

Fraglos eine Frage?

Zum Schluss des Jonabuchs

Ilse Müllner

»Warum jammert dich nicht der großen Stadt Ninive, in der über hundertund-zwanzigtausend Menschen sind, die zwischen links und rechts noch nicht unterscheiden können, dazu die Menge Vieh? Und Jona blieb sitzen im Angesicht der sündigen Stadt Ninive und wartete auf ihren Untergang länger als vierzig mal vierzig Tage? Und Jona ging aus dem Leben in den Tod, der ihm lieber war? Und Jona stand auf und führte ein Leben in Ninive? Wer weiß.« (Uwe Johnson, *Jonas zum Beispiel*¹)

Ein offener Schluss

Das Jonabuch schließt mit einer Frage. Einer Frage?

Was in Übersetzungen und Forschung als Selbstverständlichkeit gilt, nämlich, dass das Jonabuch in 4,11 mit einer Frage endet,² ist im Hebräischen gar nicht offensichtlich. Da die Fragepartikel fehlt, ist Jona 4,11 auf der Satzebene des hebräischen Texts nicht als Frage zu erkennen.³ Syntaktisch eine Aussage wird der Vers meist als rhetorische Frage gedeutet, weil nur als solche dieser Satz im Kontext des Jonabuchs Sinn mache. So gewendet ist der Schlussvers des Jonabuchs eine Aussage, deren Kontext es nahelegt, sie als Frage zu verstehen, die wiederum – da rhetorisch – eigentlich eine Aussage

1. In: ders., *Karsch und andere Prosa*, Frankfurt a.M. 1964. Den Hinweis auf diese Kurzgeschichte verdanke ich, wie viele Anregungen und Einsichten, die mein bibelwissenschaftliches Arbeiten prägen, dem Jubilar. Hier: *J. Ebach*, *Kassandra und Jona*, Frankfurt a.M. 1987, 116 f.
2. Eine der wenigen Ausnahmen ist *P. Guillaume*, *The End of Jonah is the Beginning of Wisdom*, in: *Bib 87/2* (2006), 243-250. Guillaume bezieht sich auf *A. Cooper*, *In Praise of Divine Caprice: The Significance of the Book of Jonah*, in: *P. R. Davies / D. J. A. Clines* (Hg.), *Among the Prophets. Language, Image, and Structure in the Prophetic Writings* (JSOT.S 144), Sheffield 1993, 144-163.
3. »In cases where an interrogative particle does not occur, the context may still call for interpreting the clause as a question, for instance a RQ [rhetorical question I. M.].« *L. J. DeRegt*, *Discourse Implications of Rhetorical Questions in Job, Deuteronomy and the Minor Prophets*, in: ders. / *J. de Waard / J. P. Fokkelman* (Hg.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen / Winona Lake 1996, 51-78, hier: 53.

ist. Und zwar eine Aussage, die das exakte Gegenteil dessen meint, was auf der Wortebene gesagt wird.⁴

Damit stehen drei Möglichkeiten, den Schlusssatz des Jonabuchs zu verstehen, im Raum:

1. *Aber mich rührt⁵ nicht Ninive, die große Stadt, ...* wird meist gelesen als
2. *Und mich soll Ninive, die große Stadt [...] nicht rühren?*, also eigentlich
3. *Selbstverständlich rührt mich Ninive, die große Stadt ...*

Die syntaktisch-semantische Verwirrung von Aussage und Frage findet auch in Uwe Johnsons Jona-Rezeption statt, obwohl die beiden Übersetzungen, mit denen Johnson gearbeitet hat, die Zürcher Bibel von 1931 und die Lutherbibel in der Fassung von 1912⁶, 4,11 als Frage wiedergeben. Johnson kennt also den Jonaschluss nur in Form der Frage, nicht als Aussage. Das Pronomen »wer« markiert den letzten Satz von Johnsons Erzählung als Frage; der Punkt am Ende des Satzes kennzeichnet diesen als Aussage. Nach der voraufgehenden Reihe von Fragen fällt diese Diskrepanz in der syntaktischen Markierung umso mehr ins Auge. Johnsons Erzählung schließt nicht einfach als fragende – was für eine Erzählung schon außergewöhnlich genug wäre. Vielmehr ist dieses Fragen durch die merkwürdige Markierung mit einem Schlusspunkt selbst wieder gebrochen. Mit der Verwirrung von Frage und Aussage zeigt dieser moderne Dichter ein Gespür für den biblischen Text, das wie eine Ahnung über die ihm vorliegenden deutschen Übersetzungen hinausgeht und dem hebräischen Text nahekommt.

Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, dass in Bezug auf Jona 4,11 weder die Leseweise als Aussage noch die als (rhetorische) Frage offensichtlich ist, sondern dass das Jonabuch mit den unterschiedlichen Möglichkeiten spielt und dies theologisch höchst bedeutsam tut. Es stellt einen Satz ans Ende, der in der Kommunikation zwischen den Akteuren Gott und Jona ben Amittai als rhetorische Frage Sinn macht, auf der Kommunikationsebene Text – LeserIn aber durchaus auch als Aussage gelesen werden kann.⁷ Die

4. So auch P. Guillaume, Caution: Rhetorical Questions!, in: BN, Jg. 103 (2000), 11-16, hier: 11f. Er spricht von einem »double process«, dem sowohl Ijob 2,10 als auch Jona 4,11 unterworfen würden. Zunächst würde die Aussage in eine versteckte Frage verwandelt, diese dann wiederum in eine falsche Frage, eine Aussage »asserting precisely what the Hebrew denied« (12).
5. So die Übersetzung von J. Jeremias, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD), Göttingen 2007, zur Stelle.
6. B. Salzmänn, Jonas, Johnson und Jehova. Uwe Johnsons produktive Bibelrezeption in *Jonas zum Beispiel*, in: M. Hofmann (Hg.), Johnson-Jahrbuch 13, Göttingen 2006, 139-150. Hier zitiert nach http://www.theologie-und-literatur.de/fileadmin/user_upload/Theologie_und_Literatur/Salzmänn_JohnsonJonas.pdf (22. Juli 2009).
7. So wenig selbstverständlich es also ist, den Schlussvers des Jonabuchs als rhetorische

Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Kommunikationsebenen und ihre jeweilige historische (oder auch fiktiv historisierende) Verortung ist im Umgang mit fiktionalen Texten eine Möglichkeit, sowohl deren Literarizität als auch ihre Historizität ernst zu nehmen.⁸ Das wird auch in der Auslegung des Jonabuchs deutlich.

Eine Garantie für die Angemessenheit der Interpretation von JHWHs Schlusssatz als rhetorische Frage gibt es weder semantisch noch historisch noch theologisch. Der Schluss des Jonabuchs – und damit das gesamte Buch⁹ – ist nicht der theologische Lehnstuhl, als den ihn manche Interpreten gerne sehen würden. Die Heilsgewissheit, die Jona formuliert und die ihm gegen den Strich geht, wird nicht am Ende des Jonabuchs einfach affirmiert.

Zorn, Wissen und das prophetische »Vielleicht«

Die Dialoge des Jonabuchs enthalten mehrere Fragen die ein Licht auf die Interpretation der Schlussfrage als der »ernsteste[n] Frage des Jonabuchs«¹⁰ werfen können. Da ist zunächst als unmittelbarer Zusammenhang das letzte Kapitel. In der Auseinandersetzung zwischen JHWH und Jona gibt es sowohl mehrere Fragen als auch semantische und theologische Anknüpfungspunkte für die Thematisierung von Mitleid (חַסָּד) in V. 11.

