

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 52 (1996)
Heft: 4

Artikel: Das Alte Testament als Buch der Kirche? : Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elija am Horeb (I Kön 19), alttestamentlicher Predigttext am Sonntag Okuli
Autor: Oeming, Manfred
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878095>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Alte Testament als Buch der Kirche?

Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elija am Horeb (I Kön 19), alttestamentlicher Predigttext am Sonntag Okuli¹

I. Einleitung

Wie kann man die Heilige Schrift Israels als Buch der Kirche verstehen, obwohl sie doch unzweifelhaft ein *vorchristliches* Buch ist, das *extra et ante Christum* in der Synagoge entstand? Angesichts der Tatsache, dass die christliche Kirche eine Bibel aus zwei Teilen als das Fundament ihres Glaubens, Verkündigens und Lehrens bekennt und entsprechend ihren Pfarrern und Religionslehrern auf dieser Grundlage die Ordination bzw. Vokation erteilt, hat die Frage nach dem christlichen Verständnis des Alten Testaments unauslotbare Bedeutung. Dennoch ist die Relevanz des Alten Testaments bis heute nicht bleibend gesichert, sondern immer neu umstritten.²

Hier kann nur ein schmaler Ausschnitt aus dem Problemspektrum näher beleuchtet werden, der freilich mit dem Gesamtproblem eng zusammenhängt: Wie kann man christlich angemessen über alttestamentliche Texte *predigen*? Unter dieser übergeordneten Fragehinsicht kann wiederum nur ein kleines Exempel, ein konkreter Predigttext untersucht werden, und zwar I Kön 19. Die Auswahl gerade dieses Textes ist im Grunde zufällig, jedoch nicht völlig willkürlich. Vielmehr wird gerade an der Figur Elijas ein Problem virulent, mit dem die christlichen Rezipienten des Alten Testaments (wie übrigens auch die jüdischen) immer wieder ringen: die *Ambivalenz*. Ein Elija-Standbild vor dem Karmeliterkloster, oberhalb von Haifa auf der Westspitze des Karmelgebirges gelegen, macht dies augenfällig: An dem Ort, wo der Tradition nach I Kön 18 spielte, steht Elija in seiner einfachen Kleidung da, hat ein gezacktes Schwert hoch über den Kopf erhoben, um alsbald auf den Baalspropheten einzuschlagen, der unter seinem Fuss ängstlich zu dem Eiferer hinaufblickt. Einerseits ist Elija eine faszinierende Figur, «die grandioseste Heldengestalt der Bibel»³, andererseits ist er ein unheimlicher Radikaler, der auch vor der Abschachtung von 450 Baalspriestern nicht zurückschreckt; einerseits ist er ein Mensch voll tiefer Glaubenserfahrungen,⁴ mit dem man sich im Erfolg wie im Scheitern leicht identifizieren kann, andererseits wirkt

¹ Vortrag am 3.1.95 gehalten auf der Tagung der Alten Marburger.

² Vgl. die Übersichtsdarstellungen z.B. von E.J. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation*, London 1955; A.H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments*, ATD.E 5, Göttingen ²1988; E. Zenger, *Das Erste Testament*, Düsseldorf ³1994; Ders., *Am Fuss des Sinai*, Düsseldorf 1993.

³ J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin ²1895, 73.

er als Kopf der intoleranten «Jahwe-allein-Bewegung»⁵ wie ein furchterregender Fundamentalist, der sich in irdisch-politische Vorgänge mit religiöser Inbrunst einmischt. Einerseits ist er – schon durch das Oratorium von Mendelssohn-Bartholdy⁶ und durch die Fülle der Umsetzungen in der bildenden Kunst⁷ – ein wohl vertrautes Element der christlichen Kultur⁸, andererseits macht ihn seine kulturkritische Haltung – schon sein asketisches Äusseres – zu einem unheimlichen Gast. Einerseits kommt er sowohl im Judentum⁹ wie im Christentum¹⁰ als auch im Islam¹¹ an zentraler Stelle vor, verbindet inso-

⁴ Vgl. die psychologische Interpretation von R. Kachler, *Wege aus der Wüste. Mit Elia Krisen durchleben*, Stuttgart 1993, oder die Exerzitien des Erzbischofs von Mailand, C.M. Martini, *Das prophetische Feuer. Elia, Zeuge des wahren Gottes*, Freiburg 1992.

⁵ Vgl. B.Lang, *Die Jahwe-allein-Bewegung*, in: Ders. (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 47-83.

⁶ Vgl. W. Thiel, *Mendelssohns 'Elias' und der biblische Elia*, in: *Altes Testament - Forschung und Wirkung* (A.6) 337-353; R. Bartelmus, *Elia(s). Eine Prophetengestalt im Alten Testament und ihre musikalisch-theologische Deutung durch Felix Mendelssohn-Bartholdy*, *Musik und Kirche* 4 (1995) 182-197 (dazu die Bibelstellensynopse zum Oratoriumstext).

⁷ Zur kunstgeschichtlichen Dimension L.von Wilckens/K.-A. Wirth, *RDK* 4 (1958) 1372-1406; Kerstin Grünwaldt, *Elia in der bildenden Kunst*, in: Klaus Grünwaldt/H.Schroeter (Hg.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch* (Hermeneutica 4), Rheinbach 1995, 267-282.

⁸ Die Wirkungsgeschichte der Eliatradition ist recht umfassend dargestellt worden in Grünwaldt/Schroeter (A.7) mit dreiunddreissig Aufsätzen aus sehr verschiedenen Disziplinen.

⁹ Vgl. die Zusammenstellung des rabbinischen Materials bei Strack/Billerbeck, IV/2, Exkurs: *Elias*; A.Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism. A Depth-Psychological Study*, London u.a. 1978; N.Oswald, *Elia im Judentum*, *TRE* 9 (1982) 502-504; St.Beyerle, *Elia im Judentum - Aspekte der Elia-Haggada*, in: Grünwaldt/Schroeter (A.7) 55-71.

¹⁰ Das Motivfeld Elia im Neuen Testament ist m.E. noch nicht ausgeschöpft. U. Kellermann hat neuerdings mit mehreren Aufsätzen auf die «Elias-redivivus-Christologie» im Lukas-Evangelium aufmerksam gemacht, vgl. Ders., *Wer kann Sünden vergeben ausser Elia?* in: *Gottes Recht als Lebensbaum*, FS H.J. Boecker, Neukirchen 1993, 165-177; Ders., *Zu den Elia-Motiven in den Himmelfahrtsgeschichten des Lukas*, in: *Altes Testament. Forschung und Wirkung* (A.6) 123-137; Ders., *Elia Redivivus und die heilszeitliche Auferweckung der Toten*, in: Grünwaldt/Schroeter (A.7) 72-84; ferner zur Wirkungsgeschichte im Christentum J. Jeremias, *ThWNT* 2 (1935) 930-943; J.M.Nützel, *Elija- und Elischa-Traditionen im Neuen Testament*, *BiKi* 41 (1986) 160-171; G.Molin, *Eliajahu. Der Prophet und sein Weiterleben in den Hoffnungen des Judentums und der Christenheit*, *Jud* 8 (1952) 65-94; K.Wessel, *RAC* 4 (1959) 1141-1163; die Fülle der Beiträge in Grünwaldt/Schroeter.

¹¹ Vgl. D.Reitenberger-Hamidi, *Der Prophet Elia im Islam - Ein Mahner und Bote Gottes*, in: Grünwaldt/Schroeter (A.7) 96-101; dazu die Traditionen um Al-Khadir und Idris, die in der islamischen Kommentarliteratur und der Volksfrömmigkeit mit Elia verschmolzen wurden, was *Yljas* eine bedeutende Stellung einbrachte, die weit über die nur zweifache Erwähnung im Koran hinausgeht (Sure 6,86; 37,124-132); vgl. J. Bonnet, *Le prophète Elie et «Le Verdoyant»*, *TS(F)* 9/10, 1979, 171-175.

fern die drei grossen monotheistischen Religionen; andererseits trennt er sie paradoxerweise zutiefst, da er in allen dreien als Zeuge für die exklusive Wahrheit des jeweiligen Glaubens in Anspruch genommen wird: Jahwe allein (I Kön 18,39) versus solus Christus (vgl. bes. Röm 11,4) versus Allah allein (Sure 37).

II. Zur Exegese von I Kön 19

II.1. Zur Textkritik

Der Text ist im Ganzen gut erhalten. In V. 11 ist die Wendung «... und stark, Berge (= Felsstücke) abreissend und Felsen zerschmetternd» wegen des grammatisch unmöglichen Wechsels im Genus wohl Zusatz, der von Jer 23,29 Assoziationen an eine Wort-Gottes-Theologie auslösen möchte.

Schwierig zu übersetzen ist V.12bβ. In den modernen Übersetzungen findet man folgende bedeutungsschwangere Übertragungen: «ein stilles, sanftes Sausen» (Luther); «Flüstern eines leisen Wehens» (Zürcher); «Stimme verschwebenden Schweigens» (Buber) u.ä. An diese Übersetzungen haben sich zum Teil tiefsinnige Auslegungen geknüpft,¹² aber sie sind philologisch leider nicht sicher, da alle Begriffe des Ausdrucks *qol demamah daqqah* vieldeutig sind und auch anders kombiniert werden können. J.Lust kommt nach Abwägung der sprachlichen Bandbreite und nach Vergleichen mit anderen altorientalischen Theophanieschilderungen zu der Übersetzung: «a roaring and thunderous voice» («ein tosender und donnernder Knall») und versteht die Wendung als Klimax nach Sturm, Erdbeben und Feuer.¹³ Damit entfielen dann auch die vielfach vermutete Abgrenzung gegen kanaanäische Wettergottvorstellungen.¹⁴

Insgesamt bleibt der Ausdruck ein Stück weit ängstlich, zumindest unsicher.¹⁵ Man soll keine Eindeutigkeiten suchen, wo doch eher Zweideutigkeiten liegen, und vielleicht sogar liegen sollen.

¹² Vgl. M. Masson, *L'expérience mystique du prophète Elie: «Qol Demama daqqa»*, RHR 208 (1991) 243-272; Ders., *Elie ou l'appel du silence*, Paris 1992.

¹³ J.Lust, *A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound? Elija at Horeb: 1 Kings XIX,12, VT 25 (1975) 110-115.*

¹⁴ C. Macholz, *Psalm 29 und 1 Kön 19. Jahwes und Baals Theophanie*, in: *Werden und Wirken des Alten Testaments*, FS C. Westermann, Neukirchen 1980, 325-333.

¹⁵ Muss man nicht von V. 13a ausgehen: «Als Elija hörte, verhüllte er sein Gesicht»? Es geht in V.12 um etwas Hörbares, nicht um ein Schweigen. In Analogie zu sonstigen prophetischen Aussagen über das Wort Gottes soll man an Aussagen wie Jer 23,29 erinnert werden: «Ist mein Wort nicht wie Feuer, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?» Aber das ist unsicher. Der Nachtrag in V. 10 versteht es aber offenbar so.

II.2. Die literarkritische Analyse

Hatte schon J. Wellhausen vermutet, dass das jetzt vorliegende Elija-Bild aus mehreren ursprünglich selbständigen Nordreichsquellen komponiert worden sei, so waren diese seiner Meinung nach doch alle alt und nur wenig überarbeitet. Weder M. Noth¹⁶, der Entdecker des deuteronomistischen Geschichtswerkes, noch A. Jepsen¹⁷, G. Fohrer¹⁸ oder G. Hentschel¹⁹ rechneten mit grösserer dtr Bearbeitung des Elija-Stoffes.²⁰ Diese Sicht hat sich in den letzten fünfzehn Jahren erheblich gewandelt. E. Würthwein²¹, R. Smend²² und P. Weimar²³ beurteilen neben anderen den Grundbestand der Elija-Überlieferung sehr kritisch.

