

# Naaman // Seine Heilung und Bekehrung im Alten und im Neuen Testament

*Karin Schöpflin*

Die um 1250 entstandenen Malereien im östlichen Deckengewölbe des romanischen Gotteshauses St. Maria Lyskirchen in Köln zeigen je vier Szenen aus dem Alten und dem Neuen Testament, die zueinander in Beziehung gesetzt werden. Das westliche Feld stellt der Taufe Jesu das siebenmalige Eintauchen Naamans im Jordan auf Befehl des Elisa an die Seite<sup>1</sup>, so dass die Reinigung des vornehmen Aramäers von seinem Hautleiden als Typologie zum neutestamentlichen Taufgeschehen an der Person Jesu dargestellt wird. Die Wahrnehmung dieser Gegenüberstellung mag überraschen, aber auch zum Nachdenken über die Frage anregen, ob die Erzählung in 2Kön 5 Spuren und Nachwirkungen im NT hinterlassen hat. Diese Spurensuche soll im Folgenden stattfinden. Doch bevor dies geschehen kann, gilt es, die Geschichte der Heilung und Bekehrung des Aramäers Naaman in ihren wesentlichen Zügen und Eigenheiten wahrzunehmen. Dabei werden vor allem inhaltlich-sachliche Probleme, die narrative Anlage und die daraus ersichtliche(n) theologische(en) Intention(en) des / der Verfasser im Mittelpunkt stehen<sup>2</sup>. Ein Schlaglicht soll zudem auf die mögliche Datierung des Kapitels und seine religionsgeschichtliche Stellung fallen.

## 1. 2Kön 5 – eine Interpretation

Das erste Wort des Kapitels, der Name Naaman („der Schöne“), markiert einen deutlichen Neuansatz nach der kurzen Erzählung von einer wundersamen Brotmehrung im Umkreis Elisas (4,42-44). Naaman, der in 5,1 als erfolgreich und angesehen, aber an einer Hautkrankheit leidend eingeführt wird, ist die eine Hauptperson in 2Kön 5; er kommt in allen Teilen des Kapitels vor, das sich in mehrere Abschnitte gliedern lässt: 1-7 schildern die Vorgeschichte, die die Begegnung zwischen Naaman und Elisa vorbereitet. In 8-14 geht es um die Heilung Naamans, die ohne direkten Kontakt zu Elisa erfolgt, 15-19a bieten

---

<sup>1</sup> Vgl. die Abbildung bei Schäfke, Kirchen 168. Vgl. den Ausschnitt Abb. 1 im Anhang mit Angabe der schwer entzifferbaren Bibelreferenzen.

<sup>2</sup> Demgegenüber tritt die Diskussion um die Einheitlichkeit oder sukzessive Entwicklung der Erzählung ebenso in den Hintergrund wie die formgeschichtliche Einordnung, ihre Stellung im Zusammenhang der unmittelbar benachbarten Geschichten über Wundertaten Elisas und darüber hinaus im Kontext des Erzählzyklus über Elisa (und Elia) insgesamt. – Detaillierte Auskünfte zu Einzelfragen bietet Baumgart, Gott.

dann einen Dialog zwischen Naaman und Elisa, in dem die Bekehrung Naamans zu JHWH zum Ausdruck kommt. 19b-27 schließlich nehmen das Motiv der anerkennenden Belohnung für die Heilung aus 15b-16 auf und erzählen, wie Elisas Diener Gehasi sich Lohn erschleicht und dafür bestraft wird, indem er nun von „Ausatz“ befallen wird.

Insbesondere dieser Schlussabschnitt wird von vielen Auslegern als eine Fortschreibung angesehen, etwa von Würthwein, der sie durch die gleichfalls als Einschübe bewerteten Verse 5,5b und 5,15b-16 vorbereitet sieht<sup>3</sup>. Dafür, zumindest 5,19bff. als sekundär anzusehen<sup>4</sup>, wird geltend gemacht, dass die Gestalt des Gehasi hier anders charakterisiert ist als noch in 4,8-36 und dass die Episode in Kap. 5 in 8,1-6 spurlos an ihm vorübergegangen zu sein scheint. Allerdings wird durchaus auch die Einheitlichkeit der gesamten Erzählung vertreten<sup>5</sup>.

Die zweite Hauptperson ist Elisa, der entscheidend am Geschehen beteiligt ist, wenngleich von ihm weniger die Rede ist. Außer Naaman und Elisa wird als dritte Gestalt nur noch Gehasi namentlich erwähnt – dies jedoch lediglich im Schlussteil. Alle übrigen Beteiligten bleiben namenlos, selbst die Könige von Aram und Israel, die im Vorspiel auftreten<sup>6</sup>. Dadurch sind Naaman und Elisa besonders profiliert.

5,1 charakterisiert Naaman, der im *Tanak* nur in 2Kön 5 vorkommt. Er wird als ein Mann in sehr gehobener gesellschaftlicher Position und als erfolgreich dargestellt: Als Oberbefehlshaber des Heeres des Königs von Aram ist er ein großer Mann vor seinem Herrn, dem König, und genießt Ansehen. Als Begründung dafür gibt eine Erzählerstimme an, dass JHWH den Aramäern unter Naamans Führung „Rettung“ geschenkt habe. Das Kriegsglück der Aramäer beruht somit auf JHWHs Wirken. Diese Bemerkung ist – etwa von Würthwein<sup>7</sup> – als ein Einschub betrachtet worden, ob zu recht, sei zunächst dahin gestellt. Der begründende Satz hält jedenfalls fest, dass Israels Gott auch Macht über Nachbarvölker hat und damit die kriegerische Bedrängung Israels durch diese bewirkt, ein Motiv, das etwa auch aus dem Richterbuch geläufig ist.

Ein Wermutstropfen trübt Naamans Glück: Er leidet an einer Hautkrankheit. Eine medizinische Präzisierung seines Leidens ist nicht möglich, weil der he-

<sup>3</sup> Würthwein, Bücher 298. Zu verschiedenen Modellen eines mehrstufigen Wachstums der Erzählung vgl. Baumgart, Gott 209-210.

<sup>4</sup> Vgl. Schmitt, Elisa 78; Gray, Kings 508; Hentschel, Heilung 11-12; Bergen, Elisha 113.

<sup>5</sup> Rehm, Buch 61; Stipp, Elischa 319.

<sup>6</sup> Diese Namenlosigkeit der Könige ist auch in den benachbarten Wundergeschichten gegeben.

<sup>7</sup> Würthwein, Könige 296.



bräusche Begriff מצרע, der meistens mit „aussätzig“ wiedergegeben wird, nach Lev 13f., der so genannten „Aussatz-Torah“ eine ganze Palette von menschlichen Krankheitsbildern (Schuppenflechte, Vitiligo), aber auch ungute Veränderungen an Kleidern und Häusern bezeichnen kann. Die LXX-Übersetzung λελεπρωμένος (von λεπράομαι) mag die – sicher verfehlt – Assoziation schaffen, es handle sich um „Lepra“<sup>8</sup>, die Hansen-Krankheit. Gleichgültig, an welcher Hautkrankheit Naaman leidet, nach den Maßstäben von Lev 13f. müsste er abgesondert leben. Genau das ist aber offenkundig nicht der Fall: Naaman bleibt in seiner gewohnten häuslichen Umgebung und hat Zutritt zu seinem König. Ja mehr noch: Er reist mit einem Gefolge umher und sucht später sogar den israelitischen Königshof auf. Manche Ausleger haben wegen Naamans fortbestehender Sozialkontakte an eine nicht ansteckende Krankheit wie Schuppenflechte<sup>9</sup> gedacht. Aber die Reinheitsgebote in Lev differenzieren nicht in dieser modernen Weise, so dass nur zwei Schlüsse bleiben: Bei den Aramäern als Nicht-Israeliten gilt die Aussatz-Torah eben nicht<sup>10</sup>. Oder wahrscheinlicher: es geht hier nicht um eine stimmige Behandlung der kultischen Reinheitsgebote im Sinne von Lev, vielmehr soll der Leserschaft der Eindruck vermittelt werden, dass der aramäische Oberbefehlshaber an einer schwerwiegenden, schwerlich heilbaren Krankheit leidet.

Sodann wird Naamans Reise nach Israel begründet: In seinem Haushalt lebt ein aus Israel nach Aram verschlepptes junges Mädchen als Dienerin von Naamans Gattin. Im Vergleich zu Naaman steht die Israelitin am unteren Ende der sozialen Leiter: Sie ist jung – vielleicht noch ein Kind –, weiblichen Geschlechts und eine Sklavin. Und doch ist sie am Wohl des Hausherrn interessiert, da sie ihrer Herrin mitteilt, dass der Prophet in Samaria Naaman heilen könnte. Ihr Hinweis wird ernst genommen. Stillschweigend setzt V. 4 voraus, dass die Frau Naaman davon berichtet hat, denn dieser sucht nun seinen König auf<sup>11</sup>, der seinem Feldherrn die Reise nach Israel genehmigt und ihm einen Brief mitgibt, in dem er den König von Israel bittet, dass er Naaman von seiner Krankheit heilen möge (V. 6b). Der Umgang zwischen Aramäern und Israeliten macht bis hierher einen erstaunlich unkomplizierten Eindruck, wenn man bedenkt, dass die umgebenden Kapitel von kriegerischen Auseinandersetzungen handeln.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Baumgart, Gott 25, Anm. 9.

