

Weg-gegeben. Von der Kraft des Verzichts auf dem Weg zu Gott*

Prof. Dr. Christian Frevel, Köln

0. Weggeleit – Einführendes zu biblischen Wegen

Von Wegen kann man unterschiedlich reden und tut das allenthalben: Vom Weg des Lebens, vom Weg des Glaubens, vom Weg zum Erfolg, vom Weg alles Irdischen, von Abwegen, vom richtigen Weg, vom Weg, der das Ziel ist, von alten und neuen Wegen. Die Rede vom Weg ist offen, enorm vielseitig und unmittelbar für alle Menschen verständlich, eine Basismetapher, die zudem apersonal und ungeschlechtlich ist, kollektiv und individuell gewandt werden kann und nicht spezifisch religiös formuliert ist. Die Rede vom Weg ist richtungs-, ziel- und ursprungsorientiert, impliziert ein wovon-her und ein worauf-hin und das in einer unlösbaren Raum-Zeit-Konnotation. Der Weg hat semantisch viele Synonyme, aber kein Oppositum. Das alles macht das hohe Maß an Dynamik der Weg-Rede aus, so dass es nicht überraschen kann, dass Wege auch in der Bibel eine Rolle spielen. Von Wegen erzählt die Bibel nahezu in jedem ihrer Bücher. Auch da gibt es all die Formen des metaphorischen Gebrauchs, die uns bis in die Alltagssprache vertraut sind. Die Wegrede zerfällt dabei in zwei große Bereiche. Zum einen ist da die Rede vom Weg als einer theologisch aufgeladenen Metapher, vom „rechten“ oder „falschen“ Weg, von dem Weg als Bild für den Lebenswandel oder von den Wegen Gottes und der Menschen.

Neben diese symbolischen Wege treten reale Wege und Weggemeinschaften, wo Wege Distanzen überbrücken. Die Bibel ist voll von Weggeschichten. Von Abraham, den Gott aus dem Zweistromland ruft und der – gerade aus Ägypten zurückgekehrt – mit Lot durch das Land schreitet, von Jakob, der ständig unterwegs ist, sei es um Rahel und Lea zu freien, in Bethel einen Altar zu bauen oder sich mit seinem getäuschten Bruder Esau zu versöhnen. Von Josef und seinen Brüdern, die nach Ägypten geraten und deren Nachkommenschaft auf Gottes Geleit den befreienden Weg durch das Schilfmeer findet. Israel ist vierzig Jahre auf dem Weg durch die Wüste. Mose geht seinem Bruder Aaron entgegen oder steigt scheinbar ohne Ermüdungserscheinungen rauf und herunter vom Gottesberg. Elija zieht vom Karmel zum Horeb, Elischa nach Damaskus, Tobias nach Medien, Rut mit ihrer Schwiegermutter nach Bethlehem

* Die Vortragsform wurde weitestgehend beibehalten. Auf einen wissenschaftlichen Apparat und auf Anmerkungen wurde daher nahezu verzichtet. Am Schluss des Aufsatzes wird weiterführende Literatur genannt.

usw. Die Perlenkette der Weggeschichten ließe sich nahezu beliebig erweitern. Kein anderes Motiv ist so häufig und so prägend für die biblische Gestaltung wie das Wegmotiv. Es strukturiert Erzählungen und Erzählkränze, verbindet durch die Ortsbewegung unterschiedliche Handlungsorte oder auch getrennt voneinander entstandene Überlieferungen und Erzählungen. Die Geschichten der Erzelter Gen 12-36 beispielsweise wären ohne die realen Ortsbewegungen nicht als Zusammenhang vorstellbar, Israel in Ägypten nicht ohne Josefsnovelle denkbar und auch Exodus und Numeri kommen ohne den Weg zwischen den Stationen in der Wüste nicht aus. Neben dem Hexateuch fällt das Wegmotiv etwa im Elijazyklus als strukturgebendes Motiv auf. Unterschiedliche Erzählungen werden dort überwiegend durch Wege miteinander verbunden. Neben den durch Wege verbundenen Erzählkränzen fallen Erzählungen auf, die von Wegen durchzogen sind und deren Aufbau durch Ortsbewegungen maßgeblich bestimmt wird. So unverkennbar die prophetische Erzählung im Jonabuch oder das Buch Rut, dessen Szenen jeweils durch gliedernde Ortsbewegungen getrennt werden, schließlich das Buch Tobit, das ebenfalls durch Weg und Rückweg strukturiert wird.

Natürlich ist Bewegung ein Basismoment des Erzählens überhaupt und selbstverständlich geht es in den biblischen Bewegungen *auch* darum, nicht alles am selben Ort zu erzählen und Traditionen unterschiedlicher Orte durch die Bewegung der Akteure zusammenzubringen. Die kompositorische Funktion von Wegen in der Bibel ist überdeutlich, allerdings erschöpft sich die Bedeutung der Rede vom Weg nicht darin. Oftmals oszillieren die Erzählungen zwischen symbolischen und realen Bedeutungsaspekten der Rede vom Weg. Dass Abraham aus seinem Vaterhaus fortzieht, Elija auf dem Weg zum Gottesberg verzagt oder Rut in das Land zurückkehrt, ist nicht nur eine beliebige Ortsbewegung. Drei Aspekte der Rede vom Weg sollen deutlich machen, dass es in den biblischen Wegen um mehr geht als um die Ortsbewegungen, die im Vordergrund stehen. Biblische Wege haben eine Tiefendimension. Es sind die Aspekte *Bewegung, Ziel* und *Veränderung*

(1) *Biblische Wege bewegen* (Bewegung): Das Wegmotiv ist dynamisch, nicht statisch, in ihm ist Leben sichtbar. Man könnte auch salopp sagen, wenn von Wegen erzählt wird „tut sich was“, „es geht voran“. Was für die Wege und ihre Akteure gilt, spiegelt einen Wesenszug des Gottes, mit dem man es in der Bibel zu tun hat. Die Bibel erzählt von einem Gott des Lebens, nicht des Toten. Wer sich auf diesen Gott einlässt, hat Anteil an der Lebendigkeit dieses Gottes.

(2) *Biblische Wege schaffen Brücken* (Ziel): Die Rede vom Weg ist nie in sich ruhend, sondern impliziert ein wovon-her und ein worauf-hin. Es gibt einen Ort, wohin der Weg führt und es gibt eine Richtung. Wege der Bibel sind nicht ziellos, sondern finden ihre Ruhe in der

Heimat Gottes. Wenn es nicht Abwege sind, ist die Hauptrichtung biblischer Wege auf Gott hin ausgerichtet. Es sind Wege aus der Peripherie in das Zentrum, vom Tod zum Leben, aus der Verlassenheit in die Geborgenheit, aus der Sklaverei in die Freiheit, vom Unheil zum Heil. Die Oppositionspaare bringen zugleich das letzte Moment, das biblische Weggeschichten auszeichnet, zum Ausdruck.

(3) *Biblische Wege verwandeln* (Veränderung): Wege verändern und das nicht nur räumlich oder zeitlich. Es bricht etwas auf, das nicht so bleibt, wie es ist. Der Ausgangspunkt ist dem Zielpunkt niemals gleich, sondern dieser hat sich, ebenso wie derjenige, der den Weg beschritten hat, verändert. Biblische Wege erzählen von Veränderungen, die durch die Zu- oder Abwendung durch Wege geschehen. Durch das Begehen der Wege verändert sich die Distanz zwischen Gott und den Menschen. Sie kann sich verringern (wie bei Abraham) oder vergrößern (wie bei Jona).

Unter den genannten Aspekten haben biblische Wege Modellcharakter für die Wege des Lebens. Sie sind Leitfaden und Orientierung und geben Glaubensakte vor. Glauben wird (nur) mit Rückgriff auf die biblischen Erzählungen transparent und nachvollziehbar. Der Zusammenhang von Glauben und Leben, der in der Moderne so auseinander zu brechen scheint, wird in den biblischen Weggeschichten deutlich. Daneben sind diese Geschichten selbst Bekenntnis, weil sie sich zum Gott des Lebens stellen und von ihm erzählen. Der Bekenntnischarakter der Religion wird derzeit unter Stichworten wie „religiöser Pluralismus“, „Toleranzmodell“ oder „Konfessionalität“ (des Religionsunterrichtes) diskutiert. Das gilt noch einmal in besonderer Weise in der Auseinandersetzung um die Gestalt zukünftigen Religionsunterrichtes. Was kann die Bibel zu diesen Fragen überhaupt beitragen? Die erste Antwort scheint eher negativ auszufallen. Zu den aktuellen Fragen einer Theologie der Religionen erwartet man von der Bibel zumindest nichts. Zur Bibel und ihrer Stellung in der Religionspädagogik fallen einem eher die von H.K. Berg zur Charakterisierung der Ausgangslage gebrauchten Stichworte „Erfahrungsverlust“, „Relevanzverlust“ und „Effektivitätsverlust“ ein. Zudem kommt, wenn von Pluralismus und Toleranz die Rede ist, die Bibel kaum in den Blick. Ist nicht gerade im Alten Testament die Intoleranz gegenüber den anderen Religionen bestimmend, zudem mit einem problematischen Gewaltpotential („Du sollst ihre Altäre niederreißen ...“ usw.)? Gibt es im AT überhaupt Ansätze zur Toleranz gegenüber Andersdenkenden? Am Beispiel von zwei Elischaerzählungen möchte ich deutlich machen, das Glauben und Leben eine Einheit bilden müssen und das Alte Testament nahezu unglaubliche Erzählungen der Toleranz beinhaltet, die zum Nachdenken und zur Weiterarbeit im Religionsunterricht anregen können und sollen.

Die Naaman-Erzählung eignet sich sehr gut für die Verwendung im Religionsunterricht, auch wenn sie bisher, so weit ich sehe, in Religionsbüchern nicht berücksichtigt ist. In besonderer Weise kann an ihrer Erzählkunst und Aussage *die der Bibel eigene Didaktik* gezeigt werden. Ihre leise Didaktik, nichtsdestoweniger die existentielle Dimension in den Feldern „Bekenntnis“ oder „Lebenswende“ oder ihr Bezug zum Dialog der Religionen passt in viele Unterrichtsreihen hinein. Die Überschaubarkeit, die straffe szenische Gliederung und die Vielzahl der Akteure lassen die Erzählung für verschiedene Methoden besonders geeignet erscheinen, angefangen vom rein textorientierten über einen gestaltenden oder interaktiven bis hin zum bibliodramatischen Zugang. Gleiches gilt von der Erzählung von der Erweckung des toten Knaben, in der Initiative und Glauben als Grundlage eines belebenden Glaubens sichtbar werden.

Am Beispiel der beiden Elischaerzählungen soll deutlich werden, dass biblische Geschichte „Begleiter“ auf einem Weg in die Bibel, durch die Bibel und mit der Bibel sein können. Ohne die konkrete, nicht verfremdete oder auf anderem Wege reduzierte Präsenz der biblischen Erzählungen im Religionsunterricht besteht für die Bibel die Gefahr aus der tatsächlichen Grundlagenfunktion für den Glauben in eine bloß postulierte „der Glaube gründet in der Bibel“-Haltung zu wechseln. Soll das Haus des Glaubens nicht auf Sand gebaut sein, dann muss ein Halt für die Glaubensinhalte da sein. Rudolf Englert spricht in Bezug auf die religiösen Traditionen von einer grundlegenden „Bildungsbedürftigkeit“¹ und dem ist durch religionspädagogisches Handeln in allen religionspädagogischen Handlungsfeldern entgegenzuwirken. Es muss an Beispielen wieder erfahrbar werden, dass biblische Geschichten existentiell relevant sind und Modelle für gelingendes Leben anbieten. M.E. können dies die biblischen Weggeschichten in besonderer Weise leisten.

1. Wege zu Elischa als „Wegzehrung“

2Kön 5 gehört zu den Geschichten, die auf der Textoberfläche durch Wege strukturiert werden und die zugleich in ihrer Tiefenstruktur einen symbolischen „Weg“ beschreiten. Es ist eine Erzählung von abseitigen Wegen, vom Ausscheren aus dem Erwarteten und dem Erfolg im Verzicht. Sie gehört zu den Erzählungen, in denen der Prophet und Gottesmann Elischa eine prominente Rolle spielt. Um sie besser zu verstehen, muss man ein wenig den Kontext

¹ Vgl. R. Englert, Ziele religionspädagogischen Handelns, in: G. Bitter / R. Englert / G. Miller / K.E. Nipkow, Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 53-60, 57.

der Elischaerzählungen einbeziehen. Elischa taucht als Nachfolger des Propheten Elija erstmals in 1Kön 19,16 in einer Gottesrede auf. Anders als Elija wird er außerhalb der Kapitel 1Kön 19 bis 2Kön 9 im Alten Testament nicht mehr erwähnt (vgl. im NT lediglich Lk 4,27). Innerhalb der Erzählungen wird Elischa „Gottesmann“, nur selten hingegen Prophet (1Kön 19,16; 2Kön 3,11; 9,1) genannt. Er scharf eine Reihe von Jüngern um sich, anscheinend – so gibt es die Nachfolgeerzählung 2Kön 2,3 vor – in Kontinuität zu Elija. Ob die Verbindung beider auf historischen Gegebenheiten beruht, ist mehr als unsicher, zumal beide Gestalten sich deutlich unterscheiden. Dass aber Elija- und Elischaüberlieferung in literarischer Hinsicht eng miteinander verknüpft worden sind, steht außer Frage. So finden sich Züge Elischas bei Elija und umgekehrt. Während Elija „Mein Gott ist Yah (=YHWH)“ heißt und Elija sich als Eiferer für die Verehrung YHWHs erweist, so ranken sich viele Geschichten Elischas um die Hilfe und Rettung, die von Gott kommt. Es sind elementare Nöte, mit denen Elischa sich „herumschlägt“. Er hilft als das Wasser schlecht ist und zu einer erhöhten Zahl der Fehlgeburten führt, er rettet eine Witwe durch die Vermehrung von Öl vor der Verarmung, er verhilft einer Frau durch seine Prophetie aus der Kinderlosigkeit und erweckt den auf seine Verheißung hingeborenen Sohn dieser Frau aus Schunem wieder zum Leben, als dieser durch seinen plötzlichen Tod erneut eine Lücke in ihr Leben reißt. Doch in allen Geschichten gibt es einen Subtext. Die Hilfe, die Elischa bereitstellt, kommt nicht aus ihm selbst, steht weder in seiner Macht noch in seinem Vermögen. Er ist ein *Gottesmann* und sein Name bedeutet „(Mein) Gott hilft“ oder von der Herleitung wohl richtiger „Gott hat geholfen“ (*‘Elyša’*) bzw. „Gott-hilf“ und genau das macht er zum Programm. Er ist deshalb so erfolgreich, weil er vollkommenes Vertrauen in das Wort Gottes und seine belebende Gegenwart hat. Als ihn die Stadtbewohner mit der schlechten Wasserqualität konfrontieren, handelt Elischa zunächst pragmatisch. Er nimmt Salz und schüttet es in die Wasserquelle, was zunächst wie eine ausschließlich magische Manipulation aussieht. Doch handelt Elischa nicht unkommentiert, sondern er spricht dazu das *Wort YHWHs*, auf das er vollkommen vertraut: „So spricht der Herr: Ich mache dieses Wasser gesund. Es wird keinen Tod und keine Fehlgeburt mehr verursachen“ (2Kön 2,21). Es ist die Kombination beider Elemente, die ihn und seine Erzählungen beeindruckend erscheinen lassen. Es ist nicht richtig die Elischaerzählungen wegen des Anteils der Magie als „wundersüchtig“ oder „naiv“ abzuwerten. Zwar scheint Magie in seinem Handeln im Hintergrund zu stehen, aber Elischa ist *kein* Magier, der ausschließlich durch Formeln oder Beschwörungen Wirkungen erzielt. Er baut nicht allein darauf, dass Gott es schon richten werde. Elischa handelt und tut das, was er tut, in vollem Vertrauen darauf, dass es von Gott gebilligt und gelenkt ist. Wie Jesus handelt er in einer Vollmacht, die aus einer besonderen

Gottesnähe und aus der Wirksamkeit des Gotteswortes herrührt. Dass diese Kombination von initiativem Handeln und tiefem, unerschütterlichem Gottvertrauen auch für diejenigen gilt, die in Elischa der Hilfe des lebendigen Gottes begegnen wollen, zeigt die Erzählung von der Erweckung des toten Knaben in 2Kön 4.

