

# Die Theologie der Gabe bei Maleachi

*Rainer Kessler*

Geburtstage sind Anlässe für Geschenke. Am Geburtstagsgeschenk lässt sich bis heute die Struktur dessen studieren, was in der ethnologischen Literatur als Gabe verhandelt wird. Dreierlei ist konstitutiv. Erstens wird die Gabe freiwillig gegeben; sie unterscheidet sich darin sowohl von dem Preis, den man für eine Ware bezahlt, als auch von der Steuer, die im Fall der Verweigerung zwangsweise eingetrieben wird. Allerdings ist die Freiwilligkeit eine gewissermaßen obligate Freiwilligkeit; »man kommt nicht ohne Geschenk« zu einem Geburtstag. Dieselbe Mischung aus Verpflichtung und Freiwilligkeit gilt auch für die beiden weiteren Konstituenten der Gabe. Die Gabe muss nämlich zweitens angenommen werden. Und sie muss drittens erwidert werden, keineswegs sofort, aber »bei Gelegenheit«, also bei Geburtstagsgeschenken in der Regel dann, wenn der Geber selbst Geburtstag hat.

Wird einer dieser Akte nicht ausgeführt, dann tritt zwar keine Zwangssanktion in Kraft, aber die Kommunikation zwischen dem Geber und dem Beschenkten ist abgebrochen. Damit sind wir beim Kern des Gabentauschs. Er hat nichts zu tun mit Warentausch, sondern mit Kommunikation. Es geht nicht um ein *do ut des*; ich bringe keinen Wein zur Einladung mit, *damit* ich bei der Gegeneinladung selbst welchen bekomme (praktischerweise könnte ihn dann jeder ohnehin gleich für sich behalten). Ebenso wenig geht es um ein *do quia dedisti*; ich bringe den Wein auch nicht mit, *weil* ich welchen bekommen habe. Ich tue es vielmehr, weil es sich so gehört und damit die Kommunikation aufrecht erhalten bleibt.

Das Wesen der Gabe, das hier zunächst nur kurz skizziert werden konnte und sich darin keineswegs erschöpft,<sup>1</sup> ist in der ethnologischen

---

<sup>1</sup> Vgl. die Auflistung von sechzehn Merkmalen bei *G. Stansell, Gift (1999) 69f.*

Literatur lange bekannt und viel verhandelt worden. Ich nenne nur exemplarisch die Werke von *Marcel Mauss* als dem Klassiker (das französische Original erschien 1925) und *Maurice Godelier* als einem der neuesten Autoren.<sup>2</sup> Während die Arbeit von *Mauss* in den Kulturwissenschaften breit rezipiert wurde, hat allerdings, so klagt *Magdalene L. Frettlöh*, »die Theologie bisher kaum Notiz von seinem Gabe-Essay genommen«.<sup>3</sup> Dies gilt im Allgemeinen auch für die alttestamentliche Exegese, oder besser: Es galt bis in jüngste Zeit. Denn nachdem schon vor über einem Jahrzehnt *Menahem Herman* den Zehnten im Mauss'schen Sinn als Gabe zu verstehen versucht hat,<sup>4</sup> nachdem vor einem Jahr fünf *Gary Stansell* das Mauss'sche Paradigma auf etliche alttestamentliche Erzählungen angewendet hat,<sup>5</sup> macht jetzt *Christian Eberhart* in seiner umfassenden Studie zum Opfer den Vorschlag, dieses seinem Wesen nach als Gabe zu begreifen: »Das Wesen der alttestamentlichen Opfer ist ... nachhaltig als ›Gabe‹ charakterisiert ...«.<sup>6</sup>

Allerdings verwenden verschiedene alttestamentliche Texte unterschiedliche hebräische Termini für das, was man im Blick auf das Opfer als »Gabe« bezeichnen kann, nämlich קָרְבָּן (*qārban*), אִשָּׁה (*ʾiššæh*) und מִנְחָה (*minchah*),<sup>7</sup> dazu noch das seltenere מַטָּן (*mattan*) bzw. מַתָּנָה (*mattanah*). Und sie verwenden sie keineswegs *promiscue*, sondern jeweils ausschließlich entweder den einen oder den andern. Dies lässt den Verdacht aufkommen, dass die unterschiedlichen hebräischen Termini auf verschiedenen akzentuierte Konzepte einer Theologie der Gabe hinweisen könnten.

Um diesem Verdacht nachzugehen, soll im Folgenden der Blick auf die Maleachi-Schrift konzentriert werden, die als allgemeinen Opferbegriff ausschließlich מִנְחָה (*minchah*) verwendet und dies zudem in ungewöhnlicher Dichte.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> *M. Mauss*, Gabe (1990); *M. Godelier*, Rätsel (1999).

<sup>3</sup> *M.L. Frettlöh*, Charme (2001) 110.

<sup>4</sup> *M. Herman*, Tithe (1991).

<sup>5</sup> *G. Stansell*, Gift (1999).

<sup>6</sup> *Ch. Eberhart*, Studien (2002) 400.

<sup>7</sup> Zu diesen Termini vgl. *Ch. Eberhart*, Studien (2002) 184f.

<sup>8</sup> Mit diesem Beitrag grüße ich *Erich Zenger* insbesondere als Herausgeber von Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament. Der Aufsatz über die Gabe bei Maleachi soll für ihn selbst eine Gabe und zugleich ein Angeld auf die Kommentierung der ganzen Prophetenschrift sein, die er mir anvertraut hat.

## 1 מִנְחָה (*minchah*) = »Gabe« im Alten Testament und bei Maleachi

In keinem Textbereich des Alten Testaments wird das hebräische מִנְחָה (*minchah*) als einer der Begriffe für »Gabe« so häufig als Terminus für das JHWH darzubringende Opfer verwendet wie in den drei Kapiteln der Maleachi-Schrift. In drei der sechs Diskussionsworte des Buches findet die Vokabel Verwendung, und zwar im zweiten Diskussionswort (1,6–2,9) in 1,10.11.13, im dritten Diskussionswort (2,10–16) in 2,12.13 und im vierten Diskussionswort (2,17–3,5) in 3,3.4. Das sind sieben Stellen.

