

Ob-12



Verzeichnis der Vorlesungen

am

Königlichen Lyceum Hosianum zu Braunsberg

im

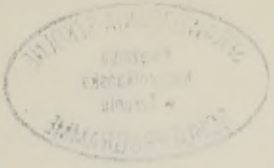
Sommer-Semester 1906.

Inhalt:

- I. Die Quellen zur Geschichte des Elias. Von Alfons Schulz.
- II. Verzeichnis der Vorlesungen.
- III. Preisaufgaben.
- IV. Institute.

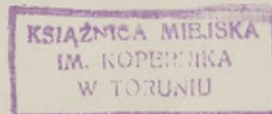
BRAUNSBURG.

Heyne's Buchdruckerei (G. Riebensahm.)
Februar 1906.



Derzeitiger Rektor:
Dr. Anton Kranich,

o. ö. Professor.



Die Quellen zur Geschichte des Elias.

Von Alfons Schulz.

—*—

Eine Untersuchung über die quellenkritischen Fragen, welche die beiden Königsbücher¹⁾ betreffen, hat vor wenigen Jahren Holzhey angestellt²⁾. Wie er selbst sagt, ist er zu der Wahl gerade dieser Bücher durch den Umstand veranlasst worden, dass sie die ersten Bücher des A. T. sind, „in welchen der Autor ausdrücklich und für einen grösseren Teil seiner Darstellung auf bereits schriftlich vorhandene Quellen Bezug nimmt und damit auch über die Art und Weise seiner eigenen Arbeit einigermassen Aufschluss gewährt“³⁾. Dabei ist er sich bewusst, dass er viele Fragen nur eben gestreift hat⁴⁾. Es sei mir gestattet, eine von den zahlreichen dort aufgeworfenen und behandelten Fragen herauszugreifen und etwas eingehender zu behandeln, die Frage nach den Quellen für das Leben einer der bedeutendsten Persönlichkeiten, die hier (und wir können wohl sagen: im ganzen A. T.) auftreten, des Propheten Elias. Mag uns auch mehr überliefert sein von seinem Schüler und Nachfolger Eliseus, höher steht in unseren Augen Elias. Zum Teil jedoch wird uns die Person des Elias so anziehend gemacht durch die meisterhafte Schilderung seiner Tätigkeit⁵⁾. Es ist also Grund vorhanden, eine Einzeluntersuchung über die Quellen, die der Verfasser unserer Königsbücher für die Geschichte des Elias benutzt hat, vorzunehmen.

Als Quellen kommen fast ausschliesslich in Betracht die Abschnitte a) I. Kön. 17—19, b) I. Kön. 21, c) II. Kön. 1, 2—17, d) II. Kön. 2, 1—18. Es soll gehandelt werden über die Beschaffenheit dieser Stücke, ihr Verhältnis zu einander sowie zu den übrigen Bestandteilen der Königsbücher, über ihr Alter und ihre Einfügung in das Ganze — soweit sich überhaupt derartige Untersuchungen noch mit Sicherheit führen lassen.

1) Ohne Bedenken können wir die beiden Bücher, welche im jetzigen hebräischen Text das erste und zweite, in der LXX und Vulg. das dritte und vierte Buch der Könige heissen, als ein einziges Buch ansehen. Die Zweiteilung ist zurückzuführen auf die LXX, aus welcher sie Hieronymus in seine lateinische Übersetzung übernommen hat. Die hebräischen Hss. dagegen sowie die ältesten hebräischen Drucke haben eine fortlaufende Erzählung.

2) Das Buch der Könige. Untersuchung seiner Bestandteile und seines literarischen und geschichtlichen Charakters. München. 1899.

3) A. a. O. S. 5.

4) A. a. O. S. 6.

5) „Vom formalen Gesichtspunkt aus angesehen, macht die Erzählung den Eindruck unverkennbarer Meisterschaft. Der Verfasser weiss die Sprache frisch und mit Leichtigkeit zu handhaben, seine Darstellung ist flüssig, die Schilderung anschaulich und belebt. Besonders ist schon oft auf die Kraft und Schönheit hingewiesen worden, die in der Erzählung von der Gotteserscheinung am Horeb und in der Darstellung des Zwiegesprächs zwischen Elias und den Baalpriestern auf dem Karmel steckt“. Kittel, Die Bücher der Könige (Nowack, Handkomment. z. A. T. I, 5) Göttingen, 1900, S. 137.

Die drei Kapitel I, 17—19 scheinen zusammen zu gehören. Wir haben da eine einheitliche, fortlaufende Erzählung: Elias kündigt dem israelitischen Könige Achab das göttliche Strafgericht an, das in langer Dürre bestehen soll (17, 1). Auf Geheiss Gottes entfernt er sich aus dem Gebiete des Achab und weilt in der Verborgenheit am Bache Karith, wo er von Raben gespeist wird (V. 2—6). Als der Bach vertrocknet, geht er nach Sarepta und wohnt dort bei einer Witwe, für deren Lebensunterhalt er auf wunderbare Weise sorgt und deren Sohn er zum Leben auferweckt (V. 7—24). Nach Jahr und Tag erhält er von Gott den Auftrag, dem Achab das Ende der Dürre zu verkünden (18, 1 f.). Achab sucht gerade mit seinem Haushofmeister Abdias, der Jahwe treu ergeben ist, das Land nach Wasserquellen ab (V. 3—6). Elias trifft zunächst auf Abdias und lässt sich von ihm zu Achab führen (V. 7—16). Achab fährt ihn erst heftig an, willigt aber bald in den Vorschlag des Elias ein, ganz Israel zu einer Entscheidung auf den Berg Karmel zusammenzurufen (V. 17—20). Dort stehen die 450 Propheten des Baal auf der einen, Elias allein auf der anderen Seite als Verehrer Jahwes. Das Volk soll sich endlich für einen Gott entscheiden und nicht länger unschlüssig sein (V. 21). Die Baalspropheten erwarten, dass ihr Gott Feuer auf den von ihnen geschlachteten Stier herabsenden solle, aber vergeblich (V. 22—29). Dann bereitet Elias seinen Stier in ähnlicher Weise zu, legt ihn auf den Altar, giesst eine Menge Wasser darüber, um jeden Verdacht des Betrugers zu vermeiden und fleht Gott an, Feuer zu senden (V. 30—37). Als das Wunder geschieht, erklärt sich das Volk einstimmig für Jahwe als Gott (V. 38 f.). Hierauf lässt Elias die Baalspropheten töten (V. 40), verkündet dem Achab, dass der ersehnte Regen kommen werde (V. 41) und erwartet ihn betend auf dem Gipfel des Karmel (V. 42—44). Dem vor dem Regenschauer eiligst nach Hause fahrenden König läuft der Prophet bis nach Jezrahel voraus (V. 45 f.). Sobald aber Jezabel, das Weib des Achab, von der Tötung ihrer Propheten durch Elias erfahren, droht sie ihm mit dem Tode, worauf er entflieht (19, 1—3). Auf der Flucht wird Elias durch einen Engel gestärkt; dann geht er bis zum Gottesberge Horeb (V. 4—8). Hier erscheint dem Verzweifelten Jahwe, aber weder im Sturmwind, noch im Erdbeben, noch auch im Feuer, sondern im sanften Säuseln des Windes, worauf ihm Elias seine Not klagt (V. 9—14). Jahwe tröstet ihn und giebt ihm drei Aufträge, den Hazael zum Könige von Syrien zu salben, den Jehu zum Könige von Israel und den Eliseus zu seinem Nachfolger (V. 15—18). Zum Schlusse wird noch die Erfüllung des dritten Auftrages beschrieben (V. 19—21).

Dass der Verfasser der Königsbücher, der kurz vor dem Exil oder im Exil gelebt haben muss¹⁾, diesen Bericht über Ereignisse aus dem 9. Jhd. einer schriftlichen Quelle entnommen haben muss, liegt auf der Hand.

Den Anfang scheint er weggelassen zu haben. Dafür haben wir 16, 30—34 in recht starken Farben eine Schilderung von Achabs Gottlosigkeit, welche das Auftreten eines Gottgesandten erklärlich machen soll. Abgesehen hiervon tritt Elias ganz unvermittelt auf, denn mit dem Zusatz *הַהִשְׁבִּי* ist nicht viel anzufangen. Man weiss nicht recht, mit wem man es zu tun hat und erwartet eine ähnliche Bemerkung wie Job. 1, 1 f. Zum Ersatz dafür mag hinzugefügt sein *מִתּוֹ גִלְעָד*. — Allerdings ist auch eingewendet worden, dass zu dem ganzen dramatischen Auftreten des Elias die „dramatische Form“, wie sie jetzt der Anfang hat, mehr passen würde²⁾. Wenn die Lebensbeschreibung des Elias aus Prophetenkreisen stammt, so ist es immerhin möglich, dass sein Schüler den grossen Meister gleich von Anfang an so schilderte wie er wirklich war, und nicht erst wie er wurde. In diesem Falle würde *מִתּוֹ גִלְעָד* ein späterer Zusatz sein.

¹⁾ Viele nehmen die Abfassung eines „vorkanonischen Königsbuches“ etwa im J. 600, und eines „kanonischen“ in der zweiten Hälfte der babylonischen Gefangenschaft an. Vgl. Holzhey SS. 35 ff. 41 ff.

²⁾ Vgl. Driver-Rothstein, Einleitung in die Literatur des A. T. Berlin 1896, S. 210.

Ein scheinbarer Gegensatz könnte gefunden werden zwischen 17, 1 und 18, 1: dort sagt Elias, nur auf sein Wort werde es regnen; hier dagegen wird Jahwe Regen senden. Will man an der ersteren Stelle nicht statt *לֹא יִרְדּוּ* lesen " *לֹא יִרְד*, was gar keine Schwierigkeiten macht, so besteht trotzdem kein eigentlicher Widerspruch: Der Prophet ist das Werkzeug Gottes, und schliesslich ist er es doch, der dem Achab sagt, dass jetzt Regen kommen werde (18, 41. 44).

Etwas schwieriger gestaltet sich das Verhältnis zwischen Kap. 18 und 19. In 18 ist Elias mutig und voll Gottvertrauen, er wirft dem Volke seine Halbheit vor, er verspottet die Propheten des Baal, er betet zuversichtlich zu Gott — in 19 nichts von alledem: er flieht mutlos und will sterben. Das ist um so auffälliger, als es sofort nach den in 18 geschilderten Tatsachen geschieht. Diesen Gegensatz scheinen auch die Massoreten gefühlt zu haben. Offenbar um ihn zu mildern, haben sie in V. 3 statt *וַיִּירָא*, „er fürchtete“ (LXX *καὶ ἐφοβήθη*, Vulg. *timuit*) gelesen *וַיִּירָא*, „er sah“, was ganz blass klingt.