2. Bewegende und belebende Initiativen (2Kön 4)

Das ersehnte Kind, das nach der Verheißung Elischas geboren wurde und die schmachvolle Kinderlosigkeit der Frau beendete, hatte bei der Ernte auf dem Feld über plötzliche Kopfschmerzen geklagt und war nach kurzer Frist auf den Knien der Mutter verstorben. Die Frau wird als Schunemiterin (Schunem liegt am Ostrand der Jesreelebene am Fuß der Gilboa-Berge nördlich von Jesreel) und als *ʾišāh g^edôlāh*, „große Frau“, eingeführt. Das kann sich auf ihren Reichtum, aber auch auf ihr Ansehen beziehen. Dass auch Naaman als *ʾiš gadôl*, „angesehener Mann“, bezeichnet wird, deutet schon auf eine erste Gemeinsamkeit zwischen beiden Erzählungen.

Die Frau hält viel von Elischa. Ihrem Mann gegenüber hatte sie ihn sogar als heilig bezeichnet (2Kön 4,9). Schon darin deutet sich ein Vorwissen um die Kompetenz des Gottesmannes an, weshalb sie sich – im stillen Wissen um seine Bedeutung – fürsorglich um den Propheten kümmert. Gott schenkt ihr auf die Fürsprache (und der Text ist erstaunlich offen in der Frage, ob es nur die Fürsprache ist) des Propheten hin einen Sohn. Elischa hat an der Geburt des Kindes, das jedenfalls versucht der Text betont herauszustellen, entscheidenden Anteil. Man sollte den Text nicht überdehnen und Elischa zum Vater des Kindes machen, auch wenn der Vater des Kindes auffällig im grauen Licht des Hintergrundes verbleibt². Die Frage der Vaterschaft ist jedenfalls weder auf Elischa eng geführt noch überhaupt im Vordergrund der Erzählung.

Nach dem Tod des Knaben, steht die Frau erneut vor dem Schicksal der Kinderlosigkeit. Auch wenn der Text darauf nicht *explizit* abhebt, steht das Problem der Kinderlosigkeit doch im Hintergrund der Erzählung. Ohne männliche Nachkommen zu sein bedeutet in altorientalischen Gesellschaften einen zentralen Mangel, nicht nur an Ansehen, sondern auch an Versorgung im Alter. Zielt vielleicht die ausdrückliche Erwähnung des Alters des Mannes (V. 14) nicht nur auf die zurückgegangene Zeugungskraft, sondern auch auf einen mittelfristigen Versorgungsengpass, wenn der Mann verstorben ist? Aussagen darüber bewegen sich im Bereich der Spekulation. Die materielle Versorgung der Eltern war eine im Ethos Israels und seiner

² Vgl. zur Diskussion C. Uehlinger, Totenerweckungen, 21f.

Nachbarn sehr ernst genommene Sohnespflicht, die sich nicht zuletzt im vierten Gebot niedergeschlagen hat. Nachkommen waren Pflege- und Sozialversicherung, das Fehlen von (männlichen) Nachkommen konnte Armut und Einschränkung des Sozialstatus bedeuten. Ausgesprochen viele Erzählungen ranken sich daher um Kinderlosigkeit. Erinnerung sei z.B. an Abraham und Sara, Rahel und Lea, Juda und Tamar, die Töchter Lots, Hannah oder die kinderlose Noomi (übrigens alles Geschichten, in denen Wege eine besondere Rolle spielen). Für die Frau bedeutete Kinderlosigkeit in der Regel Schmach und Ansehensverlust (Gen 30,23). Da der männliche Anteil an der Zeugung von Nachkommen für geringer eingeschätzt war als der weibliche, wird die Verantwortung für die Kinderlosigkeit vornehmlich bei der Frau gesucht. Diese Schmach für die Frau hat Elischa durch die Ankündigung der Geburt des Sohnes beseitigt, nun ist der „heillose“ Zustand der Kinderlosigkeit wieder hergestellt.

Nicht nur, dass das Kind ihrer mütterlichen Liebe und fürsorglichen Nähe jäh entrissen wurde, auch die relative Sicherheit ihrer Altersversorgung ist dahin. Wie bei der Witwe mit dem Öl hatte Elischa durch die Zusage der Geburt des Kindes der Frau von Schunem eine dauerhafte Perspektive geschenkt und darin von einem lebendigen und Leben ermöglichendem Gott gezeugt. Jetzt – so der Tiefpunkt der Geschichte – ist alles wieder hin, denn das Kind als „Versorger“ ist tot. Doch die Frau zeigt *Initiative* und Vertrauen in die Hilfe Gottes. Das ist - nebenbei bemerkt - ein auffällender Zug vieler Geschichten von Kinderlosigkeit, in denen nahezu durchgehend die Frauen *initiativ* handeln. Sara schlägt Abraham die Zeugung Ismaels mit Hagar vor (Gen 16,2), Rahel führt Bilha Jakob zu (Gen 30,3), Tamar täuscht Juda am Wegrand, weil er ihr Schela vorenthalten hatte (Gen 38,14). Die Töchter Lots übertölpeln für den Zeugungsakt ihren zuvor alkoholisierten Vater (Gen 19,33), Hanna betet in Schilo und legt ein Gelübde ab (1Sam 1,9f), Noomi bricht zur Rückkehr nach Betlehem auf (Rut 1,6) und schickt Rut zu Boas auf das Feld (Rut 2,2; 3,1.4). Nach dem Tod des Knaben wird auch die Frau von Schunem *initiativ*. Das verbindet sie mit den genannten Protagonistinnen überwundener Kinderlosigkeit, doch unterscheidet sie zugleich von ihnen. Wie Sara in ihrem zweifelnden Lachen hatte sie sich gegen die Verheißung gewehrt und Elischa unterstellt, ihr mit der Verheißung binnen Jahresfrist etwas vor zu machen (2Kön 4,16).

Schon die erste Handlung der Frau von Schunem zeigt die Initiative mit aller Deutlichkeit an. Anstelle der gebotenen Trauer von sieben Tagen handelt sie umgehend. Zunächst bringt sie das Kind in die Kammer, in der der Prophet zuvor gewohnt hat (2Kön 4,21). Die assoziative räumliche Nähe holt den Gottesmann gedanklich in die Nähe des toten Kindes bzw. überführt das Kind in die Aura des Propheten (vgl. 2Kön 13,21) und zeigt damit dem Leser das Vertrauen in die heilende Gottesnähe an. Das Abschließen – so lässt sich dieses Moment der Er-

zählung wohl am besten deuten – dient nicht dazu, den Toten am Heraustreten zu hindern, sondern jegliche Manipulation bis zum Eintreffen der tatsächlichen Hilfe auszuschließen. Ist das richtig, so muss nicht mehr verstören, dass Gehasi die verschlossene Tür nicht an seinem (misslingenden) Versuch hindert (2Kön 4,31), denn er handelt ja im Auftrag des Propheten. Der tote Knabe soll dem Propheten vorbehalten bleiben, in dessen Kammer er „deponiert“ ist. Nachdem die Frau das tote Kind in der mentalen Nähe zum Gottesmann sichergestellt hat, setzt sie sich in Bewegung. Sie teilt ihrem Mann die Absicht mit, die persönliche Begegnung mit dem Propheten zu suchen. Doch der zeigt Unverständnis für das Bemühen „Warum gehst du heute zu ihm? Es ist doch nicht Neumond und nicht Sabbat“ (2Kön 4,23). Die Rückfrage scheint von festen „Sprechstundenterminen“ an den Mondfesten auszugehen, an denen üblicher- oder günstigerweise Orakel eingeholt werden konnten.

Den in den erstaunten Rückfragen erkennbaren Widerstand ihres Mannes gegen die Reise bügelt sie souverän ab und lässt diesen mit einem lapidaren Abschiedsgruß *šālôm* „Friede“ stehen. Sie reist allein und mit Verve. Ihre Willens- und Entschlusskraft ist – der Leser der Erzählung weiß das schon und bekommt das hier eindrucksvoll bestätigt – von dem Vertrauen getragen, dass der Gottesmann, der „Heilige“, Möglichkeiten hat, die ihr selbst verschlossen sind. Aber das, was sie tun kann, tut sie. In ihrer verständlichen Aufregung macht sie dem Gottesmann Vorhaltungen. Zunächst aber weist sie Gehasi zurück, den sie schon mehr als Fremdkörper denn als Mitarbeiter des Propheten betrachtet. Ihm tischt sie den wahren Grund für ihre Reise nicht auf, sondern gaukelt ihm vor, alles sei in Ordnung. Beim Propheten angekommen, umgreift sie in einem intensiven Bittgestus dessen Füße (vgl. Mt 28,9; ferner das „zu Füßen fallen“ Joh 11,32; Mk 5,22; 7,25; Lk 5,8; 17,16).

Die Lebensnähe der Erzählung zeigt sich in dem Verständnis des Propheten für das Anliegen der Frau und ihr massives Insistieren. Als Gehasi – der Diener Elischas – sie von seinen Füßen losreißen will, weist er den

Diener zu Recht zurück: „Lass sie; denn ihre Seele ist betrübt“ (2Kön 4,27). Elischa handelt zwar unmittelbar, nachdem er vom Leid der Frau erfahren hat, allerdings wird zunächst eine Zwischenstufe gewählt, um die Hauptanliegen der Erzählung – das Vertrauen der Frau in den

Wege in 2Kön 4

- Das Kind geht zum Vater auf das Feld (V. 18)
- Das Kind wird zur Mutter gebracht (V. 19f)
- Die Mutter bringt das Kind in die Kammer Elischas (V. 21)
- Die Frau macht sich auf den Weg zum Gottesmann (V. 25)
- Elischa schickt ihr Gehasi entgegen (V. 26)
- Frau vollendet ihren Weg zum Gottesmann (V. 27)
- Elischa schickt Gehasi als Vorhut (V. 29)
- Elischa geht auf Drängen der Frau mit (V. 30)
- Gehasi kommt zurück und berichtet seine Erfolglosigkeit (V. 31)
- Elischa geht in die Kammer und belebt den Knaben (VV. 32-35)
- Die Frau steigt in das Obergemach nachdem Gehasi sie ruft (V. 36)
- Die Frau führt den lebendigen Knaben aus dem Zimmer (V. 37)

Gottesmann Elischa – noch einmal zu unterstreichen und die Erzählspannung zu erhöhen. Der glücklose Diener Gehasi wird vorausgeschickt, um mit dem Stab Elischas den Knaben wieder zu erwecken. Doch ungeachtet der Ausführung wehrt die Frau diesen Versuch durch ihre Beharrlichkeit sofort ab und dringt auf Elischas persönliches Handeln. Schon bei ihrer Ankunft hatte sie Gehasi den wahren Grund ihrer Reise und ihr Begehren bewusst verschwiegen, so dass Gehasi als treuer Gehilfe Elischas schon desavouiert ist. Sie traut – und darin weiß sie mehr als Elischa – Gehasi nicht über den Weg: Eine zweckdienliche Opposition der Frau von Schunem zugunsten des Gottesmannes. Eine solch unrühmliche Funktion kommt dem Diener Gehasi auch in der Erzählung von Naaman zu, wo er geradezu raffgierig Geschenke entgegennimmt und darin die Selbstlosigkeit Elischas konterkariert. Er ist im Unverständnis, im eifertigen, aber erfolglosen Handeln und in der fehlenden Gottesnähe eine geradezu klassische Jüngerfigur und erinnert an die verständnislosen Jünger im Markusevangelium oder an den einerseits so herausgehobenen, aber dann doch immer neu sich verfehlenden Petrus. Durch Gehasi und sein Handeln hebt sich der Protagonist Gottes, Elischa, ab.

Die Frau sucht jedenfalls erneut gegen Gehasi die Unmittelbarkeit zum Gottesmann und insistiert auf sein Eingreifen: „So wahr der Herr lebt, und so wahr du lebst: Ich lasse nicht von dir ab“ (2Kön 4,30). Die Beharrlichkeit, die schon ihren selbstbewussten Weg zum Gottesmann bestimmt hat, wird letztendlich belohnt. Auch bei Gott und seinen Getreuen darf man nicht locker lassen. Elischa macht sich auf den Weg, um dem Willen der Frau zu entsprechen und im Vertrauen auf YHWH ihren Sohn zurück ins Leben zu holen. Die knappe Schilderung des Rückwegs lässt deutlich werden, welche Rolle Wege in der Erzählung spielen. Spätestens hier bemerkt man wie sehr die Erzählung mit *Bewegung* spielt, ja wie wichtig *Wege* sind. Sie sind Ausdruck von Beziehungen, von Initiative und Bemühung und von Dynamik im erzählerischen Spiel. Es geht hin und her, wobei die zwei Wege im Zentrum stehen: Der der Frau von Schunem zum Gottesmann und der Weg des Gottesmannes zur Frau von Schunem.

