

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 56 (2000)
Heft: 4

Artikel: Das Ende des Jonabuches : eine Anmerkung zu Jona 4, 11
Autor: Höffken, Peter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878048>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 56

2000

Heft 4

Das Ende des Jonabuches

Eine Anmerkung zu Jona 4,11

Das Jonabüchlein endet mit einer offenen Frage, die das Thema des Buches und des Schlussgesprächs von Jona mit Gott an den Leser/die Leserin weiterreicht.¹ In diesem Zusammenhang kommt es mit den Worten über die Menschen Ninives in ihrer grossen Zahl zu einer Charakterisierung, über die hier etwas genauer nachgedacht werden soll: «...Menschen, die nicht erkennen zwischen ihrer Rechten und hin zu ihrer Linken». Die Formulierung selber steht im Hebräischen im Singular, da der sog. Relativsatz von dem kollektiven Nomen *'adam* (Mensch/Menschheit) abhängig ist – man könnte also auch übersetzen: «...Menschheit, die nicht erkennt zwischen ihrer Rechten hin zu ihrer Linken». Da das aber kein Deutsch ist, wird man zweckmässiger übersetzen: «...Menschen, die nicht zwischen rechts und links unterscheiden können» oder mit EÜ: «Menschen, die nicht einmal rechts und links unterscheiden können».² Die Elberfelder Bibel³ macht es vielleicht noch etwas prägnanter oder genauer: «Menschen..., die nicht unterscheiden können zwischen ihrer Rechten und ihrer Linken». Es sei einleitend nur noch angemerkt, dass diese formale Eigenart des Textes, einen offenen Schluss zu formulieren, gängigen Gliederungsversuchen des Jonabuches nicht eben entgegenkommt.⁴

¹ Weitere Fragen im Jonabuch notiert G.H. Cohn, *Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst* (Acad. Proefschrift...Amsterdam), Assen 1969, 101, Anm. 2. Die Wichtigkeit dieser abschliessenden offenen Frage betont zu Recht jetzt wieder K. Grünwaldt, *Die Didaktik des Buches Jona*, Loccum Pelikan 2/99, 59-64, mit Anmerkungen wiederholt in 3/99, 162-164.

² Parallelen zur Formulierung **jd^c byn...l...* notiert H.W. Wolff, *Dodekapropheten 3: Obadja, Jona* (BK XII/3), Neukirchen-Vluyn 1977, 148f; II Sam 19,36; Ez 22,26; 44,23. Die Parallelen zeigen, dass es um grundlegende Unterscheidungen und somit Orientierungen geht.

³ Revidierte Fassung Wuppertal, Zürich 1992.

⁴ Vgl. die Gliederung bei E. Zenger in: E. Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart u.a. ³1998, 499, wo die

Das Problem, das diese Charakteristik der Bewohner Ninives stellt, wird zwar nicht unbedingt von allen Auslegern wahrgenommen⁵ – mancher muss es auch nicht wahrnehmen⁶ –, aber es ist von bestimmten Autoren seit dem Mittelalter hinreichend markiert worden: wenn man die angesprochene Charakteristik der Bewohner Ninives als eine Variante zu der Aussage über mangelnde (Er)kenntnis von Gut und Böse versteht,⁷ also als einen Hinweis auf eine fehlende, (unter anderem) ethische Unterscheidungsfähigkeit,⁸ so steht diese Charakteristik Ninives in einem starken Gegensatz zu dem, was in Kap. 3 über die Umkehr oder Busse Ninives ausgeführt worden war. Denn dort war deutlich zum Ausdruck gebracht worden, dass diese Umkehr auch eine ethische Neuorientierung bedeutete, die der König von den Seinen erwartete und die Gott dann feststellen konnte (v.a. 3,8b.10a). Es ist allerdings gleich hinzuzufügen, dass auch eine Verhaltensweise des Volkes von Ninive, wie sie 3,5 erzählerisch ausführt, von einer solchen Differenz betroffen ist. Denn der Zusammenhang von Glauben an Gott aufgrund der Unheilsbotschaft des Jona und Umkehrriten drückt zweifellos eine Zielstrebigkeit aus, die den in 4,11 gemachten Aussagen widerstreitet, auch wenn der Gegensatz zu dem, was 3,8b.10b formuliert, deutlicher zum Austrag kommt. Wenn man diese Differenz der Wahrnehmung Ninives zwischen Kap. 3 und 4 als Ausleger wahrnimmt,⁹ spürt man die Notwendigkeit, darauf zu reagieren. So tut das auch U. Simon¹⁰ auf dem Hintergrund des mittelalterlichen jüdischen Erbes:

