

# Theologie östlich von Osten

## Zum geschichtlichen Ort des Jona-Buches

Ulrich Mell

In der atl. Wissenschaft ist es mittlerweile unbestritten, dass das Buch Jona<sup>1</sup> zur Textsorte der erzählenden Literatur gehört.<sup>2</sup> Als Erzähltext<sup>3</sup> nimmt es eine Sonderstellung im Zwölfprophetenbuch ein. In diesem spätestens um 180 v.Chr. vorliegenden Sammelwerk<sup>4</sup> werden prophetische Bücher entsprechend einer schriftgemäßen Datierung angeordnet. Da nach 2Kön 14,25 zur Zeit von König Jerobeam II. (787-747 v.Chr.) ein Prophet namens „Jona, Sohn von Amittai“ im Nordreich Israel wirkte, weist die Masoretische Fassung<sup>5</sup> des 12Proph die Jona-Erzählung der Prophetie des 8. Jh. v.Chr. zu.<sup>6</sup>

Die literaturwissenschaftlichen Einsichten, dass ein Text über ein Ereignis und das Ereignis selbst verschiedenen Zeiten angehören können, dass die Hauptperson eines Textes nicht zugleich der Verfasser des über ihn berichtenden Textes sein muss und dass ein erzählender Text kein geschichtliches Geschehen voraussetzen muss, um ein bedeutsamer, jedoch fiktionaler Text zu sein, erlauben zum Verständnis eines Werkes die Rückfrage nach seinen historischen Entstehungsbedingungen. Da das Jon keine Angaben über Verfasser/-in sowie über Abfassungszeit und -ort macht, kann nur über seine Analyse als eines die Wirklichkeit interpretierenden Erzähltextes sein geschichtlicher Standort erörtert wer-

---

<sup>1</sup> Zum Überblick vgl. H.-J. Zobel, Art. Jona/Jonabuch, TRE 17 (1988), 229-234; Fr. W. Golka, Art. Jona/Jonabuch, RGG<sup>4</sup> 4 (2001), 567-569; E. Zenger, Das Buch Jona, in: Ders. u. a., Einleitung in das Alte Testament (StTh 1,1), Stuttgart u. a. <sup>4</sup>2001, 497-503.

<sup>2</sup> Vgl. die neueste Erzählanalyse des Jon von R. Lux, Jona. Prophet zwischen 'Verweigerung' und 'Gehorsam'. Eine erzählanalytische Studie (FRLANT 162), Göttingen 1994. Der von R. Lux textkritisch erarbeitete und auf Deutsch wiedergegebene Text des Jon liegt – ergänzt durch eine Verseingliederung – dieser Studie zugrunde (s. Ebd. 67-72).

<sup>3</sup> Die literarische Einheitlichkeit des Jon wird bis in jüngste Zeit bestritten. So soll u. a. der Psalm Jon 2,3-10 eine sekundäre Ergänzung sein und der Wechsel der Gottesnamen eine Quellenscheidung ermöglichen. Spannungen in der Aussage lassen sich jedoch überlieferungsgeschichtlich als Rückgriff der/-s Verfasserin/-s auf verschiedene Motive oder Stoffe erklären und der verschiedene Gebrauch der Gottesnamen als sachlich motivierte Unterscheidung zwischen der Binnensicht Israels auf den offenbaren Gott (= JHWH) und derjenigen der Außensicht der Völker (= Gott/Gottheit). JHWH-Elohim in Jon 4,6a schließt beide Perspektiven ein. Dürfte der Endtext des Jon bis auf eine Ausnahme – Jon 4,5bß.6b: die Hütte ist als Schattenspender eine Doppelung zur gleichfalls schattengebenden Rizinusstauda (dazu L. Schmidt, „De Deo“. Studien zur Literaturkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und Hi 1 [BZAW 143], Berlin-New York 1976, 28f.) – im Wesentlichen als einheitlich zu beurteilen sein (vgl. H.-J. Zobel, Art. Jona/Jonabuch 231; Fr. W. Golka, Art. Jona/Jonabuch 568), so spielen für die Bestimmung seiner Aussageabsicht diachrone Entstehungstheorien keine Rolle.

<sup>4</sup> Vgl. im sog. „Lobpreis der Väter“ Sir 49,10.

<sup>5</sup> In der LXX-Fassung des 12Proph wird das Jon auf die sechste Stelle hinter Jo und Obd gerückt, „was vielleicht mit dem Umfang der jeweiligen Bücher zusammenhängt oder weil es auf Grund inhaltlicher Gesichtspunkte die Mitte des Dodekapropheten markieren sollte“ (H.-J. Zobel, Art. Jona/Jonabuch 229).

<sup>6</sup> Mit Hos, Jo, Am, Obd und Micha.

den.<sup>7</sup> Konsensfähig ist in der atl. Einleitungswissenschaft aufgrund von sachlichen,<sup>8</sup> sprachlichen<sup>9</sup> und theologischen Beobachtungen<sup>10</sup> eine Einordnung in das nachexilische palästinische Judentum.<sup>11</sup> Verschiedene Hinweise geben Anlass, die Entstehungszeit des Jon in das 4.<sup>12</sup> oder 3. Jh. v.Chr.<sup>13</sup> anzusetzen. Das ist nach Einteilung der Geschichtswissenschaft die (prä-) hellenistische Zeit des Vorderen Orients.

Dem zu ehrenden Jubilar verdankt die Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik grundlegende Beiträge zur Geschichte und Theologie der sog. Religionsparteien des Frühjudentums.<sup>14</sup> Gruppenbildung ist das Kennzeichen des palästinischen Judentums seit Beginn des 2. Jh. v.Chr. Entscheidenden Einfluss auf die Formierung frühjüdischer Bewegungen besaß der politische, kulturelle und religiöse Einfluss des sog. Hellenismus. Dabei kam es in Palästina bereits vor der kampflosen Übergabe Jerusalems an den mazedonischen Militärstrategen Alexander den Großen im Jahre 332 v.Chr. zu einer weitgehenden

<sup>7</sup> Die Aussagen der atl. Forschung zur historischen Einordnung des Jon sind bekanntlich wenig ergiebig: R. Lux, *Jona* 197, A. 4, hält immerhin die Frage für richtig; H. Witzernath, *Das Buch Jona. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung* (ATS 6), St. Ottilien 1978, 99, meint, dass „der Verfasser ... spätprophetische Kreise apokalyptisch-eschatologischer Prägung, die die Heiden vom Erbarmen ausgeschlossen, ansprechen wollte“; G. Vanoni, *Das Buch Jona. Literar- und formkritische Untersuchung* (ATS 7), St. Ottilien 1978, 150, hingegen ist der Ansicht, dass „der Autor ... seinen Zeitgenossen beibringen [will], daß Gottes Heilswendung nicht nur an Israel, sondern an alle Menschen ... gerichtet ist“; F. W. Golka, *Jona* (CB), Stuttgart 1991, 97, führt aus: „Das Jonabuch ist von einem Juden für Juden geschrieben. Als solches repräsentiert es den Versuch eines frommen Juden, seine Religionsgenossen zu lehren, daß nach menschlicher Zerknirschung und Buße die göttliche Reue und Vergebung sogar auf die Heiden ausgedehnt werden kann,“ oder meint resigniert (Art. *Jona/Jonabuch* 569): „Beide Kreise (sc. das Thema Juden und Nichtjuden/Geschichte der Prophetie) stehen für theol[ogische]. Strömungen im nachexil[ischen]. Judentum, die aber nicht genauer auszumachen sind“.

<sup>8</sup> Jon 3,7a nennt für Ninive eine Verfassungsstruktur, die nicht auf das historische Assyrien des 8. Jh. v.Chr., sondern auf die Zeit des Perserreichs zutrifft, vgl. Est 1,13f.; Esr 7,14; Hdt. 3,31.84.118.

<sup>9</sup> Die Aramaismen des hebr. Jon lassen dieses sprachgeschichtlich unter dem Einfluss des persischen Reichsaramäisch stehen, vgl. dazu A. Brenner, *The Language of Jonah as an Index of Its Date*, *Beth Mikra* 24 (1979), 396-405 (hebr.); G. M. Landes, *Linguistic Criteria and the Date of the Book of Jonah*, *Eretz Israel* 16 (1982), 147\*-170\*.

<sup>10</sup> Das Jon setzt eine „Theologie der Umkehr Gottes“ voraus, wie sie vor allem das nachexilisch redigierte Buch Jer enthält, vgl. Jon 3,8b mit Jer 25,5; 26,3; 36,3 und Jon 3,10b mit Jer 18,7f.; 26,3.13.19; 36,29-31. Sodann lässt die Zitation von Joël (vgl. Jo 2,13b in Jon 4,2c und Jo 2,14a in Jon 3,9) das Jon nach diesem (Datierung ca. 400-350 v.Chr., so E. Zenger, *Das Buch Joël*, in: Ders. u.a., *Einleitung* 479-483) geschrieben sein.

<sup>11</sup> Anders allein H. J. Opgen-Rhein, *Jonapsalm und Jonabuch. Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2* (SBB 38), Stuttgart 1997, 215, nach dessen motivgeschichtlicher Analyse Jon „unter jüdischen Diasporajuden entstand, am ehesten in der Gemeinde von Alexandrien“.

<sup>12</sup> Vgl. H. Gese, *Jona ben Amittai und das Jonabuch*, *ThBeitr* 16 (1985), 256-273, 257; Fr. W. Golka, *Jon* 44.

<sup>13</sup> Vgl. H. W. Wolff, *Dodekapropheten 3. Obadja und Jona* (BK 14/3), Neukirchen-Vluyn 1977, 56; H. Gese, *Jona* 257, A. 5. Spekulativ H. J. Opgen-Rhein, *Jonapsalm* 228: „Die Datierungshinweise führen ... in die Jahre zwischen 283 und 246 v.Chr.“.

<sup>14</sup> Vgl. H.-Fr. Weiß, *Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments*, *Beitrag zu R. Meyer, Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum* (SSAW.PH 110/2), Berlin 1965, 89-132; Ders., *Art. Φαρισαῖος*, *ThWNT* 9 (1973), 36-51; Ders., *Art. Pharisäer I. Judentum*, *TRE* 26 (1996), 473-481; Ders., *Art. Pharisäer II. Neues Testament*, *Ebd.*, 482-485; Ders., *Art. Sadduzäer*, *TRE* 29 (1998), 589-594.

Hellenisierung.<sup>15</sup> Antiochus' IV. Epiphanes Reform im Jahre 167 v.Chr.<sup>16</sup> wird bewirken, dass das nachexilische Judentum sich über das Ausmaß der Hellenisierung des jüdischen Glaubens im Klaren werden musste. Dieser Aufsatz erörtert, dass und wie das Jon in das theologische Milieu des palästinischen Frühjudentums der (prä-) hellenistischen Zeit eingeordnet werden kann.

## 1 Das Jona-Buch als Erzähltext

Zu den Konstitutionsmerkmalen eines Erzähltextes gehören handelnde Figuren, die ein Geschehen in Raum und Zeit bestimmen. Das ihnen Widerfahrene berichtet ein fiktiver Erzähler, der es im Erzählvorgang einem vorgestellten Adressaten mitteilt. Um die auf diese Weise narrativ vermittelte Kommunikationsabsicht eines historischen Autors für seinen avisierten Rezipienten zu erheben, bedarf es eines Schlußverfahrens von der erzählerisch hervorgebrachten Textwelt auf die Wert- und Deutungssicht des Verfassers. In der Erzähltextanalyse<sup>17</sup> hat es sich bewährt, jedes Element eines fiktionalen Erzähltextes als ein Indiz für die Kommunikationsabsicht seines Autors auszuwerten. Die folgenden Ausführungen wenden sich den Raum-, Zeit- und Figurenangaben des Jon zu (1.1-3). Ziel ist es, auf Grundlage der fiktionalen Textmerkmale Hinweise auf das im Text vorhandene Autorbewusstsein zu sammeln, um eine Hypothese zur Bedeutung des im Jon verwirklichten Erzählkonzeptes zu formulieren. Dabei ist auch das von der/dem Verfasser/-in des Jon intentional verwendete Material vorzustellen, das als Stoff (2) in die Erzählkonzeption eingegangen ist.

### 1.1 Das Raumkonzept des Jona-Buches

Die Jona-Erzählung beginnt auf dem Land. Dieses Land ist kein gewöhnliches Land. Für Jona ist es das Land der Gotteserfahrung. Denn dort und nur dort (vgl. Jon 1,1f. mit 3,1) ist das Wort JHWHs zu erfahren. Von diesem Land der Nähe JHWHs wird Jona in die bewohnte Ferne gesandt, „nach Ninive, der großen Stadt“ (1,2a). Doch Jona verweigert sich. Er flieht aus dem Land von Gottes Anwesenheit „weg von JHWH“ in die entgegengesetzte Richtung über das Meer nach „Tarschisch“ (V. 3a, auch 1,10c). Besitzt doch das JHWH-

<sup>15</sup> Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen <sup>3</sup>1988; L. I. Levine, Second Temple Jerusalem: A Jewish City in the Greco-Roman Orbit, in: Ders. (Ed.), Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam, New York 1999, 53-68, anders: O. Kaiser, Athen und Jerusalem. Die Begegnung des spätbiblischen Judentums mit dem griechischen Geist, ihre Voraussetzungen und ihre Folgen, in: Die Griechen und der Vordere Orient, hg. v. M. Witte/St. Alkier (OBO 191), Freiburg (CH) u.a. 2003, 87-120, 89.96.

