

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 48 (1992)
Heft: 3-4

Artikel: Erkenntnis Gottes durch Elija
Autor: Levin, Christoph
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878126>

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: 26.04.2026

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

Erkenntnis Gottes durch Elia

Unter der Überschrift «Das Wort Jahwes an Elia» hat Rudolf Smend «Erwägungen zur Komposition von 1 Kön 17–19» vorgelegt, die «ein Ausgangspunkt zu weiterer Arbeit an dem komplizierten Gegenstand» sein wollen.¹ Als Einstieg dienen ihm drei bekannte Dubletten in I Kön 18 und 19: der zweimal wörtlich gleiche Dialog in 19, 9b–10 und 13b–14, «in dem Elia auf die Frage, was er hier, am Gottesberg, wolle, seine bedrängte Lage schildert»; das zweiteilige Gebet Elijas in 18, 36 und 37; und der doppelte Bericht von der Wiederaufrichtung des Altars 18, 30b und 31–32a. Welche Fassung die ursprüngliche ist, welche nachgetragen, ist in allen Fällen entschieden. Zu Kap. 19 befand Wellhausen: «Von v. 9 b (nach dem Athnach) an bis v. 11 a (*whnh* excl.) ist alles zu streichen, als falsche Vorausnahme».² In Kap. 18 «kann es keinen Zweifel geben, dass 37 viel genauer in diesen Zusammenhang passt . . . , während die Aussagen von *36 . . . sich ohne weiteres aus ihm wegdenken liessen.»³ Ein späterer gesetzestreuer Leser hat «31 32^a eingeschoben, wonach Elia aus zwölf Steinen nach der Zahl der Stämme (. . .) einen Altar baut. Dabei citiert der Glossator noch Gen 35,10 aus dem Priesterkodex.»⁴

Smend lenkt das Augenmerk darauf, «dass in den Zusätzen stets das Wort Jahwes (*dbr Jhwh*) vorkommt . . . Diese Gemeinsamkeit ergibt zweifelsfrei, dass in der sekundären Bearbeitung der Eliageschichten unserer Kapitel der Begriff des Wortes Jahwes eine hervorragende Rolle spielt.»⁵ Eine Analyse des Anfangs der Elijaüberlieferungen bestätigt die Beobach-

¹ VT 25 (1975) 525–543; wiederabgedruckt in: ders., Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien I, BEvTh 99 (1986) 138–153.

² Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 1963, 280 A.

³ Smend 527 (= 139f.).

⁴ I. Benzinger, Die Bücher der Könige, KHC IX, 1899, 110.

⁵ S. 528 (= 140).

⁶ Prophetie und Geschichte, FRLANT 108 (1972) 122–125. Dietrich schreibt die Zusätze einer deuteronomistischen Redaktion «DtrP» zu, die weite Teile des deuteronomistischen Geschichtswerks bearbeitet habe. Diese Festlegung wird von Smend vermieden (vgl. aber ders., Die Entstehung des Alten Testaments, ²1981, 122). Nach Dietrich hat DtrP die (vorgegebenen) Erzählungen I Kön 17, 2–18, 2a in den Zusammenhang eingefügt. Smend beschränkt den Einschub auf V. 7 oder 8 bis 24, so dass 18, 1aα. 2a als rückwärtige

tung. In Einklang mit W. Dietrich⁶ sieht Smend in I Kön 17,2–5a.8–9.14b.16.24b; 18,1aβγb eine Bearbeitung am Werk, deren Eigenart mit den Zusätzen 19,9b–11aα; 18,36* und 18,30b–31 übereinstimmt:⁷ «Das Wort Jahwes» ist «im wörtlichen Sinne das treibende Motiv», das das Geschehen von Szene zu Szene voranbringt. Es liegt nahe, ein und dieselbe Hand am Werk zu sehen. Smend sieht sich bewogen, «wenigstens probeweise eine deuteronomistische Bearbeitung anzunehmen», fügt aber hinzu, dass «der Begriff <deuteronomistisch> nicht von vornherein gepresst werden darf».⁸ Der Anlass ist, dass die Bearbeitung «in fraglos deuteronomistisch redigiertem Zusammenhang steht», nämlich im deuteronomistischen Geschichtswerk.

Wie Smend damit andeutet, ist der Begriff «deuteronomistisch» eher unbestimmt. In früheren Zeiten war er bisweilen lediglich eine Art Synonym für «redaktionell», zumal wenn er für Texte des deuteronomistischen Geschichtswerks gebraucht wurde. Für sich allein kann er der neueren Redaktionskritik, die Rudolf Smend begründet hat, nicht genügen.⁹ Selbst ihn als Dachbegriff einer Redaktionsgeschichte, die in mehreren Stufen verlaufen ist, zu verstehen, ist fragwürdig. Am gegebenen Beispiel: Wenn der Bezug auf das Deuteronomium, den die Bezeichnung «deuteronomistisch» unterstellt, etwas besagt, ist der Begriff «Wort Jahwes» nicht deuteronomistisch.¹⁰ Seine Ursprünge werden vielmehr in der Prophetie zu finden sein, genauer in dem Bemühen, das Ereignis der Prophetie, nachdem es geschehen ist, begrifflich zu fassen. Indem wir Smends Beobachtungen nehmen, wie er sie verstanden haben will: als Ausgangspunkt, ist es vielleicht möglich, den theologiegeschichtlichen Ort der von ihm beschriebenen Bearbeitung – wir wollen sie für diesmal «Jahwewort-Bearbeitung» nennen – ein wenig näher zu umreißen.

Rahmung der Kerit-Szene dem älteren Text angehört. Weitere Unterschiede bestehen bei der erweiterten Botenformel in 17,14 Anfang, die Smend offenbar nicht zur Bearbeitung rechnet, sowie bei den Versen 14b und 16a, die er ihr über Dietrich hinaus zuweist (531–533 = 143–145). Zu 17,24b s. bei Dietrich S.125 A. 65, zu 19,9b S.123 A. 60.

