



Die Farbe(n) Gottes. Eine Exegetische Skizze zu 1 Kön 19,1-13a,
in: Junge Kirche extra (2006), 49-55.

Ulrike Bail

Die Farbe(n) Gottes

Der Text für den Schlussgottesdienst am Samstag: 1. Könige 19,1-13a

¹ Ahab erzählte Isebel alles, was Elija getan hatte, erzählte genau, wie er all die mit dem Schwert getötet hatte, die Baal prophetisch verkündigt hatten. ² Da sandte Isebel einen Boten zu Elija und ließ ihm sagen: „Die Gottheiten sollen mir dies und noch mehr antun, wenn ich nicht morgen um diese Zeit deine Kehle ihrer Kehle gleichmache.“ ³ Er begriff, stand auf und lief um sein Leben. Er kam nach Beërscheba in Juda. Dort ließ er den Jungen zurück, den er bei sich hatte. ⁴ Er selbst aber ging in die Wüste, einen Tagesmarsch weit. So weit gekommen, setzte er sich unter einen Ginsterstrauch und verlangte von seinem Leben nur noch zu sterben. Er sagte: „Genug jetzt – Adonaj, nimm mein Leben! Ich bin ja doch nicht besser als die, die vor mir waren!“ ⁵ Dann legte er sich unter den Ginsterstrauch und schlief ein. Auf einmal war da jemand, zu ihm gesandt, und sprach ihn an: „Steh auf, iss!“ ⁶ Er blickte auf und wirklich, neben seinem Kopf war gebackenes Brot und ein Krug Wasser. Er aß und trank, legte sich wieder hin und schlief. ⁷ Wieder kam jemand, von Adonaj gesandt, zum zweiten Mal, berührte ihn und sprach: „Steh auf, iss! Weit genug ist der Weg, der vor dir liegt.“ ⁸ Er stand auf, aß und trank und ging kraft dieser Speise 40 Tage und 40 Nächte bis zum Gottesberg, dem Horeb. ⁹ Dort ging er in eine Höhle und übernachtete darin. Und da – das Wort Adonajs sprach ihn an: „Was machst du hier, Elija?“ ¹⁰ Er sagte: „Leidenschaftlich bin ich eingetreten für Adonaj, die Gottheit, mächtig über Heere. Denn die Israeliten und Israelitinnen haben deinen Bund verlassen, deine Altäre haben sie eingerissen und deine Prophetinnen und Propheten mit dem Schwert getötet. Ich bin übrig geblieben – ich allein – und nun wollten sie mir das Leben nehmen.“ ¹¹ Da kam die Antwort: „Geh hinaus und stell dich auf den Berg vor das Angesicht Adonajs. Doch gib acht! Adonaj wird vorüberziehen. Es kam ein Wind, groß und stark, der Berge zerlegte und Felsen zerbrach, im Angesicht Adonajs. Im Wind war Adonaj nicht. Und nach dem Wind ein Erdbeben. Im Erdbeben war Adonaj nicht. ¹² Und nach dem Erdbeben ein Feuer. Im Feuer war Adonaj nicht. Und nach dem Feuer eine Stimme – hauchdünn, still. ¹³ Elija hörte. Da verhüllte er sein Gesicht mit seinem Mantel. Da ging er hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle.“

Die Farben Gottes

Die biblischen Erzählungen um Elija sind als narratives Nachdenken über die Frage zu verstehen: Wer ist Gott? Wie verhält sich die Gottheit, die als Einheit gedacht wird, zu den verschiedensten Erfahrungen des Lebens? Wie zu Krieg und sozialem Unrecht? Wie zu Krankheit und Gewalt? Wie zu Dürre und wie zu Regen? Wie zu Fruchtbarkeit und Glück? Kann der eine Gott die Widersprüche des Lebens fassen? Wie begegnet Gott den Menschen? Kann Gott alle Farben annehmen oder sind manche auf der Erde liegen geblieben? Wie viele Schattierungen hat das Handeln der Gottheit? Welche Abtönungen sind zu erkennen und welche Töne zu hören? Welche Klangfarbe hat die Stimme Gottes? (Vgl. Dtn 4,12)