<sup>16</sup> Nach Kl. Bringmann, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v.Chr.) (AAWG.PH 132), Göttingen 1983, 28; L. L. Grabbe, Maccabean Chronology: 167-164 or 168-165 BCE, JBL 110 (1991), 59-74, aufgrund der Datierungsweise der Makkabäer-Bücher bereits 168 v.Chr.

<sup>17</sup> Zur Einführung in die Erzähltextanalyse vgl. C. Kahrmann u.a., Erzähltextanalyse. Eine Einführung. Mit Studien- und Übungstexten, Weinheim <sup>4</sup>1996; W. Haubrichs (Hg.), Erzählforschung 3 Bde (LiLi 4.6.8), Göttingen 1976-78.

Land mit „Jafo“ (V. 3b) eine Hafenstadt,<sup>18</sup> in der hochseetüchtige Schiffe<sup>19</sup> bereitliegen, die ihre zahlungskräftigen Passagiere an weit entlegene Ziele bringen.

Mit diesem Beginn, der Exposition des Jon – 1. Jonas (prophetische)<sup>20</sup> Beauftragung: Jon 1,1-3 – werden die drei Orte genannt, die für die Raumorientierung der Erzählung von Bedeutung sind. Gewissermaßen in der Mitte der Welt liegt Jonas Land.<sup>21</sup> Hier leben Menschen, die wie Jona<sup>22</sup> den Gott JHWH anbeten. Jonas Heimat grenzt an das Meer. In die eine Richtung ist auf dem Landweg die Stadt Ninive zu erreichen, in der anderen Richtung auf dem Seeweg von der Küstenstadt Jafo aus mit Tarschisch die oppositionelle Lage des Kosmos. Verraten wird nicht, in welchen Himmelsrichtungen die beiden Grenzorte des palästinaorientierten Weltbildes<sup>23</sup> liegen. Dies muss der Rezipient aus seinem Wissen ergänzen: Tarschisch liegt am westlichen Ende der bewohnten Welt,<sup>24</sup> Ninive dagegen im (Nord-) Osten<sup>25</sup> der Ökumene. Und in Jonas Heimatland, Palästina, begegnen sich West und Ost.

Durch das Missverhältnis zwischen JHWHs Auftrag an Jona, nach Ninive zu gehen, und Jonas Weigerung, indem er nach Tarschisch flieht, wird in der Einleitung der Erzählung ihr Spannungsbogen geknüpft.<sup>26</sup> Die Aufmerksamkeit des Rezipienten ist darauf gerichtet, wie sich der Konflikt zwischen dem göttlichen Vorhaben und Jonas widerspenstigem Verhalten gestalten wird. Und es steht bei der ungleichen Kräfteverteilung zu erwarten, dass der mächtige Gott gegenüber Jonas menschlicher Widerspenstigkeit die Oberhand behalten wird. Das Jon bietet jedoch mehr: Es erläutert schließlich den Grund für Jonas Verweigerung und gibt JHWH die Chance, sein spektakuläres Handeln mit der Stadt Ninive zu erklären<sup>27</sup>. Auf die „Lösung“ des Konfliktes zwischen Jona und JHWH muss der Rezipient jedoch bis zum Schluss der Erzählung warten. Gliederungstechnisch lässt sich die Jona-Erzählung daher in Exposition, Krise und Lösung einteilen.

Der Gliederungspunkt „Krise“ (2: Jon 1,4-4,4) umfasst zwei Unterabschnitte. Sie sind kenntlich an ihrem jeweiligen Handlungsort. Jon 1,4.5d zufolge befindet sich der fliehende Jona nicht mehr auf der Hafempier von Jafo, sondern auf hoher See. Der Schauplatz Meer

<sup>18</sup> Vgl. Jos 19,46; Esr 3,72; 2.Chr 2,15, dazu M. Görg, Art. Jafo, NBL 2 (1995), 256f.

<sup>19</sup> Vgl. Ps 48,8; Jes 60,9.

<sup>20</sup> Das Jon nennt Jona nie Prophet. Jedoch legt die Darstellung des göttlichen Wortempfangs von Jon 1,1f.; 3,1 nahe, dass Jona als jüd. Völkerprophet vorgestellt wird (vgl. den Nichtjuden Bileam Num 22-24).

<sup>21</sup> Vgl. Jon 4,2a.

<sup>22</sup> Vgl. Jon 1,9b.

<sup>23</sup> Vgl. H. W. Wolf, Jon 78; R. Lux, Jona 76.

<sup>24</sup> Vgl. Ps 48,8.

<sup>25</sup> Vgl. Gen 10,11; 2Kön 19,36; Jes 37,37; Zeph 2,13.

<sup>26</sup> Vgl. R. Lux, Jona 83.

<sup>27</sup> Vgl. U. Simon, Jona. Ein jüdischer Kommentar (SBS 157), Stuttgart 1994, 50.

kennzeichnet eine erste Erzähleinheit (2.1: 1,4-2,11). Dann wechselt die Örtlichkeit. Im zweiten Gliederungsteil ist Spielort der Handlung das Festland (2.2: 3,1-4,4).<sup>28</sup>

Jona beginnt seine Flucht vor JHWH, indem er sich Richtung Tarschisch segeln lässt. Bei seinem Entkommen befindet er sich entweder auf einem Schiff<sup>29</sup> oder schwimmt im Meer<sup>30</sup> oder nimmt gezwungenermaßen seinen Aufenthalt im Inneren eines großen Seefisches<sup>31</sup>. Die „Meeresszene“ ist beendet, wenn Jona durch das von JHWH gesandte „Transportmittel“<sup>32</sup> des Fisches wieder die Küste seines Heimatlandes erreicht hat, von dem seine Flucht über das Meer ihren Ausgang genommen hatte (= Jon 2,11b). Der glückliche Ausgang des Seeabenteuers lässt diesen Jona-Teil als „Erzählung von der Rettung mehrerer Menschen vor drohendem Seetod“ bezeichnen. Wie noch zu erläutern sein wird, widerfährt sie ausschließlich Menschen jüdischen Glaubens.

Die zweite Unterszene (Jon 3,1-4,4), eingeführt durch den erneuten Auftrag von JHWH an Jona (3,1), lässt Jona Ninive zu Fuß<sup>33</sup> erreichen. Dieser Stadt soll er ihre vollständige Vernichtung ansagen.<sup>34</sup> Jona ist in dieser „Landszene“ entweder auf dem Weg nach Ninive<sup>35</sup> oder erreicht die „große Stadt“ (V. 3b) oder hält sich in ihr auf<sup>36</sup>. Das von ihm angekündigte Übel verwirklicht sich jedoch nicht. Die Umkehr Ninives lässt auch Gott<sup>37</sup> bzw. JHWH<sup>38</sup> von seinem beschlossenen Vernichtungsgericht umkehren. Somit enthält auch dieser Jona-Teil eine Rettungserzählung: In Überbietung der vorherigen „Meeresszene“ wird erzählt, dass nicht nur einige jüdische Personen, sondern ein ganzes nichtjüdisches Kollektiv, alle Bewohner von Ninive, vor dem drohenden Untergang bewahrt werden. Folglich lässt sich dieser Teil mit der Überschrift „Erzählung von der Rettung eines nichtjüdischen Kollektivs vor dem drohenden Vernichtungsgericht“ versehen.

Das Jon ist jedoch mit seiner zweiten Rettungsschilderung nicht zu Ende. Durch einen erneuten Ortswechsel beginnt eine dritte und letzte Rettungsgeschichte. Der – wie noch zu zeigen sein wird – palästinische Jude Jona verlässt die Stadt Ninive, um sich „östlich der Stadt“ niederzulassen (Jon 4,5a). Bis zum Schluss der Erzählung befindet sich Jona an einem Ort der Reflexion über das Schicksal der Stadt Ninive, wo er sich für einen längeren

<sup>28</sup> Das Jon nimmt mit dieser Meer-Trockenland-Orientierung das jüd. Gottesverständnis auf, vgl. Jon 1,9b mit Gen 1,9f.; 6,5-8,22.

<sup>29</sup> Vgl. Jon 1,5d.12a.13a.

<sup>30</sup> Vgl. Jon 1,15a.

<sup>31</sup> Vgl. Jon 2,1.

<sup>32</sup> Fr. W. Golka, Art. Jona/Jonabuch 568.

<sup>33</sup> Vgl. Jon 3,3f.

<sup>34</sup> Vgl. Jon 3,4b. Gemeint ist ein Geschick wie das von Sodom und Gomorra, vgl. Gen 19,25,29; Dtn 29,22; Jes 13,19; Jer 49,18; 50,40; Am 4,11; KJgl 4,6.

<sup>35</sup> Vgl. Jon 3,3a.

<sup>36</sup> Vgl. Jon 3,4.

<sup>37</sup> Vgl. Jon 3,10b.

<sup>38</sup> Vgl. Jon 4,2.

Aufenthalt eine Hütte erbaut.<sup>39</sup> Wie Jona aus Zorn über Gottes Abkehr von seinem Ninive angesagten Vernichtungsgericht am liebsten gestorben wäre,<sup>40</sup> so jetzt in derselben „üblen Laune“ (V. 6c) über den Verlust eines Rizinus,<sup>41</sup> der ihn als bedürftigen Menschen vor den Unbilden des orientalischen Klimas schützte<sup>42</sup>. Das Jon endet also mit einer Szene, die mit dem Titel: „Erzählung von des Juden Jona Rettung aus drohendem Todesgeschick“ überschrieben werden könnte.

Allerdings lässt die/der Erzähler/-in offen, ob der lebensmüde Jude sich durch JHWHs Einlassung retten lässt. Eine Stellungnahme von Jona zur Gottesrede fehlt.<sup>43</sup> Der offene Schluss des Jon legt nahe, dass Jonas Rettung in der aneignenden Zustimmung von JHWHs Worten bestünde. Dass Jona sein Leben dann mit Sinn weiterleben könnte, wenn er sein Einverständnis zu Gottes Handeln erklären würde, also einen Logos über Gott, mit einem Wort: Theologie formulieren würde.

Das durch exponierte Orte – Westen, Mitte, Osten – bestimmte globale Raumkonzept der theologischen Erzählung erlaubt weitere Feinbestimmungen.<sup>44</sup> Festzuhalten bleibt, dass die Jona-Erzählung nicht zwischen natürlichen und mythischen Orten unterscheidet.

Ist bereits der mitten auf dem weiten Meer schwimmende Jona dem jämmerlichen Tod durch Ertrinken preisgegeben, so führt das Gefressenwerden durch den Fisch zweifellos seine körperliche Zerstörung herbei.<sup>45</sup> Folgerichtig versteht das Jon den Verbleib „im Inneren des Fisches“ (Jon 2,1b) als Aufenthalt im „Bauch der Scheol“ (V. 3b). Jona stirbt.<sup>46</sup> Er gerät in die Unterwelt, metaphorisch verstanden als ein Land, dessen verschlossene Riegel eine Rückkehr unmöglich machen.<sup>47</sup> Wenn Jona von JHWH „aus der Grube“ (V. 7c)<sup>48</sup>

<sup>39</sup> Vgl. Jon 4,5bc.

<sup>40</sup> Vgl. Jon 4,1.3.4a.

<sup>41</sup> Vgl. Jon 4,6f. Die Pflanze trägt im Hebräischen mit יררר einen ägyptischen Namen (LXX: κολοκύνθη = „Kürbis“; Vulg.: hедера = „Efeu“), der eine schnell wachsende Staude von 3-5 m Höhe meint, deren nadelartige Blätter einigen Schatten spenden, s. P. Maiberger, Art. Rizinus, NBL 3 (2001), 366.

<sup>42</sup> Vgl. Jon 4,8ab.

<sup>43</sup> Dass Jona am Ende schweigt, steht nicht im Jon, mit R. Lux, Jona 74, gegen U. Simon, Jona 141; E. Zenger, Jona 503.

<sup>44</sup> Die Exposition des Jon erzählt, wie Jona sich von dem Ort seiner JHWH-Begegnung „hinab nach Jafo“ (Jon 1,3b) orientiert, indem er von einem höher gelegenen Ort zu der auf Meeresspiegelhöhe liegenden Hafenstadt hinuntergeht. Von der Hafenpromenade aus „stieg er hinab“ in ein Schiff (V. 3c), begab sich also an Bord eines am Ufer bereit liegenden schwimmenden Bootes. Abschnitt 2.1 nimmt diese in die Tiefe zielende Ortsveränderung auf: Von der Reling des Schiffes stieg Jona hinab „in das Innere des Schiffes“ (V. 5d). Dort, im Bauch des Schiffes, will er nicht stehend oder besser sitzend die Überfahrt beginnen, nein, Jona legt sich hin und schläft ein (vgl. V. 5d). Aber auch an dem tiefsten Ort auf dem Schiff will Jona nicht bleiben. Er bittet die Schiffsbesatzung, ihn aus dem Boot ins Meer zu werfen (V. 12a), und seine Bitte wird ihm erfüllt (V. 15a). Und kämpft Jona zuerst an der Meeresoberfläche schwimmend um sein Leben, so wird er schließlich unter Wasser gezogen, so dass „Wellen und Wogen“ über ihn hinweggehen (2,4b). Dort im „Herz der Meere“ (V. 4a) verschlingt Jona ein großer Fisch, damit er durch den Fisch zu Meerestiefen gelangt, die kein Mensch ertauchen kann. Durch diese Topographie wird erzählerisch ein Minimierungswunsch Jonas umgesetzt (vgl. die Metaphorik Spr 5,5), ein Todeswunsch, den der Erzähler seine Figur später offen aussprechen lässt (vgl. Jon 4,3.8c.9b).

