



Elija

„Ohne prophetische Offenbarung verwildert das Volk“

(Sprüche 29,18)

Diplomarbeit

Eingereicht an der

Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten

von

Erika Pundy-Wech

Angestrebter akademischer Grad:

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

St. Pölten, Juni 2021

Studienkennzahl laut Studienblatt: MB 11

Studienrichtung laut Studienblatt: Diplomstudium katholische Fachtheologie

Fachbereich: Altes Testament

Betreuer: Professor P. Mag. Dr. Gottfried Glaßner OSB

Ehrenwörtliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass die vorliegende Diplomarbeit von mir verfasst wurde und dass ich dazu keine anderen als die angegebenen Quellen und Behelfe verwendet habe. Die Stellen, die ich den Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommen habe, sind als solche gekennzeichnet. Diese Arbeit habe ich keiner anderen Prüfungsbehörde in gleicher oder ähnlicher Form vorgelegt.

Datum

Unterschrift

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	1
1 EINLEITUNG	2
2 DAS NORDREICH ISRAEL ZUR ZEIT DER DYNASTIE OMRI	6
2.1 DAS TERRITORIUM DES NORDREICHS UND SEINE POLITISCHEN VERHÄLTNISSE	6
2.2 WIRTSCHAFT UND BAUMAßNAHMEN	8
2.3 DIE „RELIGIONSPOLITIK“ DER OMRIDEN	10
3 SENDUNG UND AMT DER PROPHETEN IN ISRAEL	14
3.1 ZU BEGRIFF UND PHÄNOMEN „PROPHETIE“ IM ALTEN TESTAMENT	14
3.2 ELIJA, „GOTTESMANN“ UND „PROPHET“	16
4 DER ELIJA-ZYKLUS MIT SEINEN GEOGRAPHISCHEN HAFTPUNKTEN	18
4.1 DER ELIJA-ZYKLUS IM KONTEXT DER KÖNIGSBÜCHER	18
4.2 AUFTRITTE UND WANDERUNGEN DES PROPHETEN ELIJA	18
4.2.1 <i>Von Tischbe nach Samaria (1 Kön 17,1)</i>	18
4.2.2 <i>Von Samaria zum Bach Kerit östlich des Jordan (1 Kön 17,2–9)</i>	20
4.2.3 <i>Vom Bach Kerit zur Witwe in Sarepta (1 Kön 17,10–24)</i>	20
4.2.4 <i>Rückkehr nach Samaria – Begegnung mit König Ahab (1 Kön 18,1–19)</i>	21
4.2.5 <i>Elija auf dem Berg Karmel (1 Kön 18,20–46)</i>	21
4.2.6 <i>Flucht vor Isebel nach Beerscheba (1 Kön 19,1–3)</i>	22
4.2.7 <i>Von Beerscheba in die Wüste (1 Kön 19,4–8)</i>	22
4.2.8 <i>Vierzig Tage und vierzig Nächte zur Höhle am Gottesberg (1 Kön 19,9–18)</i>	22
4.2.9 <i>Auf dem Weg vom Horeb nach Damaskus (1 Kön 19,19–21)</i>	23
4.2.10 <i>Prophetischer Auftritt wegen des Justizmordes an Nabot in Jesreel (1 Kön 21)</i>	23
4.2.11 <i>Intervention des Elija gegen Ahasjas Boten zu Baal-Sebub von Ekron (2 Kön 1,1–17)</i>	23
4.2.12 <i>Elija und Elischa unterwegs von Gilgal nach Bet-El und Jericho (2 Kön 2,1–6)</i>	24
4.2.13 <i>Übergang über den Jordan und die Auffahrt des Elija (2 Kön 2,7–15)</i>	24
5 ELIJA UND DIE ANFÄNGE DES MONOTHEISMUS	25
5.1 DER URSPRUNG DER „JHWH-ALLEIN-BEWEGUNG“	25
5.2 HERKUNFT UND PROFIL DES GOTTES JHWH	26
5.3 ISRAEL AUF DEM WEG ZUR JHWH-MONOLATRIE	28
6 LEBENSSTATIONEN UND BOTSCHAFT DES JHWH-PROPHETEN ELIJA	31
6.1 DIE DÜRREKOMPOSITION (1 Kön 17,1–18,46)	31
6.1.1 <i>Der Prophet Elija ergreift das Wort (1 Kön 17,1)</i>	32

6.1.2	<i>Die Versorgung Elijas in der Zeit der Dürre (1 Kön 17,2–16)</i>	33
6.1.3	<i>Elia und die Erweckung des toten Sohnes der Witwe (1 Kön 17,17–24)</i>	37
6.1.4	<i>Die Witwe von Sarepta als Kontrastfigur zur Königin Isebel</i>	39
6.1.5	<i>Elia, Ahab und der Gotteserweis auf dem Karmel (1 Kön 18)</i>	40
6.2	PROPHETIE IN DER KRISE (1 KÖN 19,1–18)	46
6.2.1	<i>Elijas Weg zum Gottesberg – zu Kontext und Intention der Erzählung</i>	46
6.2.2	<i>Elijas Krise als „Archetypus“ einer Lebenskrise</i>	48
6.3	DIE BERUFUNG ELISCHAS (1 KÖN 19,19–21)	51
6.4	ELIJA ALS WAHRER VON RECHT UND GERECHTIGKEIT – NABOTS WEINBERG (1 KÖN 21).....	54
6.4.1	<i>Zu Kontext, Werdegang und Komposition der Erzählung</i>	54
6.4.2	<i>Prophetischer Protest gegen Übergriffe der Machthaber</i>	56
6.5	ELIAS ENTRÜCKUNG (2 KÖN 2,1–18)	59
7	ELIJA-REZEPTION IN DEN BIBLISCHEN SCHRIFTEN	62
7.1	ELIJA IN 2 CHR 21,12	62
7.2	ELIJA IN MAL 3,22–24	62
7.3	ELIJA IM „LOB DER VÄTER“ (SIR 48,1–16)	64
7.4	ELIJA-REZEPTION IM MARKUSEVANGELIUM	65
8	ANSPRÜCHE UND IMPULSE AN UNS HEUTE	67
8.1	„OHNE PROPHETISCHE OFFENBARUNG VERWILDELT DAS VOLK!“	67
8.2	DAS PROPHETENAMT UND SEINE BEDEUTUNG IN DER KIRCHE	68
8.3	DER PROPHET ALS „SEELSORGER“	69
8.4	STILLE ALS HEILMITTEL FÜR DIE SEELE	70
8.5	AUSBLICK – WOHIN KÖNNTE DER WEG DER KIRCHE FÜHREN?	72
9	LITERATURVERZEICHNIS	75
	QUELLEN	75
	ONLINE-QUELLEN	75
	LITERATUR	76

Vorwort

Ausgangspunkt für die Wahl des Diplomarbeitsthemas war die Frage, wie die Glaubenskrisen unserer Zeit überwunden werden kann, und die Suche nach Menschen, die Wegweisendes dazu zu sagen haben und es auch in die Tat umsetzen. In Spr 29,18 wird die Glaubenskrisen als „Verwilderung des Volkes“ beschrieben, zugleich aber auch das Stichwort für ihre Überwindung gegeben: Es braucht „Propheten“! Über die Beschäftigung mit Abraham, der mir als „Urvater des Glaubens“ vor Augen stand, lenkte mein Professor für Altes Testament an der Phil.-Theol. Hochschule meinen Blick auf den Propheten Elija, der sich ganz in den Dienst des Gottes JHWH stellte und der Unentschiedenheit des Volkes, das zwischen der Verehrung JHWHs und Baals schwankte (1 Kön 18,21), den Kampf ansagte.

Die Auseinandersetzung mit dieser Prophetengestalt veränderte meinen Zugang zum Alten Testament und weitete den Horizont meiner Fragestellung entscheidend. Besonderer Dank gebührt meinem Betreuer Professor P. Gottfried Glaßner OSB, der mich durch die gesamte Arbeit, speziell durch das Kapitel „Elija und die Anfänge des Monotheismus“, mit unvorstellbarer Feingefühligkeit auf dem schmalen Grad von Wissenschaft und Glaube geführt hat. Ohne ihn wäre es mir nicht möglich gewesen, dass sowohl die Begeisterung für die Wissenschaft durchhielt als auch mein Glaube an Tiefe gewann. Mit unglaublicher Geduld beantwortete er ausführlich alle meine Mails und verwendete viel Zeit dafür, meine Sichtweisen ins rechte Licht zu rücken. Weiters bedanke ich mich bei der Bibliotheksleiterin, Professor Mag. Dr. Hilda Steinhauer, die wohlwollend Fachliteratur zur Verfügung stellte und mich mit stilistischen Tipps unterstützte. Nicht zuletzt bedanke ich mich bei meinem Mann Christopher, der mich mit Geduld begleitet hat.

Ich freue mich, wenn durch die Beschäftigung mit Elija, sowohl in meinem Leben als auch im Leben der Leser, das Bewusstsein, zum (allgemeinen) Prophetentum berufen zu sein, neu entfacht wird.

1 Einleitung

„Ohne prophetische Offenbarung verwildert das Volk“ – so ist in Spr 29,18 zu lesen. Eine markante Prophetengestalt, um nicht zu sagen: der „Prototyp“ eines Propheten des Alten Testaments ist Elija, über den uns in den Königsbüchern (1 Kön 17 – 2 Kön 2) berichtet wird und dessen Auftreten in die Regierungszeit König Ahabs und seiner Nachfolger Ahasja und Joram fällt (871–845 v. Chr.). Er ist kein Schriftprophet wie Amos, Jesaja oder Jeremia, deren Verkündigung durch einen Tradentenkreis festgehalten, aktualisiert und fortgeschrieben wurde. Es gibt kein Buch, das nach ihm benannt ist. Er ist auch nicht der einzige in den Königsbüchern begegnende Prophet, der mit Namen genannt wird, aber er ist – vielleicht noch neben seinem Schüler Elischa und ein Jahrhundert später im Südreich Juda Jesaja – jener Prophet, dessen Wirken im Deuteronomistischen Geschichtswerk den größten Nachhall gefunden hat und der das Prophetenbild dieses Geschichtswerks geprägt hat.¹

Wie in Spr 29,18 mit Blick auf eine unter dem prophetischen Wort stehende Geschichte des Gottesvolkes und die prophetische Tradition festgehalten ist, dass es die „Schauung“ (חֲזוֹן)², d. h. die an Gottes Willen orientierte Botschaft des Propheten braucht, die oft genug der vorherrschenden Ansicht entgegensteht und Widerstand provoziert, zugleich aber Türen in eine gedeihliche Zukunft an der Seite jenes Gottes öffnen kann, dem sich Israel als *sein* Volk verpflichtet weiß, so sind auch die Erzählungen über Elija, die wir in den Königsbüchern lesen, vom Blickwinkel der Verfasser und Redaktoren geprägt, die sie unter dem Eindruck einschneidender Ereignisse wie dem Untergang des Nordreiches im Jahr 722 (Eroberung Samarias durch die Assyrier) bis hin zum babylonischen Exil nach der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels formuliert und zusammengestellt haben. In ihre Darstellung der Geschichte Israels fließt viel von dem ein, was die großen Prophetengestalten und ihre Schüler- und Tradentenkreise über Jahrhunderte hinweg an Impulsen eingebracht haben. Dass die Bücher Josua bis 2 Könige gemeinsam mit den Büchern, die die Namen der sogenannten „Schriftpropheten“

¹ Darüber hinaus wären zu nennen: Ahija von Schilo (1 Kön 11,29–40; 14,1–8), Micha ben Jimla (1 Kön 22), die Prophetin Hulda (2 Kön 22,14–30), Erzählungen über Auftritte anonymer Propheten in 1 Kön 20,1–21.22–34.

² Nach Magne SEBØ, Sprüche. Göttingen 2012 (Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, Teilbd. 16,1), 350f verdient der Spruch Spr 29,18 „besondere Beachtung“. Vor allem „über- rascht das Nebeneinander der Lexeme ‚Offenbarung/Schau/Vision‘ (*hāzōn*) und ‚Weisung/Gesetz‘ (*tōrā*), die schon je für sich theologisch bedeutsam sind [...]“. Aufschlussreich für das Verständnis von Spr 29,18 ist seiner Ansicht nach der Vergleich mit Jer 18,18, wo die „Schau/Offenbarung“ (bzw. das „Wort“) des Propheten, die „Weisung“ (תורה) des Priesters und der „Rat“ (עצה) der Ältesten (bzw. der „Weisen“) einander gegenübergestellt werden. Vgl. auch den syntaktisch ähnlichen Spruch in Spr 11,14a: „Ohne Führung geht ein Volk zugrunde.“

tragen, deren mündliche Botschaft sie überliefern und fortschreiben, schließlich als „Prophe-
ten“ (נבאים) zur Mose-Tora (תורה) als zweiter Teil des hebräischen Kanons hinzutreten, trägt
dieser Tatsache Rechnung. Nicht zufällig wächst gerade dem Propheten Elija im Prozess der
Entstehung des Prophetenkanons (und seiner Abgrenzung zur Mose-Tora) die Rolle eines „Pro-
totypen“ zu: Er steht, wie der kanontheologische Abschluss in Mal 3,23f deutlich macht, für
den Propheten schlechthin, der am Ende der Zeiten wiederkommen wird, um „das Herz der
Väter wieder den Söhnen zuzuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern“, d. h. das Gesetz,
das Mose am Horeb gegeben hat, „für ganz Israel“ (Mal 3,22) in Geltung setzen.

Für die Verfasser des Deuteronomistischen Geschichtswerks ist es keine Frage, dass es vor
allem ab der Zeit, da Israel sich als Territorialstaat mit einem König an der Spitze, einer Haupt-
stadt, einer zentralen Verwaltung und einem stehenden Heer zu etablieren begann, der Prophe-
ten und der von ihnen – gelegen oder ungelegen – verkündeten Botschaft bedarf. Denn die
Katastrophen, in die das Gottesvolk geschlittert ist, haben nach ihrer Überzeugung die Ursache
darin, dass sich die Könige und die führenden Kreise von JHWH, dem Gott Israels, abgewandt
haben, „Realpolitik“ nach ihren eigenen Vorstellungen betrieben haben und sein wollten wie
die Nachbarvölker, d. h. sich solchen Handlungsmaximen auslieferten, die politisch und wirt-
schaftlich erfolgversprechend erschienen. Im Speziellen galt das für die Zeit, da die Dynastie
Omri (ab 881 v. Chr.) von Samaria aus im Norden ein großes Reich mit zentraler Verwaltung
und intensiver Bautätigkeit errichtete, das auf seinem Staatsgebiet israelitische Stämme, die
JHWH als ihren Gott verehrten, und Kanaanäer, deren Hauptgott der Fruchtbarkeitsgott Baal
war, umfasst. Nach neueren historischen Erkenntnissen hat es, anders als die Bibel es darstellt,
kein Großreich unter David und Salomo im 10. Jh. gegeben, das das Nordreich Israel und das
das Südreich Juda umfasst hätte, sondern vieles, was die Bibel von David und Salomo berichtet,
dürfte erst auf das von Omri und seinen Nachfolgern begründete Reich zutreffen, dessen Mar-
kenzeichen seine – politisch durchaus erfolgreiche – „Integrationspolitik“ war, die man auf die
Formel „JHWH und Baal“ bringen kann: Neben dem JHWH-Tempel gab es in der Hauptstadt
Samaria einen Baalstempel, Ahab verband sich mit der fremdländischen Prinzessin und Baal-
verehrerin Isebel (1 Kön 16,31) und JHWH als der Gott der israelitischen Stämme wurde ein
Teil der Götterwelt dieses Staatswesens.

Das war die Stunde des Propheten Elija, der der von König Ahab vertretenen Devise „JHWH
und Baal“ ein „JHWH oder Baal“ entgegensetzte – eine Mission, die schon in seinem Namen
enthalten ist: „Elijahu“ (אליהו) = „mein Gott ist JHWH“. Das macht Elija zum Propheten, der
den Anspruch JHWHs auf Alleinverehrung entschieden zur Geltung brachte: Für Israel darf es
neben JHWH keinen Gott geben, vor dem man sich niederwirft. So formuliert es das

„Privilegrecht“, dessen Ursprünge wohl ebenfalls auf das 9. Jh. zurückgehen, das erstmals in Ex 34,14 schriftlich festgehalten wurde und im Einklang mit Elijas Mission steht. Elia nimmt als der Prophet, der die einzigartige und ausschließliche Bindung JHWHs an sein Volk Israel und damit die Durchdringung des Alltags und des Zusammenhalts des JHWH-Volks mit den dieser Bindung entspringenden Verhaltensregeln – wohl auch historisch verbürgt als erster – einmahnt, zurecht die herausragende Stellung ein, die ihm die Königsbücher zuerkennen. Was in ihnen über sein Auftreten berichtet wird, prädestiniert ihn zum Propheten schlechthin: zu einer Persönlichkeit mit Ecken und Kanten, die nicht davor zurückschreckt, der Staatsmacht die Stirn zu bieten, der entschieden seinen Standpunkt vertritt, ja sich herrisch und gewaltbereit gerieren kann, andererseits aber auch wieder kleinlaut und verzagt erscheint, der aber bei all seinen Unternehmungen JHWH, den Gott Israels, an die erste Stelle setzt, was gerade dann virulent wird, wenn er über das Ziel hinausschießt und schmerzvoll zur Kenntnis nehmen muss, dass er als Prophet wesentlich ein Lernender ist, der an dem, was dieser Gott ihm abverlangt, erst noch reifen muss.

Damit wären wir beim Thema, dem sich diese Arbeit widmen möchte. Können uns die Geschichten von Elia und seinen Auftritten, wie sie die Königsbücher überliefern, etwas darüber sagen, worin die „Verwilderung“ besteht, die damals wie heute den Zusammenhalt und die Zukunft der Gesellschaft bedroht? Warum soll man sich nicht dem Hang zur Beliebigkeit und Belanglosigkeit hingeben, so dass ein relativ bequemes und gefahrloses Mitschwimmen mit den Zeitströmungen garantiert ist? Wo ist die Grenze, an der das Eintreten für die gute Sache und soziales Engagement in Fundamentalismus und Intoleranz umkippt? Was meiner Ansicht nach ein Prophet wie Elia einer aus dem Lot geratenen und in Extreme abdriftenden Welt von heute mitgeben kann, ist, dass es auf den Rückhalt ankommt, den Gott gibt. Der Glaube an den einen Gott, von dem die Bibel Zeugnis ablegt, dessen anspruchsvolle Präsenz den Menschen von den Propheten ins Bewusstsein gerufen wurde und der in Jesus Christus Mensch geworden ist, bewahrt davor, einerseits der künstlichen Erregtheit, wie sie sich heute oft in überzogenen moralischen Ansprüchen, Protestaktionen und „Shitstorms“ äußert, wirksam entgegenzutreten, und ermutigt andererseits dazu, vor Ungerechtigkeit, Machtmissbrauch und der Ausgrenzung der Schwachen nicht die Ohren zu verschließen. Es ist dies, wie die Erzählungen zeigen, in denen der Prophet Elia im Zentrum steht, ein mühsamer und manchmal auch schmerzvoller, von Irrtümern und Verzagtheit nicht freier Lernprozess, den auf sich zu nehmen sich aber lohnt. In folgenden Schritten soll eine Annäherung an das Zeugnis und Beispiel des Propheten Elia, wie es im Erzählzyklus 1 Kön 17 bis 2 Kön 2 überliefert ist, versucht werden. Zunächst soll das Umfeld, die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse vorgestellt werden, in die hinein

Elija dem Wort JHWHs, des Gottes Israels, Geltung verschafft (Kap. 2). In Kap. 3 soll ein Überblick über die Sendung und das Amt der Propheten in Israel gegeben werden. In Kap. 4 soll der Elija-Zyklus in der im Bibeltext vorgegebenen Abfolge mit seinen geographischen Haftpunkten vorgestellt werden. Weil Elijas Auftreten nicht ohne die besondere Stellung denkbar ist, die JHWH als der Gott Israels im Laufe seiner Geschichte eingenommen hat, soll in Kap. 5 kurz der Weg des JHWH-Glaubens dargestellt werden, wie er sich im Umfeld der Götter Kanaans herausgebildet und schließlich zur Monolatrie und zum Monotheismus weiterentwickelt hat. Kap. 6 widmet sich ausgewählten Texten des Elija-Zyklus eingehender und versucht auf diese Weise ein Profil des Propheten in seinem Verhältnis zu JHWH und seiner Lebenswelt zu erfassen. Die breite Rezeption, die die Elija-Tradition in einzigartiger Weise schon im Alten und Neues Testament aufzuweisen hat, soll in Kap. 7 kurz zur Sprache kommen, bevor abschließend in Kap. 8 als Ertrag der Beschäftigung mit der Elija-Tradition ihre Ansprüche und Impulse an uns heute zusammengefasst werden sollen.

2 Das Nordreich Israel zur Zeit der Dynastie Omri

2.1 Das Territorium des Nordreichs und seine politischen Verhältnisse

Elijas Auftreten fällt in die Zeit der Könige Ahab (871–852 v. Chr.) und Ahasja (852–851 v. Chr.) in Israel und damit in die Zeit jener Dynastie, die nach ihrem Begründer Omri (882–871 v. Chr.) benannt ist (Abb. 1). Er hatte nach Jahren instabiler politischer Verhältnisse eine Konsolidierung seiner Herrschaft eingeleitet, die in der Gründung einer neuen Hauptstadt ihren sichtbaren Ausdruck fand. Er erwarb von seinem eigenen Geld den nach seinem Besitzer Schemer „Samaria“ (שמרון) benannten Berg und errichtete dort seinen Regierungssitz (1 Kön 16,24).³

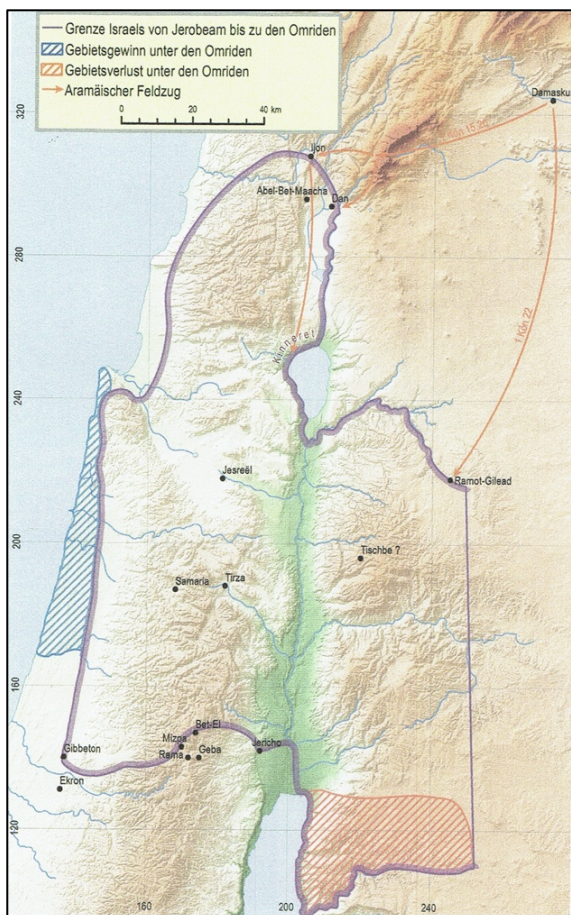


Abb. 1: Das Nordreich mit den Gebietsgewinnen zur Zeit der Omriden.
Aus: Herders Neuer Bibelatlas, 149

Die Gründung einer neuen Residenz mit ausdrücklicher Namensnennung ist nicht die einzige auffallende Parallele zwischen König Omri und König David: „Wie David kämpft Omri gegen die Philister. Beide haben es zu Beginn ihrer Herrschaft mit zwei Rivalen zu tun, von denen einer der Vorgänger (Saul bei David, Simri bei Omri), der andere ein zeitweiser Mitregent ist, der von einem Teil Israels anerkannt wird (Ischbaal bei David, vgl. 2 Sam 2,10–15, Tibni bei Omri). Dennoch wird sowohl für David als auch für Omri eine Anerkennung durch ‚ganz Israel‘ behauptet.“⁴ Das Erzählmotiv vom Kauf eines Platzes, auf dem der Nachfolger ein Heiligtum baut, findet sich auch in der Aufstiegsgeschichte Davids (2 Sam 24). Anders als in der biblischen Darstellung, die von einem vereinigten und von Jerusalem aus regierten Großreich unter David und Salomo im 10. Jh. v. Chr. ausgeht, ist erst in Hinblick auf das von der Dynastie Omri regierte

³ Vgl. JERICKE, Art. Omri, in: WiBiLex, 11: Das Prophetentargum, die frei ausdeutende Übersetzung des hebräischen Textes ins Aramäische, versteht 1 Kön 16,24 so, dass Omri von Schemer die Stadt Samaria erworben hat, er also nicht der Gründer ist, sondern die Stadt ausgebaut hat.

⁴ JERICKE, Art. Omri, in: WiBiLex, 3f.

Nordreich (882–845 bzw. 841 v. Chr.) von einem zentral verwalteten Territorialstaat zu sprechen: „Der Staat Israel entsteht unter den Omriden.“⁵ Dass das Nordreich Israel in außerisraelitischen Quellen mehrfach noch als „Land Omri“ bzw. „Haus Omri“ bezeichnet wird (auch noch nach dem Untergang der Dynastie), unterstreicht seine unter diesem König erlangte Bedeutung.⁶

Über das von der Dynastie Omri beherrschte Land geben u. a. auch die Elija- und Elischa-Erzählungen Aufschluss, die Orte im Karmelgebirge, in der Jesreelebene und im ostjordanischen Gilead als Haftpunkte nennen. Die Stele des moabitischen Königs Mescha als wichtigstes außerisraelitisches Dokument des 9. Jh.s lässt erkennen, dass die Omriden ihre Herrschaft in das strategisch wichtige und fruchtbare Gebiet nördlich des Toten Meeres ausdehnen und Moab in sein Kernland im Süden zurückdrängen konnten. Das deckt sich mit den Angaben in 2 Kön 3,4, „nach denen Mescha nach dem Tod Ahabs 852 v. Chr. eine Art Vasallenverhältnis beendete, das als Tribut die Lieferung von Kleinvieh und Wolle an Israel vorsah“⁷.

Unsicher bleibt der Verlauf der Grenze zu den Aramäern, mit denen es im 9. Jh. bis ins 8. Jh. hinein immer wieder zu feindlichen Auseinandersetzungen kam. Es ist möglich, dass die Omriden nach dem Tod von Ben-Hadad I.⁸ im Jahr 880 ihre Herrschaft über die Jesreel-Ebene hinaus nach Norden bis Hazor und Dan auszudehnen suchten. Spätestens unter Hasaël (ca. 843–803 v. Chr.) kam es wieder zum Kampf zwischen den Aramäern und den Omriden und zur Rückeroberung (oder vielleicht auch erfolgreichen Verteidigung) der Gebiete nach Norden bis Hazor und Dan, wie die 1993 aufgefundene aramäische Inschrift von Tel Dan aus der Mitte des 9. Jh.s bezeugt.⁹ Danach reklamiert der aramäische König (Hasaël?) die Tötung der Ahab-Söhne Joram und Ahasja für sich, die gemäß 2 Kön 9,14–27 Jehu zugeschrieben wird. Es erscheint historisch plausibel, dass der Putsch Jehus, der laut Bibel das Ende der Dynastie Omri bedeutete, im Zusammenhang mit den kriegerischen Auseinandersetzungen der Ahab-Söhne mit den Aramäern im Ostjordanland zu sehen ist und von Hasaël zumindest gebilligt, wenn nicht sogar unterstützt wurde.¹⁰

⁵ FREVEL, Geschichte Israels, 223.

⁶ Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 193: „Omri ist der erste König des Nordstaates, dessen Name außerbiblisch in der moabitischen Mescha-Stelle belegt ist. Durch das *Bīt Humrī* ‚Haus Omri‘, mit dem König Jehu (845–818 v. Chr.) dem Königtum in Samaria in den Annalen Salmanassars (859–824 v. Chr.) auf dem Schwarzen Obeliken zugeordnet wird, ist zugleich die große Bedeutung erkennbar, die dem Königtum Omris für die Konsolidierung des Nordstaates zukommt.“

⁷ FREVEL, Geschichte Israels, 196.

⁸ Vgl. Ben-Hadad, in: Die Bibel, Kommentierte Studienausgabe 4, 51: Aramäischer König, der nach 1 Kön 15,18.20 um 900 v. Chr. in Kriege mit Israel verwickelt war.

⁹ Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 110f, 194, 216f.

¹⁰ Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 215f.

Dass während der Omridenherrschaft nach biblischer Darstellung in Israel und Juda Könige gleichen Namens regieren, deren Regierungszeiten sich auffällig überschneiden (Ahasja von Israel 852–851 v. Chr. und Ahasja von Juda 845 v. Chr. sowie Joram von Israel 851–845 v. Chr. und Joram von Juda 852–845 v. Chr.), könnte ein Indiz dafür sein, dass es sich um dieselben Personen handelt.¹¹ Jedenfalls ist von einer engen dynastischen Verflechtung zwischen Samaria und Jerusalem und der Abhängigkeit des Südens vom Norden auszugehen. Über Ahasja von Juda wird wie von keinem anderen König in Jerusalem gesagt, dass er „den Wegen des Hauses Ahabs folgte“ (2 Kön 8,27).

Umstritten ist, ob das in der Bibel als unter omridischem Einfluss stehende Karmelgebirge – einschließlich der südlich anschließenden Küstenebene – israelitisches Herrschaftsgebiet war und ob die Omriden einen Zugang zum Mittelmehr hatten. Mit Sicherheit bestand aber seit König Joschafat von Juda (868–847 v. Chr.) eine Oberherrschaft der Omriden über den Süden mit engen dynastischen Verflechtungen, die Jerusalem de facto zu einem von Samaria aus dominierten Filialkönigtum machten.¹² Unter dieser Berücksichtigung basiert das gemeinsame Vorgehen gegen die Aramäer oder gegen Moab (2 Kön 3,4–27) nicht auf einem souveränen Handeln Joschafats (von Juda), sondern ist Ausdruck einer vom Norden selbstverständlich geforderten Allianz.¹³ Ähnlich ist die Beteiligung Ahasjas von Juda (845 v. Chr.) bei einer erneuten Auseinandersetzung zwischen Joram von Israel (852–845 v. Chr.) und den Aramäern um Ramot-Gilead in 2 Kön 8,28 zu bewerten.¹⁴

Als Besonderheit des von den Omriden beherrschten Territoriums ist festzuhalten, dass es kanaanäische Bevölkerungselemente neben den Angehörigen israelitischer Stämme umfasste und eine Politik des Ausgleichs zwischen den Verehrern des Fruchtbarkeitsgottes Baal und den JHWH-Verehrern verfolgt wurde.

2.2 Wirtschaft und Baumaßnahmen

An Luxus-Importgütern wie den Elfenbein-Schnitzereien, die man in Samaria gefunden hat,¹⁵ und an der Verheiratung Ahabs mit der sidonischen Prinzessin Isebel lassen sich enge Wirtschaftsbeziehungen mit den Phöniziern ablesen. 102 Ostraka, beschriftete Tonscherben, die 1910 im Palastareal der Hauptstadt ausgegraben wurden, deuten auf die Existenz eines

¹¹ Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 188f.

