

Irmtraud Fischer

»... und mir sollte nicht leid sein ...?«

Über die Facetten von Gottes Mitleid im Jonabuch

Die christliche Rezeptionsgeschichte des Jonabuches hat wohl aufgrund der neutestamentlichen Zitate, die die drei Tage im Bauch des Fisches als Antitypos zu den drei Tagen im Grab typologisch verbinden, das Schwergewicht auf diese Szene gelegt. Nach drei Tagen wird Jona an Land gespien, am dritten Tag ersteht Jesus von den Toten. Diese Auslegungstradition spiegelt sich vor allem in der künstlerischen Umsetzung wider: Den Propheten Jona erkennt man an seinem Attribut, dem Fisch. Wenige Kunstwerke – wie zum Beispiel die Fußbodenmosaiken der Basilika von Aquileia¹ – setzen auch andere Szenen des Buches wie etwa jene mit der schattenspendenden Staude ikonographisch um.

Die Auslegungsgeschichte des letzten Jahrhunderts hat aufgrund des historisch-kritischen Zugangs zur Exegese dieses Buches seinen Fokus verständlicherweise nicht mehr auf die durch die neutestamentliche Rezeption vorgegebene typologische Lektüre gelegt, sondern auf das Mitleid Gottes mit aller Kreatur. Diese Schwerpunktsetzung wurde allerdings häufig mit einer antijüdischen Tendenz vorgenommen, da der engstirnige Prophet aus dem Judentum von seinem großmütigen Gott über seinen universalen Heilswillen belehrt werden müsse.

Wie steht es um das Mitleid Gottes im Jonabuch? Kann man »Mitleid« tatsächlich als Deutekategorie des Buches aus dem Text begründen? Und wenn dies so wäre, mit wem hat Gott Mitleid? Da in diesem Band der Gnadenformel ein eigener Beitrag gewidmet ist, steht die Textpassage von 4,2 hier nicht im Zentrum der Untersuchung, sondern die das Buch beschließende Frage Gottes nach seinem Mitleid (4,11).

1 חוֹס, Mitleid – ein Deutewort des unvermeidlichen Strafvollzugs im Horizont der Gnadenformel

Die das Jonabuch abschließende rhetorische Frage Gottes hat mäeutischen Charakter: Sie soll den Propheten, dem es um den verdorrten Rizinusstrauch leid ist (חוֹס 4,10), durch eigene Erkenntnis dazu bringen, dem verschonenden Handeln Gottes zuzustimmen:

1 Siehe [http://commons.wikipedia.org/wiki/Category:Basilea_Patriarcale_\(Aquileia\)_-_Fishing_and_Jonah's_stories_mosaic](http://commons.wikipedia.org/wiki/Category:Basilea_Patriarcale_(Aquileia)_-_Fishing_and_Jonah's_stories_mosaic), abgerufen am 21.10.2014 um 10:32.

»Mir aber sollte es nicht leid sein (חוט) um Ninive, die große Stadt, in der 120.000 Menschen sind, die nicht zwischen rechts und links erkennen können, und das viele Großvieh!?!« (4,11)

Das Mitleid² JHWHs mit Ninive, der Hauptstadt des Hauptfeindes des Gottesvolkes, wird damit als (theologische) Frage unbeantwortet an das Ende dieses Prophetenbuches gestellt, in dem Gottes Heilswillen mit den Gojim, den Fremdvölkern, die Thematik bestimmt.

1.1 חוט im AT

Die Gottesrede formuliert »Mitleid haben«, »leid sein« hier mit der Vokabel חוט. Die Wurzel hat nur 24 Vorkommen in der gesamten Hebräischen Bibel,³ in den meisten davon werden die betreffenden Aussagen verneint: Es soll kein Mitleid, keine Verschönerung geben. Siegfried Wagner schreibt dazu in seinem Lexikonartikel:

»Mit dem Begriff »Mitleid haben« ist nicht ein Zustand oder eine distanzierte Beobachterhaltung gemeint, sondern eine das Tun zugunsten des zu Bemitleidenden motivierende oder initiiierende Grundeinstellung. ... In den meisten biblischen Belegen ist allerdings dieser durch *hûs* umschriebene Gesinnungs-Handlungs-Zusammenhang durch eine Negation in das Gegenteil gewendet. Die Versagung von Mitleid mit nachfolgender Hilfe bedeutet eine Verschärfung der Abwendung von dem mit Strafe oder Unheil oder Unglück Betroffenen, wobei Abwendung wiederum nicht als introvertierte Grundhaltung verstanden werden darf, sondern als Aktion.«⁴

In den fünf Vorkommen im Dtn steht die Wurzel jeweils in der formelhaften Wendung לֹא-חָחַט עִינֶיךָ: Nach Dtn 7,16 soll Israel jene Völker nicht schonen, die JHWH ihm in die Hand gibt. Dtn 13,9 verbietet das Mitleid mit Familienmitgliedern, die jemanden zum Abfall zu anderen Gottheiten verleiten. Solche Verwandten sollen keine Schonung vor der Vollstreckung der Todesstrafe durch Steinigung erfahren. Ähnlich stellt sich der Argumentationszusammenhang in Dtn 19,13.21

2 Zum gesamten Wortfeld siehe *J. Ebach*, »Compassion«?! Ein beziehungsreiches Wort im Kontext biblischer Erinnerungen und Impressionen, *WzM* 65 (2013), 108–126.

3 Nur wenige Belege fallen aus dem Grundbefund heraus: In Gen 45,20 empfiehlt Josef seiner Familie, dass ihr nicht leid sein soll um allen Hausrat, denn dieser werde in Ägypten mit dem Besten ersetzt werden. Ohne Verneinung findet sich die Wurzel nur an wenigen Stellen: Nach 1Sam 24,11 verschont David Saul, da er gesalbt ist. Neh 13,22 bittet Nehemia Gott, seiner zu gedenken und mit ihm Mitleid zu haben. In Ps 72,13 bekennt ein betender Mensch im Kontext vieler Rettungsaussagen, dass Gott Mitleid mit den Armen hat, in Joël 2,17 soll das Volk um das Mitleid Gottes bitten.

4 *S. Wagner*, Art. חוט *hûs*, *ThWAT* II (1977), 811–819; 812.

dar: Ein Mörder, der sich in eine für Totschläger eingerichtete Asylstadt flüchtet, soll von dort weggeholt werden und mit ihm soll kein Mitleid aufkommen (19,13). Dasselbe gilt für einen Menschen, der gezielt falsches Zeugnis vor Gericht ablegt (19,16–21). Er soll jene Strafe erleiden, die auf dem falsch angeklagten Verbrechen steht. Der Befehl zur Strafverfolgung ohne Mitleid steht hier im Kontext einer Talionsformel: *לֹא תָחוּס עֵינֶךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרֶגֶל* »Leben für Leben, Aug um Aug, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß« (V. 21).⁵

Ähnlich wird der Sachverhalt bei einer Frau geregelt, die ihrem Mann in einem handgreiflichen Streit zu Hilfe kommt und dessen Gegner an den Geschlechtsteilen verletzt (25,12). Da alle diese Belege einer beinahe formelhaften Konstruktion mit verneintem Jussiv im Kontext von Verboten der Strafmilderung oder Strafverschöpfung zu finden sind, postuliert Wagner »ihren Sitz im Leben in den Modalitäten des Strafvollzugs (Gerichtsverfahrens)«.⁶