<sup>45</sup> Vgl. Ps 35,25; 124,3; Jer 51,34; Klgl 2,16.

<sup>46</sup> Vgl. die Identität von konkretem Grab und Totenwelt in Ps 28,1; 30,4; 88,5-7; 143,7.

<sup>47</sup> Vgl. 2Sam 12,23; Hi 7,9f.; 10,21; 16,22.

<sup>48</sup> Vgl. Ps 28,1; 30,4; 55,16.

befreit wird und zurück aus seinem Meeresgrab in das irdische Leben kehrt, dann ist die Gnade des Schöpfergottes am Werk, der die Macht besitzt, aus den Toten zu erretten (vgl. 1Sam 2,6; 2Makk 7,29).

Dass Jona seinem Schöpfergott nicht nur im Totenreich  $\bar{n}$  mit der mythischen Raumorientierung gesprochen: in der vertikalen Tiefe des Erdinnern – begegnet,<sup>49</sup> sondern auch auf der Horizontalen, der geographischen Ferne am gänzlichen Ende der Welt, legt die Antwort auf die Frage nahe, an welchem Ort sich Jona befindet, wenn er sich östlich der Stadt Ninive niederlässt (Jon 4,5a). Markiert nach dem Weltbild des Jon Ninive den östlichsten Ort der Ökumene, so meint die Angabe „östlich von Osten“ einen mythischen Ort der Gottesnähe jenseits der irdisch-bewohnten Welt. In atl. Texten wird dieser Ort als „Garten Eden“<sup>50</sup> oder „Paradies“<sup>51</sup> bezeichnet, der bzw. das nach antiker Vorstellung ganz weit im Osten (vgl. Gen 2,8) liegen soll.<sup>52</sup>

Eine Analyse des im Jon präsenten Raumkonzeptes ergibt neben der dreiteiligen Gliederung des Buches:<sup>53</sup>

1. Exposition: Jon 1,1-3 2. Krise: 1,4-4,4 (2.1: 1,4-2,11; 2.2: 3,1-4,4) 3. Lösung: 4,5-11, das inhaltliche Thema: Es geht im gesamten Jon um die (göttliche) Rettung vor drohendem Todesgeschick. Was zweimal gelingt, so wenn erstens die Schiffsbesatzung vom Schöpfergott aus dem Seesturm errettet wird, und Gott, der Neuschöpfer, auch den ungehorsamen Passagier Jona aus dem Totenreich befreit, und wenn zweitens die Bewohner der Stadt Ninive aufgrund ihrer Umkehr dem vom göttlichen Gerichtsherrn angeklündigten, aber zurückgenommenen Vernichtungsgericht entkommen, steht am Schluss in Frage: Ob Jona an seinem eigenen Zorn ersticken oder mit JHWHs Erklärung am Leben bleiben wird.

## 1.2 Das Zeitkonzept im Jona-Buch

Zeitbemerkungen sind im Jon gegenüber den Raumangaben weit spärlicher vorhanden. Sie geben dem Rezipienten keine genaue Vorstellung über die Zeit, in der die Erzählung spielt, sowie über die Zeit, die das fortschreitende Erzählgeschehen einnimmt<sup>54</sup>. Eine Analyse der vorhandenen Zeitbestimmungen unterstützt jedoch die vom Raumkonzept ausgehende Strukturierung des Jon.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Vgl. Am 9,2; Ps 139,8; Hi 11,8.

<sup>50</sup> Vgl. Gen 2,15; 3,23f.

<sup>51</sup> Vgl. Gen 4,16; Jes 51,2; Ez 28,13; 31,9.16.18; 36,25; Jo 2,3.

<sup>52</sup> Näheres bei M. Dietrich, Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden, in: Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, hg. v. B. Janowski / B. Ego (FAT 32), Tübingen 2001, S. 281-323.

<sup>53</sup> Vgl. eine formal ähnliche Gliederung bei R. Lux, Jona 79.

<sup>54</sup> Keine Hinweise gibt die Jona-Erzählung in Teil 1.2 über die Zeit, die vergeht, bis Jona die Hafenstadt Jafo erreicht, wie viel Zeit verstreicht, bis ein zum Transport bereitest Schiff gefunden ist, wie lange das Auslaufen des Schiffes aus dem Hafen in Anspruch nimmt, wie viel Tage die Schiffsreise Richtung Tarschisch bereits andauert, als der Sturm aufkommt, usw. usf. Ja, auch in Teil 2.2 bleibt der Rezipient im Unklaren, wie viel Zeit es braucht – mehrere Wochen oder gar Monate? –, bis Jona sein Ziel Ninive erreicht. Der Rezipient muss aus seinem eigenen Wissen abschätzen, wie lange die Schiffsreise nach Tarschisch bereits andauern und wie viel Zeit der Landweg zu Fuß nach Ninive in Anspruch nehmen könnte.

<sup>55</sup> Vgl. R. Lux, Jona 90.

Die Jona-Erzählung beginnt mit einer unbestimmten Zeitangabe in der Vergangenheit (Jon 1,1). Mit „einst“ wird das erzählte Geschehen innerhalb geschichtlicher Zeit angesiedelt. Jedoch gibt der Erzähler keine historische Angabe für den Zeitpunkt der göttlichen Beauftragung von Jona. „Historisch-biographisches Interesse“, so ist zu schließen, „hat den Autor offenbar nicht geleitet“.<sup>56</sup>

Von der in der Jona-Erzählung durch Erzählungstatbestände indirekt fixierten Zeit sind vier anscheinend präzise Zeitangaben zu unterscheiden. Sie machen jedoch allesamt keine chronologischen Angaben:

1. Die Angabe für Jonas Verbleiben im Inneren des Fisches von „drei Tagen und drei Nächte“ (Jon 2,1b) meint keine Dauer von 72 Stunden, sondern eine unerklärlich lange Zeit. Jegliche Hoffnung auf Rückkehr ins irdische Leben soll ausgeschlossen sein.<sup>57</sup> Als metaphorischer Ausdruck einer Zeitfülle entspricht der Ausdruck der Aufhebung von irdisch ablaufender Zeit im Bereich der Unterwelt, die Teil der zeitlosen Ewigkeit ist.
2. Die Aussage „ein Fußweg von drei Tagen“ (Jon 3,3b) verwendet einen Zeitrahmen als räumliche Angabe, in diesem Fall über die (unvorstellbare) Größe der Stadt Ninive.<sup>58</sup> Werden Zeitangaben für Wegstrecken in einer großenteils sich zu Fuß fortbewegenden Kultur verwendet, so ist Jona nach einem „Fußweg von einem Tag“ (V. 4a) in etwa im (Macht-) Zentrum der Stadt Ninive angelangt.
3. Die Bestimmung „vierzig Tage“ in Jonas prophetischem Gerichtswort an Ninive (V. 4b) bleibt, da „vierzig“ eine Zahl der Vollständigkeit ist,<sup>59</sup> als Orientierung über die von Gott gesetzte Frist bis zur Zerstörung Ninives chronologisch unbestimmt.
4. Erklärungsbedürftig bleiben noch die Zeitangaben in der Schlusszene des Jon: „JHWH-Elohim“ lässt einen Rizinus wachsen, der „beim Aufgang der Morgenröte zum nächsten Tag“ (Jon 4,6a.7a) an Wurmfraß zugrunde geht. Durch die retrospektive Formulierung: „der als Sohn einer Nacht entstand und als Sohn einer Nacht zugrunde ging“ (V. 10c), wird dem Vorgang des Wachsens und Vertrocknens der Rizinuspflanze der Zeitraum von ca. zwei Tagen eingeräumt. Ist der Rizinus zwar botanisch als eine schnell wachsende Staude bekannt, so ist weder sein gesamtes Pflanzenwachstum noch sein vollständiges Absterben auf den kurzen Zeitraum von ca. 48 Stunden einzuschränken. In der Schlusszene läuft die Zeit folglich nicht realitätsgerecht ab. Entsprechend dem unwirklichen Ort von Jonas Aufenthalt „östlich von Osten“, d. i. jenseits der irdischen Welt in Gottes Nähe, unterliegt auch die Vegetation der in Gottes Garten herrschenden himmlischen Gesetzmäßigkeit.

Die Zeitangaben des Jon erlauben den Schluss, dass die Erzählung unter geschichtlich-irdischen Bedingungen beginnt, jedoch sowohl im Bauch des Fisches als auch in der Schlusszene in einen mythischen Bereich überwechselt. Ist es einmal die Scheol, die dem irdischen Leben auf ewig abgewandte Totenwelt, so das andere Mal der himmlische Paradiesgarten, in dem sich Gott und Mensch von Angesicht zu Angesicht begegnen.

<sup>56</sup> H.-J. Zobel, Art. Jona/Jonabuch 231.

<sup>57</sup> Vgl. 1Sam 30,12; Est 4,16, so H. W. Wolf, Jon 108.

<sup>58</sup> Vgl. Jon 3,3b („eine große Stadt vor Gott“, zum Ausdruck vgl. Gen 10,9), die auf die außerordentliche Bedeutung der Stadt für Gott aufmerksam macht (vgl. R. Lux, Jona 129). Das historische Ninive, gegenüber dem heutigen Mosul auf dem linken Tigrisufer gelegen, war in seiner Nord-Süd-Ausdehnung nur wenige Kilometer lang (vgl. W. Röllig, Art. Ninive, NBL 2 [1995], 931f.). Die Erzählung setzt dagegen einen Durchmesser von ca. 60-80 km voraus (vgl. H. W. Wolff, Jon 123). Damit demonstriert sie eine gegen Gott gerichtete Größe der Stadt Ninive.

<sup>59</sup> Vgl. Gen 7,4.12; 50,3; Ex 16,35; 24,18; 34,28; Lev 12,1-4; Num 14,34; Dtn 9,9.18; 1Sam 17,16; 1Kön 19,8; Mt 4,2 par. (Q), dazu S. Kreuzer, Art. Zahl, NBL 3 (2001), 1155-1169, 1161.



### 1.3 Das Figurenkonzept des Jona-Buches

Erwartungsgemäß werden in der Exposition des Jon die wichtigen Handlungsträger der Erzählung vorgestellt. Es sind zwei Figuren: Durch die Wortereignisformel wird die mythische Figur eines Gottes mit dem Namen „JHWH“ eingeführt, der sich in Kommunikation mit einer irdischen Person namens „Jona, Sohn des Amittai“ befindet (Jon 1,1). Durch das Auftreten einer göttlichen Person ist dem Rezipienten das Signal gesetzt, dass es der Erzählung von Anfang an um die Vermittlung von theologischer Einsicht geht.<sup>60</sup>

Über die Person von Jona gibt zunächst die Rettungsgeschichte aus Sturmesnot Auskunft (Teil 2.1). Sie erzählt, wie die Seeleute den Passagier Jona zur Offenlegung seiner Identität zwingen. Um die Ursache des Sturmes zu erforschen, fragen sie Jona nach seiner beruflichen Aufgabe, Herkunft, Heimat und Volkszugehörigkeit (Jon 1,8).<sup>61</sup> Während Jona zu seiner Tätigkeit wie landsmannschaftlichen Herkunft schweigt, ist seiner mündlichen Äußerung, einer Art (Glaubens-) „Bekenntnis“<sup>62</sup> (V. 9):

„Ein Hebräer bin ich. Und JHWH, den Gott des Himmels fürchte ich, der das Meer gemacht hat und das Trockenland“.

Folgendes zu entnehmen:<sup>63</sup> Erstens, dass Jona sich zu dem von anderen Völkern unterschiedenen Ethnos der Hebräer/Juden zählt.<sup>64</sup> Das hebräische Volk bildet eine anerkannte Religionsnation, insofern es sich durch einen spezifischen Gottesglauben auszeichnet. Und zweitens, dass die von Juden verehrte Gottheit den Eigennamen JHWH trägt. Dieser Name ist dem jüdischen Volk exklusiv vermittelt worden.<sup>65</sup> Die Gottheit JHWH ist als der allein geschichtsmächtige Gott zu fürchten, da er als der das Universum beherrschende Gott des Himmels<sup>66</sup> die Mächtigen der Erde zu seinen Werkzeugen macht.<sup>67</sup> Als Himmelsgott ist er zugleich der uranfängliche Schöpfer der Welt.<sup>68</sup>

Die nachgeholtte Bemerkung des Erzählers, dass die Seeleute durch Jonas Einlassung von seiner Flucht vor JHWH erfahren (Jon 1,10c), lässt Jona als Bewohner eines JHWH-Landes kenntlich werden. In diesem Land steht der „heilige Tempel“ (2,5b)<sup>69</sup>. Dort ist die

<sup>60</sup> Vgl. R. Lux, Jona 96.

<sup>61</sup> Vgl. zu diesen Fragen bei der Erstbegegnung von Menschen Ri 19,17; 2Kön 20,14.

<sup>62</sup> H. W. Wolff, Jon 85; R. Lux, Jona 109. Vgl. den Terminus „fürchten“ im dtn.-dtr. Bereich mit der Konnotation „verehren“, dazu H. F. Fuhs, Art. אָרָא, ThWAT 3 (1982), 869-893.

