Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 9 (1953)
Heft: 5

Artikel: Eschatologische Gottessprüche in den Elisa-Legenden
Autor: Reiser, Werner
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-879013

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

9. Jahrgang Heft 5 September/Oktober 1953

Eschatologische Gottessprüche in den Elisa-Legenden.

Ueber den legendenhaften Charakter der Elisa-Erzählungen muß seit den Untersuchungen von H. Gunkel [1] und H. Greßmann [2] nichts mehr gesagt werden. Dagegen verdient ein bestimmtes Element, das so nur in den Elisa-Erzählungen (bzw. Elia-Erzählungen, s. u. S. 325 f.) auftritt, besondere Beachtung. Gemeint sind die mit dem Botenspruch «So spricht Jahwe» eingeführten Gottesworte. Erst kürzlich bedauerte G. von Rad, daß sich das prophetische Amt derer im Kreis um Elisa «so selten im Wort, im Prophetenspruch ausspricht». [3] Immerhin macht er im Laufe seiner Darlegungen einige Prophetensprüche namhaft, und zwar solche, die sich aus der prophetischen Wirksamkeit im Bereich des (abgewandelten) heiligen Krieges verstehen lassen: 1. Kön. 22, 11; 20, 13 f. [4] Dazu kommen aus der literarischen Umgebung dieser Texte die Drohworte, die Elia in einer bestimmten Situation einem bestimmten Empfänger weiterzugeben hatte, an Ahab 1. Kön. 21, 19a. b bzw. 2. Kön. 9, 26a. b, an Ahasja 2. Kön. 1, 4. 6 [5], schließlich der konkrete Auftrag jenes Prophetenjüngers, der Jehu salbte 2. Kön. 9, 3. 6. 12. In all diesen Fällen handelt es sich um klare Ausrichtung des Gotteswortes an einen bestimmten Menschen, oder, um es ganz vorsichtig zu sagen, hier drückt sich das Verständnis vom Propheten als dem Verkündiger des konkreten Jahwewortes

[1] Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst I, Berlin 1922, RGG² V 49 ff., siehe auch W. Baumgartner RGG² V 41 f.

[2] Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, SATA² II, 1, Göttingen 1921.

[3] Der heilige Krieg im alten Israel, 1951, S. 53, ähnlich W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, Bern 1949, S. 304.

[4] A. a. O. S. 54.

[5] Man beachte, wie im letzten Vers des legendarischen Einschubs 9—16 der Botenspruch auch vor das Begründungswort gerückt ist.

an einen bestimmten Menschen aus. Das Jahwewort redet hier denn auch immer ein Du an.[6]

I.

Daneben[7] läßt sich nun aus den Elisalegenden eine Gruppe von besonderen Gottesworten erheben. Bisher standen und fielen sie mit der Legende, der sie einverleibt sind. Es lohnt sich aber, sie einmal gesondert vorzunehmen. Die Texte sind: 1. Kön. 17, 14; 2. Kön. 2, 21; 3, 16. 17; 4, 43; 7, 1. Nach vorn sind die Worte leicht abzugrenzen, da sie überall der Botenspruch «So spricht Jahwe» einleitet[8], sei es in seiner einfachsten oder um ein «denn» erweiterten Form. Das letztere trifft zu für 1. Kön. 17, 14[9]; 2. Kön. 3, 17; 4, 43. Schwieriger ist das Ende zu bestimmen. Klar ist die Abgrenzung in 2. Kön. 4, 43. Die Fortsetzung geht sogleich in den Erzählungsstil über, gehört also nicht mehr zum Gotteswort. Dieses lautet: «Essen und übriglassen» (werdet ihr).[10] Das ist ein einfaches Verheißungswort. Ebenso wird das Wort 2. Kön. 2, 21b durch die nachfolgende Erzählung von der Erfüllung abgegrenzt. Wie ist das Perfekt wiederzugeben? Die präsentische Bedeutung legt sich von der ganzen Handlung her nahe[11], nimmt aber seine Auslegung vom Zusammenhang, demgegenüber das Wort erst einmal isoliert werden muß. Uebersetzen wir das pf. proph. nach seiner futurischen Bedeutung: «Ich werde dieses Wasser ge-

[6] Zu diesen Wortformen ist vor allem O. Plöger, Die Prophetengeschichten der Samuel- und Königsbücher, Diss. Greifswald 1937, zu vergleichen und da besonders der 2. Teil «Versuch einer Zusammenfassung der Prophetengeschichten in Erzählungsgattungen» S. 38 ff.

[7] Nicht berücksichtigt sind die deuteronomistischen Schöpfungen und Erweiterungen von Prophetensprüchen, siehe M. Noth, Ueberlieferungsgeschichtliche Studien, Schriften der KGG 18. Jahr, Geisteswiss. Klasse Heft 2, 1943, S. 122 ff.

[8] Diese Formen sind vor allem W. Erbt, Elia, Elisa, Jona, 1907 aufgefallen, der sie denn auch prompt zum Gegenstand heftiger Angriffe gemacht hat, S. 16 ff. pass. Siehe dagegen A. Jepsen, Nabi 1934, S. 131.

[9] Hier fügt MT zu Jahwe noch «Gott Israels» ein, vielleicht spielt der Zusammenhang hinein 17, 8 ff. Im Ausland muß der Gottesname näher bestimmt werden.

[10] Gesenius-Kautzsch[26] 1896 § 113 ee «für das Imperfekt in nachdrücklicher Zusage».

[11] Greßmann betont «hiermit mache ich ...» a. a. O. S. 288.

sund machen, von ihm wird nicht mehr Tod noch Fehlgeburt [12] ausgehen», so steht wieder eine Verheißung im Vordergrund.

Der Umfang des Orakels 2. Kön. 3, 16 ist deutlich bestimmt durch den Botenspruch in 17, der ein neues Gotteswort einführt. Welche Verse aber gehören zu diesem? Das Jahwewort des zweiten Spruches — ein Ichwort Jahwes fehlt — redet 17 die Betroffenen in der 2. Person an. Das tun die Verse 18 f. allerdings auch. Aber der Eingang von 18 «in den Augen Jahwes» verrät schon einen anderen Sprecher. Auch beginnt mit 18 ein neuer Gedankengang, Wasserwunder dort 17 — Sieg und Auswirkung des Sieges hier. 18 f. gehören also nicht mehr zum Orakel. Was ist zu 17b zu sagen? Inhaltlich paßt der Nachsatz gut zum Wassermotiv. Gegenüber der leichteren und gehobeneren Sprache von 17a wirkt er aber mit seinen gehäuften Suffixendungen ausgesprochen schwerfällig. Das ursprüngliche Gotteswort kommt mühe- und schadlos ohne ihn aus. Dabei mag offenbleiben, ob er aus der vorliegenden Komposition der Motive in Anlehnung an 9 [13] oder als allgemeines Interpretament eingedrungen ist.

