

Der Gott des leisen Tons

Elija am Horeb – Gewalt- und Theologiekritik in 1 Könige 19

In den alttestamentlichen Elijageschichten, die von gewaltsamen religionspolitischen Auseinandersetzungen handeln, gibt es einige „Lichtblicke“: Der Gott JHWH ist mit den tradierten Bildern überwältigender Naturphänomene nicht zu erfassen. Sein Weg ist „die kaum hörbare Windstille“ – wie Elija am Gottesberg erfährt. Am Ende seines Weges lernt Elija auch den „Wert eines Menschenlebens“ schätzen und verlässt den Teufelskreis aus Furcht und Gewalt.

Georg Steins

Dr. theol., Professor für Biblische Theologie: Exegese des Alten Testaments
an der Universität Osnabrück

Eine viel beachtete Erzählung

Die biblische Erzählung von der Gotteserfahrung des Propheten Elia am Horeb hat religiös wie literarisch Interessierte immer wieder fasziniert; sie gehört zu den bekanntesten Texten aus dem Alten Testament. In ihrer schillernden Geheimnishaftigkeit ist sie vergleichbar mit der Dornbuschszene oder den Erzählungen vom Bundschluss und der Bundeserneuerung aus dem Buch Exodus.¹ Aber anders als diese theologisch „schwergewichtigen“ Moseerzählungen, die um den Gottesnamen und den Bund kreisen, hat die Elia-Erzählung aus 1 Kön 19 in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit in der Seelsorge und der Lebensberatung gefunden. Elijas Krise, seine Flucht, seine geheimnisvolle Gottesbegegnung und der Aufbruch vom Gottesberg lassen sich wie ein Skript für den Umgang mit Lebenskrisen lesen. Sogar ein Katalog von Impulsen für die Burnoutprävention oder -therapie wird in 1 Kön 19 gefunden. Elia zeigt nach dieser Lesart, was gegen Burnout hilft: Schlafen und sich Erholen; Essen und Trinken; Bewegung und Sport, Gottesbegegnungen; Delegieren von Aufgaben; Freundschaften; Inanspruchnahme von Hilfe.²

Ein Bibeltext mit inspirierendem Potential? So mag es scheinen. Allerdings blendet diese lebensnahe Lektüre, die Elia zum sympathischen Zeitgenossen und Vorbild in der Bewältigung existenzieller Krisen macht, die weniger freundlichen Züge der biblischen Eliazerzählungen aus. Der Alttestamentler Frank Crüsemann bemerkt knapp und treffend: „Die Eliageschichten spiegeln durchgängig ein Klima der Grausamkeit und Gewalt.“³ Ja, am Schluss von 1 Kön 19 werde sogar „die Spirale der Gewalt weiter ins Unermeßliche gesteigert“⁴.

Zwei Lektüren eines bekannten Bibeltextes, die unterschiedlicher nicht sein könnten! Stehen sich damit eine alltagspraktische und eine bibelwissenschaftlich fundierte Lektüre gegenüber?

Zwei Lektüren eines bekannten Bibeltextes, die unterschiedlicher nicht sein könnten! Stehen sich damit eine alltagspraktische und eine bibelwissenschaftlich fundierte Lektüre gegenüber? Eine verharmlosende gegen eine verantwortbare Deutung? Wie so oft im Umgang mit der Bibel empfiehlt sich eine geduldige und differenzierende Lektüre, um eine bessere Übersicht zu gewinnen.

Zuerst soll der Blick auf den ganzen Text fallen. 1 Kön 19,1-18 wird nachstehend in einer möglichst genauen Neuübersetzung mit einer Aufteilung in Handlungs- und Redeeinheiten (diese sind eingerückt) und mit einer Gliederung in Sinn-schritte geboten.

1 Vgl. Exodus Kapitel 3; 24; 33 und 34.

2 Vgl. https://www.livenet.ch/themen/glaube/andachten/380174-burnoutpraevention_mit_dem_propheten_elia.html [Zugriff: 27.11.2025].

3 Crüsemann, Elia, 128. – Die Schreibweise des Namens ist uneinheitlich: „Elia“ folgt den ökumenischen Loccumer Richtlinien.

4 Crüsemann, Elia, 128.

Eröffnung: Lebensgefahr für Elia

- 1 Ahab berichtete Isebel alles, was Elia getan hatte und was er alles getötet hatte: alle Propheten mit dem Schwert.
- 2 Isebel sandte einen Boten zu Elia um auszurichten:
„Die Götter sollen mir dies und das antun,

wenn ich nicht morgen um diese Zeit dein Leben wie das Leben eines von ihnen mache.“

Elijas Flucht zum Gottesberg Horeb

- 3 Er [Elija] sah es, stand auf und lief [wörtl.: ging] um sein Leben und kam nach Beerscheba, das zu Juda gehört, und ließ dort seinen Diener zurück.
- 4 Er selbst aber ging in die Wüste, einen Tageweg weit, und er kam und setzte sich unter einen Ginster und wünschte für sich [wörtl.: sein Leben] den Tod. Er sagte:
 „Nun ist es genug [*hebr.: rab*], JHWH.
 Nimm mein Leben!
 Denn ich bin nicht besser als meine Väter.“
- 5 Dann legte er sich und schlief ein unter einem Ginster. Und siehe da, ein Bote stieß ihn an und sprach zu ihm:
 „Steh auf! Iss!“
- 6 Er schaute, und siehe neben seinem Haupt ein Glutaschebrot und ein Krug mit Wasser.
 Er aß und trank und legte sich wieder schlafen.
- 7 Doch der Bote JHWHs kam ein zweites Mal, stieß ihn an und sprach:
 „Steh auf! Iss!
 Denn größer [*hebr.: rab*] als du ist der Weg.“
- 8 Er stand auf, aß und trank und ging – gestärkt durch diese Speise – vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Gottesberg Horeb.

