

Die Erwartungen an den Tempel in Jesaja 56-66 und Maleachi

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der
Theologie dem Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-
Universität Marburg

vorgelegt von
Jongeun Kim
aus
Kwang-Ju/Südkorea

Juli 2013

Erstgutachter: Prof. Dr. Rainer Kessler

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Alexandra Grund

Tag der mündlichen Prüfung: 18.12.2013

Versicherung

Ich versichere an Eides Statt, dass ich die eingereichte Abhandlung ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die in ihr angegebenen Quellen nicht benutzt und alle ganz oder annähernd übernommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Erklärung

Ich erkläre, dass die eingereichte Abhandlung noch keinem anderen Fachbereich, keiner anderen Fakultät oder Kirchlichen Hochschule vorgelegen hat.

Marburg/Lahn, den 5. Juli 2013

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen.....	I
1. Einleitung.....	1
1.1 Forschungsüberblick	2
1.1.1 Georg Fohrer	5
1.1.2 P. D. Hanson	7
1.1.3 Gunther Wanke	10
1.1.4 Jon L. Berquist	12
1.1.5 Zusammenfassung.....	15
1.2 Fragestellung und Textauswahl.....	16
1.3 Zur Methode der Untersuchung	18
2. Tritojesaja.....	19
2.1 Jes 56,1-8	19
2.1.1 Auseinandersetzung mit der Abgrenzung des Stückes	19
2.1.2 Datierung.....	21
2.1.3 Der Fremde als Kultpersonal	22
2.1.4 Ein neuer Name für den zweiten Tempel: »Bethaus«.....	26
2.2 Jes 66,1-6	30
2.2.1 Auseinandersetzung mit der Abgrenzung des Stückes	30
2.2.2 Datierung.....	35
2.2.3 Kritik an dem Tempelbau	36
2.2.4 Die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen dem ersten und zweiten Tempel.....	38
2.3 Jes 66,18-21	40
2.3.1 Auseinandersetzung mit der Abgrenzung des Stückes	40
2.3.2 Datierung.....	42
2.3.3 Die Problematik des Verses 18aα »ihre Taten und ihre Pläne (מעשיהם ומחשבתיהם)« im Kontext der V. 18-21	42
2.3.4 Das Verhältnis zwischen dem Subjekt von »והביאו« in V. 20 und dem Suffix von »וגם־מהם« in V. 21	44
2.4 Zusammenfassung zu Tritojesaja.....	46

3.	Maleachi	49
3.1	Mal 1,6-2,9	49
3.1.1	Auseinandersetzung mit der Abgrenzung des Stückes	49
3.1.2	Datierung.....	50
3.1.3	Der Wechsel vom Plural in den Singular in 1,8b.....	51
3.1.4	Was ist mit dem Vers 1,9a gemeint?.....	53
3.1.5	Die Anspielung auf das Verschließen der Tempeltore.....	56
3.1.6	Mit welcher Absicht schreibt der Verfasser von Maleachi in 1,11?	58
3.1.7	Die Beziehung zwischen Mal 1,7-8 und 1,12-13.....	60
3.1.8	Eine Kritik an den Priestern und an den Laien in Mal 1,13aβ.b.14	61
3.1.9	Das umstrittene Problem in Mal 2,3α.....	62
3.1.10	»בריתי את-לוי« „meinen (JHWH) Bund mit Levi“ in Mal 2,4b	65
3.1.11	Die Erwartung an die Zukunft der Priester in Mal 1,6-2,9	67
3.2	Mal 2,17-3,5	69
3.2.1	Auseinandersetzung mit der Abgrenzung des Stückes	69
3.2.2	Datierung.....	71
3.2.3	Wer ist „Ihr“ in Mal 2,17- 3,5?	73
3.2.4	Söhne Levis »בני-לוי«	75
3.3	Zusammenfassung.....	78
4.	Die Terminologie des Tempels in Tritojesaja und Maleachi	80
4.1	Überblick über die Terminologie des Tempels in Tritojesaja und Maleachi.....	80
4.2	Kategorisierung mit Bezug auf ein Besitzverhältnis.....	84
4.2.1	Der Tempel als Eigentum JHWHs.....	84
4.2.1.1	Das Haus »בית«.....	84
4.2.1.2	Der heilige Berg »הר הקדש«	85
4.2.1.3	Das Heiligtum »מקדש«.....	86
4.2.2	Das Eigentum des jüdischen Volkes	87
4.3	Kategorisierung mit Bezug auf den Ort	88
4.3.1	Auf meinem heiligen Berg, Jerusalem »על הר קדשי ירושלים« in Jes 66,20.....	88
4.3.2	Der Platz »מקום«.....	90
4.4	Kategorisierung mit Bezug auf eine Funktion	91
4.4.1	Gebet »תפלה«	91

4.4.2	Ruhe »מנוחה«	93
4.4.3	<i>hēkāl</i> »היכל«	95
4.4.4	Der Tisch JHWHs »שלחן יהוה«	96
4.5	Zusammenfassung	97
Exkurs: Spielen die Verfasser von Tritojesaja und Maleachi in ihren Texten auf eine antipersische Position an?		99
5.	Ergebnisse	106
6.	Literaturverzeichnis	112

Vorbemerkungen

1. Die biblischen Texte werden zitiert nach Zürcher Bibel, hg. vom Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kanton Zürich 2007. Statt des Zeichens »ss« wird aber »ß« geschrieben. (z.B. anschließen)
2. In den Anmerkungen wird die Literatur mit dem Verfassernamen, Kurztitel, Erscheinungsjahr und mit der Seitenzahl zitiert. Die vollständigen bibliographischen Angaben sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen.

1. Einleitung

Die Sitten und Gebräuche eines Volkes verschwinden nicht einfach, auch nicht bei heftigen geschichtlichen Umbrüchen. Wenn ein Volk, das seine eigenen Sitten und Gebräuche hat, nicht geradezu vernichtet wird, können seine Sitten und Gebräuche in der Welt nicht abhanden kommen. Dies betrifft gewiss auch die Israeliten. Zwar ging der Staat Juda aufgrund der babylonischen Eroberung 587/586 v. Chr. unter, aber sein Volk existierte noch in der Welt. Trotz der Zerstörung des Tempels und der Abwesenheit eines Hohepriesters konnten die Menschen den Kult weiterhin betreiben. Denn es ist unwahrscheinlich, dass der Kult als ein Teil ihrer Sitten einfach verschwand.¹

Nach der Rückkehr aus dem Exil baute die jüdische Gemeinde den Tempel, welcher das Zentrum des religiösen Lebens repräsentierte, wieder auf und betrieb dort den Kult als den Inbegriff und das Symbol ihrer Sitten. Der Wiederaufbau des Tempels zu Beginn der persischen Epoche war eines der beachtenswertesten Ereignisse, die in Jerusalem geschehen sind. Dass der zweite Tempel in Jerusalem für die jüdische Gemeinde eine zentrale Rolle spielt, ist unbestritten. Folgendermaßen bringt *R. Albertz* die Wichtigkeit des Tempels zum Ausdruck. „[...] in dieser Zeit rückte der Tempel zum Mittelpunkt des religiösen Lebens und zum zentralen Symbol weitgespannter Hoffnungen auf [...]“².

Ausführlich lassen sich die nachexilischen Prophetentexte Haggais und Protosacharjas (Kap. 1-8) für die Rekonstruktion bestimmter Konstellationen am Tempel in Jerusalem verwenden. Die Gründe sind folgende: Erstens wird die Datierung mit genauem Tag, Monat und Königsjahr angegeben (Hag 1,1; 2,1.10.20; Sach 1,1.7; 7,1).³ Zweitens werden die Propheten mit ihren Eigennamen genannt. Zudem werden sogar die Namen des Priesters und die der Mitglieder aus der Gola (Sach 6,10) angegeben. Eine solche Erwähnung von Eigennamen, die immer einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Ort zuzuordnen sind, lässt also eine zuverlässige Auskunft darüber erwarten, in welcher Epoche die Ereignisse stattfanden. Drittens geht es in den Prophetentexten Hag 1,1-11; 2,1-9 und Sach 6,9-15 ganz offenbar um den Wiederaufbau des Tempels.

¹ Vgl. JOACHIM SCHAPER, *Priester und Leviten*, 2000, 164.

² RAINER ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 1992, 462.

³ In Sach 1,1 wird zwar die Datierung mit dem Monat und Königsjahr angegeben, aber der Tag wird nicht genannt.

Im Gegensatz dazu liegen in den Prophetentexten von Jesaja 56-66 bzw. Tritojesaja⁴ und Maleachi die für Haggai und Sacharja bezeichnenden Merkmale nicht vor, nämlich die genaue Datierung, der Gebrauch von Eigennamen und die Verwendung der Wurzel בנה mit dem Wort Tempel als Objekt (Hag 1,2.8; Sach 1,16; 6,12.13.15; 8,9). Dennoch behaupten manche Ausleger, dass sich diese Texte genau auf die Situation in der persischen Zeit beziehen.⁵

Wie bereits oben erwähnt, enthalten zwar die nachexilischen Prophetentexte Tritojesaja und Maleachi verglichen mit den Büchern Haggai und Sacharja nicht gleichermaßen *exakte* Hinweise, die für eine Rekonstruktion gewisser Konstellationen am Tempel in der Perserzeit ausgewertet werden können. Dennoch können die Texte von Tritojesaja und Maleachi zu einer Rekonstruktion der Verhältnisse am und der Diskussionen um den Tempel beitragen. Zwar können wir aufgrund von Tritojesaja und Maleachi nur wenig beziehungsweise nichts Genaues über die Konstellationen am zweiten Tempel wissen. Aber man kann trotzdem sagen, dass sich an vielen Stellen dieser Texte Informationen finden und diese ein Bild der Situation widerspiegeln.

1.1 Forschungsüberblick

Seit der sogenannte »Tritojesaja« als Autor von Jes 56-66 im Kommentar von *Bernhard Duhm*⁶ erkannt wurde, wurden zahlreiche Untersuchungen über Tritojesaja unternommen. Dabei interessierten sich die Forscher dafür, ob das Buch einheitlich war oder nicht. In diesen Zusammenhang ordnet *Koenen*⁷ ihre Auffassungen sorgfältig ein:

„Die *Einheitshypothese* schreibt die Kapitel bis auf wenige Zusätze einer einzigen prophetischen oder schriftstellerischen Persönlichkeit zu. [...] Die beiden anderen Modelle führen Jes 56-66 auf mehrere Verfasser zurück. Nach der früher häufig vertretenen *Fragmentenhypothese* besteht das Tritojesajabuch aus einer Reihe von Einzeltexten. Diese seien in einem längeren oder kürzeren Zeitraum von verschiedenen Personen verfasst worden und

⁴ Mit der einzigen Ausnahme von *Alexander Rofé*, der als Tritojesaja Jes 53-66 ansieht, bezeichnet die Mehrheit der Forscher die letzten elf Kapitel des Buches Jesaja als »Tritojesaja«. Daher möchte ich unter Tritojesaja Jes 56-66 verstehen.

⁵ Siehe 2.1.2 Datierung. Schaper betrachtet die Bücher von Tritojesaja und Maleachi als „[b]iblische Schlüsseltexte für die Erforschung des perserzeitlichen Israel“. Dennoch führt er in seiner eigenen Untersuchung keinen Textbereich aus diesen Büchern als Beispiel an. Vgl. JOACHIM SCHAPER, *Priester und Leviten*, 2000, 22.

⁶ BERNHARD DUHM, *Jesaja*, 1892, XIII.

⁷ Vgl. KLAUS KOENEN, *Ethik und Eschatologie*, 1990, 2-7.

hätten in einem kaum rekonstruierbaren Produktionsprozess zusammengefunden. In der neueren Forschung finden sich verschiedene *Ergänzungshypothesen*. Diese gehen davon aus, dass am Anfang der Entwicklung des Tritojesajabuches eine mehr oder weniger umfangreiche Grundschrift stand. Diese sei dann im Laufe der Zeit durch eine Reihe von Überarbeitungen zum Tritojesajabuch angewachsen⁸.

Die hauptsächlichen Fragestellungen der bisherigen Forschung sind, ob Jes 56-66 entweder von einem unbekanntem Propheten⁹ oder von mehreren anonymen Anhängern geschrieben ist und ob sich Jes 56-66 entweder auf das Deuterjesajabuch bezieht oder nicht. Im Fall, dass sich das Tritojesajabuch auf das Deuterjesajabuch bezieht, stellt sich die Frage, wieviele Verfasser anzunehmen sind, nämlich ob »die Autorschaft eines Propheten«¹⁰ oder von mehreren Verfassern vorauszusetzen ist.¹¹ Ferner ist es nötig, den Sprachgebrauch Tritojesajas zu klären¹², sowie der Frage nachzugehen, ob das Tritojesajabuch über einen längeren Zeitraum hinweg gesammelt wurde¹³, so wie es die Ansicht von A. Weiser ist:

„Jedenfalls genügen die Beispiele, um zu zeigen, dass wir es in Jes 56-66 nicht mit dem Werk eines einzigen Propheten »Tritojesaja« zu tun haben, sondern mit einer Sammlung von Anhängen an das Jesajabuch aus verschiedenen Händen und Zeiten.“¹⁴

Man braucht für unsere Fragestellung nach den Erwartungen an den Tempel jedoch nicht zu diskutieren, ob der Verfasser lediglich einer ist oder ob es verschiedene Verfasser gibt. Obgleich es auch hier unterschiedliche Auffassungen gibt, vertritt die Mehrheit der Forscher, dass das Tritojesajabuch sich „auf die Situation der heimgekehrten bzw. daheimgebliebenen Judäer in Palästina“¹⁵ bezieht und dass seine

⁸ KLAUS KOENEN, *Ethik und Eschatologie*, 1990, 2.

⁹ BERNHARD DUHM, *Jesaja*, 1892; E. LITTMANN, *Über die Abfassungszeit*, 1899; A. ZILLESSEN, »Tritojesaja« und Deuterjesaja, 1906; W. KESSLER, *Gott geht es um das Ganze*, 1960.

¹⁰ So der Ausdruck von K. ELLIGER, *Tritojesaja*, 1931, 114. Elliger selbst kommt zu dem Schluss, dass der Verfasser von Tritojesaja „ein Schüler Deuterjesajas“ ist.

¹¹ RUDOLPH KITTEL, *Jesaja*, 1898; K. ELLIGER, *Die Einheit des Tritojesaja* 1928; J. MUILENBURG, *Isaiah*, 1956; M. HARAN, *The Literary*, 1963, 148-155; E. SEHMSDORF, *Studien zur Redaktionsgeschichte* (I), 1972; P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 99; LOTHAR RUPPERT, *Das Heil der Völker*, 1994, 137-159; MCCULLOUGH vertritt die Meinung, dass der Verfasser nicht als Anhänger einer deuterjesajanischen Schule, sondern als Anhänger einer jesajanischen Schule zu verstehen ist: „The author of Is 56-66 was a member of this Isaianic group“. W. S. MCCULLOUGH, *A Re-Examination*, 1948, 27-36 (Zitat 36).

¹² WALTHER ZIMMERLI, *Zur Sprache Tritojesajas*, 1963, 217-233.

¹³ P. VOLZ, *Jesaja*, 1932; O. EISSFELDT, *Einleitung*,³ 1964; CLAUD WESTERMANN, *Jesaja*, 1966; FRITZ MAASS, »Tritojesaja«?, 1967, 153-163; JOHN L. MCKENZIE, *Isaiah*, 1968; K. PAURITSCH, *Die neue Gemeinde*, 1971; GEORG FOHRER, *Jesaja*, 1986; S. SEKINE, *Die Tritojesajanische Sammlung*, 1989.

¹⁴ A. WEISER, *Einleitung*,⁵ 1963, 184.

¹⁵ HANS-JOACHIM KRAUS, *Jesaja*, 1990, 169.

Datierung in der Perserzeit¹⁶ (von der früh-nachexilischen Zeit bis Mitte des 5. Jh. v. Chr.) anzusetzen sei.

Außerdem geht es in den Forschungen um einige einzelne Vokabeln oder Themen, wie z.B. »אֲשֶׁר לֹא־הָיוּ־עִמָּךְ«¹⁷, die Fremden¹⁸, den Sabbat¹⁹, den Begriff von Volk bzw. Gemeinde²⁰, das »Gnadenjahr JHWHs«²¹, die »Servants of YHWH«²², um Ziegelaltäre²³, das Heil der Völker²⁴ oder den Konflikt im Inneren der jüdischen Gemeinde²⁵.

Zwar wurden bislang verschiedene Themen in Tritojesaja wie die eben angegebenen erforscht. Aber es mangelt an einer gründlichen Forschung über den Tempel in Tritojesaja, der eine symbolische Rolle im Mittelpunkt der jüdischen Gemeinde spielt. Es liegen nur wenige Versuche vor, den Tempel in nachexilischer Zeit zu untersuchen. So versuchte *Jill Middlemas*, die Terminologie über den Tempel in Tritojesaja zu erforschen.²⁶ Im Jahr 1971 veröffentlichte *Georg Fohrer* seinen Aufsatz über die Lage zu dieser Zeit unter dem Titel »Kritik an Tempel, Kultus und Kultusausübung in nachexilischer Zeit«²⁷.

Im folgenden Überblick wird zunächst die Position von *Georg Fohrer* in dem genannten Aufsatz vorgestellt. Daran schließt sich das Referat weiterer Arbeiten an, die wesentliche Beiträge zum Verständnis der nachexilischen Epoche geleistet haben. Ihre Kenntnis ist für die Bearbeitung unserer Fragestellung nach der Bedeutung des Tempels unabdingbar.

¹⁶ Dagegen O. H. STECK, der die Entstehung des Textes ab dem 3. Jh. v. Chr. annimmt. Studien zu Tritojesaja, 1991.

¹⁷ G. ROBINSON, The meaning of »אֲשֶׁר לֹא־הָיוּ־עִמָּךְ« in Isaiah 56,5, 1976, 282-284; SARA JAPHET, »אֲשֶׁר לֹא־הָיוּ־עִמָּךְ« (Isa 56:5), 1992, 69-80; D. W. VAN WINKLE, The Meaning of »Yād Wāšēm«, 1997, 378-385.

¹⁸ ALFRED BERTHOLET, Die Stellung, 1896.

¹⁹ NIELS-ERIK A. ANDREASEN, The Old Testament Sabbath, 1972, 36-40.

²⁰ LESZEK RUSZKOWSKI, Volk und Gemeinde, 2000; RONALD E. CLEMENTS, A Light to the Nations, 2011.

²¹ WALTHER ZIMMERLI, Das „Gnadenjahr des Herrn“, 1970, 322-332; WILLY SCHOTTROFF, Das Jahr der Gnade Jahwes, 1986, 122-136.

²² W. A. M. BEUKEN, The Servants of YHWH, 1990, 67-87; J. BLENKINSOPP, The Servants of the Lord in Third Isaiah, 1995, 392-412; J. BLENKINSOPP, The Servant and the servants, 1997, 155-175.

²³ DIETHELM CONRAD, Zu Jes 65,3b, 1968, 232-234.

²⁴ LOTHAR RUPPERT, Das Heil der Völker, 1994, 137-159.

²⁵ G. WALLIS, Gott und seine Gemeinde, 1971, 182-200; P. D. HANSON, The Dawn of Apocalyptic, 1975, 32f, besonders 209-220.

²⁶ Siehe 4.1: Überblick über die Terminologie des Tempels in Tritojesaja und Maleachi.

²⁷ GEORG FOHRER, Kritik an Tempel, 1970, 101-116.

1.1.1 Georg Fohrer

In Fohrers Aufsatz werden verschiedene prophetische Texte sowie Texte aus der Weisheitsliteratur (Psalmen und Kohelet), die wohl aus nachexilischer Zeit stammen, als Beispiel angeführt, damit man „einige Äußerungen und Urteile über den Jerusalemer Tempel, den dort ausgeübten Jahwekultus und die Ausübung fremder, nichtjahwistischer Kulte in Jerusalem“²⁸ verfolgen kann.

Um die religiöse Konstellation in der nachexilischen Jerusalemer Gemeinde zu untersuchen, wird zuerst die Kritik an der Ausübung fremder Kulte behandelt. Ferner wird die Kritik an den Personen, die den Tempel in Jerusalem nutzen, dargelegt. Schließlich geht *Fohrer* in einem dritten Punkt auf Texte ein, die eine grundsätzliche Kritik am Jahwetempel und am Jahwekultus enthalten.²⁹

Die Ausübung fremder nichtjahwistischer Kulte ist in Israel seit der Königszeit niemals völlig zum Erliegen gekommen. Nicht nur ältere Propheten haben auf diese götzendienerische Ausübung verwiesen (vgl. Jes 17,9-11; Jer 7,16-20; Ez 8), sondern auch nachexilische Propheten (Jes 56,9-57,13; Jes 65,1-7). Den Abschnitt über die Kritik an der Ausübung fremder Kulte fasst *Georg Fohrer* folgendermaßen zusammen:

„Insgesamt wenden sich die nachexilischen Propheten gegen die Anhänger einheimischer und eingeführter, ausländischer nichtjahwistischer Kulte - seien es wiederaufgelebte kanaanäische Fruchtbarkeitsriten oder durch Vordringen anderer Völker in Palästina erst bekannt gewordene Praktiken. Wie für die vorexilische Zeit zeigt dies die Anfälligkeit israelitischer Kreise für derartige Kulte“³⁰.

Erst im zweiten Abschnitt wendet sich *Georg Fohrer* der Kritik an den Jerusalemern in ihrem Verhalten gegenüber dem Jahwetempel zu: „Der Anfälligkeit für fremde Kulte korrespondiert das nachlässige Verhalten gegenüber dem zu errichtenden Tempel in Jerusalem und dessen Kultus“³¹. In diesem Zusammenhang führt er Hag 1,5-6.9-11, den Text, in dem es um die Aufforderung zum Tempelbau geht, als ein Beispiel an. Aber es ist kein Hinweis dafür zu finden, dass im Kontext von Hag 1,5-6.9-11 auf die Anfälligkeit für fremden Kultus hingewiesen wird. In diesem Text geht es allein um

²⁸ GEORG FOHRER, Kritik an Tempel, 1970, 101.

²⁹ GEORG FOHRER, Kritik an Tempel, 1970, 101.

³⁰ GEORG FOHRER, Kritik an Tempel, 1970, 105.

³¹ GEORG FOHRER, Kritik an Tempel, 1970, 105.

einen kausalen Zusammenhang zwischen den aktuellen wirtschaftlichen Schwierigkeiten und der Vernachlässigung des Tempelbaus. Dass sich die Anfälligkeit für fremden Kultus auf das nachlässige Verhalten beim Tempelbau auswirken würde, ist deswegen nicht zwingend. Vielmehr sollten beide Gründe – die Anfälligkeit für fremde Kulte und die bestehenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten – voneinander getrennt gehalten werden.

Dagegen wenden sich aber Jes 58,13-14; Mal 1,6bβ-14 deutlich gegen die Vernachlässigung der Sitten. Und zwar betrifft ihre Kritik nicht nur den Jerusalemer Kult als solchen, sondern auch die Menschen, die die Sitten vernachlässigen.

Maleachi erklärt ferner eine ungewöhnliche Naturerscheinung (Mal 3,11 – Heuschrecken) als „Folge der Nichtablieferung“³², so ähnlich wie Haggai die Schwierigkeiten seiner Zeit von der Unterbrechung des Tempelbaus herleitet. Um dieses Problem zu lösen, fordert Maleachi umzukehren. Den Grund für diese Forderung erklärt er in Mal 3,8-11. Darin zeigt sich eine positive Erwartung gegenüber Israel. Auf diesem Hintergrund sei die Vorstellung nicht verwunderlich, dass „in der eschatologischen Heilszeit die anderen Völker die tägliche Arbeit als Hirten, Bauern und Winzer verrichten werden (vgl. auch Jes 14,2) und dass die Israeliten dadurch für den Kultus frei werden, dem sie sich als ein priesterliches Volk völlig widmen können (Jes 61,5f)“³³.

Diese Folgerung setzt voraus, dass man die Forderung von Maleachi akzeptiert. Akzeptiert man jedoch die Maleachi-Deutung und die aus ihr von *Fohrer* gezogenen Folgerungen nicht, dann könnte das Ergebnis anders ausfallen. Nach Jes 66,21 etwa arbeiten die Völker nicht, um Israel für den Kult freizustellen, sondern übernehmen selbst Dienste für JHWH. Diesen Punkt behandelt *Georg Fohrer* allerdings nicht.

Im letzten Abschnitt über die Kritik am Jahwetempel und am Jahwekultus und die darauf bezogenen Fragestellungen behandelt der Verfasser verschiedene Stellen (Jes 66,1-4; 58,3b-7; Mi 6,6-8; Ps 51,18f; 69,31f; 141,2; Spr 21,3; Koh 4,17-5,6). Seiner Auffassung zu Jes 66,1-4 schließe ich mich dabei vollkommen an: „[...] so setzt der Spruch sich wahrscheinlich mit dem Bemühen um den Neubau des Jerusalemer

³² GEORG FOHRER, Kritik an Tempel, 1970, 109.

³³ GEORG FOHRER, Kritik an Tempel, 1970, 110.

Tempels auseinander und steht in einem absoluten Gegensatz zu Haggai und Sacharja³⁴.

Darüber hinaus möchte ich einen Schritt weiter gehen und versuchen herauszufinden, mit welcher Absicht der Verfasser von Tritojesaja schreibt, wie er über den zweiten Tempel denkt, ob er sich ihm gegenüber positiv oder negativ stellt, außerdem wie er über die Laien denkt, die eine Opfergabe zum Tempel bringen, und auch über die Priester, die den Kult betreiben. Das ist der Zweck meiner vorliegenden Arbeit.

Zum Schluss fasst *Georg Fohrer* kurz die gesellschaftliche, geistige und politische Konstellation in nachexilischer Zeit zusammen: „Daraus folgt, dass die nachexilische Zeit keineswegs einer gleichförmigen Landschaft gleicht, sondern ebenso vielgestaltig und spannungsgeladen wie die vorangehenden und folgenden Epoche war“³⁵.

In seinen Ausführungen vertritt *Fohrer* im Wesentlichen zwei Ansichten. Die eine besteht darin, dass er eine spannungsgeladene Situation in der jüdischen Gemeinde zu jener Zeit annimmt. Die zweite Ansicht ist, dass die Datierung des Tritojesajabuches und des Maleachibuches in der Perserzeit anzusetzen ist.

Im Blick auf den Brennpunkt der vorliegenden Arbeit über die Bücher von Tritojesaja und Maleachi stelle ich im Folgenden einige Forscher vor.

1.1.2 P. D. Hanson

Diejenigen, die sich für die spannungsgeladene Situation der nachexilischen Gemeinschaft interessieren, beeindruckt noch immer das im Jahre 1975 veröffentlichte Buch »The Dawn of Apocalyptic«. In ihm beobachtet *Hanson*, dass es zwei Strömungen gibt, die mit den Stichworten »visionär« und »realistisch« zu umschreiben sind. Um die Spur der Historie der Beziehung zwischen „vision and reality in prophetic Yahwism“³⁶ zurückzuverfolgen, benutzt *Hanson* eine Methode, die er als »contextual-typological« bezeichnet.³⁷ Damit wird Tritojesaja analysiert, weil hier „the visionary

³⁴ GEORG FOHRER, Kritik an Tempel, 1970, 112.

³⁵ GEORG FOHRER, Kritik an Tempel, 1970, 116.

³⁶ P. D. HANSON, The Dawn of Apocalyptic, 1975, 29.

³⁷ Er stellt sie folgendermaßen dar: „It seeks to interpret the apocalyptic compositions within the context of the community struggle discernible behind the material studied, and it applies typological tools in

and realistic impulse“ zu isolieren und zugleich „the position of the protagonists of each impulse in relation to control of nation and cult“ zu erkennen seien.³⁸ *Hanson* stellt fest, dass die Nachfolger von Deuterjesaja in Jes 60-62; 57,14-21 ihr Programm für die Wiederherstellung entwickeln, indem die Sprache und das Thema von Deuterjesaja benutzt werden. Er behauptet, dass Jes 56,9-57,13; 58,1-12 und 59,1-20 auf den Kampf zwischen einer »visionary group« und einer »hierocratic group« in der jüdischen Gemeinde hinweisen. Außerdem werde in Jes 65 die Spannung zwischen dem widerspenstigen Volk (v. 2) und dem Volk, das JHWH gesucht hat (v.10), nämlich die Spannung zwischen den Hierokraten und den Visionären, deutlich.³⁹

Die Bestimmung von Jes 58-59 als »the juxtaposition of salvation and judgement«⁴⁰ kehrt nach *Hanson* in Jes 66,1-16 wieder⁴¹, worin es um die Auseinandersetzung um den Wiederaufbau des Tempels und die Vertreibung aus dem Kult geht. Was *Hanson* mit seiner Studie vor allem über das Buch Tritojesaja im Wesentlichen behauptet, ist, dass der innere Kampf zwischen den Visionären und den Hierokraten in der nachexilischen Zeit permanent und zunehmend vorhanden ist.

Dass *Hanson* anschließend in seinem 1986 publizierten Buch »The People Called« verschiedene Gestalten der Gemeinde und die Entstehung der Gemeinde in der Bibel untersucht, ist nicht erstaunlich. Wie der Untertitel »The Growth of Community in the Bible« zeigt, versucht er im Durchgang sowohl durch die alttestamentlichen als auch durch die neutestamentlichen Schriften aufgrund der jeweiligen historischen Situation eine Menge verschiedener Gestalten der Gemeinde aufzuzeigen. Im achten Kapitel »Return from Exile and Attempts to Reconstitute Community« stellt er die Konstellation zu jener Zeit und den Auftritt von Maleachi dar, der »anonymous figure«. Zweifellos verringerte sich der Konflikt zwischen der zadokidischen Gruppe und der anderen Gruppe, nämlich den entrechteten Visionären, seit dem Wiederaufbau und der Vollendung des Tempels. Die zadokidischen Priester herrschten über das jüdische Volk

analyzing the material. The typologies traced are those of poetic structure and meter, of prophetic oracle types (genres), and of the prophetic eschatology-apocalyptic eschatology continuum“. P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 29.

³⁸ P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 21.

³⁹ P. D. HANSON, *The People Called*, 2001, 257; dagegen die Ansicht von Ina Willi-Plein: „Doch zeigt die Verwendung von »נָבִיא« an beiden Stellen [sc. V. 2.10], dass potentiell beide Gruppen zum von Gott angesprochenen Volk gehören, und gerade so enthüllt sich die Spannung im Sinne prophetischer Kritik und nicht polemischen Parteiengezänks“. INA WILLI-PLEIN, *Reviews*, 1979, 124.

⁴⁰ P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 143.

⁴¹ P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 162ff.

in allen internen Angelegenheiten und ergriffen die Initiative wie ein Oberhaupt des Volks, während die Entrechteten keine Rolle mehr als eine Gruppe von Vertretern des Jahweglaubens im Leben der jüdischen Gemeinde spielten.⁴² Sichtbar wird der religiöse und gesellschaftliche Niedergang durch die Verachtung gegenüber dem kultischen Betrieb, das Verehren fremder Götter, durch Gewalttätigkeit und Missachtung der ehelichen Treue nach der Einweihung des Tempels. In einer solchen düsteren Stimmung tritt Maleachi, der anonyme Prophet, in der ersten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. auf die Seite der Entrechteten: „The question of the identity of the opposition group [sc. gegen die zadokidischen Priester] for which Malachi served as spokesperson is of great interest“⁴³.

Wenn man *Hansons* Unterpunkt »Malachi« in »The People Called« zusammenfasst, zeigt sich eine auffallende Ähnlichkeit mit dem, was auch aus *Tritojesaja* zu entnehmen ist. Um die gegen die zadokidischen Priester opponierende Gruppe zu erfassen, werden verschiedene Stellen in *Tritojesaja* und *Maleachi* als Beispiel angeführt: „Now [...] the question of the identity of the opposition group represented by Malachi, the numerous parallels in theme and underlying setting between Isaiah 56-66 and Malachi are suggestive“⁴⁴. Es gibt aber nicht nur Ähnlichkeit zwischen den beiden Texten, sondern auch einen Unterschied darin, worauf der Fokus in den jeweiligen Texten liegt: „In the case of Malachi, [...] very close to the temple cult itself, for the book is permeated by “priestly” interests. In the case of the material in Isaiah 56-66, disenfranchised Levitical elements [...] were likely behind the attack on the Zadokite leadership“⁴⁵. Dennoch kann man nicht leugnen, dass sich *Maleachi* eng auf *Tritojesaja* bezieht: „[...] the “Malachi” group was related historically in some way to the dissidents of Isaiah 56-66“⁴⁶.

In *Tritojesaja*, *Maleachi* und auch *Sacharja* 9-14 interpretiert *Hanson* Auseinandersetzungen, die an verschiedenen Stellen vorkommen, als die Konfliktstruktur zwischen den beiden Gruppen, nämlich »the hierocratic group« und »the visionary group«:

⁴² P. D. HANSON, *The People Called*, 2001, 278; Vgl. LESTER L. GRABBE, *Judaism from Cyrus*, 1992, 108.

⁴³ P. D. HANSON, *The People Called*, 2001, 278.

⁴⁴ P. D. HANSON, *The People Called*, 2001, 281.

⁴⁵ P. D. HANSON, *The People Called*, 2001, 281.

⁴⁶ P. D. HANSON, *The People Called*, 2001, 285.

„What we witness in Malachi, as in Third Isaiah and Zechariah 9-14, is not an antinomian, anticlerical, or antitemple movement, but rather opposition to specific policies and practices of the Zadokites, especially (1) their realized eschatology, which seemed to equate God’s plan with their own institutional structures; (2) their accommodating attitude toward the Persian empire, and (3) their exclusion of priestly groups outside of their own“⁴⁷.

1.1.3 Gunther Wanke

Abgesehen von einigen Abschnitten⁴⁸ setzt *Wanke* voraus, dass die Mehrzahl der Texte von Tritojesaja zweifellos in die Zeit zwischen dem Wiederaufbau des zweiten Tempels und dem Auftritt von Esra und Nehemia gehört. Jes 66,1-4, den er in die Epoche von Haggai und Sacharja datiert, zeigt, dass eine vernünftige Kritik⁴⁹ an der herrschenden Atmosphäre, namentlich der Mobilisierung aller Kräfte für den Wiederaufbau des Tempels, geübt wird. Die Erneuerung Jerusalems, der Wiederaufbau des Tempels und die herrliche Verzierung der Stadt werden in Jes 60-62 dargestellt. Trotz der Fertigstellung des Tempels bleibt die eschatologische Hoffnung unerfüllt und es sind sogar einige Konflikte in der jüdischen Gemeinde vorhanden. *Wanke* vertritt die Auffassung, dass auf solche Probleme in Jes 56,1-8 hingewiesen werde. Der Abschnitt bezieht sich auf die Frage, wer an dem Tempelkult teilhaben kann. Ob sich außer den ethnisch reinen Juden jemand anderes an dem Tempelkult beteiligen könnte oder sollte, ist für die jüdische Gemeinde ein empfindlicher Punkt. *Wanke* sieht die Sache so, dass sich in dieser Hinsicht der Prophet von Jes 56,1-8 für einen freizügigen Universalismus entscheidet: Das Gotteshaus wird das Bethaus für alle Völker genannt. Jeder Fremde und auch jeder Eunuch darf der Kongregation JHWHs angehören, insofern sie sich an die religiösen Grundregeln halten und sich JHWH anschließen.

In Jes 59 geht es um den Frevel und um die Sünde der Mitglieder in der jüdischen Gemeinde. Folgendermaßen stellt *Wanke* die Konstellation jener Zeit dar: „The prophet [of Isaiah 59] is clearly pointing to conditions that had gained ground among the community after the consecration of the Temple, roughly from 500 B.C.E. onwards, and which were themselves perhaps the result of disillusionment after the collapse of intense

⁴⁷ P. D. HANSON, *The People Called*, 2001, 286f.

⁴⁸ Abweichend vom Hauptteil der Texte datiert *Wanke* Jes 65; 66,5-24 in hellenistischer Zeit und 63,7-64,12 in die exilische Epoche. GUNTHER WANKE, *Prophecy and Psalms*, 1984, 170, Anm. 2 und 3.

⁴⁹ GUNTHER WANKE, *Prophecy and Psalms*, 1984, 170.

eschatological expectations“⁵⁰. In Jes 56,9-57,13 werden die Leiter des Volkes (*the leaders of the people*) wegen ihrer Ungerechtigkeit verworfen, was in den Zeitraum vor den Reformen von Esra und Nehemia verweist. Was in diesem Abschnitt vor allem betont wird, ist die Kritik an einem orgiastischen sexuellen Kult, den die vorexilischen Propheten, wie z. B. Hosea, Jeremia und Ezechiel schon kritisiert hatten. *Wanke* weist darauf hin, dass sich Dienste an fremden Gottheiten zu jener Zeit in der Provinz Juda verbreiteten.⁵¹ Im Vergleich zum Abschnitt 56,9-57,13 handelt Jes 58,1-12 von einer anderen Gruppe, die sich durch ihre eifrige Frömmigkeit unterscheidet. Der Prophet macht den Missbrauch ihrer Frömmigkeit deutlich, indem er auf ein falsches religiöses Ritual in Jes 58,1-12 verweist, worauf diese noch stolz sind.

Schließlich fasst *Wanke* seinen Unterpunkt »Trito-Isaiah« folgendermaßen zusammen:

„In all this we recognize the beginnings of the polarization which was to become familiar in the course of the subsequent development of Israel and the religious community – the conflict between the rigoristic groups that were bent on sealing themselves off and the less strict groups that were concerned to forge links with the outside world“⁵².

Wenn man die Ergebnisse von *Wanke* mit denen von *Hanson* vergleicht, ist auf der einen Seite eine religiöse Polarisierung in der persischen Zeit gemeinsam. Sicher ist, dass sich mit einigen Problemen zwischen verschiedenen jüdischen Gruppen der persischen Zeit auseinandergesetzt wurde. Auf der anderen Seite unterscheidet *Wanke* die Gruppen danach, ob sich die jüdische Gemeinde selbst von der Welt außerhalb trennt »the rigoristic groups« oder zu ihr hin öffnet »the less strict groups«, während *Hanson* als Bezeichnung der Gruppen in persischer Zeit die entrechteten Levitenkreise und die zadokidischen Priester nennt.

Wanke nimmt an, dass das Buch Maleachi später als die Aktionen Haggais und Sacharjas und wahrscheinlich zur selben Zeit wie Esra, also ca. 455 v. Chr., verortet wird. In Mal 1,2-5, in dem das Schicksal von Edom angeführt wird, zeigt sich, dass man den Juden, die an der Liebe Gottes zweifeln, die Realität der Gottesliebe einzuprägen versucht. Der anonyme Prophet von Mal 1,6-2,9 übt Kritik an der Nachlässigkeit, mit

⁵⁰ GUNTHER WANKE, *Prophecy and Psalms*, 1984, 171.

⁵¹ GUNTHER WANKE, *Prophecy and Psalms*, 1984, 171. „These alien cults had obviously found numerous adherents once again through the agency of Judeans who had stayed behind and the alien peoples who had migrated into the land. Even the members of the new ruling class in Jerusalem could not evade these cults“.

⁵² GUNTHER WANKE, *Prophecy and Psalms*, 1984, 172.

der die priesterliche Pflicht wahrgenommen wird, vor allem indem unreine und unwürdige Opferspeise dargebracht wird, obgleich gerade die Priester besser als jeder andere ihre Leistung für JHWH erbringen müssten. Ausführlich wird der Vorwurf der gedankenlosen Beendigung der Ehe in Mal 2,10-11a.13b-16 dargestellt. Leider lässt sich nicht mehr feststellen, wie häufig Scheidungen tatsächlich stattfanden. In Mal 3,6-12 fordert der Prophet von der Bevölkerung die Rückkehr zu Gott, denn dann werde die jüdische Gemeinde gesegnet sein. In Mal 3,13-21 werden die, die an der Gerechtigkeit Gottes zweifeln, weil die Frevler mehr als die Rechtschaffenen gedeihen, mit der Drohung einer transzendenten Strafe am Tag des Urteils konfrontiert.

Jeden Abschnitt der sechs Diskussionsworte fasst *Wanke* in weniger als zehn Zeilen zusammen. Es besteht deshalb kein Zweifel, dass sich sein Aufsatz auf die inhaltliche Vorstellung der sechs Diskussionsworte beschränkt. Insgesamt handelt er nur auf sechs Seiten über das Thema von Tritojesaja und Maleachi. Es fehlt vor allem eine Erklärung der gesellschaftlichen oder religiösen Konstellation zu jener Zeit, wie sie sich in den Texten niederschlägt.

1.1.4 Jon L. Berquist

Im Jahre 1995 veröffentlichte *Jon L. Berquist* seine Studie, »Judaism in Persia's Shadow«, in der er von der Sicht von *J. Wellhausen* ausgeht. Nach *J. Wellhausen* trennte die nachexilische Gemeinde die Religion vom Staat und von ihrem täglichen Leben. Dafür gibt es zwei Gründe. Es sind die folgenden: Erstens belastete die Erinnerung an die Erfahrungen des Exils die nachexilische Gemeinde. Die politische Wirklichkeit gab ihr keine Sicherheit, dass sie das Land, das ihr zurückgegeben wurde, im fortdauernden Besitz halten könnte. Sie entwickelte deshalb eine religiöse Gestalt, die in keinem Verhältnis zum Besitz des Landes stand. Zweitens glaubte die Gemeinde, dass irrige Rituale ihrer Vorfahren den Ruin verursachten. Sie glaubte auch, dass die im 8. Jh. v. Christus auftretenden Propheten Recht hatten. Die Propheten verkündeten, dass die politische und militärische Unabhängigkeit der Weg zur Katastrophe ist. Aus diesem Grund wollte die Gemeinde ihr Leben verändern und den Weg ihrer Vorfahren meiden.

Berquist behauptet, dass die oben genannte Trennung sowohl durch innere als auch durch äußere Faktoren bedingt sei. Er geht von der Frage aus, ob die wichtigsten Faktoren, die den speziellen Charakter von Jehud verursachten oder dazu beitrugen, innere oder äußere waren.⁵³ Ein innerer Faktor ist etwa in der Institutionalisierung der Religion zu sehen, die mit der Zentralisierung des Kults begann. Die persische Politik ist hingegen ein äußerer Faktor.⁵⁴ Um solche Faktoren herauszufinden, stellt *Berquist* die Literatur über die persische Zeit in der geschichtlichen Abfolge nacheinander dar. Er nimmt an, dass *Tritojesaja* als Literatur in die Zeit des Königs Darius zu datieren ist und dass *Maleachi* eine Datierung in die Zeit des Königs Xerxes I. widerspiegelt. Er behauptet, dass in *Tritojesaja* Spuren eines Konflikts zwischen den in Jerusalem Einheimischen und den Einwanderern aus Persien vorliegen. Indem er die Gruppe der Einwanderer noch einmal in sich differenziert, kommt er somit auf eine Dreiteilung der Gesellschaft:

„The major division within Yehudite society was that between the natives and the immigrants. [...] However, the immigrants themselves were not a unified group. It consisted both of persons with priestly orientations and those of urban and political interests. The priestly immigrants probably included those who had worked in the Babylonian temple system through the exile, who probably were descendants of the priests of monarchic Jerusalem. The political immigrants would have included descendants of the royal court officials, who had served in Babylonian and Persian royal service for their earlier careers, as well as merchants and other persons whose fortunes were tied to the political and economic success of the Persian Empire“⁵⁵.

In Hinblick auf die Zunahme des sozialen Konflikts gliedert er Jes 56-66 folgendermaßen in vier Abschnitte, die er Kreise nennt: der erste Kreis (Jes 56,1-57,21), der zweite Kreis (Jes 58,1-59,21), der dritte Kreis (Jes 60,1-65,8) und der vierte Kreis (Jes 65,9-66,24).⁵⁶ Seiner Meinung nach handelt es sich bei *Tritojesaja* um einen Dialog zwischen den priesterlichen Einwanderern und den Einheimischen.

„The priestly immigrants begin the dialogue with Isaiah 56:1-8, which reads as a programmatic manifesto. [...] The natives respond in Isaiah 56:9-57:2. [...] The priestly immigrants join the

⁵³ JON L. BERQUIST, *Judaism*, 1995, 9.

⁵⁴ JON L. BERQUIST, *Judaism*, 1995, 3-6.

⁵⁵ JON L. BERQUIST, *Judaism*, 1995, 74.

⁵⁶ JON L. BERQUIST, *Judaism*, 1995, 73-78.

fray with the response in Isaiah 57:3-13, calling the natives the offspring of an adulterer and a whore [...] ⁵⁷.

Im Allgemeinen kann Jes 56,1-57,13 wohl so erklärt werden, wie *Berquist* es behauptet. Der Absatz, Jes 57,14-21 ist jedoch keineswegs als deutlicher Dialog zu sehen. *Berquist* begründet seine Sicht folgendermaßen: „The final move of the cycle [sc. Jes 57,14-21] is toward intermediation. The prophet attempts to combine these various concerns into a fused position“ ⁵⁸.

