

Verhinderung von Kriegen : ein Beitrag zur Prophetie im Alten Testament

Autor(en): **Bächli, Otto**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **52 (1996)**

Heft 4

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878094>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Verhinderung von Kriegen Ein Beitrag zur Prophetie im Alten Testament

Das Alte Testament ist belastet mit Liedern und Sagen, Erzählungen und Berichten über Krieg und Zerstörung, Bannung und Ausrottung. Dieser Aspekt ist zwar nicht vorherrschend; aber er kann nicht übersehen und soll nicht verharmlost werden. Theologie und Kirche dürfen es sich mit dieser Hypothek nicht leicht machen. Genaues Hinhören verhindert, das Alte Testament für «Kriegspredigten» zu missbrauchen, wie es besonders auch während des ersten Weltkrieges geschehen ist.¹

Wenn die folgenden Ausführungen die Beziehung von Prophetie und Krieg thematisieren, dann sind – einschränkend – nur Stellen berücksichtigt, in denen berichtet wird, dass und wie ein Prophet den Ausbruch eines bevorstehenden und drohenden Krieges verhindert oder dem Vorhaben eine andere Wendung gibt. Es fällt auf, dass vor allem in der Geschichte der getrennten Reiche Juda und Israel einige Perikopen vorkommen, die unser Thema betreffen: (I) I Reg 12 und II Chr 12 Semaja; (II) I Reg 22 Micha ben Jimla; (III) II Reg 6,8-23 Elisa. Wir werden abschliessend (IV) nach der zeitlichen Ansetzung und nach der theologischen Bedeutung dieser Besonderheit fragen.

I. Semaja

In spektakulärer Weise wird in der Erzählung I Reg 12 dargestellt, wie ein Bruderkrieg zwischen Israel und Juda verhindert wird. Nach dem Tod Salomos wird Rehabeam in Jerusalem als sein rechtmässiger Nachfolger über die Südstämme Juda und Benjamin anerkannt; für die israelitischen Nordstämme dagegen ist ein separater Wahlakt aus staatsrechtlichen Gründen unumgänglich. So begibt sich Rehabeam mit Gefolge nach dem traditionsreichen Zentrum Sichem. Hier kommen die Sonderinteressen der Stämme, die unter Da-

¹ Vgl. W. Pressel, Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands, APTh 5, Göttingen 1967; K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie (1870-1914), München 1971.

vid und Salomo durch Personalunion in einem geeinten Grossreich zusammengehalten waren, zum Ausbruch.²

Der aus dem Exil in Ägypten eilends zurückgekehrte – besser wohl: zurückgeholte – Jerobeam hält sich zu Beginn der Verhandlungen noch bedeckt, obwohl er doch wahrscheinlich an der Revolte der Nordstämme gegen Rehabeam beteiligt war. Er tritt erst in Erscheinung, als Rehabeam den Rat der älteren Generation in den Wind schlägt, sich die Empfehlung der jungen Garde zu eigen macht und den Vertretern der Nordstämme einen groben abschlägigen Bescheid gibt.³

Diese schaffen kurzentschlossen einen *fait accompli* und proklamieren Jerobeam zum ersten König der Nordstämme. Diesen Affront kann und will Rehabeam sich nicht bieten lassen: Er mobilisiert seine Truppen, hundertachtzigtausend auserlesene Krieger – auch die hundertzwanzigtausend der LXX sind eine respektable Armee –, um Jerobeam und die abgefallenen Nordstämme zur Raison zu zwingen. Hier taucht nun unvermittelt der Name des «Gottesmannes Semaja» auf. Unter Berufung auf ein Jahvewort (zur Änderung in den Übersetzungen vgl. Noth, Könige 266f.) verbietet er die Ausführung des kriegerischen Vorhabens mit der Begründung, dass Jahve die Trennung Israels von Juda gewirkt hat⁴. Der Deuteronomist, dessen Mitarbeit gesichert ist, verwendet hier das *hapax legomenon* סבב, um «eine Führung, fast im Sinne einer Prädestination, ein Wenden des Schicksals» zu bezeichnen.⁵

Bemerkenswert ist auch, dass die aufgebotenen Krieger ohne Widerrede heimkehren und damit auch ihrerseits den vollzogenen Bruch als irreversibel anerkennen. Das durch den Gottesmann Semaja übermittelte Jahvewort verhindert nicht irgendeinen Krieg, sondern *expressis verbis* (V. 24b) den Bruderkrieg. Das Band der gemeinsamen Herkunft soll also nicht durchschnitten werden, auch wenn man staatlich und politisch getrennte Wege gehen wird. Das emotionale Element ist dadurch reduziert, dass das Verhalten als Akt des

² Darüber informieren Arbeiten von A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina (1930), München (1953), KS II 1ff; Das Grossreich Davids (1950), KS II 66ff; ferner u.a. M. Noth, Geschichte Israels, Göttingen (1969) 206ff.