Gott und Elija: Dialog I – Korrektur des Gottesbildes

- 9 Und er kam dort zu der Höhle und übernachtete dort.
 Und siehe, das Wort JHWHs an ihn
 und er sprach zu ihm:
 „Was willst du hier, Elija?“
- 10 Und er sprach:
 „Mit Eifer habe ich geeifert für JHWH, den Gott der Heere!
 Denn deinen Bund haben verlassen die Kinder Israels,
 deine Altäre niedergerissen
 und deine Propheten mit dem Schwert getötet.
 Ich allein bin übrig geblieben
 und sie trachten nach meinem Leben, es zu nehmen.“
- 11 Und er sprach:
 „Tritt heraus und stell dich hin auf den Berg vor JHWH,
 und siehe,/denn JHWH ist im Begriff vorüberzuziehen:
 Und ein großer Sturm [*korr.: Phrase ‘... ‘verschoben, s.u.]*
 vor JHWH:
 nicht im Sturm JHWH.
 Und nach dem Sturm ein Beben,
 ‘gewaltig, zerreißend Berge und zerbrechend Felsen’:
 nicht im Beben JHWH.
- 12 Und nach dem Beben ein Feuer:

nicht im Feuer JHWH.

Und nach dem Feuer ein Ton/Geräusch [*hebr.: qol*] einer leisen Windstille.“

Gott und Elija: Dialog II – Gottes Gericht über Israel

- 13 Und es geschah,
als Elija (es) hörte, verhüllte er sein Gesicht mit seinem Mantel,
trat hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle.
Und siehe, an ihn eine Stimme [*hebr.: qol*],
und sie sprach:
„Was willst du hier, Elija?“
- 14 Und er sprach:
„Mit Eifer habe ich geeifert für JHWH, den Gott der Heere!
Denn deinen Bund haben verlassen die Kinder Israels,
deine Altäre niedergerissen
und deine Propheten mit dem Schwert getötet.
Ich allein bin übrig geblieben
und sie trachten nach meinem Leben, es zu nehmen.“
- 15 JHWH sprach zu ihm:
„Geh, kehre um deinen Weg durch die Wüste nach Damaskus.
Angekommen sollst du Hasaël zum König über Aram salben,
16 und Jehu, den Sohn Nimschis, sollst du zum König über
Israel salben,
und Elischa, den Sohn Schafats aus Abel-Mehola,
sollst du zum Propheten salben an deiner statt.
- 17 Und es wird geschehen:
Wer sich vor dem Schwert Hasaëls in Sicherheit bringt, den
wird Jehu töten.
und wer sich vor dem Schwert Jehus in Sicherheit bringt,
den wird Elischa töten.
- 18 Als Rest werde ich in Israel siebentausend lassen,
alle Knie, die sich nicht dem Baal gebeugt haben,
und jeden Mund, der ihn nicht geküsst hat.“

Strukturen und Dynamiken

Wie wichtig es ist, den Text als Ganzen wahrzunehmen und nicht mit der Lektüre bei der neuartigen Gotteserfahrung des Elija, von der die Verse 11 und 12 sprechen, oder mit dem Rückkehrbefehl Vers 15 aufzuhören, zeigt sich an der großen Bewegung, die den gesamten Text durchzieht und die Teile zusammenhält: Unter der königlichen Todesdrohung, die in der Exposition (Verse 1 und 2) mit der Selbstverwünschung Isebels besonderen Nachdruck erhält, flieht Elija aus dem Norden Israels (vgl. 1 Kön 18,45) über Beerscheba (Kap. 19 Vers 3) im Süden bis zum weit entfernten Gottesberg Horeb/Sinai (Vers 8) – um am Ende von Gott wieder „zurück durch die Wüste“ in den Norden, nach Damaskus (Vers 15), geschickt zu werden. Dort angekommen soll er die in den Versen 16 und 17 formulierten Aufträge erfüllen, durch die schließlich Gottes Zusage aus Vers 18

Wirklichkeit werden soll. Diese Geschlossenheit der Story lässt eine „Steinbruch-exegese“, die immer problematisch ist, im vorliegenden Fall erst recht fragwürdig erscheinen.

Im Zentrum stehen der Gottesberg und eine dortige Höhle. Dass betont von „der Höhle“ gesprochen wird, obwohl sie vorher nicht genannt war, ist eine Eigenart des Hebräischen; durch den bestimmten Artikel kann eine für den Zusammenhang wichtige Größe besonders herausgehoben werden.⁵ Mit der Ortsangabe, evtl. auch der Akzentuierung der Höhle, ist ein wichtiges innerbiblisches Signal gesetzt: In der Tora, dem biblischen Basistext, erfährt Mose am Horeb/Sinai Gott zwei Mal in neuer Weise – und wird von Gott in die Pflicht genommen (vgl. Ex 3 und 34). 1 Kön 19 versteht den Propheten Elija in der Spur des Propheten Mose.⁶

Im ersten Abschnitt 1 Kön 19,3-8 wird Elija an den Horeb geführt. Erzählt wird davon durchgängig in einem Zweier-Takt: Elija ging – und kam an (Verse 3 und 4); er setzt sich unter einen Ginster (Vers 4), er legt sich unter einen Ginster schlafen (Vers 5). Zwei Mal kommt auch der (göttliche) Bote und fordert ihn auf: „Steh auf! Iss!“ (Verse 5 und 7), zwei Mal steht Elija auf, isst und trinkt (Verse 6 und 8). Nach zwei Zwischenstationen – Beerscheba und dem einen Tageweg von dort entfernten Ort in der Wüste – wird Elija auf den langen Weg zum Gottesberg Horeb geschickt, der nicht weniger als einen Fußweg von vierzig Tagen und Nächten von der ersten Wüstenstation entfernt ist, den Protagonisten folglich in eine große Distanz zu seinem bisherigen Wirkungskreis bringt. Wie Mose in der Dornbuschszene nicht nur in die Wüste, sondern „über die Wüste hinaus“ (wörtlich: „hinter die Wüste“, also an eine besondere Stelle), und zwar „zum Gottesberg Horeb“ gelangt (Ex 3,1), wird auch Elija weit entfernt von seinem und dem Lebensbereich Israels zum Ort der Gottesbegegnung am Horeb geführt (1 Kön 19,8).