«Unterwerfung des Jona» in 2,1-11 in eine Parallele zur «Ergebung des Jona» (4,6-11) kommt. Entsprechend im Schema von U. Simon (ebd. 500 abgedruckt), wo gleichfalls «geschlossen» formuliert wird: «Gottes Antwort...versöhnt ihn [scil. Jona] wieder». Offene Schlüsse wie in Jon 4,11 sind offenbar für solche Gliederungen sperrig.

⁵ Dazu gehören F.W. Golka, *Jona* (CBK), Stuttgart 1991, z.St.; und zuletzt K. Grünwaldt, *Didaktik*. – Vgl. auch H.J. Opgen-Rhein, *Jonapsalm und Jonabuch. Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2* (SBB 38), Stuttgart 1997, 94 Anm. 4; etwas anders wohl 95.

⁶ So A. Deissler, *Zwölf Propheten II* (NEB 8), Würzburg 1984, 164, wenn er zu 4,11 sagt: «Menschen, die unreif im Urteilen und Unterscheiden sind».

⁷ Das tun, mit leisen Varianten im Tone, alle neueren Ausleger; besonders drastisch: H. Gese, *Jona ben Amittai und das Jonabuch*. In: Ders., *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, (122-138), hier 133: «barbarische ethische Unwissenheit». Gemeinhin denkt man an fehlendes ethisches Unterscheidungs- oder Urteilsvermögen. Die Anm. 6 zitierte Position Deisslers steht etwas am Rande.

⁸ Bei Texten, die von einer «Erkenntnis von Gut und Böse» reden, besteht unter Umständen eine gewisse Nähe zu sexueller Thematik, freilich ohne damit deckungsgleich zu sein. Das gilt auch für 1QSa I 8-11 (letzte Übersetzung J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, Bd. 1. [UTB 1862], München, Basel 1996, 241). Zur Vorgeschichte in Gen 3 vgl. D.U. Rottzoll, «...ihr werdet sein wie Gott, indem ihr <Gut und Böse> kennt», *ZAW* 102 (1990) 385-391. Für den jetzigen Text selber (J) trägt das aber wenig aus: vgl. Gen 3,22a.

⁹ Bei H.W. Wolff, *Obadja*, Jona 137f. kommt dies so zum Tragen: Er spricht bei Jon 4,11 von «theologischen Spannungen» zum Kontext, die sich u.a. so ausdrücken: «Schöp-

Er begrenzt die Aussage (in Analogie zu Dt 1,39 usw.) in Jon 4,11 auf die Kinder der Ninives, die die Gottesrede neben dem Vieh aus emotionalen Gründen aus der Riesenzahl der Bewohner Ninives heraushebe.¹¹ Dieses Verfahren ist allerdings nicht angängig, denn der fragliche Relativsatz ist von dem Leitwort 'adam (Mensch/Menschheit) abhängig. Hätte der Autor der Erzählung die Teilgrösse «Kinder» im Auge gehabt, hätte er das mühelos zum Ausdruck bringen können, wie der Hinweis auf Dt 1,39 zeigen kann: «Und eure Kinder / Söhne, die heute gut und böse nicht kennen...» (also entweder *bnym* oder *yld / yldym*). Man wird aus der Parallele nur schliessen können, dass Jon 4,11 die Niniviten insgesamt so charakterisiert, wie man anderswo Kleinkinder¹² charakterisiert – bar grundlegender Orientierung sachlicher und damit in eine ethischer Unterscheidung.¹³ – Das Argument mit dem Bezugswort des Relativsatzes ('adam) findet sich schon bei H.W. Wolff¹⁴. Seine eigene Auffassung lautet: Der Autor des Jonabuches «erklärt es vielmehr als weitere Ursache des Erbarmens Jahwes, dass unter den Niniviten das Unterscheidungs- und Urteilsvermögen noch nicht in der Masse ausgebildet ist, wie Jona es erwarten möchte» (143).¹⁵ Das bleibt deswegen schwierig, weil der V. 11 gar nicht von den Erwartungen Jonas spricht, sondern Gottes Sicht der Niniviten explizieren will. Man wird daher diese Erklärung mit Vorbehalten lesen.

