

# Der Graben um den Altar des Elias. Eine Untersuchung über die kultische Überlieferung von I Kg 18, 29-38

Die eigenartige Überlieferung von dem Graben, den Elias um seinen Altar auf dem Karmel zog, hat der Erklärung bisher ungelöste Schwierigkeiten bereitet, sowohl was den Zweck dieses Grabens betrifft, wie auch die rätselhafte Angabe über seine Grösse<sup>1</sup>. Im Folgenden wird eine neue Lösung versucht aus einer Gesamtbetrachtung aller kultischen Einzelangaben, die uns die Erzählung von dem Opfer des Elias bietet.

Darum sei zunächst eine allgemeine Vorbemerkung eingefügt über die Ursprünglichkeit dieser Angaben innerhalb der Erzählung. Manche neuern Erklärer haben einen grössern Teil davon als ungeschichtliche Zusätze späterer Textbearbeiter erklärt<sup>2</sup>. Aber zwei allgemeine

<sup>1</sup> Vgl. die Kommentare zu den Büchern der Könige: C. FR. KEIL (*Bibl. Com. über d. AT.* hrsg. von Keil und Delitzsch) Lpzg 1865. A. KLOSTERMANN (*Kurzgef. Kom. z. AT.* hrsg. von Strack und Zöckler, A. III) 1887. J. BENZINGER (*Kurz. Hand-Com. z. AT.* hrsg. von K. Marti, A. IX) 1899. R. KITTEL (*Göttg. Handkom. z. AT.*, hrsg. von Nowack) 1900. H. GRESSMANN (*Die Schrift. d. AT. in Auswahl*, II, 1) Götting. 1910. A. ŠANDA (*Exeget. Handb. z. AT.* hrsg. von J. Nikel) Münster 1911. NIVARD SCHLÖGL (*Kurzgef. wissenschaftl. Kom. z. d. Hl. Schr. d. AT.*) Wien 1911. O. EISSFELDT (*Die Hl. Schrift d. AT.* hrsg. von E. Kautzsch) 1922. S. LANDERSDORFER (*die Hl. Schr. d. AT.* hrsg. von Feldmann und Herkenne, III, 2) Bonn 1927. JAMES A. MONTGOMERY (*The International Critical Commentary*) Edinburgh 1951. M. REHM (*Echterbibel*) Würzburg, 1956, 2-5. Ferner die Einzelstudien: H. GUNKEL, *Elias Jahwe und Baal*, Tübing. 1906. A. ALT, *Das Gottesurteil auf dem Karmel* (*Kl. Schriften*, II, 135-149) 1935. G. FOHRER, *Elia* (*Abhdlgn. z. Theol. d. A. u. NT.* hrsg. von Eichrodt und Cullmann, Nr. 31) Zürich 1957. *Études Carmélitaines* (35): *Élie le prophète*. I, 1956 (enthält pp. 53-83: *Le cycle d'Élie dans les livres des rois* (Übersetzung mit Anmerkungen von P. R. de VAUX) und pp. 93-115: *La geste d'Élie dans l'AT.* par JEAN STEINMANN).

<sup>2</sup> Zu V. 31-32a bemerkt EISSFELDT: «Der Zusatz erklärt sich daraus, dass ein Späterer an dem auf dem Karmel —ausserhalb Jerusalems— stehenden

Gesichtspunkte sprechen für ihre Echtheit. Zunächst weisen, wie die folgende Untersuchung im einzelnen zeigen wird, alle diese kultischen Angaben auf ein und denselben Überlieferungskreis hin und erweisen sich so von diesem gemeinsamen Ursprung her als zusammengehörige Einheit. Sodann stehen alle diese Einzelheiten im Dienst einer gemeinsamen Tendenz. Sie wollen nämlich das kultische Handeln des Elias in schärfsten Gegensatz stellen zu dem mit Sarkasmus gezeichneten Vorgehen der Baalspropheten, um so den Unterschied zwischen dem schlichten und erhabenen Brauch der überlieferten Jahweverehrung und den abstossenden Kultsitten des fremden Baaldienstes hervorzuheben. Wer dies beachtet, wird kaum geneigt sein, in den kultischen Angaben gelehrte Glossen späterer Textbearbeiter zu sehen, sondern sie vielmehr als sicher ursprüngliche Bestandteile der Erzählung betrachten, die erfüllt und geprägt sind von der leidenschaftlichen Spannung des Kampfes, den Elias am Karmel für Jahwe wider den fremden Baaldienst führte<sup>3</sup>. Damit haben wir aber zugleich die leitenden Gesichtspunkte gewonnen, von denen aus wir nun in der Reihenfolge des Textes die Einzelangaben zu untersuchen haben.