Dass dies ein einmalig dichtes Vorkommen ist, erschließt sich freilich erst bei genauerem Hinsehen. Denn insgesamt findet sich die Vokabel מִנְחָה (*minchah*) immerhin 213 Mal im alttestamentlichen Schrifttum (einschließlich zweier aramäischer Stellen in Esr 7,17; Dan 2,46, zuzüglich zweier Vorkommen in Sir 45,14; 50,9). Zieht man davon die 33 Verwendungen in rein profanem Kontext ab,<sup>9</sup> bleiben immer noch 180 Vorkommen im Sinn einer religiösen Gabe an die Gottheit. Doch bei fast 150 Belegen für מִנְחָה (*minchah*) ist damit eine spezielle Opferart, die von anderen unterschieden ist, gemeint, nämlich das vegetabilische Speisopfer. Nur rund 30 Stellen<sup>10</sup> sind so zu verstehen wie in Maleachi, dass nämlich mit מִנְחָה (*minchah*) allgemein und umfassend jegliche Opfergabe bezeichnet wird.<sup>11</sup>

In diesem Sinn wird die Vokabel in etlichen Erzählungen verwendet. So werden die Opfer Kains und Abels als »Gabe« in umfassender Bedeutung bezeichnet (Gen 4,3–5), ferner das Böcklein, das Gideon dem Gottesboten darbringt (Ri 6,18), sowie das Fleisch, das die Eli-Söhne den Opfernden in Schilo wegnehmen (1Sam 2,17). Diese Stellen sind deshalb als Erste zu nennen, weil in ihnen unter מִנְחָה (*minchah*) auch das tierische Opfer gefasst wird. An anderen Stellen dient der Ausdruck für die Angabe einer Tageszeit, sei es allgemein (»die Zeit, zu der man die Gabe darbringt«, 1Kön 18,29.36), sei es speziell der Morgen (2Kön 3,20) oder der Abend (Ps 141,2; Dan 9,21; Esr 9,4f). Die übrigen Stellen, an denen מִנְחָה (*minchah*) Oberbegriff für Opfer ist, ohne dass es auf eine spe-

<sup>9</sup> Zahlenangabe nach A. Marx, *Offrandes* (1994) 1.

<sup>10</sup> A. Marx, *Offrandes* (1994) 14: »une trentaine«; eine leichte Unschärfe ergibt sich daraus, dass man an manchen Stellen zwischen allgemeinem und spezifischem Gebrauch schwanken kann.

<sup>11</sup> Dass tatsächlich an allen sieben Maleachi-Stellen מִנְחָה (*minchah*) das Opfer im Allgemeinen meint, zeigt A. Marx, *Offrandes* (1994) 8–10.

zielle Opferart ankäme, sind schnell aufgezählt: Num 16,15; 1Sam 26,19; Jes 1,13; 57,6; 66,20; Jer 41,5; Zef 3,10; Ps 96,8 = 1Chr 16,29; Neh 13,5,9; 2Chr 32,23. Errechnet man daraus den Anteil der sieben Maleachi-Vorkommen, dann ergibt sich, dass die drei Kapitel Maleachi fast ein Viertel der Stellen enthalten, an denen מִנְחָה (*minchah*) als Oberbegriff für »Opfer« verwendet wird.

Die Dichte des Vorkommens erhöht sich noch einmal, wenn man Maleachi nicht synchron liest, sondern die vermutliche Entstehungsgeschichte mit einbezieht. Natürlich sind literarkritische Hypothesen immer umstritten, sie spielen für die folgende Exegese auch keine konstitutive Rolle. Aber es fällt auf, wenn man einmal die Auffassung von *Arndt Meinhold* zugrunde legt, der den entsprechenden Artikel in der TRE verfasst hat und dessen Kommentar in der Reihe »Biblischer Kommentar zum Alten Testament« zur Zeit im Erscheinen begriffen ist, dass alle מִנְחָה (*minchah*)-Stellen in Maleachi in sekundär-interpretierenden Passagen vorkommen.<sup>12</sup>

Dass das häufige Vorkommen in der Maleachi-Schrift kein Zufall sein kann, sondern eine signifikante Bedeutung haben muss, wird durch Beobachtungen am priesterlichen Schrifttum gestützt. Da ist zum einen die Tatsache, dass dort die Vokabel מִנְחָה (*minchah*) zwar am allerhäufigsten in der Hebräischen Bibel für ein Opfer verwendet wird, sie aber immer das Speisopfer im Unterschied zu anderen Opferarten (Brandopfer, Gemeinschafts-Schlachtopfer, so genanntes Sündopfer und Schuldopfer) bezeichnet.<sup>13</sup> Andererseits kennt auch die priesterliche Literatur zusammenfassende Bezeichnungen für das Opfer. Aber sie verwendet dafür nur die Vokabeln קָרְבָּן (*qārban*) oder אִשֶּׁה (*iššæh*),<sup>14</sup> nie dagegen מִנְחָה (*minchah*).

Um der Bedeutung der dichten Verwendung von מִנְחָה (*minchah*) in Maleachi auf die Spur zu kommen, wenden wir uns zunächst zwei Diskussionsworten zu, die eine theologische Denkstruktur erkennen lassen, die auch die Gabe-Theologie der übrigen Stellen erhellen kann.

<sup>12</sup> Zu den Stellen siehe im Folgenden die jeweilige Auslegung.

<sup>13</sup> Terminologie nach *Ch. Eberhart*, Studien (2002). Zur Übersetzung von מִנְחָה (*minchah*) »im engeren Sinn« mit »Speisopfer« vgl. ebd. 78. Eine Häufung des Gebrauchs als Speisopfer findet sich in Lev 2; 6,7–16; Num 7; 29.

<sup>14</sup> Zu den beiden Termini vgl. *Ch. Eberhart*, Studien (2002) 185.

