

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 61 (2005)

Artikel: Elija : eine Exkursion durch die jüdische Religionsgeschichte
Autor: Galley, Susanne
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960610>

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: 13.02.2026

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

Elija

Eine Exkursion durch die jüdische Religionsgeschichte

von *Susanne Galle**^y

Kaum eine Gestalt der jüdischen Literatur hat so viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen wie der Kämpfer und Heiler, der Prophet und Nothelfer Elija.¹ Seine ungewöhnliche Existenz zwischen Himmel und Erde wird auf verschiedene Weise begründet: Manche betrachten die Auffahrt des Propheten im Feuerswagen als Folge seines sündlosen Lebens, einige vertreten die Auffassung, Elija sei ein Engel und als solcher für Botengänge zwischen Himmel und Erde prädestiniert. In der Kabbala hingegen nutzt man das Konzept der Seelenwanderung, um das rettende Eingreifen Elias von Generation zu Generation zu erklären. Doch damit nicht genug: Es ist nämlich nicht nur der biblische Prophet selbst, der sein Volk durch das jahrhundertelange Exil begleitet. Elija prägt vielmehr antiken Heilern, mittelalterlichen Mystikern und chassidischen Rebbes den Stempel seines Wesens auf. Der Prophet ist also in vielerlei Hinsicht eine Art *cantus firmus* der jüdischen Religionsgeschichte. Es steht daher zu vermuten, dass sich in der Weise, wie Elija in verschiedenen Epochen, in unterschiedlichen Denktraditionen gezeichnet wird, deren Proprium besonders gut erfassen lässt.

Dabei bietet die Hebräische Bibel nur wenige Erzählungen über ihn, die noch dazu keine einheitliche Silhouette dieser Figur entstehen lassen.² Im Gegenteil: Es scheint, als zeichnete jeder ihrer Texte über den Propheten ein

* PD Dr. *Susanne Galle*, Kollegium Jüdische Studien, Neues Palais / Haus 11, Postfach 60 15 53, D-14415 Potsdam.

¹ Eine Zusammenstellung der rabbinischen und mittelalterlichen Traditionen zur Gestalt Elias bietet L. GINZBURG, *The Legend of the Jews*. Band IV, Baltimore, London 1988, S. 195–235. Aufgrund der gewaltigen Menge der Erzählungen werden wir im folgenden exemplarisch arbeiten.

² Die Sekundärliteratur zum biblischen Elija ist kaum noch zu überblicken. Eine sehr sorgfältige und umfassende Auswahl entsprechender Titel bietet W. THIEL, *Könige*, Neukirchen-Vluyn 2000 (= Biblischer Kommentar. Altes Testament 9/2,1), S. 1–10 sowie zu den einzelnen Kapiteln.

anderes Bild. Es gilt daher, die verschiedenen Profile in der Bibel aufzuspüren und ihren Wegen und Wandlungen durch die jüdische Geschichte zu folgen. Die biblische Überlieferung umfasst im wesentlichen fünf Erzählungen in 1 und 2 Kön sowie Mal 3,23³ und lässt sich zu vier Profilen systematisieren: Sie zeichnet Elija als Helfer in der Not, als Streiter Gottes, als Neuer Mose sowie als *Elija redivivus*. Im folgenden sollen die genannten Paradigmata kurz skizziert und anschliessend auf ihre Wirkungsgeschichte hin untersucht werden. Die leitende Frage dabei ist, inwiefern sich an der Figur Elias die Besonderheiten bestimmter Epochen ablesen lassen und welche Funktion ihr jeweils zukommt.

A. Elija, der Helfer in der Not: die Rezeptionsgeschichte von 1 Kön 17,8–24

Das erste Profil, welches die Bibel dem Elija zueignet, zeichnet den Propheten in den Farben eines Helfers in der Not. Man findet es, eingebettet in die Erzählung vom Gotteskampf auf dem Karmel, in 1 Kön 17. Elija hat Israel und seinem König Ahab eine Dürrekatastrophe angekündigt. Um deren Folgen zu entgehen, begibt er sich auf Anordnung Gottes in das Gebiet von Sidon. Dort bietet ihm eine arme Witwe Zuflucht. Elija verschafft der Frau einen nicht versiegenden Mehl- und Ölvoorrat (17,8–16), der ihn, die Witwe und deren Sohn in der Not ernähren soll. Die Tat des Propheten gehört typologisch zu den Speisungen, wie sie die jüdische Haggada häufiger bietet.⁴ Eine zweite Rettungstat Elias (17,17–24) erscheint demgegenüber schon ungewöhnlicher: Der Sohn der Witwe erkrankt auf den Tod und wird von Elija ins Leben zurückbefördert. Ausser der parallelen Erzählung innerhalb der Elischa-Tradition (2 Kön 4,8–37) gibt es keine weiteren Erweckungen innerhalb der Hebräischen Bibel, die ja überhaupt sehr zurückhaltend von individuellen Heilungen berichtet. Einige Züge dieser Rettungstat verdienen denn auch besondere Aufmerksamkeit: Als Grund für das Eingreifen des Propheten wird ausdrücklich die besondere Verantwortung Elias für die Witwe und ihre kleine Familie festgestellt (1 Kön 17,18.20–21). Der Charismatiker, der das leibliche Überleben der Witwe und ihres Kindes

³ Dazu: 2 Kön 3,11 (Hinweis auf Elija als Vorläufer Elischas); 2 Kön 9,36 und 10,10.17 (Verweise auf Worte Elias gegen Ahab und Isebel) sowie 2 Chron 21,12 (Verweis auf ein Wort Elias gegen Joram). 1 Chron 8,27 sowie Esr 10,21.26 beziehen sich auf andere Personen gleichen Namens.

⁴ Vgl. beispielsweise Mk 6,30–44 parr; Mk 8,1–10 parr, die aber noch stärker von der Elischa-Tradition (2 Kön 4,42–44) abhängig sind.

zugesagt hat (17,13 – 14), soll nun auch das Leben des Kindes wiederherstellen. Die Erweckung des Kindes vollzieht sich im „Obergemach“, also unter Ausschluss der Öffentlichkeit. Das Gebet Elias wird von einer besonderen Handlung begleitet: Der Prophet streckt sich dreimal auf dem Knaben aus – und wird erhört. Beide Rettungen münden letztlich in eine Bestätigung Elias als Gottesmann, als eines zuverlässigen Dieners seines Herrn. Der Erweischarakter beider Episoden unterscheidet sie im übrigen von der parallelen Elischa-Tradition (2 Kön 4,1 – 37); sie werden also theologisiert.

Wenn nun das Fortleben des Notretters Elija in der jüdischen Geistesgeschichte skizziert wird, gilt es zunächst, die Rezeptionsgeschichte der Figur des Propheten selbst von der typologischen Prägung anderer Notretter durch das Vorbild Elias zu unterscheiden. Wir werden uns dabei auf einige wenige Stationen beschränken müssen: die rabbinische Literatur, den mittelalterlichen Midrasch, die Legenden der Chassidé Aschkenas und die frühen chassidischen Erzählungen.

Hinsichtlich der rabbinischen Interpretation Elias als Helfer in der Not fällt auf, dass seine Rettungshandlungen nach 1 Kön 17 relativ selten thematisiert werden. Man diskutiert vor allem, worauf sich die Machttaten des Propheten gründeten. Im Bavli Sanhedrin 113a erfährt dies eine besonders kompakte und prägnante Form: Elija, der etwas voreilig eine grosse Trockenheit angekündigt hatte, erhält von Gott den Schlüssel des Regens. Während aber den Ewigen die Not der Menschen reut, zeigt sich Elija hartgesotten. Deshalb lässt Gott den Sohn der Witwe erkranken, um den Schlüssel des Regens gegen den der Totenbelebung eintauschen zu können. Die erstaunte Nachfrage Elias bescheidet Gott folgendermassen:

„Es steht geschrieben: Und es geschah nach diesen Dingen, da erkrankte der Sohn der Frau, der Hausherrin. Er [Elija] erbat Erbarmen, damit Er ihm den Schlüssel der Belebung der Toten geben würde. Man sagte ihm: Keinem Gesandten sind je drei Schlüssel ausgehändigt worden: jener des Lebens, des Regens und der Totenbelebung. Man würde sagen, zwei in der Hand des Schülers und einer in der Hand des Meisters! Bringe diesen und nimm jenen!“ (bSan 113a).

