

Beelzebul oder Beelzebub?

Text-, religions- und literaturgeschichtliche Überlegungen zu 2 Kön 1,2–18

Michael Pietsch, Neuendettelsau

Stefan Timm zum 75. Geburtstag

1. Textgeschichtliche Vorbemerkung

In den synoptischen Evangelien begegnet mehrfach der Vorwurf der Gegner Jesu, er treibe die Dämonen in der Autorität Beelzebuls, des Obersten der Dämonen, aus.

Darauf brachte man einen Besessenen zu ihm (*sc.* Jesus), der blind und taub war, und er heilte ihn, so dass der Taube redete und sah. Und die ganze Volksmenge geriet außer sich und sagte: „Ist dieser etwa der Sohn Davids?“ Die Pharisäer aber, die das hörten, sagten: „Dieser treibt doch die Dämonen durch Beelzebul¹ aus, den Herrscher der Dämonen.“

(Mt 12,22–24, vgl. Mk 3,22; Lk 11,14f.)

Die Herkunft des Namens Beelzebul (Βεελζεβούλ), der in der frühjüdischen Literatur bislang nicht zweifelsfrei belegt ist,² ist ebenso ungeklärt wie seine genaue Bedeutung. Gewöhnlich wird hierfür auf mittelhebräisch *z^ebûl* „(himmlische) Wohnung, Tempel“ verwiesen und angenommen, Beelzebul („Herr des Tempels/Himmels“) sei die ursprüngliche Namensform des Ba'al von Ekron gewesen, die in 2 Kön 1,2 (vgl. vv. 3, 6, 16) sekundär zu *ba'al z^ebûb* („Herr der Fliegen“) kophonisiert worden ist.³ Dafür ließen sich vor allem zwei Beobachtungen anführen: einerseits werden in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit

¹ Die Majuskelhandschriften B und κ belegen die Variante Βεεζεβουλ (vgl. Mt 10,25; 12,27), die vermutlich sekundär aus Βεελζεβουλ verschrieben worden ist. Die Vulgata (Beelzebub, vgl. die Minuskeln c und ff¹) und Teile der syrischen Textüberlieferung (sy^{s.c.p.}) gleichen die Namensform an die masoretische Lesart in 2 Kön 1 an (vgl. vv. 2f., 6, 16). Vgl. zu den unterschiedlichen Schreibungen Förster, 1933, 605, und Gaston, 1962, 247.

² Die Gestalt des Beelzebul in TestSal ist christlichen Ursprungs (vgl. Busch, 2006, 104–107). Der Beleg des Namens in den Hygromanteia Salomonis, auf den Reitzenstein, 1904, 75f., hingewiesen hat, ist zwar nach Alter und Herkunft schwierig zu bestimmen, jedoch kaum vorchristlich (vgl. Torijano, 2002, 151–175).

³ Vgl. Gaston, 1962, 247–250.

die Götter der Völker häufig mit Dämonen gleichgesetzt,⁴ und andererseits sprechen die Schreibung *Beelzebub* der Vulgata und ihr Äquivalent in der syrischen Textüberlieferung für eine bewusste Angleichung des Namens an die masoretische Textform in 2 Kön 1. Im Namen *Beelzebul* würde dann nicht nur der Vorwurf der Zauberei, sondern zugleich des Götzendienstes gegenüber der exorzistischen Praxis Jesu anklingen.

Abgesehen von der Namensform *Beelzebul/-zebul* verbindet die synoptischen Berichte über die Exorzismen Jesu jedoch wenig mit der alttestamentlichen Erzählung über Elia und Ahasja von Israel, und die Behauptung, der ursprüngliche Name des eisenzeitlichen Stadtgottes von Ekron sei im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit noch bekannt gewesen,⁵ ermangelt jeder religionsgeschichtlichen Plausibilität. Dies gilt nicht zuletzt angesichts des Umstands, dass die antike Textüberlieferung in 2 Kön 1 nahezu vollständig die masoretische Namensschreibung *ba'al z'êbûb* bestätigt. Eine Ausnahme hiervon bilden zwei Fragmente der griechischen Textrezension des Symmachus, in denen in 2 Kön 1,2 die Namensform Βεελζεβουλ belegt ist.⁶ Die späte Entstehungszeit der Rezension des Symmachus (2. Jh. n.Chr.) und ihr umstrittener literarischer Charakter lassen es jedoch wenig ratsam erscheinen, der Lesart textgeschichtliche Priorität zuzuerkennen. Ob die Ersetzung des silbenschießenden β durch λ einer erleichterten Aussprache geschuldet ist, wie dies etwa bei der Schreibung Βελιάρ statt Βελιάλ der Fall ist, kann hier offen bleiben.⁷ Alternativ wäre mit der Möglichkeit zu rechnen, dass sich in der Textform des Symmachus vergleichbare dämonologische Spekulationen niedergeschlagen haben wie in den synoptischen Streitgesprächen,⁸ oder sie ist selbst von der neutestamentlichen Textüberlieferung beeinflusst.

Obwohl der textgeschichtliche Befund eindeutig ist, gibt es einen breiten Konsens in der jüngeren Forschung, dem zufolge die Schreibung *ba'al z'êbûl* als ursprüngliche Namensform des Stadtgottes von Ekron anzusetzen sei, die sekundär zu *ba'al z'êbûb* verballhornt wurde.⁹ Diese Annahme fußt auf religionsgeschicht-

⁴ Als Beispiel mag Ps 95,5^{LXX} dienen: „Denn alle Götter der Völker sind Dämonen, der Herr aber hat die Himmel gemacht“ (vgl. Dtn 32,17^{LXX} und Gaston, 1962, 253).

⁵ Baudissin, 1897, 516, vermutet, dass der Kult des *ba'al z'êbûb* in Ekron in römischer Zeit noch bestanden haben könnte, doch gibt es dafür bislang keinen Hinweis.

⁶ Vgl. Montgomery/Gehman, 1950, 349. Die Peschitta bezeugt in v. 2 ebenfalls die Namensform *b'l zbw'l*, folgt bei den übrigen Vorkommen des Namens in 2 Kön 1 jedoch der masoretischen Schreibung.

⁷ Vgl. Baudissin, 1897, 516.

⁸ Day, 1988, 151–159, nimmt an, dass der Name Βεελζεβουλ mit aramäisch *b'el debābā'* „Feind, (Prozess-)Gegner“ zu verbinden sei, das im Syrischen als Bezeichnung für den Satan belegt ist, und ein Wortspiel mit *b'el dibābā'* intendiere, was masoretischem *ba'al z'êbûb* entspricht. Dabei ist vorausgesetzt, dass *Beelzebul* im Neuen Testament eine andere Bezeichnung für den Satan sei und dass den neutestamentlichen Autoren (oder der von ihnen aufgenommenen Überlieferung?) noch bekannt war, dass die masoretische Lesart *zwbw* Substitut für ein ursprüngliches *zbl* gewesen ist. Beide Voraussetzungen können jedoch schwerlich als gesichert angenommen werden. Überdies stellt sich die Frage, ob die griechischsprachigen Adressaten der Evangelien dieses interlinguale Wortspiel hätten verstehen können. Der Verfasser des Matthäusevangeliums wenigstens hat die Namensform Βεελζεβουλ in Mt 10,24f. anders gedeutet („Herr des Hauses“).

⁹ Vgl. Herrmann, 1999, 155.

lichen Voraussetzungen, die im Folgenden einer näheren Überprüfung unterzogen werden sollen.

2. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen

a) *zbl b'l* in Ugarit

In den spätbronzezeitlichen Keilschrifttexten aus der nordsyrischen Hafenstadt Ugarit begegnet *zbl* mehrfach als Epitheton verschiedener Götter des lokalen Pantheons.¹⁰ Die Konsonantenfolge ist zuerst von W.F. Albright als Partizip passiv von der Wurzel *zbl* („tragen, erheben“, vgl. akkad. *zabālu*[*m*]) abgeleitet und mit „Erhabener“ oder „Prinz, Fürst“ wiedergegeben worden.¹¹ Vor allem im sog. Ba'al-Epos wird *zbl* häufig als Beiname Ba'als gebraucht.

w'n ktr whss
lrgmt lk lzbl b'l
tnt lrkb 'rpt
ht ibk b'lm
ht ibk tmhs
ht tsmt srtk

Da antwortete Kotharu-wa-Ḥasisu:
 „Wahrlich, ich sage dir, Fürst Ba'al,
 ich wiederhole Wolkenfahrer:
 Nun, deine Feinde, Ba'al,
 nun, deine Feinde sollst du schlagen,
 nun, du sollst vernichten deine Gegner!“
 (KTU 1.2 IV,7–9)

Besondere Aufmerksamkeit hat die erweiterte Form *zbl b'l arš* gefunden („der Fürst, der Herr der Erde“, vgl. KTU 1.3 I,3f.; 1.5 VI,10; 1.6 I,42f. u.ö.). In Anbetracht des oszillierenden Gebrauchs des Lexems *arš* im Schlussteil des Ba'al-Epos, das sowohl den bewohnten Erdkreis als auch die Unterwelt bezeichnen kann, ist für diese Gestalt des Ba'alskults eine Nähe zu chthonischen Vorstellungen vermutet worden.¹² Eine Affinität Ba'als zur Welt der Toten könnten darüber hinaus verschiedene Ritualanweisungen nahelegen, die Beschwörungen gegen Krankheitsdämonen zum Gegenstand haben, ohne dass in ihnen jedoch das Epitheton *zbl b'l arš* Verwendung fände.¹³

Der titulare Gebrauch von *zbl* für Ba'al in Ugarit und die angenommene Verbindung zur Unterwelt böten nicht nur eine interessante Parallele zur synoptischen

¹⁰ Neben Ba'lu ist *zbl* in Ugarit noch in Verbindung mit Yammu, Yariḥu, Rašpu und Yḥpn belegt (vgl. Rahmouni, 2008, 159–168, 198, 297).

