

5 Gott als enttäuschter Liebhaber?

Sarkastische Ironie als rhetorisches Mittel in Jesaja 6,9-10

Peter Lampe

Gerd Theißen, großartiger Kollege und liebenswerter Freund, schreibt in seinem kritischen Katechismus zum Erfahren Gottes: »Wenn ein zweidimensionales Wesen, das in alle Richtungen der Fläche schauen kann, senkrecht vom Licht getroffen wird, spürt es das Licht, kann aber die Quelle nicht sehen. So ist auch religiöse Erfahrung: Gott ist präsent und doch abwesend. Er ist abwesende Präsenz« (Theißen 2012: 35), entsprechend nicht darstellbar. »Die Bildlosigkeit Gottes wurde zum Bild dafür, dass Gott anders ist als alle Vorstellungen von ihm [...]. Je mehr die Bilder aus Holz und Stein verschwanden, umso mehr schuf poetische Vorstellungskraft Bilder von Gott« (a.a.O., 131).

Poetisch kraftvolle Gottesbilder stellt das Jesajabuch vor Augen, nicht zuletzt im Bericht der Berufung, Jesaja 6, der lebhaftere Wirkungsgeschichte generierte. Allein das Verstockungsmotiv (6,9-10) hallte über das Neue Testament (u.a. Mk 4,10-12; Apg 28,26f) weit hinaus bis in vor allem calvinistische Theologie hinein.

Der rhetorisch-analytische Essay fragt zaghaft, ob eine Alternativinterpretation zum gängigen Interpretationsbollwerk¹ der Verstockungsverse Jesaja 6,9-10 im Bereich des Möglichen liegt. Er stellt das Gottesbild eines willentlich verstockenden Gottes zugunsten des Bildnisses eines eifernden, enttäuschten Liebhabers in Frage, der zornig über das von ihm gehegte, aber unfolgsame Volk sich in *sarkastischer Ironie* ergeht. Die ironisch-sarkastischen Formulierungen finden sich unterstrichen; sie sind vor allem imperativisch oder jussivisch gewendet. Neben Parallelismen bereichern Chiasmen in den Zeilen 5-6 und 8-9 die Rhetorik des Textes:

1 Sag diesem Volk: »Hören sollt ihr, hören!

2 Aber² verstehen sollt ihr nicht! (ואל-תבינו)

1 Vgl. aus der jüngeren Literatur z.B. Köhler (2019), nach dem die Verstockung in Jes bereits zu Gottes Gerichtsvollzug am Volk gehört.

2 Das ך hat deutlich adversativen Sinn wie z.B. in Gen 2,20; 17,21; Hos 4,4 (Gegensatz zwischen hören, aber nicht verstehen sollen).

- 3 Sehen sollt ihr, sehen!
 4 Aber erkennen sollt ihr nicht (ואל-תדעו)!«
 5 Verfette (השמן) (Imp. Hi.) das Herz dieses Volkes,
 6 und die Ohren mach ihm schwer (הכבד) (Imp. Hi.),
 7 und die Augen verkleister ihm (השע) (Imp. Hi.),
 8 damit es nur nicht (פן) sieht mit seinen Augen
 9 und mit seinen Ohren hört
 10 und sein Herz erkennt und umkehrt und geheilt wird!

Die Hypothese lautet, dass Gott im Affekt – zornig und trotzig – sich der Ironie bedient, die das Gegenteil von dem intendiert, was formuliert wird.

Mangels hebräischer Rhetoriktheorie aus der Zeit der Entwicklungsgeschichte des Jesajabuches sei zur Definition Anaximenes (4. Jh. v.Chr.) mit seiner *Ars Rhetorica* (21 [1434a]) zitiert: Ironie ist, »Sachverhalte zu benennen mittels gegenteiliger Ausdrücke« (τὸ δὲ τοῖς ἐναντίοις ὀνόμασι προσαγορεύειν τὰ πράγματα). Ironie bedeute, etwas zu sagen und dabei vorzugeben, es nicht zu sagen.³ Ironie wende z.B. jemand an, der den Standpunkt des (Prozess-)Gegners wiedergibt (»diese noblen Bürger [...] wir nichtsnutzigen Sterblichen«) mit dem Verständnis, dass er, der Sprechende, vom Gegenteil überzeugt ist.

