb, sich ein Floss zu bereiten und dasselbe mittelst eines Taues aus Waldschlingen an einem Baume zu befestigen . . .“¹⁾

2. Bei den Kwakiool-Indianern an der Küste von Britisch-Kolumbien (Frazer I 321):

„ . . . Some of the people had small canoes, and by anchoring them managed to come down near home when the water subsided . . .“²⁾

3. Bei den Twana-Indianern am Pugetsunde im Staate Washington (Andree S. 89 f. nr. 56 = Gerland S. 92 = Frazer I 324):

„ . . . The Indians went in their canoes to the highest mountain near them, which is in the Olympic range; and as the waters rose above the top of it, they tied their canoes to the tops of the trees on it, so that they should not float away. Their ropes were made of the limbs of the cedar trees, just as they sometimes make them at the present time . . .“³⁾

4. Bei den Arawaken in Britisch-Guiana (vgl. oben S. 32):

„ . . . Being desirous not to drift over the ocean, or far from the home of his fathers, he had prepared a cable of „bush-rope“ of great length, and with it he tied his bark to the trunk of a large tree. When the waters subsided, he found himself not far from his former abode“.

Eine genetische Verwandtschaft der beiden nordwestamerikanischen Sagen mit den nordasiatischen ist (ebenso wie beim Motiv h: s. oben S. 36) durchaus denkbar; über die Möglichkeit eines genetischen Zusammenhangs der letzteren mit der Palau-Sage spreche ich unten S. 43 f. Hingegen möchte ich das Auftauchen desselben Motivs bei den Arawaken bei der grossen Entfernung für ein reines Zufallsspiel halten.

m. Das sich aufrollende Seil erweist sich als zu kurz und muss gekappt werden, worauf das Floss von der Flut fortgetrieben wird: Wog. 2, Alt. 13 (etwas entstellt). Auch dieses ungemein effektvolle Motiv⁴⁾ kommt bei den Palau-Insulanern und bei den nordwestamerikanischen Twana vor, während es bei den Kwakiool und Arawaken fehlt:

1) J. Kubary bei A. Bastian, Allerlei aus der Volks- u. Menschenkunde (Berlin 1888) I 54.

2) Proceedings and Transactions of the Roy. Soc. of Canada 5 (1887) 85.

3) The American Antiquarian 1 (1878/79) 70.

4) Das in Wog. 8 und Kantsch. 20 von den Aufzeichnern vielleicht nur durch Zufall nicht erwähnt worden ist.

1. Bei den Palau-Insulanern (vgl. oben S. 38):

„ . . . Um die Zeit des Vollmondes trat eine ungeheure Fluth ein, die ganz Pelau bedeckte, die gute Milá9k aber trieb auf ihrem Flosse herum, bis endlich auch ihr Tau zu kurz wurde und sie in den Fluthen ihren Tod fand. Ihre Leiche trieb herum und verfang sich endlich mit den Haaren in einem Gestrüpp des Róyoš Aremolungúy“

2. Bei den Twana-Indianern (vgl. oben S. 38):

„ . . . The waters continued to rise, however, above the tops of the trees, until the whole length of their ropes was reached, and they supposed that they would be obliged to cut their ropes and drift away to some unknown place, when the waters began to recede. Some canoes, however, broke from their fastenings, and drifted away to the west, where they say their descendants now live, a tribe who speak a language similar to that of the Twanas. This they also say accounts for the present small number of the tribe“

n. Die Geretteten werden von der Flut weit von der ursprünglichen Heimat verschlagen und bleiben auch an dem Orte ihrer Landung wohnen: Wog. 2, Ostj. 9, 10. Dieses Motiv¹⁾, das besonders in der Verbindung mit dem vorhergehenden einen natürlichen Eindruck macht (so in Wog. 2 und bei den Twana), kommt jedoch auch anderweitig vor: vgl. z. B. Frazer I 225 (Philippinen), 228 (Formosa), 320 (Bella-Coola-Indianer in Britisch Kolumbien)²⁾, 321 (Kwakiool-Indianer ebendasselbst), 568 f. (Kaska-Indianer ebendasselbst); Andree S. 92 nr. 59 (Makah-Indianer im Staate Washington).

o. Nach Beendigung der Sündflut befinden sich die Geretteten in einer argen Not, weil es keine Bäume mehr gibt (vgl. Wog. 3, 4) oder andere Kalamitäten (z. B. Wassermangel) eintreten, die erst allmählich durch göttliche Hilfe beseitigt werden: Wog. 2, 7, Sam. 11; auch in Ur. 18 werden die Berge und Wälder erst nach der Flut von Kezer Čingis Kajrakan geschaffen³⁾, und im dunklen Fragment Ur. 19 heisst es: „Alles Wachsende erschien erst nach

1) Es kommt auch in der von Gerland S. 83 f. zitierten Schneesturmsage der Tschuktschen vor, so dass ein Zusammenhang derselben mit den Flutsagen, wenn auch unwahrscheinlich, so doch nicht absolut ausgeschlossen ist.

2) = Andree S. 101 nr. 67.

3) Wenn dieser Kulturheld auch das Feuer entdeckt, so sei daran erinnert, dass auch in verschiedenen anderen Ländern dieses Ereignis als Nachspiel der Sündflut gilt: vgl. Frazer I 221 (Borneo), 230 f. (Formosa), 233 (Andamanen), 252 (? Neuseeland), 264 (? Britisch-Guiana), 273 (Bolivien), 275 (? Mexiko), 289 f. (Kalifornien), 292 (Louisiana); Andree S. 27 (Andamanen), 33 (Borneo), 94 (Kalifornien), 108 (? Mexiko).

Aus dieser Tabelle ersieht man sofort den unbiblischen Charakter und die nahe Verwandtschaft der wogulischen Aufzeichnungen untereinander, weiterhin aber auch ihren nahen Zusammenhang sowohl mit den ostjakischen, als auch mit den übrigen nordasiatischen Aufzeichnungen. Wie wir uns jedoch diesen Zusammenhang näher vorzustellen haben: wo und wann die nordasiatische Flutsage entstanden und wie sie gewandert ist, welche Züge darin ursprünglich sind und welche z. B. eine wogulische Lokalbildung vorstellen — um das alles festzustellen, reicht unser Material bei weitem nicht aus. Es ist aber mit Sicherheit zu erwarten, dass es sich in absehbarer Zeit bedeutend vermehren wird: ich bin sogar überzeugt davon, dass manche wichtige Aufzeichnung bereits längst gedruckt ist und in irgendeinem Reise-werk oder einer Zeitung versteckt des glücklichen Finders harret. Und Welch ein Licht hier jede neue Fassung verbreitet, das habe ich selbst mehrmals erlebt — zuletzt an der Poljakovschen Sage Ostj. 10, die mir mit einem Schlage bewies, dass das „heilige Wasser“ nicht nur bei den Wogulen, sondern auch bei den Ostjaken als Feuerflut gedacht wird.

Das neue Material wird wohl auch so oder anders die kolossale Lücke ausfüllen, die jetzt zwischen Westsibirien und Kamtschatka klafft (vgl. die Karte), sowie die Beziehungen der nordasiatischen Flutsage zu den übrigen Flutsagen des Erdballs aufklären. Über die letztere Frage möchte ich übrigens noch einige Worte hinzufügen.

Bei der obigen Analyse der unbiblischen Züge haben sich einige sehr auffallende Berührungspunkte der nordasiatischen Flutsagen mit den nordwestamerikanischen herausgestellt: es sind dies besonders das Flossmotiv (h), das Seilmotiv (l) und das Zukurzwerden des Seiles (m), dann aber auch die Zerstreung nach der Sündflut (n) u. a. Wie schon bemerkt wurde, wäre ein genetischer Zusammenhang hier durchaus nicht unmöglich und würde uns nicht einmal besonders überraschen.

Viel merkwürdiger ist die Tatsache, dass dieselben hoch charakteristischen Motive h, l und m sich auch in der Flutsage der Palau-Insulaner bei Andree S. 61 f. nr. 38 wiederholen. Wenn man hier auch naturgemäss zunächst an ein Spiel des Zufalls denkt, so bekommt doch die Sache ein ganz verblüffendes Aussehen dadurch, dass die Palau-Sage, ganz wie unsere abakan-tatarische Sage nr. 15, mit der

Geschichte von dem auf Bäume verschütteten Unsterblichkeitstrank kontaminiert ist — mit jener Natursage, die meines Wissens ausser auf den Palau-Inseln nur noch in Binnenasien vorkommt, hier aber bei den verschiedenen Völkern sehr fest eingewurzelt ist. Über diese Sage, von der ich eine chalcha-mongolische, drei burjatische, eine karagassische und eine abakan-tatarische Fassung kenne, habe ich seinerzeit zwei Aufsätze veröffentlicht¹⁾; in dem zweiten behandelte ich auch unsere Flutsage Ab. 15 und betonte mit besonderem Nachdruck, dass die Tranksage hier, genau wie in der Palau-Aufzeichnung, als Epilog der Sündflutsage erscheint. Ich sehe heute ein, dass diese Verbindung beider Sagen auch spät und sekundär sein kann: die Tranksage wird in Binnenasien in der Regel getrennt von der Flutsage berichtet, und ihre Einbeziehung in die letztere kann durch christlichen Einfluss (eine Reminiszenz an Noahs Raben) verursacht worden sein. — Auch in dieser Verwandtschaftsangelegenheit kann nur neues Material das endgültige Urteil fällen.

Dieses Material kann ich heute nur um eine unbedeutende Kleinigkeit vermehren, nämlich um eine zweite abakan-tatarische Fassung der Sage vom auf Bäume verschütteten Unsterblichkeitstrank, die aber so entstellt ist, dass ich sie zuerst gar nicht erkannt und demgemäss bisher auch nicht beachtet habe:

Sage der Abakan-Tataren (Kátschiner), Gouv. Jenissei, Kreis Minusinsk, 1882. N. I. Popov, Kačinskije tatory Minusinskago okruga²⁾: Archiv der Russischen Geographischen Gesellschaft (St. Petersburg), Mskr. B IX 29, fol. 18b—19a.

„Einst vor langer Zeit setzte sich ein grosser Kuckuck, von der Grösse eines Pferdekopfs, auf Nadelbäume; er verzauberte sie und bestimmte, dass sie den Sommer und den Winter über grün sein sollen. Dieser Kuckuck ist fortgeflogen und lebt jetzt irgendwo sehr weit.“

Zum Schluss spreche ich Herrn Lektor Elemér Virányi für die Durchsicht der Übersetzungen der ungarischen Texte meinen verbindlichsten Dank aus.

1) W. Anderson, Ein sonderbarer Fall von Sagenverwandtschaft: Mitra 1 (1914) 37—41. — W. Anderson, Der auf Bäume verschüttete Unsterblichkeitstrank: Zeitschr. f. Ethnologie 52/53 (1920/21) 430—433.

2) Vgl. oben S. 21.

**L'ETHNOGRAPHIE PRÉHISTORIQUE DE
LA RUSSIE DU NORD ET DES ETATS
BALTIQUES DU NORD**

A. M. TALLGREN

TARTU-DORPAT 1923

Inprimerie de C. Mattiesen, Dorpat.

L'ethnographie préhistorique de la Russie du nord et des Etats Baltiques du nord.

Conférence faite au Congrès international des Sciences Historiques à
Bruxelles 10. 4. 1923.

Mesdames! Messieurs!

Ce soir j'aurai l'honneur de tâcher à vous transporter en esprit à l'époque préhistorique, et d'examiner à la lumière de l'archéologie quelles étaient alors et l'extension de la colonisation et les conditions ethniques dans la partie du nord de l'Europe Orientale, et notamment sur les bords orientaux de la Mer Baltique. Or, cette question est d'une portée considérable au point de vue de la science internationale, car malgré la situation périphérique de ces régions, elles ont contribué à un échange de culture très vif entre toutes les régions limitrophes. Ainsi, pour prendre un exemple, la soi-disant question gothique ne saurait être résolue, ni au point de vue de la culture ni à celui de la linguistique, qu'après un éclaircissement préalable touchant les antiquités ethniques de toutes ces contrées. Car ces régions, étant le théâtre de la préhistoire des peuples samoïèdes, finno-ougriens, baltiques et, enfin, slaves, offrent un intérêt scientifique extraordinaire.