Drei Fragen werden in Kap 4 gestellt, alle drei (V. 2.4.9) sind syntaktisch als solche markiert. Für alle drei legt sich ein rhetorisches Verständnis, also

Frage zu verstehen, so wenig schlüssig ist es meines Erachtens nun eine Interpretation zu postulieren, für die die Option der rhetorischen Frage nur eine »temporary option to provide greater perspective« im Leseprozess ist. So *Guillaume*, *The End of Jonah*, 248. Das Verständnis von Jona 4,11 als Aussage ist ebenso wenig unausweichlich wie die Interpretation als rhetorische Frage. (Ebd.: »... at the end the declarative reading is inescapable.«)

8. In den Textanalysen von *B. Schmitz*, *Prophetie und Königtum*. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern (FAT 60), Tübingen 2008, pass., spielt die Berücksichtigung der Kommunikationsebenen eine zentrale Rolle. Ihr Ansatz einer Verbindung von narratologischer Analyse mit historischen Fragestellungen ist noch für andere biblische Bücher fruchtbar zu machen.
9. Die Schlussfrage gilt als zentral für das Verständnis des Buchs insgesamt: *M. Gerhards*, *Ninive im Jonabuch*, in: *J. F. Diehl / R. Heitzenröder / M. Witte* (Hg.), »Einen Altar von Erde mache mir ...« Festschrift für Diethelm Conrad zu seinem 70. Geburtstag, Waltrop 2003, 57-75, hier: 57, im Anschluss an *W. Rudolph*, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, Gütersloh 1971, 368.
10. *W. Dietrich*, *Ninive in der Bibel*, in: ders., *Theopolitik. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2002, 239-254, hier: 249.

eine implizit mitformulierte Antwort nahe. In 4,2 formuliert Jona die Motivation für seine Flucht nach Tarschisch in Form einer Frage. Wird diese Frage als rhetorische affirmativ beantwortet, füllt sie Lücken der Erzählung von Kap 1.¹¹ In Kap 1 bleibt Jonas Flucht unbegründet; in Kap 4 wird deutlich, dass seine Motivation für den Versuch, dem prophetischen Auftrag zu entkommen, gerade darin liegt, was er als Prophet von JHWH weiß: dessen Erbarmen und Reue. Jona ist bewusst, dass er mit der Erfüllung seines Auftrags, nämlich der Ankündigung des Gerichts, eben dieses verhindert, dass seine Prophetie im Fall des Gelingens ihr Nicht-Eintreten bewirkt.¹²

Die beiden nächsten Fragen in Kap 4 kommen aus Gottes Mund; sie gelten Jonas Zorn: »Ist es gerechtfertigt, dass du (wegen des Strauchs) entbrannt bist?«¹³ Die Lesenden werden die Fragen rhetorisch verstehen, so dass sie die Antwort »nein!« verlangen. Es ist nicht angemessen, so zornig zu sein – weder in Anbetracht von Gottes Handeln und Jonas Wissen darum noch im Angesicht der unmittelbaren Erfahrung eines kleinen Dramas um Strauch, Schatten, Wurm und Sonne. Die Einsicht in die Unangemessenheit des Todeswunsches scheint zwar den Lesenden nahezuliegen, Jona selbst aber verweigert diese Einsicht und beharrt darauf, dass das Maß seines Zorns der Ursache entspricht: »Ja! Es ist gerechtfertigt, dass ich bis auf den Tod entbrannt bin.«

Ob die Fragen Gottes in 4,4.9 als rhetorische oder als echte verstanden werden,¹⁴ hängt von der Kommunikationsebene ab. Während die Lesenden dazu neigen, sie als negative Aussagen zu interpretieren, versteht Jona sie als Aufforderung zu sprechen und gibt eine Antwort. Es ist genau die gegenteilige Aussage von dem, was die implizite Antwort auf die rhetorische Frage wäre. Die Leserinnen und Leser qualifizieren Jonas Zorn als Übertreibung, Jona hingegen beharrt darauf, dass sein Zorn gerechtfertigt ist.

In 4,11 formuliert das Jonabuch im Mund Gottes eine Aussage, die sowohl als solche als auch als rhetorische Frage Sinn macht. Semantisch ist der Vers in den Diskurs von Kap 4 um das Erbarmen und die Reue Gottes eingebunden. Über das Verb **קָרַח** wird eine Verbindung hergestellt zwischen Jonas

11. R. Scoralick, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f. und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg 2002, 185.
12. Dass die prophetische Sendung nicht das unwiderrufliche Gericht ankündigt, sondern eine letzte Mahnung zur Umkehr darstellt, verbindet das Buch Jona mit dem deuteronomistisch-jeremianischen Prophetenverständnis. Gerhards, Ninive im Jonabuch, 74. Vgl. J. Jeremias, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellungen (BThS 31), Neukirchen-Vluyn 1997, 87.
13. Wo nicht anders angegeben, sind die wörtlichen Zitate nach der BigS.
14. Die drei Fragen in Jona 4,2.4.9 werden von Guillaume, The End of Jonah, 245f., wie auch 4,11 nicht als rhetorische Fragen interpretiert.

Beziehung zum Rizinusstrauch und JHWHs Beziehung zu Ninive. Die beiden werden parallelisiert, so dass Jonas Verhalten gegenüber dem Rizinus zum Gleichnis wird für Gottes Verhalten Ninive gegenüber. Mit חסד wird ein Begriff eingespielt, der an anderer Stelle (Ez 24,14) parallel zu נחם ni. steht, aber nicht mit Reue gleichbedeutend ist. Es geht um Jonas und Gottes Rührung bzw. Mitleid, das nicht einfach eine Emotion ist, sondern tätiges Mitleid, »das auf Verschonen abzielt«¹⁵. Das Verb bezeichnet »von Haus aus das Tränen des Auges angesichts der Not anderer Menschen, das die Trauernden zu Aktionen der Hilfe veranlasst (1 Sam 24,11; Ps 72,13; Ez 20,17; bes. Joel 2,17). [...] Gottes ›Mitleid‹ bezeichnet den entscheidenden Grund, der ihn zum Willenswandel führt (und der von dem Anlass der Buße Ninives deutlich zu unterscheiden ist).«¹⁶ Im Überblick über die biblischen Belege des Verbs fällt auf, dass es meist negiert verwendet wird. Nicht Mitleid, sondern sein Fehlen wird von Israel gefordert, etwa im Umgang mit den einheimischen Völkern (Dtn 7,16), mit Götzendienern (Dtn 19,13) oder mit Lügneren (Dtn 19,21); nicht Mitleid, sondern sein Fehlen, kennzeichnet Gottes gewaltvolles Handeln im Kontext des Tun-Ergehen-Zusammenhangs (z. B. Ez 5,11; 7,4.9 u. a.). Von den 24 Belegen sind nur sechs positiv gebraucht, in 18 Fällen ist das Fehlen von Mitleid Thema, allerdings nie kritisch, sondern immer affirmierend. Vom Konkordanzbefund liegt Gottes Verzicht auf Mitleid näher, wie es auch in 4,11 formuliert wird, wenn der Satz als Aussage verstanden wird. Allerdings steht es dann im Kontrast zu den anderen Stellen im Jonabuch, die Gottes Erbarmen, seine Umkehr von der geplanten Vernichtung und seine Reue betonen.