<sup>9</sup> Würthwein, Bücher 299; Gray, Kings 504.

<sup>10</sup> Vgl. Bergen, Elisha 112.

<sup>11</sup> Auch hier ist die Kürze des Erzählstils auffällig: Der Erzähler lässt Naaman die Rede der Israelitin nicht wiederholen, sondern nur mit כזאת וכזאת für die Leserschaft rückverweisend erwähnen.

Beim König von Israel ruft die Anfrage des Aramäerkönigs nun aber eine heftige Reaktion – das Zerreißen der Kleider drückt seine Bestürzung aus<sup>12</sup> – und höchste Empörung hervor, so dass man diplomatische oder gar kriegerische Verwicklungen befürchten könnte. Dies Motiv verfolgt die Erzählung jedoch nicht weiter, sondern lässt es auf sich beruhen. So entsteht die Frage, wozu dieses Vorspiel bei Hofe dient<sup>13</sup>, zumal da die junge Israelitin in Naamans Haushalt ja auf den Propheten hingewiesen hatte. Die entscheidende Bedeutung kommt hier der rhetorischen Frage des Königs von Israel zu: „Bin ich denn Gott/ eine Gottheit (אלהים), dass ich töten und lebendig machen könnte, dass dieser zu mir schickt, damit ich einen Mann von seiner Hautkrankheit befreie?“ Vielfach wird angenommen, die altorientalische Vorstellung von königlichen Heilkräften, die der Aramäer unterstelle, solle hier ebenso diskreditiert werden wie später Naamans Erwartung eines magisch anmutenden Heilungsrituals<sup>14</sup>. Zudem ist daraus geschlossen worden, dass der Aussatz wie Num 12,12 einem Gestorben-Sein entspreche und die Heilung vom Aussatz einer Totenerweckung gleich käme. Wichtiger aber ist: der König erklärt hier, dass Leben, Sterben und auch Gesund-Machen in göttlicher Hand liegen. Dass ihm dergleichen zugetraut wird, erachtet er als Gotteslästerung; deshalb zerreißt er seine Kleider und nimmt damit einen Selbstminderungsritus vor, der Bestandteil des Bußrituals ist. Mit der (rhetorischen) Frage des Königs ist die für die Erzählung zentrale These in den Raum gestellt, dass nur Gott zu heilen vermag.

Erst mit V.8 kommt Elisa namentlich explizit ins Spiel. Er ergreift die Initiative, indem er Naaman gewissermaßen zu sich einlädt. Naaman soll nämlich erkennen, dass es einen Propheten in Israel gibt<sup>15</sup>. Hier mag man sich fragen, wie dieser Begriff hier inhaltlich zu füllen ist. Vor dem Hintergrund der Exposition und der Aussage der jungen Israelitin wird der Prophet mit der Fähigkeit zu heilen in Verbindung gebracht (5,3). Die aufgebrachte Frage des Königs in der Hofszene (5,7) weist diese Kompetenz allein Gott zu, so dass der Prophet deutlich nur als Beauftragter und Vermittler heilend zu wirken vermag. Der Prophet verkörpert somit Gottes Gegenwart und Handeln<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. Baumgart, Gott 62-66.

<sup>13</sup> Hentschel, Heilung 18, sieht im Umweg über den Königshof ein altes retardierendes Moment.

<sup>14</sup> Vgl. Würthwein, Bücher 299. Daher rührt die Gattungsbezeichnung „Spottlegende“, vgl. Schmitt, Elisa 78; Hentschel, Heilung 14.

<sup>15</sup> Inhaltlich gleicht diese Erkenntnisansage Ez 2,5 und 33,33, sie ist aber anders formuliert.

<sup>16</sup> Elisa nimmt in diesem Kapitel ganz klar nicht die Aufgabe eines Unheilsverkündigers, Umkehrpredigers oder Mahners wahr.



Wieder setzt der Erzähler nun stillschweigend einiges voraus: Israels König schickt Naaman zu Elisa, der in V.9 bereits mit großem Gefolge vor Elisass Haustür eintrifft. Und erneut stillschweigend vorausgesetzt ist, dass Elisa die Ankunft bemerkt. Anders als Naaman – und vermutlich auch die Leserschaft, soweit sie mit den vorangehenden Wunderhandlungen Elisass und Elias, namentlich den Reanimationen in 1Kön 17 und 2Kön 4, vertraut ist – nun erwartet, tritt Elisa nicht aus dem Haus, sondern lässt Naaman lediglich eine Anweisung ausrichten, die noch dazu recht simpel ist: sieben Mal soll er sich im Jordan waschen (קִרְיָ 5,10). Empört entfernt sich Naaman von Elisass Haus und macht seiner Enttäuschung Luft (5,11): Er hatte erwartet, dass Elisa ein Ritual an ihm vollziehen würde unter Anrufung seines Gottes – das Tetragramm wird bisweilen aufgrund seines Fehlens in Teilen der Textüberlieferung angezweifelt – und einem Handeln: das Schwingen der Hand ist gedeutet worden als ein Bewegen über der befallenen Stelle<sup>17</sup> oder als ein (Gebets)Gestus in Richtung auf das Heiligtum oder die Stelle, wo Naaman steht<sup>18</sup>. Zudem erscheint Naaman der Jordan als minderwertig im Vergleich zu den heimischen Gewässern (5,12). Erst aufgrund des Zuredens seiner Diener (5,13) befolgt er Elisass Anweisung und wird geheilt (5,14). Bemerkenswert ist, dass LXX das Eintauchen (hebr. טָבַל) mit dem Verb βαπτίζω („eintauchen“) wiedergibt. Ungewöhnlich an dieser Heilung im Rahmen der Elia- und Elisageschichten ist allerdings, dass von dem Kranken selbst eine Aktion erwartet wird, die seine Heilung ermöglicht. Damit setzt die Heilung eine Eigeninitiative des Kranken voraus, die er nur dann ergreifen wird, wenn er darauf vertraut, dass die Maßnahme Erfolg verspricht; und das heißt, dass er Elisa als Propheten anerkennt und dessen Gott heilsames Wirken zutraut. Dazu ist Naaman zunächst nicht bereit. Er mag der Wirksamkeit der Anweisung nicht vertrauen. Wie die Rede seiner Diener nahe legt, erscheint ihm die Maßnahme zu banal, um Erfolg versprechend sein zu können. Erst die Überredungskünste seiner Dienerschaft vermögen ihn umzustimmen.

Diejenigen, die eine ältere Wundererzählung als Grundstock des Kapitels annehmen<sup>19</sup>, meinen, die Erzählung könnte mit der Genesung des Aramäers zu Ende sein, und betrachten die anschließende Reaktion Naamans als Fortschreibung. Wengleich die meisten Erzählungen von Wunderhandlungen Elias und Elisass recht abrupt enden, indem das Wunder keine explizite Resonanz erfährt, gibt es doch auch Analogien, wo vom Wunder Betroffene zum Gesche-

<sup>17</sup> Gegen diese Auffassung argumentiert Würthwein, Bücher 297, Anm. 8.

<sup>18</sup> Gray, Kings 506, verweist auf diese von Šanda bzw. Kittel vorgetragenen Erläuterungen. Er selbst hält es für möglich, dass trotz des bestimmten Artikels ein unbestimmter Ort gemeint sei als Ziel des Exorzismus. Es ist nicht auszuschließen, dass die hier angedachte „heidnische“ Vorstellung bewusst undeutlich gehalten wird.

<sup>19</sup> Würthwein, Bücher 297.300; Schmitt, Elisa 78-80. Vgl. auch von Rad, Naaman 57.



hen Stellung nehmen<sup>20</sup>. Jedenfalls sucht Naaman nun das Gespräch mit Elisa – er tritt vor ihn hin – und spricht seine neu gewonnene Erkenntnis aus: Es ist kein Gott auf der ganzen Erde außer in Israel. Damit schreibt er seine Heilung eben diesem Gott Israels zu. Diese Erkenntnis reicht also noch über das Erkennen des Vorhandenseins eines Propheten in Israel hinaus. Allerdings geht beides Hand in Hand: Ein Prophet in Israel setzt Gottes Gegenwart dort voraus<sup>21</sup>. Die Erkenntnis Naamans führt zu seinem Bekenntnis zu diesem Gott. Seine Worte machen zudem explizit, dass er die Heilung auf Gott zurückführt. Diesen Aspekt betont auch die Weigerung Elisas, von Naaman Geschenke anzunehmen – und die Gehasi-Episode wird dies noch weiter untermauern. Denn Elisa stellt sich als Diener JHWHs hin (V.16a „vor dem ich stehe“), d.h. er ist das Instrument, durch das Gott gewirkt hat. Dies erhellt auch das Prophetenverständnis: Vorausgesetzt wird offenkundig, dass Gott durch den Propheten handelt, und zwar durch ein Wort, nämlich die Anweisung zur siebenmaligen Waschung im Jordan. Da Elisa ein Prophet ist, wird selbstverständlich vorausgesetzt, dass er diese Anweisung von Gott hat. Weil es nicht zu einem Kontakt zwischen dem Kranken und dem Propheten kommt, erscheint Naamans Genesung wie eine Fernheilung. Auch insofern fällt diese Heilungsgeschichte aus dem sonst in den Elisa- (und Elia-) Wundergeschichten üblichen Rahmen, da der Gottesmann sonst in direkten Kontakt mit dem Erkrankten zu treten pflegt<sup>22</sup>. Die genannten ungewöhnlichen Aspekte der Heilungsgeschichte dürften ein Indiz für ihre relativ späte Entstehung sein.