Selbst wenn man annimmt, dass in Tritojesaja ein Dialog vorliegt, zeigt das Beispiel von Jes 56,1, wie unsicher die Zuordnung zu den Partnern des Dekalogs ist. In Jes 56,1 wird zweimal ein Imperativ maskulin Plural verwendet. Es stellt sich die Frage, wer diejenigen sind, die das Gotteswort hören sollen und wer mit dem Wort »ihr« gemeint ist. Wenn der Absatz Jes 56,1-8 als ein Dialogbeitrag der priesterlichen Einwanderer zu verstehen ist, wie *Berquist* es darstellt, muss man vermuten, dass das Wort »ihr« die in Jerusalem Einheimischen meint, denn die priesterlichen Einwanderer fordern von ihnen Gerechtigkeit. Umgekehrt ist es jedoch auch möglich, die Sache so zu verstehen, dass diejenigen, die das Recht wahren sollen und die Gerechtigkeit üben sollen, nicht die Einheimischen, sondern die priesterlichen Einwanderer sein könnten, da es naheliegt, dass sich die Aussage in Jes 56,1aß „Wahret das Recht und übt Gerechtigkeit!“ auf einen Vorwurf gegen die priesterlichen Einwanderer bezieht.

Wie oben erwähnt ist das Buch Maleachi *Berquist* zufolge in der Epoche der Herrschaft des Königs Xerxes I. anzusetzen. Es besteht kein Zweifel, dass es von dem damaligen Status der Priesterschaft auf dem Hintergrund apokalyptischer Thematik handelt. *Berquist* bindet mit der Aussage „Xerxes’ reforms of temple funding“ ⁵⁹ den gesellschaftlichen Hintergrund des Buchs an die Politik von Xerxes. Aufgrund der Abnahme des Einkommens im Tempel betreiben ihm zufolge die Priester einen irrigen Kult und erlauben Geraubtes, Lahmes und Krankes (Mal 1,13) als Opfergabe darzubringen, damit sie dies als Einkommen nehmen können.

⁵⁷ JON L. BERQUIST, *Judaism*, 1995, 75f.

⁵⁸ JON L. BERQUIST, *Judaism*, 1995, 75.

⁵⁹ JON L. BERQUIST, *Judaism*, 1995, 94.

Kurz beschreibt *Berquist* den Tempel, der in Mal 1,6-2,9 vorkommt, folgendermaßen: „Malachi understood a temple that connected intimately to the rest of the community“⁶⁰. Allerdings ist über *Berquist* hinausgehend festzuhalten, dass es nicht mehr zu klären ist, ob »the rest of the community« sich auf die in Jerusalem Einheimischen oder die Einwanderer aus Persien bezieht.

1.1.5 Zusammenfassung

Seit den 1970er Jahren beziehen sich die Beobachtungen, die in Tritojesaja und Maleachi gemacht werden, auf die Frage, welche Gruppen in Jerusalem auszumachen sind. Unter der Voraussetzung, dass es unterschiedliche Gruppen im nachexilischen Israel gab, untersuchten die Forscher einzelne Texte, um ihre Argumentation zu begründen. Hansons Ansicht nach gab es damals einen Konflikt zwischen zwei grundsätzlich unterschiedenen Gruppen in Jerusalem, die sich auf die Stellung in der religiösen Hierarchie beziehen, einer „visionary group“ und einer „hierocratic group“. *Wanke* hingegen nimmt an, dass es zu jener Zeit einen Konflikt zwischen „the rigoristic groups“ und „the less strict groups“ gab. Im Vergleich damit behauptet *Berquist* gegen die Ansicht von *Hanson*: „The resultant conflict is not a struggle between hierocrates and visionaries“⁶¹. Darüber hinaus vertritt *Berquist* die Meinung, dass es in Jerusalem drei Gruppen von Menschen gab: die priesterlichen Einwanderer, die sich für den zweiten Tempel interessierten, die politischen Einwanderer, die sich nach den Interessen des Perserreiches ausrichteten, und zuletzt die im Land Einheimischen. Wie bereits oben erwähnt sind bislang solche Forschungen, die sich mit unterschiedlichen religiösen Strömungen und Gruppenbildungen in der nachexilischen jüdischen Gemeinde beschäftigen, in ihren Ergebnissen umstritten. Es besteht aber kein Zweifel, dass es zu jener Zeit einen Konflikt in der jüdischen Gemeinde in Jerusalem gab, der sich auch in Gruppenbildungen niederschlug.⁶²

Es steht jedoch außerhalb meines Interesses zu klären, ob die Anzahl der Gruppierungen in der Gemeinde zu dieser Zeit aus lediglich zwei bestand oder ob es mehr waren. Es lässt sich jedenfalls nicht leugnen, dass die Lage in der jüdischen Gemeinde

⁶⁰ JON L. BERQUIST, *Judaism*, 1995, 95.

⁶¹ JON L. BERQUIST, *Judaism*, 1995, 79.

⁶² Vgl. LESTER L. GRABBE, *Judaism from Cyrus*, 1992, 144.

spannungsgeladen war. Was ich anhand der Bücher Tritojesaja und Maleachi herauszufinden versuche, ist, ob der zweite Tempel die Ursache für einen Konflikt in der jüdischen Gemeinde bilden könnte. Wenn dem so ist, ist des weiteren zu klären, welche Meinung die Verfasser der Schriften von Tritojesaja und Maleachi vertreten und welche Erwartungen an den zweiten Tempel sie haben.

Um mit der vorliegenden Arbeit weiter zu fahren, soll zunächst die Auswahl der Texte begründet werden. Danach möchte ich bei der Exegese der Texte mit den üblichen exegetischen Methoden mein Augenmerk auf *ein* Thema konzentrieren, nämlich auf den Tempel, der im Text sowohl von Tritojesaja als auch von Maleachi vorkommt.

1.2 Fragestellung und Textauswahl

Um die Konstellation der Verhältnisse am Tempel in der persischen Zeit zu rekonstruieren, muss man an erster Stelle darauf achten, von wem, womit und zu welchem Zweck der Tempel wieder aufgebaut wurde. Esra 6,3 möchte ich als Beispiel dafür anführen.

„Im Jahr eins des Kyros, des Königs, erließ Kyros, der König, einen Befehl: Das Haus des Gottes in Jerusalem betreffend: Das Haus soll gebaut werden als eine Stätte, an der man Schlachtopfer darbringt, und seine Fundamente sollen erhalten werden, [...]“

Der zweite Tempel wird von einem persischen König durch seinen Befehl mit seinen Fundamenten wieder aufgebaut. Wenn der Tempel ein Ort für den Kult ist, dann stellt sich als nächste Frage, was innerhalb des Tempels ist. Die Antwort darauf ist nicht schwer: Im Tempel befindet sich eine Kulthandlungsperson, die einen Kult ausübt, also ein Priester, dazu kommt ein Laie, der ein Opfer darbringt, sowie eine Opfergabe. Zur Rekonstruktion bestimmter Konstellationen am Tempel ist es deshalb wichtig, diese Themen zu untersuchen.

Die Texte von Tritojesaja und Maleachi lassen sich unter dem Gesichtspunkt behandeln, dass man die eben erwähnte Bestimmung des Tempels zugrunde legt. Dazu werden im Folgenden diejenigen Texte untersucht, bei denen *miteinander* vom Tempel, vom Kult, dem Priester oder demjenigen, der Opfer darbringt, die Rede ist, um so herauszufinden,

mit welcher Konstellation am Tempel in persischer Zeit gerechnet werden kann. Bisher ist noch kein Versuch gemacht worden, die Texte unter dem Gesichtspunkt zu behandeln, dass in ihnen diese Themen zusammen vorkommen.

In diesem Zusammenhang und unter diesem Gesichtspunkt werden die Texte Jes 56,1-8; 66,1-6.18-21; Mal 1,6-2,9 und Mal 2,17-3,5 für die vorliegende Arbeit ausgewählt, um zu einem Verständnis der »Erwartungen« an den Tempel zu gelangen.

Das Wort »erwarten« wird in diesem Zusammenhang in dem weiten Sinn gebraucht, wie ihn die folgende Definition des Wörterbuches⁶³ zeigt:

1. dem als gewiss vorausgesetzten Eintreffen einer Person oder Sache mit einer gewissen Spannung entgegensehen 2. a) für wahrscheinlich halten, mit etwas rechnen; b) erhoffen, sich versprechen

Anhand des Worts »Erwartung« in einem solchen allgemeinen Sinn können m. E. in den beiden Büchern von Tritojesaja und Maleachi sowohl neutral Vorstellungen, die in Bezug auf zukünftige Entwicklungen bestehen, ferner vorausschauende Vermutungen als schließlich auch die Wünsche dieser Verfasser bzw. der Redaktoren der betreffenden Schriften untersucht werden.

Die folgende Untersuchung geht in drei Hauptschritten vor. In den beiden ersten Hauptteilen (2 und 3) werden die oben erwähnten Texte aus Tritojesaja und Maleachi im Einzelnen exegetisch untersucht. Dabei wird einer Reihe von Fragestellungen nachgegangen, die sich bei der Lektüre der Texte ergeben. Solche Fragen sind etwa: Waren die Fremden, die sich JHWH angeschlossen haben (Jes 56,6), als Kultpersonal tätig? Wenn möglich, kann man dann Vermutungen darüber anstellen, in welchem Status sie beim Tempel arbeiteten? Warum wird der Tempel als Bethaus bezeichnet (Jes 56,7)? Nach Mal 1,10 wollte JHWH wegen des unreinen Kultbetriebs die Tür (des Tempels) verschließen: Warum und in welchem Sinn wird diese Ausdrucksweise verwendet? Warum will JHWH den Priestern den Kot ihrer Feste ins Angesicht werfen (Mal 2,3)? Wer wird von JHWH als Priester und Leviten ausgewählt (Jes 66,21)? Und könnte man aufgrund dieser Ankündigung sagen, dass JHWH kein Wohlgefallen an demjenigen mehr hatte, der bereits als Priester zur Verfügung stand? Kann man begründete Mutmaßungen darüber anstellen, worauf dieser Vers anspielt? Was bedeutet

⁶³ Duden Deutsches Universalwörterbuch, ⁵2003, 492-493.

der »Levi-Bund« (Mal 2,8)? Nach Mal 3,3 wird JHWH die Söhne Levi reinigen. An dieser Stelle begegnet zum einzigen Mal im Alten Testament die Wurzel טהר gemeinsam mit der Bezeichnung בני־לוי.⁶⁴

Nach der exegetischen Behandlung dieser Fragen anhand der einzelnen Texte ist es unerlässlich, in einem weiteren Hauptteil (4) die unterschiedliche Terminologie für den Tempel, wie z.B. היכל, מקום, יהוה, בית תפילה, בית קדוש, הר קדוש usw., zu behandeln. Damit soll die Frage beantwortet werden, ob eine derartige Terminologie eine Entwicklung bzw. eine Änderung des Tempelbegriffs, wie er in beiden Texten vorkommt, widerspiegelt.

Aus dieser Untersuchung soll schließlich die Folgerung gezogen werden, mit welcher Absicht die Verfasser von Tritojesaja und Maleachi die Texte formulieren und was ihr Wunsch bezüglich des Tempels und der Kulthandlungspersonen ist (5).

1.3 Zur Methode der Untersuchung

Wenn man voraussetzt, dass die gewählten Texte von Tritojesaja und Maleachi, wie oben ausgeführt, als Texte der persischen Epoche zu verstehen sind, kann man Vermutungen darüber anstellen, welche gesellschaftliche Atmosphäre zu dieser Zeit bestand. Denn diese schlägt sich an verschiedenen Stellen dieser Texte nieder, die sich auf den Tempel und die Kulthandlungspersonen beziehen und an denen auf sie hingewiesen wird. Zur Untersuchung bediene ich mich neben den üblichen exegetischen Fragestellungen der sozialgeschichtlichen Methode im folgenden Sinn. *R. Kessler* definiert, dass die neuere sozialgeschichtlich orientierte Exegese nicht nur nach dem »Sitz im Leben« fragt, wie das schon die ältere Formgeschichte tat, sondern nach *Interessen*, die sich in den Texten niederschlagen.⁶⁵ Mit dieser Methode kann man nicht nur feststellen, welche Interessen sich in den Texten zeigen, sondern auch umgekehrt erkennen, wie die religiösen Auffassungen, die in den Texten zum Vorschein kommen, ihrerseits auf die damalige gesellschaftliche Entwicklung zurückwirken.⁶⁶

⁶⁴ In Num 8,6f.15.21 findet sich zwar ähnlich wie in Maleachi 3,3 die Vorstellung vom Reinigen. Aber da wird nicht die Bezeichnung »בני־לוי«, sondern »הלויים« verwendet..

⁶⁵ RAINER KESSLER, Sozialgeschichte, 2006, 12.

⁶⁶ RAINER KESSLER, Sozialgeschichte, 2006, 12.

2. Tritojesaja

2.1 Jes 56,1-8

2.1.1 Auseinandersetzung mit der Abgrenzung des Stückes

Mit der Frage der Einheitlichkeit von Jes 56,1-8 haben sich viele Ausleger beschäftigt. Nach *Elliger* ist V.1-2 „eine prophetische »Mahnrede« in Form eines »Botenspruches« und eines daran angeschlossenen Segensspruchs“⁶⁷. In seiner Studie »Die Einheit des Tritojesaja« aus dem Jahre 1928 hält er V.3-8 für einen Zusatz. Es wird aber kein Beleg dafür angeführt, warum die Verse ein Zusatz sein sollen. Drei Jahre später versucht *Elliger*, in einem Aufsatz seinen Standpunkt zu begründen. Demnach sprechen folgende Gründe dafür, in V.3-8 einen Zusatz zu sehen:

„1. Das Stück [sc. Jes 56,3-8] ist Prosa; die echten Stücke des Trtjes. sind sämtlich metrisch gegliedert. 2. Satzkonstruktionen wie 56 4f. und 56 6f. kommen im ganzen Trtjes. nicht vor. 3. Der Sprachgebrauch weicht trotz einiger Anklänge - der Verfasser zitiert in v. 6b α 56 2b α , in v. 4a γ 56 12b β - an verschiedenen Stellen von dem Trtjes.s ab; z.B. בְּיַהֲנֹכַר 56 3 mit Artikel, wie auch 56 6 dagegen nicht 60 10 61 5 62 8. בְּדֵל hi. 56 3 trs. mit מעל; 59 2 intr. mit בֵּין־לְבֵין.

י שְׁמַר אֶת־שְׁבַתְתִּי 56 4 das Objekt im Plural (ezechielisch!); Trtjes. gebraucht 56 2 den Singular. Nur 56 6 hat auch der Verfasser des Zusatzes den Singular; aber warum? Weil er 56 2 zitiert. Ein deutliches Zeichen für verschiedene Verfasserschaft! ברִית 56 4 lex; 61 8 die Gnade Gottes. 4. Ein richtiges Empfinden leitet Budde, wenn er meint: „Vielleicht ist v. 2, der sich schon durch seine beschauliche Fassung fremdartig abhebt, Glosse; jedenfalls ergibt die unmittelbare Verbindung von v. 1 mit v. 3 einen besseren und kräftigeren Sinn“. Nur ist v. 2 als Schluß von 56 1f. ganz in Ordnung; v. 3ff. ist eben Zusatz!“⁶⁸

Im Gegensatz dazu ist nach *Volz* V.1f ein Zusatz. Er stellt fest, dass „die Verbindung von V.1f mit dem Brief“⁶⁹ [sc. Jes 56,3-8] sehr locker ist, und V.2 im Unterschied vom prosaischen Brief eine gut gebaute Strophe mit zwei Doppelzeilen“⁷⁰ sei. *W. Kessler* unterteilt den Abschnitt in VV. 1.2-7.8⁷¹. Seiner Ansicht nach bilden ausschließlich V. 1 und 8 die ursprünglichen Worte. *Sekine* dagegen betrachtet Jes 56,1-5 als das

⁶⁷ K. ELLIGER, Die Einheit, 1928, 6.

⁶⁸ K. ELLIGER, Der Prophet Tritojesaja, 1931, 140.

⁶⁹ Volz vertritt die Ansicht, dass der Abschnitt Jes 56,3-8 in Prosa abgefasst ist, und betrachtet den Abschnitt als eine Art Brief an die jüdische Gemeinde. P. VOLZ, Jesaja, 1932, 202.

⁷⁰ P. VOLZ, Jesaja, 1932, 203.

⁷¹ W. KESSLER, Gott geht es um das Ganze, 1960, 21.

ursprüngliche Stück. Seine Gründe für die Zusammengehörigkeit dieser fünf Verse lauten folgendermaßen: „1. Sowohl in v.1-3 als auch in v. 4f. handelt es sich um das Heil desjenigen, der Recht tut. 2. Indem v.3 mit der Konjunktion ו beginnt, zeigt er sich als Fortsetzung von v.1f. 3. Sowohl v.2b als auch v.4a betonen שבת in Verbindung mit שמר. 4. Sowohl v.1a als auch v.4a gebrauchen dieselbe Botenspruchformel כה אמר יהוה. 5. Sowohl v.2a als auch v.4b benutzen חזק Hiphil + Präposition ב“.⁷²

Fasst man die oben erwähnten Auffassungen zusammen, dann kann man sagen, dass ihnen zufolge der Abschnitt Jes 56,1-8 nicht das *ursprüngliche* Werk von *einem einzigen* Verfasser ist, sondern die Arbeit eines Redaktors darstellt. Die Frage, welcher Vers ein Zusatz ist, muss allerdings ungelöst bleiben. Abgesehen von den oben genannten Auslegern betrachten allerdings die meisten Forscher seit Anfang des 20. Jahrhunderts den Abschnitt als eine Einheit: so *Marti*⁷³, *Skinner*⁷⁴, *Feldmann*⁷⁵, *Glahn*⁷⁶, *Fischer*⁷⁷, *Muilenberg*⁷⁸, *Whybray*⁷⁹, *Achtemeier*⁸⁰, *Fohrer*⁸¹, *Smith*⁸², *Höffken*⁸³, *Childs*⁸⁴, *Tiemeyer*⁸⁵ und andere.

Festzuhalten ist auf jeden Fall, dass die Abgrenzung dieses Abschnitts eindeutig ist und er sich deutlich von dem vorangehenden und darauf folgenden Text unterscheidet.⁸⁶

Um die Erwartungen an den Tempel in der Perserzeit zu verstehen, stelle ich die Frage: Was befindet sich in dieser Zeit im Tempel? Man kann davon ausgehen, dass es im Tempel Kultpersonal,⁸⁷ Opfertgaben auf einem Altar und Menschen, die ein Opfer darbringen, gab.

⁷² S. SEKINE, Die Tritojesajanische Sammlung, 1989, 40.

⁷³ K. MARTI, Jesaja, 1900, 362-365.

⁷⁴ J. SKINNER, Isaiah, 1917, 163.

⁷⁵ F. FELDMANN, Isaias, 1926, 195-199.

⁷⁶ L. GLAHN, Heimkehr, 1934, 26.

⁷⁷ J. FISCHER, Isaias, 1939, 150.

⁷⁸ J. MULENBURG, Isaiah, 1956, 652-654.

⁷⁹ R. N. WHYBRAY, Isaiah, 1975, 196-199.

⁸⁰ E. ACHEMEIER, The community, 1982, 31f.

⁸¹ GEORG FOHRER, Erzähler, 1988, 158.

⁸² P. A. SMITH, Rhetoric, 1995, 51.

⁸³ P. HÖFFKEN, Jesaja, 1998, 183.

⁸⁴ BREVARD S. CHILDS, Isaiah, 2001, 454.

⁸⁵ LENA-SOFIA TIEMEYER, Priestly Rites, 2006, 79.

⁸⁶ L. RUSZKOWSKI, Volk und Gemeinde, 2000, 129.

⁸⁷ THOMAS HIEKE, Esra, 2005, 132, betrachtet im Anschluss an Esra 7,24 den Priester, den Leviten, den Sänger, den Torwächter und die Tempeldiener »נתנינים« als das Kultpersonal; Vgl. H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel, 2008, 418, 464.

In V. 6a heißt es nun aber: „Und die Fremden, die sich dem HERRN anschließen, um ihm zu dienen und um den Namen des HERRN zu lieben, um ihm Diener zu sein, [...]“.

Worum geht es an dieser Stelle? Worauf wird an dieser Stelle angespielt? In Jes 56,3.6 handelt es sich um den „Fremden, der sich dem Herrn anschloss“. Auch in V.7 geht es um die „Fremden, die sich dem Herrn anschließen“. Sie sind hier Opfergeber. In V.7 heißt es wörtlich: „sie [sc. die Fremden] werde ich zu meinem heiligen Berg bringen, und in meinem Bethaus werde ich sie erfreuen. Ihre Brandopfer und ihre Schlachtopfer werden ein Wohlgefallen sein auf meinem Altar, denn mein Haus soll Bethaus genannt werden für alle Völker“.

Daraus ergibt sich als weitere Frage: Warum wird der Tempel als Bethaus bezeichnet? Auffällig ist, dass es in diesem Text nicht um das Kultpersonal geht. Allerdings lässt es sich doch als wahrscheinlich nahelegen, warum es nicht vorkommt.

2.1.2 Datierung

Um diesen Fragen näherzukommen, muss ich die Datierung des Textes bestimmen. Die Meinungen der Forscher über die Entstehungszeit des Textes gehen von der persischen Zeit bis in die hellenistische Zeit auseinander. *Steck*⁸⁸ spricht sich dafür aus, dass der Text aus der hellenistischen Epoche stammt. *Berges* kritisiert dies damit, dass „dafür die archäologische und historische Evidenz nicht gegeben“⁸⁹ sei. Nach *Duhm*⁹⁰ ist Jes 56-66 kurz vor der Wirksamkeit des Nehemia, und zwar in Jerusalem, geschrieben. *Fischer* erhebt dagegen, dass der Text um 450 zu datieren ist, den Einwand, dass „sich nirgends eine klare Aussage bezüglich des Bestehens des zweiten Tempels findet“⁹¹. Deswegen hält er den Text für in der Zeit zwischen 536-520 entstanden und datiert die Entstehung des Textes kurz *vor* dem Wiederaufbau des zweiten Tempels.

Um das Problem bezüglich der fremden Proselyten zu lösen, plädiert *Glahn* dafür, dass der Text vor dem „Zeitpunkt des Aufbruchs von Babylon, in der Zeit zwischen Kyros' Freiheitsmanifest im Sommer 538 bis zu dem Aufbruch im Frühling 537“⁹², anzusetzen

⁸⁸ O. H. STECK, *Der Abschluß*, 1991, 29f. 95.

⁸⁹ U. BERGES, *Jesaja*, 1998, 481.

⁹⁰ BERNHARD DUHM, *Jesaja*, 1892, 13-14.

⁹¹ J. FISCHER, *Isaias*, 1939, 25.

⁹² L. GLAHN, *Heimkehr*, 1934, 30.

sei. Er nimmt zudem an, dass Jes 56,1-8 eine Sicht in die kommende Zeit enthält; vor allem V. 5 und 7 verstand er als eine Aussage über die vergegenwärtigte Zukunft: „Gegen den vorexilischen Ursprung spricht nicht wesentlich, dass in V. 5 und 7 von Tempel, Bethaus, heiligem Berg, Altar und Opfern gesprochen wird, da dies alles proleptisch sein kann, so wie wenn Dtj. vorausgreifend zu Jerusalem spricht, als ob es schon wiederaufgebaut wäre“⁹³.

Gegen diese Auffassung muss man aber die Frage stellen, ob es wahrscheinlich ist, dass „mein Haus“ [sc. das Haus JHWHs] ein »Bethaus« genannt wird, wenn gar kein Tempel vorhanden ist. Nur unter der Voraussetzung, dass der zweite Tempel existiert, kann er »Bethaus« heißen. Daher ist auszuschließen, dass der Text *vor* dem Wiederaufbau des Tempels zu datieren ist. An dem Wort »Bethaus« entscheidet sich in der Tat, ob dieser Text *vor* dem Wiederaufbau des Tempels oder *nach* dem Wiederaufbau des Tempels entstanden ist.

Pauritsch knüpft bei der Datierung des Textes an die Wiederherstellung des Tempels an, und zwar so, dass er die Wiederherstellung und die im Text behandelte Frage unmittelbar miteinander verbindet. Seine Begründung ist folgende: „kurz nach der Fertigstellung des Jerusalemer Tempels waren die Fragen der Jahwezugehörigkeit am aktuellsten und angesichts der sich konstituierenden Kultgemeinde die Jes 56,3ff. auslösenden Fragen am dringlichsten“⁹⁴. Ich stimme seinem Urteil zu und finde auch, dass die Wendungen »בביתי« (,in meinem Haus‘) in 56,5a, »אל־הר קדש« (,zum heiligen Berg‘) in 56,7, »בבית תפלתִי« (,in meinem Bethaus‘) in 56,7 »בית־תפלה« (,Bethaus‘) in 56,7 auf die Datierung nach der Wiederherstellung des Tempels hinweisen. Somit schlage ich vor, für die Datierung dieses Textes als *terminus a quo* das Jahr 515 v. Chr. anzusetzen.

2.1.3 Der Fremde als Kultpersonal

Wenn der Text kurz nach dem Wiederaufbau des Tempels anzusetzen ist, gehört er in die persische Zeit. Dies kann man an V. 6 und 7 erkennen. In V. 6 kommen die Wurzeln שרת (dienen) und עבד (Diener) jeweils einmal vor. Die Wurzel שרת wird meist von den

⁹³ L. GLAHN, Heimkehr, 1934, 29.

⁹⁴ K. PAURITSCH, Die neue Gemeinde, 1971, 46f.

Priestern und Leviten als Verwaltern des Kults für JHWH gebraucht. Zu den zwei Worten führt *Ruszkowski* aus: „Beide Begriffe für »dienen«, lassen an kultische Dienste denken. Dabei ist auch ein Dienst beim Opferkult möglich“⁹⁵. Daraus leitet sich die Frage ab, ob die Fremden, die sich JHWH angeschlossen haben, selbst als Kultpersonal galten oder eine Rolle unter ihm spielten.

Jes 56,1-8 selbst spricht nicht ausdrücklich von Kultpersonal. Diejenigen, die sich in früh-nachexilischer Zeit im Kult betätigten, werden in Esra 2 (Par. Neh 7) angeführt. Die Rückkehrer aus Babel sind Priester, Leviten, Tempelsänger, Torwächter, נתינים (*N^etînîm*) und „Nachkommen der Knechte Salomos“. Im Blick auf „die Fremden, die sich JHWH anschlossen“ (Jes 56,3.6), ist dabei die Gruppe der נתינים (*N^etînîm*) von besonderem Interesse. Es ist deshalb nötig, zunächst ihren Status zu klären.

Es gibt vier Möglichkeiten, נתינים (*N^etînîm*) zu übersetzen: »Tempelsklave«⁹⁶, »Tempeldiener«⁹⁷, »Gegebene«⁹⁸ und unübersetzt nur in Umschrift der hebräischen Schrift »נתינים (*N^etînîm*)«⁹⁹. Einige Ausleger¹⁰⁰ behaupten, dass der Begriff »נתינים (*N^etînîm*)« zur Bezeichnung von Tempelsklaven sowohl in der vorexilischen Zeit als auch in der nachexilischen Zeit diene. *Weinberg* stimmt der Auffassung zu, dass sie nicht zum Kultpersonal gehören: „Jedenfalls enthält das Verzeichnis der Mitglieder der nachexilischen Gemeinde keine Hinweise auf eine Zugehörigkeit der *n^etînîm* [...] zum nachexilischen Priestertum und Tempelpersonal“¹⁰¹. In Esra 2,70 (Par. Neh 7,72) steht »נתינים (*N^etînîm*)« an der letzten Stelle der Rangliste, der hauptsächlich den nichtpriesterlichen Teil der Gemeinde umfasst. *Weinberg* stellte deshalb fest, dass sie

⁹⁵ L. RUSZKOWSKI, *Volk und Gemeinde*, 2000, 139; vgl. P. A. SMITH, *Rhetoric*, 1995, 58.

⁹⁶ LUDWIG KÖHLER und W. BAUMGARTNER, Art. »נתינים«, HALAT, ³1995, 691; *Die Bibel nach der Übersetzung M. Luthers* (1999); Ges¹⁸, 858; dazu etwa in den Kommentaren von JACOB M. MEYERS, *Ezra*, 1965, 19, 172; H. J. GUNNENWEG, *Ezra*, 1985, 50; H. J. GUNNENWEG, *Nehemia*, 1987, 106.

⁹⁷ J. P. HEALEY, Art. »NETHINIM« ABD 4, 1992, 1085f; *Die Bibel, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* (1980); *The Holy Bible, New Revised Standard Version* (1989); *Die Heilige Schrift*, (1996); *Zürcher Bibel* (2007); *die Bibel in gerechter Sprache* (2006) übersetzt in Esra 2,43 mit „Tempelpersonal“ und in Neh 7,46 mit „Tempelbedienstete“; weiterhin in den Kommentaren von D. C. SIEGFRIED, *Ezra*, 1901, 25, 113; L. H. BROCKINGTON, *Ezra*, 1969, 61, 161; W. G. M. WILLIAMSON, *Ezra*, 1985, 35-36, 264; J. BLENKINSOPP, *Ezra*, 1988, 81, 309; JOACHIM BECKER, *Ezra*, 1990, 22, 46; THOMAS HIEKE, *Ezra*, 2005, 83, 186.

⁹⁸ *Die Bibel, Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel* (1968).

⁹⁹ *Holy Bible, The New King James Version* (1982).

¹⁰⁰ ALFRED BERTHOLET, *Die Stellung*, 1896, 51-52; ISSAC, MENDELSON, *State Slavery in Ancient Palestine*, 1942 14-17; ders., *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, 99-106, bes.105f; W. RUDOLPH, *Ezra*, 1949, 23; J.M. MEYERS, *Ezra*, 1965, 19.

¹⁰¹ J. P. WEINBERG, *N^etînîm*, 1975, 368.

„die niedrigsten Stufen der sozialen Pyramide einnahmen“¹⁰². Wahrscheinlich übersah er dabei, dass in Neh 11 neben den Zuwandererlisten von Esr 2 par. Neh 7 zusätzlich eine Besiedlungsliste der Heiligen Stadt Jerusalem vorliegt. Zwar zeigt sich in V. 3 eine hierarchische Gliederung: Israeliten, die Priester, Leviten, נתינים (*N^etînim*) und die Nachkommen der Knechte Salomos. In der ab V. 4 folgenden Namensliste erscheint aber eine andere Reihenfolge: Israeliten, die Priester, Leviten, Torwächter, נתינים (*N^etînim*) und Sänger. In diesem Fall stehen die *N^etînim* nicht auf der niedrigsten Stufe der sozialen Pyramide.

Gegen eine solche Abwertung der *N^etînim* spricht auch die Tatsache, dass die *N^etînim* nirgends im Alten Testament als Tempelsklaven betrachtet werden. Sie kommen sogar als »נתינים (*N^etînim*)« innerhalb der Liste von Esra 2 (V. 43-54) vor. Als Gruppe, die im Zensus beinhaltet ist, ist sie ein Teil der Versammlung »קהל« (Esra 2,64). Diejenigen, die der Versammlung nicht angehören, kommen erst ab V. 65 vor.¹⁰³ Wenn die *N^etînim* Sklaven wären, wäre es völlig belanglos für sie, eine Opfergabe am Jerusalemer Tempel darzubringen.

Des Weiteren kommt in Esra 8,17 die Bezeichnung als נתינים (*N^etînim*) für den Bruder eines Vorstehers vor:

„und gab ihnen Anweisung für Iddo, das Haupt in der Ortschaft Kasifja, und ich legte ihnen die Worte in den Mund, die sie zu Iddo und seinem Bruder, den Tempeldienern in der Ortschaft Kasifja, sagen sollten, damit man uns Diener für das Haus unseres Gottes bringen würde“¹⁰⁴.

Demnach sind die נתינים (*N^etînim*) die Brüder von Iddo. Es ist also zu vermuten, dass Iddo einer der נתינים (*N^etînim*) ist.¹⁰⁵ Sind sie also die Brüder von ihm, dem Vorsteher, dann besteht kein Anlass zu der Annahme, dass sie Sklaven sind.

¹⁰² J. P. WEINBERG, *N^etînim*, 1975, 371.

¹⁰³ B. A. LEVINE, *The Netînim*, 1963, 207-212.

¹⁰⁴ Im masoretischen Text steht das *Ketib* נתינים (*N^etînim*), das als *Qere* נתינים (*N^etînim*) gelesen werden soll; es wird als Partizip Passiv übersetzt. Außerdem lesen LXX und Vulgata ואחיו »und seine Brüder« statt אחיו »sein Bruder«.

¹⁰⁵ L. H. BROCKINGTON, *Ezra*, 1969, 101; dagegen W. G. M. WILLIAMSON, *Ezra*, 1985, 113; H. J. GUNNENWEG, *Ezra*, 1985, 148.

Weiterhin heißt es von den *N^etînîm*, dass sie an einem bestimmten Ort, nämlich dem עפֿל (*‘ōpāl*), wohnen (Neh 3,26; 11,21). Dann liegt es nahe, dass solche Personen auch ein Haus besitzen (Neh 3,31), was mit dem Status als Sklaven nicht zusammenpasst.

Letztendlich wird drittens in Esra 7,24 die Steuerfreiheit des Kultpersonals angeführt. Sie gilt für die Priester, Leviten, Tempelsänger, Torwächter und auch die נתינים (*N^etînîm*). Weinberg liefert keine Erklärung dafür, wie man ihnen die Steuern nach Esra 7,24 nachlassen konnte, wenn sie nicht zum Tempelpersonal gehörten. Auch daraus geht hervor, dass die Terminologie in nachexilischer Zeit sie keineswegs mit Sklaven identifiziert.

Nach dieser Klärung zum Status der *N^etînîm* kehren wir zu der Frage zurück, wer die »Fremden« in Jes 56,1-8 sind. Nach Bultmann kommen die Fremden als neue Glieder Israels in Betracht, die wohl aus der Diaspora stammen. Er geht davon aus, dass der Fremde in Jes 56 ein Glied der Religionsgemeinschaft geworden ist. Unter der Bedingung seiner Beschneidung kann nach Jes 56 nämlich das Gesetz von Dtn 23,2-9, dessen Herkunft im 7. Jahrhundert anzusetzen ist, nicht mehr geltend gemacht werden. Man kann deshalb von einer Aufhebung von Dtn 23 durch Jes 56 sprechen.¹⁰⁶

Aus dem Text von Jes 56,1-8 ergibt sich deutlich, dass die Fremden entweder als neue Angehörige in der Religionsgemeinschaft oder als »Nicht-Sklaven« empfunden wurden. Denn nach Jes 56,7aα lässt JHWH die Fremden an der Freude des Tempelkultes teilhaben. An dieser Stelle kommt zwei Mal das *wāw consecutivum Perfectum* והביאותים und ושמחתים vor. Durch dieses wird „die zukünftige Folge von Handlungen oder Ereignissen“ ausgedrückt, „die unter dem Gesichtspunkt der unvollendeten Handlung [...] vorhergegangen sind“¹⁰⁷. Dass Gott sie zu seinem heiligen Berg ‚bringen‘ und sie in seinem Bethaus ‚erfreuen wird‘ (V. 7), ist dann die unmittelbare Folge davon, dass sie sich ihm angeschlossen haben (V. 6). Dies könnte, wie wir gleich sehen werden, in Babylonien der Fall gewesen sein. Falls sie dann als Tempeldiener im Tempelkult dienten, bleibt allerdings die Frage offen, welche Stellung sie beim Besorgen des Kultus hatten.

¹⁰⁶ CHRISTOPH BULTMANN, *Der Fremde*, 1992, 207-212; Vgl. HERBERT DONNER, *Abrogationsfall*, 1985, 82, 85.

¹⁰⁷ GesK, ²⁸1909, §49h.

Wenn sie, wie *Bultmann* annimmt, als neue Glieder der Jerusalemer Gemeinde in Betracht kommen, haben sie möglicherweise keine mit »JHWH« zusammengesetzten Namen. Wir können vermuten, dass die »nichthebräischen« Namen in der Liste von Esra 2,43-58 (par. Neh 7,46-56) aus der Gola stammen. In dieser Liste überrascht nämlich, dass im Onomastikon der *N^etînîm* auffallend viele fremdländische, nichthebräische Namen vorkommen.¹⁰⁸ In diesem Zusammenhang hat *Weinberg* die Feststellung gemacht, dass solche Namen ca. 68% des Onomastikons der *N^etînîm* ausmachen.¹⁰⁹ Nach *Levine* waren sie keine Tempelsklaven, sondern hatten den Status von »free guildmen« für den Kult.¹¹⁰ Verbinden wir die Beobachtung zu den fremdländischen Namen eines Großteils der *N^etînîm* in der Liste von Esra 2,43-58 (par. Neh 7,46-56) mit der Rede von den »Fremden« in Jes 56,1-8, dann ist auszuschließen, dass es zwischen den נְתִינִים (*N^etînîm*), die meistens nicht-hebräische Namen haben, und den Fremden in Jes 56,3 keinerlei Beziehung gibt. Vielmehr ist gut denkbar, dass die Fremden in Jes 56,6-7 als Angehörige des Kultpersonals eine Verrichtung beim Kultus ausführten.¹¹¹

2.1.4 Ein neuer Name für den zweiten Tempel: »Bethaus«

Es ist auffallend, dass das Wort »Bethaus« außer an dieser Stelle sonst nicht im Alten Testament begegnet, dafür in V. 7aα und 7bα gleich zweimal. Bei der Bezeichnung des Tempels als בית תפילה in 56,7 ist zwar derselbe Tempel gemeint, der in 66,20 als

בית יהוה bezeichnet wird. Aber durch die andere Terminologie wird in 56,7 eine andere Funktion des Tempels betont. Warum also wird in Jes 56,7 dieser Ausdruck בית תפילה verwendet? *Sekine* behauptet, dass der „Ausdruck [...] absichtlich in der gleichen Bedeutung betont“ werde.¹¹² Er erklärt aber nicht mehr, mit welcher Absicht die jeweils andere Terminologie an beiden Stellen verwendet wurde. Nach *Westermann* gab es während der exilischen Zeit keine Möglichkeiten für den Opferkult. Also sei das Wortelement für den Gottesdienst beherrschend geworden. Wegen des nichtvorhandenen Kultbetriebs in den Exulantenkolonien, so legt er dar, sei der Tempel

¹⁰⁸ W. RUDOLPH, *Esra*, 1949, 23; B. A. LEVINE, *The Netînîm*, 1963, 208.

¹⁰⁹ J. P. WEINBERG, *N^etînîm*, 1975, 362.

¹¹⁰ B. A. LEVINE, *The Netînîm*, 1963, 208.

¹¹¹ Vgl. AUGUST KNOBEL, *Jesaja*, 4¹⁸⁷², 458.

¹¹² S. SEKINE, *Die Tritojesajanische Sammlung*, 1989, 41.

schließlich »Bethaus« genannt worden.¹¹³ Aber in Jes 56,7aß handelt es sich eindeutig um Opfer und Altar. Deshalb ist es nicht überzeugend, dass der Tempel seinen neuen Namen gerade wegen des Wegfalls des Opferkults erhalten habe.

In dem Kommentar Westermanns wird zudem dargelegt, dass תפילה nicht mehr seine spezifische Bedeutung »Flehen« habe, sondern die allgemeine Bezeichnung für das Gebet geworden sei.¹¹⁴ Doch anders als bei Westermanns Vorstellung könnte es durchaus sein, dass תפילה auch in der frühnachexilischen Zeit eine bestimmte Bedeutung hat. Die diesbezügliche Stelle kommt in Esra 6 vor:

„Und was sie benötigen an Jungtieren und Widdern und Lämmern für Brandopfer für den Gott des Himmels, an Weizen, Salz, Wein und Öl, soll ihnen nach dem Geheiß der Priester in Jerusalem gegeben werden, Tag für Tag, ohne Nachlässigkeit, damit sie dem Gott des Himmels beschwichtigende Opfer darbringen und für das Leben des Königs und seiner Söhne beten“ (Esr 6,9-10).

Die Frage nach der Historizität dieses Texts ist noch umstritten. Nach *Blenkinsopp* ist auszuschließen, dass die persische Steuer für den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem benutzt wird.¹¹⁵ *Knowles* vertritt die Meinung, dass der Tempel in Jerusalem finanziell von der persischen Regierung eigentlich kaum unterstützt wurde. Vielmehr förderten ihn die Anhänger im Land:

„ [...] it is probable that the temple received its main source of funding from the regularized donations of a fairly large number of local adherents and possible that it was also the tax depot for the entire population of Yehud. [...] it seems most likely that the building and ongoing maintenance of the Jerusalem temple were primarily funded by the tithes and offerings from its adherents in Yehud“¹¹⁶.

Unter Berufung auf diesen Vers Esra 6,9-10 stellt *Gunneweg* fest, dass das persische Reich die Wiederherstellung von Tempel und Kult in Jerusalem gestattete und anordnete.¹¹⁷ Dazu liegt ein Beleg mit Bezug auf den persischen König vor, der sogenannte Kyros-Zylinder:

„Alle Götter, die ich in ihre Städte hineingebracht hatte, mögen Tag für Tag vor Bel und Nebo Verlängerung meiner Lebenszeit befürworten, Worte zu meinen Gunsten äußern und zu Marduk,

¹¹³ CLAUS WESTERMANN, *Jesaja*, 31976, 251.

¹¹⁴ CLAUS WESTERMANN, *Jesaja*, 31976, 251.

¹¹⁵ J. BLENKINSOPP, *Ezra*, 1988, 127: „Darius may conceivably have required that the day-to-day operation of the temple be financed out of satrapal revenues, but it is highly unlikely that the subsidy would be practically on demand“.

¹¹⁶ MELODY D. KNOWLES, *Centrality practiced*, 2006, 119f.

¹¹⁷ H. J. GUNNEWEG, *Ezra*, 1985, 110.

meinem Herrn, sprechen: »Für Kyros, den König, der dich verehrt, und Kambyses, seinen Sohn, [...] die Königsherrschaft«¹¹⁸.

Mit diesem Beleg liegen äußere Beweise¹¹⁹ für die persische Epoche vor, die die Fürbitte für die Herrschenden beinhalten. Der babylonische Kult wird ohne Brandopfer betrieben, und es lässt sich sogar bezweifeln, dass der persische König den jüdischen Opferterminus נִיחֻוּתָּיִן /hebr. נִיחֻוּתָּיִן in V.10 gekannt hat.¹²⁰ Demnach wäre es unwahrscheinlich, dass der persische König jüdische Opferregelungen festlegt. Doch liegt andererseits der sog. Passa-Papyrus aus Elephantine vor, in dem die Perser im Detail einen fremden Kult regelten. Es kann zwar sein, dass die Erzählung die finanzielle Unterstützung der persischen Regierung zum Tempelbau und zur Opferhandlung in Esra 6 übertreibt.¹²¹ Man kann sich aber nicht vorstellen, dass die persische Regierung gar keine finanzielle Hilfe für den Wiederaufbau des Tempels gegeben hat. Im Ergebnis also besteht m. E. kein Zweifel an der Historizität dieses Texts.¹²²

Die in Esr 6,9 erwähnten Opferunterstützungen umfassen alle Elemente, die für Brandopfer im wiederaufgebauten Tempel benötigt wurden. Die tägliche Opfergabe soll den Priestern, die dem persischen Reich unterstehen, entrichtet werden. Die Priester bringen dem Himmelsgott wohlriechende Opfer dar und tun für das Leben des Königs und seiner Söhne Fürbitte. Strittig ist, ob die Fürbitte für einen König am Jerusalemer Tempel in königlicher Zeit praktiziert wurde. *Steinhilber* hat sich mit dem Problem befasst. Seine Untersuchung der Sache geht von dem Hintergrund der Texte in den Psalmen, d.h. ihrem Sitz im Leben, aus.¹²³ Er stellt ohne zu zögern fest, dass die Fürbitte für den Herrscher seit der Spätzeit des Königs Hiskia (nach 702 v. Chr.) im Jerusalemer Tempel praktiziert worden sei.¹²⁴ *Hieke* behauptet, dass „die Fürbitte für den (fremden) Herrscher und sein Haus eine verbreitete altorientalische und biblische

¹¹⁸ OTTO KAISER (Hrsg.), TUAT Bd.1, 1985, 410.

¹¹⁹ Vgl. MARKUS GEORG STEINHILBER, *Die Fürbitte*, 2010, 90-104.

¹²⁰ Vgl. J. BLENKINSOPP, *Ezra*, 1988, 127; D. EDELMAN, *The Origins*, 2005, 190.

¹²¹ Vgl. MELODY D. KNOWLES, *Centrality practiced*, 2006, vertritt folgende Ansicht: „Although the book of Ezra emphasizes generous imperial support for the temple, such support is difficult to take at face value given the evidence for the local funding of cults throughout the empire“ (Zitat 119).

¹²² Vgl., K. GALLING, *Ezra*, 1954, 9; JÜRGEN KEGLER, *Die Fürbitte für den persischen Oberherrn*, in: ULRIKE BAIL, RENATE JOST (Hrsg.), *Gott an den Rändern*, 1996, 74f.; JOACHIM SCHAPER, *Priester und Leviten*, 2000, 67; MARKUS GEORG STEINHILBER, *Die Fürbitte*, 2010, 88-89. Anders dagegen D. EDELMAN, *The Origins*, 2005, 188-190; LESTER L. GRABBE, *Ezra*, 2009, 131-132.

¹²³ MARKUS GEORG STEINHILBER, *Die Fürbitte*, 2010, 21-38.

¹²⁴ MARKUS GEORG STEINHILBER, *Die Fürbitte*, 2010, 55.

Gepflogenheit sei“¹²⁵. Um seine Argumentation unter Beweis zu stellen, werden lediglich vier Stellen (Esra 7,23; Jer 29,7; Bar 1,10-11; 1Makk 7,33) angeführt. Zwar beziehen sich drei der Stellen (Esra 7,23; Bar 1,10-11; 1Makk 7,33) auf den zweiten Tempel und hängt nur die Stelle Jer 29,7 mit dem ersten Tempel zusammen. Es ist also nicht leicht zu sagen, ob die Fürbitte für einen König vom ersten Tempel ausging, zumal die auf den ersten Tempel bezügliche Stelle, nämlich Jer 29,7, nicht die Fürbitte für den König beinhaltet, sondern die für die Stadt, in der die Exilierten wohnten. Nach *Heltzer* beginnt das Fürbittengebet für einen König erst mit dem zweiten Tempel: „It is possible that from here [sc. 515 v. Chr.] we have the beginning of the Jewish religious tradition of the prayer for the health and life of the ruler of the country“¹²⁶.