Bei der Besprechung der zwei Orakel geht man am besten von dem zweimal determinierten «Bachtal» aus. Es spielt weder vorher noch nachher eine Rolle. 8 redet von der Wüste, 20 vom Land. Irgendwelche Anspielung auf die Lokalität oder wenigstens auf das Vorhandensein des Wadi müßte erwartet werden. Schon diese Wahrnehmung stimmt skeptisch gegenüber der üblichen Gleichsetzung des Wadis (der Orakel!) mit dem an der Grenze Moabs liegenden wadi el-Ḫesa. [14] Ebenso bleibt «geb»

[12] Die Uebersetzung folgt A. Klostermanns Vorschlag, maš·kolät zu lesen, Die Bücher Samuelis und der Könige 1887 z. St., ähnlich J. Montgomery, A critical and exegetical commentary on The Books of Kings in ICC, Edinburgh 1951 z. St.

Der Unterschied zwischen 19 und 21 bleibt am besten bestehen. Das Wort 21 meint die doppelte Schädlichkeit des Wassers. Zur Vorgeschichte des Stoffes 19 gehörten vermutlich Wasser und Land.

[13] Auch dann ist nicht nötig, statt miq·nekäm machanekäm zu lesen wie R. Kittel, HAT, Die Bücher der Könige, 1900, z. St. und Greßmann z. St. Zum Nebeneinander von «Schlachtvieh und Lasttieren» siehe L. Köhler, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, S. 561.

[14] O. Thenius, Die Bücher der Könige, 1873², z. St., I. Benzinger, Die Bücher der Könige, KHAT, 1899 z. St., Kittel a. a. O., Greßmann a. a. O., Montgomery a. a. O.

aus dem ersten Orakel isoliert. Das Motiv wirkt in keiner Weise nach, weder 20 noch 22 nehmen es auf, obwohl es hier durchaus angebracht wäre. Man könnte den hebräischen Erzählungsstil in Rechnung setzen, der die Ausführung eines Befehles nicht immer mitteilt. [15] Aber da 16 «geb» das Hauptthema des ganzen Orakels ist, befremdet das nachherige Stillschweigen. Sodann aber müßte erst geklärt werden, ob in 16 wirklich ein Befehl erteilt wird. [16] Die nachfolgende Wundererzählung scheint u. E. ohne die zwei Orakel auszukommen. [17] Lassen sich diese aus dem Zusammenhang herausheben, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie dafür ihrerseits zusammengehören. Dagegen spricht schon der neue Einsatz mit Hilfe des Botenspruches. Die imperativische Uebersetzung des ersten Orakels «man mache...» hat solche Zusammengehörigkeit allerdings immer wieder vorausgesetzt oder gefördert. Aber ihr zu folgen besteht kein Zwang, wenngleich schon die Septuaginta diesen Weg gegangen ist [18] und Josephus das Orakel mitsamt dem Botenspruch zu einem Befehl verwandelt hat. [19] Montgomery z. St. verweist richtig auf das Orakel 4, 43. Uebersetzen wir den inf. abs. wie in 4, 43 futurisch: «Man wird dieses Bachtal zu lauter Wassergruben machen (können)»! [20] Fällt in 16 der Imperativ, so fällt damit ein wichtiger Punkt für die Verbindung von 16 und 17. Die Versuche, das Wasserwunder natürlich zu erklären [21], welche die zwei Verse zusammengestellt lassen, mögen auf Grund der jetzigen Stellung der Verse zum Teil berechtigt sein. Für die ursprüngliche Stellung gelten sie nicht. Aber auch dann nur zum Teil. Die Erläuterungen gehen nämlich davon aus, daß noch heute «das Regenwasser sich unter

[15] W. Baumgartner, Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil, in Eucharisterion 1923, S. 146 f.

[16] Siehe sofort.

[17] Zur späteren Komposition s. u. II.

[18] ποιήσατε. Die andern Versionen s. bei Montgomery S. 365.

[19] προσέταξε... ὀρύξαι Ant. 9, 3, 1 ed. Niese II 1885.

[20] *geb* als Wassergrube s. L. Köhler, Lexikon s. v. Die zweite Angabe «Tümpel» empfiehlt sich bei unserer Stelle nicht. Enthält diese eine Verheißung, so wäre Tümpel ein mageres, enthielte sie einen Befehl, so ein unzutreffendes Wort.

[21] Josephus als erster in der Reihe Ant. 9, 3, 2. 3 ed. Niese II 1885, Kittel, Greßmann, S. Landersdorfer, Die Bücher der Könige in Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, Bonn, 1927, z. St.

der Oberfläche auf felsigem Untergrunde sammelt» und durch Anlegen von Gruben gewonnen wird.[22] Vers 20 denkt aber offensichtlich an eine andere Erklärung. Er interpretiert — in der jetzigen Komposition — das Orakel von 17 unabhängig von 16 und den dort vorausgesetzten Naturerscheinungen. Formale wie inhaltliche Gesichtspunkte gestatten demnach, 17a von 16 abzusetzen und als ein ursprünglich eigenes Jahweorakel aufzufassen. Das ki am Anfang des Botenspruches muß dann nicht die vermeintliche Weisung von 16 begründen. Es scheint vielmehr — wie 4, 43 und 1. Kön. 17, 14 — auf etwas anderes, Selbständiges zurückzugreifen, dessen man sich plötzlich wieder entsinnt. Der Rekurs auf ein altes Jahwewort läßt dessen Verheißung wieder lebendig werden. Denn eine Verheißung meint wohl der (ohne Bedenken futurisch zu lesende) Spruch: «Ihr werdet nicht Wind und werdet nicht Regen sehen, aber dieses Bachtal wird mit Wasser gefüllt sein.» Wir könnten demnach ein weiteres Verheißungswort registrieren. Dasselbe gilt auch für 16, wenn die futurische Auslegung zu Recht besteht:[23] «Man wird dieses Bachtal zu lauter Wassergruben machen (können).» Wir hätten dann die schöne Gegenüberstellung: Wadi (ausgetrocknetes?) — lauter Wassergruben, die gewiß einer zeitlichen Gegenüberstellung gleichgesetzt werden darf: jetzt Wadi — dann lauter Wassergruben. Als Entstehungsort beider Orakel müßte eine Gegend angenommen werden, die unter einer immerwährenden Trockenheit leidet.