Hinzu kommt ein weiterer Aspekt: Dass ein wunderhaftes Eingreifen von Israels Gott Nicht-Israeliten zur Erkenntnis der Macht und des Gott-Seins JHWHs bewegt, findet sich nicht nur hier in 2Kön 5. Das Motiv begegnet etwa auch in Jona 1, 9.14-16 und den Daniellegenden (Dan 3,29b; 6,27f., vgl. auch 2,47)<sup>23</sup>. Die Wunderheilungsgeschichte wird durch Naamans Bekenntnis zu

---

<sup>20</sup> Vgl. 1Kön 17,24; 2Kön 4,37.

<sup>21</sup> Würthwein, Bücher 300, betont, dass kein expliziter Hinweis auf die göttliche Mitwirkung bei der Heilung vorliege. Doch dürfte eher Aucker, Prophet 13-14, zuzustimmen sein, der Elisa als Repräsentanten Gottes versteht: „who heals, by implication, manifests divine qualities“ (13). Zum Handeln Gottes durch Prophetenwort vgl. Ez 37,1-11; 11,13.

<sup>22</sup> In dem Ritual 1Kön 17,19b-21 und 2Kön 4,29-35 hat Overholt, Elijah 104-111, Reste schamanischer Vorstellungen gesehen.

<sup>23</sup> Schult, Naamans, führt außerdem an: Dan 3,29,32; Jos 2,9-14; Ex 18; 2Chr 33,11-13; Est 8,17; Judit 14,10; 2Makk 3,24ff.; 19,17.

einer Bekehrungsgeschichte<sup>24</sup>. Diese Kombination sucht in dieser Form Ithresgleichen im AT<sup>25</sup>.

Naaman ist offenkundig entschlossen, seinen JHWHGlauben in seiner Heimat zu praktizieren. Deshalb richtet er an Elisa zwei Fragen (17f.<sup>26</sup>), die die Problematik der Glaubenspraxis in der Fremde illustrieren – dabei mag es sich durchaus um Fortschreibungen handeln. Denn 5,19a ließe sich problemlos an das Bekenntnis Naamans in 5,15a anschließen: Elisa entließe den Geheilten dann mit dem Zuspruch: „Geh hin in Frieden / Heil“.

In der Endgestalt des Kapitels hat Elisas Antwort (19a), die die unorthodoxen Wünsche Naamans zu billigen scheint, Anlass zu Diskussion gegeben, weil diese Genehmigung der Bitten Naamans schlecht mit dtr Konzeptionen vereinbar ist. Vor diesem Hintergrund müsste es aber auch erstaunen, dass von Naaman weder Beschneidung, noch Sabbat-Halten oder überhaupt Gesetzesobservanz verlangt wird<sup>27</sup>. Hier sei es dahingestellt, ob hier drängende Fragen der Diaspora angesprochen werden und ob hier Stimmen laut werden, die in Opposition zur „Hauptlinie jüdischer JHWHverehrung“<sup>28</sup> stehen.

Ob man so weit gehen kann, Naamans Reise als eine Vorabschattung einer Völkerwallfahrt zu interpretieren, sei dahin gestellt. Deutlich ist: Naaman kommt nach Israel, um Heil(ung) zu suchen. Er wird geheilt und kehrt als Geheilte und Bekehrte nach Aram zurück. Man mag erwägen, ob seine Heilung von der Krankheit noch mehr impliziert, ob sie auch sinnbildlich zu verstehen ist als Indiz eines umfassenderen Heils. Als Bekehrungsgeschichte eines Nicht-Israeliten und auf Grund einiger unüblicher Züge dieser Heilungserzählung wird das Kapitel jedenfalls spät anzusetzen sein, sicher nachexilisch, vermutlich in hellenistischer Zeit<sup>29</sup>, vielleicht im 4./ 3. Jh.<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Daher sieht von Rad, Naaman 57, den Höhepunkt der Erzählung jenseits der Heilung.

<sup>25</sup> So auch Cohn, Form 171. Hentschel, Heilung 15, vergleicht zur Kombination von Wunder und Bekehrung 1Kön 18.

<sup>26</sup> V.18 wird gelegentlich (vgl. Marinković, Frieden 11) als sekundär gegenüber V.17 verstanden. Würthwein, Bücher 302, beurteilt 5,17-19\* als eine späte, nachexilische Erweiterung.

<sup>27</sup> Vgl. Marinković, Frieden 14. Aucker, Prophet 2, sieht Wundergeschichten insgesamt als nachdtr.

<sup>28</sup> Marinković, Frieden 15; er vermutet, „daß 2 Kön 5 als Lehrbeispiel gegen Tendenzen in Juda angehen will, die die Entwicklungen im Nordreich nach dessen Fall kritisch bis ablehnend betrachteten.“ Die Erzählung wolle sagen: „Es gibt auch noch andere Lösungsmöglichkeiten für eine legitime Umsetzung des monotheistischen Bekenntnisses zu JHWH, dem Gott Israels, als die des DtrG bzw. des Esra und Nehemia“ (15).

<sup>29</sup> Von Rad, Naaman 53, datiert ins 9. Jh.; Rofé, Stories ins 8./7. Jh.; Otto, Jehu 232-233, datiert vor der dtn Reform, noch ins Nordreich um 750 v.Chr. in die „Zeit des aufkeimenden Monotheismus“; Baumgart, Gott 279, sieht sie (ohne 5,1b.18) vor der



Festzuhalten bleibt: 2Kön 5 kombiniert die Wunderheilung eines Nicht-Israeliten mit dessen Bekehrung. Als Lösung für das Problem der Krankheit Naamans kommt zuerst der Prophet (5,3), dann Gott selbst (5,7) in den Blick. Das Wundergeschehen wird vom Geheilten selbst in seinem Bekenntnis (5,15b) letztlich auf Gott zurückgeführt, der sich dazu selbstverständlich des Propheten bedient hat. Damit das Wunder sich vollziehen konnte, bedurfte es allerdings auch des Vertrauens und der gehorsamen Initiative des zu Heilenden. Gott selbst tritt in der Erzählung explizit nicht in Erscheinung, sondern bleibt ganz im Hintergrund – ähnlich wie etwa in der Josefsnovelle oder im Estherbuch, wo seine Gegenwart dennoch spürbar vorausgesetzt wird<sup>31</sup>. Gott handelt hier durch seinen Beauftragten, den Propheten, der ein heilsames Wort an den Kranken übermittelt. Das Wunder führt zur Bekehrung, zu der Erkenntnis, dass nur der Gott Israels Gott ist, d.h. der einzige Gott für alle Völker. Dies ist eine klar monotheistische Aussage<sup>32</sup> mit universalistischer Ausrichtung, die wiederum eine Datierung in nachexilische Zeit nahe legt.

Da zwei<sup>33</sup> unterschiedliche inhaltliche Momente in dieser Erzählung kombiniert werden, eine historische konkrete Ausgestaltung nicht vorliegt und die

Kultzentralisation, d.h. vor 622 entstanden; Marinković, Frieden 13, plädiert für nachexilische Entstehung; Schult, Namaans 13, geht bis ins 2. Jh. hinunter.

<sup>30</sup> Reizvoll wäre es, die literarische Machart der Erzählung noch genauer zu betrachten (vgl. dazu Cohen, Form; Baumgart, Gott). Z.B. spielt der Text mit dem Verb לעמד, das „sich hinstellen, stehen“ bedeutet, aber in Verbindung mit der suffigierten Präposition לפני „dienen“ heißt. Auch die Beziehungen zwischen Herr (יְהוָה) und Diener spielen eine besondere Rolle in dieser Geschichte, zumal da sich hier Veränderungen vollziehen (z.B. Naaman erwartet, dass Elisa vor ihn tritt; nach der Heilung tritt er vor Elisa). Unter narratologischen Gesichtspunkten wären die Leerstellen und die Frage des Spannungsaufbaus und der Gestaltschließung ein lohnender Gegenstand. Nicht zuletzt durch die relativ große Menge an beteiligten Personen haben wir ein komplexes Gebilde vor uns. Auch die Stellung der Erzählung im engeren (Aucker, Prophet, betrachtet 2Kön 2-8; Stipp, Elischa 368, sieht enge Parallelen zu 6,8-23\* und erachtet beide Passagen als „Prophet-Elischa-Sammlung“) und weiteren Kontext wäre zu bedenken; so ist Naaman, der kranke Fremde, der Heilung in Israel sucht, als Gegenbild zum israelitischen König Ahasja gesehen worden, der Heilung beim Baal von Ekron (2Kön 1) sucht. Darin zeichnet sich ein königskritischer Akzent ab (Aucker, Prophet, sieht diesen schon in 2Kön 5 gegeben, während Bergen, Elisha, ein prophetenkritisches Moment wahrnimmt).