## 2 Die theologische Denkstruktur in Mal 1,6–2,9 und Mal 3,6–12

### 2.1 Mal 1,6–2,9

Das zweite Diskussionswort der Maleachi-Schrift in *Mal 1,6–2,9* befasst sich mit dem Vorwurf gegen die Priester (1,6), dass sie kultisch unreine Speise auf den Altar bringen (1,7), nämlich blinde, hinkende und kranke Tiere (1,8a). Dieses Verhalten wird zusammenfassend dahin gedeutet, dass die Priester den Namen JHWHs »verachten« (1,6). Schließt man sich der Analyse von *Arndt Meinhold* an, dann folgt auf diese Vorwürfe in der »Grundform« des Wortes sofort die Folgerung, dass Gott seinerseits die Priester zu »Verachteten« macht (2,9a), unter Verwendung derselben Wurzel  $\text{בזח}$  (*bzh*).<sup>15</sup> In dieser Fassung unterscheidet sich das Maleachi-Wort – abgesehen von der speziellen Form des Diskussionswortes – nicht von Worten älterer Propheten, die ein bestimmtes Tun mit einer von Gott heraufgeführten Folge belegen und dazu wurzelgleiche Vokabeln benutzen (vgl. in *Mi 2,1–3* das Verb  $\text{בשׂב}$  [*chašab*] = »planen« und das Nomen  $\text{רע (ה)}$  [*raʿ(ah)*] = »Böses« bzw. »Unheil« in Schuld aufweis und Tatfolgeankündigung). Eine spezielle Gaben-Theologie lässt sich im Text in dieser Form nicht erkennen.

### 2.2 Mal 3,6–12

Das ist anders in *Mal 3,6–12*, dem fünften Diskussionswort in der Schrift. Es steht als vorletztes Diskussionswort in symmetrischer Anordnung zu 1,6–2,9 als dem zweiten Wort, hat mit diesem »strukturelle Ähnlichkeiten«<sup>16</sup> und behandelt nach den Priestern nun die »Jakobssöhne« (3,6), also die Laien. Ihnen wird vorgeworfen, dass sie den Zehnten und die Abgabe nicht vollständig abliefern (3,8.10), was als »Betrug« an Gott gedeutet wird (3,8f).

Wie in 1,6–2,9 in seiner vermuteten Grundform wird auch in 3,6–12 keine Vokabel für »Gabe« verwendet. Aber im Unterschied zum zweiten Diskussionswort wird beim fünften die Struktur der Gabe sehr deutlich. Realer Hintergrund des Wortes ist eine Situation, in der es an Regen mangelt (3,10), Schädlinge die Ernte bedrohen und folglich die Früchte

<sup>15</sup> Nach *A. Meinhold*, *Maleachi* (2002) 87 umfasst das »Grundwort« 1,6–8a; 2,1.9a.

<sup>16</sup> So *A. Meinhold*, *Maleachi* (2002) 87.

von Äckern und Weinstöcken ausbleiben (3,11). Theologisch heißt das: »In Verfluchung seid ihr Verfluchte« (3,9). Im prophetischen Wort wird dies eben darauf zurückgeführt, dass Zehnter und Abgaben nur unvollständig an das Schatzhaus des Tempels gehen (3,10). Die verkürzte Gabe unterbricht die Kommunikation zwischen Volk und Gott. Weil das Volk die Gabe verweigert, hält Gott die Gegengabe zurück. Gäbe das Volk die volle Gabe, würde Gott »die Luken des Himmels öffnen« und »Segen ausschütten bis zum Übermaß« (3,10). Die Kommunikation zwischen Gott und Volk wäre wieder hergestellt, der Kreislauf von Gaben und Gegengaben wäre wieder in Gang.

Wie gesagt, weder in 1,6–2,9 in der vermuteten Grundform noch in 3,6–12 findet eine Vokabel für »Gabe« Verwendung. Dass aber eine Interpretation dieser beiden Worte und darüber hinaus weiterer Texte in der Maleachi-Schrift im Sinne einer expliziten Gaben-Theologie möglich ist, zeigen die eingangs aufgeführten Stellen, die die Vokabel מִנְחָה (*minchah*) für »Gabe« in ungewöhnlicher Dichte in die Maleachi-Texte einführen.

### 3 Die explizite Gaben-Theologie der Maleachi-Schrift

#### 3.1 Mal 1,6–2,9

Das oben bereits in seiner vermuteten Grundform betrachtete *zweite Diskussionswort* mit den Priestern hat – immer noch der Analyse von *Arndt Meinhold* folgend – in 1,8b–14 und 2,2–8.9b Fortschreibungen erfahren, die möglicherweise noch einmal in sich gestuft sind.<sup>17</sup> In einer ersten Fortschreibung in 1,8b–10 wird nicht nur in 1,10 die Vokabel מִנְחָה (*minchah*) als Zusammenfassung für die in 1,6–8a kritisierten mangelhaften priesterlichen Opfer gebraucht, sondern zugleich in einen regelrechten gabentheologischen Zusammenhang gestellt. Die zweite Konstituente der Gabe, die Annahme durch den Beschenkten, wird, da die Gabe mangelhaft ist, verneint: »und Gabe nehme ich nicht wohlgefällig an (רִצְהָ [r<sub>š</sub>h]) aus eurer Hand« (1,10). Und natürlich kann es dann auch nicht zur Gegengabe kommen. Man müsste »Gottes Angesicht gnädig stimmen, dass er sich unser erbarme«, Gott müsste »das Angesicht erheben« (1,9), er müsste »Gefallen an euch haben« (יִפְסַח [chapaš]) (1,10). Aber aufgrund der mangelhaften Gabe kann es dazu nicht kommen.

<sup>17</sup> Vgl. *A. Meinhold*, *Maleachi* (2000 und 2002) 73–88.