Eine weitere mögliche Antwort wäre: Der Erzähler hat das Problem gar nicht gesehen.¹⁶ Man kann damit rechnen, freilich aber auch kritisch fragen,

fungsgedanke anstelle der in Kap. 3 kräftig unterstrichenen, nun aber überhaupt nicht erwähnten Umkehr aufgrund des verkündigten Gotteswortes». Das bleibt meines Erachtens zu unscharf.

¹⁰ U. Simon, Jona, Ein jüdischer Kommentar (SBS 157), Stuttgart 1994, 140f. in der Spur von Raschi, Abraham ibn Ezra, David Qimhi u.a.

¹¹ Der Sache nach wird diese Position übernommen von U. Struppe, Die Bücher Obadja Jona (NSK-AT 24/1), Stuttgart 1996, 140f. Aber: der Hinweis auf die kindliche Unschuld ist ein späterer Topos.

¹² Oder auch: wie senile Männer, bei denen Manches ähnlich ist wie beim kleinen Kind, vgl. Barsillai in II Sam 19,36.

¹³ Dass Jon 4,11 durch die Verwendung einer lokal oder seitig geprägten Terminologie von den sonst verwendeten Basisdifferenzen (Gut – Böse; Heilig – Profan; Rein – Unrein) abweicht, ist zu notieren. Möglicherweise ist damit eine noch viel grundlegendere Orientierungsunmöglichkeit angesprochen als bei der gängigeren Differenzierung «gut – böse / schlecht».

¹⁴ H.W. Wolff, Obadja, Jona, 149; vgl. schon die Ablehnung bei J. Magonet, Form and Meaning. Studies in Literary Technique in the Book of Jonah (BET 2), Bern, Frankfurt/M. 1976, 97 m. Anm. 71 (147).

¹⁵ Dieses Urteil wird übernommen von K. Heinen, Die Bücher Maleachi, Joel und Jona (Geistl. Schriftlesung 13), Düsseldorf 1991, 139 m. Anm. 39.

¹⁶ So wohl schon am Beginn der uns nachvollziehbaren Predigtgeschichte in De Jona 52-53, vgl. F. Siegert, Drei hellenistisch-jüdische Predigten (...). I: Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen (WUNT 20), Tübingen 1980, v.a. 48: die Predigt überdeckt Jon 4,11 mit den Kategorien von 3,10.

ob diese Antwort angesichts der verschiedenen Verweisungszusammenhänge im Buchganzen wirklich überzeugend sein kann. So verweist R. Lux¹⁷ auf die zunehmende Deutlichkeit der Charakteristik der «grossen Stadt» Ninive von 1,2 u. 3,2 über 3,3 zu 4,11. Gleicherweise ist zu sehen, dass 4,11 durchaus mit Bedacht anders als 3,8-10 die Akzente setzt und insofern rückwendend Deutung des Vorangehenden ist.¹⁸

