

Die Sicht der Völker im Jonabuch (Jona 1 und Jona 3)

Jörg Jeremias (Marburg)

1.

Wie seit langem gesehen, verfolgt das Jonabuch nicht nur eine einzige Absicht. Am deutlichsten ist die Mehrdimensionalität seiner Intentionen von denjenigen Forschern wahrgenommen worden, die das Jonabuch in verschiedene literarische Schichten aufteilen¹, aber auch andere Exegeten haben die unterschiedlichen Problemfelder der Erzählung scharf herausgearbeitet². Unbestritten ist allerdings trotz der Vielfalt an Themen und Anspielungen in der – nur scheinbar einfältigen – Erzählung, dass die Einstellung Jonas zum paradigmatisch ebenso »großen« wie »bösen« Ninive eine, wenn nicht die zentrale Rolle spielt, flieht doch Jona anfangs wegen der Zumutung Gottes, Ninive eine prophetische Botschaft bringen zu sollen und zielt doch die das Buch abschließende Frage Gottes auf ebendiese Einstellung Jonas gegenüber Ninive ab.

Aber wofür steht »Ninive«? Die Mehrzahl der Forscher ist (mit Modifikationen im Einzelnen) den eindrucksvollen Deutungen des Jonabuchs unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg durch Forscher wie A. Weiser, G. von Rad und E. Haller³ gefolgt, für die das Hauptinteresse des Jonabuches in seiner universalistisch ausgerichteten Botschaft lag. »Ninive« war für sie Typus der Heiden schlechthin. Auch die größte Bosheit der Heiden kann Gottes Liebe

1 So insbesondere L. Schmidt, »De Deo«. Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona ..., BZAW 143, 1976; P. Weimar in zahlreichen Aufsätzen; vgl. bes.: Literarische Kritik und Literarkritik. Unzeitgemäße Beobachtungen zu Jon 1,4-16, in: L. Ruppert / P. Weimar / E. Zenger (Hg.), *Künder des Wortes*, FS J. Schreiner, 1982, 217-235; Th. Krüger, *Literarisches Wachstum und theologische Diskussion im Jona-Buch*, BN 59 (1991), 57-88; H. J. Opgen-Rhein, *Jonasalm und Jonabuch*, SBB 38, 1997.

2 Zu ihnen gehört nicht zuletzt O. Kaiser, *Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona*, EvTh 33 (1973), 91-103; wieder abgedruckt in: ders., *Der Mensch unter dem Schicksal*, BZAW 161, 1985, 41-53; vgl. sonst bes. J. Magonet, *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, 1983, 85-112; U. Simon, *Jona. Ein jüdischer Kommentar*, SBS 157, 1994, 13-23.

3 A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I*, ATD 24, (1950)⁸1985; G. von Rad, *Das Buch Jona* (1950), in: ders., *Gottes Wirken in Israel*, hg. von O. H. Steck, 1974, 65-78; E. Haller, *Die Erzählung von dem Propheten Jona*, ThEx 65, 1958.

zu seinen Menschen nicht aufhalten, wenn sie Buße tun, lautet dann, auf das Wesentliche verkürzt, die Botschaft des Jonabuches.

Jedoch ist diese Deutung zu einfach, wie zahlreiche neuere Ausleger wahrgenommen haben. Sie verweisen mit Recht etwa auf die schillernde Funktion Jonas, der zugleich Prophet, aber auch Repräsentant Israels zu sein scheint, oder auf das Nebeneinander von prophetischen und weisheitlichen Traditionszügen oder überhaupt auf die Fülle an evidenten Anspielungen auf wichtige Texte der prophetischen Überlieferung mit deren sehr unterschiedlichen Problemhorizonten.

Kaum beachtet worden ist demgegenüber das spannungsreiche Nebeneinander von Kap. 1 und Kap. 3 im Jonabuch. Von Nicht-Israeliten ist eben nicht nur in Kap. 3 in Gestalt der Einwohner von »Ninive« die Rede, sondern schon zuvor in Kap. 1 in Gestalt der Matrosen auf dem Schiff, die aus aller Herren Länder stammen. Das mit dieser Doppelung gegebene Problem haben sich die meisten neueren Ausleger dadurch verstellt, dass sie einseitig auf die – zweifellos vorhandenen – Parallelen zwischen beiden Kapiteln achteten und auf diese Weise Kap. 1 als »Vorspiel«, »Ouvertüre« o.ä. bezeichneten. Damit ist jedoch verkannt, dass die Matrosen und »Ninive« vom Erzähler in vielerlei Hinsicht höchst unterschiedlich betrachtet werden. Den wichtigsten Unterschied haben in aller Schärfe besonders L. Schmidt und H. Gese herausgestellt⁴: Die Matrosen bekehren sich am Ende von Kap. 1 zu Jahwe, »Ninive« dagegen bleibt zwar nach seiner umfassenden Buße von Jahwe vom Untergang bewahrt, bleibt aber auch bei seinem überlieferten Gottesglauben. Dass Matrosen und »Ninive« jeweils für das Gleiche stehen, beide also die Völkerwelt als ganze repräsentieren sollten, ist schon von hier aus höchst unwahrscheinlich.