<sup>31</sup> So hier bereits eingangs in der Bemerkung 5,1b.

<sup>32</sup> Manche Ausleger – vor allem diejenigen, die eine relativ frühe Datierung des Kapitels vornehmen – sprechen hier vorsichtiger von einer monotheistischen Tendenz oder Haltung, vgl. dazu Otto, Jehu 232 mit Anm. 353 und 354.

<sup>33</sup> Die Gehasi-Episode in 5,19b-27 kann als eigener lehrhafter Strang angesehen werden, etwa im Sinne einer „Jüngerbelehrung“.



Hauptpersonen auch als Typisierungen aufgefasst werden können, mag man erwägen, ob man 2Kön 5 insgesamt als theologische Lehrerzählung einstuft<sup>34</sup>.

## 2. Deuterokanonische und zwischentestamentliche Literatur

Die Erwähnungen Elis as in diesem Literaturbereich sind noch dünner gesät als die Elijas<sup>35</sup>. Sir 48,12-14 hebt auf die Wundertaten Elis as ab. Der Geist Elias erfüllt ihn, und er tut doppelt so viele Zeichen wie sein unmittelbarer Vorgänger (48,12). Dabei ist die Formulierung interessant, dass die Worte aus dem Mund Elis as zu Wundern werden; denn gerade dies trifft für die Naaman-Heilung in besonderer Weise zu. Die *Vitae Prophetarum* XXII zählen die Wundertaten Elis as auf und erwähnen dabei auch Naamans Heilung: „Naiman, der Syrer, wurde durch ihn vom Aussatz gereinigt.“<sup>36</sup> Josephus, *Ant.* 8,319-9,185, bietet Nacherzählungen der Elia- und Elis asgeschichten. Entsprechungen zu 2Kön 4,8-6,8 fehlen allerdings darin. Josephus, *Bell.* 4,460, erwähnt lediglich Elis as Wundertat von der Heilung einer Quelle in der Nähe von Jericho. Insofern bietet dieser Literaturbereich soweit ersichtlich keine neuen Deutungen der Geschichte aus 2Kön 5.

## 3. Nachwirkungen von 2Kön 5 im Neuen Testament

### 3.1. Das Heilungswunder

#### 3.1.1. Die Heilung eines Aussätzigen (Mk 1,40-45 par.)

Die einzige Aussätzigenheilung bei Markus hat auf den ersten Blick keine Gemeinsamkeiten mit 2Kön 5. Ein namenloser Aussätziger (*λεπρός*<sup>37</sup>) geht von sich aus auf Jesus zu und erbittet seine Hilfe. Dass er dabei vor Jesus niederfällt, unterstreicht einerseits den Bittgestus, andererseits macht er damit deutlich, dass er sich der Macht Jesu bewusst ist und diese anerkennt<sup>38</sup>. Das Anliegen des Aussätzigen geben die drei Synoptiker im selben Wortlaut wieder: „Wenn du

<sup>34</sup> Marinković, *Frieden* 9; vgl. Cohn, *Form* 183, und bereits von Rad, *Naaman* 61. Als ein lehrhaftes Element mag man auch mit Aucker, *Prophet* 21, die Hinwendung des Fremden zum Gott Israels ansehen, die als vorbildlich für Israel und damit als implizite Kritik am Gottesvolk gemeint sei.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Öhler, *Elia* 12-29, sowie Öhler, *Elia* 186.

<sup>36</sup> Schwemer, *Vitae* 553, nimmt an, dass die Aufzählungen der Wunder im Text sekundär seien; Elias und Elis as Wunder seien ursprünglich als bekannt vorausgesetzt gewesen (*Vitae* 550).

<sup>37</sup> Der Begriff ist vom selben griechischen Stamm hergeleitet wie die einschlägigen Ausdrücke in der LXX-Version von 2Kön 5.

<sup>38</sup> Die Mt-Fassung unterstreicht dies durch die Wahl des Verbums *προσκύνω*; Mt und Luk lassen den Kranken Jesus zudem mit *κύριε* anreden.

willst, kannst du mich rein machen.“ Dieser Appell an den Willen Jesu, welcher geradezu mit seiner Macht gleichgesetzt wird, ist einzigartig in den neutestamentlichen Heilungsgeschichten. Der Kranke zeigt also die Unterwürfigkeit und das Vertrauen in den Heiler, die Naaman zunächst vermissen lässt. Ein Ritual, wie Naaman es erwartete, findet hier statt: Jesus berührt den Kranken<sup>39</sup> – verletzt damit streng genommen die Reinheitsvorschriften<sup>40</sup> – und spricht dazu ein Macht-Wort, das ebenfalls bei allen drei Synoptikern gleich lautet: *θέλω, καθάρισθητι* (Mk 1,41). Im unmittelbar anschließenden Satz konstatieren die drei Erzähler, dass die Heilung<sup>41</sup> sich sofort vollzieht. Daraufhin erteilt Jesus dem Mann ein Schweigegebot – bei Markus schickt er ihn noch dazu ausdrücklich weg –; er soll sich lediglich dem Priester zeigen. Insofern macht Mark 1,44 unmissverständlich klar, dass der Geheilte ein Jude ist, der der Aussatz-Torah (Lev 13,49; 14,2-32) gemäß an die Priester verwiesen wird, um die Heilung und damit seine Re-Integration in das Gottesvolk bestätigen zu lassen und das übliche Opfer zu vollziehen. Dieser vom Aussatz Geheilte ist also kein Fremder in Israel. Jesu Bemerkung *εἰς μαρτύριον ὑποῖς* „ihnen zum Zeugnis“ (1,44) lässt sich unterschiedlich interpretieren: bezeugt wird durch die Vorstellung des Geheilten bei den Priestern die Heilung als solche, die Gesetzestreue Jesu oder die Vollmacht Jesu. Nur Mk 1,45 konstatiert, dass der Mann das Schweigegebot missachtet<sup>42</sup>.

Die Berührung dieser Heilungsgeschichte mit 2Kön 5 beschränkt sich oberflächlich betrachtet auf die vorliegende Krankheit, den „Aussatz“, dessen Heilung als „Rein-Werden“ beschrieben wird. Betrachtet man jedoch Jesu Fähigkeit, einen Aussätzigen zu heilen, vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Erzählung, so gewinnt seine Person an Profil. Wie der Prophet in Israel (2Kön 5,3.8) vermag Jesus Aussatz zu heilen. 2Kön 5,7.15 schreiben das Heilen Gott allein zu; der Prophet, der die (göttliche) Anweisung dem Kranken übermittelt, ist Gottes Instrument. Im Falle Jesu ist unmissverständlich klar, dass er selbst es ist, der die Heilung vollzieht, d.h. er ist nicht nur göttlicher Mit-

<sup>39</sup> Nur Mk 1,41 bietet im überwiegenden Teil der Textüberlieferung (ein Teil benennt lediglich explizit den Subjektswechsel mit *ὁ δε Ἰησους*) einen erzählenden Hinweis auf die Gemütsverfassung Jesu: manche Handschriften bieten *σπλαγχνισθεῖς*, manche *ὀργισθεῖς*, so dass Jesus entweder mitleidig oder zornig reagiert.

<sup>40</sup> Pesch, Jesu 61, weist darauf hin, dass der Aussätzige sich nach Lev 13,45f. Jesus nicht hätte nähern dürfen.

<sup>41</sup> Mk und Mt verwenden dabei das Verb *καθαρίζω*, das auch in 2Kön 5 LXX als Bezeichnung für den Heilungsvorgang begegnet.

<sup>42</sup> Lukas 5,15 begnügt sich (in Anlehnung an Mark 1,45) mit der summarischen Bemerkung, dass Jesus als Heiler ungeheurem Zulauf ausgesetzt ist. Matthäus bietet dazu kein Äquivalent. Wie auch in anderen Fällen haben Lukas, noch stärker Matthäus die markinische Wundergeschichte gekürzt.



telsmann, sondern selbst Gott. Insofern qualifiziert der Vergleich mit Elisa Jesus als einen Propheten, der Elisa übertrifft, weil er selbst göttlich ist<sup>43</sup>.

