

Vom Wundertäter zum Propheten

Elia und Elischa in Geschichte und Überlieferung

Auf den ersten Blick scheinen die beiden ‚Gottesmänner‘ unterschiedlicher kaum sein zu können: der eine, Elia, tritt als Einzelgänger auf, steht im fortwährenden Konflikt mit den omridischen Königen (Ahab, Ahasja) und eifert für die exklusive Verehrung Jahwes in Israel. Elischa dagegen ist Vorsteher einer Schar von Prophetenschülern (2Kön 4,38–41; 6,1–7), trägt den Ehrentitel ‚Wagenlenker Israels und sein Gespann‘ (2Kön 13,14) und unterstützt das Königshaus in den Auseinandersetzungen mit den Aramäern (vgl. 2Kön 6–7). Eine offene Polemik gegen den Ba’alskult

sucht man bei ihm vergeblich. Die Eliaerzählungen bilden – von den elaborierten Einzelerzählungen in 1Kön 21 und 2Kön 1 abgesehen – eine kunstvolle literarische Gesamtkomposition (vgl. 1Kön 17–19) und sind von prophetischen Redeformen durchzogen. Der Elischazyklus besteht überwiegend aus episodischen Erzählungen mirakulösen Inhalts, die keinen übergreifenden Spannungsbogen erkennen lassen.

Auf der anderen Seite durchzieht beide Überlieferungskränze ein feines Netz von wechselseitigen

Verbindungslinien, die in der Sukzessorerzählung 2Kön 1,1–18 und ihrer Vorbereitung in der Notiz über die Berufung Elischas in 1Kön 19,19–21 gipfeln, mittels derer Elischa als Nachfolger Elias stilisiert wird, der dessen Wirksamkeit fortführt und vollendet. Nicht nur werden Motive der Wundertätigkeit Elischas auf Elia übertragen (und mit ihnen die Bezeichnung ‚Gottesmann‘, vgl. 1Kön 17,17–24), sondern auch Elischa schlüpft nun in die Rolle des Widersachers gegen die Religionspolitik der Omriden (vgl. 2Kön 3,13f.) und agiert als Prophet des einzigen Gottes (vgl. 2Kön 5). Dieses vielstimmige Geflecht von Verbindungslinien, das auf einen mehrstufigen Prozess redaktioneller Verknüpfungen zwischen beiden Überlieferungsblöcken hindeutet, macht die Rückfrage nach den Anfängen der Überlieferungsbildung und den historischen Konturen der ‚vorklassischen‘ Prophetie in Israel schwierig. Es hat zu teils stark differierenden Prophetenbildern Anlass gegeben, die hier nur in Grundzügen skizziert werden können, bevor abschließend das Problem der literaturgeschichtlichen Einordnung der Elia- und Elischaüberlieferung kurz diskutiert werden soll.

I. Elia

Die Wandlungen im Prophetieverständnis der ‚vorklassischen‘ Epoche lassen sich am schärfsten mit Blick auf die Eliaüberlieferung umreißen, mit der die Darstellung daher einsetzen soll. Die ältere Forschung hat die Eliaerzählungen überwiegend auf dem Hintergrund des kulturellen Gegensatzes zwischen kanaanäischen und israelitischen Volksgruppen im Gebiet des Staates Israel gelesen und interpretiert. Dabei wurde vorausgesetzt, dass die nomadisierenden israelitischen Stammesverbände von außen in das Kulturland eingewandert wären und dort nach