Auf die Handlungen im ersten Hauptteil folgt ein umfangreicher Dialogteil (Vers 9-18). Auch hier ist das formale Mittel der Gestaltung wieder der Zweier-Takt. Die beiden Dialogteile (Verse 9-12 und 13-18) sind streng parallel aufgebaut und kennen einen zweimaligen Wortwechsel. Mit der Frage Gottes (zuerst ist „das Wort JHWHs“ das Sprechersubjekt, dann eine göttliche „Stimme“) werden in Vers 9 der erste und in Vers 13 der zweite Dialog eröffnet. Die Frage lautet in beiden Fällen: „Was willst du hier, Elija?“ Elija antwortet, darauf repliziert Gott. Der Text endet nach diesen beiden kurzen Dialogen, die zwei Drittel des Textes ausmachen, ohne einen erzählerischen Abspann.

Elijas Klage ist in jedem der drei Textteile das akzelerierende Moment. Der von König Ahab und seiner Frau verfolgte Streiter für den Gott JHWH – dessen religionspolitisches Programm in dem biblisch sonst nicht verwendeten Satznamen „Mein Gott ist JaH (= JHWH)“ festgehalten ist – wünscht sich den Tod, weil er „nicht besser als seine Väter“ sei. In Vers 4 klingt die Klage des Propheten unverständlich, macht er sich doch in gewisser Weise zu eigen, was ihm die königlichen Verfolger antun wollen und wovor er geflohen war. Auch ist nicht nachvollziehbar, worin er sich mit „seinen Vätern“ vergleicht. Ist die Erfolglosig-

5 Vgl. Thiel, Könige, 221 mit Hinweisen auf die Grammatiken.

6 Von Mose, dem unvergleichlichen biblischen Propheten (vgl. Deuteronomium 34,10-12) wird auch die umfangreichste Berufungsgeschichte erzählt (Ex 3 und 4).

keit gemeint, das Volk dauerhaft an der Seite JHWHs zu halten?⁷ In den beiden folgenden Dialogteilen klären sich diese Fragen.

Eine Klage mit doppelter Antwort

Die wörtliche Wiederholung sowohl der Frage Gottes an Elia als auch der anschließenden Klage in den Versen 9 und 10 bzw. 13 und 14 hat die Auslegung immer wieder beschäftigt. Sie erscheint nicht notwendig. Meistens

Ich möchte diesen Vermutungen keine eigene hinzufügen, sondern einen anderen Blick auf den Text wagen.

wird das Problem literarkritisch „gelöst“; es wird eine Erweiterung des Textes durch eine spätere Hand angenommen, die entweder die erste oder die zweite Klage eingetragen hat. Eine entstehungsgeschichtliche Annahme hat viele Aspekte aus den beiden Dialogen zu berücksichtigen und wird von vielen Vermutungen gespeist; daher werden mehrere Entstehungshypothesen vorgeschlagen, die sich stark voneinander unterscheiden.

Ich möchte diesen Vermutungen keine eigene hinzufügen, sondern einen anderen Blick auf den Text wagen, denn unabhängig von jeder entstehungsgeschichtlichen Erklärung der auffälligen Wiederholung bleibt die Aufgabe bestehen, die vorliegende Textfassung zu interpretieren. Wer sich ganz auf die Entstehungsgeschichte zurückzieht, muss unterstellen, dass der jetzige Text schlichtweg verunstaltet ist und durch eine Rekonstruktion ersetzt werden muss. Es gibt alternative Lesarten für den „Endtext“; so wurde vorgeschlagen, darin die Abbildung eines zweistufigen Audienzvorgangs zu sehen: Zunächst trägt Elia sein Anliegen dem „Wort JHWHs“ (das dann als eigener Handlungsträger zu denken wäre) vor, dann dem inzwischen erschienenen Gott selbst.⁸ Mir erscheint diese Erklärung wenig plausibel, weil es in Vers 9 keine Andeutung einer Audienzszenerie gibt. Die vom Text gelegten Spuren weisen in eine andere Richtung: Im zweiten Dialog schickt Gott Elia in den Norden zurück mit drei Salbungsaufträgen und drei Gerichtsansagen, die darauf hinauslaufen, dass Israel bis auf den „Rest“ von siebentausend (Personen? Männern?) dezimiert wird, die Baal nicht verehrt haben. Damit reagiert Gott auf die schweren Vorwürfe des Bundesbruchs, des Kultfrevels und der Tötung der JHWH-Propheten, die Elia vorgetragen hatte.

Elijas Klage ist aber mit dieser Reaktion Gottes im zweiten Dialog nicht umfassend aufgenommen: Die Klage setzt nicht mit Vorwürfen an Israel ein, sondern mit Elijas Hinweis, dass er einen „außerordentlichen Eifer für JHWH, den Gott der Heere“ gezeigt habe. Die Aussagen über die Theophanie in den Versen 11 und 12, die immer das Hauptinteresse am Text auf sich gezogen haben, lassen sich als Auseinandersetzung mit diesem Engagement Elijas lesen. Nach meinem Lektürevorschlag wird also die Klage Elijas vollständig, und zwar in zwei Anläufen, von Gott aufgenommen und beantwortet.

