

1. Könige 17,7–24 (Lukas 4,16–30)

## **Eine Frau findet den Gott der Armen**

Gottesdienste bei Dritte-Welt-Aktionen  
Weltmissionssonntag

*Marie-Theres Wacker*

### **Exegetische Grundfragen**

Die beiden in 1. Kön. 17,7–24 zusammengestellten Erzählungen über eine Begegnung zwischen dem JHWH-Propheten Elija und der namenlosen Frau aus Zarpat in der Gegend von Sidon (heute Libanon) erhalten ihr Aussageprofil durch die verschiedenen Kontexte, in denen sie stehen. Mit 1. Kön. 17 beginnt zunächst der sogenannte Elija-Zyklus, der sich bis 2. Kön. 2 erstreckt. Es steht daher zu erwarten, daß Kapitel 17 als eine Art Exposition dazu verstanden werden und programmatisch Aufschluß über diesen Propheten und sein Auftreten geben soll. Der Elija-Zyklus wiederum ist in die Geschichte des israelitischen Königs Ahab und seiner aus dem sidonischen Herrscherhaus stammenden Gemahlin Isebel (1. Kön. 16–2. Kön. 9) eingearbeitet, so daß auch die Episode von Zarpat in diesen staatspolitischen Horizont hineingenommen wird. 1. Kön. 17 und 18 sind zudem durch ein gemeinsames Thema (zum Teil nur lose) zusammengehalten, das Thema der Dürre in Israel, die nach 17,1 durch ein prophetisches Wort Elijas ausgelöst wird und nach 18,42ff wiederum auf ein Wort des Elija hin zu Ende geht. Das Dürremotiv verweist auf den religionspolitischen Konflikt zwischen JHWH, dem Gott des Elija, und Baal, dem Gott des Königshauses, woraus sich auch für die Erzählungen in 17,6–24 besondere Akzentuierungen ergeben. Schließlich zeigt ein Blick auf 2. Kön. 4, daß die dort erzählten beiden Geschichten über eine arme, verschuldete Frau, der der Gottesmann Elischa, Elijas Nachfolger, durch ein Öl Wunder hilft, und über eine andere, reiche Frau, deren Sohn Elischa zum Leben erweckt, wohl als Vorlage für 1. Kön. 17 gedient haben und hier auf Elija und eine einzige Frau hin zusammengezogen worden sind. Die dadurch einge-

tretenen Verschiebungen mitzubeachten ist aufschlußreich für das Bild der Frau wie des Propheten.

Der erste Vers des 17. Kapitels schlägt bereits die Motive an, die die folgenden Geschichten bestimmen: Der Prophet Elija steht gegen den König Ahab; Elija spricht im Namen JHWHs, während Ahab dem Gotte Baal dient (1. Kön. 16,31); eine Dürre wird im Namen JHWHs verkündet, wodurch dieser Gott JHWH dem Wettergott Baal dessen Macht als Garant des Rhythmus der Jahreszeiten streitig macht. Der hebräische Text gibt diesem Antagonismus der Mächte noch eine zusätzliche politische Nuance: Elija wird bezeichnet als einer der »Beisassen« von Gilead, der damit den freien, grundbesitzenden Israeliten rechtlich nicht gleichgestellt ist und um so mehr riskiert, wenn er dem Monarchen entgegentritt. Als solcherart rechtlich Eingeschränkter aber rückt er von seinem Status her von vornherein in die Nähe der Witwe aus Zarpas, der er – so wird in Kapitel 17 erzählt – auf seinem Rückzug vor der Dürre und (so darf vom weiteren Kontext her ergänzt werden) vor den Verfolgungen durch König und Königin begegnet.

## **Aspekte einer feministisch-theologischen Exegese des Textes**

Mit Elija, dem Propheten JHWHs, und der Witwe von Zarpas stehen sich in den beiden Erzählungen 1. Kön. 17,6–16 und 17,17–24 ein Mann und eine Frau gegenüber. Feministische Exegese wird darauf zu achten haben, ob beziehungsweise wie in diesem Gegenüber geschlechtsspezifische Konstellationen, Polaritäten, vielleicht Konflikte zum Ausdruck kommen und damit dem, was die Texte vermitteln (wollen), ihr Gepräge geben.