¹¹ Vgl. Albright, 1936.

¹² Vgl. Dietrich/Loretz, 1980, 391f.

¹³ „Er (*sc.* der Exorzist) vertreibt: Die Reden des Helden (*sc.* Ba'al) sollen dich (*sc.* den Krankheitsdämon) bannen, die Worte Ba'als sollen dich bannen – und du wirst ausziehen vor der Stimme des Opfernden wie Rauch durch die Luke, wie eine Schlange vom Ruheplatz, wie ein Steinbock zum Gipfel (des Berges), wie ein Löwe ins Dickicht (...)“ (KTRIH 1.16,1–4, Übersetzung nach TUAT II, 335; vgl. noch KTU 1.82).

Jesüberlieferung, sie scheinen auch eine Korrektur der masoretischen Lesart in 2 Kön 1,2 (ff.) zu befürworten. Der Ba'al von Ekron hätte dann den Beinamen *zbl* getragen und wäre wegen seiner Heilkunst bis nach Israel bekannt gewesen. Daher habe der König Ahasja Boten nach Ekron geschickt, um ein für ihn günstiges Orakel zu erbitten.¹⁴

Diese Interpretation beruht jedoch auf mehreren ungesicherten Voraussetzungen. Das betrifft zunächst das Verständnis der ugaritischen Texte selbst. Wie bereits erwähnt ist *zbl* in Ugarit nicht exklusiv mit Ba'al verbunden. Im Ba'al-Epos etwa trägt neben Ba'al auch sein Gegenspieler Yammu, der Meeressgott, den Titel *zbl*.

tb' ktr [wḥss]
[t]bn bht [z]bl ym
[trm]m hk[l tpt] nhr

„Brich auf, Kotharu-[wa-Ḥasisu],
 [du sollst] das Haus des [Fü]rsten Yammu bauen,
 [du sollst] den Pal[ast des Richters] Fluss [errich]ten.“
 (KTU 1.2 III,8f.; vgl. III,16; IV,7, 14, 16 u.ö.)¹⁵

Im Kirta-Epos wird die Bezeichnung dem Mondgott Yariḥu sowie Rašpu, dem Gott der Unterwelt, beigelegt.¹⁶ Das Epitheton ist dabei auf seine titulare Verwendung beschränkt, die zwar eine Hoheits- und Machtstellung der betreffenden Gottheiten ausdrückt, ohne dass diese jedoch semantisch näher präzisiert würde. Auch für die um *arš* erweiterte Konstruktion kann keine feststehende Verbindung zu Unterweltvorstellungen nachgewiesen werden. Das legt sich bereits für das erste Vorkommen der Wendung *zbl b'l arš* im Ba'al-Epos nahe, in der *arš* semantisch den irdischen Herrschaftsbereich des Königsgottes Ba'al markiert.¹⁷

'bd ali[yn] b'l
sid zbl b'l arš

Er diene dem mäch[tigen] Ba'al,
 bediente den Fürsten, den Herrn der Erde.
 (KTU 1.3 1,2–4)¹⁸

¹⁴ Vgl. Dietrich/Loretz, 1980, 392.

¹⁵ Vgl. zur Rekonstruktion des Textes Smith, 1994, 213 (bei abweichender Kolumnenzählung). Die Ergänzung der Partikel *l* vor *tpt* in Zeile 9 in KTU³ ist angesichts der Parallele in Zeile 7 (*hkl tpt n[hr]*) weniger wahrscheinlich.

¹⁶ Vgl. KTU 1.15 II,4, 6.

¹⁷ Dietrich/Loretz, 1980, 391f., schließen aus dem Umstand, dass die Titulatur *zbl b'l arš* „nur in Texten [begegnet], die Ba'als Tod und Wiederkehr zum Thema haben“ (392), dass *arš* an diesen Stellen die Konnotation der Unterwelt besitze. Für KTU 1.3 I stützen sie sich dafür auf die kultdramatische Deutung und das literarische Rearrangement des Epos, die de Moor, 1971, vorgelegt hat. Seine Rekonstruktion beruht jedoch auf einer Reihe fragwürdiger Voraussetzungen (vgl. die kritischen Anmerkungen bei Smith, 1994, 63–69).

¹⁸ Vgl. zur poetischen Struktur der Zeilen Smith/Pitard, 2009, 97f. Die Bedeutung der Zeichenfolge *p rdmm* am Beginn der zweiten Zeile ist angesichts des fragmentarischen

Selbst wenn für die Bankettszene in KTU 1.3 I eine motivgeschichtliche Nähe zum ugaritischen Herbstfest in Anschlag gebracht werden kann, folgt daraus noch keine semantische Verbindung des Ausdrucks mit Unterweltvorstellungen. Im Gegenteil, das Bankett wird gerade aus Anlass der Wiederherstellung der Königsherrschaft Baʿals über die Erde gefeiert, nachdem er seinen Widersacher Yammu besiegt hat. „The appearance of Baal’s full title [*sc. zbl bʿl arš*] here may not be accidental, as the placement of epithets may signal a particular aspect of a deity in a given context. This specific epithet may signify that now that Baal has defeated Yamm, Baal has become lord of the earth.“¹⁹

Nicht einmal an jenen Stellen, an denen das Epitheton im Zusammenhang mit der Klage über den Tod des Gottes begegnet (vgl. KTU 1.5 VI,10; 1.6 I,42f. u.ö.), drückt es dessen Herrschaft über den Machtbereich der Unterwelt aus, wie beispielhaft aus dem Bericht der Boten vom Tod Baʿals vor dem Göttervater El gesehen werden kann:

mḡny lbʿl npl lars
mt aliyn bʿl
ḥlq zbl bʿl arš

„Wir erreichten Baʿal: Er war zur Erde gefallen.

Tot ist der mächtige Baʿal,

zugrunde gegangen der Fürst, der Herr der Erde.“

(KTU 1.5 VI,8–10)

Vielmehr hat die Abwesenheit Baʿals verheerende Folgen für die Vegetation und das Leben auf der Erde, die im Chaos zu versinken droht, weil er seine Herrschaft nicht mehr ausübt. Abgesehen davon hinge der chthonische Aspekt im Gotteskonzept bei dieser Interpretation an der schillernden Semantik des Lexems *arš*, nicht hingegen am Epitheton *zbl*, das für sich genommen keine heilkundlichen Assoziationen weckt, die mit der Titulatur in 2 Kön 1 verbunden sein sollen.²⁰

b) Tempel 650 in Ekron

Die bisherigen religionsgeschichtlichen Überlegungen setzen voraus, dass die biblische Erzählung in 2 Kön 1 eine zuverlässige Erinnerung an das eisenzeitliche Pantheon im philistäischen Ekron bewahrt habe. Diese Annahme ist jedoch weit weniger gesichert, als häufig suggeriert wird. Die Ausgrabungen auf dem Tel Mique/Ekron, ca. 35 km westlich von Jerusalem, am Rand der Schefela im Grenzgebiet zu Juda gelegen, haben eine durchlaufende Besiedlung der Ortslage von der Mittelbronzezeit bis in die späte Eisenzeit festgestellt.²¹ Nur für die späte Phase der eisenzeitlichen Stadt (Str. IB/C, 7. Jh. v.Chr.) konnte jedoch bislang ein

Kolumnenanfangs unsicher. Vielleicht ist *rdmn* Eigenname und bezeichnet das Subjekt der folgenden Verbformen. De Moor, 1971, 68, vermutet eine Verbindung zum griechischen Unterweltgott Radamantys.

¹⁹ Smith/Pitard, 2009, 105 (vgl. Rahmouni, 2008, 163f.).

²⁰ Eine homonyme Verwendung der Ausdrücke *zbl bʿl arš* und *bʿl zbl*, wie sie Dietrich/Loretz, 1980, 392, für 2 Kön 1 postulieren, legt sich vor diesem Hintergrund nicht nahe.

²¹ Vgl. Dothan/Gitin, 1993, und Dothan/Gitin, 2008. Die Ortslage wurde vermutlich von Nebukadnezar II. 604/3 v.Chr. zerstört, ist jedoch weiter genutzt worden und gewann in

monumentaler Sakralbau nachgewiesen werden. Der Tempelkomplex 650 befindet sich in der sog. ‚elite zone‘, in der Unterstadt (Abb. 1). Er misst 57×38 m und ist damit der größte eisenzeitliche Stadttempel, der bislang in Palästina ausgegraben worden ist.²²

Abb. 1: Tempel 650 in Ekron, Stratum IB/C, 7. Jh. v.Chr.
(vgl. Gitin, 2012, Fig. 6)

Laut der Bauinschrift des Königs *ʾkyš/Ikayuš*, der in der ersten Hälfte des 7. Jh.s v. Chr. regierte, war das Heiligtum der Göttin *Ptgyh* geweiht, deren Identität bisher jedoch nicht näher bestimmt werden konnte.²³ In unmittelbarer Nähe des Kalksteinblocks, auf dem die Inschrift angebracht war, wurde eine weibliche Terrakottafigurine mit glockenförmigem Unterkörper gefunden (vgl. Abb. 2). Ob sich die Figurine ursprünglich auf dem Steinblock befand, der als Kultsockel oder Ablage für Kultparaphernalia gedient haben könnte, ist unklar. Das Fehlen eindeutiger ikonographischer Attribute einer Gottheit macht ihre Interpretation als Kultbild jedoch fraglich.

hellenistischer Zeit wieder an Bedeutung (vgl. 1Makk 10,89; Jos Ant XIII,86–102). Das Onomastikon des Euseb erwähnt für das 4. Jh. n. Chr. eine größere Siedlung (κώμη μεγίστη) namens Ekron zwischen Azotos und Iamnia (vgl. Eusebius, 2017, 24).

