

Marie-Theres Wacker

Das Buch Maleachi

Zur Ehre Gottes, des Vaters?

Das Buch Maleachi ist die letzte Schrift des christlichen Ersten Testaments und in der Hebräischen Bibel die letzte Schrift der Propheten, die als »vordere« und »hintere« Propheten das gesamte deuteronomistische Geschichtswerk und die Bücher Jesaja bis Maleachi umfassen. Als Resümee aus Tora und Propheten verstehen sich dezidiert die letzten Verse Mal 3,22-24, die das Gesetz des Mose (3,22) und den (wiederkommenden) Propheten Elija (3,23f) nebeneinanderstellen: die Tora des Mose zur Befolgung für die Gegenwart, den Propheten Elija als Hoffnungsträger für die Zukunft. Die Verse bilden den Schluß eines Buches, das nach einer Überschrift (1,1) aus insgesamt sechs ungleich langen Einheiten mit jeweils ähnlicher Struktur besteht (häufig als »Disputationsworte« o.ä. bezeichnet) und in der persischen Zeit Israels (Mitte 5. Jh.?) entstanden ist. Das hohe Maß an textlichen Bezügen auf Tora und Propheten weist es als Dokument von (früher) Schriftgelehrsamkeit aus.

Dem Anspruch einer (bisher nur für Einzelaspekte vorliegenden) christlich-feministischen Auslegung des Maleachibuches suchen die folgenden Ausführungen dadurch gerecht zu werden, daß sie die frauenspezifischen Themen des Textes selbst in ihren textimmanenten (und intertextuell, aber nicht entstehungsgeschichtlich profilierten) Bedeutungen explorieren, daß sie Bezüge auf (judäische) Frauenwirklichkeit der Zeit des Buches dort in die Texte einschreiben, wo dies möglich erscheint, und daß sie abschließend – den Disputa-

tionsstil der Einheiten fortführend – Ansatzpunkte einer kritisch-feministischen Relecture des ganzen Buches benennen.

| Disputationen über Gottes Ehre

Bruderstreit

Die erste Einheit des Maleachibuches (1,2-5) affirmiert die Zuneigung (»Liebe«) JHWHs gegenüber den nicht näher gekennzeichneten Angesprochenen, eine Zuneigung, der als Kehrseite Abwendung (»Haß«) entspricht. Erläutert wird dies am Motiv der unbegreiflichen, nirgendwo in der Bibel erklärten Bevorzugung Jakobs gegenüber seinem Bruder Esau, die hier JHWH selbst zugeschrieben ist. JHWH hat Jakob »geliebt«, wie er die Angesprochenen »liebt« – so wird implizit deutlich, daß diese sich in der Linie des Lieblingssohnes sehen dürfen. Demgegenüber visualisiert die vorausgesetzte Nachkriegssituation für das Nachbarland Edom, dessen Leben auf Trümmern, den »Haß« JHWHs auf Esau, in hyperbolischer Zuspitzung dessen Zurücksetzung gegenüber Jakob. Rhetorisch dient dies wiederum dem Erweis, daß sich die Angesprochenen auf der Seite Jakobs befinden.

Mit dieser Linie verflochten ist eine andere, die die Zurücksetzung Edoms zur Herabsetzung verschärft und dies mit dem Mittel »diskursiver Feminisierung« erreicht. In 1,4 wird der Name Edom mit einer femininen Verbform verbunden (»wenn sie, Edom, sagt ...«) und sein Land als »Gebiet

der Bosheit» (*riš'āh*) bezeichnet, mit eben jenem Nomen, das im vorangehenden (→) Scharja-Buch (5,8) die Bezeichnung der in ein fernes Land weggeschafften »Frau im Epha« war. So gelesen stellt sich »Frau Edom« als das Gebiet dar, in dem »Frau Bosheit« sich niedergelassen hat. Es wird den Schakalen überlassen bleiben, die einzig hier in der Hebräischen Bibel im femininen (statt, wie sonst, im maskulinen) Plural auftreten (1,3)¹. In dieses Gebiet greift Gott selbst zerstörerisch ein (1,4) und erweist dadurch seine über Israel/Jakob hinausreichende Macht (1,5). Hier äußert sich judäisch-nachexilische Feindseligkeit gegenüber dem Nachbarn Edom. Davon zu unterscheiden und (selbst-)kritisch zu analysieren allerdings ist die spätere christliche Rezeption der Jakob-Esau-Typologie zur Fundierung von Antijudaismus und Steigerung zu einem strukturellen Judenhaß der christlichen Theologie (vgl. Leskow 1993, 43-60, bes. 59f).