Allen voran ist hier das Bekenntnis Jonas zum Gott des Erbarmens und der Gnade (4,2) zu nennen. Es wird durch das Stichwort ידע auf die Frage des Königs von Ninive bezogen: »Wer weiß (מי יודע), vielleicht kehrt die Gottheit noch einmal um, vollzieht eine Bewegung des Trosts und wendet sich ab von ihrem glühenden Gesicht, so dass wir nicht untergehen.« (3,9) Auf das »Wer weiß?« scheint Jona eine Antwort zu haben: »Ich weiß!« (4,2) Die partizipial formulierte Unsicherheit verwandelt sich in perfektische Geschlossenheit (AK: ידעתי). Die Niniviten stellen aus der Situation heraus die Frage nach der göttlichen Umkehr und sie verknüpfen diese Vorstellung mit einem hoffnungsvollen »Vielleicht«. Damit stehen sie in einer Reihe mit dem Kapitän des Schiffs, der sich ebenfalls vom unbekanntem Gott Rettung erhofft: »Vielleicht (אולי) errettet diese Gottheit uns ja, so dass wir nicht untergehen.«

Meist wird in der Auslegung Jonas Unwillen mit dem ihm bekannten

15. *Jeremias*, Die Reue Gottes, 105.

16. *Jeremias*, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, 111. In 14 von 24 Belegen spielt der Begriff des Auges (עין) eine Rolle.

Theologumenon von Gottes Barmherzigkeit fokussiert. Im Kontext anderer biblisch-prophetischer Aussagen zu Gottes Barmherzigkeit und zu seiner Reue fällt aber noch ein weiterer theologischer Stolperstein auf: Es ist die Sicherheit, mit der Jona davon ausgeht, dass eine Umkehr Ninives die Abkehr JHWHs von seinem Zorn zur Folge haben würde.

Insbesondere Joel 2,12-14, eine Stelle, die in engster Verbindung mit Jona 3,9; 4,2 steht, ist hier aufschlussreich. Das **מִי יוֹדֵעַ** ist einer jener Bezüge, der das Jonabuch mit dem Joelbuch verknüpft.¹⁷ Von den insgesamt zehn Vorkommen dieser Formulierung stehen je eine in Joel 2,14 und in Jona 3,9. Von diesen zehn Stellen, an denen **מִי יוֹדֵעַ** (Wer weiß?) gefragt wird, eröffnen fünf Stellen einen positiven Ausblick, die anderen fünf »seem to assume a closed door to any redeeming action.«¹⁸ In besonders enger Verbindung stehen laut *Crenshaw* 2 Sam 12,22 (die Bitte Davids um die Verschonung des kranken Kindes), Joel 2,14 und Jona 3,9, allerdings »... with one significant difference. In Jonah the human endeavour to change destiny works: God is portrayed as repenting. Whereas the beloved David (and possibly the chosen people) had failed to evoke a favorable response, these despised inhabitants of Nineveh succeeded, much to the chagrin of the prophet Jonah.«¹⁹

Das **מִי יוֹדֵעַ** (»Wer weiß?«) in Joel 2,14 fällt besonders deshalb auf, weil es einen Inhalt befragt, der unmittelbar davor positiv festgestellt wurde: die Reue JHWHs.

Als Begründung eines Umkehraufrufs an die Israeliten und Israelitinnen steht Joels Version der Gnadenformel aus Ex 34,6, deren wohl signifikanteste Besonderheit es ist, um die Formulierung **עַל-הַרְעָה** erweitert zu sein:

»Doch auch jetzt, Spruch JHWHs:
Kehrt um zu mir, mit eurem ganzen Herzen,

17. Die meisten Autorinnen und Autoren sehen eine Abhängigkeit Jonas von Joel. S. u. a. *Jeremias*, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, 31.107 (anders noch *Jeremias*, die Reue Gottes, 88.94; er legt eine Gleichzeitigkeit von Jona und Joel und deren gemeinsame Abhängigkeit von Traditionen nahe); *A. K. Müller*, *Gottes Zukunft. Die Möglichkeit der Rettung am Tag JHWHs nach dem Joelbuch* (WMANT 119), Neukirchen-Vluyn 2008, 128-134; *H.-C. Schmitt*, »Reue Gottes« im Joelbuch und in Exodus 32-34, in: *F. Hartenstein u. a. (Hg.), Schriftprophetie (FS Jörg Jeremias)*, Neukirchen-Vluyn 2004, 297-305, hier: 303; *A. Schüle*, »Meinst du, dass Dir Zorn zusteht?«, in: *ThLZ* 131 (2006), 675-688, hier: 680. Selten wird umgekehrt eine Abhängigkeit Joels vom Jonabuch oder einer seiner Vorstufen postuliert. So *J. Magonet*, *Form and meaning. Studies in literary techniques in the book of Jonah* (BET 2), Frankfurt a. M. 1976, 79.
18. *J. L. Crenshaw*, *The Expression Mi Yodea ... in the Hebrew Bible*, in: *VT* 36/3 (1986), 274-288, hier: 275.
19. *Crenshaw*, *The Expression Mi Yodea*, 276.

und mit Fasten, mit Weinen und mit Klagen!
 Zerreißt euer Herz und nicht eure Kleider,
 und kehrt um zu JHWH, eurem Gott,
 denn »gnädig und barmherzig ist er,
 langsam zum Zorn, aber reich an Güte«;
 einer, den das Unheil reut.
 Wer weiß, er kehrt um, und es reut ihn,
 so dass er Segen hinter sich zurücklässt:
 Speis- und Trankopfer für JHWH, euren Gott.«²⁰

Unmittelbar auf die im Rahmen des Bekenntnisses gesprochene Feststellung von der Reue Gottes folgt das fragende Vielleicht: »Wer weiß, er kehrt um, und es reut ihn?« Wie verhalten sich die bekenntnishafte Aussage von und die Frage nach der Reue Gottes zueinander?

Die »Gnadenformel« Ex 34,6f. wird innerbiblisch rezipiert, besonders intensiv im Zwölfprophetenbuch. »Die Gottesprädikationen aus Ex 34,6f. mit ihrem Kontext in Ex 32-34 haben sich als Schlüsseltext zum Verständnis der Einheit des Zwölfprophetenbuches [...] erwiesen.«²¹ Neben expliziten Rückbezügen gibt es auch Verweise (wie an strukturell bedeutsamen Stellen des Hoseabuchs), die das Zwölfprophetenbuch mit Ex 34,6f. verknüpfen.²² Die Bücher Joel und Jona stehen einander auch darin nahe, dass sie in Joel 2,13 und Jona 4,2 die einzigen expliziten und ausführlichen Rückgriffe auf Ex 34,6f. vornehmen, diesen um die Aussage über Gottes Reue erweitern und schließlich beide einen Vorbehalt des »Vielleicht« ins Spiel bringen.²³ Mit ihren Entwürfen stehen Joel und Jona in enger Verbindung mit dem Hoseabuch. »DieJonaschrift wird zum Midrasch über das von Joel her gelesene Kapitel Hos 11. Dabei ist die »zitternde Umkehr« des Propheten Jona / Israel in der Schrift nicht erzählt, sie muß vom Leser angenommen oder erhofft werden.«²⁴

Die Formulierung der Reue Gottes ist Joel aus der vorgängigen Tradition bekannt, im Kontext der Gottesprädikationen aus Ex 34,6f. steht sie in Ex 32,12.14.²⁵ Auf die Fürbitte des Mose hin lässt Gott sich das Böse reuen (Ex

20. ÜS I. M. Vergleichbare Übersetzungen von V. 14b *Jeremias*, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, zur Stelle; *Müller*, Gottes Zukunft, 125.