dem Übergang zur Sesshaftigkeit mit der genuin kanaanäischen Bevölkerung koexistiert hätten. Dieser Antagonismus habe bis in omridische Zeit hinein fortbestanden und spiegelte sich in der Religionspolitik der omridischen Könige wider, die neben der Jahweverehrung einen staatlich geförderten Kult für den kanaanäischen Wettergott Ba‘al (oder ist Ba‘al šamem, der Stadtgott von Tyros gemeint, vgl. 1Kön 16,31f.?) in Samaria einrichteten, um die divergierenden religiösen Praktiken und kulturellen Identitäten im Königtum zu vereinen und auf diese Weise die politische Stabilität zu sichern. Gerade dieses Bemühen erregte jedoch den Widerstand konservativer, israelitischer Kreise, die für eine Alleinverehrung Jahwes – mindestens im Bereich der „offiziellen Religion“ – eintraten (Monolatrie). Dieser „Jahwe-allein-Bewegung“ (B. Lang) sei Elia zuzurechnen, und er vertritt ihren Anspruch gegenüber dem omridischen Königshaus (vgl. 1Kön 17–18; 2Kön 1). Die Auseinandersetzung mit dem Ba‘alskult bot somit den Nährboden für die prophetische Wirksamkeit Elias, die in der Erzählung von Nabots Weinberg in 1Kön 21 eine sozialrechtliche Variation erhält.

Gegen diese Sichtweise sind in der jüngeren Forschung von verschiedener Seite erhebliche Bedenken vorgebracht worden, angesichts derer sich der historische Elia immer mehr im Dunkel der Geschichte zu verlieren scheint. Der erste Einwand erhebt sich gegen die Annahme einer kulturellen Diastase von Kanaan und Israel, auf der die Religionspolitik der Omriden fuße. Die Ergebnisse der jüngeren Palästinaarchäologie sprechen dafür, dass Israel nicht außerhalb von und neben Kanaan entstanden ist (allogen), sondern inmitten Kanaans, d.h. als ein genuiner Bestandteil Kanaans. Diese Annahme legen nicht nur die Befunde der

Siedlungsgeschichte des mittelpalästinischen Berglandes, sondern ebenso die Kontinuität der materiellen Kultur von der Spätbronzezeit zur frühen Eisenzeit nahe. Unter dieser Voraussetzung entfällt jedoch der kulturgeschichtliche Bezugsrahmen, der für die Religionspolitik der Omriden im 9. Jh. v.Chr. geltend gemacht wurde.

Diese Beobachtungen konvergieren mit einem zweiten, religionsgeschichtlichen Einwand: Die neuere Monotheismusdebatte hat darauf hingewiesen, dass die Religion(en) Israels und Judas bis in die mittlere Königszeit polytheistisch strukturiert waren, worauf sowohl das Onomastikon der Personennamen (vgl. Samaria-Ostraka, 8. Jh. v.Chr.) als auch weitere althebräische Inschriften (z.B. Kuntillet, Ağrud, 9./8. Jh. v.Chr.) und das Bildinventar der eisenzeitlichen Glyptik hindeuten. Das Konzept einer monolatrischen Gottesverehrung wird in Ansätzen erstmals im Hoseabuch sichtbar (M. Weippert) und begegnet später, zum Ende der Königszeit, im Deuteronomium. Von hieraus erscheint Elia als Vorkämpfer der Monolatrie geradezu wie ein „Vogel, der vor dem Morgen singt“¹.

Schließlich ist auch unter literaturgeschichtlichen Gesichtspunkten dem herkömmlichen Bild der ‚vorklassischen‘ Prophetie widersprochen worden: War der geringe Anteil deuteronomistischer Sprache und Theologie in den Eliaerzählungen zunächst als Argument ihrer vordeuteronomistischen Herkunft gewertet worden, so hat sich diese Einschätzung in der jüngeren Deuteronomismusforschung erheblich gewandelt. Die Eliaerzählungen werden überwiegend als späte, nachdeuteronomistische Einfügungen in das Erzählgerüst

¹ J. Wellhausen, *Israelitisch-jüdische Religion*, in: ders., *Grundrisse zum Alten Testament*, hg. R. Smend, TB 27, München 1965, 65–109, 90.

der Königsbücher verstanden. In ihnen tritt keine frühe Gestalt der Prophetie in Israel zutage, sondern sie entwickeln eine späte, literarisch und theologisch gesättigte Prophetenkonzeption (E. Blum), die Elia zum paradigmatischen Propheten stilisiert. Er verkörpert sowohl Züge der klassischen Unheilspredigt wie auch den Monothismus Deuteronomias und wird mit Mose parallelisiert (Mal 3,22–24). Zwar dürften ältere Überlieferungen in die literarische Komposition Eingang gefunden haben, doch bleibt ihre diachrone Identifikation schwierig. Oft wird lediglich ein Grundbestand der sog. Dürre-Komposition in 1Kön 17–18* für die vordeuteronomistische Überlieferung reklamiert, in dem Elia als machtvoller Regenzauberer agiert – eine Rolle, die ihn eng mit der Gestalt des Elischa verbindet.