³ Zum ganzen Kap. s. Komm. von M. Noth, Könige, BK IX/1, Neukirchen-Vluyn (1968), und E. Würthwein, Die Bücher der Könige, ATD 11, 1.2., Göttingen (1977/1984); ferner Jerobeam I (V. Fritz), TRE 16, Berlin (1982) 588f.

⁴ «Das Jahve-Wort des Gottesmannes... verbietet Rehabeam jede kriegerische Unternehmung zur 'Zurückgewinnung' des Königtums über Israel... und zwar mit der Begründung, dass 'diese Sache', d.h. der 'Abfall' Israels, von Jahve aus, d.h. nach seinem Willen und auf seine Veranlassung hin, geschehen sei» (Noth a.a.O. 280).

⁵ סבב (F. García-López), ThWAT V, Stuttgart 1986, 742, mit Hinweis auf G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1957, 60 und besonders 314f: «Nur an einer Stelle zieht der Erzähler den Vorhang zurück und lässt den Leser ganz kurz die hinter den vordergründigen Erscheinungen wirkende göttliche Macht gewahr werden» (mit Hinweis auf I Reg 12,15 und Jdc 9,23).

Gehorsams dargestellt wird (V. 24c). Der Gottesmann erreicht kraft seines Auftrages (V. 22), den Ausbruch eines Krieges wenigstens für dieses eine Mal zu verhindern. Die spätere Geschichte zeigt, dass es sich um eine Ausnahme handelt – eine Ausnahme, die der Erzähler an den Anfang der Geschichte der getrennten Reiche stellt, um damit ein Zeichen zu setzen, das von beiden Seiten in Zukunft beachtet werden möchte.

Verzichtet Rehabeam auf den geplanten Feldzug aufgrund besserer Einsicht – vielleicht wegen einer erneuten Intervention der «Alten» – oder aus der strategischen Erwägung, dass seinem Vorhaben möglicherweise wenig oder kein Erfolg beschieden wäre? Von Rehabeam wird in diesem Zusammenhang zwar nichts mehr gesagt, aber er scheint den Abbruch nicht hintertrieben zu haben.⁶

Für uns ist die Erzählung wichtig, weil hier der Vorhang zurückgezogen wird (von Rad, s.o.) und ein Prophet, der nicht im Rampenlicht der Überlieferung steht und nicht zu den Grossen seines «Standes» gehört, an die Einheit des Volkes und damit an das Heilshandeln seines Gottes erinnert. Der von Rehabeam geplante Krieg ist keine Lösung.

Nach II Chr 12 hat «der Prophet Semaja» (V. 5.15; I Reg 12,22 wird er als «Gottesmann» bezeichnet; s.o.) weiterhin mit Rehabeam von Juda zu tun. Dabei sind zwei Aussagen zu unterscheiden:

(1) Unter Führung von Sisak, dem König von Ägypten, bemächtigt sich eine feindliche Koalition mehrerer befestigter Städte und drängt gegen Jerusalem vor.⁷ In Jahves Auftrag deutet Semaja die drohende Gefahr als «eine Gottesstrafe für den Abfall Rehabeams und seines Volkes (2b)» (Rudolph a.a.O. 233). Der König und die Fürsten beugen sich dem Urteil mit dem Bekenntnis «Jahve ist gerecht» (V. 6). Darauf kündigt ihnen Semaja die Verschönerung an.⁸

II Chr 12 geht es also – anders als I Reg 12 – zwar nicht um die Verhinderung eines Krieges, wohl aber um die Verschönerung Jerusalems (V. 7). Die Funktion Semajas besteht in der Strafpredigt und in der Zusage der Rettung. Der Prophet interveniert also auch hier in Kriegsgefahr – diesmal aber mit dem Resultat, dass nicht Rehabeam, sondern sein Feind von weiteren kriege-

⁶ Zu I Reg 12,21-24 gibt es die par. Rezension in II Chr 11,1-4; zu den Differenzen s. W. Rudolph, *Die Chronikbücher*, HAT 21, Tübingen 1955, 217f. 230f.; ferner M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, Tübingen/Darmstadt 1957/1963, 161 Anm. 1 und 176ff.