Die Fähigkeit eines Charismatikers, Rettungen und Heilungen zu vollbringen, wird von den Meistern des Talmud somit gleichermaßen bestätigt wie begrenzt. Im Bilde der Schlüssel kommt dies adäquat zum Ausdruck: Der Charismatiker wirkt zwar im Einvernehmen mit Gott; es wird aber nur jeweils *ein* Schlüssel (*eine* charismatische Gabe) für eine konkrete Situation verliehen. Die Charismen werden somit konsequent auf ihren göttlichen Ursprung zurückgeführt und zugleich zeitlich und von ihrem Umfang her begrenzt. Eine lebenslange Fähigkeit zu allen Formen von Rettung und Heilung erscheint ausgeschlossen. Insgesamt jedoch konzentriert sich das Inter-

esse der Rabbinen an 1 Kön 17 auf die Erweckung des toten Kindes. Sie gilt als Präzedenzfall für die allgemeine Erweckung der Toten, die sich am Ende der Tage ereignen wird.⁵

Die weitaus meisten Rettungen und Heilungen Elias verorten die Rabbinen jedoch in die Zeit nach dessen Entrückung. In zahlreichen Hilfsaktionen wendet sich Elija den Armen zu (bBer 58a), rettet Gelehrte vor Verfolgung und Not (bNed 50a; bAZ 17b.18b), heilt Kranke (pKil 9,32b; bShab 109b) und wendet himmlische Urteile ab. In diesen Fällen wird das Profil des Helfers in der Not von 2 Kön 2, der Auffahrt Elias in den Himmel, hergedeutet. Das für die Bibel wie für die rabbinischen Theologen gleichermaßen schwierige Problem aussergewöhnlicher Charismen in menschlicher Verfügbarkeit kann auf diese Weise umgangen werden. Der je und je wiederkehrende Elija entwickelt sich zu einem Instrument des Erbarmens, der den Frommen Gottes Beistand zukommen lässt. Seinen Höhepunkt findet die Ausprägung Elias als eines himmlischen Nothelfers im mittelalterlichen Midrasch Esther Rabba (11. Jahrhundert). Hier organisiert der Prophet als Anwalt Israels die Rettung des ganzen Volkes vor den Ränken Hamans.⁶

Auf die Spuren des biblischen Propheten stösst man jedoch auch in den Darstellungen anderer Retter der jüdischen Antike. Dies betrifft – neben einigen Erzählungen des Neuen Testaments – vor allem die Geschichten über Choni ha-Me'aggel und Chanina ben Dosa. Beide, sowohl der Regenmacher Choni als auch der Heiler Chanina, sind den rabbinischen Theologen eine

⁵ Vgl. WajR 27,4; PRE 33.

⁶ Der Freyler Haman brachte eine sehr ernste Anklage gegen Israel vor den Ewigen, der daraufhin dem Satan die Erlaubnis zur Zerstörung Israels erteilt. Im Himmel bricht daraufhin grosses Wehklagen aus. „In derselben Stunde rannte Elija, sein Andenken sei zum Guten, in Panik zu den Erzvätern und zu Mose ben Amram. Und er sagte ihnen: Wie lange, ihr Erzväter, wollt ihr im Schlaf verharren? Wollt ihr die Not eurer Söhne nicht beachten, in der sie sich befinden? [...] Sagten sie ihm: Warum? Sagte er ihnen: Weil Israel ein Gastmahl des Xerxes genossen hat, und dafür wurde über sie ein Urteil gefasst, dass Israel aus der Welt getilgt und sein Angedenken vernichtet werden soll. Sagten ihm Abraham, Isaak und Jakob: Wenn sie das Gesetz [dat] des Heiligen, gelobt sei Er, übertraten und ihr Urteil besiegt ist – was können wir tun? Da wandte sich Elija an Mose und sprach: Oh du getreuer Hirte, wie viele Male stelltest du dich in die Bresche für Israel und nichtest ihr Urteil, damit sie nicht vernichtet würden! [...] Sagte ihm Mose: Gibt es denn keinen geeigneten Menschen in dieser Generation? Sagte er ihm: Den gibt es und sein Name ist Mordechai. Sagte er ihm: Geh, und lass es ihn wissen, damit er sich von dort im Gebet aufstellt und ich von hier, und wir wollen Erbarmen erbitten ihretwegen vor dem Heiligen, gelobt sei Er“ (EsterR VII,13).

schwer verdauliche Kost.⁷ Diese strebten nämlich danach, das Studium der Tora zu propagieren und als Ideal im Volk zu verankern. Wenn dann ein Charismatiker auch *ohne* gelehrte Bindung an die Tora Machttaten wirken konnte, war das eher kontraproduktiv. Daher suchte man die Notretter an das Profil eines rabbinischen Gelehrten anzugeleichen, sie also für die rabbinischen Ideale zu vereinnahmen.⁸ So wird Chanina, eine charismatische Gestalt des 1. Jahrhunderts, zwar vor allem als Heiler, aber eben auch als Lehrer beschrieben (mAvot 3,9).

Dennoch zeigen die rabbinischen Rettungslegenden sehr enge Bindungen zur biblischen Elija-Tradition. In bBQ 50a etwa rettet Chanina die Tochter eines Zisternengräbers, die in eine ebensolche gefallen war, durch die kritische Anfrage an Gott: „Sollte das Werk eines Frommen zum Fallstrick für dessen Samen werden?“ Es gehört nicht eben viel dazu, unmittelbar an 1 Kön 17,20 zu denken, da Elija den toten Sohn der Witwe rettet. Andere Rettungs- und Heilungsgeschichten lassen die Bezüge zur Elija-Tradition noch deutlicher hervortreten: Den Sohn des Rabban Gamaliel rettet Chanina durch ein Gebet im „Obergemach“ (vgl. 1 Kön 17,19 mit bBer 34b). In seinem eigenen Haus vermehrt sich wunderbar das Brot; wird Essig zu Öl (vgl. bTaan 25a mit 1 Kön 17,13ff.). Das Unbehagen der Rabbinen Chaninas wegen tritt am deutlichsten in der Erzählung zutage, da dieser den Sohn Jochanan ben Sakkais rettet (bBer 34b):

„Einst geschah es, dass Rabbi Chanina ben Dosa Tora lernte mit Rabbi Jochanan ben Sakkai. Da erkrankte der Sohn des Jochanan. Sagte er ihm: Chanina, mein Sohn, bete für ihn, damit er lebt. [Chanina] steckte seinen Kopf zwischen die Knie (1 Kön 18,42) und betete für ihn, und er lebte. Sagte Rabbi Jochanan ben Sakkai: Ben Sakkai hätte den ganzen Tag seinen Kopf zwischen die Knie stecken können, und man hätte keine Notiz von ihm genommen! Sagte seine Frau zu ihm: Ist denn Chanina grösser als du?! Sagte er: Nein, vielmehr ist er einem Diener vor dem König zu vergleichen; ich aber ähnele einem Minister vor dem König.“

⁷ Vgl. dazu W. S. GREEN, Palestinian Holy Men. Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition, in: W. HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Band XIX,2, Berlin, New York 1979, S. 619–647 (vor allem für Choni); S. FREYNE, The Charismatic, in: G. W. E. NICKELSBURG/J. J. COLLINS (ed.), *Ideal Figures in Ancient Judaism*, Ann Arbor 1980 (= Septuagint and Cognate Studies 12), S. 223ff. (vor allem zu Chanina) sowie jüngst M. BECKER, *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum*, Tübingen 2002 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II,144).

⁸ Heiler: mBer 5,5; Wundertäter: mSot 9,15; Lehrer: mAvot 3,9–10. Siebzehn Erzählungen im Bavli; demgegenüber nur drei im Jeruschalmi.

Chaninas Fähigkeit zum Heilen wird zwar konsequent auf das Gebet zurückgeführt, es wird jedoch frustriert vermerkt, dass – trotz gemeinsamen Tora-Studiums – Chanina offensichtlich effizienter betet als ben Sakkai. Dass die Frau ben Sakkais daraufhin ketzerische Fragen stellt, kann denn auch niemanden verwundern.

Die wichtigste Funktion des Nothelfers Elija, wie sie der rabbinischen Haggada zu entnehmen ist, besteht in der Legitimation der Frommen. Ihnen erweist Elija im Auftrage Gottes seinen Beistand: Er rettet die Gelehrten aus Armut, vor Krankheit oder vor Verfolgung durch die Römer. Wem Elija hilft, dessen Lebenswandel hat vor Gott Anerkennung gefunden – und umgekehrt: Wer ein frommer Mann ist, der darf auf die Hilfe Elijas hoffen. Damit kehrt sich die Ausrichtung des Nothelfer-Profiles gegenüber der Bibel um: Nicht der Gottesmann wird durch die Fähigkeit zur Rettung bestätigt, sondern der Gerettete, der sich als fromm oder Tora-gelehrt erwiesen hat. Die *zeitgenössischen* Charismatiker, wie Chanina oder Choni, werden hingegen von den Rabbinen eher misstrauisch beäugt. Ihre staunenswerten Fähigkeiten werden zwar zur Kenntnis genommen, bilden jedoch eine religiöse Konkurrenz zur Tora-Gelehrsamkeit.

Die nächste Etappe der rezeptionsgeschichtlichen Reise führt in das 11. Jahrhundert. Als unmittelbare religiöse Reaktion auf die Ermordung Tausender Juden im Rheinland entwickelte sich die Bussbewegung der *Chassidé Aschkenas*, deren Begründer, R. Schmu'el und R. Jehuda he-Chassid, zu hagiographischen Helden heranwuchsen. In vielen der Legenden über die beiden ist Elija als Kämpfer für die bedrängten Juden sowie als Übermittler himmlischer Urteile präsent. Doch auch im rettenden Handeln Schmu'els und Jehudas sind Elija-Motive anzutreffen, und zwar in einer für das jüdische Mittelalter höchst charakteristischen Form. Ein Beispiel.⁹ Schmu'el kehrt während einer Busswanderung in das Haus einer Witwe ein. Als er eine Hungersnot voraussagt, kauft die Witwe für all ihr Geld Getreide – doch die Hungersnot bleibt aus. Beschämt ob seiner Fehlprognose verlängert Schmu'el he-Chassid seine Busswanderung um weitere zwei Jahre. In dieser Episode verschmilzt das Vorbild Elias mit dem Modell des rabbinischen Gelehrtenstülers zu einer Art Propheten-Lehrling. Durch Tora-Studium und Busse wird kein Gelehrter, sondern ein Charismatiker geformt.

