

¹² Gerd Theißen schlägt vor, dieser Kategorie die Brotvermehrung, den wunderbaren Fischfang (Lk 5,1-11) und die Verwandlung von Wasser in Wein zuzuordnen; vgl. Gerd Theißen, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 267, wiederaufgenommen in: ders., *Urchristliche Wundergeschichten*, Göttingen 1974.

¹³ Zu diesem Grundzug vgl. Luiz Carlos Susin, *Eucaristia, pao de inclusão*, in: Teocomunicação; vgl. auch Yao, aaO.

¹⁴ Dieser Aspekt wird besonders hervorgehoben von Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Bd. 1, Mainz 1998, 149-151; vgl. auch Schillebeeckx, aaO., 190f.

¹⁵ Vgl. Gnilka, aaO., 110-112.

¹⁶ Die historische Frage bezieht sich auf die unterschiedlichen Zeitangaben bei den Synoptikern und Johannes. In beiden Fällen wird Jesus an einem Freitag gekreuzigt, doch während dieser bei den Synoptikern zugleich der 15. des Monats Nisan, also des jüdischen Pascha, ist, spricht Johannes vom Rüsttag: „Es war am Rüsttag des Paschafestes [...]“ Joh 19,14; vgl. 18,28; 19,31). Das wäre also der 14. Nisan.

¹⁷ „Die Abendmahlsüberlieferung [...] schließt die Mähler ab, die Jesus mit Sündern (2,15ff) und dem Volk (6,35ff; 8,1ff) gehalten hat, und nimmt die Jünger in die Passion hinein.“ (Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I), 2. Teilband (Mk 8,27-16,20), Zürich 1979, 249.

¹⁸ Vgl. Johan Konings, *Evangelho segundo João*, Petrópolis/Sao Leopoldo 2000, 294. „Es war aber nicht bloß ein Sklavendienst, sondern gehörte auch zu den Pflichten der Frau gegen ihren Mann, der Söhne und Töchter gegen ihren Vater.“ (Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, Freiburg 1986, 19).

¹⁹ Roland de Vaux unterscheidet sechs Arten von Opfern in der jüdischen Tradition: Brandopfer, Gemeinschaftsopfer, Sühnopfer, Speiseopfer, Schaubrote und Weihrauchopfer. Siehe Roland de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Bd. 2, Freiburg 1960, 259-269.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Nahrung inmitten von Gewalt

Die biblischen Elija-Erzählungen

Marie-Theres Wacker

In keiner anderen Erzähltradition der Hebräischen Bibel erscheint das Motiv des Essens und Trinkens so häufig wie in den Geschichten um den Propheten Elija und seinen Nachfolger Elischa.¹ Im Folgenden konzentriere ich mich (im Rahmen eines erzählanalytischen, auf innerbiblische Intertextualität achtenden, historisch informierten Textzuganges) auf den Eljazyklus 1 Kön 17 bis 2 Kön 2 und suche die vielschichtigen Bedeutungen des Nahrungs-Motivs zu explorieren.²

Elija – Gottes Wort in einer Welt der Gewalt

Wie ein Blitz, ohne jede Einleitung, fällt die Figur des Elija in 1 Kön 17,1 auf die textuelle Bühne. Durch die Weitergabe eines Gotteswortes weist er sich als Prophet aus, und er schleudert es dem amtierenden Nordreichkönig Ahab entgegen: Kein Regen soll in diesen Jahren fallen, so wahr der Gott Israels lebt. Auf dem Hintergrund der vorangehenden Verse über den Beginn der Regierung Ahabs ist das eine Kampfansage: Ahab hat dem Baal einen Altar gebaut (16,32), ihm kultische Ehren erwiesen (16,31) und so die Macht dieses Gottes anerkannt. Das aber toleriert der Gott Israels nicht; sein Prophet sagt das Ausbleiben des Regens an. Damit werden Bilder des Wassermangels, der Dürre und sich anschließender Hungersnot wachgerufen. König Ahab hat es in der Hand, das Schicksal seines Landes zu beeinflussen; von seinem religionspolitischen Verhalten hängt nun Wasser und Korn, Leben oder Tod in seinem Reich ab.