Dem Motiv der Bruderrivalität Jakob-Esau sei kontrastiv das Motiv der Schwesternrivalität zwischen Lea und Rahel an die Seite gestellt (→ Gen). Auch hier wird die eine geliebt, die andere zurückgesetzt – von Jakob, dem Ehemann. Auch hier gibt es Szenen des Triumphes der einen über die andere (vgl. v.a. Gen 30). Der Konflikt zwischen den beiden Schwestern schlägt sich »politisch« nieder in der Rivalität ihrer jeweiligen Söhne, wobei jedoch nicht die Nachkommen von Jakobs Lieblingsfrau Rahel, Josef und Benjamin, sondern zwei Söhne der zurückgesetzten Frau Lea, Juda und Levi, im Buch Maleachi und in der weiteren Geschichte Israels bzw. des Judentums entscheidende Rollen spielen.

Priester gefährden die Ehre Gottes

Die zweite Einheit (Mal 1,6-2,9) greift aus dem Kollektiv »Jakob« eine Gruppe heraus und richtet sich spezifischer an die Priesterschaft (*koh'nim*), im nachexilischen Tempelkult jedenfalls Jerusalems

eine rein männliche Institution. Der Text kreist um ein Problem der Opferpraxis. Das Darbringen kranker oder fehlerhafter, gar geraubter Tiere im JHWHkult wird hart kritisiert, der Empfänger Gott verglichen mit einem Statthalter (in Entsprechung zur im Land anwesenden persischen Macht), der durch ein unsorgfältig ausgewähltes Geschenk beleidigt werden kann (1,8). Gerade dieser Vergleich macht deutlich, daß die Opfer im Tempelkult verstanden werden als Ausdruck geziemenden Ehrerweises an den Gott, der als Herrscher (König: 1,14; Herr: 1,6) in und über Israel gilt, und daß bei der beklagten Praxis die Ehre Gottes auf dem Spiel steht. Auf diesem Hintergrund führt das Maleachibuch eine Bezeichnung für Gott ein, die in der Hebräischen Bibel insgesamt nur selten benutzt wird, in Schriften der nachexilischen Zeit allerdings zunimmt (vgl. Strotmann 1991), im Maleachibuch aber wohl mehr als in jeder anderen Schrift der Hebräischen Bibel Gewicht bekommt: die Vaterbezeichnung (1,6). Sie bedeutet diesem Vers gemäß vor allem anderen, daß die Angesprochenen – wie ein Sohn dem Vater – Gott die ihm zustehende Ehre zu erweisen haben. Darin gleicht das Vater-Sohn-Verhältnis dem eines Herrn zu seinem Knecht; Gottes »Vaterschaft« ist hier aufs engste mit seiner Herrschaft verknüpft. Den Zusammenhang von Vaterschaft/Herrschaft Gottes und der ihm zukommenden Ehre haben die Priester mit ihrer Praxis ignoriert.

Demgegenüber wird auf das Ansehen des Gottes Israels bei den Völkern verwiesen: Hier herrscht Gottesfurcht (1,14), hier werden Opfer dargebracht, die Gott akzeptiert (1,11). Der Hinweis auf die »anderen«, die »Gojim«, mag rhetorisch dazu dienen, die Angesprochenen zu beschämen. Im Licht dieser Argumentation erhält die erste Einheit noch einmal eine neue Bedeutung: Obwohl sich die Angesprochenen als von Gott, der Ansehen bei den Völkern genießt, in besonderer Weise geliebt wissen kön-

nen, gefährden sie dieses Privileg durch unehrerbietiges Verhalten. Neben dem Effekt der Beschämung mag demnach auch Warnung die Funktion dieser zweiten Redeinheit sein.

