



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Der Ruf in die Nachfolge bei Elisa und seine Rezeption im Matthäusevangelium und in der rabbinischen Literatur“

verfasst von / submitted by

Benedict Dopplinger, BTh

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfillment of the requirements for the
degree of

Master of Theology (MTh)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 790

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Evangelische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Marianne Grohmann

Abstract

Die Berufung des Elisa ist innerhalb der Hebräischen Bibel singulär. Zwar gibt es weitere Lehrer-Schüler-Beziehungen, bei denen der Dienst am Vorbild betont wird, doch gibt es keine Beispiele für Nachfolgeaufrufe mit Sukzession.

Im Neuen Testament wird dieses Narrativ prominent bei den Berufungen der Jünger rezipiert und im Horizont des anbrechenden Himmelreiches verschärft. Jesus fordert unmittelbaren Gehorsam und duldet keinen Aufschub.

In der rabbinischen Literatur werden die Begriffe der Berufung des Elisa konstitutiv, um das Lehrer-Schüler-Verhältnis zu beschreiben. Doch im Unterschied zur Nachfolge ins Prophetenamt ist das große Ziel von Dienst und Nachfolge das Erlernen göttlicher Thora. Statt in die Nachfolge gerufen zu werden, suchen sich die meisten Jünger selbstständig Lehrer. Die Idee einer Berufung in die Nachfolge ist ähnlich singular wie in der Hebräischen Bibel und findet sich nur in der schelmenhaften Erzählung der Berufung des Resh Lakish durch Rabbi Yochanan.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1 Die Berufung des Elisa in 1 Kön 19,19–21	3
1.1 Text und Arbeitsübersetzung	4
1.2 Abgrenzung der Stelle	5
1.3 Textkritik	5
1.4 Textanalyse	7
1.4.1 Textgliederung	7
1.4.2 Handelnde Personen	8
1.4.3 Geografie	8
1.4.4 Textanalyse	9
1.5 Gattungsbestimmung	14
1.5.1 Vergleichstexte	14
1.5.2 Sitz im Leben	16
1.5.3 Gattungsgeschichte	16
1.6 Traditionskritik	17
1.6.1 Pflügen im altorientalischen Israel	17
1.6.2 Die Berufung durch das Werfen des Mantels וְנִשְׁלַךְ אֶדְרֵתוֹ עָלָיו	19
1.6.3 Der Mantel selbst אֶדְרֵת	21
1.6.4 Das Verlassen des bisherigen Lebens נֶשֶׁק und עֹב	22
1.6.5 Nachfolgen הֵלַךְ אַחֵר	24
1.6.6 Der Dienst am Vorbild שָׂרֵת	27
1.6.7 Ähnlichkeiten zwischen Lehrer und Schüler in der Darstellung	29
1.7 Die Berufung des Elisa in der LXX	34
1.8 Zwischenfazit zur Berufung des Elisa	35
2 Die Berufung der Jünger bei Matthäus	37
2.1 Zu Matthäus als frühjüdischen Text	38

2.2	Berufungsgeschichten	39
2.2.1	Die Berufung der Fischer	39
2.2.2	Die Berufung des Matthäus	43
2.3	Die Berufung des Elisa bei Josephus	45
2.4	Die Rezeption der Berufung des Elisa	46
2.5	Die Begriffe für Nachfolge bei Matthäus	48
2.6	Der Begriff des Jüngers μαθητής	49
2.7	Implikationen des Rufes in die Nachfolge bei Matthäus	51
2.7.1	Selbstaufgabe bei Mt 16,24–26	51
2.7.2	Das Verhältnis zur Familie anhand von Mt 8,18–22	53
2.7.3	Die Identität der Jünger: Sendung und Auftrag	60
2.8	Zwischenfazit zu Nachfolge bei Matthäus	62
3	Die Berufung des Shimon ben Lakisch in der rabbinischen Literatur	64
3.1	Die Berufung von Shimon Ben Lakish	65
3.1.1	Text und Kontext	65
3.1.2	Textanalyse	66
3.2	Textgeschichte	69
3.3	Die weitere Beziehung von Rabbi Yochanan und Resh Lakish	69
3.4	Die Rezeption der Berufung des Elisa	71
3.5	Die Berufung des Elisa im Midrash	72
3.6	Das Nachfolgemotiv in der rabbinischen Literatur	74
3.6.1	Nachfolge, um Thora zu lernen	74
3.6.2	Der Dienst am Lehrer	78
3.6.3	Verhältnis zum eigenen Leben	79
3.6.4	Verhältnis zur Familie	80
3.7	Zwischenfazit zu Nachfolge in der rabbinischen Literatur	81
	Nachfolge in unterschiedlichen Epochen	82
	Abkürzungsverzeichnis	84
	Literatur	85
	Quellen und Editionen	85

Hilfsmittel	86
Einzelartikel in Wörterbüchern	87
Kommentare	89
Sekundärliteratur	93

Einleitung

Den Anstoß für diese Arbeit gaben Shabbatabende im Hause von Rabbi Josef Man in der Zeit meines Studienjahres in Jerusalem. Über verschiedene Umstände hatte ich einen charedischen Rabbiner in der sehr abgeschotteten Community von Mea Shearim kennengelernt und war einige Male bei seiner Familie zu Gast. Allen Verständnisschwierigkeiten auf Hebräisch und Jiddisch zum Trotz erzählte er auf seine lebendige Art beim gemeinsamen Essen zahlreiche Geschichten von Rabbis und ihren Schülern¹ aus dem Talmud und späteren jüdischen Traditionen. Parallel dazu eröffneten mir auch Begegnungen mit den orthodoxen Kirchen neue Einblicke in Lehrer-Schüler-Beziehungen in der Bibel. Mein Interesse war geweckt, dieses Thema in der rabbinischen Literatur und im Neuen Testament weiterzuverfolgen. Ein Essay, den ich damals bei Serge Ruzer im Seminar an der Hebrew University schrieb brachte schnell das Ergebnis, dass es nicht ausreicht, nur das Neue Testament und die rabbinische Literatur miteinander zu vergleichen. So kam ich zu dem Thema dieser Arbeit: Die Rezeption des Rufs in die Nachfolge bei Elisa.

Dafür untersuche ich die Darstellung der Berufung des Elisa in 1 Kön 19,19–21 und betrachte im Vergleich mit anderen Berufungen und Lehrer-Schüler-Verhältnissen der Hebräischen Bibel, welche Implikationen dieser Ruf in die Nachfolge hat. Dem folgt eine Analyse der Darstellungen der Berufungsnarrative der Jünger im Matthäusevangelium, sowie weiterer Passagen zur Nachfolge. Das wird erweitert durch die Frage, welche Implikationen dieser Ruf in die Nachfolge in den Narrativen des Evangeliums hat. Zuletzt wird analysiert, wie Matthäus die Motive aus der Hebräischen Bibel verarbeitet. Die Beschränkung auf das erste Evangelium erfolgte hier pragmatisch sowohl aufgrund der Zentralität des Nachfolgemotivs bei Matthäus, als auch der besonderen Nähe des Evangelisten zum Judentum des zweiten Tempels, wie es die *Matthew within Judaism*-Bewegung hervorhebt. Zuletzt wird die Berufung des Resch Lakisch zum Schüler des

1. Bedauerlicherweise wäre es hier historisch falsch, „Schülerinnen“ anzufügen.

Rabbi Yochanan betrachtet. Auch hier werden dann die Implikationen, die der Eintritt in das Schüler-Verhältnis bringt, anhand einer Auswahl rabbinischer Literatur weiter erarbeitet.

Der Fokus der Arbeit liegt aber spezifisch auf der Rezeption des Rufs in die Nachfolge und nicht auf der Person des Propheten Elia. Dafür sei für das Neue Testament auf die Arbeit zu Elia im Neuen Testament von Markus Öhler verwiesen² und für die rabbinische Literatur auf eine ganz neue Publikation aus Israel von Adiel Kadari, die mich nur wenige Tage vor der Fertigstellung noch erreichte. Es freut mich, dass ich sie berücksichtigen konnte.³ Sie unterstreicht die Aktualität und Relevanz dieser Arbeit. Um die Rezeption in den jeweiligen literarischen Kanones zu untersuchen liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit auf synchronen Methoden.

Danken möchte ich an dieser Stelle für die geduldige Betreuung von Marianne Grohmann. Schon in der ersten Einheit des Hebräischkurses bei ihr hatte sie in mir das Interesse geweckt, einen Studienaufenthalt in Jerusalem zu machen. Für ihre umfangreichen Hilfestellungen am Weg dahin und nun die Betreuung dieser Arbeit bin ich ihr sehr dankbar. Danken möchte ich auch Markus Öhler, der sich auch in seinem Sabbatical Zeit nahm für die Betreuung dieser Arbeit.

Außerdem möchte ich meinen israelischen Freunden Nathan Burstein und Roi Kaully in Israel danken, die mich auf die Idee mit der Geschichte des Resh Lakish brachten und mir im Umgang mit den hebräischen Texten halfen. Ähnlich möchte ich auch Rabbi Josef Man danken, ohne dessen ansteckender Begeisterung für die Erzählungen des Talmuds

Für Korrekturarbeiten und Zuspruch gerade beim Abschließen dieser Arbeit danke ich meiner Freundin Verena Hanna und meinem Vater Thomas Dopplinger.

2. Markus Öhler, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, hg. v. Erich Gräßer, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 88 (Berlin: de Gruyter, 1997).

3. Adiel Kadari, *Until Elijah Comes. Portrayal of Elijah the Prophet in Tannaitic Literature* (עַד שִׁיבוֹא אֵלִיָּהוּ. דְּמוּתוֹ שֶׁל אֵלִיָּהוּ הַנְּבִיא בְּסִפְרוֹת הַתַּנָּאִים) (Jerusalem: Magnes Press, 2021); Vgl. aber auch Karin Hedner-Zetterholm, „Elijah and the Books of Kings in Rabbinic Literature“, in *The books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*, hg. v. André Lemaire und Baruch Halpern (Leiden: Brill, 2010), 585–606.

Kapitel 1

Die Berufung des Elisa in 1 Kön 19,19–21

Der Erzählzyklus von Elia und Elisa aus den beiden Königebüchern steht hier exemplarisch für einen narrativen Text, der den Ruf in die Nachfolge behandelt. Der Fokus dieser Arbeit liegt auf diesem *Ruf* und dessen Implikationen in 1 Kön 19,19–21 und darüber hinaus.

Die Geschichten von Elia und Elisa finden sich in den beiden Königebüchern in den Kapiteln 1 Kön 17–19,21; 2 Kön 1–9,13. Der Beginn der Geschichten wird in der Zeit des König Ahab im Nordreich verortet (1 Kön 16,29). Der Prophet Elia selbst wird in Kapitel 17 als Tischbiter (V1) ohne weiterer Genealogie eingeführt. Er richtet die Nachricht über das Ausbleiben des Regens an den König Ahab aus und wird durch den Herrn sogleich zum Bach Krit geschickt (V2). Dort wird er von Raben versorgt, bis er später auf den Befehl Gottes zu einer Witwe in Sarepta zieht. Sie ist wirtschaftlich schlecht gestellt, doch während er bei ihr ist, gehen ihr wundersam Mehl und Öl nicht aus. Als ihr Sohn stirbt, bittet Elia um dessen Wiedererweckung. Als dies geschieht, erkennt die Witwe Elia als **אִישׁ אֱלֹהִים** (1 Kön 17,24) an. Nach drei Jahren Dürre kommt es am Berg Karmel zu der bekannten Begegnung zwischen Elia und den Baalspriestern. Er gewinnt den Götterwettkampf für den Gott Israels und tötet die Baalspriester. Daraufhin droht ihm die Frau Ahab, Isebel, er flieht weit in die Wüste und spricht ein Gebet mit Todeswunsch (1 Kön 19,4). Ein Engel sorgt sich dann um ihn, versorgt ihn mit Essen und Trinken und Elia wird zum Berg Horeb geschickt. Dort kommt es zur Gottesbegegnung, bei der er den Auftrag erhält, Elisa den Sohn Schafats zum Propheten an seiner Stelle zu salben. Nach der Rede des Herrn 15–18 setzt dann die Berufungserzählung des Elisa

(1 Kön 19,19–21) ein. Dabei findet Elia Elisa gerade beim Pflügen und ruft ihn durch das Werfen seines Mantels in den Dienst. Dieser versteht das Zeichen sogleich, bittet darum, sich von seinen Eltern verabschieden zu dürfen, opfert Rinder und beginnt Elia nachzufolgen und ihm zu dienen. Anschließend wird dieser Erzählzyklus unvermittelt unterbrochen und Elia wird alleine in der Auseinandersetzung über Nabots Weinberg in Kapitel 21 wieder genannt. In 2 Kön 1 wird Elia dann ein weiteres Mal alleine in der Auseinandersetzung mit dem neuen König Ahasja erwähnt, bevor dann in Kapitel 2 seine Entrückung und die Übergabe des Amtes an Elisa erzählt wird. Daraufhin beginnt Elisa sein Wirken, das von Parallelen zum Wirken seines Lehrers geprägt ist und in Abschnitt 1.6.7 betrachtet wird.

Zentral für dieses Wirken ist jedenfalls die Berufungsgeschichte in 1 Kön 19,19–21, die in den folgenden Abschnitten analysiert wird.

1.1 Text und Arbeitsübersetzung

וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם וַיִּמְצָא אֶת-אֱלִישָׁע בֶּן-שַׁפָּט וְהוּא חֹרֵשׁ שְׁנַיִם-עֶשְׂרִי צִמְדִּים לְפָנָיו וְהוּא בִשְׁנַיִם 19
הָעֶשְׂרִי וַיַּעֲבֹר אֵלָיו וַיִּשְׁלֹךְ אֶת-רֵתוֹ אֵלָיו:

Er ging von dort und fand Elisa den Sohn des Shafats, er pflügte gerade mit zwölf Gespannen vor ihm und er war am zwölften. Elia ging vorbei zu ihm und warf seinen Mantel auf ihn.

וַיַּעֲזֹב אֶת-הַבָּקָר וַיֵּרֶץ אַחֲרָיו אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֲשַׁקֶּה-נָּא לְאָבִי וּלְאִמִּי וְאַלְכָּה אַחֲרָיו וַיֹּאמֶר לוֹ 20
לֵךְ שׁוּב כִּי מַה-עָשִׂיתִי לָךְ:

Und er verließ die Rinder und lief Elia nach und sprach: Lass mich bitte Vater und Mutter küssen, dann will ich dir nachfolgen! Und er sprach zu ihm: Geh, kehre um, wegen dem, was ich dir getan habe!

וַיָּשָׁב מֵאַחֲרָיו וַיִּקַּח אֶת-צִמְד הַבָּקָר וַיִּזְבְּחֵהוּ וַיִּבְכֹּלֵי הַבָּקָר בְּשֶׁלֶם הַבָּשָׂר וַיִּתֵּן לָעָם וַיֹּאכְלוּ 21
וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אַחֲרָיו אֵלָיו וַיִּשְׁרָתְהוּ:

Und er kehrte um von ihm und nahm das Rindergespann und schlachtete sie und kochte sie, das Fleisch, auf dem Rindergeschirr und er gab dem Volk und sie aßen und er stand auf und ging hinter Elia und diente ihm.

1.2 Abgrenzung der Stelle

Wie eingangs erwähnt wurde, schließt die Berufungserzählung des Elisa unmittelbar an die existentielle Krise des Elia an. Dieser befindet sich zunächst noch am Horeb und empfängt dort das Wort des Herrn. Die Worte **וַיִּלֶךְ מִשָּׁם** (1 Kön 19,19). im Anschluss an die Gottesrede markieren hier wie auch an anderen Stellen (Vgl. Gen 26,17; Ri 1,11; 2 Kön 10,15) nicht nur einen Ortswechsel, sondern auch den Einstieg in eine neue Handlung, die zugleich mit dem Bezug **מִשָּׁם** unmittelbar an das davor Geschehene anknüpft.

Die hier ausgewählte Passage endet mit den abschließenden summarischen Worten **וַיִּלֶךְ אַחֲרֵי אֱלִיהוּ וַיִּשְׁרְתָהוּ** (1 Kön 19,21), dass Elisa beginnt, Elia nachzufolgen und ihm zu dienen. Das darauffolgende Kapitel 20 beginnt mit Ben-Hadad, dem König von Aram, einen ganz neuen Handlungsstrang.

1.3 Textkritik

Die behandelte Passage weist insgesamt fünf textkritische Anmerkungen auf.

Zunächst haben einige wenige alte hebräische Handschriften und die syrische Version bei **שְׁנַיִם-עָשָׂר** (V19) ein ו. Es ist anzunehmen, dass es sich dabei um eine frühe Hinzufügung zur ursprünglichen Lesart handelt,¹ durch die versucht wurde die etwas sperrige Formulierung von **שְׁנַיִם-עָשָׂר צִמְדִּים לִפְנָיו** zu glätten. Der Nominalsatz ließe sich dann mit *er pflügte und zwölf Gespanne vor ihm* übersetzen. Die kürzere und kompliziertere Variante der BHS ist hier zu bevorzugen.

Um zu beschreiben, wie Elia auf Elisa zugeht wird **אֵלָיו** in der BHS verwendet. Parallel dazu findet sich dann auch beim Werfen seines Mantels dieselbe Präposition mit Personalsuffix **אֵלָיו**, die üblicherweise eine Richtung hin oder zu angibt und im Kontext mit *er warf seinen Mantel zu ihm* übersetzt wird. Dazu gibt es in einigen hebräischen Handschriften die alternative Präposition **עָלָיו**, die generell etwas örtlich *auf* beschreibt oder spezifischer gemeinsam mit **שָׁלַךְ** das Werfen von etwas *auf* etwas anderes (Vgl. 2 Sam 20,12; Ijob 27,22) angeben kann.² Diese Variante ist am besten mit *und warf seinen Mantel auf ihn* zu übersetzen.

1. Vgl. Winfried Thiel, 2. Teilband. 1. Könige 17,1–22,54, 2 Bde., BKAT 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 296.

2. Vgl. ebd.

Die Wurzel שלך steht ausschließlich bei 2 Sam 20,22 im Zusammenhang mit אל. Dort bezieht sich seine Verwendung aber eindeutig auf die Richtung *hin*.

In der lateinischen Überlieferung findet sich dazu *super illum*, das würde im Kontext heißen *er warf seinen Mantel über ihn*. Die LXX weist mit ἐπ' αὐτόν eine Übersetzung auf, die von beiden Varianten stammen könnte. Hier ist davon auszugehen, dass es sich bei der Variante des Codex Leningradensis mit אליי entweder um eine Verwechslung wegen ähnlich klingender Buchstaben oder aber wegen des אליי im selben Vers handelt. Dazu kommt, dass sich die Worte אליהו und אדרתו jeweils vor der Präposition in ihren Anfangs- und Endbuchstaben gleichen. Aufgrund der hohen Plausibilität eines Schreibfehlers, der äußeren Textkritik und schlussendlich des Umstandes, dass anderswo in der Hebräischen Bibel die Wurzel gemeinsam mit der Präposition על verwendet wird, fällt hier die Wahl darauf, die im kritischen Apparat angegebene Variante als die ursprünglichere anzusehen.

Bei der Bitte Elisas, sich von seinen Eltern verabschieden zu dürfen, hat zwar die masoretische Überlieferung durchgängig וְלֹאֲבִי וְלֹאֲמִי (V20), doch fehlt der Bezug auf die Mutter in der LXX und lässt sich dort mit *Ich werde meinen Vater küssen* übersetzt. Hier ist damit zu rechnen, dass die ähnlichen Wortanfänge zu einer Haplographie geführt haben und so der Verweis auf die Mutter weggefallen ist.³

Bei כִּי נָחָה hat die lateinische Überlieferung eine erklärende Umschreibung mit *quod enim meum erat*, das im Kontext übersetzt *was nämlich mein war, habe ich dir getan* heißt. Mit dieser erklärenden und interpretativen Übersetzung wird versucht, die unklare Antwort des Elia eindeutig auf das Werfen seines Mantels dem Elisa gegenüber zu beziehen. An dieser Stelle ist die Lesart der BHS zu bevorzugen.

Zuletzt fehlt תִּבְשֹׁר aus (V21) in der LXX und wird in manchen hebräischen Manuskripten hinter das וַיִּתֵּן gestellt und dann mit *Und er gab das Fleisch dem Volk* übersetzt. Beide Varianten lösen das grammatikalische Problem in dem Satz, dass eines der beiden Satzobjekte eines zu viel ist – entweder תִּבְשֹׁר oder das mit dem Suffix in der 3. Person Plural bei בְּשָׂלָם gemeinte Rindergespann. Die Variante der LXX ist dann mit *und kochte sie und gab dem Volk* zu übersetzen, während die Variante mancher hebräischer Manuskripte mit *und er kochte sie und gab das Fleisch dem Volk* zu übersetzen wäre.

Die Lesart der BHS ist hier als die schwierigere Lesart zu bevorzugen. Es ist sehr plausibel, dass die alternativen Lesarten vom Versuch, die ursprünglichere Version zu glätten, herrühren.

3. Vgl. Thiel, 1. Könige 17–22, 296.

Wie der Text dann zu übersetzen ist, wird unterschiedlich gelöst. Als doppeltes Objekt verstanden, drückt es dann aus, dass das Rinderjoch *zu Fleisch* gekocht wird.⁴

Plausibler ist, dass es sich dabei um eine *syntaktische Apposition* handelt,⁵ die als interpretierende Ergänzung sehr früh dazu kam,⁶ um eindeutig zu machen, was hier zubereitet wird.

1.4 Textanalyse

Anschließend an die Sicherung des Textes folgt nun die Analyse des Textes. Daran anknüpfend kommen dann die Gattungsbestimmung, die Motivanalyse und die Rezeption der Geschichte in der Septuaginta.

1.4.1 Textgliederung

Der Text sei wie folgt gegliedert (siehe Abbildung 1.1). In der Einleitung zu Beginn von (V19) wird auf den Ort, an dem Elia in der Handlung zuvor war, verwiesen. Von dort ist er unterwegs, bis er Elisa findet, der gerade pflügt (V19a). Der Hauptteil des Narrativs setzt dann mit dem Vorübergehen des Elia und dem Berufsakt ein. Dem folgen ein kurzer Dialog der Akteure und das Schlachten und Verteilen der Rinder (V19b–21a). Die Handlung schließt summarisch mit dem Aufbrechen des Elisas, das den Beginn seiner Nachfolge und den damit verbundenen Dienst an Elia markiert (V19b).

V19	Einleitung	Beschreibung der Szene
V19b–21a	Hauptteil	Berufungshandlung Dialog der Akteure Schlachten der Rinder
V19b	Schluss	Aufbruch: Nachfolge und Dienst

Abbildung 1.1: Gliederung des Textes.

4. Vgl. Ernst Axel Knauf, *1 Könige 15–22*, hg. v. Ulrich Berges, Christoph Dohmen und Ludger Schwienhorst-Schönberger, HTKAT (Freiburg: Herder, 2019), 291.

5. Vgl. Wilhelm Gesenius und Emil Kautzsch, *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik. Völlig umgearbeitet*, 28. Aufl. (Verlag von FCW Vogel, 1909), 445.

6. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 296.

1.4.2 Handelnde Personen

Als Akteure in der Handlung werden nur Elia und Elisa jeweils namentlich genannt. Elia ist im Rahmen der Erzählungen der Königebücher zuvor schon bekannt. Er wird in 1 Kön 17,1 als Tischbiter aus Tischbe in Gilead vorgestellt. Manche Ausleger bezweifeln ob es den Ort Tischbe gegeben hat, und übersetzen darum **הַתֹּשְׁבִי מִתְּשֻׁבִי** mit einer Änderung der Vokalisation als *der Siedler von der Siedlung Gilead*.⁷ Elias Name – **אֵלִיָּהוּ** oder manchmal auch kürzer **אֵלִיָּה**⁸ – besteht aus **אֵל** und einer Kurzform von **יהוה** und ist Programm, denn übersetzt heißt er: *Mein Gott ist JHWH*.⁹

Elisa wird nur einige Verse zuvor in der Gottesrede (V16) das erste Mal erwähnt. Hier wie dort wird er als Sohn des Schafats vorgestellt.¹⁰ Der Name Elisa **אֵלִישָׁע** setzt sich zusammen aus **אֵל** und **ישַׁע** und bedeutet übersetzt: *(mein) Gott hat geholfen*.¹¹ Im Unterschied zum Namen des Elisa, der anderswo nicht im Tanach bezeugt ist, wird der Name seines Vaters öfter gebraucht.¹²

Elisa erwähnt zwar auch in seiner direkten Rede seine Eltern, doch treten diese nicht weiter in Erscheinung. Es ist anzunehmen, dass die Szene von weiteren Mitarbeitern des Elisa bzw. seiner Familie beobachtet wird, schließlich sind für die Arbeit am Feld viele Leute notwendig und er verteilt dann auch die zubereiteten Rinder an das nicht näher beschriebene **עַם** in der Umgebung. Wichtig zu erwähnen ist, dass auch im Unterschied zu anderen Berufungserzählungen, wie bei der Gattungskritik in Kapitel 1.5 noch genauer sichtbar wird, Gott bzw. der Gottesname keine Erwähnung finden.

1.4.3 Geografie

In der Passage selbst (V19–21) gibt es keine geografische Zuordnung. Ein landwirtschaftlicher Kontext wird aber vorausgesetzt. Die Verse zuvor geben Aufschluss darüber, dass Elia am Gottesberg Horeb (1 Kön 19,8) beauftragt wird, Elisa, den Sohn des Schafats von Abel-Mehola, zu salben. Dieser Ort wird im nördlichen Jordantal auf der

7. Vgl. z.B. Simon J. DeVries, *1 Kings*, hg. v. David A. Hubbard, Glenn W. Barker und John D.W. Watts, WBC 12 (Grand Rapids: Word Books, 1985), 216.

8. Vgl. Susanne Otto, „Elia (AT)“, in *WiBiLex* (Deutsche Bibelgesellschaft, 2009), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17304/>.

9. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 34.

10. Vgl. ebd., 302.

11. Vgl. Bernhard Lehnart, „Elisa (AT)“, in *WiBiLex* (Deutsche Bibelgesellschaft, 2013), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17376/>.

12. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 302.

Westseite des Jordans am Weg Richtung Damaskus verortet¹³ und wird vor der Trennung in Nord- und Südreich literarisch als Teil des salomonischen Reichs betrachtet (1 Kön 4,12).

1.4.4 Textanalyse

Die Erzählstruktur folgt einem typischen *wayyiqtol*-Muster. Elia geht von dem Ort seiner Gottesbegegnung zuvor weg und findet Elisa beim Pflügen. Das Narrativ gibt hier keinen Aufschluss, wie Elia Elisa entdeckt oder woran er ihn unter den anderen Arbeitern eigentlich erkennt.¹⁴ Die Partizipialform חֹרֵשׁ unterbricht hier das *wayyiqtol*-Muster und deutet Gleichzeitigkeit an. Gleichzeitig macht die Unterbrechung des Textflusses an dieser Stelle deutlich, dass die Erwähnung und genauere Beschreibung der Tätigkeit des Elisa wichtig sind.

Nach der anfänglichen Zeitraffung wird jetzt jede einzelne Handlung in Zeitdeckung erwähnt. Die Sprache ist schmucklos und überwiegend von Verbformen geprägt, die damit auch die Struktur des Narrativs vorgeben.¹⁵

Die sozialgeschichtliche Analyse in Kapitel 1.6.1 und die Erwähnung des Volkes עַם in V21 vorgreifend, ist davon auszugehen, dass dieser Szene weitere Mitarbeiter des Elisa beiwohnen. Elia ist aber noch der Hauptakteur des Narrativs, geht an Elisa vorbei und wirft seinen Mantel auf ihn. Nun ist die Reaktion des Elisa gefragt, er wird zum neuen aktiven Akteur des Narrativs¹⁶ und scheint die Symbolhandlung, die in Abschnitt 1.6.2 weiter analysiert wird, zu verstehen. Er verlässt seine Rinder und läuft sogleich Elia nach.

Die Präposition אַחֲרַי deutet hier bereits an, dass Elisa Elia folgen will, doch einen Vorbehalt hat dieser noch. So unterbricht nun ein kurzer Block direkter Rede den Erzählfluss und die fast durchgängige *wayyiqtol* Struktur. Elisa äußert seinen Wunsch, seine Eltern zum Abschied zu küssen, erst dann wolle er Elia nachfolgen. Elisa scheint sich der Endgültigkeit, mit der er sich von seinen Eltern verabschieden müsste, bewusst zu sein. Näheres dazu und zu seinen Auswirkungen folgt in Kapitel 1.6.4. Die beiden parallelen Kohortativformen וְאַלְכָה אַחֲרָיָהּ und אֲשָׁקֶה-נָא zeugen vom großen Willen sowohl, Elia nachzufolgen, als auch, die Eltern zu verabschieden.

13. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 301; vgl. Steve McKenzie, *1 Kings 16–2 Kings 16*, hg. v. Walter Dietrich und David M. Carr, 1. Aufl., IECOT (Kohlhammer Verlag, 2019), 146.

14. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 305.

15. Vgl. DeVries, *1 Kings*, 239.

16. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 297.

Elia jedenfalls antwortet ihm mit zwei Imperativen und der etwas kryptischen Begründung לָךְ מִהָעֲשִׂיתִי לָךְ (V20b), die in der Forschung vielfach diskutiert wird.

Der doppelte Imperativ lässt sich als zustimmendes Wort *Geh, kehre zurück* übersetzen, das eine Parallelstelle in V15 hat, wo Elia auf den Rückweg vom Berg Horeb nach Damaskus geschickt wird. Auch weitere Parallelstellen in Ex 4,19 und 2 Kön 1,6, wo es im männlichen Plural steht und Rut 1,8, wo es im weiblichen Plural steht, lassen darauf schließen, dass Elisa umdrehen soll.

Hier gehen nun die Meinungen auseinander, ob das als Erlaubnis, sich von den Eltern verabschieden, gemeint ist. Entscheidend dafür ist das Verständnis des darauf folgenden לָךְ מִהָעֲשִׂיתִי לָךְ V20. In zahlreichen Parallelstellen (Vgl. z.B. Gen 20,9; 31,26 Num 22,28; Ri 8,2; 1 Sam 17,29; 20,1; 26,18; 29,8) bezieht es sich jeweils auf eine Situation, in der die Unschuld des Sprechers klar ist und dieser fragt, warum ihm das Gegenüber dieses oder jenes antut. Dieser Kontext ist aber auf diese Situation hier nicht anzuwenden, schließlich war die einzige zuvor gesetzte Handlung der Mantelwurf des *Elia* dem *Elisa* gegenüber. Thiel argumentiert, dass es sich bei dem Mantelwurf um einen *unwiderruflichen Akt* handelt. Elisa kann auch, wenn er nicht wollte, dem nicht mehr entgehen.¹⁷ Selbst der Prophet Jona entkommt seiner Prophetenberufung nicht (Jona 1–4).

Für Ernst Axel Knauf lässt Elia mit einer ironischen Antwort „Was hätte ich dir fast angetan?“ die Berufung wieder bleiben. Elia sehe anhand der ersten Reaktion des Elisa, dass dieser für das Prophetenamt ungeeignet sei. Erst die Reaktion des Elisa, dass er zwar der Aufforderung zurückzukehren Folge leistet, aber dann mit dem Schlachten der Rinder *alle Brücken hinter sich* abbricht, qualifiziert ihn für die weitere Nachfolge. Das Zerstören des Besitzes der Familie wird hier als eindeutige Trennung von dieser gesehen.¹⁸

Jeremiah Unterman sieht in der Stelle auch eine Parallele auf Mal 3,22–24 und argumentiert, dass bei beiden Stellen jeweils der Auftrag Gottes bzw. das Wirken Gottes zum Gericht *verzögert* werden, um eine Gelegenheit zum Abschied bzw. zur Versöhnung mit dem Vater zu schaffen.¹⁹

17. Vgl. für die Annahme, dass Elisa sich von seinen Eltern verabschieden darf z.B. Thiel, *1. Könige* 17–22, 308.

18. Vgl. Knauf, *1 Könige* 15–22, 336f.

19. Vgl. Jeremiah Unterman, „What Have I Done to You? – 1 Kings 19:19–21. A Study in Prophetic Ethics“, in *Partners with God: Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney*, hg. v. Shelley L. Birdsong und Serge Frolov, Bd. 2 (Claremont: Claremont Press, 2017), 111–122 (111–121), <http://www.jstor.org/stable/j.ctvbc33m.15>.