Falls man, wie *Heltzer* behauptet, das Gebet für das Leben des Königs im zweiten Tempel tätigt, dann hat das »Flehen« für den König eine eigentümliche Bezeichnung. Wenn man wie *Steinhilber* annimmt, dass die Fürbitte für den König nicht nur im zweiten, sondern auch schon im ersten Tempel besteht, dann lässt sich dennoch zwischen dem ersten Tempel und dem zweiten Tempel ein Unterschied feststellen. Wer nämlich vor Gott im ersten Tempel die Fürbitte für den König hält, ist undeutlich. Dahingegen wird im zweiten Tempel mit Sicherheit angesprochen, wer vor Gott für den König betete (Esra 6,10): Es war der Priester, der vom Hof in seinem Opferbetrieb unterstützt wurde. Wenn die Fürbitte für den König schon im ersten Tempel ausgeübt wurde, dann wurde keine Opfergabe zugunsten des Herrschers dargebracht.¹²⁷ Dagegen wird in persischer Zeit zum Fürbittengebet für den König eine Opfergabe dargebracht. Der zweite Tempel ist einerseits eine Stätte, wo man den Kult betreibt, andererseits ein Ort, an dem man betet.

Mit welcher Absicht also wird der Tempel in der nachexilischen Zeit als Bethaus bezeichnet, während man ihn in vorexilischer Zeit noch nicht ein Bethaus nannte? Wichtiger als die offene Frage, ob das Fürbittengebet in vorexilischer Zeit praktiziert wurde, ist m. E. die Tatsache, dass die Fürbitte in nachexilischer Zeit geübt wird. Es scheint, dass das Gebet im Tempel in der Perserzeit eine spezifische Rolle spielt. Man kann das Gebet im Tempel „als manifesten Ausdruck konstanter Loyalitätserweise“¹²⁸

¹²⁵ THOMAS HIEKE, *Esra*, 2005, 117.

¹²⁶ MICHAEL HELTZER, *Prayer*, 2008, 249.

¹²⁷ MARKUS GEORG STEINHILBER, *Die Fürbitte*, 2010, 36.

¹²⁸ JÜRGEN KEGLER, *Die Fürbitte für den persischen Oberherrn*, 1996, 79; vgl. MARKUS GEORG STEINHILBER, *Die Fürbitte*, 2010, 87, 97.

gegenüber dem Herrscher bezeichnen, da der Perserkönig den Wiederaufbau des Tempels teilweise finanziert. Es fällt auf, dass als neuer Name für den Tempel in Jes 56,7 nicht »Opferhaus«, sondern nur »Bethaus« gebraucht wird, obgleich im Tempel sowohl das Gebet gehalten als auch der Kult auf dem Altar wieder ausgeübt wird. Man kann also daran denken, dass durch das Gebet eine der Funktionen des Tempels hervorhoben wird. Ausdrücklich weist Jes 56,7 darauf hin, dass im Bethaus nicht nur für einen bestimmten Status bzw. eine Königsfamilie gebetet werden soll. Jeder, der von JHWH erfreut wird, geht mit seiner Opfergabe zum Tempel. Dann kann er für sich bzw. für sein Leben beten.

Zum Schluss lässt sich zusammenfassen: Wahrscheinlich zeigt sich in Jes 56,1-8, dass sich die Funktion des Tempels weiter entwickelt hat. Der zweite Tempel ist nicht nur ein Ort, an dem der (Opfer-)Kult betrieben wird, sondern auch ein Platz, an dem man beten kann oder darf. Das Gebet in der Perserzeit hat seine spezifische Bedeutung, und zwar als »Flehen« für das Leben des Perserkönigs und seiner Söhne. Die Priester, die dem persischen Reich unterstehen, beten für das Leben des Königs zusammen mit den Opfergaben. Indem aber in V. 7 der persische König gar nicht erwähnt wird, wird deutlich, dass auch diejenigen, die die Opfergaben zum Tempel bringen, für sich beten können. Außerdem vertritt Jes 56,1-8 die Vorstellung, dass die Fremden, die sich JHWH anschließen, den Kult so wie das Kultpersonal betreiben können oder dürfen.

2.2 Jes 66,1-6

2.2.1 Auseinandersetzung mit der Abgrenzung des Stückes

In zahlreichen Auseinandersetzungen wird darüber polemisiert, wie die Abgrenzung der ersten Einheit in Jes 66 beschrieben werden kann. Manche Ausleger¹²⁹ betrachten V.1-4 als einen Abschnitt. Sie sehen eine Zäsur zwischen den Versen 4 und 5. Dabei wird gelegentlich sogar V. 5 als eine unabhängige Passage behandelt,¹³⁰ weil mit dem

¹²⁹ BERNHARD DUHM, Jesaja, 1892, 449ff; K. ELLIGER, Tritojesaja, 1931, 132f; L. GLAHN, Heimkehr, 1934, 98ff; J. FISCHER, Isaias, 1939, 207ff; K. PAURITSCH, Die neue Gemeinde, 1971, 195ff; P. A. SMITH, Rhetoric, 1995, 153ff.

¹³⁰ K. PAURITSCH, Die neue Gemeinde, 1971, 201.

Imperativ in V. 5 ein neuer Abschnitt beginnen könnte. Einige Autoren¹³¹ behaupten, dass V. 1-2 und V. 3-4 als einzelne Stücke anzusehen seien. Nach *Westermann* liegt keine Verbindung zwischen der Terminologie über den Tempel (V. 1-2) und der folgenden Anklage des Kults (V. 3-4) vor.¹³² Aber auf Grund dessen, dass der Kult ja in einem Tempel betrieben wird, ist es schwer für mich, seine Argumentation zu akzeptieren.

Die Frage, wie das Kapitel 66 mit dem vorangehenden Kapitel 65 als Einheit zusammenhängt, wird auch verschieden beantwortet. Folgende Vorschläge gibt es: 65,1-66,14¹³³; 65,1-66,17¹³⁴ und 65,17-66,24.¹³⁵

Beuken betrachtet Jes 65,1-66,14 als den Abschluss des ganzen Jesajabuches, wo es um das Hauptthema in Tritojesaja »die Knechte JHWHs« geht.¹³⁶ Zwar kommt das Wort »עַבְדַּי« (meine [sc. JHWHs] Knechte) in Jes 65 sieben Mal (65,8.9.13(3x).14.15) vor. Das Wort liegt aber ausschließlich einmal in Jes 66,14 vor. In diesem Zusammenhang stellt *Beuken* folgendes dar: „The drama of the servants of YHWH ends with ch. lxv, but TI [sc. Trito-Isaiah] refers to it again in lxvi 14. [...] Does this short note contribute something new? Yes, the passage of lxvi 1-13 clarifies some aspects of the vindication of the servants further“¹³⁷. Aber er liefert keine Erklärung dafür, dass es in Jes 66,1-13 weiterhin um einige Aspekte der Rechtfertigung der Knechte geht. *Beuken* sieht Jes 66,1-6 im Sinne der Antwort auf die Klage der Unterdrückten. „The servants will live in peace on God’s mountatin (65.25), but YHWH is present in his house in such a manner that the retribution of the evil-doers will begin there (66.1,4,6)“¹³⁸.

Diese Folgerung setzt voraus, dass man Jes 66,1f. nicht im Sinne der Tempelkritik versteht. Akzeptiert man jedoch, dass in Jes 66,1f. Kritik am Tempel vorliegt, dann könnte das Ergebnis anders ausfallen.

¹³¹ P. VOLZ, *Jesaja II*, 1932, 288ff; J. MULENBURG, *Isaiah*, 1956, 757ff; CLAUS WESTERMANN, *Jesaja*, 1966, 243.

¹³² CLAUS WESTERMANN, *Jesaja*, 1966, 243, 327-328.

¹³³ W. A. M. BEUKEN, *Isaiah Chapters LXV-LXVI*, in: J. A. EMERTON (Hrsg.), *CONGRESS VOLUME LEUVEN 1989, 1991*, 205-207.

¹³⁴ LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2000, 53ff.

¹³⁵ KYUNG-CHUL PARK, *Die Gerechtigkeit*, 2002, 287-360, bes. 298-299.

¹³⁶ W. A. M. BEUKEN, *Isaiah Chapters LXV-LXVI*, 1991, 205.

¹³⁷ W. A. M. BEUKEN, *Isaiah Chapters LXV-LXVI*, 1991, 207.

¹³⁸ W. A. M. BEUKEN, *Does Trito-Isaiah reject the Temple?*, 1989, 64.

Park sieht Jes 65,17-66,24 als einen einheitlichen Abschnitt an. Er geht von dem Interesse an der Fragestellung aus, wie sich das Buch von Jesaja 56-66 in seiner jetzigen Endform verstehen lässt. Er versucht, die vorliegenden Texte in ihrer Endgestalt als literarische Einheit zu verstehen.¹³⁹ *Park* vertritt die Meinung, dass der Abschluss des Jesajabuches in Jes 65,17 beginnt, wo es sich um das Thema der Neuschöpfung handelt. Und er schlägt dann vor, von Jes 65,17 bis Ende 66,24 abzugrenzen. Er stellt die Gründe dieser Abgrenzung folgendermaßen dar:

„Der Abschluß beginnt nicht schon mit Kapitel 65, weil die Themen Fremdkulthandlungen in 65,3-5.7a.11 (66,3f.17), Gerichtsankündigung in 65,5.7b.12 (66,4.5f.14b-16.24) und Scheidung von Gottesknechten und Feinden Jhwhs in 65,13-15 (66,2b.5.14b.24) alle in Jes 66 wieder vorkommen. Die engen Bezüge zwischen 65,1-16 und Jes 66 sind jedoch kein Hinweis darauf, daß Jes 65-66 der Abschluß ist. Denn es ist unnötig bzw. unsinnig, die gleichen Themen in einem Abschlußteil zweimal zu nennen“¹⁴⁰.

Da es in beiden Kapiteln zweimal um die gleichen Themen geht, betrachtet *Park* Jes 65-66 nicht als eine literarische Einheit. Man kann aber durchaus vermuten, dass die Wiederholung derselben Themen in beiden Kapiteln dazu dient, ihre Bedeutung zu unterstreichen. Wenn *Park* doch die vorliegenden Texte in ihrer Endgestalt als literarische Einheit untersucht, dann sollte er Jes 65-66 als literarische Einheit betrachten, wie es auch die Ansicht von *Steck*¹⁴¹ und *Sweeney*¹⁴² ist.

Park gibt noch eine weitere Begründung:

„Die Themen der Bezüge zwischen Jes 65 und Jes 66 finden sich tatsächlich im ganzen Jesajabuch. Außerdem ist Jes 65,17 mit der Betonung des Motives »neuer Himmel und neue Erde« vom vorangehenden Vers abzutrennen, weil der Abschluß mit dieser Stichwortverbindung Jes 65,17 und 66,22f. in sich selbst eine einheitliche Ringkomposition bildet“¹⁴³.

Park's Auffassungen stehen hier unvereinbar nebeneinander. Einerseits schließt *Park* sich der Vorstellung von Jes 65-66 als einer literarischen Einheit nicht an, weil es die gleichen Themen in beiden Kapiteln gebe. Andererseits sieht er die enge Beziehung

¹³⁹ KYUNG-CHUL PARK, *Die Gerechtigkeit*, 2002, 46-49.

¹⁴⁰ KYUNG-CHUL PARK, *Die Gerechtigkeit*, 2002, 299.

¹⁴¹ Nach P. A. SMITH, *Rhetoric*, 1995, 128 betrachtet *Steck* Jes 65-66 als „an original whole, which was written as a carefully constructed, step-by step, response to the lament in Jes 63,7-64,11“. Vgl. O. H. STECK, *Studien zur Tritojesaja*, 1991, 217-228.

¹⁴² *Sweeney* sieht die Bezüge zwischen 63-64 und 65-66 im Sinne der Form »YHWH's answer« und »the people's lament«. Vgl. S. W. SWEENEY, *Isaiah 1-4*, 1988, 91f.

¹⁴³ KYUNG-CHUL PARK, *Die Gerechtigkeit*, 2002, 299.

zwischen dem Vers 65,17 und Jes 66,22f, weil es sich um das Thema der Neuschöpfung (also das gleiche Thema!) handelt.

Allerdings lässt es sich nicht leugnen, dass es sich in Jesaja 65-66 um verschiedene wiederholt vorkommende Themen handelt, wie die von *Park* oben erwähnten Beispiele zeigen. Außerdem geht es in beiden Kapiteln um einige sich wiederholende Vokabeln oder Themen wie z.B. die Knechte JHWHs (65,8.13-15; 66,14), Zion als Mutter der Knechtsgemeinde (66,7-14) und die Tempelbaukritik (66,1-2). Aufgrund der Unterscheidung verschiedener Themen und mit Hilfe der Botenformel »כֹּה אָמַר יְהוָה« (65,7.13; 66,1.12) und Gottesspruchformel »נְאֻם יְהוָה« (66,17) kann man mehrere Abschnitte nicht nur in Jes 65, sondern auch in Jes 66 abtrennen. Daher ist Parks Versuch zur Abgrenzung von Jes 65-66 kaum überzeugend.

Es gibt einige Ausleger, die den Abschnitt 66,1-6 als Einheit auffassen. Sie untersuchen aber meistens diesen Abschnitt mit einem anderen Text zusammen¹⁴⁴ und versuchen, den Text in diesem Kontext zu behandeln. Meiner Meinung nach handelt Jes 66,1-6 geschlossen von dem Thema »Tempel und Priester« und auch in V. 3 kommt die Opfergabe vor. Daher beschließe ich, V. 1-6 als Abgrenzung des Stücks zu betrachten.

Der Abschnitt V. 1-6 lässt sich folgendermaßen gliedern. Er fängt damit an, dass der Tempelbau in V. 1-2 thematisiert wird. In V. 3 wird eine Anklage gegen kultische Missbräuche mit unreinen Tieropfern erhoben. Wegen des Ungehorsams gegenüber JHWH und aufgrund des Bruderhasses kommt es zur Beschämung in V. 4-5. Die neue Rolle des Tempels als »Ort der Strafe«¹⁴⁵ wird in V. 6 angesprochen.

Offenbar handelt es sich in V. 1-2 um einen Tempelbau. In Bezug auf das Verständnis des Tempels gibt es den Auslegern zufolge eine Vielzahl von Möglichkeiten, die den folgenden Fragen nachgehen: Wo wird das Haus für JHWH bzw. der Tempel gebaut? Wer baut ihn? Dazu liegen verschiedene Auffassungen vor. Im 19. Jahrhundert nehmen einige Ausleger¹⁴⁶ an, dass der Prophet gegen den Plan kämpft, einen Tempel in Babylonien zu erbauen. *Hitzig* ist aufgrund der folgenden Erklärung von seiner Behauptung überzeugt:

¹⁴⁴ JOHANNES GOLDENSTEIN, Das Gebet der Gottesknechte, 2001, 213-219; bringt 66,1-6 und 65,8-16a miteinander in Zusammenhang.

¹⁴⁵ LESZEK RUSZKOWSKI, Volk und Gemeinde, 2000, 118.

¹⁴⁶ FERDINAND HITZIG, Jesaja, 1833, 635-636; AUGUST KNOBEL, Jesaja, ⁴1872, 510-511.

„Ohne diese Annahme ist es übrigens, wie die Erfahrung gezeigt hat, nicht möglich, einen Faden zu entdecken, welcher die einzelnen Verse verbinde, ohne sie bleibt der dritte Vers unverständlich, und namentlich die Einsicht in den Zusammenhang der beiden Hälften von V. 3. verschlossen“¹⁴⁷.

Demgegenüber muss man allerdings fragen, warum sich diese Verse nicht auf den Tempelbau in *Jerusalem* beziehen können. Der Text ist sogar besser zu verstehen, wenn in ihm auf den Tempelbau in Jerusalem hingewiesen wird, anders als in der Darstellung von *Hitzig*. Denn ein Beweis dafür, dass ein Tempelbau für JHWH in Babylonien geplant war, ist überhaupt nicht zu finden.

Duhm schlägt vor, dass V. 1-2 auf einen Plan anspielen, den samaritanischen Tempel zu erbauen¹⁴⁸:

„Unsere Stelle [sc. Jes 66,1] beweist, daß die Samariter schon frühzeitig daran dachten, wo nicht ihren Kultus zu zentralisieren, so doch einen Haupttempel zu errichten, der dem Zionstempel die Spitze bieten könnte, wie ehemals die königlichen Heiligtümer Altisraels dem Königstempel der Davididen“¹⁴⁹.

In diesem Punkt stimmt *Kittel* mit ihm überein. Er vermutet in V. 1, dass „die Absicht, dies zu tun, hier gerügt wird“¹⁵⁰. Nach *Duhm* ist das erste Wort in V. 2a »כל־אלה« (dies alles) auf den „Bestand der neujüdischen Gemeinde, ihren Tempel, ihren Kultus“ zu deuten,¹⁵¹ während *Kittel* das Wort »כל־אלה« als ‚Himmel und Erde‘ versteht.¹⁵² Nach *Duhms* Meinung ist es unbegreiflich, dass sich »כל־אלה« (dies alles) auf die Schöpfung im Allgemeinen beziehen soll, denn es steht deutlich parallel zu »אל־זה« in V. 2b.¹⁵³ Trotz der Meinung von *Duhm* und seiner Nachfolger muss man die Beziehung auf den Tempelbau der samaritanischen Gemeinde ausklammern, weil es keinen Hinweis auf eine derartige Situation gibt.

Marti betont, dass V.1-4 sich nicht nur gegen jeden neuen Bau eines Tempels außerhalb von Jerusalem zu richten scheinen, sondern auch gegen den bereits bestehenden Tempel

¹⁴⁷ FERDINAND HITZIG, *Jesaja*, 1833, 636.

¹⁴⁸ J. SKINNER, *Isaiah*, 1917, 245.

¹⁴⁹ BERNHARD DUHM, *Jesaja*, 1892, 450; ⁵1968, 481.

¹⁵⁰ A. DILLMANN / R. KITTEL, *Jesaja*, ⁶1898, 526; in der vorangehenden Auflage (⁵1890) kommt o.g. Ansicht nicht vor. Vgl. A. DILLMANN, ⁵1890, 535.

¹⁵¹ BERNHARD DUHM, *Jesaja*, ⁵1968, 482.

¹⁵² Vgl. A. DILLMANN / R. KITTEL, *Jesaja*, ⁶1898, 526; ferner J. SKINNER, *Isaiah*, 1917, 244.

¹⁵³ BERNHARD DUHM, *Jesaja*, 1892, 451; ⁵1968, 482.

ebenso wie gegen jeden Opferdienst.¹⁵⁴ Ferner nimmt *Volz* an, dass nicht ein bestimmter Tempelbau, sondern jeder Tempelbau abgelehnt werden soll.¹⁵⁵ Während also verschiedene Ansichten darüber vertreten werden, wo man den in V. 1 erwähnten Tempel erbaut – in Babylonien, in Samaria, außerhalb von oder in Jerusalem –, nimmt *Westermann* aber an, dass der Text sich überhaupt nicht auf irgendwelche konkreten Tempel bezieht: „[...] alle Versuche [sind] abzuweisen, die hier eine Polemik gegen einen bestimmten Tempelbau vermuten, entweder den der Samaritaner oder anderer Schismatiker [...]“¹⁵⁶. Meiner Meinung nach handelt es sich jedoch bei diesem Textbereich trotzdem um einen bestimmten Tempelbau und den dazu gehörigen Kult. Deshalb ist es nicht überzeugend, was *Westermann* vorgeschlagen hat.

2.2.2 Datierung

Offenbar ist schwer zu entscheiden, wann die Datierung des Abschnittes anzusetzen ist, weil es umstritten ist, ob der Tempel noch erbaut wird oder ob er schon existiert. Es ist klar, dass der Tempelbau in V. 1-2 noch bevorsteht. Mit dem Wort »תבנו« (ihr werdet bauen) im Imperfekt in V. 2b wird bewiesen, dass der Tempel noch nicht vollendet ist. Die Erwähnung des Tempels in V. 6 scheint aber die Existenz des Tempels vorauszusetzen.¹⁵⁷ Wie kann also das scheinbar unvereinbare Problem der auf den Tempel bezogenen Aussagen in V. 1-6 gelöst werden? Um das Problem zu lösen, wählte *Tiemeyer* vier Passagen, die sich auf den Kultbetrieb in Jerusalem nach der Zerstörung des Tempels beziehen: Jer 41,5; Esra 5,16; 3,1-6 und Jes 66,3. Deutlich weisen Jer 41,5; Esra 3,1-6 und Jes 66,3 darauf hin, dass der Kult schon ausgeübt wird, bevor der Tempel eingeweiht wird. Es heißt mit Esra 5,16:

„Da kam jener Scheschbazzar, er legte die Fundamente des Hauses Gottes in Jerusalem. Und seit damals wird bis jetzt daran gebaut, es ist aber nicht vollendet“.

¹⁵⁴ K. MARTI, Jesaja, 1900, 406.

¹⁵⁵ P. VOLZ, Jesaja, 1932, 288.

¹⁵⁶ CLAUS WESTERMANN, Jesaja, 1966, 327.

¹⁵⁷ So BERNHARD DUHM, Jesaja, 1892, 452; ⁵1968, 484. Auch Westermann betont, dass „[die] Erwähnung des Tempels in V. 6 [...] nicht anders verstanden werden [kann] als daß sie das Vorhandensein des Tempels in Jerusalem voraussetzt“. CLAUS WESTERMANN, Jesaja, 1966, 333.

Dieser Vers informiert darüber, dass in der frühnachexilischen Zeit der sog. »unvollendete Tempel« existierte. Wir können vermuten, dass es sich um einen Teil des Gebäudes des Tempels handelt, der noch nicht vollendet ist. Daraus ergibt sich, dass beide Stellen 66,1.6, in denen das Haus für JHWH bzw. der Tempel erwähnt werden, *vor* der Einweihung des Tempels anzusetzen sind.¹⁵⁸ Also schlage ich als wahrscheinliche Datierung vor, diesen Abschnitt in die Zeit zwischen dem Anfang des Tempelwiederaufbaus und der Vollendung des Tempels anzusetzen.

2.2.3 Kritik an dem Tempelbau

Die Darlegung von *Tiemeyer* ist nachvollziehbar. Mehr oder weniger stimme ich dem zu, was sie für die Datierung des Textes vorschlägt und wie sie versucht, die Erwähnung des Tempels in V. 1 und 6 zu erklären. Bei der Auslegung des Textbereichs von Jes 66,1-6 konzentriert sie sich ausschließlich auf die Kritik an der Priesterschaft.¹⁵⁹ In der Tat beziehen sich die vier Bezeichnungen in V. 3a auf die Priester.¹⁶⁰ Diese Worte scheinen auf beißende Art die synkretistischen Praktiken der Priester anzuklagen. Sie sind sowohl eine priesterkritische als auch eine tempelkritische und kultkritische Aussage.¹⁶¹ *Tiemeyer* akzeptiert allerdings nicht, dass es in Jes 66,1-2 gegen den Tempelbau geht. Folgende Gründe sprechen ihrer Ansicht nach dagegen: Erstens sei es unwahrscheinlich, dass der Verfasser in Tritojesaja dem Propheten Haggai, der den Wiederaufbau des Tempels propagiert, öffentlich widersprach. Diese Behauptung ist einfach und in gewisser Weise sentimental, weil sie sich kaum in die sozialen Konstellationen in dieser Zeit hineindenkt. Meiner Meinung nach war die damalige Situation in Jerusalem nicht durch eine friedliche Stimmung, sondern eine spannungsgeladene Atmosphäre gekennzeichnet. Das folgende Zitat gibt die Ansicht von *Grabbe* wieder:

„The traumas of the post-exilic situation would likely have fueled the tendency to produce groups with different ideas about how to resolve a situation which no one seems to have found

¹⁵⁸ LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2000, 76-78.

¹⁵⁹ LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2000, 76f, 264.

¹⁶⁰ ALEXANDER ROFÉ, *Judean Sects in the Persian Period*, in: A. KORT, S. MORSCHAU (Hrsg.), *Biblical and Related Studies*, 1985, 205-217.

¹⁶¹ WERNER H. SCHMIDT, *Einführung*, ⁴1989, 268; LESTER L. GRABBE, *Judaism from Cyrus*, 1992, 48; LESZEK RUSZKOWSKI, *Volk und Gemeinde*, 2000, 118; ERICH ZENGER u.a., *Einleitung*, ⁷2008, 438.

acceptable. Both sociological and religious factors would lead one to expect sectarian factions to emerge¹⁶².

Wenn man nun davon ausgeht, dass die Angehörigen der neujüdischen Gemeinde verschiedene Ideen hatten, dann kann man sich vorstellen, dass die einen diesem Projekt des Tempelbaus zustimmten und andere dagegen waren.

Zweitens ist *Tiemeyer* folgender Ansicht: Wenn es in Jes 66,1-6 gegen den Tempelbau und um die Kritik an der Priesterschaft ginge, dann hätte der Verfasser eine mit Jes 56,9-59,21 und 65,1-66,17 unvereinbare Aussage, wo die Vokabel »mein heiliger Berg« (Jes 57,13; 65,11) vorkommt. *Tiemeyer* kann sich also nicht vorstellen, wie jeweils positive und negative Deutungen bezüglich der Terminologie des Tempels in dem Werk eines und desselben Verfassers nebeneinander gestellt werden, dass es z.B. gleichzeitig um Kritik an dem Tempelbau und an der Priesterschaft geht und auch eine positive Deutung über die Terminologie des Tempels gegeben wird. *Tiemeyer* sieht den Verfasser von Jes 56,9-59,21 und 65,1-66,17 offenkundig als denselben Verfasser an, sie spricht jedoch nur von „the present author“¹⁶³.

Diese Folgerung setzt voraus, dass man Jes 56,9-59,21 und 65,1-66,17 als ein Stück betrachtet. Akzeptiert man es jedoch, Jes 66,1-6 in Jes 65,1-66,17 abzutrennen, dann könnte das Ergebnis anders ausfallen.

Die Frage, warum der Verfasser von Tritojesaja den Tempel sowohl positiv als auch negativ beurteilt, werde ich später behandeln. *Weber*¹⁶⁴, *Lubsczyk*¹⁶⁵, *Fohrer*¹⁶⁶ und *Lux*¹⁶⁷ gehören zu den Autoren, die behaupten, dass es in Jes 66,1ff. um die Ablehnung des Tempelbauprojekts geht. Meiner Auffassung nach übt dieser Text unmittelbare Kritik an dem Tempelbau.

¹⁶² LESTER L. GRABBE, *Judaism from Cyrus*, 1992, 111.

¹⁶³ LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2000, 265.

¹⁶⁴ MAX WEBER, *Das antike Judentum*, 1921, 383.

¹⁶⁵ HANS LUBSCZYK, *Jesaja*, 1972, 294f.

¹⁶⁶ GEORG FOHRER, *Erzähler*, 1988, 155.

¹⁶⁷ RÜDIGER LUX, *Der Zweite Tempel von Jerusalem*, 2009, 136, Anm. 54.

2.2.4 Die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen dem ersten und zweiten Tempel

Der Tempel war eine Institution und ein Ort, an dem die jüdische Gemeinde in der königlichen Zeit versammelt war. Obgleich der Tempel eine symbolische Rolle in der jüdischen Gemeinde gespielt hatte, stellt sich die Frage, warum der Verfasser von Jes 66,1-6 den Tempelbau ablehnte? Um das Problem zu lösen, erhielt ich einen Hinweis durch eine These von *R. Kessler*: „Der zweite Tempel steht in Kontinuität zum ersten und ist zugleich durch Elemente der Diskontinuität gekennzeichnet“¹⁶⁸. Zwischen dem ersten Tempel und dem zweiten gibt es demzufolge drei Kontinuitäten. Erstens ist der zweite Tempel, wie der erste Tempel, das zentrale Heiligtum. Zweitens ist seine Priesterschaft, wie die seines Vorgängers, in die staatlichen Strukturen eingebunden. Drittens ist er ein Ort, zu dem die Bevölkerung ihre Opfergaben bringt. *R. Kessler* behauptet aber auch, dass sich in allen drei Punkten der zweite Tempel zugleich signifikant vom ersten Tempel unterscheidet.¹⁶⁹ Zwar wird der zweite Tempel an derselben Stelle wie sein Vorgängerbau erbaut, aber es stellt sich die Frage, „für wen dieser Tempel eigentlich das zentrale Heiligtum ist“¹⁷⁰. Geografisch ist es derselbe Ort, an dem man ihn wieder aufgebaut hatte, jedoch sind die Interessengruppen, die sich auf den Jerusalemer Tempel beziehen, verglichen zum ersten Tempel verschieden. Samaritaner wollten mit den Gola-Heimkehrern den Tempel gemeinsam erbauen (Esr 4,2f.). Zwischen der Oberschicht von Samaria und den priesterlichen Familien Jerusalems bestehen Heiratsbeziehungen (Neh 13,28). Demnach kann man deutlich feststellen, dass am zweiten Tempel nicht nur Juden bzw. Gola-Heimkehrer, sondern auch Samaritaner ein Interesse hatten. *R. Kessler* fasst die Situation folgendermaßen zusammen: „Sind der Tempel und seine Priesterschaft in ihrer geistlichen Funktion Zentrum aller JHWH-Anhänger in Juda, Samaria und der Diaspora, so sind sie zugleich auch ein wesentlicher Faktor in der innenpolitischen Konstellation der Provinz Juda“¹⁷¹. Die Priester in der Königszeit spielen eine Rolle als Beamte des Königs, aber in der Perserzeit unterstehen sie als Beamten dem Statthalter des persischen Königs. Der zweite Tempel wird vom Perserkönig teilweise finanziert (Esr 6,3f.8f.; 7,21-23), und in ihm muss für den persischen König und seine Söhne gebetet werden (Esr 6,10).

¹⁶⁸ RAINER KESSLER, Sozialgeschichte, 2006, 153.

¹⁶⁹ RAINER KESSLER, Sozialgeschichte, 2006, 153.

¹⁷⁰ RAINER KESSLER, Sozialgeschichte, 2006, 153.

¹⁷¹ RAINER KESSLER, Sozialgeschichte, 2006, 154.

Ich will »die Kontinuität und die Diskontinuität« zwischen dem ersten Tempel und dem zweiten, wie *R. Kessler* sie behauptet, als »Gemeinsamkeiten und Unterschiede« bezeichnen. Zwar gibt es Gemeinsamkeiten zwischen beiden Tempeln, für unseren Untersuchungsgegenstand erwähnenswert sind aber *nur* die Unterschiede zwischen beiden. Der zweite Tempel ist wie der erste Tempel zwar das zentrale Heiligtum, an das die Bevölkerung Opfergaben bringt, aber er ist nicht mehr das Heiligtum des jüdischen Königs, sondern wird mit finanzieller Unterstützung einer fremden (persischen) Regierung aufgebaut. Seine Priesterschaft steht in engem Kontakt mit der persischen politischen Macht. Als Beamte des jüdischen Königs spielen sie keine Rolle mehr, sondern unterstehen als Beamte dem Statthalter des persischen Reichs.

Meiner Meinung nach hat der Verfasser von Tritojesaja wahrscheinlich die oben genannten Unterschiede wahrgenommen, bevor der Tempel wieder aufgebaut wurde. Deshalb gab er seine Meinung kund, dass das Projekt des Tempelbaus abgelehnt werden soll (Jes 66,1). Dennoch wird der Tempel wieder aufgebaut und vollendet. Seine Einstellung »gegen den Tempelbau« wird für ihn damit hinfällig. Stattdessen strebt er nun nach der Vollendung des Tempels danach, diese speziellen Farben des zweiten Tempels zu entfärben, d. h. die Unterschiede gegenüber dem ersten Tempel, die direkt auf den Einfluss des persischen Reichs zurückgehen, abzuschwächen. So weist z.B. Jes 56,6f. darauf hin, dass die Fremden – לַעֲבָדִים לוֹ לַהֲיֹת „dass sie ihm [sc. JHWH] Knechte seien“ – in V. 6aγ die Aufgabe zum Tempelkult anstatt der Priester, die dem persischen Reich unterstehen, übernehmen könnten. Indem der Tempel als „Bethaus für alle Völker“ bezeichnet wird (56,7), wird festgehalten, dass er ein Ort sei, an dem nicht nur für das Leben des persischen Königs, sondern auch für alle Völker gebetet werden kann. Indem in Jes 66,6 der Sieg JHWHs über seine Feinde, womit die Priester gemeint sind, von denen verunreinigter Kult betrieben wurde,¹⁷² geschildert wird, wird wahrscheinlich die Hoffnung auf einen Wechsel des Kultpersonals zum Ausdruck gebracht.

Meiner Meinung nach kritisiert der Verfasser von Jes 66,1-6, bevor der Tempel wieder aufgebaut wird, den Tempelbau. In der Tat ist ja die soziale Konstellation in der frühnachexilischen Zeit angespannt. Es gibt eine Intervention der persischen Regierung

¹⁷² LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2000, 271; LESZEK RUSZKOWSKI, *Volk und Gemeinde*, 2000, 121.

gegen den Tempelbau (Esr 4,23f.), die Samaritaner zeigen ihrerseits Interesse am Tempelbau (Esr 4,2f.), dazu kommt der innere Konflikt in der jüdischen Gemeinde. Dieser zeigt sich in dem Konflikt zwischen einem Propheten (Haggai), der das Versäumnis des Tempelbaus scharf tadelt, und den Bewohnern, die am Tempelbau desinteressiert sind (Hag 1,2ff.9). Es lässt sich ahnen, dass eine Vielzahl von Konflikten aufkommt. Außerdem ist daran zu denken, dass die in Jerusalem verbleibenden Bewohner und die Gola-Heimkehrer wahrscheinlich nach der Rückkehr gar keinen Tempel brauchten, weil sie jahrzehntelang ohne ihn gelebt hatten.¹⁷³

Nach der Vollendung des Tempelbaus kann der Verfasser von Jes 66,1-6 aber durchaus eine positive Erwartung an ihn haben.

2.3 Jes 66,18-21

2.3.1 Auseinandersetzung mit der Abgrenzung des Stückes

Bezüglich der Abgrenzung des Schlussteils von Jes 66 kommt es häufig zu Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Auslegern. Wie bei dem ersten Abschnitt in Jes 66, der als ein einheitliches Stück bestimmt wurde, ist die Frage der Abgrenzung sehr kompliziert. Manche biblische Wissenschaftler¹⁷⁴ sehen V. 18-24 als einen einheitlichen Abschnitt an, obgleich ihnen unterschiedliche alternative Vorschläge entgegenstehen.¹⁷⁵ Einige Ausleger¹⁷⁶ beziehen schon V. 17 ein. *Fohrer*¹⁷⁷ geht sogar bis V. 5 zurück. *Pauritsch*¹⁷⁸ findet drei Hauptthemen in Kap. 66 und betrachtet V. 18-23 als den letzten Abschnitt. Nach *Westermann* lassen sich in V. 18-24 zwei Stücke wegen der Schwierigkeit der Bestimmung der Identität des Suffixes von »**וְהָיָה**« in V. 21

¹⁷³ Vgl. INA WILLI-PLEIN, Warum mußte der zweite Tempel gebaut werden?, in: BEATE EGO (Hrsg.) u.a., Gemeinde ohne Tempel, 1999, 59.

¹⁷⁴ A. DILLMANN / R. KITTEL, Jesaja, ⁶1898, 534; BERNHARD DUHM, Jesaja, ⁵1968, 489f.; K. MARTI, Jesaja, 1900, 414; L. GLAHN, Heimkehr, 1934, 106; S. SEKINE, Die Tritojesajanische Sammlung, 1989, 56; KLAUS KOENEN, Ethik und Eschatologie, 1990, 208f.; WOLFGANG LAU, Schriftgelehrte, 1994, 143.

¹⁷⁵ E. SEHMSDORF, Studien zur Redaktionsgeschichte (II), 1972, 562; Er sieht zwar V. 17-24 als ein einheitliches Stück an. Aber er gibt die Möglichkeit zu, dass die Einheit des Abschnitts in keiner Weise gesichert ist.

¹⁷⁶ F. FELDMANN, Jesaja, 1926, 286; J. MUILENBURG, Isaiah, 1956, 769; E. SEHMSDORF, Studien zur Redaktionsgeschichte (II), 1972, 562.

¹⁷⁷ GEORG FOHRER, Jesaja, 1986, 274.

¹⁷⁸ K. PAURITSCH, Die neue Gemeinde, 1971, 198.

finden. Und zwar ist V. 18.19.21 „von der Bewegung zu den Völkern hin in der ganzen Welt beherrscht“, während V. 20.22-24 „von der Bewegung zum Zion und zu Juda hin [bestimmt]“ ist.¹⁷⁹ *Smith* bezweifelt aber die Ansicht von *Westermann*: „He [sc. *Westermann*] does not think that it can refer to the returning Jews in v. 20, because some of them might already have been priests or levites, and can only, therefore, refer back to vv. 18-19“¹⁸⁰. Deshalb schlägt er vor, V. 22-24 von V. 18-21 zu trennen.¹⁸¹ Zwar stimme ich überein, die beiden Abschnitte (Jes 66,18-21 und 22-24) zu trennen, wie *Smith* es annimmt. Eine Frage bleibt allerdings offen, nämlich ob die Identität des Suffixes 3. Pers. Pl. in V. 18a.19a.21 die der Völker oder die der zurückkehrenden Israeliten ist. *Achtemeier* sieht 18b-21 als ein einheitliches Stück an. V. 18a »ihre Taten und ihre Pläne (מעשיהם ומחשבתיהם)« liest sie in enger Verknüpfung mit V. 17. Also übersetzt sie V. 18a in Verbindung mit V. 17: „[...] together they shall perish, oracle of Yahweh, for [I know] their works and their thoughts“¹⁸². Doch drückt sie sich unklar darüber aus, mit welcher Begründung V. 18 in zwei Einheiten getrennt wird. In der Regel wird ein Vers in der BHS jeweils nach dem *Atnah* (z.B. V. 18a.18b) und wiederum jeweils nach dem *Zaqef Qaton* (z.B. V. 18a.18aß) abgetrennt. Diese Regel übersieht sie und nimmt für V. 18a nur zwei Wörter als Bestand an.

Meiner Meinung nach muss V. 18-21 als ein einheitliches Stück¹⁸³ betrachtet werden, weil nach der Gottesspruchformel »נאם־יהוה« in V. 17 eine neue Passage mit וְאֵנֶכִי in V. 18 markiert wird und in V. 22 mit einem begründenden »כִּי-Satz« eine neue Einheit einsetzt. Ein weiterer Grund für die eigenständige Behandlung von V. 22-23 ist, dass „V. 23 an den Ewigkeitsgedanken von V. 22 anknüpft“¹⁸⁴. Im Ergebnis kann V. 18-21 als ein selbstständiger Abschnitt gelesen werden, weil V. 23 eine enge Beziehung zu V. 22 hat, wie es auch *Koenen* darstellt.

¹⁷⁹ CLAUS WESTERMANN, *Jesaja*, 1966, 336.

¹⁸⁰ P. A. SMITH, *Rhetoric*, 1995, 167.

¹⁸¹ P. A. SMITH, *Rhetoric*, 1995, 170.

¹⁸² E. ACHEMEIER, *The Community*, 1982, 139.

¹⁸³ R. N. WHYBRAY, *Isaiah*, 1975, 288f: „Although there are some difficulties in the interpretation of these verses they basically form a single unit, with some interpretations“. Dieser Ansicht stimme ich durchaus zu.

¹⁸⁴ KLAUS KOENEN, *Ethik und Eschatologie*, 1990, 208.

2.3.2 Datierung

Bislang ist es nach wie vor umstritten, ob der Abschnitt zum Textbestand der persischen Epoche oder zu dem der hellenistischen Zeit gehört. Einige biblische Wissenschaftler¹⁸⁵ finden, dass er in die hellenistische Zeit zu datieren ist. Nach Berges¹⁸⁶ gibt es aber keinen Grund, ihn als Text der hellenistischen Epoche zu betrachten. Um die Datierung des Abschnitts zu bestimmen, lassen sich zwei Gesichtspunkte anführen. Erstens setzt das Stichwort »בית יהוה« in V. 20 wohl die Existenz des zweiten Tempels voraus. Zweitens führt *Smith* die Nähe zur Priesterschrift als Grund an, weshalb der Abschnitt in die persische Epoche datiert werden muss: „the term »טָהוֹר« (V. 20; cf. Lev 10,10; 14,57) and the division between Priests and Levites in V. 21 seem to betray the influence of the Priestly document in the Pentateuch“¹⁸⁷. Der Text ist deshalb in der Mitte des 5. Jh.s anzusetzen.

2.3.3 Die Problematik des Verses 18aα »ihre Taten und ihre Pläne (מעשיהם ומחשבתיהם)« im Kontext der V. 18-21

Eine oben schon angedeutete Schwierigkeit zeigt sich vor allem bei V. 18aα: Wer ist mit dem Suffix der 3 Pers. Pl. »ihre Taten und ihre Pläne (מעשיהם ומחשבתיהם)« gemeint? Um das Problem zu lösen, versuchte man die beiden Wörter von V. 18aα an den Anfang von V. 17b zu stellen.¹⁸⁸ Da sich aber V. 17 überhaupt nicht auf V. 18 bezieht, d.h. V. 18-21 als ein unabhängiger Abschnitt betrachtet werden muss, ist es keineswegs überzeugend, dass die fraglichen Wörter an irgendwelche Stelle von V. 17 gezogen werden. Man kann diese Wörter innerhalb des Satzes von V. 18 wohl verstehen, wenn man בא statt באה liest: „Ich aber – wegen ihrer Taten und wegen ihrer Pläne – komme zu sammeln alle Völker [...]“¹⁸⁹. In ihrer Behandlung des Problems versteht *Gärtner* die beiden Wörter also als Parenthese. Daneben gibt es noch eine andere

¹⁸⁵ P. VOLZ, *Jesaja*, 1932, 200; O. H. STECK, *Studien zu Tritojesaja*, 1991, 279; Ders., *Die Prophetenbücher*, 1996, 80, Anm. 91.

¹⁸⁶ U. BERGES, *Jesaja*, 1998, 481.

¹⁸⁷ P. A. SMITH, *Rhetoric*, 1995, 188.

¹⁸⁸ CLAUS WESTERMANN, *Jesaja*, 1966, 335f.; KLAUS KOENEN, *Ethik und Eschatologie*, 1990, 202, Anm. 265.

¹⁸⁹ JUDITH GÄRTNER, *Jesaja 66 und Sacharja 14*, 2006, 34.

mögliche Übersetzung, wenn man, wie in LXX, ἐπίσταμαι „ich kenne“, dem Anfang von V. 18 hinzufügt: „Ich aber, ich kenne ihre Taten und ihre Gedanken, [...]“. Das heißt man geht in diesem Fall davon aus, dass „JHWH die Völker sammeln will, um sie seine Herrlichkeit sehen zu lassen, weil er die Taten und Gedanken der Völker kennt“¹⁹⁰. Park, der diese Auffassung vertritt, versucht also, den Kausalsatz zu benutzen, damit V. 18 irgendwie sinnvoll geordnet werden kann.

Man muss aber fragen, ob es nicht eine vergebliche Mühe ist, dass manche Ausleger eine Übersetzung zur vollen Zufriedenheit versuchen, wenn diese Passage verdorben war.¹⁹¹ Diese beiden Wörter dürfen m. E. nicht umgestellt werden, wenn sie zu einem verdorbenen Text – so die Ansicht¹⁹² von Delitzsch – in V. 18 gehören. Zudem hat der Vers neben der Frage, wie sich das Suffix der 3. Person Pl. in V. 18 auf den vorangehenden Vers bezieht, noch ein weiteres Problem. Es besteht in der Frage, wer mit dem Suffix in V. 18 gemeint ist.

Zwar wissen wir nicht, wie der Vers sicher übersetzt werden kann. Gleichwohl kann man Vermutungen darüber anstellen, ob die Wörter »מעשיהם ומחשבתיהם« eine positive Bedeutung oder einen negativen Sinn *im Kontext* der V. 18-21 haben. Der Text sagt aus, dass alle Völker kommen und die Herrlichkeit Gottes sehen (V. 18b). Die Entronnenen der Völker – »von ihnen Entronnene«¹⁹³ (מהם פליטים) in V. 19a – werden von JHWH zu anderen Völkern gesandt. Nach V. 20 sollen sie alle eure Brüder¹⁹⁴ aus allen Nationen als Gabe für JHWH auf seinen heiligen Berg bringen. Sie – »und auch von ihnen«¹⁹⁵ – sollen als Priestern und Leviten genommen werden.

¹⁹⁰ KYUNG-CHUL PARK, Die Gerechtigkeit, 2002, 344.

¹⁹¹F. DELITZSCH, Jesaja, ⁴1889, 633; Achtemeier und Lau stellen fest, dass V. 18 ohne Zweifel als ein verdorbener Text betrachtet werden muss. Sie vertreten trotzdem, dass V.18a an V.17 anknüpft; E. ACHEMEIER, The community, 1982, 147; WOLFGANG LAU, Schriftgelehrte, 1994, 144, Anm. 2.

¹⁹² F. DELITZSCH, Jesaja, ⁴1889, 633; Er sagt „der Text scheint corrupt“ (Zitat 633).