Die Mehrheit der Übersetzungen und Kommentare geht jedoch einen anderen Weg. Sie lesen den zweiten Teil von Vers 11 und Vers 12 als Erzählung über

7 So u. a. Savran, *Encountering* 145f.

8 So Seybold, *Elia*, dem sich Albertz, *Elia*, 143 anschließt.

Gottes Erscheinen. Um dagegen die oben vertretene Position zu untermauern, ist ein genauer Blick auf Vers 11 hilfreich. Die Diskussion dreht sich um die Aussagen zum Nicht-Erscheinen Gottes in Sturm, Erdbeben und Feuer bzw. seinem aufsehenerregend neuartigen Erscheinen in einem „sanften, leisen Säuseln“ (1 Kön 19,12 nach der Einheitsübersetzung). Wie so oft, wenn im Alten Testament über das Erscheinen Gottes gesprochen wird, zeigt der Text nicht nur inhaltliche, sondern auch sprachliche Auffälligkeiten, die besondere Interpretationsanstrengungen erfordern – und dennoch selten zu eindeutigen Ergebnissen führen. Die Rede vom Kommen Gottes rührt an die Grenzen des Sagbaren; das bildet sich auch in der Textgestalt ab. Erinnerung sei nur an die bereits eingangs genannten Theophanien in Ex 3; 24 und 34.

In der Einheitsübersetzung von 2016 lautet der fragliche Abschnitt 1 Kön 19,11-13:

11 Der HERR antwortete:

„Komm heraus und stell dich auf den Berg vor den HERRN!“

Da zog der HERR vorüber: Ein starker, heftiger Sturm, der die Berge zerriss und die Felsen zerbrach, ging dem HERRN voraus. Doch der HERR war nicht im Sturm.

Nach dem Sturm kam ein Erdbeben. Doch der HERR war nicht im Erdbeben.

12 Nach dem Beben kam ein Feuer. Doch der HERR war nicht im Feuer. Nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln.

13 Als Elija es hörte, hüllte er sein Gesicht in den Mantel, trat hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle.

Nach dem Befehl Gottes an Elija herauszutreten wird – so die Einheitsübersetzung, die wie jede Übersetzung auch schon Deutung ist – die Theophanie erzählt. Das ist das verbreitete Verständnis dieser viel zitierten Bibelstelle, es ist jedoch nicht zwingend. Vielmehr legt der hebräische Text ein anderes Verständnis nahe, denn in ihm wird vom Kommen Gottes bemerkenswerterweise nicht in der üblichen grammatikalischen Form erzählt. Ein Wechsel von der Aufforderung an Elija zur Schilderung des Vorübergangs Gottes ist gerade nicht im Text angezeigt. Mit „Und siehe“ wird in Vers 11 vielmehr die vorangehende Gottesrede fortgesetzt, und die sich anschließenden Detailaussagen über das (Nicht-)Erscheinen Gottes erzählen nicht, was sich ereignet (hat), sondern beschreiben in verblosen Sätzen, wo Gott nicht ist. Daher ist die Annahme berechtigt, dass Gott weiterhin spricht und die Gottesrede bis zum offenen Schluss am Ende von Vers 12 reicht.⁹ Alle Aussagen über die Weisen des göttlichen Kommens sind Teil einer zusammenhängenden Gottesrede:

11 Und er [JHWH] sprach:

„Tritt heraus und stell dich hin auf den Berg vor JHWH, und siehe,/denn JHWH ist im Begriff vorüberzuziehen:

und ein großer Sturm vor JHWH:

nicht im Sturm JHWH.

Und nach dem Sturm ein Beben,

‘gewaltig, zerreißend Berge und zerbrechend Felsen’¹⁰:

nicht im Beben JHWH.

9 So mit zahlreichen Argumenten Schmoltdt, *Begegnung 25* und Rogland, *Elijah*, 93.

10 Die Vorstellung vom Zerreißen der Berge und Zerbrechen der Felsen gehört sachlich zum Erdbeben, nicht zum Sturm; der Text ist wie angezeigt zu korrigieren.

12 Und nach dem Beben ein Feuer:
nicht im Feuer JHWH.
Und nach dem Feuer ein Ton/Geräusch (*hebr.: qol*) einer
leisen Windstille.“

Ein Einwand könnte sich aufdrängen, ist aber leicht zurückzuweisen: Dass Gott, der Sprecher in den Versen 11 und 12, von sich selbst in der für uns als ungewohnt und störend empfundenen 3. Person spricht, ist in der Hebräischen Bibel nicht

Gott selbst teilt Elija mit, wo und wie er, JHWH, nicht in Erscheinung tritt! Gottes Absage geschieht gleich drei Mal: JHWH ist nicht im Sturm! Nicht im Beben! Nicht im Feuer!

ungewöhnlich.¹¹ Der bekannte zweite JHWH-Namen-Midrasch in Ex 34,6 und 7 ist nach der Ankündigung in Ex 33,19 ebenfalls so gestaltet¹² – ein weiteres Indiz für die Verbindungen zwischen der Elijaerzählung und der

Mosedarstellung in Ex 33 und 34. Ex 33,19.22 wird die Erscheinung Gottes vor Mose mit dem Verb „vorüberziehen“ angekündigt, in Ex 34,6 wird die entsprechende Ausführung erzählt. Derselbe Theophaneterminus „vorüberziehen“¹³ (mit dem Subjekt JHWH) zu Beginn der Gottesrede in 1 Kön 19,11 verstärkt den intertextuellen Verweisungszusammenhang zwischen den beiden Horeberzählungen um Mose und um Elija.