⁷ Mit kleinen Abweichungen wird diese Literarkritik von G. Hentschel, *Die Eliaerzählungen*, EThSt 33 (1977) 84–90, und E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, ATD 11, 2, 1984, 205–207, übernommen.

⁸ S. 532 (= 143).

⁹ Diese Notwendigkeit hat bisher zu Bildungen wie «DtrH», «DtrP», «DtrN» und weiteren geführt.

¹⁰ Der Einwand von W. Thiel, in I Kön 17 fehle jede Spur deuteronomistischer Terminologie, ist nicht von der Hand zu weisen (*Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen*, in: *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43 [1992] 148–171, dort 168); ähnlich Hentschel 51f.

Als Einstieg soll wiederum eine Dublette dienen, in der sich spätere Bearbeitung älteren Stoffes verrät. In der Erzählung von der Auferweckung des Knaben 17,17–24 wendet Elija sich zweimal im Gebet an Jahwe: bevor er sich über den Knaben legt (V. 20), und währenddessen (V. 21aßb). Die Doppelung wäre unverdächtig, würde das Gebet nicht beide Male wörtlich gleich eingeführt: «Und er rief Jahwe an und sprach: Jahwe, mein Gott» (*wajjiqrā' 'æl Jhwh wajjomar Jhwh 'ællohāj*).¹¹ Was auf diese Anrufung jeweils folgt, unterscheidet sich sehr. Das zweite Gebet spricht die Bitte aus, die man erwarten kann: «Möge doch das Leben dieses Knaben in ihn zurückkehren.» Jahwe erfüllt sie in V. 22 aufs Wort. Das erste Gebet hingegen benennt in der Form der klagenden Frage ein theologisches Problem: «Hast du sogar der Witwe, bei der ich zu Gast weile, Übles getan, ihren Sohn zu töten?!» Elija genießt bei der Frau das Gastrecht, und dennoch stirbt deren Sohn: Das verletzt die Gerechtigkeit Gottes.

Elijas Klage nimmt auf und bringt vor Jahwe, was die Frau in V. 18 gegen Elija vorgebracht hat: «Was habe ich mit dir zu schaffen, Gottesmann! Du bist zu mir gekommen, (Gott) an meine Schuld zu erinnern und meinen Sohn zu töten!» Die Wendung *l'hāmîṭ 'æt b'enî* stellt zwischen beiden Redegängen eine wörtliche Verbindung her. Auch das theologische Problem ist dasselbe. Diesmal wird es nicht als Frage benannt, sondern in Form einer hypothetischen Lösung – die der Fortgang der Erzählung als Irrtum erweisen wird: Da den Gottesmann eine Aura der Gottesnähe umgibt, vermutet die Frau, dass Gott eine vergessene Schuld bemerkt und sie mit dem Tod des Sohnes gestraft habe. Wie Elijas erstes Gebet lässt auch die Rede der Frau sich herauslösen. Die in V. 17 begonnene Handlung wird in V. 19 weitergeführt.

Die zutreffende Lösung folgt, nachdem die Auferweckung des Knaben geschehen ist, und wieder als Rede der Frau: «Jetzt habe ich erkannt, dass du ein Gottesmann bist.» Das Wunder hat erwiesen, dass Elija mit Gott in engstem Bunde steht, und hat auch die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes im guten Sinne beantwortet. Dass die Frau schon in V. 18 Elija als Gottesmann anredet, ist nur scheinbar paradox; der Beweisgang hätte sich anders nicht darstellen lassen. Die Wortwahl belegt, dass V. 24a mit V. 18 auf ein und dieselbe literarische Ebene gehört. An der breiten Einleitung: «Da sprach die Frau zu Elija», ist abzulesen, dass auch diesmal ein Nachtrag vorliegt. Er ist an den Schluss der Erzählung angehängt.

¹¹ Die Abweichungen der Septuaginta in V. 20 fallen nicht ins Gewicht. Sie beruhen wohl auf einer verderbten Vorlage, die wörtlich wiederzugeben versucht worden ist. Mit Ἰησοῦ ist das K^etib *'æl Jhwh* falsch aufgelöst worden.

Unsere Literarkritik wird belohnt mit der Form der ursprünglichen Erzählung, die nunmehr hervortritt: Von der Exposition V.17 abgesehen, ist sie achsensymmetrisch.¹² Die Achse – sie bezeichnet zugleich die Pointe – verläuft zwischen Elijas Gebet V. 21 und seiner wörtlichen Erhörung V. 22. Die hinführenden und die von der Erhörung rückführenden Schritte in V.19 und 23 stehen in gegenläufiger Folge.¹³ Dieser kunstvolle Aufbau wird von den Zusätzen im Sinne eines gewöhnlichen Endgefälles mit Exposition V.18, Krise V. 20 und Lösung V. 24a überlagert. Alle drei Ergänzungen sind Reden. Sie greifen in die Handlung nicht ein, sondern deuten sie.

Der Zusammenhang der Zusätze zeigt, dass eine planvolle Bearbeitung vorliegt. Um sie von der Jahwewort-Bearbeitung zu unterscheiden, soll sie «Gottesmann-Bearbeitung» genannt werden nach dem auffallendsten Kennzeichen, der Bezeichnung *'iš hā'elohîm* für Elija.¹⁴ Ihren theologiegeschichtlichen Ort muss man nicht suchen. «Der Ausdruck <zur Anklage bringen> (I Kön 17,18) begegnet in seiner juristischen Bedeutung sonst erst und nur Ez 21,28f.; 29,16; Num 5,15 (Priesterschrift). Die deutende Formel <erkennen, dass du, Jahwe, der Gott bist> (I Kön 18,37; im Niphal <kund werden> 18,36; auf Elia bezogen 17,24) ist ausserhalb des Ezechielbuches verhältnismässig selten und fällt in den Elia-Erzählungen um so mehr auf.»¹⁵

¹² Vgl. das Schema von A. Schmitt, Die Totenerweckung in 1 Kön. xvii 17–24, VT 27 (1977) 454–474, dort 460.