Zunächst verlegt der zum Opfer des Elias überleitende V. 29 dieses in «die Zeit, da die Minchäh dargebracht wird». Gemeint ist das tägliche Abendopfer. Zusammen mit dem entsprechenden Morgenopfer wird es Num 28, 6 als «das beständige Brandopfer (\*olat-tamid), das (schon) am Sinai dargebracht wurde», bezeichnet. Es galt als Kernstück des altisraelitischen Kultes (vgl. ausser Ex 29, 38-42; Num 28, 3-8 auch Dan 8, 11; 11, 31). Für den Erzähler ist darum die Zeit des Abendopfers keine blosse Zeitangabe<sup>4</sup>, sondern er will damit das

Altar Anstoss nahm. So hat er aus diesem lange dort stehenden und von Elias Gegnern zerstörten Altar einen von Elia nur zu diesem bestimmten Zweck erbauten Altar gemacht». Ähnlich auch BENZINGER, KITTEL, FOHRER und DE VAUX. Jedoch der Anstoss ist ja gar nicht beseitigt, da der Schluss von V. 30 stehen blieb. Im Zusammenhang damit konnte V. 31 nur als genauere Angabe über die Wiederherstellung verstanden werden. Nichts in V. 31 widerspricht dieser Deutung. Im Sinne des Erzählers war es wichtig, die Einzelheiten dieser Wiederherstellung eigens anzugeben, weil durch sie die besondere Bedeutung des Altars in der Situation des Elias deutlich wird. Vgl. auch die «Wiederherstellung» des entweihten Tempelaltars in 1 Makk 4, 44-47.

<sup>3</sup> Entgegen der gewöhnlichen Annahme, dass es sich um den aus politischen Gründen geduldeten Kult des Baal von Tyrus (Melgart) handle, vertritt ERSSFELDT mit beachtenswerten Gründen die Ansicht, dass der Ba'alšämēm, der «Himmelsherr», gemeint sei. Aus persönlicher innerer Bindung an diesen Gott, der die monarchische Spitze des phönikischen Pantheons darstellte, habe Jezabel seine Verehrung in Samaria nicht nur für sich festgehalten sondern auch propagiert; vgl. ZAW 1939 (57), 1-31: «Ba'alšämēm und Jahwe». Der erbitterte Kampf Elias gegen diesen Kult wird noch verständlicher, wenn es sich um eine Gottheit universalen Charakters handelte, die als Rivale gegen Jahwe auftrat.

<sup>4</sup> Nach Ex 29, 39; Num 28, 4 sollte das Abendopfer bën-hä'arbajim dargebracht werden; d. i. nach rabbinischer Überlieferung die Zeit, wann das

Opfer des Elias als eine Aktion bezeichnen, die sich einfügt in den Zusammenhang der am Sinai für ewige Zeiten begründeten und täglich im Namen des ganzen Volkes zu vollziehenden kultischen Verehrung Jahwes.

Auf den Zusammenhang des Eliasopfers mit der echten, in Israel überlieferten Gottesverehrung soll auch die Bemerkung hinweisen, dass Elias «den niedergerissenen Altar Jahwes wiederherstellte» (V. 30). Die Ursprünglichkeit dieser Notiz wird von den meisten neuern Kritikern anerkannt<sup>5</sup>. Aber von wem war dieser Jahwealtar auf dem Karmel errichtet worden, und wann war er zerstört worden? A. Alt nimmt an, David habe nach der Vereinigung der Reiche Juda und Israel einen Jahwealtar als Zeichen der Oberhoheit Israels über dieses noch zum grossen Teil von Kanaanäern bewohnte Gebiet errichtet, doch ohne die seit alters dort befindliche Kultstätte des Baal zu zerstören. Nach dem Auseinanderfall des davidischen Grossreiches sei im Karmelgebiet der kanaanäische Einfluss wieder so vorherrschend geworden, dass der Altar Jahwes «schliesslich in Trümmer fiel, da niemand nach ihm sah»<sup>6</sup>. Beide Annahmen Alts sind reine Vermutung, für die keinerlei positiver Anhaltspunkt in der atl. Überlieferung gegeben ist. Da der Altar ausdrücklich als «niedergerissen» (*hārūs*) bezeichnet wird, ist es richtiger diese Tatsache in Zusammenhang zu bringen mit der Klage des Elias vor Jahwe, dass «die Israeliten deinen Bund verlassen, deine Altäre niedergerissen und deine Propheten mit dem Schwerte getötet haben» (1 Kg 19, 14)<sup>7</sup>. Das Niederreißen der Altäre und die Tötung der Propheten steht in