Einer der wenigen Autoren, die zumindest das Problem klar erkannt haben, ist R. Lux in seiner bedeutenden und sorgfältigen Jonamonographie⁵. Aber seine Erklärung des Nebeneinanders von Jona 1 und Jona 3 klingt eher wie eine Verlegenheitsauskunft als wie eine Lösung: Für Lux stellen die Matrosen und die Niniviten in ihrem Handeln zwei »Modelle« eines möglichen Verhältnisses der Völker zu Jahwe dar. Auch bei dieser Deutung stehen Matrosen und Einwohner Ninives für die Völkerwelt als ganze; sie repräsentieren zwei verschiedene Wege, wie Nicht-Israeliten mit Jahwe in Verbindung treten können. Allein schon die so stark hervorgehobene Bosheit »Ninives«, die keinerlei Analogie bei der Schilderung der Matrosen findet, spricht gegen

4 L. Schmidt, a.a.O. (Anm. 1) 84-86; H. Gese, Jona ben Amittai und das Jonabuch, ThBeitr 16 (1985), 256-272, wieder abgedruckt in: ders., Alttestamentliche Studien, 1991, 122-138.

5 R. Lux, Jona. Prophet zwischen ›Verweigerung‹ und ›Gehorsam‹, FRLANT 162, 1994, 201f.203.

eine solche Sicht. Das Verhältnis von Matrosen und Einwohnern Ninives bedarf noch der Klärung.

2.

Unbestritten ist, dass die Matrosen von Jona 1 und die Bewohner »Ninives« von Jona 3 schon darum zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen, weil die Kapitel 1 und 3 im Jonabuch in mancherlei Hinsicht analog zueinander gestaltet sind. Zahlreiche neuere Ausleger haben erkannt, wie stark die Kapitel 1-2 und 3-4 in manchen Erzählzügen einander parallel verlaufen⁶. Was aber nur in Ansätzen, wenn überhaupt je, beachtet worden ist, ist die Tatsache, dass erst angesichts dieser bewusst parallelen Gestaltung tiefgreifende Differenzen zwischen Kap. 1 und 3 (sowie zwischen Kap. 2 und 4) erkennbar werden. Eben diese Differenzen erweisen die schon genannte übliche Charakterisierung von Jona 1 als »Vorspiel« oder »Ouvertüre« von Kap. 3 als sachfremd oder doch zumindest unzureichend.

Ich setze im Folgenden mit den Parallelen ein und notiere dann die Unterschiede:

0. Unübersehbar und immer bemerkt worden ist die evidente Parallelität von 1,1-3 und 3,1-3a. Der göttliche Befehl an Jona, sich nach Ninive aufzumachen, ergeht notgedrungen zweimal und ist anfangs (d.h. in den ersten sieben Wörtern) höchst bewusst wörtlich gleich ausgedrückt. Ebenso deutlich ist Jonas Reaktion analog formuliert, d.h. jeweils mit dem gleichen Verb, das im göttlichen Befehl am Anfang stand (»steh auf!«). Die Intention Jonas in beiden Szenen ist freilich die genau gegenteilige: Flucht hier, Gehorsam dort.
1. Beide Male stehen in der jeweils folgenden Episode (1,4-16 und 3,3b-10) die Nicht-Israeliten im Zentrum. Auffällig ist, dass die Fremden hier wie dort mit ihrem drohenden Untergang zu ringen haben (אבד »zugrundegehen« sowohl in 1,6.14 als auch in 3,9), ihm letztlich aber jeweils entgehen. Und doch ist die Ursache der Drohung eine bemerkenswert unterschiedliche: In Kap. 1 entsteht die Lebensgefahr für die Matrosen erst durch die Präsenz des ungehorsamen Jona, in Kap. 3 dagegen ist sie von Ninives eigener übergroßer »Bosheit« hervorgerufen und kann nur durch die Präsenz, genauer: die Drohpredigt des widerstrebenden Jona vermieden werden. Jonas Gegenwart bedeutet also lebensbedrohende Gefährdung hier, dagegen die einzige Möglichkeit zur Rettung aus Todesgefahr dort.

⁶ Vgl. schon den Untertitel des eben genannten Buches von R. Lux und bes. die neueste deutschsprachige Monographie zum Jonabuch von H. Opgen-Rhein, a.a.O. (Anm. 1) 18-23; weiter H. Witzernath, Das Buch Jona, ATS 6, 1978, 13ff.; Ph. Tribble, Rhetorical Criticism – Context, Method, and the Book of Jonah, Guides to Biblical Scholarship, OT Series, 1994, 107ff.

2. Matrosen und Niniviten handeln teilweise als Kollektiv, teilweise durch einen jeweils namenlosen Repräsentanten (Kapitän: 1,6 bzw. König: 3,6), wobei die Erzählung jeweils mit dem Verhalten des Kollektivs einsetzt (1,5 und 3,5), um unmittelbar danach den namenlosen Repräsentanten einzuführen. Dieser hat insofern hier wie dort eine deutlich analoge Funktion, als er sich zum Sprecher einer Hoffnung auf Rettung durch Gott macht und diese Hoffnung darüber hinaus mit dem charakteristisch prophetischen »Vielleicht« verbindet; er wagt also bei allem Vertrauen auf Gott über dessen Handeln nicht zu verfügen, gibt vielmehr Gottes Freiheit Raum. Dass aber mit der bemerkenswerten Analogie keine einfache Identität des Handelns gemeint ist, verdeutlicht der Text dadurch, dass er für das theologisch so wichtige »Vielleicht« auffälligerweise verschiedene Begriffe verwendet (1,6 אולי wie in Am 5,15; Zeph 2,3; 3,9 מִי יוֹדֵעַ). Dass diese sprachliche Differenz mehr ist als poetisches Bedürfnis nach Variation, erhellt daraus, dass Jona 3,9-11 nicht nur an dieser Stelle, sondern mit zahlreichen Wendungen Anspielungen auf das Kapitel Joel 2 enthält⁷, wo das prophetische »Vielleicht« in eben der gleichen Gestalt wie in Jona 3,9 begegnet (Joel 2,14), und zwar (außer II Sam 12,22) einzig hier. Jona 1,6 und Jona 3,9 rufen mit ihrer unterschiedlichen Begrifflichkeit auch sehr unterschiedliche Anspielungen auf prophetische Paralleltexte bei bibelkundigen Lesern – und mit denen rechnet der Erzähler nicht nur hier – wach, wie noch genauer zu zeigen ist (unten IV und V).