Im Blick auf I Kön 19 bedeutet diese hier im Detail nicht zu skizzierende Forschungskontroverse²⁴ folgendes:

Würthwein kommt zu einer Aufspaltung in vier Strata: 1. Eine ursprüngliche Wallfahrtserzählung, deren Ende weggebrochen wurde; 2. die erste dtr Bearbeitung durch DtrP, die neue Elemente einträgt: eine Wort-Jahwes-Theologie; die Vorstellung, dass Elija allein gegen ganz Israel kämpfen musste; die Verfolgung Elijas durch Isebel (19,1-3a); 3. eine zweite dtr Bearbeitung durch DtrN: sie verstärkt das Verfolgungsmotiv: *Ganz* Israel verfolgt Elija (19,4b.14b); Israel ist durch die Verehrung der Baale von Jahwe abgefallen (19,14); 4. nachdtr. Zusätze, besonders die Formulierung der Theophanie.²⁵ Daraus folgert Würthwein im Rahmen seines Gesamtmodells, dass der Text eine allmählich gewachsene Komposition aus disparaten Einzelementen in 500jähriger Schichtenabfolge darstelle.

I Kön 19 hält auch Weimar für eine «wohl nachträgliche Fortsetzung» nach DtrP. «Eine ältere (... möglicherweise mit DtrN (?) zu verbindende) Erzählfassung (19,4-6.9b+10.15-18) reflektiert grundsätzlich und beziehungsreich das Scheitern des E.[lija] an seinem Prophetenamt, während die jüngere, deutlich als nachdtr zu qualifizierende Erzählfassung (19,1b-3.7-9a.11-14) die Mose-Analogie ins Zentrum rückt»²⁶.

W. Thiel dagegen lenkt mit Recht auf die Bahnen Noths zurück und hält das Kapitel für eine literarisch einheitliche und geordnete Komposition. Da es bereits Erfahrungen der grossen Prophetie spiegelt, datiert Thiel es «spät», d.h. für ihn um 700.

¹⁶ M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Stuttgart 1940

¹⁷ A. Jepsen, Die Quellen des Königsbuches, Halle ²1956, der eine nebiistische Redaktion annimmt, die Stoffe «nicht selbst erfunden, sondern in der Hauptsache schriftlich oder mündlich vorgefundene Traditionen weitergegeben hat» (79).

¹⁸ G. Fohrer, Elia, AThANT 31, Zürich ²1968.

¹⁹ G. Hentschel, Die Elijaerzählungen, EThSt 33, Erfurt 1977.

²⁰ Zumeist wurden in I Kön 21,20-29* Zusätze erkannt, sowie in einzelnen Formeln (wie die Wortereignisformel) oder Wendungen (z.B. «sie haben deinen Bund verlassen»).

²¹ Vgl. zuletzt E. Würthwein, Studien zum deuteronomistischen Geschichtswerk, BZAW 227, Berlin, New York 1994.

²² R. Smend, The Deuteronomistic Elijah: A Contribution to the Old Testament Portrayal of the Prophets, Old Testament Essays 4 (1986) 229-243.

²³ P. Weimar, Art. Elija, in : NBL I, 516-520.

²⁴ Vgl. (auch zu den methodischen Implikationen) W. Dietrich, Martin Noth and the Future of the Deuteronomistic History, in: S.L. McKenzie, M.P. Graham, The History of Israel's Traditions: the Heritage of Martin Noth, JSOT.S 182, Sheffield 1994, 155-175.

²⁵ Für die Einzelheiten muss auf Würthweins Könige-Kommentar (ATD 11/2, 1984) verwiesen werden, wo in der Übersetzung die Schichten auch graphisch klar voneinander abgesetzt sind.

²⁶ P. Weimar, a.a.O. 517f.

Vor allem auch amerikanische Forscher haben eine Erzähllogik herausgestellt, die sich u.a. in dem bewussten Umgang mit Dubletten und in dem in I Kön 17-19 mehrfach durchgeführten Schema: Ankündigung – Reise – Begegnung – Wunder – Konversion zeigen soll.²⁷ B.O. Long²⁸ findet «signs of unity» im Wegmotiv: V.3.4a.8b.9b.15 bieten alle Stationen in der Wüste. Long folgert daraus, dass das verborgene Thema laute: «Israel in the wilderness *redivivus*». Das Kapitel folge einer biblischen Konvention und werde durch den Gedanken zusammengehalten, dass Gott abseits der lauten Zivilisation: in der Wüste, auf dem Berg, in der Höhle erscheint.

Eine Frage hat die Auslegung seit je beschäftigt: Wie kommt es zu dem radikalen Stimmungsumschwung nach Kap. 18? Wieso ist Elija, der doch gerade in souveräner Weise einen Sieg errungen und die 450 Baalspropheten (nach 19,1 damit sogar «alle Propheten») getötet hatte, mit einem Male so furchtsam und deprimiert? Für die psychologische Erklärung eine harte Nuss, aber ein Trumf für die Literarkritik. Alle Versuche, sich in die Seele des Propheten hineinzufühlen, sind vergeblich und verfehlt. Die Aufteilung auf völlig andere literarische Strata im Elija-Stoff als Kap. 17f. ist am wahrscheinlichsten, wie es Thiel und viele andere bereits vorgeschlagen haben.

Nach meiner Einsicht ist I Kön 19 ein Nachtrag zu Kap. 17 und 18, die durch den Beginn und das Ende der Dürre als Einheit zusammengehalten werden. Der Anteil der dtr Redaktion wie auch nachdtr Zusätze muss vor allem am Sprachkriterium ausgewiesen werden und darf nicht aufgrund inhaltlicher Überlegungen allein behauptet werden. Von dieser methodischen Vorgabe aus erweist sich der Anteil des Deuteronomismus als gering: allenfalls die Bezeichnung des Gottesberges als «Horeb» (8bfin), die Wortereignisformel (9bα) und die Vorstellung vom «Verlassen des Bundes» (10aβ; 14a) können als dtr gelten, wobei allerdings die Wendung «deinen Bund verlassen» nur noch Dt 29,24, Jer 22,9 und Dan 11,30 («den heiligen Bund verlassen») begegnet, und insofern nicht als typisch dtr gelten kann.²⁹

Gegen dtr Ursprung sprechen eine Reihe von altertümlichen Zügen:

- Beerscheba, *welches in Juda liegt* (3), so hätte kaum ein Judäer formuliert.
- *Deine Altäre haben sie zerstört* (10aβ.14aβ), so scharf würde kein Dtr das Zerstören von Altären ausserhalb Jerusalems kritisieren, im Gegenteil! Er würde es loben (vgl. Josias Reform II Kön 23,14f.20).
- Die Salbung heidnischer Könige durch einen Jahwe-Propheten ist nicht dtr.
- Das Wirken Elijas ausserhalb des Landes Israel ist kaum dtr.
- Um Jahwe zu begegnen, muss man zu seinem Wohnort, der ausserhalb Israels liegt, eben nicht in Jerusalem, hinaus in die Wüste und nicht in das Zentralheiligtum.

²⁷ Vgl. R.L.Cohn, *The Literary Logic of 1 Kings 17-19*, JBL 101 (1982) 333-350, und Dennise Herr, *Variations of a Pattern: 1 Kings 19*, JBL 104 (1985) 292-296, ähnlich B.O.Long, *1 Kings* (fotl IX), 1984, z.St. Auch B.P.Robinson (*Elijah at Horeb, 1 Kings 19:1-18: A Coherent Narrative?*, RB 98 (1991) 513-536) nimmt eine einheitlich gestaltete Erzählung an, erkennt aber ähnlich wie Gregory die Ironie als Stilmittel «He (YHWH) is not interested in continuing to employ this tetchy and arrogant prima donna of a prophet».

²⁸ B.O.Long, a.a.O. z.St.

²⁹ Vgl. aber schon LXX, wo der Begriff «Bund» fehlt und es heisst: «sie haben dich verlassen», was viel eher typisch dtr Sprache ist.

— Der Ausdruck «den Baal küssen» (V.18) ist auffällig. Der Kuss als Form der Gottesanbetung begegnet nur hier, in Hos 13,2 und in Hi 31,27. Der Ausdruck ist völlig undtr!³⁰ Die Erzählung enthält alten literarischen Stoff aus dem ausgehenden 8. Jahrhundert v.Chr.

Auf die Frage, warum diese spätere Erzählung direkt und unvermittelt an die Dürrekomposition angeschlossen wurde, sind die Überlegungen von B.S. Childs und B.O.Long sehr erwägenswert. Childs versteht die Komposition des Endtextes im Sinne einer «theologischen Abhandlung» über das Wesen des Glaubens: «The struggle of faith has another and equally important side. Chapter 18 deals with the issue of national apostasy, whereas 19 focuses on one's individual faith. Chapter 18 portrays the outer battle of faith, whereas 19 deals with the inner struggle. Chapter 18 has a wealth of extra-biblical parallels, whereas 19 shares no parallels, but reflects an uniquely biblical concern.»³¹

Long bedenkt die Geschichte in ihrer Funktion im weiteren Kontext der Königebücher insgesamt und betont, dass sie grosse Blöcke in den Königebüchern verkoppele. Achtet man auf die Intention der Königsbücher insgesamt, wird deutlich, dass es um einen übergeordneten Konflikt zwischen Baal und Jahwe geht. Es gibt im Volk Israel viele Abtrünnige (paradigmatisch Isebel und Ahab), aber Jahwe wird in die Geschichte eingreifen; er wird siegen, jedoch durch ein hartes Gericht hindurch; nur 7000 bleiben übrig. Insofern verkündet das Kapitel über die gesamte kommende Geschichte Israels Gnade und Gericht zugleich.³² Mehr im engeren Kontext kann man sagen: Elija wird in Frage gestellt und dann bestätigt. Aber wie Mose das gelobte Land nicht betreten darf, so wird Elija den endgültigen Triumph des Jahweglaubens über Baal nicht erleben dürfen; er ist Prototyp eines Propheten zwischen Anfechtung und Zweifel, äusserem und innerem Kampf.

II.3. Das Problem der Gattung des Textes

H.Gunkel hat die formgeschichtliche Methode auch auf den Elija-Stoff angewendet und ihn als Mischung aus volkstümlicher Sage, Märchen, Anekdote und Traum charakterisiert.³³ Dabei ergibt sich: «nicht nüchterne Wirklichkeiten werden hier objektiv dargestellt, sondern *grosse religiöse Wahrheiten* sind hier in *vollendete dichterische Form* gekleidet»³⁴. Die Elija-Erzählun-

³⁰ K.-M. Beyse, ThWAT V, 676-680.

³¹ B.S. Childs, On Reading the Elija Narratives, Interpr 34 (1980) 128-137, hier 136.

³² Aus diesem Umstand darf man keine literarkritischen Konsequenzen pressen und das Kapitel insgesamt für ein dtr Interludium erklären wollen.

³³ H.Gunkel, Elias, Jahve und Baal (RGV II/8), Tübingen 1906, wonach die ganze Karmelszene I Kön 18 ein Traum sein soll, vgl. auch zusammenfassend Ders., Art. Elia, RGG² II (1928) 104-109.

³⁴ Gunkel, RGG², 107.

gen bilden somit eine Art theologisches Lehrstück, aus volksnahen Elementen komponiert.