II. Elischa

Die Aura des Mirakulösen ist für nahezu die gesamte Elischaüberlieferung bestimmend. Dies schlägt sich begrifflich vor allem in der titularen Bezeichnung Elischas als ‚Gottesmann‘ nieder, die mit Ausnahme der Erzählung vom Putsch Jehus (2Kön 9f.) in allen Stücken der Elischaüberlieferung begegnet und eine besondere Affinität zu dessen Wundertätigkeit besitzt. Als Prophet wird Elischa – wie Elia – dagegen nur selten und meist in späten Passagen tituliert, vor allem in den Kriegserzählungen (2Kön 3,11; 9,1) und in der Naaman-Episode². Wie nahe beide Bezeichnungen beieinander liegen, illustriert der Umstand, dass Elischa als *spiritus rector* einer Prophetenschar vor-

² Vgl. 2Kön 5,3.8.13. Dabei fällt jedoch auf, dass sowohl in 2Kön 5 als auch in 2Kön 6,8–23 (vgl. 6,12) die Bezeichnungen ‚Prophet‘ und ‚Gottesmann‘ im Wechsel verwendet werden. Als Prophet wird Elischa dabei jeweils nur gegenüber Repräsentanten der Aramäer bezeichnet.

gestellt wird, um deren Wohl und Wehe er sich sorgt und denen er seine magischen und mantischen Kenntnisse weitergibt (2Kön 4,38–41; 6,1–7). Dennoch spiegelt sich in dem Nebeneinander der beiden Titulaturen eine janusköpfige Gestalt wider, deren zwei (oder mehr) Gesichter die Rückfrage nach den Anfängen der Elischaüberlieferung erschweren.

In der älteren Forschung wurde Elischa vor allem als machtbegabter ‚Gottesmann‘ betrachtet, der mit Hilfe seiner magischen Kräfte in Not geratenen Mitgliedern der Prophetengemeinschaft, in der er wirkte, beistand. Dieser alte Überlieferungskern ist noch in den kurzen, episodischen Erzählungen in 2Kön 4* und 6,1–7* zu erkennen. Ihm gesellt sich die Beteiligung Elischas am Aufstand des Nimsiden Jehu bei, eines Offiziers im israelitischen Heer, der die omridische Dynastie in Samaria auslöschte (vgl. 2Kön 9f.*). In den späteren Aramäerkriegen, die entgegen der biblischen Chronologie mit der Herrschaft der Jehuiden in der zweiten Hälfte des 9. Jh. v.Chr. zu verbinden seien, unterstützte Elischa die Könige Israels, worauf der Ehrentitel „Wagenlenker Israels und sein Gespann“ hindeutet (vgl. 2Kön 13,14–19). Aus der Mitwirkung Elischas am Sturz der Omriden hat man auf dessen Sympathie mit den Anliegen der ‚Jahwe-allein-Bewegung‘ geschlossen und die Prophetengruppen um Elischa als Trägerkreise der frühen Eliaüberlieferung vermutet. Erst unter ihnen wären die Sukzessorerzählungen gebildet worden (2Kön 2,1–18*), die Elischa zum Nachfolger Elias machen (und umgekehrt die Eliaüberlieferung mit Elementen der Elischatradition anreichern), um die Kontinuität der prophetischen Wirksamkeit herauszustellen. Das Fehlen jeglicher Polemik gegen den Ba'alskult bei Elischa erkläre sich daher, dass seine Wirksamkeit die

Ausrottung des Ba'alskultes durch Jehu überwiegend voraussetzt.