²² Vgl. zur Architektur und Ausstattung des Tempels Kamlah, 2003, und Gitin, 2012.

²³ Vgl. Gitin/Dothan/Naveh, 1997. Der Name der Göttin ist vermutlich ägäischen Ursprungs (vgl. zur Diskussion Schäfer-Lichtenberger, 2000). Der sorgfältig bearbeitete Steinblock befand sich in der *cella* des Heiligtums (Raum t, vgl. Abb. 1).

Abb. 2: Weibliche Terrakottafigurine aus der *cella* des Tempels 650
(vgl. Gitin, 2012, Fig. 10)

Aber selbst wenn es sich hierbei nicht um eine Statue der *Ptgyh* handelt, legt die Widmung des Tempels die Annahme nahe, dass zumindest im 7. Jh. v.Chr. eine weibliche Gottheit an der Spitze des lokalen Pantheons in Ekron stand.²⁴ Dieser Befund wird noch durch die prominente Erwähnung der „Herrin von Ekron“ (*šarrat amqaruna*) unter den Fluchgöttern in einer Kopie des Loyalitätseides Asarhaddons gestützt, die jüngst im nordsyrischen Tel Ta'inat gefunden wurde und auf das Jahr 672 v.Chr. datiert werden kann.²⁵

Spricht dieser Befund zunächst gegen die religionsgeschichtliche Plausibilität der Darstellung in 2 Kön 1, die Ba'al z'ebub als Stadtgott von Ekron kennt, so wird diese Einschätzung durch eine Dedikationsinschrift relativiert, die in einem der südlichen Nebenräume des Tempelkomplexes 650 entdeckt wurde (Raum p, vgl. Abb. 1).²⁶ Es handelt sich um eine Inschrift auf einem Vorratskrug, der jedoch nicht vollständig rekonstruiert werden konnte, die neben dem ekronitischen Königsnamen *pdy* vermutlich den Gott *b'l* als Adressaten des Inhalts nennt (vgl. Abb. 3).

²⁴ Ob die „Herrin von Ekron“ mit der semitischen Ašera identifiziert worden ist, wie es zwei Inschriften mit der Dedikationsformel *l'šrt* nahelegen könnten, die in einem Nebengebäude des Heiligtumskomplexes gefunden wurden (Temple Auxiliary Building 654), bleibt unsicher, da *šrt* im Phönizischen einfach das Heiligtum bezeichnen kann, so dass die Widmung *l'šrt* wie *lmqm* oder *lqdš* eine Abgabe an den Tempel zum Ausdruck bringen würde (vgl. Gitin, 2012, 226).

²⁵ „May *šarrat* Ekron make a worm fall from your insides“ (§ 54B), vgl. Lauinger, 2012, 102, 113.

²⁶ Vgl. Gitin/Cogan, 1999.

Abb. 3: Weihinschrift *lb 'l wlpdy* aus einem Nebenraum des Tempels 650
(vgl. Gitin, 2012, Fig. 4)

Die ungewöhnliche sprachliche Form der Inschrift mit der doppelten Dedikation *lb 'l wlpdy* ist von den Autoren der *editio princeps* in Analogie zu der neuassyrischen Wendung *palaḥ ili ú šarri* als Abgabe an den König und das Heiligtum interpretiert worden.²⁷ „For god (Baal) and King (Padi)‘ emulates the Assyrian formula ‚to revere god and king‘, indicating the responsibility of a citizen to pay cultic taxes and to perform crown services.“²⁸

Die Inschrift ist zwar im Schutt von Stratum IB (Ende 7. Jh. v.Chr.) gefunden worden, sollte mit *pdy* jedoch der Vater des *'kyš* und Zeitgenosse Hiskias gemeint sein, würde die Inschrift aus dem 8./7. Jh. v.Chr. stammen und könnte für diese Zeit eine prominente Rolle Ba‘als als Dynastiegott von Ekron bezeugen.²⁹ Da das Heiligtum, in dem die Inschrift entdeckt wurde, jedoch nachweislich erst von dem

²⁷ Vgl. Gitin/Cogan, 1999, 197f.

²⁸ Gitin, 2012, 232. Dagegen hat Cross, 2009, 25 mit Anm. 6, vorgeschlagen, *b 'l* hier als Personennamen zu verstehen, so dass die Inschrift als Beleg für einen offiziellen Ba‘alskult in Ekron ausfiele. Dies wäre auch dann der Fall, wenn *b 'l* als Appellativum aufzufassen und auf den König zu beziehen wäre. Aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustands des Tonkrugs ist überdies nicht auszuschließen, dass die Inschrift unvollständig ist (vgl. den Worttrenner hinter *lpdy*, doch begegnen Worttrenner, wie in den Samaria-Ostraka, bisweilen auch am Ende einer Inschrift).

²⁹ Die genauen Regierungsdaten des Königs Padi (oder Padiya?) sind nicht bekannt. Sanherib erwähnt ihn als König von Ekron, der am Vorabend des antiassyrischen Aufstands von seinen hohen Beamten abgesetzt und an Hiskia von Juda ausgeliefert worden war, bevor der Assyrer ihn nach der Niederschlagung des Aufruhrs im Jahr 701 v.Chr. als loyalen Vasallen wieder in seine Herrschaft einsetzte (vgl. Weippert, 2010, Nr. 182). Für das Jahr 699 v.Chr. sind Tributzahlungen des Königs von Ekron an Sanherib belegt (vgl. Fales/Postgate, 1995, Nr. 50). Sein Sohn und Thronfolger Ikayuš (vgl. zur Vokalisation Weippert, 2010, 346f. Anm. 66) ist erstmals im Jahr 673 v.Chr. in der Liste der westländischen Vasallen Asarhaddons erwähnt, die Baumaterialien für das Zeughaus von Ninive bereitstellen mussten. Damit ist der *terminus ante quem* für die Herrschaft des Padi markiert.

Thronfolger des *pdy* errichtet worden ist, wäre mit einer sekundären Verwendung des Vorratskrugs zu rechnen.³⁰

Eine weitere Unsicherheit mit Blick auf das ekronitische Pantheon im 7. Jh. v. Chr. ergibt sich aus dem Umstand, dass der Tempelkomplex 650 nicht vollständig ausgegraben worden ist. Der erkennbare Mauerverlauf im Nordwesten der Anlage (vgl. Abb. 1) ließe die Möglichkeit offen, dass sich nördlich des Tempels der *Ptgyh* ein weiteres Heiligtum angeschlossen hat, so dass es sich um einen Doppeltempel gehandelt haben könnte.³¹ Welcher Gottheit der zweite Tempel gewidmet gewesen sein mag, bleibt unklar. In Analogie zu vergleichbaren Doppeltempeln läge es jedoch nahe, an eine männliche Gottheit (Ba'al?) zu denken.³²

In Anbetracht des (unvollständigen und) mehrdeutigen archäologischen Befundes und des Umstands, dass bisher keine monumentale Sakralarchitektur aus dem 10.–8. Jh. v. Chr. in Ekron nachgewiesen werden konnte, bleibt die Erzählung in 2 Kön 1 die Hauptquelle für die Annahme einer herausgehobenen Rolle des Gottes Ba'al *z^ebûl* im ekronitischen Pantheon. Sie stützt sich in der Regel auf eine literarkritische Analyse des Textes, die einen älteren Erzählkern rekonstruiert, der in zeitlicher Nähe zu den berichteten Ereignissen stehe. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Erzählung von der Begegnung Elias mit Ahasja von Israel auf ihre literarische Kohärenz zu überprüfen und nach der erzählerischen Pragmatik der Gottesbezeichnung *ba'al z^ebûb* im vorliegenden Text zu fragen.

3. Kohärenz und Pragmatik der Erzählung in 2 Kön 1

a) Literarische Kohärenz

Die Erzählung setzt nach der enigmatischen Notiz über den Aufstand der Moabiter gegen die Oberherrschaft des Hauses Omri, mit der das zweite Königebuch beginnt (vgl. 2 Kön 1,1), mit einer knappen Exposition ein, die das *setting* für den folgenden Diskurs über die legitime Religionspraxis in Israel bereitstellt (v. 2). Der König Ahasja hat sich bei einem Sturz schwere (innere?) Verletzungen zugezogen und daraufhin eine Gesandtschaft nach Ekron geschickt, um ein Orakel des *ba'al z^ebûb*, des Stadtgottes von Ekron, einzuholen, ob er von seinen Verletzungen wieder genesen werde.³³

³⁰ Dafür könnte noch der Umstand sprechen, dass die Inschrift sich sowohl hinsichtlich der Paläographie (phönizische Kursivschrift) als auch ihrer technischen Herstellung (Ritzinschrift) von den übrigen in Ekron gefundenen Inschriften unterscheidet, die vermutlich aus späterer Zeit stammen (vgl. Gitin/Cogan, 1999, 197, 199–201).