¹³ Die streng durchgeführte Form ist geringfügig beeinträchtigt durch zwei falsche Lesungen, die infolge der Ergänzungen unterlaufen konnten. In V.19 lies *'elijāhû* statt *'elêhā*. Nach der Exposition V.17 wird als zweite Hauptperson Elija eingeführt. Das K^etib ist mehrdeutig. LXX schwankt zwischen *Ἡλίου* und *πρὸς τὴν γυναιῶνα* (= *'elêhā*). In V. 23b ist umgekehrt *'elijāhû* durch *'elêhā* zu ersetzen. Die Erzählfolge wird durch die unvermittelte Nennung des gleichbleibenden Subjekts gestört.

¹⁴ Ich übernehme die Bezeichnung von H.-Ch. Schmitt, *Elisa*, 1972, bes. 85–89; denn es ist zu vermuten, dass die Gottesmann-Bearbeitung der Elija-Erzählungen sich mit der von Schmitt beschriebenen Gottesmann-Bearbeitung der Elischa-Überlieferung literarisch berührt. Bei der Zuweisung der Belege des Schlüsselbegriffs *'iš hā'elohîm* verfährt Schmitt nicht einheitlich. Gewiss verbietet sich das mechanische Postulat einer einzigen Schicht, da die Bezeichnung, einmal eingeführt, auch von Späteren verwendet worden sein kann. Unwahrscheinlich ist jedoch, dass *'iš hā'elohîm* dem Ursprung nach sowohl redaktionell als auch quellenhaft ist, den Eigennamen Elischa ersetzt hat und durch ihn ersetzt worden ist (90f.). Sollte die Gottesmann-Bearbeitung in I Kön 13; 17–18; 20; II Kön 1 mit der Gottesmann-Bearbeitung in II Kön 2–13 identisch sein, müsste ferner die These überprüft werden, «sie als die Bearbeitung zu verstehen, die die Elisatradition in die Königsbücher einfügte». «Die Tatsache, dass sich die Gottesmannbearbeitung gleichzeitig auf heterogene Teile der Elisatradition erstreckt» (87) und möglicherweise weitere Bereiche der Königsbücher einschliesst, steht mit ihr nicht in Einklang.

¹⁵ G. Fohrer, *Elia*, AThANT 53 (21968) 54.

Ein Unterschied zu den Erweisworten des Ezechielbuches¹⁶ besteht nur darin, dass die Erkenntnisformel eine Prophetenerzählung statt eines Prophetenwortes beschliesst. «Gattungsmässig ist diese poetische Erzählung als prophetische Erweislegende zu bestimmen, die in ihrem Schlusssatz ihr Ziel findet: ‹Jetzt weiss ich, dass du ein Mann Gottes bist und Jahwes Wort in deinem Munde Wahrheit ist› (V. 24).»¹⁷

Den letzten Satz der Witwe (V. 24b) haben wir bisher ausser acht gelassen, «durch den ... die neue Tat des Elia als neuer und vollgültiger Erweis seiner Begabung mit dem Worte Jahwes qualifiziert wird».¹⁸ Smend hat in ihm eine redaktionelle Ergänzung erkannt. Ihrer Aussage nach ist sie der Jahwewort-Bearbeitung zuzuweisen. Aus der Textfolge ergibt sich, dass diese Ergänzung den Zusatz V. 24a voraussetzt. Daraus folgt: In I Kön 17,17–24 geht die Gottesmann-Bearbeitung der Jahwewort-Bearbeitung voran.

Mit dieser Schichtenfolge ist die Vermutung berührt, die Komposition von I Kön 17 gehe in Teilen auf die Jahwewort-Bearbeitung zurück. Sie hält nicht stand. Unbestrittene Grundlage ist die Erzählung von der Dürre, die in 17,1 einsetzt und in 18,2b fortgeführt wird. Dieses Gerüst bestand zu keiner Zeit für sich; denn 18,2b schliesst schlecht an 17,1 an. Dem Folgesatz, den wir für diesen Fall erwarten, widerspricht die Inversion, die wir vorfinden. Sie erklärt sich indessen, wenn ein Szenenwechsel vorausging: Die Erzählung, wie Elia am Bach Kerit von den Raben gespeist wurde (V. 5b–6), hat von Anfang an zu der Dürreerzählung gehört.¹⁹ Die Bearbeitung, die in V. 2–5a das Wort Jahwes vorausschickt, verbindet nicht, sondern trennt.

Im Unterschied zur Kerit-Szene ist das Speisungswunder V. 7–16 ein Nachtrag. Die Erzählung ist in V.10b–11a den Gegebenheiten angepasst worden: «Die Bitte um Wasser ist erst Element der Dürre-Komposition; sie wird im folgenden Text nicht berücksichtigt.»²⁰ Der Redegang stört die Abfolge; statt dass die Frau wie in V. 12 ihren Einwand vorbringt, wendet sie

¹⁶ Vgl. W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel (1954), in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze I, TB19 (21969) 41–119, bes. 84; sowie ders., Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung (1957), ebd. 120–132.

¹⁷ R. Kilian, Die Totenerweckung Elias und Elisabets – eine Motivwanderung?, BZ NF 10 (1966) 44–56, dort 46.

¹⁸ Smend 531 (= 142).

¹⁹ Vgl. O.H. Steck, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, WMANT 26 (1968) 10f., gegen Fohrer 35.