21. *Scoralick*, Gottes Güte, 204.

22. A. a. O., 145.

23. *Jeremias*, Die Reue Gottes, 87.

24. *Scoralick*, Gottes Güte, 183.

25. *Jeremias*, Die Reue Gottes, 96, und *ders.*, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, 31f. (s. Anm. 12 und 5), sieht die Erweiterung der Gnadenformel um das Konzept der Reue vor allem in einer Verbindung mit (deuteronomistischen) Jeremiatraditionen begründet. *Müller*, Gottes Zukunft, 123, geht davon aus, dass das Joelbuch die

32,12.14), eine Bewegung, die in der Selbstoffenbarung Gottes in Ex 34,6f. ihren Höhepunkt findet. Joel nimmt die Gnadenformel mit mehreren Änderungen auf, von denen hier zwei zu nennen sind: Joel verzichtet auf jeden Hinweis auf Gottes strafendes Handeln; und er nimmt die »Reue Gottes« (über das Verb נחן ni.) in das Bekenntnis auf. Beide Veränderungen verschieben die Betonung ganz auf die Güte Gottes.²⁶ Durch die Aufnahme ins Bekenntnis verlegt Joel eine Handlungsmöglichkeit Gottes, nämlich seine Reue, vom Situativen ins Grundsätzliche.²⁷ Das hebräische נחן ni., das im Deutschen oft mit »Reue«, von Jörg Jeremias aber auch mit »Selbstbeherrschung« wiedergegeben wird, impliziert niemals »Einsicht in die Unangemessenheit einer Tat [...]«. Vielmehr ist die Grundkonnotation des Verbs ein Atemholen nach vorausgesetzter Atemnot, wobei das tiefe Einatmen als Akt der Befreiung gemeint ist. Im Blick auf Gott soll damit gesagt sein, dass er schon dann, wenn er Vernichtung plant, hofft, sie nicht ausführen zu müssen.²⁸

Dass mit dieser Grundsätzlichkeit keine menschliche Verfügbarkeit einhergeht, sichert die Fortführung in Joel 2,14: Wer weiß (מי יודע)? Hier geht es um die Konkretisierung in der gegebenen Situation, die Reue Gottes als Handlungsweise möge auch für den Tag JHWHs gelten.²⁹ Die Umkehr, zu der Joel aufruft, erlaubt Hoffnung, sie ist nicht Manipulation Gottes, indem sie dessen Abkehr vom Vernichtungsplan garantieren könnte.

Das Jonabuch verteilt wissendes Bekenntnis und hoffendes Vielleicht auf unterschiedliche Perspektiven. Während Jona auf der Seite des Wissens steht, spricht der Kapitän des Schiffs ebenso wie der König Ninives aus einer Haltung der Ahnung um die Unverfügbarkeit Gottes. Kapitän und König formulieren in der Situation höchster Bedrohung ein Vielleicht bezogen auf die Rettung.

Jonas »Wissen« (4,2) erweist sich darin als unangemessen, dass es den göttlichen Handlungsspielraum nicht ernst nimmt, sondern menschliches

Aussage über Gottes Reue aus Ex 32,7-14 entnimmt. Auch Schmitt, »Reue Gottes«, stellt die Verbindung zwischen Joel 2,12-17 und Ex 32-34, insbesondere Ex 32,7-14*, heraus. Er sieht literargeschichtliche und theologische Gleichzeitigkeit einer »spätdeuteronomistischen« Schicht von Ex 32-34 und Joel 2,12-17; Schmitt, »Reue Gottes«, 304. Scoralick, Gottes Güte, stellt neben der Verbindung zu Ex 32-34 die innerhalb des Zwölfprophetenbuchs liegenden Verknüpfungen mit Hos 11,8 und Am 7,3.6 heraus.

26. Müller, Gottes Zukunft, 122.

27. Jeremias, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, 31; Müller, Gottes Zukunft, 123 f.

28. Jeremias, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, 103.

29. Jeremias, Die Reue Gottes, schließt aus der situativen Konkretisierung des Vielleicht, dass die Erweiterung der Gnadenformel um die Aussage der Reue Gottes Joel schon vorgegeben war.

mit göttlichem Handeln in mechanistischer Weise verbindet. Jona kennt kein Vielleicht. Er weiß um die Folge, die die Umkehr Ninives für das göttliche Handeln hat – und diese Folge findet nicht seine Zustimmung.

Im Kontext des Zwölfprophetenbuchs rücken der Kapitän und der König mit ihrer Hoffnung auf die Möglichkeit göttlicher Rettung in die Nähe von Propheten, während der Prophet Jona in seiner Sicherheit das Prophetische verliert. Denn nicht nur Joel verbindet die Aussage über Gottes Rettung mit einem »Vielleicht«, sondern auch in den prophetischen Büchern Amos und Zefanja spielt das **לָמָּוּ** eine Rolle. Auch dort eröffnet das Vielleicht »eine Ritze der Hoffnung«³⁰, auch dort weist es auf die Möglichkeit der Verschonung hin. Es ist dieses Vielleicht, das die Rabbinen zum Weinen bringt angesichts der drei Verse Kglg 3,29; Zef 2,3 und Am 5,15.³¹

Ninive, die große Stadt

Der Jona-Schluss bezieht sich nicht nur auf den Konflikt zwischen Gott und Jona, sondern auch auf das Schicksal Ninives. Das Buch Jona hat zwei Handlungsstränge.³² Zunächst scheint es so, als ob der zentrale Konflikt zwischen Gott und Ninive bestünde und die Auseinandersetzung zwischen Gott und Jona nur eine Komplikation dieses Konflikts darstellte.³³ Im Verlauf der Handlung wird aber immer deutlicher, dass es eigentlich um Jona in seinem Verhältnis zu Gott geht. Das Schicksal Ninives mit seinen mehr als 120 000 Menschen wird, ebenso wie das der Seeleute, zur Hintergrundfolie der Gottesbegegnung Jonas. »What was thought to be only a complication to the intended resolution is actually the central conflict.«³⁴ Dennoch nimmt der Schluss der Erzählung beide Handlungsstränge in den Blick und gibt damit am Ende des ganz auf Jona konzentrierten Kap 4 Ninive seine Bedeutung zurück. Ebenso wie der Anfang ist auch das Ende einer Erzählung besonders

30. H. Irsigler, Zefanja (HThKAT), Freiburg u. a. 2002, 209.

31. bChag 4b. Siehe den Hinweis bei Irsigler, ebd.

32. Mit Handlungssträngen sind nicht Themen gemeint. Der Versuch, das Jonabuch auf ein Thema festzulegen, scheitert an der Multiperspektivität des Erzählens. Das zeigt der Überblick über jene »Themen«, die die Diskussion der letzten Jahre hervorbrachte, bei M. Roth, Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch. Eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jona, Micha und Nahum (FRLANT 210), Göttingen 2005, 110–116.

33. W. B. Crouch, To Question an End, to End a Question. Opening the Closure of the Book of Jonah, in: JSOT 62 (1994), 101–112, hier: 103.

34. A. a. O., 105.

signifikant. Indem der Schluss des Jonabuchs noch einmal das Schicksal Ninives thematisiert, das doch auf der Handlungsebene bereits gelöst ist, zeigt er zweierlei:

1. Die Auseinandersetzung Jonas mit Gott und das Schicksal Ninives hängen untrennbar zusammen.
2. Das Schicksal Ninives kann auch den Leserinnen und Lesern nicht als abgeschlossen gelten, sondern ist nach wie vor zumindest eine theologische Frage wert.