Elisa wendet sich jedenfalls ab *von hinter* (V21) Elia und nimmt das Rindergespann – angesichts des bestimmten Artikels ist nicht von *einem*, sondern von dem 12., das er gerade führt, auszugehen – und schlachtet es.

Nun folgt eine *x-qatal-x* Satzstruktur. Das Verb בָּשַׁלְם (V21a) ist eine Perfektform mit einem Suffix in der 3. Person männlich im Plural.

Der mittelalterliche Kommentator Rashi erwähnt an dieser Stelle, dass manche das männliche Pluralsuffix auch mit *für sie* übersetzen. Doch dagegen ist einzuwenden, dass dieses Subjekt erst im nächsten Abschnitt durch לָעֵם bestimmt wird. Als Alternative schlägt er vor, das männliche Pluralsuffix auf die Rinder zu beziehen, schließlich bestehe ein צֶמֶד immer aus zwei Rindern (Vgl. Rashi, *The Book of Melachim I*, zu 1 Kön 19, 21. [Davis, *The Metsudah Tanach Series*]).

Die Rinder werden als in oder mit הַבָּקָר וּבְכָלִי (V21a) gekocht. Das hebräische כָּלִי kann hier entweder das Geschirr oder ein Gefäß bedeuten. Während die Präposition בְּ, wenn man sie mit *in* übersetzen würde, eher ein Gefäß bedeuten würde, legt die Verwendung von הַבָּקָר וּבְכָלִי in 2 Sam 24,22 הַבָּקָר וּבְכָלִי הַבָּקָר לְעֹלָה וְהַמִּזְבֵּיִם וּבְכָלִי הַבָּקָר לְעֹלָה וְהַמִּזְבֵּיִם näher, dass das Geschirr des Gespanns als Brennholz für das Zubereiten dient und die Präposition בְּ als *mit* zu übersetzen ist.

Darauf folgt הַבָּשָׂר (V21), dessen uneindeutige Position in der Struktur des Textes bereits in Kapitel 1.3 besprochen wurde.

Oft wird an dieser Stelle auch diskutiert, ob es sich bei dem Schlachten und Essen um eine Opferhandlung und ein dazugehöriges Mahl handelt. Während zwar Rinder typische Opfertiere sind, fehlen weitere Kennzeichen einer kultischen Handlung. Weder geschieht es an einer heiligen Stätte, noch wird ein Altar gebaut, noch Gemeinschaft mit Gott gestiftet.²⁰

Das Schlachten der Rinder erinnert auch an Saul, der durch den Geist Gottes ein Rindergespann schlachtet, zerstückelt und die Teile in alle Stammesgebiete Israels als Zeichenhandlung verschickt (1 Sam 11,6f.).

Wenngleich die Handlungen hier einzeln aufgeführt werden, findet hier Zeitraffung statt, wenn innerhalb weniger Zeilen vom Schlachten, Kochen und dann in weiterer Folge vom Verteilen an die in der Umgebung befindliche Leute die Rede ist. Dass das Verabschieden von den Eltern nicht erwähnt wird, hat nicht notwendigerweise eine Bedeutung, schließlich sind Auslassungen und Raffungen dieser Art gängig in biblischen

20. Vgl. z.B. Thiel, *1. Könige 17–22*, 297; Vgl. Knauf, *1 Könige 15–22*, 337;

Narrativen.²¹ Zeitlich wäre es nicht unplausibel, dass während des Schlachtens und Zubereitens der Rinder für das Volk mehr Leute noch von Abel-Mehola dazustoßen, darunter auch die Eltern des Elisa. Dass sie nicht mehr erwähnt werden, zeigt aber, dass die Trennung schon abgeschlossen ist und sie für Elisa und seine weitere Biografie keine große Bedeutung mehr haben. Ernst Axel Knauf bestreitet hier, dass der Begriff **לְעַם** die Eltern miteinschließen könnte.²²

Nachdem die Menschen rundherum essen, kommt wieder räumliche Bewegung in die Szene. Elisa steht auf, geht **אָחֲרָי** hinter Elia und dient ihm. Das markiert und definiert, ohne dass es weiter ausgeführt wird, dann auch die Beziehung der beiden zueinander. Elisa ist dem Elia gegenüber hintangestellt, folgt und dient ihm. Eine weitere Diskussion dieser Stelle erfolgt dann bei der Traditionskritik dieser Motive in Kapitel 1.6.5 und 1.6.6

Angesichts des Fokus auf Elisa als Protagonisten nach der kurzen Einleitung, ist deutlich, dass der implizite Autor ihn als Hauptfigur des Narrativs vorstellt. Viele gehen daher auch davon aus, dass diese Geschichte explizit den Elisa-Überlieferung zuzuordnen ist.²³

Die Präposition **אָחֲרָי** in Kombination mit unterschiedlichen Prä- und Suffixen²⁴ ist in der ganzen Passage das häufigste und zentralste Wort und zeigt darum klar, dass *Nachfolge* bzw. der Ruf dazu das Hauptmotiv des Textes ist. Es wird in Abschnitt 1.6.5 ausführlich weiter diskutiert. Die übrigen Wörter beschränken sich auf einen gängigen weit verbreiteten Wortschatz narrativer Texte, der sich auch überwiegend mit dem anderer Narrative im Elia-Elisa Zyklus deckt. Auffallend dabei ist nur der Begriff **אֶדְרֵת**, der insgesamt nur zwölf Mal in der BHS erwähnt wird, aber im Elia-Elisa Zyklus ein weiteres zentrales Motiv ist²⁵ und in Kapitel 1.6.3 noch genauer betrachtet wird.

Die Passage V19–21 erscheint literarisch einheitlich,²⁶ hat aber Elemente, die auf redaktionelle Bearbeitungen schließen lassen. Die Einleitung **וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם** (V19) dürfte

21. Vgl. Thiel, *1. Könige* 17–22, 308f.

22. Vgl. Knauf, *1 Könige* 15–22, 337.

23. Vgl. z.B. Thiel, *1. Könige* 17–22, 297; Vgl. DeVries, *1 Kings*, 239.

24. So **אָחֲרָי** (V20a), **אֶחָרֶיךָ** (V20b), **מֵאַחֲרָיו** (V21a), **אָחֲרָי** (V21b).

25. Vgl. Thiel, *1. Könige* 17–22, 298.

26. Vgl. für einen detaillierten Überblick zur Forschungsgeschichte, sowie Ausarbeitungen zum gesamten Elia-Elisa Zyklus Bernhard Lehnart, „Die Elia-Überlieferungen in 1 Kön 17–19; 21; 2 Kön 1“, in *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elia- und Elischa-Überlieferungen*, Supplements to Vetus Testamentum 96 (Leiden: Brill, 2003), 177–357.

eine redaktionelle Überleitung sein,²⁷²⁸ um die beiden literarischen Ebenen - die Gottesbegegnung des Elia am Horeb und die Berufung des Elisas - zusammenzusetzen. Der Einschub **וְהָיָא חֵלֶשׁ שְׁנַיִם-עָשָׂר צָמְדִים לְפָנָיו וְהָיָא בְּשָׁנִים הָעָשָׂר** durchbricht die sonstige *wayyiqtol*-Struktur und könnte auch redaktionell sein. Ähnlich wurde auch bereits bei der Stellung des **הַבָּשָׂר** angedeutet, dass es sich dabei um eine erklärende redaktionelle Hinzufügung handeln könnte.²⁹

Zu den Abschnitten davor und danach sind deutliche Unterschiede feststellbar. Wenn gleich der Mantel des Elia ein durchgehendes Motiv in der Gottesbegegnung am Horeb und bei der Berufung des Elisa darstellt, stellt die Anweisung, Elisa und zwei weitere Personen zu salben (V15f.), eine literarische Diskontinuität zwischen 1 Kön 19,1–18 und 1 Kön 19,19–21 dar. Von den dreien, die Elia salben soll: Hasaël, der König über Aram werden soll (V15), Jehu der Sohn Nimschis, der König über Israel werden soll und der Prophet Elisa (V16), wird nur Elisa schließlich von Elia berufen, aber auch nicht gesalbt. Später ist es dann der Nachfolger des Elia, der, als er den kranken Ben-Hadad, den König von Aram, besucht, in weiterer Folge am Thronwechsel zu Hasaël beteiligt ist (2 Kön 8,7–15). Der Auftrag, Jehu zu salben, wird dann überhaupt von Elisa an einen Prophetenjünger weitergegeben, der ihn dann salbt (2 Kön 9,1–10).³⁰

Die Redaktion, die hier unterschiedliche literarische Ebenen aneinander setzte, sah offenbar kein Problem darin, dass so ein Auftrag jeweils an einen Schüler weitergegeben wird.

Auch die Handlungen nach 1 Kön 19 stehen in Diskontinuität zur Berufung des Elisa. So folgt zunächst ein Narrativ über Ben-Hadad (1 Kön 20) und dann die Geschichte von Nabots Weinberg (1 Kön 21), wobei in letzterer Elia alleine auftritt.

Mordechai Cogan nimmt an, dass zahlreiche Prophetengeschichten, die zunächst mündlich in der Institution der Prophetenschüler im Nordreich überliefert wurden, später redaktionell im deuteronomistischen Geschichtswerk zusammengeführt wurden.³¹ Winfried Thiel datiert diese Sammlung auf das 8. Jh. v.Chr und sieht dahinter ein wachsendes *Selbstverständnis der noch existierenden Prophetengruppen*.³²

27. Vgl. Lehnart, „Die Elija-Überlieferungen in 1 Kön 17–19; 21; 2 Kön 1“, 255.

28. Vgl. McKenzie, *Kings*, 151.

29. Vgl. Lehnart, „Die Elija-Überlieferungen in 1 Kön 17–19; 21; 2 Kön 1“, 256.

30. Vgl. Mordechai Cogan und Hayim Tadmor, *II Kings*, AB 11 (New York: Doubleday, 1988), 119; Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 301.

31. Vgl. Mordechai Cogan, *I Kings*, AB 10 (New York: Doubleday, 2001), 92–94.

32. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 300f.

1.5 Gattungsbestimmung

Ausgehend von der narrativen Analyse zuvor soll an dieser Stelle die Gattung der diskutierten Passage betrachtet werden.

Auf Basis der Oberflächenstruktur des Narrativs, die schon in Abschnitt 1.4 besprochen wurde, erfolgt die folgende mögliche Strukturierung eines dahinter liegenden Gattungsformulars.

1.	Einleitung: Ein Prophet sucht seinen Nachfolger	V19a
2.	Berufung zur Nachfolge durch Zeichenhandlung	V19b
3.	Konflikt	(V20
4.	Zeichenhandlung als Entschluss zur Nachfolge	V21a
5.	Summarisches Ende	(V21b

Abbildung 1.2: Das mögliche Gattungsformular hinter 1 Kön 19,19–21

Eine knappe Einleitung führt in der Geschichte hin zum Geschehen. Die Szene wird dargestellt. Elia zieht von einem Ort zum anderen und findet Elisa bei seiner Alltags-tätigkeit vor (V19a). Es erfolgt die Berufung, in dem Fall durch die Zeichenhandlung mit dem Mantel (V19b). Nun steht der aufgeforderte Protagonist vor einem Konflikt. Dieser wird im Rahmen eines Dialogs dargestellt. Nach diesem kommt es dann zur Zeichenhandlung als Entschluss zur Nachfolge und in weiterer Folge zum Ziel des Narrativs und einem summarischen Ende.

Aufgrund der narrativen Struktur der Handlung ist die Passage jedenfalls als Erzäh-lung einzuordnen. Die einzelnen Gattungselemente sprechen dafür, sie als Berufungs-erzählung zu klassifizieren.³³

Genauer könnte man sie eventuell auch als Szene einer Prophetenjüngerberufung beschreiben, doch dafür fehlen Parallelen. Ähnlich gilt das auch für die Idee, die Ge-schichte nur als Designationsbericht zu verstehen, schließlich dauert es noch bis (V2 Kön 2), dass Elisa endgültig das Erbe des Elia antritt.³⁴

1.5.1 Vergleichstexte

Als Vergleichstexte sind Berufungs– und Salbungsgeschichten naheliegend. Diese wei-sen untereinander nicht nur Parallelen auf, die für das kommende Kapitel 1.6 der Tra-ditionskritik wichtig werden, sondern lassen auch darauf schließen, dass es ein da-

33. Vgl. Knauf, *1 Könige 15–22*, 335.

34. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 299f.

hinterliegenden Gattungsformular gibt, das wie folgt zu rekonstruieren ist. Im Anhang findet sich eine Tabelle dazu mit der folgenden Auswahl an Paralleltexten: Gen 12,1–4; Ex 3–4; Ri 6,11–24; Jes 6,1–13; Jer 1,1–10.

- | | |
|----|--|
| 1. | Chronologische Einordnung |
| 2. | Beschreibung der Szene |
| 3. | Berufende Handlung oder Aussage |
| 4. | Zwischenfragen und Konflikt |
| 5. | Zeichenhandlung als Bestätigung |
| 6. | Prophezeiung über den Dienst |
| 7. | Ende |

Abbildung 1.3: Ein mögliches Gattungsformular für Berufungserzählungen. Jene Teile, die sich in der Berufung Elisas finden, sind jeweils markiert.

Wie in der Tabelle im Anhang deutlich wird, weichen auch die übrigen Erzählungen von diesem möglichen Gattungsformular ab. Was sie jedoch strukturell gemeinsam haben, ist ein Zuruf oder eine Frage des Berufenden und die allermeisten erwähnen einen Konflikt oder zumindest ungläubiges Nachfragen des Berufenen. Inhaltlich ist auch typisch für sie, dass Berufene jeweils bei „unschuldigsten Alltagsbeschäftigungen“ berufen werden. Während Elisa pflügt, drischt Gideon. Auch die unterschiedlichen Berufungserzählungen des Sauls spielen sich im landwirtschaftlichen Kontext ab, ähnlich wie bei David. Amos selbst sagt auch, er sei kein Prophetenjünger, sondern für Rinder (Am 7,14) bzw. Schafe zuständig (Am 1,1).³⁵

Darüber hinaus haben die meisten als gemeinsames Kennzeichen zu Beginn eine chronologische Einordnung und teilweise eine Beschreibung der vorfindlichen Szene. Nach dem Zuruf oder der berufenden Aufforderung gibt es meist noch eine weitere Erklärung zur Berufung.

Zu klären ist nun, wo die Berufung des Elisa dem vorliegenden Gattungsformular entspricht. Dass ihr eine chronologische Einordnung fehlt, überrascht nicht, immerhin schließt die Handlung unmittelbar an die Geschichten zuvor an. Dass Elisa nicht angesprochen wird, sondern seine Berufung sich schlicht auf die Zeichenhandlung durch den Mantel beschränkt, fällt hier am deutlichsten auf³⁶ und wird bei der Motivgeschichte in Abschnitt 1.6.3 noch näher diskutiert werden. Abgesehen von den Salbungsgeschichten der Samuelisbücher, bei denen der Berufene durch eine Zeichenhandlung

35. Vgl. Knauf, *1 Könige* 15–22, 335.

36. Vgl. Thiel, *1. Könige* 17–22, 299.

berufen wird, gibt es sonst keine Vergleichstexte, die eine wortlose Berufungshandlung beschreiben würden.

Als auffällig ist hier auch hervorzuheben, dass in den übrigen Erzählungen Gott jeweils der Berufende ist und die Berufung durch Worte geschieht, während seltener ein Mensch wie Elia einen weiteren Menschen beruft. Dort, wo, wie bei David und Saul ein Mensch einen anderen salbt, geschieht es nicht wortlos und im Auftrag Gottes (Vgl. 1 Kön 1,16; 1 Sam 9,16; 16,3).

Es folgt auch keine genauere Erklärung der Berufung. Das Motiv einer Berufung durch ein Kleidungsstück ist, wie noch zu sehen sein wird in Abschnitt ??, unbekannt. Umso überraschender kommt es, dass Elisa der Darstellung nach keiner Erklärung bedarf, sondern genau weiß, worum es sich dabei handelt. Seine Antwort enthält neben dem Wunsch nachzufolgen sofort den Konflikt, der ihn noch zurückhält: Er will sich noch von seinen Eltern verabschieden.³⁷ Auch dieses Motiv ist, wie noch in Abschnitt ?? zu sehen sein wird, den Vergleichstexten unbekannt. Nachdem es Elisa aber zunächst davon abhält, der Berufung zu folgen, gehört es innerhalb des Gattungsformulars jedenfalls in die Kategorie Konflikt.

Dieser wird jedoch symbolisch durch das Schlachten der Rinder des Elisa aufgelöst. Mit dem summarischen Ende folgt die Berufungserzählung dann wieder dem Muster der Vergleichstexte.

1.5.2 Sitz im Leben

Als Sitz im Leben ist anzunehmen, dass die Geschichte innerhalb der Institution der Prophetenschulen³⁸ aufgrund des vorbildlichen Verhaltens des Elisa oft erzählt wurde. Dass im Unterschied zu anderen Berufungsgeschichten gerade die Beziehung zu den Eltern hier explizit thematisiert wird, könnte die Vorbildwirkung des Elisa ausmachen.

1.5.3 Gattungsgeschichte

Zur Gattungsgeschichte innerhalb der Hebräischen Bibel ist bei dieser Geschichte nicht viel zu erwähnen. Wohl aber ist darauf hinzuweisen, dass im Neuen Testament die Motive der Sequenz mehrfach aufgegriffen werden. Dass die Berufungserzählung gerade bei den Nachfolgeaufrufen an die Jünger als literarische Vorlage gedient hat, erscheint

37. Vgl. DeVries, *1 Kings*, 239.

38. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 300f.

da sehr plausibel. Ob das nun im Rahmen der Übernahme des Gattungsformulars oder in Form einer Motivrezeption geschah, ist für die weitere Auseinandersetzung in dieser Arbeit nicht von Relevanz.

1.6 Traditionskritik

Einige Motive sind in den vergangenen Abschnitten bereits erwähnt worden. Auf Basis einer Analyse zentraler Wörter soll hier zunächst ein Überblick über die Motive des Textes gegeben und diese dann im Kontext der Hebräischen Bibel genauer betrachtet werden.

Neben diesem Motiv gibt es noch eine Reihe weiterer Themen, die hier behandelt werden sollen.

Dazu gehört zunächst die Tätigkeit des Elisa, bei der er vorgefunden wird. Die Wörter **חרש**, **צמר** und **בקר** markieren diesen Teil der Handlung. Dass seine Beschäftigung an dieser Stelle so genau beschrieben wird, fällt auch besonders auf, wo das doch in der weiteren Handlung keine Bedeutung mehr hat.

Ein weiteres wichtiges Motiv ist sowohl die Zeichenhandlung mit dem Mantel als auch der Mantel selbst.

Dem folgt das Verlassen der Rinder **עזב**, das gemeinsam mit dem Küssen der Eltern **נשק** als Motiv des Verabschiedens vom bisherigen Lebens betrachtet werden soll. Das Hauptmotiv des Textes macht das Nachfolgen des Elia **הלך אחרי** aus. Dieses Wortfeld ist auch am präsentesten innerhalb des Textes, wie in der narrativen Analyse in Abschnitt 1.4 deutlich wurde. Zuletzt wird auch noch das Dienen **שרת** dem Vorbild gegenüber betrachtet. Als Motive außerhalb des Textes von besonderer Relevanz werden noch die Ähnlichkeiten im Wirken von Elia und Elisa sowie die Gemeinschaft der Propheten rund um Elisa betrachtet.

1.6.1 Pflügen im altorientalischen Israel

Elisa wird bei einer Tätigkeit des alltäglichen Lebens von Elia berufen. Dass der Fluss des Narrativs durch die Erwähnung von **וְהָיָא חֲרֹשׁ שְׁנַיִם-עֶשְׂרִי צֹמְרִים לְפָנָיו וְהָיָא בְּשָׁנִים הָעֶשְׂרִי** (V19) unterbrochen wird, deutet daraufhin, für wie wichtig Redaktoren diese Erwähnung befunden haben.

Das Partizip **פָּלֵג** wird oftmals bildlich gebrauch (z.B. Ps 129,3)³⁹ und an verschiedenen Stellen auch für handwerklich-künstlerische Arbeit verwendet. Seltener jedoch wird es in narrativen Kontexten mit Bezug auf das Pflügen genutzt. Das Gesetzeswort in Dtn 22,10 lässt auf Zweiergespanne schließen,⁴⁰ was von den Beobachtungen von Gustaf Dalman auch bestätigt wird.

Die Pflugschar wird meist von Rindern gezogen und durch Menschen gelenkt. Dafür gab es Scharholz, Zugholz und ein Lenkholz. Der daraus bestehende Pflug wurde an ein auf die Rinder mittels Geschirr auferlegtes Langholz – das Joch – gehängt.⁴¹

Wichtig für das Pflügen im harten trockenen Boden in der Südlevante war eine harte Pflugschar. Was anfangs nur ein angespitzter Stock war, wurde seit etwa 2000 v.Chr. aus Bronze und später ab 1000 v.Chr. dann auch aus Eisen hergestellt. Ein Gespann **צֶמֶד** galt auch als Maßeinheit dafür, wie viel man an einem Tag pflügen konnte.⁴²

Elisa führt nach der Darstellung des 1. Könige buchs die landwirtschaftliche Arbeit mit zwölf Doppelgespannen an. Es ist anzunehmen, dass die Position am zwölften Gespann (V19), sich ganz am Ende des Zuges befand und dem vorbehalten war, der alle Gespannte anleitete. Jedes Doppelgespann wurde von einem Arbeiter geführt. Das ergibt dann insgesamt mindestens elf Personen, die Elisa überblickt.⁴³

Elisa war wohl Teil einer bäuerlichen (Groß-)familie, die mindestens Subsistenzwirtschaft betrieb.⁴⁴ Im Falle des Elisa wäre auch zu spekulieren, ob die Familie nicht groß und wirtschaftlich stark genug war, dass sie auch für den lokalen Handel produzierte. Die Anzahl der Rinder und damit verbundenen Arbeiter lassen auf Reichtum der Familie schließen. Elisa selbst hatte mit der Aufseherposition eine verantwortungsvolle Rolle und vermutlich auch eine wichtige Stellung innerhalb der Familie.⁴⁵ Dass Elisa explizit losgehen will, um seine Eltern zu verabschieden, lässt darauf schließen, dass selbst sein Vater nicht am Pflügen beteiligt war. Das legt nahe, dass dieser bereits zu alt war und auf den Dienst des Elisa angewiesen war.⁴⁶

39. Vgl. Klaus Koenen, „Pflug/pflügen“, in *WiBiLex* (Deutsche Bibelgesellschaft, 2018), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11295>.

40. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 304.

41. Vgl. für mehr Informationen zum Pflügen in der Südlevante Gustaf Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, hg. v. Florian Lippke, Bd. 2 (1932; Ndr., SLM Press; TOBIASlib, 2013), 64–120, hier besonders: 88.93.99.

42. Vgl. Koenen, „Pflug/pflügen“.

43. Vgl. Knauf, *1 Könige 15–22*, 289.307.

44. Vgl. Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen - Kontexte - Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 229f.

45. Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 305.

46. Vgl. Knauf, *1 Könige 15–22*, 290.

1.6.2 Die Berufung durch das Werfen des Mantels וַיִּשְׁלֶךְ אֶדְרֵתּוֹ עָלָיו

Elia beruft Elisa durch das symbolische Werfen seines Mantels auf ihn. Dies geschieht als Reaktion auf die Aufforderung des Herrn Elisa, den Sohn des Schafats, an seiner statt zum Propheten zu salben (1 Kön 19,16).

Elia selbst führt dann keine Salb-Handlung durch, sondern beschränkt sich auf das Werfen des Mantels. Wie im Abschnitt 1.4.4 zu sehen war, lässt sich diese Diskontinuität vermutlich auf unterschiedliche Quellen des Elia-Elisa Zyklus zurückführen.

Dieser Berufungsvorgang selbst ist noch einmal in einzelne kleinere Motive zu unterteilen. Zuerst gilt es, den Befehl zur Berufung des Elisa zu einem Propheten *statt Elia* תִּמְשָׁח לְנָבִיא תַּחְתָּיָךְ (V1 Kön 19,16) zu untersuchen.

Daraufhin sollen die Phrase וַיִּשְׁלֶךְ עָלָיו/אֵלָיו (V1 Kön 19,19) sowie die weiteren Implikationen der Berufung selbst, näher betrachtet werden. Im Anschluss an diesen Abschnitt wird das Motiv des Mantels analysiert werden.

Der Befehl des Herrn an den Elia, Elisa zum Propheten an seiner Stelle zu salben תִּמְשָׁח לְנָבִיא תַּחְתָּיָךְ (V1 Kön 19,19), gibt das Ziel der Berufung an. Der Begriff תַּחַת kann dabei zumeist mit *instead* oder *below*⁴⁷ übersetzt werden. Elisa soll somit unter oder anstelle Elias zum Propheten werden. Die Formulierung *impliziert den vollen Austausch der einen Person durch die andere*.⁴⁸ In der Hebräischen Bibel – insbesondere in den Königebüchern – sind Formulierungen dieser Art sehr häufig, wenn es um die Krönung des Nachfolgers eines Königs geht.⁴⁹⁵⁰

Insbesondere auf 1 Kön 1,30.35 ist hier besonders hinzuweisen. Hier wird die Nachfolge Davids durch Salomo mit כִּי־שָׁלְמָה בָּנָה יְמֻלְךָ אַחֲרַי וְהָיָא יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּאִי תַּחְתָּי (V30) sowohl durch אַחֲרַי als auch durch תַּחְתָּי markiert.

Bei Königssukzessionen betrifft dies Situationen, in denen der König stirbt. Erst nach dessen Tod tritt der Nachfolger sein Amt an. Elia bekommt in dem Zeitraum seines starken Todeswunsches, den Auftrag seinen Nachfolger zu salben.⁵¹

47. Vgl. Francis Brown u. a., „Art. תַּחַת“, in *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Olive Tree (Digitale Edition)).

48. Knauf, *1 Könige* 15–22, 287.

49. Vgl. z.B. Gen 36,33–39; 2 Sam 10,1; 2 Sam 16,8; 1 Kön 1,30.35; 2,35; 3,7; 2 Kön 1,17; 3,27 u.v.m.

50. Vgl. Thiel, *1. Könige* 17–22, 284.

51. Vgl. David Lamb, „A prophet instead of you‘ (1 Kings 19.16): Elijah, Elisha and prophetic succession“, in *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, hg. v. John Day (New York: T & T Clark, 2010), 182f.

Das ist auf mehreren Ebenen singulär. Einerseits sind Salbungen zum Prophetenamt generell unbekannt. So spricht der Prophet in Jes 61,1 zwar vom *Zustand* der Salbung des Herrn auf ihm aber nicht von einem Vorgang der Salbung.⁵²

Dazu kommt, dass es zwar wie oben erwähnt zahlreiche Beispiele für königliche Sukzessionen und für die Übertragung von Verantwortung bei Priestern (1 Sam 1,3.9; 21,2; 30,7; 2 Sam 8,17) und bei Richtern (Ri 9,7; 1 Sam 8,1) gibt, aber keine weitere wo ein Prophet sein Amt an seinen Nachfolger übergibt. Der Prophet Samuel setzt seine Söhne als Richter ein (1 Sam 8,1) und Nathan seinen Sohn als Priester (1 Kön 4,5).⁵³

David Lambs Untersuchungen bei altorientalische Parallelen für institutionelle prophetische Sukzession liefern kein Ergebnis.⁵⁴ Die Berufung zur Prophetensukzession ist damit sowohl innerhalb der Hebräischen Bibel als auch in ihrer altorientalischen Umgebung singulär.

Im Zusammenhang mit Salbungen ist eine Formulierung mit תחת auch selten. In Lev 16,32 beispielsweise wird die Salbung eines Priesters, der das Amt an seines Vaters statt annimmt, beschrieben. Bei der einzigen anderen prophetischen Amtsübergabe von Mose auf Josua ist keine Rede von einer Salbung.⁵⁵

Abgesehen von dieser Erwähnung wird die Formulierung nur in den Königebüchern verwendet. Bei 1 Kön 5,15 ist von Salomo, der zur Nachfolge seines Vaters gesalbt wurde, die Rede. Ebenso wird auch die Nachfolge des Josia nach seinem Vater Joahas als König des Südreiches beschrieben (2 Kön 23,30).

Die Art und Weise der Berufung selbst hat, wie man an der Gattungskritik in Kapitel 1.5 schon sehen konnte, keine eindeutigen Parallelstellen. Nur zu einzelnen Bestandteilen von וישלך אדרתו עליו finden sich Parallelen.

So ist bei Ex 15,25 beim Narrativ der bitteren Quelle Mara das Werfen eines Holzes ins Wasser וישלך אל-המים als Zeichenhandlung bekannt. Auch im Rahmen liturgischer Handlungen kommt שלך jeweils vor (Lev 14,40; Num 19,6). Erwähnenswert ist noch die Stelle, als der erstochene Amasa in seinem Blut auf der Straße liegt. Hier wird Kleidung auf ihn geworfen וישלך עליו בגד (2 Sam 20,12) um ihn zu bedecken. Elisa selbst macht mit dem Hineinwerfen von Salz eine Quelle (2 Kön 2,21) und mit Mehl eine Mahlzeit genießbar (2 Kön 4,41). Es ist ein Motiv, das sich ausschließlich bei den Elisa-, nicht

52. Vgl. Thiel, *1. Könige* 17–22, 284.

53. Vgl. Lamb, „A prophet instead of you‘ (1 Kings 19.16)“, 185.

54. Vgl. ebd., 173–176, hier besonders 176.

55. Vgl. Knauf, *1 Könige* 15–22, 287.

aber bei den Elia-Überlieferungen findet.⁵⁶

Elia beruft den, der nach ihm sein Amt erfüllen wird, durch eine Zeichenhandlung. Dieses Berufungsnarrativ unterscheidet sich in der Art und Weise der Berufung massiv von seinen Vergleichstexten. Auch die Implikationen der Berufung sind andere. Während andere für eine bestimmte Aufgabe, die sie eigenständig zu erfüllen haben, berufen werden, wird Elisa zunächst einmal nur berufen, nachzufolgen. Wenngleich er das Amt des Elia erst später in 2 Kön 2 übernimmt, wird er so in *zweifacher Weise* zum *Nachfolger*. Einerseits beginnt er, ihm nachzugehen und andererseits wird er auch der, der sein Erbe als nachfolgender Prophet antritt. Zu welchen Implikationen nun diese Berufung in die Nachfolge führt, wird in den kommenden Abschnitten geklärt werden.

1.6.3 Der Mantel selbst אֵדָרֶת

Die hebräische Wurzel עָדַר wird nach dem BDB für *wide*, *great* und *glorious* verwendet.⁵⁷ Die Erwähnung von אֵדָרֶת als Teil des Diebstahles von Achan (Jos 7,21.24), lässt auf einen kostbaren Mantel schließen.

Eine solche Konnotation lässt sich bei Elia nicht feststellen. Er verwendet den Mantel bei der Gottesbegegnung am Horeb, um sein Angesicht damit zu verbergen (1 Kön 19,13). Ähnlich wie die Haut des Mose (Ex 34,29), kommt auch der Mantel dabei mit der Gegenwart Gottes in Berührung.⁵⁸

In der nächsten Erzählung von Elia und Elisa dient der Mantel dazu, den Jordan zu teilen (2 Kön 2,8). Erst nach der Entrückung Elias übernimmt Elisa den Mantel (2 Kön 2,13) und vollbringt damit dasselbe Wunder seines Vorbildes (2 Kön 2,14). Darüber hinaus besitzt der Mantel dann aber keine genannte Bedeutung mehr für die Geschichten Elisas. Für ihn wird vielmehr sein Stock dann zu einem wichtigen Objekt seines Dienstes (2 Kön 4,29).⁵⁹

Angesichts der damit vollbrachten Wundertaten ist die Frage zu stellen, ob der Mantel selbst eine magische Bedeutung hat und beispielsweise Elisa gar nicht anders kann,

56. Vgl. Thiel, *1. Könige* 17–22, 284.

57. Vgl. Francis Brown u. a., „Art. אֵדָר“, in *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Olive Tree (Digitale Edition)).