C'est pourquoi la jeune Université esthonienne de Tartu-Dorpat a cru de son devoir d'en entreprendre une étude approfondie pour contribuer à la solution d'un problème qui est non moins intéressant au point de vue international qu'au point de vue local. Et c'est l'Université de Tartu-Dorpat qui m'a fait l'honneur de me demander de rédiger aujourd'hui un compte rendu relatif aux idées dominantes qui ont inspiré ces études, ainsi qu'aux résultats déjà acquis. Suivant le désir de l'Université esthonienne j'ai tâché à résoudre le problème par son côté archéologique. Quant aux résultats, auxquels ont abouti les

sciences linguistiques, j'en ai tenu compte dans la mesure où ils ont paru pouvoir aider à mieux éclaircir toute cette question. J'ai donc suivi une méthode de travail qui consistait à tracer d'abord 4 cartes, montrant par périodes l'extension des trouvailles dans ces régions, périodes qui correspondent aux dates approximatives: 1^o à l'an mille après J.-Ch., 2^o à l'an cinq cents après J.-Ch., puis 3^o à l'an cinq cents avant et enfin 4^o à l'an deux mille av. J.-Ch. Puis j'ai procédé à l'analyse de chacun de ces groupes de culture, établissant la généalogie des formes et de l'ornementation des objets des différentes trouvailles ainsi que l'extension de ces dernières dans les cultures voisines. C'est ainsi que j'ai obtenu un certain nombre de cartes de culture au sens le plus large du mot. C'est par exemple celle des fibules gothiques en Europe, celle des haches de l'âge de bronze, et celle des céramiques de l'âge de pierre de l'Europe orientale. Par une synthèse finale je me suis proposé de déterminer tout ce que chaque groupe chronologique a d'autochtone et d'exclusif, ainsi que de montrer le point de départ du rayonnement des influences étrangères principales. Pour conclure, j'ai comparé l'une à l'autre ces différentes couches ou groupes chronologiques, en examinant ce qu'ils contenaient de commun et d'utilisable relativement à leur genèse. J'ai aussi tenu compte spécialement de tous les cas de discontinuité complète qu'on peut constater dans leurs évolutions respectives. Après ce travail préparatoire archéologique touchant les matériaux, j'ai essayé, me basant sur des données historiques et linguistiques, de tracer les contours ethnographiques intéressants, sans jamais perdre de vue que l'existence d'un groupe de culture donné ne dénote guère toujours un groupe ethnographique correspondant.

Deux remarques préalables s'imposent donc avant de passer en revue les résultats acquis. — D'abord, que, pendant les périodes préhistoriques, l'extension des différentes colonisations a été très inégale dans la contrée qui nous intéresse. Ceci s'explique, du reste, par les facteurs sociaux de la vie d'alors et constitue par conséquent un phénomène absolument normal. A l'origine, à une époque plus ancienne, pendant l'âge primitif de pierre, la population locale, comme le démontrent les trouvailles, a été un peuple nomade de pêcheurs et de chasseurs habitant une contrée relativement très étendue. En conséquence les trouvailles y ont

été faites aussi sur un territoire très vaste. Plus tard, la colonisation ayant pris, avec l'élevage et l'agriculture qui s'y établissent, des formes plus fixes, on voit la population se concentrer sur des terrains spéciaux qui leur paraissaient les plus fertiles. Tous les vastes espaces limitrophes, avec leurs immenses forêts, demeuraient donc dans un état primitif et vierge, destinés à n'être peuplés qu'à une époque où les bonnes terres auraient produit une surabondance de population. Aussi l'aire des trouvailles de l'âge métallique primitif est-elle étroitement circonscrite, en comparaison de l'âge de pierre qui précède. D'ailleurs, à partir de cette époque, les aires des trouvailles métalliques resteront-elles en général habitées jusqu'à nos jours. Les trouvailles de l'âge de pierre, elles, ne nous prouvent que l'existence d'un certain nombre d'individus à un moment donné de cette époque, et qui ont passé par les endroits où l'on a fait les trouvailles en question. Car celles-ci à elles seules ne nous permettraient pas encore de tirer nulles conclusions définitives, ni quant à l'époque à la quelle remonte la colonisation ni encore à la continuité de cette dernière.

Et voici encore une autre remarque préalable que je tiens à faire : il suffirait d'examiner les cartes que je vais vous montrer pour constater, que c'est l'absence des chemins qui a déterminé l'expansion de la colonisation le long des cours d'eau. Quant aux villages de l'âge de pierre, la proximité d'un fleuve ou d'un lac est d'une importance capitale. A l'âge de fer en général, il fallait aux habitants également le voisinage d'un cours d'eau pour y établir des villages, des cimetières, ou des forteresses quelconques. Les principaux cours d'eau dans l'Europe orientale du nord sont le Volga et ses tributaires, surtout l'Oka et la Kama, puis la région lacustre d'Olonets-Ladoga et de Pärnu-Virtsjärv-Pskov-Ilmen. — Au nord, sur les toundras, il y avait des nomades propriétaires de troupeaux de rennes. A l'aide de ces derniers ils pouvaient franchir des distances énormes, exactement comme le font aujourd'hui les Samoïèdes. Ce sont ceux-ci aussi qui furent les médiateurs du commerce entre l'Oural et la Finlande, commerce qui est prouvé par une série de trouvailles archéologiques sporadiques s'échelonnant au cours des différentes époques de l'âge préhistorique ; savoir : des objets ouraliens en Finlande, des objets finlandais et scandinaves dans l'extrême est¹⁾. Dans tout ce domaine, la culture autochtone était restée

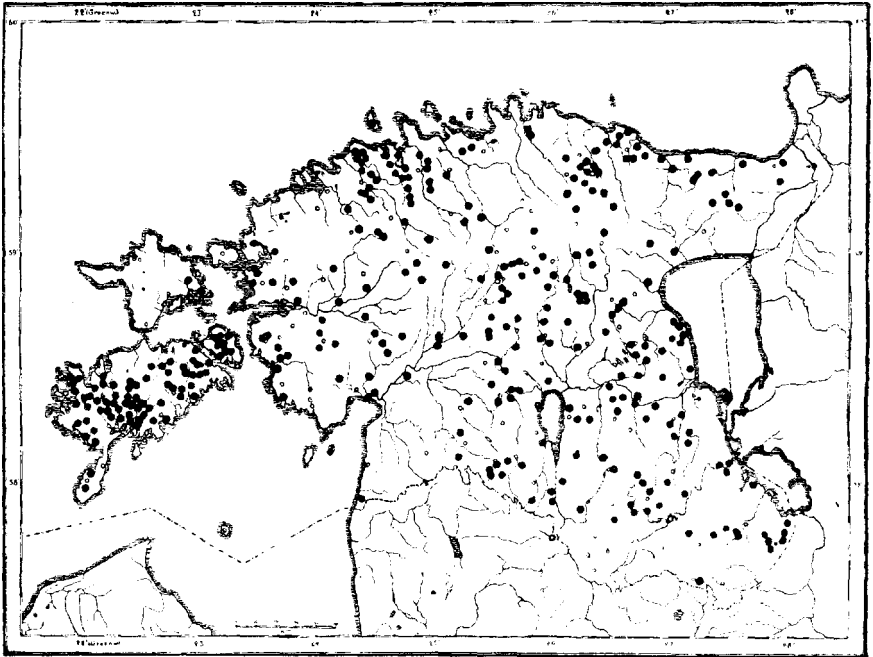


Fig. 1. L'expansion des trouvailles du deuxième âge de fer esthonien (800—1200 après J.-Ch.).

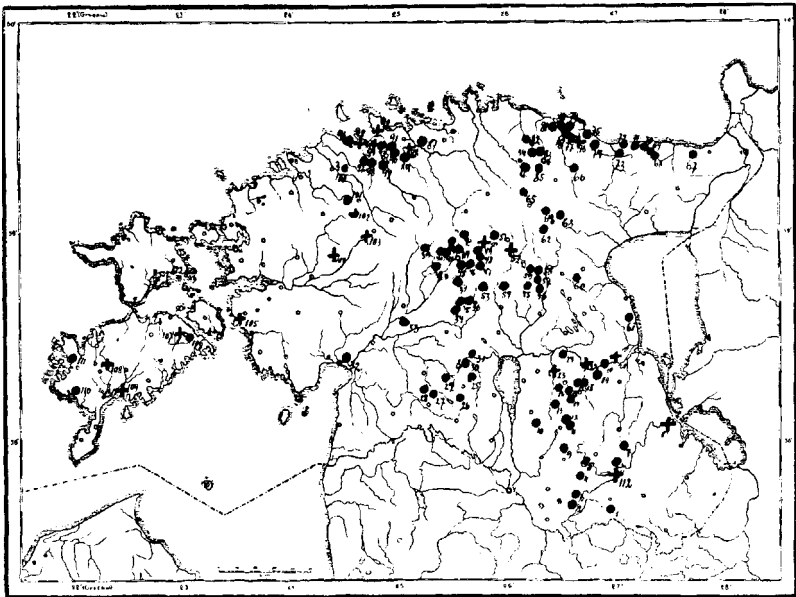


Fig. 2. L'expansion des trouvailles du premier âge de fer esthonien (100—450 après J.-Ch.) ● trouvaille tombale ou isolée, + monnaie romaine.

assez faible, chose naturelle en pays de nomades éleveurs de rennes. Aussi peut-on constater un retard de culture tout à fait naturel et analogue à celui qui nous montre l'état de la civilisation des Lapons de nos jours. — Ce sont les bords de la Baltique, la forêt de Valdaï, puis Kazan, Ekaterinbourg, qui nous permettent une critique concernant cette évolution culturelle. C'est une espèce de zone de sondage facilitant des conclusions pour l'ensemble du domaine.

Veuillez maintenant considérer les quelques cartes que j'ai pu préparer. La première nous montre les trouvailles du deuxième âge de fer esthonien (de l'an 800 à l'an 1200 de notre ère). A cette époque, le pays tout entier était colonisé, excepté les terrains marécageux de Pärnu, de Narva, et des bords septentrionaux du lac Virtsjärv. On y a fait des trouvailles de toute espèce, entre autres 3000 pièces de monnaies arabes, 700 pièces anglo-saxonnes, 300 pièces byzantines et 4000 pièces anciennes allemandes; ensuite une quantité considérable d'armes, d'épées franques magnifiques, lances aux incrustations d'argent²⁾, longs colliers à chaînettes qu'on portait sur la poitrine, et qui étaient particulièrement caractéristiques pour la culture de cette contrée³⁾; puis des décorations aux lignes géométriques sur des objets en métal⁴⁾. Enfin on a trouvé des objets scandinaves⁵⁾: des armes, plusieurs types d'ornements en forme d'animaux — et même des objets du type finno-ougriens⁶⁾ comme p. ex. des pendeloques, des chaînettes à chaînons, ainsi que certains modèles de type proprement esthonien⁷⁾. Le côté durable de cette culture est représenté non seulement par 170 forteresses⁸⁾, murailles circulaires d'une grandeur extraordinaire, comme celles de Valjala, à l'île d'Oesel, muraille construite avec de la terre et des pierres, ayant une hauteur de 7 à 8 mètres sur une largeur de 15 m, mais aussi par les récits du chroniqueur Henricus Letto qui parle de la forte résistance aux treizième et quatorzième siècles, opposée pendant 150 ans environ à l'occupation allemande. Cette culture était plus puissante et plus développée que celle de la Finlande à la même époque. On est parfaitement d'accord pour admettre que les représentants de cette culture étaient de race finno-ougrienne: c. à d. les Esthoniens.