In 1 Kön 19,11a wird die Aussage vom Vorübergehen Gottes mit „und siehe“ logisch an den Vordersatz angeschlossen¹⁴ und mit der Verbform („vorüberziehend“), einem Partizip, wird auf ein unmittelbar bevorstehendes Ereignis hingewiesen.¹⁵ Die Kommentare nehmen diese Gestaltung durchaus wahr, und dennoch dominiert die These, mit „und siehe“ werde ein Erscheinungsbericht eingeleitet. Dieser Bruch zwischen der präzisen Textwahrnehmung und der Deutung wird damit begründet, dass sonst der eigentliche Erscheinungsbericht nach Vers 12 fehle.¹⁶ Abgesehen von der fragwürdigen Zirkelhaftigkeit der Argumentation, die im Text finden will, was er sagen müsste, ist die Forderung eines Ausführungsberichts nicht zwingend, weil der Text auch in der hier vorgeschlagenen Deutung verständlich ist.¹⁷ Er gewinnt sogar, denn mit der Thematisierung der Theophanie *in der Gottesrede*, erhält er gegenüber der „Berichtsvariante“ zusätzliche Aussagekraft: Gott selbst teilt Elija mit, wo und wie er, JHWH, *nicht* in Erscheinung tritt! Gottes Absage geschieht gleich drei Mal: JHWH ist nicht im Sturm! Nicht im Beben! Nicht im Feuer!

Allein dieser rhetorische Dreiklang hallt im Zusammenhang der Elijaerzählungen – ganz unabhängig von dem abschließenden „Halbsatz“ über den „sanften Luftzug“ – besonders kräftig nach. Noch in Kapitel 18 kommt „das Feuer JHWHs“ vom Himmel herab und verzehrt das von Elija zubereitete Brandopfer (Vers 38); und die große Dürre wird beendet durch einen „Sturm“ mit Wolken und Starkregen (Vers 45). Gottes Wirken drückt sich aus in den „gewaltigen“ (1 Kön 19,11) Naturphänomenen, so die im Alten Testament häufige Sicht. Die drei Phänomene Feuer, Erdbeben und Wind gehören neben weiteren wie Wolkendunkel und Rauch fest zum alttestamentlichen Theophanieinventar (vgl. 2 Sam 22 = Ps 18 und Ps 29 u.v.a.). 1 Kön 19,11 und 12 rücken JHWH weit davon ab. Wenn festgehalten

11 Vgl. Schmoldt, *Begegnung*, 26.

12 Nach dem ersten JHWH-Namen-Midrasch in Ex 3; ich schlage für diese Art der Namenserläuterung den Terminus „Midrasch“ vor, weil es sich um Erläuterungen des geheimnisvollen JHWH-Namens handelt, die midraschartig aus dem Erzählzusammenhang heraus entwickelt worden sind. Zu Ex 34,6 und 7 vgl. die Einheitsübersetzung, die alle Aussagen als Selbstoffenbarung JHWHs versteht. Gebräuchlich, aber m.E. weniger treffend, sind auch die Bezeichnungen „Gottesnamenformel“ (E. Zenger) oder „Gnadenformel“ (H. Spieckermann).

13 Dieser Sprachgebrauch ist selten (vgl. neben den genannten Stellen Gen 18; Ez 16 u. Hos 10) und daher umso signifikanter.

14 Vgl. Waltke / O'Connor, *Syntax*, 677f: „a logical bridge“.

15 So – und nicht als Bericht vom Kommen Gottes – hat es auch die Septuaginta verstanden, die sich eng am hebräischen Text bewegt.

16 So etwa Thiel, 222. – Aber auch das ist in der Hebräischen Bibel nicht unüblich; Ausführungsberichte können fehlen, wenn der Zusammenhang eindeutig ist.

17 S.a. Albertz, *Elija*, 146.

wird, dass Gott darin *nicht* zu finden ist, bedeutet das einen gewaltigen Bruch mit einer großen religiösen Tradition und eine direkte Zurückweisung traditioneller Weisen theologischen Denkens und Redens. 1 Kön 19 unterstreicht diese Absage mit dem narrativ wichtigsten Mittel, der direkten Gottesrede: Vom göttlichen Sprecher selbst, also mit höchster Autorität, wird eine überkommene Gottesvorstellung verabschiedet.

Im ersten Dialog wird geklärt, dass Phänomene der Stärke und Gewalt nicht zu JHWH passen. Im ersten Dialog wird geklärt, dass Phänomene der Stärke und Gewalt nicht zu JHWH passen. Wenn es in einem Kommentar zur Stelle heißt, die drei Theophanieelemente würden präziser bestimmt und seien „nichts mehr und

nichts weniger als Vorboten des ihnen folgenden Gottes“¹⁸, so trifft diese Aussage nicht den Kern – wenn es erlaubt ist, einem narrativen Zusammenhang solche Stringenz der Aussage abzuverlangen. Gott kommt ja nicht nur *nach* diesen Erscheinungen, wie der Ausdruck „Vorboten“ nahelegt, sondern sein Kommen ist von ganz anderen Erscheinungen begleitet, wird mit anderen Vorstellungen verknüpft.

Das neue Verständnis nimmt die erste der drei zurückgewiesenen Erscheinungsweisen auf und wendet sie ins Gegenteil: Dem „großen Sturm“ steht „die Windstille“, das „Aufhören aller starken Luftbewegung“¹⁹ gegenüber. Der Kontrast wird noch gesteigert durch das Attribut „fein“, „dünn“ oder „leise“. Der vielfach gedeutete Ausdruck scheint also eine ganz schwache Luftbewegung am Rande der Wahrnehmbarkeit zu bezeichnen. Der Gegensatz wird auf der Ebene natürlicher Phänomene belegt, auch die Septuaginta spricht von einem „schwachen Lüftchen“²⁰. Martin Bubers bekannte Übersetzung „eine Stimme verschwebenden Schweigens“²¹ hat große poetische Kraft, gibt aber den Bezug zu einem Naturphänomen auf; sie scheint eher auf den Assoziationshintergrund der Dialogphilosophie zu verweisen.

Im hebräischen Text bleibt in Vers 12 noch alles in der Schweben. Aber mit dem Wechsel von der Gottesrede zur Stimme des Erzählers in Vers 13 wird ganz behutsam Gottes Gegenwart angedeutet.