58. Vgl. Knauf, *1 Könige* 15–22, 335.

59. Vgl. Christina Marie Fetherolf, „Elijah’s Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry“, *JSOT* 42.2 (2017): 199–212.

als ihm bei der Berufung nachzulaufen, oder ob es sich jeweils nur um symbolische Handlungen handelt.⁶⁰

Als Elisa schlussendlich selbst den Mantel in seinem Besitz hat, muss er zunächst den Gottesnamen anrufen, um mit dem Mantel den Jordan wieder zu teilen, wie es Elia zuvor gemacht hatte. Statt, wie anzunehmen wäre, allein durch den magischen Mantel zu wirken, bewirkt der Mantel erst nach der Gottesinvokation etwas.⁶¹

Im Gerichtswort über Propheten bei Sacharja wird ein Mantel im Zusammenhang mit Propheten genannt. Womöglich handelt es sich bei וְלֹא יִלְבְּשׁוּ אֲדָרֶת שֶׁעַר לְמַעַן כְּהֹנֵס (Sach 13,4b–5a) aber sogar um eine Referenz auf Elisa selbst. Der Bezug darauf, den Mantel nicht mehr zu tragen und stattdessen zu sagen, ein Arbeiter des Ackers zu sein, deutet in diesen prophetischen Worten die Umkehr der Biographie des Elisa an.

Ein Mantel ist als Kleidungsstück in der Hebräischen Bibel ein wichtiger persönlicher Besitz (Gen 37,3.23; 1 Sam 18,4).⁶² Der Mantel מַעִיל des Propheten Samuel wird extra erwähnt, hat aber keine magische oder kultische Bedeutung (1 Sam 2,19; 15,27).⁶³

Während das Werfen des Mantels und der Mantel אֲדָרֶת selbst in der Hebräischen Bibel kein bekanntes Motiv zur Berufung darstellt, ist das Übergeben von Kleidung zumindest bei der priesterlichen Sukzession ein wichtiges Zeichen (Num 20,25–28).⁶⁴

Darüber hinaus ist das Ausbreiten der Flügel oder des Gewandes über jemandem (Ez 16,8; Rut 3,9) ein Symbol für Nähe und Zusammengehörigkeit.

1.6.4 Das Verlassen des bisherigen Lebens נשק und עזב

Bei seiner Berufung in die Nachfolge wird Elia heraus aus seiner ihm bekannten Umgebung – aus seinem familiären Umfeld und seiner aktuellen Tätigkeit – gerufen. Er lässt seine Eltern zurück und darf diese, wie in Kapitel 1.4 deutlich wurde, verabschieden. Ebenso verlässt er das, womit er sich und seiner Familie den Lebensunterhalt verdient hat. Die zentralen Begriffe dafür sind נשק und עזב. Seine Eltern, ähnlich wie das

60. Vgl. Lea Jacobsen, „The Meaning of Elisha’s Words: ‘I would like to kiss my father and mother and I will follow you’ (1 Kings, XIX 20a) (מלכים) ‘אשקה-נא לאבי ולאמי ואלכה אחריך’“, *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 24, 2016, 57–75 (66f.), <http://www.jstor.org/stable/24645610>.

61. Vgl. Fetherolf, „Elijah’s Mantle“, 208f.

62. Vgl. Knauf, *1 Könige* 15–22, 289.

63. Vgl. Walter Dietrich, *Teilband 1. 1 Sam 1–12*, BKAT 8 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2011), 134.

64. Vgl. Cogan, *1 Kings*, 455.

Pflügen mit den Rindern, finden in der weiteren Handlung der Elisa-Geschichten keine Erwähnung mehr.

Das Zerstören des Familienbesitzes ist ein Verstoß gegen das Gebot, die Eltern *fett* כִּבֵּד (Ex 20,12) zu machen.⁶⁵ Dabei ist es gleich, ob Elisas Eltern reich waren und so einen Verlust leicht verkraften konnten oder nicht.⁶⁶ Bernd Janowski fasst diesen Generationenvertrag wie folgt zusammen:

Es dient dem Schutz derjenigen, von denen die Kinder einst abhängig waren und die selber von ihren Kindern abhängig sein werden, wenn für sie die Zeit des Alters mit seinen Einschränkungen und Gebrechen gekommen ist.⁶⁷

Bei Gen 2,24 wird das Verlassen von Vater und Mutter auch mit עִזָּב, markiert, bezieht sich dort aber auf die Hochzeit. Während es an dieser Stelle gesellschaftlich anerkannt ist, dass die Eltern verlassen werden, ist jedenfalls nicht die Rede vom Zerstören von Familienbesitz.

Auch andere Berufene in der Bibel erleben Trennung von ihrer Familie. Abraham wird explizit aufgefordert, das Land seines Vaters zu verlassen (Gen 12,1–9) und Moses verabschiedet sich nach seiner Berufung in Ex 3–4 von seinem Schwiegervater Jitro (Ex 4,18).

Gideon erhält nach seiner Berufung in Ri 6,11–24 den Auftrag, zwei Stiere seines Vaters zu schlachten und dessen Ascherabild zu zerstören (Ri 6,25–28). Ob seines Kampfes gegen den Götzendienst wird diese Tat nicht negativ gesehen und schließlich verteidigt ihn auch sein Vater (Ri 6,31). Insofern ist davon auszugehen, dass es hier nicht zum Bruch mit der Familie kommt.

Der Abschied von der Familie nach einer Berufung schließt aber nicht grundsätzlich spätere Begegnungen mit den Eltern aus. Das zeigt sich beispielsweise an Moses, der nach dem Auszug aus Ägypten sehr wohl seinen Schwiegervater Jitro in Ex 18 freudig empfängt. Vielfach wird die Familie von Berufenen aber auch einfach nicht mehr erwähnt, weil sie für den Fortgang der Geschichte nicht mehr relevant ist.

Bei Rut 2,11 wird die Trennung der Ruth von ihrem Vater und ihrer Mutter des Gottes Israels wegen gesellschaftlich hoch geachtet von Boas, der ihr den vollkommenen Lohn des Herrn dafür wünscht (Rut 2,12).

65. Vgl. Knauf, *1 Könige* 15–22, 290f.

66. Vgl. ebd., 336.

67. Janowski, *Anthropologie*, 132.

Die Wurzel נשק wird häufig bei Abschiedssituationen erwähnt. Lea Jacobsen erläutert, dass der Kuss zum Abschied in einigen Situationen, in denen einander unterstellte Protagonisten dauerhaft getrennte Wege gehen, auch einen Formalakt darstellt. Durch diesen werden Personen, die familiärer Autorität unterstellt waren, gemeinsam mit einem Segen verabschiedet. So geschieht es beispielsweise beim Abschiednehmen des Jakob von Laban und seinem Haus (Gen 32,1), oder auch beim Auseinandergehen von Noomi und Orpa (Rut 1,7–18). Noomi entlässt die beiden Schwiegertöchter, die zuvor mit ihr in einem Haus gelebt haben, und fordert sie auf, selber zurück zu den Häusern ihrer Mütter zu ziehen (Rut 1,8f). In beiden Geschichten sind ein Kuss und ein Segen Zeichen des Abschieds.⁶⁸

1.6.5 Nachfolgen הלך אחר

Mit unterschiedlichen grammatikalischen Formen ist die Präposition אחר nicht nur das häufigste Wort, sondern markiert gemeinsam mit Verben der Bewegung auch das zentrale Motiv des Narrativs. Die folgenden Verbformen stellen das Bedeutungsfeld für Nachfolge dar: וַיֵּלֶךְ אַחֲרַיָּא (V20a), וְאַלְכָה אַחֲרַיָּךְ (V20b) und וַיֵּלֶךְ אַחֲרַיָּי (V21b).

Dabei ist jeweils eine Bewegung hin zum Vorbild – in diesem Fall Elia – gemeint. Mit dem dreimaligen Verwenden von הלך ist dieses Verb im Vergleich zu den anderen auch jedenfalls üblicher.

Deutlich seltener ist da רָץ אַחֲרַיָּי (V20), das unmittelbar nach der Berufung durch den Mantelwurf steht. In der Hebräischen Bibel findet sich nur einmal eine vergleichbare Form רָץ אַחֲרַיָּי (2 Kön 5,21) wenn Gehasi Naaman hinterherläuft.⁶⁹ Es handelt sich dabei jedoch nicht um eine Nachfolgebeziehung.

Das Wörterbuch BDB übersetzt diese Phrase generell mit *go after, follow*, sowohl im Kontext von Personen als auch im Kontext vom Folgen von anderen Göttern.⁷⁰

An dieser Stelle sollen nun verschiedene Kontexte, in denen die Formulierung genutzt wird, analysiert werden. Grundsätzlich ist hier ein rein wörtlicher oder *ausschließlich räumlicher Sinn*⁷¹ von einem metaphorischen, oft religiös gebrauchten Sinn zu unterscheiden.⁷²

68. Vgl. Jacobsen, „The Meaning of Elisha’s Words“, 60–65.

69. Vgl. Thiel, 1. *Könige* 17–22, 307.

70. Vgl. Francis Brown u. a., „Art. הָלַךְ“, in *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Olive Tree (Digitale Edition)).

71. Franz Josef Helfmeyer, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament*, hg. v. Johannes Botterweck und Heinrich Zimmermann, Bonner Biblische Beiträge 29 (Bonn: Peter Hanstein, 1968), 3.

72. Siehe ebd., für umfangreiche weitere Differenzierungen dabei.

Der Großteil der Erwähnungen betrifft aber schlicht narrative Texte, in denen im wörtlichen Sinne die Rede von Einzelnen oder einer Gruppe beim Hinterhergehen ist (z.B. Gen 32,20; 37,17).

Das kann auch gravierende lebensverändernde Folgen haben, wenn es beispielsweise um die Frage geht, ob die zukünftige Frau des Isaak Abrahams Knecht nachfolgen werde (Gen 24,5.8.39.61). Wenngleich es sich dabei um eine lange Strecke handelt, ist es doch eine Form des Nachgehens, die mit der Ankunft am Ziel vorbei ist.

Ähnlich wird das Nachgehen der Ältesten Israels hinter Mose auch in Num 16,25 erwähnt.

Die Josuabücher nennen die Phrase jeweils im Zusammenhang mit der Bundeslade. Hier folgt einerseits das Volk der Lade und die Lade selbst den Priestern (Jos 3,3; 6,8f.13). Obwohl es sich dabei um religiöse Beschreibungen handelt, schließlich ist die Bundeslade selbst ein kultischer Gegenstand, ist hier von einer wörtlichen Bedeutung auszugehen.

Die Samuelisbücher kennen neben den bisher erwähnten Bedeutungsnuancen auch den Kontext, dass die Soldaten dem Heerführer Saul in den Krieg hinterher ziehen (1 Sam 17,13.14).

Eine wichtige Erwähnung gibt es im 2 Kön Buch, wo der Imperativ לָכֵךְ אַחֲרַי (2 Kön 6,19) erwähnt wird. Elisa fordert da die angreifenden Aramäer auf mitzukommen. Diese folgen ihm dann mit Blindheit geschlagen zum König des Nordreiches. Auch hier ist wieder mit der wörtlichen Bedeutung von Nachfolge zu rechnen.

Bei den bisher genannten Beispielen entfaltet sich keine tiefere Bedeutung über den wörtlichen Sinn hinaus. Darum wird der Fokus der kommenden Betrachtungen auf den Verwendungen der Phrase liegen, wo sie metaphorisch gebraucht wird.

Eine *metaphorisch-religiöse* Nutzung trifft vor allem auf das deuteronomistische Geschichtswerk und die Prophetenliteratur zu. Dort wird es auf den Lebenswandel Israels oder Einzelner bezogen. Oft ist hier die Rede davon, anderen Göttern, dem Baal oder Götzen nachzufolgen (Dtn 4,3; 6,13; 8,19; 11,28; 13,3; Ri 2,21.17.19; 1 Kön 11,5.10; 18,18.21; 21,26; 2 Kön 17,15; Jer 2,2.5.8.23), oder auch der Sünde (2 Kön 13,2). Das wird kritisiert, stattdessen wird Israel aufgefordert, dem Herrn nachzufolgen אַחֲרַי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם תֵּלְכוּ (Dtn 13,5).

In der Beurteilung der Königebücher ist es jedenfalls besser, dem Herrn nachzufolgen. Das wird dann mit dem Befolgen der Gebote und Gesetze und dem Halten an den

Bund in Verbindung gebracht (2 Kön 23,3).

Beim Propheten Hosea wird als weitere Bedeutungsnuance erwähnt, dem Liebhaber zu folgen (Hos 2,7.15) und später dann auch dem Herrn zu folgen (Hos 11,10). Bei Hos 2,7 ist sogar die selbe Kohortativform **אַל־כָּה** wie bei 1 Kön 19,20 zu finden, doch dort im Bezug auf den Liebhaber der Frau, der sie mit Lebensmitteln und Ressourcen versorgt.

Die bisherigen Analysen zeigen, dass in der Hebräischen Bibel Abwandlungen von **הלך אחר** überwiegend in zwei Kategorien systematisiert werden können: Zunächst wurden narrativen Kontexte mit unmittelbarer wörtlicher Bedeutung erwähnt. Dort ist zumeist das schlichte Nachgehen oder Nachfolgen von A nach B gemeint.

Metaphorisch wird die Phrase oft in Bezug auf den generellen Lebenswandel Israels oder des Einzelnen genutzt. So kann man entweder Gott, dem Herrn oder anderen Göttern, dem Baal, Götzen, aber auch dem falschen Herzen oder den eigenen Gedanken nachfolgen.⁷³ Hier wird erkennbar, dass es sich nicht um ein praktisches Nachgehen handelt, wie in zuvor genannten narrativen Texten handelt, sondern vielmehr kritisiert oder gefordert wird, dass der genannte Bezugspunkt – wie der Herr oder die anderen Götter – zum Orientierungspunkt der eigenen Lebensgestaltung wird. Das wird auch unterstrichen durch die metaphorische Verwendung bei Hosea wo sich das Nachfolgen des Liebhabers unmittelbar auf die Versorgung mit lebenswichtigen Ressourcen bezieht.

Für Nachfolge in Form von *Sukzession* und einem Lehrer-Schüler-Verhältnis gibt es keine Parallelstellen.⁷⁴ Nachfolge im Sinne von solchen Beziehungen, wie sie in der rabbinischen Literatur beschrieben werden, ist der Hebräischen Bibel abseits des Elia-Elisa-Zyklus fremd.⁷⁵

Umso spannender ist angesichts dieser Situation, dass in 1 Kön 19,19–21 die Phrase gleich zwei Mal genannt wird. Zunächst erfolgt das mit dem ausdrücklichen Wunsch des Elisa, Elia nachgehen zu wollen (V20) und dann im summarischen Ende (V21).

Im Bezug auf **אחר** weist Bernd Janowski im Rahmen seiner Ausführungen zum Raum- und Zeitverständnis in der Hebräischen Bibel auf einen wichtigen Zusammenhang hin. Demnach liegt die Vergangenheit *vor* **קודם** einem, während die Zukunft *hin-*

73. Vgl. Knauf, *1 Könige* 15–22, 339.

74. Vgl. ebd.

75. Vgl. Helfmeyer, *Nachfolge Gottes*, 64.

ter einem liegt und einem folgt.⁷⁶ So findet sich die Zukunft Elias hinter ihm in der Person des ihm nachfolgenden Elisa.⁷⁷

Wie ist das nun auf Basis der vorangehenden Beobachtungen zu verstehen? Als grundsätzliche Bedeutungsebene ist hier einmal der rein wörtliche Gebrauch herzunehmen. Elisa geht von nun an mit Elia mit. Dazu kommt aufgrund seiner Aufgabe als Prophet auch die metaphorische Dimension. Elia wird für Elisa zum Vorbild an dem er sein eigenes Leben ausrichtet. Indem Elisa Elia folgt, folgt er auch Gott. Parallel dazu wie das Salben durch einen Menschen im Auftrag Gottes auch als Salbung durch Gott selbst verstanden wurde, könnte man das religiöse Nachfolgen eines Menschen auch als Nachfolge Gottes bezeichnen.

Auch die Bedeutungsebene, die im Hoseabuch eröffnet wird, trifft zum Teil auf Elia und Elisa zu. Letzterer wird von Ersterem abhängig im Bezug auf tägliche Ressourcen. Bei synchroner Lesart kommt auch noch die Bedeutungsnuance des Ziehens in den Krieg mit dazu. Elisa folgt Elia in die Auseinandersetzung mit dem Baalskult hinein und soll alle töten, die dem Schwert Jehus entrinne (V16–18).

Zuletzt wird im summarischen Ende das Nachfolgen auch mit dem Dienen שרת gegenüber Elia in Verbindung gebracht (V21).⁷⁸

1.6.6 Der Dienst am Vorbild שרת

Als letzte Implikation des Rufs in die Nachfolge Elisass kommt der Dienst an seinem Vorbild Elia. Offenbar unaufgefordert beginnt der Berufene als Teil des *hinter-Elia-Gehens*, ihm zu dienen.

Die Wurzel שרת ist unterschiedlich im Gebrauch in der Hebräischen Bibel. Sie wird einerseits in wörtlichen, als auch in kultischen Kontexten verwendet. Hervorzuheben sind sowohl die Erzählkontexte von Mose und Josua als auch von Eli und Samuel.

In beiden Erzählungen wird jeweils der Jüngere mit der Partizipform משרת als *Diener* oder *dienend* erwähnt.⁷⁹

Wird שרת für nicht-kultischen Dienst genutzt, bezieht es sich immer auf den Dienst eines Untergebenen seinem Vorgesetzten gegenüber. So beispielsweise der Dienst

76. Vgl. Janowski, *Anthropologie*, 322.

77. Danken möchte ich an dieser Stelle Hanna Skerhut aus dem Alttestamentlichen Forschungsseminar im Sommersemester 2021, die mich auf diesen Zusammenhang hinwies.

78. Vgl. Helfmeyer, *Nachfolge Gottes*, 64.

79. Vgl. Knauf, *1 Könige 15–22*, 291.

des Josefs an Potiphar in Gen 39,4 oder auch dessen Dienst im Gefängnis am gefangenen Mundschenk und Bäcker des Königs in Gen 40,4.⁸⁰

Noch deutlicher ist es bei zahlreichen Beispielen, wo שרת für Dienerinnen und Diener des Königs gebraucht wird (u.a. 1 Chr 27,1; 28,1; 9,4; Spr 29,12; Est 1,10; 2,2; 6,3). So wird beispielsweise das junge Mädchen, das dem alten König David in den Schoß gelegt wird mit dem Wort וַתְּשֶׁרֶתָהּ (1 Kön 1,4.15 beschrieben.

Aber nicht nur der König, sondern auch dessen Sohn kann einen solchen Diener haben. So hilft in 2 Sam 13,17f. der Diener des Amnon diesem, die zuvor vergewaltigte Halbschwester Tamar wieder loszuwerden.

Die meisten Erwähnungen der Wurzel finden sich aber in kultischen Kontexten. Zumeist wird damit der Dienst der Priester (Dtn 18,5; 21,5) in der Stiftshütte oder dem Tempel bezeichnet (u.a. Ex 28,35.38; 29,30; 30,20; Num 1,50; 3,6; Dtn 10,8; 1 Kön 8,11; 10,5; 2 Kön 25,14; Jer 33,21f.)⁸¹

Besonders auffällig und damit für den Fortgang dieser Arbeit wichtig sind drei schon zu Beginn genannten Narrativkomplexe in denen die Wurzel שרת sehr prominent erwähnt wird.

So wird Josua bei seiner Erwähnung in Ex 24,13 mit der Partizipform מְשָׁרֵתוּ und einem Personalsuffix als Diener des Mose bezeichnet.⁸² Bei seiner nächsten Erwähnung als Diener heißt es auch über ihn, dass er nicht von der Seite Moses weicht (Ex 33,11). Neben der ähnlichen Erwähnung bei Num 11,28 ist dann vor allem auf die Vorstellung Josuas am Beginn des Josuabuches hinzuweisen als יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה (Jos 1,1). Mehr zur Beziehung zwischen den beiden folgt im kommenden Abschnitt 1.6.7.

In 1 Sam wird der dem Priester Eli anvertraute Samuel mit der Wurzel שרת in einer männlichen Partizipform bezeichnet. So ist zunächst Samuel der וְהַנֶּעֱר הֵיגָה מְשָׁרֵת vor dem Angesicht des Priesters Eli den Herrn Dienende (1 Sam 2,11),⁸³ später dann auch וְשָׁמוּאֵל מְשָׁרֵת אֶת-פָּנֵי יְהוָה dienend vor dem Angesicht des Herrn (1 Sam 2,18).⁸⁴ Mehr zur Beziehung zwischen den beiden folgt im kommenden Abschnitt 1.6.7.

Neben dem Dienst des Elisas an Elia wird שרת dann auch für den Diener des nicht näher genannten Mann Gottes und den des Elisa genutzt (2 Kön 4,43; 6,15).

80. Vgl. Knauf, 1 Könige 15–22, 291.

81. Vgl. Knauf, 1 Könige 15–22, 291; Vgl. Helfmeyer, Nachfolge Gottes, 65.

82. Vgl. Thiel, 1. Könige 17–22, 312.

83. Vgl. ähnlich auch 1 Sam 3,1.

84. Vgl. Dietrich, Samuel, 128f.

Festzuhalten ist damit, dass die Wurzel שָׂרַת neben ihrer Bedeutung im Kontext des Kultes vor allem auch charakteristisch für die Beziehung eines Dieners zu einer ihm übergeordneten Person ist. Dabei ist jeweils mit einer länger andauernden Beziehung zu rechnen. Bei Josua, Samuel und Elisa führen diese langandauernden Beziehungen dann auch dazu, dass ein Schüler später Eigenschaften seines Vorbildes übernimmt oder gar sein Nachfolger wird, wie im folgenden Abschnitt 1.6.7 deutlich wird.

Eine weitere Parallele in den Beziehungen zwischen Mose und Josua und zwischen Elia und Elisa ist die von beiden Vorbildern erzählte Gottesbegegnung am Horeb.⁸⁵

Erwähnenswert ist, dass der unbekannte Diener des Elia (1 Kön 18,43f; 19,3) und später Gehazi der Diener des Elisa jeweils נֶעֶר genannt werden.⁸⁶ Das unterscheidet die beiden jeweils von der Art des Dienens in der Nachfolgebeziehung zwischen Elia und Elisa.

1.6.7 Ähnlichkeiten zwischen Lehrer und Schüler in der Darstellung

Mose und Josua

Wie im vorangehenden Abschnitt 1.6.6 bereits dargelegt wurde, wird Josua mehrfach als der Diener des Mose bezeichnet. An dieser Stelle sollen nun die Beziehung der beiden, ihre Amtsübergabe und Ähnlichkeiten in ihren Darstellungen umrissen werden.

Bei seiner ersten Nennung im Kampf gegen Amalek in Ex 17 ist Josua in der Funktion eines Feldherren (Ex 17,9f.13). Der Auftrag des Herrn in Ex 17,14, die Erinnerung an den Sieg niederzuschreiben und in die Ohren des Josuas zu legen, deutet schon darauf hin, dass Josua noch weitere Funktionen übernimmt, als nur die eines Feldherren. Nach Num 11,28 dient Josua dem Mose bereits seit seiner Jugend an. Diesen spricht er dabei auch mit אֶדְנִי מֹשֶׁה an, was eindeutig von einem Autoritätsverhältnis zeugt. Er geht sogar so weit, dass Mose selbst dessen Namen von Hoschea auf Josua ändert (Num 13,16).

Das Verhältnis zwischen Mose und Josua ist eng. Nie wird letzterer im Pentateuch alleine genannt.⁸⁷ Josua begleitet Mose auch auf einem Teil am Weg zur Gottesbe-

85. Vgl. Thiel, *1. Könige* 17–22, 312.

86. Vgl. ebd.

87. Vgl. Christa Schäfer-Lichtenberger, „Josua und Elischa - eine biblische Argumentation zur Begründung der Autorität und Legitimität des Nachfolgers“, *ZAW* 101.2 (1989): 198–222.

gegnung am Berg Sinai Ex 24,13 und kehrt mit ihm zurück Ex 32,17.⁸⁸ Außerdem ist er auch bei ihm, wenn dieser in der Stiftshütte mit dem Herrn redet und weicht nicht von dessen Seite (Ex 33,11). Seine Nennung in diesem Kontext mag darauf schließen lassen, dass er auch die Funktion eines Kulddieners hat.⁸⁹

Josua zeichnet sich dadurch aus, dass er und Kaleb, der Sohn Jefunnes, im Unterschied zum übrigen Volk getreulich *hinter dem Herrn erfüllten* מִלְאֵי אַחֲרֵי יְהוָה (Num 32,12).

Bei der Berufung des Josuas in Num 27,12–23 wird dieser einmal mehr als Sohn des Nuns und als Mann, in dem die רִיחַ ist, beschrieben. Auf Befehl des Herrn hin, legt Mose seine Hände (Num 27,18.23) auf ihn, damit etwas von seiner *Herrlichkeit* הוֹדֶה (Num 27,20) auf ihn עָלָיו komme (Num 27,18.20..23). So wird Josua eingesetzt über die עֵדָה Versammlung der Israeliten.

Auch im Deuteronomium gibt es eine weitere Darstellung dieser Übergabe. Zunächst kündigt der Herr dort an, Mose werde in Folge der Verfehlungen Israels, nicht ins verheißene Land kommen, soll aber Josua, der הָעֵמֶד לְפָנָיו vor Mose steht, stärken, dass er das Land verteile (Dtn 1,37 ähnlich auch bei 3,28).

Dazu kommt noch die prophetische Ankündigung, dass der Herr selbst einen Propheten wie Mose erwecken wird, dem Israel dann gehorchen soll (Dtn 18,15–22).

Bei der Berufung selbst ergeht zuerst der Befehl des Herrn an Mose, bevor er stirbt, Josua zu rufen Dtn 31,14f., der dann den Auftrag bekommt, die Kinder Israels ins verheißene Land zu führen (Dtn 31,23). Beim Tod des Mose wird einmal mehr darauf hingewiesen, dass Josua durch die Handauflegung den Geist der Weisheit empfangen hat und von da an Israel auf ihn hört (Dtn 34,9).⁹⁰

Am Beginn des Josuabuches wird Josua noch einmal programmatisch als Diener des Mose eingeführt (Jos 1,1) und dann mehrmals als Nachfolger des Mose definiert. Nach dem Tod des Mose spricht nun der Herr direkt zu Josua (Jos 1,1–2). Wie der Herr zuvor mit Mose war, so wird er nun auch mit Josua sein (Jos 1,5.17). Wie das Volk Israel zuvor auf Mose gehört hatte, will es nun auf Josua hören (Jos 1,17).⁹¹

88. Die textgeschichtliche Lage hier ist komplex und Mose wird hier öfter ohne Josua genannt. Die Nennung von Josua hier entstammt wohl späterer Redaktion, die so deutlich machen wollte, dass der Nachfolger des Mose Josua nicht an der Geschichte mit dem goldenen Kalb beteiligt war (vgl. Rainer Albertz, *Exodus, Band II: Ex 19–40*, 2 Bde., ZBK.AT [Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2015], 151) Das aber unterstreicht die Annahme, dass Josua bewusst als der Nachfolger des Mose dargestellt wird.

89. Vgl. Schäfer-Lichtenberger, „Josua und Elischa“, 206.

90. Vgl. ebd., 209f.

91. An dieser Stelle möchte ich Nili Wazana danken, die uns im Seminar zu Jos 1–9 in Jerusalem im Wintersemester 2019/20 auf diese stilisierten Parallelen aufmerksam machte. Für ein weiteres Beispiel dieses methodischen Ansatzes siehe auch (Yair Zakovitch, „Through the Looking Glass: Reflections/Inversions of Genesis Stories in the Bible“, *Biblical interpretation* 1.2 [1993]: 139–152)

In der weiteren Darstellung des Josuabuches wird Josua mehrmals als Nachfolger des Mose durch literarische Parallelen stilisiert. So schickt er, ähnlich wie sein Vorbild, Kundschafter in das gelobte Land (Num 13; Jos 2) und er führt Israel durch den Jordan (Jos 3), so wie Mose zuvor durch das Schilfmeer (Ex 14). Als Folge dessen fürchten die Israeliten Josua wie sie bis dahin Mose gefürchtet hatten (Ex 14,31; Jos 4,14).⁹²

וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת-הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה בְּמִצְרַיִם וּבִירְדָּן הָעָם אֶת-יְהוָה וַיֹּאמְרוּ בֵּיתָהּ
וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ:
(Ex 14,31)

בַּיּוֹם הַהוּא גָּדַל יְהוָה אֶת-יְהוֹשֻׁעַ בְּעֵינֵי כָל-יִשְׂרָאֵל וַיֵּרְאוּ אֹתוֹ כְּאִשֶּׁר יֵרָאֻ אֶת-מֹשֶׁה כָּל-יָמָיו
חַיָּיו:
(Jos 4,14)

Außerdem ähneln sich die Begegnung des Mose am Dornbusch (Ex 3–4) mit der des Josua und dem Fürst über das Heer des Herrn (Jos 5,13–15).

וַיֹּאמֶר אֶל-תִּקְרֹב הָלֵם שֶׁל-נַעֲלִיךָ מֵעַל רִגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עומד עָלָיו אֲדַמַּת-קֹדֶשׁ
הוּא:
(Ex 3,5)

וַיֹּאמֶר שֶׁר-צָבָא יְהוָה אֶל-יְהוֹשֻׁעַ שֶׁל-נַעֲלִיךָ מֵעַל רִגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עומד עָלָיו קֹדֶשׁ
הוּא וַיַּעַשׂ יְהוֹשֻׁעַ כֵּן:
(Jos 5,15)

Am Ende seines Lebens hält Josua auch eine Abschiedsrede, die die bisherige Geschichte des Volkes zusammenfasst (Jos 24), ähnlich wie es Mose im Buch Deuteronomium tut. Schlussendlich stirbt Josua und erhält dabei die Bezeichnung עַבְדֵּי יְהוָה (Jos 24,29), die zuvor ausschließlich seinem Vorbild Mose vorbehalten war (Jos 1,1; 1,15; 11,12; 13,8; 18,7; 22,2; 22,4).⁹³

92. Vgl. Gershon Galil und Yair Zakovitch, *Buch Josua* (ספר יהושע), hg. v. Gershon Galil, Die Welt des Tanakh (עולם התנ"ך) (Tel Aviv: דבררי הימים, 2002), 16–18.

93. Vgl. ebd.

Eli und Samuel

In den Kapiteln 1–4 des 1. Samuelbuches wird die Geschichte der Geburt Samuels und sein Aufwachsen am Heiligtum von Silo beschrieben. Knapp soll hier die Beziehung von Samuel zum Priester Eli dargestellt werden.

Samuel kommt auf das Gebet seiner Mutter Hanna hin (1 Sam 1,11) auf die Welt und wird, als er entwöhnt ist, dem Herrn am Heiligtum in Silo geweiht. Dort wächst er weiter auf und (1 Sam 2,11) *וְהַנֶּעֱר הָיָה מְשָׁרֵת אֶת־יְהוָה אֶת־פָּנָי עָלַי הַכֹּהֵן*: *dienend dem Herrn vor dem Angesicht des Priesters Eli*. Er lebt dort als Kulddiener und wird bei seinem Dienst *vor JHWH* sowohl bei 1 Sam 2,11 als auch bei 1 Sam 3,1 im Zusammenhang mit Eli erwähnt.

Die Söhne Elis werden konträr zu Samuel dargestellt. Während es über sie *וַתְּהִי חַטָּאת הַנְּעָרִים גְּדוֹלָה מְאֹד אֶת־פָּנָי יְהוָה* heißt, dass ihre Sünde groß vor dem Angesicht des Herrn war, ist Samuel der *מְשָׁרֵת אֶת־פָּנָי יְהוָה* (1 Sam 2,18) Diener vor dem Angesicht des Herrn.⁹⁴ Und während das Gerede über die Sünden der Söhne Elis ihrem Vater Kummer bereiten (1 Sam 2,22–25), wächst Samuel gut heran *עִם־יְהוָה וְגַם עִם־אָנָשִׁים* (1 Sam 2,26) bei Gott und bei den Menschen.⁹⁵ Die Anrede als *בְּנִי* mein Sohn (1 Sam 3,6) zeugt darüber hinaus von einem väterlichen Verhältnis zwischen Eli und Samuel.

Die Sünde der Söhne Elis wird Grund für Gerichtsworte des Herrn über dem Haus Elis. Bei synchroner Lesart weckt die prophetische Ankündigung, *וְהָקִימֹתִי לִי כֹהֵן נֶאֱמָן*, der Herr wolle sich einen treuen *Priester* erwecken (1 Sam 2,35), die Erwartung, dass Samuel in Zukunft das Priesteramt übernehmen würde.⁹⁶ Innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerkes erinnert das an Dtn 18,15, wo es heißt *נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ*, der Herr werde einen Propheten wie Mose erwecken. Beide Male wird das durch die hebräische Wurzel *קום* im Hiphil markiert.