Ninive und sein Schicksal stellt ein zentrales Moment des Jonabuchs dar. Dabei ist die Stadt nicht einfach als beliebige Chiffre zu verstehen. Das Märchenhafte des Jonabuchs und seine offensichtliche Fiktionalität scheinen viele Auslegerinnen und Ausleger dazu zu bringen, die in der lebensweltlichen Wirklichkeit verankerbaren Züge des Texts ihrer historischen Verortung gänzlich entkleiden zu wollen. Fiktionale Texte spielen allerdings mit unterschiedlichen Zugangsrelationen zu lebensweltlicher (auch vergangener) Wirklichkeit.³⁵ Ebenso wie die fiktive Historisierung des Propheten Jona als Sohn des Amittai ihn mit dem in 2 Kön 14,25 geschilderten Umfeld verbindet – diese Historisierung wurde auch so verstanden und hat für die maßgeblich gewordene Einordnung ins Zwölfprophetenbuch die Hauptrolle gespielt³⁶ – spielt die Nennung Ninives ein ganzes Feld historischer Bezugsmöglichkeiten ein. Das gilt auch trotz der fehlenden Detaillierung in Bezug auf Ninive. Der Name Ninives ist so stark aufgeladen, dass die Stadt einer weiteren Beschreibung nicht bedarf, um Assoziationen zu wecken, die über das im Jonabuch explizit Gesagte hinausgehen.

Diese sind je nach Lektürekontext selbstverständlich unterschiedlich; das Ninive des altorientalistischen Lexikons aus dem 20. Jahrhundert ist ein anderes als das der hellenistischen kulturellen Enzyklopädie. Das Ninive des fiktionalen³⁷ Jona ben Amittai in der Perspektive des Jonabuchs ist ein anderes

35. C. Surkamp, *Narratologie und possible-worlds theory*. Narrative Texte als alternative Welten, in: A. Nünning / V. Nünning (Hg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie* (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4), Trier 2002, 153-183, pass.
36. M. Gerhards, Art. Jona / Jonabuch, in: WiBiLex (zuletzt geändert 2008), <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibelllexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/j/referenz/22740///cache/e87204c205/>. Zu Differenzen in der Anordnung s. A. Scharf, Art. Zwölfprophetenbuch, in: WiBiLex (zuletzt geändert 2007). Das Jonabuch ist die einzige Schrift des Zwölfprophetenbuchs, die drei verschiedene Positionen in unterschiedlichen Manuskripten einnimmt. S. dazu ausführlich B. A. Jones, *The Formation of the Book of the Twelve. A study in text and canon* (SBL.DS 149), Atlanta / Georgia 1995, 129-169.
37. Zum Unterschied von »Fiktionalität« und »Fiktivität« s. I. Müllner, Art. Fiktion, in:

als das seiner Leserinnen und Leser.³⁸ Somit führen die historisierenden Angaben eine Mehrfachperspektive auf Ninive und sein Schicksal ein, die Perspektive des Jahrhunderts zuvor lebenden Propheten und jene der ursprünglichen Erzählgemeinschaft, die dann um die jeweils folgenden Ninive-Konstruktionen weiterer Erzählgemeinschaften noch ergänzt wird.

Das Schicksal Ninives ist für den fiktionalen Jona ben Amittai in der Zeit Jerobeams anstößig positiv, für ihn ist Ninive die große, bedrohliche Stadt im Zentrum einer Weltmacht.³⁹ Ihr weiteres Bestehen ist ihm nicht nur ein abstraktes theologisches Problem, sondern auch existentielle Bedrohung. Diese Perspektive auf die Bedrohlichkeit der Großmachtshauptstadt verbindet den fiktionalen Jona mit den Leserinnen und Lesern des Jonabuchs. Den Lesenden, für die Assur mit seiner Hauptstadt Ninive nur noch einen Erinnerungsort darstellt, dient Ninive als Chiffre für die Großmachtshauptstadt.⁴⁰ Eine kulturgeschichtliche Verortung der Motive Tierbuße, Einbeziehung der »Großen« in die Beschlussfassung des Königs und Orientierung an einem Gott zeigt, »daß sich im Ninivebild des Jonabuchs Erinnerungen und Vorstellungen mischen, die ursprünglich mit verschiedenen Großmächten, den Assyriern einerseits und den Persern andererseits, verbunden waren.«⁴¹

WiBiLex (zuletzt geändert 2008). <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/18377///cache/81aa240366/>. Dass mit der Verortung des fiktionalen Jona auch dessen aus der Sicht der Erzählgemeinschaft historische Enzyklopädie mit transportiert wird, legt auch *Gerhards*, Ninive im Jonabuch, 59, nahe: »Die literarische Prophetengestalt ist geprägt von historischer Erinnerung, anachronistischer Perspektive und – sicher unzweifelhaft – späterem Erzählinteresse. Für das literarische Ninive lässt sich wohl dasselbe vermuten.«

38. *P. Höffken*, Das Ende des Jonabuches. Eine Anmerkung zu Jona 4,11, in: ders., »Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!« (Jesaja 41,10). Gesammelte Aufsätze zu Grundtexten des Alten Testaments (Beiträge zum Verstehen der Bibel 14), Münster 2005, 208-216, hier: 213.
39. Erst Sanherib (705-681) hat Ninive wieder zur Residenz gemacht. *H.-J. Fabry*, Nahum (HThKAT), Freiburg 2006, 66. Jona wirkte in der fiktiven Historisierung zeitgleich mit Jerobeam, also eigentlich in der ersten Hälfte des 8. Jh.s. Dass Ninive Hauptstadt mit der Funktion der Königsresidenz ist, gehört zu den anachronistischen Zügen des Jonabuchs: *Gerhards*, Ninive im Jonabuch, 66.
40. *U. Simon*, Jona. Ein jüdischer Kommentar (SBB 157), Stuttgart 1994, 18.53 f., argumentiert für eine rein literarische, a-historische und unpolitische Interpretation Ninives. »Ninive wird als sodomitische Stadt beschrieben, deren Einwohner einander Unrecht antun, nicht als Hauptstadt des unterdrückenden Imperiums.« (18) Damit will Simon die antijüdische Interpretation abwehren, die in Jona den Vertreter eines verbohnten Judentums sieht, dem die Heiden positiv gegenüber gestellt würden. M. E. ist das Aufgeben der politischen Verortung des Jonabuchs nicht notwendig, um den Antijudaismus in der Interpretation zu vermeiden.
41. *Gerhards*, Ninive im Jonabuch, 72. Das gilt auch dann, wenn im Jonabuch selbst die

Die Bedrohlichkeit der mit der »großen Stadt« verbundenen Mächte muss auch theologisch in der Interpretation des Jonabuchs ernst genommen werden. Die Wahrnehmung Ninives als existentiell bedrohliche Größe und nicht einfach nur als Repräsentantin des Heidentums verbietet eine Sicht Jonas als engstirnigem Vertreter eines israelitischen Heilspartikularismus.⁴² Wird die existentielle Bedrohlichkeit durch »Ninive« ernst genommen, dann gilt die theologische Frage des Jonabuchs nicht einfach der Möglichkeit der Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Heiden, »sondern, wie Jahwe den Großmächten gnädig sein kann, die Israel in seiner Existenz beeinträchtigen und bedrohen. Auf Grund [der] besonderen Stellung [Israels als besonderem Volk JHWHs] rührt es aber an die Grundfesten israelitischen Glaubens, wenn Jahwe die in Ninive verkörperten Großmächte existieren läßt und so sein Volk stetiger Existenzbedrohung aussetzt.«⁴³