Der Urteilsspruch über die Priester (2,1-9) bringt das Motiv der »Ehre« (*kābôd*; 2,1) explizit ins Spiel und entfaltet es mit der Ansage, daß die, die den Namen Gottes verächtlich machen (*bzh* 2,6f.12), selbst »verächtlich gemacht« werden (*bzh* 2,9), mit anderen Worten, ihre Ehre in Erniedrigung »vor dem ganzen Volk« verwandelt wird. Die Begründung aber geht nicht mehr auf die beklagte Opferpraxis ein, sondern richtet sich auf einen neuen Zusammenhang. Der Name Levi wird eingeführt (2,4), offensichtlich als Hinweis auf den Ahnherrn und Prototypen der gegenwärtig amtierenden Priester. Levis Aufgabe ist dem vorliegenden Text gemäß jedoch weniger der Opferkult als die Unterweisung des Volkes (vgl. Hos 4,7!). Er wird sogar bezeichnet als »Bote des Herrn der Heere« (2,7), in Analogie zu demjenigen, der in der Überschrift des Buches »mal'āhî«/»mein Bote« heißt und das Wort JHWHs weiterzugeben hat. Die Botenaufgabe des Priesters Levi war, so wird konstatiert, durch einen Bund mit JHWH geregelt, der Leben und Heil dem zusagte, der bereit war, JHWH die Ehre zu geben, der nun jedoch durch das Verhalten der Priester gefährdet ist. Fast scheint es, als verstehe sich »Maleachi« als derjenige, der an die Stelle der levitischen Priester, die versagt haben, treten muß.

Auch mit dem Namen »Levi« ist im übrigen wohl hier eine rein männliche Gruppe angesprochen. Zwar mag der Dienst der Frauen mit den Spiegeln am Eingang des Offenbarungszeltes (Ex 38,8) als ein levitischer Dienst gegolten haben, insofern diese Frauen mit der rätselhaft bleibenden Bezeichnung *zob'ot* (von der Basis *zb'*) benannt sind, wie auch die Arbeit männlicher Leviten mit dieser Basis *zb'* bezeichnet werden kann (vgl. Num 4,23; 8,24).

Diese Aufgaben aber wird man nicht der im Maleachibuch gemeinten Botenrolle Levis zuordnen können. Andererseits ist von den Leviten selbstverständlich vorausgesetzt, daß sie Ehefrauen und Kinder haben – hier liegt die assoziative Brücke von der zweiten zur dritten Texteinheit.

Frauen als Prüfstein

Die dritte Einheit (Mal 2,10-16) setzt, wie auch die zweite, ein mit der Vatermetapher. Diese erscheint hier in Parallele zur Bezeichnung Gottes als Schöpfer, hebt also vor allem ab auf den einen Ursprung, auf den all jene, die als miteinander sprechend vorgestellt sind, sich zurückführen können. Die Vatermetapher muß hier zwar nicht zwingend auf Gott bezogen werden, sondern kann auch auf einen gemeinsamen menschlichen Ahnen weisen. Daß sie jedoch auch an dieser Stelle Gott bestimmt, dafür spricht der parallele Satzbau (*ein Vater/ein Schöpfer*), dafür spricht die auch in anderen biblischen Zusammenhängen belegte Verknüpfung von Vaterschaft und Schöpferamt Gottes (vgl. nur Dtn 32,6; Jes 64,7), und dafür spricht schließlich die verwendete Gottesbezeichnung »El«, die von ihrer westsemitisch-ugaritischen Tradition her mit Vaterschaft konnotiert ist. Gemeinsamkeit des Ursprungs in einem Vater- bzw. Schöpfergott, so wäre Mal 2,10 zu deuten, begründet Solidarität im Verhalten untereinander. Auch hier ist eine Gemeinschaft von Männern ins Auge gefaßt, wobei diesmal an deren Brudersolidarität appelliert wird, da sie sich selbst als Gemeinschaft verstehen, deren »Väter« in einem Bundesverhältnis mit dem »Vater« Gott stehen. Diese Solidarität scheint in Frage gestellt; V.2,10 spricht von »Treulosigkeit« (Verbbasis *bgd*) und »Entweihung« (Basis *hll*).

Der hebräische Text der Verse 11-16, die das Problem konkretisieren, ist im einzelnen schwierig und kann recht unterschiedlich rekonstruiert und interpretiert wer-

den. In V.11 geht es einem in der exegetischen Literatur verbreiteten Verständnis des Verses nach um die Ehe eines jüdischen Mannes mit einer Frau, die nicht JHWHverehrerin ist. Deren Bezeichnung als »Tochter eines fremden Gottes« zusammen mit dem Vorwurf, hier geschehe Entweihung des Heiligtums JHWHs, evoziert das Bild der Frau als Einfallstor JHWHwidriger Kulte, ein Bild, das im gesetzlichen (Ex 34,15-16; Dtn 7,3-4) wie erzählerischen (Num 25,1-3) Stoff der Tora sowie im deuteronomistischen Geschichtswerk, den »vorderen Propheten« (1 Kön 11,1ff u.ö.), grundgelegt ist². Der folgende V.12 droht einem jüdischen Mann, der sich über seine Frau einem »fremden Gott« aussetzt, das Abgeschnittenwerden von den »Zelten Jakobs«, von der Gemeinschaft Juda/Israels, und aus dem Kreis der JHWH Opfer Darbringenden an³.