Die Figur des Elija steht von der ersten bis zur letzten Szene des Zyklus in einem erzählten Kontext innenpolitisch-religiöser und außenpolitisch-kriegerischer Gewalt, die von den jeweils Herrschenden ausgeht, in die aber auch Elija selbst durch sein Handeln verstrickt ist. Dazu scheint der Rahmen seines Auftretens zu passen: Ebenso plötzlich und „stürmisch“, wie er gekommen war, tritt er wieder ab. Seine „Himmelfahrt“ im feurigen Wagen (2 Kön 2,1-18) kann zwar gelesen werden als Rettung des Propheten; er lässt jedoch eine Welt hinter sich, in der Not und Unrecht weiterhin dominieren. Umso bemerkenswerter, dass gerade mit dem Motiv der Nahrung auch diesem Bild widerstreitende Aspekte verbunden sind.

Speise – Nahrung und Zeichen der Gottesnähe

Die erste kleine Erzähleinheit (17,2-6) führt an einen wasserreichen Bach jenseits des Jordan und damit in weite Entfernung von der Königsresidenz. Dorthin soll Elija sich auf ein Wort Gottes hin begeben, dort hat er zu trinken - und auch zu essen, denn Raben versorgen ihn auf Geheiß Gottes mit Brot und Fleisch. Elija braucht also nicht zu leiden unter der Trockenheit, die womöglich anderswo im Land schon für Menschen und Vieh fühlbar wird. Die Nähe zu den Tieren, die Elija nun erlebt, gilt vielleicht als ein besonderes Kennzeichen von Propheten.³ Gleichzeitig hat diese Szene etwas Wunderhaftes: Elijas Speise wird ihm gleichsam vom Himmel gereicht, so wie einst dem Volk Israel in der Wüste Manna und Wachteln (Ex 16,8-35). Hier zum ersten Mal in den Elijageschichten geht es um eine besondere Speise, die ganz elementar am Leben erhält, aber darüber hinaus auf die enge Beziehung zwischen Elija und seinem Gott verweist.

Speise – Nahrung und Zeichen der Fülle

Die zweite kleine Erzähleinheit (17,7-16) setzt ein mit dem Hinweis auf gesteigerte Wassernot. Sie führt Elija nun ganz aus dem Land Ahabs hinaus, nach

Sarepta, in phönizisches Gebiet, und stellt die lebensbedrohende Not einer Witwe in den Mittelpunkt. Die Frau kann sich und ihrem Sohn nur noch einen letzten Brotfladen backen und sieht dann ihrem Hungertod entgegen. Elija fordert sie heraus, dennoch das Letzte, was sie hat, mit ihm zu teilen, und sie lässt sich auf sein Wort ein. Daraufhin geschieht erneut etwas Wunderhaftes: Alle drei haben genug zu essen.

Der Auftakt der Geschichte vergleicht die Witwe den Raben: Auch sie ist von Gott gesandtes Werkzeug, den Propheten zu versorgen. Es bleibt aber nicht bei solcher Instrumentalisierung: In der Geschichte selbst ist ja von entscheidender Wichtigkeit, dass die Frau den Fremden am Stadttor nicht einfach stehen lässt, sondern ihn trotz ihrer eigenen extremen Not als Gast behandelt. Die Phönizierin handelt an Elija so, wie in den Weisungen des Gottes Israels festgehalten. Sie, die Nichtisraelitin, erfüllt die Tora Israels, während der König Israels die Gebote Gottes mit Füßen tritt. Im Land des Baal kann deshalb sie, die phönizische Frau, die Macht des Gottes Israels erfahren. Auch hier erhält die Speise ganz elementar am Leben, verweist aber durch ihre Fülle auf die Gegenwart Gottes.

Die dritte Erzähleinheit (17,17-24) stellt neben die Lebensbedrohung durch Nahrungsmangel die Lebensbedrohung durch den Tod des Sohnes, des einzigen, der die Witwe versorgen würde, wenn sie selbst dazu nicht mehr in der Lage ist. Erneut erweist der Gott Israels seine Macht durch den Propheten, so dass die Frau ein Bekenntnis zu diesem Gott ablegt.