---

Sinken der Sonne deutlich sichtbar wird, gegen 3 Uhr Nachmittags. Auch in 2 Kg 3, 20 ist die ähnliche Angabe «am Morgen, zur Zeit, da man die Mincha darbringt» nicht als gewöhnliche Zeitangabe gebraucht. Die betr. Erzählung ist in den Prophetengemeinschaften entstanden, und es entspricht der Redeweise ihrer kultisch orientierten Frömmigkeit, das Eintreten der göttlichen Hilfe mit der Zeit des Morgenopfers in Beziehung zu setzen. Und zwar geht diese kultische Orientierung eher auf den Kult des Bundeszeltens zurück als auf den Tempelkult in Jerusalem. Zu der «Hilfe am Morgen» vgl. J. ZIEGLER in *Nötscher-Festschrift*, S. 281-288.

<sup>5</sup> Nur MONTGOMERY meint, nach der ursprünglichen Erzählung habe am Karmel nur ein Altar des Baal gestanden, «and a striking point of the story is that Elijah chose Baals own ground to defy him» (p. 304).

<sup>6</sup> A. ALT, *Gottesurteil*, S. 141-143.

<sup>7</sup> FOHRER meint, die Verfolgung der Jahwepropheten und das Niederreißen von Jahwealtären gehöre zu den unhistorischen Elementen der Erzählung. Achab bekenne sich in den «jahwehaltigen» Namen seiner Kinder als Jahweverehrer, und auch «der Anspruch Jahwes auf alleinige Verehrung durch sein Volk Israel sei von Achab nicht in Frage gestellt worden» (S. 68). Dabei wird nicht der wesentliche Unterschied der religiösen Auffassung beider beachtet. Elias fordert die Verehrung Jahwes in Israel mit absoluter Ausschliesslichkeit und sieht in der Duldung des Baalkultes in Samaria einen Abfall von der grundlegenden Bundesforderung. Umgekehrt ist es verständlich, dass Achab die intransigente Prophetengruppe um Elias verfolgte, ohne sich

engem Zusammenhang. Die Prophetengemeinschaften, um die es sich hier handelt (vgl. 18, 4), standen seit ältester Zeit in enger Verbindung mit dem Kult und mit bestimmten Kultstätten<sup>8</sup>. Nehmen wir an, der Jahwealtar sei die Kultstätte einer Prophetengemeinschaft gewesen, die hinter Elias in seinem Kampf gegen die synkretistische Religionspolitik des Achab stand, so versteht man leicht, dass dieser Altar damals zerstört wurde; aber auch, dass Elias gerade diesen Altar als die Stätte für den Entscheidungskampf zwischen Jahwe und dem Baal wählte<sup>9</sup>. Sie galt ihm, im Gegensatz zu den ihrer Kultbilder wegen illegitimen königlichen Heiligtümern, als Stätte, an der die reine legitime Kultradtition der bildlosen Jahweverehrung gepflegt wurde. Mit der Wiederherstellung dieses Altars wollte er zugleich auch die Wiederherstellung der dort geübten reinen, von jeder Konzession an den Baalsdienst freien Jahweverehrung proklamieren.

Die Herkunft und die Besonderheit dieser Kultradtition wird in VV. 31-32 näher gekennzeichnet. Zunächst dadurch, dass Elias für den Wiederaufbau des zerstörten Altars zwölf Steine nimmt, entsprechend der Zahl der Stämme Israels. Ähnlich wie Ex 24, 4 und Jos 4, 4-24 ein Mal aus 12 Steinen als gemeinsames Denkmal aller Stämme des Bundesvolkes errichtet wird, soll hier auch der Altar, in dessen Steinen jeder der zwölf Stämme des Bundesvolkes symbolisch vertreten ist, als der Altar des Bundesvolkes Israel gekennzeichnet werden. Mit dieser ausdrücklichen Betonung der Zwölfzahl, d. h. der Vollzahl aller im Jahwebund geeinigten Stämme, greift Elias bewusst zurück hinter die illegitime Kultradtition an den königlichen Heiligtümern Nordisraels, die erst von Jeroboam nach der Zerreißung der Einheit des Zwölfstämmevolkes und im Widerspruch gegen die bildlose mosaische Kultradtition begründet worden war, und knüpft wieder an die allen zwölf Stämmen gemeinsame Tradition an, die bis an die Uranfänge des Gottesvolkes zurückreicht.