In Plat. Gorg. 489e (vgl. Aristot. rhet. 1419b), um noch ein relativ frühes Beispiel für diesen Ironiebegriff in der griechischen Literatur aufzuführen, stilisiert sich Sokrates zu einem unbedarften Studenten herab und umgarnt den arroganten Sophisten Kallikles mit den Worten: »Behandle mich sanfter, du Bewunderswerter, wenn du dich anschickst, mich zu belehren, damit ich dir nicht aus der Schule weglaufe«. Sokrates sagt das Gegenteil von dem, was er meint, denn für »bewundernswert« hält er den sophistischen Schnösel nicht. Etwas von ihm zu lernen, strebt er ebenso wenig an.

Als weiter gefasste Spielart der Ironie nennt Cicero die *dissimulatio*, »bei der man anders redet, als man denkt, nicht in dem [...] Sinne, dass man das Gegenteil sagt [...], sondern in gespieltem Ernst [...], wobei man anders denkt, als man redet« (orat. 2,269; *cum aliter sentias ac loquare*). Die *dissimulatio* kann sich auf eine ganze Sequenz erstrecken statt nur auf einen Ausdruck, und das pure Gegenteil des Gedachten muss das Gesprochene auch nicht sein, nur »anders«.⁴

Ironie (im von Anaximenes definierten Sinne) und Sarkasmus existierten in der hebräischen Literatur, auch wenn sprachtheoretische Gedanken zur Ironie zunächst nur Griechen und Römer niederschrieben. Bereits Amos' deftige Reden bedienten sich sarkastischer Ironie.

3 Εἰρωνεία δὲ ἐστὶ λέγειν τι μὴ λέγειν προσποιούμενον.

4 Zur Entwicklung des Ironiebegriffs in der griechisch-lateinischen Literatur vgl. Lampe 2021: 193-207.

Am 4,4: באו בית-אל ופשוו הגלגל הרבו לפשע »Kommt [doch] nach Bet-El und frevelt, nach Gilgal und frevelt noch mehr!« Amos intendiert selbstredend (»frevelt«) das Gegenteil, wie auch 5,5 beweist: »Sucht *nicht* Bet-El auf, geht *nicht* nach Gilgal«, denn dort droht Ungemach. Wie Jesaja formuliert Amos ironische Imperative.⁵

Dasselbe gilt für Ri 10,14: »Geht (לכו) und schreit (וּזעקו) [doch] zu den Göttern, welche ihr euch ausgesucht habt; sie sollen euch retten (יִרְשִׁיעוּ) in der Zeit der Not.« Wie in Jes 6,9f wird imperativisch und jussivisch sarkastische Ironie geschleudert: Gott *will* gerade nicht, dass das Volk sich den Göttern zuwendet! Trotziger Ärger Gottes über das *Faktum* der Idolatrie kommt zur Sprache (vgl. Ri 10,13) – wie in Jes 6,9f der trotzige Ärger Gottes über das *Faktum* verstockter Herzen im Volk; auch dort gilt: Gott *intendiert* das Gegenteil (z.B. Jes 1,16-17.19-20; 1,5; 7,9; 9,12; 28,12; 30,15; 31,6; vgl. 30,19b-20). Ebenso ironisch-sarkastisch ist in Ri 10,14 der Wunsch: »*Sie* sollen euch retten«. Sie sollen (und können) es natürlich nicht.

1 Kön 18,27: Elia verspottet die Priester Baals. »Brüllt [ruhig] laut! (קראו) Er ist [doch] Gott. Er könnte beschäftigt sein, könnte beiseite gegangen oder verreist sein. Vielleicht schläft er und wacht dann auf.« Ironie sind nur der Imperativ zu Beginn (»ruft laut«; Elia intendiert dies gerade nicht) und der Satz »Er ist doch Gott«. Gott ist Baal gerade nicht. Die folgenden Anthropomorphismen suggerieren das Gegenteil von Göttlichkeit. Sie sind sarkastisch-komisch, aber nicht mehr ironisch, vermitteln vielmehr das, was Elia intendiert: die Nichtgöttlichkeit Baals zu verspotten.