¹⁹³ Zur Auseinandersetzungen mit »פליטים« siehe KLAUS KOENEN, Ethik und Eschatologie, 1990, 210, Anm. 12.

¹⁹⁴ Zur Erklärung der Lösung des Problems mit dem Suffix 2. Pers. Pl »eure Brüder« siehe LESZEK RUSZKOWSKI, Volk und Gemeinde, 2000, 113-115; Vgl. KYUNG-CHUL PARK, Die Gerechtigkeit, 2002, 348f.

¹⁹⁵ Es bleibt strittig, wer mit מהם in V. 21 gemeint ist. Das Wort bezieht sich nach unterschiedlichen Auffassungen auf die Heimgekehrten als Israeliten (A. DILLMANN / R. KITTEL, Jesaja, ⁶1898, 533), auf die zurückgekehrten Missionare (GEORG FOHRER, Jesaja, 1964, 284 Anm. 88), auf die Leviten unter den Diasporajuden (BERNHARD DUHM, Jesaja, 1892, 489) oder auf die Heiden (CLAUS WESTERMANN, Jesaja, 1966, 338), was gegen die Meinung von Duhm steht. Ich stimme der Meinung von Westermann zu: Mit dem Ausdruck »von ihnen« sind die ursprünglichen Heiden und jetzigen Anhänger JHWHs gemeint.

Wir wissen zwar nicht mit Bestimmtheit, ob das Suffix 3. Pers. Pl. in V. 18aα („ihre Taten und ihre Pläne“) identisch mit den Entronnenen oder den Völkern ist. Deutlich kann man aber sagen, dass sich die beiden Gruppen, nämlich die Völker und die aus ihnen Entronnenen, im Wesentlichen eng auf JHWH beziehen. Infolgedessen kann man den Schluss daraus ziehen, dass die beiden Wörter »ihre Taten und ihre Pläne« keine negative Bedeutung haben, sondern in einem positiven Sinn betrachtet werden können.

2.3.4 Das Verhältnis zwischen dem Subjekt von »וְהֵבִיאוּ« in V. 20 und dem Suffix von »מִמֶּנֶם« in V. 21

Dass sich das Subjekt von »וְהֵבִיאוּ« („sie werden bringen ...“) in V. 20 auf die heimbringenden Völker bzw. die Heiden bezieht, wird von niemand bestritten. Dagegen ist aber umstritten, wer mit dem Suffix »מִמֶּנֶם« in V. 21 gemeint ist. Davon hängt ab, von wem JHWH Menschen zu Priestern und Leviten nimmt. Um die Identität des Wortes »מִמֶּנֶם« herauszufinden, versucht man, das Problem auf verschiedene Weise zu lösen. Einerseits¹⁹⁶ behauptet man, dass sich das Wort »מִמֶּנֶם« auf den aus der Diaspora heimgekehrten Israeliten bezieht. Andererseits¹⁹⁷ behauptet man, dass sich das Wort auf die Heiden bzw. die Völker bezieht. Demgegenüber trifft *Koenen* keine Entscheidung, entsprechend der Auffassung Westermanns¹⁹⁸, ob das Suffix 3. Pers. Pl die Diasporajuden oder die Völker bezeichnet. Er beobachtet, dass „der Bezug von מִמֶּנֶם in V. 21 auf die Entsandten der Völker, die das Subjekt von V. 20 sind, unterbrochen“ wird.¹⁹⁹ Aufgrund von Deuteronomium 18,1 urteilt *Lau*, dass sich das Wort »מִמֶּנֶם« in V. 21 auf die Diasporajuden bezieht: „Vermutlich sagt V. 21 den aus der Diaspora heimkehrenden Israeliten ausdrücklich (Jahwerede) zu, dass auch aus ihnen »levitische Priester«, also kultische Amtsträger mit Versorgungsansprüchen gemäß Dtn

¹⁹⁶ A. DILLMANN / R. KITTEL, *Jesaja*,⁶ 1898, 533; BERNHARD DUHM, *Jesaja*, 1892, 488ff; P. VOLZ, *Jesaja*, 1932, 299; WOLFGANG LAU, *Schriftgelehrte*, 1994, 148; P. HÖFFKEN, *Jesaja*, 1998, 253.

¹⁹⁷ F. FELDMANN, *Jesaja*, 1926, 295ff; L. GLAHN, *Heimkehr*, 1934, 107; K. PAURITSCH, *Die neue Gemeinde*, 1971, 209; S. SEKINE, *Die Tritojesajanische Sammlung*, 1989, 52; LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2000, 281ff.

¹⁹⁸ CLAUS WESTERMANN, *Jesaja*, 1966, 335, versucht, die beiden Verse (V. 20.21) zu trennen, weil es schwierig sei zu sagen, wer mit dem Suffix 3. Pers. Pl. in V. 21 gemeint ist. Westermann betrachtet sie aber gleichwohl als die Heiden: „[...] Heiden sollen in die durch legitimierende Genealogien gesicherten innersten Kreis der Priester eindringen!“ (Zitat 338).

¹⁹⁹ KLAUS KOENEN, *Ethik und Eschatologie*, 1990, 209.

18,1 bestimmt werden²⁰⁰. Seine Auffassung unterstreicht die Vorstellung, dass die Völker keine Rolle beim Priesterdienst spielen konnten.

Demgegenüber bezieht sich meiner Auffassung nach das Wort »מְהֵם« in V. 21 nicht auf die Diasporajuden, sondern auf die Völker. Bevor jedoch geklärt wird, dass die Identität des Suffixes von »מְהֵם« in V. 21 als »die Völker« anzusehen ist, soll noch eine andere strittige Frage behandelt werden.

Bei der Übersetzung der Wendung »לְכֹהֲנִים לְלוֹיִם« in V. 21 besteht die Schwierigkeit, ob sie im Sinn *einer* einzigen Gruppe, nämlich „zu levitischen Priestern“²⁰¹, oder im Sinn von *zwei* verschiedenen Gruppen, also „Priester und Leviten“²⁰², zu verstehen ist. Meiner Meinung nach ist die letztere Übersetzung angemessen, wenn man die Wendung im Kontext der persischen Zeit verstehen will.

In anderen Textbereichen des Alten Testaments kommt eine ähnliche Wendung

»הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם« (,die Priester und die Leviten‘) 21 Mal²⁰³ vor. Da hier beide Worte mit dem bestimmten Artikel stehen, muss es sich um zwei verschiedene Gruppen handeln. Allein elf dieser Verwendungen kommen in den Büchern Esra (Esr 2,70; 3,8; 6,20; 7,7; 8,29.30) und Nehemia (Neh 7,72; 8,13; 11,3; 12,1.30) vor, in denen ausführlich die Konstellation in der persischen Epoche dargestellt wird. Da es zu jener Zeit also die beiden Gruppen je für sich gibt, kann man die Wendung in Jes 66,21 schwerlich als auf nur eine Gruppe bezogen betrachten.

Um die Identität des Suffixes von »מְהֵם« herauszufinden, bezieht *Tiemeyer* das vorangehende Wort »וְגַם« (,und noch‘) in V. 21 mit in ihre Überlegung ein. Das Wort deutet darauf, dass eine *neue* Auskunft hinzugefügt wird. Zu ihrer Interpretation gibt es drei Möglichkeiten:

- „ a. The *foreigners* bringing back the exiles will serve as priests.
- b. These particular *returning exiles* will serve as priests.

²⁰⁰ WOLFGANG LAU, Schriftgelehrte, 1994, 148.

²⁰¹ Vgl. KLAUS KOENEN, Ethik und Eschatologie, 1990, 211, Anm. 15.

²⁰² Viele hebräische MSS und andere Textzeugen setzen dazwischen »und« ein. Targum streicht den bestimmten Artikel an der Wendung »Priester und Leviten«.

²⁰³ GÉRARD E. WEIL, Massorah Gedolah, 1971, 449.

c. The returning priests will be *Levitical priests* rather than any other kind of priests, focusing on the expression »ללוים כהנים«. [Wahrscheinlich gibt sie die Wendung »לכהנים ללוים« in V. 21 falsch wieder.]

The second option is unlikely: given that we know from Ezra 2:36-40 that functioning priests and Levites returned from the exile, a statement that (some) returning exiles could serve as priests would not have been a novelty and should therefore be ruled out. The third option is also doubtful in that it fails to take the word »גם« into consideration: rather than speaking with novel type of priests, the text indicates that we are dealing with an additional group of people who beforehand were not able to be priests. In view of this, the first option is the most plausible interpretation²⁰⁴.

Westermann und *Pauritsch* sehen zwar auch die Identität des Suffixes an dem Wort »גם« als die Heiden bzw. die Völker an. Die Auffassung von *Pauritsch* unterscheidet sich aber deutlich von der *Westermanns* in der Frage, wodurch der Vers 21 mit dem vorangehenden Vers 20 verbunden sein kann oder nicht:

„Er [sc. *Westermann*] hat aber den wichtigen Aspekt übergangen, dass damit das Tun der Völker eine bedeutsame Wertung erfahren hat: die Entronnenen und die sich auf Grund ihres Zeugnisses Jahwe zuwenden und ihn anerkennen, werden hier für kultfähig erklärt. Der Vers [sc. V.20] scheint mir keineswegs eine Einschränkung des Vorausgehenden zu sein, sondern vielmehr eine Vorbereitung auf V. 21, der eine ungeahnte Steigerung bringt. Sie werden durch V. 20 nicht bloß für kultisch rein erklärt, sondern es wird ihnen durch V. 21 sogar zugesichert, dass einige von ihnen »Priester und Leviten« [...] werden sollen²⁰⁵.

Dass der Vers 20 mit dem Vers 21 verbunden ist, scheint mir zwingend zu sein.

2.4 Zusammenfassung zu Tritojesaja

Die Erwartungen des Verfassers an den Kult und an die Kultpersonen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen.

1. Jes 56,6 spielt darauf an, dass Fremde als Kultpersonen dienen könnten.
2. Das »Bethaus« ist sowohl ein neuer Namen des zweiten Tempels, als auch spielt er auf eine andere Funktion des damaligen Tempels an.²⁰⁶
3. In nachexilischer Zeit setzt man sich mit dem Tempelbau auseinander.

²⁰⁴ LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2000, 282 (Hervorhebung im Original).

²⁰⁵ K. PAURITSCH, *Die neue Gemeinde*, 1971, 209; STEPHEN L. COOK, *Innerbiblical*, 1995, 208.

²⁰⁶ Siehe 4.4.1 Gebet »תפלה«

4. Die Gemeinsamkeit zwischen dem ersten Tempel und dem zweiten Tempel besteht darin, dass beide das zentrale Heiligtum in Jerusalem sind, zu dem die Bevölkerung ihre Opfergaben bringt. Der Unterschied besteht darin, von wem der Tempelbau unterstützt wird, und wem die Priester zugehören, die beim Tempel arbeiten.
5. Die Wendung in Jes 66,18 »ihre Taten und ihre Pläne« lässt sich nicht in einer negativen Bedeutung, sondern in einem positiven Sinn betrachten.
6. Wahrscheinlich ist die Vorstellung die, dass die Völker die heimkehrenden Israeliten aus der Gola mitbringen und dann selbst als Priester dienen können.

Trotz dieser Gesamtsicht ist bezüglich der Anordnung der Texte noch eine Frage zu untersuchen. Würde man die drei Abschnitte in diachroner Abfolge einteilen, stünde, wie schon die Erwähnung der Datierung zeigte²⁰⁷, der Abschnitt Jes 66,1-6, der sich auf den Tempelbau bezieht, an erster Stelle. An zweiter Stelle käme der Abschnitt Jes 56,1-8, und der letzte wäre der Abschnitt Jes 66,18-21. Ist das richtig, bleibt es immer noch fraglich, warum der Verfasser bzw. der Redaktor von Tritojesaja den Abschnitt Jes 56,1-8 an der ersten Stelle anordnet, obgleich sich der Abschnitt nicht früher als Jes 66,1-6 datieren lässt.

Auf diese Frage sind meiner Ansicht nach zwei Antworten möglich. Die erste Möglichkeit ist, dass sich der Verfasser von Tritojesaja gar nicht auf den Tempelbau, der einen Konflikt zwischen den Einwanderern und den Eingeborenen bewirkt, noch auf den Tempel, in dem die aus der Gola stammenden Priester den Kult falsch betreiben, konzentriert. Vielmehr interessiert er sich für die Fremden bzw. die Völker. Das heißt, der Verfasser bzw. der Redaktor zentriert sich nicht um den Tempel, sondern um die Fremden. Die Völker, die sich in irgendeiner Weise auf JHWH beziehen, können Mitglieder der jüdischen Gemeinde als Tempeldiener werden wie die »נתנינים (*N^etînnîm*)«. Sie, die JHWH die Diasporajuden als Gabe bringen, spielen im Kult die Rolle von Laien. Einige von ihnen werden aber auch »Priester und Leviten« sein oder werden das priesterliche Amt antreten dürfen. Nach dieser Auffassung scheint es nahezuliegen, dass der religiöse Status der Fremden in der jüdischen Gemeinde steigt.

Zweitens kann man folgende Vermutung anstellen. Da einige Texte, abgesehen von Jes 66,1-4, eine positive Erwartung an den Tempel haben, übt der Verfasser von Tritojesaja

²⁰⁷ Siehe 2.1.2, 2.2.2 und 2.3.2.

von Anfang an keine Kritik an dem Tempel überhaupt, sondern konkret an dem *zweiten* Tempel, der finanziell von dem persischen Reich unterstützt wird. Jes 56,7 spielt wahrscheinlich indirekt auf eine antipersische Position an. Und zwar ist der zweite Tempel kein Ort des Gebets für das Leben des Königs und seiner Söhne (Esr 6,10), sondern ein Gebetshaus für (das Leben) aller Völker (Jes 56,7).

Der Tempel, der finanziell von der persischen Regierung unterstützt wird, und die Kultpersonen, die auf der propersischen Seite stehen und beim Tempel den Kult betreiben, sind der Ausgangspunkt der Spannung in dieser Zeit. Demgegenüber wird die Möglichkeit eröffnet, dass die Fremden, die eine Verbindung zu JHWH besitzen, in die jüdische Gemeinde eingegliedert werden könnten. Je nach Umständen können die Völker als Tempelpersonal im Dienst stehen. Eine weitere Möglichkeit wäre, dass sich der Verfasser von Tritojesaja eine funktionelle Änderung des Tempels wünschen könnte, das heißt, dass der Tempel kein Ort des Gebets für lediglich das Leben des persischen Königs mehr, sondern für alle Völker ist.

Um diese Sache zu unterstreichen, ordnet der Verfasser von Tritojesaja Jes 66,1-6 erst im letzten Kapitel an. Gegen Ende gibt er seinem Wunsch Ausdruck: Hätte man doch den zweiten Tempel nicht erbaut!

Es ergibt sich, dass die beiden Erklärungsmöglichkeiten nicht unabhängig voneinander sind, sondern in einer engen Beziehung zueinander stehen.

3. Maleachi

Kein Textbereich der Prophetenbücher in der persischen Zeit stellt Priester so ausführlich positiv oder negativ dar wie die drei Kapitel der Maleachi-Schrift. Das Maleachibuch umfasst insgesamt 55 Verse. Davon beziehen 29 Verse (Mal 1,6-2,9; 2,17-3,5) sich auf die Opfergabe, Priester und Laien.²⁰⁸ Im Folgenden möchte ich die Texte, in denen die drei Themen Priester, Laien und Opfergabe vorliegen, analysieren.

3.1 Mal 1,6-2,9

3.1.1 Auseinandersetzung mit der Abgrenzung des Stückes

Aus mehreren Gründen lassen sich der vorliegende Text und das vorangehende Stück (Mal 1,2-5) unterscheiden. Erstens beginnt unser Abschnitt mit Sätzen in weisheitlich geprägtem Stil²⁰⁹ (vgl. Spr 10,1; 15,20) und ist „bis zur Redeformel (»sagt JHWH der Heere«) ein hochpoetischer Text“²¹⁰, anders als der vorangehende Vers, der in reiner Prosa gehalten ist. Zweitens ist der Inhalt ein ganz anderer in den beiden Stücken. Während in diesem Stück das Thema der Kultpersonen, die mit dem Tempel verbunden sind, sowie ihr Tun entfaltet wird, wurde im vorangehenden Abschnitt Liebe und Hass zu Einzelnen, nämlich Jakob und Esau, dargestellt. Und drittens liegt eine Änderung der Angesprochenen vor: In V. 2.6b kommt das Objekt in der 2. Person Plural, in V. 5a das Suffix der 2. Person Plural und in V. 5b das nominativische Personalpronomen in der 2. Person Plural vor. Während »לכם« (zu euch) in 1,6b die Priester meint, wird »אתכם« (euch) in V. 2 konkret nicht benannt, aber indirekt als Jakob/Israel identifiziert. Aufgrund der Überschrift kann man vermuten, dass es sich bei den Angeredeten um Israel handelt. Demgegenüber liegt in 1,6-2,9 eine deutliche Abgrenzung vor, weil jetzt nur noch die Priester angeredet sind.

²⁰⁸ Deutlich bezieht sich das 2. Diskussionswort auf die Opfergabe (1,7.8.11.12.13.14) und auf den Laien (1,14), ebenso kommt der Priester (1,6; 2,1.7) vor, während im 4. Diskussionswort die Gabe (3,3.4) zwar vorhanden ist, aber das Vorkommen des Wortes »Priester« davon abhängt, ob die Begriffe »בני־לוי« (,Söhne Levis‘) und »כהן« (,Priester‘) synonym verwendet werden können. Das Vorkommen des ,Laien‘ hängt davon ab, auf wen das Subjekt »ihr« in 2,17 zu beziehen ist. Diese Fragen können hier noch nicht gestellt werden, sondern sollen später (3.2.3) im Laufe meiner Arbeit untersucht werden.

²⁰⁹ THOMAS HIEKE, *Kult und Ethos*, 2006, 34; H. G. REVENTLOW, *Maleachi*, 1993, 139.

²¹⁰ RAINER KESSLER, *Maleachi*, 2011, 133.

3.1.2 Datierung

Die Datierung ist aus dem Inhalt dieses Stückes zu erschließen. Die Erwähnung des Wortes »פחה« in 1,8b ist als sicheres Indiz für die persische Epoche zu verstehen. Da der Titel »פחה« von der assyrischen Epoche bis in die hellenistische Zeit umfangreich verwendet wird, vertritt *O'Brien* folgende Auffassung: „it is not possible to determine the historical figure to which *peha* in Mal 1:8 refers“²¹¹. Doch stimmt die große Mehrzahl von Auslegern²¹² der Datierung in die Perserzeit zu. Das Lehnwort aus dem Akkadischen bezeichnet den hohen persischen Beamten in einer Vielzahl von nachexilischen biblischen Texten (Est 3,12; 8,9; 9,3; Esr 8,36; Neh 2,7.9; 3,7; 5,14.15.18; 12,26; Hagg 1,1.14; 2,2.21). Vor allem zeigen die außerbiblischen Belege aus der Perserzeit uns, dass das Wort »פחה« als Titel verwendet wird: „An unseren Herrn Bagawahya, den Statthalter von Yəhūd [»פחת יהוד«]²¹³. Das Schreiben bezieht sich auf den Wiederaufbau des Yaho-Tempels in Elephantine und wurde an den Statthalter von Juda gesandt. In demselben Schreiben aus Elephantine wird der Statthalter von Samaria erwähnt: „[...] an Dəlāyā und Šəlemyā, die Söhne Sīn-uballits, des Statthalters von Samaria [»פחת שמרין«]²¹⁴. Unter den Verträgen zum Kauf und Verkauf von Sklaven aus dem Wadi Daliyeh wird der Statthalter von Samaria mit Personennamen als Unterzeichner genannt: „[ח]נניה פחת שמרין« vor [Hə]naniah, dem Statthalter von Samaria“²¹⁵, „»[פחת שמרין]« Statthalter von Sama[ria]“²¹⁶.

Auch die Erwähnung der Selbstbezeichnung JHWHs als »מלך גדול« ist in der nachexilischen Zeit anzusetzen. Die Bezeichnung »מלך גדול« kommt außer in Mal 1,14 und Ps 47,3; 95,3 noch einmal in Koh 9,14 vor, welches man in der nachexilischen Zeit datieren kann.²¹⁷ Zwar liegt der Titel mit dem Artikel »המלך הגדול« auch in 2 Kön

²¹¹ J. M. O'BRIEN, Priest and Levite, 1990, 118-120.

²¹² W. NOWACK, Maleachi, 1922, 407; ROBERT C. DENTAN, Malachi, 1956, 1127; R. L. SMITH, Malachi, 1984, 312; PAUL R. REDDIT, Malachi, 1995, 165; JON L. BERQUIST, Judaism, 1995, 95.

²¹³ MANFRED WEIPPERT, Historisches Textbuch, 2010, Nr. 285, S. 481; Vgl. A. COWLEY, Aramaic Papyri, 1923, No. 30 Line 1.

²¹⁴ MANFRED WEIPPERT, Historisches Textbuch, 2010, Nr. 285, S. 483; Vgl. A. COWLEY, Aramaic Papyri, 1923, No. 23 Line 29.

²¹⁵ Vgl. DOUGLAS M. GROPP, Wadi Daliyeh II, WDSP 7 Zeile 17, S. 80.

²¹⁶ Vgl. DOUGLAS M. GROPP, Wadi Daliyeh II, WDSP 8 Zeile 10, S. 88.

²¹⁷ H. GUNKEL, Die Psalmen, ⁵1968, 202; 419ff.; er behauptet, dass die Datierung von Ps 93 der Ansetzung des Buchs von Tritojesaja entspricht: „Wir werden dadurch auf die Zeit nach der Rückkehr aus

18,19 (Jes 36,4).²⁸ vor, wo so der assyrische König heißt. Weiterhin wird der Titel in den Inschriften des Dareios auch für den Perserkönig verwendet: „Ich (bin) Dareios, der Großkönig, König der Könige, König in Persien, König der Länder, des Hystaspes Sohn, des Arsames Enkel, ein Achämenide“²¹⁸. Damit ist es aufgrund der Verwendung von »מֶלֶךְ גְּדוֹל« in Mal 1,14 also nicht ausgeschlossen, dass man den Abschnitt in die persische Epoche datieren kann.

Sicher ist, dass der Tempel, um den sich es in 1,6-2,9 handelt, nicht der königszeitliche, sondern der zweite, zu Beginn der Perserepoche errichtete ist.

Ogleich der Inhalt zwischen Mal 1,6-2,9 und Neh 13 in gewissen Maßen differiert, finden sich doch auch Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten. In Nehemia leistet ein Priester seine Aufgabe nicht recht (Neh 13,5f.), und auch in Maleachi leisten die Priester nicht, was sie tun sollen. Die Laien sind in Mal 1,14 schuldig, weil sie Defektes als Opfer bringen. Und auch in Nehemia wird das irrige Verhalten der Laien dargestellt, und zwar in der Entweihung des Sabbats (Neh 13,15.17f.).

Daraus ergibt sich als *Terminus post quem* das Jahr 515, die Einweihung des zweiten Tempels, weil der Tempelkult im Gange ist. Der *Terminus ad quem* dürfte wahrscheinlich vor der Reform Nehemias liegen.

3.1.3 Der Wechsel vom Plural in den Singular in 1,8b

Es fällt auf, dass im Hinweis auf die Priester in Mal 1,8b (»הַקֹּהֲנֵי« und »לְפָחֶתֶךָ«) der Singular verwendet wird. Bei den übrigen Verwendungen kommt in 1,6b-8a der Plural (»לְכֶם« (6b), »בְּזֵינוּ« (6b), »וְאִמְרַתֶּם« (6b,7a), »בְּאִמְרַתְכֶם« (7a), »מִגִּישִׁים« (7a), »גֹּאֲלֵינוּךָ« (7a), »תִּגְשׁוּן« (8a) und »תִּגְשׁוּ« (8a)) vor. Ein ähnliches Beispiel liegt in 2,14 vor, wo der Plural in 2,14a in 2,14b in die 2. Person Singular übergeht. Man hat „den Eindruck eines gewissen Durcheinanders: JHWH fokussiert seine kollektive Anrede an die Priester auf den Einzelnen“²¹⁹. Nach Weyde²²⁰ liegt wahrscheinlich ein spezieller

der babylonischen Gefangenschaft geführt, [...] das sind die Zustände etwa zur Zeit des Tritojesaia“. H. GUNKEL, Die Psalmen, ⁵1968, 419ff.

²¹⁸ Die Behistun-Inschrift Darius, TUAT I, 1982/83/84/85, 421f.

²¹⁹ RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 132.

»Rede-Stil« (Speech style) vor. *Karl Marti* behauptet: „der Sing[ular] **הַקִּרְיָבָהוּ** steht, weil der Prophet sich an den Einzelnen wendet: es soll es doch einer versuchen“²²¹. *Marti* gibt jedoch keinen Grund für seine Auffassung an. *Arndt Meinhold* vertritt, dass der Wechsel vom Plural in den Singular indirekt jeden einzelnen Priester für den beklagten Missstand verantwortlich mache.²²² Seiner Meinung stimme ich zu. Meiner Meinung nach legt der Wechsel in den Singular das hochmütige Verhalten jedes einzelnen Priesters nahe, der den Namen JHWHs verachtet. Die Priester dachten, JHWH kein Unrecht anzutun. Sie fragen JHWH: „womit opfern wir dir Unreines?“ (1,7). Dann antwortet JHWH darauf, dass sie unreine Opfertgaben zum Altar brachten. Danach sagt er zu jedem einzelnen Priester „bring es doch deinem Statthalter!“ (1,8). Dadurch dass die 2. Person Plural in die 2. Person Singular wechselt, spricht der Text wahrscheinlich nicht nur von der *Mit*verantwortlichkeit (Solidaritätsverantwortlichkeit) der Priester, sondern von der *eigenen* Verantwortlichkeit jedes einzelnen Priesters. Es scheint mir, dass man die Verantwortlichkeit jedes Einzelnen mit dem Wechsel in den Singular unterstreicht.

So ähnlich liegt es auch im Beispiel von 2,14. Mal 2,14 weist den Wechsel in die „Du-Anrede“ im Hinblick auf Juda, der die Tochter eines fremden Gottes geheiratet hat (2,11), auf. Dieses »Du« kommt sechs Mal in dem Vers vor. Die, die meinen, dem Herrn kein Unrecht anzutun, fragen wie in 1,7 JHWH: »Warum das?« (2,14). Dann antwortet JHWH jedem Einzelnen darauf, dass »du treulos an ihr handelst« (2,14). An dieser Stelle steht »**אַתָּה בִּגְדַתָּה בְּהָ**«. Das Wort »**בִּגְדַתָּה**« (treulos handeln) in der 2. Person Singular wird prädikativ verwendet. Es scheint mir, dass mit der Verwendung von »**אַתָּה**« als Nominativ-Personalpronomen »du« der Bezug auf jeden einzelnen Priester unterstrichen wird. So wird deutlich, dass durch den Wechsel vom Plural in den Singular die Verantwortlichkeit jedes Einzelne herausgestellt wird, in Mal 2,14 ebenso wie in Mal 1,8.

²²⁰ K. W. WEYDE, Teaching, 2000, 134, 216.

²²¹ KARL MARTI, Maleachi, 1904, 463.

²²² ARNDT MEINHOLD, Maleachi, 2006, 109; so auch RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 143.

3.1.4 Was ist mit dem Vers 1,9a gemeint?

Bis zur gegenwärtigen Zeit ist es umstritten, wie der Vers 1,9a interpretiert werden kann. Die Auseinandersetzung zwischen den Bibelwissenschaftlern geht von folgender Fragestellung aus:

Wer ist der Redende in 1,9a, der Prophet oder der/die Priester?

Wen zeigt das Suffix 1. Person Plural »יְהוָהנָנוּ« (,er ist uns gnädig‘) an?

Und warum kommt die Wendung »פְּנֵי־אֱלֹהִים« vor?

Nach *van Hoonacker* ist der Vers 1,9 als ironische Rede der Priester zu verstehen. Das Suffix 1. Person Plural wird als das Volk und die Priester umfassend betrachtet, weil eigentlich der Priester alles zwischen JHWH und der Gemeinde vermittelt.²²³ *E. Sellin* unterstreicht ausdrücklich: „Es liegt kein Grund zu Bedenken gegen das »יְהוָהנָנוּ« vor, der Ausruf erklärt sich als feststehender liturgischer Anruf an die Priester“²²⁴. *McDonald* zitiert *E. Sellin* und erklärt folgendermaßen: „In this case, therefore, the people ask the priests to entreat Yahweh’s favor so that he might show them favor“²²⁵. Zwar ist ihre Auffassung, dass der Text eine Anrede des Volks an die Priester enthält (,the people ask the priests to entreat Yahweh’s favor‘), möglich, aber rein logisch kann man es sich auch anders vorstellen: ,the prophet asks the priests to entreat Yahweh’s favor‘. Deswegen ist ihre Erklärung nicht zwingend. Auch *D.L. Petersen* betont, dass „Verse 1,9a is understandable only as an ironic speech of the priests“²²⁶.

Nach einer anderen Deutung ist der Vers 1,9a als „Zitat einer Rede der Priester“²²⁷ zu verstehen, um so die Inkohäsion der Anrede (»erbittet«, »uns«, »von eurer Hand«) zu erklären.

Anders als bei den oben genannten Auslegern wird in der Regel das Suffix 1. Person Plural darauf bezogen, dass der Prophet als solidarisch mit dem ganzen Volk bzw. der Gemeinde angesehen wird.²²⁸ Nach *Weyde* passen die Priester wegen der Abwesenheit des Wortes »אָמַר« in Mal 1,9 mit dem Suffix 1. Person Plural nicht zusammen: „[...] quotations of the addressees elsewhere in Malachi are introduced by אָמַר. This verb

²²³ A. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, 1908, 709-710.

²²⁴ E. SELLIN, *Maleachi*, 1930, 595.

²²⁵ BETH GLAZIER-MCDONALD, *Messenger*, 1987, 54.

²²⁶ D. L. PETERSEN, *Malachi*, 1995, 181.

²²⁷ H. UTZSCHNEIDER, *Künder*, 1989, 24, n.4.

²²⁸ A. VON BULMERINCQ, *Maleachi*, 1929, 88f; ALFONS DEISSLER, *Maleachi*, 1988, 322; P. L. REDDITT, *Malachi*, 1995, 165; ANDREW E. HILL, *Malachi*, 1998, 182f; K. W. WEYDE, *Teaching*, 2000, 137; RAINER KESSLER, *Maleachi*, 2011, 146.

does not occur in v. 9a. For this reason it is unlikely that the priests are cited in this verse. [...]»²²⁹.

Ich komme zur dritten Frage, der nach dem Gebrauch der Wendung »פְּנֵי־אֵל«²³⁰. Mit drei Begründungen will ich erklären, wie sich wahrscheinlich einsehen lässt, mit welcher Absicht der Redaktor bzw. der Verfasser von Maleachi geschrieben hat.

Erstens kommt die Wendung »חֲלֶה« + »פְּנֵים« 16 Mal im Alten Testament vor. Davon bezieht sie sich 13 Mal (Ex 32,11; 1Sam 13,12, 1Kön 13,6 (x 2); 2Kön 13,4; 2Chr 33,12; Jer 26,19; Ps 119,58²³⁰; Dan 9,13; Sach 7,2; 8,21.22) auf JHWH²³¹ (»יְהוָה« oder »אֱלֹהִים«) und dreimal (Ps 45,13; Hi 11,19; Spr 19,6) auf Menschen. Die Redewendung »Gottes Angesicht besänftigen«, die sich auf den Gottesnamen »אֵל« bezieht, kommt lediglich einmal im Alten Testament vor, eben an unserer Stelle. Abgesehen davon, dass sich die Wendung auf den Menschen bezieht, ist der Hintergrund der restlichen Stellen, die sich auf JHWH beziehen, immer eine Notlage.²³²

Um der Notsituation auszuweichen, versucht man JHWH durch Gebet (1Kön 13,6; 2Chr 33,12) oder durch ein Opfer (1Sam 13,12) zu besänftigen.²³³ Also kann man vermuten, dass der Hintergrund des Verses 1,9, wo sich die Wendung auf den Gottesnamen bezieht, auch eine Notlage ist. Meiner Meinung nach beklagt sich der Prophet, dass Priester das Angesicht des Gottes hätten besänftigen sollen, damit man der Notlage ausweicht. Ich schließe mich folglich der Meinung von R. Kessler völlig an, der zum »Wortlaut von Mal 1,9« bemerkt:

„[...] Die Priester sollen »Gottes Angesicht besänftigen«, »dass er uns gnädig sei«. Ob dabei an die Opfer der Priester oder an deren Gebete zu denken ist, bleibt offen. Wichtig wäre, dass die Priester tun, was sie nach der vorangehenden Kritik offensichtlich nicht tun«²³⁴.

Dass an unserer Stelle der Prophet diese Verbindung im Auge hat, wird durch weitere Begründungen nahegelegt.

Zweitens ist bei der Verwendung von »פְּנֵי־אֵל« »das Angesicht Gottes« (1,9) auffallend, dass hier die Bezeichnung Gottes als »אֵל« vorkommt, während sonst bei dieser

²²⁹ K. W. WEYDE, Teaching, 2000, 137.

²³⁰ Zwar kommt da »חֲלֶה« + »פְּנֵים« mit dem Suffix 2. Person Singular ‚dein‘ vor, man kann es aber im Kontext als »JHWH« verstehen.

²³¹ BETH GLAZIER-MCDONALD, Messenger, 1987, 53. erklärt, dass »חֲלֶה פְּנֵי אֵל« vielfach im Alten Testament vorkommt. Genauer gesagt aber kommt nicht »חֲלֶה פְּנֵי אֵל«, sondern »חֲלֶה פְּנֵי יְהוָה« im Alten Testament vielfach vor.

²³² RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 146.

²³³ RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 146; Vgl. ARNDT MEINHOLD, Maleachi, 2006, 119.

²³⁴ RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 146.

Verbindung an den restlichen Stellen »יהוה אלהים« (Ex 32,11; 1Kön 13,6; 2Chr 33,12; Dan 9,13) oder »יהוה« (1Sam 13,12; 2Kön 13,4; Jer 26,19; Ps 119,58; Sach 7,2; 8,21.22) vorkommt. Nur an unserer Stelle findet sich die Verbindung »פְּנֵי־אֵל« ausschließlich im Alten Testament. In der Sacharja-Schrift, die wie die Maleachi-Schrift in der persischen Zeit anzusetzen ist, kommt die Wendung »הלה« + »פְּנֵים« dreimal mit dem Tetragramm vor. Der Verfasser von Maleachi kennt den Ausdruck »פְּנֵי יהוה« durchaus und verwendet ihn auch in Mal 3,14. Trotzdem wird diese Wendung in Mal 1,9 nicht verwendet.

Mit welcher Absicht schreibt der Verfasser »אֵל« anstelle von »יהוה«? Damit das angeschnittene Problem gelöst werden kann, soll ein Text-zu-Text-Bezug, ein so genannter »intertextueller Bezug«, genutzt werden.

H. Utzschneider beobachtet die Ähnlichkeit zwischen dem Ausdruck »פְּנֵי־אֵל« in Mal 1,9a und dem Namen des Orts »פְּנֵי־אֵל« von Gen 32,31, aber auch, dass zwischen den beiden Texten in Mal 1 und Gen 32 viele gemeinsame Stichworte auftauchen, wie zum Beispiel »Gabe«, Gen 32,14.21f.; 33,10; Mal 1,10b.11a; »das Angesicht erheben«, Gen 32,21; Mal 1,9a; »Gnade«, Gen 33,10f; Mal 1,9a; »Wohlgefallen«, Gen 33,10; Mal 1,8b.10b. Er diskutiert dahin, dass es eine enge Beziehung, nämlich eine Kotextualität zwischen Mal 1,8b-11 und der Erzählung von Esau und Jakob gibt.²³⁵

Meiner Meinung nach enthält Mal 1,9a möglicherweise eine Anspielung auf die Erzählung von Jakob und Esau in der Genesis. Obwohl es einen Unterschied in der Vokalisierung zwischen dem Wort »פְּנֵי־אֵל« in Mal 1,9a und dem »פְּנֵי־אֵל« in Gen 32,31a gibt, sind die Wurzel von »פנה« und der Konsonantenbestand jedoch gleich. An dem Ort »פְּנֵי־אֵל« hat Jakob mit Gott gestritten und gewonnen. Gott hat ihn gesegnet (Gen 32,29f.). Im Vergleich dazu sollten die Priester das Angesicht Gottes besänftigen. Das, was der Verfasser von Maleachi durch die Wendung »פְּנֵים« + »אֵל« beabsichtigt, hebt den Kontrast zwischen den Vorfahren der Priester und den gegenwärtigen Priestern

²³⁵ H. UTZSCHNEIDER, *Künder*, 1989, 52; Vgl. ANDREW E. HILL, *Malachi*, 1998, 182. Gegen RAINER KESSLER, *Maleachi*, 2011, 147, der erklärt warum für ihn die intertextuellen Bezüge zwischen den beiden Texten nicht überzeugend sind. Erstens seien alle gemeinsamen Stichworten zwischen Mal 1,8b-11 und Gen 32f das typische Vokabular einer ritualisierten Begegnung, zweitens komme der Gottesname »אֵל« nicht nur in Mal 1,9 vor, sondern auch in Mal 2,10. Also sei der Ausdruck »פְּנֵי־אֵל« in Mal 1,9a kein zwingender Hinweis auf das »פְּנֵי־אֵל« von Gen 32,31.

hervor. Das heißt, ihr Stammvater erhält den Segen Gottes, während JHWH ihren Segen verflucht (Mal 2,2a).

Weiterhin ist bei der Zusammenstellung von »לך« mit der Wurzel »גנן« an die Gottesprädikation von Ex 34,6f zu denken. Der Bezug von Mal 1,9 geht „auf die so genannte Gnadenformel, mit der JHWH sich Mose auf dem Sinai vorstellt: »JHWH, JHWH, ein barmherziger und gnädiger Gott« (Ex 34,6). Hier stehen die Wurzel גנן (*hnn*) »gnädig (sein)«, die auch Mal 1,9 gebraucht, und die Gottesbezeichnung El unmittelbar beisammen [...]«²³⁶.

3.1.5 Die Anspielung auf das Verschließen der Tempeltore

Zwar ist es umstritten, ob die Tore des Tempels, die in 1,10 genannt werden, die äußeren Tore oder die inneren Tore sind, wo man das Brandopfer zur Verfügung stellt. Aber so oder so ist es sicher, dass, wenn die Tore des Tempels geschlossen wären, sich auf dem Altar nichts mehr zum Brandopfer entzünden ließe. Damit, dass die Tore des Tempels verschlossen sind, ist die Einstellung des Kults gemeint.²³⁷ Wenn man jedoch an die Vielzahl der Funktionen des Tempels denkt, ist es nicht ausgeschlossen, dass man mit diesem Vers auch noch eine andere Bedeutung verbinden kann. Denn der Tempel ist auch der Ort, an den Abgaben gebracht werden.

Zuerst wird die Abgabe an den Tempel für dessen verschiedene Dienste erbracht:

„Und wir auferlegen uns als Gebote, dass man uns jährlich einen Drittelschekel für die Arbeit im Haus unseres Gottes berechne, für das Schaubrot und das regelmäßige Speiseopfer und für das regelmäßige Brandopfer, für die Sabbate, die Neumonde, für die Festzeiten und für die heiligen Gaben und für die Sündopfer, damit man Israel entsühnen kann, und für jede Tätigkeit im Haus unseres Gottes (Neh 10,33-34)“.

Beim Verschließen der Tempeltore wäre die Tempelabgabe im Wesentlichen zu nichts nütze, das heißt, der Tempel als die Kultstätte kann seine religiöse Funktion nicht mehr erfüllen.

²³⁶ RAINER KESSLER, *Maleachi*, 2011, 147; Vgl. ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 120.

²³⁷ Vgl. RAINER KESSLER, *Maleachi*, 2011, 148.

Der Tempel spielt aber nicht nur eine Rolle für den Kultbetrieb, sondern auch eine als ökonomische Institution:

„Auch in der Perserzeit war der Jerusalemer Tempel eine Institution von zentraler fiskalischer Bedeutung. Steuern und Abgaben wurden dorthin abgeführt. Einige dieser Abgaben gingen an die persischen Oberherren und mussten an zentrale Sammelstellen weitergeleitet werden; andere waren für den Tempel und seine Priester bestimmt und verblieben in Jerusalem [...]“²³⁸.

Auffälligerweise erhebt also der Tempel seine Abgaben nicht nur für das eigene Kultpersonal, sondern auch für das persische Reich:

„Die Steuern an die persische Zentralregierung wurden nicht wie der Zehnt für die israelitischen Könige z. T. in Naturalien gezahlt, sie mussten in Form von Edelmetallen erbracht werden. Die Abgabe sowohl von Naturalien als auch von Metallen wurde sowohl im babylonischen als auch im persischen Großreich von der Tempelverwaltung organisiert, die dafür eigene Ämter vorsah (Sach 11,13: *jōšer*). Der Tempel hat sowohl jene Abgaben erhoben, die für den eigenen Erhalt notwendig waren, besonders den nach Num 18,20ff. geforderten Zehnten für das Kultpersonal (teilweise in Naturalien), als auch jene, die an die persische Zentralregierung abgeführt wurden“²³⁹.

Wären die Tempeltore verschlossen worden, könnte die Steuer bzw. Abgabe nicht nur für das Kultpersonal in Jerusalem, sondern auch für das persische Reich nicht erhoben werden, weil die Tempelverwaltung nicht zugänglich wäre. Dann würde sie ihre zwei Funktionen, nämlich als „a selfgoverning religious body and as a branch of the central government’s fiscal administration“²⁴⁰, nicht mehr ausüben können.

Durch den Gebrauch des Ausdrucks »לַפְּהֶזֶתךָ« (zu *deinem* Statthalter) in Mal 1,8b kann man erkennen, dass die Priester in direktem Bezug zu dem Träger dieses Titels in der persischen Verwaltung stehen, und zwar „offensichtlich im Zusammenhang von Abgaben an die persische Staatsmacht“²⁴¹.

Aus der Vorstellung vom Verschließen der Tempeltore ergibt sich also: Im religiösen Sinn können die gegenwärtigen Priester ihrer Aufgabe, nämlich dem Opferkult, nicht mehr nachkommen. Und im ökonomischen Sinn kann die Tempelsteuer für das persische Reich nicht mehr erhoben werden.

²³⁸ JOACHIM SCHAPER und MICHAEL TILLY, Art. »Tempel«, 2009, 583.

²³⁹ ILSE MÜLLNER und CARSTEN JOCHUM-BORTFELD, Art. »Steuern«, 2009, 562.

²⁴⁰ JOACHIM SCHAPER, Instrument, 1995, 529.

²⁴¹ INA WILLI-PLEIN, Maleachi, 2007, 243.

3.1.6 Mit welcher Absicht schreibt der Verfasser von Maleachi in 1,11?

1,11 ist einer der umstrittensten Verse in der ganzen Maleachi-Schrift. Es sind mehrere Probleme, die in diesem Vers die Forscher beschäftigen.

Zunächst interessiert man sich für das nicht genannte Subjekt der Darbringung in Mal 1,11aβ. Dabei denkt man an die Heiden,²⁴² an die Proselyten und an die jüdische Diaspora.²⁴³ Gegen die Auffassung, die das Subjekt auf die jüdische Diaspora bezieht, wurde schon früher der Einwand erhoben: „Schon das Targum dachte an die jüdische Diaspora. Aber dem steht entgegen, dass in der Diaspora gar nicht geopfert werden konnte, weil ja der Opferkult einzig dem Tempel in Jerusalem vorbehalten war“²⁴⁴.

Zweitens versucht man, unter dem genannten »Ort« eine bestimmte Kultstätte zu verstehen. Dabei denkt man an außerpalästinische Kultstätten wie z.B. Elephantine, Leontopolis oder Kannu'.²⁴⁵ In der Regel sind diese Vorschläge jedoch nicht annehmbar.²⁴⁶

Zudem gibt es zu V. 11 insgesamt die folgenden unterschiedlichen Auslegungen²⁴⁷:

- a) die synkretistische Ansicht, dass alle Religionen auf den Gottesdienst an dem großen Gott hinweisen;
- b) die metaphorische Ansicht, dass einige heidnische Gottesdienste besser als der jetzige verfälschte Gottesdienst im Jerusalemer Tempel sind;
- c) die eschatologische Ansicht.

Je mehr man aber versucht, diesem Vers greifbare Aussagen zu entnehmen, desto mehr treten verschiedene Einwände dagegen hervor.

William Weyde versucht dem Vers eine Anspielung zu entnehmen. Aufgrund der Beobachtung von *Utzschneider*, der Intertextualität zwischen Mal 1,11 und Ez 36,23f. beobachtet, vertritt er die Auffassung, dass Mal 1,11 auf die Götzenverehrung anspielt: „[...] the antithesis in vv. 11f seems to imply the idea that the profanation of YHWH's name by the priest (v.12) is *comparable with the idolatry of the people in the past*“²⁴⁸.

²⁴² M. KRIEG, *Mutmaßungen*, 1993, 146f.

²⁴³ LUTZ BAUER, *Zeit*, 1992, 203; P. A. VERHOEF, *Malachi*, 1993, 90-92; er denkt sowohl an die jüdische Diaspora als auch an die Proselyten.

²⁴⁴ W. RUDOLPH, *Esra*, 1949, 262f.

²⁴⁵ A. VON BULMERINCQ, *Maleachi*, 1929, 126ff.

²⁴⁶ P. L. REDDITT, *Malachi*, 1995, 165f.