In der Prophetie finden sich die Aussagen vom rücksichtslosen Strafvollzug zwar häufig in kriegerischem Kontext, vermutlich steht aber auch hier das Verbot der gerichtlichen Strafverfolgung im Hintergrund. In den Völkersprüchen gegen Babel haben die Meder kein Erbarmen mit den babylonischen Kindern (Jes 13,8), da die Gottheit Israels sie zur Vergeltung für die Eskalation der Gerichtsvollstreckung an seinem Volk anstachelt. Mangelndes göttliches Mitleid bildet auch den thematischen Zusammenhang beim Vorkommen der Wurzel *חוס* im Jeremiabuch (13,14). In Jer 21,7 ist dabei die mangelnde Schonung der Granden des Volkes vor dem Schwert des Babylonierkönigs Nebukadnezar angesprochen. Die gehäuften Vorkommen des Verbs im Ezechielbuch sprechen ebenso das fehlende Mitleid Gottes mit seinem schuldig gewordenen Volk an (vgl. Ez 5,11; 7,4.9; 8,18; 9,10; 24,14), wodurch die Vollstreckung des Gerichts bei der Einnahme Jerusalems durch die Babylonier unausweichlich wird. Nur zwei Belege im Ezechielbuch erweisen Gottes Mitleid mit seinem Volk: Ez 16,5 lässt indirekt darauf schließen, dass JHWH Erbarmen mit dem von niemandem bemitleideten und ausgesetzten Kind Jerusalem hatte. Im Kontext eines Geschichtsrückblicks heißt es in Ez 20,17, dass Gottes Auge trotz des Abfalls des Volkes Mitleid mit ihm hatte und es deswegen in der Wüste nicht aufrieb.

5 L. Schwienhorst-Schönberger, »Auge um Auge, Zahn um Zahn«. Zu einem antijüdischen Klischee, BiLi 63 (1990) 163–175, hat aufgezeigt, dass es im Alten Israel offenkundig keine Verstümmelungsstrafe gab, sondern diese Texte die Ersatzzahlung für ein Auge, einen Zahn, einen Fuß oder eine Hand befehlen. Der Sachverhalt wäre also unseren Personenversicherungsregelungen sehr ähnlich, die Schmerzensgeld je nach Schwere des Schadens festlegen.

6 Wagner, *חוס*, 815.

In Joël 2,17 findet sich die Wurzel im Zusammenhang mit der Aufforderung Gottes, umzukehren und eine Bitte um Mitleid an ihn zu richten. Da diese Verwendung von חַסָּד ähnlich wie in Jon 4 im näheren Kontext der Gnadenformel steht, sei auf diese beiden Stellen im Folgenden näher eingegangen.

1.2 Mitleidsverbots- und Gnadenformel

Nach Joël 2,17 werden in einer Gottesrede (V. 12–17) die Priester aufgefordert, im Heiligtum um Mitleid für das Volk zu bitten, damit es unter den Völkern nicht aufgrund der Abwesenheit seines Gottes beschämt werde. Entgegen der überwiegenden Mehrzahl der Belege, in denen das Mitleid durch göttliche Legitimation ausdrücklich verboten wird, fordert JHWH hier dazu auf, ihn um Mitleid für sein Volk zu bitten, und offenkundig lässt er sich auch sowohl für sein Land als auch für sein Volk erbitten (vgl. 2,18). In Jon 4,11 geht es hingegen um Mitleid mit der großen Stadt Ninive, mit der Hauptstadt des Feindes par excellence, die sich soeben auf grandiose Weise bekehrt hatte (3,5–10). JHWH befragt Jona, ob er denn *nicht* Mitleid haben solle (4,12). Diese Formulierung bedingt zwar eine Verneinung von חַסָּד, die jedoch aufgrund der Konstruktion in einer rhetorischen Frage auf eine Bejahung der Zuwendung⁷ zielt: Beide Male geht es also um das Mitleid Gottes, das er nicht verbietet, sondern wofür JHWH sich ausdrücklich einsetzt. Beide Male findet sich die Aussage in einer Gottesrede, wobei jeweils kurz vorher im Kontext die sogenannte Gnadenformel von Ex 34,6f.⁸ eingespielt wurde, die bekenntnisartig die Barmherzigkeit JHWHs preist. Auffallend ist dabei, dass diese Formel mit denselben Abweichungen⁹ in der Reihenfolge der ersten Adjektiva, un-

7 Unter dem Aspekt des »Mit-Seins« behandelt *H. Kasan*, Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes. Wiedergewinnung eines durch das Eindringen griechisch-metaphysischen Denkens in die frühe Kirche verstellten Aspektes biblischer Gottesoffenbarung an Hand ihr entsprechenden dialogischen Seinsverständnisses [sic!], Frankfurt a.M. 2010, 69–130, den alttestamentlichen Befund des Mitleids.

8 Zur Gnadenformel sowie insbes. zu deren Vorkommen in Joël 2 und Jon 4 siehe *R. Scoralick*, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg i.Br. 2002, 160–185, sowie *M. Franz*, Der barmherzige und gnädige Gott (BWANT 160), Stuttgart 2003, 259f., der dem Jonabuch allerdings kaum zwei Seiten widmet.

9 Vgl. dazu eine diese Elemente einschließende Tabelle bei *J.R. Kelly*, Joel, Jonah, and the Yhwh Creed: Determining the Trajectory of the Literary Influence, JBL 132 (2013), 805–826; 808. Siehe auch die Tabellen bei *J. Wöhrle*, Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen (BZAW 389), Berlin 2008, 401, der einen Gnadenkorpus im Dodekapropheton postuliert, sowie bei *A. Scharf*, The Jonah-Narrative within the Book of

ter Auslassung der Wirksamkeit sowohl positiver als auch negativer Handlungen in der Generationenfolge (34,7) zitiert wird. Ergänzt wird die Reue Gottes über das Böse, das im Kontext sowohl der Joël- als auch der Jonastelle angekündigt wurde.

<i>Joël 2,13.14.17</i>		<i>Jon 4,2; 3,9; 4,11</i>
2,13	כִּי־תִתְנֶנּוּ וְרַחֲמוּ הוּא אַרְךָ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד וְנָחַם עַל־הָרָעָה:	4,2 כִּי יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה אֱלֹהֵינוּ וְרַחֲמוּ אַרְךָ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד וְנָחַם עַל־הָרָעָה:
2,14	מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנָחַם	3,9 מִי־יֹדֵעַ יָשׁוּב וְנָחַם הָאֱלֹהִים וְשׁוּב מִחֲרוֹן אַפּוֹ וְלֹא נֹאבֵד:
2,17	וַיֹּאמְרוּ חוֹסֵה יְהוָה עַל־עַמּוֹ	4,11 וְאֲנִי לֹא אֲחוֹס עַל־נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה ...

Joël 2,14 setzt den Gedanken fort: »Wer weiß, er kehrt um und es reut ihn?« Wortgleich findet sich diese Frage auch im Jonabuch wenige Verse vor der Einspielung der Formel: Dort sagen sich die Bewohner von Ninive: »Wer weiß: Es kehrt um und es reut die Gottheit, sie kehrt um vom Grimm ihres Zorns und wir werden nicht untergehen?« Im unmittelbar folgenden Vers wird denn auch von Gottes Reue berichtet, als er die Umkehr durch die Menschen von Ninive sieht (3,10). Das angedrohte Böse kommt aufgrund der Abkehr von den bösen Wegen nicht zustande.

Die Formulierung **עַל־הָרָעָה הָאֱלֹהִים וְנִינְחַם** weist dabei bereits voraus auf die Ergänzung durch die Reue Gottes in 4,2.¹⁰ Bei der argumentierenden Einführung der Gnadenformel in diesem Vers wird durch **כִּי יָדַעְתִּי**, »denn ich weiß«, zudem eine Rückbindung an 3,10 hergestellt: Vom verschonenden Handeln JHWHs, von dem die Bevölkerung von Ninive nichts weiß, sondern es nur ersehnen kann, weiß Jona schon zuvor, da JHWH »per definitionem« eine barmherzige und gnädige Gottheit ist.

the Twelve, in: *R. Albertz / J. Nogalski / J. Wöhrle* (Hg.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW 433), Berlin 2012, 109–128; 122, zur Gnadenformel im Zwölfprophetenbuch. Vor allem die Umkehrung der Reihenfolge der ersten beiden Adjektive »gnädig« und »barmherzig« fällt an diesen beiden Stellen ins Auge und schafft zwischen ihnen einen expliziten Textzusammenhang.