Speise – Nahrung und Zeichen des Widerstands

Der Neueinsatz in Kapitel 18,1 verbindet wiederum Elija mit Ahab. Der Prophet soll dem König ankündigen, dass die Zeit ohne Regen dem Ende zugeht. Bevor aber die beiden aufeinander treffen, wird in zwei Szenen (18,2-6.7-16) die Situation im Land und am Hof beleuchtet. Der König selbst und sein Palastvorsteher Obadjahu machen sich auf die Suche nach Wasserquellen, an denen vielleicht noch etwas Gras wächst, um das Vieh zu retten. Die Not hat nun, im dritten Jahr der Dürre, einen bedrohlichen Höhepunkt erreicht, die sich bereits auf das Leben der Tiere auszuwirken beginnt.

Aber es ist auch noch von einer anderen Not die Rede, die das Leben von Menschen bedroht, eine Religionsverfolgung, die vom Königshof ausgeht. In dieser Situation hat der Palastvorsteher eingegriffen und fünfzig JHWH-Propheeten mit Speise und Trank versorgt, die er den staatlich verordneten Mordversuchen entziehen konnte (vgl. 18,4.13). Obadjahu (dessen Name „Knecht JHWHs“ bedeutet) hat sich damit auf die Seite des Gottes Israels gestellt und Menschenleben gerettet. Die Speise, die er gibt, erhält am Leben und ist gleichzeitig Symbol des (religions-) politischen Widerstandes.

Zwei Frauen als Nahrungsgeberinnen

Als Drahtzieherin der Religionsverfolgung gegen den JHWH-Kult gilt hier Isebel, die Königsgemahlin aus Phönizien. Sie wird in den Elija- und Elischageschichten als mächtige und zugleich überaus böse Figur aufgebaut. Sie ist der Prototyp der „fremden Frau“, die den israelitischen Mann auf den Weg der Gottlosigkeit bringt⁴: Auf die Heirat mit ihr folgt Ahabs Baalsdienst (1 Kön 16,31), sie verfolgt die Propheten JHWHs (18,4.13) und protegiert gleichzeitig große Zahlen von Propheten des Baal und der Aschera, die sie an der königlichen Tafel verköstigt (18,19). Damit ist sie Gegenfigur zu der anderen „fremden Frau“ in den Elija-geschichten, der phönizischen Witwe aus Sarepta, die ihrerseits einen Propheten verköstigt.⁵ Auf beiden Seiten eine Frau, die Nahrung gibt – für die eine führt es zum Leben für sich, ihren Sohn und ihren prophetischen Gast, für die andere zum gewaltsamen Tod ihrer prophetischen Anhänger (1 Kön 18,40) und ihrer selbst (vgl. 2 Kön 9,30–37).

Fleisch und Wasser als Zeichen göttlichen Machterweises

Die erste Begegnung zwischen Prophet und König seit dem Ende des Regens ist erneut von Konfrontation geprägt (vgl. 18,17–19). Ahab wirft Elija vor, Israel ins Unglück gestürzt zu haben, und mag dies auf die Dürrekatastrophe beziehen, die Elija angesagt hatte (vgl. 17,1). Der König macht demnach das Problem am machtvollen Wort des Propheten fest, durch das das Unheil im wahrsten Sinn des Wortes heraufbeschworen wurde. Elija aber gibt den Vorwurf zurück und hebt ihn auf die religionspolitische Ebene, die nach der Dynamik der Erzählung ja von vornherein das Geschehen bestimmt.

Bevor nicht in der Frage „Baal oder JHWH“ eine Entscheidung getroffen ist, kann auch kein Regen fallen.

Diesmal ist auch das Volk des Königs einbezogen. Es spielt sogar die entscheidende Rolle, wird von Elija direkt zur Entscheidung herausgefordert und bricht am Schluss in die Aklamation aus: „JHWH ist der Gott!“ Damit hat es sich auf die Seite des Propheten Elija gestellt, dessen Name bedeutet „Mein Gott ist JHWH“. Auf dem Höhepunkt der Not genügt offenbar nicht mehr nur das notwendige Verhalten des Monarchen, vielmehr müssen alle Menschen in Israel sich entscheiden und gleichsam demokratisch den Kurs der Religionspolitik mitbestimmen.⁶

Die Autorin

Marie-Theres Wacker, geb. 1952 in Kaldenkirchen am Niederrhein, ist seit 1998 Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Zahlreiche Veröffentlichungen zur feministischen Bibelauslegung, zum jüdisch-christlichen Gespräch und zur Diskussion um den Monotheismus Israels. Anschrift: Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Seminar für Theologische Frauenforschung, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster. E-Mail: femtheo@uni-muenster.de.