Hinzu kommt als weiterer Differenzpunkt, dass der Kapitän in Jona 1,6 eine auf diesen Vers und seine Intention beschränkte Rolle spielt, während der »König von Ninive« die Hauptfigur des Kapitels 3 darstellt, von dem alle wesentlichen Handlungsinitiativen ausgehen; er ist das grammatische oder doch zumindest das logische Subjekt der zentralen Verse 6-9.

3. Matrosen und Niniviten beten in ihrer jeweiligen Lebensbedrohung zu ihrem Gott. Aber gerade an dieser Stelle tritt die zuletzt genannte Differenz deutlich zutage. Während nämlich die Matrosen spontan und in großer Dringlichkeit beten, und zwar »jeder zu seinem Gott« (1,5), weil für den Erzähler die Vielzahl nationaler Herkunft wichtig ist, geht die Initiative zum Gebet in Kap. 3 vom »König Ninives« aus. Von Spontaneität ist beim König nichts zu spüren; vielmehr erweist er sich als theologisch höchst beschlagen, ahnt er doch, dass nur radikale Umkehr, und zwar »jedes einzelnen von seinem bösen Weg« Ninive »vielleicht« noch retten kann. Daher verbindet der König den Aufruf an seine Untertanen zum »starken«, d.h. intensiven Gebet zu Gott mit dem Aufruf zur radikalen Umkehr (3,8), wohl wissend, dass das Gebet selber ohne vollzogene Umkehr vergeblich wäre.

Nicht nur die Initiative zum Gebet ist also unterschiedlich dargestellt. Vielmehr wird in Kap. 1 zwischen verschiedenen Formen von Gebet unterschied-

7 Vgl. bes. S. Bergler, Joel als Schriftprophet, BEAT 16, 1988, 213ff.

den, wie es für Kap. 3 undenkbar wäre. Am Anfang nämlich stoßen die Matrosen jene Form des Zetergeschreis in Lebensbedrängnis aus (קָרָע 1,5), auf das hin im zwischenmenschlichen Bereich jeder, der es hört, zur Hilfe verpflichtet ist. »Beten« (קָרָא), wie es Jona tut (2,1) und wozu ihn schon in 1,6 der Kapitän des Schiffes aufgefordert hatte, ist etwas, was die Matrosen erst lernen müssen, weil es für Jona 1 mit dem Namen Jahwe verbunden ist (V. 14). Dass hier kein erzählerischer Zufall waltet, zeigt sich daran, dass an den beiden Stellen, an denen in Jona 1 vom Beten zu Jahwe (bzw. im Falle Jonas: »zu deinem Gott«) die Rede ist, das Ziel des Gebets, die Vermeidung des Untergangs (נִכְרָת V. 6.14), ausdrücklich vermerkt ist. Was der Notschrei allein nicht zu erreichen vermag, weil er diffus an jedweden Gott gerichtet ist, das erlangt das Gebet zu Jahwe. Freilich ist dieses auch in Kap. 1 wie in Kap. 3 mit einer notwendigen Handlung verbunden, nur dass diese im Fall der Matrosen nicht Umkehr heißt, sondern bedeutet, dass die Matrosen Jahwes Willen mit seinem widerspenstigen Propheten nicht im Wege stehen. Als sie verstanden haben, dass sie Jona ins Meer schleudern müssen, sind sie gerettet.

3.

Mit dem allen ist die entscheidende Differenz zwischen Matrosen und Niniviten aber noch nicht berührt. Sie liegt in der jeweiligen Einstellung zu Gott begründet. Matrosen und Einwohner Ninives haben ein bemerkenswert unterschiedliches Gottesverhältnis.

Um zunächst wieder mit dem Gemeinsamen zu beginnen: Sowohl Matrosen als auch Niniviten sind in ihrer Gotteserkenntnis ganz und gar auf Jona angewiesen. Keines der beiden Kollektive hätte ein Wissen oder auch nur eine fundierte Ahnung vom wahren Gott ohne Jonas Reden, im einen Fall in Gestalt des Bekenntnisses, im anderen Fall in Gestalt einer Predigt. Für Kap. 1 ergibt sich schon aus der Form der Darstellung, dass das Bekenntnis Jonas zu Jahwe, das die Gotteserkenntnis der Seeleute hervorruft, im Zentrum der Darstellung steht. Mehrere neuere Analysen haben eindrucksvoll gezeigt, dass Jona 1,4-16 die Kunstform einer Ringkomposition bzw. einer konzentrischen Figur gebraucht⁸, deren formaler wie sachlicher Schwerpunkt im Zentrum liegt, d.h. eben in Jonas Bekenntnis zu Jahwe als Schöpfer der Welt (V. 9). Für Jona 3 ist der entsprechende Sachverhalt nicht weniger evident. Erst und nur durch Jonas Predigt wird jene entschlossen-konsequente und radikale Bußbewegung in Gang gesetzt, die Ninive letztendlich rettet; nur weil Jona