¹² Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 203–208.

¹³ Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 235.

¹⁴ Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 235.

¹⁵ Vgl. WAGNER, Art. Ahab (871–852 v. Chr.), in: WiBiLex, 5; Abbildungen bei FREVEL, Geschichte Israels, 200: Die Erwähnung eines „Elfenbeinhauses“ in 1 Kön 22,39, das ein Novum in Israel darstellt und seinen Ursprung in der phönizischen Kultur hat.

Steuersystems hin, das die Landbevölkerung und ihre Eliten an die höfische Administration banden. Neben Zeit- und Ortsangaben und festgelegten Mengen von Agrarprodukten werden auf ihnen auch Sender und Empfänger genannt. Zwar ist damit zu rechnen, dass die Ostraka nicht in die Zeit der Omriden datieren, sondern aus der letzten wirtschaftlichen Blütezeit des Nordreiches unter Jerobeam II. (787–747 v. Chr.) stammen. „Es scheint jedoch nicht unwahrscheinlich, dass die lokalen Eliten auch unter den Omriden ähnlich in die Administration einbezogen wurden.“¹⁶



Abb. 2: Ausgrabungen der Akropolis von Samaria mit dem Palast von König Ahab, Luftaufnahme von Westen. Aus: LANG, The Accordance Bible Lands PhotoGuide, Art. Samaria, Figure 1 (Foto Kang Keun Lee)

Was für die Samaria-Ostraka gilt, gilt auch für die umfangreiche Bautätigkeit, die in Städten wie Samaria (Abb. 2), Megiddo, Geser und Jesreel archäologisch festzustellen ist: Es ist nicht immer sicher zu entscheiden, ob die ausgegrabenen Bauten aus der Zeit der Omriden im frühen 9. Jh. oder aus der Zeit Jerobeams II. im frühen 8. Jh. stammen. Aber zweifellos ist die Zeit der Omriden von umfangreichen Baumaßnahmen geprägt. Genannt seien hier: die massive Palastanlage in Samaria, Residenzort und Zentrum der Wein- und Olivenverarbeitung, eine Festungsanlage in Jesreel (ein omridischer Palast als zweite Residenz?¹⁷), omridische Ausbauarbeiten

¹⁶ FREVEL, Geschichte Israels, 198.

¹⁷ Aufgrund der Angaben in 1 Kön 18,45–46; 2 Kön 8,29; 9,17.30; 21,1.23 wird Jesreel auch als Winterresidenz der omridischen Könige angesehen.

in Megiddo, Sichem, Bet-El, Tirza, Dor, Bet-Schean und Ramot-Gilead, dazu nach Angaben auf der Mescha-Stele auch in Atarot und Yahaz. Neben dem Warenhandel dürfte die von der Mescha-Stele bezeugte Ausbeutung der ostjordanischen Gebiete (vgl. den in 2 Kön 3,4 erwähnten Tribut) ein wichtiger Teil des wirtschaftlichen Aufschwungs gewesen sein, der diese Baumaßnahmen ermöglichte.¹⁸ Typische Elemente omridischer Architektur sind von Kasemattenmauern umgebene Plateaus, Sechskammerntore, die Verwendung von Quadersteinen und die u. a. in Megiddo, Samaria, Hazor, Dan und auf dem Garizim aufgefundenen proto-äolischen Volutenkapitelle.¹⁹

Welch politisches und wirtschaftliches Gewicht der Staat Israel zur Zeit der Omriden hatte, erhellt aus dem Eintritt Ahabs in eine Koalition, die sich im Jahr 853 in Qarqar am Orontes dem assyrischen König Salmanassar III. (859–834 v. Chr.) entgegenstellte, um die Westexpansion Assyriens aufzuhalten. Auf dem Obelisk, auf dem sich der assyrische König als Sieger über die Koalition unter Führung der Aramäer präsentiert, ist Ahab mit einem beachtlichen Kontingent von 2000 Streitwagen und 10.000 Mann aus Israel aufgeführt. Das Königreich Juda wird nicht erwähnt, ist aber vermutlich aufgrund der zu dieser Zeit bestehenden Abhängigkeit vom Norden im israelitischen Kontingent inbegriffen.²⁰

2.3 Die „Religionspolitik“ der Omriden

Nach 1 Kön 14,20 regierte Jerobeam I. (927/26–907) insgesamt 22 Jahre. In der Sicht der Redaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks beginnt mit dem von ihm vollzogenen Abfall vom Haus David auch eine Geschichte des Abfalls von JHWH, die mit König Ahab, der ebenfalls 22 Jahre regierte (1 Kön 16,29), ihren Höhepunkt fand. Er galt als der schlimmste König überhaupt.²¹ Er hielt nicht nur an der „Sünde Jerobeams“ fest, sondern er „nahm Isebel, die Tochter Etbaals, des Königs der Sidonier, zur Frau, ging hin, diente dem Baal und betete ihn an. Im Baalstempel, den er in Samaria baute, errichtete er einen Altar für den Baal. Auch stellte er einen Kultpfahl auf und tat noch vieles andere, womit er den Herrn, den Gott Israels, mehr erzürnte als alle Könige Israels vor ihm.“ (1 Kön 16,31–33) Der an dieser Stelle erwähnte Bau eines Baaltempels in Samaria konnte bislang durch archäologische Grabungen nicht bestätigt werden.

¹⁸ Vgl. WAGNER, Art. Ahab (871–852 v. Chr.), in: WiBiLex, 9.

¹⁹ Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 199–202.

²⁰ Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 202f.

²¹ Vgl. ALBERTZ, Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott, 28.

Sidon gehörte im 1. Jahrtausend v. Chr. zu den phönizischen Städten im Gebiet des heutigen Libanon und wurde ausdrücklich mit der Gottheit Baal in Verbindung gebracht, doch auch Aschera, die Vegetationsgöttin oder Mot, der Gott des Todes, gehören zu den Gottheiten, die in dieser Stadt verehrt wurden. Mit dem Einzug der phönizischen Prinzessin in Samaria erfuhr die Verehrung fremder Götter in Israel eine nachhaltige Aufwertung. Durch die Errichtung eines Baaltempels wurde die Hauptstadt zum Zentrum des Baalkults in Israel und erhielt neben der Verehrung JHWHs gleichsam einen offiziellen Status auf dem israelitischen Staatsgebiet. Ein von gegenseitiger Toleranz geprägter Ausgleich zwischen kanaanäischen Bevölkerungsgruppen, die *Baal* als Regenbringer und Garant der Fruchtbarkeit verehrten, und Israeliten, die *JHWH* als ihren Gott verehrten, ist das Markenzeichen der omridischen „Religionspolitik“. „Ahab's Politik zielte – in Fortsetzung der Politik seines Vaters – auf eine Integration Israels in die syro-palästinische Staatenwelt. Dieses bedingte auch, dass er tolerant gegenüber kanaanäischen Kulte war, auch wenn er selber dem Glauben seiner Väter treu geblieben ist. [...] Dass Ahab neben dem Jahwekult auch kanaanäische Kulte förderte, spricht im Kontext eines multi-religiösen Staates für eine ausgleichende Religionspolitik.“²²

Abgesehen von den kultischen Maßnahmen unter Ahab, die in 1 Kön 16,29–33 erwähnt werden, finden sich in den Elia-Erzählungen vor allem in 1 Kön 18 Hinweise auf eine kanaanäisch geprägte Verehrung Baals in Israel zur Zeit König Ahabs. „Es wird von einem Opferaltar auf dem Karmel berichtet, der sowohl für Elia, als auch für die Baalspriester als Kultstätte zugänglich war. Dass es einen aktiven Baalskult in Israel gab und dass dieser vom Königshaus unterstützt wurde, darauf weist die Anklage Elias in 1 Kön 18,18 und die hohe Anzahl der Baals- und Ascherapriester hin, die vom Königshaus unterhalten wurden (1 Kön 18,19).“²³ Auch in 2 Kön 1,2–17 klingt eine Nähe des Königshauses zum Baalskult an, wenn Ahasja Boten zu Baal-Sebub von Ekron schickt, um in Erfahrung zu bringen, ob er nach seiner Verletzung wieder genesen wird. Andererseits zeigen die Namen von Ahabs Nachkommen, die die Kurzform von JHWH als theophores Element enthalten (Joram, Ahasja, Atalja), dass unter den Omriden weiterhin JHWH als Haupt- und Dynastiegott verehrt wurde.

In außerisraelitischen Dokumenten wie dem Schwarzen Obelisk des assyrischen Königs Salmanassar III. (858–824 v. Chr.) wird Jehu (843–814 v. Chr.) als „Sohn Omris“ bezeichnet, wobei nach assyrischer Diktion „Omri“ für das Land und nicht für die Herrscherfamilie stehen dürfte.²⁴ Nach der biblischen Darstellung hatte Israel zur Zeit Jehus und seiner Vorgänger noch

²² WAGNER, Art. Ahab (871–852 v. Chr.), in: WiBiLex, 9f.

²³ WAGNER, Art. Ahab (871–852 v. Chr.), in: WiBiLex, 5.

²⁴ Vgl. ROBKER, Art. Jehu, in: WiBiLex, 5f; FREVEL, Geschichte Israels, 217f.: Salmanassar III. ist demnach im Jahr 841 v. Chr. erfolgreich gegen Aram-Damaskus, das unter der Herrschaft Hasaëls

keinen Kontakt zum neuassyrischen Reich. In 1 Kön 8–9 ist Jehu als Kämpfer gegen den omridischen Baalskult stilisiert und das gewaltsame Ende der Dynastie Omri religiös motiviert. Es ist eingetreten, was Elija in seiner Gottesbegegnung am Horeb als Auftrag und Verheißung auf den Weg mitbekommen hatte, nämlich Elischa an seiner Statt zum Propheten zu salben und mittels Hasaëls von Damaskus und Jehus in Israel Gericht zu halten (1 Kön 19,15–17). Nach 2 Kön 8,29 kehrt König Joram von Israel verwundet aus den kriegerischen Auseinandersetzungen mit Hasaël im Ostjordanland in die Festungsstadt Jesreel zurück, wo ihn der mit ihm familiär und politisch eng verbundene König Ahasja von Juda besucht. Dank der Ermächtigung durch den Propheten Elischa nutzt der noch in die Kämpfe gegen die Aramäer verwickelte Heerführer Jehu die Schwäche des Königs aus und unternimmt einen gewalttätigen Putsch. Joram tötet er in Jesreel mit eigener Hand, Ahasja verwundet er bei der Verfolgungsjagd so schwer, dass er in Megiddo stirbt (2 Kön 9,27). Die Königinmutter Isebel lässt er aus einem Palastfenster stürzen und ihre Leiche schänden (2 Kön 9,30–35). Auf dem Weg in die Hauptstadt Samaria schmiedet er einen Plan zur Ausrottung des Baalskults (2 Kön 10,15–17), womit er seinen religiösen Eifer für die Verehrung JHWHs unter Beweis stellt und das Programm, das schon in seinem Namen zum Ausdruck kommt – יהוה „JHWH ist es“, „JHWH ist derjenige“ –, in die Tat umsetzt. Seine radikalen Maßnahmen gegen Verehrer Baals führten zu einer positiven Beurteilung in 2 Kön 10,29–36. Dagegen übt Hos 1,4 deutliche Kritik an der Brutalität seines Vorgehens.

Es ist damit zu rechnen, dass die Stilisierung Jehus als religiösen Eiferer für JHWH tendenziell aus Sicht des Erzählers eingetragen worden ist. Eher handelte es sich, wie schon angedeutet, um einen „Militärputsch“, der angesichts einer Niederlage Israels im Kampf gegen die Aramäer und mit ihrer Rückendeckung von Jehu initiiert wurde. Der Sturz Ataljas, die als Omridin nach dem Tod König Asarjas in Jerusalem für sieben Jahre die Macht übernommen und eine vom Norden abgekoppelte Herrschaft aufgerichtet hatte, und die Einsetzung Joaschs als König in Jerusalem (1 Kön 11,16–20) ist ebenfalls im Kontext der Machtergreifung Jehus im Norden zu sehen. „Zwar hat auf der Textebene der Sturz der Atalja keine Verbindung mehr zum Putsch Jehus, doch ist in der Stilierung des Geschehens die Parallelisierung mit dem Putsch Jehus mit Händen zu greifen. So wie Angehörige des Königshauses in Jesreel und Samaria liquidiert

stand, gezogen und hat Tribut von Jehu, Sohn des Omri (!), empfangen. Das würde bedeuten, dass zwischen 845 und 841 v. Chr. sowohl in Damaskus als auch in Samaria ein neuer König an die Macht gekommen war und dass sich der König von Israel jetzt der assyrischen Oberherrschaft, vermutlich freiwillig, unterwarf, während Hasaël weiter eine antiassyrische Politik praktizierte. Der Austritt Jehus aus der antiassyrischen Koalition mag im Hinblick auf einen dadurch ermöglichten größeren politischen Handlungsspielraum erfolgt sein.

werden (2 Kön 10,11.17), so sind auch die zu Atalja in Juda Gehörenden an zwei Orten der tödlichen Bedrohung ausgesetzt (2 Kön 10,14; 11,1). In beiden Erzählungen spielt eine weibliche Protagonistin, die zugleich mit dem Baalsdienst verbunden wird, eine zentrale Rolle (Isebel in 2 Kön 9, Atalja in 2 Kön 11). Beide Umstürze beseitigen den Baalsdienst, der in einem Baaltempel in Samaria und in Jerusalem stattgefunden haben soll (2 Kön 10,25–28; 2 Kön 11,18). Unverkennbar hängen beide Umstürze Jehus und Ataljas auf der literarischen Ebene miteinander zusammen. Dass sie auch in historischer Sicht zusammenhängen, zeigt sich, wenn man Joram, Atalja und Ahasja als Omriden in Jerusalem sieht, die in großer Abhängigkeit zu den Omriden in Samaria agierten.“²⁵

Nicht zu leugnen ist, dass mit dem Untergang der Dynastie Omri und dem Umsturz eine neue politische Kultur begann, die dem auf Elija zurückgehenden Protest gegen die Integrationspolitik der Omriden und dem Nebeneinander von Baal- und JHWH-Verehrung zum Durchbruch verhalf. Mag das teilweise sehr düstere Bild, das die Königsbücher von Ahab und den Omriden zeichnen, auch tendenziell und überzogen sein, der prophetische Impuls, für den Elija steht, sollte in seiner geschichtsmächtigen Bedeutung nicht unterschätzt werden.

²⁵ FREVEL, Geschichte Israels, 250f.

3 Sendung und Amt der Propheten in Israel

3.1 Zu Begriff und Phänomen „Prophetie“ im Alten Testament

Die Erzählungen, in denen der Prophet Elia im Zentrum steht, kennen Gruppen von JHWH-Propheten – Obadja hat nach 1 Kön 18,13 je 50 von 100 vor Isebel in einer Höhle verborgen – und berichten, dass sich 450 Propheten des Baal und 400 Propheten der Aschera auf dem Karmel versammeln (1 Kön 18,19f.). Das wirft die Frage auf, was im Alten Testament unter „Prophet“ und „Prophetenamt“ zu verstehen ist. Es braucht zunächst einen Blick auf das Phänomen „Prophetie“, um die besondere Aufgabe und Sendung der als Prophet JHWHs vorgestellten Gestalt des Elia aus Tischbe besser zu verstehen und richtig einzuordnen.

Der Begriff „Prophet“ hat in Europa eine Bedeutungsverengung erfahren. Man versteht darunter heute meist jemanden, der die Zukunft weissagt. Die Bibel zeigt jedoch, dass „Gotteszeugnisse die Hauptmasse ihrer schriftlichen Hinterlassenschaft darstellen“²⁶. Es ging den Propheten also primär darum, der Welt Gott wieder näher zu bringen, und sie richteten damals kritische Worte und unbequeme Wahrheiten an die jeweilige Gesellschaft und ihre Zeitgenossen, ermahnten zur Umkehr und Treue gegenüber Gott und seinem Bund, mischten sich in politische Fragen ein und forderten soziale Gerechtigkeit.²⁷

Das hebräische Wort „nabi“ (נָבִיא) bedeutet „berufener Rufer“, die griechische Übersetzung „prophétēs“ (προφήτης) meint ursprünglich „Sprecher der Gottheit vor dem Volk“²⁸. Besonders von markanten Propheten-Persönlichkeiten wie Amos, Jesaja, Jeremia, Ezechiel erfahren wir, dass sie aus ihrer Alltagsbeschäftigung heraus von Gott in Dienst genommen wurden – einen Dienst, den sie immer wieder auch als Last empfanden und gegen den sie sich wehrten (Jes 6,5; Jer 1,7; Jona 1,1–3).²⁹

Es ist festzuhalten, dass das Phänomen Prophetie nicht auf Israel beschränkt ist. Die Hebräische Bibel kennt neben den Baalspropheten einen ostjordanischen „Seher“ Bileam (Num 22–24). Es gibt in Israel wie in der Umwelt Israels „beamtete“ Propheten im Dienst des königlichen Hofes („Hofpropheten“) oder eines Heiligtums („Kultpropheten“), was in der Nennung von „Priestern und Propheten“ (Mi 3,11; Jes 28,7; Jer 2,8.26, etc.) oder von „Prophetenjüngern“ oder auch ekstatischen Prophetengruppen (1 Sam 19,18–24; 2 Kön 2,1–18 und 2 Kön 4) zum Ausdruck

²⁶ ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 514.

²⁷ Vgl. Prophet, Prophetin, in: Die Bibel, Kommentierte Studienausgabe 4, 308.

²⁸ Vgl. ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 514.

²⁹ BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 40: „Literarisch folgen prophetische Berufungen einem gewissen wiederkehrenden Schema. Es gibt eine Notschilderung, dann erfolgt die Berufung, die der Prophet durch einen Einwand abwehrt und daraufhin bestätigt Gott die Berufung durch ein göttliches Zeichen.“

kommt. Der junge Samuel wurde bei Eli, einem schon sehr alten Priester, zum Tempelpropheten ausgebildet (1 Sam 3). „In der Tradition der Tempelprophetie stehen die Schriftpropheten Habakuk, Nahum und Joel.“³⁰ Hofpropheten können sowohl Frauen als auch Männer sein. Hofprophetinnen waren z. B. Hulda (2 Kön 22,14), Jesajas Frau (Jes 8,3) und Noadja (Neh 6,14). Sie standen im Dienst des Königs und seiner Politik und sollten Unheil abhalten (1 Kön 22). Ohne Parallelen in der Umwelt Israels ist das Auftreten von Einzelpropheten, deren massive Gerichtsankündigung radikale Konflikte mit dem König bzw. den Staatsorganen heraufbeschwor. Zu ihnen gehörte etwa Amos, dessen Kritik an den sozialen Missständen zur Zeit König Jerobeams II. im Nordreich Israel ein „Redeverbot“ seitens des Oberpriesters Amazja am Heiligtum in Bet-El provozierte (Am 7,10–17). Er ist der älteste der sogenannten Schriftpropheten, also jener Prophetengestalten, die im Vorfeld und im Gefolge der zwei großen Existenzkrisen Israels in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s (Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. und massive Gefährdung des Südreichs durch die assyrische Bedrohung) und des 6. Jh.s (Bedrohung und zweimalige Eroberung Jerusalems 597 bzw. 587/586, Exil, Neuanfang) aufgetreten sind und deren Botschaft in Schriften, die ihren Namen tragen, überliefert, aktualisiert und fortgeschrieben wurde. Sie bilden den Kern der „kanonischen Prophetie“, deren Protagonisten mit Ausnahme von Nahum, Habakuk und Joel zu den freien oppositionellen Einzelpropheten zählen, als Außenseiter mit wenig Akzeptanz zu Lebzeiten agierten und erst im Nachhinein, als sich ihre Ankündigung von Gericht und Untergang bewahrheitete, Anerkennung erfuhren. Die Bücher, die Gottes- und Prophetenworte in direkter Rede enthalten, aber auch Selbstberichte in 1. Person und Fremdb Berichte in 3. Person, sind das Ergebnis der Arbeit von Tradentenkreisen, die man als anonyme „Tradentenpropheten“ oder „literarische Propheten“ bezeichnen kann und die über Jahrhunderte hinweg die prophetische Botschaft lebendig erhalten haben.³¹

Elija und Elischa als Propheten des 9. Jh.s, in deren Namen zwar keine Prophetenschriften überliefert sind, über deren Auftreten in den Königsbüchern aber ausführlich berichtet wird, können als Vorläufer in die Reihe der kritischen Einzelpropheten gestellt werden. Diese kommen jeweils aus verschiedenen sozialen Milieus und Berufen. Elischa und Amos waren Bauern, Jeremia und Ezechiel Priester. Sie wurden durch ein Berufungserlebnis aus ihrem Alltag herausgerissen,³² ließen ihr altes Leben zurück und traten in den Dienst JHWHs.

³⁰ ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 516.

³¹ ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, 518.

³² Vgl. Prophet, Prophetin, in: Die Bibel, Kommentierte Studienausgabe 4, 308.

3.2 Elija, „Gottesmann“ und „Prophet“

Elija „war ein institutionell ungebundener Einzelprophet, hatte keinen festen Wohnsitz und wirkte innerhalb wie außerhalb Israels. Dabei erwanderte er große Räume vom Ostjordanland nach Phönizien, von dort ins Karmelgebirge und Jesreel, von Beerscheba durch die Wüste zum Gottesberg Horeb und dann nach Damaskus, und schließlich nach Gilgal, Bethel und Jericho an den Jordan.“³³ Er stammte aus Tischbe in Gilead östlich des Jordans (1 Kön 17,1; 21,17; 2 Kön 1,8) und wird in der hebräischen Bibel auch „der Tischbiter“ genannt (1 Kön 17,1; 21,17; 2 Kön 1,8). Er trug einen Fellmantel mit ledernem Lendenschurz (2 Kön 1,8). „Schon durch seine Bekleidung distanzierte sich Elija wahrscheinlich von den Mächtigen und Wohlhabenden.“³⁴ Zweimal findet sich in 1 Kön 17 bis 2 Kön 2,15 für Elija die Bezeichnung נביא „Prophet“ (1 Kön 18,22.36), in 1 Kön 17,18; 1 Kön 17,24 und 2 Kön 1,10 wird er als „Gottesmann“ (איש אלהים bzw. אלהים) bezeichnet. Der Name begegnet hauptsächlich in der Langform „Eli-jahu“ (אליהו), nur in 2 Kön 1,3–12 und in Mal 3,23 in der Kurzform „Elia“ (אליה). Er „bedeutet ‚(Mein) Gott ist JH(WH)‘ und ist auch in 1 Chr 8,27 und Esr 10,21.26 als Eigenname anderer Personen belegt. Es handelt sich um einen Bekenntnisnamen, der die Gottesbezeichnungen El und JHWH kombiniert und damit die Hoffnung zum Ausdruck bringt, dass JHWH sich als persönlicher Schutzgott der so benannten Person erweisen möge.“³⁵

Schon die Erzählungen und Wunderberichte, die in die Königsbücher eingegangen sind, legen Zeugnis davon ab, dass Elijas Auftreten als Prophet, als Kämpfer für den rechten JHWH-Glauben und auch als Wundertäter, der in einem feurigen Wagen mit feurigen Pferden im Wirbelsturm in den Himmel fuhr (2 Kön 2,11), nachhaltigen Eindruck hinterlassen hat. In weiterer Folge wurde er zum Propheten, der am Gerichtstag JHWHs wiederkommen wird (Mal 3,23f.). Der Weisheitslehrer Jesus Sirach fasste im „Lob der Väter“ seine Taten zusammen und erwartete sein neues Auftreten in der Endzeit (Sir 48,1–12a). Entsprechend der jüdischen Tradition, die Elia die Rolle des messianischen Herolds zuschrieb, wird Johannes der Täufer im Neuen Testament mehrfach mit dem Vorläufer des Messias gleichgesetzt (Lk 1,17; Joh 1,21) und Jesus selbst sieht den Täufer in der Rolle des Elia (Mt 11,14; 17,11f.; Mk 9,12ff.). Auf dem Berg der Verklärung erscheint Elia neben Mose (Mt 17,3; Mk 9,4; Lk 9,30). Bettina Eltrop im Vorwort zum Themenheft „Elia – ein Prophet wie Feuer“ der Zeitschrift „Bibel und Kirche“: „Beide sind die großen ‚Gotteslehrer‘ der biblischen Tradition und repräsentieren ihre Fundamente: Mose steht für die Tora, das Sinaigesetz und den Pentateuch, Elia für die Prophetie, den

³³ ELTROP, Was wissen wir über den historischen Elia?, 190.

³⁴ ELTROP, Was wissen wir über den historischen Elia?, 190.

³⁵ OTTO, Art. Elia (AT), in: WiBiLex, 1.

zweiten Teil des hebräischen Kanons. Doch warum Elija, warum nicht einer der großen Schriftpropheten wie Jesaja oder Jeremia? Einer der Gründe liegt vielleicht darin, dass der Gott Israels Elijas ‚Reden und Handeln mit einer Vollmacht ausstattete, die schon zu dessen Lebzeiten Aufsehen erregte‘ (Rainer Albertz). Sicher ist aber, dass Elija kompromisslos für die Anerkennung JHWHs in Israel kämpfte und das Volk schließlich bekehrte (1 Kön 18). Deswegen wurde er auch zum erwarteten Boten, der vor dem Gottesgericht Eintracht und Versöhnung im jüdischen Volks stiften würde (Mal 3,23f).“³⁶

³⁶ ELTROP, in: Bibel und Kirche 66 (4/2011), 189.

4 Der Elija-Zyklus mit seinen geographischen Haftpunkten

4.1 Der Elija-Zyklus im Kontext der Königsbücher

Die Bezeichnung „1/2 Könige“ folgt inhaltlichen Gesichtspunkten: Es geht um eine Geschichte des Königtums in Israel und Juda. Da auch die Bücher 1/2 Samuel von den Königen handeln, begegnet gemäß der Septuaginta-Zählung für die darauf folgenden Bücher in älteren Bibelausgaben die Zählung als „3/4 Könige“. Die Trennung zwischen 1 Kön und 2 Kön ist nicht sachlich bedingt, da 1 Kön 22 und 2 Kön 1 von Ahasja handeln. Immerhin markiert die Notiz vom Tod Ahabs in 2 Kön 1,1 einen Einschnitt analog zu 2 Sam 1,1 (Tod Sauls).

Die Königsbücher sind in drei Teile gegliedert:

- 1) Geschichte Salomos (1 Kön 1–11),
- 2) Geschichte der getrennten Reiche Juda und Israel, jeweils im Wechsel, bis zum Untergang des Nordreiches im Jahre 722 v. Chr. (1 Kön 12 – 2 Kön 17),
- 3) Geschichte Judas bis zur Eroberung Jerusalems im Jahre 587/586 bzw. bis ins Exil (2 Kön 18–25).

Wesentliches Gliederungs- und Gestaltungselement sind die Angaben zu Beginn der Regierung („Einleitungsformular“) und am Ende der Regierung („Abschlussformular“) mit der religiösen Beurteilung des Königs als Herzstück. Dieses Rahmenformular wird vor allem in Passagen unterbrochen, die von Gottesmännern und Propheten handeln. Das gilt für die Elija- und Elischa-Überlieferungen, die in 1 Kön 17 – 2 Kön 8 enthalten sind, aber auch für Auftritte wie jene von Ahija von Schilo (1 Kön 11,29–39; 1 Kön 14,1–18), Micha ben Jimla (1 Kön 22), Jesaja (2 Kön 19–20) und Hulda (2 Kön 22,14–20), die sich direkt an einen König wenden.³⁷

Die Elija-Erzählungen, die im Folgenden mit ihren geographischen Haftpunkten kurz vorgestellt werden sollen, finden sich in 1 Kön 17–18 („Dürre-Komposition“), 1 Kön 19 (Elija am Horeb), 1 Kön 21 (Nabots Weinberg), 2 Kön 1 (die Befragung des Gottes „Baal-Sebub“ in Ekron durch König Ahasja), 2 Kön 2 (Elijas Himmelfahrt).

4.2 Auftritte und Wanderungen des Propheten Elija³⁸

4.2.1 Von Tischbe nach Samaria (1 Kön 17,1)

Unvermittelt und ohne Vorgeschichte tritt Elija in 1 Kön 17,1 auf den Plan. Er wird von seinem Gott JHWH von Tischbe nach Samaria, der Hauptstadt des Nordreiches, gesandt. Seine Botschaft an König Ahab lautet: „So wahr der HERR, der Gott Israels, lebt, in dessen Dienst

³⁷ Vgl. WERLITZ, Art. Königsbücher, in: WiBiLex, 2–4.

³⁸ Siehe dazu Abb. 3.

ich stehe: in diesen Jahren sollen weder Tau noch Regen fallen, es sei denn auf sein Wort hin.“

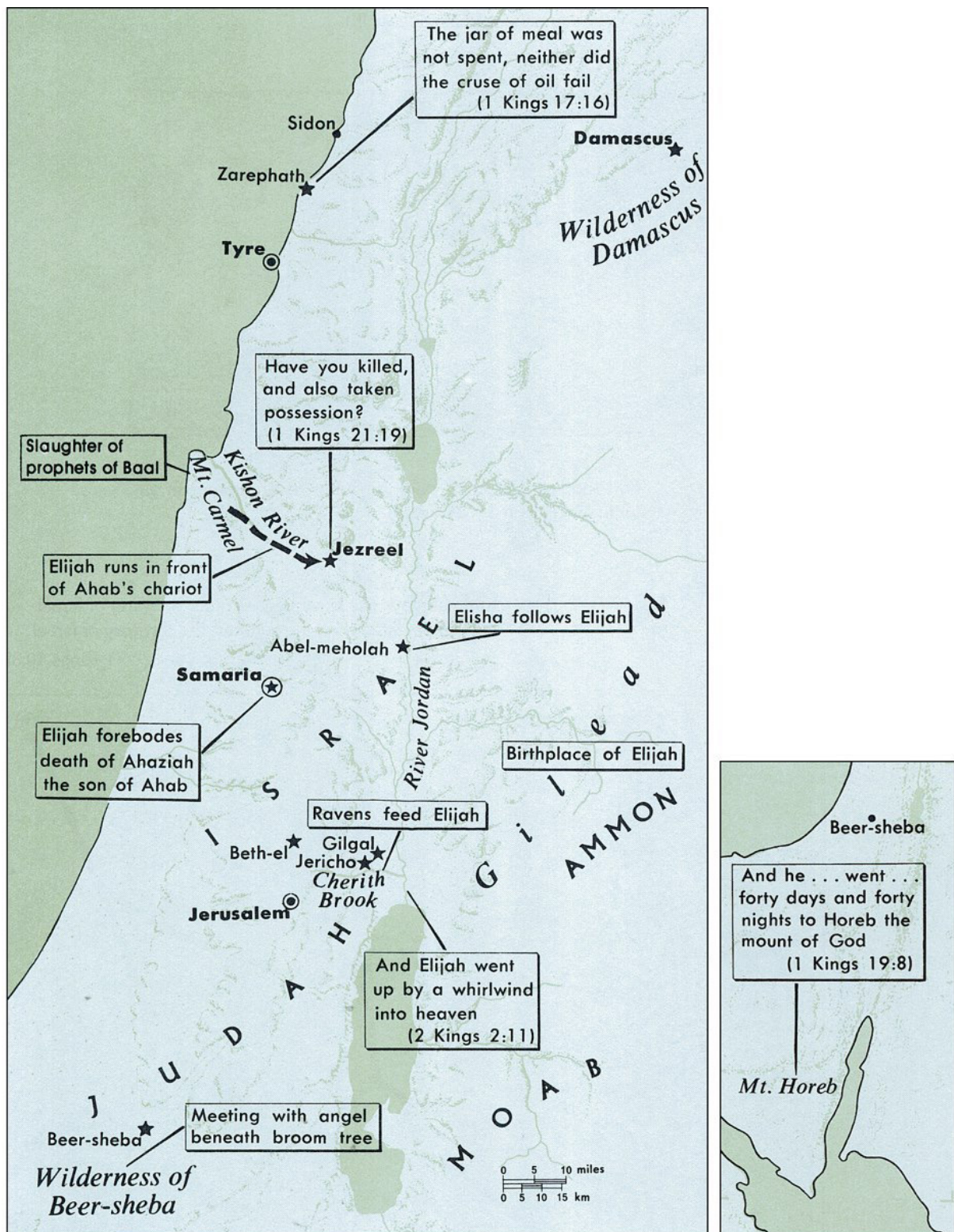


Abb. 3: Elisas Wanderungen in der Mitte des 9. Jh.s. Aus: AHARONI u.a., Carta Bible Atlas, 101.