Für die Leserinnen und Leser des Jonabuchs, die nach 612 leben / lesen, ist Ninive allerdings nicht nur eine große, sondern auch eine definitiv zerstörte Stadt.⁴⁴ Der Text des Jonabuchs selbst bringt zunächst mit »Ninive« die Züge von Größe und Opulenz in Verbindung. Indem der Diskurs des Jonabuchs allerdings bis zum Ende immer wieder die Frage der Zerstörung dieser Stadt thematisiert, spielt er das historische Wissen der Lesegemeinschaft mit ein, für die die Auslöschung gerade einer solch machtvollen Stadt zum kulturellen Gedächtnis gehört.⁴⁵ So ist wohl die Nennung ausgerechnet Ninives – und nicht etwa Babylons – mit der Evokation des Zerstörungsbilds motiviert:

»Nineveh was associated in the discourse of this audience not only with the image of an enemy of Israel (a point usually made in research), but also with absolute destruction. [...] The main difference between the two cities in this regard seems to be that Babylon could not have evoked the image of a

Assyrer nicht genannt werden, worauf u. a. *Simon*, Jona, 18, und *Jeremias*, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, 100, hinweisen.

42. Eine solche Interpretation Jonas als typischem Vertreter eines intoleranten Israel hat immer wieder antijüdischen Auslegungen des Jonabuchs Vorschub geleistet. *Simon*, Jona, 15-18. 53 f. *E. Zenger* (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁵2004, 552. Siehe auch *Gerhards*, Ninive im Jonabuch, 74 f., zu negativen Klassifizierungen Jonas.
43. *Gerhards*, Ninive im Jonabuch, 74.
44. Die nachexelische Datierung des Jonabuchs ist unumstritten. In die hellenistische Epoche datieren etwa *Jeremias*, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, 80; *Gerhards*, Art. Jona / Jonabuch; *Zenger*, Einleitung, 551.
45. *T. M. Bolin*, »Should I Not Also Pity Niniveh?« Divine Freedom in the Book of Jonah, in: JSOT 67, H. 426 (1995), 109-120, hier: 110-115, stellt hellenistische Vorstellungen von Ninive zusammen, nach denen Ninive »is seen as one of the great cities, if not the greatest of cities that has ever been. The traditions also clear that this great city no longer exists.« (113)

great city that has been ›removed‹ from the world forever, as Sodom and Gomorrah. Nineveh *did* evoke that image.«⁴⁶

Zwar hat das Jonabuch das Thema der Zerstörung Ninives mit anderen biblischen Büchern gemeinsam, offeriert jedoch auf der Handlungsebene eine gänzlich andere Lösung. Das Ninivebild des Jonabuchs unterscheidet sich maßgeblich vom Bild Ninives in anderen Schriften des Zwölfprophetenbuchs. Denn auch wenn die Bosheit der großen Stadt im Jonabuch so stark ist, dass sie bis zu Gott dringt (1,2), so zeigt das Jonabuch doch auch die Niniviten als umkehrwillig und fähig, von der überwältigenden Gewalttat (חמס 3,8) abzulassen. Dazu kommt, dass in anderen Büchern, besonders eindrücklich beschrieben im Nahumbuch,⁴⁷ Ninives Zerstörung als vollzogen betrachtet wird.

Die Reibungsfläche zwischen den beiden Büchern Nahum und Jona ist an dieser Stelle besonders groß. Außer dem Buch Jona endet nur noch das Nahumbuch mit einer Frage;⁴⁸ auch diese Frage betrifft ebenfalls Ninive, genauer: den assyrischen König.⁴⁹ Auch hier ist es eine rhetorische Frage, die die Lesenden am Ende des Buchs mit einbezieht. Nah 3,19 verbindet Israel mit dem Schicksal der anderen Völker, die unter das assyrische Joch gezwängt waren.⁵⁰ Hier ist es gerade die Bosheit Ninives, die als selbstverständlich und als global wirksam vorgestellt wird. Das Stichwort der Bosheit (רעהם in Jona 1,2, רעתך in Nah 3,19) verbindet die beiden Ninive-Darstellungen. Allerdings spricht Jona 1,2 »nicht von der Bosheit Ninives wie Nah 3,19, sondern bezieht diese auf eine ungenannte Größe in der 3. Pl. Damit können die in ihr lebenden Menschen gemeint sein.«⁵¹ Einig sind sich die beiden Bücher darin, dass

46. E. Ben Zvi, *Signs of Jonah. Reading and rereading in ancient Yehud* (JSOT.S 367), Sheffield 2003, 15 f.

47. G. Baumann, Die Eroberung Ninives bei Nahum und in den neubabylonischen Texten. Ein Motivvergleich, in: J. F. Diehl / R. Heitzenröder / M. Witte (Hg.), *Einen Altar von Erde mache mir ... Festschrift für Diethelm Conrad zu seinem 70. Geburtstag* (Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 4/5), Waltrop 2003, 5-19.

48. Auch Kgl 5,22 wird immer wieder als Frage übersetzt (z. B. EÜ). Zur Diskussion der Übersetzung s. U. Berges, *Klagelieder* (HTHKAT), Freiburg u. a. 2002, 272. Anders als Nah 3,19, aber ebenso wie Jona 4,11, ist Kgl 5,22 nicht als Frage markiert; vieles spricht für eine Übersetzung als Aussage.

49. Fabry, *Nahum*, 226, stellt einen redaktionsgeschichtlichen Bezug her: »Mit der rhetorischen Frage am Abschluss des Buches gibt sich der Redaktor als derjenige zu erkennen, der wohl auch das Jona-Buch in einer rhetorischen Frage ausmünden ließ und beide Bücher damit zusammenband.« Eine solche redaktionskritische These kann nur im Horizont eines Gesamtentwurfs für das Zwölfprophetenbuch diskutiert werden, was den Rahmen dieses Artikels eindeutig sprengt.

50. A. a. O., 224.

51. Roth, *Israel und die Völker*, 127.

Ninives Bosheit kaum zu übertreffende Ausmaße angenommen hat. Zwar spricht das Jonabuch nicht wie Nahum explizit von den Auswirkungen auf andere Völker. Neben der grundsätzlichen Annahme, dass in der kulturellen Enzyklopädie der Lesegemeinschaft mit »Ninive« bestimmte Züge verbunden werden, zu denen auch die Bedrohlichkeit gehört, sprechen auch die Reichweite der Bosheit (bis zu JHWH, 1,2) und die Fluchtreaktion Jonas dafür, dass auch das Jonabuch Ninive in Beziehung zu anderen Völkern, also auch Israel, sieht. Doch was im Jonabuch auf der Handlungsebene fehlt, ist die vollzogene Zerstörung Ninives. Diese ist sowohl in anderen biblischen Büchern als auch in babylonischen Quellen⁵² und später in griechischen Texten⁵³ präsent. Schon in babylonischen Quellen wird die Zerstörung Ninives als Akt der Vergeltung interpretiert. »Daß es sich bei der Zerstörung Ninives um die – durch Marduk initiierte – Vergeltung für die Zerstörung Babylons im Jahre 689 handelt, wird in den babylonischen Texten mehrfach betont.«⁵⁴ Die biblischen Texte partizipieren am altorientalischen Motivrepertoire, zu dem auch die theologische Interpretation des Geschehens gehört.⁵⁵

In der Frage der Zerstörung Ninives entsteht eine Diskrepanz zwischen den Büchern Nahum und Zefanja einerseits und Jona andererseits, die eine kohärente Lektüre des Zwölfprophetenbuchs irritiert. Diese Irritation wird bereits in den unterschiedlichen Textüberlieferungen des Tobitbuchs an der Stelle 14,4 sichtbar: Während die ältere Version Nahum den Untergang Ninives ansagen lässt, spricht die jüngere und kürzere Version von Jona als Propheten, der Ninive ihren Untergang ankündigen soll. »Jonah's prophecy seems to be the same as Nahum's message concerning the destruction of the Assyrian capital, and in this way the contradiction between Jonah and Nahum seems to be solved.«⁵⁶ Auch Josephus (Ant 9,214) ignoriert die Umkehr der Niniviten, um das Eintreffen der Prophetie zu wahren.