Die Entscheidung wird auf dem „Berg Karmel“ vollzogen (vgl. 18,20-40). Ob es sich dabei um einen historischen Ort mit einem Heiligtum handelt, braucht hier nicht diskutiert zu werden. Wenn die Erzählung einen Berg als Ort der Entscheidung wählt, so sicherlich deshalb, weil man von Baal, aber auch von JHWH die Vorstellung hat, dass der Berg ein bevorzugter Ort ihrer Epiphanie ist und damit geeignet für die geschilderte „Opferprobe“. Beiden Gottheiten wird ein Stieropfer aufgeschichtet - hier ist keine Rede mehr von der Wassernot der Tiere; vielmehr ist sogar Wasser genug da, um den Graben zu füllen, der um das Opfer herum gezogen wird. Diese Erzählzüge heben die Szene auf dem Karmel als besondere Zeit und besonderen Raum aus ihrem Kontext heraus; es handelt sich in jeder Hinsicht um eine Ausnahmesituation.⁷ Insbesondere dienen das Fleisch und das Wasser hier niemandem zur Nahrung, sondern beides wird zum Demonstrationsobjekt der je größeren Macht Gottes, die sich im Feuer, das vom Himmel herabfällt und beides verzehrt, zeigt.

Nahrung als Antizipation des Endes der Not

Die letzte Szene in Kapitel 18 (18,41-46) erzählt vom Eintreffen des Regens. Elija fordert Ahab auf, zu essen und zu trinken, denn das Rauschen des Regens sei schon zu vernehmen. Der König soll also das tun, was vielen in seiner Umgebung aufgrund der Hungersnot nicht mehr möglich war, und er soll damit antizipieren, was nun wieder ins Gleichgewicht kommen wird. Essen und Trinken des Königs werden zum Zeichen für das Ende der Katastrophe und zur Vorwegnahme der kommenden Zeit, in der Nahrung für alle wieder vorhanden ist.

Speisung vom Himmel zu neuem Leben

Mit dieser in der Exegese so genannten „Dürrekomposition“ 1 Kön 17-18, deren Bogen vom Motiv des ausbleibenden und wieder eintreffenden Regens gespannt wird, ist das folgende Kapitel 19 kunstvoll verbunden, nicht zuletzt auch in Bezug auf das Motiv der Nahrung, das in den weiteren Kapiteln des Eliazyklus dann keine Rolle mehr spielt.

Zu Ende mag nach der Schlussszene in Kapitel 18 die Dürre sein, zu Ende ist noch nicht die Religionsverfolgung, die vom Hof in Samaria ausgeht und erzählerisch mit der Figur der Isebel verbunden wird. Hat sie die Ermordung von JHWH-Propheten auf dem Gewissen, so hat Elija die Abschachtung von Baalspropheten angeordnet, auf die Isebel nun mit einer Morddrohung gegen Elija antwortet. Erneut muss sich der Prophet aus der Nähe des Hofes zurückziehen (19,1-2).

Elija flieht ins südliche Juda, weit jenseits des Machtbereichs Ahabs und Isebels. Die Schilderung in Kapitel 19,3-8 entspricht auf einer ersten Ebene der seelischen Verfassung Elijas, der sich den Tod wünscht, sich von seiner Begleitung

trennt, in menschenleeres, ödes Gebiet geht und sich dort niederlegt, um gleichsam seinen Tod im Schlaf bereits vorwegzunehmen. In dieser Situation aber erfährt er Stärkung, der von einem Boten Gottes kommt. Elija erhält Wasser in einem Krug, dessen hebräische Bezeichnung an den Ölkrug der phönizischen Witwe denken lässt, und einen Brotladen wie jenen, den die Witwe ihm zubereitet hat (19,6; vgl. 17,12-14). Durch diese textlichen Rückbezüge erhält der Bote Gottes ein menschliches Antlitz, fällt aber auch umgekehrt auf die Witwe der Glanz einer Botin Gottes. Für Elija bedeutet diese erneute wunderhafte Speisung neuen Lebensmut, mit dem er sich auf den weiteren Weg machen kann.