8 Im Gefolge von N. Lohfink, Jona ging zur Stadt hinaus (Jon 4,5), BZ NF 5 (1961), 185-203, hier 201, bes. R. Pesch, Zur konzentrischen Struktur von Jona 1, Bib 47 (1966), 577-581 und P. Weimar, a.a.O. (Anm. 1), 219-223.

ahnte, dass seine Predigt, Ninives Buße und die göttliche Reaktion auf sie eine unlösliche Einheit bilden, wollte er anfangs vor seinem Auftrag zur Predigt an Ninive fliehen (4,2).

Aber die Differenzen zwischen Jona 1 und Jona 3 sind weit gewichtiger⁹. Für die Deutung von Jona 1 ist zunächst die Beobachtung von Gewicht, dass neben die konzentrische Struktur der Darstellung, von der soeben die Rede war, eine Längsspannung tritt, die vor allem durch das Leitwort »fürchten« hervorgerufen wird, das in seinem vierfachen Gebrauch steigernd immer neue Bedeutungsnuancen annimmt¹⁰. Anfangs bezeichnet es die elementare Angst um das Leben, die die Matrosen ergreift, als Jahwe einen gewaltigen Sturm auf das Meer schleudert (V. 5). Als dann Jona in seinem Bekenntnis seine Gottesverehrung als »Furcht« vor dem »Gott des Himmels«, d.h. dem Herrn der Welt, bezeichnet (V. 9), befällt die Matrosen »eine große Furcht«, weil sie den Zusammenhang zwischen Jonas Flucht vor Jahwe und dem Aufkommen des lebensbedrohenden Sturms begreifen und zugleich erkennen, dass der Gott Jonas mehr und anderes ist als ein nationaler Gott, dass er vielmehr über die Kräfte der Natur souverän gebietet (V. 10f.). Von hier aus ist es nur konsequent, dass diese Matrosen am Ende der Erzählung als Gerechtete nun »Jahwe mit einer großen Furcht fürchten«, d.h. den Glauben Jonas übernehmen und diesen mit Opfern und erfüllten Gelübden rituell bekräftigen, ohne dass doch dem Leser der Ort solcher kultischen Handlungen mitgeteilt würde. Offensichtlich hat der Erzähler keine Wallfahrt der Matrosen nach Jerusalem im Blick; er denkt sich ihre Gottesverehrung eher im Sinne von Zeph 2,11. Jedenfalls ist die erzählerische Darstellung vollzogener Opfer und Gelübde auffällig unterschieden von dem Versprechen, die Gelübde später (d.h. in Jerusalem) zu erfüllen, in Jonas eigenem Gebet im Fisch (2,10).

Wesentlich für die Darstellung der Gotteserkenntnis der Matrosen ist damit vor allem deren allmähliches Wachstum. Die Matrosen kommen her von einer elementaren Sorge um ihr Leben, das sich in der Not in einem ebenso elementaren Schreien zu ihrem jeweiligen Gott äußert (V. 5). Über Jonas Bekenntnis und über der Erfahrung des mit dem Bekenntnis zusammenhängenden Sturms lernen sie Jahwe als Herrn der Welt kennen (V. 9f.). Ihre Rettung aus der Lebensgefahr führt sie dann vom theoretischen Wissen zur praktischen Verehrung des wahren Gottes (V. 16), nachdem sie sich schon zuvor im Gebet, das Erhörung fand, an ihn gewandt hatten (V. 14).

9 Sie sind am klarsten wiederum von L. Schmidt, a.a.O. (Anm. 1) 81ff., beobachtet worden und haben ihn zu einer literarkritischen Lösung veranlasst.

10 Dies haben vor allem H. W. Wolff, Studien zum Jonabuch (1965), 2. erw. Aufl. (mit einem Anhang von J. Jeremias, Das Jonabuch in der Forschung seit Hans Walter Wolff) 2003, 34ff.; J. Magonet, a.a.O. (Anm. 2), 31f., der von einer »growing phrase« spricht, und R. Lux, a.a.O. (Anm. 5), 111f. herausgestellt.

Von einer solchen allmählich wachsenden Gotteserkenntnis kann in Kap. 3 im Blick auf Ninive keine Rede sein. Sowohl die Einwohner Ninives (V. 5) als auch und noch mehr ihr König (V. 6-9) haben die theologischen Implikationen der denkbar kurzen Unheilsansage Jonas von Anbeginn sofort verstanden, obwohl Jona mit keiner Silbe von Gott als dem Verursacher der drohenden Katastrophe gesprochen hat. Dass der Gott, der Jona sendet, der Herr der Welt ist, dass er zwingende Gründe für die Androhung der Zerstörung Ninives hat und dass Jona sein zuverlässiges Sprachrohr ist, wird in Kap. 2 aus der Sicht der Niniviten vorausgesetzt, und nur der letztgenannte Sachverhalt findet eine explizite Erwähnung, um die Reaktion der Niniviten zu motivieren (V. 5a).