Eine weitere Lösung wäre eine literarkritische. Auf der Basis der Beobachtung von G. Vanoni,¹⁹ V. 10b.11 stelle den sprachlich kompliziertesten Passus des Buches dar, kann man Überlegungen anstellen, ob V. 11 nicht überladen sei und diese Beobachtung dann mit weiteren Indizien zusammenführen, die für eine literarkritische Scheidung von Schichtungen im Jonabuch auswertbar sind. So wird man z.B. bei P. Weimar²⁰ fündig. Er hält den V. 11 für doppelt bearbeitet: einmal durch den 2. Relativsatz (also unseren Problemtext), zum anderen durch die beiden Schlussworte («und viel Vieh»). Die Argumentation scheint mir zwar nicht besonders gelungen,²¹ aber einem Erzählfaden wäre Rechnung getragen, der ohne den aufgewiesenen Widerspruch zwischen 4,11 und 3,8-10 auskäme.²² Dieser Widerspruch wird dann aber auf jeden Fall hergestellt durch die mutmassliche redaktionelle Ausarbeitung. Damit verschöbe sich das Problem nur. Die etwas ältere literarkritische Herausschälung einer didaktisch orientierten Grunderzählung durch L. Schmidt²³ sah denn auch keine Probleme hinsichtlich eines Konflikts der Darstellung in 3,3b-10 und in 4,10f.,²⁴ die Schmidt beide zur zugrundeliegenden Lehrerzählung rechnet. Möglicherweise ist hier mit einem Mangel an ein-

¹⁷ R. Lux, *Jona. Prophet zwischen <Verweigerung> und <Gehorsam>. Eine erzählanalytische Studie* (FRLANT 162), Göttingen 1994, 156, Anm. 267; so schon J. Magonet, *Form*, 32f. mit der Eruierung eines Konzepts der «growing phrases» in Jona.

¹⁸ Dazu vgl. H. Witzernath, *Das Buch Jona. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung* (ATSAT 6), St. Ottilien 1978, 71, freilich ohne Bezug auf diese Fragestellung.

¹⁹ G. Vanoni, *Das Buch Jona. Literar- und Formkritische Untersuchung* (ATSAT 7), St. Ottilien 1978, 95; vgl. U. Strubbe, *Obadja, Jona*, 141.

²⁰ P. Weimar, *Jona 4,5. Beobachtungen zur Entstehung der Jonaerzählung*, BN 18 (1982) 86-109, hier bes. 107, Anm. 75.

²¹ So sei der 2. Relativsatz deswegen eine Zufügung, weil das Wortpaar «Mensch und (viel) Vieh» auseinandergerissen würde. Aber dann gehört das «und viel Vieh» doch auf eine weitere Redaktionsstufe. Das ist nicht sehr konzinn argumentiert.

²² Im hier fraglichen Duktus rechnet Weimar mit einem primären Erzählfaden, der ...3,3a.4b.5.10b ... und 4,11* (bis einschliesslich 'adam/Mensch[en]) umfasst, vgl. a.a.O. 108. Damit würde freilich das Problem vom Grundtext nur auf eine 2. (oder 3.) Stufe der Textbildung verschoben, in der dann doch v.a. 3,10a und 4,11 gegensätzlich blieben.

²³ L. Schmidt, «De Deo». *Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1* (BZAW 143), Berlin 1976, v.a. 30ff.

²⁴ Einzig die Gottesbezeichnung Jahwe in 4,10 sei ins ursprüngliche Elohim zu ändern, vgl. Schmidt, *De Deo*, 32 u.ö.

dringlicherer literarkritischer Reflexion zu rechnen.²⁵ Man kann das mutmaßen, wenn man die Analyse von T. Krüger²⁶ heranzieht: Dieser sieht den Konflikt zwischen Ninive-Umkehr in Kap. 3 und 4,11 und löst ihn so, dass er 4,10f. seiner Grundschrift, 3,6-10 einer 1. Bearbeitungsschicht zuweist.²⁷ Mir leuchten die Versuche von P. Weimar und T. Krüger (zu diesem Problemkreis) durchaus ein.²⁸ Nur bleibt dann beide Male offen, welche Bedeutung die konfliktäre Sicht im Endtext hat.