²⁰ Würthwein 212 A. 28.

sich zunächst zum Gehen.²¹ Auch der Ausspruch des Elija ist nachträglich erweitert. Das eigentliche Orakel, als Doppeldreier poetisch geformt, findet sich in V. 14a (ab *kad*). Hingegen hat man «in 14b einen Zusatz zu sehen, der die Geschichte auf die spezielle Situation dieser Dürre beziehen soll, die sie sonst nicht voraussetzt.»²² Die Erzählung muss ausserhalb des hiesigen Zusammenhangs entstanden sein. Den redaktionellen Übergang zwischen beiden Überlieferungen bildet unübersehbar V. 7. Er hat sein – auch im Stil verwandtes – Gegenstück in 18,1α. 2a, das auf 18,2b zurücklenkt. Der so geschaffene Ablauf, «also 17,1. 5b–7. 10–15; 18,1α. 2a. . . , würde einen in sich geschlossenen Zusammenhang ergeben.»²³ An ihm ist die Jahwewort-Bearbeitung nicht beteiligt. Erst nachträglich tritt sie in beiden Übergängen zwischenein, nämlich in 17,8–9 und 18,1αβγb, und stört eher, als dass sie verbindet. «So stösst sich, zwar nicht durch völlige sachliche Unvereinbarkeit, aber doch zumindest stilistisch, in 18,1 das «dritte Jahr» innerhalb der Wortereignisformel mit der vorher genannten «längeren Zeit»,²⁴ und auch die Inversion liesse sich als Hinweis auf eine literarische Zäsur anführen. Für die Geschichte von dem Mehl- und Ölwunder kommt die Einfügung durch die Jahwewort-Bearbeitung nicht in Betracht.²⁵

Das verhält sich ebenso bei der Erzählung von der Auferweckung des Knaben, deren später Einbau allgemein zugestanden ist. Dass die Marginalie, die die Jahwewort-Bearbeitung in V. 24b angebracht hat, keine redaktionelle Klammer ist, versteht sich um so eher, als die Erzählung einer Verklammerung gar nicht bedarf. Die redaktionelle Überleitungsformel «Und es geschah nach diesen Begebenheiten» (*wajʿhî ʿaḥar hadd^ebārîm hāʿellā*) V. 17α lässt sich nämlich von dem invertierten Verbalsatz, der folgt, nicht lösen.²⁶ Sie ist unverzichtbarer Teil der Exposition. Im Unterschied zu V. 7–16* beruht die Erzählung nicht auf vorgegebener Überlieferung, ist vielmehr für ihren hiesigen Ort entstanden.²⁷ Deutlich wird das an der Identität der Hauptperson: Sie wird als *die* Frau eingeführt, die der Leser aus dem Speisungswunder kennt, und ist doch die arme Witwe nicht mehr, sondern

²¹ E. Schwab, Das Dürremotiv in I Regum 17, 8–16, ZAW 99 (1987) 329–339, dort 334f., widerspricht Würthwein ohne hinreichenden Grund.

²² Smend 533 (= 144).

²³ Smend 532 (= 144).

²⁴ Smend.

²⁵ Dass die Jahwewort-Bearbeitung sich in 18,1b mit dem redaktionellen Zusatz 17,14b auffällig berührt, beruht auf Entlehnung. Vgl. Schwab (o. A. 21), 333f.

²⁶ Vgl. ebenso I Kön 14,1; II Kön 20,1; anders Gen 22,1. 20; Jos 24,29; I Kön 21,1.

²⁷ So offenbar auch Würthwein 222f.

Besitzerin eines Hauses. Unter Vorgabe von V. 7–16 par. II Kön 4,1–7 wird die Abfolge von II Kön 4 nachgeahmt, wo an das Speisungswunder, das der Witwe eines Prophetenjüngers zugute kommt, die Auferweckung des Sohnes der Schunemiterin anschliesst.²⁸

Die Gottesmann-Bearbeitung, die in V. 18. 20. 24a eingreift, setzt deshalb voraus, dass die Auferweckungserzählung bereits Teil von I Kön 17 ist. Unwillkürlich wird in V. 20 die Besitzerin des Hauses als «Witwe» benannt (vgl. V. 10). Zum Schluss ist die Jahwewort-Bearbeitung in V. 2–5a. 8–9. 14 (bis *Jiśrā'el*). 16. 24b; 18,1aβγb hinzugetreten, als fünfte literarische Schicht des Kapitels. Sie stellt sich als Kommentierung heraus, mit der keine redaktionelle Absicht mehr verbunden ist.

Bisher beruht unsere Folgerung, die Jahwewort-Bearbeitung sei jünger als die Gottesmann-Bearbeitung, einzig auf der Schichtenfolge in 17, 24a und b. Sie würde nicht viel besagen, wenn die Abfolge von Erweiswort und Wort Jahwes sich nicht in dem nachgetragenen Gebet Elijas 18, 36* wiederholen würde, sogar bis in die Besonderheiten des Satzbaus hinein. Wie in der Feststellung der Frau ist in Elijas Wunsch voran der Zeitbezug hervorgehoben. Er soll die Ergänzung auf die vorgegebene Szene beziehen: «Jetzt (*ˁattā zā*) habe ich erkannt» – «Heute (*hajjôm*) möge erkannt werden». Anlässlich der Opferprobe steht an erster Stelle die Gottheit Jahwes auf dem Spiel. Doch wie in 17, 24a fehlt auch die Frage nach der Autorität des Propheten nicht: «Heute möge erkannt werden, dass du Gott in Israel bist, ich aber dein Knecht bin!» Daran schliesst mit Inversion der Verweis: «und dass in deinem Wort²⁹ ich dies alles getan habe.» Er ist wie in 17, 24b nachgetragen. Der Wechsel von Nominalsätzen zu invertiertem Verbalsatz innerhalb ein und desselben, von *kî* regierten Objektsatz-Gefüges ist ein Stilbruch, der sich am leichtesten erklärt, wenn mehrere Hände beteiligt sind.³⁰ Man kann nicht entgegnen, die Erkenntnisformel, die aus V. 37 vorweggenommen ist,³¹ diene nur dazu, die Aussage über das Wort Jahwes einzubinden; dafür hat sie zu grosses Gewicht und wäre auch die Einbindung zu schlecht gelungen. So liegt auch hier die Abfolge von Gottesmann-Bearbeitung und Jahwe-