### **1. Kön. 17,6–16: Der wahre Gott ist ein Gott der Armen**

Indem Elija, der Israelit, den Boden Sidons betritt, begibt er sich aus der Perspektive der israelitischen Erzähler als Fremder rechtlich in eine unsichere, ja lebensgefährliche Lage.

Darin ergeht es ihm ähnlich wie der Witwe, auf die er trifft: Ohne erwachsenen Sohn, der sie unterstützen könnte, ist auch sie in ihrem Leben gefährdet, dem Hungertod nahe. Als Elija sie bittet, ihm etwas zu essen zu geben, verweist sie darauf, daß es auch bei ihr nur noch zu einer letzten Mahlzeit vor dem Sterben reicht: »Künder am Ende, Witfrau am Ende« (Ton Veerkamp). Trotzdem teilt sie schließlich mit ihm – »und sie aß, sie und er und ihr Haus, etliche Tage«. Renate Wind erläutert dazu: »Leben und Überleben ist, in Sonderheit für die Armen, eine Frage der Solidarität. Die namenlose Frau aus Zarpath gewährt sie. Sie nimmt einen politisch Verfolgten auf. Sie gibt ihm vom letzten, was sie hat. Gemeinsam überstehen sie die Zeit des Hungers und der Verfolgung. Die Solidarität der Witwe macht es möglich, daß der Kampf gegen Willkür und Unrecht weitergeht. Und sie macht dabei die Erfahrung, daß die Solidarität, die sie übt, zugleich für sie selber die Rettung ist« (S. 179). Gerade im Vergleich mit der parallelen Erzählung 2. Kön. 4,1–7 fällt in der Tat dies auf: daß Elija nicht als der große Wundertäter der bitterarmen Frau großmütig Hilfe gewährt, sondern mit in das Elend dieser Frau verstrickt und von ihrer Bereitschaft zu geben abhängig ist.

Da der Text aber die Gestalt des Elija, der das Wort Gottes spricht, gleichsam als menschliche Vermittlung Gottes selber vorstellt, ergeben sich daraus auch Konsequenzen für die Rede von Gott. Eine erste Konsequenz betrifft ein in den Kommentaren bis in die Zwischenüberschriften unserer Bibelübersetzungen hinein verbreitetes Mißverständnis der Erzählung als »Glaubensprobe«, so als hätte Elija, als er für sich einen Anteil erbat, damit die Frau auf die Probe stellen wollen, ob sie eines Wunders würdig sei. Eine solche Interpretation wird mit Recht (nicht nur) aus feministisch-theologischer Perspektive kritisiert und abgelehnt als Ausdruck einer Theologie, die sich Gott vorstellt als Willkürherrscher, der blinden Gehorsam fordere. Diese Theologie ist nicht nur aporetisch (wie kann ein solcher Gott geliebt werden?), sondern trifft meines Erachtens auch nicht das richtige Verständnis des Textes. Der Schlüssel scheint mir in der Bitte des Elija an die Frau zu liegen, sie möchte ihm *zuerst* geben und hernach selbst essen. Gerade weil der Text die Gestalt des Elija als mensch-

liche Vermittlung Gottes selber vorstellt, dürfte mit dem Signalwort »zuerst« angespielt sein auf einen Ritus, der JHWH allein vorbehalten ist. Ich meine die rituelle Übergabe der *Erstlinge* (des Korns, der Früchte, der Herden etc.) an JHWH, ein Ritus, der nach 5. Mose 26 die Anerkennung des Gottes Israels als des Gebers des Landes und des dort Gedeihenden beinhaltet. Die Bitte des Elija, ihm *zuerst* zu geben und damit gleichsam vom Letzten, was an Nahrung noch da ist, eine *Erstlingsgabe* abzuzweigen, ist meines Erachtens zu lesen als Aufforderung an die sidonische Witwe, mittels Elija den Gott Israels als ihren Gott anzuerkennen und die Herrschaft des Baal zurückzuweisen. Die Geste der Witwe erschließt sich also auf der Ebene der theologischen Logik der Erzählung und nicht der Psychologie dieser konkreten Frau.