Kap. 19 ist nun offenbar nach dem ganzen Zusammenhang die Fortsetzung von 18. Dazu gibt es noch zahlreiche Uebereinstimmungen zwischen beiden Kapiteln sowie zwischen 17 und 19. Z. B. 18, 22: „Ich bin übrig als Prophet Jahwes allein“ — 19, 10. 14: „Ich bin übrig geblieben (dasselbe Verbum *יָתַר*) ich allein.“ Der Diener des Elias 19, 3 ist schon aus 18, 43 bekannt. 18, 30: er stellte den zerstörten Jahwe-Altar wieder her“ — 19, 10. 14: „Deine Altäre haben sie zerstört“ (dasselbe Verbum *הָרַס*). *הָרַס* vom Töten der Propheten steht sowohl in 18, 12. 13 als in 19, 1. 10. 14. Die Voraussagung, dass Eliseus die Gottlosen töten werde (19, 17), erinnert an die Tötung der Baalpropheten durch Elias (18, 40). *הִבִּיט* für „Ausspähen“ findet sich 18, 43 und 16, 9; *עָנָה*, der Brotfladen 17, 13 und 19, 6; *צַבָּחָה*, der Krug 17, 12. 14 und 16, 9. — Diese Berührungen beweisen wohl, dass Kap. 19 von demselben Verfasser stammt wie 17 und 18.

Wir müssen dann annehmen, dass die ganz unerwartete Verstocktheit der Jezabel auf Elias einen solchen Eindruck machte, dass er voll Furcht floh. — Gunkel erklärt den eigentlichen Misston in diesem Kapitel dadurch, dass in ihm Geschichtliches und Sagenhaftes nebeneinander stehe. Geschichtlich sei „die Klage des Elias, dass er müde sei, für eine erfolglose Sache zu kämpfen“, der Sage gehöre an „der grosse Triumph über Baal, den der geschichtliche Elias nicht mehr mit Augen gesehen hat“¹⁾. Indessen musste doch auf die furchtbare Drohung der Jezabel (V. 2), die sehr wohl wusste, was sie aussprach und die ihre Pläne auszuführen verstand, entweder die Ermordung des Elias folgen, oder aber — er musste ihr aus dem Wege gehen und fliehen (vgl. die bekannte Mahnung des Heilandes an die Apostel: „Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, dann fliehet in eine andere“). Eine dritte Möglichkeit wäre nur die gewesen, dass Elias ihr unerschrocken entgegentrat voll Vertrauen auf Gottes Beistand, wie er es sonst mehrfach getan hatte. Allein warum benutzte dann die „Sage“ nicht die günstige Gelegenheit, den Propheten in seinem Glanze zu schildern? — Auffällig genug ist nun immerhin die Klage des Propheten, besonders V. 10 und 14. Man gewinnt fast den Eindruck, als müsste so etwas besser vor Kap. 18 stehen. Wenn er klagt: „Die Söhne Israels haben Deinen Bund verlassen“, so traf das wohl zu für die Zeit vor der Entscheidung auf dem Karmel. Aber dort hatte ja das Volk einstimmig gerufen: „Jahwe ist Gott“, hatte also gewissermassen den gebrochenen Bund erneuert. Er klagt weiter: „Deine Altäre haben sie zerstört“ — aber auf dem Karmel hatte er, ohne den geringsten Widerstand zu finden, einen solchen Altar mit eigener Hand wieder aufgebaut. „Deine Propheten haben sie mit dem Schwerte getötet“ — er jedoch hatte vor wenig Tagen 450 Baalpropheten getötet! Der Grund, weshalb er in solch bittere Klagen ausbrechen kann, ohne dass Gott sie in seiner Antwort als übertrieben hinstellt, wird

1) Gunkel, Der Prophet Elias. Preussische Jahrbücher 1897. 87 Bd., S. 31.

nicht einzig darin zu suchen sein, dass Jezabel noch nicht gedemütigt, sondern in ihrer rachsüchtigen Gesinnung gegen die Jahwe-Verehrer geblieben war. Wenn wir annehmen könnten, dass des Volkes Begeisterung auf dem Karmel verbraucht war, dann liesse sich der Ausruf erklären: „Ich bin allein übrig!“ Dann muss aber zwischen den Begebenheiten in Kap. 18 und 19 geraume Zeit verflossen sein. Der Verfasser hat jedoch beides zusammengezogen, um nur die hervorragendsten Ereignisse aus dem Leben des Propheten zu bringen. Daraus können wir aber den Schluss ziehen, dass er die Ereignisse nicht als Augenzeuge schildert, sondern dass eine längere Überlieferung bis zur Niederschrift vergangen ist, eine Überlieferung, in welcher das Unwesentliche allmählich schwindet, dagegen das Wichtigere und das, was mehr in die Augen tritt, um so schärfer sich ausprägt.¹⁾ Unter dieser Voraussetzung würde auch der jetzige Anfang von Kap. 17 der ursprüngliche sein.

Reuss will 19, 3–14 herauschälen. Diese „sinnige Erzählung“ sei „jetzt durch Anfang und Fortsetzung (V. 1. 2. 15 ff.) mit dem Übrigen verquickt, was beweist, dass der Verfasser sie nicht mehr verstanden habe“²⁾. Allein die oben angeführten Berührungen zwischen 19 und 17, 18 fallen zum grossen Teil gerade auf dieses Stück, so dass es nicht angehen wird, es herauszureissen. Ausserdem liesse sich die Furcht des Propheten ohne die Einleitung V. 1. 2 überhaupt nicht erklären, und andererseits schliesst sich V. 15 ff. ungewollt an 14 an. Beispielsweise ist V. 18: „Ich habe mir in Israel übrig gelassen 7000 Mann, welche ihre Kniee nicht vor Baal beugen“, die Antwort auf die Klage V. 10. 14. Ebenso entspricht das zweimalige: „Sie suchen meine Seele“ V. 10. 14 der Drohung der Jezabel in V. 2 (Wiederholung von שׁוֹנֵי!).

Am Schlusse von Kap. 19 soll ein wesentliches Stück ausgefallen sein. Elias erhält nämlich V. 15 ff. von Jahwe den Auftrag, drei Männer zu salben: Hazael zum König von Syrien, Jehu zum König von Israel und Eliseus zu seinem Nachfolger. Nun wird aber nur erzählt, dass er den letzteren Auftrag erfüllte. Die Ausführung der beiden ersteren Befehle habe ursprünglich auch gestanden, sei aber von dem Bearbeiter aus einem bestimmten Grunde fortgelassen worden. Thenius will sogar einen äusseren Beweis dafür ausfindig machen, dass vor V. 19 eine Lücke anzunehmen sei: man müsse statt des einfachen וַיִּלֶךְ im Anfang des Verses erwarten וַיִּלֶךְ אֵלֵיהֶם, weil in V. 18 die Rede Gottes stehe. Dieser Grund ist jedoch hinfällig; denn im ganzen 19. Kapitel steht אֵלֵיהֶם nicht als Subjekt in einem neuen Satze, auch wenn vorher Reden von anderen Personen gebracht sind (vgl. V. 3. 6. 8. 10. 14; ebenso in Kap. 17 und 18).

Als Grund für die angenommene Auslassung von V. 19 wird angegeben, dass nach II. Kön. 8, 7 ff. Hazael durch Eliseus zum Könige bestimmt und nach II. Kön. 9, 6 Jehu durch einen Abgesandten des Eliseus gesalbt werde, während an der weggelassenen Stelle gesagt worden sei, Elias habe die beiden Aufträge erfüllt, wie er den Eliseus gesalbt habe³⁾. Um den Widerspruch zu beseitigen, habe der Bearbeiter, also jedenfalls der Verfasser des Königsbuches, die Stelle weggelassen⁴⁾. Dann ist aber nicht einzusehen, weshalb der Bearbeiter nicht schon V. 15b und 16a wegliess, wo der göttliche Auftrag an Elias, Hazael und Jehu zu salben, deutlich genug ausgesprochen ist. Wäre der Bearbeiter durch II, 8, 9 bewogen geworden, die angebliche Salbung der Könige

1) Vgl. Holzhey, a. a. O. S. 29.

2) Geschichte der hl. Schriften A. T. s. Braunschweig 1881, S. 251.

3) Vgl. u. a. Thenius, die Bücher der Könige, Leipzig 1849, S. 233; Stade, Geschichte des Volkes Israel I. Berlin 1887, S. 522; Gunkel a. a. O.

4) Stade a. a. O. S. 540 A. 2: „Man konnte sich wohl gefallen lassen, dass Wundertaten wie das Öl- und Mehlwunder und die Totenerweckung von beiden Propheten erzählt wurde, allein Könige pflegen bloss einmal gesalbt zu werden. Daher ist die Stelle gestrichen worden, welche die Salbung beider durch Elias erzählt, während inkonsequenter Weise der Auftrag stehen geblieben ist“.

durch Elias wegzulassen, dann musste er auch den Widerspruch merken, der zwischen jenen Versen und II, 8, 9 besteht, er hätte dann am Schluss von Kap. 19 weiter nichts bringen dürfen als den Auftrag, den Eliseus zu salben, und dessen Erfüllung. — Viel näher jedoch hätte es für ihn liegen müssen, nicht die erste Salbung durch Elias aus dem Text zu entfernen, sondern die zweite durch Eliseus, zumal da überall das Bestreben wahrzunehmen ist, den Meister grösser zu zeichnen als den Schüler. Warum also zwei solche wichtige Handlungen nur durch den Schüler vollziehen lassen? Stehen somit der Annahme einer Auslassung zwischen V. 18 und 19 schwere Bedenken entgegen, so ist der Schluss berechtigt, dass überhaupt nichts ausgefallen ist, dass vielmehr der Bearbeiter das wiedergegeben hat, was er in seiner Quelle vorfand.

Indessen bleibt dabei immer noch die Frage offen, weshalb an unserer Stelle Elias nur den einen von den drei Aufträgen erfüllt. Wir wollen einmal zusehen, ob denn hier streng genommen über die Ausführung des dritten Befehles, den Eliseus zu seinem Nachfolger zu salben, berichtet wird. Was tut Elias? Er wirft dem Eliseus seinen Mantel um, worauf Eliseus ihm folgt und sein Diener wird. Ist das eine Salbung? Allerdings kommt im A. T. das Zeitwort *משח* mehrfach vor nicht in dem Sinne von „Öl auf das Haupt giessen“, sondern es kann bedeuten „weihen“, „den Geist übertragen, mitteilen“ u. dgl.¹⁾ Eliseus wird aber durch jenes Umwerfen des Mantels noch nicht der Nachfolger des Elias, sondern nur sein Diener. „Er ging hinter Elias her und diente ihm“. Das betreffende Zeitwort *שרת* wird gebraucht „von den persönlichen Dienstleistungen der Diener, Sklaven und Mägde“²⁾. Übereinstimmend damit ist II, 3, 11: „Eliseus, welcher Wasser auf die Hände des Elias goss“ (vgl. Ps. 60, 10). Die eigentliche Geistesübertragung erfolgt erst II, 2 unmittelbar vor der Himmelfahrt des Elias; V. 9: „es werde mir ein Doppeltes von Deinem Geiste zu teil“; V. 15: „der Geist des Elias hat sich auf Eliseus niedergelassen“. Wir können also sagen, dass in I, 19 der Auftrag Gottes, den Eliseus zum Nachfolger zu salben, eigentlich auch nicht ausgeführt wird. Elias deutet nur durch eine sinnbildliche Handlung an, dass Elias in Zukunft sein Nachfolger werden solle³⁾. Darum brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, dass die beiden ersten Aufträge unerfüllt bleiben.