So bleibt als Auskunft nur: Der Erzähler (oder: der Autor des Endtextes) möchte mithilfe der Schlussworte eine andere Deutung von Gottes Einstellung zu seiner Schöpfung angeben, als das durch Kap. 3 nahegelegt würde. Dort ist es die von Gott angenommene ethisch-moralische Umkehr; hier ist es das konstatierte Fehlen einer solchen Möglichkeit: Wer rechts und links nicht auseinanderhalten kann, ist eigentlich keiner Umkehr fähig... Jon 4,11 überbietet also die in 3,8-10 aufgrund anderweitig angespielter Prophetentexte bezogene Position. Der Gott, der hier über Ninives Bewohner und Viehbestand urteilt, urteilt grundsätzlicher, als das in 3,10 erzählt worden war. Gott wahrt nicht die Umkehrenden, er wahrt die Verwirrten, die des ethisch-moralischen Urteilens und Handelns Unfähigen.²⁹ Damit aber überbietet dieser Gott auch die bislang aus der Entwicklung der Gedanken in Kap. 3 und 4 erhebbare Position,³⁰ dass Gott als der Gerechte es sei, der dem der Gerechtigkeitsforderung entsprechenden Menschen (Ninive) gnädig ist. Das ist die aus 3,10 in Verein mit der Fortsetzung in Jonas Munde, also mit der sog. «Gnadenformel» (4,2),³¹ gewinnbare Position. Hier aber in 4,11 wird diese Position verlassen oder überboten: das Mitleid/Erbarmen Gottes richtet sich bewahrend auf die, die kein erkennbares ethisches Profil haben, also die Forderung nach Gerechtigkeit des gerechten Gottes gar nicht erfüllen können. Den Grund für diese Bewahrung sieht der Verfasser der Erzählung in schöpfungstheologisch ausgelegten Gedanken, wie die zuvor berichtete Zeichenhandlung an Jona mittels der wachsenden und eingehenden Staude samt deren Auslegung in 4,10 deutlich zeigen kann. Im Gegensatz zu Jona, der diese

²⁵ Jon 4,10f. wird eigentlich nicht analysiert, vgl. Schmidt, a.a.O. v.a. 31.

²⁶ T. Krüger, *Literarisches Wachstum und theologische Diskussion im Jona-Buch*, BN 59 (1991) 57-88, v.a. 67.

²⁷ Bequem zugänglich in seiner Übersetzung 85ff. und dem abschliessend mitgeteilten Schema 88.

²⁸ Man kann freilich fragen, ob nicht auch 3,5 als die Reaktion der Niniviten auf die Botschaft des Jona 4,11 widerstreitet (zumindest dann, wenn man 4,11 nicht allein ethisch versteht).

²⁹ Insofern kann man mit K. Grünwaldt, *Didaktik, die Fluchtlinien dieses Textes vorrangig über 4,2 zum Schöpferbekenntnis 1,9 bestimmen*.

³⁰ Diese Position wird meisterlich beschrieben von U. Simon, *Jona*.

³¹ Dazu vgl. H. Spieckermann, «Barmherzig und gnädig ist der Herr...», ZAW 102 (1990) 1-18, zu Jona: 15f.

Staupe nur als Schutz in Anspruch nimmt bzw. ihr Verdorren beklagt, hat Gott darin – und noch mehr an Ninive – «Arbeit und Mühe» samt Energie des «Grossziehens» investiert. Der Gedanke, dass hier Gott verstanden wird als der, der allen seinen Werken gütig oder gnädig begegnen will (vgl. Ps 145,9 in Auslegung oder Anwendung der oben bei Anm. 31 angesprochenen «Gnadenformel»), legt sich nahe.