Nach dem hebräischen Wortlaut stellt der erste Satz in 2,11 den Namen Juda, nach den Königsbüchern bereits in vorexilischer Zeit Name des Südreiches um die Hauptstadt Jerusalem, mit einer femininen Verbform der Basis *bqd* zusammen (»treulos war sie, Juda«). Der folgende Satz in 2,11 formuliert passivisch (»Schändlichkeit wurde getan in Israel und Jerusalem«); der dritte Satz dieses Verses wechselt in die maskuline Form. Sie ist hier erforderlich, da die Rede ist von der »Tochter eines fremden Gottes«, die der Mann Juda zur Ehe genommen habe. Von diesem Satz her wird in der exegetischen Literatur zum Maleachibuch die Femininform des Versanfangs zumeist emendiert. Im Sinne der Rekonstruktion eines »Urtextes« mag dies der richtige Weg sein; der jetzige Text allerdings führt durch seine Lesart eine Differenz ein, die beachtenswert ist. Im Verhältnis der Söhne des Vaters bzw. der »Brüder« untereinander (2,10) und im Verhältnis zur Ehefrau ist »Juda« männlich; im Verhältnis zu JHWH aber erscheint Juda als untreue Frau, auf der Linie der v.a. bei Hosea,

Jeremia (3,8.11.20 mit der Basis *bqd*) und Ezechiel (Kap. 16 und 23) greifbaren entsprechenden Polemik. Vielleicht darf diese punktuelle diskursive Feminisierung Judas mitsamt der an Mal 1,3-4 aufgewiesenen Feminisierung Edoms auf einer Linie gesehen werden mit ähnlichen Beobachtungen am hebräischen Text des Hoseabuches, die darauf schließen lassen, daß bei der schriftgelehrten Arbeit am hebräischen Text intensiver als in den alten Übersetzungen gender-spezifische Gesichtspunkte eine Rolle gespielt haben (Wacker 1996, 5.162.266.273).

Die Verse 2,13-16 entfalten das Thema »Frau« bzw. »Treulosigkeit« nach einer anderen Seite. Sie sprechen davon, daß jüdische Männer der »Frau ihrer Jugend« gegenüber »treulos« geworden sind (2,14.16). Die Bezeichnung der Ehefrau (*'eš'et n' 'ūr'ehā*) dürfte in klanglicher Anlehnung an die Kennzeichnung der »Tochter eines fremden Gottes« (*bat 'el-nekār*; 2,11) gewählt sein. Sie wird durch die zusätzliche Bezeichnung als »Frau eines Bundes« auf den »Bund der Väter« (2,10) bezogen und meint damit im Unterschied zur »fremden« Frau die »richtige« Lebensgefährtin (*h' b'ər'et* 2,14) eines jüdischen Mannes. Die folgenden Verse 2,15-16 sind sprachlich sehr verschlüsselt und scheinen in ihrer jetzigen Form auf eine unverständlich gewordene Vorlage zurückzugehen, der man neuen Sinn abzugewinnen versucht hat. Der Prophetentargum, dessen Verständnis der Stelle die traditionelle jüdische Auslegung des Textes leitet, hat V.15 auf Abraham bezogen, dessen Beziehung zur Ägypterin Hagar seine Treue zu Sara nicht in Frage gestellt hätte, sondern lediglich auf Nachkommenschaft gerichtet gewesen wäre. V.16 ist als Rat zur Scheidung für den Fall, daß zwischen den Ehepartnern nur noch »Haß« bestehe, interpretiert⁴. In der christlichen Tradition wird eher im Sinne eines Scheidungsverbotes interpretiert (vgl. die gängigen Bibelübersetzungen).

Als historischer Hintergrund des Textstückes Mal 2,10-16 wird in der Forschungsliteratur häufig angenommen, jüdische Männer aus den Gruppen der Exilsheimgekehrten hätten versucht, in die besitzende (nichtjüdische) Schicht des Landes einzuheiraten, sich dafür aber von ihrer jüdischen Ehefrau trennen müssen. Da das Textstück jedoch offensichtlich zwei unterschiedliche Gedankengänge verbindet, ist Sicherheit nicht zu gewinnen, ob die doppelte literarische Entfaltung des Themas »Bundesbruch« – einerseits mit dem Motiv der Ehe mit Frauen, die »fremde Götter« verehren, und andererseits mit dem Motiv der »Treulosigkeit« gegenüber der Ehefrau – historisch zu einem einzigen Problem zusammengezogen werden darf.