Ce qui au point de vue archéologique est décisif, ce sont les types des vêtements. On en a trouvé un, en laine, dans un marais près de Pärnu, muni d'ornements de bronze en forme

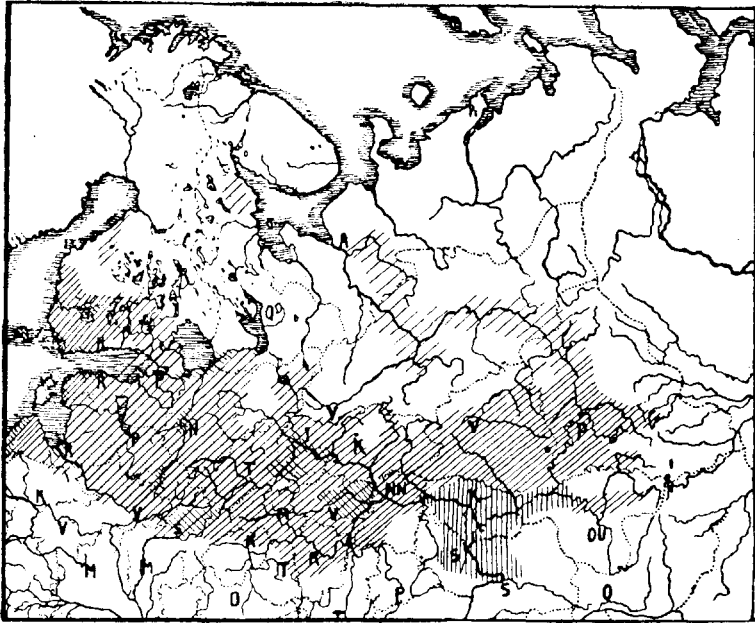


Fig. 3. L'expansion des civilisations protohistoriques dans la Russie septentrionale (900—1100 apr. J.-Ch.). /// civilisation dite Tchoude, ▨ colonies Varègues, ||| civilisation dite de Bolgary.

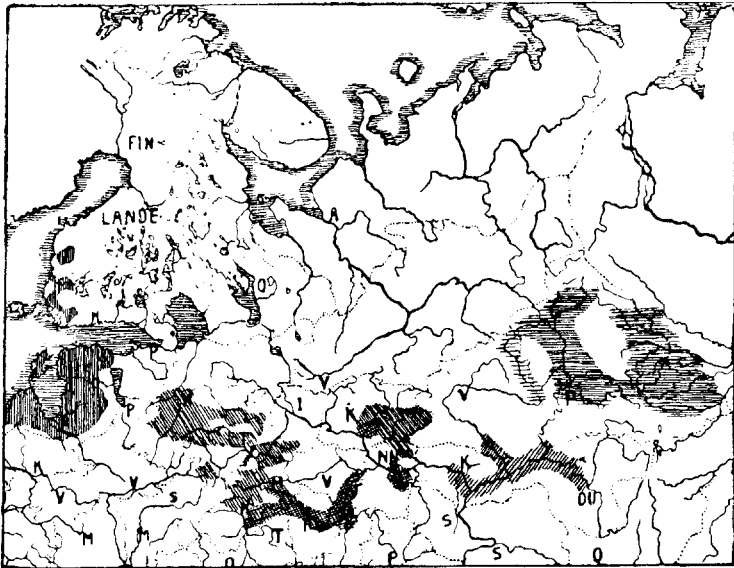


Fig. 4. L'expansion des trouvailles du premier âge de fer (100—500 apr. J.-Ch.). ||| domaine Baltique, ▨ bassin de l'Oka et les gorodichchts dits de Diakovo, /// culture dite de Pianobor, ≡ culture de Perm.

d'étoiles, et faits avec goût⁹). C'est un type répandu partout dans le domaine finno-ougrien, mais qui ne se rencontre jamais à l'ouest de la mer Baltique, en pays germanique.

La carte fig. 3 nous montre les trouvailles du deuxième âge de fer dans la Russie du nord: ||| culture, dite de Bolgary, d'origine turco-tartare; \\\ colonies suédoises; //// la culture indigène. Un centre de colonisation se trouve sur les bords du lac Ladoga, un second sur le fleuve Oka, un troisième sur le fleuve Viatka, enfin un sur la haute Kama. Ce dernier a subi l'influence profonde de la culture de Bolgary et notamment de celle de l'Asie. Preuve: l'argenterie orientale, le *zakamcroe cepe6po* ou argent d'outre Kama des anciennes chroniques russes¹⁰); c'est par cela qu'elle se distingue essentiellement du reste des cultures de ce domaine, tout en gardant un grand nombre de traits qu'elle a en commun avec l'ensemble du domaine, comme p. ex. des vêtements et des pendeloques¹¹). Nous avons des analogies dans la Russie centrale dans une nécropole typique de cette période. La fouille a été entreprise par l'archéologue russe M. GORODTSOV, sur les bords de l'Oka, dans les alentours de la ville de Mourom, aux frais de M-me la comtesse OUVAROV qui a si bien mérité de l'archéologie russe¹²). Des trouvailles analogues, même pour le détail, ont été faites près de Kostroma, de Pétrograde, en Esthonie, dans des sépultures livoniennes sur la basse Duna, et ailleurs¹³). C'était une culture finno-ougrienne, formée d'éléments sassanides, scandinaves et slaves du temps de Ruric¹⁴).

Reportons-nous maintenant cinq cents ans en arrière. Voici la carte, fig. 2, des trouvailles du premier âge de fer esthonien, âge qui remonte à une époque intermédiaire entre l'an 100 et 500 de notre ère. Différemment du deuxième âge de fer, ces trouvailles se renferment dans la partie orientale du pays, ce qui démontre que la colonisation a fait son entrée du côté de l'est. Les îles, le Läänemaa, Pärnu, manquent à peu près complètement de trouvailles. Celles-ci proviennent des grandes nécropoles collectives, où prédomine l'incinération. L'inventaire funéraire de cette époque en Esthonie correspond complètement aux types de l'orient germanique, dits des Goths¹⁵). On trouve p. ex. des fibules dites à œil, des „Sprossenfibeln“, des fibules à arbalètes, à disques, puis des monnaies romaines, des colliers, des bracelets, et des ornements de

ceinture. Pas un seul type d'objets qui soit finno-ougrien. Tous les types correspondent à des formes congénères ou primaires qui se rencontrent du côté sud ou sud-ouest: c'est à dire vers l'embouchure de la Vistule, et dans la Prusse orien-

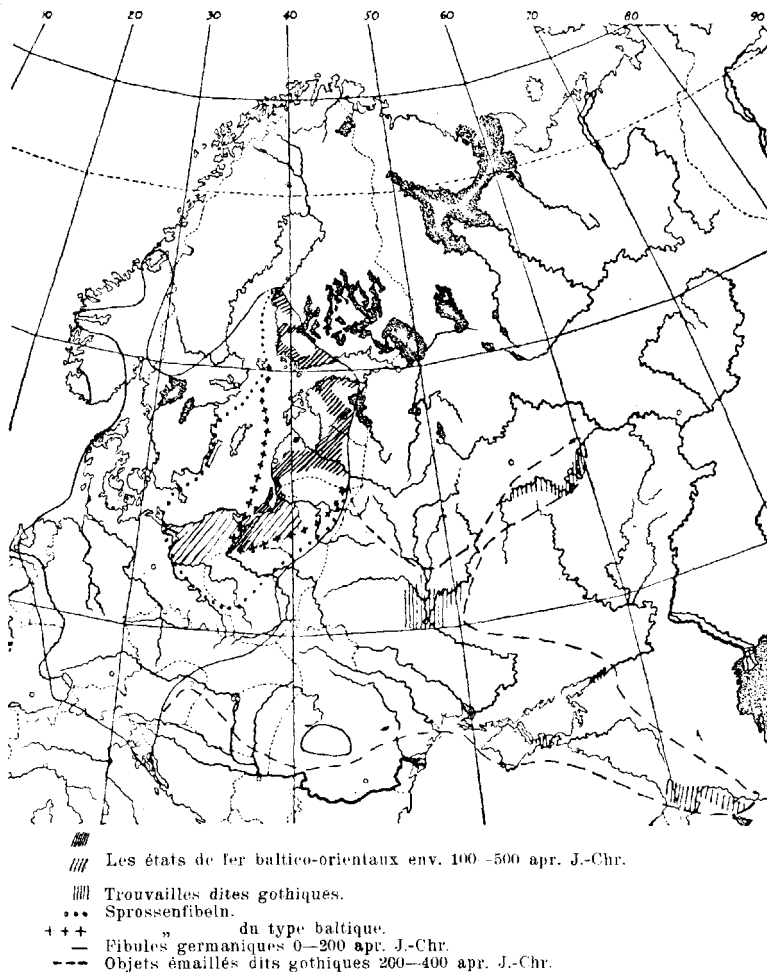


Fig. 5.

tale. Il y a toutefois des formes locales différenciées, telles que celles des fibules à œil, Sprossenfibeln, des bracelets aux bords relevés, et des anneaux aux bouts trompettes, etc., d'une forme baltico-orientale. Aucun type scandinave. — Voici la carte, fig. 5, de l'expansion culturelle de cette civilisation: elle nous montre la Finlande et les Provinces Baltiques déjà colonisées, et nous fait

comprendre l'expansion des objets émaillés dits gothiques de l'an deux cents à l'an quatre cents de notre ère. Puis elle nous montre des fibules germaniques des premiers deux siècles apr. J.-Ch., des Sprossenfibeln, ++++ du type baltique. La limite de l'expansion orientale ne dépasse jamais la partie sud-ouest de la Finlande ni la partie est des Provinces Baltiques, régions qui, par conséquent, sont à la périphérie d'un domaine situé à l'ouest et au sud.

L'expansion des trouvailles de cette période dans la Russie centrale et orientale comprenait (fig. 4) I) le domaine Baltique; II) le bassin de l'Oka, tous les deux unis aux domaines gothiques mais différents l'un de l'autre, le domaine de l'Oka étant toujours assez indépendant, enfin III) la culture dite de Pianobor et IV) celle de Perm. Cette dernière se rattache au Turkestan. Celle de Pianobor, fig. 6, remonte à une culture autochtone antérieure mais ne se rencontre pas dans l'âge de fer postérieur, nommé culture de Bolgary. Un changement dans le développement de la culture a eu lieu entre les années 500 et 800. — La culture de la région de l'Oka nous montre avec évidence les mêmes éléments qui aboutiront aux formes de la culture finno-ougrienne postérieure.

Or, quelle est l'ethnographie des Pays Baltiques à l'époque dont nous parlons, c. à d. entre 100 et 500 après J.-Ch. ?¹⁶⁾ On a pensé que les habitants d'alors pouvaient être des Germains orientaux. Malgré la culture extérieure germanique de ce domaine, je suis persuadé de l'inexactitude de cette supposition. Selon moi, le pays était habité, au nord par des Finno-Ougriens, au sud par des Baltes. En voici les preuves. La chronologie est exacte; cette époque peut être placée entre l'an 100 et l'an 500, atteignant son apogée entre le troisième et cinquième siècles de notre ère. Le berceau de cette culture se trouve dans la région de la Vistule. — Mais il y a encore un autre fait bien établi, remontant à cette même époque et susceptible d'une combinaison utile. C'est que les langues finnoises occidentales (finnois, esthonien) possèdent une quantité remarquable de mots d'emprunt provenant des langues germaniques orientales, des termes de culture, dont la chronologie est bien fixée: ils nous reportent vers l'an 300 de notre ère. Le contact entre ces Germains orientaux et les Finnois occidentaux a été d'une durée assez longue et d'une influence positive extraordinaire, car c'est

grâce à ce contact que les tribus de race finnoise, dont le passé avait porté tous les caractères de la faiblesse et du manque de relief, se transformèrent en des peuples civilisés jouant un rôle dans l'histoire. Les linguistes nous disent que la région où

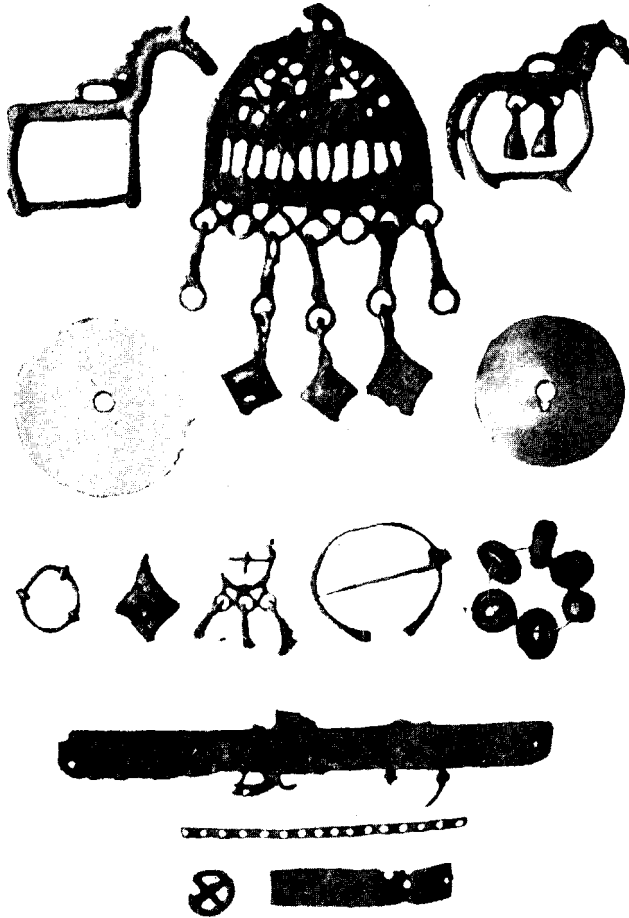


Fig. 6. Objets typiques provenant des sépultures de la civilisation dite de Pianobor.

les races en question auraient pu se trouver en contact l'une avec l'autre doit être cherchée soit dans les Pays Baltiques, soit dans la Russie occidentale entre la forêt Valdai et le Golfe de Finlande. Or les trouvailles archéologiques nous démontrent d'une façon décisive, que les Pays Baltiques sont les seuls qui nous offrent le critérium des trouvailles germaniques orientales.