Ueber den größeren Zusammenhang, in dem der Spruch 1. Kön. 17, 14 steht, braucht nicht besonders gehandelt zu werden. Die nötigen Hinweise hat H. Gunkel in seinem Elia-Büchlein gegeben.[24] Ein Oelwunder und eine Totenauferweckung, dazu die Verknüpfung der zwei Motive finden wir auch in den

---

[22] Greßmann a. a. O.

[23] Mit dieser Auslegung fällt die Möglichkeit, Vers 16 allenfalls für eine Weisung im Krieg zu halten (entspr. 1. Kön. 20, 14, siehe von Rad a. a. O. S. 54). Nach der Fortsetzung der Erzählung wäre dies nicht ausgeschlossen. Ausgefüllte und von der Sonne beschienene Wassergräben könnten zur Irreführung der Feinde dienen. Doch ist dies ein anderes Motiv als dasjenige des Wassermangels, wohl auch ein Wortspiel mit ādom-Edom (siehe Montgomery) und sprachlich von 16 nicht beeinflußt.

[24] Elias, Jahve und Baal, Religionsgeschichtliche Volksbücher, II. Reihe 8. Heft, 1906, S. 11, 37 f.

Elisalegenden 2. Kön. 4, 1—7. 8 ff. [25] Es kann höchstens gefragt werden, ob die zwei namenlosen, anekdotenhaften Geschichten [26] (Hölscher nennt sie Wanderlegenden [27]) gleichzeitig auf Elia und Elisa übertragen worden oder ob sie von Elisa zu Elia gewandert sind. [28] Da wir in den Elia-Sagen auch sonst Rückübertragungen von Elisa auf Elia wahrnehmen (der Triumph Elias 1. Kön. 18, 40, ferner 18, 41 ff.) [29], möchte man lieber das zweite vermuten. Im engern ist das Oelwunder mit der gottgewirkten Ernährung, die Elia zweimal widerfährt (am Bache Krith und bei der Frau zu Sarepta), verknüpft. [30] Das Motiv der wunderbaren Speisung hat hier die zwei Stoffe zusammengeschlossen. Die Frau und ihr Kind bekommen Anteil an der Speise, die Jahwe seinem Schützling bereitet.

Das einleitende ki der Botenformel scheint auch hier auf ein schon ergangenes Jahwewort Bezug zu nehmen. Was sagt dieses? 14b setzt dem Wunder eine bestimmte Frist «bis zu dem Tag, da Jahwe Regen auf die Erde gibt». In diesen Vers ragt die Komposition hinein, welche die Kapitel 17 und 18 in das Motiv der Dürre einspannt [31] (z. T. wörtliche Uebereinstimmung von 17, 14b und 18, 1). Verdächtig ist vor allem, daß im Jahwewort der Gottesname genannt wird. Umgekehrt haben wir keine Ursache, die Botenformel zu verdächtigen. [32] Hier wie an den andern Orten ist sie ja nicht einfach schranken- und gedankenlos eingesetzt worden, um irgendein Wort zu legitimieren, sondern im Gegenteil sehr zurückhaltend und nur aus berechtigten Gründen. So ist vielmehr 14b preiszugeben. Das empfiehlt sich auch vom Formalen aus. Es bleibt dann nämlich

[25] LXX kombiniert ebenfalls mit 2. Kön. 4, 1 ff., deshalb setzt sie statt des sg. «mein Sohn» dreimal den pl. 12b, 13b, 15. Der Plural ist nur aus 2. Kön. 4, 1—7 verständlich.

[26] J. Begrich, Die Paradieserzählung, ZAW 50, 1932, S. 95, wo noch genauere Angaben zur Widersprüchlichkeit der zwei Geschichten zu finden sind.

[27] Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922, S. 96.

[28] Am wenigsten empfiehlt sich die Annahme Benzingers z. St., in 1. Kön. 17, 8—16 die Vorlage für 2. Kön. 4, 1—7 zu sehen.

[29] Gunkel, Elias S. 38 f., Greßmann a. a. O. S. 264.

[30] Ein drittes Speisungswunder 1. Kön. 19, 6 f.

[31] Gunkel, Elias S. 8 ff., Greßmann a. a. O. S. 260 ff., A. Alt, Das Gottesurteil auf dem Karmel, Festschrift Georg Beer, 1935, S. 1 f.

[32] So Erbt, a. a. O. S. 16 Anm. 3 «feierliche Glosse».

ein Doppeldreier mit Parallelismus membrorum zurück: «Der Mehltopf wird nicht leer werden und der Oelkrug keinen Mangel haben.» Auch dieses Wort verheißt etwas.

In derselben Weise ist das Orakel des Gottesmannes 2. Kön. 7, 1 zu bestimmen. In eine Zeit- und Ortsangabe eingebettet, läßt es sich leicht herausheben. Vers 16 teilt die Erfüllung, natürlich ohne Zeit-, aber auch ohne Ortsangabe, mit. 18 wird das Orakel des Gottesmannes wiederholt, allerdings ist die Reihenfolge von solät und s^e^orim umgestellt. [33] Die Angaben folgen beide nach. Die adverbiellen Bestimmungen passen aber überhaupt nur zur jetzigen Geschichte und fallen mit ihr. Uebrig bleibt ein Doppelzweier [34] mit Parallelismus, Alliteration (und Reim?), es ist die Verheißung: «Ein Sea Grieß ein Schäqäl, und zwei Sea Gerste ein Schäqäl.» [35]

II.

Bevor wir den Inhalt der eruierten Gottessprüche näher ansehen, soll gefragt werden, wie sie sich zu den Legenden verhalten, in denen sie jetzt stehen. Nach formalen Gesichtspunkten lassen sie sich ziemlich leicht herausschälen. Wenn auch die sie umgebende Erzählung schon auf sie einwirkte (1. Kön. 17, 14; 2. Kön. 3, 17; 7, 1), ist doch beachtlich, daß dieser Einfluß nicht über einzelne Erweiterungen hinausging. Sinnentstellende Eingriffe fanden nicht statt. Die (meistens am Ende angebrachten) Ergänzungen wollten den Spruch nur in die nähere Situation, die sich aus der Erzählung ergab, einbetten. Also auch nach dieser Seite beweisen die Gottessprüche ihre Selbständigkeit. Ebenso gilt nun aber, daß sie sich sehr willig und kunstvoll in die Erzählung einfügen. Wie ist dann die Verbindung zustande gekommen? Für diesen (selbstverständlich vorliterarisch zu denkenden) Vorgang bieten sich drei Möglichkeiten an: 1. Legende und Gottesspruch, einst beide selbständig, sind nachträglich zusammengefügt worden. 2. Die Legende ist aus dem Orakel herausgesponnen worden. 3. Die

[33] Die andere Reihenfolge bedeutet um so weniger, als dieser Vers seinerseits schon zum Motiv des zweifelnden Adjutanten gehört, s. u. II.