Auffällig ist an der Fortschreibung zudem, wie sie in 1,14 die Perspektive weitet und damit eine Verbindung zum fünften Diskussionswort in 3,6–12 herstellt. In 1,14 werden nämlich nicht mehr die Priester getadelt wie in dem Grundwort von Mal 1,6 – 2,9, sondern der, der ein tadelloses männliches Tier aus seiner Herde gelobt und dann ein Verdorbenes opfert. Das ist der Opferherr, also ein Laie, dessen mangelhaftes Tier dann allerdings der Priester zum Altar bringt. Mit den Laien aber sind die angesprochen, die auch in 3,6–12 kritisiert werden, weil sie die Abgaben unvollständig abliefern.

Und noch eine Verbindung stellt die Fortschreibung zu 3,6–12 her. Sie greift nämlich von dort die Stichworte »Verfluchung, verfluchen« (zweimal in 3,9 und viermal in 1,14; 2,2) und »Segen« (3,10 und 2,2) auf. Gabentheologisch ganz prägnant ist dabei der Zusammenhang in 2,2. Als Folge davon, dass die Priester mangelhafte Gabe bringen, die Gott nicht wohlgefällig annimmt (1,10), verflucht Gott den Segen der Priester (2,2). Nach 3,6–12, wo von den Priestern nicht die Rede ist, wird der Zusammenhang von Gabe und Gegengabe, die hier theologisch als Segen bezeichnet wird, nur aufgrund des Fehlverhaltens der »Jakobssöhne« unterbrochen. Durch die Bearbeitung des Wortes von 1,6–2,9 in 2,2 erhalten nun die Priester eine besondere Rolle als Segensmittler. Jetzt ist es speziell ihr Fehlverhalten, das den Segen in Fluch verwandelt.

Ein weiterer Zusatz in 1,11–13 verwendet noch zweimal die Vokabel מִנְחָה (*minchah*). Zunächst wird die Erwartung ausgedrückt, dass das, was in Jerusalem nicht stattgefunden hat, unter den Völkern stattfinden wird, dass nämlich »an jedem Ort in Rauch Aufgegangenes meinem Namen dargebracht wird, und zwar als reine Gabe« (1,11). Und in Rückbindung und unter Aufnahme des Vokabulars des Grundworts wird dies noch einmal mit dem Fehlverhalten der Priester kontrastiert: »ihr bringt Geraubtes und das Hinkende und das Kranke und bringt es als die Gabe« (1,13). Offenbar liegt dem bearbeiteten Text daran, die Opfer der Priester unter diesem Sammelbegriff der Gabe zusammenzufassen.

### 3.2 Mal 2,10–16

Auch das *dritte Diskussionswort* in Mal 2,10–16 verwendet zweimal die Vokabel מִנְחָה (*minchah*). In seinem Grundbestand, der in 2,10.14–16 zu suchen ist,<sup>18</sup> richtet sich das Wort gegen Scheidungen, in denen sich Männer von der »Frau ihrer Jugend« (2,14f) trennen. Hier ist von Gabe

<sup>18</sup> So nach A. Meinhold, *Maleachi* (2003) 185.

nicht die Rede. Das Grundwort aber wird in 2,11–13 ausgeweitet, indem jetzt die Mischehenproblematik eingeführt wird, die Ehe mit »der Tochter eines fremden Gottes« (2,11). Dem, der eine solche Ehe eingeht, wird Ausrottung »aus den Zelten Jakobs« angedroht, und zwar auch dann, »wenn er zugleich Gabe darbringt für JHWH der Heere« (2,12). Da nützt es dann auch nicht, den Altar mit Tränen zu bedecken und zu weinen und zu stöhnen, »weil er die Gabe nicht mehr ansieht und wohlgefällig aus euren Händen nimmt« (2,13), wie in deutlicher Aufnahme der Terminologie von 1,9f.13 gesagt wird. Die terminologische Nähe – פָּנִים (*panim*) = »Angesicht« in 1,9f und פָּנָה (*panah*) = »ansehen« in 2,13 und die Wurzel רָצַח (*rsh*) = »wohlgefällig annehmen, Wohlgefallen« in 1,10.13 und 2,13 – lässt vermuten, dass hier dieselbe Hand am Werk ist.

Allerdings wird in Mal 2,10–16 der theologische Zusammenhang, in dem von der Gabe die Rede ist, ausgeweitet. In 1,6–2,9 wie in 3,6–12 liegt der Mangel, der kritisiert wird, in der Gabe selbst. Hier dagegen liegt der Mangel im Verhalten der Geber. Weil sie sich im religiösen und im zwischenmenschlichen Bereich, also im Eingehen von Mischehen einerseits und der Scheidung ihrer langjährigen Ehen andererseits, falsch verhalten, kann auch ihre Gabe die Kommunikation mit Gott nicht wieder herstellen. Das akzentuiert noch einmal den Grundzug, dass es bei der Gabe nicht um Warentausch, sondern um Kommunikation geht. Obwohl Gott eine korrekte und vollständige Gabe erhält, kann er sie nicht annehmen und erwidern, weil das Verhalten der Geber die Kommunikation mit ihm bleibend unterbricht. Deutlich steht mit dieser Denkstruktur der Maleachi-Text in der Tradition der älteren Prophetie. Man vergleiche dazu nur Jes 1,10–17; Hos 6,6; Am 5,21–24 und beachte besonders, dass in Jes 1,13 mit Sicherheit und in Am 5,22 wahrscheinlich מִנְחָה (*minchah*) als Sammelbegriff für die Opfergabe verwendet wird.<sup>19</sup>

### 3.3 Mal 2,17–3,5

Auch das anschließende vierte *Diskussionswort* in Mal 2,17–3,5 steht in der Tradition der älteren Prophetie und verwendet eine vergleichbare Argumentationsstruktur wie 2,10–16. Im vierten Diskussionswort geht es um die Frage der Gerechtigkeit Gottes, ob er nämlich, wie es im Dispu-

<sup>19</sup> Die in Am 5,22a genannten »Brandopfer« verdanken sich wohl einem Zusatz. In V 22aβ.b stehen im ursprünglichen Text die »Gaben« mit dem Opfer von Mastvieh im Parallelismus, ohne dass deshalb bei dem Plural מִנְחָה (*minchôt*) unbedingt an »Speisopfer« gedacht sein muss (zur Ausscheidung von V 22aα und zur Übersetzung »Speisopfer« vgl. J. Jeremias, Amos [1995] 74).