Elles ne se rencontrent que précisément ici, non à l'est. C'est donc dans les Pays Baltiques que doit avoir eu lieu le contact germano-finnois en question.

Un autre argument utilisable au point de vue ethnographique, c'est que les types des objets les plus anciens en Esthonie, du deuxième âge de fer (c. à dire environ vers l'an 800 de notre ère) se rattachent sans discontinuité aux derniers types du premier âge de fer (vers l'an 500 à peu près de notre ère). Cette continuité nous force de rejeter toute hypothèse d'une invasion importante qui aurait eu lieu entre les deux dates, à savoir entre 500 et 800 après J.-Chr. Mais à une époque postérieure, l'Esthonie a sûrement été habitée par des Esthoniens.

Et nous avons encore un troisième argument : en Finlande, qui dès l'an 700 à peu près de notre ère fut certainement déjà colonisée par des Finnois, l'évolution a également été ininterrompue. On y connaît des nécropoles qui ont servi pendant toute la durée de l'âge de fer, et dont les plus récentes doivent, avec une certitude absolue, être attribuées à des Finnois. Ce qu'on constate antérieurement, présente une évolution et non pas une révolution. Et voici encore un point à noter. Les types des objets les plus anciens du premier âge de fer en Finlande appartiennent à la partie ouest du pays. Pendant les siècles suivants, et sous des formes dérivées postérieures, on voit ces types apparaître à l'est et vers l'intérieur du pays. Les plus anciens sont parfaitement identiques aux types correspondants de l'Esthonie. Depuis, ils se différencient peu à peu en Finlande, et c'est là aussi que les tribus finnoises ont fini par constituer un vrai peuple. Les premiers-venus étaient encore ce qu'on appelle des Proto-Finnois (sans séparation sensible des dialectes et des langues esthonienne et finnoise de nos jours). Mais vers le commencement de notre ère ils sont en franchissant le Golfe de Finlande, passé de l'Esthonie en la Finlande occidentale. Or, c'est ce qui aurait été impossible si, dès cette époque même, l'Esthonie n'avait pas été peuplée par des tribus finnoises, qui, comme nous l'avons dit déjà, étaient destinées pendant les siècles suivants, à une culture plus haute, due à l'influence gothique. Jusque vers l'an 800 cette culture en Esthonie affectait dans une certaine mesure des variations locales et restait peu autonome. C'est à partir de cette époque que la culture esthonienne devint indépendante et prit un

essor plus rapide et plus puissant. Elle fut entravée par l'invasion allemande entre 1200 et 1300 après J.-Chr. — Il est, d'ailleurs, intéressant de constater combien intimement l'archéologie et la linguistique s'associent ici pour nous permettre de tirer des conclusions qui ont, au moins, la valeur d'une hypothèse de travail très acceptable.

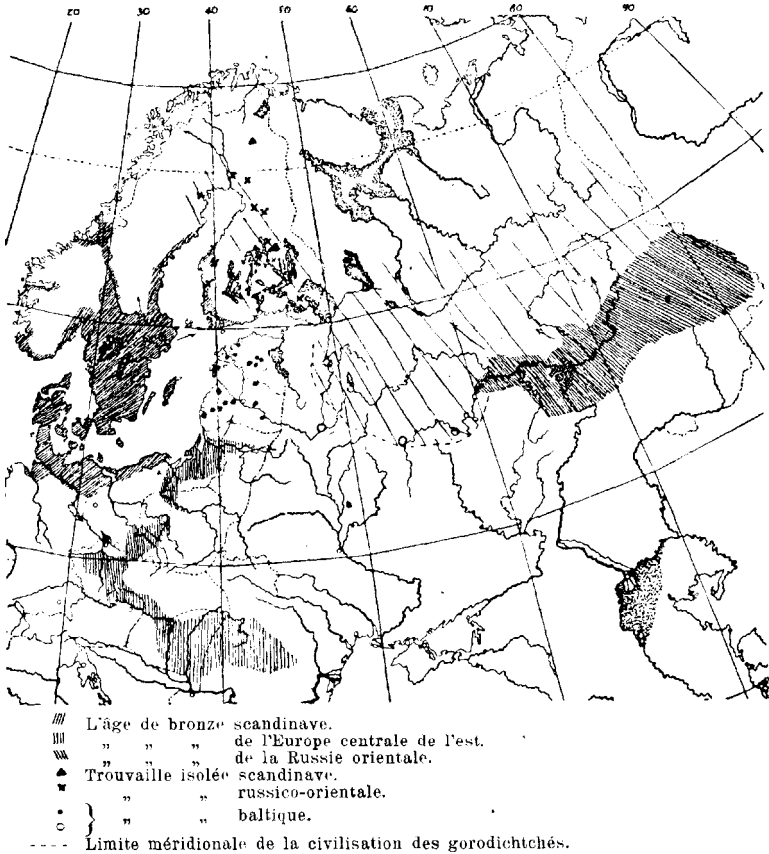


Fig. 7. Les âges de bronze dans l'Europe du Nord.

Vu le peu de temps qui me reste disponible je ne pourrai que passer rapidement en revue l'évolution de la culture à une époque encore plus reculée. Sur la carte 7 j'ai dessiné les aires respectives des cultures de l'âge de bronze dans l'Europe du nord et celle de l'est vers l'an 1000 environ av. J.-Chr. sous la forme de provinces de culture. Les régions des fleuves Kama et Volga, (soit les gouvernements actuels de Nijni-Novgorod, de

Kazan, de Viatka, d'Oufa, et en partie, de Perm), forment une région très riche de l'âge de bronze, dont les origines remontent jusque vers l'an 2000 avant notre ère et dont l'apogée pourrait être fixé vers 700 à 500 avant notre ère: c'est l'époque dite d'Ananino. Cette dernière se distingue par une ornementation qui, en partie, paraît être un produit national autochtone mais qui d'autre part accuse indéniablement l'influence du style scythique. Elle fut destinée à se continuer sous la forme de la culture de Pianobor, que nous avons déjà nommée. Je l'ai étudiée dans un travail d'une certaine étendue, intitulé „L'époque dite d'Ananino dans la Russie orientale“¹⁷⁾. Des traces de cette culture se trouvent même en dehors de son propre domaine sous la forme des soi-disant gorodichtchés à os¹⁸⁾, se rencontrant aussi bien dans la Russie orientale que dans la Russie centrale. La couche la plus ancienne y semble être celle des gorodichtchés dits de Diakovo. Ce sont des chasseurs nomades pauvres et très peu avancés qui ont peuplé cette province de culture, et l'unique facteur extérieur de civilisation dont ils aient subi l'influence a été celui de la région des fleuves Kama et Volga pendant l'âge de bronze. L'aire de la culture aux gorodichtchés, qui s'orientait vers l'est, atteignait à l'ouest au moins la région de Valdaï, près Tver, et peut-être même le lac de Pskov; chronologiquement prise elle s'étend du milieu du premier millénaire avant notre ère jusqu'au commencement de cette dernière.

La mer Baltique était bordée d'une province culturelle de l'âge de bronze scandinave, s'étendant depuis l'an 2000 environ jusque vers l'an 500 av. notre ère. Le centre de cette province se trouvait dans le sud de la Scandinavie, mais sa sphère d'intérêts comprenait à la fin la Finlande aussi bien que l'Allemagne du nord. Comme des trouvailles sporadiques l'attestent, son influence peut être constatée jusque dans la région des fleuves Kama et Volga¹⁹⁾. — Dans l'Allemagne orientale, entre la Vistule et le Niémen, existait aussi une culture de bronze qui, tout en ayant bien des analogies avec la culture de bronze scandinave, s'en distinguait toutefois d'une façon très sensible²⁰⁾. Elle avait été en contact continu, du côté sud, avec la culture de bronze hongroise et bohémienne. — Les Provinces Baltiques, de leur côté, gravitaient vers la culture prussienne²¹⁾, à en juger par le fait que les rares trouvailles de bronze qui s'y rencontrent sont à peu près exclusive-

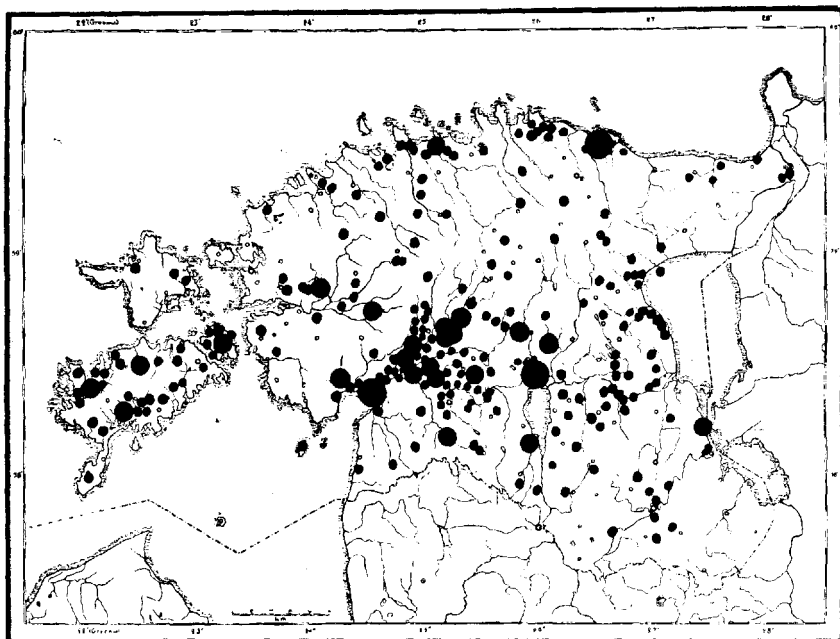


Fig. 8. L'expansion des trouvailles de l'âge de pierre esthonien.