Auf dem Hintergrund der sich in den Elijatekten spiegelnden religionspolitischen Konflikte kann dies noch weiter ausgeführt werden. In Sidon wird nicht JHWH, sondern Baal verehrt, ein Gott, dessen Name »Besitzer« (oder »Meister«) bedeutet und auch den Eheherrn bezeichnet. Die Frau aus Zarpas in Sidon ist Witwe, ist gewissermaßen »herrenlos«, ohne »Baal« – und von daher vielleicht überhaupt erst in der Lage, auf den fremden Propheten mit seinem fremden Gott zu hören. Andererseits ist auf dem ureigenen Territorium dieses Baal der Gott Israels anwesend im Wort Elijas, des hungerleidenden Propheten, und übt dort Macht aus als Gott der Witwen und Waisen (nicht nur des eigenen Volkes!). Dagegen hat der Vegetationsgott Baal offenbar keine Macht (oder kein Erbarmen?), den notleidenden Bewohnern in seinem Land zu helfen. Dem entspricht auf der irdisch-politischen Ebene die Machtausübung von König und Königin. Sie schrecken nicht davor zurück, durch Mord an dem Israeliten Nabot dessen Frau zur Witwe und dessen Kinder zu Waisen zu machen und so die rechtliche Basis dafür zu schaffen, sich dessen Grund und Boden aneignen zu können (1. Kön. 21). Insbesondere wirkt die sidonische Prinzessin und israelitische Königin Isebel wie das genaue Gegenstück der sidonischen Witwe. Die Witwe ist selber der Nahrung bedürftig, als sie dem JHWH-Propheten zu essen gibt, Isebel dagegen schwelgt in Überfluß und beköstigt mehrere hundert Baal- und Ascherappheten

(1. Kön. 18,19). Die Witwe nimmt den JHWH-Propheten bei sich auf, die Königin aber verfolgt ihn. Die Witwe läßt die Macht Gottes über Tod und Leben (besonders 17,17–24) an sich geschehen, die Königin läßt töten (ihre Rolle in 1. Kön. 21). Während die Witwe als Sidonierin in ihrem Land den Gott Israels anerkennt, fördert Isebel in Israel den Kult ihres Gottes, des Baal.

Feministisch-theologische Exegese sieht sich hier mit einer doppelten Frage konfrontiert. Ist es nicht offenbar so, daß der Kult des Baal ungerechte Machtverhältnisse stabilisiert, an denen in Gestalt der Königin auch Frauen der herrschenden Schicht maßgeblich beteiligt sind? Daraus ergibt sich die Aufforderung, genaue feministische Analysen der jeweiligen Machtverhältnisse durchzuführen, die die Mittäterschaft auch von Frauen an Ungerechtigkeiten sichtbar werden lassen. Und mag es nicht sein, daß mit der Religion des Baal, Chiffre für ein Sich-Einschwingen in die (göttlichen) Zyklen der Natur, den himmelschreienden Ungerechtigkeiten allenthalben um uns herum nicht adäquat begegnet werden kann? Biblisches Paradigma des Göttlichen ist demgegenüber Gott-mit-uns in den Geringsten und von daher die eindeutige Aufforderung, nicht von der Warte der jeweils Mächtigen, sondern aus der Perspektive der jeweiligen Opfer, in Solidarität mit und Erinnerung an sie, zu denken und zu handeln. Diese Einsicht als solche stellt schon eine große Herausforderung gerade an die Kirchen in der Bundesrepublik dar. Wenn allerdings heute ein feministisch geschärfter Blick unter den Geringsten immer noch einmal die Frauen an letzter Stelle erkennt, so kann, muß jenes grundlegende Paradigma von Gott-mit-uns, das in der Bibel *faktisch* androzentrisch bestimmt ist, noch einmal aufgesprengt werden. Für die Geschichten in 1. Kön. 17 bedeutet dies, wahrzunehmen, daß die einem feministischen Blick vielleicht ärgerliche Repräsentation des Gottes Israels im *Mann* (Elija) nach der Intention der Texte selbst zurücktritt gegenüber der ungeschützten, ihr Leben in Frage stellenden Lage, in der sich beide, die Witwe wie der Prophet, befinden.