Dieses Bild ist in der jüngeren Diskussion verschiedentlich infrage gestellt und korrigiert worden. Dabei zeigt sich hinsichtlich der kurzen Anekdoten über Elischas Wundertätigkeit weitgehend ein Konsens mit der älteren Forschung: sie werden zum frühen Kern der Überlieferungsbildung gerechnet. Es hat sich jedoch gezeigt, dass diese älteren Wundererzählungen Elischa (und Elia!) nicht als besonders machtbegabten Menschen (vergleichbar dem Schamanismus oder Derwischtum) vorstellen, zu denen der Gottesbezug erst sekundär hinzugetreten wäre (H.-C. Schmitt), sondern dass es sich bei ihnen um literarische Transformationen performativer Ritualpraktiken handelt, wie sie aus den vorderorientalischen Hochkulturen in Ägypten und Mesopotamien bekannt sind. Im Ritual aktualisiert der Priester oder Beschwörer die im Mythos von den Göttern begründete kosmische und soziale Ordnung, deren Störung die Notlage des Ritualklienten hervorgerufen hat. Magie und Religion bilden in solchen kosmotheistischen Gesellschaften keinen Gegensatz, sondern bleiben konstitutiv aufeinander bezogen. Magischen Praktiken kommt in diesem kulturellen Symbolsystem eine selbstständige sozio-religiöse Funktion zu (R. Schmitt). Der ‚historische‘ Elischa und seine Schüler können daher am ehesten als Magier, als gelehrte Ritualexperten, verstanden werden, die mit ihren Kenntnissen in existenziellen oder politischen Notlagen zur Wiederherstellung der kosmischen und sozialen Ordnung beitrugen. Die ältere Sammlung episodenhafter Anekdoten ist vermutlich später um elaborierte Einzelerzählungen erweitert worden (2Kön 4,8–37; 5*?).

Die Aramäerkriegserzählungen in 2Kön 6–7 (vgl. 2Kön 8,7–15), die ihrerseits stark wunderhafte Züge besitzen, dürften dagegen kaum als historische Reminiszenzen für die Wirksamkeit Elisas auswertbar sein. Ihr narratives Gepräge verrät einen spürbaren Abstand von den Aramäerkriegen des 9./8. Jh. v. Chr. Sie werden daher meist als späte, legendarische Bildungen erklärt, die den vorgegebenen Beinamen Elisas „Wagenlenker Israels und sein Gespann“ narrativ entfalten. Ihre zeitliche Einordnung vor den Militärputsch Jehus könnte der Gesamtkomposition der Elia- und Elischaerzählungen geschuldet sein, die bereits unter den Omriden militärische Auseinandersetzungen mit den Aramäern kennt (1Kön 20; 22) und nach der Inthronisation Hasaëls in Damaskus keinen Raum mehr für derartige Siegesdarstellungen ließ (2Kön 8,7–15). Die Erzählung vom Feldzug Israels (und Judas!) gegen die Moabiter in 2Kön 3 trägt den Aspekt der Kritik an den Omriden und ihrer Religionspolitik aus der Eliaüberlieferung in die Elischaerzählungen ein und führt buchkompositorisch die Notiz über den Aufstand des moabitischen Königs Mescha gegen die israelitische Oberhoheit aus 2Kön 1,1 fort (vgl. 2Kön 3,4f.). Sollte ihr eine ältere Überlieferung zugrunde liegen, ist diese vermutlich erst spät mit Elischa verbunden worden. Ob der Hinweis auf die Beteiligung Elisas am Jehu-Putsch in 2Kön 9,1–3 eine zuverlässige Erinnerung bewahrt, ist dagegen strittig. Der Nachtrag in der Rede des Prophetenschülers in V.7–10, der die Erzählung in das Rahmenschema der deuteronomistischen Historiographie einpasst, könnte für eine ältere Verbindung Elisas mit der Jehu-Dynastie sprechen. Die Rolle, die Elischa darin zugewiesen wird, ist jedoch auffallend blass – nicht er salbt Jehu zum König, sondern ein namentlich unbekannter Prophetenschüler. Die Bezeichnung

Elisas als Prophet verbindet alle diese (späten?) Erzählungen miteinander, die darin konvergieren, dass sie Elischa in den weiteren Umkreis des samaritanischen Königshofes einstellen und ihm eine führende Rolle in den politischen Umbrüchen in der Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr. zuschreiben, denen das erzählerische Interesse der deuteronomistischen Geschichtsschreibung gilt.