Das Muster „nach dem Naturphänomen X ein Phänomen Y – nicht im Y JHWH“ wird drei Mal in derselben Weise, beim vierten Mal jedoch

nur noch zur Hälfte ausgeführt. Die Gottesrede endet im hebräischen Text offen: „Und nach dem Feuer das Geräusch/der Ton/Klang einer schwachen Windstille“. Eine direkte Aussage zur Erscheinung Gottes im Zusammenhang mit diesem Phänomen unterbleibt. In der Septuaginta dagegen wird auch beim vierten Mal das Muster vollständig ausgeführt: „und nach dem Feuer ein Geräusch eines schwachen Lüftchens – und dort der Herr“. Ob die hebräische oder die griechische Variante Ursprünglichkeit beanspruchen kann, lässt sich nicht entscheiden.

Im hebräischen Text bleibt in Vers 12 noch alles in der Schweben.²² Aber mit dem Wechsel von der Gottesrede zur Stimme des Erzählers in Vers 13 wird ganz behutsam Gottes Gegenwart angedeutet. Der Schluss der Gottesrede in Vers 12 wird eng verzahnt mit der erzählerischen Einleitung des zweiten Dialogs

18 Thiel, Könige, 268.

19 Hebräisches und Aramäisches Lexikon, 119 (zu *dmmh*).

20 In Wundererzählungen wird der Kontrast zwischen dem bedrohlichen Sturm und der „großen Meeresstille“ als Metapher für den Basiskonflikt von Tod und Leben eingesetzt, z. B. Ps 107,29 und Mk 4,37-39.

21 Buber, Bücher der Geschichte, zur Stelle.

22 Vgl. Savran, Encountering, 219.

in Vers 13. Die Verbindung geschieht über das Signalwort „*qol*“, das in den Theophaniezusammenhang gehört (vgl. Ex 19; 1 Kön 18; Ps 29 u.ö.). Der Übergang nutzt die semantischen Möglichkeiten dieses Ausdrucks und eröffnet zugleich größere Horizonte: *qol* bezeichnet allgemein etwas akustisch Wahrnehmbares, heißt also „Ton“ oder „Geräusch“ (*engl. sound*), gleich ob leise oder laut, daher kann es auch den Donner meinen; das Wort benennt auch die „Stimme“ (*engl. voice*) von Menschen wie von Tieren, aber auch die Stimme Gottes – und näherhin die Stimme, die sich artikuliert und in Worten hörbar wird; schließlich wird mit diesem Ausdruck auch das Verlautete selbst, die „Nachricht“, benannt.

Vers 12 und 13 nutzt die im Ausdruck „*qol*“ gegebene semantische Differenz von „Geräusch“ und „Stimme“. Zwischen der Gottesrede und der Reaktion Elijas hätte in einer ausführlichen Erzählung ein Bericht über die Theophanie seinen Platz gehabt. Der Bibeltext hält sich jedoch zurück und verzichtet auf eine direkte Aussage über das Kommen Gottes. Es wird Elijas Reaktion auf den Wechsel von Sturm, Erdbeben und Feuer zur leisen, schwach wahrnehmbaren Bewegung der Luft mitgeteilt. Elija befolgt den zu Beginn des ersten Dialogs ergangenen göttlichen Befehl, aus der Höhle herauszutreten, und verbirgt sein Gesicht in seinem Mantel als Zeichen für und Schutz vor der göttlichen Gegenwart. Dann hört er „eine Stimme“, die zu ihm spricht. Dass es sich dabei um Gottes Stimme handelt, wird in den Versen 13 und 14 nicht explizit gesagt, ist aber unzweifelhaft, zum einen durch die Parallelität dieses Dialoganfangs mit dem Beginn des ersten Dialogs (Vers 9) und zum zweiten durch die geheimnisvolle Aura dieser Mitteilung, die an der Reaktion des Protagonisten (Vers 13) ablesbar ist. Das Signalwort „*qol*“ eröffnet eine wichtige intertextuelle Brücke zur Erscheinung Gottes vor Mose am Horeb/Sinai und zur Mitteilung göttlicher Worte (Dtn 4,12.33; 5,22-28), dort allerdings verbunden mit Feuer und starken akustischen Phänomenen, so dass 1 Kön 19 sich an dieses Basisereignis der Tora anschließt und zugleich davon absetzt.

Nachdem Elija in Vers 14 seine Klage mit den aus V. 10 bekannten Worten wiederholt hat, reagiert JHWH in der Antwort auf die Vorwürfe, die sich auf Israel beziehen und kündigt ein Gericht über Israel an, aus dem nur ein Rest hervorgehen wird. Die Zahl von siebentausend, die überleben sollen, weil sie Baal nicht verehrt haben, ist sicher als „runde Größe“ zu deuten; es gibt einen Rest, Israel wird trotz des Abfalls zu Baal nicht untergehen. Die drei göttlichen Salbungsaufträge zielen auf die Einsetzung des Aramäerkönigs Hasaël, des Nordreichskönigs Jehus und des Elija-Nachfolgers Elischa in ihrer Rolle als göttliche Gerichtswerkzeuge ab. Elija wird berufen, das göttliche Gericht über Israel in die Wege zu leiten, weil Israel den Bund verlassen hat. Zwar ist angesichts dieser äußerst harten Gerichtsworte die verkürzte Rezeption von 1 Kön 19 psychologisch verständlich; sie nivelliert jedoch die Spannungen und verspielt das produktive Potential des Bibeltextes.