<sup>63</sup> Vgl. R. Lux, Jona 108-112.

<sup>64</sup> „Hebräer“ dient im überwiegenden Fall zur Selbstbezeichnung von Juden gegenüber Fremden, vgl. Gen 43,32; Ex 1,16.19; 2,6f.11.13; 1Sam 4,6.9; 13,3.19; 14,11.21; 29,3 u.ö.; TestSal 6,8; JosAs 1,5; 11,10; Philo mut 117; Jos, Ant 2,201f.; Phil 3,5; 2Kor 11,22, dazu J. Wanke, Art. Ἑβραῖος, EWNT<sup>2</sup> 1 (1992), 892-894; M. Görg, Art. Hebräer, NBL 2 (1995), 65f.

<sup>65</sup> Vgl. Ex 3,14.

<sup>66</sup> Vgl. Neh 1,4f.

<sup>67</sup> Vgl. Gen 24,3.7; Ps 136,26; Dan 2,18f.37.44; Esr 5,11f.; 6,9f.; 7,12.21.23; Neh 1,4f.; 2,4; 2Chr 36,23 = Esr 1,2; TestRub 1,6; 6,9; TestIss 7,7; TestBenj 3,1; JosAs 11,9; 18,11; 21,15; Apk 11,13; 16,11.

<sup>68</sup> Vgl. Ps 95,5, auch Gen 1,1.9f.; Ex 14,16; Ps 66,6; Neh 9,11.

<sup>69</sup> Vgl. Ps 79,1; 138,2.

von Jona und den Hebräern verehrte JHWH-Gottheit anwesend.<sup>70</sup> Die kultische Verehrung kann am Tempel durch Opfer geschehen, wird aber von Jona weit entfernt vom Tempelort im Gebet, im sog. Lobopfer der Lippen,<sup>71</sup> realisiert (= Vv. 2-10). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Jona ein (gebürtiger) palästinischer Jude ist, der im Heiligen Land der Juden lebt und im Jerusalemer Tempel<sup>72</sup> JHWH, den Gott des Volkes Israels, als den einzigen geschichtsmächtigen Gott und den Schöpfer aller Welt anbetet.

Die von Jona verehrte Gottheit macht ihrem Namen alle Ehre: Die in der Erzählung auftretende Figur JHWH ist mächtig, den Sturm auf dem Meer auszulösen. Dies geschieht allein zu dem Zweck, Jona am Erreichen von Tarschisch zu hindern (Jon 1,12b). Jona irrt, wenn er glaubt, dass JHWHs Macht nur auf das Gottesland Palästina eingeschränkt ist.<sup>73</sup> Er kann JHWH über das Meer hin nicht entkommen, ist doch sein Herrschaftsbereich die ganze Welt.<sup>74</sup> Dabei ist JHWH in seinem Handeln vollkommen souverän: Kann er auf die Klage der Schiffsbesatzung hin ihre Rettung bewirken,<sup>75</sup> so erst recht ein angekündigtes Vernichtungsgericht aufgrund der Umkehr eines ganzen Volkes zurücknehmen.<sup>76</sup> Jonas Gott ist der Schöpfer- und Erhaltergott, der über das Wetter gebietet und dessen geschichtlicher Plan mit dem Juden Jona wie mit allen Menschen von niemand durchkreuzt werden kann.

Die mit Jona auf dem Hochseeschiff fahrende Besatzung ist aus aller Herren Länder zusammengewürfelt.<sup>77</sup> Jeder einzelne Matrose wendet sich angesichts des Sturmes mit einem Ruf um Errettung<sup>78</sup> an die ihm und seinem Volk jeweils vertraute Gottheit.<sup>79</sup> Ohne Erfolg; der Sturm wird stärker und die Gefahr des Unterganges wahrscheinlicher.<sup>80</sup> Schließlich wenden sich die Nichtisraeliten in einem Klagegebet<sup>81</sup> einmütig an den Gott Jonas.<sup>82</sup> Sie erkennen JHWH als denjenigen an, der tut, was ihm gefällt.<sup>83</sup> Der Gott Israels wird als der allein erhabene Gott anerkannt, der mächtiger ist als alle anderen Götter, die sie kennen. Der Versuch der Schiffsbesatzung, aus eigener Kraft dem Untergang zu entkommen,<sup>84</sup>

<sup>70</sup> Vgl. die Wendung Jon 2,5a: „vertrieben wurde ich vor deinen Augen“.

<sup>71</sup> Vgl. Ps 51,18f.; Spr 15,8; CD 11,20f.

<sup>72</sup> Zur Zeit des 8. Jh. v.Chr. gab es im Nordstaat Israel in Bethel, Dan usw. mehrere JHWH-Tempel. Das Jon setzt somit die Zentralisierungsforderung der Josianischen Reform des Jahres 622 v.Chr. für den Südstaat Juda auf den Jerusalemer Tempel voraus.

<sup>73</sup> Vgl. aber 1Sam 26,19; 2Kön 5,17.

<sup>74</sup> Vgl. Jon 2,11.

<sup>75</sup> Vgl. Jon 1,14f.

<sup>76</sup> Vgl. Jon 3,4b.10b.

<sup>77</sup> Vgl. Ez 27,8f.

<sup>78</sup> Vgl. Jon 1,6b.

<sup>79</sup> Vgl. Jon 1,5b.

<sup>80</sup> Vgl. Jon 1,13b.

<sup>81</sup> Vgl. 2Kön 20,3 = Jes 38,3; Ps 116,4; Dan 9,4; Neh 1,5.11.

<sup>82</sup> Vgl. Jon 1,14.

<sup>83</sup> Jon 1,14b, vgl. Ps 115,3; 135,6, auch Jes 55,11.

<sup>84</sup> Vgl. Jon 1,13.

findet seine Grenze an dem auf das irdische Geschick Einfluss nehmenden Handeln JHWHs. Diesem wahren Gott unterstehen die natürlichen Gesetze der Schöpfung. Er verfolgt unerbittlich sein Ziel mit Jona.

Weil Jonas Hinauswurf in das Meer das plötzliche Nachlassen des Sturmes und damit die Rettung des Schiffes bewirkt, wird die gesamte nichtjüdische, religiös heterogene Schiffsbesatzung zu „JHWH-Verehrern“<sup>85</sup>. Die über Jonas störrisches Verhalten „tobende“ Gottheit JHWH wird erfolgreich besänftigt. Die multireligiöse Schiffsbesatzung bekehrt sich. Genauso wie der praktizierende Jude Jona<sup>86</sup> treten die Seeleute mit kultischen Opfern und Gelübden<sup>87</sup> in den Kreis der JHWH-Gläubigen ein.<sup>88</sup>

Wenn die Rettungsszene aus dem Sturm erzählt, wie aus andersgläubigen Nichtisraeliten JHWH-Verehrer werden, die entsprechend den Vorschriften des jüdischen (Kult-) Gesetzes handeln,<sup>89</sup> wird die weltweite religiöse Institution des Judentums vorgestellt als eine für Übertritte offene Religionsgemeinschaft. Zu ihr können nichtjüdische Individuen mit der Übernahme des jüdischen Gottesbekenntnisses (vgl. Jon 1,16 mit V. 9)<sup>90</sup> und des (Jerusalem) Tempelopferdienstes beitreten. Diese werden zu Proselyten<sup>91</sup> einer sich (ständig) vergrößernden jüdischen Religionsnation.

Eine ganz andere Qualität besitzt die Umkehrgeschichte der Niniviten (Teil 2.2). Als Akteure in der zweiten Rettungsgeschichte des Jon agieren auf himmlischer Seite Jonas Gott, den der Jude Jona mit dem Eigennamen JHWH tituliert<sup>92</sup>, den die Niniviten jedoch „Gott“ (Jon 3,8a) bzw. „der Gott/die Gottheit“ nennen (V. 9a). Auf irdischer Seite tritt neben dem verkündigenden Jona die ansässige Bevölkerung von Ninive – Erwachsene und Kinder<sup>93</sup> – zusammen mit dem regierenden König ohne Namen<sup>94</sup> auf, nicht zu vergessen das liebe (Rind-)Vieh<sup>95</sup>. Entscheidend ist, dass die ganze Einwohnerschaft von Ninive der Vernichtungssanktion eines Fremdpropheten, dem Hebräer Jona, Vertrauen schenkt und vorbildlich fromm öffentliche Buße in Sack und Asche tut<sup>96</sup>.

<sup>85</sup> H. Gese, Jona 263, gegen W. Rudolph, Joel. Amos. Obadja. Jona [KAT 13/2], Berlin 1971, 344. Vgl. Gen 22,12; Ex 20,20; Ps 111,10; Spr 1,7 die JHWH-Furcht als Vertrauensverhältnis zu Gott.

<sup>86</sup> Vgl. Jon 2,5b.8b.

<sup>87</sup> Vgl. das mit Gelübden verbundene Dankopfer Ps 50,14ff.; 69,31f.; 116,13f.17f. – Ein rituell korrekter Opferdienst ist seit der Josianischen Kultzentralisation für das Jerusalemer Judentum nur im Tempelareal auf dem Zion (vgl. Lev 17,1-9; Dtn 12,4-7), nicht jedoch auf einem Schiff oder gar einem anderen Ort möglich (vgl. H. Gese, Jona 262, A. 18).

<sup>88</sup> Vgl. 1Kön 8,43; 2Kön 5,17; Jes 56,6f.

<sup>89</sup> Vgl. R. Lux, Jona 120f.

<sup>90</sup> Vgl. Rut 1,16f.; JosAs 11,10-14.

<sup>91</sup> Zum Begriff des „Proselyten“ als einem zur jüd. Religion übergetretenen Nichtjuden vgl. LXX Jes 14,1; 2Chr 5,6; Tob 1,8 (S); Philo somn. 2,273; spec. 1,51.308; Mt 23,15; Apg 2,11; 6,5.

<sup>92</sup> Vgl. Jon 4,2a.

<sup>93</sup> Vgl. Jon 3,5c.

<sup>94</sup> Vgl. Jon 3,6.

<sup>95</sup> Vgl. Jon 3,7b-8a. Zum Trauerritus bei Tieren vgl. Jdt 4,10; Hdt. 9,24; Verg. ecl. 5,24ff.

<sup>96</sup> Vgl. Esr 8,21.23; Neh 1,4; 9,1.

Ninives Umkehr trägt zwei Akzente: Da ist einmal das glaubende Vertrauen zu einem neuen Gott,<sup>97</sup> wie es im königlichen Edikt als kollektiver Gebetsruf „zu Gott mit Kraft“ (Jon 3,8a) angemahnt wird. Das Sich-Gott-Anvertrauen<sup>98</sup> geschieht in dem Wissen, dass die erst durch das Auftreten des Jona bekannt gewordene fremde Gottheit die Macht besitzt, ihr angedrohtes Zornesgericht auch durchzusetzen. Diese Zukunft würde den vollkommenen Untergang Ninives bedeuten. Jonas Gott und nicht der oder die bisher verehrte(-n) Stadtgott/-götter wird/werden damit von den Niniviten als dem auch über ihre Stadt bestimmten Herrn der Geschichte anerkannt. Ja, noch mehr: Ihr bußfertiger Regent<sup>99</sup> gibt durch Erlass die Überzeugung kund, dass der zornige Gott Israels angesichts von Ninives Umkehr aus Reue über das angedrohte Übel zurückschrecken und von seinem Gerichtsvollzug umkehren könnte.<sup>100</sup> Der allmächtige und geschichtsmächtige Gott ist seinem Wesen nach ein Gott mit Herz, dessen Erhaltungswille sich wandeln kann entsprechend dem ethischen Verhalten eines Volkes.

In einem entscheidenden Punkt unterscheidet sich der neugewonnene Glaube der nicht-israelitischen Niniviten von dem der nichtisraelitischen Schiffsbesatzung: Die Niniviten üben zwar rituelle Buße zu dem durch Jonas Vermittlung bekannt gewordenen allmächtigen Gott der Weltgeschichte, beten jedoch nicht wie die Schiffsleute zu dem souveränen Gott Israels mit dem Namen JHWH. Die umkehrenden Niniviten werden nicht zu JHWH-Verehrern, die sich analog zum Verhalten der Schiffsbesatzung zu Gelübden und einer Opferwallfahrt zum JHWH-Tempel in Jerusalem entschließen. Die Niniviten werden zu Gottesgläubigen an den alle Völker, so auch die Niniviten und Israel regierenden Gott. Aber sie konvertieren nicht zur jüdischen Religion, die den Gott JHWH in Kultus und Ritus als den alleinigen Gott verehrt.<sup>101</sup>

Und ein zweites Merkmal ist an der Umkehr der Niniviten auffällig: In der Aufforderung des Königs und seiner Großen an die Untertanen heißt es, dass alle von ihrem „Weg der Übeltäterei und von der Gewalttat, die an ihren Händen (klebt)“ (Jon 3,8b) Abstand nehmen sollen.<sup>102</sup> Die von der Jona-Erzählung insinuierte Folge ist, dass ganz Ninive den Pfad der Tugend beschreitet.<sup>103</sup> Die Umkehr der Niniviten ist mithin „die Geschichte einer moralischen Umkehr“<sup>104</sup>, muss als der Prozess einer Abkehr von hemmungsloser böser

<sup>97</sup> Anders H. Gese, Jona 264, dass Ninive „assurgläubig“ bleibe.