Eine kleine abschließende Beobachtung am Text möchte dies unterstreichen. War in der Formulierung von 17,9 Elija nach Zarpas gegangen, weil Gott dort einer Witwe geboten

hatte, ihn zu versorgen, diese Witwe also gleichsam ganz zum Instrument der göttlichen Sorge für seinen Propheten gemacht worden (wie die Raben in 17,2–6!), so heißt es in 17,15: »Und sie ging und tat nach dem Wort des Elija, und sie aß« – als allererstes also wird die Witwe versorgt. Der hebräische Text, der präzisierend hinzufügt: »er und sie« und so vielleicht mit 17,9 ausgleichen wollte (es soll doch um Elija gehen!), wird von einer masoretischen Leseanweisung am Rand des Textes korrigiert: zu lesen sei gegen den Wortlaut »sie und er«. Sie, die vom Letzten zuerst gegeben hat, soll als erste auch die gute Auswirkung ihres Tuns spüren. Hier sollte nicht von Lohn für eine gute Tat gesprochen werden, sondern es geht um einen – vielleicht sogar fast verzweifelten – Schritt über sich hinaus, der neue Lebensperspektiven auf-tun kann.

## **2. Könige 17,17–24: Tod und Leben – in der Hand JHWHs, nicht Baals**

Die zweite Geschichte über eine Begegnung zwischen der Frau und dem Propheten unterscheidet sich von der ersten in manchen bemerkenswerten Zügen. Von materieller Not ist nicht (mehr) die Rede; Ort des Geschehens ist nicht der freie Himmel, sondern das Haus, das der Frau gehört; die Frau, nicht Elija, eröffnet und schließt die Begegnung. Diese Unterschiede mögen traditionsgeschichtlich auf die andersartige Herkunft des Stoffes oder der Vorlage zurückzuführen sein. Im jetzigen Kontext ergeben sie einen guten Sinn: Mußte nach der ersten Geschichte zuallererst die materiell-spirituelle Basis gelegt werden für ein neues Leben der Frau, so führt die zweite Geschichte darüber hinaus bis an ihr explizites Bekenntnis zur Wahrheit des Wortes Gottes. Ohne Arbeit an der Veränderung der konkreten materiellen Lebensbedingungen von Frauen, Kindern und Männern ist auch feministische Theologie »bodenlos«...

Die Intentionen dieser Geschichte erschließen sich von ihrem Aufbau her, der in der folgenden Anordnung des Textes deutlich wird:

- 17 Und es geschah nach diesen Begebenheiten, daß der Sohn der Frau, der Besitzerin des Hauses, erkrankte, und seine Krankheit wurde sehr schwer, bis daß kein Atem mehr in ihm blieb.
- 18 Und sie sprach zu Elija: Was ist mit mir und dir, Gottesmann?  
 Du bist gekommen, mich an mein Vergehen zu erinnern und meinen Sohn zu töten.
- 19 Und er sprach zu ihr: Gib mir deinen Sohn. Und er nahm ihn von ihrem Schoß  
 und trug ihn hinauf in das Obergemach, wo er wohnte, und legte ihn auf sein Bett.
- 20 Und er rief zu JHWH und sprach: JHWH, mein Gott,  
 willst du sogar der Witwe, bei der ich als Fremder wohne, Böses antun, indem du ihren Sohn tötetest?
- 21 Und er streckte sich dreimal über den Knaben hin, und er rief zu JHWH und sprach: JHWH, mein Gott, möge doch die Seele dieses Knaben in seinen Leib zurückkehren.
- 22 Und es hörte JHWH auf die Stimme Elijas, und es kehrte die Seele des Knaben in seinen Leib zurück, und er lebte.
- 23 Und Elija nahm den Knaben und brachte ihn herab vom Obergemach ins Haus  
 und gab ihn seiner Mutter.  
 Und es sprach Elija: Siehe, dein Sohn lebt.
- 24 Und die Frau sprach zu Elija: Nun weiß ich, daß du ein Gottesmann bist und das Wort JHWHs in deinem Mund Wahrheit ist.