tationsteil 2,17 formuliert wird, an dem, der Böses tut, »Gefallen habe«. Dass mit  $\chi\alpha\pi\alpha\varsigma$  (*chapas*) dabei eine Vokabel verwendet wird, die auch schon in der Gaben-Stelle 1,10 vorkam, sei zunächst nur am Rande erwähnt. Der Vorwurf wird zurückgewiesen. Stattdessen wird in 3,5 das Kommen Gottes zum Gericht gegen alle Übeltäter angekündigt, wobei das »Böse« (2,17) umfassend gesehen wird: Es besteht in religiösem (Zauberei), zwischenmenschlichem (Ehebruch und Falschschwöreei) und sozialem (Lohnverkürzung und Bedrängung von Witwen, Waisen und Fremden) Fehlverhalten. Der Katalog der Verfehlungen lehnt sich dabei an ähnlich umfassende Stellen wie etwa Ez 22,6–12 an, wo ebenfalls Vergehen aus allen Lebensbereichen aufgezählt werden.

Abgesehen von dem schwachen Anklang in der Vokabel  $\chi\alpha\pi\alpha\varsigma$  (*chapas*) = »Gefallen haben« wird allerdings der gabentheologische Zusammenhang in diesem Grundwort nicht explizit gemacht. Dies geschieht aber wiederum in einer Ergänzung, die in 3,1b–4 zu suchen ist.<sup>20</sup> Sie fügt zwischen das angekündigte Kommen des Boten (3,1a), der den Weg freimacht, und das Kommen Gottes selbst zum Gericht (3,5) die Vorstellung eines Läuterungsgerichts ein. Dieses wird eine Läuterung der Leviten bewirken, so dass sie »Gabe in Gerechtigkeit darbringen« (3,3). Damit wird die Verbindung zwischen den beiden Gedankengängen des zweiten und dritten Diskussionswortes hergestellt. Das Darbringen der Gaben durch die Leviten greift dabei das zweite Diskussionswort auf, wobei das Hifil  $\text{הִגִּישׁ}$  (*higgîš*) = »darbringen« in 1,6f dreimal Verwendung findet. Indem aber von einem Darbringen »in Gerechtigkeit« die Rede ist und das Ganze im Zusammenhang der Frage nach denen steht, die »Böses tun«, wird zugleich der Gedanke des dritten Diskussionswortes aufgegriffen, dass nämlich das Fehlverhalten der Geber auch unabhängig von der Korrektheit der Gabe selbst die Kommunikation unterbrechen kann. Und auch dort wird in 2,12 wie hier das Hifil  $\text{הִגִּישׁ}$  (*higgîš*) für »darbringen« verwendet.

Sind Geber und Gabe aber in Ordnung, dann kann Gott die Gabe annehmen und die Kommunikation fortführen. 3,4 drückt das nicht mit einer Vokabel aus, die Gott zum Subjekt hat (wie in 1,10.13; 2,13), sondern deren Subjekt die Gabe selbst ist: Sie ist »wohlgefällig«. Schließlich wird durch eine weitere sprachliche (und letztlich konzeptionelle) Eigenheit noch einmal das vierte auf das dritte Diskussionswort zurückbezogen. In beiden Worten werden nämlich auf eigentümliche Art Juda und Jerusa-

<sup>20</sup> Zum ergänzenden Charakter der Verse vgl. A. Meinhold, *Maleachi/Maleachibuch* (1992) 8.

lem zum handelnden Subjekt, und zwar jeweils in den Zusätzen, während der Grundtext von den einzelnen Menschen spricht. So heißt es in 2,11: »Treulos gehandelt hat Juda und Gräuel ist geschehen in Israel und Jerusalem, ja, entweiht hat Juda, was JHWH heilig ist ...«. Und entsprechend formuliert 3,5 für die Zeit nach dem Läuterungsgericht: »Und wohlgefällig ist für JHWH die Gabe Judas und Jerusalems wie in den Tagen der Urzeit ...«.

Überblicken wir den Zusammenhang vom zweiten bis zum fünften Diskussionswort in der bearbeiteten Fassung, dann stellen wir zum einen ein enges Netz sprachlicher Verknüpfungen fest. Es geht von dem hier als Leitvokabel benutzten מִנְחָה (*minchah*) über die Worte für Darbringen und Annehmen bis zur Vorstellung von Segen und Fluch, die mit gelingender bzw. misslingender Gaben-Kommunikation zusammenhängen. Zum andern ergibt die Zusammenschau ein symmetrisches Bild. Auf den beiden äußeren Tafeln geht es um die Qualität dessen, was dargebracht wird, in den beiden mittleren um das Fehlverhalten der Menschen, die etwas darbringen. Alles zusammen ergibt die Gaben-Theologie der Texte: Nur bei korrekter Gabe und bei korrektem Verhalten der Geber kann Gott die Gabe annehmen und zur Gegengabe weiterschreiten.

#### 4 Maleachi im Kontext von Opfertheologien zur Zeit des zweiten Tempels

Nachdem nun kurz die Gaben-Theologie der Maleachi-Schrift skizziert ist, können die eingangs angedeuteten Fragen wieder aufgenommen werden. Sie lassen sich in verschiedener Zuspitzung formulieren: Warum verwendet Maleachi in solcher Dichte den Begriff מִנְחָה (*minchah*) als Oberbegriff für Opfertgaben? Warum verwenden priesterliche Texte andere Termini, nämlich קָרְבָּן (*qārban*) und אִשָּׁה (*ʾiššəḥ*)? Welche Rolle spielt der vierte, seltenere Terminus מַטָּן (*mattan*) bzw. מַטָּנָה (*mattanah*)? Sind diese Termini wirklich deckungsgleich, oder drücken sich in ihnen abweichende theologische Konzepte zum Opfer aus?