Diese Sicht bleibt gültig, auch wenn in der neueren formgeschichtlichen Forschung speziell zu I Kön 19 die Analysen weit auseinanderdriften. Allgemein konsensfähig ist nur, dass es sich um eine Prophetenerzählung handelt. Alle Näherbestimmungen sind umstritten: Darf man mit K. Baltzer von einer Prophetenbiographie³⁵ sprechen oder in Analogie zu den Konfessionen Jeremias von einer prophetischen Klage oder in Entsprechung zu Texten wie Jona 4 oder Num 11 von der Klage des Mittlers (so C. Westermann)³⁶? Oder handelt es sich um eine Abwandlung von prophetischen Berufungsberichten, die in der neuesten Forschung zunehmend als rückblickende Bilanz der Gesamtwirksamkeit eines Propheten aus der Sicht seiner Schule oder aus der Sicht derjenigen, die seiner Verkündigung die literarische Gestalt verliehen haben, gedeutet werden?³⁷ Andere Forscher wie z.B. J. Jeremias sehen hier eher einen Theophaniebericht als grundlegende Gattung, B.O. Long genauerhin eine Traumtheophanie. In der älteren Forschung, z.B. bei M. Noth³⁸ oder zuletzt bei Würthwein³⁹, stehen kultisch-agendarische Elemente einer Sinaiwallfahrt formgebend im Hintergrund. K. Seybold wiederum entdeckt Elemente einer durchformalisierten Audienzzeremonie, E. von Nordheim⁴⁰ dagegen quasi juristische Elemente eines Kündigungsverfahrens. Die Vielfalt der Ansätze zeigt deutlich, wie komplex der Text ist und wie schwer es daher fallen muss, «eine bestimmte Gattung als die ursprüngliche herauszustellen oder zumindest als die leitende zu deklarieren, der sich andere Gattungselemente untergeordnet hätten»⁴¹.

II.4. Der religionsgeschichtliche Zugang

Mit der Entdeckung der Texte von Ugarit wurde es möglich, die Elija-Erzählungen bis in die Details hinein als Polemik gegen die kanaanäischen Vorstellungen zu interpretieren. Auch wenn in der Deutung der Mythenfragmente aus Ras-Schamra immer noch erhebliche Unsicherheiten bestehen,⁴² so

³⁵ K. Baltzer, Die Biographie der Propheten, Neukirchen 1975, 95-99.

³⁶ C. Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (ATD.E 6), 1978, 152.

³⁷ Vgl. B.O. Long, Art. Berufung, TRE 5 (1980) 676-684 (Lit.).

³⁸ M. Noth, Der Wallfahrtsweg zum Sinai (4.Mose 33), ABLAK I, Neukirchen 1971, 55-74.

³⁹ E. Würthwein, ATD 16/2, 227f.

⁴⁰ K. Seybold, Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19, EvTh 33(1973) 3-18; E. von Nordheim, Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb), Bib 59 (1978) 153-173.

⁴¹ S. Wagner, Elia am Horeb, Methodologische und theologische Überlegungen zu I Reg 19, in: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit (FS S. Herrmann), Stuttgart 1991, 415-424, hier 419.

werfen die Erzählungen vom (jahreszeitlich?) sterbenden und auferstehenden (Wetter-)Gott, der auf den Wolken dahinreitet und Blitze schleudert, Regen spendet und Fruchtbarkeit schenkt, doch viel Licht auf die reale Funktion der Elija-Erzählungen, auch auf I Kön 19. Besonders G.Fohrer, L.Bronner⁴³, C.Macholz⁴⁴ und F.C.Fensham⁴⁵ haben diese Linie verfolgt. Elija «weitet das Gottesbild des Jahweglaubens aus und weist die Ansprüche der kanaanäischen Kulte zurück. Das Volk verdankt die Kulturgüter des Landes allein Jahwe, der nicht nur im Notfall Hilfe und Schutz vor Feinden gewähren, sondern zudem ständig seinen Segen walten lassen kann.»⁴⁶ Die Verkündigung dieses «praktischen Monotheismus» stellt Elija an die Seite Moses, mit dem ihn die Tradition inhaltlich zu Recht parallelisiert.⁴⁷ Das Neue der Theologie Elijas ist nicht nur die Beherrschung der Natur durch Jahwe, sondern die «pädagogische» Verwendung der Natur zu Mahnung und Gericht an Israel, die Theologie des Wortes und das stille, unmerkliche Walten Gottes vermittelt ausgewählter menschlicher Boten.

II.5. Der sozialgeschichtliche Zugang

Vor allem R.Albertz⁴⁸ versteht Elija als Oppositionellen «aus einer mittellosen bzw. verarmten Unterschicht» (vgl. den Titel «Beisasse» in I Kön 17,1), der gegen den «diplomatischen Synkretismus» der Omriden protestiert. Zwar ist die religiöse und wirtschaftliche Öffnung gegenüber den Nachbarn ökonomisch erfolgreich gewesen⁴⁹, dennoch habe sich zur «Verteidigung der traditionellen bäuerlichen Rechte» und in Fortführung der im Exodus keimhaft angelegten Ausschliesslichkeit Jahwes der Widerstand formiert. Auch

⁴² Vgl. die Darstellungen von H.Gese, *Die Religion Altsyriens* (RdM 10), 1970; O.Loretz, *Ugarit und die Bibel*, 1990.

⁴³ L.Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha*, Leiden 1968.

⁴⁴ Siehe A.13.

⁴⁵ F.C.Fensham, *A Few Observations on the Polarisation Between Yahweh and Baal in 1 Kings 17-19*, ZAW 92 (1980) 227-236.

⁴⁶ G.Fohrer (A.17) 94.

⁴⁷ G.Fohrer (A.17), 95-97. Th.Seidel hat das Problem der literarischen Abhängigkeit sehr gründlich untersucht (Mose und Elija am Gottesberg. Überlegungen zu Krise und Konversion des Propheten, BZ 37 (1993) 1-25) und kommt zu dem ernüchternden Resultat: «Eine direkte literarische Abhängigkeit oder gegenseitige literarische Beeinflussung der beiden Texte ist wohl ausgeschlossen. Damit ist ... eine wechselseitige Auslegung als nicht statthaft erwiesen.» Die formalen Gemeinsamkeiten erklären sich «aus einem gemeinsamen geistigen und intentionalen Horizont», den Seidel folgendermassen bestimmt: «Ein in Krise befindlicher Prophet soll neu am Jahwewort orientiert, und seine überkommenen Erwartungen an die göttliche Epiphanie und Präsenz sollen korrigiert werden».

⁴⁸ R.Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, ATD.E 8, Göttingen 1992, 226-244.

⁴⁹ Umgekehrt habe die Revolution Jehus in religiöse und damit wirtschaftliche Isolation geführt (244.)

wenn im einzelnen manche Fragen offen bleiben⁵⁰, kommt dieser Zugangsweise das Verdienst zu, die wichtige Frage nach der politischen Dimension des Elija-Stoffes deutlicher ins Bewusstsein gehoben zu haben.

II.6. Der überlieferungsgeschichtliche Zugang

O.H.Steck⁵¹ hat in beeindruckend scharfsichtiger Weise herausgestellt, wie sich die Zeitgeschichte unter den Dynastien Omris und Jehus⁵² in den Überlieferungsprozessen der Elija-Erzählungen spiegelt. So wechseln z.B. in der Dürrekomposition die Gegner, mit denen es Elija jeweils zu tun hat, analog zu den politischen Verhältnissen: Zunächst ist Ahab zeit seiner Regierung (ca. 874-853) Elijas «Feind» (I Kön 21,19). Nach der kurzen Regierung Ahasjas (ca. 853-852) während der Ausübung des Amtes der «Königinmutter»⁵³ durch Isebel (ca. 852-848) verschiebt sich die Gegnerschaft auf diese fremde Prinzessin; schliesslich wird nach dem weitgehenden Scheitern der Elija-Bewegung im Volk (wohl zur Zeit Jorams 848-845) «Israel» zum Gegner Elijas. Das alles vollzieht sich in grosser Nähe zu den geschichtlichen Entwicklungen, bis die mündliche Überlieferung noch im 9. Jahrhundert verschriftet wurde.⁵⁴

Steck nimmt an, dass die Geschichte Elijas zur Zeit Jehus (ca. 845-818) als Propaganda gegen das Haus Ahabs umgeformt wurde. Ziel der Umformung war die Legitimation der grausamen Aktionen Jehus (vgl. II Kön 9;10). Indem man Isebel als todeswürdige Intrigantin herausstilisiert hat, wird das Handeln Jehus *cum suis* als von Gott gewollte, gerechte Strafe ausgegeben.

⁵⁰ So ist es sehr die Frage, ob das Gruppennabium als Folge des «harten antiken Kreditrechts» begriffen werden kann. «Für die Opfer der wirtschaftlichen Entwicklung waren diese Prophetengruppen offensichtlich eine Möglichkeit, ihr Leben zu fristen. Erst aus einer solchen wirtschaftlichen Unabhängigkeit und gesellschaftlichen Aussenseiterstellung heraus gelangte ein Teil der israelitischen Prophetie zu einer systemkritischen Funktion» (235). Wie sich gleich zeigen wird, ist Elija zeitweise durchaus auch politisch stabilisierend vereinnahmt worden.

⁵¹ O.H.Steck, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, WMANT 26, 1968.

⁵² Vgl. dazu bes. St.Timm, Die Dynastie Omri, FRLANT 124, 1982, bes. 54-111.

⁵³ H.Donner, Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament.; in: FS J.Friedrich zum 65. Geburtstag, Heidelberg 1959, 105-145; N.-E.Andreasen, The Role of the Queen Mother in Israelite Society, CBQ 45 (1983) 179-194.

⁵⁴ Ähnliche Prozesse habe ich für die Entwicklung der Naboth-Tradition herausgearbeitet; ein Vergleich zwischen I Kön 21 und II Kön 9 ergibt, dass ein anonymes Prophetenwort auf einem Acker irgendwo in der Jesreel Ebene, das von Naboth und seinen Söhnen handelte, dem Hauptpropheten der Zeit in den Mund wandert, wobei der Weinberg ganz nah an den Königspalast herangewandert ist und die Söhne aus der Geschichte verschwunden sind, weil es auf die Hauptfiguren ankam. Vgl. M.Oeming, Naboth, der Jesreeliter. Zu den theologischen Motiven der Überlieferungsgeschichte von 1 Reg 21, ZAW 98 (1986) 363-382.

Auch das Abschlagen der Baalspropheten am Kison ist nach Steck Rückspiegelung der Taten Jehus. Wie «Jehus Tat als Elias Tat erzählt» wird⁵⁵, so wird auch in I Kön 19 – ohne Interesse an der Person Elijas – ausgesagt, dass die Zeitgeschichte der Hörer der Erzählung – inklusive der drückender Aramäernot und des Verlustes von Einflussgebieten – als Strafe von Jahwe her initiiert wird.

So beeindruckend und zutreffend die Überlegungen Stecks sind, die uns auf eine Datierung von I Kön 19 um das Jahr 820 herum führen, sie reichen nicht aus, um die Endgestalt des Textes zu erfassen. In der jetzt vorliegenden Gestalt geht es darum, dass die Erfahrungen der Prophetie reflektiert werden, worauf zuletzt Th.Seidel stark abgehoben hat.⁵⁶ Es geht – so Seidel – um den «Dienst am Wort»; I Kön 19 will Elija vermitteln, dass allen Anfechtungen zum Trotz «seine Bestimmung auch künftig im Hören und Erkennen der Stimme Jahwes besteht»⁵⁷. Solch eine resümierende Gesamtdeutung der prophetischen Wirksamkeit Elijas dürfte einen grösseren Abstand und analoge Erfahrungen bei anderen Propheten voraussetzen. Der historische Ort ist mit W.Thiel, S.Wagner u.a. eher um das Jahr 700 anzusetzen. So spiegelt sich in dem Text ein recht komplexer überlieferungsgeschichtlicher Wachstumsprozess von rund 150 Jahren.