Dass der Erzähler die Handlungsweise des Elias wirklich in diesem Sinne versteht, geht ganz klar aus der auffallenden Ausdrucksweise hervor, die er gebraucht. Statt entsprechend dem feststehenden Sprachgebrauch von «der Zahl der Stämme (der Söhne) Israels» zu reden, gebraucht er hier die ganz vereinzelt dastehende Wendung «nach der

---

irgendwie gegen den Jahwekult als solchen oder gegen die konziliantern Prophetenkreise zu wenden.

<sup>8</sup> In *Prophet und Seher*, Trier, 1927, S. 22-35 habe ich auf diesen Zusammenhang hingewiesen, der von der neuern Forschung ziemlich allgemein anerkannt wird.

<sup>9</sup> Dass auch Achab den öffentlich gemachten Vorschlag des Elias annahm, das Volk und die Baalspropheten auf den Karmel einzuladen, ist leicht verständlich. In der herrschenden Not musste er nach jeder Aussicht greifen, ein Ende der Dürre herbeizuführen, wie sie der Vorschlag des Elias unter diesen Umständen bedeutete. Zur Annahme mochte ihn aber auch noch die Überlegung reizen, dass Elias sich ja im Falle eines Misslingens dem ent-

Zahl der Stämme der Söhne Jakobs»<sup>10</sup>. Er will damit verhüten, dass der Leser die gewöhnliche Bezeichnung der «Stämme Israels» gedankenlos hinnehme, ohne an ihre sakrale, bundesgeschichtliche Bedeutung zu denken, oder sie gar als bloss nationale Bezeichnung im nordisraelitischen Sinne verstehe. Wenn er darum hier so umständlich sagt, dass Elias die Steine wählte «nach der Zahl der Stämme der Söhne Jakobs, an den das Wort Jahwes ergangen ist: Israel soll dein Name sein»<sup>11</sup>, so ist dies nicht überflüssige Weitschweifigkeit, sondern er will seine Leser ausdrücklich daran erinnern: das Zwölfstämmevolk benennt sich nicht in der Weise, wie dies auch bei andern Stämmen üblich ist, nach dem natürlichen Namen seines Stammvaters, sondern nach dem bedeutungsvollen und heiligen Namen, den dieser in einer besondern Offenbarung von dem Bundesgott Jahwe empfangen hat.

Zweimal wird die Verleihung dieses Namens berichtet. Nach Gen 32, 29 ist er für Jakob die Zusammenfassung und das Unterpfand des Segens, den er der nächtlichen Erscheinung vor seinem Zusammentreffen mit Esau im Kampfe abgerungen hat, und er wird dort dahin gedeutet, dass Jakob unter diesen Namen über alle Mächte siegen wird, die sich ihm hindernd in den Weg stellen. In Gen 35, 10 wird die Verleihung direkt in bundesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt. Jakob zieht «mit seinem ganzen Hause» nach Bethel, um das Gelübde zu erfüllen, das er dort auf seiner Flucht vor Esau gemacht hatte: «Wenn ich wohlbehalten in mein Vaterhaus zurückkehre, so soll Jahwe mein Gott sein» (Gen 28, 21). Er löst es ein mit einem feierlichen religiösen Akt, der sein Bekenntnis zu Jahwe als seinem einzigen Gott zu einer feierlichen, sein Haus für immer bindenden Verpflichtung, also zu einem *Bunde*, machen soll. Wie Josue vor der Bundesschliessung von Sichem (Jos 24, 14), hat er vorher seine Leute «alle fremden Götter fortschaffen» lassen, und wie Moses vor der Bundesschliessung am Sinai (Ex 19, 10) hat er sie aufgefordert, «sich kultisch zu reinigen und andere Kleider anzuziehen» (Gen 35, 2-4). Wie Abraham bei dem Bunde, den Gott nach Gen 17, 4-8 mit ihm schloss, wird auch Jakob einer besondern Gottesoffenbarung gewürdigt, erhält darin die Bestätigung der Bundesverheissung, die

---

räuschten Zorn des ganzen Volkes aussetzte und dann ohne Schutz in seine Macht gegeben wäre.

<sup>10</sup> Die Bezeichnung fällt besonders auf im Vergleich mit den ähnlichen Stellen Ex 24, 4; Jos 4, 5.8. Nur ein einziges Mal begegnen uns «die Stämme Jakobs» (Is 49, 6), dort veranlasst durch notwendigen Wechsel im Ausdruck mit den parallel dazu genannten «Geretteten Israels».