Julia O'Brien (1996) hat die Frage gestellt, ob die Zeichnung Judas als Ehemann der »Tochter eines fremden Gottes« nicht auch Auswirkungen auf das Bild JHWHs selbst habe. Denn müsse man nicht angesichts der engen Bindung Judas an JHWH aus der Darstellung Judas als Ehemann auf JHWH als dessen (rechtmäßige) Braut schließen? Rückhalt finden diese Überlegungen darin, daß der Abschnitt 2,13-16 pointiert von der Tochter eines »fremden Gottes« (El) spricht und diese Frau damit zum Widerpart der in 2,11 angesprochenen Söhne des »einen Gottes« (El) gerät. In dieser Frau personifiziert sich der Götzendienst – ohne daß deswegen schon angenommen werden muß, hier sei auf Göttinnenkulte angespielt; ohne daß aber auch ausgeschlossen werden kann, hier würden Frauen neuerlich im rhetorisch-polemischen Rekurs auf Göttinnentraditionen verunglimpft (vgl. die Diskussion bei Glazier-McDonald 1987b). Im Umkehrschluß kann aber die »Frau der Jugend« als gleichsam lebende Metapher für JHWHgemäßen Gottesdienst verstanden werden, so daß in der Beziehung des jüdischen Mannes zu JHWH in der Tat JHWH die Stelle dieser »Frau« einnähme.

Der textlich expliziten Präsentation JHWHs als Vater, Herr, König liefe, so gelesen, eine schmale Spur impliziter Metaphorik entgegen, die JHWH als »Braut/Frau« »seines« Volkes sähe.

Der Bote zum Gericht

Die vierte Einheit Mal 2,17-3,5 stellt die weisheitlich anmutende Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, die dem Treiben der Übeltäter offenbar tatenlos zusieht. Als Antwort wird verwiesen auf ein baldiges Eingreifen Gottes, dem ein »Bote« vorausgehe – vielleicht kann hier auf die historische Gestalt eines Propheten geschlossen werden, der sich selbst als dieser »Bote« des nahen Kommens Gottes zum Gericht verstand. Das jetzige Buch Maleachi hat am Schluß das Motiv des Boten noch einmal aufgegriffen und neu interpretiert: Während 3,2 die Bedrohlichkeit des Tages ausmalt, an dem Gott zum Gericht kommen wird, weiß 3,23-24 um Elija als einen Boten, der vor dem »Tag JHWHs« eine Art landesweite Versöhnung zwischen Vätern und Söhnen herbeiführen wird und dadurch verhindern kann, daß dieser »Tag JHWHs« ein Schreckenstag für das Land wird. Das Maleachibuch konstituiert damit eine Kette von »Boten«, über die levitischen Priester, die versagt haben, zur Stimme »Maleachis«, die warnt und droht, bis hin zum letzten (prophetischen) Boten Elija (und ist hierin von den Evangelien des Neuen Testaments rezipiert worden). Der Gerichtstag, dem der »Bote« einen Weg bahnt, richtet sich wiederum zuerst an die angeklagten Priester. Das dominierende Bild, mit dem beschrieben wird, daß sie zur Rechenschaft gezogen werden, ist das des Einschmelzens von Edelmetallen mittels großer Hitze. Gott selbst wird dem Schmelzfeuer verglichen. Am Ende dieses »Prozesses« steht die Wiederherstellung des Opferwesens in Juda und Jerusalem. Daneben richtet sich der Blick auf »Zauberer, Ehebrecher, Meineidige und die, die

Lohnarbeiter, Witwen und Waisen über-
vorteilen und Fremde abweisen« (3,5), also
offenbar auf solche, die in der einen oder
anderen Weise grundlegend gemein-
schaftsschädigend tätig sind. »Witwen und
Waisen« ist dabei ein traditionelles Wort-
paar, das schutzbedürftige Menschen be-
nennt; »Zauberei und Ehebruch« werden
in ähnlicher Terminologie in 2 Kön 9,22
der Königin Isebel und in Nah 3,4 der als
Frau personifizierten Stadt Ninive vorge-
worfen, sind aber in Mal 3,5 nicht weiter
geschlechtsspezifisch differenziert.