Die polytheistische Umwelt konnte diese Fragen auf unterschiedliche Götter und Mächte verteilen, die je für verschiedene Bereiche des Lebens standen und für verschiedene Bereiche verantwortlich waren. Der Gott Israels aber ist nur einer, und wie dies zu begreifen ist, davon handeln die Erzählungen um Elija. Sie deklinieren die Einheit Gottes in den vielen Problemfällen des Lebens. Die Erzählungen um Elija denken über die Einheit Gottes nach, aber sie tun dies nicht systematisch, sondern sie fragen, diskutieren, antworten und fragen erneut. Sie tun dies in oft schroffer und ungewohnter Weise. „Kein Dogma, kein Denk- oder Erzählverbot hat die Grellheit und Buntheit der Erzählungen gezähmt“¹. Dabei sind in den Erzählungen die Fragen und Antworten vieler Zeiten zu spüren. Da sind die ersten Anfänge des Monotheismus aus der Zeit Elijas, der die Existenz anderer Gottheiten nicht bestritt, wohl aber deren Macht. Einen Monotheismus mit einer grundsätzlichen Leugnung anderer Gottheiten gab es in Israel nicht vor der Exilzeit. Und auch die Stimmen dieser Zeit sind zu hören. Die Erzählungen um Elija sind so „als Geschichte eines Anfangs und zugleich als eine Geschichte, die an den wahren Anfang erinnert,“² zu

lesen. Der Text hat eine komplizierte Entstehungsgeschichte, und schon die vielen Bedeutungen, die ein Text „im Laufe der Zeit erhalten hat, begleitet ihn schattenhaft und versteckt – gesehen oder un-gesehen – in seinen Textfalten. Er hat Geschichte und Geschichten haften an ihm.“³

Eine Konfrontation auf Leben und Tod

Die Erzählung beginnt abrupt. Ahab, der König Israels, erzählt seiner Frau Isebel von den Ereignissen auf dem Berg Karmel. Dort hatte nach einem gewalttätigen Religionsstreit Elija triumphiert: Adonaj ist der Gott, der Regen und Blitz beherrscht und damit über Fruchtbarkeit und Leben verfügt. Der Gott Baal, dem Blitz und lebensspendender Regen zugeschrieben wird, hat seine Wirkungslosigkeit gezeigt. Für Elija liegen Leben und Tod einzig in der Macht der einen Gottheit Israels. Baal dagegen ist in Elijas Sicht ein Gott ohne Macht und ohne Wirkung.

Der Name Elija bedeutet „mein Gott ist Adonaj“, und dieses Programm führt Elija mit aller Schärfe und kompromisslos durch. Er hat seine

Gegner verhöhnt, besiegt und getötet. Die Auseinandersetzungen scheinen nun aber vorbei zu sein, der Regen ist wiedergekommen, das ganze Volk hat den Gott Israels als die wahre und einzig wirkmächtige Gottheit anerkannt, die Macht Elijas als Mann Gottes war erwiesen.

König Ahab aber erzählt seiner Frau Isebel die Ereignisse so, dass die auf dem Karmel begangenen Morde an denen, die Baal prophetisch verkündigten, ins Zentrum rücken und damit Elija, der diese mit dem Schwert umgebracht hatte. Ahab fokussiert Isebels Blick auf die Schattenseite der Auseinandersetzung auf dem Karmel. Und so wie Elija nur in dualistischen Kategorien von Entweder-Oder denkt, genau so reagiert auch Isebel und sendet Boten zu Elija, um ihm den Tod anzukündigen. Sie tut dies in der Form eines Schwures, so todernt es ihr damit – auch wenn sie ihm 24 Stunden Vorsprung gibt. Die griechische Übersetzung fügt einen Satz Isebels hinzu, der die Konfrontation auf den Punkt bringt: „Bist du Elija, so bin ich Isebel.“ Es geht um Machtansprüche und die Geltung der jeweiligen Gottheit: JHWH oder Baal.

Isebel wird in den Erzählungen sehr negativ, in geradezu polemischer Weise dargestellt. Von Isebel wird fast nur durch die Brille einer Propagandaschrift zur politischen und religiösen Legitimierung der Revolution Jehus, die Isebel den Tod brachte, berichtet. Der brutale Mord an ihr sollte die Gegenpartei, die durch einen Militärputsch an die Macht kam, legitimieren.⁴ Doch in der Erzählung 1 Kön 19 ist dies noch ein ferner Schatten, der auf Isebel fällt. Hier – in 1 Kön 19 – hat sie noch die Macht, Elija zu drohen.