Der Sinn von dem Schlusse des 19. Kap. wird demnach folgender sein: Gott will den Elias, der über allgemeine Gottlosigkeit klagt, trösten durch den Hinweis darauf, dass dereinst doch das Gute über das Böse obsiegen werde. Wenn er dies auch selbst nicht mehr erleben wird — andere werden sein Werk zu Ende führen. Die drei Männer Eliseus, Jehu und Hazael werden Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit sein. Vor allem soll Eliseus sein Werk, die religiöse Erneuerung in Israel, fortsetzen, aber in gewissem Sinne auch die beiden Könige. Wenn nun Eliseus der Nachfolger des Elias wird, so kann das, was Eliseus tut, auch als von Elias vollbracht hingestellt werden, in demselben Sinne, in dem alles, was in der Thora steht, von dem späteren Judentum mit gutem Grunde dem Moses zugeschrieben wurde, auch wenn es erst nach ihm entstanden ist. Wir müssen unbedingt das „Salben“ durch Elias in einem weiteren Sinne auffassen; denn tatsächlich sind die beiden Könige auch nicht einmal von Eliseus im eigentlichen Sinne gesalbt. Jehu wurde ja nur im Auftrage des Eliseus von einem untergeordneten Propheten gesalbt, und dem Hazael wurde von Eliseus nur

¹⁾ Dass überhaupt Propheten durch Aufgiessen von Öl „gesalbt“ wurden, dafür gibt es im A. T. kein Beispiel. Für die übertragene Bedeutung s. Is. 61, 1: „der Geist Jahwes ist über mir, weil mich Jahwe gesalbt hat“. Vgl. Strack zu Ex. 28, 41 (in Strack-Zöckler, Kurzgef. Kommentar zu den hl. Schr. A. u. N. T. s. A. I. S. 256). Weinel (Z. A. T. W. 1898, S. 58): „Es ist anzunehmen, dass schon in I. Kön. 19, 16 die Salbung als Geistesmitteilung gemeint war“.

²⁾ Siegfried-Stade, Hebr. Wörterbuch, Leipzig 1893.

³⁾ Somit ist es garnicht nötig, Anstoss daran zu nehmen, dass die Berufung des Eliseus „in einer befremdlich abrupten Weise angeführt ist“ (Gunkel, S. 31).

verkündet, dass er König von Syrien werden solle. Hat so Eliseus auch nur im weiteren Sinne „gesalbt“, so kann dasselbe eben so gut von Elias, seinem geistigen Vater, gesagt werden. Damit fällt auch der oft gerügte Gegensatz zwischen I, 19 und II, 8, 9 fort¹⁾. — Schwierigkeiten könnte dabei allerdings machen die bestimmt ausgesprochene Forderung V. 15: „Gehe hin und kehre zurück auf deinen Weg in die Wüste von Damaskus und gehe hin und salbe . . .“. Sie liesse sich jedoch heben durch die Vermutung, „dass die Gestaltung des Orakels, das Elias zu teil wurde, vom Erzähler herrührt“²⁾. In der Tat wird der Befehl, die drei Personen zu weihen, kaum in dieser Form dem Elias gegeben sein. Es widerspricht dem Wesen der alttestamentlichen Prophezie, solche genaue Vorhersagungen mit Namenangaben schon lange vorher zu machen. Der ungemein hohe religiöse Gehalt der ganzen Gotteserscheinung bleibt gewahrt, auch wenn sie nicht von einem Zeitgenossen niedergeschrieben ist, sondern teilweise wenigstens auf freier Auffassung des Schriftstellers beruht. Dem Vorwurf, dadurch werde die Stelle zu einem *vaticinium post eventum* gemacht, was mit dem Charakter des Buches als eines inspirierten nicht übereinstimme, kann die Spitze schon durch die Erwägung abgebrochen werden, dass zu der Zeit, als der inspirierte Verfasser des Königsbuches schrieb, die Salbung der Könige und die Vernichtung der Götzendiener durch sie längst eine Tatsache der Vergangenheit war. Der später lebende Verfasser hat auf diese Weise den Elias Anteil nehmen lassen an der Bestrafung der Gottlosen in Israel durch die Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit Jehu und Hazael.

Wir haben also ein weiteres Anzeichen dafür, dass die Abfassung des vorliegenden Berichtes über Elias erst geraume Zeit nach den Ereignissen stattgefunden hat. In dieser Hinsicht sei noch Folgendes bemerkt. In Kap. 7 und 18 scheint ebenfalls nur das Wichtigste herausgegriffen zu sein. Die Androhung der Strafe Gottes kann unmöglich so kurz geschehen sein, wie sie in 17, 1 nur angedeutet wird. Ein Augenzeuge hätte mindestens noch den Eindruck geschildert, den die Drohung auf den König gemacht, die Worte die er gesprochen, vor allem auch das Eintreffen der Strafe. Der spätere Erzähler, der ein recht lebensvolles Bild des Gottesmannes geben will, beschränkt sich darauf, nur die Drohworte zu geben ohne alles Beiwerk — natürlich mit dem Erfolg, dass wir den Elias ganz in seiner Grösse bewundern können. Auch das zweite Gespräch mit Achab wird kaum so rasch vor sich gegangen sein, wie es 18, 17—19 beschrieben ist. Die blosse Zurückweisung des Vorwurfes, der dem Elias durch Achab zu teil wird, auf diesen ist kaum imstande gewesen, den seit Jahren aufgebrachtten König zu besänftigen und ihn gefügig zu machen, auf der Stelle das ganze Volk nach dem Vorschlag des Propheten auf dem Berg Karmel zu versammeln. Der Erzähler hat eben nur das aufgeschrieben, was als die Hauptsache in der Überlieferung sich erhalten hat. — Ausererseits pflegt die Überlieferung manches frei auszuschmücken und auszumalen. Dahin wird die lange Rede des Haushofmeisters Abdias 18,9—14 gehören. In V. 19 mag auch einiges hinzugefügt sein: die Zahl der Baalpropheten, sowie der Unstand, dass sie vom Tische der Jezabel assen.

Es wird hier das zutreffen, was P. von Hummelauer S. J. über die sog. freie Erzählung ausführt: „Der Erzähler lässt seiner Einbildungskraft die Zügel schiessen, erzählt lebendig, schildert

¹⁾ „Wahrscheinlich fasste der Erzähler, dem dieser Widerspruch nicht entgehen konnte, eine höhere Ansicht von der Sache. Hazael und Jehu sowohl, wie Eliseus, waren Werkzeuge Gottes zur Vertilgung des Götzendienstes. Da nun auf dem Gebiete der Vision die Zeiträume verschwinden, so wird ein göttlicher Ratschluss, den der Prophet vernimmt, als von ihm ausgeführt geschildert. Dies umsomehr, weil Elias durch die Salbung des Eliseus indirekt auch an der Salbung der zwei Könige teil hatte“. Köster, Die Propheten des A. u. N. Test. Leipzig 1883, S. 76. — „Ebenso nahe liegt aber die Möglichkeit, dass Elias nach göttlicher Eingebung seinen Jünger mit jenen Sendungen betraute, für welche nach ihrer Natur der geeignete Zeitpunkt musste abgewartet werden“. v. Orelli in Herzogs Real-Encyclopädie V. Leipzig 1898, S. 293.

²⁾ Clemen, Die Wunderberichte über Elia und Elisa in den Büchern der Könige. Grimma 1877, S. 25.

packend, erweitert und ändert, fingiert Wechselgespräche, gibt der Erzählung ihr besonderes Kolorit. . . Die der freien Erzählung eigentümliche Wahrheit besteht im allgemeinen geschichtlichen Charakter des Gehaltes, zugleich mit der Wahrscheinlichkeit der Ausführung. Gott kann eine freie Erzählung inspirieren. Sie ist wahr in dem vom Verfasser gewollten Sinne und eignet sich zur Vermittlung religiöser Belehrung¹⁾

Wir haben also in allen drei Kapiteln Anzeichen gefunden, aus welchen hervorgehen dürfte, dass sie erst geraume Zeit nach den Ereignissen niedergeschrieben sind. Der Verfasser ist kein Augenzeuge; vielmehr hat er aus den Überlieferungen, welche über den gewaltigen Mann im Volke oder im Kreise seiner Schüler im Umlauf waren, das, was am meisten hervortrat, herausgegriffen und zu einem einheitlichen Ganzen zusammengestellt. Dass der Verfasser des Königsbuches aus dieser seiner Quelle Wesentliches fortgelassen habe, lässt sich nicht beweisen.

Der Fortgang der Elias-Geschichten wird unterbrochen durch Kap. 20 (Zweimaliger Sieg des Achab über Benhadad, König von Syrien und Verschonung des letztern durch Achab, was ihm einen Tadel von seiten der Propheten einträgt). In der LXX schliesst sich allerdings Kap. 21 an 19 an.²⁾ Wenn jedoch Wellhausen Kap. 20. deshalb zu 19 in Gegensatz stellt, weil dort der Sieg Jahwes über Baal und der des Propheten über den Baal fehle³⁾, so erwartet das der Leser von Kap. 19 noch garnicht; im Gegenteil, die Vergeltung ist da noch in weite Ferne gerückt. Immerhin scheint in 20 eine etwas andere Auffassung zu herrschen als in 19. Denn in 19 wird der König von Syrien als Rächer für das sündhafte Israel bezeichnet, in 20 dagegen gewinnt Israel einen Sieg nach dem andern über Israel, und der König wird gerade deswegen getadelt, weil er mit dem Syrer-könig Frieden schliesst. Es ist also kaum anzunehmen, dass beide Kapitel aus einer Quelle stammen.

Während in Kap. 20 Elias überhaupt nicht erwähnt wird, tritt er wieder in Kap. 21 auf, welches die bekannte Erzählung von Nabots Weinberg enthält. Nachdem Jezabel den Nabot, welcher das Erbe seiner Väter nicht an den König hatte abtreten wollen, hat umbringen lassen, geht Achab hin, um den Weinberg in Besitz zu nehmen (V. 1—16). Da tritt ihm auf Geheiss Gottes Elias entgegen und kündigt ihm wie seinem Weibe die Strafe Gottes an. Als aber Achab Bussgesinnung zeigt, wird die Strafe gemildert (V. 17—29). Leider scheint gerade dieser Abschnitt sehr stark überarbeitet bzw. verstümmelt zu sein. Zwischen V. 19 und 20 fehlt schon die nähere Angabe, dass Elias den Befehl Gottes ausgeführt habe. V. 19 enthält nämlich den Auftrag Gottes, V. 20 schon die Antwort des Achab. — V. 21—24 kommt mit grösseren oder geringeren Änderungen noch anderswo vor, wie aus der folgenden Gegenüberstellung ersichtlich ist.