²⁴⁷ R. L. SMITH, *Malachi*, 1984, 313-316.

²⁴⁸ K. W. WEYDE, *Teaching*, 2000, 148 (Hervorhebung im Original).

Doch es gibt zwar eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Mal 1,11 und Ez 36,23, aber zwischen den beiden Stellen gibt es auch deutliche Unterschiede. Das Wort »הַגָּבֹהַם« Opfertgabe kommt in Ez 36,23 nicht vor. In Mal 1,11 ist der Name JHWHs nur groß unter den Völkern, während in Ez 36,23 JHWH seinen großen Namen heilig macht, weil die Israeliten seinen Namen unter den Völkern entweiht haben. Wenn man diese Texte (Mal 1,11 und Ez 36,23) vergleicht, kann man sich Folgendes vorstellen: »die Völker« in Mal 1,11 wissen nicht, ob der Name JHWHs schon entweiht wurde oder nicht. »Die Völker« in Ez 36,23 dagegen merken genau, dass sein Name schon entweiht wurde, denn die Israeliten hatten seinem Namen Schande angetan. Es fällt also schwer anzunehmen, dass durch den Vergleich zwischen den beiden Texten etwas Greifbares nahegelegt wird.

Um die Absicht des Verfassers von Maleachi zu erfassen, müssen wir danach nur im 2. Diskussionswort, besonders in Mal 1,6-10, suchen.

Dass der Vorwurf sich gegen die Priester richtet, wird an dieser Stelle festgestellt, obgleich das Wort »Priester« in Mal 1,11 nicht vorkommt. Wer zum Altar unreine Speisen darbringt, sind die Priester. Die Priester stechen durch die unreinen Speisen am Altar in Mal 1,7ff. von anderen Personen ab, die dem Namen JHWHs an jedem Ort etwas zum Rauchopfer darbringen. Der Name JHWHs wird von den Priestern verachtet. Jedoch kann er immer noch groß sein, zwar nicht mehr unter den Priestern, aber unter anderen Personen, nämlich unter den Nichtpriestern. Der Name JHWHs ist groß bei den Völkern, und überall werden ihm korrekte »reine« Rauchopfer und Opfertgaben gebracht. Der Name JHWHs ist nicht an einem bestimmten Ort, nämlich »auf meinem Altar« (1,7), auf dem die Priester ihre Opfer darbringen, groß, sondern unter den Völkern – unter den Nichtpriestern – »an jedem Ort« (1,11a). Das heißt, es wird die Erwartung an die Kulte ausgedrückt, dass das, was in Jerusalem nicht stattgefunden hat, unter den Völkern »an jedem Ort« stattfinden wird.²⁴⁹ Durch den Vers Mal 1,11 wissen wir genau, dass der Name JHWHs unter den Völkern groß ist und dass seinem Namen an jedem Ort reine Gaben dargebracht werden. Abgesehen von dem Empfänger der Opfertgabe, der bestimmt JHWH ist, bleibt der Ort unbestimmt; an ihm dürfte wahrscheinlich ein Altar eine Rolle spielen. Und auch die Personen, die mit der Opfertgabe wie Kultpersonal handeln könnten, bleiben unbestimmt. Der Verfasser von Maleachi 1,11 hat wahrscheinlich im Auge, dass unbestimmte Personen an

²⁴⁹ RAINER KESSLER, Gabe, 2004, 398.

unbestimmten Orten – quasi als Kultstätte – vollwertige Opfertgaben darbringen können, solange die bestimmten Kultpersonen, die Priester, an dem bestimmten Ort, nämlich dem Altar im Jerusalemer Tempel, unreine Opfertgaben bringen. Also gibt es wahrscheinlich eine Anspielung darauf, dass die Priester nicht mehr die primären Vertreter der Kultgemeinde sind, insofern sie den Namen JHWHs immerwährend verachten. Mit diesem Vers übt der Verfasser indirekt Kritik an den Priestern.

3.1.7 Die Beziehung zwischen Mal 1,7-8 und 1,12-13

Mal 1,12-13 stellt wie Mal 1,7-8 die mangelhafte Dienstauffassung der Priester dar. Es gibt den »Tisch JHWHs« in 1,7 ähnlich wie den »Tisch des Herrn« in 1,12, ebenso die Verwendung derselben Wurzel »הבז«. Die Wurzel »לגל« kommt sowohl in 1,7 als auch in 1,12 vor. Auffällig ist, dass die Opfertgaben in 1,8, die auf dem Altar dargebracht werden, »blinde Tiere, Lahmes und Krankes« sind, während 1,13 von »Geraubtem, dem Lahmen und dem Kranken« spricht. An beiden Stellen kommen drei ungeeignete Sorten der Opfertgaben vor. Der Unterschied zwischen beiden Stellen liegt darin, dass das Wort »Geraubtes« in 1,13 vorkommt und das Wort »blind« in 1,8 vorliegt. Die Opfertgaben, die nach V. 8 und V. 13 dargebracht wurden, sind umsonst. Doch die Bedeutung von V. 13 ist stärker und negativer als in V. 7-8. Zugleich lässt sich in diesem Vers eine bestimmte soziale Konstellation dieser Zeit feststellen. Das Wort mit der Wurzel »לגל« meint ein Rauben im Sinne von „Wegreißen eines Objektes von einem dazugehörigen Eigentümer oder einem Ort durch Anwendung von Gewalt“.²⁵⁰ Die Verwendung des Wortes »לגל« in 1,13 bezieht sich nach *David L. Petersen* auf eine Gewalthandlung und eine bürgerliche Straftat (civil crime).²⁵¹ Durch seine Auffassung kann man Mutmaßungen über damalige soziale Missstände anstellen. Dafür spricht, dass das verwendete Wort auf den damaligen sozialen Zustand anspielen könnte. Insofern kann man den Vers 8 mit dem Vers 13 vergleichen. Die Worte, die in 1,8 verwendet werden, befassen sich mit dem physischen Makel der Tiere: Es geht um blinde Tiere, lahme und kranke Tiere. Die Aufzählung, die mit »ein Geraubtes« in V.13 beginnt, unterstreicht m.E. nicht nur den körperlichen Defekt der Tiere, wie V. 8, sondern auch die

²⁵⁰ J. SCHÜPPHAUS, Art. »לגל«, ThWAT 1, 1973, 999.

²⁵¹ D. L. PETERSEN, *Malachi*, 1995, 185.

unmoralische soziale Konstellation, anders als V. 8. Allerdings stellt sich die Frage, wie die Priester, falls ein Geber bzw. ein Laie ein gestohlenen Tier dem Herrn als Opfer darbringt, überhaupt erkennen können, ob das dargebrachte Opfer von jemandem gestohlen wurde oder nicht. Doch ist das gar nicht wichtig, weil es in dem Vers nur indirekt um die Priester geht. Durch die Verwendung von »Geraubtes« an dieser Stelle wird deutlich gezeigt, dass man nicht nur die Priester, sondern auch die Laien verantwortlich macht. Die Opfertgabe wird nicht nur nach dem körperlichen Zustand der Tiere beurteilt, sondern auch als Geraubtes, das man jemandem gestohlen hat. Deshalb zeigt sich in Mal 1,13 gegenüber V. 8, dass der Zustand der Opfertgaben für JHWH immer schlimmer wird.

Daneben gibt es noch eine andere Ähnlichkeit zwischen 1,7-8 und 1,12-13. Anstatt des Wortes »Altar« (1,7a) kommt das Wort »Tisch« (1,7b.12) vor. Der »Tisch JHWHs« hat zunächst die Bedeutung des Altars, auf dem das Opfer dargebracht wird. Das Wort hat m. E. aber auch noch eine andere Bedeutung. Das Wort »Tisch« in 1,7b.12 bezieht sich wahrscheinlich auf die Stelle 1,6, an der auf die Beziehung zwischen dem Vater/Herrn und dem Sohn/Knecht hingewiesen wird. Man kann sich die Szene also auch positiv vorstellen, wie wenn ein Vater und sein Sohn am Tisch miteinander essen oder wenn der Knecht dem Herrn etwas Gutes darbringt. Das Gegenteil davon ist das, welches in 1,7f.12 dargestellt wird. Auf dem Tisch brachten die Adressaten nicht nur unheilige Speisen und unreine Tiere dar, sondern sie verachteten auch den Namen JHWHs, weil sie Verächtliches auf dem Altar bzw. Tisch machten.

3.1.8 Eine Kritik an den Priestern und an den Laien in Mal 1,13aβ.b.14

Da im Vers 14 nicht von den Priestern die Rede ist, scheint es so, als würde hier nur eine Kritik an den Laien dargestellt. In der Tat jedoch wird in dem Vers auch auf eine Kritik an den Priestern hingewiesen.

Nach *Rudolph* kann das Partizip Passiv Qal »גזול« in Mal 1,13aβ auf zweierlei Weise verstanden werden, als »Geraubtes« oder als »(von wilden Tieren) Angerissenes«.²⁵² Im Fall, dass es als »Geraubtes« übersetzt wird, kann die Frage aufgeworfen werden, wie die Priester erkennen sollen, ob das zum Opfern dargebrachte Tier aus einem Diebstahl stammt. Deshalb schlagen einige Forscher vor, dieses Wort im Sinne des

²⁵² W. RUDOLPH, *Maleachi*, 1976, 258-260.

»Angerissenen« zu übersetzen.²⁵³ Da es in der LXX aber als »Geraubtes« übersetzt wird, muss die Übersetzung nicht geändert werden.²⁵⁴ Vielmehr verweist dieses Wort ausdrücklich auf eine gesellschaftliche Ungerechtigkeit in der persischen Zeit.²⁵⁵

Daran schließt sich die Frage an, wer denn ein »geraubtes« Tier gebracht hat, bevor die Priester es auf dem Altar dargebracht haben? Bei der Darbringung eines Tiers ist davon auszugehen, dass dies durch einen Laien geschieht, wie im Staatskult des ersten Tempels. Dann gilt die Kritik dieses Verses nicht nur für die Priester, sondern auch für den Laien, der die geraubten Opfer herbeibringt.²⁵⁶

Aufgrund des fehlenden Vorkommens des Worts »Laie« übt der Vers Mal 1,13aβ.b seine Kritik an den Laien nur indirekt aus, während sich der Vers 14 auf jeden Fall direkt auf einen Laien, und zwar den Herdenbesitzer, bezieht. Aber der Vers 14 richtet sich nicht nur direkt gegen den Laien, sondern auch indirekt gegen den Priester.²⁵⁷ Nach Lev 27,11f. müssen die Priester entscheiden, ob der Zustand des gebrachten Tiers gut oder schlecht ist. Wenn das Tier schlecht aussieht, dann darf dieses nicht als Opfergabe gewertet werden. Mal 1,14 kann also auf Folgendes anspielen: Obgleich die Priester körperliche Mängel an den Tieren erkennen, die die Laien zum Tempel gebracht hatten, lassen sie ohne Zögern zu, die gebrachten Tiere als Opfer darzubieten. Dem Laien soll allerdings die Hauptschuld daran gegeben werden, dass er ein schlechtes Opfer darbringt. Schließlich hätte er kein solch unreines Tier darbringen dürfen!

3.1.9 Das umstrittene Problem in Mal 2,3α

In Mal 2,3α liegt ein sprachliches Problem vor. Es fängt mit dem Unterschied zwischen der masoretischen und der griechischen Fassung an. Während des masoretischen Textes »אתהזורע לך גער להני« (Siehe, ich bedrohe euret wegen die Saat) liest, liest die Septuaginta »ἰδοὺ ἐγὼ ἀφορίζω ὑμῖν τὸν ὄμων«, wörtlich: „Siehe, ich trenne euch die Schulter ab“. Seit *J. Wellhausen* gibt es vielfältige Versuche von manchen Wissenschaftlern, um das Problem in Mal 2,3α zu lösen.

²⁵³ W. RUDOLPH, *Malachi*, 1976, 264; BETH GLAZIER-MCDONALD, *Messenger*, 1987, 63.

²⁵⁴ WOLFGANG KRAUS und MARTIN KARRER, *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart 2009.

²⁵⁵ Siehe 3.1.7 Die Beziehung zwischen Mal 1,7-8 und 1,12-13.

²⁵⁶ P. L. REDDITT, *Malachi*, 1995, 167; „[...] v. 13b condemned the laity for bringing maimed, lame, or sick animals to the priests“.

²⁵⁷ Vgl. D. L. PETERSEN, *Malachi*, 1995, 186f.

1) Ein Bezug von Mal 2,3aα zu 1Sam 2,31

Statt der im masoretischen Text angegebenen Worte »רָגַל« (schelten, bedrohen) und »עַרְוָה« (Saat, Nachkommenschaft) rekonstruiert *Wellhausen* den Text mit Hilfe der Worte »גָּדַע« (abschneiden) und »רֶמֶס« (Arm): „Siehe, ich haue euch den Arm ab“. Dies basiert auf der Terminologie in 1Sam 2,31a: „Ich werde deinen Arm und den Arm des Hauses deines Vaters abhauen“. Nach *Alfons Deissler* kommt die Wendung »euch den Arm abschlagen« im Sinn von »entmachten« in Betracht. Durch eine solche Textänderung ergibt sich, dass Mal 2,3aα möglicherweise auf den Text von 1Sam 2,31 anspielen könnte. Daher stellt *Bulmerincq* folgende Anspielung her: „Der Prophet will also damit den Priestern seiner Zeit sagen: der Drohspruch, der einst gegen das Haus Eli erhoben worden, gilt heute noch, wie einst die Eliden, so sollt auch ihr der Priesterwürde verlustig gehen, offenbar um besseren Leuten, als ihr es seid, Platz zu machen“²⁵⁸. Sowohl *A. von Bulmerincq*, als auch manche Kommentare²⁵⁹ stimmen also der Auffassung von *Wellhausen* zu.

Die Auffassung von *Wellhausen* ist nur haltbar unter einer Bedingung. Sie ist nämlich nur dann möglich, wenn man sich mit seiner Auffassung auf den masoretischen Text von 1Sam 2,31 stützt. Dagegen ist es ausgeschlossen, sich auf den griechischen Text von 1Sam 2,31 zu stützen. Denn die masoretische und die griechische Fassung sind unterscheidlich:

[LXX 1Sam 2,31²⁶⁰ - Siehe, es kommen Tage, da werde ich deinen Samen und den Samen deines Vaterhauses ausrotten.]

[MT 1Sam 2,31a - Siehe, Tage kommen, da werde ich deinen Arm und den Arm des Hauses deines Vaters abhauen.]

2) Ein Bezug von Mal 2,3aα zu Ex 28,12ff.

Nun sind das Wort »ἀφορίζω« und das Nomen »ῥῆμος« in der griechischen Fassung nirgends als Wiedergabe von »רָגַל« und von »עַרְוָה« belegbar.²⁶¹ Daher nimmt *Utzschneider* an, dass der Gebrauch des Wortes »ῥῆμος« auf eine Verbindung mit Ex

²⁵⁸ A. VON BULMERINCQ, *Maleachi*, 1929, 187.

²⁵⁹ W. NOWACK, *Maleachi*, 1922, 416; A. VON BULMERINCQ, *Maleachi*, 1929, 185ff.; K. ELLIGER, *Maleachi*, 1956, 196; W. RUDOLPH, *Maleachi*, 1976, 260; REX MASON, *Malachi*, 1977, 145f.; ALFONS DEISSLER, *Maleachi*, 1988, 325; TH. LESCOW, *Maleachi*, 1993, 70.

²⁶⁰ WOLFGANG KRAUS und MARTIN KARRER, *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart 2009, 304.

²⁶¹ Vgl. ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 72.

28,12ff. zurückzuführen ist.²⁶² Da das Wort in sinaitischen Heiligtumstexten vorkommt (Ex 28,12.25; 36,14.26.28 – LXX), versteht *Utzschneider* das Wort als »Schulterstück«, einen Teil des hohenpriesterlichen Efods. Dieses hat einen besonderen Wert. Die Priester sollen es tragen, damit JHWH an die Söhne Israels erinnert wird (Ex 28,12). Die Abtrennung des Schulterstücks heißt also, den Hohenpriester seiner zentralen Funktion zu verweisen.²⁶³

Zwar entfalten einige Kommentare ihre Auffassungen mit Hilfe der Textänderung, nämlich dem Vorschlag der griechischen Fassung. Dennoch ist das nicht zwingend. Es bleibt die Frage, ob die masoretische Fassung von Mal 2,3aα unbedingt geändert werden soll. Um eine andere Lösung des Problems zu finden, versucht man, Mal 2,1-4a, worin sich Mal 2,3aα befindet, mit dem Text von Maleachi selbst (3,8-11) wie auch mit einem anderen Text (Dtn 28) zu vergleichen.

3) Ein Bezug von Mal 2,3aα zu Mal 3,11

Eine von den bisher vorgestellten abweichende Interpretation wird von *B. Glazier-McDonald* gegeben, die die Auffassung vertritt, dass das Nomen »זרע« als Samen bzw. Saat auf den Feldern²⁶⁴ aufgefasst werden soll. Das Wort kommt sowohl in Mal 2,3aα als auch in Mal 3,11 vor. An den beiden Stellen (2,2f.; 3,9f.) handelt es sich um Segen und Fluch. In Hinsicht auf den ähnlichen Sinn von Mal 3,11 erklärt sie: „He [sc. JHWH] restrains (גער) the seed (זרע) so that the fields will not yield produce from which the priests might benefit“²⁶⁵. Das Fehlverhalten von Priestern veranlasst die Unfruchtbarkeit des Landes.

Zwar geht es in der Tat an beiden Stellen um Segen und Fluch, aber der Inhalt differiert doch auch voneinander. Während Mal 2,2f. im Zusammenhang des Fluchs vorkommt, bezieht sich Mal 3,11 hingegen auf den Segen bzw. die Fruchtbarkeit. Besonders handelt es sich in Mal 2,1-4a um „das Schicksal der zeitgenössischen Priesterschaft, das auf dem Spiel steht“²⁶⁶. Deshalb ist es besser, dass das Wort »זרע« nicht im Sinn von Samen, sondern im Sinn von Nachkommenschaft verstanden wird.

²⁶² Vgl. H. UTZSCHNEIDER, *Künder*, 1989, 61-63; R. A. KUGLER, *Note*, 1996, 429.

²⁶³ H. UTZSCHNEIDER, *Künder*, 1989, 61-63; Ders. *Die Schriftprophetie*, 1992, 389.

²⁶⁴ Gegen H. G. REVENTLOW, *Maleachi*, 1993, 143, n.42; in diesem Punkt stimmt er ihr nicht zu.

²⁶⁵ BETH GLAZIER-MCDONALD, *Messenger*, 1987, 67.

²⁶⁶ ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 72.

4) Ein Bezug von Mal 2,1-4a zu Dtn 28,15ff.

In der Regel vertritt man, dass der MT von Mal 2,3aα nicht geändert werden muss.²⁶⁷

Zudem ist die Übersetzung des Wortes »זרע« im Sinn der Nachkommenschaft zu bevorzugen. Wenn wir auf die Terminologie und Form von Mal 2,1-4a achten, dann kann man die Ähnlichkeit zwischen Mal 2,1-4a und Dtn 28,15ff. gut kennen.

Sowohl in Mal 2,2 als auch in Dtn 28,15 kommt ein »לֹא ... אֵם« (wenn... nicht)-Satz vor. Nach diesem Satz folgt die Ankündigung eines Fluchs: „dann schicke ich unter euch die Verfluchung“ (Mal 2,2aβ) und „dann werden alle diese Flüche über dich kommen und dich erreichen“ (Dtn 28,15b). Wer die Verfluchung (»מְאַרְחֵה« Mal 2,2; Dtn 28,20) schickt (»שִׁלַּח« Piel, Mal 2,2; Dtn 28,20), ist beide Male JHWH (Mal 2,2; Dtn 28,20). Dazu gibt es eine weitere Ähnlichkeit. Und zwar liegt in Dtn 28,20 das Wort »מְנַעֲרָת« (Bedrohung, Verwünschung) vor, während in Mal 2,3aα das Partizip von derselben Wurzel »גָּעַר« steht.

Das Wort »זָרַע« (Mal 2,3aα) kommt an der Stelle Dtn 28,46 mit Präposition und dem Suffix der 2. Person »בְּזָרְעֶךָ« vor. Darüber, dass das Nomen »זָרַע« in Dtn 28,46 im Sinn der Nachkommenschaft zu verstehen ist, besteht kein Zweifel. Die Folge der Ungehorsamkeit gegenüber Gott ist der Fluch. Der Gegenstand dieses Fluchs hat sich von »dir« auf »deine Nachkommenschaft« (Dtn 28,46) ausgeweitet.

Geht man davon aus, dass der Verfasser von Maleachi 2,2f. Dtn 28,45f. zitiert, wie er Dtn 28,20 zitiert,²⁶⁸ könnte man in Bezug auf Mal 2,3aα mutmaßen, dass sowohl die jetzigen Priester als auch die kommende Generation verflucht werden. Ihretwegen könnte die Erwartung an ihre Nachkommenschaft negativ sein.

3.1.10 »בריתי את-לוי« „meinen (JHWH) Bund mit Levi“ in Mal 2,4b

Mit Levi in Mal 2,4b ist der Stammvater Levi gemeint. Er wird durch die Suffixe der 3. Person in V. 5f bezeichnet. Daher kann man vermuten, dass der Text in Mal 2,4-8 auf

²⁶⁷ H. G. REVENTLOW, Maleachi, ⁹1993, 143; P. A. VERHOEF, Malachi, 1993, 242; K. W. WEYDE, Teaching, 2000, 212; RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 166.

²⁶⁸ RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 166; er fasst das Verhältnis von Mal 2,2f. zu Dtn 28,20 folgendermaßen zusammen: „Der Verfasser von Mal 2,2f. zitiert Dtn 28,20 zu Beginn fast wörtlich und greift die Fortsetzung des Verses so auf, dass er sie sprachlich umwandelt“.

den Ursprung des Priestertums in Levi zurückgeht, wenn man Levi in Maleachi als geschichtliche Person voraussetzt. Die Stelle bezieht sich auf Dtn 33,8-11 und auf Num 25,10-13.

Ich werde Mal 2,4b-8 zunächst mit dem Levispruch vergleichen. Die drei Nomen »לוי« (Dtn 33,8; Mal 2,4b.8), »ברית« (Dtn 33,9b; Mal 2,4b.5a) und »תורה« (Dtn 33,10a; Mal 2,6.7.8) liegen in beiden Texten übereinstimmend vor. Es ist jedoch unklar, ob »dein Bund« in Dtn 33,9b genau einem Bund mit Levi wie in Mal 2,4b entspricht. In Mal 2,4b-6 erscheint Levi als eine Einzelperson, die wahre Tora erteilt und auf deren Lippen kein Unrecht gefunden wird. Dagegen steht in Dtn 33,10 die Wurzel »ירה« Hi. in der 3. Person Plural: „Sie lehren Jakob deine Rechte und Israel deine Weisung“. Wer die Weisung JHWHs lehrt, ist hier also mehr als ein Einzelner. Auch legt Maleachi auf ein Thema wert, das in Dtn 33 keinen überzeugenden Anhalt hat, nämlich auf „die Abwendung des Volkes von der Schuld“²⁶⁹.

So ist es schwierig festzustellen, ob es wirklich eine enge Beziehung zwischen Mal 2,4ff. und Dtn 33,8ff. gibt: „Einen Bundesschluss mit Levi erzählt der Levispruch jedoch nicht“²⁷⁰.

Beim Vergleich zwischen Maleachi und dem zweiten Text, Num 25,10-13, ist festzuhalten, dass zwei Nomen, »ברית« und »שלום« (Mal 2,5a; Num 25,12b), und zwei Verben, »היה« und die Wurzel »שוב« (Mal 2,5a.6b; Num 25,11a.13a), gemeinsam vorkommen. Doch liegt in Mal 2,4b-8 ein anderer Sachverhalt als in Num 25,10-13 vor. Während in Num 25,10-13 die Rede von einem Bundesschluss nicht mit Levi, sondern mit einem seiner Nachkommen, Pinhas, ist, kommt Levi in Mal 2,4b-8 ausdrücklich vor. In Mal 2,6b wirkte Levi »השיב« („abwendend“) für die Gemeinschaft. Im Vergleich dazu hat Pinhas „meinen (JHWHs) Grimm von den Israeliten »abgewendet«“ (Num 25,11). Während in Num 25 deutlich über die Ursache des Bundesschlusses gesprochen wird, ist diese in Maleachi längst nicht so klar.

Arndt Meinhold schreibt ferner: „Von einer Zeremonie (vgl. Gen 15,9-21; Jer 34,18; Ex 24,5-8; u.a.) oder sonstigen Begleitumständen bei einem Bundesschluss mit Levi verlautet nichts“²⁷¹. Weil keine Ursache für den Bundesschluss in Mal 2,4-8 genannt wird, fokussiert sich *Johannes Thon* auf das Verhältnis zwischen Gott und Levi: „Hier

²⁶⁹ H. UTZSCHNEIDER, *Künder*, 1989, 66.

²⁷⁰ H. UTZSCHNEIDER, *Künder*, 1989, 66.

²⁷¹ ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 146.

wird einfach das Verhältnis beschrieben, das zwischen Gott und Levi bestanden haben soll. Es äußerte sich im *Lebenswandel* Levis. Es heißt, daß er »in Frieden [...] mit Gott wandelte« (Mal 2,6) Diesen Frieden als eine positive Eigenschaft Levis verlieh ihm Gott (V. 5)²⁷².

Wir wissen also nicht, wie der Bund geschlossen wurde, und auch nicht, worin die Ursache für den Bund besteht. Der Verfasser von Maleachi hat wahrscheinlich kein Interesse an der Ursache für den Levi-Bund, sondern will den Kontrast zwischen dem Fehlverhalten der derzeitig amtierenden Priester und dem rechten Verhalten ihres Vorfahren, der in engem Kontakt mit JHWH stand, feststellen.

Anders als in Mal 2,4b ist »ברית הלוי« in Mal 2,8b doppeldeutig: Die Bezeichnung lässt sich entweder als „der Bund Levis“ oder „der Leviten-Bund“ lesen. Der Vergleich mit vielen anderen Stellen (Ex 6,19; Num 3,20; Dtn 10,8; 1 Chr 6,4 usw.) lässt manchmal stärker an Levi als den Ahnherrn der Leviten, manchmal aber auch an die Leviten als kollektive Größe, also die Gemeinschaftsform der Leviten, denken. Im Kontext von Mal 2 kann man vermuten, dass der Text den Akzent vom Bund mit dem Ahnherrn (V. 4) zur Kritik am besonderen Verhältnis des Kultpersonals seiner Zeit zu Gott (V. 8) verschiebt.²⁷³

3.1.11 Die Erwartung an die Zukunft der Priester in Mal 1,6-2,9

Man kann Vermutungen darüber anstellen, welche Erwartung es in Mal 1,6-2,9 in Bezug auf die Zukunft der Priesterschaft gibt. Manche Kommentare²⁷⁴ vertreten, dass die Erwartung an die Zukunft der Priester in Mal 1,6-2,9 nicht negativ sei, das heißt, dass man aus diesem Text nicht schließen kann, dass Gott sich „die Gegenaktion des Fluchs bzw. der segensverkehrenden Hemmung ... als Strafe für die pflichtvergessenen Priester vor[behält], die damit praktisch einer Dienstfunktion enthoben werden, und

²⁷² JOHANNES THON, Pinhas ben Eleasar, 2006, 68.

²⁷³ Vgl. RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 176; JOHANNES THON, Pinhas ben Eleasar, 2006, 68.

²⁷⁴ Vgl. ARNDT MEINHOLD, Maleachi, 2006, 162; JOHANNES THON, Pinhas ben Eleasar, 2006, 72; „Die Priester werden wegen ihres Fehlverhaltens nicht daraus entlassen, sondern müssen im Gegenteil die volle Konsequenz dessen tragen“; RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 172, 178; „Sowohl von Mal 1,6-2,9 insgesamt [...] als auch von der gesamten Dichtung her, die in 3,3f von der künftigen Reinigung der Levi-Nachfahren spricht, ist offenbar nicht an eine unumkehrbare Vernichtung gedacht [...]“ (Zitat 176); „[...] wenn man die in 2,2f vorgebrachten Drohnungen mit einbezieht, zielt nichts auf die Vernichtung der Priesterschaft.“ (Zitat 178).

zwar infolge ihrer im ersten Abschnitt angeführten Vergehen“²⁷⁵. Im Vergleich zwischen dem zweiten Diskussionwort und 1Sam 2,27-36 stellt es *Arndt Meinhold* folgendermaßen dar:

„Wie I Sam 2,27-36 zwar einen schweren Schlag gegen das Priesterhaus Eli ankündigt, »nicht aber eine völlig Ausrottung« [...], schon gar nicht die Beseitigung des israelitischen Priestertums überhaupt [...], so bringt auch der erschlossene ursprüngliche Text von Mal 2,3aa mit der Beseitigung des Ausführungsorgans priesterlichen Opferdienstes zwar eine Amtsenthebung der schuldig gewordenen Priesterschaft zum Ausdruck, nicht aber der judäischen Priesterschaft überhaupt“²⁷⁶.

Einerseits hat *Arndt Meinhold* Recht. Obgleich JHWH das Priesterhaus Eli geschlagen hat, wurde das israelitische Priestertum nicht beseitigt. Trotz des fehlerhaften Kultbetriebes für JHWH wurden die judäischen Priester doch nicht aus ihrem Dienst entlassen. Andererseits könnte man das auf der Basis von 1Sam 2,27-36 verwendete Argument anders auslegen, wenn man Mal 1,6-2,9 mit größerer Aufmerksamkeit betrachtet. Denn zwar hält das israelitische Priestertum nach dem Niedergang des Priesterhauses Eli weiter an, doch das Priestertum gehört nun nicht mehr dem Priesterhaus Eli, sondern dem Priesterhaus einer anderen Familie, der von Elkana, dem Vater von Samuel. Der Text zeigt eindeutig, dass ein genealogischer Wechsel geschah. Insofern Mal 1,6-2,9 mit dem Text von 1Sam 2,27-36 zusammenhängt,²⁷⁷ könnte die Möglichkeit offen bleiben, den Status der aktuell amtierenden Priester auf ein anderes judäisches Priestergeschlecht übergehen zu lassen, wenn sie den Befehl JHWHs nicht beständig zu Herzen nehmen. Obgleich das Wort »Priester« in Mal 1,11 nicht vorkommt, kann man trotzdem eine indirekte Kritik an den aktuellen Priestern vermuten.²⁷⁸ An anderen Stellen (Mal 1,6.7.8.9.10.12.13; 2,1.2.3.8.9), wo das Wort »Priester« oder »ihr« vorliegt, vermutet man normalerweise eine direkte Kritik an den Priestern. In Mal 1,11 wird darauf angespielt, dass die aktuellen Priester deutlich durch ihr Fehlverhalten von anderen Personen abstechen, die dem Namen JHWHs an jedem Ort etwas zum Rauchopfer darbringen. Da man von der künftigen Reinigung der Söhne

²⁷⁵ INA WILLI-PLEIN, *Maleachi*, 2007, 241.

²⁷⁶ ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 142.

²⁷⁷ Vgl. K. W. WEYDE, *Teaching*, 2000, 206f. Aufgrund der Wurzel »הִזַּב« und »הִכַּב« in Mal 1,6 und 1Sam 2,30b behauptet er, dass es eine enge Beziehung zueinander gibt. „[...] in Mal 2,9 seems to express the idea of retribution; the antithesis between »despise« and »honour« (2,9; 1,6) is found elsewhere only in 1Sam 2,30, and the points of resemblance between the priestly family of Eli at Shiloh and the priests addressed in Mal 1,6-2,9 may suggest that the account of YHWH's rejection of those priests at Shiloh is echoed in the Malachi passage, has perhaps also served as a model for it“ (Zitat 213).

²⁷⁸ Siehe 3.1.6

Levis in Mal 3,3 spricht, kann man zwar mutmaßen, dass der Status der amtierenden Priester noch beibehalten wird. Wenn man aber die Erwähnung der Völker in V. 11 mit einbezieht, bei denen der Name JHWHs groß ist, dann könnte der Status der Priester unbeständig sein. Das heißt, der Text spielt darauf an, dass die Priester nicht mehr die primären Vertreter zum Kultdienst sein könnten. Insofern die Priester den Namen JHWHs immerwährend verachten, könnte die Erwartung an die Zukunft der Priester in Mal 1,6-2,9 negativ sein, sofern man 1,6-2,9 isoliert betrachtet und 3,3 nicht mit einbezieht.

3.2 Mal 2,17-3,5

3.2.1 Auseinandersetzung mit der Abgrenzung des Stückes

In der Regel nennt man diesen Abschnitt das IV. »Disputationswort«²⁷⁹ oder das IV. »Diskussionswort«²⁸⁰. Zwar differiert die Verwendung der Begriffe, aber man erhebt kaum einen Einwand dagegen, dass der Abschnitt als ein eigenständiges Stück betrachtet wird. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Vers 2,17 von dem vorangehenden Text abzutrennen ist. Denn nach dem Vers 2,16 wird die Trennung durch die Bezeichnung einer »ס« (»סָתוּמָה« ‚geschlossen‘), wie sie im Text der BHS in Erscheinung tritt, markiert. Ferner findet sich die Wurzel »בגד« für ‚abtrünnig handeln‘ im III. Diskussionswort (2,10.11.14.15.16) gehäuft, spielt dann in 2,17-3,5 aber keine Rolle mehr. Auch wird durch die Wendung »ואמרתם במה« in V. 17aß wie z. B. auch in 1,2.6 angezeigt, dass ein neuer Abschnitt beginnt.

3,5b endet mit der textgliedernden Formel »אמר יהוה צבאות« für ‚Hat JHWH Zebaoth‘ gesagt, wie auch 2,16. Allerdings vertritt diesbezüglich ein Ausleger eine andere Ansicht. *J.M.P. Smith* schlägt vor, V. 6 in diesen Abschnitt mit einzuschließen.²⁸¹ Er fasst zusammen, dass es sich im Abschnitt 2,17-3,6 um den Verlust des Glaubens an Gott handle. Infolgedessen werde JHWH seinen Boten senden, um den kommenden Tag des Gerichts vorzubereiten. Wenn der Tag kommt, dann werde

²⁷⁹ E. PFEIFFER, Disputationsworte, 1959, 546-568.

²⁸⁰ H. J. BOECKER, Bemerkungen, 1966, 78-80.

²⁸¹ J. M. P. SMITH, Malachi, ³1951, 66-67.

es eine Reinigung der priesterlichen Ordnung geben, und die Übeltäter in Israel würden vernichtet werden. *J.M.P. Smith* behauptet, dass sich dieser Abschnitt eng auf das Gericht Gottes bezieht.

Mit zwei Argumenten lässt sich entscheiden, ob der Abschnitt 2,17-3,6, wie es die Meinung von *Smith* ist, einheitlich ist oder nicht. Erstens ist das erste Wort »וְ« in Mal 3,6 nicht als Konjunktion am Beginn eines Kausalsatzes aufzufassen, sondern als emphatische Partikel zu verstehen.²⁸² Die Partikel »וְ« kann eine wörtliche Rede einleiten und bleibt dann meist unübersetzt. Manchmal kann sie aber auch mit »fürwahr, ja, das ist so« in bekräftigender Funktion übersetzt werden.²⁸³ Das ist hier der Fall. Der zweite Grund gegen die Einbeziehung von 3,6 ist, dass *J.M.P. Smith* den Text ändert. Er versucht V. 6b anders als nach dem Wortlaut der BHS zu übersetzen, um damit seine Meinung zu begründen: „therefore, you, O sons of Jacob, will be consumed“²⁸⁴. Nach seiner Übersetzung ist die Verneinungspartikel »לֹא« in V.6b im emphatischen Sinn »לֹא־« zu verstehen – „you will surely be destroyed“²⁸⁵. Seiner Meinung nach weist dies darauf hin, dass der Hörer in Mal 2,17 und der Hörer in Mal 3,6 synonym seien.²⁸⁶ Also seien das Subjekt der 2. Pers. Pl. in 2,17 und 3,6 die »בְּנֵי יַעֲקֹב« (Söhne Jakobs). Als Erklärung dafür, warum der Text geändert werden soll, gibt *Smith* an, dass, ohne dass man den Text verändert, es dem Kontext widerspricht: „this hardly satisfies the demands of the context“²⁸⁷. Um V. 6 an den Abschnitt 2,17-3,5 inhaltlich anzuknüpfen, nämlich dass es sich um das Gericht Gottes handle, hätte *Smith* außer den „demands of the context“ allerdings noch weitere Gründe angeben müssen. Dass man zur Begründung seiner Auffassung den Text ändern soll, führt kaum zu einem überzeugenden Vorschlag.

Zur Abgrenzung dieses Abschnitts findet sich schließlich noch eine weitere Ansicht. *McKenzie* und *Wallace* bearbeiten das Thema des Bundes in Maleachi. Sie sehen 2,17-3,12 als einen zusammengehörenden Abschnitt an: „Reference to a messenger of the

²⁸² ANDREW E. HILL, *Malachi*, 1998, 294; ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 291; gegen K. W. WEYDE, *Teaching*, 2000, 280.

²⁸³ WOLFGANG SCHNEIDER, *Grammatik*, 1974, § 53.3.1.2 und § 53.3.4.

²⁸⁴ J. M. P. SMITH, *Malachi*, ³1951, 66.

²⁸⁵ J. M. P. SMITH, *Malachi*, ³1951, 68.

²⁸⁶ Nach der Auffassung von J. M. P. Smith entsprechen Israel bzw. das Volk Gottes und die Sünder in Israel den »Söhnen Jakobs« in V.6. J. M. P. SMITH, *Malachi*, ³1951, 60, 66f.

²⁸⁷ J. M. P. SMITH, *Malachi*, ³1951, 66.

covenant (3,1) comes near the beginning of the unit 2,17-3,12. This unit consists of a judgment oracle (2,17-3,5) followed by a salvation oracle (3,7-12) with V. 6 as a transition²⁸⁸. Sie geben aber keine Erklärung dafür, aus welchem Grund der Abschnitt 2,17-3,12 ein eigenständiges Stück sein soll. *Ina Willi-Plein* schlägt vor, dass man 2,17-3,12 in innerhebräischer Textüberlieferung aufgrund der *Setuma* (»הַמְּוָרָה«)-Setzung als Einheit ansehen kann.²⁸⁹ Aber das fünfte Diskussionswort, d.h. 3,6-12, ist doch deutlich thematisch von der vorangehenden Einheit abgegrenzt. Der Abschnitt 3,6-12 zwischen den beiden Abschnitten 2,17-3,5 und 3,13-21 trägt keinen eschatologischen Charakter, während die beiden Stücke einen eschatologischen Inhalt haben.²⁹⁰ Es geht im vorangehenden Diskussionswort um das Kommen Gottes zum Gericht. Davon unterscheidet sich 3,6-12, indem es eine bedingte Heilsankündigung ist. Deshalb folge ich der Ansicht, dass 2,17-3,5 als deutliche Abgrenzung des Stücks zu verstehen ist.

3.2.2 Datierung

Da man über die geschichtliche Situation im Einzelnen recht ungenügend informiert ist, ist es schwer, den Text konkret anzusetzen. Trotzdem lassen sich einige Worte und Wendungen in diesem Abschnitt erkennen, die die Frage beantworten, ob der Abschnitt zum Text der persischen Epoche gehört oder nicht. Aufgrund der Erwähnung des Tempels (3,1b) und der Opfergaben (3,3b.4a) darf man den Abschnitt in die Perserzeit datieren.

Nach *O'Brien* allerdings spielen diese Elemente keine ausschlaggebende Rolle, um das Buch von Maleachi zeitlich anzusetzen:

„The book's [sc. Maleachi] historical referents, [...] its genre and its reference to a Temple- as well as its diatribes against idolatry and insincere worship- are as consonant with the years immediately preceding the Exile as they are with the Persian period²⁹¹ .

Dann schlägt sie vor, das Buch wahrscheinlich in der Zeit zwischen 605 und 500 vor Chr. anzusetzen.²⁹² Dagegen sind aber einige Belege berücksichtigungswert, die in

²⁸⁸ STEVEN L. MCKENZIE and HOWARD N. WALLACE, *Covenant*, 1983, 553.

²⁸⁹ INA WILLI-PLEIN, *Maleachi*, 2007, 265.

²⁹⁰ W. RUDOLPH, *Maleachi*, 1976, 282.

²⁹¹ J. M. O'BRIEN, *Priest and Levite*, 1990, 133.

nachexilischer Zeit datiert werden können. So weist die Bezeichnung »Juda und Jerusalem« in V. 4 politisch eindeutig in die Perserzeit.²⁹³ Ferner liegt in V.3 die Abfolge »Gold-Silber« vor. Abgesehen von einigen wenigen Stellen, wie z.B. Hag 2,8; Sach 6,11; 13,9, in denen die Reihenfolge »Silber-Gold« vorkommt, überwiegt in nachexilischen prophetischen Texten (Sach 14,14; Mal 3,3; Tritojesaja) die Reihenfolge »Gold-Silber«.²⁹⁴

Auch der Zusammenhang zwischen dem Vers 3,5 und einigen Stellen in Protosacharja spricht für eine späte Datierung. So liegt in Sach 8,17aß die Wendung »ושבעת שקר« für „Falschschwur“ vor, auch kommen die Wurzeln »שקר« und »שבע« in Sach 5,4ay vor, was der dritten Gruppe der unrechten Täter in Mal 3,5a entspricht. Ferner kommen in Mal 3,5 drei wirtschaftlich schwache Gruppen (Witwe, Waise und Fremde) in einer Liste vor, die Sach 7,10a entspricht und sogar dieselbe Abfolge aufweist. Außerdem entspricht die ungerechte soziale Situation in Mal 3,5 weitestgehend der Konstellation in Sach 7,9-10. Deswegen spricht sich *Meinhold* dafür aus, dass der Vers 3,5 etwa im Zeitraum zwischen 520 und 450 vor Chr. anzusetzen sei.²⁹⁵ Anscheinend setzt sich der Vers 3,5 mit dem sozialen Konflikt der nachexilischen Gemeinde auseinander. *Zenger* sieht als Hintergrund des Abschnitts „die typischen Grundkonflikte der Provinz Juda [...] zur Zeit des Nehemia“²⁹⁶ an.

Der Hinweis auf den »Tag (JHWHs)« in Mal 3,2 hat zu dem Vorschlag geführt, die Datierung noch später anzusetzen. Nach der Auffassung von *Meinhold* „spricht die Aufnahme von Joel 2,11b mit anderen Akzentsetzungen in Mal 3,2a [...] für eine zeitliche Ansetzung nach Joel (wohl 1. Hälfte des 4. Jh.s ...)“²⁹⁷. Dies ist aber wohl doch zu einseitig gesehen. Sollte sich die Rede vom »Tag (JHWHs)« in Mal 3,2 wirklich auf die Rede in Joel 2,11 beziehen? Während in Joel 2,11b der Terminus »יום« in Verbindung mit JHWH vorkommt, liegt in Mal 3,2 der Terminus »יום« zusammen mit dem Verb »בוא« vor. Viel eher besitzt die Rede vom »Tag JHWHs« in Joel 2,11 eine klare Beziehung zu Mal 3,23, wo gerade die formelhafte Wendung »גדול ונרא«

²⁹² J. M. O'BRIEN, *Priest and Levite*, 1990, 147.

²⁹³ RAINER KESSLER, *Gedicht*, 2009, 171.

²⁹⁴ RAINER KESSLER, *Silber und Gold*, 1986, 59.

²⁹⁵ ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 248.

²⁹⁶ ERICH ZENGER, *Einleitung*, 2008, 583f.

²⁹⁷ ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 248.

vorkommt.²⁹⁸ Meiner Meinung nach kann man Mal 3,2 nicht unbedingt zwingend im Zeitraum der 1. Hälfte des 4. Jh.s ansetzen, obwohl der »Tag seines Kommens« oft mit der Erwähnung des »Tages JHWHs« einhergeht.²⁹⁹ Denn die Rede vom »Tag JHWHs« kommt nicht nur in der Joelschrift, sondern auch in anderen prophetischen Schriften vor, z.B. bei Amos, wo sie biblisch erstmals begegnet. Würde sich der Terminus »יׁוּ« und das Verb »בוא« in Mal 3,2 auf die Wendung »Tag JHWHs« in Amos beziehen, könnte man auf eine frühe zeitliche Ansetzung des Verses Mal 3,2 schließen. Ob man nun den Terminus »יׁוּ« in Verbindung mit »בוא« in der Rede von Mal 3,2 mit dem »Tag JHWHs« gleichsetzt oder nicht, lässt sich daraus keine Entscheidung für eine Datierung ziehen. Also belasse ich es entsprechend der Ansichten mancher biblischer Kommentare³⁰⁰ dabei, dass der Abschnitt wahrscheinlich etwa auf die Mitte des 5. Jh. vor Chr. zu datieren ist.

3.2.3 Wer ist „Ihr“ in Mal 2,17- 3,5?

In der Regel interessiert man sich für die Identität der »ihr« in Mal 2,17 weniger als dafür, die Frage nach der Identität der Wendung »בני־לוי« in Mal 3,3 zu stellen. Dennoch ist das zunächst genannte »ihr« in Mal 2,17 ebenfalls von großer Bedeutung. Denn bezüglich der Wendung »בני־לוי« in Mal 3,3 ist ein breiter Ansatz möglich. Man kann nämlich über den Eigennamen »Levi«, wie er zum Beispiel in Dtn 21,5; 31,9 vorkommt, versuchen, die Bedeutung des Namens in Mal 3,3 herauszufinden. Dagegen lässt sich die Identität des Personalpronomens in Mal 2,17 nur aus dem Kontext vermuten. Das Subjekt der 2. Pers. m. Pl. in Mal 2,17; 3,1b »ihr« und das Suffix der 2. Pers. Pl. in Mal 2,17; 3,5 »euer« kommen häufig in dem Text vor, wohingegen der Personennamen »Levi« in diesem Abschnitt nur einmal vorliegt. Von daher ist die Frage zu stellen, ob die Gruppe der »ihr« und die Gruppe, aus der Levi stammt, dieselbe Menschengruppe sind? Auf alle Fälle muss man untersuchen, wer das »ihr« in Mal 2,17-3,5 ist, um eine Konfusion mit der Identität der »Söhne Levis« zu vermeiden.