4.2.2 *Von Samaria zum Bach Kerit östlich des Jordan (1 Kön 17,2–9)*

Wieder ist es JHWH, der Elija von Samaria weg an einen bestimmten Ort schickt: „Geh weg von hier, wende dich nach Osten und verbirg dich am Bach Kerit östlich des Jordan!“ (1 Kön 17,3). Dort soll er aus dem Bach trinken. Um seine Nahrung muss er sich nicht kümmern, denn JHWH lässt ihn wissen, dass er den Raben befohlen habe, ihn zu versorgen: „Die Raben brachten ihm Brot und Fleisch am Morgen und ebenso Brot und Fleisch am Abend und er trank aus dem Bach“ (1 Kön 17,6). Als der Bach vertrocknet, ergeht abermals der Befehl an Elija: „Mach dich auf und geh nach Sarepta ...“ (1 Kön 17,9).

Elija entzieht sich also zunächst auf Gottes Geheiß hin der Kontroverse mit dem König. „In 1 Kön 17,2–24 folgen drei Episoden, die eine doppelte Funktion haben. Zum einen geben sie der Dürre ausreichend Zeit, sich in Israel und seinem Umfeld zu entfalten. Zum anderen zeigen sie, dass der Gott Israels, der durch Elija den kanaänischen Hauptgott Baal herausfordert, in keiner Weise mit einem Gott im kanaänischen Pantheon verwechselt werden kann – weder mit Mot, dem Gott der Dürre und des Todes, noch mit dessen Gegenspieler Baal, dem Gott der Fruchtbarkeit und des Regens.“³⁹

4.2.3 *Vom Bach Kerit zur Witwe in Sarepta (1 Kön 17,10-24)*

JHWH erweist sich darin, dass er Elija durch die Raben versorgt, dann durch Elija trotz der Dürre der Witwe von Sarepta mit ihrem Sohn Nahrung gibt und schließlich den toten Sohn zum Leben erweckt, als Gott des Lebens. Sarepta liegt mit dem heutigen Namen Sarafand „an der Küste des heutigen Libanon, ca. 15 km südlich von Sidon“⁴⁰. Aufgrund von Ausgrabungen kann man schließen, dass Sarepta etwa 1600 v. Chr. entstanden ist.⁴¹ In der Literatur wird Sarepta etwa ab dem 13. Jh. v. Chr. erwähnt.⁴² Offensichtlich hatte Sarepta eine Töpferei, ein Industriegebiet und es wurde auch Olivenöl im großen Stil produziert.⁴³ Dass Sarepta nicht unbedeutend oder klein war, zeigen auch die Stadttore, die in 1 Kön 17,10 erwähnt werden: „Als er an das Stadttor kam, traf er dort eine Witwe, die Holz aufblas.“ Warum Gott Elija zu einer Witwe nach Sarepta geschickt hat, wo es doch unzählige arme Witwen auch in Israel gegeben hatte, ist noch zu klären. Sowohl Sarepta als auch Sidon gehörten zur Zeit Elijas zu Phönizien.

³⁹ WERLITZ, Vom feurigen Propheten zum Versöhner, in: Bibel und Kirche 66 (4/2011), 192–200, hier 192.

⁴⁰ BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 65.

⁴¹ Vgl. BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 65.

⁴² THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 53.

⁴³ Vgl. BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 65.

Es ist eine Region, in der Baal als Wettergott über die Fruchtbarkeit herrschte und als Regen- und Segenspender verehrt wurde. Es deutet sich im „Stammland der Baalsreligion“⁴⁴ am Beginn der Elija-Episoden bereits die Vollmacht und der Sieg JHWHs über Baal an, denn obwohl die Witwe im Herrschaftsgebiet Baals lebt, bekennt sie sich zu JHWH, ohne ihn zu kennen: „So wahr der HERR, dein Gott, lebt ...“ (1 Kön 17,12). Da die Witwe Elija als „Gottesmann“ anerkennt (1 Kön 17,18.24), kann Elija Wunder tun und beide können diesen wahren, lebensspendenden Gott JHWH im nicht leer werdenden Mehltopf, im nicht versiegenden Ölkrug und durch die Totenerweckung des Sohnes der Witwe erleben und überstehen sicher die Hungersnot.

4.2.4 Rückkehr nach Samaria – Begegnung mit König Ahab (1 Kön 18,1–19)

Im dritten Jahr der Trockenheit schickt JHWH Elija wieder nach Samaria zu Ahab. Auch dort zeigen sich die Auswirkungen der Dürreperiode. Es herrscht Hungersnot. Der Palastvorsteher Obadja durchstreift im Auftrag des Königs das Land, um noch etwas Gras für seine Tiere zu finden und begegnet dabei Elija, der auf dem Weg zu König Ahab ist. Obadja soll dem König Elijas Ankunft melden und es kommt zur Begegnung des Königs mit Elija, der zu einem Götterwettstreit vor „ganz Israel“ sowie den 450 Propheten des Gottes Baal und den 400 Propheten der Göttin Aschera auf dem Berg Karmel auffordert.

Der Karmel ist ein Bergrücken, der von der Mittelmeerküste nach Südosten in Richtung Jesreel-Ebene verläuft.⁴⁵ Viele Israeliten verehrten JHWH *und* Baal oder schwankten zwischen beiden. Auf dem Berg Karmel, dem „Weinberg Gottes“, soll sich also entscheiden, welcher Gott der wahre Gott ist: JHWH, der Gott Israels, oder Baal, der Wetter- und damit Fruchtbarkeitsgott der Königin Isebel.

4.2.5 Elija auf dem Berg Karmel (1 Kön 18,20–46)

Da JHWH ein „eifersüchtiger Gott“ (Ex 20,5) ist, möchte Elija, dass das Volk Israel JHWH als den eigentlichen Regenspender und Geber des Lebens anerkennt und seinen Rivalen Baal als machtlosen Gott entlarvt. Als alle auf dem Berg Karmel versammelt sind, ruft Elija dem Volk fragend zu, wie lange es noch zwischen zwei Seiten schwanke (1 Kön 18,21). Die Unentschiedenheit Israels, dass es Baal *und* JHWH verehrt, kommt für Elija einem Abfall von JHWH gleich. Zwischen ihm als einzig verbliebenem JHWH-Propheten und den Baal- und Aschera-Propheten soll sich nun entscheiden, welcher Gott mit Feuer antwortet (1 Kön 18,24). Während

⁴⁴ WERLITZ, Vom feurigen Propheten zum Versöhner, in: Bibel und Kirche 66 (4/2011), 192–200, hier 192.

⁴⁵ Vgl. Karmel, in: Die Bibel, Kommentierte Studienausgabe 4, 206.

das ekstatische Gehabe der Baalspropheten keine Reaktion hervorruft, fällt auf das Gebet des Elija hin Feuer vom Himmel und verzehrt das von ihm bereitete und zusätzlich mit Wasser übergossene Opfer. JHWH hat sich als der wahre Gott erwiesen und bringt den lange ersehnten Regen.

4.2.6 Flucht vor Isebel nach Beerscheba (1 Kön 19,1–3)

Die Situation hat sich abrupt und grundlegend geändert. Die Baalverehrerin Isebel trachtet dem JHWH-Propheten, der soeben einen triumphalen Sieg über Baal errungen hat, nach dem Leben. Elija bekommt Angst und flieht. Auf der Flucht gelangt er in die Stadt Beerscheba in Juda. Dort lässt er seinen Diener zurück.

4.2.7 Von Beerscheba in die Wüste (1 Kön 19,4–8)

Offensichtlich ziellos, als Ausdruck einer tiefen inneren Krise und im Zweifel an seiner prophetischen Sendung, reist Elija einen Tag lang in die Wüste hinein. Dort setzt er sich unter einen Ginsterstrauch und will sterben. Doch ein Engel bringt ihm einen Krug Wasser und frisch gebackenes Brot. Zweimal trägt er ihm auf, sich für den Weg zu stärken, der vor ihm liegt.

4.2.8 Vierzig Tage und vierzig Nächte zur Höhle am Gottesberg (1 Kön 19,9–18)

Gestärkt wandert Elija nun 40 Tage und 40 Nächte zum Berg Horeb. Die Zahl vierzig⁴⁶ steht in der Bibel oft symbolisch für Prüfungen, das Erreichen von Reife, für einen langen, aber überschaubaren Zeitraum von Not, Entsagung und Strafe. Der Gottesberg wird in der Bibel „Sinai“ bzw. „Horeb“ genannt. Sinai ist der „Berg der Gottesoffenbarung in der Wüste (Ex 19 – Num 10)“⁴⁷. Auf diesem Berg schließt Gott auch seinen Bund mit Mose und dem Volk Israel und übergibt ihm die zehn Gebote. Der Berg Sinai wurde bis zum 4. Jh. n. Chr. im damaligen edomitisch-midianitischen Gebiet, im südlichen Ostjordanland, also im Süden des heutigen Jordaniens, lokalisiert.⁴⁸ Erst seit dem 4. Jh. n. Chr. gilt gemäß der christlichen Pilgertradition der sog. „Mosesberg“ (Dschebel Musa) beim Katharinen-Kloster im Süden der Halbinsel Sinai als der Berg der Offenbarung.⁴⁹ Horeb ist die im Dtn geläufige Bezeichnung für den Sinai. Sie wurde ab dem 8. Jh. v. Chr. wahrscheinlich deshalb bevorzugt, weil Sinai mit dem assyrischen Mondgott „Sin“ in Verbindung gebracht wurde.⁵⁰ Dtn 1,2 veranschlagt für den Weg vom Horeb zum Gebirge Seir bis nach Kadesch-Barnea elf Tage.

⁴⁶ Vgl. WERLITZ, Das Geheimnis der heiligen Zahlen, 295f.

⁴⁷ Sinai, in: Die Bibel, Kommentierte Studienausgabe 4, 355.

⁴⁸ Vgl. Herders Neuer Bibelatlas, 101.

⁴⁹ Vgl. Sinai, in: Die Bibel, Kommentierte Studienausgabe 4, 355.

⁵⁰ Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 60.

Am Berg Horeb angekommen, sucht Elija eine Höhle auf, um zu übernachten. In der Höhle erscheint ihm JHWH, der Gott Israels, für den er mit leidenschaftlichem Eifer eingetreten war, und fordert ihn auf, aus der Höhle herauszukommen und sich vor JHWH zu stellen. JHWH zieht an ihm vorüber, erscheint aber nicht im Sturm, Feuer und Erdbeben, sondern im leisen Säuseln des Windes. Erst jetzt tritt Elija aus der Höhle, sein Gesicht in seinen Mantel gehüllt und wird von seinem Gott mit neuen Aufträgen auf den Weg nach Damaskus geschickt.

4.2.9 Auf dem Weg vom Horeb nach Damaskus (1 Kön 19,19–21)

Den dritten der am Horeb empfangenen Aufträge erfüllt Elija unmittelbar nach dem Aufbruch, indem er Elischa, den Sohn Schafats, zum Propheten beruft. Dieser verabschiedet sich von seiner Familie und folgt Elija.

4.2.10 Prophetischer Auftritt wegen des Justizmordes an Nabot in Jesreel (1 Kön 21)

Im ersten Teil der Erzählung (1 Kön 21,1–16) wird über Nabot berichtet, der direkt neben dem Palast des Königs Ahab einen Weinberg besitzt. Wegen der Nähe zum Palast möchte der König den Weinberg erwerben. Nabot verkauft ihn jedoch nicht. Ahab ist sehr zornig darüber und erzählt dies Isebel. Diese möchte nicht, dass *ihr* König zurückgewiesen wird. Da Nabot ein Israelit ist, hat sie keine direkte Handhabe gegen ihn. Sie verspricht ihrem Gemahl, ihm den Weinberg zu verschaffen und lässt Nabot durch einen gezielt eingefädelten Justizmord beseitigen. Im zweiten Teil (1 Kön 21,17–19) schickt JHWH Elija mit einem Botenauftrag und einem Gerichtswort zum König. Es beinhaltet die Ankündigung, dass Ahab eines gewaltsamen Todes stirbt und die Dynastie ein Ende findet.

4.2.11 Intervention des Elija gegen Ahasjas Boten zu Baal-Sebub von Ekron (2 Kön 1,1–17)

König Ahab ist gestorben und Moab fällt von Israel ab. Ahabs Nachfolger Ahasja verletzt sich schwer und will „Baal-Sebub“, den Gott der Philisterstadt Ekron, befragen, ob er wieder gesund werden würde. „Elija interveniert, da er JHWH für den Ansprechpartner des Königs in einer solchen Frage hält, und schickt die von Ahasja ausgesandten Boten zurück. Der König ist darüber aufgebracht und verfügt, Elija festnehmen zu lassen. Doch die gegen ihn gesandten Soldaten werden durch Feuer vom Himmel vernichtet. Zweimal geschieht dies. Erst beim dritten Mal kommt es zu einer Wende.“⁵¹ Der Hauptmann der dritten gegen Elija gesandten Kohorte erweist Respekt und Demut vor JHWH und bittet um Erbarmen. Er und seine 50 Soldaten werden verschont. Elija geht zum König und bringt ihm persönlich die Todesbotschaft. Bald darauf stirbt Ahasja. Da er ohne Nachkommen ist, hinterlässt er den Thron seinem Bruder Joram.

⁵¹ WERLITZ, Vom feurigen Propheten zum Versöhner, in: Bibel und Kirche 66 (4/2011), 190–200, hier 194.

4.2.12 Elija und Elischa unterwegs von Gilgal nach Bet-El und Jericho (2 Kön 2,1–6)

JHWH will Elija im Wirbelsturm aufnehmen und schickt ihn von Gilgal nach Bet-El. Dort kündigen Prophetenjünger dem Elischa die Hinwegnahme seines Meisters an. Entgegen der Aufforderung des Elija an Elischa, doch im Bet-El zu bleiben, beteuert Elischa, Elija nicht verlassen zu wollen und geht mit Elija nach Jericho. Dort stationierte Prophetenjünger weisen Elischa ein weiteres Mal auf die bevorstehende „Entrückung“ Elijas hin.

4.2.13 Übergang über den Jordan und die Auffahrt des Elija (2 Kön 2,7–15)

Fünzig Prophetenjünger folgen nun Elija und Elischa und bleiben seitlich in einiger Entfernung stehen. Elija nimmt seinen Mantel und teilt damit den Jordan. Beide gehen auf die andere Seite des Jordans. Elischa erbittet sich zwei Anteile des Geistes von Elija. Dann fährt Elija in einem feurigen Wagen und feurigen Pferden in den Himmel. Elischa ruft Elija nach: „Mein Vater, mein Vater! Wagen Israels und seine Reiter!“ Als Zeichen der Trauer zerreißt Elischa sein eigenes Gewand mitten entzwei. Den Mantel, der Elija entfallen war, nimmt Elischa zu sich und teilt mit dem Mantel, wie Elija, das Wasser des Jordans. Daran erkennen die Prophetenjünger von Jericho, dass der Geist des Elija in Elischa weiterlebt.

5 Elia und die Anfänge des Monotheismus

5.1 Der Ursprung der „JHWH-allein-Bewegung“

Elijas entschiedenes Eintreten für JHWH und sein Kampf gegen die Baalverehrung unter den Omriden berührt die Frage nach der Entstehung des Monotheismus in Israel. Natürlich kann hier nicht im Detail auf die sehr komplexe Forschungsgeschichte zu dieser Thematik eingegangen werden, aber es erscheint zum besseren Verständnis der Rolle, die die Königsbücher dem Propheten Elia zuweisen, sinnvoll, einen Blick auf die Anfänge und Entwicklung der „JHWH-allein-Bewegung“ zu werfen, die über das Deuteronomium in den reflektierten Monotheismus mündete, wie er vor allem bei Deuterijosaja und in der Priesterschrift im babylonischen Exil zutage trat.

In der Frage der JHWH-allein-Verehrung in Israel gab es in den 1980er-Jahren einen Paradigmenwechsel. Die von Albrecht Alt, Martin Noth und Gerhard von Rad vertretene Annahme, dass die Ausschließlichkeitsforderung der JHWH-Verehrung in der vorstaatlichen Zeit zu verorten ist, als sich Israel als Stämmeverband („Amphikyonie“) konstituierte, war vor allem durch neu entdecktes Quellenmaterial obsolet geworden.⁵² Man ging nun davon aus, dass die Anfänge Israels bis in die staatliche Zeit hinein polytheistisch waren und JHWH als ein Gott unter vielen verehrt wurde. Erst mit dem Auftreten von Elia und Elischa im 9. Jh. zeigten sich im Nordreich erste Spuren einer „JHWH-allein-Bewegung“. „Das älteste und für später dann grundlegende Dokument der Bewegung ist das Hoseabuch aus dem 8. Jahrhundert [...]. In Juda wird die Bewegung erstmals greifbar in der Kultreform des Hiskija, vor allem aber dann im 7. Jahrhundert bei der Reform des Joschija. In der Krise des Exils im 6. Jahrhundert erobert sie das Bewußtsein derer, die nach Babylonien deportiert waren.“⁵³ Lohfink kritisiert an diesem Konzept der „JHWH-allein-Bewegung“, dass der Alleinverehrungsanspruch losgelöst wird von einer gerechten und egalitären Gesellschaft. Er hält daran fest, „daß am Anfang der Größe Israel ein antikanaanäisch orientierter Wille zu einer akephalen Gesellschaft freier und gleicher Bauern stand. Er war recht früh mit der Verpflichtung auf die Verehrung des Gottes Jahwe verbunden, der damals schon mit dem Schöpfergott El identifiziert wurde. Diese Jahweverehrung war exklusiv. Das gilt für die Ebene der Stammegesellschaft ‚Israel‘, aber ebenso wohl auf der des

⁵² Im deutschen Sprachraum sind vor allem zwei Sammelveröffentlichungen zu nennen: Der 1980 von Othmar Keel hrsg. Band „Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt“ (Bonner biblische Beiträge 40) und der 1981 von Bernhard Lang hrsg. Band „Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus“. Vgl. dazu LOHFINK, Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, 16–20.

⁵³ LOHFINK, Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, 20.

Lokal- und Familienkults. Jahwe war niemals Teilelement in Göttergeschichten oder Götterkonstellationen. Es gab andere Götter. Sie standen ihm als Hofstaat gegenüber, und zwar als Gruppe, nicht mehr als Individuen mit Namen und je eigener Geschichte.“⁵⁴

Eine veränderte Sicht auf die Anfänge des Monotheismus in Israel ergab sich auch dadurch, dass die Frühdatierung JHWH-zentrierter Einzeltexte wie des „Privilegrechts“ in Ex 34,11–26, des Siegeslieds am Schilfmeer Ex 15,1–18 bzw. Ex 15,21, des Deborahlieds Ri 5 oder die Entstehung eines jahwistischen Geschichtswerks, wie noch vor 50 Jahren vertreten, heute nicht mehr haltbar ist. „Das in den Texten entworfene Geschichtsbild, wonach der ‚reine‘ JHWH-Glaube und Israel dann durch die ‚Kanaanäer‘ oder die Assyrer zum Abfall von JHWH und zur Verehrung ‚anderer Götter‘ verführt wurde, ist eine ‚orthodoxe‘ Rückprojektion, die den ‚jungen‘ Monotheismus bereits an den Sinai als Ursprungsort der Beziehung JHWH-Israel verlegt. [...] Was hier als ‚Abfall‘ von JHWH bekämpft wird, war zunächst die normale und *als solche* akzeptierte pluralistische (bzw. polytheistische) Religion, aus der sich später der Monotheismus entwickelte.“⁵⁵

5.2 Herkunft und Profil des Gottes JHWH

Um das ursprüngliche Profil des Gottes JHWH in seinem Verhältnis zur Größe Israel zu verstehen, ist der Prozess der Entstehung Israels ab 1200 v. Chr. im Gefolge des Niedergangs der Stadtkultur im Großraum Syrien-Palästina in Augenschein zu nehmen, der mit dem Ende der ägyptischen Vorherrschaft und der Entwicklung einer Dorfkultur in Mittelpalästina einhergeht. Für den Niedergang der Städte sind drei Faktoren namhaft zu machen⁵⁶: (1) Seevölker dringen in das Land ein und zerstören die kanaanäischen Städte, die anschließend nicht mehr aufgebaut werden. (2) Die Böden sind ausgelaugt und dadurch bekommen die Nomaden nicht mehr genug Nahrung für ihre Tiere. (3) Nomadisierende Gruppen der *Hapiru* und *Schasu* organisieren sich und werden zur Bedrohung für die Städte. Anders als Aram, Ammon und Moab, die zur selben Zeit entstanden, wurde aber die Formierung Israels mit dem Gott JHWH in Verbindung gebracht und als sein Werk gedeutet. Zwar wurden nach den archäologischen Zeugnissen und den Gottesvorstellungen der Bibel neben JHWH auch andere Gottheiten verehrt, die die einzelnen Gruppen, die sich zu Israel zusammenschlossen, mitbrachten (der Gott „El“, der Sonnengott Schemesch, der Gott Baal, die Göttin Aschera), aber der Hauptgott der neuen Gemeinschaft, der sukzessiv Züge und Kompetenzen der anderen Gottheiten übernahm, ist JHWH. Das ist

⁵⁴ LOHFINK, Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, 25.

⁵⁵ ZENGER, Der Monotheismus Israels, 11.

⁵⁶ Vgl. ZENGER, Der Monotheismus Israels, 13.

nach Zenger der Ansatzpunkt, „der zur Monolatrie (Alleinverehrung JHWHs, Ablehnung der Verehrung anderer Gottheiten) und schließlich zum Monotheismus (Ablehnung der *Existenz* anderer Gottheiten) führte“⁵⁷.

Der Name „JHWH“ wird in der Forschung zumeist von der Wortwurzel *hwy/hwh* „wehen“ abgeleitet und verweist auf einen im südlichen Transjordanien bzw. Nordwestarabien heimischen Sturm-, Gewitter- und Kampfgott. Er könnte über Schasu-Stämme aus Edom/Seir, die als Minenarbeiter in Timna auf der Sinaihalbinsel eingesetzt wurden und (als Gefangene und Zwangsarbeiter?) auch nach Ägypten gekommen sind, der Exodusgruppe vermittelt worden sein. „Die Herkunft des Gottes Israels aus dem Süden und daher auch seine Verbindung mit dem Exodus (und dem Sinai) ist überlieferungs- und traditionsgeschichtlich alternativlos, auch wenn Ri 5,4f; Ps 68,8; Hab 3,3 und Dtn 33,2 nicht in vor- oder frühstaatliche Zeit gehören.“⁵⁸ Diese Texte kennen JHWH als den Gott, der aus der Sinai-Region kommt, um sein Volk zu retten, und sind zu unterscheiden von der klassischen Sinai-Überlieferung, nach der JHWH zum Sinai hinabsteigt, um mit Mose zu reden. Sie bezeichnen eine Region als Heimat des Gottes JHWH, die in ägyptischen Tempeltexten als JHWH-Land bekannt ist und auf JHWH als den Gott dieser Region weist. JHWH war eine „Gottheit von Oasenbauern und Kleinviehnomaden im nordarabischen Steppengürtel. Er war somit ursprünglich Schutzgott einer Sippe, eines Sippenverbandes oder eines Stammes außerhalb des Kulturlandes.“⁵⁹

Als Schutzgott einer Schasu-Gruppe, die der ägyptischen Zwangsarbeit entronnen war, stieg JHWH, vom Sinai kommend, „als Retter aus der Macht Ägyptens und Kanaans zum Hauptgott der neuen dörflich und egalitär strukturierten Stämme-gesellschaft Israels“⁶⁰ auf. Die neue Freiheit, die im Gefolge des Zusammenbruchs der ägyptischen Oberherrschaft und der von Ägypten abhängigen Stadtkönigtümer ab 1200 v. Chr. in Mittel- und Südpalästina erfahrbar war, wurde als Rettung JHWHs aus der Macht Ägyptens gefeiert, für die die von Pferden gezogenen Streitwagen standen: „Singet JHWH. Hoch erhob er sich. Rosse und Streitwagen warf er ins Meer.“ (Ex 15,21) JHWH aus Sinai, der sich als ein vor Ägypten rettender Gott erwiesen hat, „wurde zum verbindenden Basismythos der neu entstandenen Stämme-gesellschaft“, „der ‚neue‘ Schutzgott der sich neu formierenden ‚Mischgesellschaft‘“, „zum ‚Symbol‘ einer egalitären Gesellschaft, die sich anti-pharaonisch und anti-kanaanäisch konzipierte“⁶¹. Das besondere Profil dieses Gottes im Kontext der vorderasiatischen Religionen, die der Familie und der

⁵⁷ ZENGER, Der Monotheismus Israels, 16.

⁵⁸ FREVEL, Geschichte Israels, 62.

⁵⁹ ZENGER, Der Monotheismus Israels, 17.

⁶⁰ ZENGER, Der Monotheismus Israels, 19.

⁶¹ ZENGER, Der Monotheismus Israels, 20.

Dynastie verbundene bzw. im politischen Bereich auf Städte, Länder und Nationen bezogene Gottheiten kennen, besteht in seiner besonderen Beziehung zum „Volk“ (zu einer Großgruppe als Stämmeverband). JHWH und Israel gehören zusammen, JHWH ist „definiert“ als „der Gott Israels“. Sein spezifisches Profil im Reigen der altorientalischen Götterwelt ist nach Zenger „*ein*, wenn nicht gar *der* Auslöser des Weges Israels vom anfänglichen Polytheismus (*sui generis*) über die offizielle JHWH-Monolatrie zum reflektierten JHWH-Monotheismus.“⁶²

5.3 Israel auf dem Weg zur JHWH-Monolatrie

Auf Basis des Forschungsstands von 1985 widmet sich Georg Hentschel der Frage nach der Bedeutung, die dem historischen Elia bzw. den Erzählern für die Ausprägung der JHWH-Alleinverehrung zukommt: „Kannte Elia bereits im neunten Jahrhundert das Verbot der Anbetung fremder Götter? Setzte er die Geltung des ersten Gebotes bei seinen Zeitgenossen schon voraus? Oder trug er dazu bei, den ausschließlichen Anspruch Jahwes zu formulieren?“⁶³ Es zeigt sich allerdings, dass der Versuch, hinter der Einstellung der Tradenten die Haltung Elias in der Frage der JHWH-Alleinverehrung zu eruieren, schwierig und wenig ergiebig ist. Aus der Analyse dreier Textkomplexe des Elia-Zyklus, nämlich der Befragung des Baal-Sebul von Ekron (2 Kön 1,2–17), der Dürre-Komposition, die JHWH als Spender des Regens erweist, und des Opferwettstreits auf dem Karmel (1 Kön 17,1–18,46), ist Hentschel optimistisch, „noch etwas vom historischen Wirken Elias zu erkennen und davon die spätere Tradition und Reflexion zu unterscheiden.“⁶⁴ Zweifellos hat die Rolle, die die Erzähler des Elia-Zyklus dem Propheten Elia als Vorläufer und Kämpfer für die JHWH-Monolatrie zuschreiben, ein historisches Fundament. Aber es würde zu weit führen, hier auf Detailfragen einzugehen. Auch kann keine detaillierte Darstellung über die weitere Entwicklung des Alleinverehrungsanspruches bis zum reflektierten Monotheismus in Israel gegeben werden. Nur einige wenige Eckdaten seien im Folgenden angeführt.⁶⁵

Eine wichtige „Kompetenzerweiterung“ JHWHs besteht darin, dass der Schutz- und Kampfgott der Stämme-gesellschaft Israel zum Reichsgott unter David und Salomo aufsteigt, indem er mit der Lade als „neuer“ Gott neben dem bisherigen Stadtgott in die neue Hauptstadt Jerusalem einzieht. Mit dem Bau eines Tempelhauses auf dem Areal eines „Freilichtheiligtums“, das vermutlich dem Sonnengott gewidmet war, rückt JHWH in die Reihe der Staats- und National-

⁶² ZENGER, Der Monotheismus Israels, 22.

⁶³ HENTSCHEL, Elia und der Kult des Baal, 54.

⁶⁴ HENTSCHEL, Elia und der Kult des Baal, 88.