Der Zehnte und die Ehre Gottes

Die fünfte Einheit (Mal 3,6-12) setzt ein
mit dem Vorwurf, als »Söhne Jakobs« hät-
ten sich die Angesprochenen seit den Ta-
gen ihrer Väter nicht geändert. Der Name
»Jakobssöhne« wird hier, ganz im Unter-
schied zur ersten Einheit (1,2-5), kritisch
aufgegriffen, um auf eine Schuldgeschich-
te zu verweisen. Sie knüpft an den Na-
men »Jakob« an, insofern den Söhnen Ja-
kobs (*ya^aqob*) vorgeworfen wird zu »be-
trügen« (*qb*; vgl. ähnliche Wortspiele mit
dem Namen Jakob in Hos 12,4 und 8).
Konkret geht es um die Frage des Zehn-
ten, der Abgabe an den Tempel. Sie wird
in Zusammenhang gebracht mit dem er-
hofften positiven Ablauf des agrarischen
Jahres (Regen, keine Heuschreckenplage,
reiche Weinernte 3,11-12 – hier sind Quer-
verbindungen zur Thematik des Joëlbuch-
es erkennbar). Der Blick auf die Völker,
die das JHWHvolk glücklich preisen, ap-
pelliert wieder an das »Ehrgefühl« der An-
gesprochenen: sie selbst haben es in der
Hand, in den Augen der anderen angese-
hen zu sein.

Sonne der Gerechtigkeit

Die sechste und letzte Einheit (Mal 3,13-
21) nimmt das Thema der Gerechtigkeit
Gottes angesichts der erfolgreichen Böse-
wichte noch einmal auf. Wurde es in der

vierten Einheit (2,17-3,5) lediglich nach
der Seite derer, die ein Schuldurteil zu er-
warten haben, entfaltet, so geht es hier
zunächst um diejenigen, die die Frage nach
Gottes Gerechtigkeit gestellt haben. Vor-
weg wird ihnen, wiederum mit dem Bild
von Vater und Sohn, zugesichert, daß sich
Gott ihnen zuwenden wird. Die eigentli-
che Entscheidung wird veranschaulicht im
Bild eines glühendheißen Sommertages,
der in sengender Hitze die Frevler ver-
brennt, während die gleiche Hitze den
Gottesfürchtigen nichts anhaben kann –
mit diesem Motivkreis evoziert die Ein-
heit das Bild des Schmelzofens aus 3,1-5.
Die Wortverbindung »Sonne der Gerech-
tigkeit« (3,20) kann gedeutet werden als
Metapher für Gottes Gerechtigkeit, die
dann der Sonne verglichen wird: Gottes
Gerechtigkeit hat vernichtend-versengen-
de Auswirkungen nur für die Übeltäter,
während sie für die Gerechten leuchtet wie
die Sonne. Die Wortverbindung kann aber
auch als Bild für Gott selbst gedeutet wer-
den: Gott, die Sonne, entspricht in ihrer
Gerechtigkeit dem Tun der Gerechten; für
die Gottesfürchtigen bedeutet diese Got-
tes-Sonne die Helligkeit des aufgehenden
Tages. Diese mythologisch wirkende Rede
von Gott, der Sonne, hat für sich, daß sie
die Einheitlichkeit des einmal entworfenen
Bildbereiches hervorhebt. Sie macht
deutlich, daß es gleichsam um die zwei
»Gesichter« der Sonne(-ngottheit) geht:
Was für die Übeltäter ausdörrende und
sengende Ofenhitze war, ist für die Got-
tesfürchtigen strahlender Sonnenschein.
Diese Deutung legt auch die Weiterfüh-
rung des Textes nahe, in der von den »Flü-
geln« der Sonne die Rede ist. Vor allem
durch die ägyptische Kunst ist hierzulan-
de das Bild der Flügelsonne als Gottes-
symbol bekannt. Auch im alten Israel so-
wohl der Königszeit als auch der nach-
exilischen Zeit wurde dieses Macht- und
Schutz-Symbol benutzt; besonders hinge-
wiesen werden soll auf den Abdruck einer
Bulle aus En-Gedi (südl. Totes Meer),