⁷ Dieser im Jahr 925a unternommene Feldzug nach Palästina stellt einen «Fixpunkt für die ägyptische Chronologie» dar. «Um die Eroberung Jerusalems zu verhindern, übergibt Rehabeam von Juda S. die Palast- und Tempelschätze. Die Stadt bleibt unerobert und figuriert nicht in der Liste der eroberten Städte in Karnak» (Scheschonq I, Th. Schneider, *Lexikon der Pharaonen*, Zürich 1994, 249f.; vgl. auch Würthwein, *Könige* 183).

⁸ Indem der Chronist die Androhung der Strafe und die Ankündigung der Begnadigung «einem Propheten in den Mund legt..., will (er) zugleich seine Zeitgenossen belehren» (Rudolph a.a.O.).

rischen Aktionen Abstand nimmt. Es fällt auf, dass der entsprechende Bericht I Reg 14,25-28 zwar vom Feldzug des Sisak und von der Tributzahlung Rehabeams weiss, nicht aber von der Intervention des Propheten Semaja. Entweder benutzt der Chronist hier noch eine andere Quelle, oder er kann sich das Verhalten Rehabeams auch nur als Folge von Semajas Einfluss vorstellen.

(2) Wer ist dieser Semaja, von dem wir im Alten Testament nur gerade in seiner Beziehung zu König Rehabeam etwas erfahren? Nach II Chr 12,15 hat er auch die Geschichte Rehabeams geschrieben (zusammen mit dem Seher Iddo; vgl. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 134). Eine entsprechende Notiz fehlt I Reg 14,29ff. War Semaja in Jerusalem mit der höfischen Geschichtsschreibung befasst und/oder als Staatschronist tätig? Hat er in dieser Eigenschaft den König beraten und so den Bruderkrieg gegen das abgefallene Nordreich verhindert? Hat er nach II Chr 12 Rehabeam nahegelegt, mit der Aushändigung des Palast- und Tempelschatzes die Verschonung Jerusalems zu erkaufen? War er im eigentlichen Sinn ein Hofprophet, dessen Dienst von Rehabeam gefragt und dessen Weisung befolgt wurde?

Nach Meinung sowohl des Deuteronomisten (I Reg 12) als auch des Chronisten (II Chr 12) besass Semaja eine anerkannte Autorität, die auch seinen Mut im Umgang mit dem König und seinem Hof verständlich macht. Die frappanten Parallelen zum Verhältnis des Propheten Jesaja zu König Hiskia (II Reg 18-20; Jes 36-39; II Chr 29-32) sind bisher kaum beachtet worden. Sie legen nahe, in der Gestalt des Propheten Semaja und in seinen Aktivitäten mit und um den König Rehabeam nicht nur schmückendes Beiwerk zu sehen (wie etwa Würthwein a.a.O. 261). Vom Wirken Semajas erfahren wir in Zusammenhängen, die deutlich machen, dass er einen Krieg verhindert hat und dass die Verschonung Jerusalems seiner Verkündigung zugeschrieben wird.

II. Micha ben Jimla

Wenn wir I Reg 22 unter dem besonderen Gesichtspunkt der Kriegsverhinderung betrachten, werden andere gewichtige Elemente zwar nicht ausgeklammert, wohl aber relativiert. Würthwein (a.a.O. 253ff., besonders 257ff.) betont die «mehrschichtige Prophetenerzählung..., die das Problem des Verhältnisses Heils- und Unheilsprophetien in mehreren Anläufen reflektiert» (a.a.O. 255).⁹ Konkret geht es um die Frage, ob die frühere manassitische Kolonie Ramoth in Gilead nicht wieder dem israelitischen Staatsverband eingliedert werden soll.¹⁰

⁹ Zu den komplizierten literarischen und traditionsgeschichtlichen Problemen vgl. zuletzt Micha ben Jimla (St. Beyerle/K. Grünwaldt) TRE 22, Berlin 1992, 704ff.