In der Hintergrundproblematik des Jonabuches kann eine solche Verschiebung der Pointe ihren Sinn machen, weil zwischen dem Ninive der Erzählung in illo tempore des Jona, Sohn des Amittai, und der Gegenwart des Erzählers sozusagen Welten liegen.³² Das Ninive der Erzählung existiert (bei einer derzeit generell vorgenommenen Spätdatierung der Jona-Erzählung) nicht mehr, sondern ist ein Trümmerhaufen. Aber auch die Verheerungen, die «Ninive» als Exponent assyrischer Macht gegenüber Israel (und nicht ganz so gravierend Juda) zu verantworten hatte, liegen zwischen der erzählten Zeit und der Zeit des Erzählers und der seiner ersten Leser. Auf diesem Hintergrund gewinnt die «Umkehr» Ninives in Jona 3 auch etwas Märchenhaftes, Einmaliges, den Charakter eines Nie-Wieder, was manche Züge der Erzählung angelegentlich unterstreichen. Jon 4,11 scheint demgegenüber die Aufgabe zu haben, das wirkliche Ninive der Geschichte mit ihren hässlichen Zügen und Abgründen ernstzunehmen. Der Gott, der in 4,11 spricht, will ganz offenbar – illo tempore – dieses Ninive bewahren!³³

Man könnte das für eine mit dem sonstigen AT nicht vermittelte oder vermittelbare Lösung halten³⁴ – und damit auch einen möglichen Einwand gegen sie formuliert sehen. Aber die in den Varianten der Sintfluterzählung angebotenen Lösungen für ein nun nicht angedrohtes, sondern vollzogenes Gerichtshandeln Gottes lassen ganz ähnliche Aussagen zu. Nach der J zugeschriebenen Position in Gen 8,20-22 wird nach dem Opfer des geretteten Noach von Gott eine Selbstreflexion formuliert, die das Nie-Wieder einer die Menschheit in ihrem Bestande gefährdenden Aktion Gottes³⁵ mit dem Gedanken begründet sein lässt: «Das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an» (V.21). Der Gedanke, der erzählerisch vor Beginn der Flut das

³² Auf diese Problemdimension weist der Beitrag von H. Gese, Jona ben Amittai, hin.

³³ Auch wenn Ninive Exponent der nichtjüdischen «heidnischen» Welt ist, sollte man das geschichtliche Ninive nicht vorschnell aus den Augen verlieren. Zum Problemhorizont vgl. H. Gese, Jona ben Amittai.

³⁴ So verweist J. Blenkinsopp, Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, (242-247), hier 245, auf Jes 27,11 als Gegenbeispiel zu Jon 4,11. Die Beispiele wären vermehrbar.

³⁵ Genauer gesagt sind es zwei verschiedene Handlungsweisen: einmal das «Verfluchen der Erde um des Menschen willen»; sodann das «Vernichten von allem Leben». Zu den Verweisungszusammenhängen in Gen 1-11 vgl. zuletzt C. Levin, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993, 107f.; Ders., Altes Testament und Rechtfertigung, ZThK 96 (1999) 161-176.

Strafhandeln Gottes begründete (6,5), dient hier dazu, eine Wandlung Gottes zu begründen, der nunmehr während Rücksicht nimmt auf die problematische, konstante Eigentümlichkeit des Menschseins, die zuvor Gerichtsgrund war. Gott wird anders, nicht der Mensch! Man könnte es vielleicht auch mithilfe eines anderen Sprach- und Denkfeldes so sagen: Gottes Zorn ist kurzfristig, seine Gnade oder Güte langdauernd.³⁶ Auch hier in Gen 8 wird (und darin Jon 4 vergleichbar) mit Gedanken argumentiert, die mit dem Schöpferglauben gegeben sind – der Hinweis auf die für ein Leben konstitutiven Wechselvorgänge im natürlichen Daseinsbereich und Arbeitsbereich des Menschen (V. 22) zeigt es deutlich.³⁷ In literarisch verstanden individueller Ausrichtung auf Kain lässt sich ein entsprechendes Motiv festmachen: Es ist der Brudermörder, der, zu einem unsteten Leben verdammt, dennoch unter das göttliche Schutzzeichen gestellt wird. Auch hier ist es der «Böse», der leben darf und dessen Leben Gott geschützt sehen will (Gen 4,13-15).³⁸