10 Ein gewisser Zusammenhang mit der Gnadenformel lässt sich auch für das Einsetzen des göttlichen Mitleids in Joël 2,18 feststellen, wenngleich dort **כִּנָּא** als Vokabel benutzt wird, die zwar nicht zum Repertoire der Gnadenformel gehört, wohl aber zur auch in dieser vorkommenden Aussage über die Vergeltung in der Generationenfolge (wie sie auch in den beiden Dekalogversionen Ex 20,5; Dtn 5,9; vgl. Ex 34,14; Dtn 6,15 formuliert wird).

Diese Kombination von affirmativem göttlichen Mitleid, der Gnadenformel, die teilweise und mit den gleichen Abweichungen in Joël 2,13 und Jon 4,2 zitiert wird, und dem als Frage formulierten Ausdruck der Hoffnung auf Umkehr und Reue Gottes bilden thematisch offenkundig eine Einheit.¹¹ Da JHWH als langmütiger Gott reich an Huld ist, reut ihn das Böse und man kann *vielleicht* darauf hoffen, dass er die angedrohte Strafe nicht vollstreckt. Auch in 1,6 war im Jonabuch dies schon Thema.¹² Die Frage »Wer weiß?« lässt einerseits Gott alle Handlungsmöglichkeiten offen, andererseits wird bereits durch die Formulierung der Hoffnung auf Gottes Umkehr die Hinwendung der Menschen zu ihm deutlich – unabhängig davon, ob es sich dabei um Menschen aus den Völkern oder aus dem Gottesvolk handelt. Die Bevölkerung von Ninive erweist mit ihrem Umkehrhandeln, dass selbst unbedingte¹³ Unheilsankündigungen, die keinen Ausweg offen lassen, durch entsprechendes Handeln noch abgewendet werden *können*.

Die Ankündigung des Gerichts mit der Strafandrohung der Vernichtung erweist sich in allen diesen Texten als Erziehungskonzept göttlichen Mitleids. Auf das Mitleid Gottes, auf seine Umkehr und Reue hat der Mensch freilich kein Anrecht.¹⁴ Wer aber auf die Möglichkeit der Abkehr Gottes vom beschlossenen Strafhandeln, auf das »Vielleicht« der Verschonung seine Hoffnung setzt, hat – so das Jonabuch – zumindest noch eine Chance, nicht enttäuscht zu werden.

2 Jona – ein unbarmherziger Prophet eines mitleidigen Gottes?

Die Figur des Propheten Jona wurde und wird in der Literatur häufig als engstirnig und gegenüber dem Willen seines voll Mitleid auf alle Menschen blickenden Gottes widerstrebend gezeichnet. Ist diese Deu-

11 »In many cases the humor takes on the shape of irony, and even parody.« *Schart*, *Jonah-Narrative*, 111.

12 In Jon 1,6 wird diese Hoffnung allerdings mit אַרְלִי formuliert (vgl. den ähnlichen Gedankengang in Am 5,15; Zeph 2,3). Ausführlich wird das mögliche Aussetzen einer Strafdrohung durch das Finden von Gerechten in Gen 18,20–33, in der sog. Fürbitte Abrahams für Sodom, thematisiert, wo אַרְלִי Leitwortcharakter zukommt (Gen 18,24.28.29.30.31.32). Selbst der einzige Gerechte, der doch noch in Sodom gefunden wird, wird nicht mit den Frevlern vernichtet, sondern mitsamt seiner Familie aus der Stadt heraus gerettet. Das »Vielleicht« endet also auch hier mit der Rettung der Gerechten.

13 Auf die Formulierung der Unbedingtheit des Eintreffens von Ninives Untergangs verweist *J. Ebach*, *Kassandra und Jona*. Gegen die Macht des Schicksals, Frankfurt a.M. 1981, 73.

14 Zum Aspekt der Unverfügbarkeit des Mitleids siehe *S. Schorch*, »Vielleicht wird der Herr doch gnädig sein!« Das Konzept der Unverfügbarkeit *Jhuvs* in der alttestamentlichen Prophetie, in: *A. Berlejung / R. Heckl* (Hg.), *Ex oriente Lux* (FS R. Lux) (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 39), Leipzig 2012, 457–468.

tung wirklich aus dem Text zu begründen und wenn ja, ist sie die einzig mögliche?

2.1 Herkömmliche Deutungen der prophetischen Figur

Das Buch Jona wird häufig als Erzählung, die zum Lachen anrege, ausgelegt: entweder zum Schmunzeln ob der heiteren Pädagogik Gottes, der große Fische und Rizinusstauden auffahren lässt, um seinen Propheten zur Einsicht zu bringen, oder als Satire, die einen kleinlichen Propheten eines Volkes mit begrenztem Horizont auf's Korn nehme.¹⁵ Im deutschen Sprachraum ist es Hartmut Gese¹⁶ zu verdanken, dass diese Gesamtdeutung, die nicht selten mit christlicher Überheblichkeit auf einen sodann als jüdisch gesehenen Propheten herabblickte, nur mehr selten vorkommt.¹⁷

Nach der hier vertretenen Deutung weisen die Fluchtszene und jene der Todessehnsucht keinerlei Hinweise auf ein ironisches Verständnis auf, sondern sind eher mit Texten wie 1Kön 19, der Flucht des von einer Erschöpfungsdepression geplagten Elija aus seinem Lebensumfeld und seinem Gang an den Horeb, in Verbindung zu sehen. Die See-sturmszene kann zudem nur lächerlich finden, wer nie in einem kleineren Schiff in einen hohen Wellengang geraten ist: Was die Seeleute versuchen und tun, ist durch fromme und rationale Gründe bestens motiviert und hat nichts mit Satire zu tun.

Nun scheint freilich der große, Menschen verschlingende und wieder ausspeiende Fisch besser als Märchenmotiv zu passen, denn als göttliches Mittel, Menschen zur Raison zu bringen. Liest man jedoch den Kontext der Fischepisode dazu, so erklären sich die verschlingende Urflut und Unterwelt,¹⁸ die Menschen auch wieder freigeben können, als durchaus bekannte Motive aus der mythologischen Vorstellung des Alten Orients. Die Geschehnisse um den Fisch werden durch den Jona-psalm in 2,3f.6 als auffressende *שׂאוֹל* und *תְּהוֹמוֹת*, als Unterwelt, Urflut und Hinabsteigen in das Herz des Meeres expliziert. Für die Schilde-

15 Vgl. etwa R.F. Person, In Conversation with Jonah. Conversation Analysis, Literary Criticism, and the Book of Jonah (JSOT.S 220), Sheffield 1996, 166, für den Jona einen »ridiculous and satirized character« darstellt, oder die humoristisch-satirische Deutung von A. Lacocque / P.-E. Lacocque, Jonah. A Psycho-Religious Approach to the Prophet (Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia 1990.

16 H. Gese, Jona ben Amittai und das Jonabuch, ThBeitr 16 (1985), 256–272.

17 Zum Problem eines antijüdischen Beigeschmacks einer kollektiv/humoristisch verstandenen Jonagestalt in der Forschung siehe bereits J.-D. Döhling, Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel (HBS 61), Freiburg i.Br. 2009, 431f.

18 Siehe dazu bereits O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel (BZAW 78), Berlin ²1962, 153–159, der Urmeermythen mit dem Schöpfungsglauben verbunden sieht.

rung der Not in Klagepsalmen sind derlei mythologische Bilder von lebensbedrohlichen Gewässern durchaus gebräuchlich (vgl. etwa Ps 42,8; 69,2f.; 71,20) und Seeungeheuer (vgl. Ps 148,7) werden in der Auslegung dieser Texte nie als lächerlich verstanden, denn sie gehören zur gemeinorientalischen Vorstellungswelt.