Auszugehen ist von der letzten Frage. Wenn eine Sprache vier Begriffe für einen Sachverhalt bereithält, dann ist es von vornherein wenig wahrscheinlich, dass sie exakt dasselbe bedeuten. Worin ihre jeweiligen Akzente liegen, lässt sich dabei ausschließlich aus den Verwendungszusammenhängen erklären. Und hier ist die erste Auffälligkeit, die von vornherein Signifikanz erwarten lässt, die Tatsache, dass die Termini קָרְבָּן (*qārban*) und אִשָּׁה (*ʾiššəḥ*) ausschließlich für kultische Opfertgaben ver-

wendet werden, während *מִנְחָה* (*minchah*) und *מַתָּן* (*mattan*) bzw. *מַתְנָה* (*mattanah*) sowohl profan als auch kultisch vorkommen. Ein Text, der als Sammelbegriff für die Gott darzubringenden Opfer eine Vokabel wählt, die auch eine zwischenmenschliche Gabe bezeichnet, obwohl die Sprache auf kultische Verwendung beschränkte Wörter bereithält, muss einen Zusammenhang zwischen der zwischenmenschlichen und der kultischen Gabe sehen.

Zum Glück sind wir für Maleachi hier nicht auf die bloße Behauptung angewiesen. Denn Mal 1,8 stellt selbst den Zusammenhang her, indem es die fehlerhaften Opfer der Priester mit den Gaben an den Statthalter vergleicht. Den Priestern, die Blindes, Hinkendes und Krankes zum Opfer bringen, wird vorgehalten: »Bring so etwas doch vor deinen Statthalter – wird er dir da geneigt sein oder dein Angesicht erheben?« Mit *רָצָה* (*ršh*), das hier eine Person und nicht die dargebrachte Gabe zum Objekt hat, wird ein typischer Terminus aus der Annahme einer Gabe verwendet, wie er auf Gott bezogen auch in Mal 1,10.13; 2,13 vorkommt. Und der Ausdruck »dein Angesicht erheben« wird gleich im Anschluss in 1,9 ebenfalls auf Gott angewendet. Die Parallelisierung ist also beabsichtigt.

Freilich erhebt sich an dieser Stelle die Frage, ob die bisher gebrauchte Charakterisierung des Gabe-Phänomens für unsere Texte ausreicht. Mit dem einleitenden Beispiel des Geburtstagsgeschenks hatte ich einen Fall gewählt, in dem sozial Gleichgestellte in Kommunikation treten. Bei der Gabe an den Statthalter wie bei der Gabe an Gott ist aber nicht von solcher Symmetrie zwischen Geber und Beschenktem auszugehen. Dennoch ist es meine Überzeugung, dass der grundlegende Dreischritt von Gabe, Annahme und Gegengabe sowie die grundlegende Funktion des Gabentauschs als Mittel, um Kommunikation herzustellen bzw. weiterzuführen, auch bei Gabentausch zwischen asymmetrischen Partnern erhalten bleibt.

Wahrscheinlich ist die völlige Symmetrie der Partner wie im Fall des Geburtstagsgeschenks oder des mitgebrachten Weins bei der bürgerlichen Abendeinladung ohnehin eher die Ausnahme. Schon wenn der Chef den Untergebenen mit Gemahlin einlädt, sieht es anders aus. Die beiden elaborierten Beispiele für Gabentausch im biblischen Schrifttum gehen ebenfalls von symmetrisch-asymmetrischen Verhältnissen aus. Es sind dies die Begegnung zwischen Jakob und Esau in Gen 32f und zwischen den Brüdern und Josef in Gen 43. Beide Male stehen sich Brüder gegenüber, aber jeweils ist eine Seite in der schwächeren Position. Aber trotz dieses Ungleichgewichts folgt auf das Angebot der Gabe als nächster Schritt deren Annahme. Der Unterschied zum völlig symmetrischen Verhältnis besteht nur darin, dass die Annahme nicht selbstverständlich ist.

So drängt Jakob regelrecht darauf, dass Esau seine Gabe annimmt, weil erst damit die Kommunikation zwischen ihnen wiederhergestellt ist (Gen 33,10f).<sup>21</sup> Und auch der altgewordene Jakob verbindet seine Gabe an den mächtigen Ägypter mit dem Wunsch, Gott möge seinen Söhnen »Barmherzigkeit geben vor dem Mann« (Gen 43,14).

Von solchen Asymmetrien, die in aktuellen Kräfteverhältnissen begründet sind, ist der Übergang fließend zu strukturellen Asymmetrien. Nachdem Saul zum König erhoben wurde, weigern sich einige Leute, ihm Gabe zu bringen (1Sam 10,27). Sie sind Untertanen des Königs und stehen darin in einem asymmetrischen Verhältnis zu ihm. Dennoch werden sie nicht mit Zwangsmaßnahmen sanktioniert, sondern nur als »nichts-würdige Leute« beschimpft. Die Gabe ist eben nicht vergleichbar mit einer Steuer. Auch in Mal 1,8 geht es nicht um die Steuer an den Statthalter.<sup>22</sup> Die Steuer wird nicht gebracht, damit der Empfänger »dir geneigt sein oder dein Angesicht erheben« wird, sondern weil sie erbracht werden muss, und die Frage, ob sie etwa »gnädig angenommen« wird, stellt sich gar nicht.<sup>23</sup> Bei der Gabe dagegen ist das Ziel auch bei einem Übergeordneten, ihn zur Annahme und damit zu einer wie auch immer gearteten Gegengabe zu bewegen. Ziel ist auch hier die Fortsetzung der Kommunikation.