Im Narrativ des 1. Samuelbuches kommt es dann aber anders und Samuel tritt 20 Jahre nach dem Tod Elis mit einem prophetischen Wort in Erscheinung (1 Sam 7,2f.). Wenngleich er hier nicht die Rolle eines Priesters übernimmt, die für ihn angesichts seiner Abstammung vom Stamm Ephraim (1 Sam 1,1) auch nicht möglich wäre, erfüllt er im weiteren Narrativ institutionell wichtige Funktionen in Israel als Richter und Prophet.

94. Vgl. Dietrich, *Samuel*, 153.

95. Vgl. Moshe Garsiel, *The First Book of Samuel. A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels* (Ramat Gan: Revivim, 1985), 37–41.

96. Vgl. Dietrich, *Samuel*, 151.

Analog dazu, wie zuvor Elis Söhne in 1 Sam 2,12–17 ihre Position am Heiligtum missbrauchen, suchen auch die Söhne Samuels ihren eigenen Vorteil, als sie von ihrem Vater zu Richtern eingesetzt werden.⁹⁷

Nicht nur zeigt sich darin eine *quasi vererbte* Ähnlichkeit von der Lehrerfigur Eli zu seinem Schüler Samuel, sondern es wird auch implizit Sukzession innerhalb der Familie kritisiert. Es ist nicht davon auszugehen, dass die Söhne die Funktionen des Vaters einwandfrei übernehmen, stattdessen ist die hier nicht ganz eindeutige Sukzession zwischen Eli und dem Tempeldiener und Ziehsohn Samuel zu bevorzugen.⁹⁸

Elia und Elisa

Nachdem in Kapitel 1.4 bereits ausführlich die Berufung des Elisa zur Nachfolge analysiert wurde, soll nun die Beziehung der beiden zueinander anhand der Geschichte von der Himmelfahrt des Elia und des weiteren Wirkens des Elisa beschrieben werden.

Die Entrückung Elias in 2 Kön 2,1 ist die einzige andere Geschichte, in der beide Propheten miteinander interagieren.⁹⁹ Gleich in V1 wird einer Überschrift gleich angekündigt, dass der Herr Elia in einem סְעָרָה הַשָּׁמַיִם Himmelssturm zu sich nimmt. Auf ihrem Weg von Gilgal zum Jordan fordert Elia Elisa zweimalig mit nahezu identischer Wortwahl dazu auf, umzukehren, doch dieser versichert mit einer Schwurformel, Elia nicht verlassen zu wollen (V4.6) Beide Male treten auch בְּנֵי־הַנְּבִיאִים Prophetensöhne auf und kündigen Elisa an, dass JHWH אֱלֹהֵינוּ seinen Herren wegnehmen wird.

In der Erzählung dominieren Bewegungsverben wie בוא, יצא, ירד, עזב, הלך und עבר. Bemerkenswert ist hier, wie unterschiedlich das Gehen der beiden ausgedrückt wird. Während es zunächst heißt: וַיֵּלֶךְ אֵלֵיהֶם וְאֵלֵישָׁע (V1), dass Elia der Akteur ist und Elisa nur dabei ist, wird ihr Herabziehen dann auch gemeinsam durch die Pluralformen וַיֵּרְדּוּ (V2) und וַיֵּבְאוּ (V4) ausgedrückt. Bei V6 ist dann auch explizit die Rede davon, dass sie gemeinsam gehen וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם. Diese Transformation drückt das sich ändernde Verhältnis zwischen den beiden aus. Elisa, der nach seiner Berufung zunächst Elia nur nachgefolgt war, ist nun dessen gleichberechtigter Partner und wird in Kürze als dessen Nachfolger bestätigt werden.¹⁰⁰

Am Jordan angekommen teilt Elia den Jordan mit seinem Mantel und sie gehen gemeinsam hindurch. Im darauffolgenden Dialog fragt Elia מָה אֶעֱשֶׂה לְךָ (V9), was er

97. Vgl. Dietrich, *Samuel*, 135.356f.

98. Vgl. Garsiel, *Samuel. A Literary Study*, 58–60.63.

99. Vgl. Schäfer-Lichtenberger, „Josua und Elischa“, 211.

100. Vgl. ebd., 215.

Elisa tun soll, bevor er genommen wird. Während bei der Berufungshandlung Elia die selbe Frage im Bezug auf die Vergangenheit stellt (1 Kön 19,20), stellt er sie nun im Bezug auf die Zukunft.

Elisa bittet hier jedenfalls um zwei Anteile am Geist des Elia. Auf ihrem weiteren Weg unterhalten sie sich, bis plötzlich ein Feuerwagen mit feurigen Rossen die beiden trennt und Elia im Sturm entrückt wird (V11).

Elisa ruft erschrocken אָבִי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וּפָרֹשְׁיוֹ (V12), was später König Joasch vor dem Tod Elisas rufen wird (2 Kön 13,14).

Elisa nutzt den Mantel, den Elia ihm zurückgelassen hat und teilt damit, wie es sein Vorgänger schon getan hat, verbunden mit einer Anrufung JHWHs den Jordan. Die Prophetenjünger, die das sehen, erkennen an, dass nun der Geist Elias auf Elisa ruht und fallen vor ihm auf die Erde.

Das weitere Wirken des Elisa wird in den Kapitel 3–9 und 13 noch ausführlich durch Wundergeschichten erzählt. Auffällig sind da literarische Parallelen, durch die bei synchroner Lesart eine starke Ähnlichkeit zwischen Elia und seinem Nachfolger Elisa ausgedrückt wird.¹⁰¹

Das eben erwähnte Teilen des Jordan mittels des Mantels (2 Kön 2,8–14) gehört da dazu, ähnlich wie die parallelen Worte אָבִי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וּפָרֹשְׁיוֹ bei der Himmelfahrt des Elia und dem Tod des Elisa (2 Kön 2,12 und 13,14).

Darüber hinaus erweckt Elisa den toten Sohn der Schunemiterin wieder zum Leben (2 Kön 4,8–37) und legt sich im Unterschied zu Elia (1 Kön 17,17–24) nur zwei Mal auf ihn. Auch werden zu beiden Soldaten durch den König geschickt (2 Kön 1 und 2 Kön 6,32–7:2).

1.7 Die Berufung des Elisa in der LXX

Die Fassung der Berufungsgeschichte des Elisa in der LXX weist geringe Verschiebungen im Vergleich zur masoretischen Fassung auf. Gerade für die weitere Rezeption der Geschichte im Neuen Testament ist die Untersuchung wie folgt wichtig.

Diese sind vor allem beim Dialog zwischen Elia und Elisa (V20) von Bedeutung.

In der LXX fällt das hebräische Bitt-Partikel אֲנִי¹⁰² weg. Statt der Bitte um Erlaubnis, Vater und Mutter zu küssen, wird es hier als festes Vorhaben mit Futurformen ausge-

101. Vgl. Garsiel, *Samuel. A Literary Study*, 22f.

102. Vgl. Gesenius und Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 331.

drückt und bezieht sich bei der LXX ausschließlich auf den Vater. Die Erwähnung der Mutter fällt, wie im Abschnitt 1.3 besprochen, aufgrund einer Haplographie weg.

Bei der Antwort hat die LXX-Fassung extra eine Erwähnung Elias eingefügt, lässt aber das Pronomen mit Personalendung לֹא für Elisa aus. Weiters wird der zweifache Imperativ לֵךְ שׁוּב (V20) mit Ἀνάστρεφε wiedergegeben. Statt der Aufforderung zu gehen und wiederzukommen, gibt es also nur eine Aufforderung zurückzukehren. Im Unterschied zur masoretischen Überlieferung ist das deutlicher als Erlaubnis, sich vom Vater verabschieden zu dürfen, zu verstehen. Bei der Ergänzung fehlt die Wiedergabe des hebräischen מָה. In der griechischen Fassung ist damit nicht eindeutig ersichtlich, worauf sich nun bezieht, was Elisa dem Elia getan hat.¹⁰³

Es fällt auch auf, dass das hebräische הֵלֵךְ אַחֵר jeweils unterschiedlich auf griechisch wiedergegeben wird. In der Rede des Elisa wird sein וְאַלֶּכָה אַחֲרָיִךְ durch ἀκολουθήσω ὀπίσω σου übersetzt. Das abschließende summarische וַיֵּלֶךְ אַחֲרָי אֱלִיהוּ wird dagegen durch ἐπορεύθη ὀπίσω Ἡλίου wiedergegeben. Diese genauere Unterscheidung im Griechischen nimmt der LXX-Fassung im Vergleich zum masoretischen Text die Eindeutigkeit darin, dass mit dem Aufbruch des Elisas eine Nachfolgebeziehung beginnt.

1.8 Zwischenfazit zur Berufung des Elisa

Die Berufungsgeschichte des Elisa als Aufruf in die Nachfolge und zur späteren Sukzession in einem Amt ist innerhalb der Hebräischen Bibel und auch in seiner altorientalischen Umwelt singulär.

Zwar wird Elisa wie viele andere Berufene auch bei seiner Arbeit berufen, doch geschieht das nicht wie sonst üblich durch einen Zuruf und auch nicht unmittelbar von Gott, sondern durch seinen Vorgänger, der in Gottes Auftrag handelt. Statt gesalbt zu werden, wird ihm mit dem Mantel des Vorgängers, ein symbolisch wichtiges Kleidungsstück, zugeworfen.

Der Entschluss, Elia nachzufolgen, reißt Elisa aus seinem bisherigen Leben heraus und setzt voraus, dass er sich auch von seiner Familie zu trennen hat. Während Abschied und Trennung von der Familie implizit auch bei anderen Berufungserzählungen passiert, wird es hier besonders deutlich gemacht. Der Wunsch, Vater und Mutter zum Abschied zu küssen, wird als Formalakt verstanden, der von Elia gewährt wird.

103. Vgl. Thiel, *1. Könige* 17–22, 313–315.

Das Motiv der Nachfolge ist in der Hebräischen Bibel sonst überwiegend auf Gott selbst und das Halten seiner Gebote bezogen. Konkrete Vorbilder für diese Art der Lehrer-Schüler-Beziehung gibt es keine. Doch der Dienst des Elisa an Elia, der mit Nachfolge in Verbindung gebracht wird, stellt eine Parallele zu zwei weiteren Narrativen dar, in denen es – einmal deutlicher bei Mose und Josua und einmal weniger deutlich bei Eli und Samuel um Lehrer-Schüler-Beziehungen mit Sukzession handelt. Dass diese Beziehungen darüber hinaus auf einer literarischen Ebene bewusst durch Parallelen und Doppellungen stilisiert wurden, zeugt davon, dass bereits die Redaktoren der Hebräischen Bibel diese Beziehungen als Lehrer-Schüler-Beziehungen darstellen wollten und Ähnlichkeiten im Wirken zwischen Lehrer und Schüler ein wichtiges Motiv waren.

Kapitel 2

Die Berufung der Jünger bei Matthäus

In den Evangelien wird beschrieben, dass Jesus Jünger zur Nachfolge beruft und einen Jüngerkreis aufbaut. Einige der zuvor erarbeiteten Motive zur Berufung von Nachfolgern werden dabei aufgegriffen. Die Darstellung der Berufungen sowie der Folgen, die diese für die Berufenen hat, soll hier anhand des Matthäusevangeliums analysiert werden. Die Beschränkung darauf entfiel aus zwei Gründen. Zunächst gehören die Begriffe der Jünger und des Nachfolgens zu den Leitbegriffen des Evangeliums und werden öfter als in den anderen synoptischen Evangelien genutzt.¹ Sie prägen vor allem das ekklesiologische Verständnis bei Matthäus.²

Dazu kommt, dass das Evangelium gerade in den in den letzten Jahren bewusst inmitten seiner frühjüdischen Umgebung gelesen wird (*Matthew within Judaism*).

Für die Analyse der Rezeption werden zunächst die Berufung des Petrus und Andreas (Mt 4,18–20) als auch die Berufung des Levi (Mt 9,9–13) betrachtet. Die Darstellung dieser Geschichten folgt, wie noch zu sehen sein wird, sehr deutlich dem Muster der Berufung des Elisa. Ausgehend davon wird genauer betrachtet, welche Implikationen die Nachfolge Jesu für die Jünger mit sich bringt. Zuletzt wird analysiert, wie die Texte, die bisher erwähnten alttestamentlichen Motive aufgreifen.

1. So allein 72 Nennungen des Begriffs *μαθητής* im Unterschied zu Mk (46) und Lk (37), sowie 25 Nennungen von *ἀκολουθέω* im Unterschied zu Mk (18) und Lk (17).

2. Vgl. Udo Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, 3. neu bearb. Aufl. (Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 437.

2.1 Zu Matthäus als frühjüdischen Text

Für die Forschungsrichtung *Matthew within Judaism* wird das Matthäusevangelium nicht nur bewusst in seiner frühjüdischen Umgebung gelesen, sondern auch selbst als frühes jüdisches Dokument gesehen.³

Dazu gehört auch die Debatte, ob sich das Matthäusevangelium nun *intra* oder *extra muros* – der Mauern des Judentums – befindet. Matthias Konradt, einer der Vertreter von *Matthew within Judaism*, sieht diesen Begriff *kaum geeignet [...], die komplexen sozialen Prozesse adäquat in den Blick zu nehmen*.⁴ Selbst, wenn sich die matthäische Gemeinde bereits organisatorisch eigenständig mit eigenen Versammlungen zeigen mag, so setzt das noch nicht voraus, dass sie sich als außerhalb des Judentums verstanden hat. Andererseits ist damit zu rechnen, dass die Pharisäer die Jesus-gläubige Gruppierung angesichts von paganen Konvertiten wohl als verfehlte Form des Judentums gesehen haben.⁵

Anders Runesson versteht die matthäische Gemeinde als urbane pharisäische Gemeinschaft und sieht zwischen den beiden Gruppierungen eine große inhaltliche Schnittmenge. Die Verweise auf pharisäische Messiasgläubige (Apg 15,5), allen voran der Apostel Paulus (Apg 23,6), sieht er als historisches Indiz dafür.⁶ Die heftigen Auseinandersetzungen mit Pharisäern und die Worte über *eure* und *ihre* Synagogen versteht er darum erst recht als innerjüdischen Konflikt.⁷

David L. Turner sieht die matthäische Gemeinschaft als Teil des Differenzierungsprozesses zwischen Pharisäern, Sadduzäern und Essenern, vor der Vereinheitlichung in Javne und vor dem *parting of the ways* im 2. Jahrhundert.⁸

3. Vgl. Anders Runesson und Daniel M. Gurtner, „Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel“, hg. v. Anders Runesson und Daniel M. Gurtner, Kap. Introduction: The Location of the Matthew-within-Judaism Perspective in Past and Present Research, *Early Christianity and Its Literature* 27 (Atlanta: SBL Press, 2020), 1–28 (1–3.10); Vgl. für eine der aktuellsten Veröffentlichungen dazu Runesson und Gurtner, *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel*, Bd. 27 (SBL Press, 2020); Vgl. auch die Rezension dazu Anders Runesson, „Matthew within Judaism. Israel and the Nations in the First Gospel“, Rezension von *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel*, von Charles Nathan Ridlehoover, *ReISRev* 47.1 (2021): 92–92; Vgl. auch die Forschung von Serge Ruzer, „Introduction - The New Testament as Witness for Early Jewish Exegesis“, Kap. Introduction - The New Testament as witness for early jewish exegesis in *Mapping the New Testament* (Leiden: Brill, 2007), 1–9, die einen der ersten Anstöße zu dieser Arbeit gegeben hat.

4. Matthias Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, hg. v. Karl-Wilhelm Niebuhr und Samuel Vollenweider, NTD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 19.

5. Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 19; Vgl. auch Anders Runesson, „Rethinking Early Jewish - Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict“, *JBL* 127.1 (2008): 95–132 (95–98).

6. Vgl. Runesson, „Rethinking Early Jewish - Christian Relations“, 125.131.

7. Vgl. ebd., 124f.

8. Vgl. David L. Turner, *Matthew*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 3.

2.2 Berufungsgeschichten

Das Matthäusevangelium erzählt zweimal eine direkte Berufung von Jüngern durch Jesus. Ganz zu Beginn seines Wirkens steht die Berufung der Fischer Simon Petrus, dessen Bruder Andreas und der Söhne des Zebedäus Jakobus und Johannes. Später erfolgt dann die Berufung des Levi.

2.2.1 Die Berufung der Fischer

Text und Kontext

Die Berufung der Fischer in Mt 4,18–22 enthält zwei Berufungsnarrative hintereinander mit ähnlicher Abfolge. Sie beziehen sich beide nicht direkt aufeinander, haben aber den selben Schauplatz und eine ähnliche Situation. Die Geschichte wird davor durch die Versuchungsgeschichte und dem Beginn der Predigtstätigkeit Jesu vom Reich der Himmel und seinem Aufruf zur Buße (V17) abgegrenzt und danach mit einem summarischen Wort über seine Predigt-, Lehr- und Heilungstätigkeit (V23–25). Gerade das macht deutlich, dass die beiden Berufungshandlungen jedenfalls zusammen betrachtet werden sollen. Gleichzeitig zeigt der Kontext auch eindeutig, dass Jesus seine Jünger für das nahe herbeikommende Reich der Himmel ruft.

Die Darstellung erscheint literarisch einheitlich. Aufgrund der Parallelität der beiden Berufungsnarrative ist nicht auszuschließen, dass es sich ursprünglich einmal um zwei getrennte Erzählungen handelte, die zu einer zusammengesetzt worden. Die Geschichte entstammt mit gewissen Veränderungen der Markusvorlage (Mk 1,16–20). Bei Lukas (Lk 5,1–11) gibt es ein alternatives Narrativ zur Berufung der selben vier Jünger, genauso auch bei Johannes (Joh 1,16–20).

Berufungsnarrativ I

18 Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν δύο ἀδελφούς, Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν· ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς.

Als er nun am galiläischen Meer herumging, sah er zwei Brüder: Simon, der Petrus genannt wird, und Andreas, seinen Bruder, die ein Netz ins Meer warfen, denn sie waren Fischer.

19 καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς⁹ ἁλιεῖς ἀνθρώπων.

Und er sprach zu ihnen: Kommt hinter mich, ich werde euch zu Fischern von Menschen machen.

20 οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.

Sie verließen sogleich die Netze und folgten ihm nach.

Berufungsnarrativ II

21 καὶ προβὰς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν, καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς.

Und als er von dort weiterging sah er zwei andere Brüder, Jakobus den des Zebedeäus und Johannes seinen Bruder auf dem Boot mit Zebedeäus ihrem Vater, sie flickten ihre Netze und er rief sie.

22 οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ.

Die aber verließen sogleich das Boot und ihren Vater und folgten ihm nach.

Analyse

Die erste Berufung ist die von Petrus und seinem Bruder Andreas (V18–20), gleich gefolgt von der Berufung der Söhne des Zebedeäus (V21–22).

Jesus wird in V18 gar nicht genannt, nur der vorangehende Vers macht eindeutig, wer nun am Ufer des See Genezareths unterwegs ist.¹⁰ Wenn er wie in V17 in Kaper-naum wohnt, dann ist er eventuell gerade am Nordufer unterwegs, als er zwei Brüder erblickt, die an dieser Stelle auch das erste Mal vorgestellt werden.

Der für Matthäus so wichtige Simon, dessen alternativer Name Petrus hier gleich erläuternd erwähnt wird, und Andreas werden als die ersten Jünger genannt. Auch in der Aufzählung in Mt 10,2 werden die beiden dann zuerst genannt.

Diese werfen gerade ein spezielles Netz – ἀμφίβληστρον – aus. Der im Unterschied zum allgemeineren δίκτυον deutlich technischere Begriff wird nur an dieser Stelle im

9. Die Codices Sinaiticus und Bezae Cantabrigiensis ergänzen hier γενεσθαι *ich werde machen*, dass ihr zu Menschenfischer werdet parallel zu Mk 1,17. Trotz der frühen Bezeugung ist hier mit der *lectio brevior* der vorgeschlagene Text des Nestle-Aland zu nehmen (Vgl. auch Joachim Gnilka, *Kommentar zu Kap. 1, 1–13,58*, 3. Aufl., 2 Bde., Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1 [Freiburg im Breisgau: Herder, 1993], 100 Anm. 3).

10. Vgl. Ulrich Luz, *1. Teilband. Mt 1–7*, 5., völlig neubearbeitete Auflage, 4 Bde., EKK 1 (Zürich: Benziger; Neukirchener, 2002), 239.

Neuen Testament gebraucht¹¹ und bezeichnet vielleicht ein Wurfnetz im Unterschied zu Schleppnetzen.¹²

Erläuternd wird dazu beschrieben, ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς, dass sie Fischer waren.

Nun erschallt der kurze und eindeutige Ruf δεῦτε ὀπίσω μου. Dabei handelt es sich um einen adverbialen Zuruf oder Aufruf¹³ übersetzt mit *Komm!*¹⁴, kombiniert mit der Präposition *hinter* und dem Pronomen μου im Genetiv. Jesus fordert die zukünftigen Jünger auf, *hinter ihm* zu sein. Genauso steht es auch schon bei 2 Kön 6,19 LXX, doch handelt es sich dort um eine Aufforderung, die sich auf das Nachgehen von einem Ort zum Anderen beschränkt.

Das steht zusammen mit ποιήσω und dem doppelten Akkusativ ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων.¹⁵

Worum es sich bei dem Begriff *Fischer der Menschen* handelt, ist an dieser Stelle nicht offensichtlich. Der Ausdruck wird bei Matthäus nur hier erwähnt und selbst ἀλιεύς kommt bei Matthäus nur hier (V18f.) vor.¹⁶

In der Hebräischen Bibel ist bei Jer 16,16 einmal die Rede vom Aussenden zahlreicher Fischer und Jäger, um Sünder für das Gericht suchen. Ähnlich beim Gericht in Am 4,2 heißt es, dass Einzelne geangelt werden.¹⁷ Donald A. Hagner sieht die Aufgabe der Jünger darin, so Männer und Frauen in das verheißene Königreich zu ziehen.¹⁸ Ulrich Luz versteht darunter eine *Leerstelle*, die zwar an Jer 16,16 erinnert, aber erst mit den Anweisungen in der Jüngerrede in Mt 10,5–16 gefüllt wird. Dazu kommt das Gleichnis vom Fischnetz, in dem das Aussortieren des Fischfangs als Sinnbild für das göttliche Gericht genutzt wird. Gleichzeitig wird hier mit der Berufung auch ein Bogen geöffnet, der sich erst mit dem Missions- und Taufbefehl in Mt 28,19f. wieder schließt.¹⁹

Die Berufenen reagieren sogleich – εὐθέως – verlassen die Netze, die *pars pro toto* für ihre Arbeit stehen, und folgen Jesus nach. Der für das Matthäusevangelium so wichtige Begriff ἀκολουθέω steht hier zum ersten Mal.²⁰

11. Vgl. Donald A. Hagner, *Matthew 1–13*, 2 Bde., WBC 33A (Dallas, Texas: Word Books, 1993), 76.

12. Vgl. Gustaf Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, hg. v. Florian Lippke und Moisés Mayordomo Marín, Bd. 6 (1939; Ndr., SLM Press; TOBIASlib, 2013), 363; Vgl. Luz, *Mt 1–7*, 240.

13. Vgl. Friedrich Rehkopf, Friedrich Blass und Albert Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Studienausgabe*, 19. Aufl. (Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), 84f.

14. LSJ, <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=25096>

15. Vgl. Rehkopf, Blass und Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Studienausgabe*, 128f.

16. Bei den Synoptikern auch nur bei den Parallelstellen zu dieser Geschichte (Mk ?; Lk ?). Sie geben keinen weiteren Aufschluss über das Verständnis.

17. Vgl. Richard Thomas France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 117f. Vgl. Turner, *Matthew*, 136.

18. Vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 77.

19. Vgl. Luz, *Mt 1–7*, 240.

20. Vgl. ebd.

Doch die Geschichte endet noch nicht. Jesus setzt seinen Weg fort und sieht zwei weitere Brüder, Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus mit ihrem Vater. Sie sind gerade im Boot und reparieren ihre Netze. Hier wird es nicht mehr erwähnt, doch ist klar, dass die drei Fischer sind. Die schlichte Erwähnung des Rufs Jesu ist hier genug.²¹ Anknüpfend an die Berufung davor ist deutlich, wozu sie berufen werden.

Die Frage stellt sich hier, warum nicht auch der Vater der beiden mit ihnen berufen wird. Das καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς (V21) schließt ihn nicht grundsätzlich vom Ruf aus. Vielleicht liegt der Grund in der Struktur des Satzes davor. Dort werden die beiden Brüder sehr parallel eingeführt, der Vater dagegen wird als Dritter extra erwähnt. Vielleicht zeigt es aber auch grundsätzlicher, dass Jesus eine jüngere Generation ruft.

Matthäus verschiebt beim Aufbruch der Jünger hier im Vergleich zu Markus die Stellung des εὐθέως und ersetzt ἀπῆλθον (Mk 1,20) mit ἠκολούθησαν (V22), dem für ihn so wichtigen Wort für Jüngerschaft.²²

So gelingt es ihm, einen Parallelismus zwischen V20 und V22 herzustellen.

οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα

ἠκολούθησαν αὐτῷ (V20)

οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ (V22)

So wie die ersten beiden Jünger ihre Netze verlassen haben, verlassen die nächsten beiden nun Boot und ihren Vater, um die Nachfolge Jesu anzutreten. Mit ihrer Bereitschaft, ihren Beruf, aber auch den Vater zurückzulassen, werden sie damit zum Sinnbild für echte Jüngerschaft. Dass es dabei wirklich zum Bruch mit der Familie kommen kann, werden weitere Geschichten noch zeigen (Mt 8,21f.; 10,35; 19,27.²³ Verschärfend heißt es bei Lukas dann, sie verließen *alles* (Lk 5,11). Ähnliche Worte spricht Petrus auch einmal (Mt 19,27).

Von nun an ist das Wirken Jesu nicht mehr auf ihn und unbekannte Zuhörer beschränkt, sondern es wird die Geschichte von ihm und seinem Jüngerkreis. Jüngerschaft wird hier ein erstes Mal im Matthäusevangelium definiert durch radikalen Gehorsam, sofort auf den Ruf Jesu zu reagieren. Die aufgerufenen Fischer werden durch das Folgen auf den Ruf Jesu zu Fischern von Menschen. Jesus greift damit den bestehenden Beruf auf und gibt ihnen eine neue Aufgabe und Deutung.

Die Berufung dieser vier Fischer wird gemeinsam mit der Berufung des Zöllners Matthäus in Mt 9,9 zum Paradebeispiel für Jüngerberufungen Jesu. Über die anderen

21. Vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 76.

22. Vgl. ebd., 77.

23. Vgl. Luz, *Mt 1–7*, 240f.

Jünger und ihre Berufungsgeschichten lassen einen sowohl Matthäus als auch die übrigen synoptischen Evangelien im Unklaren.²⁴

Bei der folgenden Bergpredigt wird eine unbestimmte Zahl an Jüngern dann schon vorausgesetzt (Mt 5,1). Erst bei der Aussendung ist dann die Rede vom Zwölferkreis und den Namen der bis dahin nicht Genannten. Die Annahme liegt nahe, dass so oder so ähnlich die übrigen Jünger in die Nachfolge gerufen wurden. Wie später dann noch zu sehen sein wird, zeigt sich darin, dass Jesus seine Jünger im Unterschied zum rabbinischen Mainstream selber in die Nachfolge ruft.²⁵

2.2.2 Die Berufung des Matthäus

Text und Kontext

Nach der Bergpredigt ist der Verlauf der Erzählung in Kapitel 8 geprägt von einzelnen Wundererzählungen und den Nachfolgeworten (Mt 8,18–22). Nachdem da zwei potentielle Jünger versuchen, sich Jesus anzuschließen, aber an den Anforderungen der Nachfolge offenbar scheitern, beruft Jesus nun selber einen Jünger.²⁶ Nach der Heilung des Gelähmten (Mt 9,1–8), trifft er auf Matthäus.²⁷ Diese Handlung ist noch sehr knapp gehalten und beschränkt sich ausschließlich auf einen Vers. Üblicherweise wird das daran anschließende Narrativ, das mit *καὶ ἐγένετο αὐτοῦ* eine neue Sinneinheit darstellt mitberücksichtigt.²⁸ Immerhin handelt es sich dabei um ein Mahl mit dem Zöllner Matthäus und seinen Kollegen. Für die Analyse der Berufungsgeschichte soll aber der Fokus auf V9 bleiben.

Die Erzählung findet sich auch bei Mk 2,13–17 und Lk 5,27–32 jeweils aber mit dem Namen Levi statt Matthäus.

9 Καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν ἑῖδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Μαθθαῖον λεγόμενον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.

24. Johannes berichtet auf andere Art von der Berufung von Andreas, Petrus, Philippus und Nathanel (Joh 1,35–51).

25. Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 61; Vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 76.

26. Vgl. France, *The Gospel of Matthew*, 205.

27. Für die Frage, warum Matthäus hier im Unterschied zu Markus den Namen Levi durch Matthäus ersetzt, gibt es unterschiedliche Erklärungsansätze. Für die Beantwortung der Fragestellung hier, sind sie jedoch irrelevant. Vgl. Ulrich Luz, 2. *Teilband. Mt 8–17*, 5., veränderte Auflage, 4 Bde., EKK 1 (Zürich: Benziger; Neukirchener, 2007), 42f. Vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 237f.

28. Vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 236; Vgl. France, *The Gospel of Matthew*, 205; Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 148; Vgl. Gnllka, *Kommentar zu Kap. 1, 1–13, 58*, 329f. Vgl. Luz, *Mt 8–17*, 40f.

Und von dort weggehend, sah Jesus einen Menschen, sitzend beim Zollhaus, der Matthäus genannt wurde, und er sagte ihm: Folge mir nach! Und er stand auf und folgte ihm.

Analyse

Der Handlungsablauf folgt demselben Muster, wie die Berufungen der Fischer zuvor. Jesus kommt vorüber und sieht einen Menschen, dieses Mal am Zoll sitzen und nicht am Ufer arbeiten. Sein Name – Matthäus – wird genannt, nur seine Herkunft bzw. Familie wird verschwiegen. Dieser wird nun von Jesus per Zuruf zur Nachfolge aufgefordert ἀκολουθεί μοι. Statt der Kombination mit dem Adverb und der Präposition bei den Fischern ist es dieses Mal eine Präsens Imperativ Form von ἀκολουθέω zusammen mit dem Pronomen μοι.

Der Gerufene steht auf und folgt ihm nach. Von der Berufung der Fischer unterscheidet sich die Darstellung hier durch das Fehlen von εὐθέως und dem fehlenden Bezug zur Familie. Das Zurücklassen der Arbeit wird nicht explizit erwähnt, wird aber mit dem Aufbrechen und dem Nachfolgen jedenfalls impliziert. Jesus kündigt hier weder an, dass er Matthäus zum Menschenfischer machen werde, noch, dass er ihn zum Zöllner des Himmelreichs machen würde. Jede weitere Referenz zu seinem Beruf fehlt von Seiten Jesu.

Ein kurzer Hinweis auf den sozialen Status, der gerade angesichts der folgenden Verse auch deutlich wird, ist hier aber notwendig. Dass Jesus in weiterer Folge nämlich Tischgemeinschaft mit Zöllnern hat, ist für die Pharisäer unbegreiflich. Zöllner waren ob ihres Umgangs mit paganem Geld und den Römern, sowie ihrer Bereicherungsmentalität²⁹ am unteren Ende der Gesellschaft angesiedelt.³⁰ Die Formulierung „Zöllner und Sünder“ (Mt 9,10; 11,19) fasst nicht umsonst beide zu einem Kollektiv zusammen, mit denen Jesus zur Überraschung der Pharisäer Gemeinschaft hat.³¹ Eine Baraita – d.h. eine weit zurückgehende tannaitische Tradition – bezeugt auch im babylonischen Talmud, dass der Umgang mit עמי הארץ – ungelehrten Menschen – für einen Gelehrten ähnlich verpönt war, wie das öffentliche Konversieren mit einer Frau.³²

וְאַל יִסָּב בְּחִבּוּרָהּ שֶׁל עַמִּי הָאָרֶץ

29. Vgl. Lk 3,12f.

30. Vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 238.

31. Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 148f.

32. Vgl. Gnika, *Kommentar zu Kap. 1, 1–13*, 58, 331.

Sitze nicht in der Gesellschaft der Leute des Landes [Anm. der Ungelehrten].

Jesus selbst verteidigt sich gegen die kritische Frage mit einer programmatischen Antwort οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἁμαρτωλούς. (Mt 9,13). Nicht die Gerechten, sondern die Sünder wolle er rufen.