Anders die weitere jüdische Diskussion. Ihr ist die Reue Ninives ein wichtiges Motiv, und sie sucht nach Lösungsversuchen für den Widerspruch zwischen Nahums Zerstörungsdarstellung und Jonas Entwurf einer Verschonung der Stadt. Eine Möglichkeit ist die chronologische Auflösung der beiden Ereignisse (so z. B. der Midrasch Pirque de Rabbi Eli'ezer). Auf Umkehr und Ver-

52. *Baumann*, Die Eroberung Ninives, pass.

53. *Bolin*, ›Should I Not Also Pity Niniveh?‹, pass. Er nennt Phokylides im 6. Jh. als früheste Referenz. A. a. O., 110.

54. *Baumann*, Die Eroberung Ninives, 16.

55. *Dies.*, a. a. O., 18, stellt die Partizipation für das Buch Nahum fest.

56. *B. Ego*, The Repentance of Niniveh in the Story of Jonah and Nahum's Prophecy of the City's Destruction – A Coherent Reading of the Book of the Twelve as Reflected in the Aggada, in: A. Schart / P. L. Redditt (Hg.), Thematic Threads in the Book of the Twelve (BZAW 325), Berlin u. a. 2003, 155-164, hier: 157.

schonung folgt ein weiterer Abfall, auf die Prophetie Jonas folgt jene Nahums – so bekommen Umkehr wie Verschonung Ninives etwas Vorläufiges. Eine weitere Möglichkeit ist, die Umkehr Ninives nicht als vollständig ernsthaft zu qualifizieren. Zwar hätten die Niniviten jene Güter zurückerstattet, die offensichtlich unrechtmäßig in ihrem Besitz gewesen wären. Was sie allerdings in Schränken und Schachteln versteckt gehabt hätten, das hätten sie weiter für sich behalten (so in der Gemara des Jerusalemer Talmud zu m. Taan 2.1).⁵⁷ Durch die Chronologisierung von Ninives Schicksal einerseits und den Zweifel an der Ernsthaftigkeit von Ninives Umkehr andererseits gelingt es den Autoren der jüdischen Tradition die beiden Entwürfe von Zerstörung und Verschonung Ninives zu harmonisieren.

Dass es die Prophetie Jonas ist, die Ninive das freundlichere Schicksal zuspricht, ist wohl in der muslimischen Tradition bis heute aufbewahrt, die im Bereich des heutigen Tell Nebi Junus das Grab des Jona verehrt.⁵⁸

Besonders die neuere Prophetieforschung, die die einzelnen Schriften des Zwölfprophetenbuchs viel stärker im Zusammenhang des Buchganzen wahrnimmt,⁵⁹ steht vor der Aufgabe, diesen widersprüchlichen Befund hinsichtlich des Schicksals Ninives theologisch zu interpretieren. Aber auch eine literaturwissenschaftliche Herangehensweise, die in der Betonung von Literarizität nicht den Dispens historischer Fragen sieht, sondern mit einem literarisch eingespielten Bezugsrahmen der kulturellen Enzyklopädie arbeitet, muss mit dem vorauszusetzenden Wissen um die Zerstörung der im Jonabuch verschonten Stadt rechnen.

So interpretiert etwa *Crenshaw* die Diskrepanz zwischen dem Ausbleiben der Zerstörung, wie sie im Jonabuch dargestellt wird, und der historisch gewussten Zerstörung der Stadt folgendermaßen: »His [Jonas] protest becomes even more telling when we move from fiction to stark reality long enough to ponder the fact that divine compassion was not sufficiently strong to spare the great city and its inhabitants.«⁶⁰

Sowohl die Lektüre der Jonasschrift innerhalb des Zwölfprophetenbuchs

57. A. a. O. In die Fußstapfen dieser Interpretation tritt *Schüle*, »Meinst du, dass Dir Zorn zusteht?«, wenn er schreibt: »Im literarischen Kontext des Zwölfprophetenbuchs stellt sich verstärkt die Frage, ob der Prophet nicht letztlich Recht hatte mit seiner Klage. Ist es eben nicht so, dass Gott seine Güte und Langmut an ein Volk verschwendet, das dieser nicht würdig ist?«

58. *Fabry*, Nahum, 68.

59. S. u. a. R. *Rendtorff*, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf (1), Neukirchen-Vluyn 1999, 245 ff.; *Schart*, Art. Zwölfprophetenbuch; *Zenger*, Einleitung, 517 ff.

60. J. L. *Crenshaw*, Theodicy in the Book of the Twelve, in: *Schart / Redditt*, Thematic Threads, 175–191, hier: 189.

als auch das kulturelle Wissen um die Zerstörung Ninives erschüttern die Selbstverständlichkeit, mit der der Schlusssatz Jona 4,11 als rhetorische Frage, deren Antwort feststeht, gelesen wird. So offensichtlich ist die Verschonung Ninives nicht.

Jona 4,11 als wahrhaft didaktische Frage

»So kann der Verdacht aufkommen, daß in schulischen und kindergottesdienstlichen Noah- und Jonaadaptionen unentwegt Elefantenpärchen und Walfische (!) gemalt werden, nicht allein während, sondern weil damit die bedrängenden Fragen verdrängt werden.«⁶¹ Diese scharfen Worte richtete *Jürgen Ebach* 1987 gegen eine verharmlosende Didaktisierung des Jonabuchs. Sie lassen sich dahingehend ausweiten, dass nur allzu häufig biblische Didaktik als Verniedlichung praktiziert wird, selbst dort, wo einzelne Texte oder Textmerkmale mit dem Begriff des Didaktischen zusammengebracht werden. Auch wenn der Schluss des Jonabuchs als didaktische Frage verstanden wird – an Jona und an die Lesenden gerichtet – dann hat diese Frage nichts Harmloses an sich.

Der Schluss des Jonabuchs erweist sich als wahrhaft offen, sein Schlusssatz als ernsthaft didaktisch gerade darin, dass er auch als Frage gelesen keine eindeutige Antwort vorgibt. »Rather than concluding on a note of hope, it ends with a rhetorical question whose answer, or better whose set of multi-layered answers balancing each other are intrinsically related to that of the fate of Nineveh as described in the book, as viewed from the perspective of the character Jonah, and as known to the rereadership for whom the book was composed.«⁶²

Wenn die Schlussfrage des Jonabuchs über die textinterne Kommunikationsebene hinaus auch an die Leserinnen und Leser gerichtet ist,⁶³ und wenn dieser Aspekt zur Didaktik des Jonabuchs beiträgt, dann muss nicht nur aus exegetischen, sondern auch aus didaktischen Gründen die Selbstverständlichkeit der Antwort in Frage gestellt werden. Denn wenn die Mitarbeit der Leserinnen und Leser nur darin besteht, etwas zu affirmieren, was ohnehin schon feststeht, dann kann nicht von einer gelungenen Lernsituation gesprochen werden.