Die Farbe der Wüste

Isebels Mordandrohung genügt und Elija flüchtet. In wenigen Worten wird eine geradezu atemlose Flucht über mehrere Stationen angedeutet. Elia flieht so weit wie möglich, aus dem Nordstaat Israel, den Isebel kontrolliert, weit in den Südstaat Juda, bis in die Wüste Negev – dorthin, wo Isebel und damit die staatliche Macht keinen Einfluss und keinen Zugriff mehr haben.

Was in Elija vorgeht, beschreibt die Erzählung nicht, sie bleibt bei der Schilderung des Weges und des Ortes, zu dem er geht. In Beerscheba lässt er seinen Begleiter zurück und geht allein in die Wüste hinein, einen ganzen Tag lang. Dann setzt er sich mitten in der Wüste unter einen Ginsterstrauch, verzweifelt, dem Tode nahe. Der Dichter

Österreich

Der arbeitsfreie Sonntag ist in Österreich bis heute ein wichtiges Thema. Es gibt eine breite Allianz für den arbeitsfreien Sonntag, bei der die katholische Kirche eine große Rolle spielt (www.freiersonntag.at).



Wochen
ohne Ende?

Allianz für den
freien
Sonntag

www.freiersonntag.at



Rainer Maria Rilke bringt den Zustand Elias wortstark zur Sprache: „da lief er wie ein Irrer durch das Land // so lange bis er unterm Ginsterstrauche / wie weggeworfen aufbrach in Geschrei / das in der Wüste brüllte: Gott, gebrauche / mich nicht länger. Ich bin entzwei.“⁴⁵

Die äußere Landschaft der Wüste spiegelt Elias Gefühlslage wider, die lebensabweisende Wüste bringt Elias Müdigkeit, seine Resignation, ja Depression zum Ausdruck. Die Wüste entspricht seiner Seelenlandschaft und gibt als emotionale Topographie seinen Gefühlen eine Gestalt. Aus dem erbitterten Kämpfer ist ein müder Krieger, ein depressiver Mann geworden. Im Alten Testament wird Verzweiflung oft mit Sprachbildern der Wüste ausgedrückt. Das Leben ist dominiert von Trockenheit, Dürre und einer verzweifelten Sehnsucht nach Wasser, nach Leben (Ps 105,5; 143,6; 63,2; 22,15). Die Farbe der Wüste dominiert im Empfinden, die innere Landschaft ist leer, wüst und ohne Wasser, weglos und ausgeliefert an Hunger und Durst. Elija empfindet sich als verwüstet und befindet sich am äußersten Rand zum Tod. Die Grenze des Todes hat sich weit ins Leben hinein verschoben, die Wüste lässt die Seele versteppen, versanden und füllt den Raum des Lebens gänzlich aus.

Mitten in der ausgewogenen Wüste, der äußeren wie der inneren, sagt Elija einen Satz, der seiner Flucht ein Ende setzt „Genug jetzt – Adonaj, nimm mein Leben! Ich bin ja doch nicht besser als die, die vor mir waren!“ Dann schweigt Elia, legt sich auf den Boden und schläft. Aus dem aufrechten, aktiven Elija, der sich vor keiner Kommunikation und Konfrontation gescheut hat, ist ein Mensch geworden, der ganz unten ist, am Boden liegt, schweigt und sein Leben aus der Hand gibt.

Das hebräische Wort *näfäsč*, das hier mit Leben übersetzt wurde, bedeutet wörtlich Kehle, Rachen. In den meisten Bibelübersetzungen wird es mit Seele wiedergegeben. Doch diese Übersetzung geht an der hebräischen Bedeutung des Wortes völlig vorbei. Der Mensch kann nur als psychosomatische Einheit erfasst werden, psychisches und physisches Erleben sind nicht voneinander zu trennen. Die *näfäsč* wird nicht als ein besonderer Teil vom Menschen abgespalten, sondern bringt ganz grundsätzlich die lebensnotwendigen Bedürfnisse des Menschen zum Ausdruck. Durch die Kehle geht der Atem, werden dem Körper die notwendige Nahrung und Flüssigkeit zugeführt. Ohne


die Kehle wären Sprechen und Kommunikation nicht möglich.