Beide Berufungsnarrative lassen sich der Gattung der Berufungserzählungen zuordnen und folgen in ihren einzelnen Elementen den Vorbildern der Hebräischen Bibel allen voran die Berufung des Elisa, wie im weiteren Verlauf noch dargelegt werden wird.

2.3 Die Berufung des Elisa bei Josephus

Josephus erzählt innerhalb seines Werkes *Jüdische Altertümer* zahlreiche Geschichten der Hebräischen Bibel nach – darunter auch die Berufung des Elisa durch Elia (Josephus, *Ant.* 8, 353f. [Thackeray, LCL]).

Er folgt grundsätzlich der Struktur der Erzählung, doch hat er eine Reihe von Ergänzungen. Gleich zu Beginn erwähnt er einige Andere, die mit Elisa gerade pflügen. Anstelle von der Bezeichnung *μηλωτή* für den Mantel des Elia, verwendet er *ἱμάτιον*. Josephus ist es sehr wichtig, Elisa als großen Propheten darzustellen, darum beginnt dieser noch bevor er die Rinder verlässt *εὐθέως προφητεύειν* (ebd., 8, 354) sogleich zu prophezeien.³³

Erst dann folgt er Elia und bittet ihn um Erlaubnis, seine Eltern zu verabschieden. Hier ist gegenüber der LXX auffällig, dass Josephus das Wort *γονεῖς* (ebd.) verwendet, das zwar im Singular normalerweise den Vater alleine, im Plural aber die Eltern gemeinsam bezeichnet.³⁴

Mit *κελεύοντος* drückt Josephus aus, dass Elia Elisa nicht nur erlaubt, sondern ihm sogar befiehlt, sich von seinen Eltern zu verabschieden. Josephus verzichtet in Folge darauf, das Schlachten der Rinder und die Mahlzeit zu erwähnen.³⁵ Dabei hatte er zu Beginn noch erwähnt, dass andere Menschen dieser Szene beiwohnen. Sie dienen

33. Vgl. Peter Höffken, „Elischa in seinem Verhältnis zu Elija bei Josephus“, *Ephemerides theologiae Lovanienses* 81.4 (2005): 477–486 (483f.); Vgl. Louis H. Feldman, „Josephus' Portrait of Elisha“, *NovT* 36.1 (1994): 1–28, <http://www.jstor.org/stable/1560924>.

34. Vgl. Henry George Liddell, Robert Scott und Henry Stuart Jones, „Art. γονεῖς“, in *The Liddell-Scott Jones Lexicon* (TLG (Online Edition), 2011).

35. Vgl. Feldman, „Portrait of Elisha“, 19.

innerhalb des Narrativs keiner Funktion. Er schließt damit, dass Elisa bis zum Ende des Lebens Elias dessen μαθητῆς καὶ διάκονος Jünger und Diener war.³⁶

2.4 Die Rezeption der Berufung des Elisa

Eine Reihe von Schlüsselmotiven finden sich in beiden Texten. Aus ihnen lässt sich eine starke motivgeschichtliche Abhängigkeit darstellen, die in den folgenden Abschnitten noch näher erläutert wird. Auffallend ist jedoch, dass gerade Schlüsselwörter nicht wörtlich, sondern synonymisch übernommen und durch andere Wörter ersetzt werden. Die weite Wanderung des Elia ἀπῆλθεν (3 Reg 19,19 LXX), die an sich parallel zum Spazieren Jesu am Ufer bzw. am Weg vorbei am Zoll ist, wird dort mit Περιπατῶν (Mt 4,18), προβάς (Mt 4,21) und mit παράγων (Mt 9,9) wiedergegeben. Während Elia Elisa findet – εὕρισκει (3 Reg 19,19 LXX) – sieht Jesus drei Mal die zukünftigen Jünger εἶδεν (Mt 4,18.21; 9,9). Das Verlassen der eigenen Arbeit und Zurücklassen der Arbeitsutensilien wird bei Elisa mit κατέλιπεν (3 Reg 19,20 LXX) und bei den Jüngern mit ἀφέντες (Mt 4,20.22) wiedergegeben und bei Mt 9,9 nicht erwähnt. Das Nachlaufen und spätere Nachfolgen des Elisa hinter Elia wird einerseits mit κατέδραμεν ὀπίσω Ηλίου (3 Reg 19,20 LXX) und durch ἐπορεύθη ὀπίσω Ηλίου (3 Reg 19,21 LXX) dargestellt. Bei den Jüngern ist es jeweils ἠκολούθησαν αὐτῷ (Mt 4,20.22; 9,9). Das Verb ἀκολουθέω wird dagegen in der LXX nur für den Wunsch des Elisa verwendet: ἀκολουθήσω ὀπίσω σου (3 Reg 19,20 LXX).³⁷

Das Aufstehen des Elisa beim Aufbruch ἀνέστη (3 Reg 19,21 LXX), wird in Mt 9,9 durch das selbe Wort in anderer Form ἀναστὰς wiedergegeben.

Bemerkenswert ist, dass beide Geschichten zwar auf der inhaltlichen Ebene eindeutige Parallelen zur Berufung des Elisa haben, aber literarisch keine Abhängigkeit zu erkennen ist. Beim wörtlichen Vergleich ist gerade einmal ἐκεῖθεν als einziges Schlüsselwort in beiden Texten vorhanden, was noch lang keine direkte Abhängigkeit begründet.

Die Ähnlichkeiten sind vielmehr auf der Ebene der Motive erkennbar. Dies soll nun anhand der Tabelle 2.1 erläutert werden.

In der Ausgangslage unterscheiden sich die beiden (1). Elia ist in der Mitte seines Wirkens betroffen von großen Schwierigkeiten mit dem göttlichen Auftrag unterwegs,

36. Vgl. dazu auch eine Reihe anderer Stellen in denen Josephus Elisa den Jünger des Elia nennt. (Josephus, *Ant.*, 6, 84, 8, 354, 9, 33 [Thackeray, LCL])

37. Vgl. Thiel, 1. *Könige* 17–22, 313f.

einen zukünftigen Propheten an seiner statt zu finden, während Jesus erst am Beginn seiner Predigtstätigkeit steht. In der Chronologie des Matthäus tritt Jesus an dieser Stelle erstmalig öffentlich selbstständig auf. Beide befinden sich dann zu Beginn der Handlung auf Wanderschaft (2).

	Berufung des Elisa	Berufung der Jünger
(1)	Vorgeschichte: Auftrag einen Nachfolger zu salben	Beginn des Wirkens Jesu
(2)	Wanderbewegung	Wanderbewegung
(3)	Auffinden einer Person	Auffinden mehrerer Personen
(4)	Herkunft der Person wird näher beschrieben	Familiäre Verhältnisse werden erwähnt
(5)	Arbeitssituation	Arbeitssituation
(6)	Berufung durch Zeichenhandlung	Berufung durch Nachfolgeaufruf
(7)		Prophezeiungswort/Ankündigung zur Berufung (nur bei I.)
(8)	Zurücklassen der Arbeit	Zurücklassen der Arbeit
(9)	Konflikt: Eltern verabschieden	Vater wird zurückgelassen (nur bei II.)
(10)	Opfern der Rinder	
(11)	Beginn des Nachfolgens und des Dienens	Beginn des Nachfolgens

Abbildung 2.1: Die Berufungen des Elisa und der Jünger in Mt 4 im Vergleich

In beiden Narrativen treffen die berufenden Personen zunächst auf die zu Berufenden (3), deren Herkunft bzw. familiäre Situation jeweils näher beschrieben wird (4), die sich aber im Vorfeld nicht durch etwas verdient machen. Darauf folgt eine Erwähnung der aktuellen beruflichen Tätigkeit (5). Die darauf folgende Berufungssituation birgt den größten Unterschied der beiden Narrative. Während Elisa durch eine Zeichenhandlung mit dem Überwerfen des Mantels berufen wird, geschieht dies bei den Jüngern jeweils mit dem Aufruf zur Nachfolge. Im ersten der beiden Narrative wird dieses auch noch mit der prophetischen Ankündigung, sie zu Menschenfischern zu machen ergänzt (6).³⁸

In beiden Fällen lassen die Berufenen ihre aktuelle Arbeit zurück (8). Elisa, zunächst nur vorläufig, weil er zunächst noch Elia bitten will, sich von seinem Vater verabschieden zu dürfen. Die berufenen Fischer dagegen lassen ihre Netze zurück und im Falle des zweiten Narrativs wird auch das Verlassen des Vaters extra erwähnt. Im Unterschied zur Berufung des Elisa gibt es bei Jesus keine Verzögerung. Gerade das parallele εὐθέως drückt den sofortigen Gehorsam der Jünger aus.³⁹

38. Vgl. Öhler, *Elia*, 158; Vgl. Thiel, *1. Könige 17–22*, 313f.

39. Vgl. Gnllka, *Kommentar zu Kap. 1, 1–13, 58*, 103.

Für das Schlachten der Rinder, ihre Zubereitung und das Verteilen des Essens an die umstehenden Leute gibt es in den behandelten neutestamentlichen Berufungsgeschichten kein Äquivalent. Die Narrative enden alle mit der summarischen Erwähnung, dass die Berufenen ihren Berufern von nun an nachfolgen. Bei der Berufung des Elisa wird dabei auch der Dienst an Elia erwähnt.

Anhand der bisherigen Analysen wird deutlich, dass die Schilderung des Nachfolgeaufrufs der Jünger im Matthäusevangelium die Berufungsgeschichte des Elisa rezipiert und den Großteil der Motive übernimmt. Eine charismatische Gestalt ruft Leute aus der Mitte ihres Lebens auf, ihr nachzufolgen. Sie lassen familiäre und berufliche Pflichten zurück und beginnen dadurch wörtlich wie figurativ, der berufenden Gestalt nachzufolgen. Wie sich nun diese Nachfolge äußert, was darunter bei Matthäus zu verstehen ist und wie die Motive aus dem Elia-Elisa Narrativ dort nun weiter interpretiert werden, soll in den folgenden Abschnitten geklärt werden.

2.5 Die Begriffe für Nachfolge bei Matthäus

Jesus nutzt im Matthäusevangelium bei den Berufungen seiner Jünger, die im vorherigen Abschnitt besprochen wurden, zwei unterschiedliche Aufrufe. Einerseits ruft er δεῦτε ὀπίσω μου (Mt 4,19) und andererseits ἀκολουθεῖ μοι (Mt 9,9).

Die bereits in Abschnitt 2.2.1 näher besprochene adverbelle Aufforderung δεῦτε gehört bei Matthäus nicht ausschließlich zum Motiv Nachfolge. Anderswo – wie in Mt 11,28; 21,38; 22,4; 25,34; 28,6⁴⁰ – dient es nur dazu aufzufordern, herzukommen.

Zentraler ist da die Präposition ὀπίσω. Sie dient auch in der LXX-Fassung der Berufung des Elisa als Übersetzung für אַחֲרַי und markiert räumlich wie figurativ die Position *hinter* oder *nach* dem Subjekt oder Objekt, auf das sie sich bezieht. So kündigt Johannes an, nach ihm werde einer kommen (Mt 3,11). Bei Mt 10,38 steht es gemeinsam mit einer Form von ἀκολουθεῖ und bei Mt 16,24 mit ἐλθεῖν für das Nachfolgemotiv.

Der Begriff ἀκολουθεῖ an sich wird oftmals für figuratives, wie wörtliches *Nachfolgen* genutzt. Ähnlich wie schon bei Kapitel 1.6.5 beschrieben, bezeichnet ἀκολουθεῖ oftmals das Nachgehen einer Person von einem Ort zum anderen. So folgt Petrus Jesus in den Palast des Hohenpriesters (Mt 26,58) oder die Jünger folgen Jesus schlicht ins Boot (Mt 8,23).

40. Vgl. auch Mt 19,21, wo die Form δεῦρο an eine Einzelperson gerichtet wird.

Öfter handelt es sich auch um große Gruppen, die Jesus nachziehen (Mt 4,25; 8,1; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29; 21,9). Hier ist der Begriff des *Nachfolgens* dann auch weniger klar von der *Nachfolge* der Jünger zu trennen. Mehrfach folgt ihm das Volk ohne bestimmtes Ziel. Hier scheint es wichtiger, in der Umgebung Jesu zu sein, als gemeinsam mit ihm ein konkretes geographisches Ziel vor Augen zu haben (u.a. Mt 4,25; 12,15; 14,13; 20,29).

Auffallend ist, dass bei Matthäus nur ein einziges Mal ein solches Nachfolgen, sich nicht auf das hinter Jesus bezieht. In Mt 9,19 folgt Jesus mit seinen Jüngern nämlich dem Vater des toten Mädchens.⁴¹ Abweichend von der Septuaginta wird ἀκολουθεῖ im Neuen Testament nicht im Bezug auf Gott gebraucht.⁴²

Mehrfach gibt es Aussagen über die *Nachfolge*, die entweder an die Jünger selbst oder an potentielle Jünger(anwärter) gerichtet sind.

Im Anschluss an die in Kapitel 2.6 kommende Analyse des Jüngerbegriffs, soll in Kapitel 2.7 zusammengestellt werden, wie Nachfolge im Matthäusevangelium dargestellt wird.

Anknüpfend an den vorangehenden Ausführungen ist festzuhalten, dass die Nachfolge der Jünger – ähnlich wie die der nicht näher definierten Volksmenge – daraus bestand mit und rund um Jesus unterwegs zu sein.

In verschiedenen Worten, die er an die Jünger, oder an potentielle Jünger(-anwärter) richtet, werden die Voraussetzungen für Nachfolge bei Jesus deutlich.

2.6 Der Begriff des Jüngers μαθητής

Der Begriff μαθητής stammt aus der hellenistischen Umwelt des Neuen Testaments und hat keine große Tradition in der Hebräischen Bibel oder der Septuaginta. Da der Fokus dieser Arbeit auf der Rezeption des Berufungsnarrativs und seiner Motive liegt, sei die Begriffsgeschichte an dieser Stelle nur kurz anhand der umfangreichen Ausführungen von Michael Wilkins zu diesem Begriff dargestellt.⁴³

41. Vgl. Anselm Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen: Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (Kösel, 1962), 64.

42. Vgl. ebd., 17.

43. Vgl. Michael J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: As Reflected in the Use of the Term μαθητής*, NT.S 59 (Leiden: Brill, 1988), 32.

Linguistisch geht er auf das griechische Verb *μανθάνειν* zurück⁴⁴ und bezeichnete üblicherweise einen *Lernenden* oder *Anhänger* einer Richtung oder eines individuellen Lehrers.⁴⁵

Michael Wilkins rekonstruiert, dass der Begriff im Unterschied zu Platon und Sokrates überwiegend bei den Sophisten genutzt wurde und im Laufe der Antike eine starke Bedeutungsverschiebung erfuhr hin zur Bezeichnung des Jüngers einer Lehre, eines Philosophen oder eines religiösen Lehrers.⁴⁶

Der Begriff lässt sich nicht in der apokryphen Literatur,⁴⁷ wie auch nicht bei den Schriften von Qumran finden.⁴⁸ In der LXX gibt es nur in 1 Chr 25,8 das Genetiv Partizip *μανθανόντων*, das für einen Lernenden genutzt wird.

In der Septuaginta wird damit תלמיד, das von der hebräischen Wurzel למד stammt, übersetzt.⁴⁹ So bezeichnet תלמיד dann auch einen μαθητής in der rabbinischen Literatur.⁵⁰

Philo fügt zu den bestehenden Bedeutungen bei seiner Übernahme des Begriffes dann spezifisch die Idee eines Jüngers, der von Gott gelehrt wurde, als höchste Stufe hinzu.⁵¹

Auch Josephus verwendet den Begriff mehrfach und bezeichnet damit Lehrer-Schüler Verhältnisse in der Hebräischen Bibel. So werden beispielsweise Josua als Jünger des Mose bezeichnet (Josephus, *Ant.*, 6, 84 [Thackeray, LCL]) und Elisa mehrfach Jünger des Elia genannt (ebd., 6, 84, 8, 354, 9, 33).⁵² Ähnliche Zuschreibungen geschehen dann auch im Midrash durch das hebräische תלמיד.

Im Matthäusevangelium bezeichnet μαθητής neben den Jüngern Jesu auch die Jünger des Johannes (Mt 9,14; 11,2; 14,2;).

44. Vgl. Karl Heinrich Rengstorff, „Art. *μανθάνω*“, in *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume (Digitale Edition)*, hg. v. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich und Geoffrey W. Bromiley, Bd. 1 (Eerdmans, 1985); Vgl. Wilkins, *Concept of Disciple*, 11.

45. Vgl. Wilkins, *Concept of Disciple*, 32.

46. Vgl. ebd., 41f.

47. Vgl. ebd., 46f.

48. Vgl. ebd., 98.

49. Vgl. ebd., 46f.

50. Vgl. ebd., 118–124.

51. Vgl. ebd., 100–103.

52. Vgl. ebd., 111–116.

2.7 Implikationen des Rufes in die Nachfolge bei Matthäus

Neben den bereits besprochenen Berufungen der Jünger hat das Matthäusevangelium eine Reihe von weiteren Passagen, in denen Jesus über den Ernst der Nachfolge, das Verhältnis zwischen Jünger und Meister und die Sendung der Jünger spricht. Der Ruf in die Nachfolge hat Auswirkungen auf das ganze Leben, dessen Prioritäten dadurch neu geordnet werden.⁵³

Dies soll anhand des Verhältnisses zu sich selbst (Abschnitt 2.7.1: Selbstaufgabe bei Mt 16,24–26), zur Familie (Abschnitt 2.7.2: Das Verhältnis zur Familie anhand von Mt 8,18–22)) genauso wie die Rolle, sowie die Sendung eines Jüngers (Abschnitt 2.7.3: Die Identität der Jünger: Sendung und Auftrag) besprochen werden.

Für die Erarbeitung der Implikationen, zu denen der Ruf in die Nachfolge führt, werden die folgenden drei Narrative, in denen Jesus im Dialog mit seinen Jüngern oder potentiellen Jüngern ist, analysiert. Ergänzend werden dazu jeweils weitere Stellen aus dem Matthäusevangelium angeführt. Im Anschluss wird die Rolle und Sendung der Jünger insgesamt reflektiert.

2.7.1 Selbstaufgabe bei Mt 16,24–26

Kontext

Im Wort von der Nachfolge in Mt 16,24–26 beschreibt Jesus die Bedingung der Nachfolge an seine Jünger.

Davor weist er sie auf sein eigenes Schicksal, leiden zu müssen hin. Petrus will das abwehren (Mt 16,21–23) und wird dann von Jesus, der hier zu einem neuen Abschnitt einsetzt (16,24), belehrt. Anschließend in V27f. spricht Jesus vom Gericht des Menschensohnes und steigt sechs Tage später auf den Berg der Verklärung (Mt 17,1–13).

Der hier zu behandelnde Abschnitt ist mit den Versen davor darüber hinaus durch den Zuruf an Petrus *ὑπάγε ὀπίσω μου* (Mt 16,23) mit dem Nachfolgemotiv verknüpft. Petrus wird durch diesen Zuruf an die ersten Worte, die Jesus zu ihm gesprochen hatte erinnert (Mt 4,19).⁵⁴

53. Vgl. Joachim Jeremias, *Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Bd. 1 von *Neutestamentliche Theologie*, 4. Aufl., 2 Bde. (Gütersloh: Mohn, 1988), 197.207.

54. Vgl. Luz, *Mt 8–17*, 490.

Diese Erinnerung wird ergänzt durch Erklärungen Jesu, was Nachfolge bedeutet. Im Unterschied zur Fassung bei Markus (Mk 8,34–9:1) richtet er sich hier nicht an die Volksmenge sondern an die Jünger, die ihm ohnehin schon verbindlich nachfolgen.

Analyse

Jesus setzt ein mit εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν *Wenn einer hinter mir herkommen will* (V16,24) und appelliert zunächst einmal durch εἴ τις θέλει an den Willen der Jünger⁵⁵ und nimmt mit ὀπίσω μου ἐλθεῖν das Nachfolgemotiv eindeutig auf. Die Jünger mögen hier zunächst überrascht sein, schließlich folgen sie ihm ohnehin, doch verschärft er hier Nachfolge noch einmal. Notwendig ist das, weil Petrus zuvor sich nicht im Klaren über das Schicksal Jesu und sein eigenes als dessen Nachfolger war. Die Jünger sollen sich darum erneut selbst vergewissern, ob sie diesen Weg gehen wollen.

Drei Imperative sind es dann, die Jesus an seine Jünger richtet: ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν, ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ und ἀκολουθεῖτω μοι.

Der Weg in die Nachfolge, beginnt zunächst mit der individuellen Entscheidung, sich selbst zu verleugnen. Bei der Konstruktion ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν (V16,24) handelt es sich gemeinsam mit ἑαυτὸν zunächst um eine sprachliche Neubildung.⁵⁶ Im Neuen Testament wird das Verb ἀπαρνησάσθω neben den Nachfolgeworten nur im Bezug auf das Verleugnen von Jesus verwendet (Mt 10,33; 10,70.72).⁵⁷

Ähnlich wie Petrus Jesus später verleugnet und damit jeden Bezug zu ihm bestreitet, gibt derjenige, der ἑαυτὸν sich selbst verleugnet, jeglichen Bezug zu sich selbst auf.⁵⁸

Mit dem nächsten Imperativ fordert Jesus, den, der ihm nachfolgen will, auf, sein Kreuz aufzunehmen. Jesus knüpft hier an das ähnliche Wort λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (Mt 10,38) aus der Jüngerrede an. Auch dort ist die Rede vom Kreuz und von der Nachfolge nur fehlt die Idee der Selbstverleugnung.

Die Aufnahme des Kreuzes in der Nachfolge kann hier im Kontext des Evangeliums nur durch den Kreuzweg Jesu verstanden werden. So wie Jesus den Kreuzesbalken auf sich nimmt hat und damit zur Hinrichtungsstätte geht, tun es ihm seine Nachfolger gleich. Sie nehmen Leiden in ihrem Leben bewusst an, statt es zu vermeiden.⁵⁹

55. Vgl. Donald A. Hagner, *Matthew 14–28*, 2 Bde., WBC 33B (Dallas, Texas: Word Books, 1995), 483.

56. Vgl. Luz, *Mt 8–17*, 491.

57. Vgl. ebd.

58. Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 269.

59. Vgl. Luz, *Mt 8–17*, 142–144, der hier zwar auch eine gute Übersicht über alternative Deutungen hat, aber bei der Deutung durch das Passionsgeschehen bleibt. Vgl. auch Turner, *Matthew*, 282.

Dem folgt der dritte und letzte Imperativ ἀκολουθείτω μοι. Die Jünger, die sich vergewissert haben, dass sie sich selbst verleugnen wollen und bereit sind, Leiden auf sich zu nehmen, werden damit aufgefordert, Jesus nachzufolgen.

Anknüpfend an θέλει (V16,24) folgt hier, markiert durch den Konjunktiv θέλη (V16,25), eine Erklärung, die wieder an den Willen des individuellen Jüngers appelliert. So wird der, der sein Leben retten will, es verlieren und entgegen jeder Intuition wird der das wahre Leben erhalten, der seines zerstört.⁶⁰ Wichtig ist hier der Hinweis, dass wer sein Leben um Jesu Willen – ἔνεκεν ἐμοῦ (V25) – hingibt, um es zu verlieren, sein Leben nicht durch riskantes oder selbstmörderisches Tun aufgibt.⁶¹

Die darauf folgenden zwei Fragen leiten dann auch schon über zum angekündigten Gericht des Menschensohn (V27–28). Um im drohenden Gericht zu bestehen, hilft es dem Menschen nichts, viel Besitz zu haben. Selbst wenn er die ganze Welt in seinen Besitz bekäme, könnte er etwas geben, womit er seine Seele im Gericht auslösen könnte (V26).⁶²

Nachfolge nimmt die gesamte Existenz in Beschlag. Wer sich zu Jesu Nachfolgern zählt, gibt freiwillig jeglichen Anspruch auf sich selbst auf und nimmt auf diesem Weg bereitwillig Leiden in Kauf. Jesus, der bereitwillig sein eigenes Leben hingibt und das Leiden des Kreuzes freiwillig trägt, wird so zum Vorbild für Jüngerschaft.

Die Aufgabe des eigenen Lebens bringt Implikationen für das gesamte Leben. Besonders deutlich wird das am Verhältnis zur eigenen Familie.

2.7.2 Das Verhältnis zur Familie anhand von Mt 8,18–22

Kontext

Eine der Implikationen der Nachfolge ist das Verhältnis zur Familie. Dazu gehört einerseits das Verhältnis zu den eigenen Eltern, andererseits auch das zu Frau und Kindern. Zunächst sind dabei die Söhne des Zebedäus zu erwähnen. Die beiden Söhne verlassen bei ihrer Berufung den Familienverbund, in dem sie zuvor gearbeitet hatten, und lassen dabei auch ihren Vater zurück (Mt 4,21–22). Die Berufung wird damit zu einem einschneidenden Erlebnis, das eine Trennung von der Herkunftsfamilie im-

60. Vgl. Turner, *Matthew*, 412; Vgl. Luz, *Mt 8–17*, 491.

61. Matthias Konradt weist bei Mt 10,38 auch darauf hin, dass es davor (Mt 10,23) explizit die Anweisung zur Flucht gibt und schließt damit auch *Martyriumssehnsucht* aus. (vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 173)

62. Vgl. Luz, *Mt 8–17*, 493; Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 269.

pliziert. Schärfer noch wird das deutlich, als Jesus den Wunsch eines Jüngers, vor der Nachfolge noch seinen Vater zu begraben, ablehnt. Die Geschichte mit den zwei aufeinanderfolgenden Dialogen, in denen sich das ereignet, folgt mit der Heilung der Schwiegermutter des Petrus explizit einem der wenigen Narrative, die das Familienleben eines Jüngers erwähnen und einer summarischen Erzählung, dass Jesus alle Kranken gesund macht Mt 8,18–22. Anschließend an den hier behandelten Dialog folgen die Jünger Jesus auf ein Boot und sie geraten in Seenot Mt 8,23–27.

Analyse

Gliedern lässt sich der Abschnitt in eine Einleitung (V18), das Zutreten eines Schriftgelehrten und einen kurzen Wortwechsel (V19f.) sowie einen weiteren Wortwechsel mit einem Jünger (V21), mit dem die Handlung dann auch abrupt endet.

Jesus will sich mit seinen Jüngern von den Menschenmassen lösen und an die andere Seite des Sees übersetzen, als ein γραμματεὺς Schriftgelehrter Jesus mit διδάσκαλε Lehrer anspricht und seine Absicht äußert, ihm nachfolgen zu wollen ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. Matthias Konradt sieht in dem Befehl Jesu, ans andere Ufer zu fahren, auch eine implizite Möglichkeit für das Volk, sich anzuschließen.⁶³

Die darauffolgende Anrede als διδάσκαλε an Jesus ist typisch für die Schriftgelehrten (Mt 12,38), die nicht seine Jünger waren und zeugt davon, dass in den Augen des Matthäus, Schriftgelehrte Jesus eine gewisse Lehrautorität zuschreiben.⁶⁴ Das Gleichnis vom Schriftgelehrten, der ein Jünger des Himmelreichs wurde, zeugt darüber hinaus davon, dass es in der matthäischen Gemeinde Schriftgelehrte gab, die zu Nachfolgern Jesu wurden (Mt 13,52).

Der Wunsch des Schriftgelehrten ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ (Mt 8,19) nachzufolgen, überrascht zunächst, befinden sie sich doch anderorts oft in der kritischen Auseinandersetzung mit Jesus (Mt 9,3; 12,38; 15,1; 16,21; 21,15), oder werden auch von Jesus oft kritisiert (7,29; 20,18; 23,13–34). Es mag sich hier um ein frühes Beispiel handeln, wie nach rabbinischer Sitte Jünger sich selbst für die Nachfolge beworben haben.⁶⁵

63. Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 140.

64. Vgl. Turner, *Matthew*, 238; Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 141.

65. Vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 216.

Mit einem Wort über die Wohnungslosigkeit des Menschensohnes⁶⁶ macht Jesus dem Bewerber deutlich, worin sich die Nachfolge von denen der Rabbinen unterscheidet.⁶⁷ Jesus verzichtet auf Dinge, die selbst die Tiere haben, und hat keine feste Ruhestätte.⁶⁸ Donald A. Hagner stellt dazu fest, dass das Wort hyperbolischen Charakter hat, immerhin ist in Mt 4,11 auch die Rede davon, dass Jesus in Kapernaum wohnt,⁶⁹ doch macht die Aussage die Existenz auf Wanderschaft deutlich, die Jesus in der Jüngerrede in Mt 10 seinen Jüngern aufträgt.

Dem folgt ein anderer, der hier sogar als Jünger bezeichnet wird. Textkritisch ist der Befund von $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ⁷⁰ hier uneindeutig. Er könnte bereits ein Jünger Jesu sein,⁷¹ der nun an der Radikalität der Nachfolge Jesu scheitert, oder bezieht sich $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ gar auf den Schriftgelehrten zuvor? Hatten sich hier womöglich ein Schriftgelehrter und sein Jünger für Jesus interessiert und scheitern nun an den Anforderungen der Nachfolge? Das Matthäusevangelium kennt den Jüngerbegriff nur im Bezug auf Jesus, darum ist das auszuschließen. Lukas hat bei beiden Personen keine Funktion (Lk 9,57.59). Ulrich Luz identifiziert den Fragesteller anhand der Anrede $\kappa\upsilon\omicron\pi\epsilon$ als Jünger Jesu.⁷²

Der Fragesteller bittet er um Erlaubnis, vor der Nachfolge seinen Vater beerdigen zu dürfen. Es ist nicht anzunehmen, dass es sich hier um einen Vater handelt, der eben erst gestorben ist und den der Fragesteller unmittelbar beerdigen möchte. Ein solches Begräbnis hätte üblicherweise binnen eines Tages zu geschehen und dann wäre die Person gerade nicht hier. Vielmehr ist anzunehmen, dass er die Nachfolge bis zum Ende des Lebens seines Vaters aufschieben will.⁷³

66. Das hier ist die erste Nennung des Menschensohnes (u.a. aus Dan 7,13–14) bei Matthäus. Auf die Frage nach Jesu Identifikation mit dem Begriff kann hier nicht eingegangen werden (siehe dazu u.a. Turner, *Matthew*, 238; vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 214f. vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 141). Ulrich Luz bringt vor, dass dieses Logion nicht *titular* zu verstehen ist (vgl. Luz, *Mt 8–17*, 22f.) und auch Markus Öhler macht deutlich, dass sie für die Beantwortung der Fragestellung hier nicht notwendig ist (vgl. Öhler, *Elia*, 156).

67. Vgl. Martin Hengel, „Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge“, in *Jesus und die Evangelien*, hg. v. Claus-Jürgen Thornton, WUNT (1968; Ndr., Mohr Siebeck, 2007), 40–138.

68. Vgl. Turner, *Matthew*, 238; Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 141.

69. Vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 216.

70. Hier sind sich auch die Editoren des Nestle-Aland über die Ursprünglichkeit unsicher. Die Codices Sinaiticus und Vaticanus, die Minuskel 33, die alten lateinischen Zeugen und die sahidische-koptische Überlieferung lassen es aus. Beim Codex Ephraemi, sowie einer Reihe von Majuskelhandschriften (K, L, N, W, Γ, Δ, Θ), einigen Minuskeln und Lektionaren, dem Koinetext, der lateinischen, syrischen, sowie koptisch-mesokemischen und -bohairischen Überlieferung ist es aber bezeugt (vgl. auch ebd., 212). Die unterschiedlichen Überlieferungen könnten ein Indiz dafür sein, dass die Überlieferer selbst uneins darüber waren, ob die Person hier nun wirklich ein Jünger Jesu war oder nicht (vgl. Turner, *Matthew*, 240).

71. Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 142.

72. Vgl. Luz, *Mt 8–17*, 24.

73. Vgl. France, *The Gospel of Matthew*, 195; Vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 217.

Das Begräbnis der Eltern war ein wichtiger Teil dessen, Vater und Mutter zu ehren (Gen 50,5; Ex 20,12; Dtn 5,16) und hatte hohe Priorität.⁷⁴

Martin Hengel argumentiert in seiner zu einem Klassiker gewordenen Studie, dass *kaum ein Jesus-Logion [...] in schärferer Weise gegen Gesetz, Frömmigkeit und Sitte verstoße als das hier*.⁷⁵ Aus der Fülle seiner Argumentation lässt sich hier nur eine Auswahl darstellen.