In »Ninive« verläuft Gotteserkenntnis also charakteristisch anders als auf dem Schiff von Jona 1. Im Blick auf Ninive und seine Bewohner geht es dem Erzähler einzig um die Notwendigkeit, dass die Menschen ihre Schuld einsehen, und zwar das Maß ihrer Schuld. Darum hat er sogleich zu Beginn seiner Erzählung von Ninives »Bosheit« geredet, die Gott kennt (1,2). Die Macht Gottes und den Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe und darüber hinaus zwischen drohendem Unheil aufgrund von Schuld und der Notwendigkeit, sich vor Gott im Fastengottesdienst zu demütigen, brauchen die Niniviten nicht erst zu lernen; diese Einsicht wird bei ihnen vom Erzähler vorausgesetzt. Jona muss Ninive mit der Ansage der Totalzerstörung nur eben implizit auf die ungeheure Größe der Schuld verweisen, da setzt spontan und unmittelbar eine Bußbewegung aller Niniviten ein, die in einem allgemeinen, von allen besuchten Fastengottesdienst gipfelt.

Entscheidend ist aber nun die Beobachtung, dass diese generelle Bußbewegung mit ihrem Fastengottesdienst als solche die Einwohner des »bösen« Ninive keineswegs aus ihrer Lebensgefahr zu retten vermag, so gewiss sie Grundbedingung der Rettung Ninives ist. Vielmehr bedarf es zu einer solchen Rettung aus eigentlich hoffnungsloser Verlorenheit heraus einer vertieften Erkenntnis, wie sie nicht einfach jedem Niniviten zur Verfügung steht, wohl aber ihrem König¹¹. Diese überraschende Zuspitzung hat einen doppelten Grund. Zum einen ist der »König von Ninive«, wie fast alle neueren Ausleger erkannt haben, als positiver Antitypos zum schuldigen König Jojakim dargestellt, der die ihm unbequemen Worte des Propheten Jeremia zu vernichten trachtete (Jer 36)¹². Zum anderen hat Ninive für den Erzähler zwar keine Propheten im Sinne der Propheten Israels und vom Range eines Jona, aber es ist deshalb keineswegs ohne jede prophetische Ahnung; vielmehr verdichtet sich diese Ahnung im obersten Repräsentanten, eben im »König

11 Hieran zeigt sich, dass Jona 3,5 nicht als vorwegnehmende Zusammenfassung der Handlungen des Königs in V. 6-9 verstanden sein will, wie u.a. Wolff, a.a.O. (Anm.10) 46 gemeint hat.

12 Vgl. zum Nachweis die genauen Beobachtungen von Wolff, ebd. 17f.

von Ninive«. Sie besagt sachlich ein Dreifaches: 1. Die Buße des vom Untergang bedrohten Ninive muss so umfassend sein, dass sie ein radikales Fasten einschließt, das das Vieh mit umgreift¹³. Sie muss 2. in einer gänzlichen Umkehr münden, und zwar ausnahmslos »jedes einzelnen von seinem bösen Weg« (V. 8). 3. Erst wenn diese Grundbedingungen erfüllt sind, ist eine mögliche, keineswegs gewisse (»vielleicht«) Hoffnung auf Rettung sogar für das böse Ninive gegeben, die auf eine »Abkehr« Gottes von seinem tödlichen Zorn – als Reaktion auf Ninives umfassende »Umkehr« – zielt und auf dem Wissen des Königs um eine prinzipiell gegebene Möglichkeit Gottes zum Willenswandel (נחם nif. »sich etwas gereuen lassen«) gründet. Hätte der König nicht wenigstens eine Ahnung von dieser Möglichkeit, könnte er nicht zu einem derartig radikalen Fasten und zu einer so idealen Umkehr in einer Situation scheinbarer Aussichtslosigkeit aufrufen.

Dass für den Erzähler mit der genannten prophetischen Ahnung tatsächlich so etwas wie die Teilhabe an einem Geheimnis Gottes, wie es gemeinhin nur Israel offen steht, gemeint ist, verdeutlicht er im Gebrauch der Gottesbezeichnungen. Während die Einwohner Ninives (V. 5a) und auch ihr König, wenn er zum Gebet auffordert (V. 8), nur allgemein von Gott (אלהים) reden, spricht derselbe König, wenn er das Geheimnis des möglichen Willenswandels Gottes berührt (V. 9), von »dem (wahren) Gott« mit Artikel (האלהים)¹⁴. Damit hat der König, auch ohne den Eigennamen Jahwe zu kennen, den Gott Israels als Herrn der Welt bezeichnet; das bestätigt der Erzähler, indem er im folgenden V. 10 die gleiche Gottesbezeichnung für Jahwe verwendet, wenn er von dessen Handeln, d.h. vom Vollzug des Willenswandels, den der König erhofft hatte, berichtet¹⁵.

4.