Dabei sollte anscheinend eine momentane Schwäche der Aramäer ausgenutzt werden. Der judäische König Josafat hatte bereits zugesagt, mit Ahab zu koalieren (V. 4), aber er legte Wert darauf, vor dem Feldzug das Orakel einzuholen. In diesen Rahmen gehört nun das Auftreten des Micha ben Jimla. Er wird auf spezielles Betreiben Josafats von Juda (V. 5.7f.) mit der Orakelbefragung beauftragt, nachdem bereits vierhundert israelitische Propheten – ihr Exponent ist Zedekia ben Kanaan (V. 11.24f.) – einen positiven Bescheid erteilt haben (V. 6). König Ahab von Israel erwartet jedoch aufgrund früherer Erfahrungen mit Micha ben Jimla nichts Gutes (V. 8) und lässt ihn nur widerwillig rufen. Micha ist nicht bereit, sich dem auf ihn ausgeübten Druck (V. 13) zu beugen.

An ihn richtet Ahab die gleiche Frage wie an seine Kollegen: «Soll ich gegen Ramoth in Gilead in den Krieg ziehen oder soll ich es lassen?» (V. 6.15). Auch Micha gibt zunächst eine Antwort, die als Zustimmung verstanden werden kann, aber doch wohl mehr Spott enthält (V. 15, ähnlich Jer 28,6). Erst als Ahab insistiert und die «Wahrheit» (V. 16) zu hören verlangt, gibt Micha eine indirekte Antwort, indem er sich auf eine Vision (V. 17) beruft: Er sieht Israel, zerstreut auf den Bergen wie Schafe, die keinen Hirten haben (vgl. auch Num 27,17; Ez 34,5f.; Mt 9,38). Parallel zum Hirten (V. 17 רעהו) heisst es (V. 18): sie haben keine «Herren» (אֲדֹנָיִם). Und weil das Volk keine verantwortungsbewussten Herren hat, sollen alle ohne weitere Verpflichtung nach Hause gehen (V. 17).

Die Formel ist derjenigen von I Reg 12,24 ähnlich und macht die strukturelle und sachliche Verwandtschaft der beiden Erzählungen wahrscheinlich. Dass **לְבֵיתוֹ שׁוֹב** auch im Kriegsgesetz (Dt 20,5-8 viermal) vorkommt, legt eine festgeprägte Formel nahe. Mit der Rückkehr in sein Haus (in das eigene Haus) wird der Abbruch des Unternehmens resp. die Freistellung von der Teilnahme beschrieben. Der Begriff **בֵּית** und besonders die suffigierte Form **בֵּיתוֹ** umschliesst nicht nur das Haus, sondern Familie und Grundbesitz und damit auch Sicherheit und Frieden. Darauf hat jeder Israelit einen Rechtsanspruch,¹¹ der nun durch das Jahwewort des Micha ben Jimla ausdrücklich gefestigt werden soll.¹² Es soll den Krieg verhindern, auch wenn das geplante Unternehmen von Ahab und Josafat der Wiederherstellung des vormaligen Besitzstandes Israels dient. Darüber hinaus aber sichert es auch den friedlichen Wohlstand – den **שְׁלוֹם** – des einzelnen Israeliten. Der Ausgang des gegen das Orakel unternommenen Feldzuges gibt schliesslich Micha ben Jimla

¹⁰ Vgl. Ramoth (K. Elliger), BHHW III, Göttingen 1966, 1549f.; M. Noth, Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen (1941), ABLAK I, Neukirchen-Vluyn 1971, 380ff.; ferner Beyerle/ Grünwaldt a.a.O. 706, mit Hinweis auf Ahlström, Noth und Lapp.

¹¹ Vgl. dazu u.a. A. Alt, Micha 2,1-5 ΓΗΣ ΑΝΑΔΑΣΜΟΣ in Juda (1955), KS III (1959), 373ff.