Wörtlich bittet Elija Gott, ihm seine Kehle zu nehmen, d.h. im Kontext der Wüste, sich der Wüste bedingungslos auszusetzen und zu riskieren, dass kein Wasser, keine Nahrung durch die Kehle mehr kommt. Elia überlässt sich der Wüste, so wie er sich seiner inneren Resignation vollständig überlässt. Am tiefsten Punkt seiner Flucht, als sein Körper am Grund der Wüste liegt, soll auch sein Leben in der Wüste vergehen. Elia gibt sich aus der Hand Gottes in die Hand der Wüste, in der er verschwinden will.

Elija begründet seinen Todeswunsch mit seinem Versagen gegenüber dem Anspruch, es besser zu machen als die, die vor ihm waren. Ob damit die eigenen Vorfahren oder die Propheten und Prophetinnen vor ihm gemeint sind, muss offen bleiben. Vielleicht ist beides im Blick. Der gewaltige Anspruch, besser zu sein, mutiger und kompromissloser, hat zu einer Krise geführt, aus der Elija nicht mehr herausfindet. Das Gefühl, nicht zu genügen, interpretiert Elija als totales Versagen.

Welche Farbe hat Gott? – eine erste Antwort

Doch nun geschieht etwas, das diesem Todesort mitten in der Wüste widerspricht. Eine Gestalt taucht auf, jemand, der oder die zu Elia gesandt wird und ihn anspricht. Die meisten Bibelübersetzungen geben das hebräische Wort *mal'ach* mit Engel wieder, doch diese Übersetzung ist problematisch. Auch Isebel schickt einen *mal'ach*, einen Boten, und dies wird kaum ein Engel gewesen sein. In den meisten Erzählungen, in denen von diesen Boten Gottes erzählt wird, sind diese von den Betroffenen zuerst nicht als Boten Gottes erkennbar. Erst im Nachhinein wird z. B. der Hirte oder die Hirtin als etwas Besonderes erkannt (vgl. auch Ri 6,11 ff.; 13). So ist in V.5 auch lediglich von *mal'ach* die Rede und wird noch nicht auf Adonaj bezogen, wie dies dann in V.7 der Fall ist. Die Boten und Botinnen Gottes sind immer auch eine Erscheinungsform Gottes, oft unerkennbar, aber niemand anderes als Gott ist in ihnen anwesend (Ex 23,20; Gen 16). Auch sie repräsentieren eine der (Klang)Farben Gottes, sie sprechen in seinem Ton. Dabei ist ihre Klangfarbe nicht eindeutig männlich getönt. Gott schickt Botinnen und Boten – „es müssen nicht Männer mit Flügeln sein, die Engel“, wie es in



jenem Gedicht (allerdings mit anderer Betonung) von Rudolf Otto Wiemer heißt. Hier in der Wüste bei Elia bleibt es offen, welches Geschlecht die Gestalt hat, die, von Gott geschickt, Elia wieder auf die Beine hilft. Deshalb werde ich im Folgenden zwischen Bote und Botin abwechseln. In der Übersetzung kommt dies in der geschlechtsneutralen Formulierung ‚jemand, zu ihm (von Gott) gesandt‘ (V.5.7) zum Ausdruck.

Der Bote diskutiert nicht mit Elia, noch ermahnt er ihn, noch tröstet er ihn mit Worten oder mit einem: Nun reiß dich doch zusammen. Der Zusage geschieht sinnlich und meint das Elementarste: Steh auf, iss! Lass Nahrung und Wasser deine Kehle passieren, lass deine Kehle nicht im Wüstenstaub vertrocknen, sondern stärke dich, lass die Wüste nicht über dein Leben dominieren, weder die Wüste in dir noch die Wüste um dich herum. Zweimal kommt der Bote Gottes und reicht Elia Wasser und Brot. Dazwischen noch einmal Ruhe und Schlaf, als brauchte es manchmal eine zweite Stärkung, eine zweite Ermutigung, ein zweites Angesprochenwerden – denn das gehört auch dazu, das Wort zum gebackenen Brot und zum Wasser. Nahrung und Kommunikation kommen zusammen. Die Botin sorgt sich nicht nur um das, was den Körper stärkt, sondern um das, was den ganzen Menschen in seiner *näfäsch* die Kraft gibt, aufzustehen.