Ohne Jona und seine Vermittlung wahrer Gotteserkenntnis wären sowohl Matrosen als auch Niniviten dem Untergang (ארב: 1,6.14; 3,9) preisgegeben. Aber sie müssen von Jona ganz Unterschiedliches lernen. Den Matrosen mit ihrem eher naiven, jedenfalls aber diffusen Gottesbegriff muss durch Jona die

13 Dass mit der Einbeziehung der Tiere nicht eine rein fiktive Steigerung von Bußriten gemeint ist, sondern auf persische Traueritten angespielt wird, haben über den viel diskutierten Herodot-Beleg (IX 24) hinaus mit vielem neuen Material jüngst M. Mulzer, Die Buße der Tiere in Jona 3,7f. und Jdt 4,10, BN 111 (2002), 76-89 und M. Gerhards, Ninive im Jonabuch, in: J. F. Diehl u.a. (Hg.), »Einen Altar von Erde mache mir...«, FS D. Conrad, KAANT 4/5, 2003, 57-75; 68ff. wahrscheinlich gemacht.

14 Dass hier kein Zufall waltet, zeigt der analoge Übergang zu האלהים in der Rede des Kapitäns in Jona 1,6 im Zusammenhang mit dem prophetischen »Vielleicht« (s.o. II.).

15 »Der Gott« ist offenbar in der Sprache unseres Erzählers Jahwe, wie er von den Heiden angerufen wird, wie er aber auch an den Heiden handelt. « (Wolff, a.a.O. [Anm. 10], 81).

Dimension des Schöpfers der Welt, der souverän über Sturm und Tierwelt verfügt und dem kein Mensch entrinnen kann, vor Augen gemalt werden, damit sie sich – durch die eigene Erfahrung der Rettung bestärkt – zur Verehrung des wahren Gottes wenden. Die wesenhaft »bösen« Niniviten dagegen benötigen primär einen Verweis auf die Folgen ihres Tuns, damit sie zur Erkenntnis ihrer Schuld gelangen und in rückwärtsgewandter, reuevoller Selbstkasteiung sowie in vorwärtsgerichteter entschlossener Änderung ihrer Taten die Voraussetzungen für die letzte Möglichkeit einer Rettung schaffen: die Abkehr Gottes von seinem vernichtenden Zorn, die sie erhoffen, aber nicht herbeiführen können.

Es liegt offensichtlich in der Konzentration auf Ninives Schuld begründet, dass die in Jona 1 behandelte grundsätzliche Frage nach den Bedingungen wahrer Gotteserkenntnis der Völker in Jona 3 nicht noch einmal – modifiziert – für Ninive aufgegriffen wird. Jedenfalls ist die mögliche Folgerung aus dem Fehlen dieser Basisproblematik, dass den Niniviten vom Erzähler ein höheres Maß an natürlicher Gotteserkenntnis zugebilligt würde als den Matrosen, ganz und gar unwahrscheinlich. Das zeigt der Erzähler darin, dass er den Einwohnern Ninives zwar ein spontanes Erschrecken vor der Unheilsansage Jonas und ein ebenso spontanes Ausrufen eines Fastengottesdienstes zuschreibt, die tiefere theologische Erkenntnis, die allein zur Rettung Ninives führt, dagegen auf den »König« Ninives beschränkt.

Ist die Völkerwelt dann mit Jona 1 und 3 in eine gute (oder doch zumindest neutral zu wertende) und in eine schuldige, gerichtsreife Hälfte aufgeteilt? Zwei Faktoren in Kap. 3 sprechen entschieden gegen eine derartige Annahme: die Wahl »Ninives« als Typos und die Rede von der »Reue«, d.h. vom Willenswandel Gottes. »Assur« und »Ninive« als dessen Hauptstadt werden im AT nie neutral verwendet, bezeichnen aber auch nie allgemein ein verfehltes Handeln von Völkern, sondern stehen spezifischer für eine denkbar grausame Unterdrückung Israels (und anderer Völker) durch die herrschende Weltmacht. Das gilt sowohl für den Gebrauch dieser Namen zur Zeit der realen Existenz der Assyrer (vgl. bes. Nah 2-3 sowie weiter etwa Jes 10,5ff.* und Zeph 2,13-15) als auch für ihre typologische Verwendung nach dem Untergang des assyrischen Weltreichs (z.B. Jes 10,12.24ff.; Mi 5,4f.; Tob 1,3.10; 14,15 etc.)¹⁶. Ein beliebig generalisierbarer Sinn des Typos »Assur« bzw. »Ninive« ist nicht belegt und denkbar unwahrscheinlich.

In die gleiche Richtung weist auch der theologische Topos der »Reue« Gottes (3,9f.). Für sein Verständnis ist die Beobachtung ausschlaggebend, dass er im AT keineswegs für jede Art eines göttlichen Willenswandels verwendet wird, auch keineswegs für jede Art der Rücknahme bzw. Änderung einer göttlichen Strafankündigung (wie z.B. in II Sam 12). Vielmehr ist der

16 Vgl. W. Dietrich, Ninive in der Bibel, in: ders., »Theopolitik«. Studien zur Theologie und Ethik des AT, 2002, 239-254; M. Gerhards, a.a.O. (Anm. 13), 61ff.

Begriff der »Reue« Gottes in der Prophetie denjenigen Zusammenhängen vorbehalten, in denen Gottes Plan zur Vernichtung und gänzlichen Vertilgung eines über alle Maßen schuldigen Israels das Thema ist, der häufig (Jona 3,9 entsprechend) auf seinen glühenden Zorn zurückgeführt wird (vgl. bes. Hos 11,8f.; Ex 32,7-14)¹⁷. Es geht bei der »Reue« Gottes stets um nicht weniger als um Sein oder Nichtsein Israels; ein partielles Gericht oder aber ein Unheil, aus dem ein – und sei es auch nur kleiner – »Rest« sich rettet, wie es auch für die Völkerwelt als ganze denkbar wäre, ist nie im Blick. Die »Reue« ist stets als Mittel Gottes dargestellt, sein schuldiges Volk vor dem verdienten Untergang zu bewahren. Eine Übertragung dieser Gottesaussage auf ein Fremdvolk findet sich (außer in Jer 18,7f.) einzig im Jonabuch. Darauf ist sogleich zurückzukommen.