<sup>11</sup> Weil der Schluss von V. 31 wörtliches Zitat aus dem Priesterkodex (Gen 35, 10) sei, meinen BENZINGER, GUNKEL und GRESSMANN, müsse dieser Vers «ein sehr junger Zusatz» (GRESSMANN) sein. Jedoch heute wird anerkannt, dass die Priesterschrift teilweise sehr alte Überlieferungen enthält. Darum konnte der Eliaserzähler eine solche Überlieferung schon zitieren lange, ehe

schon an Abraham ergangen war, und empfängt auch wie Abram (Gen 17, 5) einem Bundesnamen, eben den Namen Israel. Wie für Jakob selbst, so ist auch für seine Nachkommen, die «Söhne Israels», dieser Name keine gewöhnliche Volksbezeichnung sondern der sakrale Name des Zwölfstämmevolkes, mit dem Jahwe am Sinai den Bund schloss als Erfüllung und Vollendung des Bundes, den er bereits mit ihren Vätern geschlossen hatte. So zeigt die genaue Untersuchung der Motive des V. 31, dass er keine schriftgelehrte Glosse sondern lebendige Milieuschilderung ist, die den Elias als Vorkämpfer der altisraelitischen Bundestradiation gegenüber dem Baalskult zeigt und in ihrem eigentümlichen Wortlaut aus der Spannung dieses Kampfes geprägt ist.

Können auch die Angaben des V. 32 aus der Kultradiation des Israelbundes erklärt werden? Der aus schnell aufgelesenen unbehauenen Steinen aufgebaute Altar entspricht dem alten Altargesetz Ex 20, 25, das in unmittelbarem Zusammenhang mit der Bundesschliessung am Sinai überliefert ist. Aber der Graben, den Elias um diesen Altar zieht, scheint doch auf den ersten Blick eine Besonderheit zu sein, da nirgendwo sonst in der atl. Überlieferung von einem Graben um den Altar die Rede ist. Daher hat die bisherige Erklärung gemeint, seinen Zweck und seine Bedeutung aus der besondern Situation des Elias opfers erklären zu müssen. Dabei geriet man schon sogleich in Schwierigkeit bei der Frage, wie er angelegt war, und wie die eigentümliche Massangabe für seine Grösse zu verstehen sei. A. Šanda wollte sie übersetzen: «des Inhalts von zwei Sea Korn» und sie dahin verstehen: «Der Graben war demnach nur so gross, dass man ihn durch Hineinschütten von zwei Sea Korn (26 l.) hätte auffüllen können, also eine Rinne von mässigen Dimensionen, dazu bestimmt, das vom Altar herabfliessende Wasser zu sammeln» (S. 438)<sup>12</sup>. Dagegen ist zu sagen, dass nach V. 35 das Wasser vom Altar nicht in den Graben floss, sondern dieser durch eine besondere Aktion eigens gefüllt wurde<sup>13</sup>. Ferner wäre die Angabe von «zwei sea Korn» als Bezeichnung für den Rauminhalt eines Grabens doch wohl sehr gekünstelt und fernliegend. Noch weniger wahrscheinlich klingt auch die andere Deutung, der Erzähler benutze das seinen Lesern bekannte Hohlmass eines «Doppelsea», um die Breite und Tiefe des Grabens anzugeben. Dieser sei so breit und tief gewesen, dass man jenes Hohlmass habe hineinstellen können<sup>14</sup>.

die Sammlung dieser Überlieferungen in der Priesterschrift abgeschlossen wurde.

<sup>12</sup> Ähnlich LANDERSDORFER, REHM, DE VAUX und STEINMANN.

<sup>13</sup> SCHLÖGL übersetzt mit Textänderung V. 35: «dass das Wasser um den Altar floss und den Graben füllte». Hätte der Text ursprünglich so gelautet, so wäre unbegreiflich, wie der jetzige Text entstehen konnte.

<sup>14</sup> So A. KLOSTERMANN, MONTGOMERY nennt diese Auffassung «a reasonable suggestion».