Nun könnte man in 3,7f. das den Tieren verordnete Fasten als humoristischen Zug deuten. Bedenkt man aber, dass gerade in der prophetischen Gerichtsrede häufig die Natur katastrophisch in das Strafhandeln JHWHs an seinem Volk oder auch an den Völkern (in derselben Wendung wie Jon 3,7.8: אָדָם וְבַהֲמָה; vgl. z.B. Jer 7,20; 21,6; 33,10.12; 36,29; Ez 14,17.19.21; 25,13; Zef 1,3)¹⁹ miteinbezogen ist, und etwa in Jes 1,3 Ochs und Esel (vgl. auch Bileams Esel in Num 22,28–30) als einsichtiger hervorgehoben werden als die Menschen, denen der Prozess gemacht wird, so mag das satirisch-sarkastisch sein, aber mit dem Humor ist es nicht weit her: Die zum Menschen gehörenden Tiere erleiden in Krieg und Verwüstung durch Naturkatastrophen dasselbe Schicksal wie die Menschen. Häufig wird dabei das Leiden des darbenden und dürstenden Viehs bei Dürre hervorgehoben (vgl. z.B. Joël 1,18; Hag 1,11). In Umkehrung dieses Topos werden in Jon 3,7f. die Tiere in das Fasten beim Essen und Trinken miteinbezogen, wodurch die Ernsthaftigkeit der Bekehrung hervorgehoben wird. Entsprechend ist auch die Nennung der Haus- bzw. Arbeitstiere in der das Buch abschließenden Gottesfrage zu deuten. Da selbst sie in den Umkehrprozess miteinbezogen sind, sollten nicht auch sie das Objekt von Gottes Mitleid sein?

Wenn Jona sich mit »großer Bosheit« über die intensive Umkehr der Leute von Ninive erzürnt, so mag dies zwar auf den ersten Blick als anstößig und engstirnig und von Gottes Großmut her auch als lächerlich zu deuten sein, könnte aber durchaus auch anders erklärt werden (vgl. dazu Abschnitt 2.3).

So verbleibt als einziges Motiv noch der Rizinus, der dem am Stadtrand von Ninive Sitzenden Schatten vor der stechenden (נֹכַח V. 8) Sonne gewährt, jedoch über Nacht von einem Wurm gestochen (נֹכַח V. 7) wird und Anlass für die Todessehnsucht des Propheten gibt (4,6–8), die jedoch hier nicht das erste Mal erwähnt wird (vgl. 4,3). Da mit diesem Motiv die Schlussfrage verbunden ist und mit dem Leitwort נֹכַח (4,7.8) Wirkung und Folge ausgedrückt wird, ist hier eher von mäeutischer Pädagogik Gottes anhand alltäglicher Erfahrungen zu spre-

19 Hier werden nur treffende Beispiele zitiert, die Wendung kommt vor allem bei Jer und Ez wesentlich öfter vor und wird häufig in der Beschreibung von (angekündigten oder eingetroffenen) Kriegsfolgen verwendet. Jon 3,7 expliziert das Vieh noch mit Rindern und Schafen: הָאָדָם וְהַבַּהֲמָה הַבֵּקָר וְהַצֹּאן. In der Schlussfrage von 4,11 wird wiederum die einfache Wendung von 3,8 paraphrasiert.

chen, denn von Ironie: Er will seinen Propheten von der Sinnhaftigkeit seines Mitleids überzeugen und ihn nicht mit Fakten überfahren.

2.2 Ein Prophet, der unter/mit dem Schicksal seines Volkes leidet

Bedenkt man den Entstehungskontext des Jonabuches, so bekommt der Auftrag Gottes, ausgerechnet nach Ninive zu gehen, einen anderen Unterton: Die Schrift stammt sicher nicht aus vorexilischer Zeit, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach aus der fortgeschrittenen Perserzeit, in der keine unmittelbare Feindbedrohung besteht und in der daher ohne aktuell vorhandenen Leidensdruck darüber reflektiert werden kann, wie die Gottheit Israels, wenn sie denn Weltenschöpferin ist, zu den Völkern steht. Das Volk der Provinz Juda, das sich ob seiner genealogischen Herleitung von den Erzeltern als »Israel« versteht, stellt die Frage nach dem Schicksal der Völker vor einem historischen Hintergrund der Traumatisierung durch den immer wiederkehrenden Feindeinfall aus dem Norden, der schließlich sowohl zum Untergang des Nordreichs, als auch des Südreichs führte und die politische Eigenständigkeit beendete. Wie sehr und wie lange die kriegerische Einnahme und Zerstörung von Volk und Land nachwirkte, lässt sich treffend am Juditbuch ablesen, in dem die Potenzierung jeglicher Feindbedrohung durch Nebukadnezar, der zum *Assyren*könig wird, vorgestellt wird. Als Inbegriff des imperialen Feindes, der Terror und Panik verbreitet, bedroht er das Gottesvolk samt seinem zentralen Heiligtum (Jdt 1–7). Die *erzählende Zeit*²⁰ akkumuliert in ihm gleichsam die kollektiven traumatischen Erfahrungen Israels mit den Fremdvölkern, insbesondere jene mit den Assyrern *und* den Babyloniern. Das Jonabuch setzt eine ähnliche Wahrnehmung der Assyrer und insbesondere von deren Hauptstadt Ninive voraus. Mit dem kollektiven »assyrischen Trauma«²¹

20 Zur Unterscheidung von erzählter und erzählender Zeit, die für die Erfassung der unterschiedlichen Perspektiven auf die Geschichte Israels hilfreich ist, siehe P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, Bd. III: Die erzählte Zeit (Übergänge 18/III), München 1991.

21 Zur »postkolonialen« Deutung des Jonabuches als Traumabewältigung siehe ausführlicher I. Fischer, *Jona – Prophet eines traumatisierten Volkes*, in: S.J. Wimmer / G. Gafus (Hg.), »Vom Leben umfängen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen (Gedenkschrift M. Görg) (ÄAT 80), Münster 2014, 33–41. Zur Anwendung der Traumaforschung als Deutehilfe für alttestamentliche Texte siehe vor allem K.M. O'Connor, *Jeremiah. Pain and Promise*, Minneapolis 2011, sowie R. Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VT.S 154), Leiden 2012, insbes. 57–119, sowie den Band C.M. Maier / C.J. Sharp (Hg.), *Prophecy and Power. Jeremiah in Feminist and Postcolonial Perspective* (Library of Hebrew Bible: Old Testament Studies 577), New York 2013, der mich zu einer postkolonialen Perspektive (vgl. dazu vor allem M.W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000, sowie den Sammelband von S.D. Moore / F. Segovia (Hg.), *Postcolonial*

sind die Menschen jener Zeit, aus der das Buch stammt, wohl ähnlich umgegangen wie es das Buch Nahum bezeugt, das sich bereits in seiner Überschrift (Nah 1,1) als Wort gegen Ninive zu erkennen gibt. Man hofft darauf, dass JHWH an seinem und des Volkes Feind einmal Rache nimmt, er keine Schonung walten lässt und keinen von ihnen ungestraft lässt (Nah 1,2): אֵל קְנוּא וְנָקַם יְהוָה נָקַם יְהוָה וּבִעַל חַמָּה: נָקַם יְהוָה לְצָרָיו וְנוֹטֵר הוּא לְאִיְבָיו:

Ein göttlicher Befehl, ausgerechnet zu diesem Volk, ja sogar in dessen Hauptstadt, ins Auge des Zyklons, zu gehen, erweist sich unter diesen Voraussetzungen als undurchführbare Zumutung: Traumatisierte²² vermeiden die Orte, die mit den das Trauma verursachenden Gewalterfahrungen verbunden sind. Aus Selbstschutz vermeiden sie zudem ein voraussehbares Zusammentreffen mit den Gewalttätern, um nicht neuerlich terrorisiert zu werden und das Trauma damit zu verfestigen.