II.7. Eine theologische Gesamtdeutung

Die Feststellung von Albertz: «1. Kön 19,1-18 ist allerdings ein ausgesprochen schwieriger Text und eine befriedigende Deutung ist bis heute nicht gefunden»⁵⁸ trifft wohl zu und auch meine nachfolgende Interpretation auf der Grundlage der oben skizzierten unterschiedlichen methodischen Zugänge kann gewisse Elemente von Hypothetizität nicht ausräumen.

Mit B.S.Childs verstehe ich I Kön 19 von der theologischen Sache her – nicht biographisch, nicht psychologisch, nicht historistisch – als einen Text, der in seiner Endgestalt komplementär zu I Kön 18 die Situation des Propheten oder besser *Grunderfahrungen der Prophetie* beleuchtet. Trotz grosser äusserer Machterweise ist Jahwe in seiner Auseinandersetzung mit dem anderen Gott, dem Baal und seinen Propheten nicht allgemein allein anerkannt. Der Glaube an Jahwe ist und bleibt angefeindet und angefochten. Durch das Wort Jahwes ist die Dürre ausgebrochen (als Warnung und Strafe für das Verhalten des Königshauses I Kön 16,29-34), nach Gottes Wort ist sie beendet worden, dennoch bleibt die allgemeine Zuwendung ganz Israels zu Jahwe

⁵⁵ Steck (A.50) 90.

⁵⁶ Th. Seidel (A.46); R.Gregory vermutet, dass Elija im Vergleich zu Mose ironisiert werden solle, wodurch eine gleichberechtigte Stellung neben Mose abgewiesen werde; A.J.Allen/R.Gregory, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis*, JSOT.S 85, Sheffield 1990.

⁵⁷ Seidel (A.46) 19.

⁵⁸ R.Albertz (A.47) 241, Anm. 65.

allein aus. Im Gegenteil: Die Vertreter des Jahweglaubens werden von höchster staatlicher Stelle, die an einer synkretistischen Koexistenz der Religionen interessiert ist und keinerlei Ausschliesslichkeitsansprüche gelten lassen kann, systematisch verfolgt. Das ist systematische Theologie über das Wesen des Glaubens in narrativer Form. Aber der Text hat eine längere Vorgeschichte⁵⁹ gehabt, die man überlieferungsgeschichtlich erschliessen muss.

a) Der überlieferungsgeschichtliche Grundstock des Textes dürfte Anhalt in der Historie haben. Es ist wahrscheinlich, dass sich in der heftigen Kontroverse Elias mit Isebel insofern historisches Urgestein bewahrt hat, als der Konflikt der Religionen schon zu Lebzeiten Elias kämpferische bis brutale Züge angenommen haben wird. Vermutlich sind auch die Flucht Elias und wohl auch seine Verbindung mit dem und sein Weg zum Gottesberg historisch.⁶⁰ Ja selbst die Polemik gegen den Baalglauben, die bei bestimmter Lesart der Theophanie mitschwingen könnte (s.o. II.1.), gehört bereits in dieses Stadium.⁶¹ Der historische Elija war ein Vorkämpfer der intoleranten Monolatrie.

b) Das Material hat in der Zeit Jehus eine (schriftliche oder mündliche) Fortentwicklung erfahren, um in dieser Zeit eine politische Funktion zu erfüllen. Der Gang der Geschichte, insbesondere die blutige Revolution Jehus (845 v.Chr.), aber auch die innenpolitischen und wirtschaftlichen Probleme sowie aussenpolitisch die Aramäernot unter Hasael, werden jetzt durch Jahwe und seinen Propheten Elija legitimiert bzw. «erklärt». Der Text hat auf dieser Stufe seiner Genese einen sehr stark politischen Akzent. Er ist jetzt geradezu in der Nähe von staatstragender Propaganda anzusiedeln. Der Gott nahestehende Elija hat in einer gesonderten Offenbarung am Sinai die Einsicht erhalten, dass zur Strafe für den Unglauben Israels Jahwe das Schwert in dreifacher Gestalt über Israel, sein Volk, bringen wird. «Die exklusive Gottesbeziehung der vorstaatlichen Zeit zeitigte unter den Bedingungen der Staatlichkeit durchaus fanatische Züge und grausame Konsequenzen»⁶². Aber schon auf dieser Stufe, wie sie v.a. Steck rekonstruiert hat, finden sich Elemente einer folgenreichen Theologie des Propheten: Wortempfang, Gestaltung der Geschichte nach dem Wort Gottes und durch Ankündigung, ja

⁵⁹ Ich halte es nicht für möglich, randscharf bis auf das Wort genau angeben zu können, welcher Vers oder welches Wort welcher Überlieferungsstufe zugehört. Dafür ist die Überlieferungsgeschichte zu komplex.

⁶⁰ Selbst Würthwein sieht hier älteste Tradition (vgl. ATD 16,2, z.St.); F.-L.Hossfeld, Die Sinaiwallfahrt des Propheten Elija, EuA 54 (1978) 432-437; mit der Annahme eines ausgebauten Wallfahrtswesens zum Sinai im 9. Jahrhundert muss man aber wohl vorsichtiger sein.

⁶¹ Vgl. J.Jeremias, Theophanie, WMANT 10, ²1977, der annimmt, dass die genuin israelitischen Theophanievorstellungen in der aktuellen Polemik gegen die Vorstellungen der Baalsreligion gleichsam notgedrungen mitkritisiert werden mussten (115).

⁶² Albertz (A.47) 244.

Salbung der Werkzeuge des Gerichts Gottes. Dabei werden die Aktionen der politischen Machthaber, die Taten der Dynastie Jehu, zunehmend dem geistlichen Haupt der Zeit, Elija, in den Mund bzw. in die Hand gelegt.

c) Dieser Stoff wird unter dem Eindruck der grossen Prophetie (vgl. Hosea, bes. 1-3; Amos, Jesaja und Micha) ca. um 700⁶³ überarbeitet: Der Erzählung wachsen im Prozess der Überlieferung mehrere ätiologische Spitzen zu:

— Die Konflikte Elijas mit dem Königshaus werden als ein Scheitern Elijas an Israels Unglauben gedeutet.

— Es wird entsprechend weiter betont, dass Elija ein Prophet ist, der auch Anfechtung und Leiden bis hin zur Todessehnsucht kennt («Es ist genug! Ich bin auch nicht erfolgreicher als meine Väter [im Kampf gegen Baal?]), der aber *dennoch* von Jahwe als Werkzeug gebraucht werden kann.

— Der Konflikt zwischen Baal und Jahwe wird trotz wechselnder Erfolge und trotz der punktuellen Überlegenheit der Baalanhänger in einem blutigen Gericht über die «Abtrünnigen» enden.

— Die Ankündigung des harten Gerichtes zeigt das Gottesbild der Zeit; auch darin ist Elija «Vorläufer» und Weggenosse der grossen Propheten.

Damit wird der unmittelbare politisch-propagandistische Rahmen verlassen und die Geschichte bekommt in der fortentwickelten Gestalt die neue Funktion, das Problem des angefochtenen Propheten (und seiner Anhänger) zu beleuchten. Diese Bedeutungsdimension behält für die Endgestaltung deutlich die Dominanz. Wie kann man das Scheitern der kontinuierlich von Gott geleiteten Propheten theologisch verarbeiten? Die Antwort, die der Text geben möchte, scheint zu lauten: Man muss einen *Weg* durchlaufen.⁶⁴ Das ist kein Ereignis von wenigen Sekunden, sondern ein Prozess, der sich über Tage, Wochen, Monate, Jahre erstrecken kann,⁶⁵ den man aber nicht umgehen kann, sondern sich von Gott führen lassen muss. Nur durch die je neue, intensive Begegnung mit dem Wort Gottes, das den Auftrag vergewissert, führt dieser Weg aus der Krise.

⁶³ Die Hauptgründe für diese Datierung sind einerseits die offenbar verarbeiteten und verdichteten Erfahrungen von Prophetie überhaupt, was einen gewissen Abstand zum Geschehen um Elija voraussetzt, der Rest der 700 als Selbstverständnis der Flüchtlinge aus dem Nordreich (*terminus a quo*), andererseits aber das Fehlen der Vorstellung vom völligen Ende des Staates Israel sowie die Abwesenheit dtn-dtr Sprache (*terminus ad quem*); vgl. bes. W. Thiel in den genannten Beiträgen; anders J. Hausmann, *Israels Rest*, BWANT 124, Stuttgart 1987, 124f. 134f., die die Rest-Vorstellung als bedingte dtr Verheissung an die babylonische Exilsgemeinde versteht.

⁶⁴ Die starke Häufung der Wörter aus dem Wortfeld «Weg» ist zu beachten.

⁶⁵ «Um den Prozesscharakter des Geschehens bewusst werden zu lassen, bedarf es der verschiedenartigsten Gottesbegegnungen. Die Kennzeichnung der komplexen Situation, in welcher der Prophet sich vorfindet, wird durch das Zusammenspiel verschiedener Gattungselemente im Zuge der Erzählung erreicht.» (Wagner a.a.O. 420).

Für die Flucht gibt es zwei Begründungen: die Angst vor Isebel als der Repräsentantin des Staates und die Verfolgung durch das Volk Israel. Die *Flucht* führt aber nicht zur Lösung des Konflikts, sondern zur inneren Verzweiflung, weil der Prophet sich seiner ihm bestimmten Aufgabe entziehen will und dadurch einsehen muss, dass er nicht besser ist als die Väter.⁶⁶ Das wiederum führt zu abgründigen Depressionen: die Aufgabe ist zu schwer. Das ist eine umfassende Infragestellung durch die Obrigkeit, durch die Mitwelt und durch sich selbst. Wie soll Elia und mit ihm alle Prophetie mit ihren Anhängern da herauskommen? Auch dies ist wiederum nur in einem Prozess, einem Weg möglich, den sich der Mensch aber nicht selbst eröffnen kann, sondern der ihm geschenkt werden muss. Dem menschlichen Scheitern setzt Gott seine wundersame Wirksamkeit entgegen. Hier wird es in grossartigen Bildern dargestellt: Der Mensch in der *Wüste*, der unterm Ginsterbusch restlos fertig ist, wird vom *Engel* gespeist. Man sollte das Wunder nicht wegrationalisieren. Er wird zweimal gespeist, weil der *Weg* zu weit ist (V.7bβ). Der Weg bleibt für den Menschen zu weit. Der Mensch schläft, während Gott entscheidend an ihm handelt.

Der Weg zum *Gottesberg* ist ein weiterer Baustein in dem Prozess der Verarbeitung des eigenen Scheiterns. «Mit welchem Interesse bist du hier, Elia?», so spricht ihn Gott an. Das gibt ihm Gelegenheit, sein Herz auszuschütten und das ganze Ausmass des Misserfolges zu schildern. Bei Gott darf der Mensch klagen. Die Stichwörter «Schwert» und «übrig sein» tauchen im Munde Elijas auf, die wiederum für die Antwort Gottes (V.17.18) entscheidend werden (vgl. schon die Worte Ahabs an Isebel V.1).

Die Antwort Gottes auf die Klage ist die Theophanie.⁶⁷ Wiederum gibt es nichts zu sehen, sondern nur etwas zu hören: einen Auftrag.