Recht. Im geschlagenen Heer «erscholl... der Ruf: Jeder in seine Stadt, und jeder in sein Land! Der König ist tot!» (V. 36f., vielleicht in Anlehnung an V. 17, s.o.).¹³

Semajas Jahvewort an Rehabeam tat seine Wirkung. Micha ben Jimlas Jahvewort an die beiden Könige – also auch an König Josaphat von Juda – blieb wirkungslos. Semaja hat den Bruderkrieg verhindert – Micha ben Jimla hat die Niederlage nicht verhindern können. Die beiden Propheten waren in unterschiedlicher Weise in die Kriegsvorbereitungen involviert. Micha ben Jimla hat einen Krieg nicht verhindern können, aber er hat ihn verhindern wollen – einen Krieg, der im sogenannten nationalen Interesse geplant und durchgeführt wurde. Nicht jedes nationale Interesse rechtfertigt einen Krieg.

III. Elisa

Nach der Erzählung II Reg 6,8-23 versucht der König von Syrien des Propheten Elisa durch eine ansehnliche Streitmacht (V. 14) habhaft zu werden, damit dieser seine Vorhaben nicht weiterhin vereiteln kann. Elisa – namentlich erstmals V. 12, einmal als Prophet (V. 12), sonst aber als Gottesmann (V. 9.10.15) erwähnt – kennt die Aufmarschpläne der Syrer (V. 8ff.) und warnt den König Israels. Er weiss sogar, was im Schlafgemach des syrischen Königs, der eine «undichte Stelle in der Geheimhaltung» vermutet, geredet wird (V. 12) (dazu Würthwein a.a.O. 305). Darüber hinaus vermag Elisa die syrische Streitschar, von Jahve mit Blindheit geschlagen (V. 18), in die Irre zu führen. Das tut er «nicht als Magier, sondern als Beter». Würthwein (a.a.O. 306f., zu V. 17) sieht darin die «Tendenz..., ältere Überlieferung, die von einem magisch begabten Ausnahmemenschen handelte, in eine Botschaft von Jahve als dem Gott zu verwandeln und zu vertiefen, der in allerlei Nöten hilft».

Die Besonderheit der Erzählung aber liegt in der Fortsetzung: Der israelitische König hat vor, die in Samaria aufgetauchten – oder sagt man besser: erwachten? – Syrer zu töten. Elisa muss eine besondere Autorität besitzen, dass ihn der israelitische König um seine Erlaubnis fragt. Sie wird ihm aber verweigert mit der Gegenfrage, ob er denn die zu erschlagen pflege, die er

¹² Zur Verbindung von Wort und Vision s. W.H. Schmidt, Die prophetische «Grundgewissheit» (1971), in: Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, ed. P.A.H. Neumann, WdF CCCVII, Darmstadt 1979, 356f. Die (an Hi 1,6ff. erinnernde) Vision (V. 19-23) soll das vermittelte Jahvewort unterstützen; vgl. Würthwein a.a.O. 260. Die «theologische Bedeutung» sieht Beyerle/Grünwaldt (a.a.O. 706) darin, dass «Jahve sich letztendlich zu seinem Propheten und seiner Konzeption des Gottesvolkes bekennt»; s.u.

¹³ Die Überlieferung II Chr 18 weicht nur in wenigen Elementen ab, die aber unsere Fragestellung nicht betreffen. S. Rudolph a.a.O. 253ff; Beyerle/Grünwaldt a.a.O. 706.

nicht mit Schwert und Bogen gefangen habe. Das hier zur Wahrnehmung angemahnte und wohl nur selten angewandte Kriegsrecht mag dann und wann «den Spielregeln der damaligen Kriegsführung» entsprechen, nach denen «ein Besiegter, der den Sieger als seinen Herrn anerkannte, von diesem verschont und... freigelassen wurde».¹⁴

Es braucht das persönliche Eingreifen des Propheten, um «den König daran (zu erinnern), was ehrenhaftes und faires Verhalten von einem Krieger fordert» (Würthwein a.a.O. 306). Darüber hinaus befiehlt er ihm, die Gefangenen nicht ungesättigt zu entlassen, sondern ihnen Speise und Trank vorzusetzen, statt sie wie bei einer Belagerung durch Aushungern zu bestrafen und zu vernichten. Dass der König anscheinend von sich aus noch einen Schritt weiter geht und den Gefangenen ein «grosses Mahl» vorsetzt,¹⁵ vermerkt die Erzählung mit sichtlichem Wohlgefallen. Der seltsame Verlauf der Erzählung, in vielen Punkten mit Wundern übersättigt, die nun einmal zur Elisaüberlieferung gehören, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass Elisa als «Gottesmann» in verschiedener Weise entscheidend ins Geschehen eingreift.¹⁶