Dies gilt m.E. auch für den Extremfall, in dem das hebräische מִנְחָה (*minchah*) durchaus sachgemäß mit »Tribut« übersetzt werden kann. Es geht dabei um »Gaben« zwischen Völkern bzw. deren Königen. Gerade hier ist die Grenze durchaus fließend zwischen freiwilliger Gabe zwischen etwa gleichstarken Partnern und völlig asymmetrischer Gabe eines Vasallen an seinen Oberherrn.<sup>24</sup> Wenn Tyrus mit Gaben zur königlichen Hochzeit kommt, ist doch wohl von einem gleichberechtigten Verhältnis auszugehen (Ps 45,13). Auch 1 Kön 10,24f = 2 Chr 9,23f erweckt den Eindruck, die Könige der Völker brächten Salomo Gaben, weil sie seine Weisheit bewundern, auch wenn das angefügte »Jahr für Jahr« auf regelmäßige Abgaben verweist. An andern Stellen dagegen ist klar, dass die »Gabe« eine Folge von Unterwerfung und Abhängigkeit ist und nicht

<sup>21</sup> Enge Parallelen in der Wortwahl zwischen Gen 32f und Mal 1,6–2,9 lassen es durchaus als möglich erscheinen, dass sich der Verfasser des Maleachi-Textes an Gen 32f orientiert; vgl. dazu *H. Utzschneider*, *Künder* (1989) 50–53.

<sup>22</sup> Vgl. *A. Meinhold*, *Maleachi* (2002) 110.

<sup>23</sup> Zum persischen Steuersystem in der Provinz Jehud vgl. *J. Schaper*, *Priester* (2000) 137–150.

<sup>24</sup> Vgl. dazu bei *G. Stansell*, *Gift* (1999) die Bemerkung in Anm. 20 auf S. 83, auch wenn er auf S. 82f die Gabe von Personen an den König scharf vom Tribut eines Vasallen trennen will.

ohne schlimmste Konsequenzen verweigert werden könnte (Ri 3,14f; 2 Sam 8,2.6 = 1 Chr 18,2.6; 1 Kön 5,1; 2 Kön 17,3f; 2 Chr 17,11; 26,8). Gerade hier aber dürften die Bemerkungen von *Alfred Marx* zutreffen, dass der Tribut neben der materiellen eine symbolische Bedeutung hat; der Geber liefert sich selbst aus, die Gabe repräsentiert den Geber, weshalb sie immer in typischen Produkten des Geberlandes besteht.<sup>25</sup> Deshalb halte ich die Folgerung, bei der Gabe als Tribut liege keine Reziprozität mehr vor, sondern Trennung,<sup>26</sup> für voreilig. Auch im Vasallitätsverhältnis geht es um Gegenseitigkeit, wenn auch um asymmetrische und in Wahrheit unfreiwillige. Dennoch bleibt auch hier die Fiktion der Freiwilligkeit aufrechterhalten; sie wird erst aufgegeben, wenn das lokale Herrscherhaus beseitigt und das Gebiet als Provinz ins Reich eingegliedert wird. Dann werden auch keine Gaben mehr gegeben.<sup>27</sup>

In diesen weiten Bedeutungshorizont stellt also der Verfasser des Maleachi-Textes seine Gedanken über die Opfergabe an Gott, wenn er bewusst den Terminus *מִנְחָה* (*minchah*) statt einer rein religiös konnotierten Vokabel wählt. Ihm kommt es darauf an, die Opfer als Gabe zu verstehen. Deren Hauptziel ist auch bei einer Gabe zwischen asymmetrischen Partnern die Aufrechterhaltung der Kommunikation zwischen den Partnern durch Gabe einer korrekten Gabe von Seiten des menschlichen Partners, der selbst auch in seinem Verhalten korrekt ist, durch die so mögliche Annahme der Gabe durch Gott und durch dessen Gegengabe, für die als zusammenfassende Chiffre der Segen steht. Wenn andere Texte, nämlich die priesterlichen, zwar hundertfach<sup>28</sup> die Vokabel *מִנְחָה* (*minchah*) verwenden, dies aber nie im zusammenfassenden Sinn, sondern immer nur in der engen Bedeutung als Speisopfer, dann stellt sich die Frage, ob sie wirklich dasselbe meinen. Zwar kann man ihre zusammenfassenden Termini für das Opfer mit einem gewissen Recht im Deutschen auch mit »Gabe« übersetzen. Aber man darf dabei Differenzierungen, die sich von der hebräischen Sprache und vor allem vom konkreten Gebrauch der Begriffe her ergeben, nicht nivellieren.

<sup>25</sup> Vgl. *A. Marx*, *Offrandes* (1994) 3.

<sup>26</sup> So *A. Marx*, *Offrandes* (1994) 4.

<sup>27</sup> Auf diesem Hintergrund ist die Erwägung von *Heinz-Josef Fabry*, bei *מִנְחָה* (*minchah*) als »Tribut« liege euphemistische Verwendung vor, durchaus naheliegend, auch wenn er sie selbst zugunsten einer etymologischen Deutung zurückstellt, wonach bei Geschenk, Tribut und Speisopfer der gemeinsame Grundgedanke »die beruhigende Wirkung« sei; so *H.-J. Fabry - M. Weinfeld*, *מִנְחָה minḥāh* (1984) 996.

<sup>28</sup> *A. Marx*, *Offrandes* (1994) 15 zählt sechsundneunzig Vorkommen bei P und fünfzehn in Ez 40–48.

Dann aber stellt sich die weitere Frage, ob man wirklich gut daran tut, mit *Christian Eberhart* »Die Bedeutung der Opfer im Alten Testament«<sup>29</sup> ergründen zu wollen. Das Unterfangen kommt mir ähnlich vor, wie wenn man nach *der* Bedeutung des Abendmahls in der christlichen Theologie fragt oder nach *der* Bedeutung der Beschneidung bei denen, die sie praktizieren. Man erhält eine Fülle von Antworten, die alle behaupten, das Wesen der Sache richtig erfasst zu haben, und die doch teilweise ganz unterschiedliche Akzente setzen, teilweise auch unvereinbar miteinander sind. Es handelt sich immer um *Deutungen* bestimmter Individuen, Gemeinschaften oder Texte. Und das ist etwas durchaus anderes, als wenn man im Sinne der Religionsphänomenologie, -soziologie oder -psychologie danach fragt, was Menschen dazu bewegt, die Geschlechtsorgane ihrer Kinder zu manipulieren oder Gottheiten Opfer darzubringen. Kurz gesagt, es geht um den Unterschied von Deutung und Bedeutung.