Was aber bedeutet die Dublette des Redeganges 9bβ.10 // 13bβ.14? Die Wirkung ist zweifelsfrei, dass die Theophanie nahezu völlig eingeebnet wird. So als wäre nichts geschehen, wiederholt sich die Rede Elijas nochmals?⁶⁸ Dass es sich um eine Illustration von Depression handelt, deren Wesen – wie ich aus der klinischen Seelsorge weiss – manchmal darin besteht, dass eine Person wie eine Schallplatte «hängenbleibt» und immer wieder das Gleiche

⁶⁶ Besser als die Väter sein zu wollen, wird später ein wichtiges theologisches Programm des DtrG (vgl. Ps 78, 8.57: «damit sie (die Kinder) nicht würden wie ihre Väter, ein widersetzliches und widerspenstiges Geschlecht, ein Geschlecht, dessen Herz nicht fest war und dessen Geist nicht treu war gegen Gott.»; Sach 1,4f. «Seid nicht wie eure Väter!«).

⁶⁷ I Kön 19 weist insofern eine Strukturanalogie zum Ijobbuch auf: Todeswunsch - Klage - Eingreifen eines Engels (vgl. Hi 33,23ff.) - Klage - Theophanie, vgl. J. Joosten, La macrostructure du livre de Job et quelques parallèles (Jérémie 45; 1 Rois 19), in: W.A.M. Beuken (Hg.), *The Book of Job*, BEThL CXIV, Leuven 1994, 400-404. Aber die Unterschiede sind doch erheblich, so dass keinerlei literaturgeschichtliche Rückschlüsse zu ziehen sind; die Ähnlichkeit resultiert aus der theologischen Sache.

⁶⁸ Darauf hat Peter Höffken mündlich nachhaltig aufmerksam gemacht.

sagt, scheidet deswegen aus, weil es zweimal Jahwe selbst ist, der das Gleiche fragt. Was aber ist dann der Sinn? Handelt es sich bloss um ein literarisches Stilmittel zur Intensivierung der Aussageintention oder mit H.Schmoltdt⁶⁹ um ein literarkritisches Indiz? Am weitestgehenden ist die Interpretation von Nordheims: Danach ist Elija aus Protest zum Gottesberg gekommen; er will nicht länger Prophet sein! Er geht sozusagen zum «Chef», um zu kündigen. Obwohl ihn Jahwe durch die Theophanie zurechtgewiesen und ihm die wahren Machtverhältnisse aufgedeckt hat, beharrt Elija störrig auf seiner Kündigung und wird jetzt tatsächlich aus seinem Amt entlassen, indem er beauftragt wird, Elisa als seinen Nachfolger zu salben. Diese Deutung scheitert am Kontext: Elija tritt ja später wieder mehrfach als Prophet auf (I Kön 21; II Kön 1f.); zum anderen wird die Erzählintention kaum getroffen. Die Endgestalt der Erzählung schaut zurück und interpretiert 150 Jahre nach Elija verallgemeinernd den Gang der Ereignisse; ihr ist daher kaum an einem Tadel oder einer Korrektur Elijas gelegen. Es geht ihr vielmehr um Tröstung und Vergeisserung der ihr gleichzeitigen Prophetenschüler. Es geht im Gefälle der Erzählung nicht um Kündigung oder Ablösung, sondern umgekehrt um *Stärkung des Angefochtenen* und um seine *Rückführung auf den Weg, den Gott mit ihm vorhat*. Über die exakte Intention der Dublette bleiben Unsicherheiten; jedoch scheint mir die Wirkung des jetzigen Textarrangements wie eine Kritik am Theophanieglauben. Nicht das Auge ist das Organ des Glaubens, sondern das Ohr. Die entscheidende Neuausrichtung seines Lebens erfährt der Prophet Elija durch die Wortoffenbarung.

Der Höhepunkt und Zielpunkt der Erzählung ist V.18. Elija ist nicht allein, seine Wirksamkeit ist nicht sinnlos. Es ist zwar umstritten, wie der Rest von 7000 zu fassen ist: nur 7000, also angesichts der vermuteten Einwohnerzahl von ca. 500000 ein verschwindender Rest, der eigentlich nur die katastrophale Grösse des Gerichts verdeutlicht, oder aber eine heilvolle Zahl, wie z.B. Hentschel⁷⁰ oder Hausmann⁷¹ deuten: 7000 als Kombination einer sehr grossen Zahl (1000) mit einer vollkommenen Zahl (7)? Mir scheint aber geradezu sicher, was schon Wellhausen wusste: «Nachdem er (Elija) sein Herz ausgeschüttet, wird ihm der göttliche Trost zuteil, dass keineswegs seine Sache ver-

⁶⁹ H.Schmoltdt, Elijas Begegnung mit Jahwä, BN 43 (1988) 19-26, argumentiert, die V.11-14 seien sekundärer Einschub. «Kein Ausleger kann erklären, was der Ergänzter sich dabei gedacht haben könnte, den Dialog aus 13b-14 zu wiederholen» (22); daher sind nicht V.9b-11aα Einschub, sondern V.11b-14. Grund für den Einschub dürfte die Absicht gewesen sein, Elija mit Mose zu parallelisieren. Schliesslich kann man annehmen, dass V.14 eine Wiederaufnahme von V.10 darstelle. Unbefriedigend bleibt diese These dennoch, weil die Wiederaufnahme umfangmässig so lang ist. Dem Phänomen muss mehr theologische Beachtung geschenkt werden. Auf der Ebene der Literarkritik wird man ihm nicht voll gerecht.

⁷⁰ G.Hentschel, 1 Könige, NEB 10, Würzburg 1984, 119.

⁷¹ J. Hausmann (A.62) 124f.

loren sei, vielmehr die grimmigste Rache, deren Vollstrecker er selber berufen solle, über alle Verehrer Baals ergehen, und diejenigen sieben Tausend in Israel das Feld behaupten werden, die ihre Knie nicht dem Abgott gebeugt.»⁷² Im Gericht am Unglauben und im Leben des Glaubens liegt der Trost.

d) Nachdem der Text auf dieser Stufe ca. 700 v.Chr. vorlag, konnte er in der exilischen Geschichtsrückschau problemlos in das DtrG eingefügt werden. Dass die Theoriebildung, die sich im Zuge der frühen Überlieferungsgeschichte um die Wirksamkeit Elijas vollzogen hatte, vorzüglich in das dtr Konzept passte, liegt am Tage: Israels Schuld, und insbesondere die Schuld der Könige, hat die nationale Katastrophe herbeigeführt. Die Propheten, deren Kampf für eine ausschliessliche Verehrung von Jahwe immer wieder gescheitert ist, haben die Härte der Strafe vorausgesagt. Vermutlich greift DtrG überhaupt für seine Beurteilung der Prophetie und der entscheidenden Wegmarken in der Geschichte Israels auf Texte wie I Kön 19 und der in ihnen enthaltenen Geschichtsvorstellungen als Modell zurück.

Nachdtr Erweiterungen kann ich nicht entdecken.

Auch wenn der Text eine längere Entstehungsgeschichte hatte, so bildet er jetzt eben doch einen Text, d.h. eine in sich gut lesbare Abfolge von Ereignissen und Gedanken.

III. Hermeneutische und homiletische Erwägungen

Nach der gebotenen Exegese scheint es mir – zumal auf der Ebene des Endtextes – keine grosse Schwierigkeit, mit Hilfe von I Kön 19 eine christliche Predigt zu halten. Sie könnte etwa folgenden Gedankengang haben: Gott beruft Menschen, die ihren Auftrag dann auch ernst nehmen. Doch trotz allen Engagements, der Berufung zu entsprechen, machen sie die Erfahrung des Scheiterns und des «Verfolgtwerdens» (freilich in abgeschwächter Form als Abgewiesen- und Verlachtwerden). Diese Erfahrungen führen notwendig in die Depression, aus der man aus eigener Kraft nicht herauskommt. Doch der Engel Gottes stärkt und führt auf den langen Weg. Elija geht durch die Wüste und kommt dorthin, wo er Gottes Stimme hören kann (z.B. in einen Gottesdienst). Die Theophanie als Wortereignis schickt ihn in die Welt zurück, um so gestärkt von neuem seiner Berufung zu entsprechen. Sinnvollerweise sollte die Predigt darauf verweisen, dass auch Jesus selbst solche Anfechtung durchlebte (Mt 4,1-11 par.), so dass sie als Strukturelement christlichen Daseins, als das Kreuz, das jeder auf sich zu nehmen hat, begreifbar und akzeptabel wird. Man könnte noch «Von Gott will ich nicht lassen, denn er

⁷² J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin ⁴1963, 279f.

lässt nicht von mir» (EKG 283) oder «Wer nur den lieben Gott lässt walten» (EKG 298) singen lassen.

Aber es bleiben doch erhebliche Probleme, die hier nicht unbenannt unterschlagen werden dürfen. Für jede christliche Predigt über I Kön 19 ist die Schwierigkeit grundlegend, die wir schon einleitend angesprochen haben: die Ambivalenz Elijas. In der Exegese hat sich uns gezeigt, dass diese Ambivalenz auf mehreren Ebenen zu lokalisieren ist. Einerseits auf der Ebene der Theologie: Elija sieht im Gegensatz von Jahwe und Baal, mit Wellhausen zu sprechen, «einen Gegensatz der Prinzipien, der letzten und tiefsten praktischen Überzeugungen»⁷³. Diese Antipoden dulden keine integrative Duldsamkeit, sondern drängen zu theoretischer und praktischer *Intoleranz*. Es geht um die harte Auseinandersetzung des Geistes mit der Natur, der nüchternen Sittlichkeit mit wollüstiger, üppiger Raserei, der strengen, verantwortungsbewussten Moral mit Prostitution, Korruption und Gewalt, der herben, aber solidarischen Lebensweise der Bauern mit der «modernen», weichlichen Luxuskultur der Städter, die Menschen verachtet.⁷⁴ Im Gefälle der Elija-Traditionen müsste man eine massiv kulturkritische Predigt halten. Unsere christliche Predigt ergeht aber gerade an Angehörige der westlichen multi-kulturellen Gesellschaft, so dass eine solche einseitig entschiedene Predigt als problematisch empfunden werden muss. Zweitens ist Elija auf der Ebene der Politik zweischneidig: Er ist für propagandistische Zwecke vereinnahmt worden und steht (zumindest auf bestimmten Stufen der Überlieferung, die aber noch deutlich durchscheint) für die *Rechtfertigung von brachialer Gewalt* in der Auseinandersetzung mit den fremden Religionen und Parteien, was in dieser Form christlich (wie jüdisch) ebenfalls schwer rezipierbar ist. Schliesslich gilt die *Vorstellung eines umfassenden Gerichts*, bei dem nur ein verschwindender Rest von 7000 übrigbleibt, vielen Christen vom Neuen Testament (oder zumindest von Teilen des Neuen Testaments) her als überwunden und abgetan.

Wie soll man christlich mit diesen drei Problemen (Intoleranz und Kulturkritik, theologische Legitimation von brutaler Gewalt, Vorstellung vom harten Gericht Gottes an allen Ungläubigen) umgehen? Diese hermeneutische Frage soll jetzt in einem zweiten Durchgang gleichsam empirisch angegangen werden, indem untersucht wird, wie man in der Christenheit über diesen Text gepredigt hat. Faktisch impliziert jede Predigt eine Hermeneutik, und sei es auch ganz unbewusst oder unreflektiert.

Dabei ist zunächst festzustellen, dass I Kön 19 in der Kirche lange Zeit erstaunlich selten gepredigt wurde. Laut Auskunft der Register zum Migne, sowohl *series graeca* als auch *series latina*, ist der Text in der altkirchlichen Überlieferung wenig gepredigt worden.⁷⁵ Es finden sich nur gelegentlich ornamen-

⁷³ J. Wellhausen (A.3) 78.