Die Geschichte beginnt (nach einer Kurzskeizze der Situation 17,17) mit einem Vorwurf der Frau an die Adresse des *Gottesmannes* Elija (17,18) und endet mit einer neuen Einsicht, einem Bekenntnis dieser Frau, wiederum an den *Gottesmann* Elija gerichtet (17,24). Dem Vorwurf der Frau: »Du bist gekommen, um *meinen Sohn zu töten*« (17,18b) steht als Antwort gegenüber »Siehe, *dein Sohn lebt*« (17,23c). So wie Elija den Sohn *nimmt* (19a), *gibt* er ihn der Mutter zurück (23b); so wie er ihn ins Obergemach *hinaufträgt* (19b), trägt er ihn *herab* (23a). Der *Anrufung* JHWHs durch Elija (20–21) ent-

spricht die *Erhörung* (22) – diese Szene steht im Zentrum der deutlich erkennbaren Ringstruktur des Textes.

Wieder geht es um Fragen von Leben und Tod: Mag die Frau auch begütert sein, der Sohn (anders als in 17,7–16 hier offenbar der einzige) ist ihre Versorgung für das Alter, ohne ihn bleibt ihre Zukunft ungesichert. Die Frau ist bereit, die Schuld für den Tod ihres Sohnes bei sich zu suchen, gemäß der Anschauung, daß Unglück im Leben Folge eines selbstbegangenen Unrechts ist. Diese Anschauung wird durchkreuzt von dem letzten Wort des Elija: »Siehe, dein Sohn lebt.« Im jetzigen Text geht dem eine Art Gegenargumentation des Elija voraus: »JHWH, mein Gott, willst du sogar der Witwe, bei der ich als Fremder wohne, Böses antun, indem du ihren Sohn tötetest?« Es scheint, als solle mit diesem Hinweis das mutmaßliche Vergehen der Frau, das hier nicht genauer benannt, aber als solches wohl vorausgesetzt wird, gleichsam aufgewogen werden. Bevor wir aber hier »rechnendes Denken« kritisieren, sollten wir beachten: Diese Art des Denkens ist schlicht der (altorientalische) Horizont der Erzählung und wird immerhin ein Stück weit dadurch in Frage gestellt, daß eben in diesem Denkhorizont die Solidarität der Armen offenbar mehr wiegen kann als irgendein Vergehen! Und ein Weiteres finde ich bemerkenswert: Ist es nicht »typisch Frau«, wie diese Witwe zu reagieren und eher an das eigene Versagen zu denken als an das, was wir gut gemacht, Gutes getan haben? Psychologisch betrachtet kann eine solche »gute« Erinnerung sogar recht heilvoll sein.

Gerade wegen der erkennbaren Ringstruktur der Erzählung aber ist zu fragen, ob in 20–21 a nicht ein späterer Einschub zu erkennen sein mag, die Geschichte also auch ohne diese (oben vom Druck her abgesetzten) Verse betrachtet werden kann. Die doppelte Gebetseinleitung in 20a und 21b wirkt unnötig; das erste Gebet ist deutlich ein Verbindungselement zur vorigen Geschichte 17,7–16; die Bemerkung, Elija habe sich dreimal über den Knaben gebeugt, könnte als (nachträglich-überbietende) Anspielung auf die entsprechende Totenerweckungsgeschichte in 2. Kön. 4 verstanden werden (Elischa muß sich dort siebenmal über das Kind beugen, Elija nur dreimal). 21b und 22 entsprechen sich in ihren Formulierungen fast vollkommen: Elija ruft zu JHWH: »Möge doch die Seele dieses Knaben zu ihm zurückkehren«, und JHWH hört auf Elija:



»... und es kehrte die Seele des Knaben zu ihm zurück.« Ohne die Verse 20–21 a kommt sehr deutlich zum Ausdruck: Die Frage, ob die Frau sich irgendein Vergehen hat zuschulden kommen lassen, ist irrelevant: »Siehe, dein Sohn lebt.« Die Ursachen für Wohlergehen und Not, erst recht für Leben und Tod, müssen nicht in selbstzermarternder Weise bei uns selbst gesucht werden. Wohl aber, so wäre wohl heute und durchaus unter Aufnahme biblischer Sichtweise hinzuzufügen, liegen sie in das Individuum umgreifenden und dennoch auf bestimmte Individuen als Täter zurückzuführenden Unheilszusammenhängen.