Elisa war «zu seiner Zeit der überragende geistige Führer Israels» (Wildberger a.a.O.). Seine «Mitwirkung im Krieg (sc. gegen die Aramäer)» ist nicht zu bezweifeln (Seebass a.a.O.). Von Rad (a.a.O. 41) sieht «auf dem Gebiet des Politischen (den) Schwerpunkt der ganzen Existenz Elisas». Die politische Bedeutung wird auch von Gunkel (a.a.O.) nicht bestritten. Dass Elisa sich für die in Samaria festsetzenden Aramäer engagiert und ihnen mehr als freien Abzug sichert, ist nicht «volkstümlich» (Gunkel) und nicht aus humaner Mentalität, die es damals und seither im Krieg nicht gegeben hat, zu erklären. Dem Redaktor sind V. 21ff. nur darum traditionswürdig, weil sie ein aussergewöhnliches Handeln Elisas zum Ausdruck bringen.

Elisa besitzt für die Geschichte so viel glaubwürdige Autorität, dass ihm der König von Israel gehorcht. Der Erfolg dieses Gehorsams bleibt nicht aus.

¹⁴ So kommentiert Würthwein (a.a.O. 241) einen ähnlichen in II Reg 20,26-34 berichteten Fall mit Hinweis auf Jer 21,9; 38,17. Vgl. auch R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II*, Freiburg im Breisgau 1966, 67: «Die israelitischen Könige standen im Ruf, barmherzig zu sein» (mit Hinweis auf I Reg 20,31; II Reg 6,22). Anders urteilt H. Seebass: *Elisa*, TRE 9, Berlin 1982, 509: «Versöhnlichen Geist, der über die Wirklichkeit hinausweist, strahlt die Kriegserzählung (II Reg) 6,8-23 aus».

¹⁵ K.-D. Schunck, *ThWAT IV*, Stuttgart 1984, 321 (כָּרַח) denkt an die übliche Gefängniskost, Würthwein (a.a.O. 360) an ein «grosses Festmahl» – so oder so: Gastfreundschaft, wie es sich gehört!

¹⁶ Das wird deutlich durch die entsprechenden Artikel von H. Wildberger, *BHHW I*, 1962, 339ff, und H. Seebass, a.a.O. besonders 508, sowie durch den Traktat bei G. von Rad, *Theologie II*, 1960, 38-44. Nach der älteren Forschung haben Elisas «Schüler und Anhänger... ihn durch einen reichen Sagenkranz verherrlicht» (H. Gunkel, *Art. Elisa*, *RGG¹*, Tübingen 1910, II 291 und ähnlich *RGG²*, 1928, II 112f.). Nach L. Köhler (Vorlesung) wird manches «ad maiorem gloriam thaumaturgi» erzählt.

Israel wird von weiteren Streifzügen verschont (V. 23). Dass es sich aber um die grosse Ausnahme handelt, zeigt schon der folgende Vers, der von der Vorbereitung zur Belagerung Samarias berichtet.¹⁷ Elisa gehört trotzdem zu jenen Propheten, die den Konflikten Israels mit seinen Nachbarn ein neues Gepräge zu geben vermochten. Die neuere Forschung wird ihm besser gerecht als etwa Gunkel (s.o.). Ist sie vielleicht hellhöriger geworden? Zudem: Elisa tritt hier deutlich wahrnehmbar aus dem Schatten seines «Vaters» Elia (II Reg 2,12) heraus.

IV. Zukunft

Die in den vorangehenden Abschnitten befragten Texte gelten nicht als tragende Elemente der Botschaft und des Wirkens der Propheten. Es sind Ausnahmeerscheinungen, Momentaufnahmen gleich. Darin ist auch die geringe Beachtung begründet, mit der die Forschung sie wahrgenommen oder eben nicht wahrgenommen hat. «Das Prophetenverständnis» von Heinrich Ewald (1840) bis Klaus Koch (1971) setzt gemäss der von Neumann herausgegebenen Sammlung (s.o.) andere Akzente und geht nicht einmal am Rande auf den eruierten Befund ein. Auch den Kommentaren ist die Verhinderung des Krieges kaum ein Thema. Wenig beachtete Details können untergehen, zumal man ihnen Historizität nicht zutraut.¹⁸