Kanonische Vielstimmigkeit in kritischer Absicht

Wer die in 1 Kön 19 erzählte Geschichte als Erfahrungsweg Elijas nachvollziehen möchte, wird am Ende, bei der Lektüre der Gerichtsworte in der abschließenden Gottesrede (Verse 15-18) enttäuscht sein. Es geht alles wie gewohnt weiter – drastischer ausgedrückt: die Geschichte der Gewalt geht weiter, Elija steht in ihrem Dienst, auch wenn der Prophet nicht selbst die Könige salbt, sondern von den drei Befehlen nur die Einsetzung Elischas ausführt. So bilanziert Ernst Axel Knauf nüchtern: „Anders als Mose geht Elija aus seiner Gottesbegegnung völlig unverändert hervor.“²³ Knauf geht sogar so weit, von „Elijas Versagen am Gottesberg“²⁴ zu sprechen, da er anders als Mose in Ex 33,12-16 keine Fürbitte für das vom rechten Weg abgekommene Volk einlegt.

Das ist eine mögliche Lesart des Textes! Eine Lesart, die gewissermaßen von innen her – aus der Story heraus – argumentiert. Es bietet sich aber auch eine alternative Sicht an. Sie setzt an bei der sofort ins Auge springenden formalen Auffälligkeit des Textes, das ist die große wörtliche Übereinstimmung zwischen den beiden Dialogen in den Versen 9-12 und 13-15. Was zunächst wie eine stilistische Schwäche erscheint, kann auch als Stärke betrachtet werden: Der erste Dialog trägt in den von Gewalt bestimmten Erzählzusammenhang der Elijageschichten eine andere Sicht der göttlichen Wirklichkeit ein, wirkt wie eine korrigierende Anmerkung, die einen bestehenden Wortlaut nicht beiseite wischen, aber immerhin aus seiner Monopolstellung verdrängen konnte. Das wird über das Mittel der Anknüpfung und der Absetzung zugleich erreicht.

Zugegeben, es ist nur ein kleiner „Eingriff“, aber ein inhaltlich hoch bedeutsamer: In der Gottesrede scheint ein anderes Gottesbild auf, das eine Irritation in der Lektüre bewirkt. Frank Crüsemann findet für diesen Vorgang ein sehr treffendes Bild: „Wie eine Weiche, die aus einem Schienenstrang herausführt, zunächst nur eine minimal abweichende Spur ist, dann aber immer entschiedener in eine deutlich andere Richtung führt, so ist es hier mit der leisen Gottesstimme.“²⁵

1 Kön 19 ist eine Erzählung im Kontext des größeren Komplexes der Elijageschichten (1 Kön 17 – 2 Kön 2). Wenn sich Erzählungen um eine herausgehobene Gestalt, und eine solche ist Elija zweifellos, verfestigt haben, wird es schwerer, das Bild zu korrigieren. In 1 Kön 19, 11-13a lässt sich ein Korrekturversuch beobachten: Er erfolgt so, dass punktuell eine andere Theologie in eine vorhandene Erzählung eingeflochten und anschließend der „alte“ Erzählfaden mit den Versen 13b-14 wiederaufgenommen wird.

Der Eintrag stellt klar, dass JHWH, der Gott Israels, für den Elija mit allen Mitteln streitet, mit dem tradierten Bild eines gewalt(tät)igen Gottes nicht erfasst wird. Die Geschichte läuft weiter auf den Bahnen von Schwert und Blut; auch davon handelt 1 Kön 19. Aber es gibt – verbunden mit dem gewalttätigen Eiferer für JHWH – diese andere Stimme, die alternative Sicht in ihrer ganzen Sperrigkeit. Der Bibelkanon hat die Größe, die eine wie die andere Sicht zu bewahren. Für unser auf Stringenz und Nichtwidersprüchlichkeit ausgerichtetes Denken kann das störend wirken; biblisch sind divergierende Sichtweisen, die unausgeglichen

23 Knauf, 1 Könige 15-22, 326.

24 Ebd.

25 Crüsemann, Gottes leise Stimme, 213.

nebeneinandergestellt werden, ein Normalfall.²⁶ „Es ist gerade eine Eigenart der Bibel, kein strenges System zu bilden, sondern im Gegenteil in der Dynamik von Spannungen zu stehen.“²⁷ 1 Kön 19 verleiht der anderen Sicht zusätzliches Gewicht durch die Stilisierung als Stimme Gottes.

In das Eljabild wird mit dieser korrigierenden Ergänzung das differenzierte Gottesbild „vom Sinai“ (vgl. Ex 33 und 34) eingeschrieben, wie vor 150 Jahren der Kommentar Carl-Friedrich Keils mit Bezug auf Johann Gottfried Herder herausgearbeitet hat: „Ihm (Elija: G.St.) wolte nun der Herr nicht blos seine Herrlichkeit offenbaren, sondern zugleich zeigen, daß sein Eifern für die Ehre des Herrn mit der Liebe, Gnade und Langmut Gottes nicht im Einklang stehe. ‚Das Gesicht sollte dem Feuereifer des Propheten, der alles im Sturm verbessern wollte, Gottes linden Gang zeigen und seine langmütige sanfte Natur predigen, wie dort die Stimme es Mosi that; darum war die Erscheinung so schön verändert‘ (Herder, Geist der hebr. Poesie 1788. II S. 52).“²⁸

Es deutet sich eine „Verschiebung“ im Gottesbild an, die im weiteren Verlauf des Kanons wiederholt hervortritt. Im Jesajabuch wird an der Figur des sogenannten Gottesknechtes eine nicht gewaltförmige Weise der Durchsetzung göttlicher Rettung reflektiert (vgl. Kapitel 50 und 53). Psalm 44 stellt unter dem Eindruck der Erfahrung von Verlassenheit und Ohnmacht im Exil Israels Vertrauen auf den Gott, der Israels Kriege führt, massiv in Frage.