Beim zweiten Mal nimmt die Botin ein Wort aus Elijas müder Resignationsbitte auf. Das kleine Wort *rab* wird wiederholt, das bei Elia das „genug“ zur Sprache bringt (V.4), hier in den Worten der Botin (V.7) im „weit genug ist der Weg für dich“ anklingt. Elia wird kein Rosengarten versprochen, kein einfaches und leichtes Leben. Aber die Stärkung und Ermutigung lässt ihn durch die Kehle, die *näfäsch*, neuen Atem schöpfen und wieder aufrecht gehen. Doch sein Weg durch die Wüste ist noch nicht zu Ende. Elia geht weiter durch die Wüste bis zum Gottesberg Horeb.

Die Gegenwart Gottes im Boten ist nicht unabhängig von der Situation der Menschen, mit denen Gott in Beziehung tritt. Der Bote begegnet Elia so, wie es seiner Lage entspricht, er/sie wendet sich ihm zu, spricht ihn an und stärkt den verzagten, resignierten Menschen in seiner jeweiligen Situation. Darin wird Gottes Solidarität mit denen sichtbar, deren Leben versandet ist und die am Rande leben – in mehr als nur einer Hinsicht. Die Klangfarbe der Ermutigung hat viele Zwischentöne und

lässt viele Übergänge zu. Gott nimmt gewissermaßen die Farbe der Wüste an und gibt ihr gleichzeitig einen neuen Ton, um Elia wieder auf die Beine zu stellen. Die 40 Tage und 40 Nächte, die Elia in der Wüste zum Berg Gottes geht, haben eine weitere Dimension. Sie verknüpfen Elias individuelle Geschichte mit der Geschichte des Volkes Israel. Elia Weg führt in die Wüste und – auf der Ebene der gesamten hebräischen Bibel gesehen – zurück in die Zeit, als Israel aus Ägypten ausgezogen war und 40 Jahre in der Wüste auf dem Weg in das verheißene Land, in die Freiheit unterwegs war. Von diesen Erfahrungen des Weges aus der Sklaverei in ein Land, in dem Freiheit wohnen soll, wird in der Bibel erzählt. Die Menschen sind nicht mehr Fronarbeiter in Ägypten, nicht mehr gefangen im brutalen Regime des Pharaos, aber sie besitzen auch noch kein eigenes Land. Entronnene sind sie auf dem beschwerlichen Weg in die Freiheit. Der Weg in die Wüste hinein und durch die Wüste hindurch spiegelt die Mühen wider, die Schritte aus der Unterdrückung heraus mit sich führen. Die Wege aus der Wüste braucht ihre Zeit.

Manchmal bedarf es vieler Schritte, um aus der Verlorenheit in der Wüste wieder einen Weg ins Leben zu finden, braucht es nach einer Zeit, in der die Seele die Farbe der Wüste angenommen hat, noch eine Zeit in der Wüste, um sich erneut den Auseinandersetzungen und Konflikten, die das Leben mit sich bringt, zu stellen.

Welche Farbe hat Gott? – eine zweite Antwort

Nach einem langen Weg durch die Wüste kommt Elia am Horeb an und geht dort sofort in eine Höhle. Am Gottesberg sucht er Schutz und Geborgenheit. Noch hat er seine Depression nicht überwunden. Er wird aus der Höhle herausgerufen, aber erst nach der Gotteserscheinung geht er hinaus. Und erst da, lediglich mit seinem Prophetenmantel geschützt, kann er sich in den Eingang der Höhle stellen und auf neue prophetische Aufträge hören. Erst außerhalb der schützenden Höhle kann er sich erneut als Prophet, der etwas zu sagen hat, auf den Weg machen. Erst da lässt er die Sicherheit der Höhle hinter sich und beendet endgültig seine Flucht.

Als Elia in der Höhle übernachtet, fragt ihn das Wort Adonajs, was er hier mache, wie es um ihn stehe. Elia antwortet merkwürdig übertrieben



und fokussiert das Geschehene in seinem Sinn. Er redet von seinem leidenschaftlichen und kompromisslosen Kampf für Gott allein, davon, wie einsam und verlassen er in diesem Kampf doch war und er der einzige sei, der übrig geblieben ist und dem mordenden Pöbel entkommen konnte. Verzweiflung lässt Elija übertreiben, er mimt den starken Mann, den einsamen Helden, den „lonely hero“, der zwischen Allmachtswahn und Ohnmachtsangst keine Gefühle kennt und keine Farbabstufungen zwischen schwarz und weiß. Aus seinem Mord an den vielen, die Baal verehrten, wird in seiner Perspektive ein Mord an den eigenen Leuten. Und er beklagt bitterlich seine Lage als einer, dem alle nach dem Leben trachten. Elija greift auf Klischees zurück, um – fast mag es so scheinen – vor Adonaj eine gute Figur zu machen.