²⁸ «In der Anekdote von der Totenerweckung in 17, 17–24 ... handelt es sich um eine Übertragung aus der Elisa-Überlieferung (II Kön 4, 18–37) auf den grösseren und bedeutenderen Elia» (Fohrer 35 f., mit vielen Nachfolgern; zuvor A. Jepsen, *Nabi*, 1934, 65 f.). Die wichtigsten Gründe stellt A. Schmitt (o. A. 12), 454 f., zusammen.

²⁹ Lies sg. mit Q^cre.

³⁰ Der gleiche Bruch zwischen V. 37a und b wird von den meisten mit einem literarischen Nachtrag erklärt.

³¹ Smend 527 (= 139 f.).

wort-Bearbeitung vor.³² Die Gottesmann-Bearbeitung ist in diesem Falle sogar mit zwei literarischen Schichten vertreten; denn das Erweiswort in V. 37aβγ dürfte gleichfalls nachgetragen sein und teilt mit 17,24a und 18,36a* das Thema. Die Opferprobe muss nicht erläutert werden. Sie vollzieht sich: «Antworte mir, Jahwe, antworte mir! Da fiel das Feuer Jahwes herab» (V. 37αα. 38*).

Ein drittes Beispiel für die Abfolge von Gottesmann-Bearbeitung und Jahwewort-Bearbeitung ist die Erzählung von der Orakelbefragung Ahasjas II Kön 1, genauer der Einschub V. 9–16,³³ der berichtet, wie der König dreimal einen Trupp von fünfzig Soldaten sendet, um Elija herbeizuzitieren. Die ersten beiden Male verfügt der Prophet ein Gottesurteil, das wie in I 18,38 geschieht: «Bin ich ein Gottesmann, so falle Feuer vom Himmel». Als der dritte Hauptmann vor ihm in die Knie fällt und das Gottesurteil in langer Rede anerkennt (V. 13–14), geht Elija mit ihm zum König. Auch wenn die Erkenntnisformel diesmal fehlt, ist die Szene wie die Erzählung von der Auferweckung des Knaben eine «Erweislegende».³⁴ Der Zusammenhang wird immer gesehen. «In beiden Anekdoten – und nur in ihnen – wird Elia als <Gottesmann> bezeichnet».³⁵ Da die Apologetik dieselbe ist wie in I 17,24a; 18,36a*. 37, liegt es nahe, auch II 1,9–16* der Gottesmann-Bearbeitung zuzuweisen. «Hier verschafft sich . . . nachträglich ein Prophetenbild Einlass, das dann vor allem die Elisaüberlieferung gestaltet hat.»³⁶

Der Jahwewort-Bearbeitung gehört in II Kön 1 der Erfüllungsvermerk V. 17αα*: «nach dem Wort Jahwes, das Elija geredet hatte» (*kidbar Jhwh ʿašær dibbær ʿelijāhû*). Der Wortlaut stimmt mit I 17,16 nahezu überein. Er lässt sich leicht herauslösen; denn der unterbrochene Ablauf *wajjāmōt wajjimlok Jʿhōrām tahtâw* ist stehende Wendung.³⁷ In ihr greifen wir die älteste Grundlage des Kapitels: «Und Ahasja fiel durch das Gitter am Obergemach in Samaria, erkrankte und starb; und Joram wurde König an seiner Statt,

³² Einen Hinweis auf das Alter von V. 36 gibt die einleitende Anrufung. «Die Phrase <Gott Abrahams, Isaaks und Israels> findet sich nur noch 1 Chr 29,18 und 2 Chr 30,6» (A. Šanda, Die Bücher der Könige, EHAT 9 I, 1911, 439).

³³ Zur Literarkritik vgl. R. Kittel, Die Bücher der Könige, HK I 5, 1900, 181; H. Gressmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, SAT II 1, 1921, 282f.; Würthwein 268f.

³⁴ Möglicherweise bestand der Gotteserweis zunächst nur in V. 9–10 und wurde von zweiter Hand um V. 11–14. 15b erweitert.

³⁵ Fohrer 36; vgl. auch 43.

³⁶ O. H. Steck, Die Erzählung von Jahwes Einschreiten gegen die Orakelbefragung Ahasjas (2 Kön 1, 2–8. *17), EvTh 27 (1967) 546–556, dort 547.

³⁷ II Sam 10,1; II Kön 8,15; 13,24; Gen 36,33–39; vgl. auch I Kön 16,22; 12,22; 15,10.14.25.30.

denn er hatte keinen Sohn» (V. 2a.17a α *.b).³⁸ Diese Annalennotiz hat die Erzählung von der Abgötterei des Ahasja hervorgebracht. Eingefügt zwischen Krankheit und Tod, soll sie begründen, dass die Krankheit zum Tode verläuft.³⁹

Das Jahwewort, auf das in V.17a α * verwiesen ist, ergeht in der Erzählung dreimal: als Auftrag des Engels (V. 3–4), den Elija sodann den Boten des Königs weitergibt (V. 6), und am Ende durch Elija selbst (V.16). Die Überbringung durch Elija entspricht dem Erfüllungsvermerk am genauesten – und ist zugleich im Ablauf entbehrlich. Elija hat «dem Könige selbst nichts weiter zu sagen ..., als was ihm bereits durch seine Boten ausgerichtet wurde». ⁴⁰ Gegenüber V. 3–4 und V. 6 ist V.16 in bezeichnender Weise erweitert: «Gibt es etwa keinen Gott in Israel, *sein Wort zu erfragen* (*lidroš bidbārô*)». Hier haben wir die Fassung der Jahwewort-Bearbeitung vor uns.