Wenn Jona also in die Gegenrichtung flieht, möglichst weit weg von Ninive und weg vom Angesicht seines Auftraggebers JHWHs, ist das keine bockige, unreife Handlung eines ungehorsamen Propheten, sondern eine klassische Fluchtreaktion eines Menschen aus einem traumatisierten Volk. »Jona« assoziiert als Mitglied dieses Volkes (falls er nicht überhaupt das Volk als solches symbolisiert)²³ mit dem Namen »Ninive« das kollektive Trauma, das durch die Erfahrung des hilflosen Ausgeliefertseins an die massive Gewalterfahrung der Vernichtung des gesamten Nordreichstaates und die Deportation großer Teile der Bevölkerung durch die Assyrer entstand und sich, zumindest literarisch, verfestigte.

Wenn Jona am Ende zusehen muss, dass das von ihm angedrohte Unheil *nicht* eintritt, so erweist ihn dies nach dem deuteronomischen Prophetiegesetz (Dtn 18,9–22) als Falschpropheten, da wahre Prophezie ja daran zu erkennen ist, dass die Worte eintreffen (18,21f.).²⁴ Dass

Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections, London 2005) auf Assur und zu einer von der Traumaforschung geprägten Deutung des Jonabuches inspiriert hat.

22 Zu den Grundlagen der Traumaforschung siehe vor allem die Monographie der Nestorin der Forschung zu posttraumatischen Erfahrungen *J.L. Herman*, Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence – from Domestic Abuse to Political Terror, New York 1992 (deutsch: Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden, München 1994). Siehe auch *M. Huber*, Trauma und Traumabehandlung, 1: Trauma und die Folgen, Paderborn 2012.

23 »Im Kontext des Zwölfprophetenbuches gelesen und mit der Joelschrift als hermeneutischer Schlüsselvorgabe wird die Gestalt des Jona in der Jonasschrift von den ersten Versen an als Verkörperung Israels erscheinen. ... Jona erhält einen Auftrag JHWHs zur Verkündigung an Ninive. Im Hintergrund klingt für die Leser sofort die prophetische Funktion Israels für die Völker gemäß Joel 3,1–5 ... an« (*Scoralick*, Gottes Güte, 182).

24 Vgl. zu diesem Aspekt im Jonabuch in der jüdischen Auslegung *U. Simon*, Jona. Ein jüdischer Kommentar (SBS 157), Stuttgart 1994, 19, sowie meinen Artikel: Das Prophetieverständnis von Dtn 18 als kanonische Deutekategorie, in: *I. Müllner / L.*

die Möglichkeit der Umkehr Gottes ausgerechnet beim Erzfeind eingetroffen ist, und der imperiale Machtapparat als Traumaverursacher wiederum ungeschoren davon kommt, *muss* ihn an seinem Gott irre werden lassen,²⁵ da dieser sein eigenes Volk *nicht* verschont hat,²⁶ das angekündigte Unheil eintreffen ließ. Das gewalttätige Fremdvolk wird nun aber verschont? Im Kontext der Traumatherapie weiß man, dass für Traumatisierte das Mitleid und die Strafverschonung für die Täter eine Verfestigung des Traumas bedeuten kann, da nicht die Seite der Opfer, sondern jene der Gewalttäter Unterstützung erfährt.

Unter dem Blickwinkel einer posttraumatischen Angststörung verwundert auch das Leitwort *נָרַל* im Jonabuch nicht: Alles im Kontext, in dem die traumatische Erfahrung des Verlusts der Selbstkontrolle erlebt wurde, wird als unbeherrschbar und überdimensional abgespeichert. Im Zusammenhang mit dem Auftrag, dem Angstgegner den Untergang anzusagen, ist daher alles »groß«, unüberwindlich und nicht zu bewältigen. In solchen Situationen greifen traumatisierte Menschen daher zu den Strategien der Konfrontationsvermeidung und Flucht. Wenn Jona daher sich zwar – wie von Gott gefordert – »aufmacht«, dann aber in die Gegenrichtung flieht und das Schiff in Richtung äußersten Westen nimmt, ist dies nur als »natürliche« Reaktion einzustufen. Als Traumatisierter ist er tatsächlich nicht in der Lage, mit dem Hauptfeind in Konfrontation zu treten.

2.3 Das Buch Jona als Hilfe zur Bewältigung eines kollektiven Traumas

Traumata zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass Gewalt- oder Katastrophenerfahrungen aufgrund der Überflutung des Gehirns mit negativen Sinneseindrücken nicht in die Erinnerung absinken können und deshalb (häufig fragmentiert) in nicht kontrollierbaren Panikattacken wiederkehren. Das traumatisierende Erlebnis kann also nicht »archiviert«, in die eigene Lebensgeschichte eingegliedert werden, weswegen oft Schlüsselreize²⁷ genügen, um in Panik zu geraten. Insbesondere

Schwienhorst-Schönberger / R. Scoralick (Hg.), *Gottes Name(n)*. Zum Gedenken an Erich Zenger (HBS 71), Freiburg i.Br. 2012, 151–168, 164.

25 Nach *Döhling*, Gott, 453–457, deutet Jona die Reue Gottes als Untreue; das erkläre auch den Ausfall von *נָרַל* im Zitat der Gnadenformel von Ex 34,6 in Jon 4,2.

26 Nach Jer 18,7–12 hat Israel die Chance auf Umkehr nicht genutzt (siehe dazu *Döhling*, Gott, 443).

27 Die mit der unbewältigten Gewalterfahrung zusammenhängenden Orte, Personen(kreise), Gerüche, Bilder, Geräusche oder deren Kombinationen können unkontrollierbare Panikattacken auslösen. Sie müssen daher in Therapien als Schlüsselreize ergründet und anschließend neu codiert werden, da sich die Traumatisierten andernfalls immer mehr zurückziehen, um alles zu vermeiden, was zu neuer Panik führen könnte.

Traumaursachen, -verursacher und Orte, an denen der traumatisierende Kontrollverlust über die eigene Person erlebt wurde, werden gemieden, um sich in Sicherheit zu fühlen.

Wenn JHWH seinem Propheten zumutet, in die Hauptstadt des imperialen Gewalttäters, nach Ninive zu gehen, um dieser eine äußerst provokante Botschaft zu übermitteln, nämlich ihr den Untergang anzusagen, so wäre schon unter normalen Umständen damit zu rechnen, dass ein solcher Prophet nicht gehört, vertrieben oder gar beseitigt würde. Umso mehr muss Jona damit rechnen, da man in Israel bereits die skrupellose Durchsetzung assyrischer Machtansprüche am eigenen Leib erfahren musste.

Um Traumata zu bewältigen und die Gewalt- oder Schockerfahrungen zu verarbeiten, müssen die entsprechenden Orte und Personenkreise jedoch enttabuisiert werden. Gott mutet Jona daher zu, ins Zentrum der Macht zu gehen und zudem dort die Konfrontation zu suchen, denn, wie sich erweist, dringt die Botschaft schnell direkt zum König (3,6f.).

Er erspart seinem Propheten diese Auseinandersetzung nicht, holt ihn sogar aus dem Innersten seines »Fluchtfahrzeuges« heraus, rettet ihn, indem er ihn von einem Riesenfisch verschlingen lässt, und bringt ihn so auf wundersame Weise an den Ort seines Auftrags. Hat er diese Lebensbedrohung mit phantastischer Hilfe seines Gottes überwunden, besteht berechtigte Hoffnung, dass er auch die Erfüllung seines Auftrags in Ninive unbeschadet überstehen wird können, und er befolgt sodann den Auftrag.