²⁹⁸ K. D. SCHUNCK, *Strukturlinien*, 1964, 329.

²⁹⁹ ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 248; MARTIN BECK, *Tag YHWHs*, 2005, 276.

³⁰⁰ KARL MARTI, *Maleachi*, 1904, 457f; K. ELLIGER, *Maleachi*, ⁴1959, 188f; W. RUDOLPH, *Maleachi*, 1976, 248f; ALFONS DEISSLER, *Maleachi*, 1988, 315; H. G. REVENTLOW, *Maleachi*, ⁹1993, 130f; ANDREW E. HILL, *Malachi*, 1998, 82f; ERICH ZENGER, *Einleitung*, ⁷2008, 583f.

Für die Identität des »ihr« werden zwei Möglichkeiten genannt: Umstritten ist, ob das Subjekt der 2. Pers. m. Pl. in Mal 2,17; 3,1b und das Suffix der 2. Pers. Pl. in Mal 2,17; 3,5 die Priester³⁰¹ oder die Laien (bzw. das Volk)³⁰² meint. Da es keinen ausdrücklichen Hinweis auf die Identität des »ihr« in 2,17-3,5 gibt, kann man sagen, dass zwei Möglichkeiten offen bleiben: Der Adressat in V. 17 ist entweder Priester oder Laie.

Tiemeyer setzt als Hörer des Abschnitts „a priestly audience“³⁰³ voraus. Nach ihrer Meinung bezieht sich Mal 2,17-3,5 auf das II. Diskussionswort. Sie zeigt eine Beziehung zwischen dem Vers 2,17bα und dem Vers 1,10 durch die Benutzung der Wurzel »הפץ« für ‚Gottes Gefallen‘ auf. Die Wendung »כימי עולם וכשנים קדמניות« (‚wie in alten Tagen und wie in weit zurückliegenden Jahren‘) in V. 4 erinnere an die Verse 2,5-6, insofern jeweils die Priester der Vergangenheit mit denen der Gegenwärtigkeit verglichen werden. In Hinsicht darauf ergebe sich: „the priests form the target audience of the oracle in Mal 2,17-3,5“³⁰⁴. Außerdem sei die Wurzel »ירא« für ‚fürchten, Ehrfurcht haben‘ in Mal 3,5 zu nennen, die auch in Mal 1,6; 2,5 vorliegt.

Der Auffassung von *Tiemeyer* ist entgegenzuhalten, dass der Abschnitt Mal 2,17-3,5 zwar eng an das II. Diskussionswort anknüpft, dass aber im Unterschied zu dem in Mal 1,6 klar bestimmten Hörer »הכהנים« hier im IV. Diskussionswort ein unbestimmter Hörer vorkommt. Eindeutig fängt ferner Mal 1,6 mit einer Rede über Gott in 1. Person an, während die Einleitung in Mal 2,17 mit einer Rede über Gott in der 3. Person beginnt. Schließlich handelt es sich im II. Diskussionswort um die irrigen *Aktionen* der Priester (1,7.13), während im IV. Diskussionswort in Mal 2,17a nicht die Aktionen, sondern die *Worte* (»בדבריכם«, mit euren Worten‘) ausdrücklich betont werden.

Die Gruppe der mit dem Wort »ihr« Bezeichneten ermüdet JHWH mit keiner solchen Aktion, wie es im II. Diskussionswort dargestellt wurde, sondern sie ermüden ihn nur durch ihre Worte, die in Mal 2,17b wiedergegeben werden. Versteht man nun

³⁰¹ ERICH BOSSHARD und REINHARD GREGOR KRATZ, *Maleachi*, 28-38; P. L. REDDITT, *Malachi*, 1995, 175-178; LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2000, 24-26.

³⁰² GERHARD WALLIS, *Wesen*, 1967, 232-237, bes. 237.

³⁰³ LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2000, 23.

³⁰⁴ LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2000, 23.

»כל־עשה רע« (,Jeder, der Böses tut‘) in Mal 2,17b als Anspielung auf die damaligen Priester, dann könnte die Identität des Worts »ihr« „das Ermüdende im Volk“³⁰⁵ sein. Wahrscheinlich deutet der Vers 2,17 an, dass sich in der jüdischen Gemeinde eine Spaltung angefangen hat zu vollziehen. Einerseits wird »ihr« in 2,17-3,5 gelegentlich als „das ganze Volk“³⁰⁶ angesehen, andererseits aber wird es als „[t]he despairing pious Jews of the Yehud“³⁰⁷ oder als „the self-righteous skeptics of the community“³⁰⁸ identifiziert. Meiner Meinung nach verweist das »ihr« in 2,17-3,5 auf eine Gruppe in der jüdischen Gemeinde, von der die derzeitigen Priester unterschieden werden.

3.2.4 Söhne Levis »בני־לוי«

Der Eigenname »Levi« kommt im Maleachibuch drei Mal vor, zwei Mal im II. Diskussionswort und einmal im IV. Diskussionswort. Da in Mal 3,3 eine merkwürdige Wortverbindung, nämlich »Söhne Levis« vorkommt, kann man sich fragen, wer bzw. welche Gruppe die Söhne Levis sind. Sind es zu dieser Zeit die Priester, oder sind es die Leviten als die zweite kultische Klasse in der persischen Zeit? *Hanson* sieht im Maleachibuch eine deutliche Gegenüberstellung der Reinigung und Läuterung derer, die Teil des »Bundes mit Levi« sind, auf der einen, und der Korruption der Priester auf der andern Seite. Weiterhin stelle das Buch eine scharfe Spannung zwischen den zadokidischen Priestern und einer Koalition prophetischer und priesterlicher Kreise dar.³⁰⁹ Folgt man dem, dann sind mit dem Terminus »Söhne Levis« nicht die Priester, sondern die Leviten gemeint. Nun ist es zwar sicher zutreffend, dass in persischer Zeit eine scharfe Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten eingetreten war, aber im Maleachibuch selbst wird uns kein Hinweis darauf gegeben, dass die Leviten im Sinn einer zweiten kultischen Klasse, also als Tempeldiener, erwähnt werden.³¹⁰

Glazier-McDonald bezieht zwar auch wie *Hanson* den Terminus auf die Leviten, versteht aber unter »Leviten« nicht eine niedere Kultklasse, sondern begreift den

³⁰⁵ ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 250.

³⁰⁶ ROBERT C. DENTAN, *Malachi*, 1956, 1136; P. A. VERHOEF, *Malachi*, 1993, 284f.

³⁰⁷ ANDREW E. HILL, *Malachi*, 1998, 269.

³⁰⁸ ANDREW E. HILL, *Malachi*, 1998, 270.

³⁰⁹ P. D. HANSON, *The People called*, 1986, 253-290.

³¹⁰ JOACHIM SCHAPER, *Priest in the book of Malachi*, 2004, 185.

Ausdruck als »priestly ideal«, wie es ihrer Auffassung nach auch in Mal 2,4-8 dargestellt wird:

„Malachi’s use of the term »בני־לוי« sons of Levi, i.e., Levites, is another example of the continuity of his prophecy. In the second oracle unit (1,6-2,9), Malachi constructed a ‚levite-cohen‘ model in which the ‚cohen‘ was used to represent the current degenerate priesthood and ‚levite‘ personifies the ancient and idealized priestly class“³¹¹.

Weyde stellt die zwei Möglichkeiten als offen dar, nämlich dass man den Terminus »בני־לוי« als Priester und auch als Leviten ansehen kann.

„In Deut 21,5; 31,9, as mentioned in the analysis of Mal 2,4ff, the priests »הכהנים« are called »בני־לוי« and it has been observed more than once above that the material in Deuteronomy is important in the actualization and application of the traditions in Malachi. Also the phrase »בני־לוי« in Mal 3,3 might, then, echo the terminology of Deuteronomy and does not permit us to draw the conclusion that it refers to Levites“³¹².

Um die passende Deutung mit Bezug auf »בני־לוי« in Mal 3,3 zu finden, führt Weyde also Ausdrücke in Dtn 21,5; 31,9 an. Dabei bemerkt man, dass im Deuteronomium und im deuteronomistischen Geschichtswerk die Priester als »הכהנים הלויים« und als

»הכהנים בני־לוי« bezeichnet werden. In Mal 3,3 gibt es dagegen keine Wortverbindung, die wie »הכהנים« an »בני־לוי« anknüpft. Trotzdem verweist Weyde auf den Beleg in Dtn 21,5; 31,9, wo nicht die Wendung »הכהנים«, sondern »הכהנים בני־לוי« vorkommt. Mit Verweis auf einige Stellen im chronistischen Geschichtswerk schlägt Weyde daneben auch vor, dass die Identität des »Söhne Levis« die Leviten sein könnten. Das Verb »טהר« für »reinigen«, das die Reinigung der Priester und der Leviten betrifft, kommt in Nehemia und den Chronikbüchern vor. Weiterhin kommt die Wendung »Juda und Jerusalem« häufig in Esra und den Chronikbüchern vor. In Neh 12,23 kommt auch der Terminus »בני־לוי« vor. Also unterscheiden diese Texte die Leviten von den Priestern.³¹³

³¹¹ BETH GLAZIER-MCDONALD, Messenger, 1987, 80, 152 (Hervorhebung im Original).

³¹² K. W. WEYDE, Teaching, 2000, 302f.

³¹³ K. W. WEYDE, Teaching, 2000, 303.

Andere Autoren beziehen sich ebenfalls auf Wortvergleiche zwischen dem Maleachibuch und anderen Büchern. Im Bezug auf den Gebrauch von »נגש« in Mal 3,3 und Ezechiel 44,13a³¹⁴ schlägt *Schaper* vor, dass man die »בני־לוי« nicht als Priester betrachten kann: „Interestingly, the Levites – and that means, in Ezeziel, the second-rank cultic functionaries – are excluded from drawing near and serving as priest. »נגש« is thus a privilege of the priest“³¹⁵.

Weyde versteht das Verb »ישב« als ‚sitzen‘ im Sinn des Gerichts, und er denkt an das Thronen des göttlichen Richters: „it is above all important to observe that in some biblical passage this verb »ישב« is applied to a judge – either YHWH or a human being – ‚sitting‘ while performing his task“³¹⁶. Wenn sich das Verb »ישב« auf ein Gericht bezieht, wie es der Meinung von *Weyde* entspricht, kann man vermuten, dass bei der Ankunft JHWHs zu seinem Tempel gerichtet wird. Wahrscheinlich ist derjenige, der am kommenden Tag JHWHs gerichtet wird, kein Levit, sondern ein Priester, der zu dieser Zeit JHWH verachtet hat. Somit ist es meiner Meinung nach ausgeschlossen, dass man die Identität des Terminus »בני־לוי« als Leviten *und* Priester, nämlich bezogen auf beide Gruppen zugleich, versteht. Mit dem Terminus »בני־לוי« kann ausschließlich eine der beiden Gruppen identisch sein. Also treffe ich die Entscheidung, dass man die »בני־לוי« als die Priester betrachtet. Zwar benutzt der Verfasser von Maleachi Wortverbindungen aus überlieferten Texten, wie zum Beispiel Deuteronomium oder Deuteronomistisches Geschichtswerk, aber er schreibt sie nicht einfach ab. Mit dem Gebrauch dieser Wortverbindungen beabsichtigt der Verfasser meiner Meinung nach möglicherweise, den Kontrast zwischen dem Fehlverhalten der aktuellen Priester und dem rechten Verhalten ihres Vorfahren darzustellen.

³¹⁴ Und sie dürfen mir nicht nahe kommen (»ולא־יגשו אלי«), um mir als Priester zu dienen und um all dem nahe zu sein, was mir heilig ist, (»לגשת עלי־כל־קדשי«) dem, was hochheilig ist.

³¹⁵ JOACHIM SCHAPER, Priest in the book of Malachi, 2004, 181.

³¹⁶ K. W. WEYDE, Teaching, 2000, 299.

3.3 Zusammenfassung

Abschließend kann man zusammenfassen, dass es deutlich wird, dass der Verfasser von Maleachi die aktuellen Priester, die im Jerusalemer Tempel arbeiten, streng kritisiert (1,6-2,9). Trotzdem zeigt 2,17-3,5, dass er für die Zukunft die Möglichkeit einer Reinigung des Priestertums sieht. Maleachi verwirft also nicht Tempel und Kult, sondern erwartet ihre Veränderung. Folgendermaßen lassen sich seine Erwartungen an den Kult und die Kultpersonen umschreiben.

1. Mit dem Wechsel von der 2. Person Plural zur 2. Person Singular in Mal 1,8b wird sowohl auf die solidarische Verantwortlichkeit aller als auch auf die Verantwortlichkeit jedes einzelnen Priesters verwiesen. Es zeigt sich deutlich, dass ein jeder Priester Schuld an der Verachtung des Namens JHWHs hat.
2. Zwar hatte der Prophet in Mal 1,9 die Priester angesichts der Schwierigkeiten bei den wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen der Zeit zur Besänftigung Gottes aufgefordert. Aber die Priester, die Mittler zwischen JHWH und dem Volk sind, hatten ihre Aufgabe gerade nicht erfüllt. Das heißt, sie hätten JHWH für den Propheten und das Volk bitten sollen, um seine Gnade zu bekommen! Beim Vergleich von Mal 1,8 mit Mal 1,9 ergibt sich, dass in Mal 1,8 die amtierenden Priester eine Kulthandlung nicht ordnungsgemäß ausgeführt hatten, die direkt mit einer Opfergabe verbunden war, während sie in Mal 1,9 ebenfalls eine Kulthandlung nicht richtig ausgeführt hatten, von der wir aber nicht wissen, ob sie in einer Opfergabe oder einem Gebet bestand. Jedenfalls zeigt es sich mit Sicherheit, dass von Vers 8 zu Vers 9 der Vorwurf gegen die Priester weitergeht.
3. Würden nach Mal 1,10 die Tempeltore geschlossen, könnte die Steuer für die persische Regierung nicht erhoben werden. In Hinsicht auf den politischen und ökonomischen Aspekt steht man vor einer antipersischen Position.³¹⁷ Dementsprechend könnte man schließen, dass der Tempel der sich verfehlenden Priester wegen keiner Rolle mehr als Kultbetrieb wie auch als ökonomische Institution spielt.
4. Würden die amtierenden Priester mit ihrem verfehlten Handeln im Jerusalemer Tempel weitermachen, könnte es geschehen, dass der Name JHWHs nicht mehr unter den Priestern, sondern unter anderen Personen, nämlich unter den Völkern

³¹⁷ Siehe den Exkurs: Spielen die Verfasser von Tritojesaja und Maleachi auf eine antipersische Position in ihren Texten an?

bzw. »Nichtpriestern« groß wäre. Reine Opfergaben könnten nicht mehr an einem bestimmten Ort, nämlich in Jerusalem, sondern an einem unbestimmten Ort, »an jedem Ort« (Mal 1,11), dargebracht werden.

5. Durch den Vergleich zwischen Vers 1,7f und 1,12f. ergibt sich, dass sich der Zustand der dargebrachten Opfergabe immer schlimmer darstellt.
6. Für die schlimmste Opfergabe übernehmen nicht nur die amtierenden Priester, sondern auch die Laien Verantwortung.
7. Da es zwischen der masoretischen Fassung und der griechischen Fassung von Mal 2,3 erhebliche Unterschiede gibt, liegen Versuche verschiedener Wissenschaftler vor, den Vers zu interpretieren. Zwar gab es vielfältige Versuche,³¹⁸ aber letztlich ist die Folgerung zu ziehen, dass die masoretische Fassung von Mal 2,3aα auf keinen Fall geändert werden muss. Auffallend ist, dass jede der vorgeschlagenen Auffassungen, ob sie auf dem masoretischen Text von Mal 2,3aα oder der LXX von 2,3aα entfaltet wurden, auf Kritik an der Priesterschaft hinauslaufen.
8. Es ist schwer zu erklären, aus welcher Quelle die Terminologie »בני־לוי« herkommt. Ausgehend von der Terminologie »הכהנים בני־לוי« im Deuteronomium und dem deuteronomistischen Geschichtswerk lässt sich nicht sagen, dass »בני־לוי« und »הכהנים« synonym sind. Weiterhin ist es ausgeschlossen, dass man die Identität der Wendung »בני־לוי« in Mal 3,3 durch Rückgriff auf die Terminologie des priesterschriftlichen Gesetzes finden kann, da die Priester im priesterschriftlichen Gesetz »בני אהרן« (,Söhne Aarons‘) sind. Der Verfasser von Maleachi könnte diese Wortverbindung in der Absicht gebrauchen, damit das Fehlverhalten der derzeitig amtierenden Priester mit dem rechten Verhalten ihrer Vorfahren zu vergleichen.

³¹⁸ Siehe 3.1.8.

4. Die Terminologie des Tempels in Tritojesaja und Maleachi

Nach der exegetischen Behandlung der Texte aus Tritojesaja und Maleachi soll nun noch die Terminologie untersucht werden, die in diesen Texten verwendet wird. Denn man kann vermuten, dass sich in den zur Bezeichnung des Tempels gebrauchten Vokabeln auch bestimmte Vorstellungen und Konzepte erkennen lassen. Damit soll die Frage beantwortet werden, ob eine derartige Terminologie eine Entwicklung bzw. eine Änderung des Tempelbegriffs, wie er in beiden Texten vorkommt, widerspiegelt.

4.1 Überblick über die Terminologie des Tempels in Tritojesaja und Maleachi

Fragen wie die, ob das Buch Tritojesaja einheitlich ist, ob der Autor dieses Buches ein einziger ist oder ob es mehrere sind, ob die Datierung des Buches mit der exilischen Zeit beginnen kann oder ob sich der Hintergrund des Buches auf die spannungsvolle Konstellation in der jüdischen Gemeinde bezieht, waren für manchen biblischen Wissenschaftler von Belang. *Hanson*, der die These eines Kampfes um die Kontrolle über den Tempel zwischen zwei Gruppen in Tritojesaja vertritt, interessiert sich zwar für das *Thema* des Tempels.³¹⁹ Dennoch wurde die *Terminologie*, mit der vom Tempel gesprochen wird, welche in Tritojesaja recht unterschiedlich ist, nicht vor der Veröffentlichung eines Aufsatzes von *Jill Middlemas*³²⁰ erforscht.

Im Anfang seines Aufsatzes werden verschiedene Themen einiger Forscher (*Hanson, J. Blenkinsopp, Berquist, Sekine, Koenen, Schramm, Rofé und P. A. Smith*) vorgestellt. *Middlemas* findet, dass oben erwähnte Theorien zwar in spezifischen Punkten differieren, dass es aber trotzdem eine Gemeinsamkeit gibt: „the central issue at stake in Trito-Isaiah is possession of the Temple“³²¹. Seine Sicht auf die Tempel-Terminologie und ihre Einordnung in Tritojesaja fasst *Middlemas* in seinem Aufsatz in drei Abschnitten zusammen. Im ersten Abschnitt »Non-Temple Texts« klärt der Verfasser, ob die verschiedenen Worte »Zion« (Jes 59,20; 60,14; 61,3; 62,1; 64,9; 66,8), »Tore« (Jes 60,11.18; 62,10) und »auf einem hohen und erhabenen Berg« (Jes 57,7) als Ausdrücke für den Tempel betrachtet werden können.

³¹⁹ J. L. BERQUIST, *Judaism*, 1995, 79.

³²⁰ JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 164-187.

³²¹ JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 165.

In Bezug auf das Wort »Zion« vertritt *Hanson* die Position, dass es in Jes 60-62 als Begriff für die Stadt anzusehen ist, dass das Wort »Zion« in anderen Textbereichen außer dem eigentlichen Kern von Tritojesaja dagegen als Ausdruck für den Tempel verwendet wird. Die Ansicht von *Middlemas* ist anders als die Auffassung von *Hanson*. Das Wort »Zion« kommt außer in Jes 60-62 noch drei Mal (Jes 59,20; 64,9; 66,8) vor und bezeichne nicht den Tempel, sondern die Stadt Jerusalem.³²² Nach *Whybray* ist das Wort »Tore« (Jes 62,10) als Ausdruck für die Tempeltore anzusehen. Aber *Middlemas* zufolge sei es im Kontext besser zu verstehen, wenn das Wort als Ausdruck für die Tore der Stadt betrachtet wird, da der Vers 10f. darstellt, dass die in Jerusalem Wohnenden durch die Tore Jerusalems auszuziehen scheinen, um dem Volk, nämlich den noch erwarteten Exilierten, den Weg zu bahnen. Nicht nur in Jes 62,10, sondern auch in dem weiteren Textbereich von Jes 60,11.18 bezeichne das Wort »Tore« die Tore Jerusalems.³²³

Zwar wird das Wort »auf einem hohen und erhabenen Berg« (Jes 57,7) von manchen Auslegern als Ausdruck für den Tempelberg betrachtet, aber *Middlemas* sieht das Wort als Begriff für einen bildlichen Berg an, wo der wahre Gottesdienst für JHWH stattfindet.³²⁴ Im Zusammenhang mit diesem Abschnitt von *Middlemas* ergibt es sich, dass die drei Worte »Zion«, »Tore« und »auf einem hohen und erhabenen Berg« als Ausdrücke für den Tempel in Tritojesaja nicht zur Debatte stehen sollten.

In dem zweiten Abschnitt »Temple Texts in the Nucleus« hält der Verfasser zuerst fest, dass er den Textbereich Jes 60,1-63,6 entsprechend der Meinung von *P.A. Smith* für den Kern der Sammlung 56-66 hält. Es ist zwar umstritten, ob der ursprüngliche Kern der Sammlung Jes 56-66 in Jes 60-62 oder in Jes 60,1-63,6 zu finden ist, aber es besteht kein Zweifel, dass es sich in beiden Fällen ausschließlich um Heil handelt. In diesem Textbereich kommen Erwähnungen des Tempels vier Mal³²⁵ vor: »das Haus meiner Herrlichkeit« (Jes 60,7), »die Stätte meines Heiligtums« und »die Stätte meiner Füße« (Jes 60,13) sowie »die Vorhöfe meines Heiligtums« (Jes 62,9). Davon wird drei Mal in Jes 60 ausdrücklich der Tempel bezeichnet. Es scheint, als ob die Erwartung an den Tempel in Jes 60 positiv ist, wobei es darum geht, dass die Wiederherstellung des

³²² JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 165f.

³²³ JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 167.

³²⁴ JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 167f.

³²⁵ Wahrscheinlich machte *Middlemas* einen Schreibfehler: „In fact, the Temple is referred to only three times (60,7.13; 62,9)“. Aber das Wort über den Tempel ist in Jes 60,13 zwei Mal vorhanden (Zitat 169).

Tempels „just one consequence of the future advent of Yahweh“³²⁶ ist. Die Verse 62,8-9, in denen vom Tempel die Rede ist, sind als Hinweis auf die Erneuerung der wirtschaftlichen Vitalität zugunsten des Volkes zu verstehen: „Instead of sending the choicest of the produce gathered by Jewish workers as tax to an imperial government, the promise insists that the people will be able to celebrate their great feasts within the courts of the Temple“³²⁷. Dieses Zitat legt den Gedanken nahe, ob man in diesen Versen möglicherweise eine Anspielung auf »die antipersische Position« sehen kann. Dieses Thema wird später behandelt werden.

Fasst man den zweiten Abschnitt von *Middlemas* zusammen, lässt sich festhalten: Hinweise auf den Tempel, bei denen die Intervention JHWHs auf die körperliche und geistige Erneuerung des Volkes abzielt, kommen in Jes 60,1-63,6 selten vor.

Im dritten Abschnitt »Temple Texts in the outer Material« wird das Verhältnis zwischen Jes 60,1-63,6 und den anderen Textbereichen außer dem Kern von Tritojesaja (und, was zu beachten ist, ausgenommen von Jes 66,18-24) in lapidarer Kürze behandelt. Zwischen diesen Textbereichen gibt es sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität.³²⁸

In Bezug auf Jes 63,18; 64,10, wo Worte über den Tempel (»dein Heiligtum«, »unser heiliges und herrliches Haus«) vorkommen, geht der Verfasser nicht auf die Ansicht von *Hanson* ein, wonach mit einem Konflikt zwischen zwei Gruppen in der jüdischen Gemeinde zu rechnen ist. Vielmehr schließt er sich der Meinung von *Schramm* an, der die Zerstörung des Kults als eine Konsequenz des Gottesgerichts betrachtet. Diese Verse, die mit der Darstellung des katastrophalen Zustandes des Tempels beginnen, sind als Metapher der moralischen Schändlichkeit des Volkes zu verstehen. Es geht also nicht darum, dass eine Gruppe eine andere Gruppe aus der Gemeinde ausschließt. Vielmehr lehnt JHWH das unpassende Verhalten des Volkes ab.

Auffallend ist, dass *Middlemas* zufolge die Erwähnung des Tempels in Jes 56,5.7; 57,13; 65,11 sich auf »the issue of the types of the behaviour« bezieht: „[...] the prophetic word provides firm guidelines that fundamentally reject certain groups of people based on their behaviour, such as, ongoing participation in idolatrous

³²⁶ JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 171.

³²⁷ JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 171.

³²⁸ Vgl. JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 172f.

worship“³²⁹. Die Worte »auf meinem ganzen heiligen Berg« in Jes 65,25 seien im Sinn von kosmischen Dimensionen auf dem Tempelberg zu begreifen. Zwar sieht der Verfasser den Abschnitt Jes 66,1-6 als Einheit an, aber er behauptet zugleich, dass es eine enge Beziehung zwischen dem Abschnitt und Jes 65,17-25 gibt: „By continuing the vision of the new Jerusalem encountered in 65,17-25, 66,1-6 reveal how this is to come about“.³³⁰ Das heißt, der Verfasser versteht Jes 66,1-6 im Sinn einer kommenden neuen Zeit. Also wird der Tempel in Jes 66,6 nicht als der gegenwärtige Tempel, sondern der zukünftige Tempel betrachtet.

Im Zusammenhang damit sieht der Verfasser den Tempel als ein wesentliches Element des neuen Jerusalems an. Der Tempel bietet dem gläubigen und wahrhaftigen Gottesknecht einen Platz, an dem man Gottesdienst halten kann, aber zugleich weist er die Apostaten ab, die in die neue Gemeinde eingeschlossen sind.³³¹ Der Tempel, der mit dem Anbruch der Hilfe Gottes verbunden ist, wird auch der Platz, auf den die radikale Wende der gegenwärtigen Verzweiflung zurückzuführen ist.³³²

Middlemas entfaltet seine Ansicht durch die Zuordnung der betreffenden Stellen zu den redaktionellen Schichten von Tritojesaja. Allerdings fällt eine dritte redaktionelle Schicht (Jes 66,18-24) in seiner Darstellung aus, in der die Terminologie des Tempels ebenfalls vorkommt. Dafür gibt der Verfasser als Grund an:

„Isa. 66:20 comes from a third redactional layer (66,18-24) in which the inner-community focus of the prophecies of Trito-Isaiah are expanded to include the theme of the gathering of the nations. Thematically and stylistically it is different and will not be discussed in this paper“³³³.

In der Tat zeigt Jes 66,18-24 beim Vergleich mit den anderen Textbereichen von Tritojesaja eine thematische und stilistische Differenz. Doch ist die als Begründung für die Nichtbehandlung der Stelle nicht zwingend. Gehört der Textbereich Jes 66,18-24 zum Buch von Tritojesaja, müssen die zwei Worte »das Haus JHWHs« und »zu meinem heiligen Berg, Jerusalem«, die in diesem Textbereich vorliegen, behandelt werden. Denn sie sind auffällige Ausdrücke. Und zwar kommt das Wort »das Haus JHWHs« ausschließlich nur einmal in Tritojesaja vor. Auch dass das Wort »mein

³²⁹ JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 173.

³³⁰ JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 178f, (Zitat 179).

³³¹ JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 177.

³³² JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 181.

³³³ JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 165, Anm. 5.

heiliger Berg« und »Jerusalem« in Jes 66,20 zusammen aufgenommen wird und »Jerusalem« dabei eine Apposition bildet, ist nur einmal in Tritojesaja belegt.

Folglich möchte ich *alle* Worte über den Tempel in Tritojesaja analysieren. Darüberhinaus beschränkt sich der Textbereich meiner Untersuchung nicht auf das Buch von Tritojesaja, sondern behandelt auch das Buch Maleachi. Zudem möchte ich versuchen, nicht nach Anordnung redaktioneller Schichten zu analysieren, sondern auf eine andere Weise. Auszugehen ist davon, dass in dem Textbereich von Tritojesaja und Maleachi Bezeichnungen für den Tempel vorkommen, die ausschließlich hier im Alten Testament vorhanden sind: z.B. »Bethaus« (Jes 56,7), »meine Ruhestatt« (Jes 66,1), »der Tisch JHWHs« (Mal 1,17.12) und der merkwürdige Ausdruck »Verschließen der Tore (des Tempels)«³³⁴ (Mal 1,10).

Bei der Analyse lege ich die folgenden drei Kategorisierungen zugrunde: Bezug des Tempels auf ein Besitzverhältnis, Bezug auf einen Ort und Bezug auf eine Funktion.

4.2 Kategorisierung mit Bezug auf ein Besitzverhältnis

4.2.1 Der Tempel als Eigentum JHWHs

1. Person Singular Formen, die auf JHWH als Eigentümer des Tempels hinweisen, kommen an einigen Substantiven (»בית«, »הר קדש«, »מקדש«, »מקום«), die sich auf den Tempel beziehen, an verschiedenen Stellen von Tritojesaja³³⁵ vor, jedoch nur einmal³³⁶ in Maleachi.

4.2.1.1 Das Haus »בית«

Der Tempel in Jerusalem wird einfach als »בית« (ein Haus) bzw. »בית יהוה« (das Haus JHWHs) oder »בית אלהים« (das Haus Gottes) bezeichnet. Allerdings ist dieser

³³⁴ Siehe 3.1.5. Die Anspielung auf das Verschließen der Tempeltore

³³⁵ Mein heiliger Berg (Jes 56,7aα; 57,13b; 65,11a; 65,25b; 66,20a), mein Bethaus (Jes 56,7aα), mein Haus (Jes 56,5.7bα), das Haus meiner Herrlichkeit (Jes 60,7b), der Ort meines Heiligtums (Jes 60,13b), der Ort meines Ruhesitzes (Jes 66,1b), das Haus JHWHs (Jes 66,20b)

³³⁶ Mal 3,10

Sprachgebrauch nicht auf den Tempel von Jerusalem beschränkt, sondern wird auch auf Tempel in anderen Städten bezogen (Ri 18,31; 1Sam 1,7; 5,2).³³⁷

Das Wort »בֵּית« wird bezogen auf den Tempel von Jerusalem so gebraucht, dass nach Jes 56,1-8 der Tempel universal geachtet und von aller Welt als Platz für Opfer und Gebete bevorzugt wird. Das Wort liegt in Tritojesaja nur fünf Mal und in Maleachi ausschließlich zweimal vor (Jes 56,5.7; 60,7; 66,1.20; Mal 3,10 [zweimal]). Die universale Perspektive in Tritojesaja verbindet sich dabei nicht mit dem Vollzug des Kultes, sondern mit *dem Haus* als solchen, im Munde Gottes ausdrücklich als »בֵּיתִי« bezeichnet.³³⁸ Das Haus als Kultstätte in Jerusalem in der persischen Zeit „war nie das Haus irgendeiner Gemeinde, sei es einer »Kult-« oder »Bürger-Tempel-Gemeinde«, noch eines Volkes, sondern e[s] war »mein Haus«, »Haus JHWHs«, im eigentlichen Sinne des Wortes »Gottes-Haus«³³⁹. Ich möchte dazu noch ergänzen, dass das Haus auch nicht das Haus des Königs, nämlich des persischen Königs, war. Zwar wird das Haus unter finanzieller Förderung der persische Regierung erbaut, aber es ist zu unterstreichen, dass der Tempel weder ein Gemeinde- noch ein staatliches Eigentum ist. Der Tempel gehört JHWH.

Mit dem Wort »בֵּית הַאֲוצָר« (Schatzhaus) ist eine Einrichtung des Tempels gemeint. Das Haus in Mal 3,10, das JHWH gehört, wird als Vorratshaus betrachtet, damit man nicht nur das Kultpersonal, sondern auch Bedürftige versorgen kann.³⁴⁰

4.2.1.2 Der heilige Berg »הַר הַקֹּדֶשׁ«

Der Begriff »הַר הַקֹּדֶשׁ« kommt vor allem in den nachexilischen Prophetenbüchern (Jes 11,9; 27,13; 56,7; 57,13; 65,11.25; 66,20; Jer 31,23; Ez 20,40; 28,14; Sach 8,3; Joel 2,1; 4,17; Zeph 3,11; Dan 9,16.20) und in den Psalmen (Ps 2,6; 3,5; 15,1; 43,3; 48,2; 99,9) vor.³⁴¹ Er wird im gleichen Sinne sowohl als Bezeichnung für Jerusalem, die Stadt Gottes, als auch für den Tempel verwendet. Wenn er als Bezeichnung für den Tempel verwendet wird, dann ist das Subjekt der dazugehörigen Verben Gott. Zugleich liegt der

³³⁷ VOLKMAR FRITZ, Art. »Tempel«, TRE 33, 2002, 47.

³³⁸ Vgl. THOMAS WILLI, Leviten, 1999, 81.

³³⁹ THOMAS WILLI, Leviten, 1999, 82.

³⁴⁰ Vgl. RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 258ff.

³⁴¹ ABRAHAM EVEN-SHOSHAN, Art. »הַר«, Concordance, 1990, 311f.

religiöse Sprachgebrauch dieser Verben, »שחה«, »שכן«, »עבד«, zugrunde.³⁴² Zwar ist das Subjekt des Satzes in Jes 65,11a nicht Gott, aber gleichwohl ist in dem Vers vom Tempel die Rede. Zwar bezieht sich der Halbvers nicht direkt auf den Kult. Doch in diesem Fall ist in den sich anschließenden Worten »שלהן«, »ממסך« in Jes 65,11b der Bezug auf den Kult gegeben.

4.2.1.3 Das Heiligtum »מקדש«

Zwar wird das Wort »מקדש« einmal im Alten Testament als Bezeichnung für das Heiligtum Moabs (Jes 16,12) verwendet, sonst aber bezeichnet es immer ein aus Steinen errichtetes Tempelhaus – und zwar vor allem den Tempel in Jerusalem. Der Begriff wird vorwiegend in der Kultsprache verwendet, im profanen Sprachgebrauch wird der Tempel mit »היכל« und »בית יהוה« bezeichnet.³⁴³ Der Begriff »מקדש« kommt zweimal (Jes 60,13; 63,18b) in Tritojesaja vor. Wenn man den Begriff im Kontext der beiden Stellen ansieht, steht in Jes 63,18b die Wurzel »בוט« vor ihm. »בוט« bedeutet „(durch unerlaubtes Betreten) entweihen“³⁴⁴. An dieser Stelle kann man mit »unsere Widersacher zertreten dein Heiligtum« übersetzen. Dazu legen sich zwei Gedanken nahe. Erstens geht aus der Stelle im wörtlichen Sinn die Entweihung des Tempels hervor. Zweitens aber bedarf es der Erlaubnis von jemandem, um den Tempel betreten zu dürfen. Das heißt, das *Betreten* des Tempels ohne Erlaubnis entspricht dem *Zertreten* des Tempels. Somit stellt sich die Frage, wem es erlaubt ist, in das Heiligtum zu gehen. Darauf lautet die Antwort: »JHWH«, weil der Tempel ihm gehört.

In Jes 60,13 geht es um den Bau des neuen Tempels.³⁴⁵ Jes 60,13 gehört sachlich zu Jes 60,7, der vom Kommen der Opfertiere redet. „Diese Ankündigung einer kommenden Verherrlichung des Gottesdienstes im Jerusalemer Tempel ist eigenartig und findet sich

³⁴² A. R. HULST, Art. »שכן«, THAT 2, ³1984, 906; CLAUS WESTERMANN, Art. »עבד«, THAT 2, ³1984, 906.

³⁴³ VOLKMAR FRITZ, Tempel und Zelt, 1977, 159; JILL MIDDLEMAS, Divine, 2007, 170.

³⁴⁴ Art. »בוט«, HALAT, ³1995, 111.

³⁴⁵ Vgl. BERNHARD DUHM, Jesaja, 1892, 421f; CLAUS WESTERMANN, Jesaja, ³1976, 287; gegen P. HÖFFKEN, Jesaja, 1998, 214. „Mit V. 13 ist wohl nicht der Gedanke zu verbinden, dass der Libanon das Baumaterial für den Tempel liefern soll, wie das über den Tempel Salomos (1 Kön 5,15ff) wie über den zweiten Tempel Serubbabels gesagt wird (Esra 3,7), sondern dass es hier um einen Tempelgarten geht, der den selben Baumbestand wie der Libanon haben soll“.

so nur bei Tritojesaja³⁴⁶. Wenn die Auffassung von *Westermann* richtig ist, dann ist der Tempel der Platz zur Opferhandlung. Weiter ist der Tempel durch kostbare Bauhölzer aus dem Libanon auszuschnücken. Ausdrücklich wird in Jes 60,13b β auf die Frage eingegangen, wer den Tempel ehren kann: „den Ort meiner Füße will ich [sc. JHWH] glänzend machen“. JHWH also will den Platz ehren.

Folglich wird im Kontext der beiden Verse Jes 60,13 und 63,18b ausdrücklich festgehalten, dass das Heiligtum das Eigentum JHWHs ist.

4.2.2 Das Eigentum des jüdischen Volkes

Eine auffällige Wendung liegt in Jes 64,10 vor: »Unser heiliges und prächtiges Haus«. Die Wendung mit Possessivsuffix der 1. Person Plural kommt im Buch Jesaja ausschließlich nur dieses eine Mal vor. *Westermann* hat den Passus als Klagegebet über das zerstörte Heiligtum verstanden: „Die Klage über das zerstörte Heiligtum, die wir auch aus Mesopotamien kennen, setzt voraus, daß es das Herz des ganzen Landes ist, der Ort, von dem Segen und Gedeihen für das ganze Land ausgeht“³⁴⁷. *Westermann* sieht an dieser Stelle aber eine andere Funktion des Tempels angesprochen: „Es ist aber für unseren Text bezeichnend, daß eine andere Funktion des Tempels genannt wird: »Unser ... Haus, wo unsere Väter dich lobten«. Die zentrale Bedeutung des Gotteslobes für den Gottesdienst in Israel wird hier beiläufig deutlich“³⁴⁸. Im Kontext kann man also sagen, dass der Tempel das Haus des Lobes ist.

Einige Wissenschaftler³⁴⁹ interessieren sich für die Frage der literarischen Beziehung zwischen Jes 60,7 und Jes 64,10, weil die Zusammenstellung von »Haus (für den Tempel) und Pracht« nur an diesen beiden Stellen im Alten Testament begegnet. Während die Wendung durch ein Wortspiel »אפאר« mit der Wurzel »פאר« in Jes 60,7 eingebunden ist, entspricht die Wendung »unser heiliges und prächtiges Haus« in Jes 64,10 der Wendung »Wohnung deiner Heiligkeit und deiner Pracht« in Jes 63,15. *Lau* zieht daraus den Schluss, „dass ein gewollter literarischer Bezug auf TrJes 60,7 oder

³⁴⁶ CLAUS WESTERMANN, *Jesaja*.³1976, 287.

³⁴⁷ CLAUS WESTERMANN, *Jesaja*.³1976, 315.

³⁴⁸ CLAUS WESTERMANN, *Jesaja*.³1976, 315f.

³⁴⁹ KLAUS KOENEN, *Ethik und Eschatologie*, 1990, 158; O. H. STECK, *Studien zu Tritojesaja*, 1991, 239; WOLFGANG LAU, *Schriftgelehrte*, 1994, 308.

umgekehrt wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat“³⁵⁰. Da aber die Verbindung von »Haus« und »Pracht« allein in Jes 60,7 und 64,10 vorkommt, liegt es nahe, einen bewusst geschaffenen Bezug anzunehmen.

Vorrangig aber interessiere ich mich für das Possessivsuffix der 1. Person Plural an dem Wort: »Unser heiliges und prächtiges Haus«. Diese Bezeichnung für den Tempel bzw. für das Haus Gottes ist im Alten Testament singular. Während in Jes 60,7 die Wendung mit 1. Person Singular »Haus meiner Pracht« vorkommt, liegt in Jes 64,10 die Wendung mit 1. Person Plural vor. In Jes 60,7 handelt es sich im Zusammenhang mit dem Tempel um eine Opfergabe, während es in Jes 64,10 um das Lob geht; denn der Satz »das Haus meiner [sc. JHWHs] Herrlichkeit will ich verherrlichen« in Jes 60,7 bezieht sich direkt auf die davor erwähnten Opfertiere, während sich der Satz »Unser [sc. des Volks bzw. der jüdischen Gemeinde] heiliges und prächtiges Haus« nicht auf eine Opferhandlung, sondern auf das Lob bezieht. Zugleich kann man sich vorstellen, dass diese Wendung in Jes 60,7 auf die ursprüngliche Funktion des Tempels anspielt, nämlich Stätte für die Brandopfer Israels zu sein. Stattdessen ist das Haus in Jes 64,10, wo die Väter JHWH lobten, selbst in Flammen aufgegangen.³⁵¹

Insgesamt kann man festhalten, dass der Tempel immer als Eigentum JHWHs bezeichnet wird. Jes 64,10 ist nur scheinbar eine Ausnahme, weil dieser Text vom zerstörten ersten Tempel handelt. Der zweite Tempel wird also nie als Besitz eines Volkes, einer Gemeinde oder auch des persischen Königs angesehen.

4.3 Kategorisierung mit Bezug auf den Ort

4.3.1 Auf meinem heiligen Berg, Jerusalem

»על הר קדשי ירושלים« in Jes 66,20

Obleich es keine Präposition vor dem Wort »ירושלים« gibt, übersetzen die deutschen Bibeln gewöhnlich »nach Jerusalem«.³⁵²

³⁵⁰ WOLFGANG LAU, Schriftgelehrte, 1994, 308.

³⁵¹ Vgl. B. M. ZAPFF, Jesaja, 2006, 417.

³⁵² Die Bibel nach der Übersetzung von M. Luther (1984) (»nach Jerusalem zu meinem heiligen Berge«), Zürcher Bibel (2007) (»auf meinen heiligen Berg, nach Jerusalem«), Die heilige Schrift (⁵2008).

Ich zitiere dazu aus der Grammatik von *Gesenius-Kautzsch*:

„Geht dem ersten Substantiv die Nota accus[ativi] (אֶת, אֲתָ) oder eine Präpos[ition] voraus, so können diese vor der Appos[ition] wiederholt werden, z.B. Ge 4,2. 22,2; 24,4. 47,29; Jes 66,21 (u[nd] so meist, wenn die Näherbest[immung] dem *nomen pr[oprium]* vorangeht.) In der Regel unterbleibt jedoch die Wiederholung (Dt 18,1. Jer 33,18. 1 S 2,14). Die Determinierung der Apposition erfolgt auch nach einem Subst[antiv] mit Präfix in gewöhnl[icher] Weise, z.B. 2 Ch 12,13: בְּיְרוּשָׁלַיִם הָעִיר in *Jerusalem, der Stadt, welche* usw.³⁵³.

Bei der Übersetzung dieses Verses ins Deutsche muss man aber nicht mit einer Präposition übersetzen, wie z.B. bei der Wendung »בהררם שעיר« *auf ihrem Gebirge, Se'ir*, Gen 14,6.³⁵⁴ Man kann ihn in der Übersetzung ohne irgendeine Präposition verstehen.³⁵⁵

Zwischen Jes 66,20a und 20b gibt es einige Elemente von Parallele, z.B. das Hifil der Wurzel »בוא«, die Gabe »מנחה« und zwei Nomen ohne lokale Präposition, »Jerusalem« in V. 20a und »das Haus JHWHs« in V. 20b. Dem steht das Wort »mein heiliger Berg« mit der lokalen Präposition »על« in Jes 66,20a gegenüber.

Die Präposition kann nach *Gesenius-Kautzsch* vor der Apposition bzw. dem *nomen proprium* wiederholt werden, wenn die Näherbestimmung dem *nomen proprium* vorangeht, z.B. »אקח לכהנים ללויים«, *Ich werde zu Priestern, zu Leviten, nehmen*³⁵⁶ (Jes 66,21). Der Fall liegt ähnlich in Jes 66,20, trotzdem gibt es hier keine Wiederholung der Präposition vor dem *nomen proprium*, nämlich Jerusalem.

Durch die Weglassung der Präposition vor der Apposition »Jerusalem« wird Jerusalem selbst mit dem »heiligen Berg« identifiziert. Möglicherweise ist dies eine Ausdrucksweise, um die Bedeutung des Ortes, nämlich Jerusalems, zu unterstreichen.

³⁵³ GesK, ²⁸1909, §131h.

³⁵⁴ GesK, ²⁸1909, §131f.

³⁵⁵ Vgl. EMMANUEL UCHENNA DIM, *The Eschatological Implications*, 2005, 175; *Bibel in gerechter Sprache* (2006) (»auf meinen heiligen Berg Jerusalem«).