Ri 9,8-20 übt mit dem Bäume-Gleichnis beißende Kritik an der Wahl Abimelechs zum König (Abimelech als stacheliger Dornbusch). In v. 19 dann ein *ironisch-sarkastischer* Konditionalsatz: »Wenn (ואם) ihr also heute treu und redlich an Jerubbaal und seinem Haus gehandelt habt, dann habt (שמחו) eure Freude an Abimelech! Und auch er soll seine Freude haben (וישמח) an euch.« Das Gegenteil ist der Fall. Weder handelten sie *treu und redlich*, noch soll sich irgendjemand freuen. Auch hier begegnen in sarkastisch-ironischer Bedeutung Imperativ und Jussiv.

2 Sam 6,20 bietet puren ironischen Sarkasmus: »Da aber David wiederkam, sein Haus zu segnen, ging Michal, die Tochter Sauls, heraus ihm entgegen und sprach: »Wie würdevoll benahm sich heute der König Israels, als er sich vor den Augen der Mägde seiner Untertanen bloßstellte, wie sich nur einer vom Gesindel bloßstellen kann.« Tatsächlich verachtet (6,16) Michal den König, der sich lächerlich machte.

Auch nicht-ironische Sarkasmen begegnen zuhauf, nicht zuletzt der Sarkasmus, der das satirische Porträt der hochnäsigen Jerusalemerinnen durchglüht

5 Ironisch ist auch das »wie David« von Am 6,5.

(Jes 3,16-24; 4,4).⁶ Ebenfalls satirisch spießen Jes 22,23-25 Vetterwirtschaft auf. Dass die verschiedenen Mitschreiber am gewachsenen Jesajabuch der sprachlichen Feinheiten fähig waren, die die Sprache kraftvoll aufluden, steht außer Frage.⁷

Zwischenfazit: (a) Sarkastische Ironie wurde seit den frühen Schriftpropheten verwendet. (b) Das Jesajabuch ist der Sarkasmen fähig und sprachlicher Kunst mächtig. (c) Ironie und Sarkasmus werden zumeist in emotional aufgeladenen, frustriert-trotzigen Aufforderungen (Imperative, Jussive) eingesetzt – wie in Jes 6,9f. Der obigen Ausgangshypothese steht somit ein Möglichkeitsraum offen.

Wahrscheinlicher wird das Hypothesierte, wenn z.B. Jes 1,16-17.19-20; 1,5; 7,9; 9,12; 28,12; 30,15; 31,6⁸ ins Kalkül gezogen werden, wo Gottes Willen klar umrissen wird: Gott will das Gegenteil von Verstockung, er will Umkehr zu sich. Diesem Gotteswillen steht der Ungehorsam des Volkes gegenüber, das Nicht-Hören-Wollen, das den Gotteszorn weckt (5,25; 9,11.16.20; 10,4; 12,1) und Gottes Plan eines Gerichtes begründet. Das Volk ist abtrünnig (z.B. 1,2.4-5.21) und unverständlich (1,3). In 1,3 begegnet derselbe Stamm wie in 6,9; hier am Buchbeginn wird das Nichtverstehen deutlich als *Faktum* konstatiert (vgl. weiter 5,8.11-15.18-24; 3,16-23; 4,4 u.v.ö.). Entsprechend hält unsere Arbeitshypothese fest, dass 6,9 das

6 Beispiele nicht-ironischer Sarkasmen: Am 4,1; 6,4-6; Prov 26,16.18f; 2 Kön 14,9; 18,23f; 1 Kön 20,10 (ein nicht von Ironie, aber maßloser Übertreibung getragener Sarkasmus); Hi 38 (Gott zeigt Hiob fast höhnisch, wie klein dieser ist neben der göttlichen Majestät). In Jos 17,14-15 ärgert sich Josua über die Josephsnachfahren, die über eine allzu mickrige Landzuteilung durch das Los sich beklagen: »Steigt doch hinauf in das Waldgebiet und rodet dort [...] wenn euch das Gebirge Efrain zu eng ist« (wieder ein Imperativ; s.o.) - eine von sarkastischem Ärger geprägte Reaktion. Josua bedient sich allerdings nicht der Ironie. Er lenkt ein und meint seinen Rat tatsächlich ernst, wie V.17-18 zeigen. Ez 18,2; Jer 31,29 zitieren ein bitter-sarkastisch anklagendes israelitisches Sprichwort, mit dem Jüngere die Fehler der jeweils älteren Generation anprangern: »Die Väter essen saure Trauben und den Söhnen werden (davon) die Zähne stumpf«.