[34] Für einen Teil der herausgearbeiteten Orakel hat schon G. Hölscher, Die Profeten, Leipzig 1914 die poetische Form betont, S. 151, Anm. 2.

[35] S. u. Anm. 46.

Tradenten der Orakel sind zugleich die Erzähler der Legenden gewesen, so daß bei Entstehung der letzteren jene mitbenützt wurden und so frühzeitig in die Erzählung hineinwuchsen. Eindeutige Lösungen wird man bei solch vorliterarischen Vorgängen allerdings nicht erwarten können.

Für die Erzählung 2. Kön. 2, 19—22 könnte man sich das Orakel am ehesten als hereingeholt denken. Die Sage verläuft auch ohne es einheitlich und klar: [36] 19. 20. 21a. 22a. Entweder ist dann 19bβ Angleichung oder 21bβ in das Orakel eingedrungen. Die erste Annahme scheint wahrscheinlicher, da die Geschichte durchgehends die «Heilung des Wassers» meint. Beantwortet ist freilich auch damit noch nicht, weshalb in 19bβ das Subjekt plötzlich wechselt. Ist die «unfruchtbare Gegend» ihrerseits ein eigenes Motiv, das durch das letzte Wort des Orakels angezogen wurde? Angleichung an die jetzige Verbindung ist natürlich auch 22b. Die Heilung des Wassers ist mit derjenigen der Koloquinten 4, 38—41 zu vergleichen. Dort arbeitet die Sage ohne ein Orakel.

Dagegen ist das Wunder der ausreichenden Brote 4, 42—44 wohl aus dem Orakel herausgesponnen worden. 43 und 44 enthalten das Orakel und dessen Erfüllung, während 42 die Vorbereitung dazu ist. [37] Der Rückverweis mit ki bestätigt die Vermutung. Am Anfang stand das Orakel.

Dasselbe gilt für den Spruch und den Abschnitt 1. Kön. 17, 11—16. Vers 12 ist von den Worten, die 14 eine Rolle spielen, durchsetzt. 13 steigert die Spannung, die Bereitwilligkeit der Frau wird auf die Probe gestellt 13b. Dafür stellt 14 durch die Verheißung die Mittel sicher. 15 und 16 erzählen das Wunder. So gewiß bei der Ausbildung der Erzählung sofort weitere Züge mit eingeflossen sind (s. o.), fällt doch die Geschlossenheit von Orakel und Abschnitt auf. Sie erklärt sich gut, wenn wir den Spruch als Vater der Legende annehmen.

Komplexer ist der Tatbestand 2. Kön. 3, 16. 17. Zuerst das

---

[36] Plöger a. a. O. S. 54: «... das Prophetenwort spielt nur eine sekundäre Rolle.»

[37] Als Vorbereitung wäre auch 4, 38 denkbar. Daß der «Gottesmann» von jemandem beschenkt wurde, mag eine echte Erinnerung sein, hat aber mit der nachfolgenden Geschichte an sich nichts zu tun. An Elisa hängt die Geschichte nicht, sonst wäre der «Gottesmann» nicht anonym.

zweite Orakel. Es fügt sich gut in das Motiv des Wassermangels und des -wunders: 3, 8—12. 17—20. Besonders im letzten Teil ist der Bogen zwischen Orakel und Kontext geschlagen. Die Ausweitung von 17b, dann 18. 19 und die Erfüllung 20 haben 17a zur Voraussetzung und wohl auch zum Ursprung. Dagegen gibt ki hier nicht wie 4, 43 und 1. Kön. 17, 14 die Begründung im Höhepunkt der Erzählung, sondern ist zur Interpretation von 16 verwendet. Ob 17a auch das Motiv des Wassermangels 8—12 geschaffen hat, ist fraglich. Es könnte ebensogut mit ihm verwachsen sein, da beide ein ähnliches Motiv behandeln. Der erste Spruch wirft — wie wir gesehen haben — im weitern keinen Schatten. Höchstens könnte er in der jetzigen Verbindung mit 22 als Kriegslist verstanden werden. Das von der Sonne beschienene Wasser sollte die Feinde täuschen. [38] In der Komposition ist 16 als Vorbereitung zu 17 auf den zweiten Spruch zugeordnet. Dann wären die Verse 16 und 17 ein Beispiel dafür, wie zwei ursprünglich selbständige Stücke zusammengetreten sind. Verlangt 16 einen Anschluß nach vorn? 11—15 fordern eine Fortsetzung, welche eine Antwort Jahwes auf die Not der drei Könige erwarten läßt. 11 bittet Josaphat um einen Jahwe-nabi, der Jahwe fragen darasch soll. [39] Um was? Ob der Kriegszug rechtmäßig ist (s. 1. Kön. 22, 5), Jahwe die drei Könige also nicht umkommen läßt, wie «der König von Israel» zweimal klagt? Oder ob auf irgendeine Weise Wasser zu finden ist? Der Zusammenhang denkt naturgemäß an das zweite. Aber darauf hinaus müßte das fromme Verhalten Josaphats nicht unbedingt laufen. Vermutlich wird aber so der Text überfragt. Die verschiedenerlei schwebenden Motive sind jetzt durch das Hauptmotiv des Wassermangels wenn auch nicht logisch, so doch bewußt zusammengehalten. Wir können höchstens annehmen, daß 16 in seinem früheren Stadium keiner weiteren Erzählung angeschlossen war. Wollten wir den Weg der zwei Sprüche grob skizzieren, sähe er wohl so aus: Im ersten Stadium ist 16 und 17 je ein selbständiges Orakel. In einem

---

[38] S. o. Anm. 22.