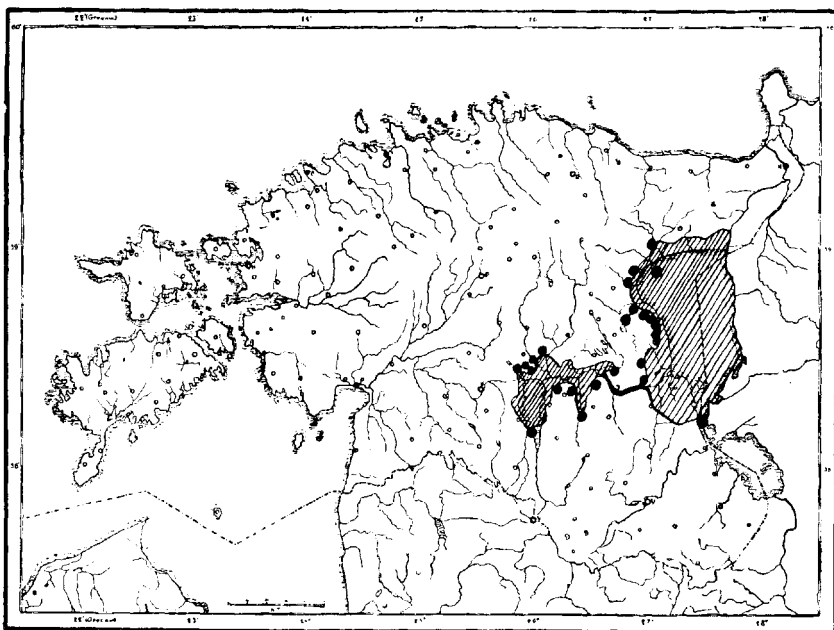


Fig. 9. L'étendue des lacs de Virtsjärv et de Pskov env. 2500 av. J.-Chr.

ment d'importation prussienne, comme aussi, d'ailleurs, les bronzes trouvés à cette époque en Lithuanie et dans la Russie Blanche. Me basant sur une série d'arguments²²⁾ qui ne peuvent plus être exposés au cours de cette conférence, je suis enclin d'accepter le raisonnement de ceux qui attribuent cette culture de bronze dans l'Allemagne orientale à des peuples baltiques. Ceux-ci avaient déjà, grâce au commerce d'ambre qu'ils faisaient, atteint un degré de civilisation plus haut que les peuples finno-ougriens, ce qui, d'ailleurs, a été démontré non seulement par des faits archéologiques mais aussi par la critique linguistique. Plus tard, vers l'époque même du commencement de notre ère, la zone côtière de la Prusse orientale était tombée sous le pouvoir des Germains orientaux venant en partie de la Scandinavie, en partie de la Prusse occidentale²³⁾. Ces immigrants s'emparèrent bientôt des centres de la production de l'ambre, mais les anciennes relations avec les Provinces Baltiques continuaient toujours sous l'égide des Goths, (depuis l'an 100 jusqu' à l'an 500 env. après J.-Chr.). A cette même époque, des peuples finnois occidentaux vinrent, en contingents assez forts, s'établir au pays esthonien. Ils y entrèrent du côté de l'est, d'autant plus facilement que ce pays n'était alors colonisé que par des familles nomades très clairsemées. La faible culture aux gorodichtchés, décrite ci-dessus, dut donc, pendant le premier âge de fer, céder la place à une culture plus solide, due à l'industrie germanique orientale. C'est ce qui ressort des cartes que je viens d'avoir l'honneur de vous présenter.

Avant de finir, voici quelques-unes des cartes de l'âge de pierre (env. 2500 av. J.-Ch.). Qu'on tienne bien présent à l'esprit que les trouvailles de l'âge de pierre ont l'aire la plus étendue, et que le début de l'âge métallique vit s'opérer une concentration sensible de la population, comme cela ressort de la carte précédente. Je commencerai par vous montrer la carte de l'expansion des trouvailles de l'âge de pierre esthonien, fig. 8. Chaque trouvaille est indiquée à part; les habitations qui offrent plusieurs trouvailles sont marquées par un point plus grand. Les trouvailles se trouvent concentrées sur une région marécageuse ou plutôt boueuse près Pärnu et Kolga-Jaani, qui, comme on se le rappelle, ne joue aucun rôle quant aux trouvailles des époques préhistoriques postérieures. Cette région ne réunit pas les qualités requises au point de vue de l'agriculture,

mais elle fut tout ce qu'il y a de plus avantageux aux yeux des pêcheurs et des chasseurs. D'ailleurs les paysages esthoniennes offraient, à cette époque, un aspect bien différent de

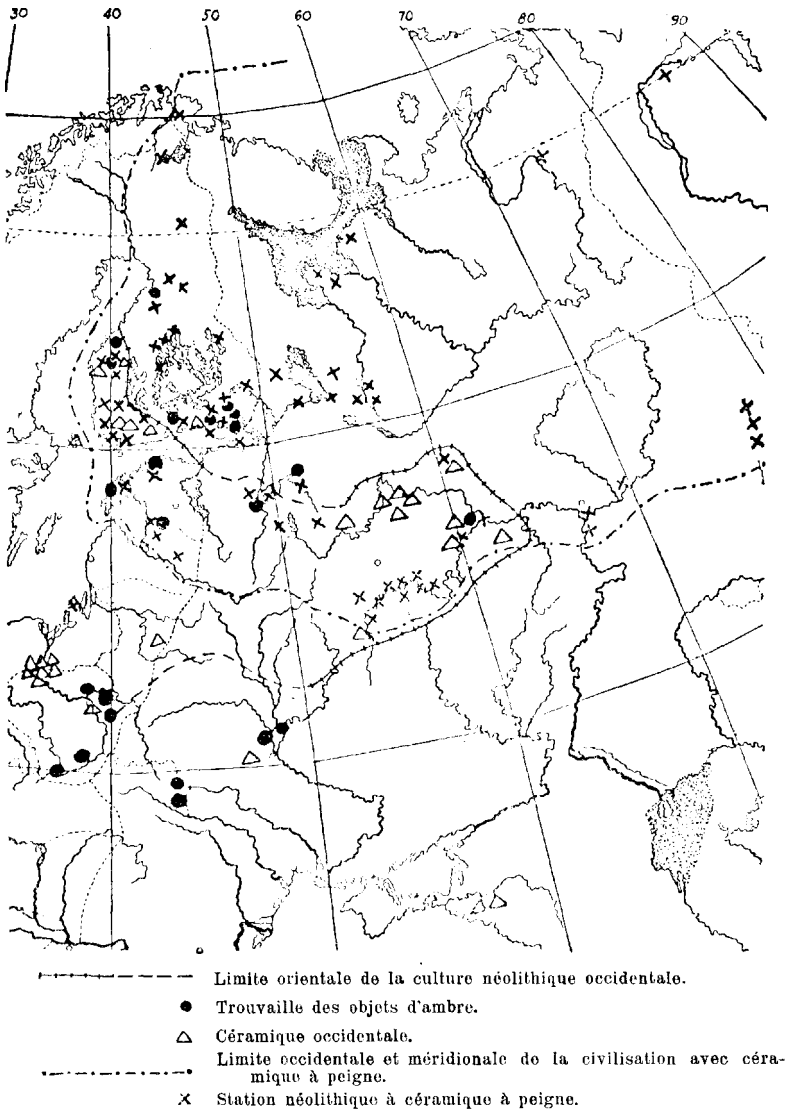


Fig. 10. Les états de pierre dans l'Europe orientale.

celui qu'ils ont aujourd'hui; et voici, fig. 9, une carte très intéressante montrant quelle était l'étendue des lacs de Virtsjärvi et de Pskov il y a 4000 ans. Le soulèvement séculaire de la

terre se fait avec un peu plus de rapidité au nord qu'au sud; la direction des isobares s'étend du sud-ouest au nord-est. C'est pourquoi, à la longue, les bassins d'eau se trouvent soumis à un mouvement lent se traduisant par un recul successif de l'eau sur le bord nord et par un débordement successif de l'eau sur le bord sud — phénomène comparable à celui qu'on observerait dans tout réservoir de forme prolongée dont on soulèverait l'une des extrémités. Les stations de l'âge de pierre situées originellement sur le bord nord se trouvent aujourd'hui placées sur la terre sèche, tandis que du côté sud les trouvailles doivent être cherchées à la profondeur d'un mètre à peu près sous l'eau²⁴). On peut faire remarquer en outre que l'embouchure de la Vélikaïa, se trouvant aujourd'hui près de Pskov, était alors à Mehikoorm marqué par un point sur notre carte que voici. Le lac de Pskov est une formation postérieure, due à une inondation lente et successive.

L'âge de pierre esthonien, au point de vue de la culture, se trouve influencé par l'est, la céramique qui lui correspond porte l'ornementation typique des impressions à peigne²⁵). Ma carte fig. 10 montre la limite ouest de cette culture dite de la céramique à peigne: elle descend de l'Océan Arctique, gagne le Golfe Bothnique, la Mer Baltique, remonte le fleuve Duna, passe par Smolensk, le fleuve Oka, Laïchev, Ekatéribourg — et prend fin en Sibérie. Voici ++ les stations offrant cette céramique à peigne. Cette région et cette culture doivent représenter la culture primitive proto-finno-ougrienne (commune, antérieure à la séparation des tribus et des peuples).

Or, une partie des trouvailles de la région ainsi délimitée se superpose à l'ouest à celles d'une autre région portant une culture manifestement occidentale, mixte, vraisemblablement aryenne, et qui appartient à la civilisation dite de Fatianovo, fig. 11²⁶). Les caractéristiques de cette culture sont des haches de pierre naviculaires, la céramique ronde à cordelettes, et l'ambre. L'aire originaire en est déterminée par la Podolie, la Thuringe, et la Vistule. On voit naître dans le domaine oriental de cette culture une série de types curieux et mixtes: sculptures en os, en pierre, en cuivre (appartenant à l'an deux mil cinq cents environ), introuvables dans l'Europe Centrale, et qui sont d'une exécution merveilleuse. Voici un poignard de cuivre provenant du dépôt de Séïma, gouv. de Nijni-Novgorod, fig. 12—14²⁷).

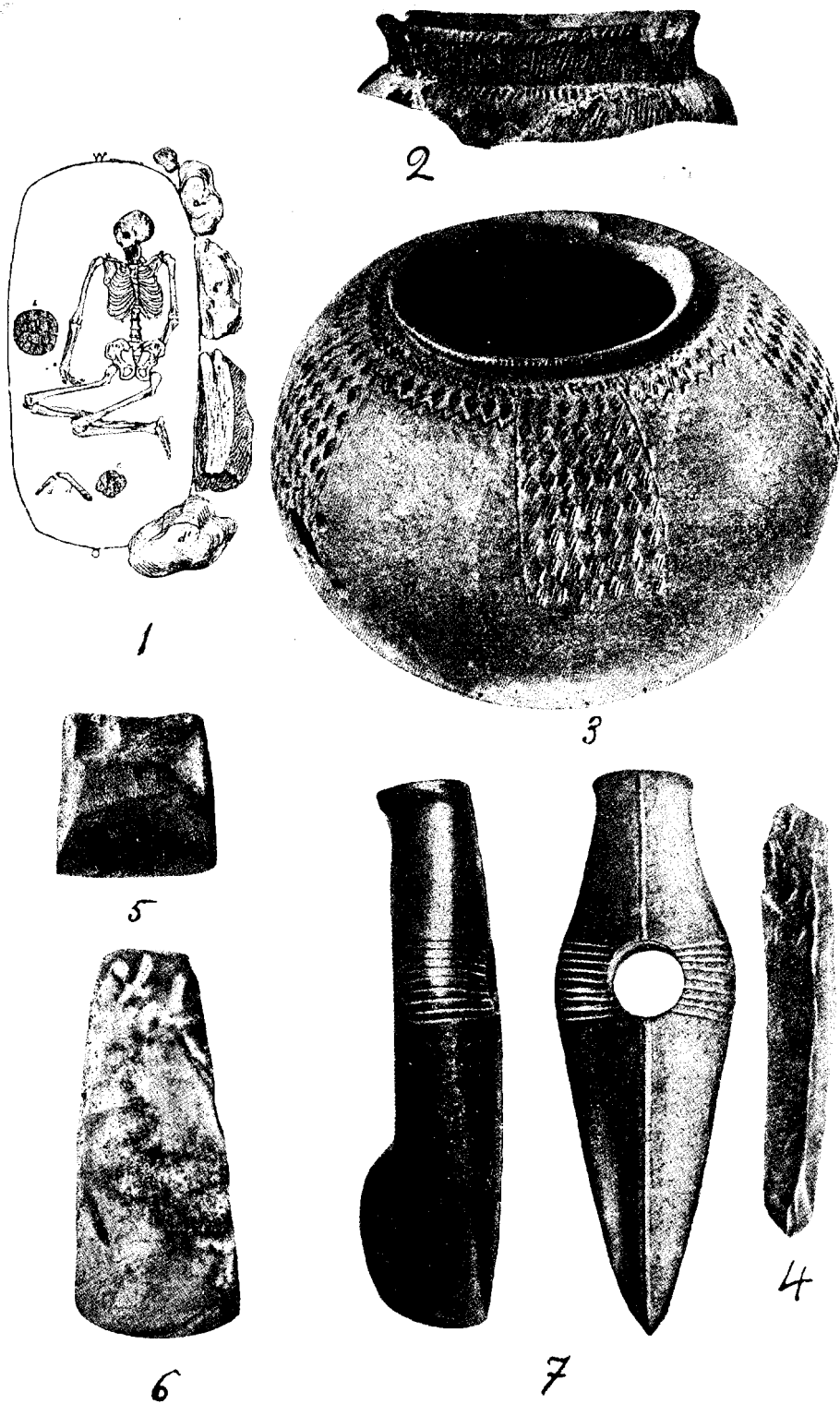
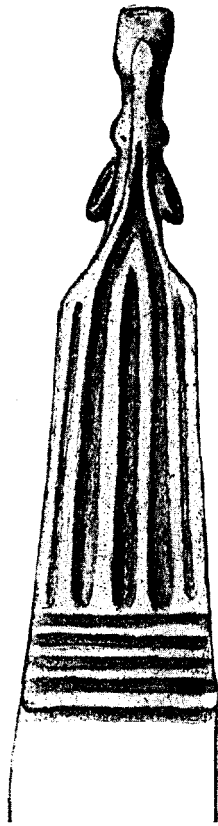


Fig. 11. Sépulture et objets typiques provenant des sépultures dites de Fatianovo.