Tod und Leben – das Thema verweist über das Einzelschicksal hinaus wieder auf den religiös-politischen Kontext des Baalmythos, der auch hier im Hintergrund steht, wie die räumlich-örtliche Gliederung der Szene nahelegt. Die Auseinandersetzung zwischen dem Propheten und der Frau findet zu ebener Erde statt, die Wiederbelebung des Knaben im »Obergemach«, das als eine Art teilweiser Flachdachausbau vorzustellen ist. Hier dürfte der Baalmythos karikierend verfremdet sein: Während Baal unter die Erde, in die »Unterwelt« entschwindet und derweil auf der Erde die Vegetation zu verdorren droht, erwirkt JHWH »oben« Leben selbst an Toten. Damit geht es auch hier wieder, wie bereits in der vorigen Geschichte 17,7–16, um die Ohnmacht des Baal in »seinem« Land Sidon und die Anwesenheit JHWHs, des Gottes Israels, bei den Fremden, Witwen und Waisen. In diesem Sinne ist auch das abschließende Bekenntnis der Frau zu verstehen: »Das Wort JHWHs in deinem Mund ist Wahrheit« – weil es bewirkt, was es spricht, weil Wort und Tat darin zusammengehen. Muß noch daran erinnert werden, daß der Name JHWH selbst – wie immer im einzelnen zu deuten – eine Verbalform ist, ein »Tätigkeits-Wort«?

### **Hinweise für Gottesdienst/Bibelarbeit**

Es wäre wichtig, bei diesen Geschichten nicht am »Mirakelhaften« hängenzubleiben, sondern das utopische und kritische Potential, wie oben angedeutet, in den Blick zu nehmen. Dabei ist allerdings auch darauf hinzuweisen, daß es manche Dif-

ferenzierungen zwischen naiver Wundergläubigkeit und strikter Leugnung des Wunders gibt (vergleiche nur die Ausführungen von Thomas Pröpper).

Wenn die neutestamentliche Perikope Luk. 4,16–30 mit einbezogen wird, ist Vorsicht geboten: Gibt es auch in 1. Kön. 17 eine deutliche Kritik an Israel, das dem Baal dient, so ist dies doch eine *innerisraelitische* Kritik, während Luk. 4 als Kritik *von Christen an Juden* erscheint und so leicht als Beleg der Verstockung »der« Juden gegenüber Jesus Christus mißbraucht werden kann. Natürlich verarbeitet Luk. 4 Jesu Ablehnung bei den »Seinen« und wird Jesus mit dem ins nicht-israelitische Ausland gesandten Elija verglichen, um die Zuwendung der frühen Kirche zu den »Heiden« zu motivieren. Aber der Vergleich Jesu mit Elija darf nicht vergessen machen, daß es sich bei beiden um Männer aus dem »Hause Israel« handelt. Die Einbeziehung der »Heiden« ist demnach kein christliches Spezifikum, sondern wäre ohne ein auf die »Heiden« offenes Judentum zur Zeit Jesu kaum denkbar gewesen. Die neutestamentliche Polemik kann also bestenfalls bestimmte jüdische Gruppen treffen. Eine antijudaistisch-pauschalisierende Auslegung wäre gegenüber Luk. 4 wie auch 1. Kön. 17 fehl am Platz.