⁷⁴ Zu diesen prinzipiellen Oppositionen vgl. H. Gunkel, ²RGG II, 108.

tale Erinnerungen an Elija, die sich auf dem Niveau von Typologien bewegen z.B.: Elija war 40 Tage in der Wüste, Christus auch. Wie Elija von den Juden verfolgt wurde, so auch Christus. Oder die wundersame Speise, die für den weiten Weg stärkt, ist Vorabschattung des christlichen Sakraments von Brot und Wein. Vor allem wird Elija zunehmend zum Prototyp eines ehelosen, asketischen Mönches. Ähnlich steht es im Mittelalter.⁷⁶ Auch die Reformatoren haben den Text nicht sehr geschätzt. Luther, Zwingli und Calvin haben ihn nicht gepredigt. Thomas Müntzer dagegen hat Elija verehrt und sich selbst als wiedergekommenen Elija verstanden.⁷⁷ Im 19. Jahrhundert herrschte die Homilie im Sinne einer nacherzählenden Hinführung zu Christus vor, bisweilen aber auch der Geist des humanistischen Liberalismus.⁷⁸

Aus praktischen Gründen sollen nur Predigten oder predigtorientierte Meditationen aus den letzten 100 Jahren analysiert werden⁷⁹, wobei aus Raumgründen nur die Hauptgedanken grob skizziert, rubriziert und bewertet werden können.

1. Antithetische Predigt

R.Löwe⁸⁰ geht von dem Problem aus: «Gottes eigene Boten morden mit! Und das in seinem Auftrag!» Daraus zieht er folgende Konsequenz: Die «grausige Welterperspektive des Alten Testaments offenbart die ganze Verlegenheit gegenwärtiger christlicher Politiker, bis wir das Raubtier im Abgrund verschwinden und den wahren Friedefürsten einreiten sehen.» Th.Lorenzmeier⁸¹ betont, dass uns zwar der resignierte, gebrochene Elija heute noch menschlich sehr nahe kommt, aber zugleich stellt er scharf den Gegensatz zwischen dem Gott Elijas und dem Gott Jesu heraus: «Hüten wir uns also, un-

⁷⁵ Vgl. D.Wanke, Vorläufer, Typos und Asket. Bemerkungen zur Gestalt des Elia in der altkirchlichen Literatur, in: Grünwaldt/Schroeter (A.7) 102-114 (mit Zusammenstellung der altkirchlichen Belegstellen 112-114).

⁷⁶ Vgl. V.Orthmann, Elia multiplex - ein Prophet und mehrfacher Schriftsinn, in Grünwaldt/Schroeter, (A.7) 115-123.

⁷⁷ Vgl. A.Lexutt, Eliae redivivi - Luther, Müntzer und der Prophet Elia. Zur Eliadeutung in der Reformationszeit, Grünwaldt/Schroeter (A.7) 124-131.

⁷⁸ Vgl. A.Strauch, Die Elia-Predigten Gottfried Menkens und Friedrich Wilhelm Krummachers. Elia in Predigten des 19. Jahrhunderts, in: Grünwaldt/Schroeter (A.7) 145-163.

⁷⁹ In Bonn arbeitet Harald Schroeter an einem Habilitationsprojekt über «Elia-Predigten im 20. Jahrhundert», woraus er in dem Sammelband Grünwaldt/Schroeter einige Kostproben gibt: Bist du's, Elia? Streiflichter zum homiletischen Gebrauch der Elia-Texte im 20. Jahrhundert, (A.7) 333-348; Ders., Mit Elia Gottesdienst feiern. Anregungen zur liturgischen Gestaltung von Elia-Texten, a.a.O. 349-355.

⁸⁰ R.Löwe, Hören und Fragen 5, 1967, 538-541.

⁸¹ Th.Lorenzmeier, in: R.Schulz (Hg.), Predigten über Wundertexte (Dienst am Wort 24), Stuttgart 1970, 165-173.

sere christliche Gottesvorstellung in die Geschichte hineinzutragen» und umgekehrt.

Hier wird das fundamentale Band zwischen Altem und Neuem Testament zerschnitten, nämlich die Einheit des einen Gottes. Deswegen scheidet dieser Weg aus.

2. Christologisierung und Spiritualisierung

Nach H. Girgenson⁸² wird «in den Elia-Erfahrungen das Sterben Jesu vorgebildet», wobei es «im Alten Testament dunkel bleibt, wohin dieser Weg eigentlich führt, da erst in Jesus das Ziel und auch der Sieg deutlich wird». K. Atzkern⁸³ stellt triumphierend fest: «Wir Christen dürfen mehr schauen als Elia. Nicht nur ein Stück des Weges mit seiner Gemeinde offenbart Gott uns; er hat uns Anfang, Mitte und Ende aller Wege mit seiner Gemeinde gezeigt: Jesus Christus.» Elija wurde nur wenig gezeigt, die Gemeinde aber hat die Fülle. Nach F. Hahn⁸⁴ muss Elija viel lernen. Gott lässt sich nicht im blinden Eifer herbeizwingen; Gott ist nicht in wunderbaren Machterweisen präsent. Die Nähe Gottes ist nur ganz im Verborgenen, ganz verhalten, fast unmerklich dennoch am Werke. «Was hier in dieser Elia-Geschichte vorgezeichnet ist, das hat im Neuen Testament seine deutlichen Konturen empfangen. In der Geschichte Jesu Christi hat Gott nicht in machtvollen Demonstrationen gewirkt, sondern in der Niedrigkeit des Leidens und des Todes am Kreuz. Und diese Niedrigkeitsgestalt Christi übernimmt und trägt jeder, der sich zu ihm bekennt. Nur wer das 'stille, sanfte Wehen' zu vernehmen gelernt hat, der wird dann auch erkennen, dass gerade *sub contrario*, im schlechthin Gegensätzlichen, Gott seine Nähe und Macht erweist.» Am Schluss steht mit Verweis auf Röm 11 die «Wahl der Gnade».

Die Problematik solcher heilsgeschichtlicher, entwicklungs- und lernorientierter Überbietungsmodelle liegt in der Einseitigkeit, mit der das Alte Testament zum Vorläufer, zur Vorstufe, zum Sprungbrett wird. Das theologische Recht liegt immer bei einem in bestimmter Weise zugespitzt verstandenen Neuen Testament, so dass der Dialog und die Auseinandersetzung mit dem Alten Testament alle Ernsthaftigkeit zu verlieren droht.

3. Existentialistische Interpretation

Für A. Goes⁸⁵, den Dichter, ist die Gerichts- und Konkurerfahrung, die den einzelnen unmittelbar vor Gott stellt, grundlegend. In dieser radikalen

⁸² H. Girgenson, *Dein Reich komme*, Göttingen 1959, 40-44.

⁸³ K. Atzkern, in: C. Westermann (Hg.), *Verkündigung des Kommenden. Predigten alttestamentlicher Texte*, München 1958, 65-69.

⁸⁴ F. Hahn, *Mainzer Predigten*, Göttingen 1972, 37-43.

⁸⁵ A. Goes, *Hagar am Brunnen. Dreissig Predigten*, 1958, 33-41.

Geworfenheit auf sich selbst erfährt der einzelne sich selbst eben in seiner Vereinzelung. Inspiriert von der Übersetzung Leo Baecks («Stimme leisen Schweigens») wird sogar die Theophanie zur Erfahrung der Unsäglichkeit Gottes, als «sein(es) unausdenkliche(n) Anderssein(s)». Gegen diese aus der Stummheit geborene Schwermut erhebt sich die «Stimme des Schweigens». Hier wird einseitig ein Daseinsverständnis aus dem Text herauspräpariert, das Gesamtgefälle aber geht verloren.

4. Segmentierung und Ausbau von Einzelteilen

H. Zabel⁸⁶ z.B. greift in einer Krankenhausandacht das Motiv des doppelten Schlafes Elijas heraus und unterscheidet zwei Arten von Schlaf: bleiernem Schlaf oder aber vorbereitenden, auf das Wachsein hinführenden Schlaf. Jeder kann in der Krankheit die Erfahrung von Elijas Schlaf machen, kann aus dem bleiernem zum vitalen Schlaf kommen. Der homiletische Ort rechtfertigt solch einen selektiven Zugriff. Wenn man weiss, was man tut, kann die Hauptintention des Textes verlassen und Nebenthemen einseitig zugespitzt werden.

5. Narrative Psychologie

Sehr verbreitet ist die Methode, sich in die Seele Elijas hineinzusetzen, was sich oft mit symbolorientiertem Predigen verknüpft.⁸⁷ Ein besonders markantes Beispiel dafür ist die Meditation von D. Sölle.⁸⁸ Sie stellt das Symbol des Weges ins Zentrum ihrer Überlegungen und spricht von der «Hinreise». Einsamkeit, Selbstmordgedanken und Schlafbedürfnis sind die Zeichen dieser Reise von aussen nach innen. Die Wüste (als Symbol des Rückzuges, des Schweigens, Fastens, Alleinseins) ist der Ort, wo die entscheidende Gotteserfahrung gemacht werden kann. Gott als Schweigen zu erfahren ist eine Gegenerfahrung zur Macht der Welt. Kühn wird das Heraustreten aus der Höhle als Wiedergeburt gedeutet. Dieses Neugeborenwerden aus der Rückbesinnung auf den Grund des Seins, auf Gott, der der Herr der Geschichte ist, führt Elija auf die Rückreise in die Welt. Der Weg nach innen ist keine blosser Weltflucht. Beten und in der Welt kämpfen gehören zusammen. Die Meditation betont die politische Weltverantwortung, verschweigt aber die Intoleranz und Brutalität Elijas ebenso wie den Gerichts- und Restgedanken. Der Ansatz steht stark in der Gefahr, biblische Erzählungen ihres theologischen Profils zu entkleiden und zu einer «Selbsterfahrung» zu machen. Die skizzierte «Theo»logie lässt sich schnell auf das innere Erleben bei einem Meditati-

⁸⁶ H. Zabel, Sich sammeln in der Wüste, in: H.Ch.Piper (Hg.), Verkündigung im Krankenhaus (Dienst am Wort 42), Göttingen 1982, 15-17.

⁸⁷ Ähnlich in psychotherapeutischer Absicht R.Kachler (A.4).

⁸⁸ D. Sölle, Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung, Stuttgart 1977, 77-90.

onskursus reduzieren, wobei die Dimension des Wortes Gottes, das eben kein mythisches Schweigen ist, verschwindet.

6. Ethische Predigt, die auf Entscheidung drängt

Adolf Stöcker⁸⁹ fragt nach dem Grund für den Stimmungsumschwung Elijas und findet ihn im «Schmerz um das Reich Gottes». Daraus folgert er den eindringlichen Appell: «Sorge auch du dich um die evangelische Kirche!». Stöcker betont den Restgedanken stark und appliziert ihn auf den Ort der Predigt: 7000 als Rest «in Berlin». «Willst du dazugehören?». Mache dich bereit, zu kämpfen und zu leiden! Folge entschieden Christus nach!

Friedrich Naumann⁹⁰ erzählt I Kön 19 kurz nach und spitzt den Text auf die Spannung von eifernden Wirrköpfen und reinen, klaren Geistern zu. «Entscheide dich, was willst du, Elias?» Dabei schimmert durch, dass sich Elija gegen seinen eigenen Eifer und für ein nüchternes liberales Denken entscheiden sollte. Diese Predigten rücken den Gerichtsgedanken in den Vordergrund, um so der als Bedrohung empfundenen Säkularisierung bzw. Fanatisierung kämpferisch entgegenzutreten. Die dabei implizierte Kulturkritik und auch die Dringlichkeit der Entscheidung in einem geistigen-geistlichen Kampf nehmen Elemente des Textes besonders gut auf.