Es bleibt somit nur eine Möglichkeit der Deutung des Verhältnisses von Jona 1 und Jona 3, von Matrosen und Einwohnern Ninives: Die Matrosen in ihrer bunten Mischung der Herkunftsländer spiegeln die Vielfalt der Völkerwelt wider, während »Ninive« speziell für die Gewalt einer bedrückenden Fremdmacht steht. Im zeitlichen Rahmen, in dem das Buch Jona anzusetzen ist (spätpersisch/frühhellenistisch), werden am ehesten die Ptolemäer gemeint sein.

Ein solches Nebeneinander von Völkerwelt im Allgemeinen und gewalttätiger Weltmacht im Besonderen war dem Verfasser des Jonabuches in Texten prophetischer Provenienz schon vorgegeben, vor allem, aber keineswegs ausschließlich, in Texten aus dem Themenbereich des »Tages Jahwes«. Zu erinnern ist etwa an die Sonderstellung des schuldigen Brudervolkes der Edomiter im Kontext eines umfassenden Völkergerichts im Buch Obadja (V. 1-14 einerseits, V. 15ff. andererseits) und in Jes 34 (V. 1-4 einerseits, V. 5ff. andererseits). Näher als diese Texte mit ihrer spezifischen Edomproblematik liegt als Parallele ein Kapitel wie Jes 13, das – als Einleitung der Sammlung von Worten gegen fremde Völker – programmatisch einsetzt mit der umfassenden Perspektive eines universalen Völkergerichts, das im Horizont kosmischer Veränderungen dargestellt wird (V. 9-11) und mit der doppelten Nennung des »Tages Jahwes« (V. 6.9) den Charakter des Endgültigen und Irreversiblen annimmt, um danach (V. 17ff.) doch in die speziellere Perspektive eines Strafgerichts über Babylon zu münden. Universale Perspektive des »Tages Jahwes« und auf das Bedrückervolk der Babylonier fokussierter Blick schließen einander hier nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig.

¹⁷ Vgl. J. Jeremias, *Die Reue Gottes*, BThS 31, ²1997, 148.151ff.

5.

Jes 13 ist für unseren Zusammenhang insofern kein beliebiger Text, als das Kapitel eine der wichtigsten Quellen, wenn nicht *die* wichtigste Quelle, für den Gedankengang des Joelbuches bildet¹⁸, mit dem der Erzähler des Jonabuches – besonders in Kap. 3 – mehr als mit allen anderen prophetischen Vorlagen in einem intensiven theologischen Gespräch steht¹⁹. Im Joelbuch selber ist die Differenzierung zwischen der Völkerwelt generell und der bedrückenden Weltmacht indirekt vollzogen, d.h. ohne Rückgriff auf die Namen Babylon, Ninive oder Assur. Sie ist für jeden Kenner der Tradition aber leicht identifizierbar, insofern Joel 4 in V. 9ff. wie Jes 13 den »Tag Jahwes« im Horizont eines universalen Völkergerichts schildert, zuvor aber den zugeordneten Schuld aufweis (V. 2f.) so gestaltet, dass Leser – zumindest primär – an Babylon denken müssen, indem Umstände in Erinnerung gerufen werden, wie sie sich bei der babylonischen Eroberung Judas und der Exilierung der Judäer zutragen²⁰.

Das Besondere am Joelbuch ist allerdings, dass nicht das Verhältnis von Völkergericht und Untergang der bedrückenden Weltmacht im Zentrum seiner Behandlung des »Tages Jahwes« steht wie in Jes 13, sondern – erstmalig in der Geschichte dieses wichtigen prophetischen Themas – die Möglichkeit, dass eine ganze Generation des Gottesvolkes dem »Tag Jahwes«, der seit Beginn der Schriftprophetie als für alle tödlich und unentrinnbar gilt (Am 5,18-20), entgehen könnte bzw. genauer: durch ihr Verhalten das Kommen des unentrinnbaren »Tages Jahwes« aufhalten könnte, so dass er sie selber nicht trifft (Joel 2,12-17). Diese Möglichkeit hängt mit der abgründigen Gottesvorstellung des Joelbuches zusammen: Derselbe Gott, der den tödlichen »Tag Jahwes« bringen wird und bringen muss und der das grausame feindliche Heer befiehlt (2,11), ist auch der Gott, der selber von den furchtbaren Folgen dieses Tages mit betroffen ist (»mein Weinstock«, »mein Feigenbaum« 1,7; »mein heiliger Berg« 2,1; »dein Erbteil« 2,17). Weil Gott mit seinem Volk und seinem Land unlöslich verbunden ist, möchte er schon,

18 Vgl. J. Jeremias, Der »Tag Jahwes« in Jes 13 und Joel 2, in: R. G. Kratz u.a. (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift, FS O. H. Steck, 2000, 129-138.