⁶⁵ Nach ZENGER, Der Monotheismus Israels, 23–46.

götter. Er wird zum Königsgott, der im Tempel residiert, was zur Folge hat, dass fremde kanaanäische und ägyptische Vorstellungen Eingang finden. Am Beispiel von Ps 29 zeigt Zenger, wie „kanaanäische“ Elemente eines ursprünglichen El- oder Baal-Hymnus auf JHWH übertragen werden.⁶⁶ Die „Kompetenzerweiterung“ JHWHs im familialen und lokalen Bereich lässt sich an der „Jahweisierung“ des archaischen bäuerlichen Pessach-Mazzot-Festes ablesen: Das in der Familie vollzogene Ritual erhielt eine nationale Dimension, indem es nun an die Rettung Israels vor dem Pharao durch JHWH erinnerte. „Dieser Vorgang der Jahweisierung von Festritualen, die ursprünglich mit anderen Gottheiten verbunden waren, ist Ausdruck einer monolatrischen Tendenz der frühen und mittleren Königszeit. Einerseits wird hier die Kompetenz JHWHs auf den sich kontinuierlich wiederholenden Jahresablauf ausgeweitet, andererseits werden dadurch Kompetenzen anderer Gottheiten zurückgedrängt bzw. explizit durch JHWH ersetzt.“⁶⁷

Einen Meilenstein in Richtung Alleinverehrung JHWHs setzt laut biblischem Bericht der Südreichkönig Hiskija (725–697 v. Chr.), der nach dem Untergang des Nordreiches den JHWH-Kult von fremden Symbolen reinigt (2 Kön 18,4.22). „Eine programmatische Kult-Reform Hiskijas lässt sich archäologisch nicht nachweisen, aber auch kaum widerlegen.“⁶⁸ Der Prophet Jeremia, der von 626 bis zum Exil wirkt, beklagt jedoch noch, dass die Götter Judas so zahlreich seien wie die Städte Judas (Jer 2,28). Im letzten Drittel des 7. Jh.s regiert der Südreichkönig Joschija (639–609 v. Chr.), der für eine tiefreichende Kult-Reform verantwortlich ist. Schafan ist der Erstleser des bei einer Tempelrenovierung aufgefundenen „Bundesbuches“ (2 Kön 22,8), das zum Ausgangspunkt einer Reform wird, die die Reinheit und Einheit der JHWH-Verehrung propagiert. Sie kann als „religionspolitischer“ Höhepunkt der JHWH-allein-Bewegung gelten, die nicht auf Integration, sondern auf Abgrenzung gegenüber anderen Gottheiten und ihre Verdrängung zielt. Ihr Programm ist in Dtn 6,4–9 grundgelegt, dem *Sch^ema Israel*, das Dtn 6–28*, dem Basistext der Reform, vorangestellt und zum „Grunddogma“ des nachbiblischen Judentums geworden ist. „Es sind die Erfahrungen, durch die JHWH sich als der Gott Israels erwiesen hat (‘unser Gott’) und die seine Einzigartigkeit bzw. Einzigkeit für Israel ausmachen: Keine andere Gottheit kann Israel das geben, was JHWH ihm gegeben hat und gibt. Das ist JHWHs Singularität für Israel im Horizont aller anderen Gottheiten, die Israel früher verehrt hat und die von anderen Völkern verehrt werden. Die ‚Einzigkeit‘ JHWHs meint sein einzigartiges und unvergleichliches Wirken für Israel, das Israel seinerseits mit seiner einzigartigen und einzigen

⁶⁶ Vgl. ZENGER, Der Monotheismus Israels, 26–33.

⁶⁷ ZENGER, Der Monotheismus Israels, 35.

⁶⁸ FREVEL, Geschichte Israels, 291.

„Liebe“ beantworten soll.“⁶⁹ Die „Liebe“, die ab nun allein dem Gott JHWH zuteil werden darf, ist etwas höchst Politisches, da sie die Absage an alle anderen „Mächte und Gewalten“ beinhaltet und so auch den Staatsapparat „entgöttlicht“. „Die Konsequenz aus dem monolatrischen Bekenntnis zu JHWH als dem ‚einzigen‘ Gott Israels formuliert das sog. Hauptgebot, das als Fremdgötterverehrungsverbot den Dekalog Ex 20/Dtn 5 eröffnet. Während die ältere Fassung dieses Verbots den Opferkult Israels für andere Gottheiten ablehnte [...], wird die Ausschließlichkeit JHWHs für Israel nun generell für alle Lebensbereiche ausgedehnt: ‚Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus. Für dich soll es nicht andere Götter geben neben mir‘ (Ex 20,2; Dtn 5,6). Dieses Verbot verbleibt zwar einerseits im polytheistischen Modell, aber *für Israel* kommt als Gott nur JHWH in Frage.“⁷⁰

Mit dem Deuteronomium als dem politischen Programmtext der Alleinverehrung JHWHs sind die Weichen gestellt, die nach der Zerstörung des JHWH-Tempels, der Verbannung der politisch-kultischen Oberschicht nach Babylon und dem Ende der politischen Selbständigkeit Israels die Frage nach dem Proprium der Mächtigkeit und Einzigartigkeit des Gottes Israels auf radikale Weise neu aufwarfen und beantworteten. Ihre klassische Form hat die Antwort auf die Frage der Göttlichkeit Gottes angesichts der Katastrophe des Exils in Jes 43,10–13; 44,6–8 gefunden: „Götter, die erst durch Göttergenealogie und ‚Götterwerden‘ entstehen, können keine wirklichen Götter sein. Ein ‚wirklicher‘ Gott muß ‚jenseits‘ der kosmischen und geschichtlichen Prozesse Gott sein: Er muß der ‚Erste‘ und der ‚Letzte‘ sein.“⁷¹

Die Priesterschrift, deren Entstehung ebenfalls ins Exil datiert wird, proklamiert JHWH als Schöpfer und Erhalter des Kosmos (Gen 1,2–2,4a bzw. Gen 6,9–9,17) und gestaltet die aufgegriffene babylonische Schöpfung- und Sintflut-Traditionen bewusst monotheistisch. In Ex 12,12, der Ursprungsgeschichte Israels, die in die Zeit Ägyptens fällt, stellt die Priesterschrift den Exodus als Gericht JHWHs über die Götter Ägyptens dar.⁷² Ägypten, das im Deuteronomium vielfach als Chiffre für die außenpolitische Bedrohung im 8. und 7. Jh. durch die assyrische Großmacht präsent ist, steht nachexilisch für alle Entwürdigung und Unterdrückung (gesellschaftlich, religiös, politisch).

⁶⁹ ZENGER, Der Monotheismus Israels, 39f.

⁷⁰ ZENGER, Der Monotheismus Israels, 43.

⁷¹ ZENGER, Der Monotheismus Israels, 45.

⁷² Vgl. ZENGER, Der Monotheismus Israels, 46.

6 Lebensstationen und Botschaft des JHWH-Propheten Elija

6.1 Die Dürrekomposition (1 Kön 17,1–18,46)

Wie aus dem Nichts tritt der Prophet Elija in 1 Kön 17,1 auf den Plan und überbringt König Ahab eine Botschaft, die er feierlich mit einem Schwur einleitet und hinter der betont JHWH steht – und zwar als der Gott, der wie Mot im kanaanäischen Mythos Trockenheit und Dürre bringt und zugleich Baal den Rang als Spender von Regen und Fruchtbarkeit streitig macht: „In diesen Jahren sollen weder Tau noch Regen fallen, es sei denn auf mein Wort hin.“ Dieser Satz leitet die Dürrekomposition 1 Kön 17–18 ein. Als Exposition für den Erzähl-Zyklus, in dessen Zentrum der Prophet Elija steht, ist 1 Kön 16,29–33 (Notiz über den Regierungsantritt Ahabs) hinzuzunehmen. Nachdem Elija sich am Bach Kerit verborgen und bei der Witwe in Sarepta aufgehalten hat, endet der erste Abschnitt der Dürrekomposition in 1 Kön 18,1 mit der Feststellung, dass Elija im dritten Jahr der Dürre König Ahab ein weiteres Mal eine Botschaft zu überbringen hat, die von *JHWH* kommt und ihn damit als Herrn über Trockenheit und Regen ausweist: „Ich will Regen auf die Erde senden.“

Der zweite Abschnitt beginnt mit 1 Kön 18,2 und lenkt zunächst den Blick auf Unternehmungen, die vom Hof Ahabs ausgehen, um den verheerenden Folgen der Dürre entgegenzuwirken (1 Kön 18,2–6). Danach steht das *öffentliche Wirken* des Propheten Elija im Zentrum, seine Auseinandersetzung mit Ahab, die im Götterwettstreit am Karmel gipfelt (1 Kön 18,6–40). Der dritte und letzte Abschnitt der Dürrekomposition (1 Kön 18,41–46) erzählt, wie der Regen wiederkommt: „... ich höre das Rauschen des Regen.“⁷³

Exposition	Ahab macht sich und Israel durch die Heirat mit Isebel und die Baalverehrung schuldig	1 Kön 16,29-33
Wortereignisformel	„das Wort JHWHs erging an ...“ – kein Tau und Regen	1 Kön 17,1
erster Abschnitt	Elija verbirgt sich	1 Kön 17,2-24
1. Teil	Elija und die Raben – am Bach Kerit	V. 2-7
2. Teil	Elija und die Witwe – Vermehrung von Mehl und Öl	V. 8-16
3. Teil	Elija und die Witwe – Erweckung des toten Sohnes	V. 17-24
Wortereignisformel	„das Wort JHWHs erging an ...“ – Regen kommt wieder	1 Kön 18,1
zweiter Abschnitt	Elija zeigt sich	1 Kön 18,2a
Vorspiel	Auswirkungen der Dürre auf Israels Königshaus	1 Kön 18,2b-6
1. Teil	Elija trifft auf Obadja	V. 7-16
2. Teil	Elija trifft auf Ahab	V. 17-20
3. Teil	Gotteserweis auf dem Karmel	V. 21-40
dritter Abschnitt:	Die Wiederkehr des Regens – das Ende der Dürre	1 Kön 18,41-46

⁷³ Vgl. ALBERTZ, Elia, 116.

Das Motiv einer Dürre, die die jahreszeitlich wiederkehrende Abfolge von Trockenheit und Regenzeit durchbricht, lässt 1 Kön 17–18 auch insofern als Einheit lesen, als *JHWH* (und nicht Baal) sich als Spender von Regen und Fruchtbarkeit erweist: „Durch die Einführung der Baalverehrung durch Ahab kommt das Geschehen in Gang, durch die Beseitigung der Baalverehrer durch Elia wird der ursprüngliche Zustand wiederhergestellt.“⁷⁴ Zu beachten ist allerdings, dass innerhalb von Kap. 17 keine Polemik gegen die Baalverehrung zu erkennen ist, sondern dass die vier Szenen, in die der Text von 1 Kön 17 durch unterschiedliche Einleitungsformeln gegliedert ist (V.1.2-7.8-16.17-24), erst innerhalb der durch 1 Kön 16,29–33 eingeführten Dürre-Komposition betont auf *JHWH* als den Gott verweisen, der seinen Propheten während der Dürrejahre in Israel wie auch im phönizischen Ausland mit Trank und Speise versorgt. In 1 Kön 18 tritt zur Dürre-Thematik dann deutlich als weiterer Gesichtspunkt der Gegensatz von *JHWH*-Prophet und Baal-Propheten hinzu. Vermutlich war das Thema „Dürre“ ursprünglich noch nicht mit der von Ahab eingeführten Baalverehrung in Israel verbunden. Erst die redaktionelle Gestaltung der Dürre-Komposition hat diese Verbindung hergestellt und betont.⁷⁵

6.1.1 Der Prophet Elia ergreift das Wort (1 Kön 17,1)

Elia wird von *JHWH* beauftragt, den jahreszeitlichen Kreislauf von Regen und Trockenheit außer Kraft zu setzen (V.1). Der Vers, der das Kapitel und den Dürre-Zyklus einleitet, ist in mehrfacher Hinsicht auffällig gestaltet. Es handelt sich um eine erzählerische Einführung Elia, der das Wort an Ahab richtet. „Der Spruch, der ohne Botenformel gestaltet und nicht als Jahwewort formuliert ist, durch den Schwur bei Jahwe aber auf Gott bezogen wird, wirkt altertümlich und wird zum Kern der Dürre-Komposition zu zählen sein.“⁷⁶ Es ist anders als bei den Gerichtsworten der späteren Schriftpropheten der Prophet Elia, der hier das Wort ergreift. Der Inhalt dessen, was er zu sagen hat, „wird aber durch die Näherbestimmungen, nämlich durch die Schwurformel und noch stärker durch den Relativsatz, der das Verhältnis zwischen Elia und Jahwe definiert, als von Gott inaugurierte und in Auftrag gegebene Verkündigung charakterisiert. Der Spruch ist reine Ankündigung, eine Begründung fehlt.“⁷⁷

Neben der auffälligen Tatsache, dass hier ein Prophetenwort ohne erzählerische Hinweise auf die Umstände und die Situation, in die hinein es gesprochen wird, einen größeren Textkomplex eröffnet, fällt angesichts der ausdrücklichen Nennung Tischbes in Gilead als Heimat des Elia auch auf, dass Ahab ohne Titel vorgestellt wird. Ahab wird demnach als bekannt vorausgesetzt

⁷⁴ WERLITZ, Die Bücher der Könige, 161.

⁷⁵ Vgl. THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 21.

⁷⁶ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 22f.

⁷⁷ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 31

und im Anschluss an den von der dtr Redaktion gestalteten Text in 1 Kön 16,29–33, wo Ahabs Königsherrschaft über Israel, sein Vater und seine Residenz in Samaria benannt wird, erscheint es in der Tat überflüssig, ihn näher vorzustellen, anders als Elija, der hier neu eingeführt wird. Die Redaktion war also darum bemüht, den Beginn des Dürrezyklus in 1 Kön 17,1 eng an 1 Kön 16,29–33 anzubinden.

6.1.2 Die Versorgung Elias in der Zeit der Dürre (1 Kön 17,2–16)

Der Abschnitt wird mit Wortereignisformel („das Wort JHWHs erging an ...“) und daran anschließendem Prophetenbefehl eingeleitet. Dieselben Formelemente eröffnen in 1 Kön 17,8 und 1 Kön 18,1 einen neuen Abschnitt. Sie begegnen innerhalb des Elija-Zyklus nur in der Dürre-Komposition und in 1 Kön 21,17, dem Vers, in dem Elija in die Nabot-Erzählung eingeführt wird. Der Fokus liegt demnach auf dem *Wort JHWHs*, das als Leitmotiv⁷⁸ fungiert und das erzählte Geschehen in Form eines an den Propheten gerichteten Befehls vorwegnimmt. Die Grundaussage ist: Das Wort JHWHs ist verlässlich. Den äußeren Rahmen dieser Teile bilden 1 Kön 17,1 und 1 Kön 18,1b mit jeweils einem Versprechen JHWHs: kein Tau und Regen (17,1) bzw. 3 Jahre später: Tau und Regen werden zurück kommen (18,1b). Der innere Rahmen wird noch einmal durch JHWHs Wort formiert, das als Auftrag an Elija formuliert ist: „Verbirg dich vor dem König Ahab“ (17,3) bzw. „Zeig dich dem König Ahab“ (18,1a). Sowohl zum Bach Kerit als auch zur Witwe von Sarepta wird Elija durch das *Wort JHWHs* geschickt; Gott befiehlt den Raben ebenso wie der Witwe (V.4b bzw. V.9) und Elija, die Raben, der Bach Kerit, die Himmel, die Witwe führen JHWHs Wort aus (V.5.6.7.15). Bei der Witwe angelangt, ist der zentrale Satz das Versprechen durch JHWHs Wort, dass „der Mehltopf nicht leer und der Ölkrug nicht versiegen“ werden, bis der Regen wiederkommt (V.14). Dieses Versprechen erfüllt sich im abschließenden V.16. „Es geht um die Ernährung Elias in der Zeit der Dürre. Damit ist dem Kapitel bis V.16 eine ebenso formale wie inhaltliche Einheitlichkeit verliehen. Wortereignisformel und Anweisungen an den Propheten bilden den Rahmen; die durch V.1 vorgegebene Dürre-Situation und das Motiv der Erhaltung Elias füllen ihn inhaltlich.“⁷⁹

Der lebensfreundliche Aspekt von Elijas Gott JHWH (im Gegensatz zu den den Vegetationszyklus repräsentierenden kanaanäischen Göttern Mot und Baal) zeigt sich darin, dass Elija von JHWH in Sicherheit gebracht wird. Ihm wird aufgetragen, sich „von dort weg“ (מִזֶּה) ins Ostjordanland an den Bach Kerit zu begeben. Es ist kein Aufenthaltsort des Elija genannt, von dem aus er aufbricht, was in einem Textabschnitt, in dem ausgesprochen viele Ortsangaben begegnen, auffällt. Andererseits ist klar, dass sich diese Angabe auf das in der Einführung Ahabs in

⁷⁸ Vgl. BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 51-52.

⁷⁹ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 24.

1 Kön 16,29.32 zweimal genannte Samaria bezieht. Der Redaktor der Dürre-Komposition hat durch die Unterdrückung des in der Vorlage ursprünglich wohl mit Namen genannten Ortes – wie schon zuvor in V.1 durch Auslassung von Ahabs Titel – V.2–7 eng an die Exposition in 1 Kön 16,29–33 angebunden. Am Bach Kerit, der in seiner ostjordanischen Heimat zu lokalisieren ist, wird Elija in wunderbarer Steigerung des Motivs der Versorgung jeden Tag zwei Mal von Raben nicht nur mit Brot, sondern sogar mit Fleisch versorgt. „Die Raben sind im AT sonst nicht und anders als in bekannten Traditionen besondere Boten oder Ausführende göttlichen Willens.“⁸⁰ Das besondere Anliegen in der Gestaltung der Szene ist es, durch Wortereignisformel und Prophetenbefehl die Versorgung Elijas als Werk Gottes darzustellen.

Neben der Versorgung ist in V.3 ein zweiter Grund für den von JHWH befohlenen Aufbruch zum Bach Kerit genannt: Elija soll „sich verbergen“, d. h. er soll vor Ahab fliehen und im Ostjordanland Zuflucht suchen. „Die Voraussetzung für die Wanderung Elias an die phönizische Küste schafft der Redaktor durch die Formulierung von V.7. Das Versiegen des Wadis, ein normaler Vorgang in jeder Trockenzeit, hat in diesem Zusammenhang einen besonderen Stellenwert: Die vorausgesagte Dürre ist eingetroffen und wirkt sich nun auch im Ostjordanland aus, sogar an dem von Jahwe für Elia vorbestimmten Ort der Zuflucht und der Versorgung.“⁸¹ Witwen ohne erwachsenen Sohn hatten im Alten Orient kein Einkommen und auch sonst keine finanzielle Absicherung. Die Witwe wird in V.9f als „eine verwitwete Frau“ (אַלְמָנָה אִשָּׁה) vorgestellt. Nur Witwen, die arm, recht-, schutzlos und ohne Einfluss waren, wurden so genannt.⁸² Diese Witwe musste für ihren minderjährigen Sohn sorgen (V.12) und hatte offensichtlich keine Familie, die sie aufgenommen hätte. Dadurch stand sie am Rand der Gesellschaft. Sarepta lag ebenfalls in der Peripherie, in der Nähe der Stadt Sidon in Phönizien, aus der die israelitische Königin Isebel stammt. JHWH sendet Elija sowohl an den sozialen Rand der Gesellschaft (zur armen Witwe) als auch ins „Ausland“ (Phönizien) und an einen Ort, in dem ein fremder Gott (Baal) verehrt wird.

Manch sprachliche Details erhärten allerdings die Annahme, dass die Einbindung der Sarepta-Erzählung in die durch die Dürre und die Flucht Elijas vor Ahab bedingte Situation erst durch den Redaktor der Dürre-Komposition geschah. Es ist gut möglich, dass der Wunderbericht ursprünglich in Israel und nicht im benachbarten phönizischen Ausland angesiedelt war und die Rettung der armen Witwe aus ihrer Notlage durch Elija noch nicht unter dem Eindruck der lang andauernden Dürre stand. In der ursprünglichen Geschichte ist offenbar noch nicht an einen

⁸⁰ WERLITZ Die Bücher der Könige, 164.

⁸¹ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 26.

⁸² Vgl. BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 55.

längeren Aufenthalt bei der Witwe gedacht. Das ergibt sich aus der Zumutung Elijas an die Witwe, das mit dem vorhandenen Vorrat Gebackene zuerst zu ihm herauszubringen (V.12f.), und die daran anschließende, sich auf ein Wort JHWHs berufende Zusage der wunderbaren Vermehrung der Öl- und Mehlvorräte (V.14). „Der Zweck des Geschehens ist erfüllt, wenn für die fortdauernde Ernährung der Frau und ihres Sohnes dadurch gesorgt ist, daß Mehl und Öl in ihren Gefäßen nicht zu Ende gehen.“⁸³

Mit dem durch ein JHWH-Wort an Elia ergehenden Befehl in V.9 tut sich eine enge Parallele zu V.2 und damit zur Kerit-Erzählung auf. Wiederum „befiehlt“ (צוה) JHWH Elia, sich an einen anderen Ort zu begeben. Sowohl in V.3 als auch in V.9 steht der Imperativ von הלך „geh!“, in V.9 allerdings erweitert durch den Imperativ von קום „steh auf!“ bzw. „mach dich auf!“, und die Ausführung in V.10 entspricht anders als in V.5 sogar im Wortlaut dem Befehl: „Er machte sich auf und ging...“ Wie in V.4 die Raben, so bekommt Elia auch in V.9 das Versprechen, dass die Witwe ihm das Überleben sichern werde. An beiden Stellen begegnet die Verbform לכלכלך „dich zu versorgen“. „Der Verfasser der Dürre-Komposition hat den Zusammenhang 17,1*–16; 18,1ff als eine redaktionelle Einheit geschaffen, als eine Abfolge von Szenen, die sich an die Dürre-Ankündigung Elias anschließen und die sowohl die Ausbreitung der Dürre über das Ostjordanland bis nach Phönizien zeigen als auch die wunderbare Erhaltung des Propheten vor Verfolgung und Hungersnot im In- und Ausland. Vor allem aber hat er alle diese Geschehnisse Jahwe und seinem gebietenden Wort unterstellt und sie damit in Jahwes Willen begründet.“⁸⁴

Am Stadttor von Sarepta, das mit dem Platz davor das Zentrum des städtischen Lebens, des Handels und der Kommunikation darstellt, kommt es zur Begegnung der Witwe mit Elia. Beide dürften füreinander an ihrer Kleidung erkennbar gewesen sein. Die Witwe vermutlich an ihrer Trauerkleidung, Elia an seinem Prophetenmantel (2 Kön 1,8). Die Bitte, die Elia der Frau zuruft (קרא), die beim Holzauflesen ist, entspricht dem Bedürfnis, das ein Wanderer in der Zeit der Trockenheit in diesen Breiten empfindet. Dadurch, dass sie umgehend dieser Bitte nachkommt, erfüllt sie die elementare Pflicht der Gastfreundschaft. Aber es zeigt sich an ihrem Verhalten auch, dass das Herbeibringen von Wasser für sie kein Problem darstellt und die der Geschichte zugrunde liegende Überlieferung vermutlich die Auswirkungen der Dürre noch nicht kennt. Erst die ihr nachgerufene (קרא) Aufforderung, Brot zu bringen, bringt sie in Verlegenheit. Es ist „mehr ein intensives Schreien als ein freundliches Nachrufen“⁸⁵. Es ist das

⁸³ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 28.

⁸⁴ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 31.

⁸⁵ BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 39.

gleiche Schreien, mit dem sich Elia in V.20 an Gott wendet, damit dieser den toten Sohn der Witwe auferweckt. Wie Gott antwortet auch die Witwe auf Elijas Schreien⁸⁶: Sie und ihr Sohn stehen am Existenzminimum und müssen damit rechnen zu verhungern (V.12). In der Form des Schwures, der V.1 entspricht, beteuert sie, keine Lebensmittelvorräte zu besitzen. Nur steht hier statt „So wahr JHWH der Gott Israels lebt“ der Ausdruck „So wahr JHWH dein Gott lebt“. Damit ist angedeutet, dass JHWH nicht der Gott der Witwe ist. Aber es wird hier wohl im Sinne des Erzählers auch die enge Verbindung Elijas mit seinem Gott JHWH zum Ausdruck gebracht (vgl. 1 Kön 18,10).

Elia leitet seine Antwort mit der Beruhigungs- und Ermutigungsformel ein, die auch die Engel verwenden, wenn sie Menschen begegnen und ihnen eine Botschaft bringen: „Fürchte dich nicht!“ (V.13) Aber *was* dann Gott bzw. Elia verlangt, klingt nicht nach Ermutigung, sondern stellt eher eine ungeheure Zumutung dar: Die Frau soll *zuerst* (בראשונה) Elia einen „kleinen Brotkuchen“ (anscheinend mehr als den „Bissen Brot“ von V.11) bereiten und *danach* (באחרונה) vom Rest, falls überhaupt noch etwas übrig ist, etwas für sie selbst und ihren Sohn. Das Öl, das zur Zubereitung der Speise diente, hatte in Israel besondere Bedeutung. Es war ein „hochwertiges Lebensmittel (Ez 16,13), fand aber auch als Opfergabe (Lev 2)“⁸⁷ Verwendung. In V.15 erfährt die Frau den Grund für die Zumutung (כי „denn“). Elia hat nämlich eine Botschaft zu überbringen, die ihn als Propheten JHWHs ausweist. Sprachliches Kennzeichen dafür ist die Botenformel: „so hat JHWH gesprochen“. „Es handelt sich um eine geprägte Redeform, die aus der menschlichen Botensendung stammt [...]; daher die Bezeichnung ‚Botenformel‘, welche im Alten Vorderen Orient lange Zeit hindurch die normale Form der Kommunikation zwischen entfernten Partner darstellte. [...] Mit dem Aussprechen der Formel legitimiert sich der Bote vor dem Empfänger der Nachricht (daher auch ‚Legitimationsformel‘), nennt den Absender und schließt dann die Botschaft selbst in wörtlicher Rede und im ‚Ich‘ des Auftraggebers an.“⁸⁸ Elia tritt also der Witwe als von Gott Gesandter entgegen, dessen Worte Authentizität und Autorität beanspruchen.⁸⁹ Die zu überbringende Botschaft beinhaltet die Zusage, dass die Vorräte an Öl und Mehl in ihren Gefäßen nicht zu Ende gehen werden und damit nicht nur die Witwe und ihr Sohn überleben werden, sondern auch die Versorgung Elijas garantiert ist. Durch die ihr kraft dieser Botschaft zukommende Aufgabe, Elia zu versorgen, ist ihr auch eine besondere Rolle zuerkannt, in der sie auf Augenhöhe mit dem Fremden agiert.

⁸⁶ Vgl. BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 39.

⁸⁷ Öl, in: Die Bibel, Kommentierte Studienausgabe 4, 282.

⁸⁸ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 58.

⁸⁹ Innerhalb der Elia-Tradition begegnet die Botenformel noch in 1 Kön 21,19; 2 Kön 1,4.6.16, aber anders als hier in 1 Kön 17,14 in Verbindung mit Gerichtsworten gegen die jeweiligen Könige.

Die Wendung „sie und er und ihr Haus“⁹⁰ (V.15) besagt, dass Elia bereits bei der Witwe eingezogen und ein Teil des „Haushaltes“ der Frau ist.⁹¹ Die Notiz, dass die Witwe entsprechend dem Wort Elijas handelt („Entsprechungsformel“) und nicht nur sie und ihr Sohn, sondern auch Elia für längere Zeit mit den notwendigen Lebensmitteln versorgt sind, erfüllt zugleich die göttliche Vorhersage von V.9. „Der Gott Elijas, der Gott Israels, wirkt auch in Phönizien, er gibt mit Mehl und Öl Gaben, die sonst Baal zugeschrieben werden, und das noch dazu ohne Regen! Hier wird besonders deutlich, dass der Gott Elijas sein Pendant nicht in Mot, dem Gegenspieler Baals, hat, sondern er der übermächtige Gegner Baals, des Gottes des Regens und der Fruchtbarkeit, ist und damit der eigentliche und wahre Gott des Lebens.“⁹²

6.1.3 *Elia und die Erweckung des toten Sohnes der Witwe (1 Kön 17,17–24)*

Die sich an die Erzählung von der Versorgung Elijas durch die Witwe anschließende Erzählung von der Erweckung des toten Sohnes der Witwe hat keinen direkten Bezug zur Dürre-Situation, setzt anders als V.9–16 eine gut situierte Frau (אשה) und „Hausherrin“ (בעלה הבית) voraus, deren Haus mit einem Obergemach ausgestattet ist. Die Geschichte verlässt das Thema der Versorgung Elijas, das für V.2–16 konstitutiv ist, trotzdem fügt sie sich als Überleitung zu 1 Kön 18,1 gut in die Komposition ein, „wenn man erkennt, dass es diesen Geschichten nicht nur darum geht, die folgende Kontroverse zwischen JHWH und Baal auf dem Karmel vorzubereiten, sondern auch die Konturen des Gottes Elijas zu schärfen. Könnte er als Bringer von Dürre und Trockenheit mit Mot identifiziert werden, zeigt die Sorge um Elia, dann auch um die Witwe, besonders deutlich aber die Totenerweckung, dass diese Identifizierung unzutreffend ist, der Gott Elijas vielmehr wie Baal ein Gott des Lebens ist, und noch dazu ihm gegenüber, da er auch über das Ausbleiben des Regens gebietet, ein übermächtiger Gott des Lebens ist.“⁹³

Die Beobachtung, dass 1 Kön 17,17–24 in 2 Kön 4,8–37 eine Parallele hat, in der mit Übereinstimmung der Grundstruktur bis in den Wortlaut hinein, aber wesentlich ausführlicher, eine Totenerweckung durch Elischa erzählt wird und zudem analog zu 1 Kön 17,9–16 in 2 Kön 4,1–7 ein Versorgungswunder mit wunderbarer Vermehrung des Ölvorrats vorgeschaltet ist, legt die Annahme nahe, dass der Geschichte dieselbe mündliche Überlieferung zugrunde liegt und der Elisa-Version die Priorität zukommt. „Die Geschichte ist zuerst von Elisa erzählt und dann

⁹⁰ Für das inhaltlich überraschend im hebräischen Text hinzugesetzte וּבֵיתָה „und ihr Haus“ dürfte in einer früheren Stufe der Komposition ursprünglich וּבֶןָה „und ihr Sohn“ gestanden sein. Ein späterer Bearbeiter, der V.17–24 an V.1–16 anfügte, wollte mit dem Eintrag „ihr Haus“ eine Klammer zu V.17 „die Herrin des Hauses“ herstellen. Vgl. THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 20f und 61.

⁹¹ Vgl. KNAUF, 1 Könige 15–22, 89.

⁹² WERLITZ, Die Bücher der Könige, 165.

⁹³ WERLITZ, Die Bücher der Könige, 166.

auf Elia übertragen worden. Dafür spricht vor allem der ‚Gottesmann-Titel‘, der für Elia ungewöhnlich, für Elisa aber geläufig ist und in 2 Kön 4,8–37 eine wichtige Rolle spielt [...].“⁹⁴ Sie ist – von einem zweiten Redaktor? – in die Dürre-Komposition eingefügt und der dort vorausgesetzten Situation vor allem durch V.20 und V.24b angepasst worden. Der thematische Anknüpfungspunkt ist die rettende Wundertat, die Errettung der Witwe und ihres Sohnes vor dem Hungertod. „Diese Linie führt die Erweckungsgeschichte weiter. [...] In ihr geht es um den Erweis Elias nicht nur als machtbegabten Gottesmann (so die Einzelerzählung in V.24a), sondern auch als wahrhaftigen Verkünder des Jahwewortes (so die Akzentuierung des zweiten Redaktors in V.24b). Die Wundertat hat hier neben dem Effekt der Rettung aus dem Tode vor allem die – in V.8–16 nur angedeutete – Funktion, Elia zu beglaubigen.“⁹⁵

Den Erzählrahmen bilden V.17 (der Sohn stirbt) und V.23c (der Sohn lebt). Weitere Strukturelemente der Erzählung sind die Übernahme (V.19a) und die Übergabe (V.23b) des Sohnes sowie der Aufstieg in das bzw. der Abstieg vom Obergemach (V.19b bzw. V.23a). Im Zentrum stehen die Anklage Elijas an JHWH (V.20), das Gebet Elijas zu JHWH (V.21b) und die Rückkehr des Atems in den Körper des Sohnes (V.22). Die Erzählung mündet in den Lobpreis der Witwe: Das Wort JHWHs im Munde Elijas ist Wahrheit (V.24).