V. 21. Siehe! ich werde Unheil bringen über dich und hinter dir herkehren und ausrotten dem Achab⁴⁾ jeden . . ., den Verschlussenen und den Losgelassenen in Israel.

I, 14 10: Siehe! ich werde Unheil bringen über das Haus des Jeroboam und vernichten dem Jeroboam jeden . . ., den Verschlussenen und den Losgelassenen⁵⁾ in Israel und herkehren hinter dem Hause des Jeroboam.⁶⁾

1) Exegetisches zur Inspirationsfrage (Biblische Studien IX. 4) Freiburg i. B. 1904. S. 37. Vgl. auch das über den „Midrasch“ Gesagte, S. 39 ff.

2) Cod. A hat allerdings die Reihenfolge des M. T.

3) Prolegomena zur Geschichte Israels. 4. Aufl. Berlin 1895, S. 293.

4) Schon der Uebergang aus der zweiten in die dritte Person spricht für Ueberarbeitung.

5) Vgl. II, 9, 8.

6) Vgl. I, 16, 3.

V. 22. Ich werde dein Haus machen gleich dem Hause des Jeroboam, des Sohnes des Nabot, und gleich dem Hause des Baasa, des Sohnes des Ahia, wegen des Ärgernisses, das du gegeben und mit dem du Israel zur Sünde angestiftet hast.

V. 23. Und auch zu Jezabel hatte Jahwe gesagt: die Hunde sollen die Jezabel fressen im Felde¹⁾ von Jezrahel.

V. 24. Wer dem Achab in der Stadt stirbt, den sollen die Hunde fressen, und wer auf dem Felde stirbt, den sollen die Vögel des Himmels fressen.

I, 16, 3 . . . ich werde dein Haus machen gleich dem Hause des Jeroboam, des Sohnes des Nabot. II, 9, 9. Ich werde das Haus des Achab machen gleich dem Hause des Jerob., des Sohnes des N. und gleich dem Hause des Baasa, des Sohnes des Ahia.

II, 9, 10: Und die Jezabel sollen fressen die Hunde im Felde von Jezrahel.

I, 14, 11: Wer dem Jeroboam in der Stadt stirbt, den sollen die Hunde fressen, und wer auf dem Felde stirbt, den sollen die Vögel des Himmels fressen. I, 16, 4: dasselbe gesagt von Baasa.

Es werden also die Verse 21—24 von dem Bearbeiter, d. h. von dem Verfasser des Königsbuches, hinzugeführt sein, offenbar weil seine Vorlage verstümmelt war und er die Lücke ergänzen wollte. Übrigens passt die Stelle auf diese Weise nicht einmal recht in den Zusammenhang. Denn 20 b—24 soll zwar eine längere Rede des Elias an Achab enthalten; allein es steht darin kein Wort von dem eigentlichen Zweck, der ihn hergeführt hat, nämlich um Vergeltung zu üben an dem König für den an Nabot begangenen Mord.

Noch mehr Schwierigkeiten macht V. 25: „Nur war er nicht wie Achab, der sich verkauft hatte, das zu tun, was böse ist in den Augen Jahwes, den Jezabel, sein Weib aufreizte.“ Der Vers redet offenbar von einem anderen König, der mit Achab verglichen wird, den aber Achab an Schlechtigkeit übertroffen hat²⁾. In der Tat lesen wir einen ganz ähnlichen Gedanken II, 3, 2 von Joram, dem Sohne Achabs: „und er tat das, was böse war in den Augen Jahwes: nur war er nicht wie sein Vater und seine Mutter.“ Diesen Gedanken hat der Verfasser in I, 21, 25 benutzt, um die Schlechtigkeit des Achab so recht zu beleuchten. Den Zusatz „der sich verkauft hatte u. s. w.“ hat er aus seiner Vorlage V. 20 übernommen³⁾. Dann wird aber V. 26 auch noch auf Joram gehen und nicht auf Achab.

Zweifelhaft sind schliesslich die Verse 27—29 (Busse des Achab und Milderung seiner Strafe). Sie passen nämlich nicht sowohl zu der eigentlichen Strafandrohung V. 19, sondern mehr zu dem eingeschobenen Teile. Die Drohung von seiten Gottes hatte gelautet: „Da wo die Hunde Nabots Blut leckten, sollen sie auch dein Blut lecken“ (V. 19). Auf die Busse, die Achab tut, folgt aber die Milderung: „Ich will das Unheil nicht in seinen Tagen über sein Haus kommen lassen, sondern erst in den Tagen seines Sohnes“. Das entspricht garnicht dem V. 19; denn wie können die Hunde

¹⁾ קהל nach II, 9, 10; vgl. Klostermann in Strack-Zöckler A. III. S. 385. Nach Kl. ist V. 23 „eine zwischen V. 24 und 22 störend eingerückte Marginalglosse, welche der vergessenen Jezabel gedacht wissen will“ (a. a. O.)

²⁾ So auch LXX (Luc.): *πλὴν οὐκ ἦν ὡς Ἀχαάβ*. Cod. B. hat *πλὴν ματαίως Ἀχαάβ ὡς ἐπράθη*, Cod. A. *πλὴν ματαίως ἐπράθη Α., ὅς ἐπράθη*. Wahrscheinlich ist dies ein Versuch, die Stelle so zu verbessern, dass sie unmittelbar von Achab redet, und zwar nach V. 20: *διότι μάτην πέπρασαι*. Auf einen solchen Versuch ist auch zurückzuführen die L. A. der Vulg. non fuit alter talis sicut Achab, wobei die Einfügung von alter durch nichts begründet ist. Offenbar gilt hier der Grundsatz: *difficilior lectio praeferenda*.

³⁾ Vgl. Holzhey, a. a. O. S. 61.

das Blut Achabs lecken „in den Tagen seines Sohnes“? Vollständig entspricht es jedoch dem zugefügten V. 21: „Ich will Unheil über dich bringen“. Diese Strafe konnte sehr wohl verschoben werden. (Eigentümlicher Weise haben wir im M. T. V. 29 auch denselben Schreibfehler wie V. 21: מבי und מבי statt מביא und מביא). — Andererseits schliesst sich der Anfang von V. 27 („es geschah, als Achab diese Worte hörte“) schlecht an V. 26 an; denn was vorausgeht, ist eben keine Rede des Elias an Achab, sondern ein schriftstellerisches Urteil über ihn. Richtiger scheint der Text dieses Verses in der LXX zu sein, der noch einige Zusätze hat: *καὶ ὑπὲρ τοῦ λόγου ὡς κατενόγη Ἀχαὰβ ἀπὸ προσώπου . . .*, worauf sich dann V. 28 als Nachsatz anschliesst. Es werden also die Verse 27—29 aus einer anderen Quelle stammen, die da erzählt, dass Achab nach dem Verbrechen Reue an den Tag gelegt hat, auf grund deren Gott die Strafe gemildert hätte. Da nun Gott die Strafmilderung dem Elias mitteilt, so ist der Schluss berechtigt, dass Elias die Reue des Achab veranlasst hat. Somit stimmen inhaltlich die Verse 27—29 mit 17—20 überein. Die LXX behauptet auch schon in V. 16, dass Achab auf die Nachricht von dem Tode des Nabot *διέρρηξεν τὰ ἱμάτια ἑαυτοῦ καὶ περιεβάλετο σάκκον*. Darauf erst (*καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα*) sei er, wie M. T. auch hat, aufgestanden, um in den Weinberg des Nabot hinabzugehen und ihn in Besitz zu nehmen. Klostermann hält diesen Zusatz für echt¹⁾ und meint, ein Abschreiber des hebräischen Textes habe ihn ausgelassen. Allein das קי״י im M. T. entspricht dem V. 4, wo der König auf seinem Bette liegend geschildert wird, bez. der Aufforderung קום in V. 7 und 15. Ausserdem würde die Reue, die in diesem Falle Achab an den Tag gelegt hätte, nur eine scheinbare gewesen sein, und es wäre undenkbar, infolge einer solchen Reue Strafmilderung anzunehmen. Die LXX wird also in V. 16 den Zusatz *διέρρηξε κτλ.* genommen haben aus V. 27²⁾.

Aus der Hauptquelle wird also möglicherweise nur stammen V. 17—20. Diese Verse schliessen sich ungezwungen an 1—16 an. V. 21—26 ist aus anderen Stellen des Buches ergänzt, 27—29 stammt aus einer anderen Quelle. Dass der Bearbeiter unsere Stelle absichtlich geändert habe und dazu noch in ziemlich schwerfälliger Weise, ist nicht anzunehmen. Gerade hier hätte er Gelegenheit gehabt, wie er es schon getan, Elias in seiner ganzen Grösse zu zeigen. Er hat die Zusätze nur aus dem Grunde gemacht, weil seine Quelle versagte. Wir sind also berechtigt anzunehmen, dass er die Quellen treu wiedergibt und nichts zu gunsten seines Zweckes ändert. Unsere Stelle hat er offenbar bereits verstümmelt vorgefunden und die vorhandenen Lücken aus anderen Stellen möglichst ergänzt. Allerdings könnte man auch nach den wenigen ursprünglichen Versen sich ein ungefähres Bild von dem Vorgange machen. Dass 17—20 aber nicht zu der vorausgehenden Nabot-Geschichte gehören sollte, dafür liesse sich kein Grund anführen.

In welchem Verhältnis steht nun aber 21, 1—20 zu Kap. 17—19? Aus einem *argumentum e silentio* ist Kuenen³⁾ gegen die Annahme derselben Quelle, während Wellhausen⁴⁾ für Einheitlichkeit der Quellen eintritt. Für die letztere spricht in der Tat das plötzliche Erscheinen des Elias vor dem König auf Geheiss Jahwes gradeso wie in 17 und 18. Ferner erinnert das Verhalten des Achab an Kap. 18. Beidemale richtet Achab eine trotzige Frage an den plötzlich vor ihm stehenden Propheten, eine Frage, welche diesen als Störenfried hinstellen soll (18, 17: „Bist du es, der Israel verwüstet?“ — 21, 20: „Hast du mich gefunden, mein Feind?“) Beidemale weist Elias die Beschuldigung zurück und nimmt dabei ein Wort aus der Frage auf, welches er auf Achab

1) A. a. O. S. 384.

2) Ebenso hat sie am Schlusse von V. 19 aus 22, 38 den Zusatz *καὶ αἱ πόρται λούσονται ἐν τῷ αἵματι σου*.

3) Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments I, 2. Leipzig 1890, S. 77 f.

4) Prolegomena zur Geschichte Israels. 4. Aufl. Berlin 1895, S. 247.

anwendet (18, 18: „Nicht ich verwüste Israel, sondern du . . .“ — 21, 20: „Ich habe dich gefunden, weil du . . .“) Somit schliesst sich 21 ganz gut an 19 an¹⁾.

Bezüglich der Zeit der Abfassung von Kap. 21 gilt auch das zu 17—19 Gesagte. Erst längere Zeit, nachdem die beteiligten Personen bereits vom Schauplatz abgetreten sind, malt sich die Volksüberlieferung manches von dem aus, was wir hier lesen, sodass sie z. B. „ganz naiv berichtet, was König und Königin in ihrem Zimmer für sich allein geredet haben und was Jezabel an die Grossen Samarias geschrieben hat“²⁾.