³¹ Vgl. Kamlah, 2003, 109 Anm. 34, der auch für das Podium in Raum k (vgl. Abb. 1) eine Funktion als Schrein für eine (weitere?) Gottheit in Erwägung zieht. Dafür könnte vielleicht die weibliche Tonfigurine mit Hathorfrisur sprechen, die stilistisch den jüdischen Pfeilerfigurinen ähnelt und in diesem Bereich gefunden wurde (vgl. Gitin, 2012, 233 mit Tf. 51A). Eine Verbindung der Figurine mit Ašera liegt in Anbetracht ihrer ägyptisierenden Stilisierung weniger nahe (vgl. oben Anm. 24).

³² Abgesehen von der Weihinschrift *lb l wlpdy* gibt es bislang jedoch keine Hinweise auf die Verehrung einer männlichen Gottheit in der materiellen Kultur des späteisenzeitlichen Ekron.

³³ Das Nomen *s^ebākāh* bezeichnet hier vermutlich eine niedrige Balustrade auf dem Dach des Palastes, über die der König gestürzt war (vgl. Mittmann, 2003).

In vv. 3f. wechselt die Erzählebene. Die syntaktische Konstruktion *w^e-x-qāṭal* unterbricht den Handlungsfortschritt und führt eine Hintergrundinformation ein, die ein zum Vorangegangenen paralleles, gegenläufiges Geschehen in Gang setzt. Der Bote *Jhwš* beauftragt Elia, den Boten des Königs entgegen zu gehen und ihnen im Namen des Gottes Israels einen Orakelbescheid für den König zu erteilen. Der Orakelbescheid ergeht in der geprägten Form des prophetischen Gerichtswortes, das aus einem Schuld aufweis und der Unheilsansage besteht. Im Schuld aufweis (v. 3b) wird die Befragung des ekronitischen *ba'al z'ēbūb* als die hintergründige Krisis der Erzählung identifiziert, die Unheilsansage (v. 4a) dagegen enthält den negativen Gottesbescheid, der auf die Orakelanfrage des Königs antwortet: „Du wirst gewiss sterben (*mōt tāmūt*).“

Mit v. 5 kehrt die Erzählung wieder zum Textvordergrund zurück. Die Begegnung zwischen Elia und den Boten des Königs wird vom Erzähler nicht geschildert. Stattdessen schließen vv. 5–8 an die Exposition der Erzählung in v. 2 an und berichten von der Rückkehr der königlichen Gesandtschaft. Schon die irritierte Frage des Königs in v. 5b („Warum seid ihr schon zurückgekehrt?“) signalisiert jedoch, dass die Boten ihren Auftrag nicht ausgeführt haben. Erst jetzt wird das Aufeinandertreffen der Boten mit Elia erwähnt und das prophetische Gerichtswort im Mund der Boten des Königs wiederholt (v. 6). Die Boten, die formal die Autorität des Königs repräsentieren, agieren hier als Träger des prophetischen Gottesbescheids, dessen Autorität sie anerkennen, obwohl ihnen die Identität Elias unbekannt ist. Diese stellt erst der König in v. 8b fest.

Anders als jene beugt er sich jedoch nicht dem Gotteswort Elias, sondern entsendet eine Militäreinheit, um seiner habhaft zu werden.³⁴ Der Autoritätskonflikt spitzt sich bis zur dreimaligen Entsendung von Soldaten zu, nachdem die ersten beiden Militärverbände durch ein himmlisches Feuer vernichtet worden waren (vv. 9–12). Erst auf den ausdrücklichen Befehl des Boten *Jhwš* hin begibt sich Elia schließlich zum König von Israel, und es kommt zur direkten Konfrontation zwischen den beiden Protagonisten, in der Elia dem König die Antwort auf dessen eingangs gestellte Frage übermittelt (v. 16). Die knappe Notiz über den Tod Ahasjas in v. 17a schließt den Erzählbogen ab und führt die beiden Motive der Erkrankung des Königs und des Ausschließlichkeitsanspruchs *Jhwš* zu Ende.

Trotz einer Vielzahl kohärenzbildender Struktursignale³⁵ wird in der Forschung meist mit einer älteren Grundschrift und einer (oder mehreren) redaktionellen Fortschreibung(en) des Textes gerechnet.³⁶ Dies betrifft vor allem den zweiten Teil der Erzählung in vv. 9–16, der überwiegend als spätere Ergänzung

³⁴ Eine militärische Einheit von 50 Männern ist aus Mesopotamien bekannt (*rab ḥanšē*, vgl. Cogan/Tadmor, 1988, 26) und auch in 1 Sam 8,12 belegt. Es handelt sich dabei um einen *terminus technicus* für einen kleineren militärischen (oder zivilen, vgl. Dtn 1,15) Verband, der auch aus weniger als 50 Personen bestehen konnte. Auf eine Einheit von 50 Männern stützt sich auch Pekah bei seinem Aufstand gegen den regierenden Pekahja (vgl. 2 Kön 15,25). Das gleiche Kontingent versammeln Absalom (vgl. 2 Sam 15,1) und Adonja (vgl. 1 Kön 1,5) bei ihrem Griff nach der Macht um sich.

³⁵ Vgl. Long, 1991, 10–18. Hier sei nur auf die Leitwortfunktion der beiden Verben *ālāh* und *yārad* hingewiesen, die den gesamten Text durchziehen.

³⁶ Vgl. Thiel, 2000, 146f., und Albertz, 2015, 70–72. Für die literarische Einheitlichkeit des Textes hat sich dagegen zuletzt wieder Köckert, 2006, 255–260, ausgesprochen.

beurteilt wird. Einschlägig hierfür ist vor allem das Auftreten der Bezeichnung $\text{׳}š\text{h}ā\text{׳} \text{׳}lohīm$ („Gottesmann“, vv. 9–13) für Elia, das nur in diesem Abschnitt (und in 1 Kön 17,18, 24) in der Eliaüberlieferung erscheint und ursprünglich in den Elishaerzählungen beheimatet war. Ein weiterer Zug, der diese Verse mit der Elishaüberlieferung verbindet, ist die Steigerung des Wunderhaften, wie sie in der Vernichtung der Soldaten durch Feuer vom Himmel zum Ausdruck kommt (vv. 10, 12, 14). Darüber hinaus stehen in vv. 9–16 der Konflikt zwischen Elia und dem König im Vordergrund, in der übrigen Erzählung dagegen der Alleinvertehrungsanspruch *Jhw̄hs*. Schließlich ist noch auf die durchgängige Redeeinleitung mit *dbr* (pi.) in vv. 9–16 (*׳mr* begegnet hier nur in formelhaften Wendungen, vgl. vv. 11, 16), auf die Verwendung der Langform des Namens Elia(hu)³⁷ und auf die abweichende syntaktische Konstruktion des prophetischen Gerichtsworts in v. 16 im Unterschied zu vv. 3 und 6 hingewiesen worden, die auf eine redaktionelle Herkunft des Abschnitts hindeuten würden.

Die zuletzt genannten sprachlichen Besonderheiten können eine literarkritische Ausscheidung der Verse jedoch kaum hinreichend begründen. Die Wurzel *dbr* (pi.) wird schon in vv. 3 und 6f. zur Einleitung einer direkten Rede gebraucht (neben *׳mr* in vv. 2, 5f., 8) und besitzt im gesamten Text Leitwortfunktion. Dies kommt besonders deutlich in der Verbindung mit dem Nomen *dābār* zum Ausdruck, das die prophetischen Worte Elias (vgl. vv. 7b, 17a) als autoritatives Gotteswort identifiziert (v. 16a). Statt nach dem *d̄bar yhw̄h* zu fragen, widersetzt der König sich dessen Anspruch und tritt ihm mit staatlichen Autoritätsgebärden entgegen.³⁸ Die Verwendung der unterschiedlichen Namensformen für Elia taugt ebenfalls nicht für eine literarkritische Schichtenzuweisung in 2 Kön 1, denn sowohl die Kurz- als auch die Langform werden in beiden Textabschnitten gebraucht.³⁹ Die verschiedenen Modifikationen des prophetischen Gerichtsworts in vv. 3f., 6 und 16 wiederum erklären sich aus der jeweils vorausgesetzten Sprecherperspektive und der spezifischen Pragmatik der einzelnen Abschnitte. In der ersten Szene ist der Schuldaufweis an die Boten des Königs adressiert („Geht *׳hr*, um *baʿal z̄būb*, den Gott von Ekron, zu befragen, weil es keinen Gott in Israel gibt?“, v. 3b).⁴⁰ Diese erkennen den Anspruch *Jhw̄hs*, des Gottes Israels, an und kehren zum König zurück. Lediglich der eigentliche Orakelbescheid nennt den

³⁷ Die Kurzform des Namens begegnet in den Königebüchern nur in 2 Kön 1,3f., 8, 12 (vgl. Thiel, 2019, 500).