Noch klarer indessen zeigt sich das Vorbild Elias in den Legenden über den Ba'al Schem Tov (1699–1760), den Begründer des osteuropäischen Chassidismus. Dabei bilden Erzählungen, in denen Elija selbst helfend ein-

⁹ Vgl. Ma'assé-Buch (Basel 1602), Nr. 173.

greift, allerdings die krasse Ausnahme.¹⁰ Es dominieren vielmehr Legenden, in denen der Ba‘al Schem Tov nach dem Muster Elias tätig wird, und zwar in der gesamten Bandbreite charismatischer Fähigkeiten. Wie Elija, so schlägt auch der Besch“t als Anwalt Israels vor Gott himmlische Anklagen nieder.¹¹ Und wie sein grosses Vorbild, so vermag auch der Ba‘al Schem Tov, tote Kinder wiederzubeleben. Die elianischen Züge dieser Rettungslegenden sind schier mit Händen zu greifen:

„R. Pesach, der Sohn von R. Jakob aus Kamenke, erzählte mir, der Bescht habe einmal unterwegs, als er eine Stadt betrat, eine Heroldsstimme vernommen, die ihm gebot, im Haus des Soundso abzusteigen. Als er zu dem besagten Hause kam, wollte man ihn nicht empfangen, weil das Kind des Herbergswirtes krank darnieder lag. Der Bescht schickte seinen Schreiber in das Haus, die Frau des Hauses aber verwünschte den Bescht und rief: ‚Wie kann er hier um Herberge bitten? Seht Ihr denn nicht das kranke Kind, ich bin in großer Sorge!‘ Der Hausherr war indessen nicht so schroff und ging zum Bescht hinaus, ihm zu erklären, warum es ganz unmöglich sei. Nun schwor der Bescht dem Mann, dass das Kind leben werde, wenn er bei ihm übernachten dürfe. So nahm er ihn ins Haus. Der Bescht ging sogleich zur Mikwe, und er sah, es stand um das Kind nicht gut. Sogleich befahl er, keiner solle im Zimmer bleiben, und alle gingen in einen andern Raum. Selbst den Schreiber hieß er hinauszugehen, bis er ihn rufe, ihm Wein für den Kiddusch zu bringen – es war nämlich der Abend zum Schabbat. So blieb der Bescht mit dem Kind allein, er betete bei ihm die Nachmittagsgebete und verweilte dort bis tief in die Nacht hinein. Dem Schreiber ward schon bange, dass, Gott bewahre, der Bescht vor lauter Mühen mit dem Beten für das kranke Kind in Gefahr geraten könnte, denn solches ist überaus gefährlich. Drum schlich er hin, öffnete behutsam die Tür und hörte, wie der Bescht die Seele des kranken Kindes beschwor: ‚Geh hinein in seinen Leib! Du mußt hineingehn, denn ich schwöre nicht vergeblich!‘ Der Schreiber wußte nicht, ob das Kind schon gestorben oder noch am Leben war und nur noch ein klein wenig Lebenskraft besaß. Er entfernte sich und kehrte nach einer knappen Stunde wieder. Er ging hinein, da fand er den Bescht auf dem Boden liegen, die Arme und Beine ausgestreckt. Plötzlich stand er auf und sprach: ‚Ich sagte dir ja, du wirst hineingehn, in den Leib des Kindes!‘ Dann rief er laut: ‚Hirsch, bring Wein für den Kiddusch!‘ Er aß nun mit dem Schreiber, schlief aber nicht, die ganze Nacht. Am nächsten Morgen, nachdem er den Schreiber in die Heilkuren und Verhaltensregeln eingewiesen hatte, ging der Bescht ins Lehrhaus, um zu beten. Da verstand die Mutter, dass ihr Kind wieder zu Kräften gekommen war, und sie begann bitterlich zu weinen. Der Schreiber hörte es und fragte sie: ‚Was weinst du?‘ ‚Wie sollte ich nicht weinen‘, schluchzte sie, ‚wo ich einen solch frommen Mann verwünschte!‘ ‚Sei ruhig‘, sagte er, ‚weine nicht! Mein Rabbi ist ein

¹⁰ Vgl. beispielsweise K. E. GRÖZINGER (ed.), *Die Geschichten vom Ba‘al Schem Tov. Schivche ha-Bescht*. Band I, Wiesbaden 1997 (= Jüdische Kultur 2), S. 40–41 (die jiddische Parallelerzählung befindet sich in Band II, S. 20–21).

¹¹ Vgl. K. E. GRÖZINGER (ed.), *Geschichten vom Ba‘al Schem Tov*. Band I, S. 50–52. Die jiddische Parallelerzählung befindet sich wiederum im zweiten Band des Werkes, S. 37–39.

guter Mensch, er wird dir schon verzeihen!“ Als der Bescht vom Beten wiederkehrte und gewahrte, dass sie weinte, fragte er den Schreiber, und der erzählte ihm, was sich zugetragen hatte. Da schickte er den Schreiber zu der Frau: „Sag ihr, sie soll nicht weinen, sie soll stattdessen ein schönes drittes Schabbatmahl bereiten. Ich verspreche ihr, das Kind wird mit uns zu Tische sitzen!“ Der Grund dafür, dass der Bescht mit ausgestreckten Armen und Beinen auf der Erde lag, war der, dass er es auf sich genommen hatte, die Feuerpeitsche zu empfangen wegen seines Schwures, der die Seele des Kindes gezwungen hatte, in den Körper zurückzukehren. Er erwirkte damals für das Kind, dass es mehr als sechzig Jahre leben, Kinder bekommen und all seiner Lebtage sein Auskommen haben würde. Schon daraus können wir erkennen, dass die Tage des Kindes damals gezählt waren und der Bescht nun eigens darum beten mußte, wie lange es leben und dass es seinen Lebensunterhalt und Kinder haben sollte“.¹²

Auch in diesem Fall besteht eine besondere Bindung zwischen dem Heiler und dem toten Kind, die der Bescht jedoch bewusst herstellt. Auch der Ba‘al Schem Tov nimmt das auf den Tod erkrankte Kind mit sich in einen besonderen Raum und streckt sich gleichfalls der Länge nach aus – allerdings nicht auf dem Kind, sondern auf dem Fussboden. Wie die Elija-Erzählung, so hat auch die Besht-Legende Erweischarakter: Die Zweifel der Mutter werden überwunden, der Ba‘al Schem Tov wird als Charismatiker bestätigt. Charakteristisch und gegenüber den biblischen Motiven neu sind allerdings die sorgfältig gestalteten und der Erweckung beigefügten frommen bzw. magischen Handlungen des Besht: der Schwur, der Gang zur Mikwe, die Sorge um den Kiddusch, die Medikationen sowie das liturgische Gebet.

Die chassidischen Erzähler teilen übrigens die Vorbehalte biblischer und vor allem rabbinischer Theologie gegen die Erweckung von Toten. In der Erzählung vermerkt der Tradent, er wüsste nicht, ob das Kind wirklich schon gestorben war, und der Besht begründet seine Fussbodenaktion damit, dass er die Feuerpeitsche auf sich nehmen musste, weil er die Seele des Kindes in seinen Körper zurück gezwungen habe. Schon im Talmud findet sich die Auffassung, dass derjenige, der unerlaubt in himmlische Urteile eingreift, Schläge mit einer Feuerpeitsche zu erdulden habe (bBM 85b). In einer weiteren Erzählung¹³ realisiert sich dieser Vorbehalt wiederum – wie in 1 Kön 17 – durch die besondere Verantwortung des Besht für das erkrankte Kind. Der verzweifelte Vater eines sterbenden Knaben wird nicht müde, den Besht daran zu erinnern, dass er selbst dieses Kind verheissen habe. Die elianischen Züge werden vor allem dadurch eingetragen, dass sich die

¹² Übersetzung von K. E. GRÖZINGER (ed.), *Geschichten vom Ba‘al Schem Tov*. Band I, S. 113–114.

¹³ Vgl. K. E. GRÖZINGER (ed.), *Geschichten vom Ba‘al Schem Tov*. Band I, S. 219–220; die jiddische Parallelie ist in Band II, S. 136 zu finden.