Die bisher behandelten Abschnitte müssen noch in ihren Beziehungen zu Kap. 20 und 22 betrachtet werden. Zunächst hat man es auffällig gefunden, dass die beiden Kapitel von der gewaltigen Persönlichkeit unseres Propheten kein Wort sagen, und daraus den Schluss gezogen, dass die Kapp. 17—19. 21 bezüglich seiner Person übertreiben. So sagt Rösch: „Das Schweigen kann seinen Grund nur darin haben, das Elias zur Zeit Achabs zwar als Prophet gewirkt, aber bei weitem nicht das Prinzipat im Prophetentum gehabt habe, das ihm die Nachwelt zuerkannt hat“³⁾. Allein das Schweigen über Elias in den beiden Kapiteln wird darin seinen Grund haben, dass Elias zu jener Zeit garnicht am königlichen Hofe, nicht einmal in seiner Nähe weilte⁴⁾. Nach allem, was wir von Elias wissen, weilt er mehr in der Einsamkeit und tritt nur an die Öffentlichkeit, wenn Veranlassung dazu vorhanden ist. Es handelt sich z. B. 22, 7 darum, möglichst rasch einen Jahwe-Propheten herbeizurufen, weil die Könige von Juda und Israel auf eine Entscheidung gespannt sind. Darum fragt der König von Juda: „Ist hier sonst kein Prophet Jahwes, dass wir ihn befragen können?“ Da nennt Achab nur den Michaeas. Wäre Elias in der Nähe gewesen, so hätte man ihn sicherlich herbeigerufen. In Kap. 20 dagegen werden auch ein paar Propheten erwähnt, aber an ein „Prinzipat“ ist nicht zu denken.

Andere Widersprüche will Wellhausen feststellen. Die Verbreitung des Baalkultus, wie sie in den Elias-Geschichten geschildert werde, soll übertrieben sein; ebenso sei falsch die Angabe, dass alle Jahwe-Propheten ermordet seien mit Ausnahme des Elias⁵⁾. Allerdings werden, wie bereits hervorgehoben, in Kap. 20 einige Propheten erwähnt, und die vierhundert Propheten in Kap. 22 sind jedenfalls auch Jahwepropheten, wenn auch die meisten ihrem Amte wenig Ehre machen. Das würde in scheinbarem Widerspruch stehen mit 19, 10, wo Elias sagt: „Ich bin allein übrig.“ Jedoch abgesehen davon, dass dieser Ausruf mehr aus augenblicklicher Verzweiflung heraus erklärt werden muss⁶⁾, so spielte die in Kap. 22 erzählte Begebenheit im letzten Jahre des Achab, die in 20 erzählte drei Jahre früher, und da Achab 22 Jahre regierte⁷⁾, so können seit der Ermordung der Jahwe-Propheten durch Jezabel, die sicherlich in die Anfangsjahre seiner Regierung fällt, mindestens 15 Jahre verflossen sein, seit dem Gottesgericht auf dem Karmel mindestens 10—12 Jahre. Nach diesem Gericht muss es doch schliesslich einen Rückschlag gegeben haben, es werden neue Propheten aufgetaucht sein, ohne dass sie blutige Verfolgung zu befürchten brauchten — neben guten

1) Ebenso passt Kap. 20 zu 22, da in beiden Abschnitten von den politischen Unternehmungen Achabs gegen Syrien gehandelt wird.

2) Gunkel, a. a. O. S. 34. G. übertreibt nur, wenn er derartige Schilderungen gleich der „Sage“ zuschreibt.

3) Elias in „Studien und Kritiken“ 1892, S. 557.

4) Vgl. König, Einleitung in das A. T. Bonn 1893, S. 264.

5) A. a. O. S. 294 f. Ähnlich Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte. 2. Aufl. Freiburg 1899. S. 175: „Stark übertrieben ist alles, was sie von der Verfolgung der Jahwe-Religion durch Achab und Jezabel berichten . . . Es ist nicht wahr, dass er die Propheten Jahwes erwürgt und seine Altäre zerstört hätte.“

6) Vgl. Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte II. I. Leipzig 1897, S. 122.

7) Vgl. I. Kön. 16, 29.

natürlich auch minderwertige, wie Kap. 22 beweist.¹⁾ In der langen Zwischenzeit zwischen den Ereignissen in Kap. 19 und 20 konnte Elias Prophetenvereine genug gründen; darum hat Wellhausen gar keinen Grund zu sagen: „Die Prophetenvereine zu Bethel, Jericho und Gilgal haben ungestört fortbestanden.“²⁾ Die Berufung des Eliseus ist der Anfang jener Neugründungen. Eliseus ist der erste von den 7000, die ihre Kniee vor Baal nicht beugten, und dem sicherlich noch zahlreiche andere gefolgt sind. Darum ist es von Wellhausen ganz richtig gesagt, dass man in der „Gruppe volkstümlicher Erzählungen“ nichts von der religiösen Bewegung merke, die Israel innerlich zerrissen hätte, dass das ganze Volk durch die Syrerkriege in Anspruch genommen werde.³⁾ Selbstverständlich! Es war eben eine lange Zeit verflossen, und das Gericht auf dem Karmel muss schliesslich etwas gefruchtet haben. — Von „religiöser Bewegung“ merkt man übrigens auch nichts in dem zu den Elias-Geschichten zählenden Kap. 21; denn der Grund der Rüge an Achab ist nicht sein Götzendienst, sondern seine sittliche Verkommenheit. — Ganz wird natürlich der Baaldienst damals noch nicht ausgerottet worden sein, da es zu Jehus Zeiten noch den Baalstempel und verschiedene Götzenpropheten gibt.

Auch deshalb sollen die Elias-Geschichten unglaubwürdig sein, weil in den anderen Kapiteln „sich mehrfach die Hochachtung verrate, die Achab bei Freund und Feind genießt.“⁴⁾ Wellhausen übersieht jedoch, dass Elias selbst eine gewisse Hochachtung, ja sogar Ehrfurcht vor ihm bezeugt. Zwar tritt er ihm mehrfach entgegen als Abgesandter Gottes und redet ihm ins Gewissen; aber er erkennt ihn als König an. Nicht er bestellt das Volk Israel auf den Berg Karmel, sondern er veranlasst den König, dies zu tun. Auf dem Karmel macht er ihn aufmerksam auf den kommenden Regen und bittet ihn, er möge sich beeilen, um nicht von dem Regenschauer überrascht zu werden. Besonders wichtig ist aber der Umstand, dass er dem königlichen Wagen vorausseilt. „Auf göttlichen Antrieb lief er bei der Rückfahrt vor dem königlichen Wagen her, versah also trotz seines Alters und seiner Würde die Stelle eines Vorläufers, zum Beweise dafür, dass er den geringsten Dienst dem Könige zu leisten bereit, also nichts weniger als ein Aufrührer sei.“⁵⁾ Da haben wir also eine ganz ähnliche Hochschätzung des Achab wie in Kap. 20 und 22. Es ist also von Stade zu viel behauptet, wenn er von „blinder Parteinahme gegen das Königtum“ redet.⁶⁾ Nach Stade ist es auch auf die Tätigkeit der Propheten zurückzuführen, dass das Bild des Achab, den er für „einen klugen, billig denkenden, aufopfernden und edelmütigen Mann“ hält, „in der Erinnerung des Volkes sich ungünstig umgestaltete.“⁷⁾ Jedoch gibt er den an Nabot begangenen Justizmord ohne weiteres zu. Ist das aber ein Zeichen von Billigkeit, Aufopferung und Edelmut? Dass die Prophetenlegende dabei die Hauptschuld der Jezabel zuschreibt, soll den Charakter des Achab auch noch mehr beeinträchtigen⁸⁾ — sollte nicht das Umgekehrte eher zutreffen? Die Propheten brauchen also den Achab garnicht erst noch schlechter zu machen als er schon ist, und doch erkennt ihn Elias als seinen König an. Entschieden tritt Elias eigentlich erst gegen Achab auf nach der Er-

1) Vgl. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel. Leipzig, 1869, S. 177: „Dem Baal hatte er aber eine unheilbare Wunde beigebracht (durch das Gottesgericht); keck und öffentlich sich zu Jahwe bekennen konnte man fürder gefahrlos, und auftauchten als Propheten Jahwes neben einigen wahren Hunderte, die den Beruf nur vorgaben.“

2) A. a. O. S. 295.

3) A. a. O.

4) A. a. O.

5) v. Orelli in Herzogs Real-Encyclopädie V, S. 292.

6) Geschichte des Volkes Israel I. Berlin 1887, S. 522, A. 3.

7) A. a. O. S. 532.

8) A. a. O. S. 527, A. 1.

mordung des Nabot, und auch da verkündet er ihm auf seine Busse hin Verzeihung. Die schärfste Stelle ist 21, 25, welcher Vers jedoch, wie wir oben gesehen, nicht zu den eigentlichen Elias-Geschichten gehört, sondern dem Verfasser des Königsbuches zuzuschreiben ist.

Dass somit die Kap. 20 und 22 einer andern Quelle zuzuweisen sind, versteht sich nach dem Gesagten wohl von selbst, nicht jedoch lassen sich eigentliche Widersprüche zwischen ihnen und den Elias-Geschichten nachweisen.

Schliesslich wäre noch II, 9 zum Vergleich heranzuziehen. Dasselbst wird nämlich die Tötung Jorams, des Sohnes Achabs und der Jezabel, durch Jehu als Strafe für den Mord des Nabot hingestellt. Schon Thenius findet zwischen I, 21 und II, 9 „wesentliche Verschiedenheiten“; hier „geschichtliche Relation“, dort „freie Bearbeitung der Geschichte“.¹⁾ Sehen wir zu, ob diese Behauptung sich halten lässt.

Zunächst werden II, 9, 26 die Söhne Nabots erwähnt, die zusammen mit ihrem Vater ermordet sein sollten. Der Grund, weshalb hier die Ermordung der Söhne erwähnt wird, ist einleuchtend. Denn der getötete Joram ist der Sohn des Achab, und Jehu erinnert sich daran, dass dieser Tod noch die Strafe für den hier vollzogenen Mord an den Söhnen des Nabot sei. Um diese Strafe noch deutlicher hervortreten zu lassen, gibt er den Befehl, die Leiche auf den Acker des Nabot zu werfen. In I, 21 ist freilich nur von der Ermordung des Nabot die Rede, ohne dass Söhne überhaupt genannt werden; aber wenn Nabot Söhne hatte, so verstand es sich von selbst, dass auch diese sterben mussten, wenn eben Jezabel ihren Plan, dem Könige das Grundstück zu verschaffen, erreichen wollte. Sonst wären ja die Söhne als Erben aufgetreten. Wenn der Verfasser von I, 21 sie stillschweigend übergeht, so folgt daraus noch nicht, dass ein Widerspruch mit II, 9 vorhanden ist, sondern nur, dass II, 9 von einem anderen Schriftsteller verfasst sein dürfte. — Allerdings erwähnt auch die LXX zu 21, 27 einen Sohn Nabots: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἣ ἐπάταξεν Ἰεζάβελ Ναβουθαὶ τὸν Ἰεζραηλίτην καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ*²⁾ Aber es ist bereits oben die Wahrscheinlichkeit ausgesprochen, dass diese Stelle nicht zu dem ursprünglichen Kap. 21 gehört.