³⁵⁶ *Bibel in gerechter Sprache* (2006) übersetzt: ich [werde] welche für Priesterschaft und für den Tempeldienst nehmen.

4.3.2 Der Platz »מקום«

Häufig hält man den Begriff »מקום« für den *terminus technicus* für einen »heiligen Platz, eine kultische Stätte«, wie z.B. in Gen 22,3f; 28,11.19; Ex 3,5; Dtn 12,5; 2Sam 6,17. Der Begriff liegt 4 Mal (Jes 60,13 zweimal; 66,1; Mal 1,11) in Tritojesaja und Maleachi vor. Beim Vergleich des Begriffes im jeweiligen Kontext von Jes 60,13; 66,1 und Mal 1,11 besteht kein Zweifel daran, dass der Begriff in Jes 60,13 und Jes 66,1 direkt auf den Tempel bezogen wird, da die Verse deutlich von dem Tempel sprechen. Dagegen ist »בכל מקום« in Mal 1,11 weder auf einen Tempel noch eine Kultstätte bezogen. Legt man das Verständnis als *terminus technicus* für einen »heiligen Platz, eine kultische Stätte« zugrunde, könnte die Wendung „jede Kultstätte der Völker als akzeptabel für eine kultische JHWH-Verehrung einschließen“³⁵⁷. Doch handelt es sich in Mal 1,11 zwar um Kult, aber „der Text [spricht] nicht ausdrücklich von den Tempeln und anderen Kultstätten »unter den Völkern«“³⁵⁸. Es ist klar, dass in Mal 1,11 „viele undeutlich und damit – absichtlich? – mehrdeutig“³⁵⁹ bleibt. Wir wissen nicht, wo genau dieses »an jedem Ort« ist und wer opfert. In dem Zitat von *Meinhold* zeigt sich gut die Unbestimmtheit in Mal 1,11:

„So erfährt man nicht, ob bei diesem Opfervorgang Priester agieren oder Laien, ob es sich um Juden, in Juda oder in der Diaspora, Nichtjuden oder Proselyten, als Einzelpersonen oder in Gruppierung, handelt. Zwar wird JHWH nach Jes 66,21 auch aus den Völkern Priester und Leviten in seinen Dienst nehmen [...], aber ein Bezug auf diese Stelle liegt nicht vor“³⁶⁰.

Stellt man einen Vergleich zwischen dem Vers Jes 66,20f. und dem Vers Mal 1,11 an, gibt es sowohl etwas Ähnliches als auch einen Unterschied. An beiden Stellen kommen die Wurzeln »בוא« und »טהר« und die Worte »גוים« und »מגוהה« vor, auch geht es in beiden Versen um den Kult. Allerdings kann man auch einen wesentlichen Unterschied finden, und zwar bleibt in Mal 1,11 der Ort unbestimmt, während in Jes 66,20 ein bestimmter Platz vorliegt. Auffallend ist darüber hinaus, dass in Jes 66,20f durch den

³⁵⁷ ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 127.

³⁵⁸ RAINER KESSLER, *Maleachi*, 2011, 154.

³⁵⁹ ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 126.

³⁶⁰ ARNDT MEINHOLD, *Maleachi*, 2006, 126.

Gebrauch des Perfektums consecutivum das Futur zum Ausdruck gebracht wird, während Mal 1,11 präsensisch gemeint ist.³⁶¹

Aufgrund dieses Kontextes kann man die wahrscheinliche Meinung des Verfassers von Maleachi erschließen. Der Verfasser verwendet in Mal 1,11 mit Absicht diese Wendung »בכל מקום«. Diese Wendung bezeichnet keine spezifische kultische Ortsangabe, sondern einen allgemeinen Ort. Nach Maleachi wurde der Jerusalemer Kult der damaligen Zeit sehr schlimm behandelt (Mal 1,6-2,9). Die Priester verachteten JHWH mit besudelter Speise (Mal 1,7). Der Ort, an dem der besudelte Kult betrieben wird, ist der Jerusalemer Tempel. Mit Absicht stellt der Verfasser deswegen der bestimmten Kultstätte, an der die gegenwärtigen Priester arbeiten, einen unbestimmten Ort gegenüber, während in Tritojesaja ausdrücklich das Wort »Jerusalem«, wo die Kultstätte liegt, mit dem Tempus des Futurs verwendet wird. Meiner Meinung nach stellt sich der Verfasser von Tritojesaja zwar negativ zum gegenwärtigen Tempel, dem Jerusalemer Tempel, ebenso wie der Verfasser von Maleachi. Aber er hat eine positive Erwartung an den Jerusalemer Tempel zu irgendeinem Zeitpunkt in der Zukunft.

Also ergibt sich, dass der Ausdruck »Jerusalem« in Jes 66,20 den bestimmten Platz, wo der Tempel liegt, betont, während durch die Wendung »an jedem Ort« in Mal 1,11 ein unbestimmter Ort als Gegenbild des gegenwärtigen Tempels unterstrichen wird.

4.4 Kategorisierung mit Bezug auf eine Funktion

4.4.1 Gebet »תפלה«

Es ist auffällig, dass in Jes 56,7 ein weiterer Terminus für den Tempel vorkommt:

»בית תפלה«. Es besteht kein Zweifel, dass der zweite Tempel nicht nur in der Funktion eines Opferhauses, sondern auch in der eines Gebetshauses erscheint.³⁶² Vermutungsweise können wir annehmen, dass ein Opferkult vor Vollendung des zweiten Tempels im Gang war, denn dafür spricht die Anwesenheit der Priester in Hag 2,1f.; Sach 7,3, die diesen Opferkult betreiben könnten.

³⁶¹ RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 152f.

³⁶² E.GERSTENBERGER, Art. »פלל«, in: ThWAT VI, 1989, 611.

Deutlich werden im Buch Esra zwei Funktionen des zweiten Tempels dargestellt. Nach der Fassung des Kyros-Edikts in Esr 6,3 wird der Tempel exakt definiert: „das Haus soll gebaut werden als Ort, an dem man Opfer darbringt“ (Esra 6,3aβ). Es hat den Anschein, dass trotz des Fehlens des Tempels in der Zeit seiner Zerstörung der Opferkult noch weiter durchgeführt wurde, so dass er seit der Zeit des ersten Tempels immer betrieben wurde. Ich zitiere die Auffassung von *Thomas Willi*:

„Wenn in dieser tempellosen Zeit Opferhandlungen- eventuell rein vegetabilische, wie Jer 41 nahelegen könnte- vorgenommen wurden, so standen sie in Kontinuität zum Zentral- und Königsheiligtum des ehemaligen Königreiches Juda“³⁶³.

Im zweiten Tempel wird jedoch nicht nur *eine* Funktion erfüllt, nämlich die Opferhandlung, sondern auch eine andere, und zwar das Gebet. Beide Funktionen des Tempels werden aber ausdrücklich nicht voneinander getrennt. Seit der Frühzeit ist das Gebet mit dem Kultus (z.B. Opfer) und dem Kultort verbunden.³⁶⁴ Allerdings war das Gebet im Alten Testament keineswegs notwendig an den heiligen Ort gebunden, sondern konnte überall, auf der Straße (2 Sam 15,31) oder auf dem Krankenbett (Jes 38,1-3), gesprochen werden.³⁶⁵ Ich möchte aber hier nicht alles untersuchen, wo vom Gebet *überall* gehandelt wird, sondern nur das Gebet bzw. das Gebet im Zusammenhang mit dem Kult *im Tempel*. Zwar gehört das Heiligtum in Jes 16,12 nicht dem Gott Israels, aber es geht an dieser Stelle um das Gebet im Tempel: „Und wenn Moab erscheint, wenn es sich abmüht auf der Kulthöhe und in sein Heiligtum kommt, um zu beten («*ובא אל מקדשו להתפלל*»), dann richtet es nichts aus“.

Moab, als Personifizierung des Landes, geht in seinen Tempel, um zu beten. Zwar wissen wir nicht, was der Inhalt des Gebets in Jes 16,12 ist. Doch wissen wir sicher, dass der Ort der Handlung des Gebets auch schon vor der nachexilischen Zeit im Tempel gewesen ist. In Jes 37,14f. werden der Inhalt des Gebets, das Objekt des Gebets und das Subjekt des Gebets dargestellt: „[...] Dann ging er hinauf in das Haus des HERRN, «*ויעל בית יהוה*» [...] Und Chiskijahu betete zum HERRN und sprach

«*ויתפלל חזקיהו אל יהוה לאמר*». Selbstverständlich hat es eine solche Handlung des Gebets am Tempel auch in der nachexilischen Epoche gegeben: „Und als Esra betete [...] vor dem Haus Gottes, [...]“ (Esr 10,1).

³⁶³ THOMAS WILLI, *Leviten*, 1999, 82.

³⁶⁴ HENNING GRAF REVENTLOW, Art. »Gebet«, in: ⁴RGG 2000, 487.

³⁶⁵ Vgl. RAINER ALBERTZ, Art. »Gebet«, in: TRE 12, 1984, 35.

An einer Stelle ist das Gebet im Tempel in nachexilischer Zeit mit dem Kult verbunden: „damit sie [sc. die Priester] dem Gott des Himmels beschwichtigende Opfer darbringen und für das Leben des Königs und seiner Söhne beten“ (Esr 6,10). Der Kult im Haus Gottes (Esr 6,3), nämlich im Tempel, bleibt auf das Gebet bezogen, wie es einen solchen Vorgang auch schon in der Zeit des früheren Tempels gab (1 Kön 8,22ff.).

Aufgrund der Verbindung der zwei Funktionen Opferkult und Gebet im Tempel bestand zwar eine Kontinuität zwischen dem zweiten und dem ersten Tempel. Aber der Inhalt des Gebetes im Tempel unterschied sich zum Teil. Denn das Gebet für das Leben des persischen Königs und seiner Söhne war vor der nachexilischen Zeit in Israel nicht bekannt: „we have the beginning of the Jewish religious tradition of the prayer for the health and life of the ruler of the country“³⁶⁶.

Man muss nun fragen, wie die Bezeichnung »Gebetshaus« für den Tempel, an dem für das Leben des Königs zu beten ist, zu verstehen ist. Es gibt zwei Möglichkeiten. Erstens kann die Benennung als »Gebetshaus« Ausdruck einer propersischen Politik sein. Im Tempel verrichten die Priester das Gebet für das Leben des Königs. Durch die Bezeichnung als »Gebetshaus« wird der Tempel als der bestimmte Ort charakterisiert, der sich direkt auf das Gebet für das Leben des Königs bezieht. Zweitens aber kann man auch im Umkehrschluss mutmaßen, dass die Bezeichnung Ausdruck einer antipersischen Politik ist. Denn es ist darauf hinzuweisen, dass das Gebetshaus in Jes 56,7 als Gebetshaus nicht für den König und seine Söhne, sondern für alle Völker bezeichnet wird. Während die Priester das Gebet für das Leben des Königs und seiner Söhne verrichten, können alle Völker das Gebet verrichten, auch wenn man den Inhalt des Gebets nicht kennt.

4.4.2 Ruhe »מנוחה«

Das Wort »מנוחה« kommt 21 Mal³⁶⁷ im Alten Testament vor. Es enthält vier Bedeutungen: Ruhezustand, Ruheplatz, Wohnsitz, Heimat. *Adele Berlin* vertritt die Auffassung, dass an den Stellen Jes 11,10; Sach 9,1 und Ps 132,8.14, deren Datierung in

³⁶⁶ MICHAEL HELTZER, *Prayer*, 2008, 249.

³⁶⁷ ABRAHAM EVEN-SHOSHAN, Art »מנוחה«, *Concordance*, 1990, 680.

der nachexilischen Zeit anzusetzen ist, in der Regel der Begriff »מְנוּחָה« auf den Tempel zu beziehen ist.³⁶⁸ Entgegen der Meinung von *Berlin* behauptet jedoch *Zenger*, dass das Wort »מְנוּחָה« in Ps 132 nicht als der Tempel, sondern als das Land in Jerusalem, nämlich als der »Zion«, zu verstehen ist.³⁶⁹ Mit Blick auf die Verwandtschaft der Wurzeln im Hebräischen und Ugaritischen entfaltet *Metzger* seine Auffassung: „In Jes 66,1 und Ps 132,13f. sind der Thron Jahwes und seine »מְנוּחָה« aufeinander bezogen. Nun deutet man, dass das dem hebräischen Nomen »מְנוּחָה« wurzelverwandte ugaritische Nomen »*nht*« ebenfalls im Zusammenhang mit dem Thronszitz erscheint: [...]“³⁷⁰. Also sei der Begriff im Sinne von Herrschersitz zu verstehen.

Meiner Meinung nach ist zwar die Auffassung von *Zenger* nicht auszuschließen, jedoch ist die Ansicht von *Berlin* zwingender. Einige Worte in Ps 132,5.7 (eine Stätte für JHWH »מִקְוֵה לַיהוָה«, die Wohnung »מִשְׁכַּן«) beziehen sich eindeutig auf den Tempel. In V. 8 kommt der Ausdruck „du (JHWH) und die Lade »אַתָּה וְאֲרוֹן« vor, die aufgefordert werden, von ihrer »Ruhestatt« aufzustehen. Es ist sinnvoll, dass der Platz, wo sie sich befinden, der Tempel ist.

Metzger entfaltet seine Ansicht, mit der »Ruhestatt« sei der Herrschersitz gemeint, anhand des Beispiels von Jes 66,1 und Ps 132,13f. In seinem Aufsatz versucht er beide Texte (Jes 66,1; Ps 132,13f.) zu vergleichen, damit die enge Beziehung zwischen ihnen bewiesen wird.³⁷¹ Aber in beiden Texten wird zwar „der Thron Jahwes und seine »מְנוּחָה«“ erwähnt. Doch während das Wort »מְנוּחָה« und die Wurzel »יָשַׁב« in Ps 132,14 zusammen vorliegen, kommt die Wurzel »יָשַׁב« in Jes 66,1 nicht vor. Demgegenüber ist es überzeugender, dass man Jes 66,1 mit 1 Chr 28,2 vergleicht, wie es *Metzger* in anderem Zusammenhang tut. Denn zwischen beiden Texten gibt es eine Reihe gleicher Worte, z.B. die Wurzel »בָּנָה«, den Schemel der Füße »רִגְלֵי הַדָּם« und die Ruhestätte »מְנוּחָה«. Auffallend ist auch, dass beide Texte, in denen die Worte »מִקְוֵה« (Jes 66,1) oder »בֵּית« (1 Chr 28,2) im direkten Zusammenhang mit dem Wort »מְנוּחָה« stehen, sich auf die Kritik am Tempelbau beziehen. In Jes 66,1 wird auf die

³⁶⁸ ADELE BERLIN, *The Message of Psalm 114*, in: Chaim Cohen u.a. (Hrsg.), *Birkat Shalom*, Indiana, 2008, 349.

³⁶⁹ ERICH ZENGER, *Psalm*, 2008, 622.

³⁷⁰ M. METZGER, *Himmliche*, 1970, 157.

³⁷¹ M. METZGER, *Himmliche*, 1970, 154, Anm. 42.

Gegenposition gegen den geplanten Tempelbau angespielt, und in 1 Chr 28 lehnt JHWH es ab, dass David den Tempel erbaut.

Nach den bisher behandelten Stellen ergab sich, dass der Tempel sowohl ein Opferplatz als ein Gebetshaus, und zwar auch für alle Völker, ist. Hinzu kommt nun, dass er auch die Funktion hat, ein Haus zu sein, wo JHWH ruht. Im Kontext von Jes 66,1 gehört JHWH zwar alles, was im Himmel und auf der Erde ist, aber die Menschen »ihr« (Jes 66,1) wollen einen Platz erbauen lassen, damit JHWH ruhen kann.

4.4.3 *hēkāl* »היכל«

Das Wort »היכל« basiert auf dem akkadischen Wort *ekallu*. Der Begriff, der mit dem aus dem Sumerischen stammenden Lehnwort *é-gal* zusammengehört, ist als ein großes Haus zu verstehen.³⁷² Die Konnotation dieser Etymologie ist, dass der Tempel ein großes Haus oder ein Palast ist. Der Begriff wird oft abwechselnd mit בית gebraucht, bezieht sich aber vor allem auf königliche Paläste. Natürlich wird er auch als die Wohnung Gottes betrachtet, von daher wird der Unterschied zwischen Palast und Tempel gering.³⁷³

Abgesehen von der einzigen Ausnahme in Esr 5,14, wo bei zwei der drei Erwähnungen des Wortes der Tempel in Babel gemeint ist, bezieht sich der Begriff »היכל« im Sinne von »Tempel« immer auf den Tempel JHWHs. Mit dem Wort »היכל« wird zuerst der Tempel in Silo bezeichnet (1 Sam 1,9; 3,3). Zur Benennung des Jerusalemer Tempels erscheint das Wort mit dem bestimmten Artikel (Jes 6,1; Sach 8,9; Neh 6,10f.), manchmal aber in nachexilischer Zeit auch ohne Artikel (Jes 44,28; 66,6; Mal 3,1; Esr 4,1).

„Im Kontext kann er [sc. der »היכל« JHWHs], wie Mal 3,1, auch einfach »sein Tempel« heißen (2 Sam 22,7 = Ps 18,7; Jer 50,28; 51,11 u.ö.). Der Tempel ist der bevorzugte Ort der Präsenz des Gottes. Hier lässt er sich hören (1 Sam 3), von hier hört er die Betenden (2 Sam 22,7 = Ps 18,7), hier lässt er sich finden, wie gleich die Fortsetzung unseres Verses zeigen wird.“ [...] „Der, der »zu seinem Tempel kommt«, wird hier (sc. in Mal

³⁷² Ges¹⁸, Art. »היכל«, ¹⁸1995, 274.

³⁷³ Vgl. M. OTTOSSON, Art. »היכל«, ThWAT II, 1977, 410.

3,1) nicht mit seinem Namen genannt, sondern absolut der Herr (אֲדֹנָי ...) bezeichnet³⁷⁴. Im Vergleich dazu ist auffällig, dass in Jes 66,6 im Tempel nicht der Name JHWHs, sondern seine Stimme »קוֹל« vorhanden ist. Diese beiden Verse, in denen das Wort »הִיכָל« vorkommt, spielen auf ein Gericht an, in Mal 3,1 ist es das Gericht der Reinigung für die priesterlichen Leviten, während es in Jes 66,6 das Gericht über seine (JHWHs) Feinde »לְאֵיבָיו« ist.³⁷⁵

Im Kontext von Mal 3,1 und Jes 66,6 kann man feststellen, dass der Tempel ein Ort ist, wo man das Gericht vollstreckt.

4.4.4 Der Tisch JHWHs »שֻׁלְחַן יְהוָה«

Der merkwürdige Ausdruck »שֻׁלְחַן יְהוָה« im Buch Maleachi kommt insgesamt nur zwei Mal im Alten Testament vor. Im Buch Ezechiel gibt es daneben ähnliche Ausdrücke: »הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה« (der Tisch, der vor JHWH ist) (Ez 41,22) und »אֶל־שֻׁלְחָנִי« (zu meinem [sc. JHWHs] Tisch) (Ez 44,16). Zwar bezeichnet der Ausdruck nicht direkt den Tempel, aber es lässt sich nicht verneinen, dass der Altar ein Teil des Tempels ist. Deshalb kann man sagen, dass der Tisch JHWHs *indirekt* als Ausdruck für den Tempel betrachtet werden kann.

Der Begriff »מִזְבֵּחַ« (Altar) liegt in Maleachi drei Mal (Mal 1,7.10; 2,13) vor, während das Wort »שֻׁלְחָן« als die Deutung des Altars zwei Mal (Mal 1,7.12) vorkommt. Auffallend ist, dass in V. 7 zugleich »מִזְבֵּחַ« und »שֻׁלְחָן« aufgenommen werden.

Man kann sich fragen, mit welcher Absicht der profane Ausdruck »שֻׁלְחָן« anstatt des Wortes »מִזְבֵּחַ« verwendet wird. Darauf antworte ich mit dem Zitat von R. Kessler: „Durch die Wahl des profanen Ausdrucks »Tisch« unterstreicht Maleachi, dass es ihm bei der Kritik an den Priestern nicht darum geht, dass die Gottheit mit verdorbener Nahrung versorgt

³⁷⁴ RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 230.

³⁷⁵ Vgl. ANDREW E. HILL, Malachi, 1998, 267f.; B. M. ZAPFF, Jesaja, 2006, 434.

werden soll, sondern darum, dass dadurch die Kommunikation mit Gott, wie sie sich im gemeinsamen Mahl um den Tisch symbolisiert, abgebrochen wird³⁷⁶.

Demnach ist der Tempel der Platz, wo die Kommunikation zwischen JHWH und den Priestern stattfindet, wie man sich vorstellen kann, wie sie sich zusammen im Mahl um den Tisch versammeln.

4.5 Zusammenfassung

Ausgehend von den Forschungen von *Jill Middlemas* habe ich – über ihn hinausgehend – den bei ihm ausfallenden Abschnitt Jes 66,18-24, in dem die Terminologie über den Tempel vorkommt, mit in die Untersuchung aufgenommen. Weiterhin wollte ich die Untersuchung um die Terminologie im Buch Maleachi ergänzen. Im Zusammenhang damit versuchte ich, die Terminologie des Tempels in Tritojesaja und Maleachi zu analysieren. Anders als bei dem Versuch von *Jill Middlemas* wird die Terminologie dabei nicht nach den vermuteten redaktionellen Schichten analysiert, sondern es wird eine Analyse nach drei Kategorisierungen vorgenommen, nämlich als Kategorisierung nach den Besitzverhältnissen, dem Ort und der Funktion des Tempels.

Die verschiedenen Begriffe »בית«, »הר קדש«, »מקדש«, »מקום« werden in Tritojesaja und Maleachi verwendet, um zu zeigen, dass der Tempel das Eigentum JHWHs ist. Das Haus als der Tempel wird in Jes 56 überwiegend mit dem Possessivsuffix der 1. Person Singular verwendet, damit der Besitz des Tempels durch JHWH unterstrichen wird. Darüber hinaus wird das Gebet erwähnt, um die Funktion des Tempels zu betonen. Gleichzeitig werden der Besitz und die Funktion durch den Doppelausdruck

»בית תפלתי« (Jes 56,7a) ausdrücklich unterstrichen. In Mal 3,10 wird das Haus wie in Jes 56,7a unter dem doppelten Aspekt des Besitzes (von JHWH) und der Funktion, die hier die des Vorratshauses ist, betrachtet.

Das Haus mit dem Possessivsuffix 1. Person Plural kommt ausschließlich ein einziges Mal an der Stelle Jes 64,10 vor. Mir scheint es im Kontext von Jes 64,10 wahrscheinlich,

³⁷⁶ RAINER KESSLER, Maleachi, 2011, 142.

dass der Tempel hier nicht als das Eigentum JHWHs, sondern als das Eigentum der jüdischen Gemeinde angesehen wird und dass in diesem Kontext der Tempel das Haus des Lobes ist.

In Jes 66,20 steht in der Wendung »zu meinem heiligen Berg Jerusalem« vor dem *nomen proprium* Jerusalem keine Präposition. Dadurch wird die Bedeutung dieses bestimmten Ortes, nämlich Jersualems, unterstrichen.

In den behandelten Tritojesajatexten wird einerseits betont, dass der Tempel Besitz JHWHs ist und andererseits die Funktion des Gebetshauses, des Opferplatzes und der Ruhestätte für JHWH hat. Allerdings hat die Funktion des zweiten Tempels beim Vergleich mit der Funktion des ersten Tempels eine geringfügige Abweichung. Der zweite Tempel impliziert sowohl eine Funktion zur Opferhandlung als auch darüber hinaus eine andere Funktion, nämlich die zum Gebet. Auffallend ist, dass das Gebet für das Leben des Königs und seiner Söhne seit der nachexilischen Zeit beginnt. Mit einer solchen Funktion des Tempels, nämlich mit dem Gebet im Tempel, kann man zwei Möglichkeiten verbinden. Erstens kann man sich vorstellen, dass der Gedanke vom Tempel als Gebetshaus einen positiven Einfluss auf die propersische Position ausübt, wenn sich nämlich das Gebet im Tempel auf das Leben des persischen Königs und auf das Leben seiner Söhne bezieht. Zweitens kann man aber auch daran denken, dass sich die Vorstellung vom Tempel als Gebetshaus als Unterstützung der antipersischen Position auswirkt. Diese Auffassung legt sich besonders dann nahe, wenn man beachtet, dass das Gebetshaus in Jes 56,7 nicht als Haus des Gebets für den persischen König und für seine Söhne, sondern als Gebetshaus für alle Völker bezeichnet wird.

Die anderen Funktionen des Tempels sind die als der Platz, wo JHWH ruhen kann (Jes 66,1), als der Ort, an dem man das Gericht vollstreckt (Mal 3,1), sowie als der Platz, an dem die Kommunikation zwischen JHWH und den Priestern stattfindet, wie man sie sich als Gemeinschaft im Mahl um den Tisch vorstellen kann.

Also ist der Tempel in Jes 56 der Raum, wo die Völker beten können, während der Tempel in Jes 66 der Raum ist, wo man JHWH Ruhe gönnen kann. In Maleachi ist der Tempel der Raum, in dem JHWH das Gericht vollstreckt, und auch ein Ort, in dem JHWH mit den Priestern die Kommunikation aufnehmen kann.

Exkurs: Spielen die Verfasser von Tritojesaja und Maleachi in ihren Texten auf eine antipersische Position an?

Bislang gibt es zahlreiche Versuche, die soziale Konstellation in der persischen Zeit darzustellen. Im Jahr 1959 hat *O. Plöger* eine außerordentlich bemerkenswerte Studie über »Theokratie und Eschatologie« veröffentlicht. Er versucht, die Gruppierungen des nachexilischen Judentums in ihrem Zusammenhang und in ihrer Stellung zu den geschichtlichen Konstellationen zu charakterisieren. Nach *O. Plöger* ist die Theokratie als die offizielle Richtung der die nachexilische Restauration tragenden Kreise zu verstehen. Ihre Gegengruppe ist die von Konventikeln getragene Eschatologie.³⁷⁷ An seine Untersuchung und die in ihr getroffene Unterscheidung eines theokratischen und eines eschatologischen Israel knüpfen mancherlei weiter führende Arbeiten an.

U. Kellermann vertritt in seiner Studie »Nehemia. Quellen, Überlieferungen und Geschichte« die Auffassung, dass in der Geschichte Nehemias „der schon immer schwelende Kampf zwischen zionistischem und theokratischem Israel um die politische Lebensform der nachexilischen Gemeinde offen zum Austrag“³⁷⁸ kam. Er nimmt an, dass es einen Konflikt zwischen einer die Theokratie vertretenden und einer »zionistisch-messianischen Gruppe«³⁷⁹ gab.

Die Arbeiten, die durch Plögers Studie initiiert worden sind, gehen weiter mit der Studie von *M. Smith* »Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament«. Sie bewegen sich zugleich in eine neue Richtung. *M. Smith* geht davon aus, dass es vergleichbare Gruppierungen schon in vorexilischer Zeit gab. Und er vertritt die Auffassung, dass es seit der Regierung des Kyros drei Parteien in Jerusalem gibt. Die erste Gruppe sei die »local party«. Sie bestehe meistens aus Anhängern des »syncretistic cult of Yahweh«, verband also die Verehrung JHWHs mit der von anderen Göttern. Die zweite Gruppe bestehe aus den Priestern aus der Gola, die beim Jerusalemer Tempel tätig sind. Diese Gruppe habe ein ökonomisches Interesse in der Wiederherstellung der

³⁷⁷ O. PLÖGER, Theokratie, 1959, 129ff.

³⁷⁸ U. KELLERMANN, Quellen, 1967, 174.

³⁷⁹ U. KELLERMANN, Quellen, 1967, 177.

früheren Verhältnisse. Die dritte Gruppe sei die »Yahweh-alone party«, welche die Exklusivität des Kults JHWHs fordert.³⁸⁰

F. Crüsemann nimmt wie *M. Smith* ein tripolares Modell an, um damit die soziale Konstellation der Perserzeit zu rekonstruieren. Die erste Gruppe sei »die Masse der kleinen, freien Bauern und die Priester«. Sie findet Unterstützung „von der persischen Regierung und ihrem Statthalter, wobei in Gestalt des letzteren zugleich der Wille der östlichen Diaspora sichtbar wird“³⁸¹. Die zweite Gruppe sei „die örtliche Aristokratie, zu der man nach anderen Texten des Nehemia-Berichtes Teile der höheren Priesterschaft rechnen muß“³⁸². Sie unterwirft sich nicht den traditionellen Sozialgesetzen Israels, „sondern entwickelt mit ihrer Weisheitstheologie eine Ethik an der Tora vorbei“³⁸³. Die dritte Gruppe sei die »prophetisch-eschatologische Gruppe«. Sie steht gegen die anderen beiden Gruppierungen, die sich der persischen Macht angeschlossen haben. Sie steht vielleicht mit den Unterschichten in Verbindung, wie z.B. den Sklaven, den Tagelöhnern und den Landbesitzlosen.

Nach *P. D. Hanson* gab es zwei Gruppen, die gegen die zadokidischen Priester gerichtet waren. Die erste Gruppe bestehe aus den entrechteten Levitenkreisen, die sich direkt auf den Tempelkult beziehen. Die zweite Gruppe setze sich aus protestierenden Visionären zusammen.³⁸⁴ Unklar ist dabei jedoch, ob es lediglich eine Gruppe ist oder doch zwei unterschiedliche Gruppen sind, die gegen die zadokidischen Priester standen.³⁸⁵

Die Forschungen über die Entstehung der verschiedenen Gruppierungen im perserzeitlichen Juda entwickeln sich dann weiter zu Studien über den Ursprung des Sektierertums im Judentum.³⁸⁶

Die oben genannten Arbeiten möchte ich wie folgt resümieren. In vieler Hinsicht haben Wissenschaftler untersucht, welche Gruppen in der persischen Zeit vorhanden sind. Ihre Meinungen differieren hauptsächlich darüber, ob es in dieser Zeit zwei Gruppen oder

³⁸⁰ M. SMITH, *Palestinian Parties*, 1971, 107f.

³⁸¹ F. CRÜSEMANN, *Israel in der Perserzeit*, 1985, 213f.

³⁸² F. CRÜSEMANN, *Israel in der Perserzeit*, 1985, 213.

³⁸³ RAINER ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 1992, 463f.

³⁸⁴ P. D. HANSON, *The People called*, 2001, 277-290.

³⁸⁵ Die Opposition »gegen zadokidische Gruppe« wird auf verschiedene Weise umschrieben, wie z. B. »the disenfranchised visionaries« (278), »Malachi group« (285), »the visionary-Levitical opposition« (288) und »protesting visionaries and disenfranchised Levites« (290).

³⁸⁶ S. TALMON, *The Emergence of Jewish Sectarianism*, 1986, 165-201; ALEXANDER ROFÉ, *The Onset of Sects in Postexilic Judaism*, 1988, 39-49; J. BLENKINSOPP, *A Jewish Sect*, 1990, 5-20.

drei Gruppen gab. Zwar können die verschiedenen Gruppierungen in der Perserzeit nicht genau fixiert werden. Aber es steht außer Zweifel, dass es zwischen den Gruppen einen innerjüdischen Konflikt untereinander gab. So hält es das Zitat von *M. Smith* fest: „These various groups did not live at peace with each other“³⁸⁷.

Auch die Ansicht von *Talmon* zeigt, dass es innerhalb der jüdischen Gruppen der Perserzeit einen ideologischen Konflikt gab, einen „conflict between contrasting ideologies and parties leading to an eventual point of rupture and schism“³⁸⁸. Bei allen sonstigen Unsicherheiten kann man vermuten, dass einige der Gruppierungen auf einer antipersischen Position standen und andere auf einer propersischen Position, wozu die damals amtierenden Priester gehörten.

Seit *Kittel* gibt es Forschungen über den Bezug zwischen Deuterijasaja und persischen Belegen wie z.B. dem Kyros-Zylinder³⁸⁹ oder Yasna 44, der Primärliturgie des Zoroastrismus.³⁹⁰ *M. Smith* vertritt die Auffassung, dass Deuterijasaja wahrscheinlich sein politisches Programm von der persischen Propaganda für den persischen König erhielt: „[...] it is hard to avoid the conclusion that the cosmology, as well as the political propaganda, came to II Isaiah from the Persians“³⁹¹. Diese Frage kann hier nicht weiter verfolgt werden. Sie gibt aber eine wichtige Anregung für die Untersuchung der Texte Tritojasajas.

Wie die obigen Forschungen nahelegen, ist es nicht ausgeschlossen, die Interpretation von Tritojasaja aufgrund seiner Stellung zu der persischen Regierung anzugehen, wenn man die Datierung des Buches von Tritojasaja in der persischen Zeit voraussetzt.

Mit einigen Stellen von Tritojasaja und Maleachi, an denen auf eine antipersische Position angespielt werden könnte, fahre ich in der Auslegung folgendermaßen weiter.

Erstens steht in Jes 56,7 Folgendes geschrieben: „sie werde ich zu meinem heiligen Berg bringen, und in meinem Bethaus werde ich sie erfreuen. Ihre Brandopfer und ihre Schlachtopfer werden ein Wohlgefallen sein auf meinem Altar, denn mein Haus soll Bethaus genannt werden – für alle Völker“.

³⁸⁷ M. SMITH, *Palestinian Parties*, 1971, 108.

³⁸⁸ J. BLENKINSOPP, *A Jewish Sect of the Persian Period*, 1990, 6.

³⁸⁹ RUDOLPH KITTEL, *Cyrus und Deuterijasaja*, 1898.

³⁹⁰ M. SMITH, *II Isaiah and the Persians*, 1963, 415-421.

³⁹¹ M. SMITH, *II Isaiah and the Persians*, 1963, 420.

Nach Esra 6 ist deutlich, dass die persische Regierung den Neubau des Tempels finanziell unterstützt hat. Die Baukosten (des Tempels) sollen vom Schatzhaus des Königs gegeben werden: »ונפקתא מן־בית מלכא תתיהב« (Esr 6,4b), und zwar von den königlichen Einkünften aus der Steuer jenseits des Stroms

»יהב« (Esr 6,8ba). In Esr 6,9 kommt dieselbe Wurzel »יהב« (,geben‘) im Hithpeel Partizip vor:

„Und was sie benötigen an Jungstieren und Widdern und Lämmern für Brandopfer für den Gott des Himmels, an Weizen, Salz, Wein und Öl, soll ihnen nach dem Geheiß der Priester in Jerusalem gegeben werden, Tag für Tag, ohne Nachlässigkeit, damit sie dem Gott des Himmels beschwichtigende Opfer darbringen und für das Leben des Königs und seiner Söhne beten (Esra 6,9-10)“.

Durch das verwendete Partizip »מתיהב« kann man sich vorstellen, dass die Opfergaben während des Tempelbaus dauernd zu liefern waren. Mit dem Verweis auf diese Opfergaben setzen die Priester das Gebet für das Leben des Königshauses durch (Esr 6,10). Noch bevor der Tempelbau vollendet wurde, haben die Priester schon mit dem Gebet für das Königshaus auf einem Altar auf dem Gelände des Tempels angefangen. Wenn das Gebet für das Leben des Königs schon vor der Vollendung des Tempels durchgesetzt wurde, dann wird das Gebet für sein Leben nach der Vollendung natürlich weiter geleistet worden sein.

An diesem Tempel also verrichten die Priester das Gebet für das Leben des Königs. Tritojesaja nennt nun zwar den Tempel ein Bethaus (Jes 56,7), aber das Gebet wird bei ihm nicht ein Gebet für das Leben des Königs sein, sondern der Tempel ist ein Bethaus für alle Völker.

Dass der Vers 7 durch den Gebrauch des Perfektums consecutivum das Futur zum Ausdruck bringt, bedeutet, dass der Tempel nicht jetzt schon ein »Bethaus für alle Völker« genannt wird, sondern erst in der Zukunft. Der Verfasser von Tritojesaja meint damit möglicherweise, dass »der zukünftige Tempel« einen Platz des Gebetes (zum Leben) für alle Völker darstellt, obwohl »der gegenwärtige Tempel« noch ein Ort des Gebets für das Leben des Königs ist.³⁹²

³⁹² Die Funktion des Tempels kann sich von der eines Gebetshauses für das Königshaus zu der eines Gebetshauses für alle Völker zu irgendeinem beliebigen Zeitpunkt ändern. In diesem allgemeinen Sinn benutze ich die Wörter »gegenwärtig« und »zukünftig«.

Der gegenwärtige Tempel, an dem das Gebet für das Leben des persischen Königs eine entscheidende Rolle spielt, basiert ausdrücklich auf einer pro persischen Position, während der zukünftige Tempel, an dem die Fürbitte für das Königshaus verschwunden sein wird, auf einer antipersischen Position basiert.

Zweitens kommt in Jes 62,8f. das Wort »לֹאֲבֵיךָ« (,zu deinen Feinden‘) vor: „Ich (sc. JHWH) werde dein Korn nicht mehr deinen Feinden als Speise geben, und Fremde werden deinen Wein nicht trinken, um den du dich abgemüht hast!“ (V. 8). Nach *Duhm* könnten die Feinde „die Perser sein, deren Statthalter das Volk beschwert und Brot und Wein von ihm genommen hatten“³⁹³ (Neh 5,15). An dieser Stelle liegt der Gedanke nahe, dass die Gemeinde eine Erlassung nicht nur „from foreign occupation“, sondern auch „from taxation and tribute on agricultural produce“³⁹⁴ bekommt. Wenn *Duhm* recht hat, kann man sich vorstellen, dass, obgleich man jetzt die Steuer an die persische Regierung abführt und sogar manchmal Geld für die Steuer des Königs auf seine Felder und Weinberge leiht (Neh 5,4), künftig keine Speisen mehr den Feinden bzw. den Persern gegeben werden (Jes 62,8b) und keine Steuer³⁹⁵ mehr an die persische Regierung abgeführt werden wird.

In aussichtslosen Lagen, wie etwa in wirtschaftlichen Nöten, hatte die jüdische Gemeinde ihre Lebensmittel wahrscheinlich als Steuer ihren Feinden gegeben und sie deshalb gegenwärtig nicht »in den Vorhöfen des Heiligtums JHWHs« gegessen. Dagegen werden sie zu einem bestimmten Zeitpunkt ihre Speise nicht mehr ihren Feinden zu geben brauchen und werden sie somit zukünftig »in den Vorhöfen seines Heiligtums« essen. Der Verfasser von *Tritojesaja* spielt in diesem Vers wahrscheinlich auf eine antipersische Position an.

Drittens fehlt die Erwähnung einiger wichtiger Worte in *Tritojesaja*. Abgesehen von der Wendung »כֹּהֲנֵי יְהוָה« in Jes 61,6 wird das Wort »Priester« in *Tritojesaja* nur einmal (Jes 66,21) verwendet. Aber die »Priester« in Jes 66,21 unterscheiden sich deutlich von dem Wort »Priester« in anderen nachexilischen Texten. Andere berufliche Funktionen

³⁹³ BERNHARD DUHM, *Jesaja*, 1892, 431; J. MUILENBURG, *Isaiah*, 1956, 722.

³⁹⁴ J. BLENKINSOPP, *Isaiah*, 2003, 240.

³⁹⁵ Zwar liegt in Jes 62,8f. kein Wort für »Steuer« vor, aber man kann nicht nur Silber, sondern auch das Produkt der Landwirtschaft als Abgabe bzw. Steuer abführen, wie Neh 13,31 zeigt. *Jill Middlemas* versteht Jes 62,8b folgendermaßen: „Instead of sending the choicest of the produce gathered by Jewish workers as tax to an imperial government, [...]“, JILL MIDDLEMAS, *Divine*, 2007, 171.

der Perserzeit, wie z.B. die eines Statthalters, eines Schatzmeisters (Esr 1,8) oder eines Forstmeisters des Königs (Neh 2,8), werden ebenfalls nicht erwähnt.

Zwar handelt es sich an einigen Stellen um den Kult (Jes 56,3-8; 60,4-9; 66,20-21), aber Tritojesaja verschweigt an diesen Stellen, wer den Kult betreibt. Im Gegensatz dazu kommt es in Esra 6,10 eindeutig zum Ausdruck: „Sie [sc. die Priester] bringen die Opfertiere dem Gott des Himmels dar [...]“. Darüberhinaus liegt es in Jes 66,21 nahe, dass anstatt der gegenwärtigen Priester sogar die Völker, die die Menschen aus der Gola bringen, als Priester dienen können.³⁹⁶

Aufgrund der Tatsache, dass der Priester, der sich der persischen Herrschaft direkt angeschlossen hat, und die typisch persischen beruflichen Positionen nicht genannt werden, obgleich die Datierung des Buches von Tritojesaja in der Perserzeit anzusetzen ist, lässt sich schließen, dass der Verfasser ihnen gegenüber wahrscheinlich negativ eingestellt ist.

Viertens: Anspielungen auf eine antipersische Position zeigen sich im Maleachibuch weniger als in Tritojesaja, sind aber auch vorhanden. Der Jerusalemer Tempel hatte sowohl in der vorexilischen als auch in der nachexilischen Zeit eine Schlüsselfunktion für das Eintreiben von Steuern.³⁹⁷ Der Tempel spielte in der damaligen Zeit also nicht nur eine kultische Rolle für die religiöse jüdische Gemeinde, sondern auch eine wirtschaftliche Rolle für die persische Regierung.

Im Folgenden möchte ich die Bedeutung des Verses Mal 1,10 in Bezug auf seine ökonomische und politische Seite vorstellen. Wäre die Tempeltür geschlossen, wie der Vers sagt, das heißt, würde der Tempelkult eingestellt, könnte der Tempel keine religiöse Funktion mehr ausfüllen. Zugleich könnte die Steuer bzw. Abgabe weder für das Kultpersonal in Jerusalem noch für die persische Regierung abgeführt werden.

Der Verfasser von Maleachi kritisiert die gegenwärtigen Priester. Denn sie, die ihrem Statthalter auf keinen Fall besudelte Speise bringen würden, bringen JHWH dieselbe Speise. Der Verschluss der Tempeltore würde Schwierigkeiten bei der Erhebung von Steuern verursachen und lässt sich als Verhinderung des Eintreibens von Steuern

³⁹⁶ Vgl. LENA-SOFIA TIEMEYER, *Priestly Rites*, 2006, 282.

³⁹⁷ JOACHIM SCHAPER und MICHAEL TILLY, Art. »Priester/Levit«*», SWB 2009, 444.*

verstehen. Man kann sich sehr gut vorstellen, dass der Verfasser wahrscheinlich nicht gerade eine propersische Position einnimmt.

[Ende des Exkurses]

5. Ergebnisse

Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung können folgendermaßen zusammengefasst werden. Der Rückblick auf die Forschungen über das Buch *Tritojesaja* in verschiedenen Kommentaren vermittelte in der Regel vier Aspekte als Hauptinteresse der Forschung an *Tritojesaja*. Das erste Interesse besteht darin, ob sich das Buch *Tritojesaja* auf das Buch von *Deuterojesaja* bezieht, interessiert sich also für das Problem der Unabhängigkeit bzw. Abhängigkeit dieses Buches. Das zweite Interesse ist auf die Frage nach der Einheitlichkeit des Buches gerichtet, das dritte darauf, ob der Verfasser des Buches aus nur einer Person oder mehreren besteht. Das vierte Interesse betrifft die Anzahl der Gruppen, die es zu dieser Zeit in der jüdischen Gemeinde in Jerusalem gab. Außerdem wurden zwar verschiedene einzelne Themen erforscht, aber die Frage nach der Erwartung an den Tempel in *Tritojesaja* wurde bisher fast nicht berücksichtigt.

Die vorliegende Arbeit geht von Beobachtungen darüber aus, wie die Verfasser von *Tritojesaja* und *Maleachi* in der persischen Zeit über den zweiten Tempel, das Kultpersonal und den Kult denken. Da in den nachexilischen Prophetentexten *Tritojesajas* und *Maleachis* keine Datierungen nach Königsjahren, keine Eigennamen von Priestern und keine von Mitgliedern aus der Gola vorkommen, lassen sich diese Texte zwar nicht direkt für eine Rekonstruktion bestimmter Konstellationen am Tempel verwenden. Dennoch können sie Erwartungen an den Tempel formulieren. Einerseits tun sie das direkt und positiv, andererseits aber auch indirekt durch ihre Kritik an der Priesterschaft und dem Kult. Man kann also durchaus Schlussfolgerungen ziehen, mit welcher Absicht die Verfasser von *Tritojesaja* und *Maleachi* ihre Texte formulieren und was ihr Wunsch in Bezug auf den Tempel und die Kultpersonen ist.

In *Kapitel 2* wurde zunächst gezeigt, dass die ausgewählten Texte von *Tritojesaja* aufgrund einiger Ausdrücke darauf hinweisen, dass ihre Datierung in der persischen Zeit anzusetzen ist.³⁹⁸ Daraufhin wurden sie in der Gesamtbetrachtung der politischen und sozialen Aspekte analysiert.

Jes 56,6f. spielt darauf an, dass die Fremden, die sich JHWH anschließen, als Kultpersonal am Tempel tätig sein können. Wenn die Fremden, die als neue Glieder

³⁹⁸ Siehe 2.1.2 und 2.2.2.