[39] Die Aehnlichkeit mit 1. Kön. 22, 5. 7 fällt sofort auf. Die Fragen scheinen typisch zu sein für den Josaphat des judäischen Erzählerkreises, in welchem «nordisraelitische nabi-Legenden nachgeahmt» worden sind (A. Jepsen, Nabi, 1934, S. 79) zum höheren Ruhm des Josaphat.

zweiten wird 17 in das medium einer Sage (Motiv: Wassermangel) eingetaucht und schafft sich dort einen Anhang 17b. 18 bis 20. Gleichzeitig wird auch 16 eingetaucht, nach vorn lose verknüpft, nach hinten (17) enger verbunden. Jetzt liest sich die Geschichte ziemlich nahtlos. — Aehnlich verwickelt liegen die Verhältnisse beim letzten Spruch 2. Kön. 7, 1. Der Vers gehört zum Legendenkranz 6, 24 bis 7, 20 mit dem Thema «Hungersnot in Samarien» (Greßmann). Das Thema birgt in sich eine Reihe einzelner Motive, die nach Szenen verteilt sind. Das erste 6, 25—30 ordnet sich in das Hauptthema ein, hat ihm wohl überhaupt das Leitmotiv gegeben. 31—33 bringt das wunderbare (Voraus)-Wissen *Elisas* [40], ursprünglich wohl gegenüber dem gedingten Mörder, dann gegenüber dem König (32b). Der ausgeschlossene Bote «redet noch mit ihnen»; da erscheint der König, dessen Eingangsworte merkwürdig zu seiner eben geäußerten Absicht passen. Dieser Elisa-Legende ist angeknüpft: 1. das Verheißungswort Jahwes 7, 1 [41]; 2. die Legende vom Gottesmann [42] und dem ungläubigen Adjutanten 7, 2. 16b—20 (bzw. 2. 16b—17b). [43] Sie bildet jetzt ihrerseits den Rahmen für 3. die Sage vom wunderbaren Beutezug 7, 3—16a.

Wie lose die Verbindung zwischen 2. und 3., aber auch zwischen 1. und 3. ist, zeigt sich daran, daß 7, 3—16 nirgends von Nahrungsmitteln, die dann plötzlich in großer Menge vorhanden sind, die Rede ist. [44] Die Beute besteht aus Kostbarkeiten 8 und Waffen 15. Natürlich enthält jedes militärische Lager eine bestimmte Menge an Lebensmitteln. Aber für unsern Fall müßte man soviel postulieren, daß sie mit dem himmlischen Ueberfluß 7, 2 konkurrieren könnte. [45] Zum Verhältnis von 2. und 3. ist

[40] Dasselbe Motiv 2. Kön. 6, 12; 5, 26; 8, 13.

[41] 7, 1 und 16 b erscheint «das Wort Jahwes». Ob sein Sprecher der Gottesmann oder Elisa ist, wird nicht ganz deutlich. Die Wiederholung 18—20 setzt den Gottesmann voraus.

[42] Die Lesart des MT «Gottesmann» wird durch 17b bestätigt.

[43] «Diese geflissentliche Rückkehr zu v. 17a beweist für die Einschiebung des dazwischen Liegenden.» Klostermann z. St.

[44] Landersdorfer macht m. W. als Einziger eine Bemerkung zu diesem sonst übersehenen Punkt, freilich eine harmonisierende, indem er «eine solche Menge von Getreide, daß sich die Weissagung des Elisäus auf das Wort erfüllte», im Lager finden läßt.

[45] Den Bedingungssatz «wenn auch Jahwe Oeffnungen am Himmel macht...» kann man nur dann als Regensverheißung erklären, wenn man

weiter zu bemerken, daß die Legende vom Gottesmann und dem ungläubigen Adjutanten im Aufbau des Ganzen leicht zu entbehren ist, die Verse 7, 1. 3—16 sind in sich geschlossen. Umgekehrt setzt diese Legende das Orakel voraus, indem sie auf es reagiert. Das bedeutet, daß sie eine Ausführung zum Verheißungswort ist. Wir haben also einen weitern Fall, in dem das Orakel die Legende aus sich entlassen hat. [46] Dagegen sind die übrigen Elemente des Legendenkranzes selbständig gewesen. Für den Weg des Orakels ist anzunehmen: im Legendenkranz ist nebst andern Motiven 7, 1 als ursprüngliches und selbständiges Orakel aufgenommen worden. Es hat sich mit verschiedenen einzelnen Elementen vereinigt oder — was angesichts der zentralen Stellung des Wortes plausibel ist — sie angezogen und hat seinerseits eine Legende geschaffen.

Zum Verhältnis von Orakel und Legenden, in denen sie stehen, läßt sich zusammenfassend sagen:

1. Ein bewußtes Zusammenschieben von Legende und Gottesspruch wurde nur in einem Fall 2. Kön. 2, 21 festgestellt.

2. Die Legende ist aus dem Orakel herausgesponnen worden. 1. Kön. 17, 14 → 11—16; 2. Kön. 4, 43 → 41—44; 7, 1 → 2. 17ab (—20); 3, 17 → 17b—20 (?).

3. Einzelne Orakel sind mit andern Motiven unter ein bestimmtes Thema gerückt und kunstvoll in ein neues Ganzes verflochten worden 1. Kön. 17, 14; 2. Kön. 3, 16. 17; 7, 1.

4. In keinem der Fälle erwies sich das Orakel von der Legende abhängig.

III.

Betrachten wir den Inhalt der herausgeschälten Sprüche, so ist eine innere Uebereinstimmung unverkennbar. Stellen wir sie kurz zusammen:

---

die Hungersnot statt von der Belagerung von einer gleichzeitigen Dürre ableitet (so Benzinger, Kittel z. St.). Sprachlich ist der Hinweis auf Gen. 7, 11 durchaus berechtigt, sachlich legt sich jedoch Ps. 78, 23 f. viel näher. Das Wunderbarste soll durch das Wunder, das auch der Adjutant annimmt, noch unterstrichen werden.

[46] Die Legende wäre kaum anderswo zu lokalisieren, wenn man etwa annehmen wollte, daß sie ursprünglich selbständig gewesen sei. Stimmt aber die Herleitung, so ist damit zugleich ein Argument gewonnen, daß der Sprecher des Orakels 7, 1 der «Gottesmann» ist; s. Anm. 40.

«Der Mehltopf wird nicht leer werden und der Oelkrug keinen Mangel haben.» 1. Kön. 17, 14.

«Man wird dieses Bachtal zu lauter Gruben machen (können).» 2. Kön. 3, 16.

«Ihr werdet nicht Wind und werdet nicht Regen sehen, aber dieses Bachtal wird von Wasser voll sein.» 3, 17.