<sup>98</sup> Vgl. Gen 15,6; Ex 14,31; Ps 106,12. Für Israel angemahnt, s. Num 14,11; 20,12; Dtn 1,32; 2Kön 17,14; Ps 78,22.

<sup>99</sup> Vgl. dazu das Negativbild des jüdischen König Jojakim Jer 36,23ff.

<sup>100</sup> Vgl. Jon 3,9.

<sup>101</sup> Vgl. H. Gese, Jona 263: Eine Umkehr, „die keine Kenntnis der JHWH-Offenbarung voraussetzt“; 264: Ein heidnischer Reinigungsakt, bei dem es „nicht um die Annahme des JHWH-Glaubens“ geht; Fr. W. Golka, Art. Jona/Jonabuch 567: „Die Seeleute bekehren sich zu JHWH, während die Niniviten Buße tun, ohne dass es zu einem Religionswechsel kommt“.

<sup>102</sup> Vgl. Jes 59,6; Jer 18,11b; 25,5a; 26,3a; 35,15b; 36,3b.7b; Jo 4,19; Obd 9f.; Nah 3,1ff.; Hi 16,17; 1Chr 12,18: gemeint ist Gewalt gegen Menschen.

<sup>103</sup> Vgl. Jon 3,10a.

<sup>104</sup> H. Gese, Jona 263.

Gewalt gegen Menschen und eine Hinwendung zu den allgemeingültigen Handlungsmaximen des Guten und der Gerechtigkeit bezeichnet werden. Auffällig ist nun, dass nicht nur auf eine Glaubenskonversion hin, sondern auch in dem Fall der ethischen Umkehr der allmächtige Schöpfergott zur Rettung bereit ist. Und die Existenz und künftige Wohlfahrt des Volkes der Niniviten sicherstellen will.

Und Jona? Als Jude sieht er sich durch Gottes Verzicht auf ein Strafgericht an den zuvor alles Böse ausübenden Niniviten in seinem Glaubenswissen bestätigt: Sein Gott JHWH, so weiß Jona, ist „ein gütiger und barmherziger Gott ..., langmütig und hilfreich, einer, der Reue empfindet wegen des Übels“ (Jon 4,2c). Jona empfindet es jedoch als ein „großes Übel“ (V. 1), nämlich als eine Aporie seines Glaubens, dass der von Israel verehrte Gott JHWH auf eine ausschließlich ethisch orientierte Umkehr von Nichtisraeliten auf sein angedrohtes Gericht zu verzichten bereit ist. Aus diesem Grund, so eröffnet sein Klagegebet dem Rezipienten (V. 2a),<sup>105</sup> wollte Jona seinen Verkündigungsauftrag an Ninive von Anfang an nicht ausführen. Wusste Jona doch JHWHs reuige Umkehr im Voraus. Die Frage JHWHs an Jona, ob sein Zorn, der ihn zur Flucht motivierte, berechtigt sei (V. 4a), beantwortet Jona zwar nicht, lässt sich aber aufgrund von V. 9b nach dem Grundsatz: *qui tacet, consentire videtur*, bewerten.

Der über Ninives geschichtlichem Lebensheil vollkommen zu Tode betrübte Jude Jona bildet mit JHWH-Elohim bzw. Gott/JHWH das Akteurengespann der letzten Erzähleinheit (3. Jon 4,5-11). Jonas „Zorn“ über den reuigen JHWH lässt ihn in seiner Verzweiflung so wie Elia<sup>106</sup> den Tod herbeiwünschen. Wird Elia durch Speisung von Engeln gestärkt, damit er zur Begegnung mit JHWH an Gottesberge gelangt,<sup>107</sup> so gerät auch Jona in Gottes Nähe, indem er „östlich von Osten“ an einem Ort bei Gott das geschichtlich-irdischen Geschehen um Ninive betrachten kann.

„JHWH-Elohim“, der Gott, der von Israel und den Völkern zugleich als Schöpfergott verehrt wird, lässt Jona im Gottesgarten eine Erfahrung von „großer Freude“ und anschließendem „Zorn“ machen (Jon 4,6d.9a). Eine Rizinusstaude, deren schattenspendende Blätter Jona vor der heißen Sonne des Morgenlandes<sup>108</sup> wie vor dem glühenden Ostwind<sup>109</sup> schützen, vergeht eben so schnell durch Wurmfraß<sup>110</sup> wie sie gewachsen ist. Gegenüber dem Schöpfergott („Elohim“) äußert Jona seinen Unmut (V. 8d): Wenn Schöpfung Wachsen und Vergehen, Geburt und Sterben, Leben und Tod, Anfang und Ende zugleich ist, dann hebt sie sich auf, ist sie für die menschliche Auffassung einer Zielgerichtetheit im Grunde genommen sinnlos. Dann übt Gott Willkür aus.<sup>111</sup> Folglich ist Jona im Recht, wenn

<sup>105</sup> Vgl. Ex 14,12.

<sup>106</sup> Jon 4,8c zitiert 1Kön 19,4b.

<sup>107</sup> Vgl. 1Kön 19,5b-9.

<sup>108</sup> Vgl. Ex 16,21; 1Sam 11,9; Neh 7,3 u.ö.

<sup>109</sup> Vgl. Jer 4,11; Ez 17,10; 19,12.

<sup>110</sup> Vgl. Ex 16,20; Dtn 28,39.

<sup>111</sup> Vgl. W. Rudolph, Jon 367.

er den sofortigen Tod (V. 8d: „Besser ist mein Tod als mein Leben“) einem Leben, das ohnehin dem Tod nicht entkommen kann, vorzieht.

Der sich in der Rizinuszene bis zur Unkenntlichkeit von seiner Schöpfung entfernende Gott, der Deus absconditus, erhält im Jon jedoch noch einmal das Wort (= Jon 4,10f.). Und zwar redet jetzt JHWH als der offenbare Gott Israels zu seinem gläubigen Verehrer, dem Juden Jona. Damit ist die in der Gottesrede geäußerte theologische Einsicht als eine gekennzeichnet, die sich nur dem jüdischen Glauben erschließt. JHWH nimmt Jonas zornigen Einspruch gegen eine angeblich sinnlose Welt auf und weist auf seine barmherzige Einstellung zur Schöpfung hin. Die JHWH-Rede nennt mit Pflanze (Rizinus), Mensch und Tier alle vitalen Bewohner des Kosmos.<sup>112</sup> Im Zentrum der Argumentation steht jedoch die Menschenschöpfung.<sup>113</sup> Die Schlussfolgerung ist nach dem Grundsatz *a minori ad majus* angelegt:<sup>114</sup> Wie der Rizinus sich als „Eintagspflanze“ JHWHs schöpferischer Fürsorge verdankt, so auch die Existenz aller Völker auf der Erde. Bestehen die Völker aus unendlich vielen Menschenleben,<sup>115</sup> so zählt doch der Einzelne, dessen individuelle Menschwerdung von JHWH als dem Schöpfer und Erhalter unendlich viele Arbeit und Mühe erfordert. Dazu kommt noch der beträchtliche Aufwand an ethischer Erziehung<sup>116</sup>. Jede Abkehr des Menschen von Gewalt und von moralisch verwerflichem Handeln legitimiert JHWH zur Unterstützung seiner Schöpfung, fordert seine Barmherzigkeit heraus. Die von JHWH gewollte Schöpfung ist nicht als solche gut und darum erhaltenswert, sondern sie ist geschaffen mit dem einen Ziel, das (erst) erreicht ist, wenn (alle) Menschen auf friedliche und gerechte Weise miteinander zusammenleben.

Da die Frage nach der Berechtigung von JHWHs Schöpfungsbarmerzigkeit am Ende des Jon unbeantwortet bleibt, spricht der offene Schluss der Erzählung ihren Rezipienten an.<sup>117</sup> Er soll für sich klären, ob er – anstelle von Jona – seine Zustimmung zu JHWHs Handeln an Ninive geben kann. Da die irdische Hauptfigur der Erzählung ein palästinischer Jude ist, richtet sich die Schlussfrage an einen Rezipienten gleicher Herkunft und gleichen Glaubens.<sup>118</sup> Das Jon ist darum als jüdisch-palästinisches Werk der Gattung der didaktisch angelegten, weisheitlichen Lehrerzählung zuzurechnen.<sup>119</sup> Es läuft auf die Frage

<sup>112</sup> Vgl. Gen 1,11-13.24-31.

<sup>113</sup> Die Rede vom „Großziehen“ (Jes 44,14; Ez 31,4) kann sich wie Jon 4,10b auf Pflanzenbearbeitung, aber auch auf die lange Zeit dauernde Pflege und Aufzucht des Kindes zum erwachsenen Menschen beziehen, vgl. 2Kön 10,6; Jes 1,2; 23,4; 49,21; 51,18; Hos 9,12.

<sup>114</sup> Vgl. W. Rudolph, Jon 367; S. Wagner, Art. חיה, ThWAT 2 (1977), 811-819, 819.

<sup>115</sup> Nach Jon 4,11b besteht Ninive aus 120.000 Einwohnern.

<sup>116</sup> Die Raumbegriffe „rechts und links“ in Jon 4,11b nehmen die Bedeutung von „gut und böse“ an (vgl. 3,8b.10a, dazu Dtn 5,32; 17,20; 28,14; Jos 1,7; 2Kön 22,2 = 2Chr 34,2): „Wer nicht zwischen seiner rechten und seiner linken Seite zu unterscheiden weiß, befindet sich im Zustand der ethischen Orientierungslosigkeit“ (R. Lux, Jona 157).

<sup>117</sup> Vgl. E. Zenger, Jona 503.

<sup>118</sup> Vgl. R. Lux, Jona 113.

<sup>119</sup> Dazu jüngst: Kl. Koenen, Gerechtigkeit und Gnade. Zu den Möglichkeiten weisheitlicher Lehrerzählungen, in: Recht - Macht - Gerechtigkeit, hg. v. J. Mehlhausen (VWGTh 14), Gütersloh 1998, 274-303, 293-295, s. auch W. Rudolph, Jon 325; H. W. Wolff, Studien zum Jonabuch, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1975, 32-54;

zu, ob ein Jude, der an JHWH, den offenbaren Gott Israels und den allmächtigen Schöpfer der Welt glaubt, theologisch akzeptieren kann, dass ethische Umkehr von Nichtjuden und nicht erst ihre religiöse Konversion zu Israel von JHWH mit uneingeschränktem Lebensrecht versehen wird.

Wie die erzählte Jona-Figur sich den Tod herbeiwünscht, so droht der jüdischen Religion nach Meinung des Jon ihr Untergang, wenn sie nicht bereit ist, zu der in Jon 4,10f. präsentierten theologischen Erkenntnis durchzustoßen. Hinsichtlich seiner pragmatischen Intention repräsentiert das Jon somit eine bestimmte Position im palästinischen Frühjudentum.<sup>120</sup>

## 2 Der Stoff des Jona-Buches

Die wenigen Worte, mit der Jon 1,1: „Einst erging das Wort JHWHs an Jona, den Sohn Amittais, folgendermaßen“, die irdische Hauptperson der Erzählung einführt – weder Herkunft noch Nationalität von Jona werden erklärt – zwingen den Rezipienten zur Ergänzung aus eigenem Wissen. Vorausgesetzt wird Kenntnis der überlieferten Schrift des Judentums, konkret von 2Kön 14,25, wo über einen gewissen Jona Folgendes berichtet wird:

Er (sc. König Jerobeam, s. V. 23) war es, der Israels Grenze wiederherstellte vom Wege nach Emat bis zum Steppenmeer, entsprechend dem Wort JHWHs, des Gottes Israels, das er durch seinen Knecht Jona, den Sohn Amittais, den Propheten aus Gat-Hefer, gesprochen hatte.

Danach ist Jona ein JHWH-Prophet aus der Stadt Gat-Hefer<sup>121</sup>, einem Ort in Untergaliläa, der im jüdischen Nordstaat „Israel“ zur Zeit seiner Bedrohung durch den Aramäerstaat von Damaskus<sup>122</sup> unter König Jerobeam (II., 787-747 v.Chr.) aufgetreten ist. Jonas prophetisches JHWH-Wort zugunsten des Nordreiches bewirkte, dass es in seinen früheren (idealen) Grenzen<sup>123</sup> wiederhergestellt wurde. Vor dem schließlichen Ende des Nordreiches im Jahre 722 v.Chr. durch die Assyrer ist Jona damit „der letzte wahre Heilsprophet ..., durch dessen Verkündigung die letzte Wiederherstellung Israels ermöglicht wird“.<sup>124</sup>

---

Ders., Jon 60-64; T. E. Fretheim, *The Message of Jonah. A Theological Commentary*, Minneapolis 1977, 66; A. Deissler, *Zwölf Propheten Bd. II/III*, Leipzig 1988, 20; L. Schmidt, *De Deo* 33ff.124f.; J. Limburg, *Jonah. A Commentary (OTL)*, Louisville 1993, 22-28; H.-J. Zobel, *Art. Jona/Jonabuch* 232; Fr. W. Golka, *Art. Jona/Jonabuch* 568.

<sup>120</sup> Vgl. W. Rudolph, *Jon* 368: „Jona (steht) Modell ... für eine Anschauung, die der Erzähler gerade *bekämpft*“; R. Lux, *Jona* 110.