Rettung des Kindes während der Beschneidung ereignet, welche die Eltern auf Anweisung des Besch”t für ihren toten Sohn ausrichten müssen. Wie wir noch sehen werden, gilt nämlich die Beschneidung als besondere Domäne der Fürsorge Elias. Der je und je rettend eingreifende Elija wird in den chassidischen Legenden also weitgehend durch den Zaddik ersetzt. Es ist dies eine Neuakzentuierung innerhalb der jüdischen Hagiographie, welche die folgende Begründung erfährt:

„Es steht nämlich in der Kraft eines Zaddik, neue Kanäle zu öffnen, was nicht der Fall ist bei Elija, denn er gleicht einem Engel, wie es ja heißt: ‚Durch den Mund Elias wurde es beschlossen.‘ Daher, und dies ist, was gesagt ist im Namen des Besch”t über den Spruch: ‚Die ganze Welt wird ernährt wegen Chanina [ben Dosa], meines Sohnes‘: das bedeutet, weil er es tat. Als nämlich Rabbi Chanina ben Dosa ein Geheimnis offenbarte, da wurde ein Pfad und ein Kanal gemacht für die ganze Welt“.¹⁴

Da es Aufgabe eines Engels ist, himmlische Urteile zu fällen und zu übermitteln, kommt Elija als Anwalt vor dem göttlichen Gericht nicht in Frage. Anders der Zaddik: Als Repräsentant der neunten Sefira (*Jessod*) innerhalb des kabbalistischen Systems¹⁵ bündelt er die göttlichen Kräfte, die aus den oberen Sphären hinab- und aus den unteren Sphären hinaufsteigen. Damit bahnt er den Gebeten einen Weg zu Gott hinauf oder dem göttlichen Segen einen Kanal auf die Erde hinab. Wie Chanina, so tritt auch der chassidische Zaddik in die Rolle Elias als Helfer in der Not ein und füllt sie zur Gänze aus. Im Unterschied zur rabbinischen Tradition wird der Zaddik jedoch nicht misstrauisch beäugt, sondern als Regelfall vorausgesetzt und begründet. Dies bereitete den chassidischen Theologen darum weniger Kopfzerbrechen, weil die Legitimation rabbinischer Gelehrsamkeit nicht mehr zur Debatte stand. Das intensive Studium des Talmud war als gesellschaftliches Ideal seit Hunderten von Jahren unbestritten; erst die frühen chassidischen Meister begaben sich in eine scharfe Konkurrenz zu den traditionellen Gelehrten.¹⁶ Schon deshalb bot der Charismatiker den idealen Ansatzpunkt für die eigene Identität, die man mit den Mitteln der Kabbala begründete.

¹⁴ K. E. GRÖZINGER (ed.), *Geschichten vom Ba’al Schem Tov*. Band I, S. 204.

¹⁵ Die Identifikation der Sefira *Jessod* mit dem Zaddik erklärt sich aus der Zuordnung von *Jessod* zur biblischen Figur Joseph, der als irdischer Prototyp des Gerechten gilt (vgl. bMeg 13b und Sohar II, fol. 23a).

¹⁶ Man betrachte nur die radikalen Attacken des Jakob Josef von Polonne, welche vor allem in seinem Buch *Toledot Ya’aqov Josef* (zum Beispiel *Toledot* 10b - c, 15a, 40c, 85b und öfter) enthalten sind. Vgl. dazu S. H. DRESNER, *The Zaddik. The Doctrine of the Zaddik According to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, New York 1974, S. 75ff.

B. Elija, der Streiter für Gott und Gerichtsprophet (1 Kön 17,1–7; 18,1–46; 21; 2 Kön 1)

Das zweite der vier Profile ist zugleich das für die biblische Überlieferung bedeutendste. Elija als der Kämpfer für die Alleinverehrung Gottes, als Bote des göttlichen Gerichts begegnet in drei der fünf Erzählungen aus den Königsbüchern. Kraftvoll und unerschrocken tritt der Prophet dem Ba‘als-Synkretismus der Könige Ahab und Ahasja entgegen. Er verkündet eine Dürrekatastrophe, welche die alleinige Macht des Gottes Israels erweisen wird. In einer dramatischen Szene auf dem Berge Karmel stellt sich Elija den Propheten des Ba‘al und der Aschera entgegen. Während die Priester Ba‘als vergeblich auf die Entzündung ihres Stieres warten, hat Elija mit seinem Gebet Erfolg: Der Ewige sendet Feuer herab, und das Brandopfer wird vollzogen. Nicht minder dramatisch gestaltet sich die Beendigung der Dürre: Siebenmal erfleht Elija den ersehnten Regen, bevor am Horizont eine handtellerkleine Wolke sichtbar wird. Der in 1 Kön 17–18 geführte Nachweis der Einzigkeit Gottes ist also ein doppelter: Der Ewige erweist sich als Herr über Himmel und Erde, der den Elementen Feuer und Wasser gebietet. *Und er ist allen anderen Göttern prinzipiell überlegen.*

Sowohl hinsichtlich ihrer Gestaltung als Kampf zwischen Göttern als auch bezüglich der Rolle des Propheten dabei darf 1 Kön 17–18 als einzigartig gelten: Elija demonstriert die Macht Gottes über die Naturelemente und setzt die Alleinverehrung Gottes kämpferisch durch. Weit mehr als ein Mann des mahnenden Wortes präsentiert sich der Prophet als ein Mann der kraftvollen Tat, als Kämpfer für Gott.

Die beiden anderen Erzählungen, diejenige von Nabots Weinberg (1 Kön 21) sowie die Ankündigung des Todes Ahasjas (2 Kön 1), zeigen demgegenüber ein konventionelles Profil. Die Missetaten israelitischer Könige werden mit der Ankündigung einer göttlichen Strafe bedacht, die sich alsbald vollzieht. Elija fungiert als ein klassischer Gerichtsprophet, der den sozialen und religiösen Ungehorsam anprangert und dessen Konsequenz aufzeigt. Alle drei biblischen Erzählungen münden in der Bestätigung der Einzigkeit Gottes.

Einige der am Notretter-Profil beobachteten Entwicklungen lassen sich auch hinsichtlich des Streiters für Gott bestätigen. Dies betrifft zum Beispiel die sehr ausgewählte Kommentierung von 1 Kön 18 und die differenzierte Betrachtung charismatischer Fähigkeiten. Der Gotteskampf auf dem Karmel erhält in der rabbinischen Haggada eine geradezu kosmische Dimension. Zunächst nämlich verweigert der für Ba‘al bestimmte Opferstier seinen Dienst. Erst als ihm Elija erklärt, welch bedeutende Rolle er für den Erweis

der Gottheit Gottes spielen wird, findet sich das Tier dazu bereit, auf einen Ba‘als-Altar gelegt zu werden (BemR 23,9). Als die Propheten Ba‘als schliesslich ihren Gott anrufen, bringt der Ewige den gesamten Kosmos zum Schweigen, damit nichts, aber auch gar nichts als eine Antwort Ba‘als auf seine Propheten missverstanden werden kann:

„Siehe, Elija, als er zum Karmel kam, rief er alle nichtjüdischen Priester zusammen und sagte ihnen: Ruft laut, er ist doch ein Gott! (1 Kön 18,27) Was tat der Heilige, gelobt sei Er? Er ließ die ganze Welt verstummen und brachte die Hohen und die Niederer zum Schweigen, da war die Welt Tohu wa-Bohu, als ob kein Geschöpf auf Erden sei. Wie gesagt ist: (*ibidem*) Keine Stimme und keine Antwort und kein Aufmerken. Wenn er nämlich gesprochen hätte, hätten sie gesagt: Der Ba‘al antwortete uns!“ (SchemR 29,9).

Die drastisch veränderte historische Situation Israels zur Zeit der Rabbinen hatte eine tiefgreifende Wandlung des Gotteskämpferprofils zur Folge. Aus dem widerspenstigen, von seinen Königen zum Synkretismus verführten Staatsvolk war eine unterdrückte Minderheit innerhalb des *Imperium Romanum* geworden. Der Kampf um die Alleinverehrung des Ewigen war nun kein Konflikt im Inneren Israels mehr, sondern – wenn überhaupt – eine Auseinandersetzung zwischen Israel und den Weltvölkern. Ins Zentrum dieses Kampfes rückte die Beschneidung, die von den Seleukiden (Antiochos IV. Epiphanes) bzw. den Römern (Hadrian) wiederholt verboten worden war. Elija, der Streiter für Gott, wird zu ihrem Anwalt. Diese Tradition wird zum einen mit dem Einsatz des Propheten für die *Berit* (1 Kön 19,10), zum anderen mit der besonderen Gebetshaltung Elijas begründet (WajR 31,4; ShirR 7,6.1).

Ein besonders intensives Echo findet Elija, der Gotteskämpfer, in den Legenden aus dem Umfeld der Chassidé Aschkenas, wie sie in Mayse-Bikhern seit dem Ende des 16. Jahrhunderts überliefert sind. In ihrem Zentrum nämlich steht die offensive Verteidigung der jüdischen Gemeinschaft gegen ihre christlichen Verfolger. So erleben wir einen Zauberkampf des R. Schmu‘el he-Chassid mit drei Priestern.¹⁷ Der Sieg in dieser Auseinandersetzung erweist – wie beim Kampf auf dem Karmel – die Überlegenheit des Gottes Israels. Schmu‘els Sohn Jehuda bestraft den Bischof von Salzburg, der ihn töten will, indem er dessen Kopf in ein Fenster klemmt. Erst nachdem der Bischof verspricht, den Juden Gutes zu tun, dekontrahiert Jehuda den

¹⁷ Vgl. Ma‘assé-Buch (Basel 1602), Nr. 172. Diese Legende wird auch in einer hebräischen Handschrift (MS Jerusalem 8° geboten, die N. BRÜLL im Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur 9 (1889) herausgegeben hat (vgl. *ibidem*, Nr. 12). Die dramatische Konstellation der Erzählung erinnert an den Kampf zwischen Elija und den Ba‘als-Priestern.

Fensterrahmen wieder.¹⁸ In etlichen Legenden warnt Jehuda vor dem Übertritt von Juden zum Christentum bzw. weiss einen solchen zu verhindern.¹⁹ Das hagiographische Interesse an Schmu'el und Jehuda, soviel lässt sich aus dem hier nur grob Skizzierten entnehmen, konzentriert sich auf eine jüdische Gegenposition zur *ecclesia militans* des ausgehenden Mittelalters. Die Helden der Legende nutzen ihre durch Busse und Tora-Studium erworbenen Fähigkeiten zur Verteidigung der Juden. Häufig kommt dabei der Schem, der mystische vierbuchstäbige Gottesname zum Einsatz.