Andere Exegeten haben mit Recht, im Anschluss an jüdische Erklärern (Kimchi und Raschi) darauf hingewiesen, dass der Ausdruck: *bēt-šā'tajim zēra'* in der Mischnah<sup>15</sup> als stehendes Feldflächenmass vorkommt. Er bezeichnet ein Feld von der Grösse, dass man zwei Sea Saatkorn darauf säen kann. Dementsprechend erklärt J. Benzinger: «Um den Altar her kommt ein Graben, der den Raum von ungefähr zwei Sea Aussaat einnimmt» (S. 110). Er meint wohl, eine Fläche so gross, dass man zwei Sea Korn darauf säen könnte, sei die Grundfläche dieses unmittelbar um den Altar herum aufgeworfenen Grabens gewesen. Gegen diese Deutung kann man dann freilich mit Recht einwenden: «Wozu sollte ein so gewaltiger Graben, der so viel Fläche weggenommen hätte, dienen?»<sup>16</sup>. Die Antwort, man habe es hier eben nicht mit wirklichkeitsgetreuer Darstellung zu tun, sondern ein späterer Textbearbeiter habe sich in seinem Bestreben, das Wunder zu vergrössern, gar nicht um die Frage gekümmert, wie man einen so grossen Graben überhaupt habe herstellen und ihn mit Wasser füllen können, ist gewiss keine überzeugende Lösung der Schwierigkeit<sup>17</sup>. Denn wie sollte ein späterer Bearbeiter, der den Text glossierend erweiterte, überhaupt auf die Einfügung eines Grabens um den Altar verfallen sein, für den es sonst in der ganzen atl. Überlieferung kein Beispiel gibt? Dieser Zug muss also unbedingt zur ursprünglichen Erzählung gehören. Dann muss aber auch die damit verbundene Massangabe sinnvoll zu verstehen sein.

Eine Möglichkeit dafür ergibt sich auch, wenn man die Gegebenheiten des Textes alle beachtet und in richtigen Zusammenhang bringt. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass nach V. 35 das Wasser vom Altare nicht in den Graben floss, sondern dieser eigens mit Wasser gefüllt wurde. Diese Angabe, die von den Erklärern kaum beachtet wird, zeigt klar, dass der Graben nicht, wie es die bisherige Erklärung allgemein annahm unmittelbar um den Altar herum lief, sodass er dessen Sockel berührt hätte. Vielmehr legt die Ausdrucksweise: «und er machte einen Graben (so gross) wie die Fläche von zwei Sea Aussaat rings um den Altar herum», die Auffassung nahe, dass die von diesem Graben rings um den Altar herum abgegrenzte und umschlossene Fläche die angegebene Grösse hatte<sup>18</sup>. Über die Grösse des Gra-

<sup>15</sup> Im *Seder Mō'ēd*, Traktat *'Brūbīn*, II, 3 und noch an andern Stellen.

<sup>16</sup> SANDA, S. 438.

<sup>17</sup> GUNKEL (S. 18 f.) und GRESSMANN (S. 259 f.) betrachten nicht nur V. 31-32a sondern auch noch 32b-35 als Zusatz eines spätern Bearbeiters, der damit den Eindruck des Wunders steigern wollte.

<sup>18</sup> Ich habe diese Auffassung schon 1947 in meiner Vorlesung vertreten. Nach Fertigstellung des Manuskripts dieser Arbeit sah ich, dass P. R. DE VAUX sie als Deutungsmöglichkeit erwähnt, aber abweist: «Si on admet (ce qui n'est pas le sens le plus naturel) que la superficie n'est pas celle du canal lui-même, mais de l'espace qu'il entoure, le compte reste très exagéré» (*Elie le prophète*, I, p. 63<sup>d</sup>). Aber da sicher feststeht, dass der Ausdruck *bēt šā'*

bens selbst ist dann nichts gesagt; sie war gleichgiltig, denn er hatte nur den Zweck, die angegebene Fläche abzugrenzen. So ist dann ohne weiteres klar, warum das Wasser vom Altar ihn nicht füllte sondern er eigens gefüllt werden musste.

Und *seine Bedeutung* wird auch vollständig klar, wenn wir beachten, wie die genaue Grösse des angegebenen Flächenmasses im Talmud genauer bestimmt wird: «Wieviel beträgt der Raum von zwei Sea-flächen?—Soviel wie der Hof der Stiftshütte.—Woher dies? R. Jehuda erwiderte: Die Schrift sagt: die Länge des Vorhofes hundert Ellen und die Breite fünfzig mit fünfzig»<sup>19</sup>. Wenn man dieses Grössenmass mit der eben dargelegten Auffassung von der Anlage des Grabens zusammenhält, so verstehen wir sofort, was Elias mit dem Graben bezweckt. Er grenzt damit um seinen Altar herum einen heiligen Bezirk<sup>20</sup> ab, der genau der Grösse des Vorhofs des Heiligen Zeltes entsprach, und die Teilnehmer am Opfer aufnehmen und von der unreinen Umgebung des Baalsaltars abschliessen sollte.