7 Beispiele: (1) das bekannte Changierspiel mit Gattungen im *Weinberglied* (5,1-7). Der rhetorische Clou ist, dass die zum Richter über den Weinberg gerufene Jerusalemer Hörerschaft sich unversehens als Richter über sich selbst wiederfindet (analog 2 Sam 12,1-12). Doch entreißt ihnen Gott dann sogleich die Richterfunktion, um das Urteil selbst zu fällen (5,5-6), wie Gott auch dem Propheten das »ich« (5,1-2) entreißt und in 5,3-6 selbst in der 1. Person redet. Die abrupten Wechsel vermögen die emotionale Dynamik zu spiegeln: die Ungehaltenheit Gottes und die Ambivalenz der Affekte Gottes gegenüber dem Volk. (2) Kraftvolle *Metaphern und Vergleiche* spicken die prophetische Rede, z.B. Jes 29,10; 1,22f.25; 5,18; 5,1-7; auch 3,14 (dgl. Hohelied 8,12; Jes 27,2-5; Jer 12,10; Ps 80, 9-14); Jes 1,21; 1,5b-6; 7,4; 7,18 (vgl. 5,26); 8,20.22; 21,12; 8,7f.14; 7,2; 18,4; 9,3.10.13f.17f; 10,5f.12-17.22.26f.33f; 11,1.4f.10.15; 12,3; 13,14; 14,5.11f.21.23.25.29f; 16,2.8f (Metonymie).11; 17,4 (Metonymie).5f.10-13; 18,5f; 19,15; 21,1.3.10; 22,17f.23-25; 23,4.14.16-18; 24,6.13.20.23 (Personifizierungen wie z.B. 23,4.14-18); 25,4f.7.10f; 26,6.17f; 27,8.12; 28,1-5.20.24-28; 29,5.7f.11f.16; 30,13f.17.27f.33; 31,4f.9b; 32,2.17.19; 33,4.11f.20.23; 34,4f.11.17; 35,1.6; 36,6; 37,3.21.27.29.31; 38,12.14. (3) *Wortspiele* z.B. 7,9; 10,30f; 19,18; 22,23f. (4) *Zeichen* verstärken das Verkündigen: 8,1; 7,3 (vgl. den Restgedanken von 10,21f; 8,17a; 1,8f; 4,2-3; 30,17); 20,3f (vgl. 2 Sam 10,4f). (5) Zu wirkkräftiger Rhetorik gehört langes, mahnendes *Schweigen*. Die nonverbale Präsenz des Propheten verkörpert die Botschaft (8,16-18). Weil das Volk nicht hört, verschließt der Prophet seinen Mund. Stattdessen schreibt er seine Botschaft auf und versiegelt das Schriftstück zum Zeichen dafür, dass bis auf seine Anhänger eh keiner hinzuhören will (8,16).

8 Vgl. auch 30,19b-20 oder 22,8-14, wo die Umkehrerwartung Jahwes vorausgesetzt ist: Anstatt angesichts der feindlichen Bedrohung, hinter der Jahwe steht, die Mauern zu befestigen, Rüstungen zu mustern und Partys zu veranstalten »denn morgen sind wir tot«, 13), sollten die Jerusalemer trauern (12); aber sie verpassen die Chance, was ihren Tod herbeiführt (14).

verstockte Nichthören des Volkes ironisch-sarkastisch als *Faktum* spiegelt, nicht als Gegenstand göttlicher Willenskundgabe.