«Man wird essen und noch übriglassen.» 4, 43.

«Ein Sea Grieß um ein Seqel, zwei Sea Gerste um ein Seqel.» 7, 1.

Alle Sprüche meinen eine dem Menschen zugute kommende Fülle, sei es des Getreides, des Oeles oder des Wassers. Man wird die Lebensmittel um einen geregelten Preis [47] erstehen können. Wir werden unbedingt im Auge behalten müsen, daß es bescheidene und keineswegs unmäßige Ansprüche sind, die befriedigt werden sollen. Einem kleinen alltäglichen Leben der untern sozialen Schichten des Landes und der Stadt [48] werden die elementaren Bedürfnisse umsichtig und auf die Dauer sichergestellt werden. [49] Nehmen wir noch das weitere Orakel 2. Kön. 2, 21 hinzu, so soll auch die gefährliche Quelle geheilt werden und das Leben sich frei entfalten und fortpflanzen können. Die Einfachheit der zu befriedigenden Ansprüche schließt nun allerdings nicht aus, daß die Einlösung des Versprechens schon leicht ins Wunderhafte hinübergleitet. Wenn so etwas Wirklichkeit werden soll, muß ihm etwas Neues vorangehen. Die in den Sprüchen laut werdende Vorstellung setzt eine besondere Zeit voraus. Man merkt den Orakeln das Wunderhafte und das Staunen, mit dem sie weitergegeben worden sind, an.

[47] Mehr wird man zum Preis nicht sagen dürfen. Er ist nach den meisten Auslegern niedrig nur gegenüber einer Teuerung. Dann müßte das Orakel zur Zeit irgendeiner Teuerung entstanden sein. Wann das geschehen ist, können wir auch anhand des Legendenkranzes 1. Kön. 6, 24 bis 7, 20 nicht entziffern. Dem reizvollen Vorschlag Klostermanns und Greßmanns, mea für sea zu lesen und damit einen unglaublich billigen Preis zu bekommen, der unserer These sehr zustatten käme, kann leider nicht gefolgt werden. Es ist nicht einzusehen, wie man den märchenhaften Preis hätte abschwächen sollen, ganz abgesehen von der Schwierigkeit, die Maßzahl ohne das Maß lesen zu müssen.

[48] Das Orakel 7, 1 scheint mit seiner Rechnungsart eher in den städtischen Bereich zu gehören.

[49] Zu dem bescheidenen Ideal s. auch H. Greßmann, Der Messias, 1929, S. 157 zu Jes. 7, 21 f.

Nicht zufällig hat man aus ihnen Wundergeschichten herausspinnen können. Mit anderen Worten, die Orakel weisen bescheiden, aber bestimmt auf eine Zeit hin, welche den gegenwärtigen Alltag übersteigen wird. Sie verheißen eine Heilszeit. Die Orakel sind eschatologische Orakel. Wir treffen solche Sprüche, die für die Zukunft Fülle verheißen, auch sonst im AT. Für die ältere Zeit muß nur an Am. 9, 13 (wieder aufgenommen Joel 4, 18), Hos. 2, 23—25; 14, 6 ff. erinnert werden:

«Siehe, Tage kommen, ist der Ausspruch Jahwes,
Da rückt der Pflüger an den Schnitter,
und der Kelterer an den Sämann.
Da triefen die Berge von Most,
und alle Hügel wollen zerfließen.» [50] Am. 9, 13.

Spätere Ableger derselben oder einer ähnlichen Vorstellung finden wir Jes. 32, 15b; 30, 23 ff., in einer Paränese zur Folge für den Gehorsam umgewandelt Lev. 26, 4 f. 10, für die nächste Zukunft in Aussicht gestellt Jes. 41, 17 ff., in die Neuschaffung des Volkes einbezogen Ez. 36, 29 f., dem Ueberrest des Volkes erneut und endgültig verheißen Sach. 8, 11 f., in der Bitte für den König erbeten Ps. 72, 16. Doch haben wir es hier nicht mit der Variation des Themas, sondern mit dessen Bestimmung in unseren Sprüchen zu tun. Die Parallelen bestätigen indessen hinlänglich den eschatologischen Charakter der Orakel.

Es wird nun auch begründet erscheinen, wenn oben an der Echtheit der Botensprüche festgehalten worden ist. Die Tradenten haben sie wohl ganz bewußt mit den Verheißungsworten weitergegeben.

IV.

Zum Schluß stellen sich zwei Fragen: 1. Wo ist für diese Orakel «der Sitz im Leben» zu suchen? 2. Was läßt sich aus ihrer nachmaligen Verwendung in den Propheten-Legenden schließen?

1. Die ältesten greifbaren Belege für die heils-eschatologische Vorstellung (besonders im naturhaften Sinn) finden wir

[50] Uebersetzung nach V. Maag, Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos, 1951, S. 61.

Am. 9, 13 und Hos. 2, 23—25; 14, 6 ff. [51] Da sie hier nun aber mit der sonstigen Verkündigung der Propheten in Widerspruch zu stehen scheinen, hat man sie entweder abgelehnt oder ihre Befremdlichkeit mit ihrem fremden, d. h. vorprophetischen Ursprung erklärt. So «erklärt sich das Vorkommen solcher Züge aus der Verwendung eschatologischen Stoffes mythologischer Art, es handelt sich im Grund um das Wiederkehren des Paradieses . . .» [52] «Aeltere volkstümliche Anschauungen haben auf das Zukunftsbild des Propheten eingewirkt.» [53] «Die Propheten haben die damals in Umlauf befindlichen Volksmünzen aufgegriffen.» [54] Können wir von diesen vorausgesetzten, aber nicht belegten volkstümlichen Heilserwartungen noch etwas Genaueres erfahren? Hier bieten sich nun die herausgelösten Jahweorakel an. Sie passen ausgezeichnet in das übrige Gemälde dieser auf die materiellen Segnungen gerichteten Zukunftserwartung. Aber was heißt «volkstümlich»? [55] Kann man den Anspruch der Botenformel, das folgende Wort als ein von Jahwe überkommenes Wort einzuführen, so leicht überhören? Wir müssen von der «volkstümlichen Anschauung», die ja ohne Zweifel die Worte sehr bald übernommen haben wird, zurückschreiten zum Ursprung des so gewichtig auftretenden Gottesspruches. Können wir ihn dann aber gattungsmäßig anderswo finden als im Jahweorakel eben eines Jahwepropheten? Wohl nicht. Wo aber ist der oder sind diese Jahwepropheten örtlich und zeitlich einzuordnen? [56] Die von der neueren Forschung nahegelegte Verbindung mit der «Kultprophetie» tönt sehr ein-

---

[51] Zur älteren Diskussion s. W. Baumgartner, Kennen Amos und Hosea eine Heils-Eschatologie?, 1913; zur neuesten V. Maag a. a. O. S. 247 ff.