Von dieser Bedeutung des Grabens fällt nun auch Licht auf die in V. 34 berichtete Handlung. Die von der bisherigen Exegese vertretene Auffassung, Elias habe durch die dreimalige Begiessung des Altars und das Anfüllen des Grabens mit Wasser jeden Verdacht abwehren wollen, heimlich Feuer angelegt zu heben<sup>21</sup>, oder der Erzähler habe durch diese Einzelheiten den Eindruck des Wunders noch verstärken wollen<sup>22</sup>, befriedigt keineswegs. Man darf Elias und seinen Zeitgenos-

---

tajim zēra<sup>c</sup> im Sinne eines Ackerflächenmasses gebräuchlich war, aber auch *nur* in diesem Sinne belegt ist, darf er in der Eliaserzählung nicht anders gedeutet werden. Dass DE VAUX darin einen «*compte très exagéré*» findet, beruht nur darauf, dass er die sakral-kultische Bedeutung der von dem Graben eingeschlossenen Fläche nicht gesehen hat, sondern von der hergebrachten Auffassung ausgeht, dass Elias durch das in den Graben und über den Altar ausgegossenen Wasser «*eut rendre plus évident le prodige du feu*» (l. c. p. 63<sup>b</sup>).

<sup>19</sup> Traktat 'Brubin fol. 23b. Die obige Übersetzung nach «Der Babylonische Talmud»... neu übertragen durch LAZARUS GOLDSCHMIDT II. Bd., Berlin 1930. Die Stelle steht in einer Diskussion um die genaue Berechnung des in Rede stehenden Flächenmasses.

<sup>20</sup> Zu einem «Heiligtum» gehört nicht nur ein Altar, sondern auch ein heiliger Bezirk, der die Teilnehmer am Kult aufnimmt und von der profanen Welt absondert. Zu dem hebr. ḥāṣēr (eigtl. umhegter Raum) als Vorhof des Heiligtums vgl. die entsprechende Entwicklung von gr. *τέμενος*, lat. *templum* = ausgesondertes Stück Land zu der Bedeutung: Tempelbezirk und Tempel eines Gottes.

<sup>21</sup> So KEIL und REHM.

<sup>22</sup> So GUNKEL, GRESSMANN, LANDERSDORFER, FOHRER, DE VAUX und STEINMANN. Der Schluss des V. 38 («auch das Wasser im Graben leckte es fort»), der, für sich allein betrachtet, in diesem Sinne gedeutet werden könnte, muss im Zusammenhang mit den andern Gegebenheiten des V. 38 betrachtet werden. Ein Vergleich mit Lev 9, 23f.; 1 Chr 21, 26; 2 Chr 7, 1 zeigt, dass der Erzähler das in V. 38 Berichtete verstanden hat als die göttliche Annahme des Opfers des Elias und als die Offenbarung des von ihm erbeteten «Got-



sen keine von moderner skeptischer Denkweise eingegebenen Motive unterschieben. Elias konnte hier unter den Augen des Volkes, welches das vergebliche Bemühen der Baalspropheten genau verfolgt hatte, solchen Betrug gar nicht versuchen und brauchte sich darum auch nicht vor solchem Verdacht zu schützen. Und wenn tatsächlich, wie die Erzählung berichtet, Feuer vom Himmel fiel und das Opfer verzehrte, so war dies, —auch nach Auffassung des atl. Erzählers—, wunderbar genug und bedurfte keiner marktschreierischen Unterstreichung wie der vorherigen Begiessung mit Wasser. Dem Erzähler, der das Tun des Elias im Gegensatz zu dem excentrischen Treiben der Baalspropheten so ruhig und würdevoll darstellt und ihn auf jede blossе Äusserlichkeit verzichten lässt<sup>23</sup>, lag jedenfalls solche Absicht fern. Ihm und dem Propheten selbst ging es hier um ganz andere Dinge als um einen mehr oder minder gesteigerten äussern Effekt. Zudem versagt dieses Motiv schon deshalb, weil es nicht erklären kann, warum auch der den heiligen Bezirk abschliessende Graben voll Wasser gegossen wird. Und die Ausgiessung des Wassern muss doch als eine in ihrem Sinn einheitliche Aktion aufgefasst werden.

Die von einigen neuern Erklärern vertretene Auffassung, es handle sich um magische Regenmacher- oder Wasserschöpfriten<sup>24</sup>, bedarf keiner langen Widerlegung. Denn nichts wäre dem Geist dieser Erzählung, die ganz beherrscht ist von dem nüchternen strengen Ernst des Jahweglaubens und darum nur sarkastischen Spott übrig hat für die äusserlichen Praktiken der Baalspropheten, so entgegengesetzt als die Annahme, Elias habe sich zur Erreichung seines Anliegens ähnlicher Mittel bedient. Man braucht aber auch nicht lange in der kanaänischen Vorstellungswelt zu suchen, da die israelitische eine naheliegende plausible Erklärung bietet. Wasser ist das einfachste und naheliegendste Mittel zu kultischer Reinigung.