Die Erweckung des toten Sohnes rückt JHWH als Gott des Lebens in den Mittelpunkt, der auf die Menschen hört, die sich vertrauensvoll in ihren Nöten an ihn wenden. Die Schwere des Schicksalsschlags, von dem die Frau durch den Tod des Sohnes betroffen ist, tritt in der vorwurfsvollen, von Wut und Verzweiflung geprägten Frage an Elia zutage: „Was ist zwischen mir und dir, Mann Gottes? Bist du zu mir gekommen, um mir mein Vergehen in Erinnerung zu bringen?“ (V.18). Elia hat Schuld am Unglück von Israel.⁹⁶ Er ist nur zu ihr gekommen, um ihre Schuld aufzudecken und JHWH hat sie jetzt dafür bestraft. Elia – ein Prophet, der Unheil bringt (vgl. 1 Kön 18,9.17)? JHWH hat den Propheten, die Witwe und ihren Sohn versorgt und so vor dem Hungertod gerettet, aber in den Augen der Frau ist das alles nun durch den Tod des Sohnes in Frage gestellt.

Elia lässt sich das tote Kind aus den Armen der Witwe geben und trägt es in das Obergemach. Dort trägt er alles Leid vor Gott, nennt es beim Namen, verdrängt nichts, klagt Gott an, schreit zu Gott, er stellt sich ganz hinter die Witwe und ihren Schmerz. Er „schreit“ zweimal inständig zu Gott, er wirft sich dreimal über den toten Sohn (wie Elischa in 2 Kön 4,34). Mit den Worten

⁹⁴ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 67. Ebd. 67f sind die Argumente aufgeführt, die dafür sprechen, dass 2 Kön 4 die zugrundeliegende Überlieferung treuer bewahrt hat als die kürzere Version in 1 Kön 17, die reflektierter und erzähltechnisch nicht so konsistent wirkt.

⁹⁵ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 68f.

⁹⁶ Vgl. BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 47.

„Siehe, dein Sohn ist lebendig!“ (V.23) gibt er ihn der Frau lebendig zurück. Sie erkennt, dass Elia Gott das Wunder gewirkt hat: „[...] das Wort JHWHs ist Wahrheit in deinem Mund“ (V.24). Und Elia wird in seinem Wissen darum bestätigt, dass JHWH der Gott ist, der über Leben und Fruchtbarkeit gebietet. Wie die Erzählung von der Auffahrt Elia in den Himmel (2 Kön 2,1–18) bringt die Geschichte von der Erweckung des toten Sohnes zum Ausdruck, „daß Gott das Todesschicksal eines Menschen außer Kraft setzt. Möglicherweise gehören diese Texte zu den frühesten Zeugnissen von der Macht Jahwes über den Tod.“⁹⁷

6.1.4 Die Witwe von Sarepta als Kontrastfigur zur Königin Isebel

„Frauen scheinen in den Elia-Erzählungen auf den ersten Blick Randfiguren zu sein. Bei näherem Hinsehen erhalten sie jedoch eine gewichtige theologische Bedeutung: Die namenlose Witwe von Sarepta und die böse Königin Isebel verhalten sich absolut gegensätzlich gegenüber dem Gott Israels und seinen Propheten.“⁹⁸ Isebel wird erstmals in der Exposition des Eliazyklus im Zusammenhang mit Ahabs Regierungsantritt als König in Israel und der von ihm geförderten Baalverehrung erwähnt: „... Er nahm Isebel, die Tochter Etbaals, des Königs der Sidonier, zur Frau ...“ (1 Kön 16,31). In der Dürrekompensation 1 Kön 17–18 verweist schon die erste Erwähnung in 1 Kön 18,4 auf ihre Rolle als Anhängerin Baals und erbitterte Kämpferin gegen die JHWH-Verehrer, die nicht davor zurückschreckt, die Propheten JHWHs auszurotten. Hier treten die Folgen der Heirat Ahabs mit der Königstochter aus Phönizien deutlich vor Augen, nämlich „dass es bei der religiösen Frage JHWH oder Baal für die Verehrer um eine Frage auf Leben und Tod ging. Dadurch wird dann auch das grausame Ende der Karmel-Szene mit der Abschachtung der Baalpropheten zumindest ein Stück weit erklärlicher.“⁹⁹

Gemeinsam ist beiden Frauen die phönizische Heimat. „Beide kommen zwar aus dem Gebiet Sidons und sind damit ‚fremde Frauen‘, die vor allem in nachexilischer Zeit ausgegrenzt wurden (Neh 10; 13). Aber während die eine dem Klischee der Frau entspricht, die zu Fremdgötterdienst verführt, trägt die andere prophetische Züge und steht im Dienst des Gottes Israels. Während in Israel selbst der König und das Volk fremde Kulte ausüben, wird auf dem Territorium des Baal durch JHWHs Kraft ein Prophet vor dem Verdursten gerettet, eine Witwe mit Lebensmitteln versorgt, ein Waise zum Leben erweckt.“¹⁰⁰ Der Vergleich zwischen der Witwe von Sarepta und Isebel, der in der folgenden Tabelle in Anschluss an Bechmann¹⁰¹

⁹⁷ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 79.

⁹⁸ REUTER, Besser arm und fromm als reich und böse, 202

⁹⁹ WERLITZ, Die Bücher der Könige, 169.

¹⁰⁰ REUTER, Besser arm und fromm als reich und böse, 205.

¹⁰¹ Vgl. BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 35f.

stichwortartig dargestellt wird, zeigt auch, „dass die ‚fremde Frau‘ nicht per se die Orthodoxie gefährdet. Es kann als ein Ziel der Erzählung gesehen werden, diese Gleichsetzung aufzubrechen.“¹⁰²

<u>Witwe von Sarepta</u>	<u>Isebel</u>
Dorf Sarepta	Stadt Sidon
Peripherie	Zentrum
Armut	Reichtum
stammt aus normalen Verhältnissen	ist eine Prinzessin
ihr Mann stirbt → sie wird Witwe	heiratet in ein Königshaus
nimmt Elia auf	verfolgt Elia
Hören / Vertrauen auf JHWHs Wort	Hören / Vertrauen auf Gott Baal
Machtlosigkeit / Armut	Macht / mächtiger als der König
unterste Position in der sozialen Skala	Spitze des Staates / der sozialen Skala
rechtlos	Recht setzend
namenlos	Name bekannt und genannt
Bekenntnis zu JHWHs Wort als wahr	Bekenntnis zu Baal, dem Gott von Phönizien
barmherzig	grausam und böse
fremde weise Frau	fremde, todbringende Frau

6.1.5 *Elia, Ahab und der Gotteserweis auf dem Karmel (1 Kön 18)*

Der zweite Abschnitt der Dürre-Komposition setzt sich nach der einleitenden Wortereignisformel (V.1) aus dem Vorspiel und drei Szenen zusammen: der Schilderung der Verhältnisse in Israel angesichts des bereits drei Jahre dauernden Ausbleibens des Regens (V.2b–6), der Begegnung Elijas mit Obadja (V.7–15), der Begegnung Elijas mit Ahab (V.16–19), dem Gotteserweis auf dem Karmel (V.20–40). Der dritte Abschnitt ist der relativ selbständigen Textabschnitt über die Wiederkehr des Regens (V.41–46). Nach Thiel¹⁰³ wären die Verse 1 (ohne die Wortereignisformel), 2a, V.17 (Ahabs Vorwurf an Elia, der „Verderber Israels“ zu sein, könnte auch redaktionelle Überleitung zu V.20–40 sein) und die eigenständige Einheit V.41–46 als Bestandteil einer ursprünglichen Erzählung über eine Dürre und ihr Ende anzusehen. Sie mag den Auftrag JHWHs an Elia, seine Ausführung und die Wiederkehr des Regens enthalten haben und wurde vom Redaktor der Dürrekomposition durch den Einbau der Gotteserweis-Überlieferung erweitert.

¹⁰² REUTER, Besser arm und fromm als reich und böse, 206.

¹⁰³ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 96.

Folgende Beobachtungen sprechen für Kombination ursprünglich voneinander unabhängiger Überlieferungen: Die Karmel-Szene, als deren historischer Kern sich wohl die Wiederherstellung eines JHWH-Altars durch Elia festmachen lässt, setzt voraus, dass problemlos eine Menge Wasser herbeigeschafft werden kann, was mit der Situation nach einer lange andauernden Trockenheit schwer vereinbar ist; Ahab tritt am Karmel nicht in Erscheinung, er ist nur indirekt durch die vorausgehende Einführung als anwesend gedacht. Der Text über die Wiederkunft des Regens (V.41–46) „zeigt eine ganze Anzahl von Eigentümlichkeiten, die ihn von den sonstigen Teilen der Dürre-Komposition abheben: das anscheinend wohlwollende, wenn nicht gar fürsorgliche (V.44) Verhalten Elias gegenüber Ahab und die entsprechenden Reaktionen des Königs, das vorausgesetzte Fasten Ahabs, den Karmel als Schauplatz, die seltsamen, magisch anmutenden Handlungen Elias (V.42bß) und die Bedeutung der Siebenzahl (V.43f), die in dieselbe Richtung verweist, schließlich den wohl ekstatischen Kraftakt Elias nach dem Eintreffen des Regens.“¹⁰⁴ Durch die redaktionelle Einschaltung des Gotteserweises auf dem Karmel mögen zwischen Elijas Zusammentreffen mit Ahab (V.17) und dem Bericht von der Wiederkunft des Regens (V.41–46), in dem unvermittelt neben Elia ein Diener anwesend ist, einige Passagen der ursprünglichen Dürre-Erzählung unterdrückt worden sein.

Ab V.2b ist der Handlungsverlauf deutlich durch die Schilderung der Schwere der Dürre in Israel unterbrochen, die den zuständigen Minister und sogar den König selbst dazu veranlasst, im ganzen Land nach Futter für die königlichen Reit- und Streitwagentiere zu suchen (V.2b–6). „Dieser Zug durch das Land schafft die Voraussetzung für das Zusammentreffen von Elia und Obadja, das ein ausführliches Präludium für die Begegnung zwischen Elia und Ahab bildet (V.7–16). Auch hier spielt die Schwere der Dürre, die den König überall nach Elia suchen lässt, eine Rolle (V.9f). Vor allem aber ist es die Person Elias, die im Mittelpunkt steht (V.7–12a), seine offensichtliche Bedeutung für das Ende der Dürre (V.9f) und seine Fähigkeit der plötzlichen Ortsveränderung, die ihn allen Nachforschungen entzieht (V.12a). Dazu paßt die äußerst ehrenvolle, ja unterwürfige Behandlung Elias durch den hohen Hofbeamten, der Gebrauch des Hofstils, durch den Obadja Elia als den (eigentlich) Mächtigeren anerkennt, überhaupt sein Wortreichtum, seine Bitten und Vorstellungen (V.9–14).“¹⁰⁵ Interessant ist die Abfolge der handelnden Personen: in V.2b–6 Ahab und Obadja, V.7–15 Obadja und Elia, V.16 Nennung aller drei Akteure, die das Zusammentreffen von Elia und Ahab in V.17–19 vorbereitet. Analogien von V.7–14 zur Darstellungsart von 1 Kön 17,17–24 (Hervorhebung der Bedeutung Elijas) und zu 2 Kön 1,9–14 (Obadja bzw. der Anführer der dritten Fünfzigenschaft bitten um ihr

¹⁰⁴ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 97.

¹⁰⁵ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 99.

Leben) sowie der Fokus auf die Macht Gottes, die in seinem Boten präsent ist und die die irdischen Machthaber anerkennen müssen, verweisen auf den Redaktor, der diese Texte auf die Dürre-Komposition hin gestaltet hat.

Die überraschende Erwähnung Isebels und ihre Verfolgung der JHWH-Propheten hat innerhalb dieser redaktionellen Gestaltung ihren Ort. Sie setzt die Erinnerung an die Jehu-Revolution und den Sturz der Omridendynastie mit ihren blutigen Begleiterscheinungen, darunter auch den gewaltsamen Tod der Isebel (2 Kön 9,30–35) voraus und deutet diese Ereignisse im Kontext des brutalen Vorgehens Isebels gegen die JHWH-Propheten. „Wenn die Notiz über Isebel auf zutreffende Erinnerungen beruht, dürfte das auch für Obadja gelten. Er war wohl trotz seinen programmatischen, aber keineswegs singulären Namens eine historische Persönlichkeit. Er dürfte ein Mann gewesen sein, der den Prophetenkreisen nahestand und sie unterstützte und deshalb die Ehrenbezeichnung ‚Jahwefürchtiger‘ (V.12b.3b; vgl. 2 Kön 4,1) verdiente.“¹⁰⁶ Ob auch die erwähnte Unterstützung der JHWH-Propheten (nach Ahabs Tod?) zur Zeit der Königin Isebel in Entsprechung zu ihrem Verhalten gegenüber den Baal-Propheten (V.19, vgl. V.40) auf historischen Tatbeständen beruht, ist allerdings nicht zu entscheiden.

Noch kurz einzugehen ist im Folgenden auf den Textabschnitt V.20–40, in dem eine neue Thematik ins Zentrum rückt: JHWH oder Baal. Sie wird durch den gegenseitig zwischen Elia und Ahab erhobenen Vorwurf, Israel ins Verderben gestürzt zu haben (V.17f), mit der Dürre-Thematik verknüpft. Treffender als die Bezeichnung „Götterkampf“, „Götterwettstreit“ oder „Opferwettstreit“ ist die Bezeichnung „Gotteserweis“, denn worum es geht, ist der Erweis, *wer* Gott in Israel ist, JHWH oder Baal. Nach Thiel¹⁰⁷ dürfte die „Gotteserweis-Erzählung“ von Elischa-Schülern noch zur Zeit der Jehu-Dynastie im zweiten Viertel des 8. Jh.s in die Dürre-Komposition eingebaut worden sein. Die Diskussion um die Rechtmäßigkeit der brutalen Vorgangsweise Jehus gegen die Baalverehrer erscheint als Hintergrund für die Ausgestaltung und Einfügung der Perikope in die Dürre-Komposition plausibel. „Indem sie die Abschachtung der Baal-Propheten schon von Elia erzählt, präfiguriert sie die Bluttat Jehus. Elia ist seinerseits zu seiner Handlung legitimiert durch den Gotteserweis Jahwes, der die Baal-Propheten ins Unrecht setzt und sie als Verführer des Volkes erkennen läßt.“¹⁰⁸ Durch die Versammlung von „ganz Israel“¹⁰⁹, die Ahab ohne Widerrede auf Anordnung Elijas (V.19) einberuft, erhält das

¹⁰⁶ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 102.

¹⁰⁷ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 113.

¹⁰⁸ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 111.

¹⁰⁹ In V.19 ist die Nennung von 400 Propheten der Aschera zusätzlich zu den 450 Propheten des Baal als späterer Zusatz zu beurteilen. Die Göttin Aschera gilt gemäß alttestamentlichen Aussagen in Palästina als Fruchtbarkeits- und Vegetationsgöttin. Vgl. THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 137.

Geschehen, das ab V.20, ohne dass es ausdrücklich gesagt wird, auf dem Karmel vorausgesetzt ist, den Charakter einer „Staatsaktion“. Gemeint ist damit eine Versammlung der Repräsentanten, die für das gesamte Volk stehen. Konkret als Handlungsträger und Widerpart Elijas treten aber nur die 450 Propheten des Baal (V.22) in Erscheinung. Die älteste Erzählung, die nur noch in Umrissen erkennbar ist, dürfte, wie bereits angedeutet, von der Wiedergewinnung eines JHWH-Heiligtums auf dem Karmel durch den Propheten Elia gehandelt haben. „Die Ausarbeitung der Überlieferung zu einer Geschichte der grundsätzlichen Auseinandersetzung zwischen Jahwe und Baal, zu einer Gotteserweis-Geschichte, knüpfte an die ältere Baal-Vorstellung an, überhöhte sie aber. Der Rivale Jahwes war jetzt der ‚große Baal‘, der Gewitter- und Fruchtbarkeitsgott, zu dessen lokalen Erscheinungsformen der Baal des Karmel gehört haben mag. [...] es ist die Manifestation des Gewittergottes, der Blitz, über den Jahwe verfügt und sich auf diese Weise als ‚Gott in Israel‘ offenbart.“¹¹⁰

In V.21 betritt Elia die Szene und richtete das Wort an die Versammelten und ruft zur Entscheidung zwischen JHWH und Baal auf. „Die Worte Elijas sind von radikaler Schärfe. Er unterstellt Israel wörtlich, ‚auf zwei Zweigen zu hüpfen‘, indem sie sowohl Baal als auch JHWH verehren.“¹¹¹ Das Volk antwortet nicht. Elia legt die Spielregeln zwischen ihm und den Baal-Propheten fest: „Jede der beiden Parteien erhält einen Stier, der geschlachtet und auf Brennholz gelegt werden soll. Der Stier, gleichsam ein Opfer für den Gott, soll durch eine Gebetsbeschwörung zur Entzündung gebracht werden. [...] Wessen Opfer zu brennen beginnt, allein auf dessen Gebet hin, dessen Gott ist wahrer Gott.“¹¹² Weil sie viele sind, gibt Elia nicht ohne ironischen Unterton den Baal-Propheten den Vortritt. Sie sollen sich zuerst einen Stier auswählen, aber kein Feuer entzünden, wie extra betont wird (V.25).

In V.25–29 wird geschildert, wie sich die Baal-Propheten an die Arbeit machen und von der Früh bis Mittag ihren Gott Baal anrufen. Als nichts passiert, provoziert sie Elia mit dem spöttischen Rat, lauter zu rufen, denn ihr Gott höre sie vielleicht nicht, schlafe oder sei anderweitig beschäftigt (V.27). Sie steigern daraufhin ihre Anstrengungen, verletzen sich und bringen sich am Nachmittag bis zur Zeit, da man das Dankopfer darbringt, in Raserei. Aber es erfolgt keine Antwort (V.29). „Damit ist die Stunde des Elia gekommen. Er inszeniert seinen Auftritt, sichert sich zuerst die Aufmerksamkeit des Publikums, indem er das Volk heranbittet und näher-treten lässt. Daraufhin legt er seinen Stier nicht einfach wie die Baalspropheten irgendwo hin auf einen Holzstoß, sondern stellt einen Altar für den Herrn her. [...] Dazu nimmt er

¹¹⁰ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 135.

¹¹¹ WERLITZ, Die Bücher der Könige, 172.

¹¹² WERLITZ, Die Bücher der Könige, 172.

entsprechend der zwölf Stämme Israels zwölf Steine. [...] Eljas Handlung am Altar stellt einen älteren Zustand der intakten JHWH-Verehrung wieder her und er manifestiert damit eindrücklich die Auffassung, dass JHWH der eigentliche und im Konflikt mit Baal einzige Gott ist.“¹¹³ Eljas Altarbau (V.30–32) ist „mehr als eine bloße Demonstration göttlicher Macht“¹¹⁴. Er zeigt seinem Volk ihre wahre Identität und erinnert so an den Bund mit ihrem Gott. Über den mit einem Graben abgegrenzten Altarbereich lässt er Holz aufschichten, den Stier zerteilen und auf das Holz legen. Dass er dreimal vier Krüge Wasser über das Holz schütten lässt, steigert das folgende Wunder, enthält aber aufgrund der Zahlensymbolik zugleich eine Anspielung auf das Zwölfstämmevolk Israel (V.34 im Kontext von V.31). Erst dann fleht Elia JHWH an: Das Volk solle erkennen, dass JHWH Gott „in Israel“ ist und Elia sein „Knecht“ (V.36). Damit ist in einer nachexilischen Bearbeitungsschicht, die Elia den für ihn in der hebräischen Bibel sonst nicht gebräuchlichen Titel „Prophet“ (נביא) zuweist und mit JHWH als dem „Gott Abrahams, Isaaks und Israels“ die Erzvätertradition und einen gesamtisraelitischen Aspekt einbringt, gegenüber V.37 und V.39, wo die Gottesbezeichnung האלהים („JHWH ist *der* Gott“) auch monotheistisch erklärbar war, auf die ältere Vorstellung von JHWH als dem Gott *in Israel* (vgl. 2 Kön 1,3.6: „gibt es denn keinen Gott *in Israel*?“) zurückgegriffen.¹¹⁵ „Die Durchsetzung der Forderung Jahwes, von seinem Volk *allein* verehrt zu werden und als *einziger* Helfer und Retter respektiert zu werden, dürfte zu den theologischen Grundanliegen des historischen Elia gehört haben.“¹¹⁶ Es mag den Israeliten im Nordreich zur Zeit des Elia durchaus bewusst gewesen sein, dass ihr Gott JHWH auch der Gebieter über Natur und Fruchtbarkeit, über Dürre, Gewitter und Regen war und Baal daher für sie überflüssig, wenn nicht überhaupt ohnmächtig, aber Eljas Initiative macht dieses Wissen in einer Zeit manifest, „in der eine gezielte staatliche Politik die Baal-Religion in das öffentliche Bewußtsein rückte und dadurch ihre Verführungskraft erhöhte. Mit Elia und mit dem in einer späteren geschichtlichen Stunde (Nord-)Israels analoge Intentionen verfolgenden Hosea wird der Weg von der toleranten zur intoleranten Monolatrie beschritten, zu einem Jahwe-Glauben, der sich stärker als vorher von anderen Einflüssen abgrenzt.“¹¹⁷

¹¹³ WERLITZ, Die Bücher der Könige, 173f.

¹¹⁴ ALBERTZ, Elia, 133.

¹¹⁵ Vgl. THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 184; ALBERTZ, Elia, 134.

¹¹⁶ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 184.

¹¹⁷ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 213.

Drei Erkenntnisse sollte das Volk daraus ziehen, dass JHWH Feuer auf die Erde geschickt und das Opfer verzehrt hat:

- 1) JHWH ist „der Gott“,
- 2) Elija ist der anerkannte Diener dieses einzigen, wahren Gottes (V.36),
- 3) Die gesamte Dürrekatastrophe wurde auf den Befehl JHWHs mit der Absicht begonnen, dass sich die Herzen seines Volkes wieder ihm zuwenden (V.37).

Worte allein reichen Elija nicht. Er schreitet zur Tat und lässt alle Baal-Propheten am Bach Kischon töten (V.40). „Wie es galt: Entweder JHWH oder Baal, so auch: Entweder Elija oder die Baalspropheten.“¹¹⁸ Entsprechend zeigt das Elija-Denkmal am Berg Karmel (siehe Abb. 4) den Propheten mit erhobenem Schwert und einem ihm zu Füßen liegenden Baal-Propheten. Es erhebt sich an diesem Punkt die Frage, ob die Alleinverehrung des Gottes Israels, deren Anfänge man mit Elija und seiner Zeit in Verbindung bringt, eine dunkle und gewaltsame Seite hat oder ob sie, wie Crüsemann zeigt, doch auch wichtige Impulse zur Überwindung der Gewalt gibt. Diese Frage leitet bereits zum folgenden Kapitel über, das nach dem großen Sieg auf dem Karmel einen Elija zeigt, der in die Krise gerät, dem alles zusammenbricht, gerade auch sein Bild von Gott. „Was auf dem Karmel geschah, wird damit entscheidend relativiert. In Feuer und in großen Machterweisen ist Gott nicht. Wenn Gott einzig ist, ist er mit keinem Moment der Wirklichkeit, mit keiner Erfahrung identisch, wiewohl sie alle mit Gott zu tun haben. Gott ist von keiner Wirklichkeit, auch nicht von der negativen zu trennen, aber auch mit keiner gleichzusetzen.“¹¹⁹



Abb. 4: Elija-Statue auf dem Berg Karmel, die ihn mit Schwert und einem Baal-Propheten zu seinen Füßen darstellt. Aus: LANG, The Accordance Bible Lands PhotoGuide, Art. Mount Carmel, Figure 13.

¹¹⁸ WERLITZ, Die Bücher der Könige, 174.

¹¹⁹ CRÜSEMANN, Gottes leise Stimme, 212.

6.2 Prophetie in der Krise (1 Kön 19,1–18)

6.2.1 *Elijas Weg zum Gottesberg – zu Kontext und Intention der Erzählung*

Nur kurz kann hier auf die vielfältigen Fragen eingegangen werden, die sich hinsichtlich der Einheitlichkeit von Kap. 19, seines Bezugs zu 1 Kön 17–18, zur Elija- und Mose-Tradition und zum Anliegen stellen, das die Redaktion mit diesem Text verfolgt hat. Gut erkennbar ist, dass V.1–3aα eine redaktionelle Verknüpfung mit Kap. 18 darstellt, Kap. 19 aber Kap. 18 nicht fortsetzt, sondern eine neue Thematik ins Spiel bringt. Das wird schon daran deutlich, dass das Stichwort „Baal“ fehlt, Elija vor der Königin Isebel (und nicht vor Ahab und den anderen Handlungsträgern in Kap. 18) flieht und er in V.14 den Abfall von ganz Israel beklagt (da ist es nicht Isebel wie in V.2, sondern das Volk, das ihm nach dem Leben trachtet), während Ahab, Isebel und die Baal-Propheten keine Erwähnung mehr finden. Andererseits sind die Rückverweise auf Kap. 18 in V.3aβ–18 so intensiv, dass davon auszugehen ist, dass sich der Verfasser „trotz andersartiger Thematik [...] in vielen Darstellungselementen an Kap. 18, aber auch an Kap. 17 und in einigen Einzelheiten an andere Elia-Geschichten und -überlieferungen angelehnt“¹²⁰ hat. V.18 bildet einen guten Abschluss zu V.3aβ–18. In V.19–21 wird die Berufung Elischas als Ausführung eines der drei Aufträge berichtet, die Elija in V.15–18 erhalten hat. Insofern hängt dieser Abschnitt zwar mit V.3aβ–18 zusammen, aber es handelt sich nicht um eine bruchlose Fortsetzung. Der Auftrag an Elija zur Salbung Elischas als seinen Nachfolger (V.16b) deckt sich nicht mit der Darstellung der Berufung Elischas als Prophetendiener, wie sie in V.19–21 berichtet wird.

Der Text V.3aβ–18, der als gestalterische Einheit mit einzelnen späteren Ergänzungen und Erweiterungen betrachtet werden kann, „erzählt von der Wanderung Elias in die Wüste und seinem im Gebet an Jahwe geäußerten Todeswunsch (V.3aβ–4). Jahwe reagiert darauf mit einer doppelten Speisung Elias, die diesen befähigt, den Gottesberg zu erreichen (V.5–9a). Hier kommt es zum Dialog zwischen Gott und Elia, in dem dieser seine Klage über den Abfall Israels vorbringt (V.9b–10). Darauf ereignet sich eine Theophanie Jahwes (V.11f), und nach einer neuen Einleitung wiederholt sich in V.13b–14 der schon in V.9b–10 enthaltene Dialog. Jahwe beantwortet die Klage Elias von V.14 dadurch, daß er ihn mit der Designierung von drei Personen beauftragt, die als seine Gerichtswerkzeuge an Israel dienen sollen (V.15–17), so daß das Volk ein katastrophales, aber keineswegs totales Gericht treffen wird (V.18).“¹²¹ Es gibt gute Gründe und es wird auch allgemein angenommen, dass der erste Dialog in V.9f (das „Wort JHWHs“ ergeht an Elija) als narrativ nicht verankerte Doppelung zu V.13f (Elija vernimmt nur

¹²⁰ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 234.

¹²¹ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 226.

eine „Stimme“) nachträglich eingefügt wurde genauso wie JHWHs Befehl an Elia, „vor JHWH“ aus der Höhle herauszutreten (V.11a), der die in V.13a berichtete Handlung Elijas auf einen Gottesbefehl zurückführen soll.

Am besten rechnet man hinsichtlich Kap. 19 mit „einer übergreifenden literarischen Gestaltung, auf die verschiedene Traditionen eingewirkt haben“¹²². Die Szene, die Elijas Wanderung in die Wüste zeigt (V.3aß–6), erinnert an Hagar's Aufenthalt in der Wüste (ebenfalls bei Beerscheba!), nachdem sie von Abraham mit ihrem Sohn fortgeschickt wurde (Gen 21,14–19). Für den Knaben findet sich wie bei Elia, nachdem er eine Tagesreise in die Wüste hineingegangen war, ein schattiger Strauch (Gen 21,15 vgl. 1 Kön 19,4); auch Hagar erscheint ein Gottesbote und fordert sie zum Aufstehen auf (Gen 21,18 vgl. 1 Kön 19,5); Hagar entdeckt eine Wasserquelle, von der sie ihrem Sohn zu trinken geben kann (Gen 21,19), Elia blickt um sich, sieht Brot und Wasser, isst und trinkt (1 Kön 19,6). Von einer Abhängigkeit ist aber nicht auszugehen, eher von der gemeinsamen Tradition einer göttlichen Errettung aus der Gefahr des Verhungerns und Verdurstens in der Wüste. Vor allem das Gebet Elijas in V.4b, das das für Kap. 19 wichtige Stichwort „Leben“ (נָפֵץ) aufgreift – er sei nicht besser als seine Väter, deshalb möge Gott ihm das Leben nehmen –, macht deutlich, dass hier nicht eine (ursprünglich) isolierte Erzählung vorliegt, sondern die Szene gezielt als Vorspann für den Weg Elijas auf den Gottesberg gestaltet ist. Die Klage von V.4 findet ihre Fortsetzung und ihren Höhepunkt in V.14. Sie beleuchtet das Anliegen, um das es dem Text vor allem geht: „das Scheitern der Prophetie und die dadurch veranlaßte Krise im Selbstverständnis der Propheten [...]“¹²³. Es sind Grundsatzfragen rund um das Amt des Propheten, die hier thematisiert werden. Dies vor allem auch durch eine für die Elia-Erzählungen beispiellose Parallelisierung Elijas mit Mose.¹²⁴ Ausgerechnet dort, wo das einzigartige Gottesverhältnis Israels begründet wurde, am Gottesberg (Horeb), wird der scheinbar totale Abfall Israels beklagt (V.14). Diese Klage „wird von Elia stellvertretend für die Prophetie vor Gott gebracht, im Todeswunsch (V.4b), der der sich aufdrängenden Erfolg- und Sinnlosigkeit der prophetischen Existenz entspringt, und in der Klage (V.14), die den Todeswunsch genauer begründet, nämlich durch das Verhalten Israels, das nicht nur das Mißlingen der prophetischen Wirksamkeit offenbart, sondern dieser selbst ein gewaltsames, definitives Ende zu bereiten gedenkt“¹²⁵.

¹²² THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 230.

¹²³ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 231.

¹²⁴ Zu V.8 „vierzig Tage und vierzig Nächte“ vgl. Ex 24,18; 34,28. Zur Höhle, in der Elia die Theophanie erlebt, vgl. Ex 33,22; zum „Vorüberziehen JHWHs“ in V.11 vgl. Ex 33,19.22; 34,6. Dass Elia sein Gesicht mit dem Mantel verhüllt, erinnert an Ex 3,6 und Ex 33,22f.

¹²⁵ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 235.