Das Motiv des Gottesstreiters in den Erzählungen der osteuropäischen Chassidim entspricht weitgehend der Ausprägung, wie wir sie bei den Legenden der Mayse-Bikher beobachten konnten. Der Zaddik als Exponent seiner Gemeinschaft verteidigt diese machtvoll gegen Übergriffe von aussen. Dies kann die Form einer Disputation annehmen, aber auch die einer Rettung mit ausgeprägten Elija-Motiven. Als zum Beispiel eines Tages eine Trockenheit droht, versuchten die Christen mit einer Prozession, die Juden mit ausgedehntem Beten für Regen zu sorgen. Der Spott eines Nichtjuden über das Gebet des Ba'al Schem Tov wird alsbald Lügen gestraft: Das Gebet des Besch"t bringt Regen, die umhergetragenen Ikonen nicht.²⁰

¹⁸ Vgl. Ma'assé-Buch, Nr. 187 und Ms Jerusalem, Nr. 15.

¹⁹ „Geschah in Rabbi Juda Chossid Zeiten, da war ein Kind geborn in seiner Stadt zu Regensburg. Un' wie men das Kind in der Schul wollt tragn um zu judischn [beschneiden], aso stund kol ha-kahal [die ganze Gemeinde] oif, als nu der seder is, wenn men Barukh ha-Ba [Willkommen] schreit. Denn, spricht men, Elija ha-Naví, Ehre seinem Andenken, der kummt alle mal mit den Kind. Fun dest wegen setzt men ach zwei Schtil neben anander. Da stund der Chossid nit oif kegen dem Kind. Un' ider man schrie Barukh ha-Ba un' er schwig still. Denn er sah nit Elijahu ha-Naví mit kumen, wie nu der Seder pflegt zu sein. Da far wundert sich ein ider Mann drier. Da fragtn ihm die Leit, west halben er also schimpflich mit dem Kind getan hat. Da sagt der Chossid: Derweil das ich nit hab gesehn Elijahu ha-Naví mit dem Kind kumen. Un' auch hat er sich nit oif sein Schtul gesetzt, der ihm zubereit is gewesn. Da kent er nun wol gedenken, das nikts guts ois dem Kind wert werden. Un' er sagt wider ein Teil Leitn: Seht ihr, doortn in jenem Fenster, da sitzt Elijahu ha-Naví in ein Gestalt als ein alter Mann mit einen langen Bart, der schni weiss is un' er tet Tfila [betet]. Da batn ihm die Leit, er sollt ihnen doch sagen, wie das kumt, das sich Elijahu ha-Naví nit hat gesetzt oif den Schtul, wie nun sein Seder is gewesn. Da entfernt er ihnen wieder: Ich will es euch sagn, das Kind wert hintn nach ein bese Scho'e (eine böse Stunde) bekumen, das er sich wert weln schmadn [taufen]. Des halben will Elijahu ha-Naví nit bei ihm sein“ (Transkription nach dem Mayse-Bikh, Basel 1602, Nr. 193, fol. 80b). Vgl. ausserdem Ma'assé-Buch, Nr. 190 (auch MS Jerusalem, Nr. 18).

²⁰ Vgl. K. E. GRÖZINGER (ed.), *Geschichten vom Ba'al Schem Tov*. Band I, S. 33–34; die jiddische Fassung wird in Band II, S. 28–29 geboten.

Aus den nachbiblischen Erzählungen wird eines überdeutlich: Die biblische Frontstellung, hier der Prophet Elija einsam auf Seiten Gottes – dort Fremdgötter und Volk, hat sich verschoben. Die Gotteskämpfer werden nun von der jüdischen Gemeinschaft unterstützt.

C. Elija – ein Neuer Mose? (1 Kön 19; 2 Kön 2)

Das dritte biblische Elija-Profil – zugleich das komplexeste – widmet sich erneut der Mission des Propheten. In atemberaubendem Kontrast zur Karmel-Erzählung zeigt sich Elija in 1 Kön 19 als sterbensmüder Flüchtling. Der Kampf um die Alleinverehrung Gottes scheint gescheitert. Der Prophet macht sich widerstrebend auf den Weg zum Horeb – und wird schliesslich zurück in sein Amt gezwungen. Die Episode am Gottesberg thematisiert jedoch vor allem das Verhältnis des Mose (als Exponent der Tora) zu seinen prophetischen Nachfolgern. Und der Kontrast zwischen ihnen könnte nicht eindrucksvoller beschrieben werden: Mose erbittet von sich aus eine Theophanie (Ex 33,18) und wird zu diesem Zweck in einer Höhle verborgen. Auch Elija begibt sich in eine Höhle – aber nur, um dort zu schlafen! Während Mose 40 Tage und Nächte ohne Speise vor dem Ewigen steht, benötigt Elija dieselbe Zeitspanne *und* himmlische Speisung, um überhaupt bis zum Horeb laufen zu können. Während Mose als einziger die Stimme Gottes erträgt, kann Elija die Begleiterscheinungen der Theophanie, Sturm, Erdbeben und Feuer, nur *ohne Gott* aushalten:

„Und nach dem Feuer: eine Stimme zerstoßenen Schweigens. Und es geschah, als Elija hörte, da verhüllte er sein Antlitz mit seinem Mantel und ging hinaus, und er stand eingangs der Höhle, und, siehe, eine Stimme war zu ihm, und er sagte: Was willst du hier, Elija?“ (1 Kön 19,12–13).

Wie jeder andere Durchschnitts-Israelit am Berge Sinai (Ex 20,18ff.; Dtn 5,23–27) ist Elija nicht in der Lage, die Stimme Gottes in ihrer ganzen Macht zu ertragen, weswegen sie erst kleingemacht, „zerstossen“ werden muss. Nur Gottes-Klang-Krümel, so vermerkt der Text nicht ohne Ironie, kann dieser Nachfolger im Amt des Mose überstehen. Elija, so verdeutlicht es 1 Kön 19 auf bildlich-draستische Weise, ist keinesfalls ein „Prophet wie Mose“, auch wenn er als Ahnherr einer prophetischen Sukzession noch der *primus inter pares* ist.²¹

²¹ Da Redaktionsgeschichte und Deutung dieser Perikope extrem umstritten sind, sei an dieser Stelle ein kleiner Exkurs gestattet: Meines Erachtens handelt es sich bei 1 Kön 19 um eine literarisch einheitliche theologische Programmerzählung, welche

Dies thematisiert auch die äusserst ungewöhnliche Erzählung 2 Kön 2, die von der Aufnahme Elias in den Himmel zu berichten weiss. In einer symbolträchtigen Reise von Gilgal über Bet-El und Jericho an den Jordan treffen Elija und Elischa auf dort ansässige Prophetenschüler. Diese bleiben angstvoll zurück, Elischa aber besteht darauf, seinen Meister zu begleiten. Auch hier dominieren mosaische Motive, die jedoch weniger den Kontrast als vielmehr eine gewisse Kontinuität zwischen Mose und Elija beschreiben. An die Mose-(Josua)-Tradition erinnern die Verleihung prophetischen Geistes (vgl. Num 11), die Teilung des Jordans sowie das ungewöhnliche Ende Elias. Beide Erzählungen thematisieren also das Verhältnis eines herausragenden Propheten zu Mose. Sie beschreiben die Elija-Gestalt als Exponenten der Nevi'im, als *primus inter pares*, der jedoch den Rang des Mose nicht erreicht. Damit wird unterschwellig das theologische Verhältnis zwischen Tora und Prophetie thematisiert und (im Sinne von Dtn 18) dahingehend beantwortet, dass Mose (der Tora) der unbedingte Vorrang vor seinen prophetischen Nachfolgern gebührt.

In den tannaitischen Midraschim (vor allem der Mekhilta und den Sifré) setzt sich die Überzeugung von der prinzipiellen Überlegenheit des Mose nahtlos fort. In der berühmten Legende von der Auffindung vom Sarg Josefs wird Mose als Lehrer Elias bezeichnet.²² Dies Lehrer-Schüler-Verhältnis wird explizit als Ausdruck der Überlegenheit des Mose verstanden. In eine ähnliche Richtung weisen einige spätere Midraschim (vgl. ShirR I,6.1 und öfter), welche die vernichtende Kritik Elias an Israel (1 Kön 19,10) als eine Schwäche des Propheten deuten. Natürlich hatten auch Mose oder Jesaja Negatives über ihr Volk zu sagen gehabt, doch waren sie nicht so hart mit Israel ins Gericht gegangen! Auch an dieser Stelle wird die gegenüber der Bibel veränderte historische Konstellation deutlich, die aus stolzen Aufrührern ein von fremden Mächten unterdrücktes Volk werden liess, das auf den Glauben an den Ewigen seine Hoffnung gründete.

sich einerseits eines Kontrastschemas (vgl. insbesondere die terminologischen Bezüge zwischen 19,1–8 und 19,19–21), andererseits durchgängig eingesetzter Wiederholungen (zwei Etappen der Flucht Elias, zwei Boten, zwei Speisungen, zwei Dialoge zwischen Gott und Elija) bedient. Das Ziel dieser Erzählung besteht im Aufweis der prinzipiellen Überlegenheit der Mose-Offenbarung und der Wüstenzeit über alle nachfolgenden Epochen mit ihren Propheten.