Als Gegenevidenz muss Jes 29,9f genannt werden: »Verklebt euch die Augen (השתעשעו; hitp., reflexiv, derselbe Stamm [שעע] wie in 6,10, dort hiph.) und seid verklebt (רשעו). Sie verlieren berauscht die Besinnung (שכרו), doch nicht vom Wein, sie torkeln (נעו) [...]. Denn der Herr hat gegossen (כִּי־נָסַךְ) einen Geist tiefen Schlafs über euch; und eure Augen – die Propheten – *verschließt er* (ויעצם). Darum sind euch alle Offenbarungen wie Worte versiegelten Buches.« Die unterstrichenen Imperative in Vers 9 wären wie in obigen Parallelen ironisch-sarkastisch verstehbar. Vers 10 jedoch macht Gott zum Urheber der israelitischen Selbstverstockung (»verklebt euch«). Wie das nach allem, wo doch vorher des Volkes Hinwenden zu Gott dem Willen Gottes entsprach (s.o.)?⁹

Zugemutet wird der Widerspruch zwischen einem Gottesbild, in dem Gott sich wünscht, dass sein Volk sich zu ihm kehre, und einem Bild, das einen Gott vorstellt, der willentlich sein Volk »zuleistert« durch seinen Propheten.¹⁰ Ob dieses aktive Verstocken Gottes als Gericht für das unfolgsame Volk gedacht war, mag dahingestellt sein: Dadurch verschwindet nicht der Widerspruch zwischen diesen beiden im Jesajabuch dokumentierten Gottesbildern.

Über die Entstehungsgeschichte des Buches hat gegenwärtige atl. Forschung keinen Konsens erzielt. Dem Propheten der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts wurden bisweilen nicht einmal drei Dutzend Verse zugeschrieben¹¹, in neuerer Forschung zunehmend mehr – das Pendel schwingt zurück.¹² Aber selbst bei konservativster Position, die sowohl 6,9f als auch 29,9f dem Propheten zurechnete, lägen Jahrzehnte zwischen beiden Texten: 6,9f wird in der Anfangszeit des Wirkens Jesajas und 29,9f an dessen Ende vorgestellt, als Juda assyrisch besetzt war und Jerusalem belagert (701 v.Chr.). Dieselbe Autorschaft ist jedoch höchst fraglich. Trotz der Unsicherheit in der Forschungslandschaft scheint mir Jan Kreuchs Analyse des sog. Assur-Zyklus Jes 28-31¹³, derzufolge ein großer Teil

9 Nicht zu interessieren braucht uns die *Contradictio innerhalb* von 29,9f selbst; sie besteht für antikes Verständnis nur scheinbar: Göttlicher Einfluss (hier: »Augen verschließen«) und menschliches Tun (»sich selbst verkleben«) sind nicht gegeneinander aufrechenbar, so dass ein Widerspruch entstünde. Wenigstens für klassisch-griechisches Verständnis galt freie Willensentscheidung als unhinterfragt gegeben (P. Lampe 2015: 125 mit weiteren Belegen). Selbst wenn ein Gott oder Dämon das Denken des Menschen beeinflusst, bleibt der Mensch Autor des Entscheidens, allein verantwortlich für dieses. Athene kann sich noch so sehr anstrengen, Achill zu beschwichtigen, er selbst entscheidet, sich von ihr beeinflussen zu lassen (Hom. Il. 1,216-222). Klytämnestra versucht, mit Verweis auf einen Dämon sich aus der Verantwortung für ihren blutigen Gattenmord herauszureden, doch lässt der Chor – und damit der Dichter (Aischyl. Ag. 1505f) – ihr das nicht durchgehen.

10 Gott verstockt Nicht-Israeliten: Gen 11,9; Ex 4,21; vgl. 7,13; 9,35. Aber sein Volk?

11 Siehe v.a. Becker 1997; 1999: 1-37.117-152; 2004: 30-60; vgl. ferner Kaiser 1987: 636-658; 2000: 200-217.

12 Vgl. z.B. Barthel 2006: 653-658; Berges 1998; 2000: 167-198; 2006: 190-197; 2010; Wagner 2006; Schmid 2011. Zu einer wahrscheinlichen Redaktionsschicht vom Ende des 7. Jh. Barth 1977.