Wichtig für das Verständnis von Kap. 19 sind auch die Rückbezüge auf Kap. 17 und 18. V.14 nimmt deutlich auf Aussagen in Kap. 18 Bezug. Darüber hinaus erinnert die Versorgung Elijas in V.5–7 an seine Ernährung durch die Raben in 17,4–6; mit Brot und Wasser versorgt schon Obadja die von ihm in einer Höhle versteckten JHWH-Propheten (18,4 vgl. V.13). Die „Stimme“ (קוֹל), die in V.13 zu Elia spricht, kann als Kontrast zur „Stimmlosigkeit“ (אֵין קוֹל) des Baal (18,26–29) verstanden werden. Auch andere Elia-Traditionen dürften dem Verfasser bekannt gewesen sein, der V.3aβ–18 zu einer literarischen Einheit gestaltet hat, die dann durch V.1–3α redaktionell an Kap. 18 angebunden wurde.

Es liegt demnach eine „konstruierte Erzählung“ (Thiel) vor, die nicht von der Zeit Elijas handelt, aber deutlich im Einflussbereich der Überlieferungen über Elia steht und aus einer späteren Sicht und Erfahrung heraus den Abfall ganz Israels von JHWH und die Infragestellung des Prophetenamts thematisierte. „Der von der Erzählung vermittelte Eindruck, (nahezu) ganz Israel habe Jahwe verlassen und sei dem Baal-Kult verfallen, entspricht dem Bild, das sich aus der Verkündigung Hoseas ergibt.“¹²⁶ Die Revitalisierung des Baal-Kults, die Hosea knapp vor dem Untergang des Nordreichs beklagte, könnte demnach der Anlass für die Erzählung von Elijas Weg zum Gottesberg sein. Die Anspielungen in V.15–17 legen die Annahme nahe, dass der Text auf die Machtübernahme Hasaëls in Damaskus, die verlustreichen Kriege gegen die Aramäer und die Jehu-Rebellion mit dem Untergang der Omri-Dynastie bereits als historische Gegebenheiten zurückblickt. „Der Kreis, in dem man den Verfasser suchen muß, wird einerseits durch das Thema der gescheiterten Prophetie, andererseits durch das Interesse an den Elia-Überlieferungen bestimmt. Es dürfte sich um Sympathisanten, noch wahrscheinlicher um Schüler der im Nordreich wirkenden Propheten des 8. Jh.s handeln, vor allem um Schüler Hoseas. Zugleich wird der Verfasser zu letzten Ausläufern der Elisa-Gruppen des 9. Jh.s v. Chr. gehören, die Elia durch die Sukzessionsüberlieferungen (1 Kön 19,19–21; 2 Kön 2,1–15, vgl. dazu 1 Kön 19,16b) zu ihrem geistigen Vater erklärt haben.“¹²⁷

6.2.2 *Elijas Krise als „Archetypus“ einer Lebenskrise*

Der uns vorliegende Text von 1 Kön 19,1–18 denkt am Beispiel des Elia über Wege zur Überwindung einer fundamentalen Sinn- und Lebenskrise eines Propheten nach. Zwar knüpft er an der aus der Überlieferung bekannten historischen Gestalt des Elia an, aber es geht hier nicht um eine historische Begebenheit aus dem Leben des Elia, sondern um die Thematik des Scheiterns, für das Elia als „Prototyp“ steht, bzw., um mit Roland Kachler in Anschluss an C.G. Jung zu sprechen: um Elia als „Archetypus“ einer Lebenskrise und ihrer Überwindung.

¹²⁶ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 238.

¹²⁷ THIEL, 1 Könige 17,1–22,54, 240.

Kachler liest 1 Kön 19 als „Urbild einer Lebenskrise“, die über folgende Stufen führe: „Ausbruch der Krise im Scheitern – Fluchtversuch in großer Angst – Wüste der Leere und Resignation – Todeswunsch und Schlaf – Wanderung durch Tag und Nacht – Aufenthalt in der Höhle – Aufstieg auf den Berg – Neue Gotteserfahrung – Rückkehr in die Stadt [...]. Wüste – Höhle – Berg – Stadt sind dabei nicht nur Ortsangaben, vielmehr stehen sie als Symbole für die Phasen einer Lebenskrise.“¹²⁸ Es ist dies ein Zugang, der dem Charakter des Textes durchaus gemäß erscheint und einige interessante Perspektiven eröffnet. Deshalb soll er hier kurz dargestellt werden.

Die Todesdrohung, die nach V.2 von Königin Isebel ausgeht und Elija mit dem Scheitern seines Kampfes gegen die Baal-Kulte konfrontiert, stellt bisherige Lebensziele in Frage, zeigt ihm seine Grenzen auf und macht aus dem kämpferischen Propheten einen Menschen, der aus Angst um sein Leben die Flucht ergreift. Sein Wunsch zu sterben, weil er nicht besser sei als seine Väter (V.4), legt seine Schwäche schonungslos bloß. Sein Scheitern hat es „so bei keiner der vorangehenden Generationen“¹²⁹ gegeben, liegt aber auf der Linie der biblischen Sichtweise, die die großen Gestalten wie Abraham, Jakob, Mose oder David eben nicht heroisiert.¹³⁰ „Wollte er der Todesdrohung Isebels entfliehen, begegnen ihm in der Wüste seine eigenen Todeswünsche. Wovor Elija in der äußeren Realität fliehen wollte, das hält ihm seine Seele wie ein Spiegel wieder vor und fordert ihn auf, sich mit seinem Scheitern und seiner Ohnmacht auseinander zu setzen.“¹³¹ Die Wüste bildet seine psychische Realität ab, die Erfahrung der Leere und des Verlusts.

Aber die Wüste birgt auch Symbole der Hoffnung: Der Ginsterbusch zeigt, dass es tief unter der trostlosen Öde noch Wasser geben muss – ein Hinweis auf Kraftquellen in den Tiefenschichten der Seele. „Die Symbole wie Schlaf, Brot, Wasser, Weg und Wanderung (V.6–8) sind Symbole der Wandlung und beschreiben unterschiedliche Aspekte der durch eine Krise in Bewegung gebrachten seelischen Veränderung.“¹³² Ein Bote Gottes berührt den schlafenden Elija und befiehlt: „Steh auf und iss!“ (V.5) Elija bedarf einer Hilfe von außen, um zurück ins Leben zu finden. Wasser und Brot, die für Elija bereitstehen, zeigen, dass eine Alternative zu

¹²⁸ KACHLER, Wege aus der Wüste, 215.

¹²⁹ CRÜSEMANN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 56.

¹³⁰ Vgl. WERLITZ, Die Bücher der Könige, 181: „Es ist ein ausgezeichnetes Merkmal biblischer Erinnerungsarbeit, dass darin die Volks- und Religionshelden in der Regel nicht vollständig heroisiert, idealisiert und damit verunmenschlicht wurden. Alle haben sie auch ihre Ecken und Kanten, neben ihren Licht- und Schattenseiten. Ob Jakob oder David, ob in unserem Fall Elija, alle sind sie fehlbar und machen auch Fehler, sie sind und bleiben Menschen.“

¹³¹ KACHLER, Wege aus der Wüste, 216.

¹³² KACHLER, Wege aus der Wüste, 216.

seinem Todeswunsch besteht, und geben ihm die Kraft, den bevorstehenden Weg (V.8) zu meistern. Gestärkt bricht er auf. Niemand hat ihm gesagt, wohin er gehen soll oder wie lange er gehen wird, noch, was er tun soll, wenn er angekommen ist. Die „vierzig Tage und vierzig Nächte“ der Wanderung und die Übernachtung in der Höhle am Gottesberg (V.8f) stehen für den „Abstieg in die Tiefe und damit in den Todesraum“, der, wenn man sich auf „das Sterben von alten Ich-Anteilen, Lebensplänen und Lebenszielen“ einlässt, die Chance „für wesentliche Veränderungen und Neuentwicklungen“ birgt. „Die Höhle ist nicht nur ‚Todesraum‘, sondern auch Geburtsort, also der Ort, in dem das Leben entsteht.“¹³³ Die Höhle als in der Krise erlebter Ort der Gottferne ist auch der Ort, an dem man Gott auf neue und ungeahnte Weise begegnen kann.

Aus der Tiefe und dem Dunkel der Höhle führt Elijas Weg auf Gottes Geheiß hin (V.9) auf den Berg als dem Symbol für die Höhe und das Helle. Dort steht er auf festem Grund. „Zugleich symbolisiert der Blick vom Berg herab den emotionalen Abstand zur Krisenerfahrung. Der Abstand aber ist nötig, damit Betroffene in der Krise einen Sinn entdecken können. [...] Das Symbol des Berges, der die Höhle beherbergt, macht deutlich, dass Tiefe und Höhe, Dunkles und Helles zwar ganz gegensätzliche Bereiche des Lebens, aber als Polaritäten doch miteinander verwoben sind.“¹³⁴ Sie gehören archetypisch als Überwindung einer schweren Lebenskrise zusammen. Mit der Gottesbegegnung auf dem Berg, wie sie Mose zuteil wurde (Ex 19,16–24; 24,15–18), kommt Elijas Weg ans Ziel. Gottesbegegnung bedeutet aber immer auch das Zerschlagen alter Gottesbilder. Gott ist eben nicht in vertrauten Erscheinungsformen, im Sturm, im Erdbeben oder Feuer, sondern ganz neu im „Wehen der Stille“, d.h. „in einer intensiven Stille“, die „im betonten Kontrast zu den lauten Erscheinungsformen Gottes wie Sturm, Erdbeben und Feuer“ steht und „ein Phänomen bezeichnet, das im Bereich des Atmosphärischen und der kaum noch wahrnehmbaren Empfindung liegt“¹³⁵.

Die Gottesbegegnung eröffnet einen neuen Blick auf die Geschichte und die Zukunft, nämlich dass Gott trotz aller Krisenerfahrung und aller Kapriolen politischer Entwicklungen, die Zweifel an Gottes Plänen aufwerfen können, in eben dieser Geschichte das Heft in der Hand behält und Elia als Prophet darin seine Aufgabe hat. Krisen bergen immer auch die Chance, Veränderungen vorzunehmen.¹³⁶ Auch wenn anders als in den V.15f genannten Beauftragungen in V.19–21 von einer Berufung Elischas zum Prophetenschüler, aber nicht von einer Salbung berichtet wird und von einer Salbung Hasaëls zum König von Aram und Jehus zum König von

¹³³ KACHLER, *Wege aus der Wüste*, 217.

¹³⁴ KACHLER, *Wege aus der Wüste*, 217.

¹³⁵ KACHLER, *Wege aus der Wüste*, 218.

¹³⁶ Vgl. SONNECK, *Krisenintervention und Suizidverhütung*, 29.

Israel durch Elia im weiteren Verlauf der Geschichte nichts bekannt ist¹³⁷, wichtiger ist, „dass durch die Beauftragungen Elijas bewiesen wird, dass Gott planvoll handelt, er die Geschichte bestimmt“¹³⁸.

6.3 Die Berufung Elischas (1 Kön 19,19–21)

In 1 Kön 19,16 ist es der dritte von drei Aufträgen an Elia auf dem Gottesberg, der sich auf die Berufung Elischas bezieht. Sie alle haben mit dem Gericht über Israel angesichts des Abfalls von JHWH zu tun, das aber – Elijas Klage von V.14 korrigierend – kein totales sein wird, denn 7000¹³⁹, „die ihr Knie nicht vor Baal gebeugt haben“ (V.18), sollen übrigbleiben. Anders als in V.16 ist, wie schon gesagt, in V.19–21 nicht von einer „Salbung“ Elischas die Rede und seine Berufung als Designation zum Prophetendiener gezeichnet (zum Nachfolger Elijas als Prophet wird er erst 2 Kön 2). Es ist nicht Elia, der, wie in V.15 vorausgesetzt, nach Damaskus geht, sondern nach 2 Kön 7,8–15 Elischa, der aber Hasaël weder salbt noch designiert, sondern ihm nur eine königliche Zukunft voraussagt. Es ist auch nicht Elia, der Jehu zum König salbt, sondern nach 2 Kön 8,7 ein namentlich nicht genannter Schüler Elischas. Man darf davon ausgehen, dass von der Redaktion des Elia-Elischa-Zyklus darin kein Widerspruch gesehen wurde. „Die Unterschiede zwischen göttlichem Auftrag hier und prophetischer Ausführung dort sind bewusst und gewollt. [...] Propheten können durch ihre Schüler handeln oder handeln lassen. Und die prophetische Ausführung muss der göttlichen Anweisung nicht wortwörtlich entsprechen, kann das Gotteswort rückwirkend modifizieren.“¹⁴⁰ Im Prophetenjünger, in dem, was er tut und sagt, begegnet man dem Propheten selbst. Hier wird das Selbstverständnis jener prophetischen Kreise greifbar, die sich als Schüler Elijas und Elischas verstanden haben, die Erinnerung an sein Wirken tradiert und aufgezeichnet haben.

Von Bedeutung ist 1 Kön 19,19–21 auch dadurch, dass dieser Text zur Vorlage für die Berufung der ersten Jünger durch Jesus geworden ist (vgl. Mt 4,18–22; Mk 1,16–20). Besonders einschlägig ist die Parallele in Mt 8,21f und Lk 9,59f. Hier bitten Menschen, die Jesus nachfolgen wollen, um Aufschub, um soziale oder humane Pflichten zu erfüllen. In Lk 9,61f geht es wie bei Elischa um das Abschiednehmen von der Familie. Hinter der entschiedenen Ablehnung dieses

¹³⁷ Elischa bezeugt nach 2 Kön 8,13 in seiner Antwort an Hasaël, dass er der von Gott bestimmte König von Aram sei. Es ist ein von Elischa beauftragter Prophetenschüler, der nach 2 Kön 9,1–10 nach Ramot-Gilead geht, um Jehu zum König von Israel und zu JHWHs Gerichtswerkzeug über das Haus Ahab zu salben.

¹³⁸ Vgl. WERLITZ, Die Bücher der Könige, 180.

¹³⁹ Hinter dieser Zahl könnte sich nach KNAUF, 1 Kön 15–22, 333, ein Hinweis auf die Zahl der Verbannten aus Juda und ihre Nachkommen verbergen (vgl. 2 Kön 24,16).

¹⁴⁰ KNAUF, 1 Kön 15–22, 301f.

Abschiednehmens durch Jesus steht anders als in 1 Kön 19,20 „die Autorität der Gottesherrschaft, die sich in seinem Wirken artikuliert und von den Angesprochenen eine rasche und unbedingte Nachfolge verlangt. Daher wird die durch das Mantelüberwerfen verbundene Entscheidung Elisas im Neuen Testament nicht einfach wiederholt, sondern in ihrer Wirkung zugespitzt, ja radikalisiert.“¹⁴¹

Abel-Mehola bei Bet-Schean im Jordantal ist nach V.16 der Ort, an dem Elia auf Elischa trifft, der gerade beim Pflügen ist, und zwar beim letzten von zwölf Rindergespannen (V.19), sodass er alle anderen vor ihm überblickt. Gepflügt wurde in den vier Monaten der Saatzeit (Getreide) bzw. der Spätsaat (Hülsenfrüchte) jeweils nach Regenfall. Mit 24 Rindern in zwölf Zweiergespannen (vgl. Dtn 22,10) konnten ca. 4 bis 7 Hektar Ackerland an einem Tag gepflügt werden.¹⁴² Nach diesen Angaben hat man sich Elischa als reichen Großgrundbesitzer vorzustellen. „Zu den zahlreichen Tieren und Pflügen ist nämlich noch eine entsprechende Menge von Pflügern, wohl Tagelöhnern, und ein so umfangreicher Feldbesitz hinzuzudenken, daß er eine derartig große Schar an Feldarbeitern benötigte. [...] Rinderpaare bzw. -gespanne (צמד) in sehr hoher Zahl, die am Ende noch verdoppelt wird, gehören zum Viehbesitz Hiobs und demonstrieren neben anderem seinen Reichtum (Hi 1,3; 42,12).“¹⁴³ Es ist Kennzeichen von Berufungsgeschichten, dass Menschen aus ihrer Alltagsbeschäftigung herausgerissen werden: „Elischa pflügt (V.19c), Gideon drischt (Ri 6,11), Saul sucht Eselinnen (1 Sam 9,3) bzw. kehrt gerade von der Rinderweide heim (1 Sam 11,9), David hütet Ziegen und/oder Schafe (1 Sam 16,11).“¹⁴⁴

In V.19c heißt es, dass Elia „im Vorbeigehen“ seinen Mantel auf Elischa wirft. Mit אליי „zu ihm“ ist wohl nicht gemeint, dass Elia seinen Weg verlassen hätte und zu Elischa auf das Feld gekommen ist. Eher anzunehmen ist, dass Elia seinen Mantel über ihn warf und weiterging.¹⁴⁵ Die Geste des Mantelüberwerfens versteht Elischa eindeutig als Auftrag, Elia nachzufolgen. JHWH tritt nicht als Initiator der Berufung Elisas in Erscheinung. Vielmehr wird Elia auf urtümliche Weise als machtbegabte Person vorgestellt. „Die Handlung des Mantelüberwerfens gehört zu den Machttaten zeichenhafter Art, die für die Wirksamkeit Elias und Elisas charakteristisch sind.“¹⁴⁶ Die Tätigkeit des „Werfens“ als Handlungselement mit magischem Hintergrund begegnet sonst vor allem in der Auszugstradition mit Mose und Aaron als Handlungs-

¹⁴¹ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 315.

¹⁴² Vgl. KNAUF, 1 Kön 15–22, 307.

¹⁴³ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 305.

¹⁴⁴ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 335.

¹⁴⁵ Vgl. THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 296.

¹⁴⁶ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 305f.

trägern (vgl. Ex 4,3; 7,9f.12; 15,25).¹⁴⁷ Es ist wie in 2 Kön 2,8.13f vorausgesetzt, dass etwas von der machtbegabten Persönlichkeit auf das Kleidungsstück übergeht, das Elia trägt. „Das Überwerfen des Mantels wirkt sofort (V.20), ohne daß es der Worte oder eines weiteren Zeichens bedürfte. Elisa benötigt keine Erklärung, keine Interpretation. Er reagiert so wie es offensichtlich beabsichtigt ist. Man darf wohl sagen, daß ein Bruchteil des ‚Wesens‘ Elias auf ihn übergegangen ist: Die Bekleidung mit dem Mantel nimmt Elisa in Beschlag, reißt ihn aus dem bisherigen Leben heraus (vgl. Am 7,15) und richtet ihn auf eine neue Aufgabe aus.“¹⁴⁸

Knauf¹⁴⁹ ortet im Text auch verstörende Elemente, die aus der Sicht des Redaktors auf der Linie der in V.1–18 behandelten Thematik der Krise der Prophetie das Prophetenamt ins Zwielficht rücken. Hat Elia aus der Gottesbegegnung am Horeb seine Lektion gelernt? Hat Elischa wirklich verstanden, worum es geht? Wie reagiert er auf die Inbeschlagnahme durch Elia? Sind sein Einwand, sich zunächst von seinen Eltern verabschieden zu wollen, die offensichtlich nicht beim Pflügen und demnach noch von ihm zu versorgen sind (V.20d), und Elijas Reaktion darauf nicht zugleich eine Problemanzeige? Tatsächlich schwingt in Elijas Antwort Enttäuschung darüber mit, dass er jemand zum Propheten berufen habe, der dafür nicht geeignet ist: „Mit ‚Was hätte ich dir fast angetan‘ meint Elischa nicht das abschiedslose Verlassen der Eltern, sodass לך שוב ‚Geh wieder!‘ die Bedeutung hätte ‚Geh (zu deinen Eltern und verabschiede dich und dann) komm wieder!‘, denn Elia gehorchend tut Elischa in V.21 nichts dergleichen.“¹⁵⁰ Er tut nicht das, was dem Elterngebot Ex 20,12; Dtn 5,16 entsprechen würde, sondern er schlachtet die beiden Rinder seines Gespanns, kocht mit dem Holz seines Pflugs das Fleisch und setzt es seinen Leuten (לעם „dem Volk“, wohl gemeint: seinen Altersgenossen, Mitarbeitern und Pächtern) als Abschiedsmahl vor. Mit dem Schlachten der Rinder und dem Verbrennen des Jochs hat er alle Brücken hinter sich abgebrochen und die Eltern ihrem Schicksal überlassen. Als Gegentext zu Jos 5,10–12 (Essen von Mazzot als Ertrag des Landes nach Überschreiten des Jordan in Gilgal) gelesen, könnte mit dem Blut der Rinder, die – ebenfalls am Jordan – bei Elischas Abschied geschlachtet werden, der Verlust des Landes und damit das bevorstehende Gericht über Israel angedeutet sein.

¹⁴⁷ Das Motiv lässt an Ps 55,23 denken: „Wirf deine Sorge auf den HERRN, er wird dich erhalten!“ Wir sollen dem HERRN unsere Sorgen nicht nur „geben“, sondern sie ihm zuwerfen, so, dass wir sie nicht mehr zurückholen können, so, dass sie ganz beim Herrn sind und wir nicht mehr danach greifen können.

¹⁴⁸ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 306.

¹⁴⁹ Vgl. KNAUF, 1 Kön 15–22, 336–338.

¹⁵⁰ KNAUF, 1 Kön 15–22, 337.

6.4 Elia als Wahrer von Recht und Gerechtigkeit – Nabots Weinberg (1 Kön 21)

6.4.1 Zu Kontext, Werdegang und Komposition der Erzählung

Elia hat viele Facetten. Er hat im Verborgenen bei der Witwe von Sarepta und in der Öffentlichkeit auf dem Berg Karmel gewirkt. Misserfolg und Verfolgung durch die Königin haben ihn an seiner Sendung als JHWH-Prophet zweifeln lassen. In 1 Kön 21 begegnet er als Wahrer der sozialen Gerechtigkeit, der öffentlich für einen einzelnen Menschen, den Kleinbauern Nabot, eintritt. Nabot war Opfer der Machenschaften von Mächtigen geworden, gegen die es keine anderen irdischen Instanzen gibt und die daher JHWHs Gerichtswort zur Folge haben, das der Prophet den Übeltätern zu überbringen hat.¹⁵¹ „Die Darstellung ist diktiert von der Absicht, die Grenzüberschreitung des Königtums an König Ahab und noch mehr an Königin Isebel in ihrem Vorgehen gegen Nabot aufzuzeigen und anzuklagen: den Versuch, die eigenen Wünsche mit Hilfe einer willfährigen Oberschicht ohne Rücksicht auf die Lebens- und Besitzrechte der Untertanen durchzusetzen – ein Handeln, das das von Gott dem König verliehene Mandat fundamental verletzte und dadurch das Unheilwirken Jahwes in Gang setzte. Diese Thematik ist singular in der Elia-Überlieferung und daher besonders wichtig.“¹⁵²

Die Nabot-Geschichte weist in eine Zeit, da die gesellschaftliche Entwicklung durch politische und ökonomische Umbrüche gekennzeichnet war und die Kluft zwischen der herrschenden Oberschicht in den Städten und der armen Landbevölkerung, die zusehends in die Abhängigkeit der reichen Grundbesitzer geriet, immer größer wurde. Es waren die Propheten, die diese Entwicklung als Abfall von JHWH brandmarkten und im Namen JHWHs ankündigten, dass solches Unrecht nicht ungeahndet bleibt. Elijas prophetisches Einschreiten in 1 Kön 21 nimmt den Kampf gegen die soziale Ungerechtigkeit vorweg, die im Zentrum der Verkündigung des Amos, des ersten großen Schriftpropheten des Nordreichs, steht und erscheint in dieser Geschichte gleichsam als sein Vorläufer.

Es handelt sich um eine eigenständige Geschichte, die nicht an die erweiterte Dürre-Komposition 1 Kön 17–18 + 19 anknüpft, inmitten von Kap. 20 und 22 aber eng mit König Ahab (und Isebel) verbunden ist und bezüglich der Ankündigung des Unheils, das sich angesichts des Verbrechens an Nabot über der Familie Ahabs zusammenbraut, auf 2 Kön 1 (Tod seines älteren Sohnes Ahasja) und vor allem auf 2 Kön 9–10 (Revolution des Jehu und blutiges Ende der Dynastie) zuläuft. Der Text¹⁵³ ist in zwei Abschnitte unterteilt: V.1–16 präsentiert einen

¹⁵¹ Vgl. CRÜSEMANN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 94.

¹⁵² THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 497.

¹⁵³ Die Septuaginta bietet eine gegenüber dem Masoretischen Text kürzere Textfassung, die auf eine alternative ältere hebräische Vorlage zurückgehen könnte.

Handlungsverlauf, der durch die Abfolge von Zwei-Personen-Konstellationen gekennzeichnet ist, in V.17 betritt Elia mit einem Unheilswort an Ahab die Szene und es folgt in V.17–29 „eine Aneinanderreihung von Worten in prophetischem Stil“¹⁵⁴. Der Komposition des Kapitels ist zu entnehmen, dass hier kein historischer Tatsachenbericht vorliegt, sondern eine Erzählung („Novelle“), die auf den Untergang des Hauses Ahab zurückblickt und diesen als Strafgericht für den Justizmord an Nabot deutet. Eine Parallele dazu findet sich in Form einer Episode auf dem Weg Jehus nach Jesreel in 2 Kön 9,21.25f: „Der zum König gesalbte und zur Thronusurpation bereite Feldherr Jehu trifft auf den regierenden König, den Ahabsohn Joram, am Feldstück Nabots von Jesreel (V.21). Nachdem er Joram getötet hat, befiehlt er seinem Adjutanten, den Leichnam auf dieses Feld zu werfen, und zitiert dabei einen Gottesspruch, der nach dem Tage des Todes Nabots gegen Ahab erging und ihm eine blutige Vergeltung ankündigte (V.25f), die nun mit dem Tod Jorams als eingetreten dargestellt werden soll. Von den Vorgängen um Nabot und seinen Weinberg wird so gut wie nichts berichtet. Von Gewicht in 2 Kön 9 ist vor allem der Prophetenspruch (V.26a), der ein formales Analogon zu dem Wort in 1 Kön 21,19b darstellt, aber ganz anders formuliert ist.“¹⁵⁵ Trotz der Unterschiede – in 1 Kön 21 geht es um einen Weingarten in der Stadt in der Nähe des Königspalastes, in 2 Kön 9 aber um ein Feldstück außerhalb der Stadt Jesreel und weder wird Elia namentlich genannt noch ein inszenierter Prozess wie in 1 Kön 21 angedeutet – „liegt den beiden Überlieferungen dasselbe Ereignis zugrunde“¹⁵⁶. Dass die in 2 Kön 9 vorausgesetzte Überlieferung den Prophetenspruch nicht mit Elia verbindet, muss nicht bedeuten, dass Elia mit dem Justizmord an Nabot ursprünglich nichts zu tun hatte.

Es kann hier nicht auf die komplexe Entstehungsgeschichte des Textes eingegangen werden. Aufschlussreich ist die Beobachtung, dass das JHWH-Wort in V.19, das Elia an Ahab zu überbringen hat, das gewaltsame Ende Ahabs ankündigt und damit den historischen Gegebenheiten widerspricht. Nach 1 Kön 22,40 ist Ahab eines natürlichen Todes gestorben. Wohl aber fanden seine Söhne Ahasja und Joram und damit das Haus Ahab durch den Putsch des Jehu ein gewaltsames Ende. Das ist ein starkes Indiz dafür, dass die an Ahab gerichtete Unheilsandrohung zum ältesten Bestand der Erzählung und damit in die Zeit Ahabs gehört, schließlich aber im Schicksal seiner Söhne Ahasja und Joram „im Sinne der familiären Kontinuität“¹⁵⁷ verstanden werden konnte, wie dies ja auch in V.29 in einem späteren Zusatz direkt ausgesprochen wird. Auf das JHWH-Wort in V.19 läuft die Nabot-Erzählung zu, d.h. sie mag, weil in ihr vor allem

¹⁵⁴ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 462.

¹⁵⁵ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 465.

¹⁵⁶ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 470.

¹⁵⁷ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 595.

Isebel als treibende Kraft erscheint, am ehesten kurz nach dem Tod Ahabs gestaltet worden sein, als Isebel aufgrund ihrer Funktion als Königinmutter eine wichtige Stellung innehatte. Der Erzähler, der die Planung des Justizmordes und die Anordnung der Vorgangsweise, die zum erwünschten Ergebnis führt, allein Isebel zuschreibt, ist wohl in prophetischen Kreisen zu suchen, die der Rolle, die Isebel als Königsmutter ausübte, besonders kritisch gegenüberstanden (vgl. das Unheilswort gegen Isebel in V.23)¹⁵⁸. Der Schluss der ursprünglichen Erzählung mag durch die Ergänzungen in V.20bβ–22.24, die typische Merkmale der Redaktion des Deuteronomistischen Geschichtswerks aufweisen, und durch die Ergänzungen in V.27–29 (die Verschiebung der Strafe von Ahab auf seinen Sohn Joram, die die Ereignisse der Jehu-Revolution voraussetzt, wird durch die Bußfertigkeit Ahabs erklärt) verloren gegangen sein. Im Abschnitt mit den Gottesreden (V.20bβ–29), die die Ursache für die heillose Situation des Exils in den Verfehlungen der Könige orten, „wendet sich der Blick von der sozialen zur kultischen Verantwortung des Königtums. Es ist der Verstoß gegen den Willen Jahwes, vom illegitimen Gottesdienst bis zur Übernahme des Fremdgötterdienstes, der Königen und Königsfamilien den Untergang bereitete und schließlich Israel und Juda selbst.“¹⁵⁹ Im Folgenden soll noch kurz auf die sozialkritische Stoßrichtung eingegangen werden, die 1 Kön 21 auszeichnet.

6.4.2 *Prophetischer Protest gegen Übergriffe der Machthaber*

Schon der Aufbau und die erzählerische Gestaltung von 1 Kön 21,1–20 zeigt, dass es hier nicht um die Darstellung historischer Gegebenheiten geht, sondern eine Botschaft vermittelt wird, die die Machenschaften der Mächtigen anprangert und dem Gericht JHWHs überantwortet. Die Erzählung besteht aus sechs Einzelszenen, die jeweils von zwei Akteuren bestimmt sind.¹⁶⁰ Nach dem Auftakt in V.1 sind das: Ahab und Nabot (V.2–4), Ahab und Isebel (V.5–7), Isebels Briefe an die Honoratioren (V.8–10), die Ausführung der Anweisungen (V.11–14), Isebel und Ahab (V.15–16), Ahab und Elija (V.17–20). Es geht um eine „Grenzüberschreitung der Königsgewalt, die eingesetzt wird, um ein bestimmtes königliches Begehren zu erfüllen und mit Perversion des Rechts, Blutvergießen und Aneignung von Grundbesitz einhergeht. Dies wird anhand historisch verifizierbarer Personen einer bestimmten Epoche des Königreiches (Nord-)

¹⁵⁸ Vgl. THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 500: „Das Unheilswort spiegelt den Haß gegen die Königin wider, der nachweisliche im Laufe der Überlieferung angewachsen ist, aber kaum nur auf theoretischer Rückschau beruht, sondern auf die Lebenszeit der Königin zurückgeht. Vermutlich ist der Spruch nicht mehr während der Regierung Ahabs entstanden, sondern nach seinem Tod, als während der Herrschaft ihrer Söhne Ahasja und Joram größere Machtbefugnisse als vorher zur Hand hatte und diese auch ausnutzte.“

¹⁵⁹ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 494.

¹⁶⁰ Vgl. WERLITZ, Die Bücher der Könige, 190.