Als Reaktion auf Elijas Klage wird er aufgefordert, sich vor die Höhle vor Adonajs Angesicht zu stellen. Seine Aufmerksamkeit wird eingefordert, er soll von sich absehen, soll Acht geben! Adonaj wird vorüberziehen (V.11). Subjekt der Aufforderung ist nicht Gott unmittelbar, sondern das Wort Gottes: das Wort redet. Dann folgt eine Theophanie, eine Erscheinung Gottes, die aber auch Theophonie ist, sie ist auch und vor allem zu hören. So heißt es danach auch in V.13: „Elija hörte“. Es ist eine merkwürdige Verschränkung von Sehen und Hören, von Nähe und Distanz, räumlicher und zeitlicher Dimension – und all das bringt das Verb „vorüberziehen“ (hebr. *abad*) zum Ausdruck. Das „Vorüberziehen“ bedeutet, dass Adonaj nicht festgelegt werden kann auf bestimmte Weisen, in denen Gott den Menschen begegnet. Die Begegnung mit einem individuellen Menschen steht im Vordergrund, nicht ein „an und für sich und ewig gleich“. Gott kann man nicht festlegen, nicht wie einen Besitz in die Tasche stecken. Gott ist nur im Vorübergehen erkennbar. Dies wird auch in Ex 33,18–23 betont. Dort heißt es:

¹⁸ Mose wollte noch mehr, er sagte: „Lass mich jetzt bitte deinen göttlichen Glanz sehen!“ ¹⁹ Gott antwortete: „Ich werde in meiner unermesslichen Schönheit dicht an dir vorbeigehen und meinen Namen Ich-bin-da vor dir ausrufen. Ich will allen wohl, denen ich Wohlwollen schenken will. Ich leide mit allen, die ich bemitleiden will.“ ²⁰ Und weiter: „Du darfst mein Gesicht trotzdem nicht anschauen, denn kein Mensch, der mir ins Gesicht sieht, würde am Leben bleiben.“ ²¹ Er sagte noch: „Hier neben mir ist noch Platz, stelle dich zu mir auf den Felsen.“

²² Wenn dann gleich mein Glanz vorbeigeht, dann drücke ich dich in eine Felsnische und halte dir meine Hand vor die Augen, bis ich vorbei bin. ²³ Dann ziehe ich sie weg und du kannst mich von hinten sehen, aber mein Gesicht darfst du nicht anschauen.“⁴

Auch Mose kann Gott nicht von Angesicht zu Angesicht sehen, nur von hinten, nur die Rückseite. Diese räumliche Vorstellung hat auch eine zeitliche Komponente, da mit „hinten“ die Zukunft ausgedrückt werden kann. Die Zukunft liegt im Hebräischen nicht vor Augen, sondern im Rücken. Die zukünftige Zeit liegt „hinten“, entspricht der Himmelsrichtung Westen, während die Vergangenheit vor einem liegt und mit Osten parallelisiert wird. Die Hebräer und Hebräerinnen gehen nicht wie wir vorwärts in die Zukunft, sondern gewissermaßen rückwärts gewandt, in die Vergangenheit blickend.

Erst im Nachhinein kann Gott erkannt werden, erst im Hinterher, von hinten, im Vorübergehen, im Vorbeigehen, im Vorbeigegangensein. Gewis-

www.freier-sonntag.de

**FREIER
SONNTAG,
ZEIT DIE ZÄHLT**

Allianz für den
freien
Sonntag

Lebendig und kräftig und schärfer ...

sermaßen erst in der Abwesenheit, ist Gott zu sehen – als Spur des Vorübergehens. Doch Gott gibt den Menschen einen Ort, an dem sie die Spur des vorübergehenden Gottes wahrnehmen können: „Hier neben mir ist noch Platz, stelle dich zu mir auf den Felsen“ (Dtn 33,21). Dieser Ort ist ein Ort neben Gott, kein Ort unter Gott, er birgt größtmögliche Lebensnähe zu Gott, und doch bleibt eine unüberbrückbare Distanz zwischen Gott und Mensch bestehen. Gott zieht vorüber und bleibt entzogen. Mose sieht Gott nicht unmittelbar, dennoch gewissermaßen auf Augenhöhe.⁷

Doch wie zeigt Gott sich hier, am Eingang der Höhle, in die Elija sich zwischen Angst, Allmachts-wahn und Ohnmacht verkrochen hat? Was „pas-siert“ hier im Vorübergehen?