Berücksichtigt man diesen Unterschied, dann wird es möglich, den Streit der Exegeten, den *Eberhart* in seinem § 3 nachzeichnet (»Traditionelle Theorien zur Deutung der alttestamentlichen Opfer und ihre Kritik«), zumindest teilweise damit zu erklären ist, dass man zu verschiedenen Ergebnissen kommt, wenn man sich auf unterschiedliche Textbereiche stützt. *Eberhart* fasst selbst seine Untersuchung der priesterlichen Opfertexte zusammen: »Bei allen kultischen Opfern ist die durch die Wurzel כפר benannte Sühne belegt«.<sup>30</sup> Könnte dies nicht die spezifische Deutungsvariante dieser Texte sein, der gegenüber die Maleachi-Texte auf den Gabe-Charakter und den damit verbundenen Kreislauf von Gabe und Segen besonderen Wert legen? Könnten die priesterlichen Texte nicht deshalb den Terminus מנחה (*minchah*) ausschließlich in seiner engen Bedeutung als Speisopfer verwenden und als zusammenfassende Begriffe solche wählen, die nur kultisch vorkommen, weil sie den Gabe-Charakter mit seinem Gedanken der Gegenseitigkeit zugunsten des Sühne-Gedankens zurücktreten lassen wollen?

Ich belasse diese Schlussfolgerungen in der Frage-Form, weil erst ein ausführlicher Blick auf die priesterlichen, aber auch auf deuteronomisch-deuteronomistische Texte größere Sicherheit geben könnte. Dazu ist der Rahmen dieses Aufsatzes zu eng. Ich will auch die Frage, ob wir es in den unterschiedlichen Akzentuierungen der Opfer-Theologie mit verschiedenen Milieus zu tun haben, die sich um den zweiten Tempel grup-

<sup>29</sup> So die Überschrift zum Schlussparagrafen der Arbeit, *Ch. Eberhart*, Studien (2002) 399. Hervorhebungen R.K.

<sup>30</sup> *Ch. Eberhart*, Studien (2002) 185.

pieren, nur anschneiden. Es ist jedenfalls auffällig, wie nahe Maleachi in diesem Punkt bei Haggai steht, der in Hagg 1,3–11 und 2,10–19 einen engen Zusammenhang von Tempelbau, rechtem Opfer und göttlichem Segen herstellt, so dass man durchaus an prophetische Milieus denken kann, die sich in dem Punkt der Deutung der Opfer von priesterlichen Kreisen unterscheiden. Auch muss offen bleiben, ob hier jeweils nur unterschiedliche Akzente gesetzt oder polemische Gegenpositionen bezogen werden, wie ich es für Ez 20,25f an anderer Stelle versucht habe zu zeigen;<sup>31</sup> dort vermute ich nämlich eine scharfe Polemik gegen eine Gaben-Theologie, wie sie in deuteronomisch-deuteronomistischen Kreisen vertreten wird (man vergleiche nur »eure Gaben« als von Gott abgelehnte in Ez 20,26 und dasselbe מַטָּנָה [*mattannah*] an zentraler Stelle in Dtn 16,17 mit positiver Bedeutung).

Eines aber steht mir außer Frage: Durch die dichte Verwendung der Vokabel מִנְחָה (*minchah*) als zusammenfassender Begriff für die Gott darzubringenden Opfer lässt die Maleachi-Schrift eine eigenständige Gaben-Theologie erkennen, die sich von der Opfer-Theologie der priesterlichen Texte abhebt und deren spezifisches Profil nicht zum Vorschein kommt, wenn man alle alttestamentlichen Opfer-Deutungen ausschließlich vom Begriff der Gabe her liest, unbeschadet, welchen zusammenfassenden Terminus sie jeweils selbst benutzen. Dass mit dieser Einsicht nur ein kleiner Schritt auf das weite Feld des Phänomens der Gabe in der Hebräischen Bibel getan ist, versteht sich.

## Literaturverzeichnis

- Eberhart, Christian*, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen (WMANT 94), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Fabry, Heinz-Josef - Weinfeld, M.*, מִנְחָה *minḥāh*: ThWAT 4 (1984) 987–1001.
- Frettlöh, Magdalene L.*, Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: *J. Ebach - H.M. Gutmann - M.L. Frettlöh - M. Weinrich* (Hg.), »Leget Anmut in das Geben«. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie (Jab-boq 1), Gütersloh 2001, 105–161.
- Godelier, Maurice*, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, übers. v. M. Pfeiffer, München 1999.

---

<sup>31</sup> *R. Kessler*, Polemik (2004).

- Herman, Menahem*, Tithe as Gift. The Institution in the Pentateuch and in Light of Mauss Prestation Theory, San Francisco 1991.
- Jeremias, Jörg*, Der Prophet Amos (ATD 24,2), Göttingen 1995.
- Kessler, Rainer*, »Gesetze, die nicht gut waren« (Ez 20,25) – eine Polemik gegen das Deuteronomium, in: *F. Hartenstein - J. Krispenz - A. Schart* (Hg.), Schriftprophetie, FS J. Jeremias, 2004.
- Marx, Alfred*, Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique (SVT 57), Leiden u.a. 1994.
- Mauss, Marcel*, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, übers. v. E. Moldenhauer (stw 743), Frankfurt am Main 1990.
- Meinhold, Arndt*, Maleachi (BK XIV/8), Neukirchen-Vluyn Lieferung 1 2000, Lieferung 2 2002, Lieferung 3 2003.
- Meinhold, Arndt*, Maleachi/Maleachibuch: TRE 22 (1992) 6–11.
- Schaper, Joachim*, Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit (FAT 39), Tübingen 2000.
- Stansell, Gary*, The Gift in Ancient Israel: Semeia 87 (1999) 65–90.
- Utzschneider, Helmut*, Kündler oder Schreiber? Eine These zum Problem der »Schriftprophetie« auf Grund von Maleachi 1,6–2,9 (BEATAJ 19), Frankfurt am Main u.a. 1989.