Seiner Verwendung im Kult des Heiligen Zeltens und des Tempels diene das eherne Becken, bezw. das eherne «Meer» mit den zehn auf fahrbaren Gestellen ruhenden kleinern Becken, die im Vorhof standen (Ex 30, 17-21 und 1 Kg 7, 23-39). Nach Ex 29, 4; Lev 8, 6 begann die Weihe Aarons und seiner Söhne mit einer Waschung, und sooft sie zum Altardienst gingen oder das Zelt betraten, mussten sie Hände und Füsse waschen. Nach Lev 1, 9, 13; 8, 21; 9, 14 mussten die

---

tesurteils». Es ging ihm also um wesentlich Anderes als um einen gesteigerten wunderbaren Effekt. In dem himmlischen Feuer, dessen Glut alles ringsum sich ergreift, sah er die symbolische Offenbarung der unwiderstehlichen alles verzehrenden «Heiligkeit» Jahwes, für den er kämpfte.

<sup>23</sup> Dies hebt neben GUNKEL auch GRESSMANN hervor: «Je wilder die Gegner werden, um so hoheitsvoller handelt Elias, vom Bewusstsein der Stärke seines Gottes durchdrungen» (S. 262).

<sup>24</sup> S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, 1953, S. 99, und A. LODS, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, 1950, S. 122.

innern Teile des Opfertieres und die Schenkel gewaschen werden, ehe sie auf den Altar gebracht wurden<sup>25</sup>. Wichtiger als diese kaum vollständigen Angaben über die Verwendung des Wassers im Tempelkult sind jene Stellen, an denen das Wasser ganz allgemein als Mittel zu kultischer Reinigung betrachtet wird. Man denke an das Waschen der Kleider als Vorbereitung des Volkes auf die Begegnung mit Gott am Sinai (Ex 19, 10), an das Waschen der Kleider bei Berührung mit Aussatz oder sonstiger Unreinheit (Lev 11, 28. 32. 40; 13, 58; 14, 8. 47; 15, 5ff.; 16, 24. 26. 28; 17, 5f.). Nach Dt 21, 4 soll fließendes Wasser die Blutschuld aus dem Lande mit fortnehmen, nach 2 Chr 29, 16 die aus dem Tempel entfernte heidnische Unreinheit. Stellen wie Is 1, 16; Jer 4, 14; Ps 51, 4. 9 verwenden daher die Reinigung mit Wasser als Symbol der innern Reinigung von Schuld und Befleckung; Ez 36, 25 und Zach 13, 1 lassen die eschatologische Entsühnung und Heiligung des Gottesvolkes durch das Wasser einer wunderbaren reinen Quelle geschehen.

Aus dieser Auffassung vom Wasser als dem allgemeinen kultischen Reinigungsmittel erklärt sich seine Verwendung beim Opfer des Elias ohne weiteres. Über die Opferstücke und den Altar wird es ausgegossen, um sie zu reinigen und zu heiligen. Wohl weil es das Opfer eines durch Untreue befleckten Volkes ist, das einer besondern Entsühnung bedarf, lässt Elias sie dreimal vollziehen. Und weil nicht nur des Altar, sondern die ganze heilige «Stätte», welche die opferfeiernde Gemeinde umschliesst, der Reinigung und Weihung bedarf, lässt er auch den diese abgrenzenden Graben mit reinigendem Wasser vollgießen.

Zum Schluss dürfen wir feststellen, dass die Untersuchung der Einzelheiten vollauf bestätigt hat, was in der einleitenden Vorbemerkung über eine einheitliche hinter dem Tun des Elias stehende kultische Überlieferung gesagt wurde. Dass aus solcher Betrachtungsweise alle Einzelheiten ohne Ausnahme sich sinnvoll verstehen lassen, ist der beste Beweis für ihre Richtigkeit.

PROF. DR. H. JUNKER  
Theolog. Fakultät Trier

Trier, den 23. Juli 59.

<sup>25</sup> Nach 2 Chr 4, 6 sollte in den ehernen Waschbecken abgewaschen werden: «ma'āsēh-hā'ōlāh», d. h. «was man als Brandopfer herrichtete» (so (GÖTTESBERGER); andere übersetzen: «was beim Brandopfer gebraucht wird».