Auch wenn damit zu rechnen ist, dass Begebenheiten ideell überhöht worden sind, dürfte es doch nicht ratsam sein, sie mit Bemerkungen wie «erbaulicher Ton», «legendarische Färbung» (Würthwein a.a.O. 161 zu I Reg 12) zu qualifizieren oder in der Erzählung I Reg 22 «natürlich (ein) Produkt einer freien Gestaltung» zu sehen (a.a.O. 261). Auf der richtigen Spur ist wohl Seebass (s.o.), wenn er zur «Kriegserzählung» II Reg 6 urteilt, ein «versöhnlicher Geist... weise über die Wirklichkeit hinaus...». Das gilt auch, wenn der zeitliche Abstand von den Ereignissen gross ist und besonders dann, wenn die Endredaktion sich von «einer ganz bestimmten theologischen Überzeugung» leiten liess. Nach Würthwein (a.a.O. 262) bekommt I Reg 22 durch die Mitarbeit des Deuteronomisten «die Dimension einer religiösen Lehrerzählung...: Gottes Willen entzieht man sich nicht».

¹⁷ «Der Redaktor hätte besser gethan, wenn er auf diesen Vers nicht sogleich den gegenteiligen Bericht v. 24 hätte folgen lassen», stellt I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, KHCAT, Tübingen 1899, 141, fest.

¹⁸ Noth (*Könige* 280): «Geschichtlich ist der Inhalt des Abschnittes (I Reg 12) 21-24 mindestens fragwürdig. Dass Rehabeam nach seinem Scheitern bei der Verhandlung in Sichem noch einen Versuch gemacht haben sollte, mit Waffengewalt das 'Königtum' (scil. auch über Israel) 'zurückzugewinnen' (21), ist zwar nicht ganz ausgeschlossen, aber doch recht unwahrscheinlich.»

Die lehrhaften Elemente der drei untersuchten Texte, ihr «Kerygma» (Seebass a.a.O. 508), haben je ihre spezifische Tendenz.

Die Semaja-Erzählungen wollen festhalten, dass der Krieg keine Lösung ist – auch dann nicht, wenn dadurch ein Status erhalten oder wiederhergestellt werden soll, der durch die Idealkönige David und Salomo geschaffen, durch prophetische Verheissung (Nathan) sanktioniert und durch kultpolitische Massnahmen (Jerusalem als Residenz, Tempelbau) legitimiert war. Semaja fordert von Rehabeam die Einsicht, dass Gott nicht an die Geschichte gebunden ist, sondern dass er die Geschichte auch durch Brüche hindurch gestaltet. Diesen Neuanfang zu bejahen, wird vom König verlangt – und er gehorcht. Die Tatsache, dass es nicht zum Bruderkrieg zwischen Juda und Israel kommt, wird thematisch und als Modell an den Anfang der Geschichte der getrennten Reiche gestellt: So müsste die Geschichte in Zukunft verlaufen – oder eben in der deuteronomistischen Perspektive: So hätte die Geschichte verlaufen müssen! Dass sie in Wirklichkeit anders verlaufen ist, offenbart die Schuld sowohl Israels als auch Judas. Nach dem chronistischen Bericht gelingt es Semaja, mit seiner Strafpredigt den König und die Fürsten zur Einsicht und zur Umkehr zu bewegen und durch die Herausgabe des Palast- und des Tempelschatzes Jerusalem zu retten. Dass Jerusalem durch die Intervention Semajas bewahrt werden konnte, wiegt für den Bericht II Chr 12 mehr als alle anderen Verluste (dazu Schneider a.a.O.). Die Mahnung und Warnung, dass Jerusalem nur durch Busse zu retten ist, bedeutet aus der geschichtlichen und theologischen Perspektive des Chronisten: Nur so wäre Jerusalem effektiv vor dem Fall zu bewahren gewesen, nur so hätte es die Katastrophe überstanden.