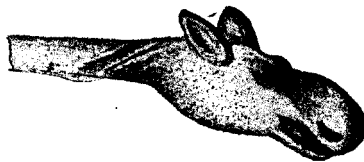
12



13



15



14

Fig. 12—14. Poignard de Séima, son profil et la face inférieure de la poignée
Fig. 15. Poignard de Galitch.

On possède un exemplaire tout à fait analogue, trouvé en Finlande, mais en pierre, ayant la forme d'une hache à œil; même tête d'animal, rifflage et ornements identiques. L'exemplaire finlandais n'est sans doute que la copie; mais l'exemplaire de Séima est, à son tour, l'imitation locale d'un type plus méridional, et le même que représente la poignée fig. 15, de la province de Galitch, du Gouv. de Kostroma. Voilà le corps du serpent, la bouche ouverte. La composition de la pièce forme comme un tout. Dans l'exemplaire de Séima, les détails sont en partie identiques, mais la tête est hétérogène; elle provient de la culture indigène. Dans un article intitulé: Sur l'âge de cuivre dans la Russie centrale, publié dans le Journal de la Société Finl. d'Archéologie, XXXII: 2 j'ai essayé de démontrer que cette culture, disparaissant sans traces dans la Russie centrale vers l'an 2000 avant notre ère, a sa continuation dans les cultures indo-aryennes du Kouban et du Caucase. Les rapports de ces dernières avec l'ancien Orient ont été datés et élucidés à plusieurs reprises dans les travaux brillants qu'a publiés à ce sujet le prof. M. ROSTOVTSEFF²⁸), dont la science russe est à juste titre si fière.

Je pense que la région délaissée était quand même restée peuplée à l'ouest par une population clairsemée destinée à contenir un jour les peuples baltiques, et que la partie est a subi plus tard l'invasion des tribus finno-ougriennes, dont nous venons de voir la branche occidentale pendant une époque postérieure de son histoire.

Jeune, avide de culture, d'un idéalisme positif extraordinairement fécond, le peuple esthonien espère pouvoir encore davantage, par son Université, approfondir à l'avenir l'étude de ces questions, qui lui paraissent si pleines d'intérêt.

A. M. Tallgren.

Littérature.

- 1) Cf. A. M. Tallgren, Tietojemme rajoilta historiassa, pp. 81, 130 suiv., 235 suiv. Porvoo (Finlande) 1920.
- 2) Voir M. Ebert, Zu den Beziehungen der Ostseeprovinzen mit Skandinavien in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Baltische Studien 1914, pp. 117—139. Berlin 1914.
- 3) Katalog der Ausstellung zum X. Archäologischen Kongress in Riga 1896 (cité RK) Pl. 28 : 8.
- 4) RK Pl. 28 : 2, 3 etc.
- 5) Ebert, l. c. — RK Pl. 27 : 11.
- 6) RK Pl. 28 : 12 ; 18 : 1, 27 : 13.
- 7) RK Pl. 13 : 18 ; 27 : 10, 19, 21 ; 28 : 2, 8 ; 29 : 9, 11.
- 8) Eerik Laid, Eesti muinaslinnad. Tartu-Dorpat 1923.
- 9) Suomen Museo 1923.
- 10) J. Smirnov, Восточное серебро. Pétrograde 1909.
- 11) A. Spitzyn, Древности Камской Чуды по коллекции Теплоуховыхъ. Мат. по арх. России 26. Pétrograd 1902.
- 12) V. Gorodtsov, Археологическія изслѣдованія въ окрестностяхъ г. Муромъ. Древности 1914.
- 13) Мат. по арх. вост. губ. III : 237 suiv. — Мат. по арх. России 20—RK Pl. 18 etc.
- 14) T. J. Arne, La Suède et l'Orient. Archives d'études orientales VIII. Uppsala 1914.
- 15) A. M. Tallgren, Zur Archäologie Eestis. Acta et Comm. Univ. Dorpatensis B III : 6, p. 122 suiv. 1922.
- 16) l. c. pp. 124—129.
- 17) Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja XXXI. Helsinki 1919.
- 18) A. M. Tallgren, Zur Einwanderung der Esten. Sitzungsberichte d. Gel. Estn. Ges. 1912—1920, pp. 189—191.
- 19) A. M. Tallgren, Collection Zaoussaïlov I, p. 13. Helsingfors 1916.
- 20) A. M. Tallgren, Itäbaltikumın esihistoriallisista kansallisuusoloista. Suomi V : 2, pp. 330—347. Hels. 1923.
- 21) A. M. Tallgren, Zur Archäologie Eestis I, pp. 71—79.
- 22) V. la note 20.
- 23) N. Åberg, Ostpreussen in der Völkerwanderungszeit, p. 1 suiv. Uppsala 1919.
- 24) A. M. Tallgren, Zur Archäologie Eestis, p. 28 suiv.
- 25) l. c. p. 67 suiv. et Pl. I.
- 26) Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja XXXII : 2.
- 27) Finskt Museum 1915, pp. 73—80.
- 28) M. Rostovtzeff, L'âge du cuivre dans le Caucase septentrional. Rev. Archéologique 1920. — Id., The Sumerian treasure of Astrabad. Journ. of Egyptian Archaeology VI : 1 (1920).

**EINE UNKLARE STELLE IN DER
OXFORDER HANDSCHRIFT DES
ROLANDSLIEDES**

VON

R. GUTMANN

TARTU-DORPAT 1923

Druck von C. Mattiesen, Dorpat.

„Désormais, il va y avoir entre la France et l'Allemagne une sorte de lutte ou de rivalité pacifique: c'est à qui publiera, sur le Roland, le plus de livres de vulgarisation ou de science“¹⁾. Diese prophetischen Worte Léon Gautiers haben sich wiederum

1) Léon Gautier, Les Épopées Françaises, t. III, II éd., Paris 1880, S. 529, Anm. 130 (unter dem Strich).

Möge dieser Wettstreit auch ferner ein friedlicher sein und die Grenzen der Objektivität nicht verlassen! Wie schwer das Überschreiten dieser Grenzen einem grossen Gelehrten fällt, beweisen folgende, daraus sich ergebende Widersprüche.

P. Boissonnade, Du Nouveau sur la Chanson de Roland, Paris 1923, p. 169: „A leur égard, les Allemands, médiocres missionnaires, impatientes et brutaux, féroces et pillards, avaient rarement employé les voies de la douceur et de la charité.“ Der geschätzte Gelehrte scheint bei diesem vernichtenden Urteil die folgenden Stellen in seinem glänzend geschriebenen Buche, das man, trotz öfterem kritischen Verhalten zum Inhalt, mit Spannung und Interesse bis zu Ende liest, weniger in Betracht gezogen zu haben:

S. 26, 27: „C'est en mai 1064 que la concentration des troupes des Croisés fut achevée. L'objectif des chrétiens était le chef-lieu de la Barbitanie, région frontière du Sobrarbe, Barbastro.“ „Le vali de Lérida, qui l'avait en garde, fut surpris par l'attaque et abandonna la garnison à son sort. Celle-ci opposa d'abord une belle résistance, et le siège, qui paraît avoir commencé entre le 15 et le 30 juin, aurait pu se prolonger, si les Croisés n'avaient profité d'un accident, l'obstruction de l'aqueduc qui amenait l'eau dans la ville, pour la réduire par la soif. Une partie des soldats capitulèrent en rase campagne, où ils s'étaient repliés, moyennant la vie sauve; le reste, retiré dans la citadelle, en fit autant, aux mêmes conditions (fin juillet 1064). Alors se passèrent les scènes habituelles de massacre, de pillage et de débauche qui souillaient la plupart des expéditions militaires de ce temps. Ibn-Hayian les a décrites en un récit dramatique, coloré et vivant, où il montre les défenseurs de la ville massacrés au mépris de la capitulation, avec une bonne part des habitants; les troupes d'esclaves acheminées vers les marchés français ou espagnols; les riches musulmans torturés, spoliés de leurs maisons, de leur argenterie, de leur mobilier; les filles et les femmes de toutes conditions livrées à la lubricité des vainqueurs, installés dans les demeures des vaincus Le chroniqueur sarrasin assure que le chef normand eut pour lui seul un harem

bewahrheitet. In einer Zeit, in der furchtbarer Hass Frankreich von Deutschland scheidet, ist fast zu gleicher Zeit das Rolandslied nach der Oxforder Handschrift in beiden Ländern in neuen Ausgaben erschienen. Eine schöne Ausgabe mit neufranzösischer

de 500 jeunes femmes et 500 charges de meubles, de joyaux et d'habits..... Cinquante mille personnes avaient péri ou avaient été réduites en captivité, assure Ibn-Hayian. Toute la région voisine, disent les chroniqueurs chrétiens, fut mise à feu et à sang.“

„Les chroniques ne manquèrent pas de signaler brièvement les profits de la conquête et l'impitoyable conduite des vainqueurs.“

P. 278: „..... on sait par l'histoire des Croisades d'Espagne que les chrétiens s'adjugeaient eux aussi „muillers gentes et beles“, non seulement pour avoir leurs fiefs, mais encore pour les mettre en leurs harems.“

P. 291: „En la citet nen ad remes paien

Ne seit ocis u devient crestien (vers 101—102).

Et ce sont presque les mêmes termes dont se servent les historiens des Croisades, quand ils racontent la prise d'Antioche ou de Jérusalem. A la prise de Saragosse, le trouvère trace le dramatique tableau des vengeances des Croisés.“

P. 292: „De même dans les expéditions d'Espagne, à Barbastro, à Huesca, à Tudela, à Saragosse, les Croisés franco-espagnols ont donné la chasse aux musulmans et aux juifs, transformé les synagogues et les mosquées en églises. Dans les premiers enivrements de la victoire, la population musulmane a dû opter entre la conversion forcée ou la mort, et ce n'est qu'après que l'esprit pratique a repris des droits, qu'interviennent des mesures de tolérance intéressées, inconnues du fanatisme des Croisades à leurs débuts.“

Beim besten Willen finde ich auch hier nicht „les voies de la douceur et de la charité.“

Dieser durch zeitweilige äussere Umstände veranlasste Lapsus erinnert an die dank ähnlichen Bedingungen entstandenen Widersprüche bei Gautier. In dem erwähnten dritten Baude seines schönen Werkes (Les Épopées Françaises), S. 621 schreibt der grosse Forscher: „Et c'est encore ici l'occasion de faire remarquer combien nos poèmes sont profondément germaniques. Dans toute la procédure qui va être suivie contre Ganelon, vous cherchiez en vain quelque élément romain ou celtique: tout est emprunté au droit germain le plus pur.“ S. 562 (unter dem Strich): „J'ai dit ailleurs que cette oeuvre“ (la Chanson de Roland) „était d'inspiration germanique: j'ai besoin d'expliquer ma pensée. Je persiste à croire que nos Épopées sont nées d'habitudes germaniques; que tous les héros y sont des Germains christianisés et francisés; qu'on y retrouve sans peine, article par article, les principaux éléments des lois barbares, mais des lois barbares sanctifiées par l'Église et transformées par la révolution féodale. Le procès de Ganelon est tout entier emprunté à la législation, à la procédure germanique. Charlemagne est un roi germain; son Conseil et ses Cours plénières sont des institutions germaniques qui sont en voie de devenir très-rapidement des institutions françaises.“

Und trotz alledem behauptet Gautier an einer anderen Stelle (S. 619): „Charlemagne est tout Français: il est tout nôtre, et non pas Allemand.“

Übersetzung gab Bédier im vorigen Jahre in Paris heraus¹⁾. Im Frühling dieses Jahres erfreute uns Eugen Lerch mit seinem schon seit einiger Zeit erwarteten, für den akademischen Unterricht so wertvollen Buche²⁾. Der geschätzte Kenner gibt ein provisorisches Glossar. „Ein definitives Glossar mit den Etymologien aller Wörter ist in Vorbereitung; es wird, zusammen mit einem Kommentar und einer Grammatik des Rolandsliedes (Lautlehre, Formenlehre und Syntax) ein eigenes Bändchen der „Romanischen Texte“ bilden.“

Von Joseph Bédier haben wir auch „une autre édition, plus ample“ zu erwarten.