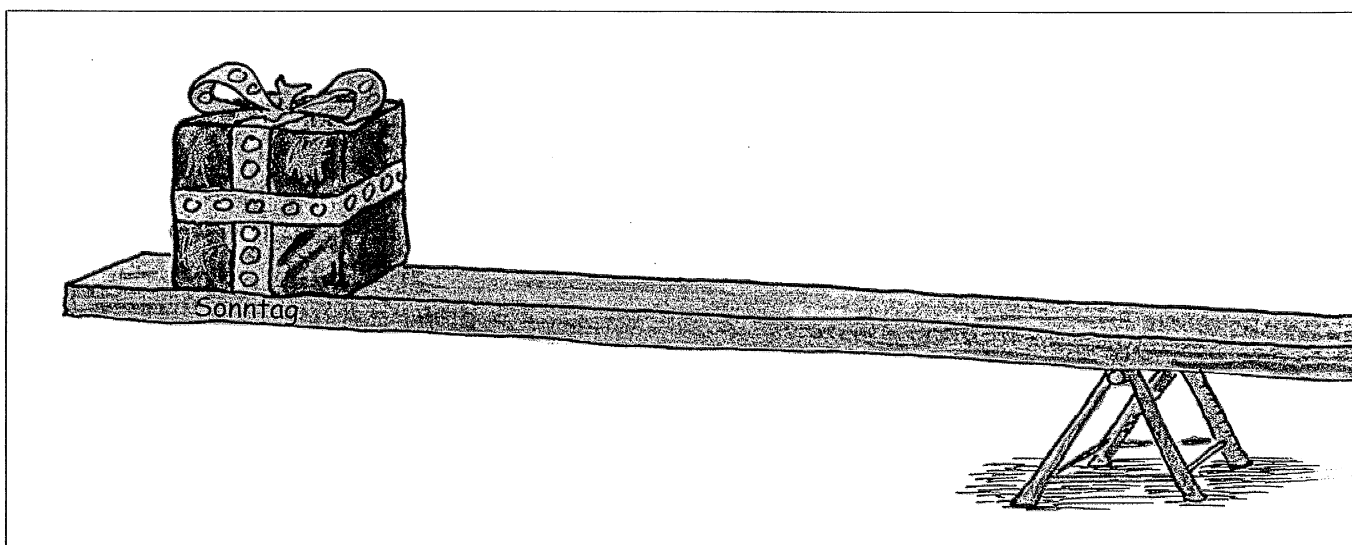
Hier, und dieses „hier“ ist zu betonen: hier, in der Lebenslage, in der Elija sich in diesem Augenblick befindet, werden bestimmte Weisen der Gegenwart Gottes, bestimmte Einfärbungen der Gegenwart Gottes abgewiesen. Gott zeigt sich Elija nicht gewaltig und nicht gewalttätig, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer, nicht im Sturm – obgleich Gott sich in diesen Erscheinungsformen durchaus ausdrücken kann, wie die hebräische Bibel an vielen Stellen erzählt. Es geht hier aber nicht um die definitorische Ab- oder Zuweisung bestimmter Formen der Gegenwart Gottes, sondern darum, dass Gott in verschiedenen Situationen verschieden wahrnehmbar ist. Die Klangfarben des Namens Gottes können durchaus verschieden sein, der Name bleibt immer derselbe.

Gott begegnet Elia in einem paradoxen Zusammenkommen von Stimme und Schweigen. Die For-

mulierung ist schwer zu übersetzen: *kol demamah daqah* – Stimme eines still sanften Sausens, Stimme eines dünnen Wehens, eines dünnen Stimmchens, eines verschwebenden Schweigens oder, wie hier übersetzt wurde: eine Stimme – hauchdünn, still. Das Adjektiv, mit dem die Stimme Gottes bezeichnet wird, ist auch das Wort, mit dem die mageren Kühe in Josefs Traum charakterisiert werden (Gen 41). Die Stimme Gottes hat einen zerbrechlichen Ton, eine Schattierung des hauchdünnen, leisen Wortes.