Nichts vom Befürchteten trifft jedoch ein: Ninive bekehrt sich vom Größten bis zum Kleinsten, lässt den israelitischen Propheten unangestastet und hört samt seinem Herrscher umgehend auf Jonas Drohung. Zu all diesen Wundern geschieht ein Weiteres: Gott lässt sich durch die Umkehr Ninives von der Durchsetzung der Strafdrohung abbringen. Keine der befürchteten bzw. angesagten Katastrophen findet also statt, Jona geschieht nichts – aber auch Ninive bleibt verschont. Auch wenn Jona seinen Auftrag ohne neuerliche Traumatisierung von Seiten Assurs erfüllen konnte, bedeutet Gottes Mitleid mit dem Feind eine neuerliche Herausforderung, weil sie als Solidarisierung mit den Traumaverursachern verstanden werden und daher massive Verlassenheitsgefühle auslösen kann. Jan-Dirk Döhling sieht daher in Jonas Protest einen »stellvertretende[n] Einspruch der unterdrückten Völker gegen das Davonkommen der Unterdrücker.«²⁸ Jona weiß um das Mitleidspotential seines Gottes; nicht zufällig zitiert er die Gnadenformel in just dieser Situation (4,2). Aber dass dieses Mitleid ausgerechnet beim Erzfeind zur völligen Straffreiheit führen soll, vermag Jona nicht zu glau-

28 Döhling, Gott, 436.

ben. Die Traumaerfahrung (»sein Böses«²⁹) wird wieder virulent, Zorn steigt in ihm auf, und er wartet daher weiter auf das Eintreffen des Gerichts.

JHWH weiß, dass sein verschonendes Handeln an Ninive für sein nicht verschontes Volk erklärungsbedürftig ist: Nicht weil er die Seiten gewechselt, sich von Israel abgewendet hätte, lässt er Mitleid walten, sondern weil sein Heilswille universal ist und er Jona dies verdeutlichen möchte. Auf mäeutische Weise will er seinen Propheten durch ein Exempel am eigenen Leibe davon überzeugen. Er lässt einen Rizinus wachsen, der ihn vor der sengenden Sonne schützt, und den Jona auch dankbar annimmt. Als dieser jedoch verdorrt, fällt Jona in seine depressive Resignation zurück (4,3.8): Bei Traumatisierten reichen oft Kleinigkeiten, die Schlüsselreize auslösen und das Fass endgültig zum Überlaufen bringen, Aggression und Autoaggression können dann die Folge sein. JHWH verurteilt Jona aber weder wegen seines Wunsches zu sterben, noch wegen seines Zornes, sondern will ihn zum Nachdenken – und damit zum Aufarbeiten des Traumas – bringen. Der Rizinus war nur ein Bild, das Mitleid Jonas mit der Pflanze nur ein Hinweis auf das größere Ganze der Welt, für das JHWH als Schöpfergott³⁰ verantwortlich ist und mit dem er Mitleid hat. Das Buch endet mit einer rhetorischen Frage, die dennoch offen bleibt, da das Buch uns keine Antwort darauf überliefert. Israel hat nach dem biblischen Befund und durch die Geschichte hindurch diese Frage denn auch sehr unterschiedlich beantwortet. Es gibt Texte, die die Völker in das Heil mit einbeziehen, und solche, die sie ausschließen. Die Frage ist also auf Seiten der Menschen bis heute noch offen – freilich nicht auf Seiten Gottes.

3 Der mitleidende Gott im Jonabuch

Wird das Buch in diesem Sinne gelesen, so hat der Gott des Jonabuches nicht nur mit Ninive Mitleid, sondern auch mit dem Propheten, der sein Volk symbolisiert. Er erbarmt sich seines Volkes und versucht, es aus seiner durch das Trauma bedingten, als Selbstschutz gewählten Isolation herauszuführen, indem er Ninive den Schrecken nimmt: Eine Stadt, die auf die durch Jona ausgerichtete Untergangsbotschaft JHWHs hin sofort umkehrt, bedroht das Gottesvolk nicht mehr!

29 In 4,1 muss *וַיִּרְעַב אֶל־יִוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה* nicht die Bosheit Jonas wegen der Verschonung Ninives bezeichnen; in der vorgelegten Traumadeutung schillert »das Böse« zwischen erlebtem Bösen, das das Trauma verursachte, und der bei Traumatisierten symptomatisch auch zu findenden Aggression.

30 Im Psalm (Jon 2,6f.) wird durch den Verweis auf die Urflut und die Gründung der Berge auf Gen 1 sowie die P-Flutzerzählung angespielt.

3.1 Ein Gott nur für Israel?

Israel hat den Untergang des Nord- wie auch des Südreichs durch das Konzept der dt. Theologie gedeutet: Es trägt selber Schuld an diesen Katastrophen, da es nicht auf die göttlichen Warnungen durch prophetisch begabte Menschen gehört hat. Nicht Gott war zu schwach, um vor dem Feind zu retten (vgl. Joël 2,17), sondern er hat den Feind gezielt eingesetzt, um sein Volk zu strafen.³¹ In Bezug auf die Gottesfrage bot dieses Konzept, das unter Verwendung des Formulars von neuassyrischen Vasallenverträgen zur Bewältigung der unmittelbaren Katastrophe entworfen wurde, eine geniale Möglichkeit der Theodizee. Da Gott sein Volk nicht verschont hatte, erhoffte man sich, dass auch die Völker, die den Auftrag zur Vernichtung überzogen hatten, ihre gerechte Strafe bekämen: Die Völkersprüche der Prophetenbücher geben davon ein beredtes Zeugnis. Wenn man das Schicksal sowohl Assurs als auch Babylons historisch betrachtet, so sind beide Weltreiche ein paar Generationen später selber untergegangen,³² womit aus der Sichtweise Israels der Gerechtigkeit Genüge getan war. Wenn Gott sein Volk zwar nicht vor der Katastrophe bewahrt hat, sondern über sie hinaus gerettet und sich ihm wieder zugewandt hat, wie steht es dann um jene Völker, die JHWH als Werkzeuge benutzt und anschließend ebenso dem Strafgericht überantwortet hat? Können sie, da es JHWH mit ihnen doch offenkundig auch zu tun hat, ebenso gerettet werden? Wird sich JHWH ihnen durch das Gericht hindurch auch wieder zuwenden, sie in sein Mitleid einbeziehen?

Was sich in nachexilischer Zeit zusehends als theologisches Problem entwickelte, wurde durchaus nicht einheitlich beantwortet: Der biblische Kanon überliefert Schriften, die für eine strikte Abgrenzung gegen die Völker und auch gegen die Aufnahme einzelner Personen aus den Völkern votieren (z.B. Esr 9,1–4; 10; Neh 13,13–23). Das Buch Rut vertritt hierzu eine »liberale« Gegenposition, wenn es in der die Güte JHWHs am besten von allen ProtagonistInnen des Buches verwirklichenden Figur der fähigen Moabiterin gegen den dauerhaften Ausschluss des moabitischen Volkes (vgl. Dtn 23,2–9; zitiert in Neh 13,1–3) anschreibt.³³ Um für die Öffnung hin zu den Völkern zu argumentieren, werden Einzelfiguren (z.B. die Moabiterin Rut, der Ammoniter Achior aus dem Juditbuch) als Ideale in Ethik und Gottesfurcht dargestellt. Das Buch Jona versucht Ähnliches vorerst mit den fremd-

31 Siehe zu einem solchen Konzept etwa Jes 5,25–30; 36,10.

32 Assur fällt 609 v.Chr. unter den Babyloniern, Babel wird 539 v.Chr. vom Perserkönig Kyros eingenommen.

33 Siehe dazu ausführlich die Argumentation in meinem Kommentar: *I. Fischer, Rut* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2005, 61–65.

ländischen Seeleuten und sodann mit einer ganzen Stadt, allen voran mit deren König. Ninive bekehrt sich nach dem ersten Hören der Gerichtsansage, ruft in der nicht ganz zu verwerfenden Hoffnung auf die Möglichkeit, dass Gott Mitleid zeigen wird, ein großes Fasten aus – und wird verschont.