³⁸ Die Ausrichtung des *d̄bar yhw̄h* wird in 2 Kön 1 durchgehend mit *dbr* (pi.) eingeleitet (besonders signifikant ist hierfür der Wechsel von *׳amar* zu *dibber* in v. 6!). Der Antagonismus von königlichem und göttlichem *dābār* ist in v. 7 bereits vorgebildet und wird in vv. 9–16 erzählerisch entfaltet. Das Wort des Königs an Elia (*dbr*, v. 9b) ahmt formal die Autorität des Gotteswortes nach (vgl. die einleitende Zitationsformel *koh ʾamar hammælæk* in v. 11b). Dieser Befund spricht gegen die Vermutung, „that an author for whom Hebrew was no longer a living language interchanged two closely related verbs“ (Rofé, 1988, 37).

³⁹ Vgl. für die Kurzform v. 12, für die Langform v. 17a. Thiel, 2019, 500, erklärt das Nebeneinander beider Namensformen mittels (redaktioneller) Kontextangleichung. Mag dies für den Gebrauch der Langform in v. 17a noch erwägenswert sein (vgl. Rofé, 1988, 35), ist es für das Vorkommen der Kurzform in v. 12 kaum einsichtig zu machen (vgl. auch Köckert, 2006, 259 Anm. 29).

⁴⁰ Vgl. zur syntaktischen Konstruktion GK §152y.

König als Adressat und ist mittels der Zitationsformel, dem Gattungsformular des prophetischen Gerichtswortes entsprechend, ausdrücklich als Gotteswort markiert. Im Bericht der königlichen Gesandtschaft nach ihrer Rückkehr an den Hof (vgl. v. 6) ist beides, der Schuld aufweis und die Unheilsansage, direkt an den König gerichtet („*du*“) und als Gottesrede ausgewiesen. Die Boten des Königs agieren jetzt als Abgesandte Elias (bzw. *Jhwhs*) in der Rolle von Prophetenschülern, die den Orakelbescheid an den König ausrichten. Erst in der Schlusssequenz kommt es zur direkten Begegnung Elias mit dem König (v. 16), in der die Entscheidung Ahasjas, sich mit einer Orakelanfrage an den ekronitischen *ba' al z' bûb* zu wenden, statt nach dem Wort *Jhwhs* zu fragen, explizit als Begründung für die Unheilsansage genannt wird. Dabei wird die Befragung des Stadtgottes von Ekron dem Erfragen des Wortes *Jhwhs*, das durch Elia vermittelt wird, antithetisch gegenübergestellt, so dass der Alleinverehrungsanspruch des Gottes Israels als der eigentliche Konflikt der Erzählung hervortritt.

Und er (*sc.* Elia) redete zu ihm (*sc.* Ahasja): „So hat *Jhw h* gesagt:
 ‚Weil du Boten entsandt hast, um *ba' al z' bûb*, den Gott von Ekron, zu **befragen** (*drš + b'*).
 – weil es keinen Gott in Israel gibt, um **sein Wort** zu **erfragen** (*drš + b'*)?,⁴¹
 darum (*lāken*):
 Das Bett, auf das du hinaufgestiegen bist, davon wirst du nicht (mehr) herabsteigen, sondern du wirst gewiss sterben.“ (2 Kön 1,16)

Unstrittig ist dagegen, dass der Titel *'iš (hā) 'elohîm* ursprünglich in der Elischaüberlieferung beheimatet ist. Damit ist aber noch nicht erwiesen, dass er in die Erzählung in 2 Kön 1 erst nachträglich eingeführt wurde. Das Motiv der prophetischen Autorität, das in dieser Benennung Elias seinen titularen Ausdruck gewinnt, wird bereits in vv. 7f. eingeführt und in vv. 9–16 weiter entfaltet. Dabei nimmt die Anrede Elias als „Gottesmann“ (*'iš [hā] 'elohîm*, vgl. vv. 9b, 11b, 14b) das Leitwort *'iš* aus dem Dialog zwischen dem König und seiner Gesandtschaft wieder auf (vgl. vv. 6–8) und bringt den Autoritätsanspruch Elias auf einen begrifflichen Nenner.⁴² Im Dialog des Königs mit seinen Beamten wird zugleich

⁴¹ Die ungewöhnliche Konstruktion *drš + b + dbr* erklärt sich als Analogiebildung zur gebräuchlichen Fügung *drš + b* zur Einführung des Orakelgebers (vgl. Jenni, 1992, 168f.). Regelhaft wäre hier die Konstruktion *drš + Akk. Obj.* zu erwarten (vgl. 1 Kön 14,5; 22,5). Der Fragesatz fehlt in wichtigen Septuagintahandschriften. Ob daraus literarkritische Schlüsse gezogen werden können (vgl. Stipp, 1987, 26f.), bleibt jedoch fraglich, da die schwierige syntaktische Konstruktion auch zu einem Textausfall geführt haben könnte. Diese Vermutung wird noch dadurch gestützt, dass LXX^B und einige Minuskelhandschriften den Kausalsatz in v. 16a als Fragesatz interpretiert haben.

⁴² Die Entdeckung der Identität des Mannes, der den Boten des Königs entgegengetreten war, durch Ahasja in v. 8b bildet nicht die Klimax der Erzählung, sondern konfrontiert den König mit der Autorität des Gotteswortes, das Elia repräsentiert, und evoziert die Frage, wie er sich dazu verhält. Wird er „umkehren“ (*šûb*) wie zuvor die königlichen Gesandten (3x in vv. 5f.!) und den Propheten um Fürbitte für sein Leben ersuchen, wie es der dritte Kommandant tut (vv. 13f.)? Stattdessen verweigert er sich dem Anspruch des prophetischen Wortes und versucht wiederholt (*šûb*, vv. 11, 13!), Elia mit staatlichen Machtmitteln mundtot zu machen (vgl. Am 7,10–17). Er verharrt in seiner ablehnenden

deutlich, dass der Antagonismus zwischen Elia und Ahasja nicht erst im zweiten Teil der Erzählung prominent hervortritt, sondern die Konstellation der handelnden Figuren von Anfang an mit bestimmt.⁴³ Umgekehrt gipfelt die Erzählung insgesamt im Anspruch *Jhwhs*, der Gott Israels zu sein, der über das Geschick des Königs entscheidet (v. 16).⁴⁴

Der Macht- und Autoritätserweis Elias durch das Feuer, das vom Himmel fällt und die Soldaten des Königs vernichtet, hat seine nächste Parallele in der Karnelepisode (vgl. 1 Kön 18,21–40*) und ist der Elischaüberlieferung fremd, wie ihr überhaupt jede Polemik gegen den Ba'alskult und das omridische Königshaus weithin fehlen.⁴⁵ Andererseits hat die sprachliche Struktur der königlichen Orakelanhörung in v. 2 ihre nächste Parallele in der Befragung Elischas durch den Aramäerkönig Ben Hadad in 2 Kön 8,8–10.⁴⁶ Die wechselseitige Verknüpfung von genuinen Motiven des Elia- und Elischaazyklus durchzieht mithin die *gesamte* Textkomposition in 2 Kön 1 und bietet kein belastbares Indiz für eine literarkritische Differenzierung.⁴⁷

Haltung gegenüber *Jhwh* und seinem Propheten, die er von Anfang an eingenommen hat, indem er (wider besseren Wissens, v. 8!) den Stadtgott von Ekron um einen Orakelbescheid ersucht hatte.

⁴³ Vgl. Köckert, 2006, 259f. Auf der Ebene der Aktanten stehen sich *Jhwh* (repräsentiert durch den *mal'ak yhwh*, vv. 3, 15) und der König resp. ihre jeweiligen „Gesandten“ (Elia/Boten des Königs) gegenüber. Andererseits vertritt Elia die Autorität *Jhwhs* gegenüber Ahasja und seinen Beamten unmittelbar, so dass es am Ende der Erzählung zur direkten Konfrontation zwischen Elia und Ahasja kommt. Wenn Rofé, 1988, 38–40, die Absicht der Erzählung einzig in der Erhöhung Elias „as an other-wordly being, almost a god“ (38) erblickt, trägt er spätere, rabbinische Deutungskonzepte der Gestalt Elias in die Darstellung ein.

⁴⁴ In 2 Kön 1 steht nicht die Frage „Wer ist Gott in Israel?“ im Vordergrund, die in der narrativen Disposition der Königebücher bereits in 1 Kön 18,36–39 entschieden worden ist. Indem Ahasja sich an den Stadtgott von Ekron wendet, missachtet er *Jhwhs* Zuständigkeit als des Gottes in Israel. Die Erzählung setzt mithin (noch) kein monotheistisches Gotteskonzept voraus, obwohl dem heilkundlichen Aspekt im Gotteshandeln universale Züge innewohnen (vgl. 2 Kön 5; 8).

⁴⁵ Die einzige Ausnahme bilden 2 Kön 3,13 und 9,7–10. Beide Stellen rekurren jedoch auf die Vergehen Ahabs und Isebels und dürften bereits die redaktionelle Verknüpfung der Elia- und Elischaerzählungen (in 1–2 Kön?) voraussetzen (vgl. zur deuteronomistischen Herkunft von 2 Kön 9,7–10* bereits Timm, 1982, 137). Joram, der Bruder Ahasjas, wird dagegen vom Vorwurf des Ba'alskultes ausdrücklich ausgenommen (vgl. 2 Kön 3,2!). Umgekehrt agiert Elischa im Narrativ der Königebücher (!) mehrfach als Unterstützer des omridischen Königshauses in den militärischen Auseinandersetzungen mit den Aramäern (vgl. 2 Kön 6f.*).