Auf einer zweiten Ebene lassen sich in der Schilderung dieser Szene Elemente eines Übergangsritus (*rite de passage*) entdecken, durch die das Ziel des Weges, der Gottesberg, in den Mittelpunkt gerückt wird. Elija lässt zunächst seinen Diener zurück (19,3) und ist damit allein, auf sich gestellt. Dann begibt er sich in die Wüste, fernab von bewohntem Land, an einen Ort, an dem nur noch karger Pflanzenwuchs zu finden ist, und legt sich dort nieder, um zu schlafen (19,5). Im Schlaf hört er die Stimme des Gottesboten und erfährt Stärkung durch Speise und Trank. Dieser Schlaf hat damit zugleich die Bedeutung eines heilenden Geschehens und der Überschreitung einer Schwelle hin zu dem Ort, der nun das Ziel von Elijas Weg durch die Wüste wird, der Gottesberg. Und umgekehrt: Erst durch die Speisung vom Himmel, die zweimal an dieser Schwelle geschieht, wird Elija fähig, sich auf den Weg zur Begegnung mit Gott zu machen.

Abschiedsmahl – Abbruch – wunderbare Speisung

Die Geschichte von der Erscheinung am Gottesberg (19,9-18) ist sicherlich, wie oft in der Auslegungsliteratur festgehalten, zu verstehen als Durchkreuzung allzu fest gefügter Vorstellungen von den Formen, in denen sich der Gott Israels zu erkennen gibt: nicht im Sturm, nicht im Erdbeben (!), nicht im Feuer, sondern, mit der paradoxen Formulierung Martin Bubers, in einer „Stimme verschwebenden Schweigens“. In ihrer Sorgfalt, JHWH hörbar, aber nicht sichtbar werden zu lassen, erinnert die Szene zudem an die Gotteserscheinung, die Mose ebenfalls in einer Höhle auf dem Gottesberg widerfuhr (Ex 33,18-23). Damit hat diese Szene Dimensionen, die weit über den Kontext der Elija-Erzählungen hinausführen, dem Propheten Elija Züge eines Propheten wie Mose verleihen (vgl. Dtn 18,18) und zudem die grundsätzliche Frage nach Weisen angemessener Rede von Gott aufwerfen. Innerhalb ihres Kontextes im Eliazzyklus ist die Epiphanie JHWHs verbunden mit einer weitreichenden Beauftragung: Der Prophet soll durch Königssalbungen in die große Politik eingreifen und gleichzeitig für seinen prophetischen Nachfolger sorgen, der seine Beauftragung weiterführen wird.

Von der Umsetzung dieses Auftrags erzählt die letzte Szene in Kapitel 19 (19,19-21). Elischa ist gerade dabei, die Äcker zu pflügen, als Elija ihn damit konfrontiert, ihm nachzufolgen, indem er ihn in seinen Prophetenmantel hüllt. Elischa reagiert darauf mit einer zunächst sonderbar anmutenden Speisung: Er

schlachtet die Rinder, mit denen er arbeitet, bereitet sie mithilfe des Pfluggeschirrs zu und gibt sie „dem Volk“ zu essen (19,21). Im Zusammenhang des Erzählten hat diese üppige Verköstigung den Charakter eines Abschiedsmahles, mit dem Elischa seine Leute entlässt, und vielleicht darüber hinaus auch den Charakter einer völligen Aufhebung seines bisherigen Lebens, eine Vernichtung der Subsistenz-Materialien, mit denen er sich und seine Familie bisher ernährt hat. Im Vorverweis auf die Elischa-Geschichten aber scheint auch bereits erneut die Dimension der wunderhaften Speisung auf: Mit den gleichen Worten schildert die kleine Szene in 2 Kön 4,42-44, wie Elischa „dem Volk“ (das ist nunmehr die Gruppe derer, in der er lebt) zu essen gab - diesmal nur aus Wenigem, und dennoch wurden alle satt.