Der Leser war unterdessen Gehasi auf dem Weg zum toten Knaben gefolgt und hatte an der erwartungsgemäßen Erfolglosigkeit seines Belebungsversuchs teilhaben können. „Es kam kein Laut, kein Lebenszeichen“ (2Kön 4,31). Diese kurze Notiz bestätigt nur die Erwartungshaltung und steigert die Potenz Elischas. Als dieser auf dem Weg zum Haus der Frau ist, kommt der Diener Gehasi zurück und berichtet nun Elischa: „Der Knabe ist nicht aufgewacht“ (2Kön 4,31). Die Spannung wird durch diese Unterbrechung des Weges noch einmal gesteigert. Der Leser weiß ja schon, dass Gehasis Versuch fehlgeschlagen war. Alle Erwartung richtet sich auf Elischa, der sich nach der Ankunft gleich in das Obergemach begibt. Ob

die Frau ursprünglich bei dem Heilungsversuch anwesend war, lässt sich nur schwer beantworten. Der Text formuliert recht offen: „er machte die Tür hinter *ihnen* zu“, was etwa die Einheitsübersetzung als „hinter sich und dem Knaben“ deutet. Ursprünglich könnten damit ebenso die Frau und Elischa gemeint sein. Erst die spätere Notiz, dass Gehasi die Frau nach der erfolgten Heilung holt, macht eindeutig, dass Elischa mit dem Knaben alleine war (2Kön 4,36).

Erneut vollzieht der (End-)Text nach, dass Handeln und Glauben eine Einheit bilden müssen. Weder reicht das bloße Gottvertrauen, noch die magischen Handlungen Elischas für die Heilung aus. So wirft sich der Gottesmann über das Kind, versucht eine Mund-zu-Mund-Beatmung und bedeckt jeden Körperteil des Kindes mit dem gegengleichen seines Körpers. In einer Art imitativer Magie, die Parallelen im Schamanismus hat, sollen die Lebenskräfte, die Kräfte des Körpers, gegengleich auf den kraftlosen Körper übertragen werden. Aus heutiger aufgeklärter medizinischer Perspektive erscheinen uns die Handlungen für sich genommen eher lächerlich, doch zielen sie letztendlich auf einen Akt der *Neuschöpfung*. Gerade die Belebung durch den Atem in der Mund-zu-Mund-Beatmung, die durch das anschließende siebenmalige Niesen des Knaben in geradezu grotesker Form als entscheidendes Moment der Elemente der Heilung herausgestellt wird, erinnert an die Schöpfung in der Genesis. Elischa handelt quasi in Stellvertretung Gottes, indem er einen belebenden Schöpfungsakt magisch-imitativ neu vollzieht.

Das Moment, auf das es besonders ankommt ist das Gebet, das Elischa seinen Belebungsversuchen voranschickt. Die Handlungen des „Heilers“ wären offenbar nichts ohne das vorangestellte Bittgebet. Dieser Zusammenhang von Beten und Handeln sollte nicht durch eine literarkritische Operation auseinander gerissen werden. Das an YHWH gerichtete Gebet bleibt wortlos. Das Vertrauen Elischas in die Wirksamkeit seines Handelns ist ebenso groß wie die Entschlossenheit der Frau und so führen die in Zuversicht im Anschluss ausgeführten Handlungen zum Erfolg.

Die Erzählung endet mit der wieder gewonnenen Lebensfreude der Frau, die sich im spontanen Dank gegenüber dem Gottesmann äußert. Passend ist der Schluss „und sie ging hinaus“, der die Bewegung der Erzählung in einer Offenheit enden lässt und den Gottesmann im Haus der Frau belässt.

Im Hintergrund – und auch diesen Zug gilt es besonders herauszuheben – handelt YHWH. Nicht, dass er explizit die Geschehnisse lenken würde oder anthropomorph – wie in der Paradieserzählung – in der Welt der Erzählung „sichtbar“ in Erscheinung träte. Von Gott ist kaum die Rede, nur an zwei Stellen wird er explizit erwähnt. Zum einen ist es die indirekte Einleitung

zur Klage der Frau. Elischa weist Gehasi an, die Frau ihre Klage vorbringen zu lassen und sagt: „Ihre Seele ist betrübt, aber YHWH <weswegen> hat mir mit verborgen und mir nicht mitgeteilt“ (2Kön 4,27). Darin scheint das enge Verhältnis zwischen YHWH und *seinem* Propheten auf. Zum zweiten taucht Gott wie selbstverständlich in der Beteuerung der Frau auf, die Elischa deutlich macht, dass sie nicht locker lassen wird. Die Schwurformel kommt häufig vor, hier wird sie wie in 1Sam 20,3; 25,26 ; 2Sam 15,21; 2Kön 2,2 mit dem auf das Gegenüber zielende „so wahr du lebst“ verknüpft und verstärkt. Dadurch erscheinen Prophet und Gott quasi auf einer Stufe. Die dritte Erwähnung ist das Gebet, in der YHWH als Adressat genannt wird. Aber auch hier ist er nicht in eine explizite Kommunikation einbezogen, sondern das Gebet bleibt wortlos. Der auffallend reduzierten Präsenz YHWHs in der Erzählung steht die massive Präsenz des Gottesmannes gegenüber. Seine Gottesnähe wird besonders herausgestrichen: Er ist in den Augen der Frau „heilig“ (2Kön 4,9), spricht aus eigener Kraft eine Verheißung aus (2Kön 4,16), wohnt auf einem Berg in Gottesnähe (2Kön 4,27) und steht in engem Kontakt mit Gott (2Kön 4,27), führt sogar eine Belebung durch und erweist sich so – in Vertretung Gottes – als Herr über Leben und Tod. Elischa ist *Gottesmann*, er handelt stellvertretend für Gott, er ist an der Stelle Gottes in der Welt der Erzählung präsent. Er ist die alles entscheidende Figur. Dabei steht Gott im Hintergrund und die Erzählung lässt trotz aller Betonung der prophetischen Gestalt keinen Zweifel daran, dass es letztlich Gott ist, der den Knaben heilt. Gott ist unsichtbar, Elischa („mein Gott ist Hilfe“) hingegen sichtbar. Er handelt in der Vollmacht und stellvertretenden Wirksamkeit Gottes. Solche Menschen wie Elischa gilt es auf den Wegen des Lebens zu suchen, um in ihnen Heil und Hilfe zu erfahren. Das genau stellt uns die Frau von Schunem als Handlungsoption vor Augen.

Damit ist ein Grundgerüst umrissen, das für die Betrachtung der zweiten Weggeschichte, 2Kön 5, von Bedeutung sein wird. Halten wir als Zwischenfazit zu 2Kön 4 fest:

- Elischa steht in enger Verbindung zu YHWH, dem Gott Israels.
- Elischa ist ein Gottesmann, dessen Handeln von unbedingtem Gottvertrauen getragen wird, aber auch von magischen Handlungen geprägt ist.
- Heil und Heilung kommen nicht von selbst, sondern erfordern Einsatz und Initiative.
- Die Frau lässt sich im Vertrauen ganz und gar auf Elischa und seine Kompetenz ein. Sie erkennt seine besondere Gottesbeziehung an und sieht in ihm einen Bevollmächtigten YHWHs.
- Ohne diese intensive Beziehung schlägt jeder Heilungsversuch als Magie fehl. Das zeigt der „Fehlversuch“ Gehasis.

- Durch die zurückgelegten Wege gewinnt die Erzählung an Dynamik und Spannung. Zugleich bringen die Wege die Initiative der handelnden Personen zum Ausdruck.

3. Wege zum Heil erfordern veränderte Perspektiven

Wenden wir uns nun der Erzählung von Naaman, dem Syrer und der „Badekur am Jordan“ in 2Kön 5 zu. Wesentliche Momente aus 2Kön 4 werden wir hier wieder finden. Die polare Gestaltung ist sogar noch deutlicher als in der Erzählung der Erweckung des toten Knaben. Zum Teil ist auch hier ein ironischer Zug erkennbar. Wiederum geht es um Heilung, Initiative und die Rolle des Mittlers. Protagonisten sind diesmal Elischa, der Hauptmann Naaman und erneut eine Reihe von Nebenfiguren. Die Erzählung ist gut überschaubar. Sie ist in kleine Szenen unterteilt und kommt mit wenigen handelnden Personen aus. Diese werden – und darin ist schon ein Moment der hohen Erzählkunst erkennbar – bis auf eine signifikante Ausnahme immer zu Paaren zusammengeordnet. Dem entspricht, dass sie sich auf zwei menschliche Hauptpersonen beschränkt, die als einzige mit Namen genannt werden: Elischa und Naaman. Naaman stammt aus Damaskus, der Hauptstadt des Königreiches Aram. Dieses Königreich, nördlicher Bruderstaat Israels, betritt die Bühne der Geschichte wie Israel im 1. Jt. und verlässt sie auch gemeinsam mit Israel wieder. Die antiassyrische Koalition 732 v. Chr. führt zunächst zur Eingliederung des Aramäerreiches in das assyrische Großreich. Das Nordreich Israel geht 722 v. Chr. mit der Eroberung Samarias ebenfalls unter. Das Verhältnis zwischen Aramäern und Israeliten wie auch den „Südstaatlern“ Juda war zeitweise sehr gespannt. Darin spiegelt die Erzählung historische Gegebenheiten. In der Erzählung sind Momente der Spannung wie der Kooperation zu erkennen, wobei das Verhältnis wie mit einem Schuss Ironie betrachtet wird.

Dass der Aramäerkönig im Stillen die Suprematie Israels anerkennt, wenn er Naaman zur Heilung in den kleinen Nachbarstaat sendet, darf ebenso als ironischer Zug gewertet werden wie die Reaktion des Königs von Israel, der – mit der Situation vollkommen überfordert – sich über das Ansinnen des Aramäerkönigs entsetzlich echauffert und so eine eher lächerliche Figur abgibt. Die Erzählung scheint die tatsächliche politische Lage entweder kritisch und ironisch zu konterkarieren oder aber schon hinter sich gelassen zu haben und im Rückblick aufs Korn zu nehmen. Denn der Konflikt zwischen Aram und Israel ist nur ein Nebenzug der Erzählung, der nicht als solcher, sondern vielmehr für die Aussage zur „religiösen Toleranz“ von besonderer Bedeutung ist. Aber damit ist schon angedeutet, dass die Erzählung mehrere Sinnebenen hat und insgesamt ein recht komplexes Aussagegeflecht darstellt.

Im Hauptplot geht es um die Heilung des aramäischen Oberbefehlshabers Naaman, der an einer Hautanomalie leidet. Dieser erfährt von einer hebräischen Sklavin von einem Propheten in Samaria, der sein Leiden zu heilen in der Lage zu sein soll. Auch das verhehlt die Ironie nicht. Die kleine Gefangene gibt dem, der gefangen nimmt, Rat und bestimmt dessen Schicksal in dem Land, aus dem sie gerissen worden ist. Die Weisung gewohnte, ohnmächtige Ausgenutzte erweist in der Macht ihres Gottes unendlichen Nutzen. Upside down – die Geschichte und die Machtverhältnisse werden umgekehrt. Was vorher groß war, wird klein und was klein war, wird groß. Dabei zielt die Ironie wie bei dem König auf die Suprematie des Gottes Israels und seines Propheten.

Von seinem König mit einem Begleitschreiben ausgestattet, kommt Naaman zum israelitischen König, der das Heilungsgesuch als Affront interpretiert und sich fürchterlich über seinen Amtskollegen echauffiert. Das Gesuch um Heilung diene nur als Vorwand, einen Streit vom Zaun zu brechen. Dabei signalisiert der König von Israel bereits, dass die Heilung seine Kompetenzen übersteigt. In der ironischen Überzeichnung der Reaktion des Königs ist eine deutliche Kritik am Königtum zu erkennen. Das „bin ich denn ein Gott“ macht eine Hierarchie klar, die in der beeindruckend scharfen Linie zwischen Gott und König die Ironie noch unterstreicht. Für das Heil ist Gott zuständig, während sich Könige mit lächerlichen Scharmützeln beschäftigen. Deutlicher kann die Position des obersten Herrschers und seines Amtes kaum karikiert werden. Der König weiß nicht einmal, was er tun soll.

Der Prophet Elischa hingegen bestimmt vollkommen souverän das Geschehen. Er beordert den obersten Soldaten des Aramäerreiches zum Tauchbad an den Jordan und dieser wird daraufhin gesund.

Vor Freude über seine Heilung bekehrt er sich zu YHWH und erbittet Erde zur Verehrung dieses Gottes in Aram. Weil er im Dienste seines Königs in Loyalitätskonflikten steht, erbittet er die Erlaubnis, im Staatskult an der kultischen Verehrung des Gottes Hadad mitzuwirken. Auch das wird ihm von Elischa gewährt. Gerade an dieser Stelle wird die Erzählung interessant, weil sie hier gar nicht mehr ironisch ist, sondern ein tatsächliches Problem der Bekehrung abhandelt. Wie soll Naaman, bereit dem „neuen“ Gott, der ihn geheilt hat, zu dienen, dies ohne institutionelle Anbindung tun? Mit der Erde aus dem Heiligen Land scheint eine Lösung gefunden, die für Naaman praktikabel ist, doch setzt die Bindung an die Erde und den materiellen Kontakt zum Land des Gottes Israels dem Universalismus Grenzen. An dieser Stelle der Erzählung brechen aktuelle Fragen um Inkulturation und Integration auf, die das „Spiel“ um Heil und Heilung weit überschreiten. Dieser Zug der Erzählung macht sie für heute noch interessanter, so dass ein genauerer Blick auf die Gestaltung lohnend sein mag.