<sup>121</sup> Hebr. „Gat am Brunnen“, ein Ort im Stammesgebiet von Sebulon (vgl. Jos 19,13), der „bei oder in *el-Mesched* (ca. 5 km n[-ord]ö[stlich] Nazaret) gesucht wird, so M. Görg, *Art. Gat*, *NBL* 1 (1991), 731f., 731.

<sup>122</sup> Vgl. *Am* 1,3-5; *Jes* 9,10f.

<sup>123</sup> Die geographischen Angaben bleiben unklar (dazu H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* T. 2 [ATD.G 4/2], Göttingen 1986, 282f.). Gemeint sind entweder der südlichste und nördlichste Grenzpunkt von Jerobeams' II. Königreich, also der südliche Jordangraben in der Gegend von Jericho und (vielleicht) der Nordausgang der Biqah, oder es wird auf die ideale Ausdehnung des davidischen (!) Großreiches angespielt (vgl. *Num* 13,21; 34,8; *1Kön* 8,65). Im letzteren Fall wäre die Angabe des DtrG unhistorisch. Die Folge für das Jon wäre, dass sein Protagonist als JHWH-Heilsprophet des klassischen jüd. Großstaates auftritt (s. u. Anm. 127).

<sup>124</sup> H. Gese, *Jona* 258.

Nach der Jona-Erzählung wird der von der (Erfolgs-) Geschichte des Staates Israel als wahrer JHWH-Prophet bestätigte<sup>125</sup> Jona zu Ninive, dem mächtigen und einflussreichen assyrischen (Stadt-) Staat<sup>126</sup> gesandt, in der sich die Residenz des Königs von Assur befindet.<sup>127</sup> Hier wohnt nach jüdischer Auffassung ein Königsvolk, das moralisch verderbt ist bis auf die Knochen. So heißt es in Nah 3,1 über Ninive:

Wehe der Blutstadt! Alles an ihr ist Betrug, sie ist voll von Gewalttat, sie will vom Rauben nicht lassen.

Entscheidend nun ist, dass das „böse“ Ninive mit seinen imperialen Bestrebungen, der Gewaltherrschaft über andere Völker, auch die Vernichtung des jüdischen Staates anstrebt (vgl. Nah 1,11).

Der jüdische Heilsprophet Jona, dessen Prophetie für den Staat Israel siegreiche Wiederherstellung bewirkte, für die umgebenden Völker aber Niederlage und Unheil bedeutete, tritt nach dem Jon wie die Propheten Nahum und Zephanja<sup>128</sup> als Völkerprophet gegen das assyrische Weltreich auf. Nach Jonas Glauben ist JHWH, der Gott Israels, der universale Gott, der über die Geschicke aller Völker befindet. Die geschichtliche Folge von Jonas prophetischer Gerichtsankündigung gegen das „böse“ Ninive, die Vernichtung von Assur im JHWH-Gericht, müsste vice versa das geschichtliche Heil als Existenzrecht für das staatliche Israel bedeuten (vgl. Nah 2,1 mit 1,11).

Doch diesen für Israel positiven Ausgang der Geschichte erzählt das Jon gerade nicht.<sup>129</sup> Mit erzählerischer Phantasie führt es den bizarren Kasus vor, was geschehen würde, wenn das assyrische Königsvolk von seiner menschenverachtenden Amoralität Abschied nähme. Für diesen Fall weiß der Theologe (!) Jona<sup>130</sup> die zukünftige Geschichte voraus. Und mit ihm weiß sie auch jeder (palästinische) Jude. Israels theologisches Glaubenswissen über den gnädigen Gott JHWH lautet nämlich (Jo 2,13f., vgl. mit Jon 3,9; 4,2c)<sup>131</sup>:

Zerreißt eure Herzen und nicht eure Kleider, und bekehrt euch zu JHWH, eurem Gott, denn er ist gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Güte; er hat am Bösen keine Freude. Vielleicht gereut es ihn wieder, dass er aufs neue Segen spendet ...

Und da der gnädige JHWH nicht nur über Israel,<sup>132</sup> sondern über die gesamte Völkerwelt regiert, heißt es folgerichtig (Jer 18,7f., vgl. mit Jon 3,9f.; 4,2c)<sup>133</sup>:

<sup>125</sup> Vgl. Dtn 18,21f.

<sup>126</sup> Vgl. Nah 3,1; Zeph 2,13-15.

<sup>127</sup> Vgl. Jon 3,2; 4,11. Mit dieser Darstellung (spätestens) verlässt das Jon die geschichtliche Situation des 8. Jh. v.Chr. Denn erst nach dem Untergang des Nordreiches Israel (722 v.Chr.) wird Ninive von Sanherib (705-681 v.Chr.) zur königlichen Residenzstadt ausgebaut (vgl. 2Kön 19,36; Jes 37,37). Erneut ein Hinweis, dass Jona als Prophet eines idealen jüd. (Süd-?) Staates vorgestellt wird (s.o. Anm. 122).

<sup>128</sup> Vgl. Nah; Zeph 2,13-15.

<sup>129</sup> Vgl. aber Ninives Zerstörung im Jahr 612 v.Chr. durch Neubabylonier und Meder.

<sup>130</sup> Und eben nicht: der Prophet Jona, gegen H. Gese, Jona 260.

<sup>131</sup> Vgl. auch Ex 20,5f. (= Dtn 5,9f.); 34,6f.; Num 14,18; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17.

<sup>132</sup> Vgl. zum gnädigen Gott im Falle Israels Umkehr Ex 32,12.14; Jer 23,22; 25,5; 26,3.13.19; 35,15.

<sup>133</sup> Vgl. auch Jer 36,2f.; Ez 18,21-23.



Das eine Mal spreche ich (sc. JHWH, s. V. 6) über ein Volk und über ein Königreich aus, dass ich es ausrotten und niederreißen und zugrunde richten werde. Aber wenn dieses Volk, gegen das ich gesprochen habe, sich von seiner Bosheit bekehrt, dann lass ich mich des Unheils gereuen, das ich ihm anzutun beschlossen hatte.

So kommt es in der erzählerischen Praxis, wie es nach der überlieferten Theorie des jüdischen Glaubens kommen muss: Das Jon lässt auf die ethische Umkehr des nichtjüdischen Ninive die Abkehr des allmächtigen Gottes/JHWH von seinem angekündigten Vernichtungsgericht folgen. Um nun mit seinem narrativen Schluss eines gerade nicht zuzulassen: Dass es sich Israel in seinem theologischen Gestühl bequem macht und bei sich spricht, dass es in der Praxis schon nicht so schlimm kommen werde, wie es nach der Theorie des Glaubens geht.

Der schier unmögliche, aber mögliche ethische Umkehrfall der Völker wird im Jon als Krise von Israels religiöser Existenzberechtigung begriffen. Denn der glaubensfeste Jude Jona möchte angesichts von Ninives Wohlfahrt nichts weiter als sterben. Er sieht für seine eigene religiöse Existenz keine Zukunft mehr. Denn, wenn menschliches Gerechtigkeitstun JHWHs Barmherzigkeit als Schöpfer findet, unabhängig davon, ob es aus dem rechten Glauben an JHWH geschieht bzw. unabhängig davon, ob es zu einer Konversion zur hebräischen Religion kommt, dann verliert Israel seine religiöse Wichtigkeit. Dann ist Israels kultisch korrekter Glaube nicht mehr notwendig eine Prämisse der Ethik des Guten, sondern ein allgemeiner Gottesglaube ist hinreichend, damit es auf der Welt zum Tun der Gerechtigkeit kommt. Wozu aber wird Israels JHWH-Glaube dann noch gebraucht?

Das sieht die Jona-Erzählung, die ihren Rezipienten mit dem lebensunwilligen Jona zur anerkennenden Stellungnahme der Theologie von Jon 4,10f. überzeugen möchte, ganz anders: Für sie besteht Israels bleibende Bedeutung darin, dass es von Gottes Offenbarung weiß und mit dem Namen JHWH die zugewandte Seite Gottes zum Menschen kennt, und somit den allmächtigen Schöpfer als den barmherzigen Erhalter am Jerusalemer Tempel in kultischer Nähe erfahren kann. Die erfolgreiche Mission des Jona in Ninive ist Beleg, dass Israels Glaubenswissen von JHWHs Gericht und seiner Barmherzigkeit der Schatz ist, der auch die Völker zur Abkehr von Gewalt und Unrecht ermutigt.

Somit lässt sich die Position, die das Jon bei seinem Rezipienten im nachexilischen palästinischen Judentum (prä-) hellenistischer Zeit anregen möchte, zusammenfassend folgendermaßen beschreiben:

1. JHWH, der Israel allein offenbare Gott, ist der Schöpfer der ganzen Welt, ihrer Pflanzen und Tiere, aber auch der Schöpfer Israels wie aller Völker, ob Erwachsene oder Kinder.

2. Der Schöpfergott ist auch der gnädige Erhalter seiner Schöpfung, indem er für jedes Menschenleben – egal ob Hebräer oder Assyrer – einsteht, wenn es das Gute und die Gerechtigkeit in seinem Handeln befolgt.

3. Israel verehrt als Religionsgemeinschaft den allmächtigen Gott des Himmels unter dem Namen JHWH in Kultus und Ritus am Jerusalemer Tempel im Heiligen Land.

4. Die Völker der Erde verehren denselben Himmels Gott, jedoch kultisch und rituell an anderen Orten und auf je verschiedene Weise.

5. Die jüdische Art der JHWH-Verehrung ist offen für die Proselyten aus allen Völkern.

6. Der mit allen Völkern gemeinsame Gottesglaube bedeutet jedoch die Koexistenz der jüdischen Glaubensnation mit den gottesgläubigen Völkern. Denn

7. Ziel der Schöpfung ist nicht das geschichtliche Heil für Israel und das Unheil für die Völker, sondern das friedliche und gerechte Zusammenleben aller Völker.

### 3 Die jüdischen Reformkräfte von Israels Religion

Im Jahre 167 v.Chr. erließ der seleukidische König Antiochus IV. Epiphanes (175-164 v.Chr.) für den Bereich Jerusalem/Judäa eine Reihe von Religionsedikten.<sup>134</sup> Sie richteten sich gegen den traditionellen Kultus und Ritus der jüdischen Religion und zwangen Juden, ihren Glauben auf griechische Weise<sup>135</sup> auszuüben.<sup>136</sup> Zuvor hatte Antiochus IV. Jerusalem militärisch einnehmen, den Tempel plündern und auf dem Tempelberg eine Zwingburg, die sog. Akra, mit einer nichtjüdischen Besatzung einrichten lassen.<sup>137</sup> Die Hellenisierung Jerusalems hatte er damit vollendet. War der Stadt bereits durch Einrichtung von Gymnasien und Ephebeion eine hellenistische Polisverfassung gegeben worden,<sup>138</sup> so wurde jetzt die heilige Stätte des Judentums unter ständige nichtjüdische Kontrolle gestellt. Jerusalem war keine Stadt der Juden mehr und der Zionskult in jüdischen Augen profaniert.<sup>139</sup> Der nach-exilische jüdische Tempelstaat hatte zu existieren aufgehört.

In der historischen Forschung ist umstritten, bei wem die Initiative für diese griechenfreundliche Neugestaltung lag: Ob sie der politischen Reichsräson von Antiochus IV. entsprang<sup>140</sup> oder auf einzelne jüdisch-politische Volksvertreter wie dem illegitimen philhel-

<sup>134</sup> Zur Ereignisgeschichte vgl. M. Hengel, *Judentum* 486ff.; Th. Fischer, *Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr.*, Bochum 1980, 1ff.; P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983, 58f.; Kl. Bringmann, *Reform* 66ff.

<sup>135</sup> Vgl. 2Makk 6,9; 11,24.

<sup>136</sup> Vgl. die Darstellung der Anordnungen von Antiochus IV. bei O. Keel, *Die kultischen Massnahmen Antiochus' IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch? Eine Skizze*, in: Ders./U. Staub, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. (OBO 178)*, Freiburg (CH) u.a. 2000, 87-121, 89-93.

<sup>137</sup> Vgl. 1Makk 1,21-38; 2Makk 5,11-16.21.24-26.

<sup>138</sup> Ca. 175 v.Chr., vgl. 2Makk 4,9.12; Jos, Ant 12,240f.

<sup>139</sup> Vgl. Dan 11,31; 1Makk 1,37.39; 2Makk 6,4.

<sup>140</sup> Vgl. Dan 11,30, auch Vv. 37-39b; 1Makk 1,41f.51; 2,19. Während V. Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews*, Philadelphia 1959, 191.196, die Religionsedikte von Antiochus IV. als Antwort auf die jüd. Revolte anlässlich der Einrichtung der Akra versteht, erklärt C. Breytenbach, *Zeus und Jupiter auf dem Zion und dem Berg Garizim. Die Hellenisierung und Romanisierung der Kultstätten des Höchsten*, JSJ 28 (1997), 369-380, die Umwidmung des Jerusalemer Tempels zu Zeus Olympios als „Teil der verschärften Hellenisierungsmaßnahmen, die er (sc. Antiochus IV.) mit Hilfe des illegitimen philhellenen Hohenpriesters Menelaus ... ergriff“ (376), so hält O. Keel, *Massnahmen* 94f., diese Sicht für unhistorisch.

lenischen Hohenpriester Menelaos (167-163 v.Chr.) zurückging<sup>141</sup>. Die politische und machtpolitische Gemengelage ist an dieser Stelle nicht zu analysieren. Da nach Ausweis der Quellen<sup>142</sup> eine Unterstützung durch Juden von Antiochus' IV. Reform unabweisbar ist (s. u.), soll nach einer kurzen Darstellung ihrer Anordnungen die jüdische Mitwirkung auf ihre theologische Motivation hin befragt werden. Um in einem Schlussteil (4) die theologische Intention des Jon mit den jüdischen Absichten an einer hellenistischen Modernisierung von Israels Religion zu vergleichen.