III. Elia und Elischa in Geschichte und Überlieferung

Die Verknüpfung der beiden ‚Gottesmänner‘ Elia und Elischa zu einer prophetischen Traditionskette geht sicher auf sekundäre, literarische Interpretationsarbeit zurück. Diese wird in der neueren Forschung jedoch in der Regel nicht mit dem Schülerkreis des Elischa in Verbindung gebracht. Das weitgehende Fehlen typischer deuteronomistischer Sprachelemente in den Elischaerzählungen kann dabei auf zweifache Weise erklärt werden: entweder erfolgte die Verknüpfung der Elia- und Elischaerzählungen bereits vordeuteronomistisch – in einem mehr oder weniger großen Abstand zu den Ereignissen (W. Thiel), oder beide Traditionsbestände wurden erst nachdeuteronomistisch aufeinander bezogen. Die letztere Vermutung gewinnt in der aktuellen Diskussion zunehmend an Einfluss. Sie stützt sich nicht zuletzt auf die Annahme einer späten Entstehung weiterer Teile der Eliaerzählungen und die große Eigenständigkeit der Elischaüberlieferung, die nur lose mit dem Eliastoff verbunden ist. Von einer ‚Jahwe-allein-Bewegung‘, die im 9. Jahrhundert v. Chr. in Elia und Elischa ihre namhaftesten Repräsentanten besessen hätte, kann dann keine Rede mehr sein. Der Prophet wird bei dieser Sichtweise immer mehr zu einer literarischen Figur, seine Wirksamkeit verlagert sich in den Akt des Lesens, analog zum Vorgang einer ‚prophetischen

Prophetenauslegung‘ (O. H. Steck) in den (späten) Fortschreibungsprozessen der alttestamentlichen Prophetenbücher. Mit Blick auf Elia und Elischa könnte man geneigt sein zu formulieren: beide werden überhaupt erst als literarische Figuren zum ‚Propheten‘. Die ältere Überlieferung wusste von ‚Gottesmännern‘ zu erzählen, von geschulten Ritualexperten, die ihr Wissen zur Bewältigung kollektiver und individueller Notlagen einsetzen und erst im Medium der (biblischen) Literatur zu Repräsentanten der ‚(vor-)klassischen‘ Prophetie in Israel wurden.

Ob dieses Bild vom Werden der biblischen Elia- und Elischaergestalt, wie es hier knapp skizziert wurde, sich bewährt, muss die weitere Arbeit an den Texten zeigen. Hier konnten nur einige Tendenzen des gegenwärtigen Diskurses benannt werden; viele Einzelfragen bleiben kontrovers. Doch es dürfte deutlich geworden sein, dass das jeweilige Bild, das von der ‚vorklassischen‘ Prophetie in Israel entworfen wird, entscheidend von den literatur- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Auslegenden abhängt.

Weiterführende Literatur:

- Albertz, R.: Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott, BG 13, Leipzig 2015
Blum, E.: Der Prophet und das Verderben Israels. Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1Regum XVII–XIX, VT 47 (1997), 277–292
Crüsemann, F.: Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre über Elia und seine Zeit (1Kön 17–2Kön 2), Gütersloh 1997
Lang, B.: Die Jahwe-allein-Bewegung, in: ders. (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47–83

Schmitt, H.-C.: Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen Prophetie, Gütersloh 1972

Schmitt, R.: Magie im Alten Testament, AOAT 313, Münster 2004

Steck, O.H.: Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort, Tübingen 1996

Thiel, W.: Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen, in: ders., Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels, hg. P. Mommer/S. Pottmann, Neukirchen-Vluyn 2000, 139–160

Thiel, W.: Jahwe und Prophet in der Elisa-Tradition, in: ders., Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels, hg. P. Mommer/S. Pottmann, Neukirchen-Vluyn 2000, 161–172

Weippert, M.: Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: ders., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, FAT 18, Tübingen 1997, 1–24

Prof. Dr. Michael Pietsch, Lehrstuhl für Altes Testament, Augustana-Hochschule Neuendettelsau