Israels in Betracht kommen,³⁹⁹ als Kultpersonal am Tempel dienen, stellt sich die Frage, welchen Status sie dabei haben. Eine Antwort auf diese Fragestellung fand ich durch die Namensliste der Rückkehrer aus Babel in Esra 2 (par. Neh 7). Genannt ist in dieser Liste eine merkwürdige Gruppe, nämlich die »נתנינים (*N^etînîm*)«. Sie haben in der Regel keine »hebräischen« Namen, die mit JHWH zusammengesetzt sind, sie sind also Fremde. Sie dienten nicht als Tempelsklaven, sondern als Tempeldiener. Im Vergleich dazu kommt zwar in Jes 66,20f. die Vokabel »נתנינים (*N^etînîm*)« nicht vor. An dieser Stelle handelt es sich darum, dass die Völker die Rückkehrer mitbringen und dass sie als Priester dienen können. Daraus ergibt sich, dass die Fremden bzw. die Völker zumindest als »נתנינים (*N^etînîm*)« gedient haben dürften, wenn nicht gar als Priester.

Das Wort Bethaus »בית־תפלה« kommt nur zwei Mal in Jes 56,7 vor, ansonsten begegnet es uns im Alten Testament nicht. Der auffällige neue Name des Tempels zeigt, dass das Gebet im Tempel in der persischen Zeit eine bezeichnende Rolle spielt. Nach Esra 6,10 ist der Tempel eindeutig als das Haus, in dem für das Leben des persischen Königs und seiner Söhne gebetet wird, zu definieren. Anders als in Esra 6,10 wird das Gebetshaus in Jes 56,7 nicht als Haus des Gebets für die Familie des persischen Königs, sondern für alle Völker bezeichnet.

Es ist auffallend, dass bei den Formen »והביאותים«, »ושמהותים« in Jes 56,7 und »והביאו« in Jes 66,20f. durch den Gebrauch des Perfektums consecutivum das Futur zum Ausdruck gebracht wird. Aus dem grammatischen Gebrauch kann man die Absicht des Verfassers von Tritojesaja und seinen Wunsch ersehen. Zwar ist jetzt das Gebetshaus der Ort des Gebets für das Leben des persischen Königs und seiner Söhne, aber in einer unbestimmten Zukunft wird es ein Haus des Gebets für (das Leben) alle(r) Völker genannt werden. Zwar übernimmt die öffentliche religiöse Rolle im Tempel jetzt das Kultpersonal – vor allem die Priester –, die in einem engen Kontakt mit der persischen Oberschicht stehen, aber zu einem zukünftigen Zeitpunkt werden die Fremden bzw. die Völker, die in keinem Kontakt mit der persischen Oberschicht stehen, sondern sich an JHWH anschließen, entweder als »נתנינים (*N^etînîm*)« oder als Priester als Kultpersonen dienen. Dies gilt als der Wunsch des Verfassers. Wenn das eintritt, dann wird man JHWH mit diesem Tempel eine Freude machen, eben genau an diesem

³⁹⁹ CHRISTOPH BULTMANN, *Der Fremde*, 1992, 207-212.

Ort wird JHWH Wohlgefallen wegen ihrer Opfergaben auf seinem Altar finden (Jes 56,7aβ).

Der Verfasser von Tritojesaja übte lediglich zu Anfang eine negative Kritik am Tempel selbst aus. Andernfalls könnte nämlich die negative Sicht des Tempels im ganzen Buch von Tritojesaja festgestellt werden. Es ist wahrscheinlich, dass sich sein Denken änderte, als die persische Regierung beim Tempelbauprojekt intervenierte. Für den Verfasser von Tritojesaja entfachte der Tempel einige Konflikte in dieser Zeit. Auf Grund des Tempelbauprojektes gab es einen Konflikt zwischen JHWH und den Menschen (Jes 66,1ff). Es gab auch einen Konflikt zwischen der Gruppe aus der Gola und der Gruppe der im Land Verbliebenen.⁴⁰⁰ Die Rückkehrer, die sich auf die persische Oberschicht stützten, besaßen ein Monopol im Kultbetrieb des Tempels. In dieser Lage hörte der Verfasser auf, den derzeitigen Tempel grundsätzlich negativ zu kritisieren. Vielmehr wünschte er sich, dass der Tempel, wie bereits oben erwähnt, in eine positive Richtung zu verändern sein sollte. Daraus ergibt sich, dass sein Denken über den zweiten Tempel vom Negativen zum Positiven übergeht.

In *Kapitel 3*, das sich mit *Maleachi* befasst, wurde aufgrund einiger Wörter die Frage entschieden, ob die ausgewählten Texte in der persischen Zeit angesetzt werden können. Vor allem das Wort »היהוה« kommt nicht nur in biblischen Texten vor, sondern auch in außerbiblischen Belegen aus der persischen Zeit. Da außerdem der Name der damaligen Provinz und der Name der Hauptstadt, nämlich »Juda und Jerusalem«, an einer Stelle des Maleachibuches, erwähnt werden, besteht kein Zweifel, dass die Texte in die persische Epoche datierbar sind.

Mit der Verwendung des Modells der ethisch-sozialen Beziehung von Vater/Herr und Sohn/Knecht wird in Mal 1,6 das enge Verhältnis zwischen den Priestern und JHWH betont. Zwar sollten die Priester vor JHWH als Vater und Herrn mit Ehrfurcht und Verehrung dienen, doch sind sie Verächter des Namens JHWHs. Denn sie brachten unreine Speisen auf dem Altar dar und haben JHWH ein blindes Tier, Lahmes und Krankes geopfert. Daraus ergibt sich, dass nicht nur die Priesterschaft als Ganze, sondern auch jeder einzelne Priester schuld an den unreinen Opfergaben ist. In Mal 1,8

⁴⁰⁰ Vgl. P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 1979, 209-279; JOACHIM SCHAPER, *Priester und Leviten*, 2000, 174-194.

und 1,9 geht die Kritik an den Priestern sogar darüber hinaus.⁴⁰¹ Zum einen gibt es eine Passage (Mal 1,11), die entsprechend der Ansicht von Tritojesaja in Jes 66,20f. auf eine mögliche Degradierung der derartig amtierenden Priester hinweist. Zum anderen aber weist die Passage Mal 3,3f. darauf hin, dass die aktuellen Priester nicht aus Jerusalem ausgestoßen, sondern gereinigt werden sollen. Demnach werden sie nach einer Reinigung auf irgendeine Weise die Möglichkeit haben, weiter als Kultpersonal zu dienen. Beim Vergleich zwischen dem Wunsch von Tritojesaja und dem von Maleachi differieren genau in diesem Punkt ihrer beiden Ansichten erheblich.

Aufgrund der bemerkenswerten Verwendung des Terminus »בְּנֵי־לֵוִי« in Mal 3,3 kann man den Wunsch des Verfassers bzw. seine Absicht vermuten. In Mal 2,17-3,5 wird zwar der Begriff »Leviten« als Wechselbegriff für »Priester« benutzt.⁴⁰² Aber die beiden Gruppen sind nicht identisch miteinander. Denn anstelle des Wortes »Priester« kommt in Mal 2,17-3,5 eben »בְּנֵי־לֵוִי« vor. Der Verfasser übt in diesem Abschnitt indirekte Kritik an der Priesterschaft, während er in Mal 1,6-2,9 eine direkte Kritik an der Priesterschaft übt. Mit ihrer Nachlässigkeit waren die treulosen Priester im II. Diskussionswort JHWH sehr unangenehm, als sie die Opfergabe dargebracht hatten, während im IV. Diskussionswort weder eine unmittelbare Aussage über die »Priester«, noch über ihr unrechtes Tun vorhanden ist. Der Verfasser hat die Erwartung, dass das Verhalten der damaligen Priester zu verändern ist, z.B. in das Darbringen einer reinen Opfergabe und dahin, dass es keine Verachtung des Namens JHWHs mehr gibt. Statt des Wortes »Priester« hat der Verfasser die Wendung »בְּנֵי־לֵוִי« deshalb verwendet, damit die amtierenden Priester ihren Vorfahren zum Vorbild nehmen.

Wenn es denn dazu käme, dann würde JHWH ihnen den Dienst am Tempel nicht aberkennen, sondern wie oben erwähnt wäre es möglich, dass sie aufgrund der Reinigung im Tempel weiterarbeiten.

Auf der einen Seite sind die Meinungen der Verfasser von Tritojesaja und Maleachi über den Status der aktuellen Priester unterschiedlich. Für Tritojesaja sind sie vollkommen verworfen, während Maleachi die Möglichkeit ihrer zukünftigen Reinigung sieht. Auf der anderen Seite erwarteten sie – so Tritojesaja – eine Änderung

⁴⁰¹ Siehe 3.3 Zusammenfassung.

⁴⁰² K. ELLIGER, Maleachi, ⁴1959, 189; J. M. O'BRIEN, Priest and Levite, 1990, 47; ANDREW E. HILL, Malachi, 1998, 276.

der Funktion des Tempels, und zwar dahingehend, dass sich das Gebet für das Leben der Königsfamilie in ein Gebet für alle Völker ändert. Und sie erwarten auch – so Maleachi –, dass sich das Verhalten der amtierenden Priester ändert. Dazu haben sie singuläre Worte, nämlich »בית תפילה« und »בני־לוי«, verwendet.

In *Kapitel 4* werden die unterschiedlichen *Terminologien* für den Tempel in Tritojesaja und Maleachi behandelt. Dies erfolgt anhand unterschiedlicher Kategorien, die danach fragen, wem der Besitz des Tempels zugeschrieben wird, welches seine Funktionen sind und wie sein Ort beschrieben wird.

Es fällt auf, dass dabei vor allem Zukunftserwartungen zum Ausdruck kommen. Zum einen werden zum Ausdruck des Futurs einige Begriffe mit dem Perfektum consecutivum⁴⁰³ und dem Imperfektum mit »ן« Waw copulativum⁴⁰⁴ verbunden, zum anderen werden sie mit dem Imperfekt⁴⁰⁵ im Sinne des Futurs verwendet. Folgendes ergibt sich daraus: Die Verfasser von Tritojesaja und Maleachi wünschen sich, dass der Tempel trotz seiner Verunreinigung durch die Feinde (Jes 63,18b) und trotz der Verachtung durch die Priester (Mal 1,7.12) in Zukunft eine wichtige Rolle spielen könnte, zum Beispiel als ein Platz für das Gebet aller Völker (vgl. Jes 56,7), ein Platz für die Herrlichkeit JHWHs (vgl. Jes 60,7b), ein Platz für das Gericht (vgl. Mal 3,1) und ein Platz als persönliches Eigentum, nämlich als Eigentum nur für JHWH.

Wenn man die Inhalte der ausgewählten Texte in Tritojesaja mit den Inhalten der ausgewählten Texte in Maleachi vergleicht, können abschließend die Erwartungen an den Tempel und an die amtierenden Priester wie folgt zusammengefasst werden: Der Verfasser von Maleachi übt direkt eine negative Kritik an die Priesterschaft aus. Die Priester verachten den Namen JHWHs (Mal 1,6), opfern unreine Speise auf dem Altar JHWHs (1,7). Sie bringen Tiere mit körperlichen Mängeln (1,8.13), wie z.B. »blinde Tiere, Lahmes und Krankes«, und auch Unmoralisches, wie z.B. »Geraubtes« (1,13), als Gabe auf dem Altar JHWHs dar. Da der Tisch JHWHs in ihren Augen ohnehin besudelt ist (vgl. 1,12), haben sie den Altar einfach in seinem unreinen Zustand belassen.

⁴⁰³ Mein heiliger Berg (Jes 56,7aα; 66,20a), mein Bethaus (Jes 56,7aα), mein Haus (Jes 56,5a)

⁴⁰⁴ Mein heiliger Berg (Jes 57,13b), mein Haus (Mal 3,10a)

⁴⁰⁵ Mein heiliger Berg (Jes 65,25b), ein Bethaus (Jes 56,7b), das Haus meiner Herrlichkeit (Jes 60,7b), das Haus JHWHs (Jes 66,20b), sein Tempel (Mal 3,1)

Aufgrund des fehlenden Vorkommens des Wortes »Priester« übt derselbe Verfasser im Mal 1,14 seine Kritik an den Priestern nur indirekt aus. Die Hauptschuld liegt bei den Laien, die die schlimmsten Opfertiere zum Tempel bringen. Eine Nebenschuld findet sich aber auch bei den aktuellen Priestern, die ohne zu zögern die von den Laien gebrachten Tiere als Opfer darbringen.

Zwar kritisiert der Verfasser von Maleachi zu Beginn (Mal 1,6-2,9) die amtierenden Priester. Dennoch nimmt er im Blick auf einen zukünftigen Zeitpunkt auf überraschende Weise eine positive Erwartungshaltung ihnen gegenüber ein: Er rechnet mit der Reinigung der Söhne Levis (Mal 3,3).

Im Gegensatz dazu übt der Verfasser von Tritojesaja direkt keine negative Kritik an den Priestern. Augenscheinlich hat er kein Interesse an den aktuellen Priestern. Vielmehr unterstreicht der Verfasser die Rolle des/der Fremden, der/die sich JHWH angeschlossen hat/haben (Jes 56,3.6), und die Rolle der Völker, die „all eure Brüder aus allen Nationen JHWH als Gabe bringen“ (Jes 66,20). JHWH wird sich über die Opfertiere freuen, die die Fremden auf dem Altar JHWHs darbringen (vgl. Jes 56,7). Und JHWH wird von diesen Völkern Priester und Leviten auswählen (vgl. Jes 66,21).

Abgesehen von Jes 66,21 kommt das Wort »Priester« an den ausgewählten Stellen nicht vor, während die Rolle der Fremden und der Völker in Tritojesaja betont wird. Der Verfasser von Tritojesaja wünscht sich wahrscheinlich, dass der Tempel zu verändern sein sollte, und zwar nicht mit den amtierenden Priestern, sondern mit den Fremden und den Völkern, an denen JHWH sein Wohlgefallen hat.

Daraus ergibt sich, dass das Denken von Maleachi über *die Priester* vom Negativen zum Positiven übergeht, während sich das Denken von Tritojesaja über *den zweiten Tempel* vom Negativen zum Positiven entwickelt.

6. Literaturverzeichnis

Die folgenden Abkürzungen entsprechen im wesentlichen S. M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin und New York, ²1992 (IATG²).

In den Literaturangaben sind zur Verdeutlichung die im Text verwendeten Kurztitel jeweils in Klammern genannt.

Zusätzliche Abkürzungen sind folgendermaßen aufzulösen:

ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
FS	Festschrift
HBS	Herders Biblische Studien
Hrsg	Herausgeber
HThKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
KBB	Kleine Biblische Bibliothek
LXX	Septuaginta, hrsg. von A. Rahlfs, Stuttgart 1965.
MSS	Codex manuscriptus Hebraicus
NSKAT	Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament
SWB	Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel
WBC	Word Biblical Commentary

6.1 Quellen und Hilfsmittel

Elliger, K / Rudolph, W. (Hrsg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart ³1987.

Even-Shoshan, Abraham: A New Concordance of the Bible, Jerusalem 1990.

(= Concordance)

Frank Crüsemann, u.a. (Hrsg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel,

Gütersloh 2009. (= SWB)

Freedman, David Noel: The Anchor Bible Dictionary, New York 1992. (= ABD)

Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, Hebräische Grammatik, Leipzig 1909. (= GesK)

- Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hrsg. von R. Meyer / H. Donner, 5 Bde., Berlin u.a. ¹⁸1987-2009. (= Ges¹⁸)
- Kaiser, Otto (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Mehrere Bände, Gütersloh 1982-2001. (= TUAT)
- Köhler, Ludwig / Baumgartner, Walter: Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden ³2004. (= HALAT)
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin (Hrsg.): Septuaginta Deutsch: das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009. (= Septuaginta Deutsch)
- Kunkel-Razum, Kathrin (Hrsg.): Duden Deutsches Universalwörterbuch, Mannheim / Leipzig / Wien / Zürich ⁵2003.
- Schneider, Wolfgang: Grammatik des Biblischen Hebräisch, München 1974.
(= Grammatik)
- Tov, E. (Hrsg.): Discoveries in the Judaean Desert XXVIII, Oxford 2001. (= DJD)
- Weil, Gérard E.: Massorah Gedolah: Manuscrit B.19a de Léningrad, Rome 1971.
(= Massorah Gedolah)
- Weippert, Manfred: Historisches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 2010.
(= Historisches Textbuch)

6.2 Bibelausgaben

- Bibel in gerechter Sprache: hrsg. von Bail, Ulrike u.a., Gütersloh 2006.
- Die Bibel, Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hrsg. von Diego Arenhoevel / Deissler, Alfons / Vögtle Anton, Freiburg u.a. 1968.
- Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984.
- Die Bibel, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, Aschaffenburg 1980.

Die Heilige Schrift, Aus dem Grundtext übersetzt Elberfelder Bibel revidierte Fassung,
Wuppertal ⁷1996.

Holy Bible, The New King James Version, Nashville u.a. 1982.

The Holy Bible, New Revised Standard Version, New York 1989.

Zürcher Bibel, hg. vom Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des
Kanton Zürich 2007.

6.3 Kommentare

Achtemeier, E.: The Community and Message of Isaiah 56-66, Minneapolis 1982.

(Kurtitel = The Community)

Becker, Joachim: Esra / Nehemia, NEB.AT 25, Würzburg 1990. (= Esra)

Blenkinsopp, J.: Ezra-Nehemiah, OTL, London 1988. (= Ezra)

Brockington, L. H.: Ezra, Nehemiah and Esther, The Century Bible, London u.a. 1969.

(= Ezra)

Bulmerincq, A. von: Der Prophet Maleachi, Band II. Kommentar zum Buche des
Propheten Maleachi, Dorpat 1929. (= Maleachi)

Childs, Brevard S.: Isaiah, OTL, Louisville / London / Leiden 2001. (= Isaiah)

Deissler, Alfons: Zwölf Propheten III. Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, NEB.AT
25, Würzburg 1988. (= Maleachi)

Delitzsch, F.: Commentar über das Buch Jesaja, Leipzig ⁴1889. (= Jesaja)

Dentan, Robert C.: The Book of Malachi, IntB Vol. VI, New York 1956. (= Malachi)

Dillmann, A / Kittel, R.: Der Prophet Jesaja, KEH, Leipzig ⁶1898. (= Jesaja)

Duhm, Bernhard: Das Buch Jesaja, HAT, Göttingen 1892. (= Jesaja)

Elliger, K.: Der Buch der zwölf kleinen Propheten, ATD 24/25, Göttingen 1956.

(= Maleachi)

Feldmann, F.: Das Buch Isaias, Vol. II, EHAT 14,2, Münster 1926. (= Isaias)

Fischer, J.: Das Buch Isaias, II Teil, HSAT VII, Bonn 1939. (= Isaias)

Fohrer, Georg: Das Buch Jesaja, Bd. 3 Jesaja 40-66, ZBK 19.3, Zürich 1986.

(= Jesaja)

Galling, K.: Die Bücher der Chronik. Esra, Nehemia, ATD 12, Göttingen 1954. (= Esra)

Glahn, L.: Der Prophet der Heimkehr (Jes 40-66) Vol. I, Kopenhagen 1934.

- (= Heimkehr)
- Grabbe, Lester L.: Ezra-Nehemiah, Old Testament Readings, London / New York,
²2009. (= Ezra)
- Gunkel, H.: Die Psalmen, Göttingen ⁵1968. (= Psalmen)
- Gunneweg, H. J.: Esra, KAT Bd. XIX¹ Gütersloh 1985. (= Esra)
- Ders.: Nehemia, KAT Bd. XIX² Gütersloh 1987. (= Nehemia)
- Hieke, Thomas: Die Bücher Esra und Nehemia, NSKAT 9/2, Stuttgart 2005. (= Esra)
- Hill, Andrew E.: Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary,
 AncB 25D, New York u.a. 1998. (=Malachi)
- Hitzig, Ferdinand: Der Prophet Jesaja, Heidelberg 1833. (= Jesaja)
- Höffken, P.: Das Buch Jesaja Kap. 40-66, NSKAT 18/2, Stuttgart 1998. (= Jesaja)
- Hoonacker, A. van: Les Douze Petits Prophètes, Paris 1908.
- Kessler, Rainer: Maleachi, HThKAT, Freiburg u.a. 2011. (= Maleachi)
- Kittel, Rudolph: Der Prophet Jesaja, KEH, Leipzig ⁶1898. (= Jesaja)
- Knobel, August: Der Prophet Jesaia, KEH, Leipzig ⁴1872. (= Jesaia)
- Kraus, Hans-Joachim: Das Evangelium der unbekanntenen Propheten Jesaja 40-66,
 KBB10/2, Neukirchen-Vluyn 1990. (= Jesaja)
- Lescow, Th.: Das Buch Maleachi, Stuttgart 1993. (= Maleachi)
- Lubsczyk, Hans: Das Buch Jesaja II, GSL.AT 2/2, Düsseldorf 1972. (= Jesaja)
- Marti, Karl: Das Buch Jesaja, KHC X, Tübingen 1900. (= Jesaja)
- Ders.: Das Dodekapropheten, KHC XIII, Tübingen 1904. (= Maleachi)
- Mason, Rex: The Books of Haggai, Zechariah and Malachi, CNEB 27, Cambridge u.a.
 1977. (= Malachi)
- McKenzie, John L.: Second Isaiah, AncB 20, New York 1968. (= Isaiah)
- Meinhold, Arndt: Maleachi BK XIV/8, Neukirchen-Vluyn 2006. (= Maleachi)
- Meyers, J. M.: Ezra-Nehemiah, AncB 14, New York 1965. (= Ezra)
- Muilenburg, J.: The Book of Isaiah, IntB Vol.V, New York 1956. (= Isaiah)
- Nowack, W.: Die kleinen Propheten, HK 3,4, Göttingen ³1922. (= Maleachi)
- Petersen, D. L.: Zechariah 9-14 and Malachi, OTL, London 1995. (= Malachi)
- Redditt, P. L.: Haggai Zechariah Malachi, NCBC, London 1995. (= Malachi)
- Reventlow, H. G.: Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, ATD 25/2 Göttingen
 1993. (= Maleachi)
- Rudolph, W.: Esra und Nehemiah, HAT 20, Tübingen 1949. (= Esra)

Ders.: Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi, KAT 13,4, Gütersloh 1976.

(= Maleachi)

Sellin, E.: Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt, KAT Bd. XII, Leipzig

1930. (= Maleachi)

Siegfried, D. C.: Esra, Nehemia und Esther, HAT, Göttingen 1901. (= Esra)

Skinner, J.: The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI, Cambridge 1917.

(= Isaiah)

Smith, J. M. P.: Haggai, Zechariah Malachi and Jonah, ICC 24, Edinburgh ³1951.

(=Malachi)

Smith, R. L.: Micah-Malachi, WBC 32, Waco Texas 1984. (= Malachi)

Verhoef, P. A.: The Books of Haggai and Malachi, NIC, Michigan 1993. (= Malachi)

Volz, P.: Jesaja II, KAT Bd. IX, Leipzig 1932. (= Jesaja)

Westermann, Claus: Das Buch Jesaja 40-66, ATD 19, Göttingen 1966. (= Jesaja)

Whybray, R. N.: Isaiah 40-66, NCEB, London 1975. (= Isaiah)

Williamson, W. G. M.: Ezra-Nehemiah, WBC 16, Waco Texas 1985. (= Ezra)

Zapff, B. M.: Jes 56-66, NEB.AT 23,3, Würzburg 2006. (= Jesaja)

Zenger, Erich (Hrsg.): Psalm 101-150, HThKAT 14.3, Freiburg 2008. (= Psalm)

6.4 Einzelstudien

Albertz, Rainer: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, GAT 8, 2Bde.,

Göttingen 1992. (= Religionsgeschichte)

Albertz, Rainer: Art. »Gebet«, TRE 12, 1984, 34-42.

Andreasen, Niels-Erik A.: The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical

Investigation, SBL.DS 7, Missoula 1972. (= The Old Testament Sabbath)

Bail, Ulrike / Jost, Renate (Hrsg.): Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche

Perspektiven auf die Bibel, FS W. Schottroff, Gütersloh 1996. (= Gott an den Rändern)

Bauer, Lutz: Zeit des zweiten Tempels- Zeit der Gerechtigkeit, BEAT 31, Frankfurt am

Main u.a. 1992. (= Zeit)

Beck, Martin: Der „Tag YHWHs“ im Dodekapropheten, BZAW 356, Berlin / New

York 2005. (= Tag YHWHs)

- Berges, U.: Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt, HBS 16, Freiburg u.a. 1998.
- Berlin, Adele: The Message of Psalm 114, in: Cohen, Chaim (Hrsg.): Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday, Indiana 2008, 347-364.
- Bertholet, Alfred: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg / Leipzig 1896. (= Die Stellung)
- Berquist, Jon L.: Judaism in Persia's shadow: a social and historical approach, Minneapolis 1995. (=Judaism)
- Beuken, W. A. M.: Does Trito-Isaiah reject the Temple? An Intertextual Inquiry Isa. 66.1-6, in: S. Drisma (Hrsg.), Intertextuality in Biblical Writings. Essay in Honor of Bas van Iersel, Kampen 1989, 53-66. (= Does Trito-Isaiah reject the Temple?)
- Ders.: Isaiah Chapters LXV-LXVI: Trito-Isaiah and the closure of the book of Isaiah, in: Emerton J. A. (Hrsg.): CONGRESS VOLUME Leuven 1989, VT.S 43, Leiden u.a. 1991, 204-221. (= Isaiah Chapters LXV-LXVI)
- Ders.: The Main Theme of Trito-Isaiah „The Servants of YHWH“, JSOT 47 (1990) 67-87. (= The Servants of YHWH)
- Blenkinsopp, J.: A Jewish Sect of the Persian Period, CBQ 52 (1990) 5-20. (= A Jewish Sect)
- Ders.: The Servants of the Lord in Third Isaiah: Profile of a Pietistic Group in the Persian Epoch, in: R. P. Gordon (Hrsg.), The Place Is Too Small for Us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship, Indiana 1995, 392-412. (= The Servants of the Lord in Third Isaiah)
- Ders.: The Servant and the servants in Isaiah and the Formation of the Book, in: Craig C. Broyles and Craig A. Evans (Hrsg.): Writing and Reading the scroll of Isaiah, VT.S 70.1, 1997, 155-175. (= The Servant and the servants)
- Boecker, H. J.: Bemerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi, ZAW 78 (1966) 78-80. (= Bemerkungen)
- Bosshard, Erich / Kratz, Reinhard Gregor: Maleachi im Zwölfprophetenbuch, BN 52 (1990) 27-46. (= Maleachi)
- Broyles, Craig C. / Evans, Craig A. (Hrsg.): Writing and Reading the scroll of Isaiah,

- VT.S 70.1, 1997.
- Bultmann, Christoph: Der Fremde im antiken Juda, FRLANT 153, Göttingen 1992.
(= Der Fremde)
- Clements, Ronald E.: A Light to the Nations: A Central Theme of the Book of Isaiah,
in: Ders., Jerusalem and the Nations. Studies in the Book of Isaiah,
Sheffield 2011. (= A Light to the Nations)
- Cook, Stephen L.: Innerbiblical interpretation in Ezekiel 44 and the history of Israel's
priesthood, JBL 114 (1995) 193-208. (= Innerbiblical)
- Conrad, Diethelm: Zu Jes 65,3b, ZAW 80 (1968) 232-234.
- Cowley, A.: Aramaic Papyri of The Fifth Century B.C., Oxford 1923.
(=Aramaic Papyri)
- Crüsemann, F.: Israel in der Perserzeit – Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max
Weber, in: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Sicht des antiken
Christentums - Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main 1985, 205-
232 (= Israel in der Perserzeit) (jetzt auch in: F. Crüsemann, Kanon und
Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, 210-
226).
- Davies, W. D. / Finkelstein, Louis (Hrsg.): The Cambridge History of Judaism,
Introduction-The Persian Period Vol.1, Cambridge 1984.
- Dim, Emmanuel Uchenna: The Eschatological Implications of Isa 65 and 66 as the
Conclusion of the Book of Isaiah, Bern u.a. 2005.
(= The Eschatological Implications)
- Donner, Herbert: Jesaja lvi 1-7: ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons –
Implikationen und Konsequenzen, VT.S 36, Leiden 1985, 81-95.
(= Abrogationsfall)
- Ders.: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2,
Göttingen 2008. (= Geschichte des Volkes Israel)
- Edelman, D: The Origins of the ‚second‘ Temple. Persian Imperial Policy and the
Rebuilding of Jerusalem, London 2005. (= The Origins)
- Ego, Beate (Hrsg.): Gemeinde ohne Tempel, WUNT 118, Tübingen 1999.
- Eissfeldt, O.: Einleitung in das Alten Testament, Tübingen ³1964. (= Einleitung)
- Elliger, K.: Die Einheit des Tritojesaja (Jes 56-66), BWANT 45, Stuttgart 1928.
(= Die Einheit des Tritojesaja)

- Ders.: Der Prophet Tritojesaja, ZAW 49 (1931). (= Tritojesaja)
- Emerton J. A. (Hrsg.): CONGRESS VOLUME Leuven 1989, VT.S 43, Leiden u.a. 1991.
- Fohrer, Georg: Kritik an Tempel, Kultus und Kultusausübung in nachexilischer Zeit, in: Arnulf, Kuschke / Ernst, Kutsch (Hrsg.): Archäologie und Altes Testament, FS für Kurt Gallig, Tübingen 1970, 101-116. (= Kritik an Tempel)
- Ders.: Erzähler und Propheten im Alten Testament: Geschichte der israelitischen und frühjüdischen Literatur, Heidelberg / Wiesbaden 1988. (= Erzähler)
- Fritz, Volkmar: Tempel und Zelt: Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift, Neukirchen-Vluyn 1977.
- Ders. : Art. »Tempel«, TRE 33, 2002 Berlin / New York, 46-54.
- Gärtner, Judith: Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie, WMANT 114, Neukirchen-Vluyn 2006. (= Jesaja 66 und Sacharja 14)
- Gerstenberger, E.: Art. »פלל«, ThWAT VI, 1989 Stuttgart, 606-617.
- Glazier-McDonald, Beth: Malachi-The Divine Messenger, SBL.DS 98, Atlanta 1987. (=Messenger)
- Goldenstein, Johannes: Das Gebet der Gottesknechte: Jesaja 63,7-64,11 im Jesajabuch, WMANT 92, Neukirchen-Vluyn 2001. (= Das Gebet der Gottesknechte)
- Grabbe, Lester L.: Judaism from Cyrus to Hadrian, Minneapolis 1992, London 1994. (=Judaism from Cyrus)
- Gropp, Douglas M.: Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh, in: Tov, E. (Hrsg.): DJD XXVIII, Oxford 2001. (= Wadi Daliyeh II)
- Hanson, P. D.: The Dawn of Apocalyptic, The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology, Philadelphia 1975. (=The Dawn of Apocalyptic)
- Ders.: The People Called, Louisville / London, 1986, ²2001.
- Haran, M.: The Literary Structure and Chronological Framework of the Prophecies in Is. XL-XLVIII, in: VT.S IX, Leiden 1963. (= The Literary)
- Healey, J. P.: Art. »NETHINIM«, ABD 4, New York 1992, 1085-1086.
- Heltzer, Michael: Ezra 6:10 and the Prayer for the life of the King, in: Ders., The Province Judah and Jews in Persian Times, Tel Aviv 2008, 243-250. (= Prayer)

- Hieke, Thomas: Kult und Ethos: die Verschmelzung von rechtem Gottesdienst und
gerechtem Handeln im Lesevorgang der Maleachischrift, SBS 208
Stuttgart 2006. (= Kult und Ethos)
- Hossfeld, Frank-Lothar / Schwienhorste-Schönberger, Ludger (Hrsg.): Das Manna fällt
auch heute noch, Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten,
Ersten Testaments FS für Erich Zenger, HBS 44 Freiburg u.a. 2004.
- Hulst, A. R.: Art. »שׁוֹרֵי«, THAT 2, ³1984, 904-909.
- Japhet, Sara: »שׁוֹרֵי« (ISA 56:5)- A Different Proposal, MAARAV 8 (1992) 69-80.
(= »שׁוֹרֵי« (ISA 56:5))
- Kegler, Jürgen: Die Fürbitte für den persischen Oberherrn im Tempel von Jerusalem
(Esra 6,10), in: Bail, Ulrike / Jost, Renate (Hrsg.): Gott an den Rändern.
Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel, FS W. Schottroff,
Gütersloh 1996, 73-82. (= Die Fürbitte für den persischen Oberherrn)
- Kellermann, U.: Nehemia Quellen Überlieferung und Geschichte, BZAW 102, Berlin
1967. (= Quellen)
- Kessler, Rainer: Silber und Gold, Gold und Silber. Zur Wertschätzung der Edelmetalle
im Alten Israel, BN 31 (1986) 57-69. (= Silber und Gold)
- Ders.: Die Theologie der Gabe bei Maleachi, in: Hossfeld, Frank-Lothar /
Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hrsg.): Das Manna fällt auch heute
noch, Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten
Testaments FS für Erich Zenger, HBS 44, Freiburg 2004, 392-407.
(= Gabe)
- Ders.: Sozialgeschichte des alten Israel, Darmstadt 2006. (= Sozialgeschichte)
- Ders.: Maleachi-ein dramatisches Gedicht, in: Gehrig, Stefan / Seiler, Stefan (Hrsg.):
Gottes Wahrnehmungen, Stuttgart 2009, 160-176. (= Gedicht)
- Kessler, W.: Gott geht es um das Ganze: Jesaja 56-66 und Jesaja 24-27, BAT 19
Stuttgart 1960. (= Gott geht es um das Ganze)
- Kittel, Rudolph: Cyrus und Deuterojesaja, ZAW 18 (1898).
- Knowles, Melody D.: Centrality practiced: Jerusalem in the religious practice of Yehud
and the diaspora during the Persian period, SBL Archaeology and
biblical studies 16, Atlanta 2006. (= Centrality practiced)
- Koenen, Klaus: Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch, WMANT 62, Neukirchen-
Vluyn 1990. (= Ethik und Eschatologie)

- Kort, A. / Morschau, S. (Hrsg.): *Biblical and Related Studies: Presented to Samuel Iwry*, Winona Lake 1985. (= *Biblical and Related Studies*)
- Krieg, M.: *Mutmaßungen über Maleachi: eine Monographie*, Zürich 1993.
(= *Mutmaßungen*)
- Kugler, R. A.: *A Note on the Hebrew and Greek Texts of Mal 2,3a*, ZAW 108 (1996) 426-429. (= *Note*)
- Kuschke, Arnulf / Kutsch, Ernst (Hrsg.): *Archäologie und Altes Testament, FS für Kurt Galling*, Tübingen 1970.
- Lau, Wolfgang: *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66*, BZAW 225, Berlin / New York 1994. (= *Schriftgelehrte*)
- Levine, B. A.: *The Netînim*, JBL LXXXII (1963) 207-212.
- Littmann, E.: *Über die Abfassungszeit des Tritojesaja*, Freiburg u.a. 1899.
- Lux, Rüdiger, *Der Zweite Tempel von Jerusalem: Eine persisches oder prophetisches Projekt?*, in: Ders., *Prophetie und Zweiter Tempel: Studien zu Haggai und Sacharja*, (FAT 65) Tübingen 2009, 122-143.
- Maass, Fritz, »Tritojesaja«? in: Maas, Fritz (Hrsg.): *Das Ferne und Nahe Wort*, FS für Leonhard Rost, BZAW 105, Berlin 1967, 153-163. (= »Tritojesaja«?)
- McCullough, W. S.: *A Re-Examination of Isaiah 56-66*, JBL 67 (1948) 27-36.
(= *Re-Examination*)
- Mckenzie, Steven L. / Wallace, Howard N.: *Covenant Themes in Malachi*, CBQ 45 (1983) 549-563. (= *Covenant*)
- Mendelsohn, Isaac: *State Slavery in Ancient Palestine*, BASOR 85 (1942) 14-17.
Ders.: *Slavery in the Ancient Near East*, New York 1949.
- Metzger, M.: *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*, UF 2 (1970) 139-158.
(= *Himmlische*)
- Middlemas, Jill: *Divine reversal and the role of the temple in Trioto-Isaiah*, in: Day, John (Hrsg.): *Temple and Worship in Biblical Israel*, London / New York 2007, 164-187. (= *Divine*)
- Müllner, Ilse / Jochum-Bortfeld, Carsten: *Art. »Steuern«*, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise: *SWB*, Gütersloh 2009, 561-564. (= *Art. »Steuern«*)
- O'Brien, Julia M.: *Priest and Levite in Malachi*, SBL.DS 121, Atlanta 1990.
(= *Priest and Levite*)

- Ottosson, M.: Art. »גִּיבֵל«, ThWAT II, Stuttgart 1977, 408-415.
- Park, Kyung-Chul: Die Gerechtigkeit Israels und das Heil der Völker, BEAT 52, Frankfurt am Main u.a. 2002. (= Die Gerechtigkeit)
- Pauritsch, K.: Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestoßene und Arme (Jesaja 56-66), Rom 1971. (= Die neue Gemeinde)
- Pfeiffer, E.: Die Disputationsworte im Buche Maleachi, EvTh19 (1959) 546-568. (=Disputationsworte)
- Plöger, O.: Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1959. (= Theokratie)
- Reventlow, Henning Graf: Art. »Gebet«, ⁴RGG 2000, 485-488.
- Robinson, G.: „The meaning of »גִּיבֵל« in Isaiah 56, 5“, ZAW 88 (1976) 282-284. (= The meaning of »גִּיבֵל« in Isaiah 56, 5)
- Rofé, Alexander: Isaiah 66, 1-4: Judean Sects in the Persian Period as viewed by Trito-Isaiah, in: Kort, A. / Morschau, S. (Hrsg.): Biblical and Related Studies: Presented to Samuel Iwry, Winona Lake 1985, 205-217. (= Judean Sects in the Persian Period)
- Ders.: The Onset of Sects in Postexilic Judaism: Neglected Evidence from the Septuagint, Trito-Isaiah, Ben Sira and Malachi, in: Neusner, Jacob (Hrsg.): The Social World of Formative Christianity and Judaism – In Tribute to Howard Clark Kee, Philadelphia 1988, 39-49. (= The Onset of Sects in Postexilic Judaism)
- Ruppert, Lothar: Das Heil der Völker (Heilsuniversalismus) in Deutero-und »Trito«-Jesaja, MThZ 45 (1994) 137-159. (=Das Heil der Völker)
- Ruszkowski, Leszek: Volk und Gemeinde im Wandel. Eine Untersuchung zu Jesaja 56-66, FRLANT 19, Göttingen 2000. (= Volk und Gemeinde)
- Schaper, Joachim: The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid fiscal Administration, in: VT XLV (1995) 528-539. (= Instrument)
- Ders.: Priester und Leviten im achämenidischen Juda, Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit, (FAT 31), Tübingen 2000. (= Priester und Leviten)
- Ders.: Priest in the book of Malachi and their opponents, in: Grabbe, Lester L. / Bellis, Alice Ogden: The Priest in the Prophets: The Portrayal of Priests, Prophetes and Other Religious Specialists in the Latter Prophets, JSOT.S

- 408, London / New York 2004, 177-188. (= Priest in the book of Malachi)
- Schaper, Joachim / Tilly, Michael: Art. »Tempel«, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise: SWB, Gütersloh 2009, 581-586. (= Art. »Tempel«)
- Schmidt, Werner H.: Einführung in das Alte Testament, Walter de Gruyter / Berlin ⁴1989. (= Einführung)
- Schottroff, Willy: Das Jahr der Gnade Jahwes (Jes 61,1-11), in: Luise und Willy Schottroff, Wer ist unser Gott?, München 1986, 122-136.
(= Das Jahr der Gnade Jahwes)
- Schottroff, Luise und Willy: Wer ist unser Gott? München 1986.
- Schunck, K. D.: Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom »Tag JAHWEs«, VT 14 (1964) 319-330. (= Strukturlinien)
- Schüpphaus, J.: Art. »לַיְיָ«, ThWAT 1 Stuttgart / Berlin / Köln 1973, 999-1001.
- Sehmsdorf, E.: Studien zur Redaktionsgeschichte von Jes 56-66 (I), ZAW 84 (1972) 517-562. (= Studien zur Redaktionsgeschichte (I))
- Ders.: Studien zur Redaktionsgeschichte von Jes 56-66 (II), ZAW 84 (1972) 562-576.
(= Studien zur Redaktionsgeschichte (II))
- Sekine, S.: Die Tritojesajanische Sammlung (Jes 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht, BZAW 175, Berlin / New York 1989.
(= Die Tritojesajanische Sammlung)
- Smith, M.: II Isaiah and the Persians, JAOS 83 (1963) 415-21.
- Ders.: Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament, New York / London 1971. (= Palestinian Parties)
- Smith, P. A.: Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah, VT.S LXII, Leiden / New York / Köln 1995. (= Rhetoric)
- Steck, O. H.: Studien zu Tritojesaja, BZAW 203, Berlin / New York 1991.
- Ders.: Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament, Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991.
(= Der Abschluß)
- Ders.: Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, Tübingen 1996.
(= Die Prophetenbücher)
- Steinhilber, Markus Georg: Die Fürbitte für die Herrschenden im Alten Testament,

- Frühjudentum und Urchristentum, WMANT 128, Neukirchen-Vluyn 2010. (= Die Fürbitte)
- Sweeney, Marvin A.: Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition, BZAW 171, Berlin / New York 1988. (= Isaiah 1-4)
- Talmon, S.: The Emergence of Jewish Sectarianism in the Early Second Temple Period, in: Ders., King, Cult and Calendar in Ancient Israel –collected studies-, Jerusalem 1986, 165-201. (= The Emergence of Jewish Sectarianism)
- Thon, Johannes: Pinhas ben Eleasar- der levitische Priester am Ende der Tora: traditionas- und literargeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung historische-geographischer Fragen, ABG 20, Leipzig 2006. (= Pinhas ben Eleasar)
- Tiemeyer, Lena-Sofia: Priestly Rites and Prophetic Rage. Post-Exilic Prophetic Critique of the Priesthood, (FAT II/19), Tübingen 2006. (= Priestly Rites)
- Utzschneider, H.: Künder oder Schreiber? Eine These zum Prophetie der »Schriftprophetie« auf Grund von Maleachi 1,6-2,9, BEAT 19, Frankfurt am Main u.a. 1989. (= Künder)
- Ders.: Die Schriftprophetie und die Frage nach dem Ende der Prophetie. Überlegung anhand von Mal 1,6-2,16, ZAW 104 (1992) 377-394. (= Die Schriftprophetie)
- Van Winkle, D. W.: „The Meaning of »Yād Wāšēm« in Isaiah LVI 5“, VT 47 (1997) 378-385. (= The Meaning of »Yād Wāšēm«)
- Wallis, G.: Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis, in: Maas, Fritz (Hrsg.): Das Ferne und Nahe Wort, FS für Leonhard Rost, BZAW 105, Berlin 1967, 229-237. (= Wesen)
- Ders.: Gott und seine Gemeinde, ThZ 27 (1971) 182-200.
- Wanke, Gunther: Prophecy and Psalms in the Persian period, in: W. D. Davies und Louis Finkelstein (Hrsg.): The Cambridge History of Judaism, Introduction-The Persian Period Vol.1, Cambridge 1984, 162-188. (= Prophecy and Psalms)
- Weber, Max: Das antike Judentum, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 3, hg. von Marianne Weber, Tübingen 1921. (= Das antike Judentum)
- Weinberg, J. P.: *N^etinim* und »Söhne der Sklaven Salomos« im 6.-4. Jh. v. u. Z., ZAW

87 (1975) 355-371. (= *N^etînîm*)

Weiser, A.: Einleitung in das Alte Testament, Göttingen ⁵1963. (= Einleitung)

Westermann, Claus: Art. »*תבט*«, THAT 2, ³1984, 182-200.

Weyde, K. W.: Prophecy and Teaching: Prophetic Authority, Form Problems and the Use of Traditions in the Book of Malachi, BZAW 288, Berlin, u.a. 2000.
(= Teaching)

Willi-Plein, Ina: Reviews, VT 29 (1979) 122-127.

Dies.: Warum mußte der zweite Tempel gebaut werden?, in: Ego, Beate (Hrsg.):
Gemeinde ohne Tempel, WUNT 118, Tübingen 1999, 57-73.

Willi, Thomas: Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit, Die chronistische Optik in ihrem geschichtlichen Kontext, in: Beate Ego (Hrsg.): Gemeinde ohne Tempel, WUNT 118, Tübingen 1999, 75-98. (= Leviten)

Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷2008. (= Einleitung)

Zillessen, A.: »Tritojesaja« und Deuterijosaja. Eine literarkritische Untersuchung zu Jes 56-66, ZAW 26 (1906) 231-276. (= »Tritojesaja« und Deuterijosaja)

Zimmerli, Walther: Zur Sprache Tritojesajas, in: Ders., Gottes Offenbarung:
Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, München 1963, 217-233.
(=Zur Sprache Tritojesajas)

Ders.: Das „Gnadenjahr des Herrn“, in: A. Kuschke und E. Kutsch (Hrsg.): Archäologie und Altes Testament, FS für Kurt Galling, Tübingen 1970, 322-332.
(= Das „Gnadenjahr des Herrn“)

Lebenslauf

Am 09. 02. 1975 wurde ich in Kwang-Ju geboren. Von 1993 bis zum Februar 2001 schloss ich an der Seoul Konkuk Universität in der Abteilung für Jewish Studies (B. A.) ab. Dazwischen kam ein Studienunterbruch vom Sommer 1994 bis zum Winter 1996 wegen Militärdienstes. Vom Februar 1998 bis zum Oktober 1998 nahm ich am hebräischen Sprachkurs (Ulphan) in Kibbutz Ein-Harod Meuchad in Israel teil. Presbyterian Theological Seminary in Seoul absolvierte ich im Februar 2004 (M. Div.) und im Februar 2006 (Th. M.).

Seit Frühjahr 2009 bin ich Doktorand an der theologischen Fakultät der Universität Marburg.