Im weiteren Verlauf der Eljageschichte ist zu beobachten, dass „Gott selbst (...) seinen Propheten weg vom Weg der Gewalt“²⁹ führt. 2 Kön 1,2-17 erzählt eine

Im weiteren Verlauf der Eljageschichte ist zu beobachten, dass „Gott selbst (...) seinen Propheten weg vom Weg der Gewalt“ führt.

weitere Episode, in der Elija seinen Gott JHWH tiefer kennenlernt: Erneut kritisiert Elija den Glaubensabfall eines Königs, in diesem Fall des Ahabsohnes Ahasja; dieser sucht in

schwerer Krankheit Rettung bei „Beelzebul, den Gott von Ekron“ (2 Kön 1,2). Dem königlichen Befehl, zu ihm zu kommen, widersetzt sich Elija, er lässt auf zwei militärische Gesandtschaften Feuer vom Himmel regnen, so dass jeweils der Hauptman mit fünfzig Soldaten umkommt. Elija ändert sein Verhalten, nachdem er *zwei* Botschaften gehört und offenbar verstanden hat: Der dritte Hauptmann sagt zu ihm:

„Mann Gottes, möge doch in deinen Augen mein Leben
und das Leben deiner Diener, dieser Fünfzig,
einen Wert haben.

Siehe, Feuer kam vom Himmel

und fraß die zwei früheren Hauptleute und ihre Fünfzig.

Nun aber möge mein Leben einen Wert haben in deinen Augen!“

Dazu kommt die Aufforderung durch den Boten JHWHs:

„Geh mit ihm hinab

und sei ohne Furcht vor ihm!“

26 Der Babylonische Talmud würdigt im Traktat *Eruwim* 13b diese anti-ideologische Sinnpluralität, die sich in den Diskussionen unter den Gelehrten abbildet: „Die Worte der einen und der anderen sind Worte des lebendigen Gottes.“

27 Päpstliche Bibelkommission, Interpretation, 79.

28 Keil, Könige, 213. – Die Rechtschreibung des Originals ist beibehalten.

29 Irsigler, Gottesbilder Bd. I, 562.

Die Überwindung der Gewaltaffinität und die Wende im Gottesbild werden nicht theoretisch fundiert, das Setting der Erzählung wird auch in dieser Elijaepisode nicht verlassen. „Nur durch die Art, wie erzählt wird, findet eine Auseinandersetzung mit jenem Denken statt, nach dem Gewalt im Namen Gottes oder der Wahrheit, der Gerechtigkeit oder der Freiheit ausgeübt werden muß und darf. Mit sehr wenigen Worten, die unscheinbar sind und die man leicht überlesen kann, geschieht das. Geradezu nebenbei, im Vorübergehen, wird ein Begriff wie der ‚Wert des Lebens‘ geprägt. Es wird dabei auf die Ursache so vieler Morde und Massaker verwiesen, die Angst und Frucht voreinander. Gott selbst und sein Bote stehen hier (erg.: in 2 Kön 1 wie bereits in 1 Kön 19: G. St.) gegen seinen Propheten.“³⁰

Töne des Neuen

Die Wege zur Überwindung verstörender Gottesbilder, die von Macht und Gewalt geprägt werden, sind lang und steinig und verlaufen keineswegs geradlinig. Die Bibel zeigt schonungslos die gewaltverhaftete Welt, in der Gottes Name immer wieder auch durch die „eifrigsten“ Gottesverehrer verdunkelt wird – und sie lässt die leisen Töne anklingen, in denen das Neue, das Ersehnte und Rettende hörbar wird.

Literatur

Rainer Albertz, Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott (Biblische Gestalten Bd. 13), Leipzig 2006.

Der Babylonische Talmud, Bd. II. übers. von Lazarus Goldschmidt, Frankfurt 1996.

Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993.

Martin Buber / Franz Rosenzweig, Die Schrift. Bd. 2 Bücher der Geschichte, Darmstadt 1985.

Frank Crüsemann, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 12 – 2 Kön 2) (Kaiser Taschenbücher 154), München 1997.

Frank Crüsemann, Gottes leise Stimme gegen Gewalt im Namen Gottes. Elija, Mose und die Anfänge des biblischen Monotheismus, in: Bibel und Kirche 66 (2011) 208-214.

Thomas Hieke, Gott erscheint. Epiphanie und Theophanie im Alten Testament, Freiburg 2024.

- Hubert Irsigler, *Gottesbilder des Alten Testaments. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche Teilband I*, Freiburg 2021.
- Carl-Friedrich Keil, *Die Bücher der Könige*, Gießen 1988, Nachdr., der 2. Aufl. von 1876.
- Ernst Axel Knauf, *1 Könige 15-22 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament)*, Freiburg 2019.
- Konkise und Aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament, Leiden 2. Aufl. 2019.
- Max Rogland, *Elijah and the ‘Voice’ at Horeb (1 King 19). Narrative Sequence in the Masoretic Text and Josephus*, in: *Vetus Testamentum* 62 (2012) 88-94.
- Georg W. Savran, *Encountering the Devine. Theophany in Biblical Narrative (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 420)*, London 2005.
- Hans Schmoldt, *Elijas Begegnung mit Jahwä (1 Kön 19,9-14)*, in: *Biblische Notizen* 43 (1988) 19-26.
- Heinz-Günther Schöttler, *Monopolverlust und Gotteskrise. Eine absichtsvolle und gegenwartsbezogene Auslegung von 1 Kön 19*, in: Anja Baumer-Löw u. a. (Hg.), *Löscht den Geist nicht aus! (1 Thess 5,19). Theologische und pastorale Kompetenz in Zeiten kirchlichen Umbruchs*, Münster 2007, 116-149.
- Septuaginta Deutsch. *Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, 2. Aufl. Stuttgart 2010.
- Klaus Seybold, *Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19*, in: *Evangelische Theologie* 33 (1973) 3-18.
- Winfried Thiel, *Könige (Biblischer Kommentar IX/2 Lfg. 2-4)*, Neukirchen-Vluyn 2002-2009.
- Bruce K. Waltke / M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990.