Die retrospektive Argumentation des Deuteronomisten und des Chronisten will mit der Erzählung von Micha ben Jimla zweierlei lehren: Zum einen, dass es nicht genügt, durch den Propheten das Orakel befragen zu lassen und seine Weisung dann doch nicht zu befolgen, zum anderen, dass historisch begründete territoriale Ansprüche einen Krieg nicht rechtfertigen, auch wenn es sich um eine minime Expansion (Ramoth in Gilead) handelt. «Das Grossreich Davids» (A. Alt, s.o.) als Ideologie wird in der Spätzeit nicht mehr aufrecht erhalten – der Grossmachttraum ist ausgeträumt. Wichtiger ist der friedliche, wenn auch bescheidene Wohlstand des Bürgers. Er kann nicht zu einem Feldzug verpflichtet werden, den ein König – im konkreten Fall sind es gar zwei – unternehmen will: Er darf «heimkehren in sein Haus, dass er nicht im Kampfe falle» (Dt 20,5). Hätte die Weisung des Micha ben Jimla sich in Juda und Israel durchzusetzen vermocht, dann wäre die Geschichte der getrennten Reiche anders verlaufen. Sogar die Rückeroberung eines strategisch wichtigen Territoriums – und darum handelt es sich zweifellos bei Ramoth in Gilead – ist aus seiner Sicht ein verbotenes Unternehmen.

Der Elisa-Erzählung liegt eine doppelte Absicht zugrunde: zum einen ist die Irreführung des Feindes wohl eine Fortsetzung der Ideologie des Heiligen

Krieges, besonders wenn man an II Reg 6,10ff. denkt. Der Feind kann nicht nach dem gängigen Muster der Strategen besiegt werden. Er wird durch ein «Wunder» unschädlich gemacht und kommt gar nicht dazu, seinen Vernichtungsplan auszuführen: Die Augen werden ihm geöffnet, und er erkennt die neue Situation. Die wirklichen Machtverhältnisse kehren sich dem um, dem Gott die Augen öffnet. Zum anderen lässt sich die von Elisa geforderte Behandlung des Feindes mit Speise und Trank und anschliessender Freilassung zwar mit der Verschonung der Fruchtbäume im deuteronomischen Kriegsgesetz (Dt 20,19) vergleichen, ist aber dem entgegengesetzt, was man gemeinhin vom Sieger erwarten darf. Nach der Elisa-Erzählung von der kampflosen «Besiegung» des Feindes und seiner Verschonung müsste der prophetische Einfluss vermehrt werden, nicht nur um Kriege zu verhindern, indem der feindliche Angriff vereitelt wird, sondern auch indem Feinde fair behandelt werden, bis hin zur mehr oder weniger üppigen Gastfreundschaft. Auf den Propheten hören, heisst sich Jahves Weisung unterziehen, seine bisherige Kriegstaktik ändern und auch im Feind den Bruder anerkennen. In diese Richtung weist schon das Bundesbuch (Ex 23,4f.), wenn es den Israeliten für die Tiere des «Feindes» verantwortlich macht.

Nach Noth (Überlieferungsgeschichtliche Studien, 100; s.o.) hat «Dtr... sein Werk nicht zur Unterhaltung in müssigen Stunden oder zur Befriedigung des Interesses an der nationalen Geschichte verfasst, sondern zur Belehrung über den echten Sinn der Geschichte Israels...». Dasselbe gilt auch vom Werk des Chronisten. Um den Sinn der Geschichte bemühen sich beide nicht retrospektiv sondern prospektiv, d.h. in der Erwartung, dass diese Geschichte weitergeht. Beide sehen eine Zukunft Israels, für die sie die Weichen richtig stellen und für die sie neue Massstäbe setzen wollen. Aus dem bisherigen Verlauf der Geschichte, die deutlich macht, «dass Gott in dieser Geschichte erkennbar gehandelt hat» (Noth a.a.O.; s.o.), sind Lehren zu ziehen. Deuteronomist und Chronist schreiben in der Hoffnung, dass Israel zu Kurskorrekturen willig und fähig ist. Ihre Kritik versucht, den Weg aufzuzeigen, wie Krieg verhindert werden kann, nämlich indem Israel Jahves Wort nicht nur erfragt, sondern auch befolgt. Aus der Geschichte ergeben sich jene Lehren, die die Zukunft gestalten helfen. Hier haben die Propheten ihren Platz und ihre Aufgabe. Der durch einen Propheten vermittelte Gotteswille schafft eine neue Ethik, die auch den Bereich des Krieges miteinbezieht. Prophetische Utopie oder utopische Prophetie – jedenfalls: Der Krieg ist keine Lösung. Er löst Konflikte nicht sondern er verschärft sie. Der Deuteronomist und der Chronist sind der Meinung, man hätte das schon früher wissen müssen.

Otto Bächli, Unterkulm