[52] Baumgartner a. a. O. S. 26. [53] Ders. S. 55.

[54] H. Greßmann, Der Messias, S. 154; ähnlich E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, 1912, S. 149 ff.

[55] Was L. Köhler, Amos 1917, S. 42 vom Mythologischen sagt, gilt hier ebenso: «Man weiß auch nicht, wie weit dieses Mythologische Gemeingut aller Volksgenossen ist oder Sondergut eines kleinern und dann welches Kreises.»

[56] Es wird ratsam sein, vor weiteren Fragen die Mahnung B. Stades zu beachten: «Da uns über die Beschäftigung dieser Prophetenschulen kaum etwas berichtet wird — was auch nicht nöthig ist —, so sind diese Prophetenschulen bis in die neueste Zeit ein beliebtes Objekt zur Anknüpfung von Hypothesen . . . gewesen.» Geschichte des Volkes Israel, 1887, 1. Band S. 478 Anm. 2.

ladend.[57] Sind die an den verschiedenen Heiligtumsorten des Nordreiches beheimateten[58] Prophetengenossenschaften die Erzähler der Legenden[59], so sind sie sicher auch diejenigen der Sprüche. Und das wiederum läßt sich am besten verstehen, wenn sie am Heiligtum gleichsam an der Quelle solcher Orakel sitzen. Andererseits ist die völlig kultlose Atmosphäre der in Frage stehenden Prophetengeschichten einfach nicht durchzustreichen und mehr als verdächtig. Sollten Kultpropheten so ganz und gar profan[60], mit reiner Freude an der Legende geredet haben? Es ist kaum denkbar. Wenn sich aber die Verankerung in der «Kultprophetie» für unsern Fall nicht empfiehlt, wo ist dann der Ursprung der Sprüche zu suchen? Zwei Gesichtspunkte sind dann zu beachten, der religionsgeschichtliche und der soziale. G. von Rad hat in einem Aufsatz «Verheißenes Land und Jahwes Land»[61] vermutet, daß «in den emphatischen Schilderungen von Jahwes Segen für das Land» am ehesten kanaanäische Elemente mitschwingen. «Vor allem scheinen die Schilderungen eines fast paradiesischen Segens ... nicht ohne Anregungen seitens der kanaanäischen Naturreligion verfaßt zu sein.» Dieser Einfluß könnte gerade seit dem Synkretismus des 9. Jahrhunderts bei der Ausbildung der israelitischen Zukunftserwartung sehr wohl mitgewirkt haben. Er gälte auch dann, wenn frühzeitig im Namen Jahwes gegen ihn polemisiert worden sein sollte. Lehnte man eine direkte Abhängigkeit ab, könnte man ohne zu große Schwierigkeiten annehmen, daß auf demselben Boden Kanaans israelitische und nicht-israelitische Heilserwartungen selbständig gewachsen sind.[62] Nur wäre die

[57] S. die neueste Diskussion bei O. Plöger, Priester und Prophet, ZAW 63, 1951, S. 157 ff., für unseren Zusammenhang besonders S. 174 ff.

[58] Plöger a. a. O. S. 176, A. Bertholet, Kulturgeschichte Israels, 1919, S. 264 f., der allerdings eine andere Auslegung des Kultus gibt, als er in der heutigen Forschung über die Kultprophetie vertreten wird.

[59] Jepsen, Nabi, S. 80 f.

[60] Das in den Prophetenerzählungen dreimal vorkommende priesterliche Heilsorakel «fürchte dich nicht!» 1. Kön. 17, 13; 2. Kön. 6, 16; 19, 6 hat demgegenüber zu wenig Beweiskraft. Es ist in diesen Legenden ja auch schon in den profanen Bereich hinausgetreten, mit Ausnahme der Jesajalegende.

[61] ZDPV 66, 1943, S. 200.

[62] P. Volz' «besondere These, daß die Nabi-Bewegung» (sc. zur Zeit der Philisternot und der Syrernot) «der eigentliche Quellort des eschato-

israelitische rechtzeitig von der Prophetie übernommen worden. Das würde erklären, daß wir die Erwartung hier nur in der Form der Jahweorakel vorfinden.

Was die soziale Seite der Orakel betrifft, ist noch einmal an die bescheidenen Ansprüche, die befriedigt werden sollen, zu erinnern. Die Empfänger wie die Sprecher der Orakel scheinen demselben ärmlichen Stand, dessen Bedürfnisse bald zufriedengestellt sind, anzugehören. [63] Auch wenn berufsmäßig die Propheten nicht kleinbäuerlich genannt werden können, werden auf Grund derselben sozial niedrigen Stellung Verbindungen hinüber und herüber existiert haben. Jedenfalls ist ein gegenseitiges Verstehen der Notlage sicher anzunehmen. Auch die aus den Orakeln gewonnenen Legenden wissen, wo den armen Menschen der Schuh drückt. Als Entstehungsort der Sprüche würde sich demnach auch hier die Prophetengenossenschaft nahelegen.

Etwas leichter als die örtliche ist die zeitliche Einordnung der Orakel. Folgen wir den Angaben von Jepsen [64], so erreichen wir für die Abfassung auch der jüngern Elisageschichten — allerdings nicht der judäischen 2. Kön. 3 — die Mitte des 8. Jahrhunderts. Beginnt die Legendenbildung nach dem Tod Elisas (kurz nach 800), so wären für die Orakel, die z. T. diese Legenden ja erst schaffen, einige wenige Jahrzehnte zuzuzählen. Vorsichtiges Abwägen wird etwa im letzten Viertel des 9. Jahrhunderts stehenbleiben. Mehr als 70—90 Jahre wird man über Amos nicht zurückgehen können.

2. Die Jahwe-Orakel, die zur Zeit ihres Ursprunges und ihrer Selbständigkeit eschatologische Heilsworte waren, sind in den jetzigen Texten nur noch Bestandteile einer Prophetenlegende und haben ihren ehemaligen Sinn preisgeben müssen. Was ist diesem Umwandlungsprozeß zu entnehmen? Haben die Ueberlieferer der Sprüche deren einstigen Gehalt nicht mehr

---

logischen Glaubens war» (Der eschatologische Glaube im Alten Testament, 1935, S. 8), findet in diesen eschatologischen Orakeln, die weniger geschichtlich als naturhaft sind, keine Stütze. Dagegen weist der gleich zu behandelnde Spruch 1. Kön. 19, 18 mehr in den geschichtlichen Bereich.