Die beiden verehrten Forscher teilen die Ansicht Theodor Müllers, wonach der von ihnen edierten Redaktion allein soviel Autorität zukommt wie allen übrigen zusammen³⁾. Vorsichtiger äussert sich in dieser Hinsicht P. Boissonnade in seinem 489 Seiten (Table bibliographique S. 491—512. Table des matières S. 513—520) umfassenden, in diesem Jahre erschienenen Werke (Du Nouveau sur la Chanson de Roland), S. 71: „Enfin, le meilleur manuscrit de la Chanson de Roland, celui d'Oxford, écrit, d'après un archétype, en Angleterre vers 1150 par un scribe anglo-normand, et dont nous suivrons à peu près exclusivement le texte, qui, d'après un excellent juge, J. Bédier, fait autorité, ne saurait cependant être considéré comme infaillible . . .“ In der Venetianer Handschrift IV sieht er (S. 103) „le texte d'un manuscrit, qui n'a pas la valeur de celui d'Oxford.“

Es ist bekannt, welchen grossen Wert Gautier gerade dieser Handschrift beilegte⁴⁾. In den „Épopées Françaises“, t. III,

1) La Chanson de Roland, publiée d'après le manuscrit d'Oxford et traduite par Joseph Bédier de l'Académie Française, Paris. (Achévé d'imprimer le vingt-cinq janvier mil neuf cent vingt-deux sur les presses de l'imprimerie Charles Hérissey, à Évreux).

2) Das Rolandslied. Abdruck der Oxforder Handschrift in lesbarer Gestalt nebst den wichtigsten Besserungsvorschlägen der bisherigen Herausgeber, besorgt von Eugen Lerch. Verlag der Hochschulbuchhandlung Max Hueber, München 1923. Romanische Bücherei № 1.

3) Cf. Foerster, Zeitschrift für Rom. Philol. II B. 1878, S. 164.

4) Léon Gautier, La Chanson de Roland, VI éd., Tours 1876. In der Einleitung (S. 18) nennt er sie „un très-précieux manuscrit“. Ibid., S. 38 lesen wir: „Le texte d'Oxford présente des lacunes considérables: lacunes de mots, de vers ou de couplets“. Für die Lückenergänzung sieht Gautier in der Venetianer Handschrift IV „notre source la plus précieuse“ (im Text, unter dem Strich, S. 32). In „Les Épopées Françaises“, t. III, S. 494 (unter dem Strich)

S. 503, C (unter dem Strich) lesen wir: „Sans oublier que le manuscrit IV de Venise appartient à la même famille que celui d'Oxford, il convient d'observer que le copiste du manuscrit d'Oxford s'est rendu coupable, pour son compte personnel, d'un grand nombre d'erreurs et de lacunes que l'on peut aisément corriger et combler avec le manuscrit IV de Venise“. Noch energischer betont dieses Gautier in der XI Ausg. des Rolandsliedes¹⁾ (S. 399) mit folgenden Worten: „Mais ce même scribe du manuscrit d'Oxford est également coupable de nombreuses et importantes lacunes, lesquelles peuvent et doivent être comblées avec le texte de Venise IV“. Und darin hat Gautier vollkommen recht. Greift man doch bei schwer verständlichen, unklaren Stellen in der Oxforder Handschrift stets zur Venetianer IV²⁾. Bei der Übersetzung des Oxforder Textes ist der Hinweis auf diese Redaktion oft unumgänglich nötig, nicht nur, um das Unklare zu klären, sondern auch das Interesse beim Unterricht zu steigern. Ich habe bei allem dem nur den Inhalt im Auge.

Ohne die ihr zukommende Autorität der Oxforder Handschrift zu schmälern, will ich Missverständnissen vorbeugen. Die strikte Behauptung, wonach dieser Redaktion allein soviel Autorität zukommt wie allen übrigen zusammen, könnte leicht die Veranlassung dazu sein. Solange wir das Original der „jüngeren Ilias“ nicht besitzen, ist dieses summarische Urteil verfrüht.

Ich möchte nun auf eine Stelle im Oxforder Manuskript hinweisen, die bis jetzt weniger beachtet und von den Übersetzern leicht genommen wird. Die dem Text nicht entsprechenden Übersetzungen beweisen aber zur Genüge, dass die Stelle unklar ist, und wir hier eine Lücke anzunehmen gezwungen sind. Es sind die Verse 814—817:

sagt er von der Oxforder Handschrift: „C'est une méchante copie exécutée en Angleterre pendant la seconde moitié du XII-e siècle“. S. 502 (unter dem Strich): „Le manuscrit d'Oxford n'est évidemment pas un manuscrit original, mais une copie exécutée, durant la seconde moitié du XII-e siècle, par un scribe anglo-normand. Le scribe était des plus ignorants: la copie est des plus médiocres.“

1) Édition classique, Tours 1881.

2) Foerster (Zeitschr. für Rom. Philol. 1878, S. 164) scheint es mit Recht, dass V IV zu O gehöre und nicht zu den jüngeren Redaktionen zu schlagen sei.

Karl Bartsch, Das Rolandslied, Leipzig 1874, Einleitung, S. 13, 14.

Von den deutschen Übersetzungen führe ich die von Hertz¹⁾ an:

„Hoch sind die Berge, düster sind die Täler,
Die Felsen braun, die Pässe wundersam.
Mit grosser Mühsal zog das Heer der Franken,
Auf fünfzehn Meilen hört man das Getöse.“

Die ersten Verse im Text (814, 815) enthalten nur eine Milieuschilderung und sind mit dem folgenden nicht so eng verbunden, um die in ihnen vorkommenden Substantiva als unerwähnte vermeintliche Objekte beim transitiven *passer* des Verses 816 anzunehmen. In demselben ganz losen Zusammenhange, oder fast ganz unzusammenhängend mit dem Folgenden, nur als Milieuschilderung (Naturschilderung) sehen wir Ähnliches in den Versen 1830—1833: „Halt sunt li pui e tenebrus e grant, Li val parfunt e les ewes curant. Sunent cil graisle et derere et devant E tuit rachatent encuntre l'olifant.“

V. 2271—2273: „Halt sunt li pui e mult halt les arbres. Quatre perruns i ad luisant de marbre. Sur l'erbe verte li quens Rollant se pasmet.“

Beim transitiven Gebrauch des Verbums *passer* steht im Rolandslied auch das Objekt dabei, wie z. B. V. 524: „Dous cenz anz ad passet“; V. 790: „Passez les porz“; V. 2690: „Passent -X- portes“; V. 3125—3126:

„Passent cez puis e cez roches plus haltes,
Cez vals parfuntz, cez destreiz anguisables“....

V. 3683: „Passent Nerbone“; V. 3688: „Passet Girunde“.

V. 816 hätte hier „Les porz“ oder „les vals“, vielleicht auch „les munz passerent Franceis a grant dulur“ lauten können, wenn der Sinn dem von den Übersetzern angenommenen entsprechen hätte.

Passer hier als intransitives Verb anzunehmen und „le jur“ in adverbialen Sinne aufzufassen, ist unrichtig²⁾. *Passer*

1) Dr. Wilhelm Hertz, Das Rolandslied, Stuttgart 1861, S. 33.

2) Léon Gautier, La Chanson de Roland, XI éd., Édition classique, Tours 1881, S. 538: „Au neutre, on dit „passer par tel ou tel endroit“: „Le jur passerent Franceis a grant dulur, 816.“

Passer hat hier Objektsakkusativ, nicht adverbialen Akkusativ der Zeit. Génin, La Chanson de Roland, Paris 1850, S. 71: „L'avant-garde passa ceste journée en grand' douleur; la rumeur de leur passage s'entendoit de quinze lieues“!

le jor hatte im Altfranzösischen dieselbe Bedeutung wie wir sie auch im Neufanzösischen finden: „Den Tag verbringen, verleben“¹⁾. „Le jur passerent Franceis a grant dudur“ bedeutet also: „Den Tag verbrachten die Franzosen in herbem Schmerz“. Der folgende Vers: „De -XV- liues en ot hom la rimur“ kann aber mit dem vorhergehenden nicht in Zusammenhang gebracht werden, und hier ist die Lücke augenscheinlich.

„Scheiden und Meiden tut weh“. Die intensive Äusserung dieses Wehs ist uns aus dem Rolandsliede genügend bekannt. Bei der Beschreibung von Ganelons Abschied heisst es:

V. 349—350:

„La veïsez tant chevaler plorer,
Ki tuit li dient: „Tant mare fustes, ber!“²⁾

1) Cligés, V. 1433: „Einsi ont celui jor passé“....

2) Text von Châteauroux und Venedig VII, Altfr. Bibl. VI, S. 27 (XXXII, 21—22):

„la fu par lui meint cheualier troblez
por maint
tant poing detors et teint cheuex tirez
poinz tant chiuels
.....
plorent et crient chascuns de ses casez (26)
dist mar fus nez

Karl Bartsch, Das Rolandslied, Leipzig 1874, S. 73 (V. 1728—1749):

„Thô sih thie gelieben
vone ein ander gesciethen,
ther jâmer tete in vile wê.
wether sît noh ê
ne thorfte nie grôzer klage werthen.
sie vielen zuo there erthen.
thaz hâr brâchen sie ûz there swarte,
sie wuoften alle harte.
ummâze was ire clage,
grôz was ire ungehabe.
vile thikke si ime nâh sâhen.
si begonden harte jâmeren
mit weinen und mit wuofen.
si begonden ime nâh ruofen.
sie sprachen: „ther wâre got von himele
ther sende thih gesunt withere:
sone scah uns nie sô liebe“.
von ein ander sie sciethen.
jâ kârten sine helethe

Wenn nun schon hier soviel geweint wurde, ist es schwer anzunehmen, dass das Scheiden vom allgemeinen Liebling Roland¹⁾, Olivier, den übrigen Pairs und den 20.000 Mann (Francs) so klanglos verlaufen konnte, und dem Dichter für die Beschreibung des Abschiedsschmerzes nur ein paar allgemeine Worte (a grant dultur) genügten²⁾. Konrad schildert den Abschied der Situation entsprechend in den Versen 3225—3240³⁾;

„Thô sih thie gelieven
vone ein ander gesciethen,
ther jâmer wart vile grôz;
ther wuoft vone in thôz
uber zwô mîle;
thaz lieve ingesîde,
ther vater von sîneme lieven sune;
ther bruother muose sam tuon.
thâ sciêt sih michel vriuntscaf.
owî wie thâ geclaget wart!
thâ was wuoft unde wê.
newether sît noh ê
sone hôrte nie nehein man
clage alsô freissam.
sie muosen alle wole weinen;
sie liezen thâ manegen helet veigen.“

Von Interesse ist es, dass in den französischen Texten des Rolandsliedes die Beschreibung des Jammers der Helden bei der Ankunft in Roncesvalles nach der Katastrophe sehr an den Inhalt der zitierten Verse Konrads erinnert.

withere ane thie selethe,
Genelûn zen heithenen.
sie wâren unsanphte gesceithen.“

1) Das Wehklagen der Franzosen aus Furcht Roland nicht mehr helfen zu können (V. 1813—1815; 1835—1839). Die Äusserung des Schmerzes in Roncesvalles (V. 2402—2422; 2907—2908; 2932). Die Franzosen gedenken in Tränen Rolands beim Blasen des Oliefants (V. 3119—3120). Die Teilnahme für Roland während des Zweikampfs (Thierry-Pinabel) (V. 3870—3871). In der *Karlamagnús saga* heisst es, dass beim Abschied von Roland keiner die Tränen zurückhalten konnte wegen der Liebe zu ihm (C. R. Unger, *Karlamagnús saga ok kappa hans*, Christiania 1860, S. XCV, 501).