die ins 6. Jh. datieren dürfte und eine Sonnenscheibe mit Flügeln und gefiedertem Schwanz zeigt (Keel/Uehlinger 1994, 297a mit Abb. Nr. 8d). Biblische Texte wie solcherart Bildmaterial konvergieren in der begründeten Annahme, daß die Wahrnehmung des Gottes Israels als mit solaren Zügen ausgestattet eine lange und unbestritten »orthodoxe« Tradition hat (vgl. den Beitrag von Keel/Uehlinger 1994 insgesamt). Dies ist aus feministischer Perspektive umso bemerkenswerter, als das grammatische Genus der Sonne (wie z.B. auch das von *rûah*) maskulinum oder femininum sein kann (und dem entspricht, daß etwa in Ugarit und im Hethiterreich die Sonnengottheit als *Göttin*, in Ägypten und Assyrien als *Gott* verehrt wurde).

Richtet V.19 den Blick auf die Frevler, spricht V.20 von den Gottesfürchtigen, so führt V.21 Gerechte und Frevler zusammen. Wie übermütige Kälber aus ihrem Pferch springen die Gerechten heraus und treten auf die Asche der Frevler. Das Bild ist durch Wortspiele bedingt: »Kalb« (*'egæl*) und »Fuß« (*rægæl*) entsprechen sich ebenso wie »Heilung« (*marpeh*) durch die Flügel der Sonne und »Pferch« (*marbeq*). Das Bild vermittelt ungestüme Lebenskraft, weniger gezieltes Zertreten, läßt aber keinen Zweifel daran, daß den Frevlern jede Zukunft genommen und sie im wahrsten Sinn des Wortes in den Staub geworfen sind.

Feministisch-theologischer Ertrag

Das Buch Maleachi stellt sich dar als Reflex(ion) einer gefährdeten, ängstlichen Gemeinde. Die bestimmende Gottesvorstellung ist die des Herrschers: Statthalter, Herr, (Groß-)König, Vater. Das ebenfalls das Buch bestimmende Vater-Sohn-Verhältnis ist eines, bei dem der Sohn Ehre zu erweisen hat, bei dem der Vater aber auch schützend bzw. gnädig, eben paternalistisch, für den Sohn eingreift. Inner-

halb dieses strikt patriarchalischen/kyriarchalischen Systems sind »fremde« Frauen eine potentielle Bedrohung der (Kult-)Gemeinde und sind die »eigenen« Frauen zum einen als Schutzbedürftige (Witwen) im Blick, zum anderen als Ehefrauen, und hier in einer Weise, die ihre hohe Bedeutung für das Kollektiv und für den einzelnen Mann unterstreicht. An dieser Stelle läßt sich das grundsätzliche Problem eines feministischen Umgangs mit solchen Texten und den daraus erwachsenen Strukturen aufzeigen. »Anwendungsorientiert« auslegende christliche wie auch jüdische Exegeten des Maleachibuches stellen, gerade auch im Blick auf die »Frauenfrage«, gern ab auf die hohe Stellung und Wertung der Ehefrau als Bundespartnerin des Mannes bzw. als in den Bund der Väter hineingehörig. In der Tat kann es für eine einzelne (christliche oder jüdische) Frau genügen und wohltuend sein, diesen ihren Ort zu betonen und selbstbewußt auszufüllen. Dies geschieht jedoch um den Preis, die Dichotomisierung von »guten« Frauen und »schlechten« Frauen, von schützenswerten Frauen (Ehefrau, Witwen) und aus der Gemeinschaft herauszuhaltenden Frauen (»Töchter des fremden Gottes«) unhinterfragt zu lassen (oder gar zu affirmieren) und die rhetorische Strategie der diskursiven Feminisierung zu übersehen oder als Randproblem abzutun. Von christlicher wie jüdisch-feministischer Seite wird deshalb nicht selten die Notwendigkeit gesehen, bei solchen Texten zu einer umfassenden und grundsätzlichen feministischen Kritik überzugehen, die den symbolischen Ort der Frau/des Weiblichen in diesem System offenlegt, historisch verständlich macht, aber auch und gerade in seinen Ambivalenzen nachzeichnet.