Israels unter Voraussetzung einer auf geschichtliche Tatsachen zurückgehenden, im Text aber stark verblaßten Überlieferung exemplifiziert.“¹⁶¹

Die Antwort, mit der Nabot das Ansinnen Ahabs, seinen in der Nähe des Palastes gelegenen Weingarten erwerben zu wollen, um dort einen Gemüsegarten anzulegen, zurückweist, klingt schroff und beginnt mit dem emotionsgeladenen Kraftausdruck חִלִּיל, der etwa unserem „zum Teufel damit“¹⁶² entspricht. Nabot distanziert sich von etwas für ihn völlig Unmöglichem und Indiskutablem. Im Alten Testament bezeichnet der Begriff „Erbbesitz“ (נַחֲלָה) ein Grundeigentum, „auf dem die kleinbäuerlichen Familienbetriebe wirtschafteten. Es galt traditionell als unverkäuflich [...]“¹⁶³, weil JHWH der Herr dieses Landes war (vgl. Lev 25,23). Nabot geht es nicht nur um den Weinberg, sondern auch darum, ob das Königshaus mit seinem unersättlichen Landbedarf die kleinbäuerliche Gesellschaftsstruktur einfach beiseiteschieben darf bzw. darum, die Gesetze seines Volkes und damit seines Gottes zu wahren. Ahab reagiert ähnlich wie in 1 Kön 20,43: Er geht nach Hause und ist „missmutig und verdrossen“ (1 Kön 21,4a). In der griechischen Fassung heißt es in V.4 kurz: „Da geriet der Geist Ahabs aus der Fassung (τεταραγμένον).“¹⁶⁴

Es ist Isebel, die sehr feinfühlig auf sein auffälliges Verhalten reagiert. Ahab erzählt seiner Frau von der Ablehnung Nabots, dessen Argumente er nicht nachvollziehen könne (V.6). Isebel erträgt es nicht, dass ihr König einfach in seine Grenzen gewiesen wird. Die griechische Übersetzung gibt den Satz in V.7a als Frage wieder: „Übst du *so* die Königsherrschaft über Israel aus?“¹⁶⁵ In dieser Frage schwingt Kritik an der Amtsführung Ahabs als König mit. Nabot ist ein freier Israelit, darum kann Isebel gegen Nabot nicht direkt vorgehen und ihn aus dem Weg räumen lassen. Sie schickt Briefe mit königlichem Siegel an „die Ältesten und Vornehmen“ in Jesreel, von denen ausdrücklich gesagt ist, dass „sie mit Nabot zusammen in der Stadt wohnen“, wohl um anzudeuten, dass sie Nabot sehr gut kannten (V.8). Die Rechtsgemeinde Jesreels („die Ältesten und Vornehmen der Stadt“) sollte zusammentreten, ein Fasten wie bei einer offenkundigen Notlage soll ausgerufen und über Nabot (als Verursacher des Unglücks?) Gericht gehalten werden (V.9). Der mörderische Plan der Königin wird in der Anweisung offenbar, „zwei nichtswürdige Männer“ zu finden, die Nabot verleumden und ihn als Gottes- und Staatsfeind anklagen sollen. Der Gerichtsbeschluss steht schnell fest: „Du hast Gott und den König gelästert

¹⁶¹ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 593.

¹⁶² ALBERTZ, Elia, 91.

¹⁶³ ALBERTZ, Elia, 91.

¹⁶⁴ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 452 (in der Vorlage bei Thiel ist das griechische Wort irrtümlich τεταραγμένον geschrieben).

¹⁶⁵ THIEL, 1. Könige 17,1 – 22,54, 452f.

(ברכה). Führt ihn dann hinaus und steinigt ihn zu Tode!“ (V.10). ברה ist hier Euphemismus für das Gegenteil von „segnen“. Es ersetzt wie in Hi 2,5.9 das Wort „fluchen“, das hier nicht in den Mund genommen werden darf.¹⁶⁶

Die Anweisungen der Königin werden von den Ältesten und Vornehmen der Stadt ohne Widerrede ausgeführt (V.11–13). Sie, die „im Tor“ Recht zu sprechen pflegen, agieren hier offensichtlich als Teil des Staatsapparates.¹⁶⁷ „Alle Propheten lassen in ihrer Kritik der Korruption des Rechtswesens solche Zusammenhänge erkennen (z. B. Am 5,10; Hos 5,1; Jes 3,14 u. a.).“¹⁶⁸ Der Prozess, die Verurteilung und die Vollstreckung des Urteils durch Steinigung verlaufen hastig. Die Meldung über die Vollstreckung des Urteils ergeht an Isebel als der Drahtzieherin der Aktion (V.14). Sie wiederum informiert Ahab. Das Problem ist ganz im Sinne des Königshauses aus der Welt geschafft. Macht triumphiert über Recht. „Nabot ist tot“, heißt es in stereotyper „Mundpropaganda“ viermal in V.14–16. Die Königin hat erreicht, was sie ihrem König versprochen hat. Der König geht hin und nimmt den Weinberg in Besitz.

Dass die Erzählung vom Justizmord an Nabot ursprünglich mit V.16 geendet haben könnte und die Szene mit dem Prophetenwort Elijas an Ahab (V.17–19) nachträglich angefügt worden sei, wie mitunter vermutet wurde, ist schwer vorstellbar.¹⁶⁹ Das Verbrechen verlangt geradezu nach einer entsprechenden Reaktion JHWHs, dessen Einschreiten sich in der Sendung des „Elija aus Tischbe“ zu Ahab als Bote (Wortereignisformel und Botenformel als feierliche Einleitung!) Geltung verschafft. Die Szene erinnert an die Botschaft der Schriftpropheten Amos, Jesaja und Micha. Sie haben „deutliche Worte gefunden gegen die Missachtung des ‚alten‘ Verhältnisses vom Land als Gabe Gottes und als Lebensgrundlage für die bäuerlichen Familien. Sie kämpfen gegen ‚moderne‘ Tendenzen, Land als Ware zu betrachten, weil damit der Ungerechtigkeit Tür und Tor geöffnet wird [...]“.¹⁷⁰ Erwies sich JHWH auf dem Karmel als der *eine Gott Israels*, so erweist sich dieser Gott Israels jetzt als *der Gott des Rechts*, wie es auch späte prophetische Texte formulieren (Jes 30,18; Mal 2,18).¹⁷¹ Das anschließende Gerichtswort (V.19) besteht aus zwei Teilen: Einer Anklage, die als rhetorische Frage formuliert ist, und dem zweiten Teil, der Gerichtsankündigung. Das Gerichtswort ist durch die Botenformel „so spricht JHWH“ ausdrücklich als Gotteswort ausgewiesen.

¹⁶⁶ Vgl. CRÜSEMAN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 98.

¹⁶⁷ Vgl. CRÜSEMAN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 97.

¹⁶⁸ CRÜSEMAN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 97.

¹⁶⁹ Vgl. ALBERTZ, Elia, 69.

¹⁷⁰ WELLMANN, „Du sollst nicht stehlen!“, 14.

¹⁷¹ Vgl. CRÜSEMAN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 100.

רצח, das für heimtückisches Töten aus niederen Motiven und Mord steht, nennt das Verbrechen beim Namen, um das es hier zentral geht. Es steht in der von Gott übermittelten Anklage am Anfang, gefolgt von der widerrechtlichen Besitznahme (יָרַשׁ) fremden Eigentums. Es handelt sich um die Verletzung von Grundsätzen, die auch im Dekalog als apodiktische Gebote formuliert sind (du sollst nicht morden, nicht begehren, nicht falsches Zeugnis ablegen...). „Nicht der Verstoß gegen ein traditionelles Bodenrecht steht im Zentrum der Anklage, sondern das Vergießen unschuldigen Blutes durch Manipulation des Gerichtswesens zum Zwecke der Bereicherung. Das Todesurteil in V.19b besagt, daß Gott über das Lebens- und Besitzrecht der Menschen wacht und Verstöße dagegen ahndet.“¹⁷² Gegenüber der Sozialkritik der Propheten, die seit Amos besonders die Oberschicht ins Visier nimmt – die „Ältesten“, die im Stadttor zu Gericht sitzen, und die reichen Grundbesitzer, die die arme Landbevölkerung ausbeuten –, beschränkt sich in 1 Kön 21 die Kritik an ihr „auf die Darstellung des Verhaltens und Tuns der Ältesten und Notabeln, d.h. ihres minutiösen Gehorsams gegenüber den kriminellen Anweisungen der Königin. Eine ausdrückliche Strafansage gegen diesen Personenkreis, wie bei den Schriftpropheten reichlich belegt, ist nicht vorhanden.“¹⁷³

6.5 Elijas Entrückung (2 Kön 2,1–18)

Mit 2 Kön 2 enden die Erzählungen, in denen der Prophet Elia im Zentrum steht. Zugleich markiert das Kapitel – in Anschluss an 1 Kön 19,19–21, der Berufung Elischas – den Beginn des Elischa-Zyklus. Elia und Elischa erscheinen in V.1–18 als unzertrennliches Paar. Unverkennbar ist es die Intention des Textes, Elischa als den mit dem prophetischen Geist Elijas ausgestatteten legitimen Nachfolger Elijas darzustellen, der sich von seinem Meister nicht abschütteln lässt und schließlich anders als die verschiedenen Prophetengruppen, die in der Erzählung als Beobachter und Begleiter überall außer beim entscheidenden Geschehen jenseits des Jordans präsent sind, Zeuge seiner Himmelfahrt wird. Dass Elischa schaut, wie Elia im Wirbelsturm entrückt wird (V.11) und mit dem zurückgelassenen Mantel Elijas wie sein Meister das Wasser des Jordans teilen kann (V.14), besiegelt seine Berufung zum Nachfolger. Man darf davon ausgehen, dass die Geschichte in prophetischen Kreisen überliefert wurde, die sich von Elia und Elischa herleiteten (sich als ihre Schüler verstanden). Auf das komplexe Verhältnis von Elia- und Elischa-Traditionen kann hier aber nicht eingegangen werden, auch nicht auf die Frage, wie das Verhältnis der beiden Prophetengestalten historisch zu beurteilen ist. Es sei hier nur angemerkt, dass Gruppenpropheten häufig in Verbindung mit Elischa begegnen, nicht

¹⁷² THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 595.

¹⁷³ THIEL, 1. Könige 17,1–22,54, 496.

aber in Verbindung mit Elia. Weil es Unstimmigkeiten in Bezug auf das chronologische Gerüst der Königsbücher, besonders auch der zeitlichen Einbettung von 2 Kön 2 gibt¹⁷⁴ und (mit Ausnahme von 2 Kön 9f) keine deuteronomistische Bearbeitung der reichhaltigen und vielfältigen Überlieferungen über Elischa zu erkennen ist, nimmt man allgemein an, dass sie erst spät (im Exil?) Aufnahme in die Königsbücher gefunden haben.

Die Entrückung des Elia wird gemäß der Einleitung in V.1 als gegeben und bekannt vorausgesetzt. Offenbar wissen alle beteiligten und benannten Personen, was mit Elia passieren wird.¹⁷⁵

Die Umstände der Wanderung von Gilgal nach Bet-El (V.2f) – die Weigerung Elischas, Elia allein zu lassen, und der Auftritt der Prophetenjünger (בני־נביאים) – wiederholen sich in der Wanderung von Bet-El nach Jericho (V.4f); erst die dritte Wanderung von Jericho an den Jordan (V.6f) bringt die entscheidende Wende.¹⁷⁶ Die „fünfzig Prophetenjünger“ bleiben in Beobachtungsposition zurück; direkt am Jordan, am Übergang über den Jordan und jenseits des Jordan ist Elischa mit Elia allein und wird Zeuge der Himmelfahrt seines Meisters (V.8–12), was, wie der Abschluss der Erzählung in V.13–18 deutlich macht, die Ausstattung Elischas mit „zwei Anteilen des Geistes Elijas“ zur Folge hat.

Elischa ist während der insgesamt 65 km und über 2000 Höhenmeter durch raue Bergwüste führenden Reise¹⁷⁷ durch seine vorbehaltlose Nachfolge zum gleichrangigen Prophetenpartner aufgestiegen.¹⁷⁸ Ein wichtiges Wort in den V.8–12 ist „nehmen, wegnehmen“ (לקח).¹⁷⁹ Zunächst „nimmt“ Elia seinen Mantel, der bereits bei der Begegnung am Gottesberg und bei der Berufung Elischas eine wesentliche Rolle spielte, und teilt mit ihm das Wasser, sodass sie trockenen Fußes hinübergehen können (ähnlich wie Mose in Ex 14 und Josua in Jos 3f). Nun sind beide allein in der Einöde der Jordanwüste.¹⁸⁰ Dass Elia seinem Nachfolger eine Bitte gewährt, erinnert an den Wunsch, den Salomo bei seinem Regierungsantritt gegenüber JHWH äußern durfte (1 Kön 3,9). Mitten im Dialog über die Bitte Elischas, zwei Anteile des Geistes von Elia zu erben, erscheint ein „feuriger Wagen mit feurigen Pferden und trennt beide voneinander“.

¹⁷⁴ Vgl. LEHNART, Art. Elisa, In WiBiLex, 6 (Abschnitt 2.2.3): Die Angaben zum Herrschaftsantritt des israelitischen Königs Joram in 1 Kön 1,17 (im zweiten Jahr des Königs Joram von Juda) und 1 Kön 3,1 (im 18. Jahr des Königs Joschafat von Juda) sind nicht in Einklang zu bringen. Josafat wäre nach 1 Kön 1 bereits tot und sein Sohn Joram in Juda König, nach 1 Kön 3 ist Josafat aber noch am Feldzug gegen die Moabiter beteiligt. In 2 Kön 13,12 wird vom Tod König Joaschs von Israel berichtet, aber derselbe Joasch sucht am Ende des Elischa-Zyklus in 2 Kön 13,14–19 den sterbenden Elischa auf! Vgl. dazu auch CRÜSEMANN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 134.

¹⁷⁵ Vgl. CRÜSEMANN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 138.

¹⁷⁶ Vgl. WERLITZ, Die Bücher der Könige, 206.

¹⁷⁷ Vgl. ALBERTZ, Elia, 152.

¹⁷⁸ Vgl. ALBERTZ, Elia, 153.

¹⁷⁹ Vgl. CRÜSEMANN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 139.

¹⁸⁰ Vgl. ALBERTZ, Elia, 154.

Knapp und schlicht wie in V.1 hält der Erzähler das Ereignis fest. „Wortreicher ist die Reaktion Elischas dargestellt. Er sieht das Geschehen, bricht in Klage aus und ruft nach Elija mit den Worten ‚mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und sein Lenker‘ (vgl. dazu 2 Kön 13,14). Der Klage entsprechend zerreißt er, nachdem nichts mehr zu sehen ist, in einem Trauergestus seine Kleider.“¹⁸¹ Ob Elija im Wagen im Wirbelsturm auffährt oder nur im Wirbelsturm, wird nicht gesagt. „Wagen“ und „Pferde“, näher qualifiziert mit dem Nomen שָׂרָא („von Feuer“, „feurig“), lassen an Streitwagen und Kriegsgetümmel denken. Die Parallele in 2 Kön 13,14 illustriert den militärisch-politischen Kontext des Ausrufs – es geht dort um Elischas Rolle in der Auseinandersetzung mit den Aramäern, vor allem mit Hasaël von Damaskus. Hier in 2 Kön 2,12 geht es allerdings „um das himmlische Heer, den Inbegriff von Gottes Macht und damit den einzig wahren Schutz Israels, mächtiger als jedes irdische Heer (vgl. 1 Kön 20)“¹⁸².

Die Erzählung schließt mit der Anerkennung des Wunders, das Elischa am Jordan wirkt, durch die Prophetenjünger, die als Augenzeugen zur Stelle sind und nun wissen, dass der Geist des Elija auf Elischa ruht, sie kommen ihm entgegen und werfen sich vor ihm auf den Boden nieder (V.15). Von dieser Art von Verehrung wurde bei Elija nicht berichtet. Die Verse 16–18 dienen offensichtlich dazu, „die Entrückung Elijas in den Himmel als tatsächliche Begebenheit zu erweisen. Die Prophetenjünger rechnen nämlich mit der Möglichkeit, dass zwar Gottes Geist Elija emporgehoben habe, ihn jedoch auf einen der Berge oder in eines der Täler geworfen habe.“¹⁸³ Die von Elischa gegen besseres Wissen schließlich zugestandene Aussendung eines Suchtrupps von „fünfzig starken Männern“ bleibt erfolglos. In den Worten, die Elischa an sie nach ihrer Rückkehr nach Jericho richtet, schwingt Tadel mit: „Habe ich euch nicht gesagt: Ihr sollt nicht hingehen?“ (V.18)

¹⁸¹ WERLITZ, Die Bücher der Könige, 207.

¹⁸² CRÜSEMANN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 141.

¹⁸³ WERLITZ, Die Bücher der Könige, 208.

7 Elia-Rezeption in den biblischen Schriften

7.1 Elia in 2 Chr 21,12

Die Bücher der Chroniken blicken aus der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil mit Fokus auf König David, dem anders als in den Königsbüchern auch der Bau des Jerusalemer Tempels zugeschrieben wird, und auf Jerusalem als Residenz der davidischen Könige, unter denen neben David noch Salomo und die überwiegend positiv beurteilten Südreichkönige Asa, Joschafat, Hiskija und Joschija breiten Raum einnehmen, auf die Geschichte Israels. Der Nordreichprophet Elia begegnet darin in einer überraschenden Notiz als Schreiber eines Briefes an König Joram, in dem er in Form eines Gerichtswortes dessen Abfall von JHWH anprangert:

„So spricht der HERR, der Gott deines Vaters David: Weil du nicht auf den Wegen deines Vaters Joschafat und auf den Wegen Asas, des Königs von Juda, sondern auf den Wegen der Könige von Israel gegangen bist, weil du Juda und die Einwohner Jerusalems zur Untreue verführt hast, wie es das Haus Ahab getan hat, und weil du deine eigenen Brüder aus der Familie deines Vaters, die besser waren als du, getötet hast, darum wird der HERR dein Volk, deine Söhne und Frauen und deinen ganzen Besitz mit harten Schlägen treffen. Du selbst wirst in schweres Siechtum verfallen und an deinen Eingeweiden erkranken, sodass sie nach Jahr und Tag infolge der Krankheit herausfallen werden.“ (2 Chr 21,12b-15)

Wenig später trat ein, was Elia angekündigt hatte. König Joram, der acht Jahre in Jerusalem regiert hatte, erkrankte schwer und starb unter starken Schmerzen. Das Volk bedauerte sein Schicksal nicht und verweigerte ihm die Ehrenbezeugung. Er wird in der Davidstadt begraben, aber nicht in den Gräbern der Könige (2 Chr 21,18–20). Es dürfte die eigentliche Intention des Chronisten am Ende des 4. Jh.s v. Chr. sein, dass hier der in den Königsbüchern ausschließlich im Nordreich auftretende Prophet Elia mit dem Brief „als Prophet für ganz Israel, Nord- und Südreich, ausgewiesen“ wird.¹⁸⁴

7.2 Elia in Mal 3,22–24

Neben 1 Kön 2,1–14 (Entrückung Elijas in den Himmel) hat besonders der Schluss des Buches Maleachi die innerbiblische Wirkungsgeschichte wie auch die nachbiblische Wirkungsgeschichte im Judentum und Christentum geprägt. Nach dem Exil war der wiederaufgebaute Tempel in Jerusalem eingeweiht und es kommt zu sozialen und religiösen Konflikten. In diesem Prophetenbuch geht es hauptsächlich um Tempel, Gemeinde und deren Heilserwartung.¹⁸⁵ In Mal 3,22–24 „verdichtet sich die Hoffnung, dass Elia noch einmal vor dem großen Gerichtstag JHWHs als der große Versöhner erscheinen wird. Statt Konfrontation zwischen den Genera-

¹⁸⁴ Vgl. WERLITZ, Vom feurigen Propheten zum Versöhner, 197f.

¹⁸⁵ Vgl. GERSTENBERGER, Israel zur Perserzeit, 157.

tionen soll er Versöhnung / Kooperation zwischen den Generationen stiften, sie füreinander öffnen und dadurch zu einem verwandelnden Miteinander anstoßen.“¹⁸⁶ Hier wird nach der Ordnung der Hebräischen und Lateinischen Bibel am Ende des Zwölfprophetenbuchs und damit des Kanonteils Propheten (*Nebiim*) erstmals die Erwartung der Wiederkunft Elijas bezeugt:

„Bevor aber der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare Tag, seht, da sende ich zu euch den Propheten Elia. Er wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern, damit ich nicht kommen und das Land dem Untergang weihen muss.“ (Mal 3,23f.)

Der „Tag JHWHs“, das drohende endgültige Gerichtsgeschehen, das unmittelbar bevorsteht und das jenen die Möglichkeit des Entrinnens und Heils öffnet, die „JHWH fürchten“ (Mal 3,16) und ihm „dienen“ (Mal 3,13), ist ein wichtiges Thema im Zwölfprophetenbuch. Mal 3,23 zitiert Joel 3,4. Als Vorbote (vgl. Mal 3,1) ist Elia vor dem Anbruch des eschatologischen Geschehens mit der Aufgabe betraut, Väter und Söhne (Familien und Generationen¹⁸⁷) miteinander zu versöhnen. Auf diese Weise schafft er in Israel die Voraussetzungen dafür, dass die Menschen dem Gerichtsgeschehen des Tages JHWHs entrinnen. „Für die Erwartung der Zuwendung des Herzens der Väter zu den Söhnen und umgekehrt standen wohl das Gebet Elijas in 1 Kön 18 Pate (das Volk soll erkennen, „dass du sein Herz zur Umkehr wendest“) sowie die selbstkritische Aussage Elijas in 1 Kön 19,4, in der Elia bekennt: „Ich bin nicht besser als meine Väter“.“¹⁸⁸ Im Kontext der Aufforderung von Mal 3,22, der Tora des Mose zu „gedenken“ (זָכַר – dasselbe Verb leitet das Sabbatgebot in Ex 20,8 ein!), erweist sich Mal 3,22–24 als schriftgelehrte kanontheologische Aussage, in der Mose für den Kanonteil Tora und Elia für den Kanonteil *Nebiim* steht. „Am Ende steht neben der Tora das Neue, das mit der Prophetie gekommen ist, es ist in der Gestalt des Elia verkörpert.“¹⁸⁹ Dass Elia in Nähe von Mose gerückt wird, ist bereits in 1 Kön 19 (Elia am Horeb) grundgelegt. „Von dort ist es kein großer Schritt, Elia als jenen Propheten zu identifizieren, den Mose in Dtn 18,15 dem Volk in Aussicht stellt: „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören.““¹⁹⁰

¹⁸⁶ PERRAR, Elia – vom zornigen zum zärtlichen Mann Gottes, 234.

¹⁸⁷ ZELLER, Elia und Elischa im Frühjudentum, 155, vermutet, dass der hier angesprochene Konflikt zwischen den Generationen die im 3. Jh. v. Chr. ins Judentum eindringende hellenistische Lebensart im Blick hat.

¹⁸⁸ WERLITZ, Vom feurigen Propheten zum Versöhner, 197.

¹⁸⁹ CRÜSEMANN, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, 151.

¹⁹⁰ WERLITZ, Vom feurigen Propheten zum Versöhner, 199f.

7.3 Elia im „Lob der Väter“ (Sir 48,1–16)

Im Buch des jüdischen Weisheitslehrers und Schriftgelehrten Jesus ben Sirach, das um 190 v. Chr.¹⁹¹ geschrieben wurde, werden im „Loblied auf die Väter“ (Sir 44,1–51,30) auch Elia und Elischa vorgestellt. In Sir 48,1–9 wird alles, was in den Elia-Erzählungen der Königsbücher über Elia zu lesen ist, zusammengefasst:¹⁹² Er ist „ein Prophet wie Feuer“, der „dreimal Feuer vom Himmel fallen lässt“ (V.1 und V.3, vgl. 1 Kön 18,38: Feuer fällt auf Eljas Opferstier; 2 Kön 1,10.12: Feuer fällt auf die Männer, die Elia zu König Ahasja bringen sollen; 2 Kön 2,11: Elia wird im Feuersturm in den Himmel entrückt); „er entzog ihnen den Vorrat an Brot“ (V.2a, vgl. die in 1 Kön 17,10–16; 18,2 im Rahmen der Dürre-Erzählung geschilderte Hungersnot) und „durch sein Eifern verringerte er ihre Zahl“ (V.2b, zum Stichwort „Eifer“ siehe 1 Kön 19,10.14, von der Dezimierung Israels ist in 1 Kön 19,18 die Rede); „auf Gottes Wort hin verschloss er den Himmel“ (V.3a, vgl. 1 Kön 17,1); die in V.5 erwähnte Totenerweckung bezieht sich auf 1 Kön 17,17–24; „am Sinai hast du Strafbefehle vernommen ...“ (V.7, vgl. 1 Kön 19,8–18); „Könige hast du gesalbt für die Vergeltung und einen Propheten als deinen Nachfolger“ (V.8, siehe dazu 1 Kön 19,15–18 und 1 Kön 19,19–21; 2 Kön 7,7–14; 9,1–10); zur Entrückung im Wirbelsturm (V.9) siehe 2 Kön 2,1–12.

Ab V.10 geht der Blick des Autors über die Elia-Erzählungen der Königsbücher hinaus. Er kommt aufgrund der ihm vorliegenden kanonischen Überlieferung von Tora und Propheten, die als letzte Schrift das Buch Maleachi enthält, auf die Bedeutung Eljas „für die Endzeit“ zu sprechen. Elia ist dafür vorgesehen, die Menschen zurechtzuweisen und wie schon Mose angesichts der Anbetung des Goldenen Kalbs durch das Volk (Ex 32f.) den Zorn Gottes zu besänftigen. „Bevor dieser Zorn aber überhaupt erregt wird, wird er wie in Mal 3,24 in dieser ultimativen Entscheidungssituation Väter und Söhne miteinander versöhnen und schließlich wie der Gottesknecht bei Deuterojesaja Jakobs Stämme wieder aufrichten (Jes 49,6). Durch diese kanonische Lesung wird die Rolle des Elia in der Endzeit verbreitert. Über seine eigene, ihm zugewiesene Funktion übernimmt er – was jeweils nur angedeutet wird – die des Mose und des Gottesknechts.“¹⁹³

Das Stichwort „Eifer für JHWH“ verbindet Elia im „Lob der Väter“ mit Pinhas, dem Sohn Eleazars und Enkel Aarons (Sir 45,23f, vgl. Num 25,11f). Pinhas und Elia werden von Mattatias am Beginn des Freiheitskampfes gegen das seleukidische Joch im Jahr 167 v. Chr. den Söhnen als Vorbilder vor Augen gestellt: „Jetzt ereifert euch für das Gesetz, meine Söhne, setzt

¹⁹¹ Vgl. HAAG, Das hellenistische Zeitalter, 194.

¹⁹² Vgl. WERLITZ, Vom feurigen Propheten zum Versöhner, 198.

¹⁹³ WERLITZ, Vom feurigen Propheten zum Versöhner, 198.

euer Leben ein für den Bund unserer Väter! [...] Pinhas, unser Ahnherr, ereiferte sich für Gottes Sache und empfing den Bund ewigen Priestertums. [...] Elija kämpfte mit leidenschaftlichem Eifer für das Gesetz und wurde in den Himmel aufgenommen.“ (1 Makk 2,50.54.58) Unter den in 1 Makk 2,50–58 aufgezählten Vätern Abraham, Josef, Pinhas, Josua, Kaleb, David, Elija zeichnen sich gemäß der vom „Lob der Väter“ bei Jesus Sirach vorgegebenen Deutungsebene nur Pinhas und Elija durch ihren „Eifer für das Gesetz“ aus, der die Makkabäer zum bewaffneten Kampf gegen den Abfalls Israels anspornt.¹⁹⁴

7.4 Elija-Rezeption im Markusevangelium

Von der Parallelisierung von Mose und Elija am Ende des Buches Maleachi führt eine direkte Linie zur Verklärungsgeschichte (Mk 9,2–7; Mt 17,1–8; Lk 9,28–37), in der Mose als Verkünder der Tora und Elija als Prophet schlechthin neben Jesus erscheinen und auf ihn als den verweisen, in dem Gesetz und Propheten zu ihrer Erfüllung und Geltung gelangt sind. Die Geschichte steht in der Mitte des Markusevangeliums, dem ältesten Evangelium, das im Folgenden als Beispiel für die Elija-Rezeption im Neuen Testament herangezogen werden soll.

Elija begegnet mehrfach im Markusevangelium, gerade auch unmittelbar vor und unmittelbar nach der Verklärungsszene. In der Antwort auf die von Jesus selbst an die Jünger gestellte Frage, was die Leute von ihm halten, bekommt er zu hören: „Einige für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für sonst einen von den Propheten.“ (Mk 8,28) Eine ähnlich lautende Antwort findet die von Herodes ausgehende Frage, wer dieser Jesus sei, in Mk 6,15. Als Petrus, Jakobus, Johannes und Jesus vom Berg heruntersteigen, treten die Jünger mit der Frage an Jesus heran, warum Elija wiederkommen müsse, bevor der Menschensohn kommt. Daraufhin antwortet Jesus: „Elija ist schon gekommen, doch sie haben mit ihm gemacht, was sie wollten, wie es in der Schrift steht.“ (Mk 9,13¹⁹⁵) Hier klingt die zur Zeit Jesu aufgrund von Mal 3,1 und Mal 3,22 geläufige Vorstellung an, dass Elija als Vorläufer des endzeitlichen Richters wiederkommt. Johannes hat sich selbst und seine Jünger haben ihn in der Rolle des Elija als Vorboten dessen gesehen, der mit Feuer tauft (vgl. Mt 3,11; Lk 3,9.16). Dementsprechend weist Jesus die im Volk kolportierte Annahme, dass er selbst dieser Vorläufer ist, zurück und lenkt den Blick auf Johannes den Täufer, den König Herodes im Kerker hatte hinrichten lassen. Wenn aber nicht Jesus der wiedergekommene Elija (bzw. der wieder erstandene Johannes der Täufer) ist und man davon ausgeht, dass das Volk Johannes den Täufer nicht nur als Vorläufer

¹⁹⁴ Vgl. SCHWEMER, Die Eljagestalt im Wandel der Zeiten, 229.

¹⁹⁵ Zur ausdrücklichen Identifizierung Johannes des Täufers mit Elija siehe Mt 11,14; 17,11–13.

des endzeitlichen Richters, sondern auch als Vorläufer des Messias gesehen hat,¹⁹⁶ liegt die Schlussfolgerung nahe, die Simon Petrus nach Mk 8,29 in die Worte fasst: „Du bist der Messias!“ Es ist eine Einsicht, die nach dem Markusevangelium nicht laut gesagt werden darf, sondern Geheimnis bleibt und erst angesichts der Passion in ihrer eigentlichen Bedeutung erkannt und bezeugt werden kann.