Bleiben diese Beispiele auf dem Gebiet des Vor- und Ausserisraelitischen (und damit des mit Ninive Vergleichbaren), so finden sich ähnliche Denkbewegungen auch, wenn es um Israel geht. Ich illustriere kurz an einigen Passagen aus dem dtrjes Part des Buches Jesaja. Während es eine Tendenz der Darstellung der Unheilsgeschichte Israels ist, die zur Katastrophe des Exils (von 722 und) 587/6 führt, Umkehr zu Jahwe und damit eine Änderung des bisherigen Verhaltens zur Bedingung der Möglichkeit göttlicher Zuwendung zu dem bedrohten Volke zu machen,³⁹ – das ist es, was man mit bestimmten (späten) Partien des dtr Geschichtswerkes verbinden kann,⁴⁰ – verfährt hier die mit Jes 40-55 verknüpfte heilsprophetische Konzeption des Neuen durchaus anders. Dabei kommt es in diesem Zusammenhang weniger darauf an, was man als die in Jes 40-55 ursprünglich zugrundeliegende Auffassung des Verhältnisses von Gottes Heilswillen und Verhalten oder Situation der Israeliten oder Judäer bestimmen könnte, sondern darauf, dass es in bestimmten Straten erkennbar radikale Positionen gibt, die mit der in Jon 4 erkennbaren Position durchaus vergleichbar sind. Unvergleichbar ist allerdings, dass es in Jes

³⁶ Vgl. nur Ps 30,6; Jes 54,7f.

³⁷ P in Gen 9,1-17 denkt das Problem von anderen Voraussetzungen her neu. Auch hier ist aber die Verbindung von universalem Schonungswillen Gottes (gegenüber Menschen und Tieren) und rechtlich regulierter Unnatur (vgl. 9,1-6 auf dem Hintergrund von Kap. 1), die das Katastrophische an Mensch (und Tier) eindämmen will, konstitutiv.

³⁸ Zum Problem von nichtexegetischer Seite s.a. E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998, 7-10. – Weitere Stellen dieses Typs s. bei W.H. Schmidt (u.a.), *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993, 150 Anm. 15.

³⁹ Also die in Jon 3 ad urbem Ninive beschriebene Position!

⁴⁰ Klassisch H.W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, (*1961), in: Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22), München 1964, 308-324.

40ff. nicht mehr allein um ein Bewahren geht, sondern um die Artikulation eines voll ausformulierten göttlichen Heilswillens, der im Übrigen auch über Israels Grenzen hinausreicht (was nun wieder mit dem Akteur Ninive in Jona verbinden kann).

In der Ouvertüre des Buches (40,1f.) finden wir die Trostbotschaft für Jerusalem formuliert. Die Begründungen für diesen Trost sprechen vom Ende der Schuld und Strafe für Volk und Stadt, doch wohl im Sinne einer vollen («doppelten») Bestrafung. Damit ist Schuld hinreichend geahndet. Es kann neu angefangen werden. Über dieses «Neue» wird hier noch nicht reflektiert, was die anthropologischen Sachverhalte betrifft. Es interessiert noch nicht. In späteren Passagen⁴¹ finden wir dann aber sehr wohl Aussagen darüber. Diese mögen nicht dem ursprünglichen Duktus des Buches angehören. Hier wird dann gesagt, dass das Neue, d.h. der Neuanfang Gottes mit seinem Volke Israel/Jakob nach dem Gerichtshandeln, keineswegs eine Änderung des Volkes impliziert. Im Gegenteil: Eine Beschreibung wie 42,18-25 als Voraussetzung des Heilsorakels 43,1-7 – das «Nun aber» 43,1 markiert den Zusammenhang wie den Abstand beider Texte – bringt klar zum Ausdruck, dass hier nicht mit einer Veränderung Israels gerechnet wird. Es geht nicht allein um eine zurückliegende Epoche von Schuld und Strafe, sondern trotz allem bleibt dieses Israel, wie es war: Es sieht und hört nicht; es wandelt nicht auf Jahwes Wegen bzw. in seiner Tora; es nimmt sich die Katastrophe des Gerichts nicht zu Herzen (v.a. 42,20.23.24-25). Man kann in der verwandten Struktur in 43,22-28 + 44,1-5 durchaus entsprechende Gedanken finden – hier freilich stärker auf den Gedanken der göttlichen Schuldvergebung bezogen (43,25). Fazit: Hier wird von Gottes kommendem Heile angesichts eines defizitären Israel gesprochen, das sich nicht geändert hat. Insofern sind diese Texte und Jon 4,11 unterwegs zu so etwas wie der «Rechtfertigung des Gottlosen» – unterwegs, keineswegs dort angekommen.⁴²