4. Erzählkunst im Kleinen wie im Großen

Schaut man auf die Personen der Erzählung, fällt sofort auf, dass es neben Elischa (der relativ spät in die Erzählung eintritt) eine weitere Hauptperson gibt, eigentlich *die* Hauptperson: Naaman, der Syrer. Neben die beiden Hauptfiguren tritt eine relativ große Anzahl weiterer Nebenfiguren. Das israelitische Mädchen, Naamans Frau und seine Diener sowie der König von Aram werden dem Lebensumfeld Naamans zugeordnet, Gehasi, ein vielleicht davon noch unterschiedener, namenloser Diener und der König von Israel hingegen lassen sich Elischas Umfeld zuweisen. Auffallend sind die starken Oppositionen und die Zuordnung der Akteure zu Zweiergruppen, die sich in ihrem Verhalten diametral gegenüberstehen. Hier sind nun die beiden Götter YHWH und Hadad, die nicht als Handlungsträger in der Erzählung erscheinen, mit einzubeziehen. Dann stehen sich gegenüber:

Naaman	Elischa
König von Aram	König von Israel
Hadad	YHWH
Knechte Naamans	Gehasi

Das kleine israelitische Mädchen hat auf den ersten Blick kein unmittelbares Gegenüber in der Erzählung. Auch das ist bedeutsam, weil es dadurch aus der Figurenkonstellation als einzig handelndes Subjekt *ohne Gegenüber* herausgestellt wird. Wie die Frau Naamans spielt es nur am Beginn der Erzählung eine Rolle. Diese allerdings handelt nicht explizit und hat keinen aktiven Redeanteil. Ob sie Naaman von der Aussage des Mädchens erzählt oder ob Naaman dabei zugegen war, lässt die Erzählung offen. Anders als das Mädchen hat sie eine so marginale Nebenrolle, so dass sie auch keines erzählerischen Gegenübers bedarf. Das kleine Mädchen wird am ehesten mit Elischa parallelisiert und in Opposition zu Naaman gesehen. Es ist wissend und Rat gebend wie der Prophet und der eigentlich höher gestellte Naaman ordnet sich unter. Überhaupt erscheint die Erzählung von den beiden Hauptpolen Naaman und Elischa her konstruiert. Der König von Israel wird Elischa diametral entgegengesetzt und der König von Aram steht Naaman gegenüber. Beide allerdings stehen gegenüber der Bedeutung der Hauptprotagonisten deutlich zurück. Gehasi – der habgierige Diener Elischas, der den ihm nicht zustehenden Lohn annimmt und noch dazu lügt (V. 25) – steht in starkem Gegensatz zu dem stoisch anspruchslosen Elischa, der sich nur auf das Wesentliche konzentriert. Weil Ge-

hasi sich in die Rolle des „Mächtigen“ begeben hat, der an ökonomischen Werten orientiert ist und damit die falschen Akzente setzt, „übernimmt“ er die Krankheit Naamans.

Obwohl die Erzählung an Figuren reich ist, dienen diese nahezu durchgehend dem Erzählinteresse, das sich auf Naaman und Elischa konzentriert. Lässt man die Frau Naamans, die offenbar nur wegen des Dienstverhältnisses der kleinen Israelitin gebraucht wird, so fällt auf, dass die Erzählung nicht nur den beiden Königen letztlich wenig Aufmerksamkeit schenkt, sondern auch, dass der Leser bzw. die Leserin nichts über das weitere Schicksal des kleinen Mädchens erfährt. Das Schicksal des Mädchens steht nicht im Fokus, ihr Status wird in der Erzählung nur implizit hinterfragt, aber am Ende nicht gewandelt. Ihr Schicksal wird demnach dem Erzählinteresse geopfert, das eine andere Problematik als die marginalisierter Kriegsgefangener in den Blick nimmt. Typisch für eine *Lehrerzählung* konzentriert sich die Erzählung dabei auf einzelne Aspekte, die stark stilisiert herausgestellt werden. Die polare Gestaltung ist Teil dieser Stilisierung.

Die polare Konstruktion der Erzählung zeigt sich nicht nur in den Personen, sondern auch in der Gegenüberstellung von arm und reich, gefangen und frei, hilfsbedürftig und helfend, ratlos und ratend, mächtig und machtlos usw. Auch die jeweils dem Land zugeordneten Flüsse stehen sich diametral gegenüber. Der Reichtum Naamans, der durch die Vielzahl der Geschenke zum Ausdruck gebracht wird, steht der Armut und Bescheidenheit Elischas gegenüber. Gespielt wird in der Erzählung auch mit dem Oppositionspaar rein und unrein. Während der kleine, dreckige Fluss rein macht, lassen die reinen Wasser unrein. Während Naaman geheilt wird und rein wie ein kleines Kind wird, wird Gehasi am Schluss der Erzählung wegen seiner Habgier unrein. Es stehen sich dann gegenüber:

Aram	Israel
Parpar/Amanus	Jordan
Reichtum/Geschenke	Armut/Bescheidenheit
unrein	rein
Groß	klein

Insgesamt ist auffallend, dass mit Inversionen von klassischen Rollenzuschreibungen die Erwartungen der Leser vielfach durchbrochen werden. Das kleine Mädchen, vom Status her machtlos, rät dem Mächtigen, der ratlos ist und stellt damit die militärische Ordnung auf den Kopf. Gleiches tut Elischa, der dem König von Israel wie Naaman mit seinem Rat Anweisun-

gen zum Handeln gibt, obwohl er diesen Personen gegenüber eigentlich nicht weisungsbefugt wäre.

Das alles deutet darauf hin, dass wir es in der Erzählung mit einer konstruierten und fiktiven Geschichte und nicht mit einer historischen Begebenheit zu tun haben. Das lässt sich an der Rolle der beiden Könige abschließend deutlich machen. Würde die Erzählung auf eine historische Begebenheit zurückgehen, würde man gerade hier politische, geographische oder historische Konkretionen erwarten. Doch die beiden Könige bleiben namenlos, durch ihr Amt stilisiert und in ihrer *de facto* Machtlosigkeit überzeichnet. Während der eine hilflos seine Kleider zerreißt, organisiert der andere einen pompösen Staatskult, an dem zwar sein Oberbefehlshaber teilnimmt, doch nur zum Schein. Zwar steht YHWH in V. 18 neben Rimmon, doch bleibt der Staatskult ein potemkinsches Dorf ohne Heilsrelevanz. Die Heilung gewährleistet ein Gott, der nicht den Mächtigen dient und dem die Mächtigen nicht dienen. Es geht in der Erzählung um „wahre“ und funktionale Religion.

Naaman ist Oberbefehlshaber des Heeres und damit nur *seinem* König unterstellt, der eine „tragende Nebenrolle“ spielt. Dieser aramäische König taucht nur am Anfang und am Ende kurz auf. Er ist für die politische Dimension der Geschichte von Bedeutung, für die eigentliche Aussage der Erzählung jedoch weithin unerheblich. Er bleibt, wie sein Gegenüber aus dem hügeligen Bergland Israels, *namenlos* und damit gesichts- und geschichtslos. Auch der König von Israel verbleibt in schemenhaftem Licht. Das Machtgefälle zwischen König und Prophet ist stilisiert. Der Prophet ist der eigentliche Souverän, der König von Israel bleibt hingegen eine machtlose Karikatur. Er weiß nicht, was er tun soll und scheint geradezu abhängig vom Rat des Propheten. Die darin erkennbare bittere Kritik am Königtum ist zugleich eine massive Aufwertung der Prophetie. Es geht in der Erzählung auch um das Zueinander der beiden Institutionen „Prophetie“ und „Königtum“ und die Verteilung der Kompetenzen in der Organisation des Staates. Dazu schafft die Erzählung eine Konstellation, die die Gewichte vom Königtum zur Prophetie verschiebt. Die politische Führung ist administrativ von Bedeutung, sie dient dem Protokoll, ist aber nicht wirklich relevant. Die Erzählung will nicht als historische Anekdote, sondern als exemplarische *Lehrerzählung* verstanden werden.

Durch die im Hintergrund mitschwingende historisch-politische Dimension ist trotz der Namenlosigkeit der Könige eine Datierung für die *erzählte Zeit* vorgegeben. Das Nachbarchaftsverhältnis Israels zu den Aramäern war nicht immer das Beste. Der größere und stärkere Nachbar aus dem Norden konnte sich besonders in der 2. Hälfte des 9. Jhs. nicht immer zurückhalten, das kleinere Nachbarland nicht nur als nützlichen Verbündeten, sondern öfters auch als verfügbares Territorium zu betrachten. Konflikte zwischen Israel und Aramäern sind Dokumentation der PáWo 2004 (<http://www.paedagogische-woche.de/>)

historisch wohl frühestens ab Joram (851-845 v. Chr.), am ehesten unter Jehu 841 v. Chr. bis in die Regierungszeit Joahas (818-802 v. Chr.) anzusetzen. Zumindest koalitiert der israelitische König Ahab 853 v. Chr. assyrischen Quellen zufolge noch mit dem Aramäer Hadadezer und zehn anderen Koalitionären gegen den Assyrerkönig Salmanassar III. in der Schlacht von Qarqar am unteren Orontes in Syrien. Immer wieder gab es kleinere Scharmützel und auch größere Auseinandersetzungen, die von gespannten, aber friedlichen Zeiten unterbrochen wurden. Unsere Erzählung situiert sich selbst in eine solche Zwischenzeit, in der es zwar nicht zu offenen Auseinandersetzungen mit dem größeren Nachbarn kommt, das Verhältnis aber doch sehr gespannt ist.

5. Fremde und ihre Integration werden ab der Perserzeit thematisiert

In der vorliegenden Form stammt die Erzählung nicht aus dem 9./8. Jh., sondern eher aus nachexilischer Zeit, am wahrscheinlichsten aus dem 5. Jh. v. Chr. Dort begann man sich mit dem Problem auseinanderzusetzen, wie man den Gott YHWH auch außerhalb des Landes angemessen verehren kann und welche Forderungen man Ausländern auferlegen soll, die zum YHWH-Glauben übertreten wollen. Erinnert sei nur an die Moabiterin Rut, die mit ihrer Schwiegermutter nach Bethlehem kommt und sich zum YHWH-Glauben bekennt (Rut 1,18f), oder an die fremden Seeleute der Jonaerzählung (Jon 1,5), die YHWH echte Opfer und Gelübde darbringen, als das Meer durch das Ersatzopfer Jona beruhigt wurde (Jon 1,16). Das Bekenntnis der Rahab in Jos 2,9-11 schildert YHWH als den einzig rettenden Gott und drückt so die stille Konversion der Fremden aus. Bei dem Schwiegervater des Mose Jitro (Ex 18), der später zum Patron der Proselyten erhoben wurde, wird beispielhaft die Frage verhandelt, ob es über das Bekenntnis zum YHWH als dem einzigen rettenden Gott weiterer Auflagen bedarf, um sich zur Religion Israels zugehörig zu bekennen. Gen 17 mit dem Bundeszeichen der Beschneidung an alle dem Hausstand Zugehörigen (Gen 17,14), die Restriktion beim Paschafest Ex 12,48 oder die Beschränkung Jerusalems auf die Beschnittenen (Jes 52,1) gehen da andere Wege als etwa Jes 56,3-8, wo selbst die Tora (Dtn 23,2) derogiert wird oder wie die Visionen von der Völkerwallfahrt zum Zion, wo Nicht-Israeliten zum Zentrum Israels kommen, um YHWH anzubeten. In nachexilischer Zeit wurde zunehmend heftig diskutiert, ob sich universaler Monotheismus und hermentische Identität nicht gegenseitig ausschließen. Die universale Position hat sich letztlich durchgesetzt, aber nur in der eschatologischen Vision des kommenden Heils, das allen gilt.

Auch dass Opfer außerhalb des Landes überhaupt in den Blick kommen, d.h. dass die Konzentration auf Jerusalem durch die Diasporaperspektive aufgebrochen wird, ist ein *nachexilische* Dokumentation der PáWo 2004 (<http://www.paedagogische-woche.de/>)

sches Phänomen. Hier sei auf das Problem des Altars im Ostjordanland in Jos 22, den Altar „mitten in Ägypten“ (Jes 19,19) oder die reine Opfergabe der Völker in aller Welt (Mal 1,11) oder erneut auf die an irgendeinem Ort opfernden Seeleute in der Jonaerzählung (Jon 1,16) verwiesen.

Das Danielbuch erzählt in Kap. 3 vom Staatskult und Repressalien Nebukadnezars, die letztlich den Willen zum Martyrium erfordern. Auch dazu steht 2Kön 5 in scharfem Kontrast. Dort gestattet Elischa als anerkannte Instanz in Glaubensfragen dem Proselyten Naaman, im Staatskult Hadads nicht nur teilzunehmen, sondern sogar eine Funktion zu übernehmen, weil er sonst nur die Wahl zwischen Verleugnung YHWHs oder Entlassung, vielleicht sogar mit Todesfolge, hat. Kein Bekenntnis um jeden Preis – kein Wunder, dass diese kleine Geschichte weniger gewirkt hat als die tanzenden und letztlich geretteten Männer im Feuerofen.

Dass vor allem der hintere Teil der Erzählung erst nachexilisch entstanden ist, ist weitestgehend Konsens. Nun wird in der exegetischen Forschung häufiger angenommen, dass die Erzählung in mehreren Stufen gewachsen sei und am Anfang nur eine kurze Anekdote von der Heilung Naamans gestanden habe, ohne monotheistisches Bekenntnis, ohne Geschenke und auch ohne den Loyalitätskonflikt am Schluss. Diese „abgespeckte“ Grunderzählung soll dem 9. Jh. entstammen, zumindest aber vorexilisch sein. Die Einsatzpunkte für eine diachrone Analyse sind leicht aufzufinden: Das Mädchen verweist Naaman an „einen Propheten“, der Brief des Königs scheint aber von einem Propheten nichts mehr zu wissen (VV. 6-8). Ein arger Stolperstein ist, dass zweimal vom Weggehen Naamans im Zorn erzählt wird (VV. 11 und 12). Hat man hier einmal angebissen, dann lassen sich noch weitere „Spannungen“ aufweisen. So hängt die Frage der Geschenke sehr an der abschließenden Gehasi-Episode. Dort tauchen sie wieder auf. Überhaupt ist die Frage berechtigt, ob die Erzählung der Figur Gehasis bedarf. Der Diener Elischas taucht erst am Ende der Erzählung auf und ist doch viel stärker in 2Kön 4 verankert als in 2Kön 5. Auch scheint das Thema „Habgier“ auf den ersten Blick nicht zu den zuvor verhandelten Themen „Heilung“, „Bekehrung“, „Loyalität“ und „religiöse Identität im Ausland“ zu passen. Bedenken kann man auch gegen die Überladenheit und den Universalismus in V. 1 vorbringen, wo YHWH die Geschehnisse Naamans bereits gelenkt hat, ohne dass dieser davon weiß. Aus diesen und weiteren Überlegungen erwächst die Annahme, dass es sich bei der Erzählung um eine gewachsene Größe handelt. So nimmt z.B. Norbert Clemens Baumgart eine Grunderzählung in den VV. 1a*.c.9a-11b.13a-14d an, die dann durch mehr als

zehn verschiedene Hände bearbeitet worden sein soll³. Dadurch wird die Erzählung stark zergliedert. Ein solcher literarkritischer Zugang ist bei *dieser* Erzählung in meinen Augen hoch problematisch, da die theologische Aussage auseinandergerissen wird. Die entscheidende Frage ist, ob man ohne Verlust die Heilung von der Bekehrung ablösen kann. Ich glaube nein, zumal das abschließende Gespräch zwischen Elischa und Naaman gut vorbereitet ist. Sei es, dass nach der Heilung eine Reaktion Naamans erwartet wird, dass der „Herr“ Naamans, um den es in dem abschließenden Gespräch geht, schon in V. 1 aufgetaucht ist, dass die mitgebrachten Geschenke nach einer Verwendung verlangen oder dass in der Ankündigung einer Anerkennung des Propheten durch Naaman in V. 8 das monotheistische Bekenntnis schon vorgebildet ist. Ein literarkritischer Zugang wird daher – da er den Kern auf ein Minimum reduziert – der Erzählung nicht gerecht⁴.