Aus feministischer Perspektive ist der lukanische Vergleich zusätzlich problematisch dadurch, daß er die Witwe rein als Demonstrationsobjekt benutzt: Elija, darauf läuft der Vergleich ja hinaus, wurde zu ihr gesandt als Ausländerin, um daran Israel vor Augen zu führen, wie wenig der Prophet in seiner Vaterstadt gilt. Damit bleibt der lukanische Text unter dem Niveau von 1. Kön. 17, wo es um Wohlergehen und daraus erwachsenden Glauben der Witwe selbst geht. Der Blick auf Luk. 4,16–30 eignet sich also, mögliche antijudaistische und antifeministische Voreingenommenheiten der Wahrnehmung aufzudecken und zu problematisieren.

Die religionspolitisch-theologische Pointe der Erzählungen (Ablehnung des Baal, weil er kein Gott der Armen/Notleidenden ist) ist zusammengefaßt in Ps. 82, dem Göttergericht, in dem jeder Gott (jede Göttin) nach dem Kriterium sozialer Gerechtigkeit beurteilt wird. Die Auslegung dieses Psalms von Frank Crüsemann bietet viele aktualisierende Aspekte, die auch feministisch weitergedacht werden können.

### *Verwendete Literatur*

- ROBERT L. COHN, »The Literary Logic of 1. Kings 17–19«, in: JBL 101 (1982), S. 333–350.
- FRANK CRÜSEMANN, »Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig«, in: Junge Kirche (1987), S. 610–614.
- FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES, »Die große Frau aus Schunem« (2. Kön. 4,8–37), in: KARIN WALTER (Hrsg.), Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten, Freiburg 1988, S. 62–70.
- F. C. FENSHAW, »A Few Observations on the Polarization Between Yahweh and Baal in 1. Kings 17–19«, in: ZAW 92 (1980), S. 227–236.
- GEORG FOHRER, Elia, Zürich 1968<sup>2</sup> (AThANT 53).
- HERMANN GUNKEL, Elias, Jahwe und Baal, Tübingen 1906.
- GEORG HENTSCHEL, Die Elijaerzählungen, Leipzig 1977 (Erfurter Theol. Studien 33).
- DERS., 1. Könige, Würzburg 1984, S. 104–108.
- DERS., »Elija und der Kult des Baal«, in: ERNST HAAG (Hrsg.), Gott, der einzige, Freiburg 1985, S. 54–90.
- RUDOLF KILIAN, »Die Totenerweckungen Elias und Elisabets – eine Motivwanderung?«, in: BZ NF 10 (1966), S. 44–56.
- MAGNUS OTTOSSON, »The Prophet Elijah's Visit to Zarephath«, in: In the Shelter of Elyon. Festschrift G. W. Ahlström. JSOT Suppl. Ser. 31 (1984), S. 185–198.
- THOMAS PRÖPPER, »Thesen zum Wunderverständnis«, in: GIBBERT GRESHAKE/GERHARD LOHFINK (Hrsg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978, S. 71–91.
- ARMIN SCHMITT, »Die Totenerweckung in 1. Kön. XVII 17–24. Eine form- und gattungskritische Untersuchung«, in: VT 27 (1977), S. 454–474.
- DERS., »Die Totenerweckung in 2. Kön. 4,8–37«, in: BZ NF 19 (1975), S. 1–25.
- RUDOLF SMEND, »Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1. Kön. 17–19«, in: VT 25 (1975), S. 525–543.
- DERS., »Der biblische und der historische Elia«, VTS 28 (1975), S. 167–184.
- ODIL HANNES STECK, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Eliaerzählungen, Neukirchen 1968 (WMANT 26).
- Elie Le Prophète, 2 Bde, Tournai 1956 (reichhaltige Materialsammlung zu den nachbiblischen Eliatraditionen).
- TON VEERKAMP, Die Vernichtung des Baal. Auslegung der Königsbücher (1.17–2.11), Stuttgart 1983, (zu 17,1–24) S. 21–30.
- RENATE WIND, »Widerstand ist möglich! Fünf Frauengeschichten aus der Bibel«, in: LUISE UND WILLY SCHOTTRUFF (Hrsg.), Wer ist unser Gott? Theologie der Befreiung im Kontext der »Ersten Welt«, München 1987, S. 173–184 (zu 1. Kön. 17, S. 177–179).
- ERNST WÜRTHWEIN, 1. Kön. 17–2. Kön. 25, ATD 11,2, Göttingen 1984.