13 Kreuch 2011.

des Zyklus aus dem Umfeld des Propheten um 700 v.Chr. (nicht aber vom Propheten selbst) stammte, nach wie vor plausibel, insbesondere weil die Analyse zeitgleiche assyrische Propagandatexte heranziehen kann. Ob der Vers 29,10 schon dem Zyklus aus dieser Zeit angehörte oder später in ihn hineingelangte¹⁴, ist unerheblich: Egal, wie darüber geurteilt werden mag, am wahrscheinlichsten ist, dass 6,9f und 29,10 sich nicht demselben Autor verdanken. Ist dem so, folgt methodisch, dass 6,9f zunächst für sich zu deuten ist, wie dieser Essay es tat, während 29,10 bereits zur Wirkungsgeschichte von 6,9f zu zählen ist – einer Wirkungsgeschichte, in welcher, wie es oft das Schicksal der Ironie ist, die Rezipierenden die sarkastische Ironie nicht mehr verstanden, sondern die Verse als Klartext göttlicher Willenskundgabe lasen.

Interessanterweise gibt die Septuaginta den Sarkasmus wieder und nicht eine Version, nach der Gott den Propheten mit Verstocken beauftragt hätte. ^{LXX}Jes 6,9 hält das *Faktum* eines in der Zukunft zu erwartenden Verstocktseins Israels fest: εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ Ἄκοῦ ἄκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδῃτε: »... ihr werdet hören (fut. ind.!) und ganz gewiss nicht verstehen ...«; οὐ μὴ mit Konjunktiv verneint emphatisch Zukünftiges. Hier schwingt noch Sarkasmus mit, allerdings abgemildert ohne das ironische Element: Sag dem Volk: »Ihr werdet hören, aber verstehen werdet ihr gewiss doch nichts« – eine Rhetorik, die die Hörenden provoziert, sich um das Verstehen nun erst recht zu bemühen und ein Vereinnahmen im Sinne von »Ihr werdet es ja doch nicht kapieren« abzuschütteln. Das Gegenteil von Verstocken entspricht mithin Gottes Intention; auf des Volkes Verstehen zielt sein Wille.

^{LXX}Jes 6,10 begründet die sarkastisch-pessimistische Einschätzung der Zukunft in 6,9: »Denn« (γάρ) auch in der Vergangenheit (Aoriste) ist das Herz des Volkes bereits verfettet worden, sie hörten schwer und schlossen die Augen, damit sie nicht sehen, hören, verstehen »und umkehren und ich sie heile«: ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. Das finale μήποτε hebt hier auf die Absicht des Volkes ab – μήποτε ist abhängig vom Sich-Verweigern des Volkes in 10a –, nicht auf eine Absicht Gottes. ^{LXX}Jes 6,9-10 in Kurzfassung: *Sag dem Volk, »Ihr werdet zwar meine Botschaft vernehmen, aber in eurer Verbohrtheit werdet ihr sie bestimmt nicht begreifen!« Denn auch in der Vergangenheit war es so: Das Volk hat sich verschlossen, um nichts zu verstehen und umkehren zu müssen.*

14 Nach dem Fall beider Königreiche wäre es plausibel gewesen, das von Jesaja angekündigte Gerichtshandeln Gottes als unaufhaltbar anzusehen und entsprechend einen göttlichen Verstockungsauftrag an den Propheten (6,9f) sowie ein Verstockungshandeln Gottes selbst (29,10) anzunehmen.

Fazit: Nach allem bleibt eine ironisch-sarkastische Lesart des hebräischen Textes Jes 6,9f als Alternative möglich – trotz 29,10 als Element späterer Wirkungsgeschichte von 6,9f. Freilich, (a) die Wirkungsgeschichte von Jes 6 in der Septuaginta und (b) die klaren jesajanischen Erklärungen eines Gotteswillens, der auf Umkehr des Volkes abzielt (s.o. Jes 1,16-17.19-20; 1,5; 7,9; 9,12; 28,12; 30,15; 31,6 [שׁוּבוּ] u.ö.; vgl. 30,19b-20) und nicht auf Verstockung, dürften die Wahrscheinlichkeit vielleicht sogar erhöhen, dass die vorgeschlagene Lesart das Textgefälle besser abbildet als die traditionelle Interpretation.