6. Auslegung der Lehrerzählung

Ich belasse es bei diesen Andeutungen und formuliere als These: Die kunstvolle Gestaltung und der Eindruck der inneren Geschlossenheit der Erzählung legen es nahe die exemplarische Lehrerzählung als Einheit zu betrachten und auch in der vorliegenden Form auszulegen. Lediglich für die Gehasiepisode lässt sich sinnvoll eine literarkritische Option vortragen. Hier soll die Endgestalt der Erzählung im Vordergrund stehen. Dazu soll die Erzählung in fünf Schritten ausgelegt werden.

(1) Upside-Down oder: Die wahre Größe des „kleinen“ Israel

Die Spannungen zu dem Nachbarstaat werden an zwei Stellen angezeigt. Die Aramäer haben auf einem Streifzug ein israelitisches Mädchen verschleppt (V. 2) und der König von Israel fürchtet neue Auseinandersetzungen, die Aram vom Zaun brechen könnte (V. 7). Israel ist scheinbar der Unterlegene, in Aram vertreten durch ein Mädchen, dessen „Klein-Sein“ ausdrücklich hervorgehoben ist. Und doch ist es gerade dieses kleine Mädchen, das die rettende Information bereithält und sogar dem Obersten derer, die sie in die Fremde verschleppt haben, die Gesundung wünscht.

³ Vgl. N.C. Baumgart, Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2Kön 5) (ETHS 68), Leipzig 1994, 241f.

⁴ Allerdings gibt es textkritische Gründe, die z.B. nahe legen die Rede vom Gottesmann in 2Kön 5 im masoretischen Texten als Nachtrag anzusehen, da er in der griechischen Texttradition nicht bezeugt ist. Das hat H.J. Stipp (Elischa - Propheten - Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7 (ATS 24), St. Ottilien 1987) mit guten Argumenten vorgebracht.

Naaman wird dagegen als „Großer“ beschrieben. Schon die Exposition in V 1 muss man sich auf der Zunge zergehen lassen. Was oft als überladen moniert wird, ist geschickt erzählt. Vorangestellt ist der Name der Hauptperson, Naaman, was soviel wie „der Liebliche“, „Lieblichkeit“, „der Freundliche“ bedeutet. Schon das lässt eine positive Grundstimmung aufkommen, die mit dem folgenden Blendwerk an Attributierungen gut zusammenstimmt. Denn Naaman wird als einer der ganz Großen geschildert, *ein Held*. Er ist Oberbefehlshaber der hohes Ansehen genießt. Mit dem Ansehen Naamans steigt der Leser Stück für Stück eine Treppe hinauf bis in schwindelnde Höhen von Machtvollkommenheit, Stärke und Ansehen, um dann, mit einem kurzen, aber nicht schärfer zu gestaltenden Schnitt in den Abgrund von Krankheit und Defizienz, Hilf- und letztlich Heillosigkeit hinabzustürzen. Viele Übersetzungen glätten an dieser Stelle, was in einer wortgetreuen Übersetzung deutlich wird: „[Und] Naaman war der Oberbefehlshaber des Königs von Aram, er war ein großer Mann vor seinem Herrn, erhobenen Hauptes und er war angesehen, denn durch ihn hatte YHWH Aram Erfolg gebracht, und der Mann war ein starker Krieger, aussätzig“. Kein Sterbenswörtchen – nicht einmal ein „und“ – trennt den Glanz der militärischen Scheinwelt von der gekrümmten Wirklichkeit der Krankheit dieses Mannes.

Dem großen Naaman wird das kleine Mädchen gegenübergestellt, dessen Klein-Sein ausdrücklich betont wird. Es ist eine Kriegsgefangene, die mit ihrem Schicksal keineswegs haddert, sondern – im Gegenteil – sogar noch demütig in Sorge um den Bezwiner ist. Sie ist Identifikationsfigur für Leserinnen und Leser – warmherzig und wissend. Natürlich wollen und sollen auch die Leserinnen und Leser das wissen, was schon ein kleines Mädchen weiß: Dass es einen Propheten in Israel gibt und dass es dort *Heil* und *Heilung* gibt. Die Worte des kleinen Mädchens steigern die Heillosigkeit Naamans durch den Verweis auf Heilungschancen im Ausland. Ohne dass es erzählt werden muss, ist aufgrund des scharfen Schnitts im ersten Vers klar: Naamans Krankheit hat eine Vorgeschichte. Endlos aneinander gereichte Versuche der Heilung, Arztbesuche, Alternativmethoden, horrenden Heilkosten, Spezialisten und Scharlatane: alles erfolglos. Der Kontrast zwischen Naaman und dem Mädchen wird durch verschiedene Oppositionen besonders betont: Naaman ist „groß“, das Mädchen „klein“, er erwachsen, sie Kind, er Befehlshaber des Heeres, sie Opfer kriegerischer Auseinandersetzungen, er „Herr“, sie Magd, er hat einen Namen, sie bleibt namenlos⁵. Das genaue Gegenteil wird nun durch die Erzählsituation als das Eigentliche und Bedeutendere ins Spiel gebracht:

⁵ Schließlich unterstreicht auch noch das mitschwingende „Wertgefälle“ zwischen Mann und Frau den Kontrast von „klein“ und „groß“. Vgl. zu den Kontrasten R.D. Moore, *God Saves*, 71f.

Naaman ist krank, d.h. gemindert und hilflos, das Mädchen hat aufgrund seiner Herkunft (die zweimal betont wird) einen Wissensvorsprung und weiß Rat.

Das Mädchen steht für Israel und Naaman für die Aramäer, so dass die Erzählung die Botschaft vermittelt: Das scheinbar Kleine ist in Wirklichkeit groß. Es ist bemerkenswert und meines Wissens ohne Vergleich, dass Israel durch ein kleines Mädchen repräsentiert wird. Die dahinter stehende Botschaft, dass Gott gerade das Kleine erwählt, zieht sich allerdings durch das Alte wie das Neue Testament. Erinnerung sei nur an den Exodus, an David, das Magnifikat oder die Rede von der Vertauschung der „Ersten“ und der „Letzten“ (Mk 10,31; Mt 20,16; Lk 13,30) sowie das Wort Jesu: „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein.“ (Mk 10,42-44; Mt 20,25-27; Lk 22,25-27). Durch den mit dem Gegensatz „Israel/Völker“ aufgeladenen Kontrast zwischen klein und groß bekommt die Erzählung einen deutlich herrschaftskritischen Akzent. Das „Kleine“ ist die wahre Größe des kleinen Israel. Es kommt eben nicht auf Machtvollkommenheit, Ausstattung, militärische Präsenz und militärischen Erfolg an, sondern auf das Einfache, das Schlichte, was schon ein Kind versteht.

„Klein/groß“ ist das Leitmotiv der Erzählung, was noch an weiteren Stellen deutlich wird:

(a) Als der „große“ Naaman zu Elischa geht, wird er *nicht* seinem Status gemäß empfangen. Der Prophet schickt nur einen Boten und vertauscht damit die Rollen von „groß“ und „klein“.

(b) Als Naaman dann am Jordan untergetaucht ist, wird sein Leib wie der Leib eines kleinen Kindes (V. 14), eines נֶעֱר קָטָן, eines „kleinen Knaben“, gesund; parallel dazu war das Mädchen als נֶעֱרָה קָטָנָה, als „kleines Mädchen“, bezeichnet worden. Der „Große“ wird durch die Rat einer von den „Kleinen“ geheilt, da er auf die *wahre Größe*, den Gott Israels, vertraut hat.

(c) Auch in der Gegenüberstellung der Wasserläufe schlägt der Kontrast durch. Israel hat nur den kleinen, unbedeutenden Jordan, Aram/Damaskus hingegen zwei, sprudelnd von frischem und belebendem Wasser. Der große Naaman will sich den großen Flüssen seiner Heimat zuordnen, doch Heilung kommt nur aus dem Flübchen in Israel.

(d) Nicht der große Feldherr bestimmt das Protokoll, sondern der politisch scheinbar unbedeutende Prophet. Die Diener Naamans argumentieren ebenfalls mit dem Schema klein/groß: Hätte er etwas Schweres von dir verlangt, wörtlich heißt es sogar „eine große Sache“, dann würdest du es ohne Zögern tun. Warum stellst du dich bei der Kleinigkeit so an? Wieder wird Naaman nahegelegt, dass das Kleine das eigentlich Große ist.

Indem die Erzählung das von außen gesehen kleine Israel voller Vorzüge und groß sein läßt, ist sie eine Hoffnungsgeschichte für das zerschlagene Israel, das die politische Eigenständigkeit verloren hat, das sich den „Herren der Welt“ zwar militärisch und politisch beugen muß, jedoch Vorteile hat, die dieses Manko ohne weiteres aufwiegen. Diese werden unaufdringlich, indirekt, ja fast spielerisch vorgebracht. Eine vergleichbare Argumentation – nur viel direkter ausgesprochen – findet sich in Dtn 4, wo die Tora als Vorzug gegenüber den Völkern gepriesen wird. Die Didaktik unserer Erzählung hingegen kommt auf leisen Sohlen, nicht indem die Größe Israels gegenüber den anderen Völkern gepriesen würde, sondern indem das Kleine als das in Wirklichkeit Große dargestellt wird.

(2) Die Macht und Würde des Propheten

In der Szene am israelitischen Königshof wird eine scharfe Kritik am Königtum deutlich. Der König kann der Situation nicht Herr werden und reißt aus Wut und Verzweiflung seine Kleider ein. Er kommt *nicht* auf den rettenden Gedanken den Propheten hinzuzuziehen und ihm die Sache anzutragen. Seine einzige Sorge ist die durch das „heile du ihn“⁶ entstandene außenpolitische Verunsicherung. Völlig überfordert vermutet er einen Trick in dem schriftlichen Ersuchen. Daher ruft er verzweifelt: „Merkt doch und schaut, dass er nur Streit mit mir sucht“. Erzähltechnisch geschickt dadurch unterstrichen, dass die Adressaten dieser hilflosen Botschaft nicht näher benannt werden und so der Hilferuf im leeren Raum verhallt, wird der König von Israel als ernstzunehmende und außenpolitisch souveräne Größe desavouiert. In der grotesken Überzeichnung ist die Ironie nicht zu überhören. Die demgegenüber überragende Größe ist der mehrfach (in der masoretischen Texttradition) als *Gottesmann* bezeichnete Elischa. Dieser wird zunächst nicht mit Namen genannt. Das Mädchen redet nur von „dem Propheten in Samaria“, so als sei er eine allgemein bekannte Größe. Elischa wird schon dadurch abgehoben, dass er sich in der gesamten Erzählung praktisch nicht bewegt. Noch mit dem vor dem Haus stehenden Naaman kommuniziert Elischa per Boten und mit dem König tritt er nur indirekt in Kontakt. Dass Elischa auch zum König Abstand hält spricht dagegen, dass der Aussatz irgendein Moment der Distanz zwischen Elischa und Naaman schaffen würde, wie häufig angenommen wird. Elischa hält sich nicht auf Distanz zu Naaman, weil er des-

⁶ Nur hier VV. 3.6.7.11 ist *šāraʿt* „Aussatz“ mit *ʿsp* konstruiert. Wörtlich heißt es „samle ihn von seinem Aussatz ein“ oder „zieh ihn von seinem Aussatz fort“, was das Materielle, „Verschmutzende“ der Krankheit Naamans betont. Der Aussatz ist mit „Schadstoffen“ vergleichbar, die abgewaschen oder weggewischt werden können. Zu dieser Reinheitskonzeption vgl. G. Wilhelm, Reinheit und Heiligkeit. Zur Vorstellung altanatolischer Ritualistik, in: H.-J. Fabry / H.W. Jüngling (Hg.). Levitikus als Buch (BBB 119), Bodenheim 1999, 197-217.

sen Aussatz fürchtet, sondern die Erzählung lässt ihn in Distanz zu den übrigen Personen treten, um seine *Erhabenheit* zu unterstreichen.

In dem scharfen Satz „Naaman soll zu mir kommen; dann wird er erfahren, dass es in Israel einen Propheten gibt“ (V. 8) klingt ein Zweifaches mit. Zum einen wird der König desavouiert, weil er nicht weiß, *dass* es einen Propheten in Israel gibt und zum anderen klingt das „in Israel“ - wenn es in Richtung Naaman gesagt wird - wie ein „*nur* in Israel“. Die Prophetie erscheint als *die* Institution gegenüber dem Königtum, die sogar in die Nähe eines *proprium israeliticum* rückt.