In welchem Verhältnis steht sie zur Gottesmann-Bearbeitung? Als Schluss des Einschubs V. 9–16 kann sie nur entweder mit ihr identisch, oder, da in V.15b ein Abschluss bereits erreicht ist, ihr nachgetragen sein. Ein Hinweis, die Frage zu entscheiden, liegt darin, dass auch II Kön 1 dem Ablauf von Auftrag und Erfüllung folgt, wie er in I Kön 17 von der Jahwewort-Bearbeitung eingetragen worden ist – nur dass an Elija nicht das «Wort Jahwes» ergeht, vielmehr der Engel Jahwes zu ihm redet (V. 3–4). Dabei «ist die Doppelung zwischen V. 3 f. und V. 5 f. auffällig» und lässt auf Ergänzung schliessen.⁴¹ «Der Sinn der Interpolation ist es, zu zeigen, dass Elija nicht von sich aus, sondern nur auf göttliche Weisung hin handelt.»⁴² In derselben Weise und offensichtlich von derselben Hand ist auch V.15a eingefügt worden.⁴³ Der Engel Jahwes autorisiert Elija, mit dem dritten Hauptmann zu ziehen. Dieser Zusatz steht mitten im Text der Gottesmann-Bearbeitung und ist somit jünger als diese. An V. 3–4 gemessen, dürfte er nicht für sich stehen, vielmehr in dem Jahwewort V.16 sein Ziel haben. Sollte V.15a mit V.16 auf eine Stufe gehören, wäre auch für II Kön 1 die Abfolge von Gottesmann-Bearbeitung und Jahwewort-Bearbeitung belegt.

Das Ergebnis ist nicht auf die Elija-Erzählungen begrenzt. In der Auslegung von II Kön 1, 9–16 wird immer beobachtet, dass die Szene sich eng mit

³⁸ Y. Minokami mündlich. Die Datierung V. 17a $\beta\gamma$, die 3,1 widerspricht, ist später Nachtrag. Sie fehlt in LXX^L.

³⁹ Dieses Interesse ist schon der Art vergleichbar, wie die Chronik die Krankheiten Asas (I Kön 15,23) und Asarjas (II Kön 15,5) kommentiert, vgl. II Chr 16,12; 26,16–21.

⁴⁰ Benzinger 127.

⁴¹ Dietrich 125 A. 66, der eine Beobachtung Benzingers aufnimmt und zurechtrückt.

⁴² Würthwein 267.

⁴³ Würthwein.

der Erzählung vom Gottesmann in Bet-El I Kön 13 berührt. «Es ist derselbe Geist, der I Reg 13 erfüllt.»⁴⁴ Schon der Titel *'iš hā^{re}lohîm* weist darauf, dass wir uns auch dort im Bereich der Gottesmann-Bearbeitung(en) bewegen. Wellhausen hat das Wesen des Kapitels am genauesten erfasst: «eine Legende im Stil des Midrasch».⁴⁵ Der Ursprung der in vielen Schritten immer weitersponnenen Erzählung liegt in V.1a (ohne *bidbar Jhwh*). 2 (ohne *bidbar Jhwh*). Er ist ein Vaticinium ex eventu auf die Zerstörung des Heiligtums von Bet-El, die in II Kön 23,20 Joschija zugeschrieben wird. «Nachdem der häretische Kultus kaum seinen Anfang genommen, wird ihm der Untergang angesagt».⁴⁶ In einem zweiten Schritt ist ergänzt, wie der König den Prophetenspruch vernimmt und den Gottesmann einladen will, wohl um ihn umzustimmen. Dieser verweigert sich, indem er auf ein Gebot verweist, das er nicht übertreten wolle (V. 4aß. 7–10). Später wird hinzugefügt, dass der Gottesmann auftrat, während Jerobeam opferte. Als Jerobeam auf den Gottesmann zeigt: «Ergreift ihn!», verdorrt ihm die Hand. Trotz dieser Gottesstrafe bleibt er bei seiner Sünde (V. 1b. 4aßb. 33–34). Der König bittet den Gottesmann um Fürbitte bei Jahwe und wird geheilt (V. 6). Der Gottesmann kündigt ein Zeichen an: Der Altar soll auf der Stelle zerbersten. So geschieht es, ungeachtet dass der ältere Text die Zerstörung des Altars durch Joschija vorhersagen wollte (V. 3.5). Ein Anhang begründet, warum der Gottesmann aus Juda in Bet-El begraben wurde: Gott hat ihn durch einen Löwen mit dem Tode bestraft, da er dem in V. 9 erwähnten Gebot schliesslich doch nicht gehorcht hat (V. 11–32). Damit ist auf II Kön 23,17–18 reagiert, einen Nachtrag, in dem berichtet ist, dass Joschija das Grab des Gottesmannes verschont habe, als er in Bet-El die Gräber öffnen liess.

Die Nähe dieses Midraschs zu der Gottesmann-Bearbeitung der Elia-Erzählungen ist augenfällig, zumal bei der Zerstörung des Altars und der Heilung der Hand Jerobeams. Beide sind Erweiswunder nach Art der ägyptischen Plagen. Für uns von Belang ist, dass auch in I Kön 13 die Jahwewort-Bearbeitung begegnet, und zwar wiederum als jüngste der zahlreichen literarischen Schichten. Siebenmal ist die Klausel *bidbar Jhwh* «im Wort Jahwes» eingestreut (V. 1.2.5.9.17.18.32). In allen Fällen lässt sie sich leicht herauslösen. Eine nachgetragene Definition führt das Zeichenwunder auf Jahwes Wort zurück (V. 3aßγ). Der Tod des Gottesmannes wird durch das Wort

⁴⁴ Benzinger 127.