Zu den Maßnahmen von Antiochus IV. gehörte, dass er am Jerusalemer Tempel jüdische Opferriten wie „Brand-, Schlacht- und Trankopfer“ verbannen ließ (1Makk 1,45)<sup>143</sup>. Auch erlaubte er im Tempelareal Frauen den Zugang zum Männerhof.<sup>144</sup> Untersagt war es, den Sabbat sowie andere jüdische Feste zu begehen.<sup>145</sup> Verboten wurde die Beschneidung an (männlichen) Kindern durchzuführen<sup>146</sup> und die Reinheitsvorschriften der jüdischen Tora einzuhalten<sup>147</sup>. Torarollen wurden vernichtet und ihr Besitz unter Strafe gestellt.<sup>148</sup>

Am 6. Dezember 167 v.Chr. ließ Antiochus IV. schließlich den Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels durch einen Aufsatz verändern<sup>149</sup> und den dem Gott Israels geweihten (II.) Tempel<sup>150</sup> dem „Zeus Olympios“ (2Makk 6,2) umwidmen. Auf dem umgearbeiteten Brandopferaltar wurde dem himmlischen Zeus Schweineopfer dargebracht.<sup>151</sup> Juden sahen sich aufgefordert, „nach den Sitten der Ausländer (zu) richten, ... Altäre, Tempel und Götterkapellen (zu) errichten und Schweine und unreine Tiere (zu) opfern“ (1Makk 1,44.47). Aufseher wurden eingesetzt, so dass die neuen Opfer, darunter ein monatliches Opfermahl am Geburtstag des Königs und die Teilnahme an den Dionysien,<sup>152</sup> notfalls zwangsweise

<sup>141</sup> Vgl. 2Makk 5,23; 13,3-8; Jos, Ant 12,384, dazu E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937, 126: „Da die Verfolgung territorial begrenzt war, so liegt es nahe anzunehmen, daß sie von der lokalen Obrigkeit angestiftet wurde“; Kl. Bringmann, *Reform 130*: „Ist es gut bezeugt, daß Menelaos der intellektuelle Urheber des Religionsverbotes war“.

<sup>142</sup> Dan 8-12 datiert um 165/4 v.Chr., 2Makk um 124 v.Chr. und 1Makk um 100 v.Chr., dazu H. Engel, *Die Bücher der Makkabäer*, in: E. Zenger u.a., *Einleitung* 275-290. – Da keine historisch-kritische Quellenanalyse vorliegt, wird eine möglichst vollständige Liste der literarisch-propagandistisch bezeugten Maßnahmen von Antiochus IV. interpretiert.

<sup>143</sup> Vgl. Dan 9,27.

<sup>144</sup> Vgl. 2Makk 6,4. Die Einführung der sakralen Prostitution ist fraglich; es könnte sich um Kultmahle im Jerusalemer Heiligtum handeln, so M. Hengel, *Judentum* 533, A. 208.

<sup>145</sup> Vgl. Dan 7,25; 1Makk 2,34; 2Makk 6,6a.11.

<sup>146</sup> Vgl. 1Makk 1,48; 2Makk 6,10.

<sup>147</sup> Vgl. 1Makk 1,48b.

<sup>148</sup> Vgl. 1Makk 1,56f.

<sup>149</sup> Vgl. Dan 8,13; 9,27; 11,31; 12,11; 1Makk 1,54.59; 2Makk 6,5; Jos, Ant 12,253.

<sup>150</sup> Vgl. Esr 8,35.

<sup>151</sup> Vgl. 1Makk 1,59; Jos, Ant 12,253; 13,243; Diodorus, *Bibliotheca Historica* 34-35,1,3f. (= FrGrHist II A 87 [Poseidonios von Apameia]).

<sup>152</sup> Vgl. 2Makk 6,7.

in den Städten dargebracht wurden und Juden das Opferfleisch von Schweinen aßen<sup>153</sup>. Mit dem Tode wurde bestraft, wer der überkommenen Religionsweise heimlich nachging.<sup>154</sup>

Eine aktive Parteinahme von Seiten der Judenschaft für die Religionsedikte des Seleukidenherrschers wird auf zweierlei Weise beschrieben: Nach dem Dan habe Antiochus IV. „mit vielen einen festen Bund“ geschlossen (Dan 9,27) bzw. „seine Aufmerksamkeit denen zugewendet, die den Heiligen Bund zu verlassen bereit“ waren (11,30, vgl. V. 32a). Demzufolge hat es jüdische Kreise gegeben, die ein schon (länger) vorhandenes Interesse an einer religiösen Reform des nachexilischen Judentums artikulierten. Antiochus IV. habe durch handfeste materielle und/oder politische Vorteilsgewährung die Gruppe(-n) der sog. hellenistischen Reformjuden zur Abkehr von der überkommenen Väterreligion bewegen können, indem diese seine königlichen Religionsedikte unterstützten (vgl. Vv. 32b.39bc).<sup>155</sup>

Die Darstellung des 1Makk geht gleichermaßen von einer vorgängigen innerjüdischen Entwicklung aus. Es berichtet, dass „abtrünnige Menschen aus Israel hervorgingen und viele überredeten“ (1Makk 1,11), so dass sich durch Überzeugungsarbeit die Menge der reformbereiten Juden, diejenigen, „die vom Gesetz abfielen“ (V. 52), ständig vergrößerte. Diese „vielen Israeliten“, so heißt es nun für das Jahr 167 v.Chr., „fanden Gefallen an seinem (sc. Antiochus' IV., s. V. 41) Kult, opferten den Götzen und entweihten den Sabbat“ (V. 43). Ja, es waren „viele Israeliten“, die freiwillig vor den königlichen Beamten nichtjüdisch opferten (2,16). Die Zahl der griechischfreundlichen Reformjuden war nach Meinung des 1Makk schließlich so groß, dass das altgläubige Israel „sich in allerlei Schlupfwinkel zu verbergen“ hatte (1,53), da die neugläubigen Juden in der Mehrheit waren.

Streicht man die quantitativen Übertreibungen des 1Makk auf ein zutreffendes Maß zusammen<sup>156</sup> und bewahrt sich einen kritischen Abstand zur moralischen Disqualifikation der jüdischen Reformler durch das Dan, so bleibt ein zweiseitiger historischer Vorgang wahrscheinlich:

- 1., dass in einem Jahre/Jahrzehnte (?) andauernden innerjüdischen Differenzierungsprozess sich eine hellenistisch denkende Reformparteiung zusammenfand,<sup>157</sup> von der
2. Teile oder vielleicht sogar ihre Mehrheit im Jahre 167 v.Chr. bereit war,<sup>158</sup> an Antiochus' IV. Reform mitzuwirken.<sup>159</sup>

<sup>153</sup> Vgl. 2Makk 6,18.20; 7,1; Jos, Ant 12,254.

<sup>154</sup> Vgl. Dan 11,33; 1Makk 1,51.56-58.60f.; 2Makk 6,10f.

<sup>155</sup> Vgl. 1Makk 2,15-18.

<sup>156</sup> Vgl. V. Tcherikover, *Civilisation* 478, A. 38.

<sup>157</sup> Und umgekehrt die Gruppe der „Frommen“ entstand (vgl. Dan 11,33; 1Makk 2,42), die post 167 v.Chr. als „Altgläubige“ bezeichnet werden können.

<sup>158</sup> Das 1Makk lässt keinen Zweifel daran, dass die missionarisch geäußerten Ziele der neugläubigen Juden mit den Vorstellungen von Antiochus' IV. Religionsedikten einhergehen (vgl. 1,41f.). Das muss jedoch nicht zwangsläufig der Fall gewesen sein: Denkbar ist, dass nur ein Teil der königlichen Edikte Billigung fand bzw. manche von Antiochus' IV. Anordnungen den Reformgängern über das Ziel hinausschossen. Die Aussage von 2Makk 4,16f., verstanden als *Vaticinium ex eventu*, „macht nur Sinn, wenn die von Antiochus in-

Über die Motivation der im 3. Jh. v.Chr. entstehenden progriechisch eingestellten Judenschaft gibt nur das 1Makk Auskunft, wenn es 1,11b mitteilt:

Sie (sc. die abtrünnigen Menschen aus Israel, s. V. 11a) überredeten viele mit ihrem Vorschlag: „Lasst uns hingehen und einen Bund mit den Völkern um uns schließen. Denn seitdem wir uns von ihnen abgesondert haben (ἐχωρῖσθημεν), traf uns viel Unheil“.

Die vom 1Makk dargestellte innerjüdische „Mission“ zur Gewinnung neugläubiger Reformjuden lässt folgende Ziele erkennen:

1. Angestrebt wird ein Abkommen zwischen Israel und allen Völkern seines Bezugsbereiches. Gemäß der Gleichberechtigung aller Völker als Bundespartner gibt es nur noch eine einzige Menschheit, die sich aus (Bruder-) Völkern zusammensetzt.

2. Die Trennung zwischen Israel und den Völkern hat ihre Ursache in dem spezifischen jüdischen Kultus und/oder Ritus.<sup>160</sup> Israels Sonderweg hat zu einer bestimmten geschichtlichen Zeit zur Trennung von der ursprünglich religiös vereinten Völkergemeinschaft geführt.<sup>161</sup>

3. Diese Scheidung hat für die Religionsnation Israel geschichtliches Unheil in Form von Krieg und Unterdrückung bedeutet. Eine religiöse Vereinheitlichung würde umgekehrt für Israel zu deutlich weniger Diskriminierung und Leid führen.

Mit den Worten atl. Theologie gesprochen: Die durch Mose mitgeteilten kultischen wie rituellen Gottesnormen (= Ex 20-Num 19) für das im Stammvater Abraham erwählte Volk Israel (vgl. Gen 17) bewirkten, dass die Völker der einen göttlichen Schöpfung (vgl. 11,5ff.) voneinander getrennt wurden. Die auf jüdischem Ritus und Kultus beruhende geschichtliche Scheidung Israels von den Völkern kann nach Meinung der progriechischen Partei ohne Schaden rückgängig gemacht werden, da sie die theologische Eigenart des jüdischen Glaubens nicht tangiert. Eine im gemeinsamen Gottglauben geeinte Welt würde künftigen Frieden für Israel (und die Völker) bedeuten.

Und in der Tat: An der überwiegenden Zahl der Anordnungen von Antiochus IV. ist zu studieren, dass weder Glaubensinhalte, wie z. B. die bildlose Gottesverehrung, noch ethische Sachverhalte, wie z. B. die nationale Reichweite des Liebesgebots, bei der Hellenisierung der jüdischen Religion eine Rolle spielten. Abgeschafft wurden hauptsächlich diejenigen sog. Identity marker, die das jüdische Volk von den Völkern griechischer Religions-

---

szenierten Massnahmen mit denen der Reformen nicht mehr im Einklang standen“ (O. Keel, Massnahmen 97).

<sup>159</sup> Informationen zur Herkunft der neugläubigen Juden liegen kaum vor. Dass neben palästinensischen „Laien“ auch Priester treibende Kräfte bei der Reform des Antiochus' IV. waren, belegt eine rabbinische Überlieferung (vgl. TSukk 4,28, dazu M. Hengel, *Judentum* 508f.): Danach wurde die Priesterschaft Bilgä wegen ihres progriechischen Verhaltens in der Zeit der Religionsnot für alle Zeiten vom Opferdienst ausgeschlossen.

<sup>160</sup> In der LXX wird mit dem 1Makk 1,11b gebrauchten Verb die rituelle Trennung zwischen Israel und den Völkern angezeigt, vgl. 1Esr 5,39; 7,13; 9,9; Neh 9,1f.; 13,3; 2Esr 9,1.

<sup>161</sup> Vgl., dass für Griechen die Absonderung Ausdruck der Barbarei ist, dazu E. Bickermann, *Gott* 128f.

kultur in unnötiger Weise separierten:<sup>162</sup> So galt bei den Griechen der Ritus der Beschneidung als eine widernatürliche Verstümmelung des (männlichen) Körpers.<sup>163</sup> Hellenisierte Juden versuchten darum, das körperliche Merkmal rückgängig zu machen.<sup>164</sup> Der Sabbat behindere nach griechischer Auffassung mit seinem Gebot der Arbeitsruhe<sup>165</sup> das notwendige Kriegführen<sup>166</sup> und sei schädlich für Handel und Geschäft zwischen den Völkern<sup>167</sup>. Und die jüdischen Rein- und Unreinheitsgesetze, insbesondere das Verbot des Schweinefleischgenusses<sup>168</sup>, seien zu verspottende Setzungen.<sup>169</sup> Zeigen sie für einen aufgeklärten Griechen doch nur den schädlichen Partikularismus der jüdischen Religion, den Hass auf das Menschengeschlecht sowie die Menschheitsfeindlichkeit der jüdischen Religionsgesetze.<sup>170</sup>

Dass es auch am Jerusalemer Tempel mit einem die Völker ausgrenzenden Kultus ein Ende haben müsse, versteht sich. Rückgängig gemacht wurde die sog. (Josianische) Kultzentralisation,<sup>171</sup> die nur Jerusalem als einzigen Kultort des Judentums zulässt. Auch andere Tempelorte dienen der legitimen Gottesverehrung. Der Zionskult selbst soll zudem kein jüdischer Nationalkult mehr sein. Entsprechend seiner Öffnung für die Völker im sog. „Allvölkerhof“ (4.Makk 4,11)<sup>172</sup> darf er nicht nur jüdischem Opferkult vorbehalten werden.<sup>173</sup> Auch griechische Opfersitten wie das Schweineopfer sind zuzulassen.<sup>174</sup> Gleichzeitig ist der Brandopferaltar griechischen Vorstellungen anzupassen.<sup>175</sup> Schließlich sind alle Teilnehmer an einem internationalen Kult, nämlich Frauen und Männer, ohne Unterschied als vollwertige Kultgenossen zu behandeln.