7. Politische Predigt

Hatten viele der vorgenannten Predigten politische Implikationen, so gibt es doch auch etliche, die diese Intention explizit machen, wobei sich eine erstaunliche Spannbreite in der politischen Verwendung zeigt, wie drei Beispiele illustrieren mögen:

E.Hirsch⁹¹ verwendet in der Endphase des 1. Weltkrieges die Figur des Elija als Modell von Durchhaltefrömmigkeit. Deutschland dürfe jetzt nicht aufgeben. Gott schicke jeden in die ihm zgedachte Aufgabe; entsprechend müsse Deutschland jetzt in schwieriger Situation aus der Depression und Klage heraus und durchhalten, wie Jesus in Gethsemane, wie Paulus II Kor 12,9.

H.Lilje⁹² benutzt sehr ähnlich wie Hirsch die Helden-Kampf-Semantik, aber diesmal, um gegen die nationalsozialistische Bedrohung zum Gehorsamskampf aufzurufen. Sehr verhüllt, aber doch transparent, ist seine Schilderung der Situation Elijas, in der die Gegenwart von 1935 durchklingt: der

⁸⁹ A. Stöcker, *Eins ist noth* (Ein Jahrgang Volkspredigten über freie Texte), Berlin 1885, 397-405.

⁹⁰ F. Naumann, *Gotteshilfe*, Göttingen 1926, 186f.

⁹¹ E. Hirsch, *Elias' Verzweiflung*, in: Ders., *Der Wille des Herrn. Predigten*, Gütersloh 1925, 202-218, vgl. Schroeter (A.79) 337-340.

⁹² H. Lilje, *Unser Gott kommt und schweigt nicht. Zehn Predigten*, Hannover 1936, 17-30; vgl. Schroeter (A.79) 340-342.

«Kampf zwischen wahrer und falscher Religion von riesenhaftem Ausmass» (18f.). W. Vischer⁹³ (1942) deutet einerseits stark dogmatisierend, wobei insbesondere die Vorstellung vom Rest nicht als Gericht, sondern eher als Heil umgedeutet wird. «Die sieben Tausend sind der durch die Wahl der Gnade ausgesonderte Rest. ... Mehr als das: für Gott ist in diesen sieben Tausend, die er für sich selbst durch seine Gnade und nicht auf Grund ihrer Werke bewahrt, nicht weniger als das ganze Israel unversehrt vorhanden. ... Solange Gott am Ganzen festhält, ist nichts verloren. Und Gott hält am Ganzen fest. Das ist die Gottesentscheidung am Horeb.» (385) Andererseits aber zeigt Vischer viel Mut zu politischer Predigt. Zum Thema Toleranz sagt er mit deutlichem Blick auf die Nazis: «Die Toleranz gegenüber dem schleichenden Gift und der ausgebrochenen Tollwut des Aberglaubens rettet die Welt nicht vor dem Bösen. Das Schwert der Gottesstreiter allerdings auch nicht. Das mag uns wohl die Flucht Elias lehren und noch deutlicher das Wort, das Jesus in jener Nacht, da sich alle an ihm ärgerten, zu Petrus spricht: 'Stecke dein Schwert in die Scheide!' (Joh 18,11) Was allein den Gegengott und alle seine Macht und List überwindet, wird dann offenbar, wenn er sich ausgetobt hat an dem Einen, der sich nicht wehrt, sondern sagen kann: 'Der Fürst dieser Welt hat nichts an mir' (Joh 14,30).»

J. Ebach⁹⁴ versteht I Kön 19 als Erzählung darüber, wie einer wieder aufrecht gehen und entschlossen handeln lernte. Die Ruhe nach dem Sturm (*demamah*) ist ihm nicht Alternative, sondern Ergänzung zur machtvollen politischen Aktion. Das *daqqah* = «mager» (wie die Kühe Pharaos) ist für ihn Hinweis darauf, dass Gott mit den Schwachen, den Verzagten und den Versagenden solidarisch ist, indem er sie zum politischen Handeln führt.

Man sieht, wie Elija deutsch-national, antifaschistisch und befreiungstheologisch appliziert wurde. In allen politischen Kampfsituationen kann Elija leicht als Modell für Härte und Entschlossenheit (miss-)braucht werden.

8. Seelsorgerliche Predigt

J. Hausmann⁹⁵ betont die Nähe des Textes zur Sinaitheophanie Ex 19; sie sympathisiert mit der Deutung von V.12 durch J. Lust als «krachendes Donnergetöse». Daher ermahnt sie, den Akzent nicht auf V.12 legen! Sie ruft zur Vorsicht vor allzu starker Strukturanalogie zum Kreuzesgeschehen. Vielmehr ist der Text darin paradigmatisch, dass er schon im Alten Testament selbst von Jahwe als einem Seelsorger am Depressiven zu erzählen weiss.

⁹³ W. Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments, Zweiter Teil, München 1942, 381-385.

⁹⁴ J. Ebach, in: H. Nitschke (Hg.), Gottesdienstpraxis, 6. Perikopenreihe Band 4: Ergänzungsband Exegesen, Gütersloh 1983, 60f.

⁹⁵ J. Hausmann, Calwer Predigthilfen 6/A, 1983, 198-205.

Gottes Seelsorge besteht darin, Lebensmittel bereitzustellen und Menschen auf den Weg zu schicken: Elija und wir sollen auf ein Ziel zugehen, den Weg zu Gott. Parallelen heute findet Frau Hausmann im Kirchengang, im Sich-Sammeln um christliche Persönlichkeiten. Gott bietet Naturgewalten auf, um Elija seines Kommens zu versichern; Gott bietet alles auf, um dem Leidenden nahe zu sein bis hin zur Menschwerdung. Dieser Ansatz bringt einen wesentlichen Akzent zur Geltung, lässt aber die problematischen Züge der Intoleranz, Gewalt und politischer Vereinnahmung – gewiss aus ehrbaren theologischen und homiletischen Gründen – völlig zurücktreten.

9. Ekklesiologische Vollvereinnahmung

Elija wird in diesen Konzeptionen sozusagen als korporative Persönlichkeit vollkommen mit der christlichen Kirche gleichgesetzt. Nach Gottfried Voigt⁹⁶ geht es in I Kön 19 um die Kirche in der Welt. Die Lehre, die wir zu ziehen haben, lautet: Nicht *wir* halten die Kirche, sondern *Gott* hält sie. «Es ist gut, dass man es an einem Mann wie Elija sieht: Es kann einer ein Riese sein, ein Held im Glauben, ein Kämpfer und Eiferer, und es kann doch im Nu alles zusammenbrechen». V.10 und 14 deutet Voigt als «Bericht zur kirchlichen Lage»; «das merkwürdige verworrene Auf und Ab der Kirchengeschichte» ist Ausdruck der *ecclesia cruce tecta*. «Die angefochtene Kirche soll immer nur eines tun: dahin zurückkehren, wo ihr Ursprung liegt, zur Offenbarung Gottes.» Wie Elija wird die Kirche gerügt, wenn sie ihren Posten in der Welt verlässt. Sie wird zurückgeschickt. Elija bekommt den Auftrag, in die Politik einzugreifen. «In Gottes Heilsplan ist es offenbar vorgesehen, dass die Gemeinde Gottes zuweilen zu einem sehr kleinen Haufen zusammenschrumpft.» Mt 16,18b wird beschworen: «Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwinden», Hauptsache wir beten die Baale nicht an!⁹⁷

Sehr differenziert, ja feinsinnig ist Gerhard von Rads sehr gute Predigtmeditation.⁹⁸ Von Rad nimmt Kap. 19 als Einheit und betont, dass der Höhepunkt in der Gottesrede (V.15-18) zu sehen ist. Er versteht die Theophanie als Ausdruck einer Wort-Gottes-Theologie: So wie Israel am Sinai nur ein akustisches Erlebnis hatte, so wird hier das eigentliche Offenbarungsgeschehen auf das ergangene und hörbare Wort reduziert. Von Rad profiliert zu Recht sehr stark das Moment der Anfechtung, das einen rechten Theologen auszeichnet und sieht darin eine «Strukturanalogie» zum Neuen Testament, besonders zu Paulus sowie zu Luther. Der Eifer Elijas ist jedoch ein ambiva-

⁹⁶ G.Voigt, Das verheissene Erbe. Homiletische Auslegungen alttestamentlicher Texte, Göttingen 1971, 309-314.

⁹⁷ Gewiss spiegelt sich hier die damalige Situation im real existierenden Sozialismus der DDR.

⁹⁸ G.von Rad, Predigt-Meditationen, Göttingen 1973, 44-50.

lentes Zeichen. «Gerade in seinem Scheitern legt Elija ein Zeugnis ab, das nicht mehr vergessen werden kann.» Zielpunkt sind die 7000. «Das Gericht Gottes beginnt am Hause Gottes (I Petr 4,17)». Damit wird der Gerichtsgedanke als wesentliches Element der Predigt verteidigt: «Ist nicht unsere Predigt vor allem dadurch unglaubwürdig geworden, dass sie immer nur von dem 'stillen, sanften Säuseln' Gottes zu reden wusste?» «Wer der Kirche den Puls fühlt, der wird deprimiert; aber Gottes Wirken ist grösser als die Kirche. Dieser Trost muss am Schluss stehen bleiben.»

10. Existenziale Interpretation

A.H.J.Gunneweg⁹⁹ ist darin vorbildlich, dass er dem Duktus des ganzen Textes nachgeht, so dass das Gefälle des Textes erhalten bleibt. Sorgfältig sucht er nach Analogien für den eifernden, aber in Depressionen geratenden Elija in der Gegenwart und findet sie in engagierten Pfarrern und Religionslehrern. Von deren Erfahrungen her deutet Gunneweg die Depression als notwendiges Element gerade des Glaubens. Nicht der Mensch allgemein ist von Zeit zu Zeit depressiv, sondern Elija leidet aus einem bestimmten Grund: Die gläubige Existenz muss notwendigerweise in die Krise geraten. Die theologische Chiffre dafür ist das Kreuz. Es gibt auch im Alten Testament keinen Glauben am Kreuz vorbei. Auffällig ist die Deutung der 7000 als Ziel des Heilshandelns Gottes: «7000 im Sinne Gottes, tausendmal, unendlich mal sieben, die Zahl der Vollkommenheit, ein vollkommener Rest, in den Augen Gottes vollkommen, aus dem ein vollkommen neuer Anfang hervorgeht». Im Sinne des (in bestimmter Weise verstandenen) Evangeliums wird hier der Gerichtsgedanke äusserst stark zurückgenommen, ebenso auch die politische Dimension der Horebszene.

11. Feministische Deutungen

Nach dieser Betrachtungsweise ist es wichtig, Isebel gerechter zu beurteilen. Das alttestamentliche Bild von der bössartigen, hinterhältigen Despotin muss im Blick auf Fremdenfeindlichkeit und grundlegenden patriarchalische Abqualifizierungen von Frauen kritisch befragt werden. Vielleicht war auch Isebel eine subjektiv aufrichtige Fromme, die ihren persönlichen Gott verehrt hat. In jedem Falle hat es «eine ermutigende Wirkung», «dass auch Frauen in dieser Zeit nicht nur im Hintergrund aus dem 'Harem' wirkten, sondern auch in der grossen Politik eine entscheidende Rolle spielten»¹⁰⁰, auch wenn letzt-

⁹⁹ Ich hoffe, in absehbarer Zeit zusammen mit Frau Gunneweg eine Sammlung von Predigten A.H.J.Gunnewegs herausgeben zu können. Die Predigt über I Kön 19 wurde 1985 in der Kreuzkirche zu Bonn gehalten.