61. *Ebach*, *Kassandra* und Jona, 27 f.

62. *Ben Zvi*, *Signs of Jonah*, 95.

63. So z. B. *Zenger*, Einleitung, 553; *Gerhards*, Art. Jona / Jonabuch.

So ist es auf dem Hintergrund des bisher Gesagten sinnvoll, Jona 4,11 auf unterschiedlichen Kommunikationsebenen zu lesen:

1. Jona ben Amittai

Jona ben Amittai, dessen fiktive Datierung ihn in die Königszeit verschlägt, erfährt die Größe und die Bosheit der Stadt. Die Zerstörung Ninives wird in seiner Prophetie zum Thema, auf der Handlungsebene aber gibt es keinen Untergang Ninives. Jonas Zorn gilt JHWHs Umkehr und der Verschonung der Stadt. Der Satzeschluss ist als rhetorische Frage zu verstehen, deren Antwort eindeutig ist: JHWH hat Mitleid mit der großen Stadt. Jona soll durch ein erlebtes Gleichnis zur Einsicht in JHWHs innere Bewegung gebracht werden. Der Vergleichspunkt zwischen dem Rizinus und Ninive liegt auf der Beziehungsebene.⁶⁴ In einer *qol-wa-chomer*-Argumentation⁶⁵ führt JHWH Jona vor, dass dieser an den Rizinus eine unvergleichlich schwächere Bindung hat als er selbst zu Ninive. JHWH wird damit im Umkehrschluss als wahrer Schöpfer Ninives dargestellt, der diese Stadt großgezogen und nun auch bewahrt hat. Auf dieser Ebene geht es nicht allein darum, eine Antwort zu finden, die ohnehin schon offensichtlich ist, da Gottes Mitleid sich bereits handelnd in der Umkehr von seinem Vernichtungsplan ausgewirkt hat. Vielmehr zielt jede rhetorische Frage darauf, die angemessenen Konsequenzen aus der Einsicht in die offenkundige Antwort zu ziehen.⁶⁶ Darin ist der Schluss des Buchs Jona für den Propheten Jona tatsächlich offen. Seine Antwort mit ihren Konsequenzen steht noch aus.

2. Eine Jona-Lektüre in der Entstehungszeit

Der Plot des Jonabuchs ist Geschichte aus einer für die Lesegemeinschaft vergangenen Zeit. Es besteht eine Spannung zwischen der im Buch Jona erzähl-

64. Roth, *Israel und die Völker*, 135.

65. Ben Zvi, *Signs of Jonah*, 14, Anm. 1; Gerhards, Art. Jona / Jonabuch; B. Schmitz, »Ein-Blick« in die Werkstatt der Fiktionalität. Das Buch Jona – oder: Von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen und dabei Gott kennen lernte, in: H.-G. Schöttler / B. Brink (Hg.), »Der Leser begreife!« Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte (*Biblische Perspektiven für Verkündigung und Unterricht* 1), Münster 2006, 150-179, hier: 177.

66. Vgl. J. Ebach, *Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2, Hiob 21-42*, Neukirchen-Vluyn 1996, 125, zu den Gottesreden im Ijobbuch und grundsätzlich *DeRegt*, *Discourse Implications*, 52 f.

ten Verschonung Ninives und dem kulturellen Wissen um die Zerstörung der Stadt. 4,11 kann vor dem Hintergrund des kulturellen Wissens um die Zerstörung Ninives als Aussage gelesen werden: JHWH rührt diese Stadt, von deren Treiben niemand verschont wurde (Nah 3,19), nicht. Sie wird zerstört. Die diachrone Auflösung der Spannung, wie sie aus der rabbinischen Literatur im Umgang mit Jona und Nahum bekannt ist,⁶⁷ gilt schon für die Lektüre des Jonabuchs im Horizont seines kulturellen Wissens: Zwar mag zur Zeit Jona ben Amittais Ninive verschont worden sein; das Wissen um den Untergang der Stadt lässt aber ein theologisches Problem entstehen, das in der unterschiedlichen Interpretation des Schlusssatzes durch den fiktionalen Jona ben Amittai und die Lesenden seinen Ausdruck findet. Für sie gilt: JHWH hat diese Stadt nicht verschont.

3. Eine theologische Lektüre des Jonabuchs, für die es »kein Früher und kein Später« gibt

Für eine theologische Lektüre gilt, dass die fiktive Datierung der Jona-Prophezie im Jonabuch nicht einfach durch die Historisierung der Buchentstehung überholt ist. Eine solche Lektüre muss mit der Gleichzeitigkeit von Verschonung und Zerstörung leben. Diese nicht zu harmonisierende Gleichzeitigkeit in Bezug auf ein und dieselbe Stadt bündelt die theologische Anstößigkeit, wenn Gottes Handeln als wirkmächtig in der Geschichte angesehen wird. Denn dann ist es ein und derselbe Gott, der Ninive einmal verschont und einmal zerstört. »YHWH is construed as a deity who saves Nineveh from judgement; YHWH is construed as a deity who executes judgement against that sinful city. YHWH does both, and is defined by both, within the discourse of the community.«⁶⁸

Jona 4,11 ist eine Frage, aber keine rhetorische. Sie muss für jede Situation von Unheil neu gestellt und jeweils wieder neu beantwortet werden. Denn die für die Menschen sichtbaren Konsequenzen (die Reue Gottes und also die Verschonung der Übeltäter) sind in jeder Situation neu zu erbitten. Die dem Jonabuch angemessene theologische Haltung ist nicht die der fertigen Antworten,⁶⁹ sondern die der in je neue Kontexte durchzubuchstabierenden Bekenntnisse. Jede Situation steht von neuem unter dem prophetischen Vielleicht, das von der Gewissheit des Bekenntnisses zwar getragen und erträglich gemacht, nicht aber verdrängt werden kann.

67. *Ego*, *The Repentance of Niniveh*, pass.

68. *Ben Zvi*, *Signs of Jonah*, 28.

69. Vgl. *Schmitz*, »Ein-Blick«, 159.

4. Und wieder zurück zu Jona

Der Prophet Jona muss sich von jenen Lektüren in Frage stellen lassen, die um die Zerstörung Ninives wissen. Sein Zorn gilt dann nicht einfach Gottes Erbarmen mit den Heiden. »Das Problem liegt tiefer. Gott hat Jona gesandt mit einer Botschaft, die *wahr* war: Ninive wird wegen seiner Bosheit vernichtet werden. Aber die Ankündigung des göttlichen Gerichts enthält immer auch die Möglichkeit der Umkehr der Sünder und der daraus folgenden Umkehr Gottes. Dadurch wird die prophetische Botschaft (scheinbar) unwahr. Diese Zweideutigkeit ist es, die Jona nicht erträgt.«⁷⁰ Die prophetische Unheilsverkündigung hat gerade dann ihren Sinn erfüllt, wenn sich nicht realisiert. Das prophetische Wort ist wahrhaft angekommen, wenn es »durch seine Wirkung zu einem [wird], das *nicht* eintrifft.«⁷¹ Dass der Prophet an dieser Zumutung droht, irre zu werden, verwundert nicht. Dass aber gerade im Nichteintreffen der prophetischen Ankündigung Hoffnung liegt, lässt das Vielleicht von Kapitän und König aushalten im Leben, wer weiß.

70. *Rendtorff*, Theologie, 271.

71. *Ebach*, *Kassandra und Jona*, 89.