<sup>162</sup> Gegen M. Hengel, Judentum 556 u.ö., dass sich die Religionsreform gegen die grundsätzliche Abschaffung des mosaischen Gesetzes richtete.

<sup>163</sup> Vgl. Hdt. 2,36 über die die Beschneidung ausübenden Ägypter.

<sup>164</sup> Vgl. 1Makk 1,15; Jub 15,34; Jos, Ant 12,241; 1Kor 7,18.

<sup>165</sup> Ex 20,10; Dtn 5,14.

<sup>166</sup> Vgl. Agatharchides von Knidus (2. Jh. v.Chr.) nach Jos, Ap 1,208-211 (s. auch Ant 12,5f.).

<sup>167</sup> Vgl. Hor. sat. 1,9,63-72; Ov. ars 1,415f.; rem. 219.

<sup>168</sup> Lev 11,7; Dtn 14,8.

<sup>169</sup> Vgl. Jos, Ap 2,137.

<sup>170</sup> Vgl. Diodoros, Bibliotheca Historica 34-35, 1,3f. (= FGRHist II A 87 [Poseidonios von Apameia]).

<sup>171</sup> Vgl. Dtn 12,2-7.

<sup>172</sup> Nach Jos, Ant 12,138-144 geht diese kosmopolitische Ausrichtung des Jerusalemer Tempels auf den Beginn der seleukidischen Vorherrschaft zurück, dazu U. Mell, Der Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges (66-70 n.Chr.) aus tempeltheologischer Perspektive, ZRGG 49 (1997), 97-122, 105.

<sup>173</sup> Zwar konnten Nichtjuden den Allvölkerhof des Jerusalemer Tempels betreten und am Altar (u.a. für Geld) opfern lassen (vgl. Mk 11,15); dieses Opfer wurde aber von den Priestern entsprechend den jüd. Opfervorschriften dargebracht.

<sup>174</sup> Für Griechen ist ganz im Gegensatz zur jüd. Auffassung das Schwein kein unreines Tier. Es gehörte im Kult zu den wichtigsten Opfertieren, vgl. Varro rust. 2,4,9f.; Cato agr. 134. In späterer Zeit war das Schweineopfer „das feierlichste aller römischen Opfer“ (O. Keel, Massnahmen 113, dazu M. Krause, Art. Hostia, PRE.S 5 [1931], 236-282, 252-255.264-267).

<sup>175</sup> Zum „Gräuel der Verwüstung“ (Dan 8,13; 9,27; 11,31; 12,11) vgl. E. Bickermann, Gott 105-109; O. Keel, Massnahmen 103-112.

Wenn Antiochus IV. endlich eine Benennung des Jerusalemer Tempels an den „Zeus Olympios“ verfügte, tat er das keineswegs in der Überzeugung, den Kult einer neuen, wenn auch urgriechischen Gottheit einzuführen.<sup>176</sup> Verehrt auf dem Zion die Juden in ihrer monotheistischen Überzeugung den höchsten Gott,<sup>177</sup> so benannte der Grieche in der Interpretatio graeca<sup>178</sup> diesen Gott mit „Zeus“<sup>179</sup>, der Spitzengottheit des Pantheons. Und wurde Zeus unter dem Namen „Zeus Olympios“ am Sitz der Götter auf dem thessalischen Berg „Olympos“ verehrt,<sup>180</sup> so ließ der Seleukide entsprechend der Verbreitung dieses Kultes<sup>181</sup> verschiedene Tempel für den himmlischen Zeus errichten<sup>182</sup>. An ihnen dürften wie in Jerusalem Schweineopfer dem Zeus Olympios in seiner chthonischen Funktion dargebracht worden sein.<sup>183</sup>

Für einen hellenistisch eingestellten Juden konnte dabei „Olympios“ als Synonym für „Himmel“ erscheinen.<sup>184</sup> Zudem war er es seit der Perserzeit gewohnt, dass der Gott Israels, dessen Eigenname JHWH zur Vermeidung von Paganisierung nur noch an Yom Kippur vom Hohepriester im Levitischen Segen ausgesprochen wurde,<sup>185</sup> unter dem Titel „Gott des Himmels“<sup>186</sup> verehrt wurde. Und dass mit „Zeus“ nach jüdischer Überzeugung nicht die Nationalgottheit der Griechen, sondern der wahre Gott Israels (!) benannt werde, lässt sich der Praxis des jüdischen Exegeten Aristobul entnehmen, der bei der Zitierung „Zeus“ oder „Dis“ ohne Bedenken durch „Gott“ zu ersetzen pflegte.<sup>187</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Ziel von Antiochus' IV. Religionsreform war, „den Juden ihren Aberglauben (superstitionem) zu nehmen und griechischen Sitten

<sup>176</sup> Mit E. Bickermann, *Gott 96*; O. Keel, *Massnahmen 91.102*, gegen J. A. Goldstein, *II Maccabees (AB)*, Garden City u.a. 1983, 98-112; J. Scurlock, 167 BCE: Hellenism or Reform?, *JSJ* 31 (2000), 125-161. – Auch die erzwungene Teilnahme an den Dionysien kann nach O. Keel nicht als Zwang zum Kult eines fremden Gottes interpretiert werden, da „manche Vertreter der griechisch-römischen Welt die jüdische Religion als Bacchusreligion“ verstanden (Ebd. 115).

<sup>177</sup> Vgl. Gen 14,18.20.22; Ps 96,9 (LXX); Philo Flacc. 46; Lk 2,14; Hebr 7,1.

<sup>178</sup> Vgl. F. Graf, *Art. Interpretatio II. Religion*, *DNP* 5 (1998), 1041-1043.

<sup>179</sup> Epitheton: Hypsistos, vgl. F. Graf, *Art. Hypsistos*, *DNP* 5 (1998), 821-823, 822; A. Henrichs, *Art. Zeus*, *DNP* 12/2 (2002), 782-789, 782.

<sup>180</sup> Vgl. H. Kramolisch/E. Meyer, *Art. Olympos I. Geographisch*, *DNP* 8 (2000), 1190; A. Henrichs, *Zeus* 783.

<sup>181</sup> Vgl. die Kultbelege bei O. Höfer, *Art. Olympios*, *ALGM* III/1 (1897-1902), 840-847, 846f.; H. Schwabl, *Art. Zeus II*, *PRE.S* 15 (1978), 1009-1481, 1178f.1182.1468, auch Ders., *Art. Zeus I*, *PRE* 2.R. 19. Hbd. (1972), 253-376, 343f.

<sup>182</sup> Vgl. O. Mørkholm, *Antiochus IV of Syria (CM.D 8)*, Kopenhagen 1966, 131-134. Zu Athen vgl. *Pol.* 26,1,11; *Liv.* 41,20,8; *Vell.* 1,10 (dazu Mørkholm, a.a.O. 58), zu Antiochia (Juppiter Capitolinus) vgl. *Liv.* 41,20,9 (dazu Mørkholm, a.a.O. 119).

<sup>183</sup> Vgl. *Xen. an.* 7,8,1-6, Kultbelege bei A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion* vol. I, Cambridge 1914, 82; 669, A. 2; 717, A. 3; vol. II/II, Cambridge 1925, 1105f.; 1161.

<sup>184</sup> Vgl. E. Bickermann, *Gott 96*.

<sup>185</sup> *Yom* VI,2 (Bill. 1,423).

<sup>186</sup> Vgl. die persische: *Esr* 1,2 (= 2Chr 36,23); 5,12; 6,9f.; 7,12.21.23; *Neh* 1,4f.; 2,4.20, und hellenistische Zeit: *Dan* 2,18f.37.44; 5.23 („Herr des Himmels“). *Esr* 1,2; *Neh* 1,5 bezeugen, dass der Himmelsgott mit JHWH identifiziert wurde.

<sup>187</sup> *Eus. Pr. Ev.* 13,12,6f., vgl. auch den fiktiven nichtjüd. Briefschreiber *Arist.* 15f.

(*mores Graecorum*) bei ihnen einzuführen“ (Tac. hist. 5,8). Die von Antiochus IV. verfügte Abschaffung desjenigen Kultus und Ritus, der Israel von den Völkern schied, konnten jüdische Kreise aus eigener Theologie unterstützen, weil für sie Israel und die Völker des griechischen Religionskreises der Glaube an den einen und wahren Gott, den Schöpfer Israels wie aller Völker, einte und seine gemeinsame Verehrung auf dem Zion<sup>188</sup> wie in allen griechischen Hochtempeln geschichtlichen Frieden für Israel wie die Völker bedeute.

#### 4 Zum theologiegeschichtlichen Standort des Jona-Buches

Eine Synopse des theologischen Anliegens der Jona-Erzählung und derjenigen progriechischen Einstellung, welche die Reform von Antiochus IV. von jüdischer Seite aus im 3. Jh. v.Chr. präluodierte, lässt unabweislich Gemeinsamkeiten erkennen. Da das Jon aber keine einzige radikale Reformmaßnahme des Jahres 167 v.Chr. andeutet, gehört es weder zeitlich noch sachlich zu den geistigen Vätern der hellenistischen Zwangsreform. Die gemeinsame theologische Grundposition lässt es jedoch als ein missionarisches Propagandabuch<sup>189</sup> für die im palästinischen Judentum (prä-) hellenistischer Zeit entstehenden Reformparteiung (vgl. Dan 9,27; 11,30.32; 1Makk 1,11) erscheinen.

Beide Positionen gehen davon aus, dass nur ein fundamentaler Richtungswechsel der jüdischen Religion noch eine Zukunft ermöglichen wird: Ohne theologische Veränderung im Sinne einer Zustimmung zu Jon 4,10f. wird der Jude Jona an seinem Zorn über Gott ersticken bzw. ohne eine Neuregelung, die sich gegen traditionelle göttliche Normen der mosaischen Tora stellt, wird Israel keinen Frieden mit seiner Mitwelt haben. Wird der jüdische Glaube grundsätzlich als reformierbar betrachtet, so geht der Drang zu seiner Modernisierung von der Überzeugung aus, dass Israel mit den Völkern des griechischen Religionskreises in der monotheistischen Verehrung Gottes, dem allmächtigen Schöpfer und geschichtlichen Erhalter der Welt, übereinstimmt. Während das Jon darauf Wert legt, dass das Gemeinsame der Völker in der aus dem Gottglauben folgenden Ethik liegt, leitet die neugläubigen Juden die Überzeugung, dass es eine Verbundenheit in Ritus und Kultus Gottes durch die Völker gibt bzw. Israel seinen geschichtlich bedingten Sonderweg aufzugeben habe.

Die hellenistischen Reformer von Israels Glaube vereint aber nicht nur die Stärke ihrer kosmopolitischen Religionsanschauung, sie teilen auch gemeinsam eine theologische Schwäche: Wenn der einzige Unterschied zwischen Israels Gottglauben und dem der Völker darin liegt, dass Israel die offenbare Seite, JHWH und seine Barmherzigkeit kennt (vgl. Jon 4,10f.), bzw. dass Israel auf dem Zion nicht die höchste Gottheit, sondern JHWH als einzigen Himmelsgott verehrt, dann ist es um die jüdisch-religiöse Identität in der Konkurrenz zu der/den griechischen Religion/-en schlecht bestellt. Philosophische Theokrasie in der Gottesanschauung und Synkretismus in der kultisch-rituellen Praxis forcierten den in-

<sup>188</sup> Vgl. die eschatologischen Hoffnungen Jes 2,2-4; 66,23; Mi 4,1-4; Ps 65,3f.

<sup>189</sup> Vgl. 1Makk 1,11b.



nerjüdischen Widerstand der „Altgläubigen“: Der „Eifer“<sup>190</sup> der Makkabäer<sup>191</sup> für die uneingeschränkte Geltung des mosaischen Gesetzes in Israel war ein gewalttätiger Kampf<sup>192</sup> für den Status quo ante 167 bzw. 175 v.Chr. und ein klares Votum gegen eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der aufklärerischen Offenbarungstheologie des Jon: dass JHWHs Barmherzigkeit nicht eo ipso bei Moses Geboten, sondern auf der Seite der Gerechtigkeit steht, Israels sowie aller Völker.

---

<sup>190</sup> Vorbild war Pinchas, vgl. Num 25.

<sup>191</sup> 1Makk 1f.; 2Makk 5f.

<sup>192</sup> Vgl. 1Makk 2,24; 3,5f.