Die Aufwertung des Propheten zeigt sich in weiteren Momenten der Erzählung. Elischa steht durch die Kompetenz seines Rates in einer besonderen Unmittelbarkeit zu Gott, er ist dessen Repräsentant. Während der König fragt: „Bin ich denn ein Gott?“, kann der Prophet heilsamen Rat geben. Elischa kündigt an, dass Naaman erkennen wird, dass es einen Propheten gibt, doch Naaman bekennt, dass es einen Gott gibt! Solange Naaman nicht anerkannt hat, dass YHWH der einzige Gott auf der ganzen Erde ist, darf er nicht Elischa direkt begegnen. Erst mit dem Bekenntnis zum Gott Israels wird diese Distanz zum Propheten aufgehoben. Am Schluss bittet Naaman YHWH um Vergebung, richtet diese Bitte aber an den Propheten und dieser sagt sie in *eigener* Autorität zu. In der Tiefenstruktur der Erzählung entsprechen sich Gott und Prophet, sie sind nahezu austauschbar.

Aus dieser enormen Aufwertung des Prophetentums gegenüber dem Königtum, die trotz einiger Berührungen mit Zügen aus der Elija- und der Elischatradition eine Sonderstellung in der Überlieferung des AT einnimmt, spricht die Situation von der Zeit nach dem Untergang des Staates Juda. Das Königtum als Instanz gibt es nicht mehr, das Priestertum hat durch den zusammengebrochenen Kult an Einfluss verloren, so dass einzig die nicht institutionelle Prophetie als Leitinstanz geblieben ist. Auch dieses Moment könnte für die frühnachexilische Datierung sprechen. Nach dem Zusammenbruch des Staates übernimmt die Prophetie eine Führungsrolle, politisch *und* religiös. Von dieser Umorientierung in den Leitbildern gibt unsere Erzählung ein narratives Zeugnis. Die pointierte Behauptung, dass es einen Propheten in Israel gibt, erscheint fast wie ein trotziger Widerspruch zu Ps 74,9 und anderen Stellen, wo das Ausbleiben einer führungskräftigen Prophetie beklagt wird (vgl. Ez 7,26; Kgl 2,9; Dan 3,38). Das Königtum war untergegangen, weil - so das im Exil entwickelte deuteronomistische Geschichtsbild - es zu wenig auf YHWH vertraut hat und den Warnungen der Propheten nicht Folge geleistet hat. Das Prophetengesetz in Dtn 18 institutionalisiert die Prophetie und hebt sie gegenüber den anderen Institutionen deutlich ab. Auch wenn der hier auftretende Elischa nicht als Tora-Prophet auftritt, stimmt seine Autorität doch mit der Aufwertung der Pro-

Dokumentation der PáWo 2004 (<http://www.paedagogische-woche.de/>)

phetie in spätdeuteronomistischer Zeit überein. Obwohl die Erzählung sprachlich nicht in deuteronomistischen Kreisen entstanden ist, wurde sie vielleicht wegen der vergleichbar prononcierten Aufwertung der Prophetie in deuteronomistischen Kreisen tradiert.

(3) Heil und Heilung kommen nur von YHWH

Naaman ist krank, er leidet an einer Hautanomalie, vielleicht einem besonders hartnäckigen Ekzem oder einer Schuppenflechte (Psoriasis), sicher nicht an der Lepra genannten „Hansenschen Krankheit“. Lepra ist eine durch das *Mycobacterium leprae* hervorgerufene Infektionskrankheit, die chronisch progredient verläuft und Senisbilitätsstörungen, Sklerosen und Gelenkdeformationen hervorrufen kann. Zwar legen die griechischen Wiedergaben der hebräischen Termini mit λέπρα V. 3.6.7.25, λεπρός V. 11, λεπρόομαι V.1 die „Lepra“ nahe, ist aber medizinisch kaum richtig. Zu Recht wehren sich die Leprakranken heute gegen die einfache, aber diskriminierende Gleichung: Biblischer Aussatz = Lepra. Auch die sog. Aussatztora in Lev 13f kennt verschiedenste Formen von Hautkrankheiten, die äußerlich diagnostizierbar sind und kultunfähig machen. Wahrscheinlich wurde die Lepra erst von den Truppen Alexander d. Gr. aus Indien in den Vorderen Orient eingeschleppt, so dass die Rede von Lepra bei Naaman anachronistisch ist. Es scheint daher wahrscheinlicher, dass es sich bei dem „Aussatz“ Naamans um eine Schuppenflechte handelt, die wie bei Mirjam (Num 12) oder in der Aussatztora (Lev 13) weißen, schuppigen Hautausschlag zur Folge hatte⁷.

Zwar ist der Aramäer nicht schwer erkrankt, da er nicht nur seinen Tätigkeiten als Heerführer ungehindert nachgehen kann, sondern auch mit dem König uneingeschränkten Umgang hat, doch ist sein Leiden hartnäckig. Anscheinend waren konventionelle und nationale Heilmethoden fehlgeschlagen, so dass er sich jetzt auf die ausländische Medizin einlassen will.

Dass man bei Krankheiten Heilung im Ausland (er)suchte, ist im Alten Orient wie auch biblisch in vielen Erzählungen bezeugt. Ich wähle ein Beispiel aus der Ikonographie, eine Malerei aus dem Grab des ägyptischen Arztes Neb-Amun aus Theben-West (15. Jh. v. Chr.)⁸, um dies näher zu erläutern:

⁷ Vgl. zum Krankheitsbild zusammenfassend zuletzt *Dirk Schinkel*, Mirjam als Aussätzige? in: ZAW 115 (2003) 94-101.

⁸ Entnommen aus: Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1972, Nr. 270.



In der ersten Szene (*links oben*) werden dem Verstorbenen in der Totenkult Blumen gereicht. Der Rest stellt eine Begebenheit aus dem Leben des Arztes dar. Ein vornehmer 'Syrier', der eine weite Reise auf sich genommen (*unten*) und Geschenke mitgebracht hat (*rechts oben*), bekommt von einem Diener Neb-Amuns einen Heiltrank gereicht (*Mitte rechts*). Hier wie auch in vielen Texten ist die Suche nach Heilung im Ausland insbesondere für hochgestellte Personen schon für die Antike dokumentiert. Textlich besser bezeugt ist der Export von Spezialwissen zur Behandlung von Krankheiten. 2Kön 1 erzählt von dem Versuch Ahasjas nach einem Sturz das Orakelwissen des benachbarten Auslands in Anspruch zu nehmen.

Nun ist eine Badekur im Jordan, die der Prophet dem Kranken empfiehlt, keineswegs viel versprechend. Heute gelten zwar die Heilkräfte des Jordanwassers bei Hautanomalien als besonders wirksam und werden in verschiedenen Produkten und Kuren gut vermarktet, doch sind dabei die stark salz- und mineralhaltigen Wasser des Toten Meeres gemeint. Neben den Magnesium-, Natrium-, Kalium-, Magnesium- und Bromid-Verbindungen, die die Hautregeneration positiv beeinflussen, ist es vor allem die vermehrte UV-Strahlung in der Region, die nahezu 400m unter dem Meeresspiegel liegt und Besserung verspricht. Die Ränder des Toten Meeres säumen heute etwa bei En Gedi, En Boqeq oder auch am gegenüberliegenden Ufer in Jordanien Hotelanlagen, in denen Hautkranke Linderung vor allem bei Psoriasis-Leiden suchen. Die Wasser des Jordan haben also tatsächlich Heilkräfte, die denen der Flüsse von Da-

maskus überlegen sind, aber es sind nicht die durch die ausgewaschenen Böden eher dreckigen Wasser des mittleren Jordanlaufes in der Höhe von Samaria, wo die Geschichte spielt⁹.

Auch das siebenmalige Untertauchen ist nichts Besonderes. Viele altorientalische Rituale sehen eine siebenmalige Wiederholung vor. Die Sieben steht weniger für die Magie als für die Vollständigkeit des Geschehens. Die Empfehlung Elischas ist also für einen mondänen Feldherrn beileibe nichts Besonderes.

Naaman hat eine weite Reise gemacht und erwartet nun, dass der Prophet ihn in einer Art magischer Spontanheilung auf der Stelle heilen würde (V. 12). Er ist enttäuscht, dass ihm die persönliche Begegnung versagt bleibt und dass Elischa nicht der erwartete Wunderheiler ist, sondern ihn in das weglose Dickicht des Jordans hinabschickt und ihm anrät, in das lehmige Wasser einzutauchen. Wenn er in seiner Wut die Heilungschancen im Badewasser von Aram als gleichwertig ansieht, hat er damit auf den ersten Blick durchaus Recht. Das Gartenland der Oase Damaskus (die Ghuta, die vom Altertum bis in die Neuzeit einen unübertroffenen Ruf als „zweites Paradies“ besaß), wird bewässert von dem Abana, dem *nahr barada*, der im Anti-Libanon entspringt und dem Parpar, dem *nahr el a wag*, der aus dem Hermonmassiv kommt und südlich an Damaskus vorbeifließt. Die beiden sind wirklich „besser als alle Gewässer Israels“ (V. 12).

Was Naaman nicht erkennt, ist, dass die Heilung nicht am Jordanwasser und auch nicht am Wunderheiler Elischa oder dessen Heilverfahren hängt, sondern einzig an YHWH, dem Gott Israels. Zu ihm hat der Aramäer noch keine Beziehung. Der Erzähler unterstreicht die Distanz, wenn er Naaman sagen läßt „Ich dachte ... er würde den Namen YHWHs, seines Gottes, anrufen ...“. Noch ist also Naaman kein YHWH-Verehrer, auch wenn YHWH den Aramäern durch ihn zum Sieg verholfen hat (V. 1).

In seiner Vorstellung muss er sich nicht wirklich auf das Fremde einlassen, um heil zu werden, sondern er will sich des Fremden *magisch* bedienen. Dass sich das Heil aber nicht instrumentalisieren läßt, nicht von Elischa kommt oder gar käuflich ist, wird besonders deutlich, wenn der Prophet vehement die „Mitbringsel“ Naamans ablehnt. Die Ablehnung der Bezahlung betont, dass die Heilung *von YHWH* ausging: ihm gebührt folglich der Dank. Naaman muss sich demnach auf den Gott Elischas einlassen und dem Rat des Propheten folgen. Das ist der entscheidende Schritt und vor dem scheut Naaman zunächst zurück. Statt dessen gerät er in Rage und muss erst von seinem Gefolge auf den »einfachen Weg«, der ihm doch so

⁹ Es mag durchaus denkbar sein, dass die Heilkräfte des Toten Meeres bereits bekannt waren, aber mit dem Jordanwasser in Verbindung gebracht wurden. Das spielt allerdings für die Erzählung keine Rolle. Dieser geht es um die Heilungs-Kompetenz des Gottes Israels.

schwer fällt, gestoßen werden. Wieder sind es die Untergebenen, die dem Befehlsgeber den rechten Rat geben.

Heilung und Heil hängen in der Erzählung so eng zusammen wie Gott und Prophet: Naaman wird nicht nur geheilt, sondern erfährt sein Heil durch die Begegnung mit dem Gott Israels *und* seinem Propheten. Heilung und Bekehrung bilden zusammen mit dem Bekenntnis des einzigen Gottes unzweifelhaft den Höhepunkt, auf den die Erzählung zuläuft. Am Jordan konzentriert diese sich ganz auf den Aramäer. Waren zuvor alle Szenen durch paarweise Zusammenordnung von Akteuren bestimmt, so steht jetzt Naaman *allein*. Das macht von der Gestaltung her durchaus Sinn. Den notwendigen Glauben für die Notwendige Heilung aufbringen, sich vertrauensvoll auf die heilsame Kraft Gottes einlassen und den „Sprung in den Brunnen“ wagen, das kann man letztlich nur allein. Sehr nah ist die Erzählung hier bei dem mehrfach in den Heilungsgeschichten der Evangelien bezeugten jesuanischen: „Dein Glaube hat dir geholfen“¹⁰.

Dass Heil und Heilung nur von YHWH, dem Gott und Arzt Israels (Ex 15,26) zu erwarten ist, dass nur er die Kranken heilt und YHWH der Arzt der Kranken ist, ist Grundtenor der Bibel Israels. Die Erzählung 2Kön 5 ist ein schönes und vor allem anschauliches Beispiel, wie nah transzendentes Heil und Heilung beieinander liegen, wie sehr der Wunsch nach Gesundheit und Gesundung auch ein Verlangen nach Heilwerden des ganzen Menschen ist und wie notwendig Gott für das Heilwerden des ganzen Menschen ist. Voraussetzung dafür ist die Katharsis, das Eintauchen in die Verfügung durch Gott. Naaman muss sich Einlassen auf das Loslassen. Er muss seinen Führungsanspruch abgeben und sich in die Führung Gottes fügen.

¹⁰ Vgl. Mk 5,34; Mt 9,22; Lk 8,48; Mk 10,52 und Lk 7,50; 8,50; 17,19; 18,42; vgl. Mt 15,28 u.ä. Gerade in den neutestamentlichen Heilungserzählungen fällt auf, dass Heil und Heilung eng zusammengehören, so etwa in der Heilung des blinden Bartimäus (Mt 20,29-34; Mk 10,46-52; Lk 18,35-43).

Das legt die Frage nach intertextuellen Bezügen von 2 Kön 5 zum Neuen Testament nahe. Hier ist nicht nur Apg 8,9-40 zu diskutieren, sondern auch Mt 8,5-13; Lk 7,1-10. Das dem fremden Hauptmann in den Mund gelegte „Sprich nur ein Wort, so wird mein Diener gesund“ bringt die hohe Erwartung zum Ausdruck, die durchaus mit Naaman parallel geht. Das „einen solchen Glauben habe ich in Israel noch nicht gefunden“ parallelisiert den Hauptmann mit dem aramäischen Feldherrn. Dass Lk 7,1-10 in einer Verbindung zu 2Kön 5 gedacht werden kann, zeigt nicht zuletzt die Nähe zu der nachfolgenden Totenerweckungen des Jünglings von Nain, die von 2Kön 4 inspiriert ist und diese Perikope wieder aufnimmt. Dass für Lukas die Geschichte Naamans Beispielcharakter hat, zeigt auch Lk 4,27: „Und viele Aussätziges gab es in Israel zur Zeit des Propheten Elischa. Aber keiner von ihnen wurde geheilt, nur der Syrer Naaman“. Auch Lk 17,19 scheint von der Heilung eines ausländischen Aussätziges angetan zu sein und auch hier scheint die Naaman-Erzählung im Hintergrund zu stehen. Interessant ist die Beobachtung, dass die Erzählung von der „Bekehrung eines Heiden“ aus Q stammt und die einzige Heilungsgeschichte in der Logienquelle ist. Offensichtlich haben schon die frühen erzählenden Traditionen von Jesus und seinem heilenden Wirken die Elischageschichten als „Hypertexte“ wahrgenommen.