Zum Schluss sei zu Gerd Theißens poetischen Zeilen über Gottesbilder zurückgekehrt. Gerd Theißens »Die Bildlosigkeit Gottes wurde zum Bild dafür, dass Gott anders ist als alle Vorstellungen von ihm« gilt auch für das mit Affekten besetzte anthropomorphe Gottesbild von Jesaja 6: Ein enttäuschter, liebender Gott, frustriert und eifernd zugleich, kämpfend um sein Volk, im Zorn auch zu läuterndem Strafgericht bereit. Dieser Gott greift nach dem Menschen Jesaja, um näher an die Ohren des Volkes heranzurücken und dessen Innerstes zu berühren. Leidenschaftlich tönen die Worte an den Propheten. In der Paraphrase:

Sag diesem Volk: »Hört her – aber versteht (nur ja) nicht!

Schaut her – aber erkennet (nur ja) nicht!«

Verkleistere mit Fett das Herz dieses Volkes,

seine Ohren betäube und

seine Augen verschmiere,

damit es mit seinen Augen nicht (gar noch) sieht,

mit seinen Ohren (womöglich noch) hört,

sein Herz aufmerkt und

es sich umdreht (zu mir) –

und so heilt!

Die Worte brechen bitter, trotzig, sarkastisch hervor: Schaut doch her! Aber ihr tut's ja doch nicht mit euren benebelten Sinnen! Ironischer Sarkasmus ist das vorletzte Mittel, die Umworbenen aus der Reserve zu locken. Ohren tumb, Herzen verkleistert, Augen verschmiert. Wer will so etwas auf sich sitzen lassen? Gott provoziert – in dem Hoffen, dass Israel sich die Augen auswaschen und das Herz öffnen möge. Am Schluss greift der Liebhaber gar zum letzten Mittel, um die Umworbenen umzustimmen: Er droht! Er droht, Städte und Fluren zu verwüsten (6,11). Was für ein Werber, dieser Jahwe!

Welchen Preis zahlt das Jesajabuch für seine Wortgewalt? Lange Zeit wurde die sarkastisch-provozierende Rhetorik des Textes verkannt. Dem werbenden Gefälle des Textes entgegenlaufend, verstanden fromme Lesende, dass Gott tatsächlich die Absicht gehabt habe, Israel zu verstocken und ihm so den Weg zur Umkehr zu

versperren. *Insistieren auf wortwörtlichem Verstehen der Bibel schließt Erkennen rhetorischer Figuren von vornherein aus.* Entsprechend ließ sich der Text mit Prädestinationslehren verhandeln – oder mit antijüdischen Ressentiments. Gott selbst habe Israel die Ohren verstopft.

In Jesajas Poesie und Rhetorik wird Gott zum temperamentvollen Liebhaber, der Gefühle wortgewaltig hervorbrechen lässt. Verschmäht vom umworbenen Israel, leidet er. Er lässt sich gar vom Zorn hinreißen, Israel zu drohen. Darf Gott so emotional, so menschlich vorgestellt werden? So verletzlich? Darf Gott sarkastisch reden? Ist die hebräische Bibel mit ihren wunderlichen Gottesbildern am besten in den kirchlichen Archiven abzuheften, um es als Kanon nie mehr aufzublättern, wie es 2015 Notger Slenczka vorschlug und damit in Berlin einen wunderlichen Theologenstreit vom Zaun brach, in dem mit Kriegsbeilen nicht zuletzt des 2. Jahrhunderts herumgefuchelt wurde? Ist der menschlich erscheinende alttestamentliche Gott reif für die Archive? Mitnichten. Das Neue Testament insistiert auf der menschlichen Seite Gottes, indem es behauptet, Gott sei in einem einzelnen Menschen besonders nahegekommen und dort in seinem Wesen erkennbar. In der Spätantike wurde mithilfe philosophischer Kategorien diese menschliche Seite Gottes in eine Zwei-Naturen-Lehre und die Vorstellung vom dreieinigen Gott einsortiert. Aber sie blieb erhalten. Im Blick auf Jesus von Nazareth darf Kirche erahnen, wie Gott ist. Nicht nur souverän. Nicht nur allmächtig. Nicht nur über den Kosmos herrschend mit einer Majestät, die kein Tempel zu fassen vermag (Jes 6,1ff). Vielmehr auch personenhaft sich zuwendend, wie der Nazarener sich Menschen zuwandte, die im Gegenzug nichts anzubieten hatten. Ein Jesus, der sich für die Leute »an den Hecken und Zäunen« aufrieb, aber auch im Tempel mit Zornesfalte auf der Stirn Wechslerische umstieß. Anstößig. Unbequem. Ein Jesus, der sich den Menschen hingab. Das ist die menschliche Seite des Souveräns.