Auf der anderen Seite zeigt sich das Maleachibuch als fähig und bereit zu einer harten Kritik ad intra: Zwar steht die Zusage, JHWH liebe sein Volk, am Anfang, dies aber schließt den unerbittlichen Blick auf Mißstände nicht aus, sondern gerade

ein. Auch steht der Vatergott im Maleachibuch nicht nur für Macht und Autorität, sondern ebenso für die Aufforderung zur Solidarität derer, die sich von ihm herleiten. Daneben finden sich andere wenn auch schmale Spuren einer die »kyriarchale« Metaphorik aufspriegenden Rede von JHWH. Zudem eröffnet das Buch mit seinem Blick auf die Gojim, in denen JHWHs Name verehrt wird, eine zwar rhetorisch auf Judäa fokussierte, aber nichtsdestotrotz inklusive Weise, von der Verehrung Gottes zu sprechen⁵. Eine feministisch-kritische Relecture des Maleachibuches wird vor die Herausforderung geführt, einen Gesamthorizont zu entwerfen, in dem Frauen neue symbolische Orte finden, der aber seinerseits die patriarchatskritischen Momente dieser patriarchalen Schrift nicht übergehen muß, sondern integrieren kann.

Literatur:

BETH GLAZIER-McDONALD, Malachi 2:12: 'ēr wə'ōneh – Another Look, in: JBL 105 (1986) 295-298 – DIES., Maleachi. The Divine Messenger (SBL.Diss.Ser 98), Atlanta 1987 (= 1987a) – DIES., Intermarriage, Divorce, and the Bat-'El Nekar: Insights Into Mal 2:10-16, in: JBL 106 (1987) 603-611 (= 1987b) – DIES., Malachi, in: WBC, London/Louisville 1992, 232-234 – OTHMAR KEEL/CHRISTOPH UEHLINGER, Jahwe und die Sönnengottheit von Jerusalem, in: Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hrsg.), Ein Gott allein? (OBO 139), Fribourg/Göttingen 1994, 269-306 – THEODOR LESCOW, Das Buch Maleachi. Texttheorie – Auslegung – Kanontheorie, Stuttgart 1993 – JULIA O'BRIEN, Priest and Levite in Malachi (SBL.Diss.Ser 121), Atlanta 1990 – DIES., Malachi: Currents in Research, in: Biblical Studies 3 (1995) 81-94 – DIES., Judah as Wife and Husband: Deconstructing Gender in Malachi, in: JBL 115 (1996) 241-250 – HENNING GRAF V. REVENTLOW, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25,2), Göttingen 1993 – DORO-

THE SÖLLE, Bilder machen – Bilder stürzen. Eine feministisch-theologische Kritik am Vaterbild, in: Werner Faulstich/Gunter E. Grimm (Hrsg.), Sturz der Götter? Vaterbilder im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1989, 17-30 – ANGELIKA STROTSMANN, »Mein Vater bist Du!« (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (Frankfurter Theol. Studien 39), Frankfurt/M. 1991 – HELMUT UTZSCHNEIDER, Kündler oder Schreiber? Eine These zum Problem der Schriftprophetie auf Grund von Maleachi 1,6-2,9 (BEATAJ 19), Frankfurt/M. 1989 – DERS., Die Schriftprophetie und die Frage nach dem Ende der Prophetie. Überlegungen anhand von Mal 1,6-2,16, in: ZAW 104 (1992) 377-394 – MARIE-THERES WACKER, Figurationen des Weiblichen im Hoseabuch (HBS 8), Freiburg 1996.

Anmerkungen:

1. Die ist umso bemerkenswerter, als in Kgl 4,3 von Schakalen (? so EÜ), die ihre Jungen säugen, die Rede ist, diese »Schakale« jedoch im masc. Plural *tannin* bzw. *tannim* auftreten.
2. Die frühen jüdischen Übersetzungen haben die beiden Themen – unter wohl veränderten Zeitumständen – entflochten: Während die LXX an dieser Stelle nur allgemein von »Götzendienst« spricht, hat der Prophetentargum (Targum Jonathan) spezifiziert, es gehe um Frauen von den »Töchtern der Völker«.
3. Die rätselhafte hebräische Wendung 'er w'ōnəh, die der Prophetentargum auf die Nachkommenschaft des Mannes bezogen hat, mag dabei das Ende der männlichen Fortpflanzungsfähigkeit im Auge haben; vgl. die Diskussion bei Glazier-McDonald 1986.
4. Auch die LXX bieten offensichtlich in diesem ganzen Abschnitt einen eher interpretierenden als übersetzenden Text (vgl. Utzschneider 1992, 385f).
5. Mal 1,11 ist christlicherseits begeistert aufgegriffen und gegen die jüdische Gesetzlichkeit gewendet worden. Eine feministische Relecture des Maleachibuches aus der Perspektive christlicher Frauen hätte in kritischer Absetzung von dieser Auslegungsgeschichte zu geschehen.