Als Sondergut bietet Lukas 17,11-19 eine weitere Heilung von Aussatz durch Jesus. Der Abschnitt ist zweiteilig und schildert zunächst die Heilung (17,12-14): Auf der Reise durch Samarien und Gailäa (17,11) begegnen Jesus zehn Aussätzige, die sich ihm aber nicht nähern, sondern ihn von weitem um Hilfe bitten. Auch hier reagiert Jesus mit der Aufforderung, dass sie sich den Priestern zeigen sollen. Als sie sich auf den Weg machen, werden sie unterwegs rein, d.h. geheilt. Jesus begnügt sich hier mit einem Wort, einer Aufforderung, die wiederum nahe legt, dass die so Angeredeten jüdischen Glaubens sein müssen. Ein zweiter Teil führt einen von den Geheilten als Vorbild an, da nur dieser Jesus anbetend dankt. Nicht nur dadurch, dass er Dankbarkeit zeigt, fällt dieser Mann aus dem Rahmen der zehn Aussätzigen; er unterscheidet sich von ihnen auch dadurch, dass er ein Samariter (so der Erzähler 17,16), ein Fremder (*ἀλλογενής*, so Jesus in seiner Rede 17,18) ist. Da für die Samaritaner der Pentateuch das grundlegende Glaubensdokument bildet, gilt die Aussatztorah auch für diesen Aussätzigen, auch er kann sich die Reinheit von Priestern bestätigen lassen. Doch ist er aus Sicht der maßgeblichen Institutionen in Jerusalem ein Außenseiter, ein nicht Rechtgläubiger. Trotzdem ist er der einzige unter den Geheilten<sup>44</sup>, der Glauben an Jesus zeigt. Das Detail, dass der Ausgegrenzte sich als gläubig erweist, dürfte wohl lukanischer Herkunft sein. Anbetung und Dank des „Fremden“ an die Adresse des heilenden Jesus entsprechen in gewisser Hinsicht der Bekehrung Naamans. Dass Lukas eine Assoziation in Richtung 2Kön 5 beabsichtigt, ist insofern wahrscheinlich, als er sich an anderer Stelle explizit auf die Naamanerzählung bezieht<sup>45</sup>.

### 3.1.2. Die Täuferanfrage (Mt 11,2-6 // Luk 7,18-23)

Als Johannes der Täufer durch abgesandte Jünger Jesus nach seiner Identität fragen lässt, antwortet Jesus ihm mit Verweisen auf alttestamentliche Prophetie. Da die direkte Rede Jesu bei Matthäus und Lukas wörtlich übereinstimmt<sup>46</sup>, darf man davon ausgehen, dass diese Antwort Jesu der Logienquelle ent-

<sup>43</sup> Kollmann, Jesus 225, liest Mk 1,40-45 als eine christologische Adaption und Überbietung von 2Kön 5, die Jesus als eschatologischen Propheten zeichne.

<sup>44</sup> Deshalb wird man annehmen dürfen, dass die übrigen Aussätzigen Juden waren.

<sup>45</sup> Dazu siehe unten 3.1.3.

<sup>46</sup> Lediglich das Tempus in dem von dem zweiten einleitenden Imperativ abhängigen Objektsatz ist unterschiedlich (Mt 11,4 Präsens; Luk 7,22 Aorist).

stammt<sup>47</sup>. Jesus verweist auf die wahrnehmbaren Ergebnisse seines Tuns, indem er Zitate aus dem Jesajabuch miteinander kombiniert, vornehmlich Jes 35,5f. und 61,1. Die Heilung von Blinden, Lahmen, Tauben (zuzüglich der Heilung von Stummen) bildet in Jes 35 ein Zeichen der anbrechenden Heilszeit, während das Verkündigungsmotiv aus Jes 61 stammt<sup>48</sup>. Totenerweckungen und Aussätzigenheilungen – zwei gleichermaßen schwierige Unterfangen<sup>49</sup> – gehen über die bei Jesaja benannten Heilserfahrungen der Endzeit hinaus und vervollständigen diesen (nachösterlichen) Wunderkatalog<sup>50</sup>. Auch diese beiden Phänomene fußen jedoch auf alttestamentlicher prophetischer Tradition: Elia und Elisa bewirken je eine Totenerweckung (1Kön 17,17-24 und 2Kön 4,18-37). Allerdings nur von Elisa wird eine Aussätzigenheilung (2Kön 5) überliefert, so dass er Elia in dieser Hinsicht noch übertrifft<sup>51</sup>. Jesus seinerseits übertrifft Elisa; denn nach Mt 11,5 (Luk 7,22) bündeln sich in ihm die im Alten Testament prophetisch verkündigten Zeichen des Anbruchs der Heilszeit und die prophetischen Heilstaten. Damit erhält das heilende Wirken Jesu die Funktion, ihn als endzeitlichen Heilsbringer zu legitimieren. Heilungswunder aus alttestamentlichen Prophetenerzählungen tragen hier erkennbar bei zur Ausformung des Bildes Jesu als eines Endzeitpropheten<sup>52</sup>.

Dass Jesus seine Identität Johannes dem Täufer gegenüber ausgerechnet mit Verweisen auf prophetische Worte und Taten aus dem Alten Testament definiert, setzt insofern einen prägnanten Akzent, als Johannes selbst als Repräsentant alttestamentlicher prophetischer Tradition im Neuen Testament fungiert. Überdies wird Johannes der Täufer vor allem mit Elia in Verbindung gebracht<sup>53</sup>. Indem Jesus in seiner Antwort verschiedenes prophetisches Gut in seiner Person vereint, überbietet er Johannes auch in dieser Hinsicht.

<sup>47</sup> Zu literarisch unabhängig von der Täuferanfragenperikope umlaufenden jüdischen (4Q 521 Fragm 1, II 8-12) und christlichen Wunderkatalogen vgl. Kollmann, Jesus 218, sowie bereits Brooke, Luke-Acts 75-76.

<sup>48</sup> Jes 42,7 Blindenheilung; Jes 26,19; 29,18 sprechen vom Sieg über den Tod.

<sup>49</sup> Vgl. dazu rabbinische Betrachtungen, Billerbeck / Strack, Kommentar IV 745.

<sup>50</sup> Vgl. Pesch, Jesu 42; Kollmann, Jesus 219.

<sup>51</sup> Vgl. dazu Kissling, Characters.

<sup>52</sup> Vgl. Pesch, Jesu 41. Das Jesusbild überschreitet jüdische Erwartungen. Zwar erhoffte man jüdischerseits, dass im neuen Äon Krankheit und Not verschwinden (Jes 35,5f), doch gibt es keine jüdischen Texte, denen zufolge der Messias heilt; vgl. dazu Billerbeck / Strack, Kommentar I 594.

<sup>53</sup> Vgl. dazu Öhler, Elija 190-196.



### 3.1.3. Elisas Aussätzigenheilung im Rahmen der ersten Predigt Jesu bei Lukas (Luk 4,24-27)

Den einzigen expliziten Verweis auf Elisas Aussätzigenheilung (und Elias wundersame Speisemehrung) bietet Lukas im Rahmen von Jesu erster Predigt, die er im Synagogengottesdienst seiner Heimatstadt Nazareth hält (4,16). Die Tatsache, dass er dort predigt, findet sich auch bei Markus (6,1-2) und Matthäus (13,54). Auch das Wort von der Ablehnung des Propheten in seiner Heimat ist bei allen Synoptikern in diesem Kontext angesiedelt<sup>54</sup>, doch hat Lukas diese Begebenheit insgesamt in ganz eigener Weise gestaltet. Zunächst ist dieser Auftritt Jesu programmatisch für sein weiteres Wirken. Dann gibt Lukas Jesu Schriftlesung wieder. Dazu hat der Evangelist zwei verschiedene Zitate aus dem Jesajabuch – Jes 61,1-2 und 58,6 – eigenwillig miteinander kombiniert<sup>55</sup> und lässt Jesus diese Aussagen auf sich beziehen: in ihm habe sich das gehörte Wort erfüllt (4,21). Schließlich konstatiert Jesus, dass der Prophet im eigenen Lande nichts gilt (Luk 7,24). Daran knüpft er zwei seinerzeit sicher bekannte Beispiele aus dem Alten Testament an: Elia, der während der andauernden Hungersnot nicht zu den vielen Witwen in Israel gesandt wurde, sondern nur zu einer, nämlich der in Sarepta bei Sidon (1Kön 17,8-16), d.h. zu einer Nicht-Israelitin; und zur Zeit Elisas wurden nicht die vielen Aussätzigen in Israel rein / geheilt, sondern nur einer, der Syrer Naaman (2Kgs 5,1-14). Damit hat Gott „gerade nicht das eigentlich Nächstliegende getan“<sup>56</sup>, so gesehen also die israelitischen Erwartungen enttäuscht. Ebenso wenig erfährt ein Prophet das Nächstliegende, denn er wird in der Heimat, wo man ihn kennt, eben nicht als solcher akzeptiert. Jesus sieht offenkundig voraus, dass man ihn in Nazareth um Wundertaten bitten könnte, und kommt diesem möglichen Anliegen zuvor. So dient der Verweis auf die beiden Beispiele zunächst im unmittelbaren Kontext als Begründung dafür, weshalb Jesus in Nazareth keine Wunder tut<sup>57</sup>. Heilshandeln Jesu setzt nämlich den Glauben an die göttliche Vollmacht Jesu voraus. Außerdem sind die Ausführungen Jesu zugleich offen für ein Verständnis hin auf die Öffnung des Gottesvolkes für die Heiden<sup>58</sup>. Damit erschiene das Heil nicht als

<sup>54</sup> Mk 6,4; Mt 13,57; Luk 4,24.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Albertz, Antrittspredigt; Siker, Gentiles 76-79; und vor allem Wolter, Lukasevangelium 191-193.