So bezweifelt er die Annahme, das Wort sei im Licht des Verbots aus Num 21,11 zu verstehen, wo der Hohepriester sich selbst an seinen toten Eltern nicht verunreinigen darf.⁷⁶ Das wurde schließlich im späteren Midrash Sifra zu dieser Stelle nicht mehr so streng gelesen *לֹא יִטְמָא לֹא אָבִיו וְלֹא אִמּוֹ* (Sifra zu 21,11). Er ergänzt dies, mit der Geschichte des Priesters Josef im zweiten Tempel, der von den Weisen gezwungen wurde, sich an seiner am Vorabend von Pessach verstorbenen Frau zu verunreinigen (Sifra zu 21,3).⁷⁷ Auch befreie der Tote vor einem jemanden von anderen religiösen Pflichten, wie dem Beten des Shema (mBer 3,1a).⁷⁸ Außerdem galt es insgesamt als frevelhaft, jemanden unbegraben zu lassen.⁷⁹

Martin Hengel bemüht sich, deutlich zu machen, dass das Nachfolgewort *vor dem Hintergrund* früher jüdischer Quellen in starkem Kontrast zu diesen und zur Thora steht. So bringe das Verbot *in einmaliger Weise seine [Anm. Jesu] souveräne Freiheit gegenüber der Thora Moses und der allgemeinen Sitte bei Juden und Griechen*⁸⁰ zum Ausdruck.

Doch eine Reihe von späteren Kommentatoren verstehen Jesus hier deutlicher im Einklang mit der Thora.

Markus Bockmuehl beispielsweise weist darauf hin, dass es sich bei der Diskussion im Midrash zu Lev 21,11 um eine Ausnahme, nämlich um einen Verwandten, der niemanden anderen hat, der ihn begraben würde, handelt. Nur in diesem Fall ist es dem Hohepriester erlaubt, sich an der Leiche eines Verwandten zu verunreinigen.⁸¹ Er argumentiert, das Verbot, den Vater zu begraben, sei im Kontext der zu der Zeit häufigen Nasiräergelübde zu verstehen.⁸²

74. Vgl. Turner, *Matthew*, 239.

75. Hengel, „Nachfolge und Charisma“, 55.

76. Vgl. Hagner, *Matthew 1–13*, 217.

77. Vgl. Hengel, „Nachfolge und Charisma“, 50f.

78. Vgl. ebd., 48.

79. Vgl. ebd., 49f.

80. Ebd., 51.

81. Vgl. Markus Bockmuehl, „'Let the dead bury their dead' (Matt. 8: 22/Luke 9: 60). Jesus and the Halakah“, *JTS* 49.2 (1998): 553–581.

82. Vgl. ebd., 576f., der hier aber selber auch Schwächen seiner Argumentation einräumt.

Stephen C. Barton bringt dagegen ein, dass die Jünger in der Nachfolge Jesu, eine neue Familie bekommen, statt *familienlos* zu werden. Jesus nimmt hier eine Neudefinition vor, von dem was Familie ist. So wird die Gemeinde nun die neue Familie (Mt 12,46–50) und die biologische wird zurückgelassen.

Darüber hinaus lehnt er angesichts dessen, dass Jüngerschaft im Tun des Willen Gottes besteht (Mt 5,17–20; 12,46–50), und Jesus selbst das Gesetz erfüllt, ab, die Stelle als generelle Ablehnung der Familienpflichten zu verstehen. Diese werden nur im Vergleich zur Nachfolge Jesu, durch die der Wille Gottes umgesetzt wird, relativiert.⁸³

Crispin Fletcher-Louis ergänzt in weiterer Folge, dass hier diejenigen, die Jesus nicht folgen, als *geistlich* tot angesehen werden. Er verweist dabei unter anderem auf den verlorenen Sohn in Lk 15,24.32, der vom *geistlichen Tod* ins *Leben* zurückkehrt.⁸⁴ Außerdem sei das Nicht-Begraben von Ungläubigen – d.h. außerhalb der Familie Gottes oder gar von Feinden auch vorgekommen.⁸⁵ Demnach sei die Idee, dass Nicht-Gläubige, die als außerhalb der Familie verstanden wurden, und damit kein Begräbnis erhielten, zwar äußerst provokant aber innerhalb der Diskussionen des Judentums des zweiten Tempels gedacht.

Die Jüngerberufungen finden im eindeutigen Kontext der Verkündigung des Reiches statt. Bei Lk 9,60 wird diese Stelle auch noch um den Auftrag an den potentiellen Jünger, das Reich Gottes zu verkündigen, ergänzt. In Mt 6,33 setzt Jesus das Trachten nach dieser βασιλεία mit πρῶτον vor alles andere und verheißt seinen Jüngern, dass alles am täglichen Bedarf, worum sich die Menschen aus den Völkern sorgen (Mt 6,32), denen, die nach dem Reich trachten, zufallen wird.

Der Jünger, der das Begraben seines nicht unmittelbar verstorbenen Vaters vor πρῶτον die Nachfolge und damit den Dienst am Reich Gottes stellt, wird von Jesus nicht im Widerspruch zur Thora aufgefordert, ihm nachzufolgen. Ob dieser und der Schriftgelehrte Jesus dann weiter folgen, lässt die Geschichte offen.⁸⁶ Im Vergleich zu anderen Nachfolgeaufrufen, in denen als Gattungselement der sofortige Gehorsam der Jünger erwähnt wird, ist hier aus dem Fehlen eines solchen anzunehmen, dass die beiden Jesus nicht nachgefolgt waren.

83. Vgl. Stephen C. Barton, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*, SNTSMS 80 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 148–50.

84. Vgl. Crispin H.T. Fletcher-Louis, „‘Leave the Dead to Bury their own Dead’: Q 9.60 and the Redefinition of the People of God“, *JSNT* 26.1 (2003): 39–68.

85. Vgl. ebd., 57–66.

86. Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 142.

Die Trennung von der Familie im Kontext des Matthäusevangeliums

Wie zuvor bereits erwähnt, vollzieht der synoptische Jesus die Trennung von seiner Familie auch selbst. Als seine Mutter und seine Brüder Kontakt aufnehmen wollen, konzentriert er sich lieber auf seine Jünger und bezeichnet diejenigen, die Gottes Willen tun, als seine Familie (Mt 12,46–50). Hervorzuheben ist dabei, dass er in seinem abschließenden Wort an dieser Stelle bei Mt 12,50 und Mk 3,35 im Vergleich zu Lk 8,21 explizit neben dem *Bruder* auch die *Schwester* erwähnt.⁸⁷

In der Jüngerrede kündigt Jesus an, dass die Jünger als seine *Hausgenossen* (10,24) bezeichnet werden. Die Jünger werden so als Teil des Hauses und damit der Familie Jesu gesehen.⁸⁸

Außerdem wird die Prioritätenfolge klar deutlich gemacht: nachdem Jesus dort ankündigt, er werde Entzweiung innerhalb von Familien bringen, erklärt er, wer Vater und Mutter mehr liebe als ihn, sei seiner nicht wert (Mt 10,37).

Dem folgt ein Aufruf parallel zu Mt 16,24–25, das Kreuz in der Nachfolge aufzuheben und das eigene Leben um Jesu Willen zu verlieren. In der Nachfolge steht die Liebe zu ihm an der obersten Stelle und das übertrifft auch die sonst so hoch geachtete Familie.

Dennoch bekräftigt Jesus bei Mt 15,3–6 das Gebot, die Eltern zu ehren und kritisiert bei den Pharisäern die missbräuchliche Korban-Praxis, die es erlaubt, Besitz dem Tempel zu weihen und so den eigenen Eltern vorzuenthalten.⁸⁹

Im Matthäusevangelium gibt es nur wenige Narrative oder Bemerkungen, anhand derer man implizit etwas über den Umgang mit der Familie erfahren könnte. Eine dieser Geschichten ist die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mt 8,14–17). Trotz der Zugehörigkeit zum Jüngerkreis Jesu hatte Petrus demnach noch ein eigenes Haus und hat den Kontakt zu seiner Familie nicht abgebrochen. Dennoch ist einzuwenden, dass es sich dabei in der Darstellung des Matthäus nur um einen kurzen Besuch handelt, ähnlich wie der Besuch Jesu in seiner Heimatstadt Nazareth (Mt 13,53–58). Auf eine Form der punktuellen Begegnungen mit der eigenen Familie deutet auch Bitte der Mutter der Söhne des Zebedäus an Jesus (Mt 20,20–28).

87. Vgl. Luz, *Mt 8–17*, 360.

88. Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 168.

89. Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 242f. Vgl. Morten Hørning Jensen, „Conflicting calls? Family and Discipleship in Mark & Matthew in the Light of First-Century Galilean Village Life“, in *Mark and Matthew I. Comparative readings: Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings*, hg. v. Eve-Marie Becker und Anders Runesson, WUNT (Mohr Siebeck, 2011), 205–231 (215f.).

Der Ruf in die Nachfolge impliziert jedenfalls eine Trennung von der eigenen Familie. Die Jünger, die Jesus folgen, leben nach einer klaren Priorisierung auf das kommende Reich der Himmel, das sich ihnen in der Nachfolge eröffnet. Der Jüngerkreis wird damit zur neuen Familie. Jesus selbst gibt hier seinen Jüngern ein eigenes Beispiel ab. Wenngleich es Spuren von Kontakt gibt, ist die Priorisierung klar. Selbst wenn es um das Begraben des Vaters geht, ist das kommende Reich dringlicher.

Rezeption der Berufung des Elisa

Neben den Berufungsgeschichten der Jünger finden sich auch in der hier behandelten Erzählung Motive der Berufung des Elisa. Im Unterschied zu den Jüngerberufungen finden sich die Gattungselemente, die parallel zur Vorlage in 1 Kön waren, hier nicht. Während Elia gerade bei Elisa ankommt, sprechen die beiden Nachfolgewilligen Jesus an, als er im Begriff ist weiterzuziehen. Auch zeigen sie eigene Initiative und werden nicht berufen.⁹⁰ Die Mahlzeit im Anschluss sowie das Aufbrechen in die Nachfolge wurden wenig überraschend nicht übernommen. Wörtlich parallel ist der Anfang des Ausspruches des Schriftgelehrten ἀκολουθήσω σοι zum Nachfolgewunsch des Elisa unter Wegfall der Präposition ὀπίσω.

Inhaltlich übernimmt der erste Ausspruch Jesu die Wanderexistenz des Elia, die sich auch in der Jüngerrede wiederfindet.

Zentraler ist jedoch die zweite Person und das Motiv der Trennung von den Eltern aus 1 Kön 19,20. Angesichts dessen, dass sie sich nur auf den Vater bezieht, ist nahelegend, dass hier das Motiv aus der LXX übernommen wird. Wie oben dargestellt, ist anzunehmen, dass Elia Elisa das Verabschieden von den Eltern erlaubt hat. Auch die Rezeption bei Josephus legt zumindest nahe, dass die Geschichte im 1. Jh. so verstanden wurde.⁹¹ Im Unterschied zu Elisa, der sich nur von seinen Eltern verabschieden will, will der mögliche Jünger seinen Vater noch beerdigen. Es liegt auf der Hand, dass hier mit anderen zeitlichen Dimensionen zu rechnen ist. Vor dem Hintergrund der Berufung des Elisa wird eine deutliche Verschärfung bei der Nachfolge Jesu deutlich. Denn bei dieser wird kein Aufschub geduldet.⁹²

90. In der Lk-Fassung dagegen, ruft Jesus den zweiten zur Nachfolge auf und eine dritte Person äußert ihren Wunsch nachzufolgen, was mit dem Wort Jesu von Pflug quittiert wird (Lk 9,59–62).

91. Vgl. Öhler, *Elia*, 156–58.

92. Vgl. Luz, *Mt* 8–17, 25; Vgl. Thiel, *1. Könige* 17–22, 314f.

2.7.3 Die Identität der Jünger: Sendung und Auftrag

Die kommenden Abschnitte sollen einen Überblick über die Eigenschaften und Aufgaben der Jünger bei Matthäus geben. Von den zwölf Jüngern, die im Matthäusevangelium namentlich genannt werden, sind nur von fünf von ihnen Berufungsnarrative bekannt. Wichtig für das weitere Verständnis der Berufung der Jünger ist die Aussendungsrede Jesu in Mt 10. Ausgehend davon soll ihre Rolle und Aufgabe als *Ausgesandte* beschrieben werden. Dann sollen die Rolle von Frauen als Nachfolgerinnen, sowie der *Dienst* der Jünger beschrieben werden.

Rolle der Jünger als Gesandte

In Mt 10 ruft Jesus seine Jünger zu sich und gibt ihnen Vollmacht, Geister auszutreiben und Krankheiten zu heilen. Jesus überträgt die Vollmachten auf sie, die sie zuvor selber an ihm erlebt hatten (Mt 4,23f.; 9,35).⁹³

Jesus beauftragt die Jünger zunächst nur zu den verlorenen Schafen Israels zu gehen, dort das Himmelreich zu predigen und Wunder zu wirken. Der Sendungsauftrag zu den verlorenen Schafen Israels (Mt 10,6) ist ident damit, wie Jesus seine eigene Sendung beschreibt (Mt 15,24). Nur der Umkehrruf Jesu (Mt 4,17) fehlt in den Beauftragungen der Jünger.⁹⁴

Die (zunächst misslungene) Heilung des mondsüchtigen Knaben (Mt 17,14–20) gibt ein Beispiel dafür ab, wie nicht nur die Jünger selbst in ihrer Sendung Heilungen vollbringen sollten, sondern dass auch Menschen rund um den Jüngerkreis die Erwartung hatten, dass die Jünger wie Jesus Wunder wirken könnten.⁹⁵

Auch innerhalb der Jüngerrede wird das programmatisch mit einer Doppelstruktur gesagt. Ein Jünger ist nicht über seinem Lehrer, genauso wie ein Knecht nicht über seinem Herrn ist. Es ist ausreichend für den Jünger, dass er wird wie sein Lehrer (Mt 10,24f.).

Das gipfelt darin, dass die Jünger am Ende des Matthäusevangeliums (Mt 28,18–20) noch einmal ausgesandt werden – nun in die ganze Welt hinaus. Sie sollen selber andere zu Jüngern machen.

93. Vgl. Turner, *Matthew*, 264.

94. Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, 163.

95. Vgl. Ulrich Luz, „Die Jünger im Matthäusevangelium“, *ZNW* 62.3-4 (1971): 141–171; Vgl. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, 70.

Frauen in der Nachfolge

Während dem genannten Zwölferkreis nur Männer angehören, werden Frauen, auch mehrfach rund um Jesu genannt.

In Mt 27,55 ist die Rede von den Frauen, die Jesus nachfolgten und dienen.

Die Verwendung von ἡκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ deutet hier zunächst sehr stark darauf, dass die Frauen in einem ähnlichen Jünger-Verhältnis Jesus gegenüber waren wie die anderen Jünger, auch wenn sie sonst nicht explizit erwähnt wurden.⁹⁶ Andererseits lässt der Zusatz ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας wiederum darauf schließen, dass es bei dieser Verwendung des Begriffs um das Nachfolgen Jesu am Weg von Galiläa nach Jerusalem ging, insofern primär um die wörtliche Bedeutung, dass sie Jesus folgend von Galiläa nach Jerusalem gezogen sind. Die dazugehörige Partizipialkonstruktion διακονοῦσαι αὐτῷ· zeugt darüber hinaus jedenfalls von einem größeren Naheverhältnis.

Der Dienst einer Frau an Jesus findet sich darüber hinaus auch bei der Schwiegermutter des Petrus (Mt 8,15).⁹⁷

Wenngleich Frauen damals in der Öffentlichkeit nicht präsent waren und selbst bei Matthäus bei den Sättigungswundern (Mt 14,21; 15,38) nicht mitgezählt wurden,⁹⁸ sind rund um Jesus Frauen sehr aktiv. So hebt Jesus die Frau, die ihn vor seiner Kreuzigung salbt, besonders hervor (Mt 26,13). Bei der Kreuzigung Jesu bleiben Frauen in ihrer Nachfolgerrolle, selbst als die männlichen Jünger schon geflohen sind. Zuletzt ist auch ihre Zeugenschaft bei der Auferstehung zu erwähnen. Sowohl von den Engeln als auch von Jesus selbst bekommen sie den Auftrag, die Auferstehung zu verkündigen.⁹⁹

Die Kombination in der Beschreibung der Frauen in Mt 27,55 greift das Motiv Nachfolge gemeinsam mit dem Dienst bei Elia und Elisa auf.

Dienst der Jünger

Bemerkenswert ist, dass nur über Frauen berichtet wird, dass sie Jesus nachfolgen und *ihm dienen*. Über die männlichen Jünger gibt es keine Erwähnungen, dass sie Jesus dienen, wohl aber, dass sie in seinem Auftrag oder auf seine explizite Bitte hin Aufgaben übernehmen. So beispielsweise der Auftrag an Jünger, Eselin und Füllen für den Einzug nach Jerusalem zu organisieren (Mt 21,1–7).

96. Vgl. In-Cheol Shin, „Matthew’s Designation of the Role of Women as Indirectly Adherent Disciples“, *Neotestamentica* 41.2 (2007): 399–415, <http://www.jstor.org/stable/43048643>.

97. Vgl. ebd., 407.

98. Vgl. Jeremias, *Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, 217f.

99. Vgl. Shin, „Role of Women“, 408–11.

Der matthäische Jesus beansprucht von dem her für sich keinen Dienst, fordert aber heraus, dass, wer im Jüngerkreis der Erste sein will, der Diener bzw. Knecht aller zu sein hat (Mt 20,26–27). Die Jünger sollen sich dabei am Vorbild des Menschensohnes selbst orientieren, der sich nicht dienen lässt, sondern dient und sein Leben hingibt (Mt 20,28).

Der Begriff *λειτουργεω* selbst, der in der LXX für den Dienst des Elisa genutzt wird (1 Kön 19,21 LXX), kommt im Matthäusevangelium dagegen nicht vor. Mit insgesamt nur drei Erwähnungen im neutestamentlichen Kanon ist er ohnehin ein sehr seltener Begriff. Weiter verbreitet ist *διακονέω* mit fünf Nennungen bei Matthäus.

2.8 Zwischenfazit zu Nachfolge bei Matthäus

Im Matthäusevangelium wird das Nachfolgemotiv und die Berufung des Elisa bei den Berufungsnarrativen der Jünger aufgegriffen und erfährt eine Verschärfung. Anhand der parallelen Gattungselemente und insbesondere auch anhand der Trennung von der Familie, wird deutlich, dass im Neuen Testament primär die Berufung des Elisa zum Vorbild dient.

Gleich sind die Gehorsam fordernde Berufung und das sich entwickelnde Lehrer-Schüler-Verhältnis. Doch während Elia am Ende seines Wirkens einen einzelnen Nachfolger beruft, ruft Jesus gleich zu Beginn seines Dienstes mehrere Menschen in seine Nachfolge, die sein Werk weiterführen sollen. Hier werden sowohl das Motiv der Sukzession als auch das der Ähnlichkeit zwischen Lehrer und Schüler übernommen. Das Motiv der Wanderschaft des Elia ist ebenso ein Vorbild für die Wanderexistenz Jesu und seiner Jünger. Die Prophetensöhne bei Elisa könnten ein schwaches Vorbild für den Jüngerkreis sein.

Die stilisierte Darstellung bei den Jüngerberufungen, die sich so stark an der Berufung des Elisa orientieren, macht deutlich, dass die Mitglieder der matthäischen Gemeinde ihre Nachfolge selbst auch vor dem Hintergrund dieser Geschichte verstanden haben. Dass Josephus die Geschichte auch mit dem Begriff hellenistischer Jüngerschaft nacherzählt, zeugt davon, dass die Gemeinde im 1. Jh. mit dieser Annahme nicht alleine war.

Im Unterschied zu Elisa geschehen die Berufungen Jesu im Horizont des kommenden Gottesreiches. Die Jünger werden dafür berufen und ausgesandt, dieses in Wort und Tat zu verbreiten und verkündigen. Die eigentliche Übernahme der Funktion und

Verantwortung des Vorbildes geschehen aber in beiden Fällen erst bei der Himmelfahrt des Vorbildes. Während Elisa hier als Zeichen seiner prophetischen Existenz den Mantel des Elia erhält, bekommen die Jünger den Auftrag alle Nationen zu Jüngern zu machen und zu taufen.

Der Ruf in die Nachfolge bekommt für die Jünger, die idealiter unmittelbaren Gehorsam leisten, höchste Priorität. Angesichts des heranbrechenden Gottesreiches wird von Jesus kein Aufschub geduldet. Bei dem Nachfolgewort in Mt 8 zeigt sich darüber hinaus auch knapp, wie unterschiedliche Exegeten mit unterschiedlichen Vorannahmen Jesus in seiner Umwelt darstellen. Während Martin Hengel den Ruf in die Nachfolge und speziell die Anweisung, den Vater nicht zu beerdigen im starken Kontrast zu seiner jüdischen Umgebung beschreibt, sind neuere Ansätze bemüht, Jesus inmitten der Bandbreite des Judentums des Zweiten Tempels darzustellen.

Kapitel 3

Die Berufung des Shimon ben Lakisch in der rabbinischen Literatur

Nach der Berufungserzählung des Elisa in der Hebräischen Bibel und der Berufung der Jünger Jesu im Neuen Testament wenden wir uns nun einem neuen Literaturcorpus zu. In der rabbinischen Literatur gibt zwar viele Erzählungen von Rabbinern und ihren Schülern, aber nur selten Geschichten, wie sie zueinander gefunden haben. Wie später noch zu sehen sein wird, ist es überdies gängig, dass ein Schüler sich selbst einem Lehrer anschließt, nicht umgekehrt. Eine Ausnahme bietet dabei der Erzählzyklus des Rabbi Yochanan mit der Berufung von Shimon Ben Lakish.

Diese soll nun analysiert werden um darzulegen, wie hier Motive aus der Berufung des Elisa aufgegriffen werden. Es folgt eine Beschreibung, wie die Berufung des Elisa im Midrash im Sinne rabbinischer Lehrer-Schüler-Beziehungen gelesen wurde. Außerdem wird innerhalb des Kontextes der rabbinischen Literatur betrachtet, welche Implikationen das Verhältnis eines rabbinischen Schülers zu seinem Lehrer hat. Zuletzt werden die daraus gewonnenen Erkenntnisse dann jeweils mit den Ergebnissen aus der Hebräischen Bibel und aus dem Neuen Testament verglichen. Methodisch orientiert sich diese Analyse an den Ausführungen von Günter Stemberger in seiner Einleitung in Talmud und Midrash.¹

Verzichtet wird auf eine Darstellung, wie Elia und Elisa als Propheten unabhängig von ihrer Lehrer-Schüler-Beziehung in der rabbinischen Literatur geschildert werden.²

1. Vgl. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 9., vollständig neubearbeitete Auflage (München: C.H. Beck, 2011), 59–70.

2. Eine der aktuellsten Veröffentlichungen dazu ist Adiel Kadari, *Until Elijah Comes. Portrayal of Elijah the Prophet in Tannaitic Literature* (עד שיבוא אליהו. דמותו של אליהו הנביא בספרות התנאים) (Jerusalem: Magnes Press, 2021).

3.1 Die Berufung von Shimon Ben Lakish

Der Erzählzyklus der beiden findet sich im babylonischen Talmud bei Masechet Baba Metsi'a. Die Gemara bezieht sich dort auf die Mischna *Baba Metsi'a* aus der Ordnung Neziqin. In dieser Mischna werden wirtschaftliche Angelegenheiten geklärt, wie der Umgang mit Fundgegenständen, Regelungen beim Kauf, Zins und der Lohn von Arbeitern.³ Die Erzählung selbst stammt aus der Gemara zu einem Abschnitt in der Mischna, wo der Umgang mit Arbeitern, die früh aufstehen müssen, diskutiert wird (bBM 83a). Von dieser Fragestellung weicht die Gemara jedoch schnell ab und kommt von einer Diskussion über das Übergewicht zweier Rabbiner zur Frage nach der Schönheit des Rabbi Yochanan (bBM 84a). An dieser Stelle beginnt dann der Erzählzyklus von Rabbi Yochanan und Shimon Ben Lakish. Letzterer wird oftmals auch Resh Lakish genannt. Zu Beginn steht dabei die Erstbegegnung der beiden, die in weiterer Folge genauer untersucht wird. Nach dieser Begegnung folgt ein Sprung im Narrativ hin zu einer Auseinandersetzung der beiden. Shimon Ben Lakish ist darüber so empört, dass er kurze Zeit später stirbt. Sein Lehrer Rabbi Yochanan vermisst seinen Schüler dann so sehr, dass er in weiterer Folge auch stirbt, womit der Erzählzyklus dann endet.

3.1.1 Text und Kontext

יומא חד הוה קא סחי ר' יוחנן בירדנא. חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אבתריה. אמר ליה:
"חילך לאורייתא!" אמר ליה: "שופרך לנשי!" א"ל: "אי הדרת בכך יהיבנא לך אחותי
דשפירא מינאי." קביל עליה. בעי למיהדר לאתויי מאניה ולא מצי הדר. אקרייה ואתנייה
ושוייה גברא רבא.

(bBM 84a)

Eines Tages wusch sich Rabbi Yochanan im Jordan. Resh Lakish sah ihn und sprang in den Jordan hinter ihn. Er [Rabbi Yochanan] sprach zu ihm: „Deine Tugend/Stärke für die Thora!“ Sprach er [Resh Lakish] zu ihm: „Deine Schönheit für Frauen!“ Sprach er: „Wenn du umkehrst, gebe ich dir meine Schwester, die schöner ist als ich.“ Er empfing. Er wollte zurückkehren, um sein Gewand zurückzubringen, aber konnte es nicht. Er [Rabbi Yochanan] unterrichtete ihn in der Bibel und in der Mischna und er machte ihn zu einem großen Mann.⁴

3. Vgl. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 130f.

4. Anm. Übersetzungen, Ergänzungen und Satzzeichen vom Autor.

Das aramäisch geschriebene Narrativ ist Teil eines kurzen Erzählzyklus über Rabbi Yochanan⁵ und beginnt mit den Worten יומא חד – eines Tages – unmittelbar mit der Handlung, die im Folgenden analysiert wird. Mit יומא חד wird die darauffolgende Geschichte auch von dieser Geschichte wieder abgegrenzt. Die Struktur der Handlung ist typisch für die Textgattung der Erzählung im babylonischen Talmud sehr knapp gehalten. Auf die Einleitung und Situationsbeschreibung erfolgt ein kurzer Wortwechsel. Diesem folgt ein weiterer kurzer Handlungsteil, bevor das Narrativ mit einer summarischen Beschreibung schließt.

Wie üblich in rabbinischen Erzählungen werden einzelne Handlungen knapp durch aktive Verben geschildert. Mit Adjektiven werden nur die Schwester von Rabbi Yochanan und Resh Lakish am Ende der Handlung beschrieben. So knapp wie die Geschichte hier gehalten wird, bleibt der Blick in die Kommentar- und Auslegungsgeschichte unumgänglich, die vielfach hilft, das Narrativ zu verstehen.

Vom mittelalterlichen Kommentator Rashi (Rabbi Schlomo Jizchaki 1040–1105) stammen die Glossen an der Innenseite der Talmudseiten, die für das Verständnis hier am wichtigsten sind. Wohl gemerkt stammen sie aber aus deutlich späterer Zeit und lassen von dem her nicht eindeutig darauf schließen, dass der Text in seiner Entstehungszeit so verstanden wurde. Vielmehr gehören seine Kommentare schon zur Auslegungsgeschichte.⁶ Neben Übersetzungen zu aramäischen Wörtern gehören dazu Glossen, die etwas im Text erklären.

3.1.2 Textanalyse

Zu Beginn badet Rabbi Yochanan im Jordan. Rabbi Yochanan ist im babylonischen Talmud bekannt als Vorsitzender der Akademie in Tiberias zu seiner Zeit⁷ und wird als sehr schön beschrieben. Dass er keinen Bart hat, wie zuvor in einer Geschichte erwähnt wird (bBM 84a), gibt ihm ein feminines Äußeres.

Resh Lakish sieht ihn – das wird markiert durch חזייה eine Perfektförm von חזי gemeinsam mit einem Personalsuffix in der 3. Person maskulin – und hüpfte auch in das Wasser hinter ihm. Auch אבתריה ist eine zusammengesetzte Form, in diesem Fall von

5. Vgl. Jacob Neusner, *XXI. Bavli Tractate Baba Mesia. B. Chapters VII through XI*, 2 Bde. XXI (Atlanta, Georgia: Scholars), 388–390.

6. Vgl. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 61.

7. Vgl. Adriel Kosman, „R. Johanan and Resh Lakish: The Image of God in the Study Hall - 'Masculinity' versus 'Femininity'“, *EurJud* 43.1 (2010): 128–145.

בתר⁸ mit א- zuvor und einem Personalsuffix in der 3. Person maskulin, der sich auf Rabbi Yochanan bezieht.⁹

Der Begriff אבתריה ist das aramäische Äquivalent von אחרי, steht hier aber nicht mit einem Verb, das eindeutig eine Bewegung darstellt. Gemeinsam mit ושוור deutet es vielmehr auf die Position *hinter* Rabbi Yochanan, zu der Resh Lakish ins Wasser springt. Dennoch ist nicht zu vergessen, dass die Präposition, die anderswo konstitutiv für Nachfolgeverhältnisse ist, auch hier die Erinnerung daran jedenfalls weckt. Es mag Teil der Ironie der Geschichte sein, dass der Beginn der Nachfolgebeziehung der beiden gerade in dieser Mehrdeutigkeit steckt.

Resh Lakish ist im babylonischen Talmud bekannt als Anführer einer Räuberbande. Der Großteil der modernen Auslegung sieht im Hinterherspringen hinter dem schönen Rabbi Yochanan sexuelle Konnotationen und keine guten Absichten des Banditen.¹⁰ Es ist anzunehmen, dass er für einen עם הארץ, einen Ungelehrten, gehalten wurde.

Darauf folgt der Block direkter Rede. Ohne den Kommentar von Rashi wäre es hier nicht möglich eindeutig zu bestimmen (vgl. Rashi zu bBM 84a), dass den Beginn hier Rabbi Yochanan macht, der mit dem berufenden Zuruf חילך לאורייתא – *deine Stärke für die Thora!* Resh Lakish zum Thorastudium auffordert. Der Begriff אורייתא ist dabei umfassend im Bezug auf das jüdische Gesetz zu verstehen und beschränkt sich nicht auf den Pentateuch.¹¹

Das berufende Wort an Resh Lakish erläutert Rashi mit dem folgenden Erklärung:

חילך לאורייתא - כמה כוחך יפה לסבול עול תורה:

(Rashi zu bBM 84a)

Deine Stärke für die Thora – Deine Kraft ist so schön, um das Joch der Thora zu ertragen!

Die Kraft des als körperlich stark bekannten Resh Lakish wäre passend, um damit das Joch der Thora zu ertragen.

8. Vgl. Michael Sokoloff, „Art. בתר“, in *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods* (Bar Ilan University; Johns Hopkins University, 2002), 251–252.

9. Vgl. zur grammatikalischen Bestimmung Adin Even-Israel Steinsaltz, *Reference Guide to the Talmud*, hg. v. Joshua Schreier, 2. Aufl. (Jerusalem: Koren, 2014), 102–5.

10. Vgl. Moshe Halbertal, „Discipleship in Rabbinic Literature“, in *Swimming against the Current: Reimagining Jewish Tradition in the Twenty-First Century. Essays in Honor of Chaim Seidler-Feller*, hg. v. Shaul Seidler-Feller und David N. Myers (Academic Studies Press, 2020), 67–94; Vgl. Kosman, „R. Johanan and Resh Lakish“, 130.137.

11. Vgl. Michael Sokoloff, „Art. אורייתא“, in *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*, 3. Aufl. (Bar Ilan University; Johns Hopkins University, 2002), 95–96.

Der Aufgerufene aber entgegnet parallel zum Zuruf zuvor שופרך לנשי – *deine Schönheit für die Frauen*. Rabbi Yochanan verspricht ihm dann, wenn Resh Lakish umkehre אי אחותי דשפירא מינאי, werde er ihm seine Schwester zur Frau geben, die viel schöner als er sei. Die Aufforderung בך הדרת ist dabei klar als Aufforderung zum Lebenswandel und zur Umkehr zu verstehen.¹²

Resh Lakish nimmt das Angebot an und versucht, aus dem Fluss herauszuspringen, doch gelingt ihm das nicht.