Dann erfährt er Heilung und darin sein Heil und dazu ist Bewegung erforderlich. Bekehrung verlangt, dass man eine Kehre macht, umkehrt und einen anderen Weg einschlägt. Sie verlangt Bewegung. Wieder unterstreicht die Erzählung ihre inhaltlichen Aussagen durch geschickte formale Gestaltung. Während Elischa *das* Stabilitätsmoment der Erzählung darstellt, ist Naaman der einzige, der sich wirklich und permanent bewegt.

(4) Der Gott Israels ist der einzige Gott

Die Erzählung bewegt sich in klar monotheistischen Bahnen, was nicht nur in dem Bekenntnis Naamans zur Einzigkeit Gottes (V. 15), sondern auch in der alleinigen Heilungskompetenz YHWHs zum Ausdruck kommt: die anderen Götter können nicht helfen.

Für die militärischen Erfolge ist in der Regel der Staatsgott zuständig, also für die Aramäer der Gott Hadad, der in der Erzählung nur den Beinamen *rammanu* „Donnerer“ trägt. Dass mit dem Staatsgott trotz der (gewollten?) Distanzierung in der Vermeidung des Namens der Wettergott Hadad gemeint ist, dürfte nicht zu bezweifeln sein. Der Name Hadads taucht im AT nur in Sach 12,10 als Hadad-Rimmon und in den Königsnamen Ben-Hadad und Hadad-Eser (sowie in dem Sohn Ismaels und einem Edomiter mit dem Namen Hadad) auf. Als mit Baal, Reschef und vielleicht auch YHWH eng verwandter Wettergott, der schon seit dem 2. Jt. bezeugt ist, erlebt Hadad seine Blüte ab dem 9. Jh. v. Chr., als die Aramäer ihn zum Haupt ihres Pantheons und zum Staatsgott machten.

In der 1993 entdeckten Stele vom Tel Dan heißt es: „Und Hadad ging vor mir...“, womit die Sorge des Staatsgottes für den Sieg ausgedrückt ist. Anders in 2Kön 5: Dort wird schon zu Beginn betont, dass YHWH durch Naaman „den Aramäern den Sieg verliehen“ hatte (V. 1). Der Gott Israels ist der geschichtsmächtig handelnde Gott. Hadad taucht im ersten Teil der Erzählung gar nicht auf. Er schenkt weder Siege noch Heilung. Auch am Schluss ist er *nur* über seinen Tempel präsent. YHWH hingegen bleibt der Souverän auf allen Ebenen der Erzählung. Er ist nicht ein Gott, der nur auf dem Gebiet Israels seine Macht entfalten würde, sondern dessen geschichtsmächtiges Handeln schon die Grenzen eines Landes sprengt.

Die universalistische Tendenz ist in YHWHs Geschichtslenkung wie in dem Bekenntnis Naamans deutlich. So wird man nicht sagen können, die Formulierung „dass es keinen Gott gibt, außer in Israel“ deute auf einen partikularen Monotheismus. Vielmehr will auch hier die Erzählung einen (bis heute gültigen) Vorzug Israels gegenüber den Völkern betonen: YHWH und Israel hängen untrennbar zusammen, YHWH ist der einzige und alleinige Gott, und Israel bringt den Monotheismus zu den Völkern. Der darin zum Ausdruck kommende Monotheismus verweist die Erzählung ebenfalls in die nachexilische Zeit. Die Besonderheit der Erzäh-

lung liegt aber nicht in dem Bekenntnis des Nicht-Israeliten zur uneingeschränkten Suprematie YHWHs, sondern in dem Umgang mit dem Bekenntnis in der Fremde.

(5) Loyalitätskonflikte in der Diaspora

Naaman hat sich zu dem einzigen Gott bekannt und will ihn nun gebührend in seiner Heimat verehren. Daher wünscht er, Erde mitzunehmen, um in Aram einen Altar zu bauen. Der Export erinnert natürlich an König Ahas, der Mitte des 8. Jhs. einen Damaszener Altar nachbauen und im Jerusalemer Tempel aufstellen ließ (1Kön 16), wohl um als Vasall den Staatsgott der Assyrer in Jerusalem zu verehren. Wenn die Assoziation nicht zu unrecht 1Kön 16 in den Deutungshorizont der Erzählung einbezieht, stellt der Wunsch Naamans, Erde für den Bau eines Altars mit über die Grenze zu nehmen, eine polemische Inversion des Verhaltens Ahas' dar. Auf den ersten Blick erscheint die Bitte Naamans gegenüber dem zuvor geäußerten Universalismus provinziell und wie ein Rückfall in das magische Bild, das Naaman zu Beginn von Elischa hatte. Dahinter steht die Vorstellung, dass das Ausland kultisch „unrein“ ist (vgl. Am 7,17; bes. Hos 9,3; Ez 4,13). Es gilt als „Ort der Gottferne (galt), an dem kein kultischer Gotteskontakt möglich ist“¹¹. Durch die mitgenommene Erde soll diese Distanz überbrückt werden. Das Phänomen ist bekannt: Ein Gläschen Sand vom Strand, um damit ein wenig „vom Urlaub“ zu Hause noch präsent zu machen. Schon Kaiserin Helena hat von ihrem Besuch im Heiligen Land ein bisschen Erde mit nach Rom gebracht. In der jüdischen Diaspora gab und gibt es z.T. bis heute den Brauch, ein wenig Erde aus _____ mit ins Grab zu geben, um so mit Abraham und den Vätern „im Land begraben zu sein“.

Aber bei Naaman geht es nicht um Sentimentalität, sondern im wahrsten Sinne des Wortes um die „Bodenhaftung“ der Religion, um deren Ausübung in einem anderen kulturellen Kontext. Die Forderung Naamans und die Zustimmung Elischas ist dann umso bemerkenswerter, wenn vorausgesetzt wird, dass die Erzählung in nachexilischer Zeit entstanden ist. Dann steht das Opfern außerhalb des Landes neben der deuteronomischen Forderung, den Opferkult auf einen einzigen Ort – nämlich Jerusalem – zu begrenzen. Auch an anderen Stellen ist nachexilisch die Kultzentralisation faktisch in den Hintergrund getreten. Es gab nachexilische Tempel außerhalb Jerusalems zumindest auf dem Garizim, in Leontopolis und auf der Nilinsel Elefantine in Ägypten und im 2. Jh. vielleicht auch in Jordanien in *Qasr el 'Abd*. Möglicherweise gab es weitere Opferstätten außerhalb des Landes. Überhaupt stellte sich mit der Herausbil-

¹¹ Formulierung von J. Jeremias, *Der Prophet Amos* (ATD 24,2), Göttingen 1995, 111.

dung des Monotheismus die Frage, welche Möglichkeiten für die Verehrung des Gottes YHWH den Nicht-Israeliten eingeräumt werden sollte. Ein eschatologisch-visionäres Modell war die Völkerwallfahrt zum Zion (z.B. Jes 2,1-4; Mi 4,1-3), in der die Völker nach Jerusalem strömen, um YHWH anzubeten. Aber die Völkerwallfahrt ist eben eine Vision, kein für den konkreten Umgang mit Nicht-Israeliten und Diasporajuden praktikables Modell. Verschiedene Texte im AT reflektieren das Problem der Beteiligung von Nicht-Israeliten am YHWH-Kult bzw. des YHWH-Kultes außerhalb des Landes, meist in der Form, dass sie von der Kultorganisation berichten oder faktische Kulthandlungen erwähnen. Zu diesen Texten gehören das Opfer der Seeleute im Jonabuch Jon 1,16, die Berufung von Ausländern zu Priestern (Jes 66,21 – allerdings in Jerusalem) oder auch der Ausspruch im Maleachibuch: „Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist mein Name groß unter den Nationen. Und an allerlei Orten lässt man Opferrauch aufsteigen und bringt meinem Namen Gaben dar, und zwar reine Opfergaben. Denn mein Name ist groß unter den Nationen, spricht der HERR der Heerscharen“ (Mal 1,11 Elberfelder Übersetzung). Zwar werden hier die Opfernden nicht ausdrücklich als Nicht-Israeliten identifiziert, doch liegt die Universalisierung oder Globalisierung des YHWH-Kultes bei dieser Aussage durchaus nahe, zumindest ist sie potentiell enthalten. Neben den genannten Texten ist die Vision des Jesaja-Buches anzuführen, wo mitten in Ägypten YHWH ein Opferaltar errichtet wird, auf dem Schlacht- und Speiseopfer dargebracht werden (Jes 19,19.21). Wenn auch nicht klar ist, welcher Altar damit genau gemeint ist, stimmt diese Notiz mit dem Zeugnis aramäischer Papyri aus Ägypten überein, in denen für mehrere Orte im ausgehenden vierten Jahrhundert Priester erwähnt werden¹². Hans Wildberger erwägt eine Datierung noch in die ausgehende Perserzeit¹³, eine spätere Entstehung ist nicht nur denkbar, sondern in jüngerer, deutlich hellenistischer Zeit auch für wahrscheinlicher erachtet worden. Onias IV. jedenfalls, der den YHWH-Tempel in Leontopolis gegründet hat, hat sich auf Jes 19,9 berufen¹⁴.

Die Erzählung spricht das komplexe Verhältnis von Religion und Kultur an, das heute beispielsweise unter dem Stichwort „Inkulturation“ oder dem programmatischen Begriff „Kontextualisierung“ diskutiert wird. Darin liegt ein wesentliches Moment ihrer Aktualität. Natürlich ist die Erzählung nicht eins zu eins in die vielschichtige Diskussion zu übertragen, denn

¹² Vgl. den Papyrus 81 bei *A.E. Cowley*, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, Oxford 1923; *B. Porten, A. Yardeni*, *Textbook of Aramaic documents from Ancient Egypt 3*, Jerusalem 1996, C. 3,28.

¹³ *H. Wildberger*, *Jesaja 13-27*, Neukirchen ²1989, 740.

¹⁴ Vgl. dazu *W. Groß*, *Wer soll YHWH verehren? Der Streit um die Aufgabe und Identität Israels in der Spannung zwischen Abgrenzung und Öffnung*, in: *Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen (Hg.)*, *Kirche in der Zeit*, München 1990, 11-32.

dies wäre Fundamentalismus und würde die Differenzen verkennen. Aber sie ist mit den Fragen ins Gespräch zu bringen, sonst wäre sie bedeutungslos. Seit dem 11. September 2001 und noch einmal verstärkt nach dem Mord an dem holländischen Regisseur Theo van Gogh am 2.11.2004 ist in jüngerer Zeit in Deutschland und den europäischen Nachbarländern viel über Integration diskutiert worden. Wie viel Fremde ist in der Fremde zumutbar und wie viel fremde Heimat soll den in Deutschland lebenden Ausländern gestattet bleiben? Pflichtkurse in Deutsch, der sog. Kopftuchstreit, Deutsch als Predigtsprache in Moscheen, rechtsstaatliche Anerkennung der Muslime in Deutschland als Körperschaft des öffentlichen Rechtes – sehr disparate Beispiele einer notwendigen und nicht abgeschlossenen Diskussion über das Verhältnis von Toleranz und Integration im rechtsstaatlichen Kontext. Setzt man einmal den keinesfalls eindeutigen Bekenntnischarakter des Tschadors und erst recht das in der Debatte behauptete Moment der Abgrenzung gegenüber »christlichen und abendländischen Bildungs- und Kulturwerten und Traditionen« voraus, stellt sich die Frage, ob die Neutralität des Staates den Verzicht auf religiöse Symbole erfordert, wenn er sich als »Souverän« bei der Vermittlung von Lehrinhalten in staatlichen Schulen auf – wie 2Kön 5 es formulieren würde – den Arm einer Muslima stützt? Die Erzählung von 2Kön 5 zweifelt das Recht des Königs die Loyalität gegenüber dem Staatskult einzufordern nicht an. Darin ist sie diskussionswürdig. Andererseits scheint nicht in Frage zu stehen, dass Naaman seinem »neuen« Gott in Aram frei opfern darf und sich auch außerhalb des Staatskultes frei zu YHWH bekennen darf. In der Erzählung wird zudem diskutiert, welchen Preis das Bekenntnis haben darf. Muss um des Bekenntnisses willen Berufsausbildung und Amt aufgegeben werden? Bedeutet es eine Aufgabe des Bekenntnisses, wenn es nicht an jedem Ort und zu jeder Zeit durchgehalten wird? Elischa geht in dieser Erzählung bemerkenswert tolerante Wege:

Naaman werden überhaupt keine Verpflichtungen auferlegt, was im Vergleich zum übrigen AT ungewöhnlich freizügig ist und auch im Frühjudentum zu kritischen Diskussionen geführt hat. Als Kennzeichen der nachexilischen Gemeinde und der YHWH-Verehrer können drei Merkmale genannt werden, die als Bedingungen für eine Konversion zur Religion Israels an vielen Stellen im AT durchscheinen: (a) Die Toraobservanz, d.h. die Beachtung der Gesetze Israels, zumindest aber des Dekalogs und der noachitischen Gebote¹⁵. (b) Die Sabbatobservanz. Der Sabbat hatte sich im Exil zum Erkennungszeichen der YHWH-Verehrer herausgebildet und gehört seitdem zu den Konstitutiva jüdischen Glaubens. Schließlich (c) die Be-

¹⁵ Die sog. noachitischen Gebote (Gen 9,3-6) werden im Frühjudentum als sieben Gebote gezählt: Rechtspflege, Verbot des Götzendienstes, Gotteslästerung, Unzucht, Blutvergießen, Raub, Essen von lebenden Tieren=Blutgenuß.

schneidung für die männlichen Konvertiten als unabdingbare Forderung. Das Tauchbad kommt erst in rabbinischer Zeit verpflichtend hinzu. All das taucht hier in 2Kön 5 nicht auf. Angesprochen werden vielmehr Loyalitätskonflikte bei der Ausübung der Religion in fremdem kulturell-religiösem Kontext.

In dem durch die rahmende Verdoppelung betonten Gesuch am Schluss, bittet Naaman um Vergebung dafür, dass er das *erste Gebot*, die Ausschließlichkeit der YHWH-Verehrung aus Loyalitätsgründen nicht halten kann. Im Staatskult muss er sich qua Amt mit seinem König vor dem Standbild Hadad-Rimmons niederwerfen. Die Wendung „sich auf meine Hand stützen“ deutet repräsentative Aufgaben im Staatskult an, denen sich der oberste Heerführer aus dienstlichen Gründen nicht entziehen kann. Eine Weigerung würde die Entlassung und vielleicht sogar Lebensgefahr bedeuten. Durch das fast bedrückend kurze „geh in Frieden“ (2Kön 5,19) schafft die Erzählung hier einen ungewöhnlichen Freiraum. Naamans Verhalten wird als legitime Einschränkung des Bekenntnisses und nicht als Aufgabe desselben interpretiert.