Elischa: Nahrung gegen die Not

Auch im Elischa-Zyklus bleibt das Motiv der Nahrung zentral und eingebettet in die Thematik von Leben und Tod. Auch hier ist es auf den ersten Teil des Zyklus (2 Kön 2,19-8,15), genauerhin auf die Kapitel 4 sowie 6-7 konzentriert. Der religionspolitische Konflikt, der die Elijageschichten so stark prägt, spielt in diesen Erzählungen kaum eine Rolle; er kommt erst wieder ab 2 Kön 9 zum Tragen. Stattdessen werden in den um das Nahrungsmotiv kreisenden Elischa-Geschichten andere Konflikte sichtbar; sie sind konkreter und weniger symbolisch aufgeladen.⁸

Die Erzählungen von 2 Kön 6-7 besitzen im Eljazyklus keine Analogien. In einer außenpolitisch angespannten Situation schlägt Elischa dem König vor, eine aufgespürte Gruppe aramäischer Spione nicht zu töten, sondern fürstlich zu bewirten - und ihnen auf diese gewaltfreie, aber höchst ironische Weise klarzumachen, dass sie gegen die Spionageabwehr Israels keine Chance haben (6,1-23). Im erzählten Rahmen einer kriegerischen Belagerung mit der Folge einer lastenden Hungersnot wird sodann der Blick gelenkt auf zwei Frauen, die in höchster Verzweiflung das Kind der einen getötet und gegessen haben, und wird dieses entsetzliche Elend bezogen auf das Versagen des Königs. Von Elischa dagegen stammt das Hoffnungsbild überreicher Nahrung, das sich bald darauf in der wunderhaften Auflösung der Belagerung realisiert (6,24-7,20).

In den Erzählungen aus 2 Kön 4 erscheinen eine Reihe der bereits aus den Eljageschichten bekannten Motive wieder. Auch Elischa begegnet einer Witwe in Not (2 Kön 4,1-7). Die Szene vom wunderbaren Ölfluss, von dessen Verkauf sie ihre Söhne vor der Schuldknechtschaft bewahren kann, besitzt aber nicht jene Doppelbödigkeit wie die parallele Elija-Szene in 1 Kön 17,7-14, sondern zielt sehr direkt und konkret auf die sozialpolitische Notlage der Frau und deren Behebung durch göttlich-prophetische Hilfe. Auch die Geschichte über die Frau von Schunem, die den Gottesmann verköstigt und deren Sohn Elischa wieder belebt (2 Kön 4,8-37), erinnert an die entsprechende Eljageschichte in 1 Kön 17. Im Elischa-Zyklus aber kommt die Interaktion zwischen Frau und Gottesmann viel stärker

zum Tragen. Zudem wird die Wunder wirkende Kraft des Propheten betont, der über Leben und Tod verfügen kann (und darin auch erschreckende Züge erhält; vgl. nur 2 Kön 2,23-25). Von diesem Akzent scheinen auch die weiteren Erzählungen bestimmt, die um das Motiv der Nahrung kreisen: In einer Zeit der Hungersnot versorgt Elischa die prophetische Gemeinschaft, in der er lebt, auf wunderbare Weise mit Brot (2 Kön 4,42-44) und rettet sie vor einer giftigen Speise (4,38-41). Diese Gemeinschaft ist gezeichnet als eine, in der soziales Unrecht und materielle Not bekämpft werden; sie hat damit Züge einer Gegengesellschaft.

Jesus in den Spuren Elischas

Wo über Jesus in den Evangelien erzählt wird, er habe die, die ihm gefolgt waren, wunderbar gespeist, dort ist der Anklang an die „Brotvermehrung“ des Elischas unüberhörbar.⁹ Mit dieser Tradition haben die Jesus-Geschichten das Stück Realutopie gemeinsam, dass wenigstens bereits im kleinen Kreis derer, die dem Propheten nachfolgen, auch konkret keine/r zu hungern braucht, weil man das Lebensnotwendige miteinander teilt. Ja, mehr noch, auch die Elischas-Geschichte enthält mit der kleinen Notiz „sie aßen, und es blieb übrig“ (2 Kön 4,42) schon jenen Vorschein der Fülle, der die neutestamentlichen Speisewunder-Erzählungen zu Eucharistie-Geschichten macht, dankbare Erinnerung der ersten Christusgläubigen an ihre Mahlgemeinschaft, in der sie die Zusage der Gottesherrschaft feierten. Wurde Elija in den Evangelien - neben seiner Bedeutung als Prophet der Endzeit¹⁰ und als Repräsentant der Prophetie überhaupt¹¹ - mit seiner Macht über Krankheit und Tod erinnert¹², so fanden die ersten Christusgläubigen offenbar bei Elischas den Anknüpfungspunkt in dessen prophetischer Mahlgemeinschaft, in der Leben möglich wurde gegen eine Welt der Gewalt.