Auch wenn in diesem Beitrag versucht wird, die Perspektive Jonas – und damit Israels – zu verstehen, so wird von der erzählerischen Konzeption die Fokussierung auf Menschen aus den Fremdvölkern gelenkt: Die absolut lauterer Seeleute, die alles versuchen, um sich selbst und alle Passagiere heil an Land zu bringen, dabei aber scheitern müssen, können des Mitgefühls der Lesenden sicher sein. Am Ende bringen sie JHWH, der offenkundig Herr dieses Sturmes war, Opfer und Gelübde dar. Ähnlich ist es mit der Fokussierung in Bezug auf Ninive: Als Ziel des Auftrags steht es bereits im ersten Kapitel im Zentrum der Aufmerksamkeit (1,1). Durch die außergewöhnlichen Umstände, durch die der Prophet schließlich doch an sein Ziel gebracht wird, wird die Bedeutung dieser immer wieder als groß bezeichneten Stadt (1,2; 3,2a.b), von der klar ist, dass sie böse ist, noch gehoben. Durch ihr unerwartetes Verhalten einer sofortigen und vollständigen Umkehr wird die Empathie auf diese Stadt und ihre Bewohner gelenkt, aus ihrer Ambivalenz gehoben und eindeutig ins Positive geleitet. Schließlich bekennt sich sogar JHWH zur Sym-Pathie, zum Mit-Leid, mit dieser großen Stadt (4,11).

3.2 Eine perspektivische Zuspitzung für das Zwölfprophetenbuch

Wird das Buch durch seine Zuweisung an den (zumindest namengleichen) Nordreichpropheten Jona Ben Amittai, der die Gebietserweiterungen des Nordreichs unter Jerobeam II. angekündigt habe (2Kön 14,25), aus der *erzählten* Zeit verstanden, so muss er als der erste und älteste der auftretenden »Schriftpropheten« angesehen werden, da sowohl Hosea als auch Amos laut den Datierungen in ihren Überschriften auch noch zu späteren Zeiten wirkten.

Das Drohwort über Ninive wird damit in eine Zeit gesetzt, in der das neuassyrische Reich zwar schon am Horizont der Geschichte der syropalästinischen Landbrücke aufgetaucht ist und das Nachbarvolk der Aramäer bedrängt, aber das Nordreich selbst noch nicht unmittelbar oder dauerhaft bedroht. Bevor die Assyrer zum Feind par excellence werden, sieht Gott davon ab, das ihnen angedrohte Unheil tatsächlich eintreffen zu lassen, wenn sie umkehren. In der so dargestellten Geschichte Israels bewahrt JHWH den späteren Erzfeind vor dem angekündigten Untergang und erhält sich damit das Werkzeug, das er zum prophezeiten und auch ausgeführten Fall des Nordreichs benutzen wird.

In der hier vorgestellten Perspektive³⁴ muss das Zwölfprophetenbuch von allem Anfang an unter dem Aspekt der Möglichkeit des Mitleids und des Heils für alle Völker gelesen werden. Die nachexilische Zusammenstellung der zwölf prophetischen Schriften zu einem Buch votiert mit dieser Zureihung der einzigen buchfüllenden »Prophetenerzählung« in dieser sonst überwiegend auf Spruchgut basierenden Sammlung von vornherein für die Möglichkeit des Heils für alle Völker. Wenn Jona nicht an den Anfang des Dodekaprophetons gestellt wurde, sondern nach Joël, der bereits die Geistausgießung und die Rettung für alle verkündet, die JHWH anzurufen bereit sind (Joël 3),³⁵ und nach Obadja, dessen Botschaft sich dem Schicksal des zweiten Erzfeindes, Edom, widmet, wird die Schrift nicht als Außenposten gesetzt, sondern als Binnenbastion. Durch den nachfolgenden Micha wird diese zudem verstärkt, da dieses Prophetenbuch die Völker zum Zion ziehen lässt, um dort die Völkertora zu lernen (Mi 4,1–5) – ohne dass jedoch auf einem Alleinverehrungsanspruch der Gottheit Israels bestanden wird (V. 5). Die Sammlung der Zwölf mit ihrem Ausblick auf die JHWH-Verehrung der ganzen Welt in Mal 1,11 kommt hierin einigen Texten des ersten der Bücher der Schriftprophetie sehr nahe: Im Jesajabuch gibt es Texte, die nicht nur das Mitleid Gottes für die Völker öffnen, sondern sogar die kultischen Dienste am Heiligtum JHWHs (Jes 66, 18–21) und für Assur und Ägypten sogar die Bundesvolkoptation (Jes 19,24f.).³⁶

3.3 Mitleid mit allem Erschaffenen

Aber nicht nur die Prophetie weitet die Heilsperspektive auf die Völker. Durch die Vorschaltung der Urgeschichte vor die Erzeltern erzählung mit ihrer Erwählungsgeschichte erhält die Genesis – und mit ihr der gesamte Pentateuch – eine universalistische Lektüeranleitung. JHWH als Schöpfergottheit hat es mit allen Völkern von Anfang an zu tun. Die Reue Gottes in Bezug auf die Durchführung seines Gerichtshandelns

34 Zur Einbettung Jonas in das Dodekapropheton durch den Endredaktor der Sammlung siehe *Schart*, *Jonah-Narrative*, 116–127.

35 Meist wird Joël im expliziten Gegensatz zu Jona als völkerfeindlich bewertet; vgl. etwa *R. Lux*, *Jona, Prophet zwischen »Verweigerung« und »Gehorsam«*. Eine erzählanalytische Studie (FRLANT 162), Göttingen 1994, 190–210. Zu einer universalistischen Deutung, der nunmehr auch *Scoralick*, *Gottes Güte*, 172–174, folgt, siehe bereits *I. Fischer*, *Schwerter oder Pflugscharen? Versuch einer kanonischen Lektüre von Jesaja 2, Joel 4 und Micha 4*, *BiLi* 69 (1996), 208–216.

36 Zu den Texten, die JHWHs Zuwendung auch auf die Völker hin öffnen vgl. *I. Fischer*, *Tora für Israel – Tora für die Völker*. Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164), Stuttgart 1995, sowie *I. Fischer*, *Israel und das Heil der Völker im Jesajabuch*, in: *H. Frankemölle / J. Wohlmuth* (Hg.), *Das Heil der Anderen*. Problemfeld: »Judenmission« (QD 238), Freiburg i.Br. 2010, 184–208.

an der gesamten Menschheit ist als Motiv ab der Flutgeschichte³⁷ schon präsent (Gen 6,5f.), ebenso die theologische Option des universalen Heilswillens und des Mitleids mit aller Kreatur – das Vieh wird nach Gen 1,24–31 am selben Tag erschaffen wie der Mensch und entsprechend exemplarisch wie dieser vor der Flut gerettet (Gen 6,19–7,3). Wird im Jonabuch Ninive, der großen Stadt, ihr Schrecken genommen, weil sie selber von ihrer Bosheit durch Umkehr ablässt, so am Ende der Urgeschichte dem anderen Machtzentrum von Judas Traumaverursacher, Babel. Dieser Stadt, in der die menschliche Hybris sich exemplarisch anhäuft, werden, noch bevor Israel als Gottesvolk ins Dasein tritt, die Flügel gestutzt, ihre universalistischen Allmachtsansprüche durch Zerstreung reduziert (Gen 11,1–9). Aufgrund ihres Ansinnens, sich einen Namen auf der ganzen Erde zu machen, wird die gesamte Menschheit über die Erde zerstreut, das Verstehen untereinander durch die Sprachenvielfalt gestört.