²² „Sofort schwamm der Sarg Josefs, und Mose nahm ihn. Wundere dich jedoch nicht über diese Angelegenheit, siehe, es heißt: Und es geschah, als einer den Balken fällte, da fiel das Eisen ins Wasser. Da schrie er und sagte: Weh, Ewiger, [die Axt] ist doch geliehen. Und es sagte ein Mann Gottes: Wohin fiel usw. (2 Kön 6,5). Und, siehe, eine Angelegenheit eines Qal wa-Chomer: Wenn Elischa, Schüler des Elija, das Eisen schwimmen ließ, um wieviel mehr [gilt dies] für Mose, den Lehrer des Elija!“ (Mekh Beschalach I; par tSot 4,7).

Das Gros der rabbinischen und frühmittelalterlichen Texte, die sich dem Vergleich zwischen Mose und Elija widmen, nimmt jedoch eine andere Richtung. Es geht ihnen nämlich im Grunde darum, eine Gleichheit zwischen Mose und Elija herzustellen. Seine kompakteste Form findet dies in der Pesiqta Rabbati, einer Sammlung von Homilien zu den Festen und herausgehobenen Schabbatot.²³ In zahlreichen Beispielen werden Mose und Elija einander gleichgestellt – nur eine winzige Ausnahme bewahrt so etwas wie einen Hauch der Überlegenheit des Mose:

„Und es nahm Elija usw. [1 Kön 18,31]. So eröffnete R. Tanchuma im Namen R. Abbas: „Und durch einen Propheten ließ der Ewige Israel aus Ägypten führen“ (Hos 12,14). Dies ist Mose. „Und durch einen Propheten wurde gehütet“ (*ibidem*). Dies ist Elija. Du findest, [dass] zwei Propheten aus dem Stamm Levi für Israel einstehen: Mose als erster und Elija als letzter. Und sie beide (er)lösten Israel durch die Sendung. Mose löste Israel in der Sendung: „Und nun, geh, und ich will dich zum Pharao senden“ usw. (Ex 3,10), und Elija löst sie in der kommenden Zeit in der Sendung: „Siehe, ich sende euch den Propheten“ usw. (Mal 3,23). Mose, der sie anfangs aus Ägypten löste: Sie kehrten nicht mehr zurück und wurden nicht mehr in Ägypten versklavt. Elija aber, wenn er sie vom vierten [Königtum?], von Edom lösen wird; sie werden nicht mehr zurückkehren und versklavt werden, vielmehr ist es eine dauernde Rettung. *Und du findest, dass Mose und Elija einander gleich sind in jeder Beziehung*: Mose ist Prophet, Elija ist Prophet; Mose wurde Gottesmann genannt (Dtn 33,1), und Elija wurde Gottesmann genannt (1 Kön 17,18); Mose stieg in die Höhe auf, und Elija stieg in die Höhe auf, wie gesagt ist: „Und es geschah, als Elija hinaufgenommen wurde“ (2 Kön 2,2). Mose tötete aber den Ägypter, und Elija tötete den Chi'el: „Und wer sich an Ba'al schuldig machte, der starb“ (Hos 13,1). Mose wurde durch eine Frau, die Tochter des Jitro, ernährt: „Ruft ihn und er soll Brot essen“ (Ex 2,20), und Elija wurde durch die Zarfatitin ernährt: „Bring mir doch einen Bissen Brot“ (1 Kön 17,11). Mose floh vor dem Pharao, und Elija floh vor Isebel. Mose floh und kam zum Brunnen, und Elija floh und kam zum Brunnen: „Und er stand auf und er ging usw., und er kam nach Be'er Scheva“ (1 Kön 19,3). Mose: „Und es bedeckte ihn die Wolke sechs Tage“ (Ex 24,16) und Elija: stieg im Sturm hinauf: „Und es geschah, als er hinaufgenommen wurde“ usw. (2 Kön 2,1). Von Mose ist gesagt: „Wenn diese sterben, wie ein Mensch stirbt“ (Num 16,19) und von Elija: „So wahr der Ewige, der Gott Israels, vor dem ich stehe, lebt“ (1 Kön 17,1). [...]²⁴] In einer Angelegenheit aber finden wir, dass

²³ Die Datierung der Pesiqta Rabbati ist unsicher; es ist von einem langen Prozess ihrer Entstehung auszugehen. Ihre ältesten Homilien könnten bis in das 3./4. Jahrhundert zurückreichen. Vgl. dazu G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ⁸1992, S. 294ff.

²⁴ Weitere Vergleichspunkte sind das Vorüberziehen Gottes, das Hören der Stimme, das Versammeln Israels am Sinai / Karmel, der Kampf gegen Götzendienst, der Eifer für Gott, das Verbergen in der Höhle, das Kommen zum Gottesberg, der Aufenthalt in der Wüste, die Erscheinung eines Boten, die vierzig Tage und Nächte, das Anhalten des Sonnenlaufes, die Fürbitte für Israel, der Rückgriff auf das Verdienst der Väter, der Empfang der Liebe Israels sowie der Bau eines Heiligtums.

Mose größer ist als Elija: Von Mose heißt es: „Du aber, stell dich hier mit mir“ (Dtn 5,28); aber von Elija: „Was willst du hier, Elija?“ (1 Kön 19,9)“ (PesR 4).

Weshalb werden Mose und Elija einander nähergerückt? Welche Funktion hat dieser Vergleich? In den weitaus meisten rabbinischen Erzählungen begegnet der Prophet in der Funktion eines Lehrers. Er lehrt das rechte Beten (bBer 3a), wie man mit Besatzern umgehen muss (BerR 94; bBM 84a), er überprüft die ethische Standfestigkeit der Gelehrten (bNed 50a) – vor allem aber fungiert er als Garant der Mündlichen Tora. Als Beispiel hierfür sei bMeg 15b genannt: Einst fragten sich die Rabbinen, warum die Königin Esther auch den Haman zu ihrem Gastmahl lud. Man erzielt keine Einigkeit. Schliesslich erkundigt man sich angelegentlich bei Elija:

„Rabba b. Abuha traf Elija und fragte ihn, welche Absichten von all diesen Esther wirklich hatte. Sagte er ihm: Alle von den Tanna'im und den Amora'im genannten.“

Als Orte der Belehrung durch Elija kommen irdische Lehrhäuser (bBM 85b, der Bet Midrasch Rabbis), individuelle Begegnungen mit dem Propheten (BerR 35,1), aber auch die himmlische Jeschiva Elijas (bBM 85b) in Frage. Das Ausbleiben eines sonst regelmässigen Besuchs durch Elija wird als Störung der Harmonie zwischen Himmel und Erde empfunden, deren Ursache es aufzuklären gilt. Eine besondere Form der Funktion Elijas als Garant und Lehrer der Mündlichen Tora findet sich bereits in den deuterokanonischen Schriften: 1 Makk 4,46 wird festgelegt, dass die Frage, was mit den Steinen des entweihnten Altars aus dem Jerusalemer Tempel geschehen soll, einem dermaleinst auftretenden Propheten vorzulegen ist. Die spezifisch rabbinische Form dieser Überzeugung bietet die Mischna. Edujot 8,7 stellt fest, dass Elija bei seiner endzeitlichen Ankunft bestimmte halachische Streitfälle lösen werde:

„Sagte R. Jehoschua^c: Mir wurde von Rabban Jochanan ben Sakkai überliefert, der es von seinem Lehrer und vom Lehrer seines Lehrers gehört hatte, Halacha von Mose am Sinai sei es, dass Elijah nicht kommen werde, für rein oder unrein zu erklären, zu entfernen oder aufzunehmen, sondern zu entfernen, die mit Gewalt aufgenommen worden sind und aufzunehmen, die mit Gewalt entfernt worden sind. [...] R. Jochanan sagt, aufzunehmen, nicht aber zu entfernen. R. Schim^con sagt: um Streitigkeiten auszugleichen. Die Weisen aber sagen, nicht, um zu entfernen und nicht, um aufzunehmen, sondern um Frieden zu stiften in der Welt, wie gesagt ist: (Mal 3,23–24) Siehe, ich sende euch Elija, den Propheten usw., um das Herz der Väter den Söhnen zuzuwenden und das Herz der Söhne zu ihren Vätern.“

Zwei Aspekte des rabbinischen Rabbi-Elija-Profiles waren für die nachfolgenden Generationen besonders wichtig. Dabei handelt es sich zum einen um die Begleitung von Gelehrten durch Elija, die zum Topos der *Giluj Elija* (Erscheinung Elijas) weiterentwickelt wurde; zum anderen die Funktion Eli-

jas, eine bestimmte Lehre zu bestätigen. Dies spielt besonders in der mystischen Tradition eine bedeutende Rolle. Als Ansatzpunkt bot sich beispielsweise dem Sohar die Legende vom Aufenthalt Schim'on bar Jochais in einer Höhle (bShab 33b). In der soharischen Version der Legende (Sohar Chadasch *Ki Tavó* 59c–60a) gehen ausdrücklich elijanische Züge auf Schim'on bar Jochai über. Er verbirgt sich vor den Römern in einer Höhle, wird wunderbar ernährt und schliesslich zu seinem Volk zurückgeschickt. Anders als in der rabbinischen Fassung lernt Elija täglich mit Schim'on. Die Erzählung weiss ferner zu berichten, dass der biblische Prophet dem Gelehrten bei der Lösung von exegetischen Problemen behilflich ist. Diese Schilderung ist programmatisch. Mit ihrer Hilfe wird der Sohar, der sich ja als ein Midrasch Schim'on bar Jochais ausgibt, himmlisch legitimiert. Bis in die chassidischen Legenden hinein wird – und dies wäre der zweite wesentliche Aspekt des Rabbi-Elija-Profils – die *Giluj Elijahu*, das gemeinsame Lernen mit Elija, zum Ausweis eines wahren Mystikers bzw. eines besonders frommen Menschen. Das biblische Elija-ist-kein-Mose-Profil hat sich somit wiederum umgekehrt. Es geht gerade nicht darum, Elija als eine Mose untergeordnete Institution zu begründen. Elija garantiert vielmehr die Kontinuität göttlicher Offenbarung gleichen Ranges.