Nach der Erklärung Rashis hat den nun bekehrten Räuber nämlich seine Kraft verlassen. Bei ihm heißt es über den missglückten Versuch, aus dem Fluss herauszuspringen:

ולא מצי - לקפוץ כבראשונה דמשקבל עליו עול תורה תשש כוחו:

(Rashi zu bBM 84a)

Und es gelang ihm nicht – zu springen, denn als erstes als er auf sich das Joch der Thora nahm, verließ ihn seine Kraft

Die Geschichte endet mit einer summarischen und zeitraffenden Aussage, dass Resh Lakish in der Bibel und in der Mischna unterwiesen und von Rabbi Yochanan zu einem großen Gelehrten gemacht wird.¹³ Der Parallelismus ואקרייה ואתנייה zeugt davon, wie umfassend Resh Lakish in weiterer Folge unterwiesen wird.

Die Erzählung ist grundsätzlich einmal als Haggadisch einzuordnen. Bei den Unterteilungen von Günter Stemberger ist das Narrativ hier als Untergattung der *Berufungserzählung* innerhalb der Gattung der *biographische Erzählungen* einzuordnen.¹⁴

Als Gattungselemente sind ähnliche Elemente vorhanden wie auch bei der Berufung des Elisa oder der Berufung der Jünger. Zunächst erfolgt eine Einleitung mit der Beschreibung der Szene. Dann kommen aktive Handlungen der Beteiligten, die zu einem Dialog führen. Teile dieses Dialogs sind ein Berufungswort, ein Konflikt und ein Versprechen. Im Anschluss kommen eine Antwort auf die Berufung, ein summarisches Ende und das Ergebnis.

Die Geschichte erzählt in schelmisch-komischer Art, wie ein ungelehrter Räuber mit zunächst bösen Absichten einem Rabbi gegenüber durch dessen Ruf umkehrt und beginnt, in der Nachfolge Thora zu lernen. Es zeigt sich, dass der Ruf zu lernen und

12. Vgl. Michael Sokoloff, „Art. הדר“, in *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*, 3. Aufl. (Bar Ilan University; Johns Hopkins University, 2002), 363–367.

13. Vgl. Halbertal, „Discipleship in Rabbinic Literature“, 89.

14. Vgl. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 66.

die Motivation, die schöne Schwester von Rabbi Yochanan zu heiraten, so stark sind, dass Resh Lakish sein Leben freiwillig ändert.

3.2 Textgeschichte

Die Literaturgeschichte rabbinischer Texte lässt sich aufgrund des Charakters als Kompositionen schwierig zurückzuverfolgen. Nachdem der Schwerpunkt dieser Arbeit stärker auf synchronen statt auf diachronen Methoden liegt und die *Darstellung* der Geschichte stärker im Fokus steht als die geschichtliche Entwicklung des Textes, seien nur die folgenden Beobachtungen genannt.

Zunächst ist der Text aufgrund seiner aramäischen Sprache eindeutig in die amoräische Zeitepoche des Talmuds zu verorten. Die beiden darin genannten Rabbiner entstammen der zweiten Generation der Amoräer von Palästina. Für Rabbi Yochanan wird als Todesjahr 279¹⁵ überliefert. Rabbinische Geschichte und Traditionen werden den Zeitepochen ihrer traditionell zugeschriebenen Urheber zugeordnet.¹⁶ Insofern ist diese Geschichte auf das späte 3. Jh. zu datieren.

Die zuvor bereits erwähnte Einleitungskonstruktion **וְיִמָּא חַד**, mit der die Geschichte hier und auch die darauf folgende Geschichte eingeleitet werden, lässt auf ein gliedern-des Stilmittel schließen, das beim Zusammensetzen mehrerer Narrative von Redaktoren zur Endgestalt des Textes, dazukam.

3.3 Die weitere Beziehung von Rabbi Yochanan und Resh Lakish

Der Erzählzyklus von Rabbi Yochanan und Resh Lakish führt nach der Berufung noch weiter. Die Darstellung des Narrativs liefert ein gutes Beispiel für die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler.

Eines Tages, als die beiden im Beit Midrash lernen, behandeln sie die Frage einer Baraita. Es geht um die Frage, ab wann Werkzeuge bzw. Waffen unter die Regelungen der rituellen Reinheit fallen. Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig zu klären,

15. Vgl. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 101f.

16. Vgl. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 73; Vgl. dazu auch ausführlicher Stemberger, „Dating Rabbinic Traditions“, in *The New Testament and Rabbinic Literature*, hg. v. Reimund Bieringer (Leiden: Brill, 2009), 79–96.

ab wann solche Gegenstände fertig *gefertigt* sind. Resh Lakish liefert in der Diskussion dazu Fachwissen, das sein Lehrer Rabbi Yochanan mit *לסטאה בלסטיותיה ידע* (bBM 84a) - übersetzt: Ein Bandit weiß über Banditerei bescheid - kommentiert und damit auf die kriminelle Vergangenheit seines Schülers anspielt.¹⁷

Daraus ergibt sich folgender Dialog:

אמר ליה ומאי אהנת לי התם רבי קרו לי הכא רבי קרו לי אמר ליה אהנאי לך דאקריביןך
תחת כנפי השכינה
(bBM 84a)

Und er sprach: „Was ist der Vorteil für mich, dass ich bei dir gelernt habe?“ Er antwortet ihm: „Ich habe dich unter die Flügel der Schekhina geführt.“

Statt auf die geheiratete Schwester hinzuweisen, verteidigt sich Rabbi Yochanan, dass er seinen Schüler unter die Flügel der Schekhina – d.h. in die göttliche Gegenwart – geführt hat

Ähnliches wird auch über Rabbi Hillel aus der Zeit der *Fünf Paare*¹⁸ berichtet, der durch seine Geduld einmal einen Konvertiten *unter die Flügel der Schekhina* (bShab 31a) und damit in die Gegenwart Gottes führt.

Die kritische Nachfrage lässt Rabbi Yochanan traurig zurück, was in weiterer Folge auch Resh Lakish bekümmert. Dieser wird krank und stirbt zuletzt (bBM 84a). Das bekümmert seinen ehemaligen Lehrer noch einmal mehr und die Versammlung der Weisen schickt ihm einen neuen exzellenten Schüler: Rabbi Elazar ben Pedat. Doch dieser ist kein ausreichender Ersatz für Resh Lakish.¹⁹

אזל יתיב קמיה כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן אמר ליה תניא דמסייעא לך אמר את כבר
לקישא בר לקישא כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא ומפריקנא ליה
עשרין וארבעה פרוקי וממילא רווחא שמעתא ואת אמרת תניא דמסייע לך אטו לא ידענא
דשפיר קאמינא
(bBM 84a)

Und es kam [Elazar ben Pedat] und setzte sich vor ihn. Zu jedem Wort, das Rabbi Yochanan sagte, sprach er: „Es gibt eine Baraita, die deine Ansicht unterstützt!“ Sprach er [Rabbi Yochanan] zu ihm: „Bist du vergleichbar mit dem Sohn Lakish? Denn mit dem Sohn Lakish, wenn ich etwas behauptete, bringt er 24 Schwierigkeiten

17. Vgl. Halbertal, „Discipleship in Rabbinic Literature“, 89.

18. Vgl. Stemmerger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 78.80f.

19. Vgl. Halbertal, „Discipleship in Rabbinic Literature“, 90.

[Gegenargumente] gegen mich und ich antworte ihm mit 24 Antworten. Und die Halakha selbst wird dadurch größer. Und du sagst mir: eine Baraita unterstützt dich! Weiß ich denn selber nicht, was richtig ist?

Was Rabbi Yochanan an Resh Lakish schätzte, vermisst er nun an Elazar ben Pedat. Statt ausgiebige Diskussionen zu haben und so die *Halakha groß zu machen*, bekommt er hier nur Zustimmung. Er wird darüber in weiterer Folge so traurig, dass er wahnsinnig wird und schließlich stirbt (bBM 84a).²⁰

3.4 Die Rezeption der Berufung des Elisa

Ansichts des aramäischen Textes kann man keine wörtlichen Parallelen zwischen der Berufung des Elisa und der des Resh Lakish ziehen. Am deutlichsten ist noch das aramäische אַבְתְּרִיָּה als Equivalent zu אַחֲרִי. Wichtiger sind darum die inhaltlichen Parallelen.

In der Einleitung der Szene wird Rabbi Yochanan bei einer Alltagstätigkeit beschrieben: Er badet im Jordan. Resh Lakish sieht ihn und springt ins Wasser. Wie in der Tabelle 3.1, dargestellt, sind hier die Rollen vertauscht. Resh Lakish als der später Berufene sieht den, der ihn beruft. Statt einer Symbolhandlung des Berufenden macht Resh Lakish durch seinen Sprung ins Wasser auf sich aufmerksam.

Ansichts dessen, dass es hier um die Bekehrung eines Räubers geht, wird auch Resh Lakish bei der Arbeit berufen. Was würde ein Bandit anderes in seiner Arbeitszeit machen, als Unschuldige zu überfallen?

Die Berufung – gerichtet an Resh Lakish – ergeht zunächst einmal nur zum Thorastudium und nicht explizit zur Nachfolge. Doch das überzeugt diesen nicht. Parallel zu dem, was wir bisher *Konflikt* nannten, ruft dieser Rabbi Yochanan zu, seine Schönheit sei mit Frauen zu vergleichen. Er hat jedenfalls andere Interessen als Thorastudium. Doch das ändert sich dann mit dem zweiten berufenden Wort, mit dem Rabbi Yochanan Resh Lakish zur Umkehr auffordert. Wenn dieser umkehre, dann - so wird ihm versprochen - bekomme er die Schwester des Rabbis zur Frau. Es steht als Abänderung des Prophezeiungswortes, das sich in Berufungsgeschichten der Hebräischen Bibel meist findet. Statt des übergeworfenen Mantels bei Elisa wird ihm die Schwester versprochen.

20. Vgl. Halbertal, „Discipleship in Rabbinic Literature“, 90; Vgl. David C. Jacobson, „When Opposites Attract: Rabbi Yohanan and Resh Lakish“, in *The Charm of Wise Hesitancy*, hg. v. David C. Jacobson (Boston: Academic Studies Press, 2019), 35–55.

	Berufung des Elisa	Berufung der Jünger	Berufung von Resh Lakish
(1)	Vorgeschichte: Auftrag einen Nachfolger zu salben	Beginn des Wirkens Jesu	
(2)	Wanderbewegung	Wanderbewegung	Rabbi Yochanan badet
(3)	Auffinden einer Person	Auffinden mehrerer Personen	Resh Lakish sieht Rabbi Yochanan
(4)	Herkunft der Person wird näher beschrieben	Familiäre Verhältnisse werden erwähnt	
(5)	Arbeitssituation	Arbeitssituation	Sprung ins Wasser
(6)	Berufung durch Zeichnung	Berufung durch Nachfolgeaufruf	Berufung durch Zuruf
(7)		Prophezeiungswort/Ankündigung zur Berufung (nur bei I.)	
(8)	Zurücklassen der Arbeit	Zurücklassen der Arbeit	
(9)	Konflikt: Eltern verabschieden	Vater wird zurückgelassen (nur bei II.)	Konflikt
(10)			Versprechen
(10)	Schlachten der Rinder		Er nimmt an und seine Kraft verlässt ihn
(11)	Beginn des Nachfolgens und des Dienens	Beginn des Nachfolgens	Summarische Aussage über die Lernsituation

Abbildung 3.1: Der Vergleich der drei unterschiedlichen Berufungsnarrative

Auf dieses Angebot geht Resh Lakish ein und akzeptiert das. Statt selber eine symbolische Handlung zu setzen, verlässt ihn dann als unmittelbare Folge der Berufung seine eigene Kraft. Die Geschichte endet mit einem summarischen Wort über den Unterricht, den Resh Lakish bei Rabbi Yochanan empfängt. Während hier nicht explizit der Beginn einer Nachfolgebeziehung erwähnt wird, ist das doch implizit der Fall. Außerdem legt es der weitere Fortgang des Narrativs nahe. Als Ergebnis davon wird Resh Lakish ein großer Mann.

3.5 Die Berufung des Elisa im Midrash

Zu den Königebüchern gibt es keine eigenen Midrashim. Doch gibt es in anderen Midrash-Werken Auslegungen zur Berufung des Elisa. Drei wichtige davon sollen hier nun dargestellt werden, um die rabbinische Rezeption der Geschichte zu zeigen.²¹

21. Vgl. für eine umfassende Darstellung, wie Elia in tannaitischer Literatur gesehen wird, die jüngste Publikation Kadari, *Until Elijah Comes*, bes. 25–29.

Im nur fragmentarisch vorhandenen Midrash Sifre Zutta Numeri wird die Weitergabe der Aufgabe, Jehu zu salben (1 Kön 19,16), als Beispiel genutzt um darzulegen, dass der Gesandte eines Menschen gleich dem Sender selbst ist.²²

וכן את מוצא שהקב"ה מצוה את אליהו ואמר לו "ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל"
(מלכים א יט טז) ואליהו צוה את אלישע ואלישע שלח את יונה ומשחו שנאמר "ואלישע הנביא
קרא לאחד מן הנביאים" (מלכים ב ט א) מיכן למדנו ששלוחו של אדם כמותו
(SifZ 14,34 zitiert nach: Kadari, *Until Elijah Comes*, 25)

Und ähnlich wird gefunden, dass der Heilige, gepriesen sei er, Elia befahl: „Jehu, den Sohn Nischmis salbe zum König über Israel (1 Kön 19,16). Elia befahl Elisa und Elisa sandte Jona und er salbte ihn, wie es heißt „der Prophet Elisa rief einen der Prophetensöhne (2 Kön 9,1).“ Davon lernen wir, dass der Gesandte eines Menschen, wie dieser ist.

Im Midrash Tannaim zum Deuteronomium²³ wird die Ackertätigkeit des Elisa bei der Berufung mit anderen Propheten verglichen.

חביבה היא המלאכה שכל הנביאים נתעסקו בה. ביעקב אבינו הוא אומר "אשובה ארעה צאנך
אשמור" (בראשית ל, לא). במשה הוא אומר "ומשה היה רעה" (שמות ג, א). בדוד הוא אומר
"ויקחהו ממכלאות צאן" (תהלים עח, ע). בעמוס הוא אומר "כי בוקר אנכי ובולס שקמים"
(עמוס ז, יד). "ויקחני ה' מאחרי הצאן" (שם, טו). חביבה היא המלאכה שלא שרת רוח הקדש
על אלישע בן שפט אלא מתוך המלאכה. שנאמר "וילך וימצא את אלישע בן שפט והוא חורש"
(מלכים א יט, יט). ומה אליהו אומר לו "לך שוב כי מה עשיתי לך" (שם, כ) – שלא לבטלך
(MTann 5,14 zitiert nach: Ebd., 27)

Wertvoll ist der Beruf, in dem alle Propheten beschäftigt waren. Über Jakob unseren Vater sagt er: „Ich kehre zurück und werde deine Schafe wieder weiden und hüten (Gen 30,31).“ Über Mose sagt er: „Mose war ein Hirte (Ex 3,1).“ Über David sagt er „und er nahm ihn von den Schafhürden (Ps 78,70).“ Über Amos sagt er „denn Viehhirte bin ich und sammle Feigen (Am 7,14)“ „Aber JHWH nahm mich von der Herde (Am 7,15.“ Wertvoll ist der Beruf, denn nicht vom kultischen Dienst war der Heilige Geist auf Elisa, Sohn des Shafats, sondern von der Arbeit. Wie es heißt „Und er ging und er fand Elisa den Sohn des Shafat und er pflügte (1 Kön 19,19)“. Und was sagt Elia ihm? „Geh zurück, wegen dem was ich dir getan habe (1 Kön 19,20)“ – dass du nicht aufhörst!

22. Vgl. Kadari, *Until Elijah Comes*, 25f.

23. Vgl. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 303.

Besonders auffällig ist hier die Hochachtung der landwirtschaftlichen Tätigkeit des Elisa. So ist auch schon vor der Berufung der Heilige Geist aufgrund der Arbeit auf ihm und er soll diese nicht beenden²⁴

Und in der *Mekhilta de Rabbi Jischmael* wird der Dienst des Josua an Mose verglichen mit dem des Elisa an Elia. Beiden dient jeweils bei ihrem Dienst der Heilige Geist.²⁵

יהושע שמש משה ושרתה עליו רוח הקודש, אלישע שמש אליהו ושרתו עליו רוח הקודש

(MekhY א פסחא zitiert nach: Kadari, *Until Elijah Comes*, 28)

Josua diente Mose und ihm diente auf ihm der Heilige Geist. Elisa diente Elia und ihm diente auf ihm der Heilige Geist.

3.6 Das Nachfolgemotiv in der rabbinischen Literatur

Nach der exemplarischen Darstellung von Nachfolge anhand der Geschichte von Rabbi Yochanan und Resh Lakish soll nun anhand von weiteren Beispielen aus Mischna und Gemara gezeigt werden, welche Vorstellungen in der rabbinischen Darstellung mit Nachfolge verbunden werden.

3.6.1 Nachfolge, um Thora zu lernen

Als Schüler²⁶ bei einem Lehrer zu lernen oder umgekehrt als Lehrer viele Schüler zu haben, gilt in der rabbinischen Tradition als hohes Gut. Das Mischnatraktat Pirkei Avot gibt davon ein gutes Beispiel, wo gleich zu Beginn drei Dinge aufgezählt werden, die der Tradition nach die große Versammlung weitergab.

הם אמרו שלשה דברים, הווי מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סגן לתורה:

(mAv 1,1)

Sie sagten drei Dinge: Seid gutmütig im Richten, stellt viele Jünger auf und macht einen Zaun um die Thora.

24. Vgl. Kadari, *Until Elijah Comes*, 27f.

25. Vgl. ebd., 28.

26. Auch hier muss noch einmal darauf hingewiesen werden, dass Frauen bei dem Begriff explizit nicht mitgemeint waren. Das Lernen durch Nachfolge ist in der rabbinischen Literatur Männern vorbehalten (vgl. auch bSot 21b).

Neben der Geduld/Nachsichtigkeit im Umsetzen des Gesetzes und dem Zaun um die Thora, ist das Aufrichten von vielen Jüngern ein ganz großer Wert. Rund um einzelne Lehrer sammeln sich in der tannaitischen Zeit Jünger. Zu Beginn einer solchen Lehrer-Schüler-Beziehung steht kein Ruf in die Nachfolge, wie es fast possenhafte bei Resh Lakish geschieht. Auch Mission findet keine statt.²⁷

Dagegen herrscht die Idee vor, dass sich ein Schüler seinen Lehrer - oder gar mehrere Lehrer - selber sucht.

יְהוֹשֻעַ בֶּן פְּרַחְיָה אוֹמֵר, עֲשֵׂה לְךָ רַב, וְקַנֵּה לְךָ חֵבֵר, וְהָיוּ דִין אֶת כָּל הָאָדָם לְכַף זְכוּת:

(mAv 1,6)

Josua Sohn des Perahiah sagt: Mache dir einen Lehrer und besorge dir einen Freund und behandle einen jeden Menschen mit der Waage zu seinem Vorteil!

Bei bSan 32b findet sich ein konkreter Aufruf, welche Rabbiner empfehlenswert sind, ihnen zu folgen.

ת"ר צדק צדק תרדף הלך אחר ב"ד יפה אחר רבי אליעזר ללוד אחר רבן יוחנן בן זכאי לברור חיל

(bSan 32b)

Die Weisen lehrten: Gerechtigkeit, Gerechtigkeit sollst du folgen! Gehe hinter den Besten: Rabbi Eliezer zu Lod, hinter Rabban Yochanan Ben Zakkai zu Beror Hayil.

Hier wird die Phrase הלך אחר für die Nachfolge hinter einem Rabbiner benutzt. Die Schüler, die einem Rabbi folgen, sind rund um ihn, wohnen in einer Art *Lebensgemeinschaft* in seiner Nähe und lernen von ihm anhand seines praktischen Lebens.²⁸ Die Jünger begleiten den Lehrer dabei auch, wenn dieser andere Menschen lehrt oder ihnen hilft.²⁹

Anhand einer Erzählung im babylonischen Traktat Hagiga 15a kann man sehen, dass das Ziel dieser Nachfolge das Erlernen von Thora war.

27. Vgl. Günter Stemberger, „Schüler und Jünger im rabbinischen Judentum“, in *‘Make Disciples of All Nations’. The Appeal and Authority of Christian Faith in Hellenistic-Roman Times*, hg. v. Loren T. Stuckenbruck, Beth Langstaff und Michael Tilly (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 37–50.

28. Vgl. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 23–25; Vgl. Dean O. Wenthe, „The Social Configuration of the Rabbi-Disciple Relationship. Evidence and Implications for the First Century Palestine“, in *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to Eugene Ulrich*, hg. v. James C. VanderKam, Peter W. Flint und Emanuel Tov, VTSup 101 (Leiden: Brill, 2006), 159.

29. Vgl. Reinhard Neudecker, „Master-disciple/disciple-master relationship in Rabbinic Judaism and in the Gospels“, *Gregorianum* 80.2 (1999): 245–261.

תנו רבנן מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד
תורה מפיו

(bHag 15a)

Die Weisen lehren, einmal ritt Acher auf einem Pferd am Shabbat und Rabbi Meir ging hinter ihm, um Thora von seinem Mund zu lernen.

Rabbi Meir will demnach von seinem Lehrer, der hier aufgrund seiner späteren Verdammung als Häretiker nur *Acher* - der Andere - genannt wird, Thora lernen. Göttliche Weisung im umfassenden Sinne zu lernen und zu verstehen war das Ziel des Lernens von einem Rabbi. Der Begriff Thora umfasst dabei sowohl die schriftliche Thora, als auch die mündliche.³⁰

Der Lerneifer vieler Schüler kann sehr groß sein. Auf Avtalyon, den sehr frühen Lehrer aus dem 1. Jh.³¹ geht in Mischna Avot eine Tradition zurück, in der gewarnt wird, dass Schüler ihren Rabbis überall hin folgen könnten, selbst wenn diese exiliert werden.

אבטליון אומר, חכמים, הזהרו בדבריכם, שמא תחובו חובת נלות ותגלו למקום מים הרעים.
וישתי התלמידים הבאים אחריכם וימותו, ונמצא שם שמים מתחלל:

(mAvot 1,11)

Avtalyon spricht: Weise, passt auf euren Wegen auf, dass ihr nicht exiliert werdet, und dann kommt ihr an einen Ort mit schlechtem Wasser und die Jünger, die euch hinterherkommen, trinken und sterben und so wird der Name des Himmels unrein.

So war auch wirklich davon auszugehen, dass ein Rabbi, der exiliert wird, dann von seinen Schülern ins Exil begleitet wird.

א"ר יוחנן הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו

(bMak 10a)

Rabbi Yochanan sagt: Der Rabbi, der exiliert wird, dessen Schule wird mit ihm exiliert.

Einige Geschichten erzählen hier vom großen Lerneifer der Schüler verschiedener Rabbis. Um Thora zu lernen, konnte das auch zudringliche Ausmaße annehmen, wie

30. Vgl. Halbertal, „Discipleship in Rabbinic Literature“, 68; Vgl. Neudecker, „Master-disciple/disciple-master relationship in Rabbinic Judaism and in the Gospels“, 246; Vgl. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, 22.

31. Vgl. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 80.

bei Schülern, die ihren Lehrern bis zur Toilette und bis zum Ehebett gefolgt sind. So wird über den tannaitischen Rabbi Akiva der zweiten Generation³² in einer Baraita erzählt, dass er seinem Lehrer Rabbi Yehoshua auf die Toilette gefolgt war und von ihm dort drei Dinge gelernt hat.³³

תָּנִינָא, אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא: פַּעַם אַחַת נִכְנַסְתִּי אַחֲרֵי רַבִּי יְהוֹשֻעַ לְבֵית הַכֶּסֶּא, וְלִמְדֵיתִי מִמֶּנּוּ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים:

(bBer 62a)

In einer Baraita wird gelehrt: Es sprach Rabbi Akiva: Einmal bin ich nach Rabbi Yehoshua in das Haus des Stuhles [Anm. die Toilette] und ich lernte von ihm drei Dinge.

Es folgt eine Aufzählung, in der er aus dem Verhalten seines Rabbis ableitet, dass man u.a. in Nord-Südrichtung sitzen sollte und die linke statt der rechten Hand zur Reinigung benutzen sollte. In weiterer Folge wird in der Gemara dann auch diskutiert und durch Bibelstellen die Argumentation untermauert.

Außerdem wird auf der selben Talmudseite (62a) noch erzählt, dass auch Ben Azzai, ein Schüler Rabbi Akivas,³⁴ auch diesen auf die Toilette verfolgt und dort die selben Beobachtungen und Schlüsse anstellt (bBer 62a).

Ähnlich aufdringlich verhält sich Rav Kahana, der sich unter dem Ehebett von seinem Lehrer Abba Arikha versteckt. Als dieser dort mit seiner Frau intim wird und den Schüler entdeckt, reagiert der Rabbi hochempört und vertreibt ihn (bBer 62a). Sein Schüler aber rechtfertigt das ungebührliche Verhalten mit denselben Worten, die auch die beiden Schüler Akiva und Ben Azzai beim Nachgehen auf die Toilette als ihre Rechtfertigung gebrauchen.³⁵

תּוֹרָה הִיא, וְלִלְמוֹד אֲנִי צָרִיד

(bBer 62a)

Es ist Thora und ich muss lernen.

Indem Schüler an den Beispielen ihrer Lehrer Thora lernen, wachsen sie und werden im Idealfall einmal wie ihr Lehrer selbst. So heißt es im babylonischen Traktat Berakhot 58b:

32. Vgl. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 87.

33. Vgl. Hengel, „Nachfolge und Charisma“, 95.

34. Vgl. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 90.

35. Weitere Geschichten dieser Art sind auch bei bNed 7b, bKet 66b und bAZ 43 zu finden.

אָמַר לֵיהּ: דִּיּוּ לְעֵבֶד שְׂיִהָא כְּרַבּוּ.

(bBer 58b)

Er sprach zu ihm: Es ist genug für einen Knecht, dass er wie sein Lehrer ist.

Resh Lakish ist dafür ein gutes Beispiel. Schließlich wurde er selbst durch den Unterricht bei Rabbi Yochanan zu einem großen Rabbi.

3.6.2 Der Dienst am Lehrer

Einem Lehrer nachzufolgen wird in der rabbinischen Literatur auch mit dem Dienst an ihm gleichgesetzt.³⁶ Rabbi Elazar, Rabbi Shmuel bar Nahmani und Rabbi Yannai haben im babylonischen Traktat Sotah 22a jeweils unterschiedliche negative Bezeichnungen für jemanden, der zwar die schriftliche Thora liest und die Mischna lernt, aber den תלמידי חכמים - Gelehrtschülern - nicht dient.

אָתְמַר קְרָא וּשְׁנָה וְלֹא שִׁמַּשׁ ת"ח [תלמידי חכמים] ר' אֶלְעָזָר אָמַר הָרִי זֶה עִם הָאָרֶץ ר'
שְׁמוּאֵל בַּר נַחֲמָנִי אָמַר הָרִי זֶה בּוֹר ר' יִנְאִי אָמַר ה"ז כּוֹתִי

(bSot 22a)

Es wird gesagt, einer der die Mischna lernt aber nicht den Gelehrtschülern dient, Rabbi Eliezer sagt: diese Person ist ein Ungelehrter (*am haaretz*), Rabbi Shmuel Bar Nahmani sagt: er ist unkultiviert. Rabbi Yannai sagt: er ist wie ein Kuhite [Anm. Samaritaner].

Zu dem Thema wird im babylonischen Traktat Berakhot 7b auch auf die Beziehung zwischen Elia und Elisa Bezug genommen.

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחִי: גְּדוּלָּה שְׁמוּשָׁה שֶׁל תּוֹרָה יוֹתֵר מִלְמוּדָהּ, שֶׁנֶּאֱמַר:
"פֶּה אֱלִישֶׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מִים עַל יָדֵי אֱלִיהוֹ." "לִמּוֹד" לֹא נֶאֱמַר, אֲלָא "יָצַק" — מִלְמוֹד
שֶׁגְּדוּלָּה שְׁמוּשָׁה יוֹתֵר מִלְמוּדָהּ.

(bBer 7b)

Und Rabbi Yochanan sagte im Namen von Rabbi Shimon Ben Yohai: Das Dienen der Thora ist größer als das Lernen. Wie geschrieben steht: „Hier ist Elisa, Sohn des Shafats, der Wasser über die Hände Elias ausgoss.“ Hier steht nicht „Lernen“, sondern „Gießen“ – Es wird gelehrt, dass der Dienst größer ist als das Lernen.

36. Vgl. Stemberger, „Schüler und Jünger im rabbinischen Judentum“, 41; Vgl. Neudecker, „Master-disciple/disciple-master relationship in Rabbinic Judaism and in the Gospels“, 255.

Im Unterschied zu 1 Kön 19,21, wo für den Dienst die Wurzel שרת verwendet wird, ist es hier im Talmud dann שמש.

3.6.3 Verhältnis zum eigenen Leben

Wer Thora lernt, widmet sein Leben nach rabbinischem Ideal ganz dem Studium und dem Aneignen von Thora.³⁷

Wie es von Rabbi Yochanan im babylonischen Traktat Sotah 21b überliefert wird, kann nur der die Angelegenheiten der Thora *verstehen*, der sich selbst als jemanden ansieht, der nicht existiert. Mit Verweis auf einen Ausschnitt aus Ijob 28,12 wo es heißt, dass Weisheit im *Nichts* gefunden wird, wird hier über die ideale Einstellung eines Schülers gesprochen.

א"ר יוחנן אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמשים עצמו כמי שאינו שנאמר (איוב כח, יב)
והחכמה מאין תמצא
(bSot 21b)

Rabbi Yochanan sagt: Die Angelegenheiten der Thora kann niemand erfassen, der sich nicht selbst, wie einen auffasst, der nicht existiert. Wie geschrieben steht (Ijob 28,12) Weisheit wird vom Nichts gefunden.

Das Verhältnis des Thoraschülers zum eigenen Leben beschreiben auch die folgenden zwei Gemarazitate.

אמר רבי יונתן: לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה ואפילו בשעת מיתה, שנאמר: "זאת התורה אדם כי ימות באהל" — אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה. אמר ריש לקיש: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר: "זאת התורה אדם כי ימות באהל".
(bShab 83b)

Rabbi Yonatan sprach: Ein Mann soll sich nie vom Lehrhaus abhalten und von den Worten der Thora, selbst in der Stunde seines Todes. Wie geschrieben steht: „das ist die Thora, ein Mensch, der in seinem Zelt stirbt.“ Selbst in der Stunde seines Todes ist er beschäftigt mit Thora. Da sprach Resh Lakish: „Die Worte der Thora erträgt nur einer, der all seine Anstrengungen daraufhin wendet. Wie geschrieben steht: „Das ist die Thora, ein Mensch, der in seinem Zelt stirbt.“

37. Vgl. Neudecker, „Master-disciple/disciple-master relationship in Rabbinic Judaism and in the Gospels“, 252f.

Auf hyperbolische Art wird hier beschrieben, dass das Studium der Thora im Leben des Schülers höchste Priorität zu haben hat und er darum unter keinen Umständen sich vom *בית המדרש* – dem Lehrhaus – fernzuhalten habe. Selbst in der Stunde des eigenen Todes hat man am Lernen festzuhalten, denn – so wird auf der Basis eines verkürzten Zitates aus Num 19,14 argumentiert – ist gerade das das Wesen der *Thora*, dass man daran stirbt. Die Argumentation an dieser Stelle wird ergänzt durch Resh Lakish, der das Zitat seines Lehrers Rabbi Yochanan, das zuvor bei bSot 21b erwähnt wurde, zitiert, dieses dann aber mit dem Verweis auf Num 19,14 statt wie sein Lehrer mit Ijob 28,12 begründet.

In einem stilisierten Frage-Antwort Gespräch zwischen Alexander dem Großen und den Ältesten der Negev (vgl. bTam 31b) kommt es bei dem Thema zu dem folgenden paraxoden Dialog.³⁸

אמר להן מה יעביר איניש ויחיה אמרו ליה ימית עצמו מה יעביר איניש וימות יחיה את עצמו
(bTam 32a)

Sprach er [Alexander] zu ihnen: Was wird ein Mensch tun, um zu leben? Sie [die Weisen der Negev] antworteten ihm: Er wird sich selbst töten. Was wird ein Mensch tun, um zu sterben? Er wird sich selbst am Leben erhalten.