Jehu erwähnt bei dieser Gelegenheit einen „Ausspruch Jahwes“, der bei der Besitzergreifung von Nabots Grundstück durch Achab gefallen sein soll (V. 25). Da er gleich darauf (V. 36) von einem „Wort Jahwes durch Elias, den Thesbiter“ redet, welcher sich auf die Bestrafung der Jezabel bezieht, so wird er wohl auch die ersten Worte aus dem Munde des Elias gehört haben. Jehu erinnert sich ganz deutlich an diesen Spruch und ruft ihn seinem Begleiter Badaker ins Gedächtnis zurück.³⁾ Es wird also das Wort: „Fürwahr, das Blut Nabots und das Blut seiner Söhne habe ich gestern gesehen — Spruch Jahwes —, und ich werde dir vergelten auf diesem Acker — Spruch Jahwes“ (V. 26) tatsächlich von Elias gesprochen sein. Nun steht das aber keineswegs im Widerspruch mit I, 21, sondern bildet eine Ergänzung dazu. Bei der Begegnung mit Achab wird ein längeres Gespräch sich entsponnen haben, von welchem nur wenige Bruchstücke in I, 21 sich erhalten haben, die jetzt vermischt sind mit anderen Bestandteilen, da dem Bearbeiter hier seine Quelle versagt hat. Bei diesem Gespräch können ganz gut die obigen Worte gefallen sein, die dem Jehu so lebhaft im Gedächtniss blieben, dass er sie noch nach Jahren wusste. Dasselbe ist dann zu sagen von den Worten, die er darauf über Jezabel als von Elias gesprochen anführt: „Auf dem Acker von Jezrahel

¹⁾ A. a. O. S. 312.

²⁾ Lucian. — Hier steht nur der Singular *τὸν υἱόν*. In יָבִי konnte sehr leicht das ך ausfallen, sodass gelesen wurde יָבִי. Lässt man den Singular stehen, so hat man ebensowenig einen Grund, einen Gegensatz mit II, 9, 26 anzunehmen, wie es sich widerspricht, wenn Matthaeus (8, 28) zwei Besessene in Gerasa erwähnt, Lukas (5, 2) nur einen.

³⁾ Es ist gleich ob man in V. 25 יָבִי mit den Massoreten als Imperativ liest oder nach LXX (*μνημονεύω*) und Vulg. (*memini*) als Partizip.

sollen die Hunde das Fleisch der Jezabel fressen, und die Leiche Jezabels soll werden wie Dünger auf dem Felde¹⁾, auf dem Acker Jezrahels, so dass man nicht sagen kann: das ist Jezabel²⁾ (V. 37).

Nach II, 9, 25 ritten Jehu und Badaker hinter Achab her, als er den Acker in Besitz nehmen wollte. Auch das steht im Einklang mit I, 21; denn danach befand sich Achab bei der Freveltat gerade in Samaria (V. 15), und es ist doch sehr wahrscheinlich, dass er Begleiter zu Wagen oder zu Pferde bei sich hatte, als er von Samaria nach Jezrahel sich begab.

Endlich soll nach Wellhausen ein Widerspruch darin zu finden sein, dass es sich II, 9 „nicht um einen Weinberg, sondern um einen Acker Nabots handelt, der eine Strecke vor der Stadt lag“³⁾. Allein warum soll der כרם Nabots, nachdem Achab daraus nach seinem Plane einen Garten gemacht, nicht הלקת oder הלקת שדה genannt werden können?⁴⁾ Dass nach der zweiten Stelle das Ackerstück ausserhalb der Stadt lag, soll daraus folgen, dass die beiden Könige aus der Stadt Jezrahel heraus dem Jehu entgegenfuhren „und auf ihn bei dem Grundstück Nabots stiessen“ (V. 21), während es I, 21, 2 heisst: „dicht beim Schlosse des Achab“. Allein auch nach II, 9, 21 kann das Grundstück nicht weit von der Stadt entfernt gelegen haben, sondern in unmittelbarer Nähe. Denn in der Zeit, wo beide Könige ihren Wagen angespannt hatten (V. 21) und losgefahren waren, musste der wild jagende Jehu (V. 20) längst bis dicht an die Stadt herangekommen sein.

Dass ein anderer Standpunkt in II, 9 vertreten ist als in I, 21, lässt sich wohl nicht leugnen, aber Widersprüche sind nicht wahrzunehmen. Im Gegenteil, die einzelnen Angaben bestätigen, da sie aus einer andern Quelle stammen werden, nur das in I, 21 Gesagte.

Es bleiben nun noch zwei grössere Abschnitte aus dem zweiten Königsbuche zu besprechen übrig, zunächst Kap. 1. Hier handelt es sich um das Ende des Ochozias, des Sohnes und Nachfolgers Achabs, der in einer Krankheit den Baal von Ekron befragen lässt, worauf ihm Elias im Namen Jahwes seinen nahen Tod verkündet. Dabei werden noch zwei Abteilungen Soldaten, die ausgesandt sind, um den Propheten zu fangen, mit dem Tode bestraft, während die dritte Abteilung sich vor ihm demütigt. Während nach Clemen⁵⁾ sich dieses Kapitel weder in Sprache noch in Darstellung von den sonstigen Elias-Berichten unterscheidet, nehmen viele Kritiker hier eine neue Quelle an. — Sehen wir einmal zu. Dass V. 3 nicht Jahwe zu Elias redet, sondern ein Engel Jahwes, hat wohl nicht viel zu bedeuten, da wir auch schon I, 19 den Engel Jahwes kennen gelernt haben. Darum fehlt wahrscheinlich auch hier die sonst gebräuliche Formel, wenn Elias einen göttlichen Auftrag erhält: „Es erging das Wort Jahwes an ihn.“⁶⁾ König schliesst auf eine andere Quelle aus dem Umstande, dass in V. 3. 4. 8. 12 die kürzere Form des Namens אליה vorkommt „neben der in den anderen Stücken allein gebrauchten längeren Form אליהו“⁷⁾. Es kommt aber in diesem Kapitel neben dem viermaligen Elija eben so oft vor Elijjahu: V. 10. 13. 15. 17⁸⁾. Es ist danach anzunehmen, dass ursprünglich nur die eine Namensform vertreten war und dass die andere auf einem Versehen oder auf Flüchtigkeit im Schreiben beruht, zumal da in Verbindung mit

1) LXX (Luc.) ὡς τὸ θνησιμαῖον Ναβουθαὶ καὶ ὡς κοπριά.

2) LXX (Luc.) hat noch: καὶ οὐκ ἔσται ὁ λέγων οἴμοι.

3) A. a. O. S. 294.

4) Vgl. Thenius, a. a. O. S. 311: „Das Grundstück Nabots machte jetzt einen Teil der den Palast umgebenden Gartenanlagen aus“.

5) A. a. O. S. 27.

6) I, 17, 2. 8; 18, 1; 19, 9; 21, 17. 28; vgl. auch 18, 31; 12, 22; 13, 20; 16, 1.

7) A. a. O.

8) Ganz entsprechend heisst der Name des Königs einmal Achazja, V. 2 und einmal Achazjahu V. 18.

demselben Worte ענה in V. 10 die längere Form steht, in V. 12 die kürzere. Aber welches ist die ursprüngliche Form? Es ist eher anzunehmen, dass aus Flüchtigkeit ein ך wegfällt, als dass eins hinzugefügt wird. In V. 4 und 12 ist sogar der Grund des Wegfallens noch wahrzunehmen: das nächste Wort fängt mit einem ך an. Es ist also die kürzere Schreibung des Namens an sich noch kein Grund für das Vorhandensein einer anderen Quelle.

Kuenen rügt den „blutdürstigen Sinn“ der Erzählung und will daraus einen Widerspruch herstellen mit dem aus Buch I Bekannten¹⁾. Ähnlich Rösch: „Der mannhafte, rechtliche Gotteszeuge in I, 17—19 steht in einem zu grellen Gegensatz zu dem dämonischen Verderber in II, 1“²⁾. Allein Elias eifert für Jahwe, den Ochozias schmäählich verleugnet hat durch seine Gesandtschaft an den Fliegen-Baal. Die Soldaten, die so widerspenstig sind gegen die Beweise der Majestät Gottes, verdienen nach der strengen Anschauung des A. T. nichts anderes als den Tod, geradeso wie in I, 18 die Baalspropheten. Ja in I, 18 ist Elias eigentlich noch „blutdürstiger“, wenn man von neutestamentlichen Anschauungen ausgehen wollte³⁾. Der dritte Abgesandte dagegen, der sich demütigt, wird begnadigt, geradeso wie in I, 18 Abdias. Ebenso erinnert an jenes Kapitel die Herabrufung des Feuers vom Himmel. Noch einige Berührungspunkte! Wenn Ochozias Leute ausschickt, den Elias gefangen zu nehmen, so tut er etwas ähnliches wie dort Achab. Beide haben aber keinen Erfolg, bis Elias selbst auf Geheiss Gottes sich ihnen freiwillig naht. Die Boten des Ochozias treffen scheinbar zufällig auf Elias ebenso wie Abdias. Das „Obergemach“, von welchem Ochozias herabfällt (1, 2) erinnert an das Obergemach, in welchem Elias den toten Knaben erweckt (17, 19)⁴⁾. Der kranke König liegt auf einem Bette (מטה I, 4. 6. 16), ebenso der tote Knabe 17, 19. Vgl. noch das אשר בשמרן in 21, 18 und 1, 2 sowie das „stehe auf, gehe entgegen“ in 21, 17 und 1, 3.

Viele halten die ganze Erzählung uur für eine Nachbildung von I Sam. 19, 18 ff.⁵⁾. Die ganze Übereinstimmung lässt sich jedoch darauf zurückführen, dass hier wie dort dreimal Boten abgeschickt werden, die ihren Zweck nicht erreichen. Sonst sind ganz bedeutende Abweichungen vorhanden (Saul schickt dreimal hintereinander Männer, um den David zu holen, der sich bei Samuel aufhält. Jedesmal werden die Boten vom prophetischen Geiste angesteckt, sodass sie weissagen, und als schliesslich Saul selbst hingeht, ergoht es ihm genau so).

Anlass zu Bedenken könnte höchstens ein Umstand geben, den Kittel hervorhebt⁶⁾, nämlich die blosse Wiederholung der Worte von V. 3 f. in V. 16. Man sollte erwarten, dass Elias, als er an das Bett des Sterbenden geht, diesem etwas anderes zu sagen hat als das, was er ihm bereits durch die Boten hat mitteilen lassen. Man sieht auf diese Weise nicht recht den Zweck ein, weshalb er selbst noch zum Könige geht⁷⁾. Das allein genügt aber noch nicht, um den ganzen Abschnitt als minderwertig hinzustellen. Im übrigen sehen wir hier wieder den gewaltigen, tatkräftigen Mann, der nicht um Haares Breite abweicht von dem Wege, den Gott ihm vorgezeichnet hat. — Die schematische

¹⁾ A. a. O. S. 78.