¹⁰⁰ C.Funk, Elia und die Frauen. Eine feministisch-theologische Betrachtung, in: Grünwaldt/Schroeter (A.7) 243-252.

lich Isebel diese Macht missbraucht hat. Die feministische Perspektive ist sehr selektiv und geht mit ihrem Werben auch für die andere Seite der Baalverehrer direkt gegen die Intention des energisch intoleranten Anspruchs des Textes.

12. Postmoderne Predigten

Nach H.Schroeter «sind Elia-Predigten der Gegenwart gekennzeichnet durch eine Vielfalt und Fülle von offenen Identifikationsangeboten, die entweder als Collagen oder als assoziative Sprachspiele gestaltet sind»¹⁰¹. Dieses Abrücken von autoritativem Zuspruch der Wahrheit des einen Wortes Gottes hin zu einem «Angebot» mag dem Geist unserer «postmodernen» multikulturellen Gesellschaft entsprechen, es widerspricht aber dem Geist der Elija-Erzählungen diametral. Elija weiss von einem Handeln Gottes, das jeder menschlichen Beliebigkeit und Entscheidungsfreiheit entzogen ist. Für ihn ist Toleranz kein Höchstwert, sondern der Wahrheit untergeordnet.

Fazit: Wenn wir diese vermischten Streiflichter durch die Predigt- und Meditationsliteratur überblicken, dann müssen wir feststellen, dass es eine grosse Vielfalt in der homiletischen Umsetzung gibt. Das muss kein Mangel sein. Predigt als *viva vox* muss immer den Geist ihrer aktuellen Hörer, somit auch den Zeitgeist einbeziehen, darf sich ihm aber nicht leicht beugen. Sehr häufig wird in der Predigt aus der herausgearbeiteten thematischen Dichte des komplexen Textes ausgewählt, manches bewusst in den Hintergrund gedrängt. Teilweise ist das als homiletische Reduktion akzeptabel und praktisch vermutlich unvermeidlich (vielleicht theologisch sogar legitim?), andererseits aber immer wieder auch fragwürdig, weil die Gesamtintention nicht selten verfälscht wird. Daher sind einige hermeneutische Grenzlinien zu ziehen und homiletische Grundsätze festzuhalten.

IV. Thesen zur Predigt über das Alte Testament

1. Das Alte Testament ist ein vorchristliches Buch, deshalb aber keineswegs ein unchristliches Buch. Antithetische Predigtschemata werden diesem Befund ebenso wenig gerecht wie entwicklungsorientierte Überbietungsmodelle oder heilsgeschichtliche, lerngeschichtliche Raster. Der Ambivalenz alttestamentlicher Texte entsprechend, ist vom christlichen Prediger eine Dialogik gefordert¹⁰², in der das Alte Testament als theologisch eng verwandtes

¹⁰¹ Vgl. H.Schroeter (A.79) 345-348.

¹⁰² Vgl. dazu M.Oeming, *Biblische Theologie als Dauerreflexion im Rahmenwerk des Kanons*, in: Ch.Dohmen, Th.Söding, *Eine Bibel - zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, UTB 1893, Stuttgart 1995, 83-95.

Gegenüber mit dem theologisch zugleich fundamental anderen Neuen Testament ins (auch kritische) Gespräch gebracht werden muss. Dabei dürfen die provokativen Härten des Alten Testaments nicht einfach und bequem abgeblendet werden.

2. Die entscheidende Verbindung zwischen den beiden Testamenten ist die Gleichheit des einen Gottes. Aus der fundamentalen Identität Gottes folgt eine Fülle von Aspekten, die für die christliche Rede über den Menschen, die Welt und über die Stellung von Mensch und Welt *sub specie dei* wesentlich sind. Deswegen ist das Alte Testament ein Buch der Kirche.

3. Die entscheidende Differenz zwischen den beiden Testamenten ist in den zentralen christologischen Aussagen des Credo festgehalten: dass Gott Mensch geworden ist, Fleisch geworden ist, wahrer Gott und wahrer Mensch; dass der Tod *eines Menschen* ein für allemal die Sühne der Schuld aller Menschen, die daran glauben, bewirkt; dass die Auferstehung Jesu von den Toten die Prolepse dessen ist, was alle Glaubenden erwartet. Diese Akzentverlagerung auf den Glauben, auf die Zukunft und das Jenseits ist im Alten Testament nur ganz am Rande, besonders in den evangelischerseits als sogenannten «Apokryphen» leider weitgehend aus dem Gemeindebewusstsein verschwundenen Spätschriften spürbar. Die christliche Predigt alttestamentlicher Texte darf daher weder die fundamentale Verbindung noch die fundamentale Differenz überspringen.

4. Das Alte Testament muss auch in seiner Widerständigkeit ernst genommen werden. Gott als gerechter Richter darf nicht unterschlagen werden. Der Gerichtsgedanke ist im Neuen Testament keineswegs nur eine paränetische Randerscheinung oder ein unreflektiertes Relikt aus jüdischer Vergangenheit, sondern von Johannes dem Täufer (den viele Leute für den wiedergekehrten Elija hielten) bis zur Apokalypse von zentraler und konstitutiver Bedeutung.¹⁰³ Der Zusammenhang von Erstem Gebot und Gewalt muss auch für das Neue Testament bedacht werden. Dass die richterliche und exekutive Gewalt an Gott delegiert wird, bedeutet nicht, dass das Problem damit gelöst oder auch nur entschärft wäre. Auch die Relativierung der Toleranz ist ein Denkanstoss, der keineswegs nur mit reaktionärem Konservatismus gleichgesetzt werden darf.¹⁰⁴ Schliesslich ist die politische Dimension des Alten Testaments eine bleibende Anfrage an vielfache Verstrickungen der christli-

¹⁰³ Vgl. M. Oeming, Gericht Gottes, in: J.B. Bauer (Hg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1994, 225-231.

¹⁰⁴ Vgl. R.P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz (ES 181), Frankfurt ⁷1970, die aufzeigen, in wie starkem Masse die grundsätzliche Forderung von Toleranz zur blinden Ideologie geworden ist, die nur noch die Funktion hat, «eine geistige Haltung zu fördern, die dazu tendiert, den Unterschied zwischen Wahr und Falsch, Information und Propaganda, Recht und Unrecht zu verwischen» (108). Grenzenlose Neutralität «verstösst gegen Humanität und Wahrheit, weil sie dort ruhig ist, wo man wütend werden sollte» (109).

chen Theologie, die sich ihre eigenen gesellschaftlichen Verflechtungen häufig nicht mehr bewusst macht. Indem christliche Predigt diesen Momenten der Kritik zuallermeist ausweicht, indem sie – mit von Rad zu sprechen – immer nur «sanftes Säuseln» wird, verliert sie ihren Ernst und einen grossen Teil ihrer Bedeutsamkeit für die Gegenwart.

5. Durch das Alte Testament wird *theologische* Dauerreflexion institutionalisiert, weil alles christliche Reden von Gott schon durch das Alte Testament als solches in einen kritischen Diskurs hineingezwungen wird. Reden wir angemessen von Gott, wenn die Gedanken des radikalen Ausschliesslichkeitsanspruches, des Gerichts und des Schwertes so einfach für theologisch erledigt erklärt wird, wie dies bei vielen Neutestamentlern und christlichen Predigern explizit und vor allem implizit geschieht?

6. Am adäquatesten sind solche alttestamentlichen Predigten, die sich der Struktur des jeweiligen Textes anschmiegen. In unserem Beispiel muss der von Gott eröffnete Weg, der Prozess in all seinen Stationen und Wiederholungen nachgegangen werden, bis zum Ende.

7. «Christologische Kurven» sind von Übel! Aber das zurückhaltende Ansprechen von Strukturanalogien zum Neuen Testament ist notwendig, weil es dem Alten Testament das Odium des Vorläufigen, Minderwertigen, Überholten nimmt.

8. Das Alte Testament verhilft – in dialogisch erschlossener, aber niemals abgeschlossener Auswahl – dem christlichen Kerygma zu seiner Konkretisierung, «weil das Alte Testament die Tradition ist, in die hinein Christus sich inkarniert»¹⁰⁵ hat.

9. Ohne alttestamentliche Texte geht der Kirche die Sprache aus, die Bewegtheit und Konkretheit der Sprache und des Denkens. Ohne I Kön 19 als Pedigtext würde der Gemeinde ein wesentliches Element der Konkretion von im Glauben begründeter Depression und göttlicher Seelsorge verloren gehen. Ohne die Härten von 19,15-18 (und 18,40) würde die christliche Theologie das Problem der Gewalt vielleicht zu schnell verdrängen und auch die Verquickung von christlichem Glauben mit irdischer Brutalität allzu leicht «vom Tisch wischen». Ohne die Intoleranz Elijas würde christliche Rede von Gott noch mehr allzu glatt im multikulturellen Synkretismus mittun. Elija ist ein wichtiger, unverzichtbarer theologischer Denkanstoss, ein «Stachel im faulen theologischen Fleisch».

10. Die Frage, ob *das* Alte Testament ein Buch der Kirche ist, ist in doppelter Weise falsch: Einmal, weil sie suggeriert, es könne eine Kirche ohne Altes Testament geben, was ein völliger Selbstwiderspruch wäre. Zum zweiten: «Die Frage nach *der* Geltung *des* Alten Testaments ist deshalb falsch, weil sie an *dem* Alten Testament orientiert ist, das Alte Testament selbst aber

¹⁰⁵ H.D. Preuss, Das Alte Testament in der Verkündigung der Kirche, DtPfrBl 68 (1968) 73-79.

als eine bunte Sammlung sehr verschiedenartiger, sich ergänzender, wiederholender, überlagernder, korrigierender, widersprechender, entschärfender und verstärkender Texte sich gegen jede Generalisierung sperrt. ... Sinnvoll fragen lässt sich nur nach der Geltung alttestamentlicher Texte. Und diese Frage ist sinnvoll zu beantworten nur auf Grund einer bis zu Ende durchgeführten Exegese von Texten, d.h. durch eine Exegese, die sich in einen kritischen Dialog mit dem im Text sich aussprechenden Selbst- und Welt- und Gottesverständnis begibt. ... der Text möge dem kritisch hörenden Exegeten seine eigene israelitisch-jüdische Sache sagen und – ist diese Sache eine Predigt – seine eigene Predigt halten, damit der Exeget höre und prüfe, ob diese israelitisch-jüdische Predigt auch eine christliche Predigt sei. Und ob die also exegetisch erhobene und verstandene Aussage des Textes christlich prädikabel ist, kann nur je und je so entschieden werden, dass gefragt wird, ob das exegetisch erarbeitete Kerygma des Textes vom christlichen Kerygma selbst umschlossen und von ihm vorausgesetzt wird, ob es dieses entfaltet und konkretisiert, oder nicht.»¹⁰⁶

Ich möchte abschliessend hinzufügen, dass die Dinge noch komplexer sind¹⁰⁷, denn auch das NT ist eine bunte Sammlung verschiedenartiger, sich teilweise widersprechender, entschärfender oder verstärkender Texte, deren christliche Geltung auch nicht *a priori* feststeht. Daher ist biblische Theologie ihrem Wesen nach Dialogik. Beide Testamente sind gleichberechtigte Partner im Gespräch über Gott, im Diskurs um die Theologie. Auch wenn das Neue Testament vieles deutlicher sagen kann, so ist die Stimme des Alten Testaments für das angemessene christliche Reden von Gott in Konkretion, Ergänzung und Korrektur unverzichtbar.

Manfred Oeming, Heidelberg

¹⁰⁶ A.H.J. Gunneweg, Über die Prädikabilität alttestamentlicher Texte, ZThK 65 (1968) 181.

¹⁰⁷ Vgl. M. Oeming, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart²1987.