19 Eine erstes Mal schon in 3,5 mit der Betonung, dass alle Niniviten ohne Ausnahme »vom Größten bis zum Kleinsten« am (hier wie dort im Zentrum stehenden) Fastengottesdienst teilnehmen sollen (vgl. Joel 2,16), dann aber vor allem und unübersehbar in V. 8-10 mit den Anspielungen auf Joel 2,13f.

20 Das »Zerstreuen« der Judäer in die Völkerwelt (V. 2) greift wahrscheinlich speziell die Sprache von Jer 50,17 auf, wo auf die Grausamkeiten von Assyern und Babyloniern angespielt wird. Zu V. 3 (»das Los werfen«) ist vor allem Nah 3,10 zu vergleichen. – Auch unter diesem Gesichtspunkt erweisen sich die Prosaverse 4-8 in Joel 4 als Nachtrag, da sie die universale Perspektive verlassen und spezielle Schuld und Strafe bestimmter Städte und Völker nennen.

wenn er ihn beschließt, den »Tag Jahwes«, der für alle Betroffenen tödlich ist, am liebsten vermeiden, um sein Volk vor dem Untergang zu bewahren (2,12-14). Gewiss bedarf es dazu einer entschlossenen Hingabe Israels an ihn: »Umkehr«, und zwar »von ganzem Herzen«, »Weinen und Klagen«, und zwar unter »Zerreißen« – nicht nur rituell der Kleider, sondern – »der Herzen«, ein Fastengottesdienst, an dem schlechterdings alle, vom Baby bis zum Greis, teilnehmen müssen. Und doch sind alle diese Handlungen (wie die radikale Umkehr der Niniviten) nur die Voraussetzungen, nicht der Grund der Rettung Israels. Dieser liegt allein in der Möglichkeit der »Reue« Gottes, die im Joel- wie im Jonabuch als unverfügbar gilt, so dass sie nur mit dem prophetischen »Vielleicht« ausgedrückt werden kann (»Vielleicht reut es den Gott noch einmal«, Joel 2,14, wörtlich gleich mit Jona 3,9). Letztlich also hängt alle Möglichkeit einer Rettung Israels am drohenden »Tag Jahwes« nach dem Joelbuch an dem Gott, der den »Tag Jahwes« bringen wird und bringen muss (wie ihn die Propheten seit Amos angekündigt haben), der aber doch sein Volk, wenn es sich entschlossen zu ihm bekennt, vor eben diesem »Tag« bewahren möchte.

Weil beides gilt – die Notwendigkeit des Kommens des »Tages Jahwes« und der Wille Jahwes, sein Volk zu verschonen –, wagt das Joelbuch, das Maß des göttlichen »Vielleicht« in der Bereitschaft zur »Reue« um der Vergewisserung der Menschen willen doppelt zu steigern: zum einen durch das soeben genannte »noch einmal«, mit dem auf frühere Erweise solcher Bereitschaft geblickt wird, vor allem aber zweitens durch die Aufnahme dieser äußersten Möglichkeit Gottes in das wichtigste Bekenntnis Israels in der Spätzeit, das Bekenntnis zu Gottes Barmherzigkeit und Langmut als letztes Geheimnis Moses vom Sinai (Ex 34,6f. par.). Wenn dieses Bekenntnis nun in seiner erweiterten Form – also mit dem Glied »und lässt sich das Unheil gereuen« – in Joel 2,13 vor dem Ausdruck der Hoffnung der Gemeinde steht, dass Gott »vielleicht noch einmal Reue erweisen« wird (V. 14), dann spricht sie mit ihrem »Vielleicht« – bei allem Wissen um die Freiheit Gottes – ihre feste Gewissheit auf Rettung aus.

Es ist nun ungeheuer kühn, dass der Erzähler des Jonabuches die so zugespitzte Gewissheit Israels einer Rettung selbst angesichts des drohenden »Tages Jahwes« auf Ninive und seinen König zu übertragen wagt. Gewiss war ihm eine Übertragung der göttlichen Möglichkeit zur »Reue« schon in dem spät-dtr Text Jer 18,7f. generell vorgegeben, aber das schmälert die Kühnheit dieses Theologen nicht, wie insbesondere die Übertragung des Bekenntnisses zu Gottes Barmherzigkeit und Langmut auf »Ninive« zeigt, und zwar in seiner durch Joel um die »Reue Gottes« erweiterten Form (Jona 4,2). Selbst die grausamsten Mächte dieser Erde können mit Gottes Erbarmen rechnen, und zwar mit der gleichen Gewissheit, die Joel für Israel angesichts des »Tages Jahwes« in Anspruch nimmt – wenn sie denn wie das Ninive des Jonabuches entschieden vergangene Schuld bereuen und sich entschlossen einem verän-

derthen Handeln zuwenden. Damit freilich ist weit eher ein Ninive der »Potenz (und der) Möglichkeit« gezeichnet als der Rekurs »auf eine ins Gewicht fallende Proselytenbewegung«²¹. Das Problem des Proselytismus hat der Erzähler schon in Jona 1 abgehandelt. In Jona 3 freilich meint er mit der radikalen Umkehr selbst eines ur- »bösen« Ninive auch nicht nur einen theoretischen Potentialis, sondern »eine Möglichkeit, ... verankert in der Wirklichkeit Gottes und der Menschen«²².

21 Diese Alternative erwägt O. Kaiser, a.a.O. (Anm. 2), 100.

22 Kaiser, ebd.