²⁾ A. a. O. S. 554.

³⁾ Das ist natürlich nicht angebracht, und darum sagt Köhler ganz mit Recht: „Irrig ist auch die weit verbreitete Vorstellung, als ob der Herr Luk. 9, 54—56 das Verhalten des Elias wenigstens indirekt tadle“. Lehrbuch der bibl. Geschichte A. T.'s 2. Aufl. II, 2. Erlangen-Leipzig 1889, S. 111.

⁴⁾ Wahrscheinlich ist auch 17, 17 statt des sonderbaren בעלת הבית zu lesen בעלית הב.

⁵⁾ Vgl. u. a. Kittel, a. a. O. S. 181, Geschichte der Hebräer II. Gotha 1892, S. 184.

⁶⁾ Kommentar S. 181.

⁷⁾ Ob die Vermutung Klostermanns (a. a. O. S. 394), V. 16 sei die Verkürzung einer Unterredung des Königs mit Elias, richtig ist, möchte ich dahingestellt sein lassen.

Art und Weise der Darstellung freilich spricht wieder dafür, dass die Niederschrift erst geraume Zeit nach Elias erfolgt sein kann.

Schliesslich ist als Quelle für das Leben des Elias aus den Königsbüchern noch anzuführen II, 2, 1—18. Hier sehen wir, wie Elias mehrere Prophetenvereine zum letztenmale besucht, am Ufer des Jordan von Eliseus Abschied nimmt, ihn endgiltig zu seinem Nachfolger macht und dann auf feurigem Wagen zum Himmel aufsteigt. Der Abschnitt bildet schon die Einleitung zu den Eliseus-Geschichten, und darum nimmt beispielsweise Kittel hier wieder eine neue Quelle an. Als Grund dafür gibt er an: „Elias hat in Gilgal seinen festen Wohnsitz im Kreise der Prophetenschüler“¹⁾, während er sonst ohne festen Aufenthaltsort geschildert wird. Allein das erklärt sich einfach daraus, dass Elias erst später solche Genossenschaften gegründet hat. Übrigens ist in diesem Kapitel nicht einmal gesagt, dass er in Gilgal seinen festen Wohnsitz habe²⁾. Ja streng genommen ersehen wir aus der Stelle auch garnicht, dass es in Gilgal eine Niederlassung von Prophetenschülern gegeben habe wie in Bethel und Jericho. Es kann also auch hier ganz gut das frühere unstete Leben des Propheten vorausgesetzt sein.

Andererseits finden sich hier wiederum Berührungen mit den früheren Darstellungen. Eliseus ist bereits der Jünger des Elias: die Prophetenschüler nennen dem Eliseus gegenüber den Elias „deinen Herrn“ (V. 3. 5; vgl. I, 19, 21 und II, 3, 11). Der Mantel des Elias spielt hier wie I, 19 eine Rolle. Dort wirft er ihn dem Eliseus um und macht ihn dadurch zu seinem Diener und künftigen Nachfolger; hier teilt er mit ihm die Fluten und hinterlässt ihn dem Eliseus. Die „fünzig Prophetensöhne“, welche V. 16 ff. den Elias herbeiholen wollen und drei Tage nach ihm suchen, erinnern an die drei Abteilungen von je fünfzig Soldaten, welche ihn II, 1 fangen sollen. Das Suchen der Prophetensöhne ist vergeblich ebenso wie die Bemühungen der Soldaten, ihn zu fangen. In I, 18, 12 und II, 2, 16 ist der Gedanke zum Ausdruck gebracht, dass der „Geist Gottes“ den Elias manchmal irgendwo hinbringe (beidemale שָׁמַיִם), wo er schwer zu finden sei. Das Ende des Elias entspricht seinem blitzartigen Auftreten. Die Feuererscheinung bei der Himmelfahrt erinnert an das vom Himmel gesandte Feuer, das auf dem Karmel das Opfer verzehrte, an das Feuer, das auf dem Horeb der Gotteserscheinung vorausging, und an das Feuer, welches die Soldaten vernichtete. — Dann gibt es noch Wiederholungen von Aussprüchen bez. Sätzen kurz hintereinander, besonders in I, 19 und II, 1. 2, welche für Einheitlichkeit sprechen; z. B. 19, 5 und 7 dieselbe Rede des Engels an Elias; 19, 9 und 13: „Was tust du hier, Elias?“; 19, 10 und 14: „von Eifer bin ich entbrannt . . .“; 1, 9—13 die mehrfache Aussendung von 50 Mann; 1, 3. 6. 16 die Wiederholung der Strafandrohung an den kranken König; 2, 2. 4. 6 die Anhänglichkeit des Eliseus an seinen Meister stets mit denselben Worten geschildert; 2, 3 und 5: die Prophetensöhne haben bereits Kenntnis von der Wegnahme des Elias. — Die meisten der genannten Beispiele sind freilich zugleich Beweis, dass die Erzählung in bestimmte Formen hineingezwängt ist, und darum Kennzeichen einer späteren Abfassung.

Nach dem Gesagten nötigt uns nichts zu der Annahme, dass die 4 zusammenhängenden Eliasgeschichten I, 17—9, I, 21, II, 1 und II, 2, 1—18 verschiedenen Quellen zuzuweisen sind³⁾. Im Gegenteil, es sprechen manche Anhalts- und Berührungspunkte dafür, dass wenigstens der Hauptsache nach alles aus einer Quelle stammt⁴⁾. Ausgenommen wird nur die zweite Hälfte von I, 21

1) Geschichte II, 184 A. 2.

2) Dann ist wohl der Anfang weggelassen: wir erfahren nicht, wie Elias und Eliseus nach G. gekommen sind,

3) Kuenen nimmt sogar 4 Verfasser an a. a. O.

4) Die Frage, in welchem Verhältnis die Elias- zu den Eliseus-Geschichten stehen, ist hier offen gelassen. Vergl. jedoch Köhler, a. a. O. S. 82, wo er der Einheitlichkeit das Wort redet.

sein. Während V. 21—26 von dem Verfasser des Königsbuches zur Ergänzung seiner lückenhaften Quelle aus anderen Stellen zusammengesetzt ist, wird V. 27—29 einer neuen Quelle zuzuschreiben sein, und zwar wahrscheinlich derselben, aus welcher die Angaben über Elias in II, 9 stammen. — In den Kreis der Untersuchung mit hineingezogen ist das Verhältnis der Elias-Geschichten zu anderen Abschnitten der Königsbücher, besonders zu I, 20. 22 und I, 19. Es ergab sich da eine gewisse Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung, welche auf einen anderen Verfasser bez. auf andere Verfasser schliessen lässt, keineswegs jedoch Widersprüche, wie vielfach behauptet worden ist. Dadurch wächst natürlich die Glaubwürdigkeit der Quellen.

Von dem Auftreten des Elias bis zur Entstehung der Schrift über ihn ist eine geraume Zeit verflossen. Die Darstellung macht durchaus den Eindruck, als ob sie aus der Überlieferung des Volkes heraus, das sich naturgemäss viel mit dem grossen Manne beschäftigt hat, niedergeschrieben ist¹⁾.

Es wäre noch die Frage zu beantworten, ob der inspirierte Verfasser des Königsbuches unsere Quelle unmittelbar benutzt hat oder ob sie in seiner Hauptquelle, dem „Buch der Zeitgeschichte der Könige von Israel“, auf welches er 17mal hinweist, gestanden hat. (Der Verfasser dieser „Zeitgeschichte“ ist offenbar ein anderer als der Verfasser der Elias-Geschichte). Zur Lösung könnte herangezogen werden der Umstand, dass ein Verweis auf eine derartige prophetische Quelle nicht vorhanden ist. Freilich verweist der Verfasser auf jenes Buch nicht so sehr aus dem Grunde, um die Wahrheit seiner Aussagen zu bekräftigen, wie es ein Schriftsteller heutzutage tut, als um dem Leser, welcher weitere Belehrung sucht, den Ort anzugeben, wo er solche finden kann. Wären nun die Elias-Berichte aus der Quelle vollständig in unser Buch aufgenommen worden, so würde ein derartiger Hinweis ganz überflüssig sein. Es ist aber anzunehmen, dass in den Königsbüchern nicht alles über Elias gesagt ist, was in der Quelle stand. Der Leser muss sich tatsächlich manches über ihn ergänzen. Es wäre also, wenn der Verfasser des Königsbuches diese Quelle unmittelbar benutzt hätte, für ihn Grund vorhanden gewesen, dieselbe seinen Lesern zu nennen, damit sie Näheres über Elias erfahren könnten. Da er dies nun nicht tut, so könnte man den Schluss machen, dass ihm gar keine Sonderquelle für Elias vorgelegen hat, sondern dass er seine Kenntnis über ihn aus dem „Buch der Zeitgeschichte“ schöpfte, in welches die Elias-Geschichten bereits hineingearbeitet waren. In diesem Falle würde der Verfasser der „Zeitgeschichte“ die Kürzungen vorgenommen haben. Wenn dagegen der Verfasser des Königsbuches nichts von dem kürzte, was er über Elias vorfand, während er bei politischen Ereignissen Abstriche machte, so entspricht das ganz dem von ihm verfolgten Zweck, da ja seine Darstellung durchaus vom prophetischen Geiste getragen ist.

Allerdings ist dieser Schluss kein zwingender. Vielleicht kann er aber durch etwas anderes noch verstärkt werden. Die beiden israelitischen Könige nämlich, welche deutlich als Zeitgenossen des Elias gekennzeichnet werden, sind Achab und Ochozias. Bezüglich beider wird hingewiesen auf die „Zeitgeschichte“, auf Achab I, 22, 39 und auf Ochozias II, 1, 18: „Die übrigen Taten des Och., die er verrichtet hat, sind sie nicht geschrieben in das Buch der Zeitgeschichte der Könige von Israel?“ Was nun den Ochozias angeht, so scheint das, was der Verfasser dem „Buch der Zeitgeschichte“ entnommen hat, abgesehen von dem Abschnitt, in welchem Elias auftritt, und der bereits behandelt ist, sich auf ein Nichts zu beschränken. Es würde das zunächst I, 22, 52—54 sein; aber diese Verse gehören offenbar zu dem „Rahmen“, den der Verfasser des Königsbuches gemacht hat, d. h. zu den bei den einzelnen Königen ungefähr mit denselben Worten wiederkehrenden Angaben über Regierungszeit, religiöses Verhalten u. dgl.²⁾ Dann käme I, 1, 1, ein Vers jedoch, der keine

¹⁾ Näheres über diesen Punkt s. bei Holzhey, a. a. O. S. 29 f.

²⁾ Vgl. Holzhey, a. a. O. S. 56 ff.