⁴⁵ Die Composition des Hexateuchs 277.

⁴⁶ Wellhausen.

Jahwes angesagt (V. 20–22). Ein Erfüllungsvermerk stellt das Eintreffen fest (V. 26bβ).⁴⁷

Die Schichtenfolge von Gottesmann-Bearbeitung und Jahwewort-Bearbeitung wiederholt sich in den Elischa-Erzählungen. Das Wunder von der Speisung der Hundert II Kön 4, 42–44, eine Nachbildung des Speisungswunders vom giftigen Gemüse V. 38–41, stammt als ganzes von der Gottesmann-Bearbeitung.⁴⁸ Es wird beschlossen mit dem Erfüllungsvermerk *kidbar Jhwh* «nach dem Wort Jahwes». Voran geht als Jahwewort: «Denn so spricht Jahwe: Man wird essen und übriglassen.» Die Zusätze gleichen aufs engste der Jahwewort-Bearbeitung in der Erzählung von der Speisung der Witwe I Kön 17, 14 (bis *Jisrā'el*).⁴⁹

Die Erzählung von der Verheissung und Geburt des Sohnes der reichen Frau von Schunem II Kön 4, 8–17 ist auf ähnliche Weise ergänzt worden wie die Erzählung von der Auferweckung des Sohnes der Witwe I Kön 17, 17–24. Was dort Ziel ist, steht diesmal am Anfang: Um zu begründen, dass sie Elischa ein Obergemach einrichten will, äussert die Frau zu ihrem Mann: «Siehe doch, ich habe erkannt, dass er ein heiliger Gottesmann ist, der beständig bei uns vorüberkommt» (V. 9aβγb). Wie in I 17, 24a ist die Erkenntnisformel auf den Gottesmann bezogen. Aus den Dubletten geht hervor, dass die Erzählung zunächst nur V. 8a. 11b. 12b. 16a. 17abα umfasst hat.⁵⁰ Die Darstellung, die Frau habe das Obergemach eigens für Elischa eingerichtet, und er sei immer wieder bei ihr eingekehrt, ist von der Gottesmann-Bearbeitung hinzugefügt worden. Mit den aufwendigen Vorkehrungen, die die Frau trifft, kommt wie in I 17, 20 das Motiv der Gottesgerechtigkeit hinzu: Das Wunder wird zum Gotteslohn.⁵¹ Am Schluss steht der Zweifel, der in I Kön 17 am Anfang stand: «Sie sprach: Nicht, mein Herr, du Gottesmann, täusche deine Magd nicht!» (V. 16b). Indessen wird er nur geäussert, um durch das Wunder widerlegt zu werden und dessen Beweiskraft zu erhöhen. Auch diesmal ist an die Erfüllung ein Verweis auf das Wort abgeschlossen (V. 17bβ). Obgleich er auf das Wort Elischas, nicht Jahwes gerich-

⁴⁷ Auch die Vorlage II Kön 23, 16a ist von der Jahwewort-Bearbeitung nachträglich mit einem Erfüllungsvermerk versehen worden. Er bezieht sich auf I Kön 13 (vgl. Dietrich 119f.).

⁴⁸ Schmitt 99–101.

⁴⁹ Vgl. auch die Zusätze V. 21b. 22b im Wunder von der Heilung der Quelle II Kön 2, 19–22.

⁵⁰ Zur Ausscheidung von V. 13–15 vgl. Schmitt 97f.

⁵¹ Ähnlich die Gottesmann-Bearbeitung der Erzählung von der wunderbaren Ölvermehrung II Kön 4, 1–7, dort V. 1aβγδ. 2aαβ (ab *mā*). 3aβb. 4b. 7.

tet ist, dürfen wir darin wie in I 17,24b einen Vermerk der Jahwewort-Bearbeitung sehen.

Die Erzählung von der Heilung des Syrers Naaman II Kön 5,1–27 ist am Anfang stark erweitert. Statt dass Naaman auf geradem Weg zu Elischa eilt, wendet er sich mit einem Brief des Königs von Aram an den König von Israel. Der König antwortet auf die Bitte, den Syrer vom Aussatz zu heilen, mit Bestürzung: «Bin ich denn Gott, der tötet und lebendig macht?!». Sobald auf solche Weise das Problem zugespitzt ist, schaltet sich Elischa ein, der als *'iš hā'lohîm* bezeichnet ist: «Er komme zu mir, damit er erkenne, dass ein Prophet in Israel ist» (V. 8b). Die Übereinstimmung mit I 17,24a und II 4,9aβγb bedarf nur eines Hinweises. Nachdem das Wunder geschehen (und die ursprüngliche Erzählung zu Ende ist), kehrt Naaman zu dem Gottesmann zurück und bekennt: «Siehe, ich habe erkannt, dass es keinen Gott auf der ganzen Erde gibt ausser in Israel» (V.15a). Auch die Jahwewort-Bearbeitung hat ihre Spur hinterlassen: Als Naaman siebenmal im Jordan untertaucht, ist hervorgehoben, dass er dies «nach dem Wort des Gottesmannes» getan habe. Der Vermerk ist ergänzt.⁵² Der Titel *'iš hā'lohîm*, der dabei gebraucht ist, bestätigt ein weiteres Mal, dass die Jahwewort-Bearbeitung die Gottesmann-Bearbeitung voraussetzt.