[63] Jepsen a. a. O. S. 164 ff.

[64] A. a. O. S. 80, ähnlich E. Auerbach, Wüste und Gelobtes Land Bd. II, 1936, S. 63.

gekannt, so erledigt sich die Frage. Es wäre dann nur sehr merkwürdig, daß der so deutliche Sinn der Orakel so früh mißverstanden worden ist. Haben sie ihn aber gekannt, was bewog sie dann, ihn zu verändern? Unseres Erachtens kann dafür nur jene massive Anschauung der Prophetenjünger vom Prophetenmeister in Betracht kommen, die diesen auch sonst mit jeglicher Wundermacht ausstaffiert hat. Traute man ihm nachträglich alles zu, so stellte sich leicht auch der Gedanke ein, daß in ihm heilsvolle Zeit — wenn nicht gar angebrochen, so doch — gegenwärtig gewesen sei. Wellhausens Satz gilt m. m.: «Ihre ideale Bedeutung, wodurch sie mehr auf die Zukunft als auf die Gegenwart eingewirkt haben, ist ins Reale übersetzt worden.» [65] Ein im übrigen ja höchst seltsames Propheten- und Gottesmann-Ideal, verknüpft mit Elisa, hätte also zu der Aktualisierung der eschatologischen Orakel geführt. Die Beobachtung von A. Jeremias [66], daß die Legende von Elisa (und Elia) mit eschatologischen Farben gearbeitet hat, geht also nicht fehl. Nur wird man die Farben besser nicht aus der orientalischen Erlösererwartung beziehen.

Wir haben im AT für diesen Vorgang nicht viele Parallelen. Wenn wir von den umstrittenen eschatologischen Thronbesteigungspsalmen absehen, ist als exakte Analogie nur die wohl vordeuteronomistische [67] Schilderung der Regierungszeit Salomos 1. Kön. 4, 20; 5, 4 f. (vgl. mit Mi. 4, 4) zu nennen. [68] Ueber einen andern Propheten wird die gewaltige Behauptung, daß in ihm eschatologische Zeit gegenwärtig ist, nicht gemacht. [69] Dagegen haben sich solche Ueberlegungen der Urgemeinde aufgedrängt. In der synoptischen Erzählung der Speisungswunder

[65] Prolegomena zur Geschichte Israels, 1905[6], S. 291. Allerdings können wir für Elisa nicht einmal mehr dessen «ideale Bedeutung» ausfindig machen.

[66] Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 1930[4], S. 602.

[67] M. Noth a. a. O., S. 110 Anm. 4.

[68] Das altorientalische Königtum bediente sich ähnlicher Schilderungen, s. Greßmann AOT[2] S. 328: «Der König als Heilsbringer». Die Sumerer schildern die Regierungszeit des Königs als Segenszeit, J. J. Stamm, Kulturelle Leistungen der Sumerer und ihre Nachwirkung im alten Orient, ThZ 2/1946, S. 18 f.

[69] Oder darf man an Deuterojesaja denken? Vgl. S. Mowinckel, Der Knecht Jahwäs, 1921, S. 12 ff., J. Begrich, Studien zu Deuterojesaja, BWANT 4. Folge 26. Heft, 1938, S. 152 ff.

Jesu wird ein altes Element der eschatologischen Erwartung, das schon einmal bei Elisa 2. Kön. 4, 43 erfüllt gesehen wurde, aufs neue aktualisiert. [70] [71]

Göttingen. *Werner Reiser.*

Die Mystik Gregors von Nyssa in ihren geschichtlichen Zusammenhängen.

Vorbemerkung: Die Ungunst der Zeiten hat immer noch eine Drucklegung meines Werkes über «Gregor v. Nyssa als Mystiker» verhindert, das die Fortsetzung meiner Trilogie über die Frömmigkeit der alexandrinischen Theologen Philo (1938), Clemens (1952) und Origenes (1931) bilden soll. Nur ein kurzer Abschnitt erschien in der Biundo-Festschrift (1952, S. 9—16) unter dem Titel: «Die Ontologie Gregors von Nyssa in ihren Grundzügen». Im nachfolgenden möchte ich den Schluß des Buches veröffentlichen, wobei ich hoffe, daß er auch für sich genommen verständlich ist. Für alle Belege im einzelnen muß ich auf die Untersuchung selbst verweisen.

Es wird immer eine reizvolle Aufgabe sein, die Mystik Gregors in ihrer besonderen Formung zu studieren und zugleich

[70] R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1931², S. 245.

[71] Nur im Anhang sei noch auf 1. Kön. 19, 17. 18 hingewiesen. Während für den ersten Spruch «wer Hasaels Schwert entrinnt, den tötet Jehu, wer Jehus Schwert entrinnt, den tötet Elisa», 17, die zeitgeschichtliche Erklärung am meisten einleuchtet (der Spruch könnte an den politischen Einfluß Elisas anknüpfen, wenngleich er natürlich auch schon zu dessen Verherrlichung dient), kann 18a analog den oben behandelten Orakeln gedeutet werden. Zwar fehlt die Botenformel, dafür ergeht der Spruch — jetzt sekundär im Rahmen der Theophanie — in der 1. Pers., nämlich Jahwes. Bewährte sich oben die Berücksichtigung des Versmaßes, so auch hier. 18a ist ein Doppelzweier, dem gegenüber die prosaische Fassung 18b völlig absticht. Der Spruch: «Ich habe mir in Israel Siebentausend übriggelassen.» Zur Auslegung s. W. Müller, Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament, Diss. Leipzig 1939, S. 48: «Das Einzigartige liegt darin, daß der Rest von Gott verheißen wird.» Ohne weitere Umschreibung taucht in diesem Orakel der von Jahwe geschaffene Rest auf. 18b will nachträglich die 7000 genauer kennzeichnen. «Die Zahl zeigt, daß es sich auch hier schon um einen zuvor geprägten Begriff handelt, der auf die angewendet wird, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben.» Sellin a. a. O. S. 152.

Damit wird — wie oben die eschatologisch-naturhaften Orakel — ein eschatologisch-politisches Orakel in die gegenwärtige Geschichte aktualisiert.