4 Sym-Pathie für alle Lebenden: Die ungewöhnlichen Ausdrucksformen des göttlichen Mitleids im Jonabuch

Wenn man diese Deutung ernst nimmt, lässt das Jonabuch – hierin dem Buch Rut ähnlich – keine negativen Charaktere auftreten:

Jona ist nicht stur und nicht halsstarrig, sondern schlicht hilfsbedürftig. Er handelt nicht aus Trotz gegen JHWHs Anweisungen, sondern weil er, fernab jeglichen rationalen Überlegens und daraus resultierender Verantwortung, gar nicht anders kann. Im Anerkennen dieses Sachverhaltes wird er selbst von Gott im reflektierenden Gespräch von Jon 4 nicht als ungehorsamer Prophet im Sinne von Dtn 18,19 und Ez 33,8 eingestuft und bestraft. Seine »Anklage wegen Mitleid«³⁸ ist als Ausdruck der Verzweiflung zu verstehen, dass selbst Gott zwischen Gewalttätern und Traumatisierten nicht eindeutig Stellung bezieht. Jona ist in der Erzählung nicht der Gerügte, sondern der zu Therapierende, wobei am Ende nicht klar ist, ob er das Trauma tatsächlich überwunden hat.

Die Seeleute, eine wohl als ethnisch gemischte Gruppe gedachte Mannschaft, werden in all ihren Handlungen als vorbildlich gezeichnet.

37 Siehe *B. Biberger*, »Vielleicht kehrt Gott um!« (Joel 2,14). Bibeltheologische Überlegungen zum Topos der Umkehr Gottes, *ThGl* 102 (2012), 140–152, sowie *N. Baumgart*, Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9 (HBS 22), Freiburg i.Br. 1999, der sogar seine ganze Monographie zur Fluterzählung unter dieses Motto setzt.

38 So überschreibt *H.W. Wolff*, Dodekaphropheton, 3: Obadja und Jona (BKAT XIV/3), Neukirchen-Vluyn 1977, 133, seine Auslegung zu Kap. 4. Ähnlich auch die Sichtweise neuerdings bei *R. Barret*, Meaning More than They Say: The Conflict between YHWH and Jonah, *JSOT* 37 (2012), 237–257.

Selbst als sie am Ende aller Rettungsversuche mit »Mann über Bord« eine mit Tabu belegte Handlung (die Jona selber initiiert hat!) setzen müssen, wird ihr Verantwortungsbewusstsein explizit betont. Wenn sie schließlich Opfer und Gelübde für JHWH darbringen, bedeutet das in einem polytheistischen Kontext zwar nicht, dass sie zum Judentum konvertieren, aber bestimmt, dass sie die Gottheit Israels mit all ihrer Macht verehren.

Die Bevölkerung von Ninive wird als von großer Bosheit gekennzeichnet eingeführt (1,1). Sie unternimmt aber alles, um dem von einer Gottheit eines unterworfenen und bezwungenen Volkes angekündigten Unheil zu entgehen.³⁹ Dies ist in der erzählten Welt umso erstaunlicher, als im Alten Orient die kriegerische Bezwingung eines Volkes auch den Sieg über deren Gottheiten bedeutet. Die Stadt Ninive, vom Größten bis zum Kleinsten und zum Vieh, hört also auf den Propheten einer so »depotenzierten« Gottheit. Das Jonabuch tritt hier in die Fußstapfen einer Theologie, die in Jes 36,10 sogar den assyrischen Rabschake selber bekennen lässt, dass er mit Billigung von JHWH vor Jerusalem stünde. Das komplexe und ganz Ninive erreichende Umkehrhandeln ist umso beachtenswerter, als die Androhung des Untergangs an keine Bedingung gebunden, das Unheil von JHWH offenkundig beschlossene Sache ist. Das »Wer weiß?« des königlichen Dekrets von 3,9 wird also gegen die explizite Botschaft gegen jede Vernunft gesprochen – und hat, wie das Jonabuch erzählt, dennoch Berechtigung. In einer völlig verfahrenen Situation versteht es Ninive, die große, böse Stadt, wider alle Hoffnung die Verschonung vor dem Untergang zu erlangen.

JHWH ist im Jonabuch der große bewegte Bewegter. Seiner Gerechtigkeit entsprechend, beschließt er den Untergang der Kapitale des Hauptfeindes seines Volkes. Aber allein dadurch, dass dieser Untergang nicht einfach durchgesetzt, sondern vorher angesagt werden soll, lässt einen Schimmer der Hoffnung – oder von Seiten Jonas auch der Befürchtung – aufkommen, dass er doch nicht eintreffen wird. JHWH rettet dadurch jedoch nicht nur Ninive vor dem Untergang, sondern er hilft Jona dadurch, dass er seine prophetische Funktion an den Völkern wahrzunehmen gezwungen wird, bei der Überwindung des Traumas. Die Konfrontation mit dem Feind auf dessen eigenem Territorium wird unter dem Aspekt des Heilswillens Gottes zum großen Erfolg, an dem Jona sich jedoch nicht freuen kann. Obwohl der Prophet dem göttlichen Auftrag vorerst widersteht, bestraft oder rügt JHWH ihn für diesen Ungehorsam nicht. Aber er bringt ihn auf wundersame Weise dazu, das Angeordnete dennoch auszuführen. Als mit-leidender Gott

39 Zur Abfolge der Umkehrhandlungen in Ninive, die vom König über alle Menschen bis zu den Tieren vollbracht werden, siehe *Döhling*, Gott, 438–443.

rettet er Jona, die Seeleute und ganz Ninive und sucht dafür Verständnis bei seinem Propheten, dem er gerade dadurch einen Ausweg aus dem manifesten kollektiven Trauma weist.

Die Erzählfiguren des Jonabuches sind allesamt fernab jeglicher Statik.⁴⁰ Das Leben und Handeln aller wird im Sturm der Ankündigung des göttlichen Gerichtshandelns sowie der Verschonung des feindlichen imperialen Zentrums kräftig durchgeschüttelt. Selbst JHWH kehrt um von seinem Ansinnen, Ninive zu zerstören. In Anbetracht der Umkehr des Ortes der Bosheit gewinnt sein Mitleid Oberhand, und er nimmt vom Verwirklichen des Angekündigten und damit auch vom Eintreffen des Wortes Abstand. Das Jonabuch vermittelt uns damit nicht die Botschaft, dass Menschen ihre Rettung selber bewerkstelligen könnten, wenn sie nur ernsthaft genug sich bekehren; aber es nährt die Hoffnung auf Gottes Mitleid, das ihn davon abhalten könnte, die gerechte Strafe (selbst für den mit Kriegsverbrechen beladenen Traumaverursacher Ninive!) eintreffen zu lassen. Eine sym-pathische Gottheit wird sich – wer weiß? – von der Umkehr beeindruckt lassen, was einmal als geschehen durchdacht wurde, kann *vielleicht* wieder eintreffen und damit auch versöhnliche Heilung zwischen Schuldbeladenen und deren traumatisierten Opfern bewirken. Gottes Mitleid mit beiden ist jener Aspekt der Gottheit, der – wider alle menschliche Vorstellung – das Heil der ganzen Schöpfung will.

Irmitraud Fischer, geb. 1957, Dr. theol., Dr. h.c. phil, ist Professorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz.

40 Eine bibelpastorale Aufbereitung dieses Aspekts bietet *B. Schäfer* (Hg.), Wenn Gott sich ändert. Dynamische Gottesvorstellungen im Alten und Neuen Testament (WerkstattBibel 6), Stuttgart 2004, in der auch Jon 3–4 besprochen werden: *M. Schärer*, Gott lässt Raum zur Umkehr (Jon 3 und 4), 78–86.