Allein die Legenden um den Ba'al Schem Tov vermögen diesen Topos noch zu überbieten. Schon Besch't-Schüler Jakob Josef von Polna'a vermerkt wiederholt, dass sein verehrter Meister ein Schüler Achias von Schilo gewesen sei.

„Achija ha-Schiloni, der von Mosche Rabbejnu – Friede sei auf ihm – empfing, war unter denen, die aus Ägypten ausgezogen sind und danach vom Gerichtshofe König Davids – Friede sei auf ihm. Und er war der Rav des Propheten Elija und der Rav meines Lehrers“ (*Toledot Ja'akov Josef*, Balaq 166a).

Durch die gemeinsame Bezugnahme auf Achia von Schilo als ihres Lehrers werden Elija und der Besch't auf dieselbe Stufe einer *successio prophetica* gestellt. Der Ba'al Schem Tov bekleidet nicht nur die Funktionen Elias als Regenmacher und Gerichtsprophet, er ist wie Elija. Es findet also keine blosse *Imitation* des biblischen Propheten statt, sondern eine Art mystische Wiedergeburt. Somit kann mit dem Besch't – wie mit Elija – eine neue charismatische Sukzession begründet werden:

„Es versicherte mir unser Lehrer, den ich in Krzanów hatte, [dass] jedes Ding, das aus dem Munde des Ewigen ausgeht, Bestand hat. Und er hatte diese Kraft vom heiligen Rav R. Elimelech von Lezajsk. Und jener hatte diese Kraft vom großen Rav, dem Maggid von Miedzyrzecz; und jener hatte diese Kraft vom Besch't, sein Andenken ruhe auf uns. Und jener bewirkte, dass seine Schüler ebenfalls Taten wirken konnten wie er. Und ebenso die Schüler seiner Schüler – bis zum Kommen des Maschiach. Ihre Generationenfolge ebenso wie sie“ (Schloscha Edré Zón, S. 20).

D. *Elija redivivus* in 2 Kön 2; Mal 3,1.22–23

Die ungewöhnliche Auffahrt Elias in den Himmel sowie die Ankündigung eines Boten in Mal 3,1 bilden die Grundlage für die Schlussnotiz Mal 3,23, welche die Wiederkunft Elias vor dem endzeitlichen Tag des Ewigen verheisst. Sie bindet, nach allgemeiner Überzeugung der Exegeten, das Ende der Prophetenbücher auf den Abschluss der Tora (Dtn 34) zurück. Die Tora, personifiziert im einzigartigen Mose, ist die Grundlage all dessen, was die Propheten kündigten. Der in den Himmel hinaufgenommene Elija wird Israel an die Gebote der Tora erinnern; Väter und Söhne unter ihrem Banner einen.

Diese letzten Verse des Maleachi-Buches sind zwar durchaus eschatologisch orientiert, *messianologisch* aber eher unenergiebig. So nimmt es nicht wunder, dass sich eine ähnliche Zurückhaltung gegenüber messianischen Deutungen Elias auch in den nachbiblischen Schriften finden lässt. In der rabbinischen Literatur kann sich diese Zurückhaltung auch auf den Aufstieg Elias in den Himmel erstrecken:

„Es lehrt R. Jossi. Er pflegt zu sagen: Niemals stieg die Schechina hinab; auch sind Mose und Elija nicht in die Höhe hinaufgestiegen, wie gesagt ist: [Ps 115,16] Der Himmel ist Himmel des Ewigen, und das Land gab Er den Menschensöhnen. [...] Auch stiegen Mose und Elija nicht in die Höhe hinauf?! Es ist doch geschrieben: Und Mose stieg hinauf zu Gott [Ex 19,3]! [Bis] unterhalb von zehn Handbreit. Es steht doch geschrieben: Und es fuhr Elija im Sturm in den Himmel hinauf [2 Kön 2,11]! Unterhalb von zehn“ (bSukka 5a).

Dieser Vorbehalt der tannaitischen Baraita wird allerdings in späterer Zeit nicht aufrechterhalten (vgl. BemR 12,11). Es findet sich wiederholt die Ansicht, dass Elija den Tod nicht erfuhr (BerR 21,5; PRK 9,76a), weil er nicht gesündigt habe (WajR 27,4 und öfter).

Neben den schon genannten Profilen als je und je wiederkehrender Retter und Lehrer ergibt sich aus der Himmelfahrt Elias auch dessen Funktion als Bote und himmlischer Chronist. WajR (34,8) vermerkt beispielsweise, dass es nach dem Ende der Prophetie Elija gemeinsam mit dem König Messias zufalle, die guten Taten eines Menschen im Himmel zu vermelden. Eine weitere endzeitliche Aufgabe Elias wurde bereits in Zusammenhang mit dessen Aufgabe als Lehrer erwähnt: Er wird verbleibende halachische Probleme auflösen (mEd 8,7; tEd 8,7; bMen 45a). In sehr enger Beziehung dazu steht die Auffassung, Elija würde am Ende der Zeiten einige heilige Gegenstände, wie das Manna, das Salböl und den Stab Aarons wieder zutage fördern (Mekh Wajjissá 6). Die Erweckung des Knaben von Zarefta prädestinierte Elias zum Boten der allgemeinen Auferweckung der Toten, einem gewichtigen Anzeichen der Endzeit (mSota 9,15b; Pes 68a und öfter).

Auffällig zurückhaltend werden hingegen die soteriologischen Funktionen Elias thematisiert. Den frühesten schriftlichen Beleg dafür liefert möglicherweise Sirach 48,10–11 (um 180 v. Chr.):

„Von dir sagt die Schrift, du stehst bereit für die Endzeit, um den Zorn zu beschwichtigen,
bevor er entbrennt, um den Söhnen das Herz der Väter zuzuwenden
und Jakobs Stämme wieder aufzurichten.
Wohl dem, der dich sieht und stirbt; denn auch er wird leben.“

In den Evangelien scheint die Aufgabe Elias als messianischer Bote zwar vorausgesetzt (Mt 3,1ff.; 11,10ff.; 17,10ff. par); es ist jedoch schwer zu beurteilen, wie verbreitet diese Vorstellung im damaligen Judentum gewesen ist. In der frühen rabbinischen Literatur begegnet nämlich dieser Topos nicht. Den Talmudim (pEr 3,30b; bEr 43b; bPes 13a) zufolge geht die Ankunft Elias dem Messias zwar zeitlich voraus. Er soll aber nicht während der Rüsttage kommen, um die Vorbereitungen für Schabbat und Fest nicht zu stören. Diese Restriktion kann nur dahingehend gedeutet werden, dass Elija zwar eine anerkannte endzeitliche Gestalt ist, ihm aber keine unverzichtbare soteriologische Aufgabe zugemessen wird. Elija fungiert – wie sonst auch – als Bote, nur dass er nun eben den Messias ankündigt. Das Gros der rabbinischen Texte bis zum Abschluss des Bavli tendiert in diese Richtung. Erst in einem weiteren Stratum der Überlieferung fungiert Elija als endzeitlicher „Löser“ (*go'el*):

„Sagte R. Berekha im Namen R. Levis: Wie der erste Löser, so der letzte Löser. Wer ist der Erste Löser? Dies ist Mose. Er zeigte sich ihnen und wurde wieder vor ihnen verborgen. Wieviel[e Tage] wurde er vor ihnen verborgen? R. Tanchuma sagte: Drei Monate. [...] Auch der letzte Löser zeigte sich ihnen und wurde wieder verborgen. Wieviel[e Tage] wird er vor ihnen verborgen sein? Sagte R. Tanchuma im Namen R. Chamas, Sohn des R. Hoschi'a: 45 Tage. [...] Wohin aber wird er sie hinaufbringen? Es gibt [Leute], die sagen: in die Wüste Juda. Und es gibt [Leute], die sagen: in die Wüste Sichon und Og. Jeder aber, der ihm vertraut, der folgt ihm, und er isst Ginsterwurzeln und Salzblätter [Hiob 30,4]“ (BemR 11,4).

Hinsichtlich dieser Darstellung fällt sofort auf, dass zwar der Name des ersten, nicht aber der Name des letzten Erlösers genannt wird, obwohl man – aufgrund der Einzelmotive Wüste und Ginster – ohne weiteres an Elija denken könnte. Der Midrasch bewahrt hier ein wichtiges Detail des „klassischen“ rabbinischen Endzeitszenarios, wie man es in bSan 97a-b auffinden kann. In ihm hat Elija keinerlei Funktion, wohl aber wird ein Zug der Gerechten in die Wüste erwähnt, um sich vor der Bosheit des Zeitalters in Sicherheit zu bringen. Erst die PesR identifiziert anlässlich ihres grossangelegten Vergleiches des Mose mit Elija letzteren explizit mit dem endzeitlichen Löser.