2) Wenn man „le jur“ adverbial auffasst.

3) Karl Bartsch, *Das Rolandslied*, S. 130—131.

O, V. 2418—2422:

„Il nen i ad chevaler ne barun
Que de pitet mult durement ne plurt;
Plurent lur filz, lur freres, lur nevolz
E lur amis e lur lige seignurs;
Encuntre tere se pasment li plusur.

V IV, V. 2611—2615:

„Illoes ni oit ciualer ni batur
Che de piēce duremēt nō plur
Pladēt lor filz lor frer & neuolur
E lor amis elor gētil segnur
In9tre tere se pasmēt li plusur“¹⁾.

P 148:

„En Ronsceux fu moult grans la dolors
il ni a prince de tant fiere uigor
ne cheualier qui tant ait grant ualor
qui de pitie moult tenrement ne plort
plaignent lor freres et lor fiz par tristor
de lor neuouz ont auques grant iror
lor amis pleurent et chascuns son seignor
encontre terre se pasment li pluisor“²⁾.

T 130:

„En Reinseuaux fut ml't grant la douleur
il ny a prince qui tant soit de ualour
ne cheualier qui tant soit de uigor
qui de pitie durement ne plour
plaignent leur freres et leur filz et leur neuoux“³⁾.

L 102:

„En Ronceuauz fu ml't grant la dolor
il ni a prince de tant fiere ualor
ne cheualier qui tant art de uigor
que de pidie ml't doucemant ne plor
plorent li pere lors fiz per grant dolor
et lor neuous dont aus cuers ont tristor
contre la terre se paument li pluisor“⁴⁾.

1) La Chanson de Roland. Genauer Abdruck der Venetianer Handschrift IV, besorgt von Eugen Kölbing, Heilbronn 1877, S. 77.

2) Altfranzösische Bibliothek VII, S. 138.

3) Ibid., S. 139.

4) Ibid., S. 139.

Diese Worte konnten im Original des Rolandsliedes hier als Wiederholung figurieren und zum ersten Mal in der Abschiedsszene fungieren. Wir könnten in ihnen eine passende Lückenergänzung erblicken¹⁾.

1) Bemerkenswert ist es, dass Konrad in den Roncesvallesszenen nach der Katastrophe, wie aus dem Folgenden zu erschen ist, die den Abschied von Roland beschreibenden Verse nicht verwendet. Cf. Karl Bartsch, Das Rolandslied, S. 267:

V. 6957—6964:

„ih wâne ouh iemer mêre werthe
klage alsô freissam.
wer mahte sih thes enthaben?
vone then rossen sie vielen,
ûf then tôten sie giengen:
ire iegelih suochte then sînen.
thie nôt nemahte niemen gescriben,
thiu unter in wart.“

Ibid., S. 285, 286, 287:

V. 7492—7502:

„ih wâne iemer mêre werthe
sô grôz jâmer sô thâ was.
sie vielen ûf thaz gras:
sie weineten alle sère.
ther man klagete sînen herren:
sô klagete ther herre sînen man.
wer mahte sih thes enthaben,
erne scolte mite weinen
alsô manigen heiligen reinen,
thie sie ûf habeten.
âne mâze sie klaget.“

V. 7522—7530:

„fursten thie hêren
rouften sih selben harte.
bî hâre unt bî barte
lithen sie grôz ungemah.
thô iegelicher sînen friunt gesah.
.
sô klaget sie ie mêre unde mêre.
sie hâten manige ungebâre:
ih wâne nie niemen leither gescâhe.“

Hier mag der Priester es für nötig befunden haben, dem Jammer um die Toten einen anderen Ausdruck zu verleihen als dem Trennungsschmerz um die Lebenden, von denen man, wenn auch mit schwacher Hoffnung auf ein Wiedersehen, scheidet.

Es wäre noch darauf hinzuweisen, dass die Beschreibungen des Abschieds von Ganelon und Roland bei Konrad mit denselben Worten beginnen.

Der Vers 817 widerspricht aber der Annahme, dass die Lücke nur in der vorher erwähnten Weise zu ergänzen wäre, um der Klärung der Stelle zu genügen. Er unterscheidet sich zu sehr von den entsprechenden klaren Versen Konrads¹⁾. Die Ausdrücke „quinze liues“ und „la rimur (rumur)“ wären hier deplaciert²⁾. Sie scheinen mir der Hauptgrund für die Missverständnisse der Übersetzer gewesen zu sein³⁾.

Die Verse 816 und 817 im Oxforder Manuskript blieben unklar, wenn die Venetianer Handschrift IV in der schwierigen Lage nicht Hilfe schaffte. Die unklare, unverständliche Stelle in der Oxforder Redaktion lautet in dieser⁴⁾ „notre source la plus précieuse“:

V. 765—770:

„Alti son li poi ele ual tenebror
Le roçe bixe, li destreit m'uellor
Quel çorno passa fraçois atel dolor
Mul e çial demene tel crior

Der Abschied von Ganelon:

„Thô sih thie gelieben
vone ein ander gesciethen,
ther jâmer tete in vile wê.“

Der Abschied von Roland:

„Thô sih thie gelieven
vone ein ander gesciethen,
ther jâmer wart vile grôz.“

1) V. 817: „De -XV- liues en ot hom la rimur“.

V. 3228—3229: „ther wuoft vone in thôz
uber zwô mile“;

2) Wohl benennt der Dichter (V. 2693) das Wehklagen und Schreien der Heiden mit dem Wort „fremur“, doch würde eine ähnliche Bezeichnung (*rimur*) für den herben Schmerz der Christen chokieren. Hier kann ja auch nur die Rede von der Äusserung des Trennungsschmerzes sein, während die Heiden nicht nur weinten und klagten (*plurent, demement grant dolor*), sondern in ihrer Angst und Verzweiflung auch schrien (*crient*).

Von Interesse ist die Verschiedenheit in der Angabe der Meilenzahl. Die von der Oxforder Handschrift bezeichnete Zahl scheint wenig Anklang gefunden zu haben. Die Hyperbel war selbst dem Epiker zu hochgradig.

3) Der Text von Cambridge lässt den Vers ganz fort. Mir scheint es, dass der Grund eben der war, dass der Verfasser ihn mit dem vorhergehenden Verse nicht in Zusammenhang bringen konnte.

4) La Chanson de Roland. Genauer Abdruck der Venetianer Handschrift IV, besorgt von Eugen Kölbing, S. 23.

A set legue olde lom loremor

Passa ces aigue çigne & qui môt“¹⁾.

Der Vers „Mul e çial demene tel crior“ macht die Stelle verständlich²⁾. Die Verlängerung des Oxforders Textes um diesen Vers genügt, um das Unklare zu klären. Hier übertrifft die Venetianer Handschrift IV jedenfalls an Klarheit diejenige, der allein soviel Autorität zukommen soll wie allen übrigen zusammen.

1) Auch dieser Vers (770) könnte der Oxforders Handschrift als Ergänzung nur gute Dienste leisten.

2) „Mul et cheval deminent tel criur (bruur)
De -XV- liues en ot hom la rimur.“

Mit der Erwähnung des furchtbaren Geschreis der Tiere wollte wohl der Dichter ihre grosse Unruhe, die durch Trennungsschmerz oder schlimme Vorahnung hervorgerufen wurde, schildern. Die Fähigkeit ins Verborgene zu schauen zeichnet das edle Ross in der germanischen Mythologie aus.

„Tacitus (Germ. 9. 10), nachdem er gesagt hat „lucos ac nemora consecrant“, fügt hinzu: „proprium gentis, equorum quoque praesagia ac monitus experiri. publice aluntur, iisdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti, quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur, hinnitusque ac fremitus observant, nec ulli auspicio major fides non solum apud plebem, sed apud proceres, apud sacerdotes: se enim ministros deorum, illos conscios putant, diese heiligen Tiere sind Mitwisser der Götter und können deren Ratsschlüsse offenbaren. Noch der indiculus paganiarum cap. XIII redet de auguriis equorum, ohne sie näher zu schildern; Pferdegewieher ist heilbringendes Zeichen. Kriegern galt das Wiehern ein Vorzeichen des Siegs, und wenn sich die Rosse ihrer freudigen, mutweckenden Stimme entbielten, der Niederlage.“

„Das Heidentum sah in den Rossen etwas Heiliges und Göttliches und legte ihnen oft Bewusstsein und Teilnahme an dem Schicksal der Menschen bei.“

„Unter allen Tieren“, sagt Jakob Grimm, „nenne ich zuerst die Pferde, das edelste, klügste, vertrauteste Haustier, mit dem der Held freundliche Gespräche führt“, (Ganelons Worte an Tachebrun in der Venetianer Handschrift IV) „das seinen Kummer mitfühlt und sich seiner Siege miterfreut“. „Ein Hauptmerkmal Helden zu erkennen ist ferner, dass ihnen kluge Pferde eigen sind, mit denen sie Rede führen.“ Cf. Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, IV Ausg., besorgt von Elard Hugo Meyer, II B., Berlin 1876, S. 546—554; Ibid., I B., Berlin 1875, S. 325.

Zur Bezeichnung des Abschiedsschmerzes der Menschen konnte die Mitteilung genügen, dass sie den ganzen Tag in herbem Weh verbrachten (V. 816).

sehen Muskelsystems des Herzens.) — 3. E. Öpik. Notes on stellar statistics and stellar evolution. — 4. H. Kaho. Raskemetallsoolade kihvtisusest taimeplasma kohta. (Über die Schwermetallgiftwirkung in bezug auf das Pflanzenplasma.) — 5. J. Piiper und M. Härms. Der Kiefernkreuzschnabel der Insel Ösel *Loxia pityopsittacus estiae* subsp. nov. — 6. L. Poska-Teiss. Zur Frage über die vielkernigen Zellen des einschichtigen Plattenepithels.

B I (1921). 1. M. Vasmer. Studien zur albanesischen Wortforschung. I. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 1. — 3. M. Vasmer. Osteuropäische Ortsnamen. — 4. W. Anderson. Der Schwank von Kaiser und Abt bei den Minsker Juden. — 5. J. Bergman. Quaestiunculac Horatianae.

B II (1922). 1. J. Bergman. Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums. I. — 2. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. I. Konsonandid. (Südweptische Lautgeschichte. I. Konsonantismus.) — 3. W. Wiget, Altgermanische Lautuntersuchungen.

B III (1922). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 2. — 2. M. A. Курчинскій (M. A. Kurtshinsky). Соціальний законъ, случай и свобода. (Das soziale Gesetz, Zufall und Freiheit.) — 3. A. R. Cederberg. Die Erstlinge der estländischen Zeitungsliteratur. — 4. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. II. Vokaalid. (Südweptische Lautgeschichte. II. Vokalismus.) — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. [I.] — 6. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. I.

TARTU ÜLIKOOLI TOIMETUSED ilmuvad kolmes seerias:

A: Mathematica, physica, medica. (Matemaatika-loodusteaduskonna, arstiteaduskonna, põllumajandusteaduskonna ja loomaarstiteaduskonna tööd.)

B: Humaniora. (Usuteaduskonna, filosoofiateaduskonna ja õigusteaduskonna tööd.)

C: Annales. (Aastaaruanded.)

Ladu: Ülikooli Raamatukogus, Tartus.

LES PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE TARTU (DORPAT) se feront en trois séries:

A: Mathematica, physica, medica. (Mathématiques, sciences naturelles, médecine, agronomie, sciences vétérinaires.)

B: Humaniora. (Théologie, philosophie, linguistique, histoire, jurisprudence.)

C: Annales.

Dépôt: La Bibliothèque de l'Université de Tartu, Esthonie.