In der Frage des religiösen Bekenntnisses in der säkularisierten Welt gibt es Stimmen, die mit Verweis auf die Märtyrer des Glaubens mit gehörigem Pathos ein unbeugsames, stetes und auch das Letzte in Kauf nehmende Bekenntnis zu Gott fordern. Die Kompromisslösung unserer Erzählung stellt dies in Frage und schlägt Ausnahmen vor. Darin ist sie zumindest diskussionswürdig, wenn nicht bedenkenswert. Die Diskussion um Toleranz und religiösen Pluralismus kann hier nur gestreift werden. Sie würde ein tieferes – auch systematisch-theologisches Eingehen erfordern, das hier nicht geleistet werden kann. Wenn 2Kön 5 in diesen Kontext gestellt wird, gilt es knapp zu umreißen, wo die Chancen und Grenzen liegen.

Bei der Frage eines religiösen Pluralismus kann es nicht darum gehen, was J. Werbick als Kritik eines gleichmachenden Pluralismus formuliert: „Wer die Übereinstimmung der religiösen Traditionen ‘im wesentlichen’ nachzuweisen wünscht, der wird alle Differenzen und spezifischen Ausprägungen so einordnen und marginalisieren, dass sie die Übereinstimmungsthese nicht ernsthaft tangieren können“. Auch geht es weniger um die Anerkennung religiöser Vielfalt, vielmehr um die Toleranz ihr gegenüber. Nur wer eine Position hat, kann tolerant sein. Das *ist* eine der klaren Ausgangsbedingungen in der Naamanerzählung. Der interreligiöse Dialog setzt nicht die Suspendierung der Wahrheitsfrage voraus, als sei das Ziel des interreligiösen Dialogs, „eine Wahrheit zu finden, die es vorher nicht gäbe“¹⁶. Die Grenzen der Tole-

¹⁶ K.J. Kuschel, Christologie und Pluralistische Religionstheologie. Die Herausforderung John Hicks und eine theologische Antwort, in: G. Risse/H. Sonnemanns/B. Theß (Hg.), Wege der Theologie (FS H. Waldenfels), Paderborn 1996, 481-493, 491, vgl. *ders.*, Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in: StZ 116 (1991) 387-402.

ranz sind in 2Kön 5 deutlich, wenn man auf die tatsächliche Bedeutung der Hadad-Religion schaut. Toleranz hieße, dass Elischa der aramäischen Religion Heilsrelevanz zubilligen würde, doch scheint der Universalismus von V. 1 hier eher für einen verkappten Inklusivismus zu sprechen. Vielleicht muss man sogar noch weiter gehen und in dem Universalismus von V. 1 einen scharfen Exklusivismus sehen, der der aramäischen Religion implizit jegliche Heilsbedeutung abspricht. Hier sind die Grenzen der Auswertung zu erkennen, denn 2Kön 5 entfaltet keine *Position* zur Heilsrelevanz oder zur Frage des Pluralismus der Religionen. Es muss bewusst bleiben, dass die Erzählung – wie das gesamte Alte Testament – keine interreligiöse Religionskritik betreibt¹⁷. Aufgrund der *Binnenperspektive* ist ein ernsthafter alttestamentlicher Diskussionsbeitrag zur Pluralismusdebatte im Dialog der Religionen nicht zu erwarten. „Zu behaupten also, überall sei Gott genauso voll und umfassend offenbar, ist biblisch-theologisch nicht haltbar. Nach biblischem Zeugnis gibt es Grade und Stufen der Gottesoffenbarung in der Geschichte der Menschheit“¹⁸. Eine theologische Rechtfertigung des Pluralismus, - die z.B. J. Hick einfordert - kann das AT *nicht* leisten. Selbst die Spitzenstelle zur Toleranz gegenüber anderen Religionen, Mi 4,5, hat im Kontext betrachtet inklusivistische Züge. Aber was die Erzählung von Naaman leisten kann, ist eine Grundlage für die Auseinandersetzung zu schaffen, in ihr die Binnenperspektive und den Inklusivismus nachzuvollziehen und auch zu problematisieren.

5. Elischas Haltung als »Toleranzmodell«. Zusammenfassende Thesen zu der Naamanerzählung

Wenn wir nun am Schluss wieder aus der kunstvoll erzählten Geschichte auftauchen, hat sich eine scheinbar idyllische kleine Erzählwelt als inhaltsreiche Tiefsee entpuppt. Trotzdem trat die Erzählung nie laut und direkt auf, sondern kam auf leisen Sohlen. Narrativ und unmittelbar verständlich, aktuell und existentiell bedeutsam. Sie erzählte von Krankheit und Heilung, vom täuschenden Schein der Macht, der Hilflosigkeit „derer da oben“ in existentiellen Fragen, vom Kleinen, Zurückgedrängten und im Klein-Sein-Verkannten, von der Schwere einer Lebenskehre, vom Vertrauen auf den Zuspruch anderer, von der inneren Verwandlung und von der tiefen Dankbarkeit für die aufgehobene Zerrissenheit. Darin spricht sie unmittelbar

¹⁷ Vgl. dazu C. Frevel, "Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld". Kritik an den Göttern der Völker und ihren Kulte - Religionskritik im Alten/Ersten Testament. In: Schlette, Heinz Robert (Hg.), Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht (Begegnung 07), Bonn 1998, 52-74.

¹⁸ K.-J. Kuschel, Christologie und Pluralistische Religionstheologie (s. Anm. 16), 490.

an. Darüber hinaus stellt sie sich mit ihrer These zum Verhältnis von Bekenntnis und Toleranz in die umfassende Perspektive des Dialogs der Religionen.

Abschließend möchte ich den Ertrag in einigen Schlussthesen zusammenfassen und zugleich weiterführen:

(1) Körperliches und seelisches Heil werden - wie im gesamten Alten/Ersten Testament - in unserer Erzählung eng zusammen gesehen. Körperliche Krankheit ist immer auch Heillosigkeit. Heil und Heilung hängen untrennbar zusammen.

(2) Das Kleine, Unbedeutsame, scheinbar Unwichtige ist oft in Wirklichkeit das eigentlich Große und Bedeutsame. Die Erzählung ist damit nicht nur in einer historischen Dimension „Hoffnungsgeschichte für das zerschlagene Israel“, sondern darüber hinaus Hoffnungsgeschichte für alle, denen die Erfahrung des Klein-Seins nicht fremd ist.

(3) Bekehrung erfordert Bewegung und das Sich-Einlassen auf das Unbequeme, Ungewohnte und scheinbar Dreckige. Das Heil und die Heilung im Glauben zu finden erfordert die Initiative, in der Ausweglosigkeit dem Ratschlag der „kleinen Weisheit“ zu folgen. Begegnung mit Gott geschieht nicht im Wunder, sondern im Eintauchen in das Ungewohnte. Das ist der „Sprung in den Brunnen“, den die Erzählung als Bad im Jordan beschreibt.

(4) Religion ist nicht „bodenlos“, sondern braucht „Bodenhaftung“. Religion und Kultur hängen eng und untrennbar miteinander zusammen. Im jeweiligen kulturellen Umfeld muss ich Gott eine Heimstatt bereiten. Ohne einen heimatlichen Anhaltspunkt für mich *und* auch für die Gottheit wird Religion zur Fremde und entfremdet.

(5) Religionsausübung in einem fremden kulturellen Kontext erfordert Kompromisse. Mit starren Gesetzen und dem überall und zu jederzeit Gleichen gerät man in eine lebens- und religionsgefährdende Sackgasse. Die Naaman-Erzählung bietet ein Plädoyer für eine größtmögliche Flexibilität, ohne das aus der neu gewonnenen Perspektive Eigentliche (und Exklusive) aufzugeben. Zugleich wird dem anderen die Ko-Existenzberechtigung nicht abgesprochen. Damit ragt sie in das hinein, was derzeit nicht nur unter Fundamentaltheologen und Systematikern diskutiert wird und notwendig zu diskutieren ist, sei es unter dem Stichwort Toleranzmodell oder ebenso unter dem Begriff pluralistische Religionstheologie.

Die Erzählung erhebt Einspruch gegen das Pathos eines Bekenntnisses um jeden Preis und kann so als kritisches Korrektiv zu einer Diskussion um das Bekenntnis in einer säkularisierten Welt beitragen.

6. Biblische Geschichten begleiten auf Wegen des Lebens – Abschluss

Abschließend ist noch einmal der Bogen zum Anfang zurückzuschlagen. Zwei Erzählungen des Propheten Elischa wurden herausgegriffen, die beide stark von Wegen geprägt waren und Modellcharakter hatten. Beide Erzählungen hatten – auch wenn sie auf den ersten Blick sehr different scheinen – vieles gemeinsam. In beiden trat mit Elischa ein souveräner Prophet an Stelle Gottes für die Belange leidender Menschen ein. Elischa konnte als »Institution« des Glaubens mehr Halt als Verunsicherung geben. In beiden Fällen war seine Rückbindung an Gott entscheidend – von ihm her bezog er seine Kraft und Autorität. Diese Gottesnähe spielt er allerdings nicht als Macht aus, sondern bietet sie als Hilfe an. Seine Autorität ist lebensförderlich und klar abzugrenzen von materiell orientierter Habgier. Sein Dienst gilt den Menschen und der Sache Gottes. Diese Sache Gottes ist geprägt von Heil und Leben, auf das sie zielt. Dabei kommt es nicht auf Größe, Ansehen und Status an. Gottes Heil ist universal und unabhängig von Konventionen und durchbricht Erwartungen („Es ist doch nicht Sabbat oder Neumond“ [2Kön 4,23]; „Ich dachte, er würde herauskommen, vor mich hintreten, den Namen Jahwes, seines Gottes, anrufen, seine Hand über die kranke Stelle bewegen und so den Aussatz heilen“ [2Kön 5,11]). Körperliche Unversehrtheit und Lebensermöglichung wurden im Zusammenhang mit Glauben gesehen. Nur, weil sich die Frau von Schunem und Naaman gleichermaßen vertrauensvoll auf den Rat und das Handeln des Propheten eingelassen haben, konnte der Knabe vom Tod zum Leben und Naaman von Krankheit zur Heilung geführt werden. Das entscheidende Moment der Erzählungen ist die Bewegung. Ohne Bewegung keine Veränderung – ohne Bewegung keine Heilung. Heilung braucht Vertrauen, das Sich-Einlassen auf die Kraft Gottes, die einem in ausgewählten Menschen begegnet. Handeln und Glauben müssen dabei zusammenkommen. Wenn sie auseinandertreten wie am Beispiel Gehasis in beiden Erzählungen gezeigt wird, sind Heil und Leben unmöglich und verkehren sich in ihr Gegenteil.

Wege des Lebens sind Wege mit Gott. Das war das Motto, das mit der These verbunden wurde, dass biblische Weggeschichten begleiten können. Das sollte am Beispiel der beiden Elischaerzählungen deutlich gemacht werden. Biblische Weggeschichten haben Modellcharakter für den Glauben und den Umgang damit. Damit sind sie meiner Einschätzung nach für die Schulung des Umgangs mit religiösen Traditionen, einem der zentralen Ziele religionspäda-

gogischen Handelns¹⁹, von besonderer Bedeutung. Die Fähigkeit zum Umgang mit religiösen Traditionen schließt eine grundlegende Kenntnis dieser mit ein. Der Religionsunterricht muss sich im Rahmen seines Bildungsauftrages meiner Einschätzung nach in Zukunft wieder stärker der Vermittlung der Fähigkeit zum Umgang mit der biblischen Tradition zuwenden. Dass gerade biblische Weggeschichten ethische Konfliktsituationen und existentielle Krisensituationen reflektieren, ist unmittelbar einsichtig, wenn man nur Abraham, Elija, Rut, oder den Samariter als Weggeschichten anklingen lässt. Auch die Elischa-Erzählungen gehören in diesen Kreis hinein. Am Beispiel Naamans habe ich versucht zu zeigen, dass biblische Geschichten auch im Umgang mit religiöser Pluralität schulen.

¹⁹ Vgl. R. Englert, Ziele religionspädagogischen Handelns, in: G. Bitter / R. Englert / G. Miller / K.E. Nipkow, Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 53-60, 57.

Weiterführende jüngere Literatur:

- Amit, Yairah: A prophet tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double message, in: *Biblical Interpretation* 11 (2003) 279 - 294.
- Baumgart, Norbert, Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (EThSt 68), Leipzig 1994.
- Bechmann, Ulrike, Die Sklavin des Naaman. Kriegsgefangene – Prophetin - Friedensfrau, Stuttgart 2004
- Frevel, Christian, Geschichten von Unheil, Heil und Heilung. Elischa und Damaskus. - In: *Die Bibel und ihre Welt* 2 (1997) 40-43.
- Lehnart, Bernhard: Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen. (Vetus Testamentum. Supplements 96). Leiden [u.a.]: Brill 2003.
- Moore, Rick D., God saves. Lessons from the Elisha stories (*Journal for the study of the Old Testament. Supplement series* 95), Sheffield 1990.
- Marinković, Peter, »Geh in Frieden« (2Kön 5,19), in: R. Feldmeier, U. Heckel (Hg.), *Die Heiden*, WUNT 70, Tübingen, 1994, 3-21.
- Otto, Susanne: Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen (BWANT 152), Stuttgart 2001.
- Otto, Susanne: The composition of the Elija-Elisha stories and the deuteronomistic history, in: *Journal for the study of the Old Testament* 27,4 (2003) 487 - 508.
- Stipp, Herrmann-Josef, Elischa - Propheten - Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7 (ATS 24), St. Ottilien 1987.
- Tropper, Josef: Elischa und die 'große' Frau aus Schunem (2Kön 4,8-37), in: *KUSATU. Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 3 (2002) 71 - 80.
- Uehlinger, Christoph, Totenerweckungen zwischen volkstümlicher Bettgeschichte und theologischer Bekenntnisliteratur, in: S. Bieberstein / K. Kosch (Hg.), *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute* (FS H.-J. Venetz), Luzern 1998, 17-28.