Man sollte im Zusammenhang von Jon 4 freilich mit dem Begriff des «Heilswillens» Gottes wohl nur sehr zurückhaltend operieren.⁴³ Was man sa-

⁴¹ Zu diesen und weiteren Stellen vgl. jetzt A. Labahn, Wort Gottes und Schuld Israels. Untersuchungen zu Motiven deuteronomistischer Theologie im Deuteronomiumsbuch mit einem Ausblick auf das Verhältnis von Jes 40-55 zum Deuteronomismus (BWANT 143), Stuttgart u.a. 1999, bes. 190ff., bes. 210ff. Sie rechnet die Texte (in Überarbeitung von Vorlagen) zu einer «schuldorientierten Bearbeitungsschicht» unter dtr Einfluss.

⁴² Zum Thema in der Prophetie vgl. W.H. Schmidt, «Rechtfertigung des Gottlosen» in der Botschaft der Propheten. In: Ders., Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. 1: Hermeneutik und Methodik, Pentateuch und Prophetie. Hg. v. A. Graupner, H. Delkurt u. A.B. Ernst, Neukirchen-Vluyn 1995, 214-225.

⁴³ Die Arbeit von W. Schnell, Jona – Prophet der Ökumene (Relpäd. Perspektiven 20), Essen 1993, will dies zum Schlüsselbegriff des Buches Jona erheben (19 u.ö.). Man wird aber sicher gut tun, ein bewahrendes Gotteshandeln (des Schöpfers) von einem heilschaffenden Handeln zu unterscheiden.

gen kann, ist – um nun noch ins Neue Testament zu blicken – mit den Worten des Bergpredigers gesagt, dass Gott seine Güte in Gestalt von Sonne und Regen allen Menschen gibt – und gönnt (Mt 5,45), den Undankbaren und Bösen (Lk 6,35), den Bösen und den Guten; den Gerechten und den Ungerechten (Mt). Das ist viel, aber nach der Bergpredigt eben nicht unbedingt «Heilswille». Immerhin verweist das auf Linien, die von Jona bis ins NT führen.⁴⁴

Die in Jon 4,11 formulierte Position hat mithin durchaus Anhalt im Alten und im Neuen Testament. Gott geht mit seinen Geschöpfen schonend um, auch wenn es ihnen an der «richtigen» Einstellung ethischer oder moralischer Art gebricht. Der Schluss der Jonaerzählung überbietet die in 3,5-10 markierten Positionen einer Umkehrtheologie und relativiert diese damit auch: Als *eine* Möglichkeit, wie Gott mit seinen Geschöpfen umgehen kann.

Peter Höffken, Lüneburg / Bonn

⁴⁴ Interessanterweise führen die Kommentare von U. Luz und F. Bovon nur auf die Spur hellenistischer Philosophie als Bezugsgrößen; vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Teilbd.1 (EKK I/1), Zürich, Neukirchen-Vluyn ³1992, 307f. (v.a. 308, Anm. 24 und 26); F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas. Teilbd. 1 (EKK III/1), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1989, 312.