Paulus gibt dieser Einsicht eine zusätzliche Wendung in den überraschenden Sätzen 1 Kor 8,2-3: »Wenn jemand sich einbildet, etwas (über Gott) zu wissen, dann hat er noch nicht erkannt, auf welche Weise (Gott) zu erkennen ist. Vielmehr gilt, wer Gott *liebt*, ist von ihm erkannt« – (an)erkannt mit Brüchen und Narben. Das hebräische אָהַב mit seinem breiten Bedeutungsspektrum, welches intimes Lieben mit einschließt,¹⁵ schwingt im Hintergrund von ἔγνωσται mit. Für Paulus lässt sich Gott in einer personalen Beziehung erkennen, in der Gott den ersten Schritt dadurch tut, dass er Menschen mit ἀγάπη anschaut, sie erkennt. In einer solchen Gottesbeziehung lernt der Mensch seinerseits, Gott anzuerkennen und zu lie-

15 Dasselbe gilt von γινώσκω: z.B. ¹⁵Gen 4,1; Mt 1,25; Plut. Galba 9; Menander 558.5; Herakl. Lembus (2. Jh. v.Chr.), Excerpta Politiarum 64.

ben. Das heißt nach Paulus, Gott zu erkennen – jenseits aller kognitiv erfassbaren Gottesbilder, die ein mögliches Anderssein Gottes von vornherein einschließen.

Bibliografie

- H. Barth, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung, WMANT 48, Neukirchen-Vluyn 1977.
- J. Barthel, Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6-8 und 28-31, FAT 19, Tübingen 1997.
- J. Barthel, Art. Jesaja, Jesajabuch, in: CBL1, 2006, 653-658.
- U. Becker, Jesaja. Von der Botschaft zum Buch, FRLANT 178, Göttingen 1997.
- U. Becker, Jesajaforschung (Jes 1-39), Teil 1, ThR 64/1, 1999, 1-37.
- U. Becker, Jesajaforschung (Jes 1-39), Teil 2, ThR 64/2, 1999, 117-152.
- U. Becker, Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung, BThZ 21/1, 2004, 60-60.
- U. Berges, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt, HBS 16, Freiburg i.Br. u.a. 1998.
- U. Berges, Die Zionstheologie des Buches Jesaja, EstB 58/2, 2000, 167-198.
- U. Berges, Das Jesajabuch als literarische Kathedrale. Ein Rundgang durch die Jahrhunderte, BiKi 61, 2006, 190-197.
- U. Berges, Jesaja. Der Prophet und das Buch, Biblische Gestalten 22, Leipzig 2010.
- O. Kaiser, Art. Jesaja, Jesajabuch, in: TRE 16, 1987, 636-658.
- O. Kaiser, Literarkritik und Tendenzkritik. Überlegungen zur Methode der Jesajaexegese, in: Ders., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments, FzB 90, Würzburg 2000, 200-217.
- W. Köhler, Die Verstocktheit Israels im Jesajabuch. Studie eines theologischen Motivs, Berlin 2019.
- P. Lampe, Concepts of Freedom in Antiquity. Pagan Philosophical Traditions in the Greco-Roman World, in: M. Welker (Hg.), Quests for Freedom. Biblical – Historical – Contemporary, Neukirchen-Vluyn 2015, 117-132; doi.org/10.11588/heidok.00025192.
- P. Lampe, The Irony of Salvation. A Fundamental Pattern of Early Christian Soteriology, in: M. Rescio u.a. (Hg.), Non uno itinere. Ebraismi, cristianesimi, modernità, FS Mauro Pesce, Hum(B) 76, Suppl. 1, Brescia 2021, 193-207.
- K. Schmid, Jesaja 1-23, ZBK.AT 19, Zürich 2011.
- G. Theißen, Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus, Gütersloh 2012.
- T. Wagner, Gottes Herrschaft. Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1-9,6), VT.S 108, Leiden/Boston 2006.