⁴⁶ Beide Erzählungen können in gewisser Weise als Kontrastgeschichten gelesen werden (vgl. Köckert, 2006, 263). Der Aramäerkönig Ben-Hadad schickt zu dem Gottesmann Elischa, um *Jhwh* durch ihn befragen zu lassen. Er erkennt die Autorität *Jhwhs* und seines Repräsentanten an, Ahasja hingegen verfolgt ihn. Ähnliches wurde bereits von dem Aramäer Naaman in 2 Kön 5,1–19a erzählt, der die Einzigkeit des Gottes Israels bekennt (v. 15). Beide Erzählungen rahmen im vorliegenden Erzählgefüge nicht von ungefähr die Berichte über die militärischen Erfolge Israels über die Aramäer, in denen Elischa eine prominente Rolle spielt.

⁴⁷ Vgl. schon Rofé, 1988, 34–37, und Köckert, 2006, 268–270.

Schließlich ist das Auftreten des *mal'ak yhw* in vv. 3f. und 15 wiederholt als sekundäres Textelement beurteilt worden, das die Transzendenz *Jhw*s betone und die Pointe der älteren Erzählung in vv. 2–8, 17a* verderbe, die mit dem identifizierenden Ausruf des Königs „Es ist Elia, der Tischbiter!“ (v. 8b) gleichgesetzt wird.⁴⁸ Wichtigstes literarkritisches Indiz für die Ausscheidung des Abschnitts sei der unklare pronominale Rückbezug der suffigierten Partikel *'elâw* in v. 5a („und die Boten kehrten *zu ihm* zurück“), da dessen Bezugsperson im Erzählgefüge zu weit entfernt stehe.⁴⁹ Aber abgesehen davon, dass eine ältere Erzählung, die lediglich vv. 2–8, 17a* enthalten habe, literarkritisch nicht plausibel gemacht werden kann, ist auch das angeführte sprachliche Argument selbst wenig überzeugend. Denn einerseits unterbrechen vv. 3f., wie bereits gesehen, die Schilderung der Ereignisse des Textvordergrundes, die erst mit vv. 5–8 wieder aufgenommen wird, so dass der pronominale Rückverweis in v. 5a kommunikationspragmatisch unmittelbar an v. 2 anschließt. Andererseits ist der König erzähllogisch die einzige Referenzgröße, auf die das Suffix der 3. m. Sg. in v. 5a sinnvoll bezogen werden kann.⁵⁰ Die Erwähnung Elias in v. 4b (oder des Boten *Jhw*s in v. 3a) käme hierfür zwar nach den Regeln der hebräischen Grammatik, nicht jedoch unter narratologischen Gesichtspunkten in Frage. Eine Unklarheit im Erzählgefüge besteht an dieser Stelle daher nicht. Die kunstvoll gestaltete Opposition zwischen der Gesandtschaft des Königs und Elia, dem Abgesandten (des Boten) *Jhw*s, markiert vielmehr den Grundkonflikt der Erzählung, der im Antagonismus der beteiligten Figuren und ihren Reden argumentativ entfaltet wird.

Eine Herauslösung des Auftritts des *mal'ak yhw* in v. 15a ist literarkritisch ebenfalls nicht plausibel zu machen. Elias Entschluss, den dritten Kommandanten zu begleiten und selbst vor den König zu treten, bliebe anderenfalls erzählerisch unmotiviert. Erst auf die Aufforderung des Boten *Jhw*s hin, der hier kontrastierend den ersten beiden Kommandanten (und letztlich dem König selbst) gegenübergestellt wird, steigt Elia herab (vgl. v. 15b).⁵¹

Ist die Erzählung als literarisch kohärentes Textgefüge zu beurteilen, stellt sich noch die Frage nach ihrer Herkunft. Gegen die häufig geäußerte Vermutung, bei der Erzählung handle es sich um eine ursprünglich selbstständige Einzelüberlieferung, die von deuteronomistischen Historiographen in ihr Erzählwerk aufgenommen worden sei,⁵² sprechen vor allem zwei Beobachtungen. Einerseits passen die skizzierten durchgehenden Verbindungslinien des Textes in die Elia- und Elischaerzählungen schlecht zu der Annahme einer selbstständigen Einzel-

⁴⁸ Vgl. Würthwein, 1984, 267–269.

⁴⁹ Dieser Eindruck könnte durch den Text der Peschitta verstärkt werden, die in v. 5a das Suffix durch die erneute Nennung des Namens Ahasja ersetzt und so den pronominalen Rückverweis erläutert. Allerdings fügt sie in v. 5b erneut den Namen des Königs hinzu, um das handelnde Subjekt zu identifizieren, ohne dass dies von der Erzähllogik her notwendig wäre.

⁵⁰ Vgl. bereits Köckert, 2006, 257 Anm. 21.

⁵¹ Der Imperativ *red* im Munde des Boten *Jhw*s (vgl. v. 15a) entspricht den Aufforderungen der beiden Kommandanten in vv. 9b und 11b (*redâh*), die sie im Namen des Königs an Elia richten. Elia agiert nur auf den Befehl *Jhw*s hin (*dbrl*, v. 15a). Es kann daher keine Rede davon sein, dass das Motiv des himmlischen Feuers in vv. 10 und 12 für die narrative Disposition „superfluous“ sei (Rofé, 1988, 38).

⁵² Vgl. exemplarisch Steck, 1967, und Hentschel, 1977, 9–14.

überlieferung. Andererseits ist die Erzählung an ihren Rändern literarisch eng mit den Rahmentexten der deuteronomistischen Historiographie verzahnt.⁵³ Dies ist besonders signifikant mit Blick auf den Erzählschluss. Die Mitteilung über den Tod des Königs in v. 17a ist literarisch nicht von der Notiz über seinen Nachfolger zu trennen. Wollte man sie aus dem Textzusammenhang herauslösen, bliebe ein Torso zurück. Dieser Schluss könnte nur vermieden werden, wenn postuliert würde, dass die ursprüngliche Sterbenotiz bei der Einfügung der Eliaerzählung ausgefallen sei, wofür der Text selbst jedoch keine Anhaltspunkte liefert. Ohne gegenteilige literarkritische Indizien liegt aber die Annahme näher, dass der Abschluss der Erzählung von Anfang an mit den Rahmentexten in vv. 17–18* verbunden war.⁵⁴

Blickt man von hier aus auf die kompositorische Verklammerung der Erzählung mit der negativen Beurteilung Ahasjas im vorderen Königsrahmen (vgl. 1 Kön 22,53f.), so zeigt sich, dass sie als dessen erzählerische Entfaltung gelesen werden kann. Der Vorwurf des Ba'alsdienstes, den die deuteronomistischen Historiographen gegen die Vertreter der omridischen Dynastie in Samaria erheben, konkretisiert sich bei Ahasja in der Befragung des *ba'al z'ebub* von Ekron. Das Rahmenschema der Königebücher erweist sich somit nicht nur als literarische Klammer um die Erzählung, sondern als deren hermeneutisches Vorzeichen, auf das sie von Anfang an bezogen ist.⁵⁵

⁵³ Vgl. Köckert, 2006, 255f.

⁵⁴ Die gleichen Beobachtungen sprechen gegen eine spätere Hinzufügung der Erzählung, wie sie Köckert, 2006, 270f., aus den Verbindungslinien zur Karmeleepisode in 1 Kön 18,21–40 und zur Heilung Naamans in 2 Kön 5,1–19a erschließt, die er beide für nachdeuteronomistisch erklärt. Dann bliebe jedoch das Rahmenschema der Königebücher an dieser Stelle unvollständig, ohne dass es dafür einen einsichtigen Grund gäbe. Würthweins lapidare Auskunft, „die Einfügung der anonymen Anekdote“ in vv. 2–17a* habe „die übliche dtr Formel über Tod und Begräbnis Ahasjas wie über seinen Nachfolger verdrängt“ (ders., 1984, 265), verschleierte mehr, als sie erklärt. Die sprachlichen Indizien, die Rofé, 1988, 35–37, für „a late date“ (37) der Erzählung anführt, können die Beweislast für eine spätnachexilische Herkunft des Stückes nicht tragen. Einzig die Datumsangabe in v. 17b* scheint sekundär zu sein, wie ein Vergleich mit 1 Kön 22,52 und 2 Kön 3,1 lehrt. Oder sollte sich gerade hier eine alte Überlieferung finden, die von einem Doppelkönigtum Jorams über Israel und Juda weiß (vgl. Frevel, 2016, 205f.)?