3.6.4 Verhältnis zur Familie

Neben dem Verhältnis zu sich selbst ist für einen Schüler auch das Verhältnis zu den Eltern wichtig. Doch bekommt hier der Lehrer Priorität über den eigenen Vater,³⁹ wie es im Mischna Traktat Baba Metsi'a 2,11 heißt:

אבדתו ואבדת רבו שלו קודם אבדת אביו ואבדת רבו של רבו קודמת שאביו הביאו לעולם
הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא ואם אביו חכם של אביו קודמת
(mBM 2,11)

[Findet man] seinen verlorenen Gegenstand oder den verlorenen Gegenstand seines Lehrers, ist dessen [Gegenstand] wichtiger. [Findet man] den verlorenen Gegenstand seines Vaters oder den verlorenen Gegenstand seines Lehrers, ist der [Gegenstand] seines Rabbis wichtiger. Sein Vater bringt einen in diese Welt, sein Rabbi, der ihm Weisheit gelehrt hat, bringt ihn zum Leben in der zukünftigen Welt. Wenn sein Vater ein Gelehrter ist, dann ist sein Vater wichtiger.

38. Vgl. Richard Kalmin, *Migrating Tales. The Talmud's Narratives and Their Historical Context*. (University of California, 2014), 217–219.

39. Vgl. Wenthe, „Social Configuration of the Rabbi-Disciple Relationship“, 159.

Der eigene Lehrer bekommt hier Priorität über den eigenen Vater, wenn man einen vermissten Gegenstand findet. Analog wird der Fall später auch auf das Tragen von schweren Gegenständen angewandt. Begründet wird das damit, dass der eigene Vater einen nur in diese Welt gebracht hat, der Lehrer einem aber die Weisheit gegeben hat, damit man selbst in die kommende Welt eingehen würde (mBM 2,11).⁴⁰

Es kommt dabei aber zu keiner Verleugnung der Abstammung vom eigenen Vater. Lediglich die Priorisierung ist eine andere. Ein Jünger konnte auch zum Zwecke des Lernens bis zu einem Monat lang die eigene Frau verlassen (mKet 5,6; bKet 62b).⁴¹

3.7 Zwischenfazit zu Nachfolge in der rabbinischen Literatur

In der rabbinischen Literatur wird das Motiv der Nachfolge aus der Berufung des Elisa umfassend rezipiert. Die Begriffe der Hebräischen Bibel werden konstitutiv, um das Verhältnis zwischen Jünger und Rabbi zu beschreiben. Im Rahmen geschichtlicher Entwicklungen, die hier nicht näher dargestellt werden konnten, wird aus der Prophetennachfolge bei Elia und Elisa, eine Form der Gelehrtennachfolge.

Ziel dieser Nachfolge ist das Erlernen von göttlicher Weisung – Thora. Rabbis sind für ihre Schüler dabei die wichtigsten Bezugspunkte anhand derer sie in einem persönlichen Rahmen lernen. Ihnen zu dienen wird als besonders wichtige Art des Lernens gesehen. Schüler folgen ihrem Lehrer sowohl wörtlich als auch metaphorisch überall hin. Idealerweise wird für das Erlernen von Thora das ganze Leben eingesetzt.

Die behandelten Lehrer-Schüler-Beziehungen der Hebräischen Bibel werden als solche verstanden und bei ihrer Interpretation als Idealbilder dargestellt.

Die Berufung des Resh Lakish übernimmt auf ironisch bis schelmische Art die Motive der Berufung des Elisa. Am Jordan, wo sich einst Elia und Elisa trennten, bahnt sich eine der großen Lehrer-Schüler-Beziehungen des Talmuds an. Während zunächst nur das Versprechen, die Schwester Rabbi Yochanans heiraten zu dürfen, den Räuber Resh Lakish vom Thorastudium überzeugen kann, entwickelt sich dieser in weiterer Folge unter der Anleitung seines Lehrers selbst zu einem großen Rabbi.

40. Vgl. Halbertal, „Discipleship in Rabbinic Literature“, 78.

41. Vgl. Stemberger, „Schüler und Jünger im rabbinischen Judentum“, 40.

Nachfolge in unterschiedlichen Epochen

Die Motive der Berufung des Elisa werden im Neuen Testament und in der rabbinischen Literatur teils unterschiedlich und teils parallel aufgenommen. In beiden Kanones wird das Verhältnis eines Schülers zu seinem Lehrer sehr deutlich gemacht. Doch während die Rabbiner-Jünger alles daran setzen, von ihren Lehrern Thora zu erlernen, werden die Jesus-Jünger zur Predigt des Himmelreiches ausgesandt. Beide haben Traditionen, sich von ihren Familien zu trennen und, dass sie sich selbst aufgeben oder sterben müssen, um das Ideal der Jüngerschaft zu erreichen.

Besonders interessant gestaltet sich die Aufnahme des Dienst-Motivs. Jesus weist als Lehrer seine Jünger nur zum Dienst untereinander an und fordert selbst keinen von ihnen ein. Nur Frauen dienen offenbar als Teil ihrer Nachfolge. Das wiederum war in der rabbinischen Literatur nicht denkbar.

Mit dem Berufen seiner Jünger hatte Jesus ein Alleinstellungsmerkmal, verglichen mit der rabbinischen Jüngerschaft. Dies mag auch der Grund sein, dass erst so spät im 3. Jh. in der rabbinischen Literatur eine Berufungsgeschichte auftaucht und diese dann witzig überzeichnet wird.

Ausgehend von diesen Arbeiten wäre es interessant, den Einfluss hellenistischer Lehrer-Schüler-Verhältnisse sowohl auf die rabbinische als auch auf die christliche Nachfolge zu untersuchen. Auch ein Blick auf die Rezeption der Nachfolgeerzählungen in der Literatur der frühen Kirche bietet sich da an. Die Diskussion rund um Martin Hengels klassischen Aufsatz bietet sich an, seine Thesen im Kontext neuerer Ansätze von *Matthew within Judaism* genauer zu untersuchen.

Abkürzungsverzeichnis

AB	The Anchor Bible
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BKAT	Biblischer Kommentar zum Alten Testament
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>EurJud</i>	<i>European Judaism</i>
HTKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
IECOT	International Exegetical Commentary on the Old Testament
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JTS</i>	<i>The Journal of Theological Studies</i>
LCL	Loeb Classical Library
NICNT	The New International Commentary on the New Testament Series
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NT.S	Supplements to Novum Testamentum
NTD	Das Neue Testament Deutsch
<i>RelSRev</i>	<i>Religious Studies Review</i>
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
V.IRAT	Veröffentlichungen der Ideagora für Religionsgeschichte, Altertumswissenschaften & Theologie
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary

WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBK.AT	Zürcher Bibelkommentare
ZNW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>

Literatur

Quellen und Editionen

Aland, Barbara, Kurt Aland, Johannes Karvidopoulos, Carlo M. Martini und Bruce M. Metzger, Hrsg. *Novum Testamentum Graece*. 28. Aufl. Münster: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Biblia Hebraica. Stuttgartensia. 5. Aufl. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Davis, Avrohom, und Yaakov Y.H Pupko, Hrsg. *Sefer Melakhim 1*. The Metsudah Tanach series. Digitale Ausgabe auf Sefaria, 2001.

Josephus. Übersetzt von Henry Thackeray und Ralph Marcus. 10 Bde. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1926–1965.

Noé Edition Koren Talmud Bavli. Übersetzt von Adin Even-Israel Steinsaltz. Noé Edition Koren Talmud Bavli. Koren Publishers auf Sefaria.

Hilfsmittel

Brown, Francis, Samuel Rolles, Driver und Charles Augustus Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Olive Tree (Digitale Edition).

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Revidiert 2017. Mit Apokryphen. Deutsche Bibelgesellschaft, 2016.

Gesenius, Wilhelm, und Emil Kautzsch. *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik. Völlig umgearbeitet*. 28. Aufl. Verlag von FCW Vogel, 1909.

Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich und Geoffrey W. Bromiley, Hrsg. *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume (Digitale Edition)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

The Liddell-Scott Jones Lexicon. TLG (Online Edition), 2011.

Newman, Barclay M. *Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*.

Herausgegeben von Barclay M. Newman. Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

Rehkopf, Friedrich, Friedrich Blass und Albert Debrunner. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Studienausgabe. 19. Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

Schnelle, Udo. *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. 8., durchgesehene und erweiterte Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

Sokoloff, Michael. *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*. Herausgegeben von 3. Israel: Bar Ilan University; Baltimore: Johns Hopkins University, 2002.

Utzschneider, Helmut. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. 4., vollständig überarbeitete und ergänzte Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014.

Einzelartikel in Wörterbüchern

Brown, Francis, Samuel Rolles Driver und Charles Augustus Briggs. „Art. אָרֶר“. In *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Olive Tree (Digitale Edition).

———. „Art. הָלָה“. In *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Olive Tree (Digitale Edition).

———. „Art. תחת“. In *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Olive Tree (Digitale Edition).

Koenen, Klaus. „Pflug/pflügen“. In *WiBiLex*. Deutsche Bibelgesellschaft, 2018.
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11295>.

Lehnart, Bernhard. „Elisa (AT)“. In *WiBiLex*. Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17376>.

Liddell, Henry George, Robert Scott und Henry Stuart Jones. „Art. γον-εύς“. In *The Liddell-Scott Jones Lexicon*. TLG (Online Edition), 2011.

Otto, Susanne. „Elia (AT)“. In *WiBiLex*. Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17304/>.

- Rengstorff, Karl Heinrich. „Art. μαγνάνω“. In *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume (Digitale Edition)*. Herausgegeben von Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich und Geoffrey W. Bromiley. Bd. 1. Eerdmans, 1985.
- Sokoloff, Michael. „Art. אורייתא“. 95–96 in *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*. 3. Aufl. Bar Ilan University; Johns Hopkins University, 2002.
- . „Art. בתר“. 251–52 in *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*. Bar Ilan University; Johns Hopkins University, 2002.
- . „Art. הרר“. 363–67 in *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*. 3. Aufl. Bar Ilan University; Johns Hopkins University, 2002.

Kommentare

- Albertz, Rainer. *Exodus, Band II: Ex 19–40*. Bd. 2 von *Exodus*. Herausgegeben von Thomas Krüger, Konrad Schmid und Christoph Uehlinger. 2 Bde. ZBK.AT. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2015.
- Cogan, Mordechai. *I Kings*. AB 10. New York: Doubleday, 2001.
- Cogan, Mordechai, und Hayim Tadmor. *II Kings*. AB 11. New York: Doubleday, 1988.
- DeVries, Simon J. *1 Kings*. Herausgegeben von David A. Hubbard, Glenn W. Barker und John D.W. Watts. WBC 12. Grand Rapids: Word Books, 1985.
- Dietrich, Walter. *Teilband 1. 1 Sam 1–12. Samuel*. Herausgegeben von Beate Ego, Friedhelm Hartenstein und Udo Rüterswörden. BKAT 8. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2011.
- France, Richard Thomas. *The Gospel of Matthew*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Galil, Gershon, und Yair Zakovitch. *Buch Josua (ספר יהושע)*. Herausgegeben von Gershon Galil. Die Welt des Tanakh (עולם התנ"ך). Tel Aviv: דברי הימים, 2002.
- Gnilka, Joachim. *Das Matthäusevangelium*. 2 Bde. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1. Freiburg im Breisgau: Herder, 1992–1993.

- Gnilka, Joachim. *Kommentar zu Kap. 1,1–13,58*. Bd. 1 von *Das Matthäusevangelium*. 3. Aufl. 2 Bde. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993.
- . *Kommentar zu Kap. 14,1 - 28,20 und Einleitungsfragen*. Bd. 2 von *Das Matthäusevangelium*. 2. Aufl. 2 Bde. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1. Freiburg im Breisgau: Herder, 1992.
- Hagner, Donald A. *Matthew*. Herausgegeben von David A. Hubbard, Glenn W. Barker und Ralph P. Martin. 2 Bde. WBC 33A–B. Dallas, Texas: Word Books, 1993–1995.
- . *Matthew 1–13*. Bd. 1 von *Matthew*. Herausgegeben von David A. Hubbard, Glenn W. Barker und Ralph P. Martin. 2 Bde. WBC 33A. Dallas, Texas: Word Books, 1993.
- . *Matthew 14–28*. Bd. 2 von *Matthew*. Herausgegeben von David A. Hubbard, Glenn W. Barker und Ralph P. Martin. 2 Bde. WBC 33B. Dallas, Texas: Word Books, 1995.
- Knauf, Ernst Axel. *1 Könige 15–22*. Herausgegeben von Ulrich Berges, Christoph Dohmen und Ludger Schwienhorst-Schönberger. HTKAT. Freiburg: Herder, 2019.
- Konradt, Matthias. *Das Evangelium nach Matthäus*. Herausgegeben von Karl-Wilhelm Niebuhr und Samuel Vollenweider. NTD. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Luz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus*. Herausgegeben von Joachim Gnilka, Hans-Josef Klauck, Ulrich Luz und Jürgen Roloff. 4 Bde. EKK 1. Zürich: Benziger; Neukirchener.
- . *1. Teilband. Mt 1–7*. Bd. 1 von *Das Evangelium nach Matthäus*. Herausgegeben von Joachim Gnilka, Hans-Josef Klauck, Ulrich Luz und Jürgen Roloff. 5., völlig neubearbeitete Auflage. 4 Bde. EKK 1. Zürich: Benziger; Neukirchener, 2002.
- . *2. Teilband. Mt 8–17*. Bd. 2 von *Das Evangelium nach Matthäus*. Herausgegeben von Samuel Vollenweider, Hans-Josef Klauck, Ulrich Luz und Thomas Söding. 5., veränderte Auflage. 4 Bde. EKK 1. Zürich: Benziger; Neukirchener, 2007.

- Luz, Ulrich. 3. *Teilband. Mt 18–25*. Bd. 3 von *Das Evangelium nach Matthäus*. Herausgegeben von Joachim Gnilka, Ulrich Luz, Jürgen Roloff und Norbert Brox. 4 Bde. EKK 1. Zürich: Benziger; Düsseldorf: Neukirchener, 1997.
- . 4. *Teilband. Mt 26–28*. Bd. 4 von *Das Evangelium nach Matthäus*. Herausgegeben von Joachim Gnilka, Ulrich Luz, Jürgen Roloff und Norbert Brox. 4 Bde. EKK 1. Düsseldorf: Benziger; Zürich: Neukirchener, 2002.
- McKenzie, Steve. *1 Kings 16–2 Kings 16*. Herausgegeben von Walter Dietrich und David M. Carr. 1. Aufl. IECOT. Kohlhammer Verlag, 2019.
- Thiel, Winfried. 2. *Teilband. 1. Könige 17,1–22,54*. Bd. 2 von *Könige*. Herausgegeben von Beate Ego, Friedhelm Hartenstein, Martin Rösel, Udo Rüterswörden und Bernd U. Schipper. 2 Bde. BKAT 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Turner, David L. *Matthew*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Sekundärliteratur

- Barton, Stephen C. *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*. SNTSMS 80. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Bockmuehl, Markus. „'Let the dead bury their dead' (Matt. 8: 22/Luke 9: 60). Jesus and the Halakhah“. *JTS* 49.2 (1998): 553–581.
- Dalman, Gustaf. *Arbeit und Sitte in Palästina*. Herausgegeben von Florian Lippke. 8 Bde. V.IRAT. Jerusalem: SLM Press; Tübingen: TOBIASlib, 1928–2008.
- . *Arbeit und Sitte in Palästina*. Herausgegeben von Florian Lippke. Bd. 2. 1932. Ndr., SLM Press; TOBIASlib, 2013.
- . *Arbeit und Sitte in Palästina*. Herausgegeben von Florian Lippke und Moisés Mayordomo Marín. Bd. 6. 1939. Ndr., SLM Press; TOBIASlib, 2013.
- Feldman, Louis H. „Josephus' Portrait of Elisha“. *NovT* 36.1 (1994): 1–28.
<http://www.jstor.org/stable/1560924>.
- Fetherolf, Christina Marie. „Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry“. *JSOT* 42.2 (2017): 199–212.
- Fletcher-Louis, Crispin H.T. „'Leave the Dead to Bury their own Dead': Q 9.60 and the Redefinition of the People of God“. *JSNT* 26.1 (2003): 39–68.

- Garsiel, Moshe. *The First Book of Samuel. A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*. Ramat Gan: Revivim, 1985.
- Halbertal, Moshe. „Discipleship in Rabbinic Literature“. 67–94 in *Swimming against the Current: Reimagining Jewish Tradition in the Twenty-First Century. Essays in Honor of Chaim Seidler-Feller*. Herausgegeben von Shaul Seidler-Feller und David N. Myers. Academic Studies Press, 2020.
- Hedner-Zetterholm, Karin. „Elijah and the Books of Kings in Rabbinic Literature“. 585–606 in *The books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*. Herausgegeben von André Lemaire und Baruch Halpern. Leiden: Brill, 2010.
- Helfmeyer, Franz Josef. *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament*. Herausgegeben von Johannes Botterweck und Heinrich Zimmermann. Bonner Biblische Beiträge 29. Bonn: Peter Hanstein, 1968.
- Hengel, Martin. „Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge“. 40–138 in *Jesus und die Evangelien*. Herausgegeben von Claus-Jürgen Thornton. WUNT. 1968. Ndr., Mohr Siebeck, 2007.
- Höffken, Peter. „Elischa in seinem Verhältnis zu Elija bei Josephus“. *Ephemerides theologicae Lovanienses* 81.4 (2005): 477–486.
- Jacobsen, Lea. „The Meaning of Elisha’s Words: ‘I would like to kiss my father and mother and I will follow you’ (I Kings, XIX 20a) (למשמעות דברי אלישע ‘אשקה-נא לאבי) (מלכים א יט א 02) (ולאמי ואלכה אחריו)“. *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 24, 2016, 57–75. <http://www.jstor.org/stable/24645610>.
- Jacobson, David C. „When Opposites Attract: Rabbi Yohanan and Resh Lakish“. 35–55 in *The Charm of Wise Hesitancy*. Herausgegeben von David C. Jacobson. Boston: Academic Studies Press, 2019.
- Janowski, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen - Kontexte - Themenfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Jensen, Morten Hørning. „Conflicting calls? Family and Discipleship in Mark & Matthew in the Light of First-Century Galilean Village Life“. 205–31 in *Mark and Matthew I. Comparative readings: Understanding the Earliest Gospels in their*

- First-Century Settings*. Herausgegeben von Eve-Marie Becker und Anders Runesson. WUNT. Mohr Siebeck, 2011.
- Jeremias, Joachim. *Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*. Bd. 1 von *Neutestamentliche Theologie*. 4. Aufl. 2 Bde. Gütersloh: Mohn, 1988.
- Kadari, Adiel. *Until Elijah Comes. Portrayal of Elijah the Prophet in Tannaitic Literature* (עד שיבוא אליהו. דמותו של אליהו הנביא בספרות התנאים). Jerusalem: Magnes Press, 2021.
- Kalmin, Richard. *Migrating Tales. The Talmud's Narratives and Their Historical Context*. University of California, 2014.
- Kosman, Admiel. „R. Johanan and Resh Lakish: The Image of God in the Study Hall - 'Masculinity' versus 'Femininity'“. *EurJud* 43.1 (2010): 128–145.
- Lamb, David. „'A prophet instead of you' (1 Kings 19.16): Elijah, Elisha and prophetic succession“. In *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. Herausgegeben von John Day. New York: T & T Clark, 2010.
- Lehnart, Bernhard. „Die Elija-Überlieferungen in 1 Kön 17–19; 21; 2 Kön 1“. 177–357 in *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen*. Supplements to Vetus Testamentum 96. Leiden: Brill, 2003.
- Luz, Ulrich. „Die Jünger im Matthäusevangelium“. *ZNW* 62.3-4 (1971): 141–171.
- Neudecker, Reinhard. „Master-disciple/disciple-master relationship in Rabbinic Judaism and in the Gospels“. *Gregorianum* 80.2 (1999): 245–261.
- Neusner, Jacob. *XXI. Bavli Tractate Baba Mesia. B. Chapters VII through XI*. Bd. 2 von *The Talmud of Babylonia. An Academic Commentary*. 2 Bde. XXI. Atlanta, Georgia: Scholars.
- Öhler, Markus. *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*. Herausgegeben von Erich Gräßer. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 88. Berlin: de Gruyter, 1997.

- Runesson, Anders. „Matthew within Judaism. Israel and the Nations in the First Gospel“, Rezension von *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel*, von Charles Nathan Ridlehoover. *Re/SRev* 47.1 (2021): 92–92.
- . „Rethinking Early Jewish - Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict“. *JBL* 127.1 (2008): 95–132.
- Runesson, Anders, und Daniel M. Gurtner. „Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel“. Herausgegeben von Anders Runesson und Daniel M. Gurtner. Kap. Introduction: The Location of the Matthew-within-Judaism Perspective in Past and Present Research, 1–28. *Early Christianity and Its Literature* 27. Atlanta: SBL Press, 2020.
- . *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel*. Bd. 27. SBL Press, 2020.
- Ruzer, Serge. „Introduction - The New Testament as Witness for Early Jewish Exegesis“. Kap. Introduction - The New Testament as witness for early jewish exegesis, 1–9 in *Mapping the New Testament*. Leiden: Brill, 2007.
- Schäfer-Lichtenberger, Christa. „Josua und Elischa - eine biblische Argumentation zur Begründung der Autorität und Legitimität des Nachfolgers“. *ZAW* 101.2 (1989): 198–222.
- Schnelle, Udo. *Theologie des Neuen Testaments*. 3. neu bearb. Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Schulz, Anselm. *Nachfolgen und Nachahmen: Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*. Kösel, 1962.
- Shin, In-Cheol. „Matthew’s Designation of the Role of Women as Indirectly Adherent Disciples“. *Neotestamentica* 41.2 (2007): 399–415.
<http://www.jstor.org/stable/43048643>.
- Steinsaltz, Adin Even-Israel. *Reference Guide to the Talmud*. Herausgegeben von Joshua Schreier. 2. Aufl. Jerusalem: Koren, 2014.
- Stemberger, Günter. „Dating Rabbinic Traditions“. 79–96 in *The New Testament and Rabbinic Literature*. Herausgegeben von Reimund Bieringer. Leiden: Brill, 2009.
- . *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 9., vollständig neubearbeitete Auflage. München: C.H. Beck, 2011.

- Stemberger, Günter. „Schüler und Jünger im rabbinischen Judentum“. 37–50 in *‘Make Disciples of All Nations’: The Appeal and Authority of Christian Faith in Hellenistic-Roman Times*. Herausgegeben von Loren T. Stuckenbruck, Beth Langstaff und Michael Tilly. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Unterman, Jeremiah. „‘What Have I Done to You?’ - 1 Kings 19:19-21. A Study in Prophetic Ethics“. 111–22 in *Partners with God: Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney*. Herausgegeben von Shelley L. Birdsong und Serge Frolov. Bd. 2. Claremont: Claremont Press, 2017. <http://www.jstor.org/stable/j.ctvbcd33m.15>.
- Wenthe, Dean O. „The Social Configuration of the Rabbi-Disciple Relationship. Evidence and Implications for the First Century Palestine“. In *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to Eugene Ulrich*. Herausgegeben von James C. VanderKam, Peter W. Flint und Emanuel Tov. VTSup 101. Leiden: Brill, 2006.
- Wilkins, Michael J. *The Concept of Disciple in Matthew’s Gospel: As Reflected in the Use of the Term μαθητής*. NT.S 59. Leiden: Brill, 1988.
- Zakovitch, Yair. „Through the Looking Glass: Reflections/Inversions of Genesis Stories in the Bible“. *Biblical interpretation* 1.2 (1993): 139–152.

Bibelstellenregister

Gen

2,24.....	23
12,1–4.....	15
12,1–9.....	23
20,9.....	10
24,5.8.39.61.....	25
26,17.....	5
30,31.....	73
31,26.....	10
32,1.....	24
32,20.....	25
36,33–39.....	19
37,3.23.....	22
37,17.....	25
39,4.....	28
40,4.....	28
50,5.....	56

Ex

3–4.....	15, 23, 31
3,1.....	73
3,5.....	31
4,18.....	23
4,19.....	10
14.....	31
14,31.....	31
15,25.....	20

17.....	29
17,9f.13.....	29
17,14.....	29
18.....	23
20,12.....	23, 56
24,13.....	28, 30
28,35.38.....	28
29,30.....	28
30,20.....	28
32,17.....	30
33,11.....	28, 30
34,29.....	21

Lev

14,40.....	20
16,32.....	20
21,11.....	56

Num

1,50.....	28
3,6.....	28
11,28.....	28, 29
13.....	31
13,16.....	29
16,25.....	25
19,6.....	20
19,14.....	80
20,25–28.....	22

21,11	56	3,3	25
22,28	10	4,14	31
27,12–23	30	5,13–15	31
27,18.20.23	30	5,15	31
27,18.23	30	6,8f.13	25
27,20	30	7,21.24	21
32,12	30	11,12	31
Dtn		13,8	31
1,37	30	18,7	31
3,28	30	22,2	31
4,3	25	22,4	31
5,16	56	24	31
6,13	25	24,29	31
8,19	25	Ri	
10,8	28	1,11	5
11,28	25	2,21.17.19	25
13,3	25	6,11–24	15, 23
13,5	25	6,25–28	23
18,5	28	6,31	23
18,15	32	8,2	10
18,15–22	30	9,7	20
21,5	28	Rut	
22,10	18	1,7–18	24
31,14f.	30	1,8	10
31,23	30	1,8f	24
34,9	30	2,11	23
Jos		2,12	23
1,1	28, 30, 31	3,9	22
1,1–2	30	1 Sam	
1,5.17	30	1–4	32
1,15	31	1,1	32
1,17	30	1,3.9	20
2	31	1,11	32
3	31	2,11	32

2,12–17	33	1,30.35	19
2,18	28, 32	2,35	19
2,19	22	3,7	19
2,22–25	32	4,5	20
2,26	32	4,12	9
2,35	32	5,15	20
3,1	32	11,5.10	25
3,6	32	16,29	3
7,2f.	32	17	3
8,1	20	17–19.21	3
9,16	16	17,1	3, 8
11,6f.	11	17,2	3
15,27	22	17,17–24	34
16,3	16	17,24	3
17,13.14	25	18,18.21	25
17,29	10	18,43f.	29
18,4	22	19	13
20,1	10	19,1–18	13
21,2	20	19,3	29
26,18	10	19,4	3
29,8	10	19,8	8
30,7	20	19,13	21
2 Sam		19,15	10, 13
8,17	20	19,15f.	13
10,1	19	19,15–18	3
13,17f.	28	19,16	8, 13, 19, 73
16,8	19	19,16–18	27
20,12	5, 20	19,19	4, 5, 7, 12, 17–19, 73
20,22	6	19,19–21	1, 8, 12–14, 26
24,22	11	19,19a	14
1 Kön		19,19b	7, 14
1,4.15	28	19,19b–21a	7
1,16	16	19,19–21	1, 3, 4
1,30	19	19,20 ...	4, 6, 10, 14, 24, 26, 59, 73

19,20a	12, 24	13,2.....	25
19,20b	10, 12, 24	13,14	34
19,21.....	4–6, 9, 11, 26, 27, 62	17,15	25
19,21a.....	11, 12, 14	23,3.....	26
19,21b	12, 14, 24	23,30	20
20.....	5, 13	1 Chr	
21	4, 13	25,8.....	50
21,26	25	27,1.....	28
2 Kön		28,1.....	28
1	4, 34	2 Chr	
1–9.13	3	9,4.....	28
1,6.....	10	Est	
1,17.....	19	1,10.....	28
2.....	14, 21	2,2.....	28
2,1	33	6,3.....	28
2,8.....	21	Ijob	
2,8–14	34	27,22.....	5
2,12.....	34	28,12.....	79, 80
2,13.....	21	Ps	
2,14.....	21	78,70	73
2,21.....	20	129,3	18
3,27.....	19	Spr	
4,8–37	34	29,12	28
4,29.....	21	Jes	
4,41.....	20	6,1–13	15
4,43.....	28	61,1.....	20
5,21.....	24	Jer	
6,15.....	28	1,1–10	15
6,19.....	25, 41	2,2.5.8.23	25
6,32–7:2	34	16,16	41
8,7–15	13	Ez	
9,1	73	16,8.....	22
9,1–10	13	Dan	
10,15.....	5	7,13–14.....	55

Hos	7,29.....	54
2,7.....	8.....	63
2,7.15.....	8,1.....	49
11,10.....	8,14–17.....	58
Am	8,15.....	61
1,1.....	8,18.....	54
4,2.....	8,18–22.....	2, 43, 51, 53, 54
7,14.....	8,19f.....	54
7,15.....	8,21.....	54
Jona	8,21f.....	42
1–4.....	8,23.....	48
Sach	8,23–27.....	54
13,4b–5a.....	9,1–8.....	43
Mal	9,3.....	54
3,22–24.....	9,9.....	42, 48
Mt	9,9–13.....	37
3,11.....	9,10.....	44
4,11.....	9,13.....	45
4,17.....	9,14.....	50
4,18.....	9,19.....	49
4,18–20.....	9,35.....	60
4,18–22.....	10.....	60
4,18f.....	10,2.....	40
4,18–20.....	10,5–16.....	41
4,19.....	10,6.....	60
4,21.....	10,23.....	53
4,21–22.....	10,24.....	58
4,22.....	10,24f.....	60
4,23f.....	10,26.....	53
4,25.....	10,27–28.....	53
5,1.....	10,33.....	52
5,17–20.....	10,35.....	42
6,32.....	10,37.....	58
6,33.....	10,38.....	48, 52, 53

10,70.72	52	21,1–7	61
11,2	50	21,9	49
11,19	44	21,15	54
11,28	48	21,38	48
12,15	49	22,4	48
12,38	54	23,13–34	54
12,46–50	57	25,34	48
12,50	58	26,13	61
13,52	54	26,58	48
13,53–58	58	27,55	61
14,2	50	28,6	48
14,13	49	28,18–20	60
14,21	61	28,19f.	41
15,1	54	Mk	
15,3–6	58	1,16–20	39
15,24	60	1,17	40
15,38	61	1,20	42
16,21	54	2,13–17	43
16,21–23	51	3,35	58
16,23	51	8,34–9:1	52
16,24	48, 51–53	Lk	
16,24–25	58	3,12f.	44
16,24–26	2, 51	5,1–11	39
16,25	53	5,11	42
16,27f.	51	5,27–32	43
17,1–13	51	8,21	58
17,14–20	60	9,57.59	55
19,2	49	9,59–62	59
19,21	48	9,60	57
19,27	42	15,24.32	57
20,18	54	Joh	
20,20–28	58	1,16–20	39
20,26–27	62	1,35–51	43
20,29	49		

Apg	23,6.....	38
15,5.....		38

Appendix

Tabelle für die Gattungskritik

1 Kön 19,19–21	Mögliches Gattungsformular	Gen 12,1–4	Ex 3–4	Ri 6,11–24	Jes 6,1–13	Jer 1,1–10
	Chronologische Einordnung				Chronologische Einordnung (V1a)	Chronologische Einordnung (V1–3)
Beschreibung der Szene (V19a)	Beschreibung der Szene		Beschreibung der Szene (3,1–4a)	Beschreibung der Szene (V11)	Beschreibung der Szene (V1b–4)	
					Ausspruch des Berufenen (V5)	
					Zeichenhandlung zur Reinigung (V6–7)	
Zeichenhandlung des Berufenden (V19b)	Berufende Handlung oder Aussage	Zuruf des Berufenden (V1)	Zuruf des Berufenden (3,4a)	Erscheinung und Zuruf des Engel des Herrn (V12)	Frage des Berufenden (V8a)	Zuruf des Berufenden (V4–5)
			Antwort des Berufenen (3,4b)		Antwort des Berufenen (V8b)	
		Erklärung/ Prophezeiung zur Berufung (V2–3)	Erklärung der Berufung (3,5–10)		Erklärung der Berufung (V9–10)	
Konflikt (V20)	Zwischenfragen und Konflikt		Zwischenfragen und Konflikt (3,11–4,17)	Kritische Frage und Dialog (V13–18)	Zwischenfrage (V11a)	Zwischenfrage und Konflikt (V6–8)
Zeichenhandlung (V21a)	Zeichenhandlung als positive Antwort	Unmittelbare Reaktion auf den Aufruf (V4a)		Zeichenhandlung zur Bestätigung (V21–22)		Zeichenhandlung zur Berufung (V9)
	Prophezeiung			Freundschaftszusage durch den Herrn (V23)	Prophezeiung (V11b–13)	Prophezeiung (V10)
Summarisches Ende (V21b)	Ende	Ende und chronologische Einordnung (V4b)	Ende (4,18a)	Ende und Altarbau (V24)		