<sup>56</sup> Wolter, Lukasevangelium 195.

<sup>57</sup> Vgl. dazu Wolter, Lukasevangelium 197-198. Für Siker, Gentiles 83-85, stellen 4,25-27 den Schlüssel zum Verständnis des Abschnitts Luk 4,16-30 dar.

<sup>58</sup> Diesen Aspekt macht Öhler, Elija 188, stark: „Um die Folgen dieser Ablehnung zu dokumentieren, verweist er auf seine Vorgänger [...]. Lukas verweist damit über die Ereignisse in Nazaret hinaus: Der Prophet Jesus bzw. seine Botschaft wird – wie

exklusiv Israel vorbehalten; es kann auch Fremden außerhalb Israels zugewandt werden<sup>59</sup>. Jesus stellte sich damit auf eine Stufe mit den alttestamentlichen Propheten, die gerade an Nicht-Israeliten heilsam gehandelt haben.

### 3.1.4. Schülerbelehrung (Mt 10,7-8)

Verwiesen sei noch auf die Aussendungsrede Jesu in der matthäischen Fassung, die über die markinischen und lukanischen Versionen hinausgeht. Jesus trägt den Jüngern darin nicht nur auf, zu verkündigen, sondern auch zu heilen. Der summarische Verweis auf Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen rahmt die Erwähnung von der Behandlung Aussätziger und von Totenerweckungen, also die im Alten Testament als prophetische Taten Elias und Elisas vorgeprägten Wunderheilungen<sup>60</sup>. Die Schlussentenz „Umsonst habt ihr’s empfangen, umsonst gebt es.“ verbietet den Jüngern, sich solche Wundertaten bezahlen zu lassen. Dies Verbot legt – zumindest den schriftkundigen Rezipienten – nahe, sich an die Gehasi-Episode in 2Kön 5,19b-27 zu erinnern, wo dies Thema ebenfalls in offenkundig lehrhafter Absicht angeschnitten wird.

### 3.2. Bekehrung eines Fremden (Apg 8,26-40)

Aus dieser Erzählung, die eine eigene ausführliche Betrachtung verdiente, können hier nur einige Aspekte herausgegriffen werden. Die Erwähnung des Engels (8,26) stellt zunächst sicher, dass Gott die Begegnung des Philippus mit dem Kämmerer herbeiführt. Der Schauplatz ist die Straße von Jerusalem nach Gaza hinunter – der Blickwinkel weist also bereits weg von Jerusalem. Der namenlose Fremde wird ausführlich vorgestellt: Als Schatzmeister der äthiopischen Königin ist er gesellschaftlich hochgestellt; die Herkunft aus Äthiopien, einem sprichwörtlich fernen Land, impliziert, dass er dunkelhäutig ist. Außerdem ist er ein Eunuch<sup>61</sup> (8,27.34.36.38.39 – was die deutschen Übersetzungen meistens verbergen). Als Nicht-Israelit in gehobener Position bei Hofe, der mit Wagen und Gefolge nach Israel reist, ist er Naaman vergleichbar. Wie Naaman streng genommen durch seine Hautkrankheit der Zugang zum Gottesvolk Israel verwehrt sein müsste, so auch dem Eunuchen aufgrund seines körperlichen Defektes, jedenfalls wenn man Deut 23,2 bedenkt. Natürlich hat der Äthiopier

---

seine Vorbilder – über Israel hinausgehen. Das Evangelium, das von den Juden abgelehnt werden wird, wird zu den Heiden gebracht werden.“

<sup>59</sup> Vgl. Pesch, Jesu 47.

<sup>60</sup> Pesch, Jesu 45, beurteilt Mt 10,8 als sekundär gegenüber Mt 11,5.

<sup>61</sup> Dies ist einhellige Meinung in der jüngsten Forschung, vgl. Schreiber, Beobachtungen 56; Lindemann, Eunuch 123; Schmidt, Bekehrung 192. Der Begriff bezeichnet hier also nicht einfach einen Hofbeamten. Avemarie, Tauferzählungen 289, sieht darin lediglich eine Bereicherung des orientalischen Kolorits.



keine Heilung seines physischen Zustands zu erwarten; aber indem er trotzdem in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wird, erfüllt sich Jes 56,3-7 an ihm. Über den religiösen Status des Äthiopiens ist viel nachgedacht worden, ob er als Jude, Proselyt, Gottesfürchtiger anzusehen sei. Denn er reist ja nach Jerusalem, um dort anzubeten. Die neuere Forschung ist sich indessen recht einig, dass er ein Heide<sup>62</sup> ist, der sich vom Judentum angezogen fühlt<sup>63</sup>, einer, der Gott sucht<sup>64</sup>.

Während der Heimfahrt liest er das Jesajabuch – vielleicht hat er die Schrift in Jerusalem erworben, und zwar offenkundig in der LXX-Fassung, die in 8,32f. zitiert wird. Die Lektüre gibt Philippus wiederum auf göttlichen Anstoß hin Gelegenheit, den Reisenden darauf anzusprechen und ihm ausgehend von Kernsätzen des 4. Gottesknechtsliedes (Jes 53,7-8) das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen. Wie in 2Kön 5 spielt auch hier das Prophetenwort eine wichtige Rolle, das hier bereits schriftlich vorliegt. Der Äthiopier will sich darauf einlassen, benötigt aber die Auslegung und Predigt eines von Gott dazu Berufenen, Philippus. Wenn der Kämmerer im Anschluss an die Verkündigung des Philippus die Taufe begehrt, liegt die Initiative zu dem Wasser-Ritual bei ihm. Der Taufwunsch dürfte stillschweigend den Glauben voraussetzen<sup>65</sup>, doch hat spätere Überlieferung diesen Aspekt ausdrücklich klargestellt durch Einfügen von V. 37 („Philippus sprach: Wenn du von ganzem Herzen glaubst, kann es geschehen. Er antwortete und sprach: Ich glaube, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist.“). Philippus tauft den Kämmerer – hier erscheint das Verb βαπτίζω, das in 2Kön 5 LXX das Tauchbad bezeichnete, als *terminus technicus* des christlichen Rituals. Es impliziert eine Aufnahme in die christliche Gemeinschaft. Im Vergleich zu anderen Taufgeschichten gibt es hier noch Besonderheiten: Es ist nicht von einer Geistverleihung in der Taufe die Rede – auch hier hat die Überlieferung durch einen Zusatz in V. 39 nachgebessert („der heilige Geist fiel auf den Eunuchen“<sup>66</sup>). Es handelt sich zudem um eine Einzeltaufe, die das Gefolge nicht einbezieht.

Seine Heimreise setzt der Äthiopier voller Freude fort. Diese ist ausgelöst durch das Hören des Evangeliums und die Taufe, durch die dieser Fremde in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wird. Die Erzählung will offenkundig

<sup>62</sup> Schmidt, Bekehrung 192-193.

<sup>63</sup> Vgl. Avemarie, Täuferzählungen 281; Lindemann, Eunuch 127.132; Schreiber, Beobachtungen 52, verweist auf die lukan. Tendenz, hochgestellte Heiden offen für das Evangelium zu zeichnen

<sup>64</sup> Vgl. Schreiber, Beobachtungen 58.

<sup>65</sup> Vgl. Lindemann, Eunuch 132.

<sup>66</sup> Durch diesen Zusatz wird nun auch ein Engel Gottes eingeführt, der Philippus ent-rückt, statt des Geistes Gottes in der älteren Textfassung.



deutlich machen, dass das Christentum bis ins fernste Länder ausstrahlt. Wie in 2Kön 5 sucht und findet auch hier ein Fremder Heil in Israel. Sowohl Naaman als auch der Äthiopier bleiben nicht in Israel, sondern kehren in ihre Heimat zurück<sup>67</sup>. Das Heil geht aber unmissverständlich von Israel aus – in 2Kön 5 vom Gott Israels, dem einzigen Gott, vermittelt durch Elisa, seinen Propheten; in Apg 8,26-40 wird einem Fremden das Heil auf dem Weg weg von Jerusalem, vermittelt durch einen Apostel, der das Wort von Jesus Christus, dem Gottesknecht, der aus Israel stammt, verkündigt.

#### 4. Ausblick und Fazit

Mit der Taufe des äthiopischen Kämmerers kehren wir zurück zur Malerei des christlichen Abendlandes. Apg 8,26-40 wurde in der Malerei aufgegriffen. Das Motiv war Anfang des 17. Jh.s in den nördlichen Niederlanden die am häufigsten dargestellte Szene der bis dahin weniger üblichen Themen des NT<sup>68</sup> (gefolgt von den Emmaus-Jüngern, d.h. es ging um die Illustration der zwei in den reformatorischen Kirchen verbliebenen Sakramente). Ein Beispiel stammt von dem Niederländer Pieter Lastman (1583-1632), Die Taufe des Kämmerers (1608)<sup>69</sup>.