Die endzeitlichen Aufgaben Elias schufen im jüdischen Brauchtum eine feste Verbindung zwischen dem Propheten und Pessach (ExR 18,12), da nach allgemeiner Überzeugung die Ankunft des Messias während des Seder als besonders wahrscheinlich galt. Der Becher des Elija, die für ihn geöffnete Tür und seine Erwähnung in der Liturgie geben hiervon Zeugnis.

Am Abschluss der Reise auf Elias Spuren soll ein Blick auf die chassidischen Erzählungen stehen. Wir konnten bereits feststellen, dass die Beziehung Elias zum Ba‘al Schem Tov eine einzigartige Intensität erreicht. Elija *offenbart* sich dem Begründer des Chassidismus nicht nur, er *verschmilzt* mit ihm in einer Art mystischer Wiedergeburt. Diese Interpretation fußt auf dem Gilgul, der kabbalistischen Seelenwanderung. Die Lehre von Gilgul erfuhr durch Jitzchak Luria eine erhebliche Aufwertung und grosse Verbreitung innerhalb des jüdischen Volkes. Man ging aufgrund des Gilgul davon aus, dass sich die Seelen der Grossen Israels (Elias, Schim‘on bar Jochais und anderer) in jeder Generation neu manifestieren. Dies nun geschah, nach Auffassung der chassidischen Erzähler, auch und vor allem durch den Besch“t, dem nicht nur die charismatische Kraft Elias, sondern auch dessen soteriologische Funktion zufiel.

Dass dieses mystische Wieder-Erstehen des Besch“t aber kein vollkommenes ist und somit unter einem eschatologischen Vorbehalt steht, verdeutlicht eine Legende, die das (viel zu gewöhnliche) Sterben des Ba‘al Schem Tov zu deuten versucht.

„Der Rav der Gemeinde erfuhr die folgende Geschichte von Josef v. Kamenke: Der Besch“t hatte gehofft, wie Elija zum Himmel aufzufahren. Nach dem Tode seiner Frau war er sehr betrübt und alle glaubten, er trauere um seine Gattin. Da ein solches Verhalten jedoch für ihn eher ungewöhnlich war, fragten ihn seine Schüler nach dem Grund für seine Trauer. Da gab er zu, um die Geistsubstanz zu trauern, die nun in der Erde ruhen müßte. Ein halber Leib, der er nun wäre, könne nicht im Sturm auffahren“. ²⁵

Die Legende, soviel ist offensichtlich, lässt keinen Zweifel daran, dass sich der Besch“t in der Rolle eines *Elija redivivus* gesehen hat. Der Tod seiner Frau sorgte allerdings für ungeahnte Komplikationen. Nach dem Tod des Ehepartners, so deutet der Sohar (III,109b.296a) die Erschaffung des Menschen „als männlich und weiblich“ (Gen 1,27), war der verbliebene Partner nur noch *peleg gufa*, ein Teil des Körpers. Eine Auffahrt in den Himmel kam für den Besch“t als einem „halben Menschen“ deshalb nicht mehr in Betracht.

²⁵ K.E. GRÖZINGER (ed.), *Geschichten vom Ba‘al Schem Tov*. Band I, S. 147, ohne jiddische Parallele.

Die soteriologische Funktion des Besch”t spiegelt sich auch in zahlreichen anderen Legenden und gipfelt in der Vorstellung, der Ba’al Schem Tov würde erneut auf die Erde kommen, wenn der Messias binnen einer gewissen Zeit nicht erschienen sei.

„Auch habe ich gehört, [dass der Bescht einmal sagte]: ‚Wenn der gerechte Erlöser nicht in den nächsten sechzig Jahren kommt, muß ich wieder in diese Welt kommen!‘ Der Rav unserer Gemeinde sagte, er habe dies von seinem Großvater gehört, der eine Woche vor jenem Schavu’otfest, an dem der Bescht verstarb, bei ihm auf Schabbat weilte, und damals habe der Bescht dies Wort gesagt. [Der Großvater] war allerdings im Zweifel, und der Rav unserer Gemeinde sagte, er habe sogar einen doppelten Zweifel. Er wisse nämlich nicht, ob der Bescht ‚in fünfzehn Jahren‘ oder ‚in fünfzig Jahren‘ gesagt habe oder gar ‚in sechzehn‘ oder ‚sechzig‘. Andere sagten mir aber ausdrücklich ‚sechzig Jahre‘. Auch habe ich R. Ahron aus Mesibos gefragt, und der erzählte mir, der Bescht habe gesagt, dass er gewiß auf dem Weg der Seelenwanderung wieder in dieser Welt weilen werde, ‚aber ich werde nicht so sein, wie ich jetzt bin!‘ Den Sinn dieser Worte verstanden die Zuhörer indessen nicht, und [R. Ahron] meinte: ‚Wer ist es, der die Bedeutung dieses Wortes zu erfragen wagt?‘“²⁶

Die Interpretation des Ba’al Schem Tov als eines *Elijah redivivus* deutet darauf hin, dass sowohl der Besch”t als auch die chassidische Bewegung als solche eine lebendige messianische Erwartung hegten. Und dies tat sie von allem Anfang an, indem sie den Ba’al Schem Tov zu einem Herold des Messias machte.²⁷

Zusammenfassung

Am Ende unseres Weges ist es sicher wenig überraschend zu vermelden, dass sich jede Zeit ihren eigenen Elija schafft. Interessanter erscheint demgegenüber die Kraft der Legende, das Proprium bestimmter Epochen auf den Punkt zu bringen.

²⁶ K. E. GRÖZINGER (ed.), *Geschichten vom Ba’al Schem Tov*. Band I, S. 147; ohne jiddische Parallele. Eine Paralleltradition enthält der *Quntras Me’irat Enajim*, vgl. B. MINZ (ed.), *Shivhe ha-Besh”t im Hossafot*, Jerusalem 1969, S. 261.

²⁷ Die Frage nach den messianischen Implikationen mindestens der frühen chassidischen Bewegung ist in der Forschung sehr umstritten. Das Spektrum der Meinungen reicht von völliger Ablehnung (M. Buber, S. Dubnow) über die Annahme, messianische Konzepte seien seitens des Chassidismus „neutralisiert“ (G. Scholem), bis dahin, den Messianismus für einen bedeutenden Bestandteil der frühen chassidischen Lehre zu halten (J. Tishby, M. Altshuler, Ben-Zion Dinur sowie jüngst mit Differenzierungen M. IDEL, *Messianic Mystics*, New Haven, London 1998, S. 212ff.).

Der *biblische Elija* präsentiert sich vor allem als kraftvoller Kämpfer für die Alleinverehrung Gottes; *enfant perdu* gegenüber frevelnden Königen und einem theologisch verwahrlosten Israel. Die *rabbinischen Gelehrten* hingegen akzentuierten den Lehrer Elija, der durch seine Kenntnis der himmlischen Halacha zum Garanten der Kontinuität zwischen Schriftlicher und Mündlicher Tora avancieren konnte. Der Gottesstreiter Elija hat in nachbiblischer Zeit das Volk im wesentlichen auf seiner Seite. Er entwickelt sich zum Anwalt Israels vor dem göttlichen Thron; er hilft dem unterdrückten Volk gegen die Fremdherrscher. Auch die *Kabbala* bedarf des Lehrers Elija, um ihre neuartige Interpretation biblischer Überlieferung theologisch abzusichern. Sie stattet ihre Protagonisten (wie vereinzelt auch die rabbinische Tradition) mit elijanischen Zügen aus. Die Legenden der *Chassidé Aschkenas*, geprägt von der intensiven Auseinandersetzung mit dem Christentum, betonen wiederum das Profil des Gotteskämpfers. Sei es durch die Anwesenheit des *Elija redivivus*, seien es elijanische Verhaltensweisen ihrer Protagonisten: Es ist der Überlebenswille der jüdischen Minderheit im Rheinland, der sich in den Geschichten manifestiert. Zudem verschafft Schmu'el he-Chassid mit dem Topos des ‚übenden Propheten‘ der Hagiographie einen neuen Akzent. Charismatische Fähigkeiten sind erlernbar und nicht nur Begleiterscheinung eines ethisch untadeligen Wandels. Den Chassidé Aschkenas gelingt im Dauerkonflikt zwischen heiligen Rettern und den heiligen Gelehrten somit zum ersten Mal eine wirkliche Synthese, die nicht, wie bei den Rabbinen, in eine Abwertung charismatischer Eigenschaften zugunsten des Tora-Studiums mündet.

Eine klare Zäsur markieren die Erzählungen der *osteuropäischen Chassidim*. Mit dem Besch“t ersteht ein Heiliger, der Elija nicht nur imitiert oder zum charismatischen Gegenüber wählt, sondern einer, der auf mystische Weise Elija ist. Folgerichtig ändert sich das Spektrum der an diesem Paradiigma akzentuierten Eigenschaften und Funktionen. Weniger als Lehrer und Kämpfer, sondern als soteriologische Figur und Garant einer charismatischen Sukzession rückt Elija in das Blickfeld chassidischer Hagiographie. Mit dem Ba‘al Schem Tov und seinen Nachfolgern scheint der *kairos* der Vollendung der Geschichte gekommen. Der Kreis der Überlieferung hat sich geschlossen.