⁵⁵ Gegen diese Interpretation könnte eingewandt werden, dass in der deuteronomistischen Historiographie Ba'al zu einer Chiffre für jedwede illegitime Kultpraxis in Israel und Juda erstarrt ist, die ihren Maßstab im ersten Gebot findet (vgl. Jeremias, 1996, 99f.). Die Nachrichten über lokal-partikuläre Erscheinungsformen des Ba'al wären unter dieser Voraussetzung der vordeuteronomistischen Überlieferung zuzuweisen. Dies ist mit Blick auf die Einrichtung eines Ba'al-Heiligtums in Samaria (vgl. 1 Kön 16,32; 2 Kön 10,18–27) vielleicht denkbar. Bereits für die Karmeleepisode in 1 Kön 18,21–40* ist jedoch zu konstatieren, dass sie zwar von einem *Jhwh*-Altar weiß, der vordem zerstört worden war (v. 30), einen lokalen Ba'alskult auf dem Karmel jedoch nicht kennt (der Altar für Ba'al scheint erst im Vollzug der Kulthandlung errichtet worden zu sein, vgl. v. 26b). Die Notiz über die Verehrung des Ba'al *b'rit* in Sichem (vgl. Ri 8,33; 9,4) dürfte dagegen redaktioneller Herkunft sein (vgl. Groß, 2009, 500f.). Der Rückverweis auf die Verehrung des Ba'al *P'or* in Dtn 4,3 (und Jos 22,17) setzt die späte Pentateucherzählung in Num 25,1–13* voraus und ist einer spätdeuteronomistischen Bearbeitung zuzuweisen (vgl.

b) Erzählpragmatik

Damit stellt sich die Frage, ob der Vorwurf, Ahasja habe sich zwecks einer Orakel eingeholt an den *ba'al z'ebub* von Ekron gewandt, seinen Ursprung nicht in der Pragmatik der Erzählung selbst besitzt, statt als sekundäre ‚Verballhornung‘ eines originären Gottesepithetons *ba'al z'ebul* erklärt werden zu müssen. Im kulturellen Symbolsystem des Alten Vorderen Orients begegnet die Fliege, die als Schädling und Überträger von Krankheiten bekannt war, vor allem als Personifikation von Krankheit und Tod. In der babylonischen Fluterzählung symbolisieren die fliegengestaltigen Perlen, die die Muttergöttin (Bēlet-ilī) nach dem Ende der Flut um ihren Hals trägt, die Vergänglichkeit der Menschen, die sie geschaffen hat und derer sie fortwährend gedenken will, damit sich die Ereignisse der großen Flut, die beinahe zur vollständigen Vernichtung der Menschheit geführt hätte, nicht wiederholen.⁵⁶

Als aber Bēlet-ilī herangekommen war, hielt sie die großen Fliegen hoch, die Anu gemacht hatte, als er (um sie) warb: „Ihr Götter, diese seien nun der Lapislazuli-Schmuck für meinen Nacken, auf dass ich diese Tage in Erinnerung halte und sie nie vergesse bis in alle Ewigkeit.“ (Gilgamesch XI,164–167)

Die Fliegengestalt der Perlen evoziert zunächst den unmittelbar vorausgehenden Vergleich der Götter, die sich wie Fliegen um das Opfer Ūta-napišti versammeln (Z. 161–163), erweitert das Motiv jedoch um die tödliche Bedrohung für die Menschen, die von ihnen ausgegangen war (Z. 97–129). „With the mother goddess’s arrival at the scene (164) the motif of the flies is extended. (...) Anu’s old gift of flies was henceforth to take on a new symbolism: as beads strung around the mother goddess’s neck they would remind her of the hungry gods buzzing around Ūta-napišti’s sacrifice, and ultimately of her special responsibility to her human children. (...) *A study of this passage in the light of parallel imagery makes an additional point, drawing attention to the fly as a symbol of war and, more appropriately for the present context, death (...).*“⁵⁷ Die im ganzen Alten Orient verbreiteten Fliegenamulette dürften vor diesem Hintergrund vor allem apotropäische Funktion besessen haben.⁵⁸

Der Ausdruck *ba'al z'ebub* in 2 Kön 1,2 wäre dann entweder als appositionelle Näherbestimmung „Ba'al, die Fliege“ zu verstehen (vgl. 4 Reg 1,2 Βάαλ μύιαν), d.h. als Bezeichnung für die Fliegengestalt des Gottes bzw. der Fliege als dessen Attributtier,⁵⁹ oder als Konstruktusverbindung „(der) Herr (der) Fliegen“. In

Otto, 2012, 532–538). Die literarischen Verhältnisse im deuteronomistischen Schrifttum stellen sich demnach komplizierter dar und erlauben hinsichtlich der Verwendung des Namens Ba'al keine eindeutige Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion.

⁵⁶ Vgl. Kilmer, 1987, 177.

⁵⁷ George, 2003, 518 (Hervorhebung vom Verf.).

⁵⁸ Vgl. Weber, 1977, 264, und Tängberg, 1992, 295. Aus Ägypten ist die Fliege aufgrund ihrer ausdauernden Angriffslust auch als Symbol für militärische Tapferkeit bekannt (vgl. Weber, 1977, 264f.). Im Alten Testament bezeichnet das Nomen *zbwb* in kollektiver Verwendung einen Fliegenschwarm (vgl. Jes 7,18 als Symbol für einen Heeresverband). Dagegen ist in Koh 10,1 wohl von einer einzelnen toten Fliege die Rede, die das Öl des Salbenmischers verdirbt (vgl. Krüger, 2000, 319f.).

⁵⁹ Auf kassitischen Siegeln begegnet die Fliege als Symboltier einer bislang unbekanntem Gottheit (vgl. Moortgat, 1988, Nr. 552, 554), die mit Nergal, dem Gott der Unterwelt,

beiden Fällen zielte das Epitheton darauf ab, die Macht des Gottes über Unheil und Krankheiten zum Ausdruck zu bringen.⁶⁰ Diese Symbolik fügt sich gut in die narrative Pragmatik der Episode ein und kann die Einschätzung stützen, dass die masoretische Lesart in 2Kön 1,2 weder text- noch religionsgeschichtlich zu beanstanden ist.

Ein Moment der Ironisierung mag in der Titulatur des Stadtgottes von Ekron dennoch mit anklingen. Es verdankt sich der semantischen Mehrdeutigkeit des Symboltiers, das zugleich die Ursache des Unglücks wie die Macht zu dessen Überwindung repräsentiert. Diese Ambivalenz, die das Symbol konstituiert, lässt den ekronitischen *ba'al z'ebub* selbst in einem Zwielicht erscheinen: Ist von einem Gott, dessen Symboltier als Krankheitsüberträger und Repräsentant der Sphäre des Todes bekannt ist, ernsthaft Genesung zu erwarten? Dieser Zwiespalt verstärkt sich noch, wenn die Erzählung, wie hier vorgeschlagen, als narrative Entfaltung der negativen Evaluation der Regentschaft Ahasjas in den einleitenden Rahmenversen in 1 Kön 22,53f. gelesen wird.⁶¹

4. Ergebnis

Als Konsequenz aus diesen Beobachtungen legt sich der Schluss nahe, dass die Erzählung in 2 Kön 1 von Anfang an für ihren jetzigen literarischen Kontext geschaffen worden ist⁶² und dass das Gotteseipitheton *ba'al z'ebub* ein konstitutives Element ihrer Erzählpragmatik darstellt, hinter dem keine ältere Nomenklatur

identifiziert worden ist, der Macht über Krankheit und Tod besitzt (vgl. Black/Green, 1998, 85). Tängberg, 1992, 295f., hat noch auf ein Rollsiegel hingewiesen, das den Unterweltgott Ningišzida mit zwei Fliegen über seinen Schultern zeige. Die Identifikation der stilisierten Objekte als Fliegen bleibt jedoch unsicher (vgl. Delaporte, 1910, 77f. mit Fig. 136). Dies gilt auch für ein vergleichbares Stück aus der Sammlung J. Pierpont Morgan (vgl. Jastrow, 1912, Fig. 192). Im Unterschied zu seinem Vater Ninazu ist für Ningišzida keine heilkundliche Wirksamkeit überliefert (vgl. Wiggermann, 2001, 369).

⁶⁰ In der griechisch-römischen Mythologie ist mehrfach die Vorstellung einer Gottheit (bzw. eines Heros) belegt, die Fliegenplagen abwehrt (z.B. Ζεὺς ἀπόμυιος in Olympia oder Elis, vgl. Baudissin, 1897, 515). Der Name der Göttin *Ptygih* könnte zwar in den ägäischen Raum verweisen (vgl. oben Anm. 23), doch bleibt der Vorgang in 2 Kön 1 von den Überlieferungen bei den klassischen antiken Schriftstellern deutlich unterschieden, so dass ein Verständnis der Bezeichnung *b'z'ebub* vor diesem Hintergrund nicht überzeugen kann. Dies wäre nur unter der Voraussetzung möglich, dass das Epitheton dem Erzähler vorgegeben gewesen wäre und er es erzählerisch frei ausgestaltet hätte, doch gibt es dafür bislang keine belastbaren Hinweise.

⁶¹ Von einer Verspottung des philistäischen *Ba'al z'ebub*, die in dessen Benennung eine polemische Bestreitung seiner Göttlichkeit ausgedrückt findet (vgl. Köckert, 2006, 267f.), kann dagegen keine Rede sein. Im Unterschied zu 2 Kön 5,15 setzt die Erzählung in 2 Kön 1 nicht zwingend ein monotheistisches Gotteskonzept voraus (vgl. oben Anm. 44).

⁶² Damit ist nicht ausgeschlossen, dass der Erzähler auf vorgegebene Überlieferungen zurück-griffen hat. Dafür könnten die detaillierte Schilderung der Umstände der Erkrankung des Königs und die Erwähnung des philistäischen Ekron sprechen. Hat er eine Notiz über die Erkrankung des Königs (samt einer Gesandtschaft nach Ekron?) in den „Annalen der Könige von Israel“ vorgefunden (vgl. 2 Kön 1,18)? Ob das Epitheton des *Ba'al z'ebub* überlieferungs-geschichtlich älter als die Erzählung ist, bleibt dagegen fraglich (vgl. oben Anm. 55 und 60).

mehr erkennbar ist. Daraus folgt einerseits, dass die Annahme, im philistäischen Ekron sei in der Eisenzeit II der (Heil-)Gott *ba'al z'bul* als Oberhaupt des lokalen Pantheons verehrt worden, einer gesicherten religionsgeschichtlichen Grundlage entbehrt.