Im Zentrum des Gemäldes stellt Lastman den Kämmerer und Philippus dar. Der Kämmerer ist dunkelhäutig dargestellt, als Mohr mit einem Perlenohrgehänge, nur mit einem weißen Lendenschurz bekleidet, der seine dunklere Hautfarbe noch betont. Bis zu den Knöcheln steht er in einem schmalen, offensichtlich fließenden Flüsschen, das im Hintergrund noch durch einen Wasserfall, der unter einem Viadukt hervorquillt, gespeist wird. In demütig gebeugter Haltung steht er da wie empfangsbereit. Ihm gegenüber und ihm zugewandt steht Philippus barfußig auf einem Felsbrocken, der vom Ufer her ins Wasser hineinragt. Dadurch ist seine Position gegenüber dem Äthiopier leicht erhöht. Daher hält er den Kopf leicht gesenkt, um den Blick auf den Täufling vor ihm zu richten. Die Gestalt des Philippus sticht farblich sehr hervor durch seine Kleidung: Über ein dunkelblaues (Farbe des Himmels) Untergewand hat er einen langen leuchtend roten (Farbe des Feuers, des Heiligen Geistes) Überwurf

<sup>67</sup> In diesem Zug haben Schmidt, Bekehrung, und zuvor Avemarie, Tauferzählungen, Anspielungen auf das Motiv der Völkerwallfahrt gesehen. Avemarie, Tauferzählungen 282, meint, dass die äthiopische Herkunft (vgl. dazu Zef 3,10; Jes 18,7) und die Wallfahrt nach Jerusalem aus dieser Tradition als fiktive Elemente in die Geschichte der Bekehrung eines Fremden eingearbeitet worden sein könnten. Schmidt, Bekehrung 200, hingegen erblickt hier eine Diskreditierung der Völkerwallfahrt, die sich aufgrund des Christusereignisses erübrigt habe.

<sup>68</sup> Sitt, Pieter 56.

<sup>69</sup> Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Gemäldegalerie; vgl. Anhang, Abb. 2.



gelegt. Da sein Haar bis auf einen Haarkranz gelichtet ist, reflektieren seine Kopfhaut und sein Gesicht das Licht, das vom Himmel aus der linken oberen Bildecke kommt: dort reißt der sonst wolkenverhangene, bedrohlich düstere Himmel auf. Dieses Licht beleuchtet zwar die Taufszene insgesamt, konzentriert sich aber am stärksten auf Philippus als den Gottgesandten. Philippus hat seine Rechte über das Haupt des Kämmerers erhoben. Eingefangen ist der Augenblick, wo er die mit Wasser gefüllte Handfläche wendet, so dass Wasser auf den Kopf des Mohren trieft. Mit seiner Linken hält er einen schweren in Leder gebundenen Folianten – eine Bibel (die also sicher mehr als nur das Jesajabuch<sup>70</sup> umfasst). Am Ufer im Rücken von Philippus beobachtet das Gefolge des Kämmerers das Geschehen: Ein hellhäutiger Kutscher mit weißem Turban hält auf dem Kutschbock des leichten Reisewagens die Zügel der zwei Pferde; ein dunkelhäutiger Page hält die abgelegten Kleider des Kämmerers, ein weiterer, blond gelockter Page hat seinen gefiederten roten Hut abgelegt und kniet betend, den Blick auf seinen Herrn und Philippus gerichtet. Der Weg, auf dem sie gekommen sind, steigt auf zunächst hellem, gelblichem Felsen hinter dem Kämmerer nach links hin an. In der Ferne sind einige Reisende auf dem Weg zu erkennen. Sie befinden sich ebenso im Dunkel wie die Landschaft im Hintergrund oberhalb der zentralen Szene: steile Felsen, teils bewaldet, mit zwei Gebäuden in der Höhe. Das größere von beiden befindet sich in der Mitte fast am oberen Bildrand, ein Rundtempel mit einem seitlichen Turm, der einen Sakralbau assoziiert. Jedenfalls wird dies Gebäude bereits vom Licht, das die Wolken durchbricht, angestrahlt. Überdies scheint der Wasserfall dort seinen Ausgangsort zu haben. Auf dem Fels oberhalb des Gefolges erkennt man zwei weitere Beobachter der Szene; auf der Höhe des Gefolges kommen von rechts zwei weitere dazu; ihnen mag auch der Hund gehören, der vom rechten Bildrand aus der Taufe zusieht.

Die Darstellung der Taufe des Kämmerers weist einige Ähnlichkeit auf mit der – wenngleich seltener als Apg 8,26-40 in der Malerei umgesetzten – Szene, wie Naaman sich im Jordan wäscht. Als Beispiel sei hier „Die Waschung des Naaman“ (1520), Mitteltafel eines Triptychons von Cornelis Engelbrechtsen (1468-1533) genannt<sup>71</sup>.

In der unteren Bildhälfte steht im Zentrum der Tafel der unbedeckte Naaman fast bis zu den Knien im Wasser eines schmalen Flusses, der sich nach einer Biegung im Rücken des Syrers weiter in den Hintergrund schlängelt und sich jenseits einer Brücke verliert. Links in Naamans Rücken ist auf einer Landzunge, die in dreieckiger Form in den Fluss hineinragt, sein Gefolge andeutungsweise zu erkennen (drei Männer und Kopf und Vorderbeine eines stolzen

<sup>70</sup> Diese dürfte der Äthiopier ja in Form einer Schriftrolle vor sich gehabt haben.

<sup>71</sup> Kunsthistorisches Museum Wien; vgl. Abb. 3.



Schimmels mit prächtigem Zaumzeug). Naaman und die Seinen müssen die zweibögeige steinerne Brücke überquert haben, die zu einem mehrstöckigen Torbau führt, welcher die obere Mitte des Bildes dominiert. Seine obere Kuppel lenkt den Blick weiter nach oben auf eine weiße Festung und einen kegelförmigen weißen Berg dahinter, die farblich fast mit dem hell bewölkten Himmel verschmelzen. Dies dürfte Tempel und Gottesberg darstellen. Den Weg dorthin deutet der Maler an: Reisende bewegen sich auf dem Ufer rechts im Rücken Naamans, nachdem sie durch den Torbau an der Brücke gegangen sind. Dieser Weg setzt sich weiter bergan führend oberhalb dieser Reisenden weiter ansteigend fort und führt auf eine zweite, hellere Toranlage zu, jenseits derer sich die Straße den Blicken des Betrachters entzieht. Weitere Reisende, darunter auch ein Wagen, sind unterwegs auf dem linken Flussufer im Hintergrund, von wo aus sie sich der Brücke nähern. Man gewinnt den Eindruck regen Zustromes zu der mit den beiden mächtigen Toren so wohl gesicherten Festung. Farblich ist diese gesamte Szenerie recht gedämpft in bläulichen, gräulichen, grünlichen und gelblichen Tönen gemalt. Farblich sticht nur eine Gestalt im Vordergrund am rechten Bildrand hervor. Dieser bärtige Mann erscheint im Profil. Er trägt ein dunkelblaues Gewand und einen leuchtend roten Überwurf sowie rote Schuhe und Strümpfe. Auf dem Kopf hat er einen bräunlichen Turban. Er blickt auf den im Fluss stehenden Naaman von seiner erhöhten Position aus herunter und hält ein dunkles Tuch in den Händen, in das er den gebadeten Naaman offenkundig einzuhüllen gedenkt. Dieser Mann dürfte kein anderer sein als Elisa. Nach christlicher ikonographischer Tradition weisen die Farben seiner Kleidung ihn als Gottesboten (vgl. Philippus bei Lastman), der Turban als alttestamentlichen Propheten aus. Hinter Elisa ist ebenfalls im Profil noch ein weiteres, bartloses Männergesicht mit dunkler Kappe zu erkennen – dabei wird es sich um Gehasi handeln.

Christliche Malerei kennzeichnet den alttestamentlichen Propheten und Gottesmann durch seine Kleidung in gleicher Weise wie den neutestamentlichen Apostel und Verkündiger. Die Figurenkonstellation – der Gottesgesandte am Ufer, der Heide im Wasser, das Gefolge des begüterten Heiden in wartend-beobachtender Haltung am Ufer – ähnelt sich in 2Kön 5 und Apg 8,26-40 außerdem. So können Naamans Bad im Jordan und die Taufe des Äthiopiens einander in der Malerei recht nahe kommen. Wie es auch die typologische Gegenüberstellung des Bades Naamans im Jordan mit der Taufe Jesu in St. Maria Lyskirchen zeigt, wird Naamans Reinigung im Wasser mit der christlichen Taufe in Verbindung gebracht, die Heil schenkt. Die Taufe eines Erwachsenen konnte sowohl im 13. als auch im 17. Jh. in Europa nur bedeuten, dass der Taufbewerber nicht-christlicher, „heidnischer“ Herkunft war. Das heißt, dass die Erwachsenentaufe selbstverständlich die Bekehrung dieser betreffenden Person umgreift. Beide Aspekte sind im Grunde vom Neuen Testa-



ment her angelegt, auch wenn Naaman und Elisa dort nur einmal explizit vorkommen. Beide Motive – Heilung und Bekehrung – sind klare Bestandteile der Naamanerzählung in 2Kön 5.