Der jüdische Philosoph Edmond Jabès schreibt über die Offenbarung Gottes an Mose einen Satz, der sich wie ein Kommentar zu der hauchdünnen, stillen Stimme Gottes liest: „Man darf nicht glauben, dass Gott geschrien hat, als er zu Mose gesprochen hat: er hat einen so tiefen Ton gebraucht, dass Moses gezwungen war, noch stiller als die Stille zu werden, um es zu hören.“⁸

Die Stimme Gottes, die Elija hört, ist eine vergehende Stimme, so wie Gott nur erkannt wird, nachdem er vorübergegangen ist. Es ist keine laute Theophanie zu sehen, keine grelle Theophonie zu hören. Sondern eine Stimme – hauchdünn, still, eine fragile Stimme. Doch auch diese fragile Stimme ist nicht einfach mit Gott gleichzusetzen. Gott ist nicht einfach in dieser Stille. Als Elija diese Stimme wahrnimmt, sie hört, verlässt er die Höhle und geht, einzig durch seinen Mantel geschützt, aus der Höhle heraus. Erst jetzt kann Elija offenen Ohres seine Verzweiflung und Depression überwinden, seine Ängste loslassen und sich erneut auf den Weg machen. Elija geht nicht nur aus der Höhle hinaus, er geht auch in sein eigenes Leben





hinaus, er stellt sich den Konflikten, er geht in die Probleme hinein und stellt sich dem Wagnis. Elia wird wieder handlungsfähig und überwindet die Alternative von Allmacht und Ohnmacht, die Alternative von „alles tun zu müssen“ und „nichts tun zu können“, von Überforderung und Versagen.

Die hauchdünne, stille Klangfarbe des Namens Gottes ist ein Einspruch gegen das Laute und Marktschreierische, ein Einspruch gegen das scheinbar so Eindeutige, gegen ein Denken in dualistischen Kategorien. Es besteht eine Korrespondenz zwischen Elia, der verzweifelt und still geworden ist, abgemagert, klein und verzagt, und der Weise, in der Gott ihm ins Gehör und dann ins Gespräch kommt. Gott nimmt die Seelenfarbe Elijas auf. Gott offenbart sich in der Begegnung mit den Menschen. Der Name Gottes hat eine Klangfarbe, die die Menschen an ihren jeweiligen Orten und in ihren jeweiligen Lebenslagen hören können.



Ulrike Bail

Privatdozentin im Fach Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Literatur

Frank Crüsemann, *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit*, Gütersloh 1987.

Jürgen Ebach, *Wie einer wieder auf die eigenen Füße kommt*, in: *Predigtstudien für das Kirchenjahr 2001/2002, Reihe VI/1*, Stuttgart-Zürich 2001, 177–180.

Jürgen Ebach, *Die Elia-Erfahrung*, *Junge Kirche* 4 (2005), 48–50.

Klaus Grünwald / Harald Schroeter (Hg.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*, Rheinbach-Merzbach 1995 (Aufsätze zu Elia in historisch-kritischer Exegese, in der Rezeptionsgeschichte, zeitgenössischen Auslegungsmethoden, künstlerischen Wahrnehmungen, in gegenwärtiger und schulischer Praxis).

¹ Frank Crüsemann, *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit*, Gütersloh 1987, 164.

² Ebd. 21.

³ Christina Spaller, Christina, „Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung ...“ *Die Lektüre von Koh 1,2-11 in vier ausgewählten Kommentaren (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretationen aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht 7)*, Münster 2001.

⁴ Zu Isebel siehe Ulrike Bail, *Der Fall Isebel(s) oder: Ein Fenstersturz, eine abwesende Leiche und ein Zitat*, in: *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart u. a. 2003, 80–93.

⁵ Rainer Maria Rilke, *Tröstung des Elia*, aus: *Der neuen Gedichte anderer Teil. Sämtliche Werke Bd. 2*, hrg. v. Rilke-Archiv, Wiesbaden 1957.

⁶ *Übersetzung nach der Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006.

⁷ Hierzu v. a. Jürgen Ebach, *Die Einheit von Sehen und Hören. Beobachtungen und Überlegungen zu Bilderverbot und Sprachbildern im Alten Testament*, in: *Im Zwischenreich der Bilder*, hg. von Rainer-M. E. Jacobi, Leipzig 2004, 77–104.

⁸ Nils Rölller (Hg.), *Migranten*. Edmond Jabès, Luigi Nono, Massimo Cacciari, Berlin 1995, 110.