¹ Der sog. Eliazyklus in 1 Kön 17,1-2 Kön 2,18 ist mit den Erzählungen über den Nordreich-König Ahab und Königin Isebel verzahnt, die in 1 Kön 16,29 beginnen und sich bis 1 Kön 22,40 (Ende des Ahab) bzw. 2 Kön 9,37 (Ende der Isebel) erstrecken. Die Figur des Elischas erscheint zum ersten Mal bereits in 1 Kön 19,16.19-21; ein Zyklus von Elischas-Erzählungen beginnt mit 2 Kön 2,1-18, gleichzeitig dem Schluss des Eliazyklus, und reicht bis 2 Kön 8,15. Mit 2 Kön 8,16 beginnt ein neuer Erzählblock, in dem Elischas nur einmal (9,1f) auftaucht, aber die folgenden Ereignisse der sog. Revolution des Jehu anstößt. Der Erzählbogen endet mit 2 Kön 13,14-21 + 22-25, dem Tod des Elischas und dem Ende Hasaels, der mit Unterstützung Elischas König von Aram geworden war (vgl. 2 Kön 8,7-15 und schon 1 Kön 19,15).

² Dass sich die Elia-Erzählungen in ihrem jetzigen Kontext einer mehrphasigen Entstehungsgeschichte verdanken, setze ich voraus, ohne es historisch-kritisch zu vertiefen.

³ Vgl. die Eselin des Propheten Bileam, die ihn vor dem Zorn Gottes zu schützen sucht (Num 22,22-35), und vgl. auch Mk 1,13 (Jesus bei den wilden Tieren).

⁴ Vgl. zu diesem Stereotyp auch 1 Kön 11,1-8 (die vielen fremden Frauen, die Salomo zum Götzendienst verleiten) und bes. Spr 5-7.

⁵ Auf der einen Seite wird demnach deutlich, dass die deuteronomistische Theologie, auf die diese Kontrastierung zurückgeht, nicht pauschal jede nichtisraelitische Frau diffamiert. Auf der anderen Seite gibt Kyung-Sook Lee 1998 zu bedenken, dass diese Theologie offensichtlich Schwierigkeiten mit der Macht von Frauen bzw. mit mächtigen Frauen hat und solche Frauen erzählerisch denunziert (vgl. neben Isebel auch Athalja 2 Kön 11 oder Maacha 1 Kön 15,9-13).

⁶ Auch dieses Erzählmoment des nun entscheidenden ganzen Volkes lässt auf selbständige Herkunft der Erzählung über das „Gottesurteil auf dem Karmel“ schließen, kann aber im Duktus des jetzigen Textes wie vorgeschlagen interpretiert werden.

⁷ So lässt sich die Szene aus ihrem Kontext heraus verstehen, ohne dass bestritten werden müsste, dass sie möglicherweise eine ältere, gegenüber dem jetzigen Kontext selbständige Tradition enthält.

⁸ Aus historisch-kritischer Perspektive gelten die Elisahageschichten als ursprünglicher und wären die verwandten Eljageschichten ihnen nachgestaltet.

⁹ Vgl. Mt 14,13-21; 15,32-38 mit Parallelen und 2 Kön 4,42-44.

¹⁰ Vgl. die in den Evangelien häufige Frage nach dem wiederkommenden Elia.

¹¹ Vgl. die Verklärungsgeschichte Mk 9,2-8 par.

¹² Vgl. den direkten Bezug von Lk 4,25-26 auf 1 Kön 17,6ff, aber auch Lk 7,11-17 mit 1 Kön 17,17-24 und 2 Kön 4,32-37.

Literatur

Cohn, Robert L., *The Literary Logic of 1 Kings 17-19*, in: JBL 101 (1982), 333-350

Crüsemann, Frank, *Elia - die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit*, Gütersloh 1997 (Kaiser-Taschenbuch 154)

Lee, Kyung Sook, *Die Königs-Bücher. Frauen-Bilder ohne Frauen-Wirklichkeit*, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 130-145

Vock, Ursula, *Versorgung und Lebenslust. Predigt über 1. Kö. 17,8-16*, in: Heidi Bernhard Füllu u.a. (Hg.), *Weiberwirtschaft. Frauen - Ökonomie - Ethik*, Luzern 1994, 121-138

Werlitz, Jürgen, *Die Bücher der Könige*, Stuttgart 2002 (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 8)