Es ist hier nicht möglich, die beiden Bearbeitungen in ihrem ganzen Umfang darzustellen.⁵³ Ein Beispiel aus wiederum anderem Zusammenhang soll am Schluss stehen. «Der namenlose propheta ex machina», dessen plötzliche Auftritte in den Aramäerkriegsbericht I Kön 20 eingesetzt sind (V.13–14.22.28),⁵⁴ gehört ebenfalls der Gottesmann-Bearbeitung an. Auch bei ihm trifft die Benennung *'iš hā'lohîm* (V. 28) mit der Erkenntnisformel (V.13.28) zusammen. Die Zusätze schildern den Sieg über die Aramäer als Tat Jahwes, mit der er seine wunderbare Macht an Israels überlegenen Feinden beweist. W. Zimmerli hat am Beispiel von I Kön 20,13 und 28 die Gattung des Erweisworts geradezu definieren können.⁵⁵ «Wir finden in diesen beiden Prophetenworten überraschend in ganz reiner und knapper Form den Typ des in die Erkenntnisaussage ausmündenden Prophetenwortes wieder, der für das Buch Ezechiel so bezeichnend war.»⁵⁶ Nirgends ist die Nähe zur ezechielischen Tradition deutlicher. Da es sich unbestreitbar um

⁵² Schmitt 79.

⁵³ Das meiste ergibt sich aus H.-Ch. Schmitt, *Elisa*, in Verbindung mit W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte*.

⁵⁴ Wellhausen 283f. mit dem literarkritischen Beweis.

⁵⁵ Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung.

⁵⁶ Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel 55.

Zusätze handelt,⁵⁷ können wir sicher schliessen, dass die Gottesmann-Bearbeitung in der traditionsgeschichtlichen Folge der ezechielischen Theologie steht.

Das erlaubt ein kurzes Resümee. Die Gottesmann-Bearbeitung der Königebücher setzt die Elija- wie die Elischa-Erzählungen als Bestandteil des deuteronomistischen Geschichtswerks voraus. Die Zusätze finden sich bevorzugt in Wundererzählungen, wunderbaren Bewahrungen im Krieg oder Erzählungen wie der Opferprobe I Kön 18. Es gibt Anzeichen, dass die Bearbeitung literarisch nicht einheitlich ist; kohärent ist die Theologie. Im Vordergrund steht die Apologetik. Die Erzählungen wurden unter der Feder der Bearbeiter zu einer Folge von Gottesbeweisen, die die Wundermacht, ja Einzigkeit Jahwes erweisen. Diese wird von der Autorität des Gottesmannes repräsentiert. Um die Beziehung auszudrücken, sind die Eigennamen Elijas und Elischas durch die Bezeichnung *'iš hā'elohîm* ersetzt. Der Gebrauch des Titels deutet weiterhin an, dass die Bearbeiter in Elija und Elischa weniger die Gestalten einer bestimmten Überlieferung sahen, als die Träger eines Amtes. Dieses Amt versteht sich in der Erbfolge der Prophetie. Es ist indessen so wenig prophetisch, wie die Prophetie mit einem Amt vereinbar ist. Es hat enge Berührung mit dem Jerusalemer Priestertum, wie aus der kritischen Haltung zu der Kultgründung Jerobeams hervorgeht. Es ist aber ebensowenig im engeren Sinne priesterlich.⁵⁸ Der Autoritätsanspruch, den die Bearbeitung geltend macht, deutet am ehesten darauf, dass mit dem Gottesmann die am zweiten Tempel betriebene «amtliche» Theologie ihr Bild von sich selbst gezeichnet hat. Sie gibt sich zu erkennen durch die vollmächtige Verfügung über die Überlieferung und den Sinn für die Theodizee. Es ist jene Theologie, aus der in der zweiten Hälfte der persischen Epoche, ebenfalls auf der Grundlage der ezechielischen Tradition, die Priesterschrift hervorgegangen ist.

Damit ist der theologiegeschichtliche Ort auch der Jahwewort-Bearbeitung vorgegeben.⁵⁹ Sie trägt mit grossem Nachdruck einen einzigen Gedanken bei: Elija verkörpert den unbedingten Vorrang des Gotteswortes vor dem Geschehen. «Auf dieses Idealbild eines Propheten ... passt, wie auf

⁵⁷ Zimmerli lässt dies gegen Eissfeldt nicht gelten. So erhält er statt der Nachwirkung das Urbild der ezechielischen Form (54).

⁵⁸ Die Schwierigkeiten sind ähnlich wie bei dem Bild des Mose, mit dem das Bild Elijas sich nicht zufällig berührt. Dazu R. Smend, *Der biblische und der historische Elia* (1975), in: ders., *Zur ältesten Geschichte Israels. Gesammelte Studien II*, BEvTh 100 (1987) 229–243, dort 242f.

⁵⁹ Aus der Übersicht über den Sprachgebrauch des «DtrP», die Dietrich 70–102, bes. 81f. bietet, geht die Abhängigkeit von der ezechielischen Tradition deutlich hervor.

keine andere Prophetengestalt, das Wort des Amos: ‹Der Herr, Jahve, tut nichts, ohne dass er seinen Entschluss seinen Knechten, den Propheten, offenbaren würde› (Am 3,7).»⁶⁰ ‹Dem Leser wird förmlich eingehämmert, dass das Prophetenwort unweigerlich in Erfüllung geht.»⁶¹ Von der wirklichen Prophetie ist dieses Dogma weit entfernt. Der ‹systematisch durchgeführte Gedanke, Geschichte sei im entscheidenden Erfüllung von Weissagungen›,⁶² behauptet nicht weniger, als die Welt vollständig durch Schriftexegese erklären zu können. Im Alten Testament gipfelt diese Worttheologie in dem ‹Wortbericht› der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung, der allem Sein der Welt das Wort Jahwes voraussetzt.

Christoph Levin, Göttingen

⁶⁰ I. Benzinger, *Jahvist und Elohist in den Königsbüchern*, 1921, 50. Die verbreitete Behauptung, Am 3,7 sei ‹deuteronomistisch›, ist gegenstandslos.

⁶¹ Dietrich 107.

⁶² Dietrich 108.