### Summary

The story of the curing of Naaman's leprosy is exceptional among the healings effected by prophets as it is prompted by an order given by the prophet *sc.* in the name of God. This means that the non-Israelite Naaman has to trust in the word's effectiveness and act according to it. Therefore, this story combines curing and conversion. Within the NT Elisha and Naaman are explicitly mentioned only by Luke (4:27); however, the synoptic gospels characterize Jesus' divine authority and power by alluding to 2Kgs 5. Also by implication the episode of the Ethiopian eunuch being baptized by Philippus includes references to the OT story, offering at the same time similar and contrasting traits.

### Zusammenfassung

2Kön 5 bildet eine außergewöhnliche Wunderheilung im AT, weil sie durch ein anweisendes Gotteswort ins Werk gesetzt wird, und zwar unter der Voraussetzung, dass der ausländische Kranke diesem Wort Wirkung zutraut und dementsprechend handelt. So wird die Kombination von Heilung und Bekehrung möglich. Im NT werden Elisa und Naaman zwar nur in Luk 4 explizit erwähnt, doch profilieren die synoptischen Evangelien mehrmals die Gestalt Jesu in ihrer göttlichen Vollmacht durch implizite Anspielungen auf die Naamangeschichte. Die Taufe des äthiopischen Kämmerers in Apg 8 weist charakteristische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Naamanerzählung als Bekehrungsgeschichte auf.

### Bibliographie

#### *Primärtexte:*

Schwemer, A.M. (Hg.), *Vitae Prophetarum*, in: JSHRZ I,7, Gütersloh 1997, 539-658.

#### *Forschungsbeiträge:*

Albertz, R., Die „Antrittspredigt“ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund, in: ZNW 74 (1983) 182-206.

Aucker, W.B., A Prophet in King's Clothes: Kingly and Divine Re-presentation in Kings 4 and 5, in: Rezetko, R. et al. (Hg.) *Reflection and Refraction*, FS A.G. Auld, Leiden 2007, 1-25.

Avemarie, F., *Die Täuferzählungen der Apostelgeschichte*. Theologie und Geschichte (WUNT 139), Tübingen 2002.

Baumgart, N.C., *Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5)* (EThS 68), Leipzig 1994.

Bergen, W.J., *Elisha and the End of Prophetism* (JSOT.S 286), Sheffield 1999.

Billerbeck, P. / Strack, H.L., *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, I und IV, München <sup>2</sup>1956.

- Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas (EKK III)*, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989.1996. 2001.2009.
- Brooke, G.J., *Luke-Acts and the Qumran Scrolls: The Case of MMT*, in: *JSNT.SS* 116 (1995) 72-90.
- Cohn, R.L., *Form and Perspective in 2 Kings V*, in: *VT* 33 (1983) 171-184.
- Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus (EKK 2)*, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1978/1979.
- Gray, J., *I & II Kings (OTL)*, London <sup>3</sup>1977.
- Hentschel, G., *Die Heilung Naamans durch das Wort des Gottesmannes (2 Kön 5)*, in: Ruppert, L. / Weimar, P. / Zenger, E., *Künder des Wortes (FS J. Schreiner)*, Würzburg 1982, 11-21.
- Hentschel, G., *2 Könige (NEB 11)*, Würzburg 1985.
- Hobbs, T.R., *2 Kings (WBC)*, Dallas 1985.
- Kissling, P.J., *Reliable Characters in the Primary History. Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha (JSOT.S 224)*, Sheffield 1996.
- Kollmann, B., *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170)*, Göttingen 1996.
- Lindars, B., *Elijah, Elisha and the Gospel Miracles*, in: Moule, C.D.F., *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London 1966, 63-79.
- Lindemann, A., *Der „äthiopische Eunuch“ und die Anfänge der Mission unter den Völkern nach Apg 8-11*, in: Breytenbach, C. / Schröter, J. (Hg.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung*, FS E. Plümacher, Leiden 2004, 109-133.
- Long, B.O., *2 Kings (FOTL 10)*, Grand Rapids 1991.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus (EKK 1)*, Bd. I u. II, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1985/1990.
- Marinković, P., *„Geh in Frieden“ (2 Kön 5,19)*, in: Feldmeier, R. / Heckel, U. (Hg.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70)*, Tübingen 1994, 3-21.
- Moore, R.D., *God Saves. Lessons from the Elisha Stories (JSOT.S 95)*, Sheffield 1990.
- Öhler, M., *Elia im Neuen Testament (BZNW 88)*, Berlin / New York 1997.
- Öhler, M., *Elija und Elischa*, in: Öhler, M. (Hg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 184-203.
- Otto, S., *Jehu, Elia und Elisa (BWANT 152)*, Stuttgart 2001.
- Overholt, T.W., *Elijah and Elishah in the Context of Israelite Religion*, in: Reid, S.B. (Hg.), *Prophets and Paradigms*, FS G.M. Tucker (JSOT.S 229), Sheffield 1997, 94-111.
- Pesch, R., *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband Apg 1-12 (EKK V/1)*, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1986.
- Pesch, R., *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, (QD 52), Freiburg i.Br. 1970.
- Rad, G. von, *Naaman. Eine kritische Nacherzählung*, in: Steck, O.H. (Hg.), *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1974, 53-64.
- Rehm, M., *Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar*, Würzburg 1982.
- Rofé, A., *The Prophetic Stories*, Jerusalem 1988.
- Schäfke, W., *Kölns romanische Kirchen. Architektur, Geschichte und Ausstattung*, Köln 1996.
- Schmidt, K.M., *Bekehrung zur Zerstreuung. Paulus und der äthiopische Eunuch im Kontext der lukanischen Diasporatheologie*, in: *Bib* 88 (2007) 191-213.
- Schmitt, H.-C., *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloh 1972.

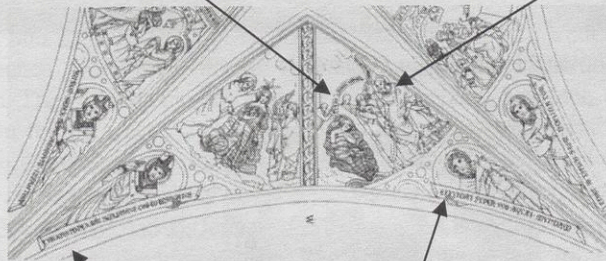


- Schreiber, S., „Verstehst du denn, was du liest?“ Beobachtungen zur Begegnung von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen (Apg 8,26-40), in: SNTU A 21 (1996) 42-72.
- Schult, H., Naamans Übertritt zum Yahwismus (2 Kön 5,1-19a) und die biblischen Bekehrungsgeschichten, in: DBAT 9 (1975) 2-20.
- Siker, J.S., “First to the Gentiles”: A Literary Analysis of Luke 4:16-30, in: JBL 111 (1992) 73-90.
- Sitt, M. (Hg.), Pieter Lastman – In Rembrandts Schatten? München 2006.
- Stipp, H.-J., Elischa – Propheten – Gottesmänner (ATS 24), St. Ottilien 1987.
- Wolter, M., Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- Würthwein, E., Die Bücher der Könige: 1. Kön 17- 2. Kön 25 (ATD 11/2), Göttingen 1984.
- Zeller, D., Wunder und Bekenntnis, in: BZ 25 (1981) 204-222.

Prof. Dr. Karin Schöpflin  
Georg-August-Universität Göttingen  
Theologische Fakultät  
Platz der Göttinger Sieben 2  
37073 Göttingen  
Deutschland  
E-mail: [karin.schoepflin@theologie.uni-goettingen.de](mailto:karin.schoepflin@theologie.uni-goettingen.de)

vade lavare septies (2Kön 5,10)

vere non est Deus in terra nisi in Israhel (2Kön 5,15)



cum Christo per baptismum sepulimur et cum eo resurgemus (Kol 2,12 + 1Kor 15,51)

effundam super vos aquam mundam (Ez 36,25)

Abb. 1 Gewölbemalerei aus St. Maria Lyskirchen, Köln

Die NT-Szene (links) präsentiert Christi Taufe durch Johannes (links) in Anwesenheit zweier Männer (Engel?, rechts), die Jesu Kleider halten. Jesus selbst umfängt das Wasser wie ein Mantel. Das von einem Bischof gehaltene Spruchband kommentiert die Szene mit einer Zitatkombination, die den Sinn der Taufe knapp zusammenfasst.

Die AT-Geschichte ist in Szenen aufgliedert. Links wird Naaman im Wasser gezeigt, das auch ihn wie ein Schutzmantel einhüllt. Links über ihm ist im Profil die Gestalt eines bartlosen, das heißt jungen Mannes zu erkennen, das heißt ein Diener, dessen Spruchband Elisabs Aufforderung zum siebenmaligen Waschen enthält. In der Szene

rechts daneben steht Naaman, dem Wasser entstiegen und in einen Umhang gehüllt, dem Propheten Elisa gegenüber und spricht sein Bekenntnis. Die dem Bischof korrespondierende Prophetengestalt hält ein Zitat aus Ez 36, das auf die gottgegebene, reinigende Kraft des Wassers verweist.



Abb. 2 Pieter Lastman, Die Taufe des Kämmerers (1608)



Abb. 3 Cornelis Engelbrechtsen, Die Waschung des Naeman (1520)