„Tat“ des Ochozias bringt und eigentlich vor 3, 4 gehört. 1, 17 gehört bereits wieder zum „Rahmen“ Es bleibt also für den aus den Quellen entnommenen Bericht über Ochozias nur 1, 2—16, und das ist nichts anderes als ein Teil der Elias-Geschichten. Der Verfasser hätte also, wenn er die Elias-Quelle als besondere Quelle vor sich gehabt hätte, für das Leben des Ochozias aus der „Zeitgeschichte der Könige Israels“ nichts gebracht, und trotzdem weist er auf sie hin. Aus dem Verweise allein folgt nun freilich nach dem oben Bemerkten noch nicht, dass er etwas aus ihr entnommen haben muss; allein in allen übrigen Fällen wo er die Zeitgeschichte der Könige, sei es von Juda, sei es von Israel erwähnt, bringt er stets wenigstens eine Kleinigkeit aus dem Leben des betreffenden Königs aus dieser Quelle, und wäre sie noch so unbedeutend. In diesem einzigen Falle hätte er sich, wenn ihm die Elias-Geschichte als besonderes Buch vorlag, für das Leben eines Königs auf jene Hauptquelle berufen, ohne sie zu benutzen. Darum ist es wahrscheinlich, dass er V. 2—16 der Hauptquelle entnommen hat und es gewinnt der obige Schluss an Wahrscheinlichkeit; denn stand dieser Teil der Elias-Geschichten schon im „Buche der Zeitgeschichten“, dann muss dies auch von den anderen Abschnitten gesagt werden.

Vielleicht könnten wir also mit der Möglichkeit rechnen, dass die Elias-Geschichten von dem Verfasser des „Buches der Zeitgeschichte der Könige Israels“ in sein Werk aufgenommen und verarbeitet wurden und dass sie so der Verfasser des Königsbuches nur mittelbar als Quelle benutzt hat. Aber auch im anderen Falle bleibt es Tatsache, dass der Verfasser des Königsbuches sich für die Geschichte des grossen Propheten Elias einer schriftlichen Quelle bedient hat. Welche Folgerungen daraus für den inspirierten Charakter der behandelten Abschnitte zu ziehen sind, diese wichtige Frage entzieht sich dem Bereiche der vorliegenden Abhandlung, da die Untersuchung auf einer viel breiteren Grundlage aufgebaut werden müsste¹⁾.

¹⁾ Vgl. über diese Frage Peters, Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung. Paderborn 1905. S. 54 ff.

II. Vorlesungen.

A. Theologische Fakultät.

Dr. Joseph Kolberg, o. ö. Professor, z. Z. Dekan.

- I. Allgemeine Moraltheologie — Montag von 11—12 Uhr, Dienstag von 7—8 Uhr, Freitag von 11—12 Uhr, Sonnabend von 7—8 Uhr.
- II. Moraltheologische Übungen — Sonnabend von 9—10 Uhr.
- III. Kunstgeschichte der Renaissance — Montag von 9—10 Uhr.

Dr. Hugo Weiss, o. ö. Professor.

- I. Schluss des Johannesevangeliums und Brief des hl. Paulus an die Galater — 3 mal wöchentlich von 8—9 Uhr.
- II. Exegetische Repetitionen in noch zu bestimmender Stunde.

Dr. Anton Kranich, o. ö. Professor.

- I. Encyclopädie der Theologie — 1 mal wöchentlich in noch zu bestimmender Stunde.
- II. Apologetik — Montag und Sonnabend von 8—9 Uhr.
- III. Dogmatik: Die Lehre von der Gnade Christi und der Rechtfertigung des Sünders; Eschatologie und Fortsetzung der Sakramentenlehre — 5 mal von 10—11 Uhr.
- IV. Dogmatische Repetitionen und Übungen — 1 mal wöchentlich von 10—11 Uhr.

Dr. Hugo Koch, o. ö. Professor.

- I. Kirchengeschichte vom Ausgange des christlichen Altertums — 4 mal, Dienstag bis Freitag von 9—10 Uhr.
- II. Kirchengeschichtliche Übungen 1 mal Dienstag um 3 Uhr.

Dr. Julius Marquardt, o. Honorarprofessor.

Wird später ankündigen.

Dr. Alfons Schulz, ao. ö. Professor.

- I. Religiöse Altertümer der Hebräer — Dienstag und Donnerstag von 5—6 Uhr.
- II. Erklärung des Buches Job — Montag, Mittwoch und Freitag von 8—9 Uhr.
- III. Exegetische Wiederholungen — Dienstag von 6—7 Uhr.
- IV. Arabische Sprachlehre nebst Übungen — Donnerstag von 6—7 Uhr.

Dr. Bernhard Gigalski.

- I. Das Leben Jesu mit besonderer Berücksichtigung der neuen Irrtümer -- Dienstag und Freitag von 7—8 Uhr.
- II. Patrologie (Die Apologeten) und Übungen — Sonnabend von 11—12 Uhr.

B. Philosophische Fakultät.

Dr. Franz Niedenzu, o. Professor, z. Z. Dekan.

- I. Spezielle Botanik — Mittwoch, Donnerstag und Freitag von 8—9 Uhr.
- II. Botanische Exkursionen — Mittwoch nachmittag nach Verabredung.
- III. Experimentalphysik — Dienstag von 7—9 Uhr.

Dr. Wilhelm Weissbrodt, o. Professor, Geh. Reg.-Rat.

- I. Ausgewählte Oden Pindars — 1 mal wöchentlich von 9—10 Uhr.
- II. Vorchristliche griechische und lateinische Inschriften — 1 mal wöchentlich von 9—10 Uhr.
- III. Augustinus Bekenntnisse — 3 mal wöchentlich von 9—10 Uhr.

Dr. Victor Röhrich, o. Professor.

- I. Ermländische Geschichte — 3 mal wöchentlich von 11—12 Uhr.
- II. Allgemeine Geschichte seit 1815 — 2 mal wöchentlich von 11—12 Uhr.
- III. Paläographische Übungen — 1 mal wöchentlich von 11—12 Uhr.

Dr. Wladislaus Switalski, a. o. Professor.

- I. Logik, 1. Teil — Dienstag und Donnerstag von 10—11 Uhr.
- II. Psychologie — Montag, Mittwoch und Freitag von 10—11 Uhr.
- III. Philosophische Übungen (im Anschluss an die Metaphysik des Aristoteles) — Sonnabend von 10—11 Uhr.
- IV. Die Philosophie des hl. Augustinus (für Fortgeschrittenere) — einstündig.

Professor Martin Switalski, Lektor der polnischen Sprache.

- I. Grammatik, Formenlehre und Sprechübungen — Montag und Donnerstag von 7—8 Uhr.
- II. Pan Tadeusz von Mickiewicz, Fortsetzung — Mittwoch von 7—8 Uhr.

III. Preisaufgaben.

Die **theologische Fakultät** hatte für das Jahr 1905 folgende Preisfragen gestellt:

- I. Aus der staatlichen Stiftung: Die Christologie des Johannes Damascenus unter kurzer Berücksichtigung der vorausgehenden Entwicklung dieser Lehre.
- II. Aus der Scheil-Busseschen Stiftung: Die Busse bei Leo I.

Über die erste Aufgabe ist eine Arbeit eingegeben worden mit dem Motto:

„Und das Wort ist Fleisch geworden, ohne sich zu verwandeln, aus dem hl. Geiste und der heiligen, stets jungfräulichen Gottesgebärerin Maria. Joh. Damasc., De fide orthodoxa lib. III. c. 1.“

Die Arbeit zeugt von Fleiss und im allgemeinen von gutem Verständnis für die Christologie des grossen Damasceners wie auch für dessen Stellung zu den christologischen Streitigkeiten und Arbeiten der Vorzeit. Die wichtigere neuere einschlägige Literatur hat der Verfasser mit Recht zu Rate gezogen, doch hätte er wörtliche aus diesen Autoren entlehnte Stellen als Zitate kenntlich machen sollen. In der Hauptsache hat der Verfasser aber mit Geschick seine Aufgabe gelöst und wird des vollen Preises für würdig erklärt.

Nach Eröffnung der Schede ergab sich als Verfasser: **Andreas Barczewski**, stud. theol.

Auch über das zweite Thema ist eine Abhandlung eingereicht worden mit dem Motto:

„Qui seminant in lacrymis, in gaudio metent. Ps. 125, 5.“

Der Bearbeiter dieser Aufgabe hat an der Hand älterer und neuerer Literatur die einschlägigen Stellen bei Leo I. in Zusammenhang geprüft und aus ihnen ein Bild der Busse zur Zeit dieses Papstes zu gewinnen sowie seine Bedeutung für die Geschichte des Bussinstituts zu charakterisieren gesucht. Zwar zeigt die Arbeit im einzelnen sowohl hinsichtlich der methodisch-kritischen Untersuchung als auch der sprachlichen Darstellung nicht unbedeutende Mängel, im allgemeinen aber erscheint sie wegen des Fleisses und der richtigen Beleuchtung zahlreicher Punkte des Preises würdig.

Durch Eröffnung der Schede ergab sich als Verfasser: **Albert Gerra**, stud. theol.

Die **philosophische Fakultät** hatte das Thema gestellt:

Aus der staatlichen Stiftung: Quomodo S. Augustinus Academicos superaverit in libris „Contra Academicos“, „Soliloquia“, „De libero arbitrio“ explanetur. (Die Überwindung des Skeptizismus durch den hl. Augustinus auf Grund der Schriften: „Contra Academicos“, „Soliloquia“ und „De libero arbitrio“.)

Über dieses Thema ist keine Arbeit eingegangen.

Für das neue Jahr werden folgende Aufgaben zur Preisbewerbung gestellt:

Von der theologischen Fakultät:

- I. Aus der staatlichen Stiftung: Die Abhängigkeit der Kunst von der christlichen Moral.
- II. Aus der Scheil-Busseschen Stiftung: Die geschichtliche Entwicklung des Modus der Taufhandlung.

Von der philosophischen Fakultät:

wird das vorjährige Thema wiederholt; dasselbe lautet:

Die Überwindung des Skeptizismus durch den hl. Augustinus auf Grund der Schriften: „Contra Academicos“, „Soliloquia“ und „De libero arbitrio“.

Die Bearbeitungen können in deutscher oder lateinischer Sprache abgefasst werden und sind bis zum 1. Dezember 1906 beim Rektor in üblicher Weise einzureichen.

IV. Institute.

- I. Die **Bibliothek**, für die Studierenden Dienstag und Freitag von 1—3 Uhr geöffnet: Vorsteher **Prof. Dr. Niedenzu**.
 - II. Das **naturwissenschaftliche Kabinett**: Vorsteher **Prof. Dr. Niedenzu**.
 - III. Das **Antik-archäologische Kabinett**: Vorsteher **Prof. Dr. Weissbrodt**.
 - VI. Das **Christlich-archäologische Kabinett**: Vorsteher **Prof. Dr. Kolberg**.
 - V. Der **Botanische Garten**: Leiter **Prof. Dr. Niedenzu**.
 - VI. Die **Numismatische Sammlung**: Vorsteher **Prof. Dr. Weissbrodt** und **Prof. Dr. Röhrich**.
-

33824