In Mk 1,1–3 wird unter Verweis auf die Schrift ein Bote vorgestellt, der dem „Evangelium von Jesus Christus“ den Weg bereitet. Die schriftgemäße Verschlüsselung der Sendung Johannes des Täuflers wird dadurch erreicht, „dass dem Jesajazitat, das sich auf die Herausführung aus der babylonischen Gefangenschaft bezieht (Jes 40,3 = V.3), ein Mischzitat aus Mal 3,1 und Ex 23,20 (= V.2) vorangestellt wird. In beiden Fällen spricht Gott: einmal (durch den Propheten Maleachi) zum Volk Israel, dem er einen Boten als Wegbereiter seines Gerichtes ankündigt, einmal zu Mose, dem er einen Begleitengel für den Auszug aus Ägypten verspricht.“¹⁹⁷ Wer mit dieser Einführung des gottgesandten Boten Mal 3,1 verbindet und um die Identifizierung dieses Boten mit dem wiederkommenden Elia von Mal 3,22 weiß, erkennt in Johannes den Täufer Elia, zumal er nach Mk 1,6 die gleichen Kleider trägt, die nach 2 Kön 1,8 auch Erkennungszeichen des Propheten Elia waren. Die Bedeutung Johannes des Täuflers wird hier im durch das Schriftzitat untermauerten indirekten Hinweis auf den Propheten Elia deutlich gemacht.¹⁹⁸

Ein letztes Mal kommt Elia in Mk 15,34 ins Spiel, als Jesu aramäischer Gebetsruf „eloi, eloi“ als Ruf nach dem Nothelfer Elia missverstanden wird. Es zeigt sich in dieser Szene, so Martin Ebner, „eine dramatische Katechese für alle, die den Königsweg Jesu noch immer nicht internalisiert haben und auf ein Eingreifen Gottes zur Rettung Jesu und zur Bestrafung der Ungläubigen warten. So kommt die Gottesherrschaft eben nicht. Vielmehr ist Elia bereits gekommen – und zwar in Johannes dem Täufer (vgl. 9,11–13).“¹⁹⁹

¹⁹⁶ Inwieweit schon vorchristliche jüdische Traditionen in Elia den Vorläufer des Messias gesehen haben, ist nicht sicher. Vgl. ZELLER, Elia und Elischa im Frühjudentum, 158.

¹⁹⁷ EBNER, Das Markusevangelium, 18f.

¹⁹⁸ Vgl. NÜTZEL, Elia- und Elischa-Traditionen im Neuen Testament, 165.

¹⁹⁹ EBNER, Das Markusevangelium, 164.

8 Ansprüche und Impulse an uns heute

8.1 „Ohne prophetische Offenbarung verwildert das Volk!“

Wenn in Spr 29,18 darauf hingewiesen wird, dass ein Volk einer prophetischen Führung bedarf, damit der Zusammenhalt und die Zukunft der Gesellschaft nicht bedroht ist, stellt sich anhand der vorliegenden Arbeit die Frage, was ein Prophet wie Elija der Welt von heute sagen kann. Wo sind die Parallelen der Verwilderung damals und heute? Wie aus der Geschichte mit dem Gotteserweis in 1 Kön 18 zu erkennen ist, geht es um den Verstoß gegen das erste Gebot: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben [...] und ihnen nicht dienen. Denn ich bin der HERR, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott.“ (Ex 20,3-5) Der Gott der Bibel möchte, dass der Mensch frei ist. In dieser Freiheit soll er die Möglichkeit bekommen, sich mit seinem Willen gegen oder für ihn zu entscheiden. Wie auf dem Berg Karmel, auf dem Elija durch den Gotteserweis den Israeliten demonstriert hat, *wer* der wahre Gott ist, bräuchte es auch heute Gelegenheiten und Erfahrungen, in denen die Menschen – durch das Wirken von Propheten – Anstöße und Entscheidungsgrundlagen erhalten, die ihnen den Weg zur machtvollen Gegenwart Gottes weisen, letztlich jenes Gottes, der in Jesus Christus in die Welt gekommen ist.

Was verbaut heute den Weg der Erkenntnis des einen wahren Gottes? Was sind die Götter, die heute Menschen in Abhängigkeit und Unfreiheit verführen? Vielen Menschen ist es nicht mehr möglich, die Medienflut, die täglich um sie herum ist (Internet, Fernsehen, Handy, Facebook...), zu prüfen und die sozialen Netzwerke mit Bedacht zu handhaben. Man hat – auch beruflich – rund um die Uhr erreichbar zu sein. Andernfalls könnten „Freunde“, Kollegen oder wichtige Informationen auf der Strecke bleiben. Vor allem junge Menschen fühlen sich überfordert, den Ansprüchen, die das „reale“ Leben an sie stellt – wie die Suche nach und das Leben in einer Partnerschaft, die Kosten für Lebensunterhalt und Wohnungen und die Erwartungen von Altersgenossen und Vorgesetzten – gerecht zu werden. Unzufriedenheit, „Shitstorms“, Neid und Frustration beginnen den Alltag und die Arbeitswelt zu bestimmen und führen dazu, dass Wichtiges zerbricht und eine Negativ-Spirale beginnt.

Es bedarf einer Kurskorrektur, und dies europaweit bzw., wenn man die großen globalen durch den Klimawandel und die Corona-Pandemie ausgelösten Verwerfung in Blick nimmt, weltweit. Wo sind die Propheten, die – wie Elija – dem Hang zur Oberflächlichkeit trotzen und dauerhafte, in einer gesunden biblischen und christlichen Glaubenspraxis verankerten Werte einmahnen und so dem Weg aus der Knechtschaft in die „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21) das Wort reden?

8.2 Das Prophetenamt und seine Bedeutung in der Kirche

Am Beispiel der reichhaltigen Erzählungen über Elija, die in den Königsbüchern enthalten sind, aber auch an dem Eindruck, den diese Prophetengestalt in den Schriften des Alten und Neuen Testaments und weit darüber hinaus hinterlassen hat, ergibt sich doch manche wichtige Anregung für die Frage nach der Bedeutung des Prophetenamts in der Kirche. Die wichtigste Erkenntnis, die man aus der Beschäftigung mit Elija gewinnen kann, ist wohl die, dass es Propheten seines Schlags – Menschen, die die Situation nicht einfach nur „schönreden“, die anecken und unbequem sind, die sich nicht immer nur bedeckt halten, sondern bereit sind, Risiken einzugehen und Verantwortung zu übernehmen, Menschen, die ihre Schwächen nicht kaschieren, sondern durch alle Höhen und Tiefen und gegen alle Widerstände seitens der Mächte dieser Welt Gottes Wort bezeugen – gerade auch in der Kirche braucht.

Trotz Widerstände und Gefährdung von Leib und Leben hat Elija im Gehorsam gegenüber JHWH dessen Anweisungen ausgeführt. Im Gegensatz zu den Baal-Propheten, die durch hektische Gebärden und „Aktionismus“ aufgefallen sind, tritt er am Karmel souverän und selbstbewusst vor die Israeliten. Er lässt sie herantreten, als er das Opfer vorbereitet und bezieht sie mit ein, indem er den Altaraufbau an die Geschichte Israels rückbindet und dadurch die Bedeutung betont, die JHWH für sein Volk hat. Zu wissen, dass Gott Rückhalt gibt und stärkt, immer der bleibt, der agiert, der Türen verschließt und öffnet und durch den alles möglich wird, gibt Sicherheit und Ruhe zum Handeln. Die Bibel präsentiert den Lesern den Propheten Elija auch von seiner menschlichen Seite: Mit seinem „leidenschaftlichen Eifer“ (1 Kön 19,10) schießt er über das Ziel hinaus; seinen Todeswunsch begründet er damit, dass er „nicht besser sei als seine Väter“ (1 Kön 19,4). Als Isebel nach seinem Leben trachtet, zeigt seine Flucht, dass Zweifel angesichts von eigenem Versagen und Erfolglosigkeit genauso zu ihm gehören. Das macht diesen Propheten so sympathisch.

Jeder Christ wird in der Taufe mit Chrisam unter anderem zum Prophetenamt gesalbt und ist durch Jesus dazu beauftragt, dieses auszuüben: „Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volke Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind [...],“²⁰⁰. In der Firmung wird diese Bestimmung bestärkt. Im Alten Bund wurden nur Priester, Propheten und Könige gesalbt. Dieser Würde bewusst, dürfen sich Christen als von Gott berufene („gesalbte“) Zeugen seines Wortes wissen, und das in der Öffentlichkeit in Lobpreis, Fürbitte und konkreten Einsatz im Dienst an den Menschen. Dabei gilt damals wie heute, was Jesus über die Propheten gesagt hat: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ (Mt 7,16)

²⁰⁰ CIC, Can. 204 § 1.

Heute überflutet die Umwelt den Christen entweder mit überzogenen moralischen Ansprüchen oder mit Beschuldigung und Abwertung. Wie schwer ist es, sich da nicht mit dem Geist der Zeit mitreißen zu lassen. Wer ernsthaft in die Nachfolge Jesu treten möchte, wird sich von Angriffen, Rückschlägen und menschlichen Schwächen nicht abhalten lassen und demütig Hilfe annehmen, wenn die Anforderungen seine Kräfte übersteigen. Menschen, die „das Fundament ihres Hauses auf den Felsen Jesus Christus“ (Lk 6,48) gestellt haben, bewahrt dieser Glaube einerseits davor, unnötig viel Energie gegen solche „Überflutungen“ aufzuwenden und ermutigt andererseits dazu, vor Ungerechtigkeit nicht die Ohren zu verschließen. Wie uns die Geschichten von Elia zeigen, lohnt es sich, einen Weg – vernetzt mit anderen – zu gehen, auch wenn er mühsam ist und als Lernprozess mit Irrtümern und Rückschlägen einhergeht.

8.3 Der Prophet als „Seelsorger“

Auch wenn sich Elijas gewaltsames Vorgehen gegen die Baal-Propheten (1 Kön 18,40) oder sein Umgang mit den Gesandtschaften, die ihm König Ahasja schickt, als er sich gegen dessen Ansinnen stellt, Baal-Sebub von Ekron zu befragen (2 Kön 1), nicht mit unseren Vorstellungen von einer einfühlsamen Seelsorge vereinbaren lässt, gibt es im Elia-Zyklus durchaus Begegnungen, die Seelsorge, wie sie der Kirche aufgegeben ist, inspirieren können. Da ist etwa die in 1 Kön 17,9–24 überlieferte Begegnung mit und der Aufenthalt bei der Witwe von Sarepta. Die Geschichte erinnert an Jesu Umgang mit Menschen, die am Rand stehen und wie die Zolleintreiber ein anrühiges Gewerbe ausüben, an seine Begegnung mit Frauen wie der Samaritanerin am Jakobsbrunnen, mit denen sich ein frommer Jude nicht abgibt (Joh 4), oder Frauen, unter ihnen Maria von Magdala, die er von allerlei Leiden befreit hat und sich in seiner Gefolgschaft finden (Lk 8,2f), oder mit den Schwestern Marta und Maria, die ihn in ihrem Haus freundlich aufnehmen (Lk 10,38–42). Als „Mann Gottes“ tritt Elia sehr selbstbewusst auf, geht auf die Frau am Stadttor von Sarepta zu, spricht sie an und erwartet, von ihr aufgenommen und versorgt zu werden (1 Kön 17,10f), und das alles im „Ausland“, wo man seinen Gott JHWH nicht kennt, und gegenüber einer Frau und Witwe, die nicht weiß, wie sie ihren Sohn und sich selbst durchbringen soll. Durch das, was er ihr zumutet, wird ein Raum gegenseitigen Vertrauens aufgestoßen, der zum Segen wird und sich darin äußert, dass „der Mehltopf nicht leer und der Ölkrug nicht versiegen wird“ (1 Kön 17,14). Allerdings, das Miteinander in der Fremde wird durch den Tod des Sohnes schwer belastet. Die Witwe reagiert in ihrer Trauer mit Schmerz, der sich in Wut und Schuldzuweisungen äußert: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Mann Gottes?“ (1 Kön 17,18) Elia kommt weder mit billigen Tröstungen noch mit Versprechungen wie „Gott prüft den Gerechten“ (Jer 20,12), sondern nimmt die Wut, den Zorn, die Verzweiflung, die Angst

und den Schmerz der Frau sehr ernst.²⁰¹ Gott wandelt alle Schmerzen und gibt der trauernden Witwe den Sohn lebendig zurück (1 Kön 17,23).

Wie Elia der ihm fremden Witwe seine Hilfe nicht verwehrt hat, heißt Seelsorge, in Notsituationen keinen Unterschied zu machen, ob die Person der Kirche angehört oder nicht bzw. ob sie arm oder reich ist. Vor allem gilt es hinzuhören, so wie Elia bei der Witwe von Sarepta den Schmerz, die Wut und die Verzweiflung auszuhalten und mit ganzer Aufmerksamkeit für die Menschen in Not „da zu sein“. Dabei ist Einfühlungsvermögen gefordert. Das ist die Voraussetzung dafür, dass die tröstenden Worte beim Gegenüber ankommen. Erst danach wird ein aufmerksamer Seelsorger – wie Elia – die notwendigen Vorkehrungen treffen. Durch die unvoreingenommene Begegnung mit einem durch Gott erhellten Menschen, der Trost und Hilfe spendet, kann der Notleidende Gottes Nähe erfahren, wie die Witwe durch Elia als „Mann Gottes“ zur Anerkennung und zum Lobpreis jenes Gottes gefunden hat, der sie aus der Not gerettet hat (1 Kön 17,24).

8.4 Stille als Heilmittel für die Seele

Am Berg Sinai begegnet Elia seinem Gott im „sanften, leisen Säuseln. Als Elia es hört, hüllt er sein Gesicht in den Mantel.“ (1 Kön 19,12f) Erst als es um Elia still wird, beginnt er ein Hörender zu werden. In diese Stille hinein kann Gott sprechen, Elia nimmt neue Aufträge entgegen. Heute ist es für die Menschen aus verschiedenen Gründen fast nicht mehr möglich, still zu werden. Hat Stille heute noch Sinn? Was bedeutet Stille? Wie kann ich echte Stille erreichen?

Eine Geschichte veranschaulicht „die Erfahrung der Stille“:

„Zu einem einsamen Mönch kamen eines Tages Menschen. Sie fragten ihn: ‚Was für einen Sinn siehst du in deinem Leben der Stille?‘ Der Mönch war eben beschäftigt mit dem Schöpfen von Wasser aus einer tiefen Zisterne. Er sprach zu seinen Besuchern: ‚Schaut in die Zisterne! Was seht ihr?‘ Die Leute blickten in die tiefe Zisterne. ‚Wir sehen nichts!‘ Nach einer kurzen Weile forderte der Einsiedler die Leute wieder auf: ‚Schaut in die Zisterne! Was seht ihr?‘ Die Leute blickten wieder hinunter. ‚Ja, jetzt sehen wir uns selber!‘ Der Mönch sprach: ‚Schaut, als ich vorhin Wasser schöpfte, war das Wasser unruhig. Jetzt ist das Wasser ruhig. Das ist die Erfahrung der Stille: Man sieht sich selber!‘“²⁰²

Jede länger andauernde menschliche Beziehung durchwandert verschiedene Entwicklungsstufen. Beim Kennenlernen passiert es manchmal, dass Menschen ganze Nächte durchreden, weil sie einander ähnlich scheinen oder einander viel zu sagen haben. Später wird die Freundschaft

²⁰¹ Vgl. BECHMANN, Die Witwe von Sarepta, 49.

²⁰² HOFFSÜMMER, Geschichten wie kostbare Perlen, 16.

idealerweise „tiefer“ und weniger Worte sind notwendig. Eine Stille entsteht, wenn alles gesagt wurde und beim anderen wirklich angekommen ist oder schweigende Menschen noch damit warten können, einander etwas zu sagen, weil nichts mehr zwischen ihnen steht. Es ist eine *wohltuende Stille*, „in der die Liebe fließt“²⁰³, die Liebende oder Freunde verbindet. Oft erleben Menschen heute aber Stille als *peinliche Stille*, in der man das Gefühl hat, etwas sagen zu müssen, aber Angst davor hat, in ein Gespräch einzutreten. Ungesagtes kann auch deshalb ungesagt bleiben, weil das zu Sagende zu tief im Herzen des Menschen verborgen liegt, als dass es in Worte gefasst werden kann, oder weil das dafür nötige Vertrauen im Gegenüber nicht gegeben ist.²⁰⁴ Nicht selten deckt dann die Flut der Worte das zu, was zu sagen wäre.

Analoges gilt in der Beziehung zu Gott. Wie bei Menschen gibt es auch bei Gott das stille Zusammensein. Wer vor seinem Gott *wohltuend still* sein will, muss davor „seine ganze Mi-
sere“ oder auch seine ganze Freude ausgedrückt haben. Wer „die Botschaft, die er Gott mittei-
len will, selbst nicht kennt“ oder „Gott nicht zutraut, dass er seine Botschaft mit Wohlwollen
und Barmherzigkeit aufnimmt“²⁰⁵, bleibt sprachlos und verstummt vor Gott. Wo *Gott* die Auf-
merksamkeit des Menschen auf sich zieht, beginnt die *heilende Stille*, die nach „Perlen“
sucht.²⁰⁶ Auf dieser Stufe, dem *Gebet der Sammlung*, ist der Mensch – auf Gott „schauend“ –
im stillen Zusammensein von seiner Gegenwart so fasziniert, dass er lange Zeit ununterbrochen
bei ihm verweilen will.²⁰⁷ Von dieser Stille sagt der Exerzitienmeister Franz Jalics SJ: „Wenn
wir nur ahnten, welch gewaltige umwandelnde Kraft die Gegenwart Gottes in sich trägt!“²⁰⁸
Roswitha Pendl im „Haus der Stille“ schreibt: „Menschen, von denen Stille ausgeht, weil es in
ihrem Inneren still ist, sind selten geworden. Die Stille [...] ist dort, wo nichts mehr die Bewe-
gung der Verwandlung aufhält. Diese Stille ist eine Frucht des inneren Weges.“²⁰⁹ Die erste
Veränderung, die diese Stille bewirkt, ist eine veränderte *Beziehung zu Gott*: Durch das wort-
und zielfreie Zusammensein mit ihm kann der Mensch seine eigenen geistlichen Schätze (Ge-
danken, Gefühle, Bilder usw.), die zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer sind, zurück-
stellen. Die Begegnung wird so von der Ebene des Gespräches auf die Ebene des Seins gehoben.²¹⁰ Aus dem innigen Zusammensein und Verweilen mit Gott kann – so wie bei Elija, der
Gott im Säuseln, in der Stille begegnete – eine viel tiefere Liebe zu ihm entstehen. Diese Liebe

²⁰³ JALICS, Der kontemplative Weg, 48.

²⁰⁴ Vgl. JALICS, Der kontemplative Weg, 48.

²⁰⁵ JALICS, Der kontemplative Weg, 48f.

²⁰⁶ Vgl. JALICS, Der kontemplative Weg, 49.

²⁰⁷ Vgl. JALICS, Der kontemplative Weg, 60f.

²⁰⁸ JALICS, Kontemplative Exerzitien, 263.

²⁰⁹ PENDL, Stille wozu?, 2.

²¹⁰ Vgl. JALICS, Der kontemplative Weg, 52.

verwandelt den Menschen in der *Beziehung zu sich selbst*: Er weiß, dass er aus sich selbst nichts tut, spürt, dass er nur Werkzeug in den Händen Gottes ist und beginnt aus seiner Mitte heraus auf das Wirken Gottes zu vertrauen. Er beginnt sich selbst in seiner Unsicherheit, seiner Ungeordnetheit und seinen Ängsten neu zu sehen.

Eine weitere Frucht ist die veränderte *Beziehung zu den Mitmenschen*. Meist können Personen einander nur auf der Ebene begegnen, auf der sie sich selbst befinden. Menschen, deren Sinn nach „Machen“, Organisieren und Reden steht, können andere kaum in tieferen Schichten erfahren. Die Kontemplation leitet dazu an, das Wirken Gottes ins Zentrum zu rücken und so abseits unserer eigenen Befindlichkeit und Leistungsfähigkeit Raum zu schaffen für die Gegenwart der Mitmenschen, ihrer Freuden, Sorgen und Nöte. Auch die *Beziehung zur Welt* ändert sich durch „das wache Verweilen im Seelengrund“²¹¹, durch die Loslösung von den äußeren Umständen und Wünschen. Der Mensch bleibt in „Freud und Leid, in Erfolg oder Misserfolg [...] wie von den Wellen des Schicksals unberührt“²¹². Menschen, die so mit Gott in Konversation sind, beginnen durch dieses *Gebet der Sammlung* „etwas Gutes“ auf ihre Mitmenschen auszustrahlen. Kann der Mensch heute vielleicht deshalb so schwer Gott erfahren, weil er nicht mehr den Mut hat, sich selbst nahe zu sein, ein Hörender zu werden, der – wie Elija – in der Welt seiner Mitmenschen die Nähe Gottes erfahrbar macht?

8.5 Ausblick – wohin könnte der Weg der Kirche führen?

In der Höhle kann Elija nicht wirken, darum ruft ihn JHWH aus seiner Dunkelheit und Zurückgezogenheit heraus und schickt ihn wieder ins Leben (1 Kön 19,13–16). Gestärkt durch die Gotteserfahrung stellt sich Elija seiner Sendung. Die Kirche von heute scheint im Dunkel der Höhle gefangen und Gott weit weg. Viele Christen werden belächelt und verspottet, wenn sie zugeben, dass sie Gott oder Jesus als den Sohn Gottes verehren. In Österreich sind von 8.877.637 Einwohnern²¹³ 4.982.802 katholisch getauft, durchschnittlich 514.861 davon gehen regelmäßig zur Heiligen Messe²¹⁴. Das sind 5,8 % der Einwohner von Österreich. Wie viele Menschen davon noch zur Beichte gehen und ihren Glauben aktiv praktizieren, sei dahingestellt. Aber Krisen sind immer auch Chancen, die es zu ergreifen gilt.

So ist zu fragen, wo heute die Vorbilder im Glauben für die Kinder sind, was zu tun ist, dass sie während der Schulzeit für Glaubensthemen empfänglich sind. Bei jungen Erwachsenen ist

²¹¹ JALICS, Der kontemplative Weg, 56.

²¹² JALICS, Der kontemplative Weg, 56.

²¹³ Bevölkerungsstand und -struktur 2019, in: Statistik Austria, http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/index.html, abgerufen am 25.09.2020.

²¹⁴ Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz, Nr. 82/2021, IV., 6. Kirchliche Statistik 2019, 40.

durchaus eine gewisse Aufgeschlossenheit für die Frage nach dem Sinn des Lebens zu beobachten, aber gibt es auch Anlaufstationen und Einrichtungen, die diese in ihrer Suche abholen und zu einer Vertiefung des Glaubens hinführen oder bleibt dieses Feld den Esoterik-Läden und Sekten überlassen, die das religiöse Bedürfnis der Menschen ohnehin zu befriedigen scheinen? Sind die „beamteten“ Seelsorger nicht doch oft zu sehr von administrativen Aufgaben überlastet und als Ansprechpersonen für suchende Menschen überfordert oder einfach nicht erreichbar? Am Beispiel des Elija sehen wir, dass er in der Berufung Elischas als Jünger und Nachfolger, dem „zwei Anteile“ (2 Kön 2,9f) seines Geistes übertragen wurden, vorgesorgt hat – bzw. ist es Gott selbst, der dadurch, dass er Elija vor den Augen Elischas im Wirbelsturm in den Himmel holt und Elischa als Augenzeugen des Wunders würdigt, seine Berufung als Prophet in der Nachfolge Elijas besiegelt.

Dass Menschen, Männer und Frauen, und das auch außerhalb der Kirchen- und Pfarrhofmauern, die Nöte und Schieflagen ihrer Lebenswelt erkennen und wie Elischa unter dem Eindruck von Prophetengestalten wie Elija, die es auch in unserer Zeit gibt, den Ruf zum Propheten / zur Prophetin wahrnehmen, ist die Hoffnung, die aus der Beschäftigung mit der Gestalt des Elija, eines „Propheten wie Feuer“ (Sir 44,1), erwachsen kann. Über Generationen hinweg hat Elija als Symbolgestalt die Menschen auf eine Zukunft hin Ausschau halten lassen, die die Not wendet, indem den Verwerfungen ein Ende bereitet wird. Werden die Menschen auch heute die Zeichen der Zeit erkennen, die anzeigen, dass Umkehr angesagt ist und Gott „den Propheten Elija“ schickt, damit er auf den „Tag JHWHs, den großen und furchtbaren Tag“ vorbereitet und über denen, die Gott fürchten, „die Sonne der Gerechtigkeit“ aufgeht (vgl. Mal 3,20–23)?

Ich möchte diesem Blick auf Elija – dem gekommenen und in der Schrift bezeugten wie dem, dessen Wiederkunft wir ersehnen – ein Gedicht über „Prophet sein heute“ anschließen, das während meiner Beschäftigung mit dieser Prophetengestalt entstanden ist:

Propheten, die für andere beten
und sich einsetzen, mit oder ohne den Hintergrund einer Institution –
reicht das heute denn schon?

Propheten, die die Stille suchen
im Trubel der Welt, um Gottes Stimme zu hören –
hilft das heute denn, den Wahnsinn zu stören?

Propheten, die wandeln
in Gottes Gnade und erlöst von Jesus Christus singen –
kann das heute den Frieden schon bringen?

Propheten, die von Gott sich
ihr eigenes Herz erobern lassen und sich seinem Willen beugen –
reicht das denn heute schon, um von seinem Reich zu zeugen?

Propheten, die so reden,
wie sie handeln und in Gottes Wort aufmerksam lesen –
reicht das denn, um das eigene Herz zu genesen?

Wir brauchen Propheten,
die beten und suchen und singen und sich beugen und reden und lesen und handeln,
Propheten, die so sich vernetzen –
im Einsatz für den andern.

Wir brauchen den Heiligen Geist,
der sie führt und den Frieden untereinander erhält.
Wir brauchen Ideen und Einsatz
für eine gottesfürchtigere Welt.

9 Literaturverzeichnis

Quellen

Codex Juris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes, Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer⁷2012.

Die Bibel. Einheitsübersetzung, Kommentierte Studienausgabe. Stuttgarter Altes Testament, Band. 1–2 hrsg. von Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017.

Die Bibel. Einheitsübersetzung, Kommentierte Studienausgabe. Stuttgarter Neues Testament, Band. 3, hrsg. von Michael THEOBALD, Stuttgart 2018.

Die Bibel. Einheitsübersetzung, Kommentierte Studienausgabe. Lexikon und Begriffsregister, Band. 4, hrsg. von Jürgen WERLITZ, Stuttgart 2018.

STEURER, Rita Maria, Das Alte Testament. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes (nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986), Bd. 2: Josua – Könige. Neuhausen-Stuttgart 1989.

Herders Neuer Bibelatlas, hrsg. von Wolfgang ZWICKEL / Renate EGGER-WENZEL / Michael ERNST, Freiburg im Breisgau 2013.

Online-Quellen

AHARONI, Yohanan u.a., The Carta Bible Atlas, Forth Edition 2002

JERICKE, Detlef, Art. Omri, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2011.

David LANG, The Accordance Bible Lands PhotoGuide, OakTree 2008

LEHNART, Bernhard, Art. Elisa, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2013.

OTTO, Susanne, Art. Elia (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2009.

ROBKER, Jonathan, Art. Jehu, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2017.

WAGNER, Thomas, Art. Ahab (871–852 v. Chr.), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007.

WAGNER, Thomas, Art. Jerobeam II. (787–747 v. Chr.), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2011.

WERLITZ, Jürgen, Art. Königsbücher, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2006.

Literatur

- ALBERTZ, Rainer, Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott, Leipzig ⁴2015.
- BECHMANN, Ulrike, Die Witwe von Sarepta. Gottes Botin für Elia, Stuttgart 2010.
- CRÜSEMANN, Frank, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 17 – 2 Kön 2) (Kaiser-Taschenbücher 154), Gütersloh 1997.
- CRÜSEMANN, Frank, Gottes leise Stimme gegen Gewalt im Namen Gottes. Elia, Mose und die Anfänge des biblischen Monotheismus, in: Bibel und Kirche 66 (2011) 208–214.
- EBNER, Martin, Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart ²2009.
- ELTROP, Bettina, Was wissen wir über den historischen Elia? Thematische Einführung und Lesehilfe, in: Bibel und Kirche 66 (2011) 190–191.
- FREVEL, Christian, Geschichte Israels, Stuttgart ²2018.
- GERSTENBERGER, Erhard S., Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart 2005.
- HAAG, Ernst, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (Biblischen Enzyklopädie 9), Stuttgart 2003.
- HENTSCHEL, Georg, Elia und der Kult des Baal, in: Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, hrsg. von Herbert Haag (QuaestDisp 104), Freiburg 1985, 54–90.
- HOFFSÜMMER, Willi (Hrsg.), Geschichten wie kostbare Perlen, Mainz ²1985, 16.
- JALICS, Franz, Der kontemplative Weg, Würzburg 2006.
- KACHLER, Roland, Wege aus der Wüste. Elijas Krise als Archetypus einer Lebenskrise (1 Kön 19), in: Bibel und Kirche 66 (2011) 215–218.
- KNAUF, Ernst Axel, 1 Könige 15–22 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg im Breisgau 2019.
- LOHFINK, Gerhard, Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, in: Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, hrsg. von Herbert Haag. (QuaestDisp 104), Freiburg 1985, 9–25.
- NÜTZEL, Johannes M., Elia- und Elischa-Traditionen im Neuen Testament, in: Bibel und Kirche 41 (1986) 160–171.
- PENDL Roswitha (Hrsg.), Stille wozu?, Heiligenkreuz 1988.
- PERRAR, Hermann-Josef, Elia – vom zornigen zum zärtlichen Mann Gottes. Die Bedeutung Elijas im heutigen Judentum, in: Bibel und Kirche 66 (2011) 234–235.
- REUTER, Eleonore, Besser arm und fromm als reich und böse. Elia und die Witwe von Sarepta (1 Kön 17), in: Bibel und Kirche 66 (2011) 202–207.
- SCHWEMER, Anna Maria, Die Eljagestalt im Wandel der Zeiten. Elijatraditionen aus hellenistisch-römischer Zeit, in: Bibel und Kirche 66 (2011) 229–233.

- THIEL, Winfried, Könige, 2. Teilbd. 1. Könige 17,1–22,54 (Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. 9/2), Göttingen 2019.
- WELLMANN, Bettina, „Du sollst nicht stehlen!“, in: Bibel heute 72 (4/2017) 13–14.
- WERLITZ, Jürgen, Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel, Wiesbaden 2004.
- WERLITZ, Jürgen, Die Bücher der Könige (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 8), Stuttgart 2002.
- WERLITZ, Jürgen, Vom feurigen Propheten zum Versöhner. Ein Überblick über die biblischen Elijatexte mit Schwerpunkt auf dem Alten Testament, in: Bibel und Kirche 66 (2011) 192–200.
- ZELLER, Dieter, Elia und Elischa im Frühjudentum, in: Bibel und Kirche 41 (1986) 154–160.
- ZENGER, Erich, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QuaestDisp 196), Freiburg 2003, 9–52.
- ZENGER, Erich [u. a.], Einleitung in das Alte Testament, hrsg. von Christian FREVEL. Stuttgart 2016 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie Bd. 1/1).