Andererseits nötigt der literarische Befund dazu, neu nach der literaturgeschichtlichen Eigenart der (proto)deuteronomistischen Historiographie zu fragen. M. Noth hatte bekanntlich die Tätigkeit seines deuteronomistischen Historikers weitgehend auf die redaktionelle Sammlung und theologische Kommentierung *vorgegebener Überlieferungen* beschränkt.⁶³ In der jüngeren Forschung zu den Königebüchern ist dieses Paradigma – vor allem unter dem Einfluss der Arbeiten von E. Würthwein – mehr und mehr aufgegeben worden. An die Stelle eines ausgedehnten Erzählwerkes tritt hier in den Königebüchern eine *synchronistische Chronik*, die keine ausgeführten Erzählungen mehr enthält.⁶⁴ Sollte die hier vorgelegte Analyse der Begegnung zwischen Elia und dem König Ahasja dagegen im Kern zutreffen, bedürfte es einer Revision der gängigen literaturgeschichtlichen Paradigmen, mit denen die (proto)deuteronomistische Historiographie in den Königebüchern (und den Vorderen Propheten) zumeist beschrieben worden ist. Der „Deuteronomist“ wäre dann in erster Linie weder „Redaktor“ noch „Chronist“ gewesen, sondern: *Erzähler*.

Bibliographie

- ALBERTZ, R., 2015, *Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott*, BG 13, 4. Aufl., Leipzig
- ALBRIGHT, W.F., 1936, *Zabûl Yam and Thâpiṭ Nahar in the Combat between Baal and the Sea*, JPOS 16, 17–20.
- BAUDISSION, W. GRAF, 1897, Art. *Beelzebub*, RE³ 2, 514–516.
- BLACK, J./GREEN, A., 1998, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, 2. Aufl., London.
- BUSCH, P., 2006, *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, TU 153, Berlin/New York.
- COGAN, M./TADMOR, H., 1988, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 11, New York u.a.
- CROSS, F.M., 2009, *The Phoenician Ostrakon from Acco, the Ekron Inscriptions and אשרתה*, EI 29, 19–28*.
- DAY, P.L., 1988, *An Adversary in Heaven. šātān in the Hebrew Bible*, HSM 43, Atlanta.
- DELAPORTE, L., 1910, *Catalogue des Cylindres Orientaux de la Bibliothèque Nationale*, Paris.
- DIETRICH, M./LORETZ, O., 1980, *Die Ba'al-Titel b' l arš und aliy qrdm*, UF 12, 391–393.
- DOTHAN, T./GITIN, S., 1993, Art. *Tel Miqne (Ekron)*, NEAEHL 3, 1051–1059.
- 2008, Art. *Tel Miqne (Ekron)*, NEAEHL 5, 1952–1958.
- EUSEBIUS, 2017, *Werke*. Bd. 3,1: *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Kritische Neuausgabe des griechischen Textes mit der lateinischen Fassung des Hieronymus*, hg. von S. Timm, GCS.NF 24, Berlin/Boston.

⁶³ Noth, 1957, 87–110. Zur eigentümlichen Verwendung des Begriffs ‚Autor‘ bei Noth vgl. Frevel, 2004, 65 mit Anm. 15.

⁶⁴ Vgl. Würthwein, 1984, 505–515.

- FALES, F.M./POSTGATE, J.N., 1995, *Imperial Administrative Records. Bd. II: Provincial Administration and Taxation*, SAA 11, Helsinki.
- FÖRSTER, W., 1933, Art. Βεεζεβοούλ, *ThWNT* 1, 605–606.
- FREVEL, C., 2004, *Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke? Die These Martin Noths zwischen Tetrateuch, Hexateuch und Enneateuch*, in: U. Rüterswörden (Hg.), *Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung*, *BThSt* 58, Neukirchen-Vluyn, 60–95.
- 2016, *Geschichte Israels*, *KThSt* 2, Stuttgart.
- GASTON, L., 1962, *Beelzebul*, *ThZ* 18, 247–255.
- GEORGE, A.R., 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Bde., Oxford.
- GITIN, S., 2012, *Temple Complex 650 at Ekron. The Impact of Multi-Cultural Influences on Philistine Cult in the Late Iron Age*, in: J. Kamlah (Hg.), *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.–1. Mill. B.C.E.)*, *ADPV* 41, Wiesbaden, 223–256.
- and COGAN, M., 1999, *A New Type of Dedicatory Inscription from Ekron*, *IEJ* 49, 193–202.
- and DOTHAN, T./NAVEH, J., 1997, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, *IEJ* 47, 1–16.
- GROB, W., 2009, *Richter*, *HThKAT*, Freiburg i.Br. u.a.
- HENTSCHEL, G., 1977, *Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung*, *ETHSt* 33, Leipzig.
- HERRMANN, W., 1999, Art. Baal Zebub, *DDD*², 154–156.
- JASTROW, M., 1912, *Bildermappe mit 273 Abbildungen samt Erklärungen zur Religion Babyloniens und Assyriens*, Gießen.
- JENNI, E., 1992, *Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth*, Stuttgart u.a.
- JEREMIAS, J., 1996, *Der Begriff „Baal“ im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte*, in: ders., *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*, *FAT* 13, Tübingen, 86–103.
- KAMLAH, J., 2003, *Tempel 650 in Ekron und die Stadttempel der Eisenzeit in Palästina*, in: C.G. den Hertog u.a. (Hg.), *Saxa loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas/Israels (FS V. Fritz)*, *AOAT* 302, Münster, 101–125.
- KILMER, A.D., 1987, *The Symbolism of the Flies in the Mesopotamian Flood Myth and some further Implications*, in: F. Rochberg-Halton (Hg.), *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, *AOS* 67, New Haven, 175–180.
- KÖCKERT, M., 2006, „Gibt es keinen Gott in Israel?“ *Zum literarischen, historischen und religionsgeschichtlichen Ort von II Reg 1*, in: M. Beck/U. Schorn (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum (FS H.-C. Schmitt)*, *BZAW* 370, Berlin/New York, 253–271.
- KRÜGER, T., 2000, *Kohelet (Prediger)*, *BK XIX (Sonderband)*, Neukirchen-Vluyn
- LAUINGER, J., 2012, *Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat. Text and Commentary*, *JCS* 64, 87–123.
- LONG, B.O., 1991, *2 Kings*, *FOTL* 10, Grand Rapids.
- MITTMANN, S., 2003, *Architektonisches „Geflecht“ an Ahasjas Palast in Samaria*, *ZDPV* 119, 106–118.
- MONTGOMERY, J.A./GEHMAN, H.S., 1950, *The Book of Kings*, *ICC*, Edinburgh.

- MOOR, J.C. DE, 1971, The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baʿlu According to the Version of Ilmilku, AOAT 16, Neukirchen-Vluyn/Kevelaer.
- MOORTGAT, A., 1988, Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst, 3. Aufl., Berlin.
- NOTH, M., 1957, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, 2. Aufl., Tübingen.
- OTTO, E., 2012, Deuteronomium 1–11. 1. Teilband: 1,1–4,43, HThKAT, Freiburg i.Br.
- RAHMOUNI, A., 2008, Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts, HdO I/93, Leiden/Boston.
- REITZENSTEIN, R., 1904, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig.
- ROFÉ, A., 1988, The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, Their Literary Types and History, Jerusalem.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, C., 2000, The Goddess of Ekron and the Religious-Cultural Background of the Philistines, IEJ 50, 82–91.
- SMITH, M.S., 1994, The Ugaritic Baal Cycle. Bd. 1: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2, VT.S 55, Leiden u.a.
- and PITARD, W.T., 2009, The Ugaritic Baal Cycle. Bd. 2: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4, VT.S 114, Leiden/Boston.
- STECK, O.H., 1967, Die Erzählung von Jahwes Einschreiten gegen die Orakelbefragung Ahasjas, EvTh 27, 546–556.
- STIPP, H.-J., 1987, Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7, ATSAT 24, St. Ottilien.
- TÄNGBERG, A., 1992, A Note on Baʿal Zēbūb in 2 Kgs 1,2.3.6.16, SJOT 6, 293–296.
- THIEL, W., 2000, Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen, in: ders., Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels, hg. von P. Mommer/S. Pottmann, Neukirchen-Vluyn, 139–160.
- 2019, Könige. 2. Teilband: 1 Könige 17,1–22,54, BK.AT IX,2, Göttingen.
- TIMM, S., 1982, Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus, FRLANT 124, Göttingen.
- TORIJANO, P.A., 2002, Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition, SJSJ 73, Leiden u.a.
- WEBER, M., 1977, Art. Fliege, LÄ 2, 264–265.
- WEIPPERT, M., 2010, Historisches Textbuch zum Alten Testament, GAT 10, Göttingen.
- WIGGERMANN, F.A.M., 2001, Art. Nin-ġišzida, RLA 9, 368–373.
- WÜRTHWEIN, E., 1984, Die Bücher der Könige. 1 Kön 17–2 Kön 25, ATD 11,2, Göttingen.