

Eberhard Bons

YHWH und die Völker

Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem Gott Israels und den Nichtisraeliten auf dem Hintergrund der Theorien Jan Assmanns

1. Das Ausgangsproblem: Der exklusive Monotheismus Israels in der Sicht Jan Assmanns

Wer sich gegenwärtig aus exegetischer Perspektive mit dem biblischen Monotheismus, seiner Herkunft und Entwicklung sowie seiner Toleranz oder Intoleranz gegenüber fremden Völkern und Religionen beschäftigt, stößt unweigerlich auf die zahlreichen Publikationen des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann. Dass dieser mit seinen pointierten, mitunter provokanten Aussagen eine lebhafte Debatte angestoßen hat – und zwar auch jenseits der Grenzen seiner Disziplin –, wird niemand ernsthaft bestreiten können. Insbesondere unter Theologen, Religionswissenschaftlern und Historikern fanden Assmanns Publikationen ein vielfältiges Echo. Wiewohl sich im Rahmen eines Artikels seine komplexen Argumentationen, vor allem deren Entwicklung in den neuesten Veröffentlichungen des Autors kaum adäquat resümieren lassen, seien im Folgenden drei Gedanken hervorgehoben, die für Assmanns Theorien von grundsätzlicher Bedeutung sind.

1. Assmann sieht die Religion Israels wesentlich von einem Phänomen beeinflusst, das er als die „mosaische Unterscheidung“ bezeichnet.¹ Diese ist nicht als historisches Ereignis anzusehen; vielmehr hat sie – als „geistige Position“² – eine gedächtnisgeschichtliche und zugleich identitätsstiftende Dimension, die Israel dazu befähigt, sich von fremden Kulten, besonders von der ägyptischen Religion und ihrem Polytheismus, programmatisch abzugrenzen und eine „Gegenreligion“³ zu entwickeln. In einem derartigen eher revolutionären als evolutionären Prozess, der gleichzeitig den Übergang von einer primären zu einer sekundären Religion⁴ bedeutet, gelangt Israel zu einem exklusiven Monotheismus, der mit der Devise „Keine anderen Götter

¹ Diesen Titel trägt zugleich auch das Werk, das Assmann 2003 herausbrachte.

² So Assmann, Mosaische Unterscheidung, 51.

³ Zu diesem Begriff vgl. Assmann, ebd., 53.

⁴ Zu diesen von dem Heidelberger Missions- und Religionswissenschaftler Theo Sundermeier entwickelten Kategorien vgl. jüngst A. Wagner, Primäre/sekundäre Religion, passim; A.A. Diesel, Religion(erfahrung), passim.

außer Gott“⁵ auf eine adäquate Formel gebracht wird. Das bedeutet, dass jede Verehrung eines anderen Gottes – d.h. faktisch auch die Anbetung eines Kultbildes, das mit einem Gott verwechselt werden konnte – auszuschließen und mit den schärfsten Sanktionen zu belegen war.⁶

2. Die beschriebene Entwicklung zur sekundären Religion mit ihrem exklusiven Monotheismus ist nicht zu denken ohne Kategorien qualitativer Art. Indem sie ihre Inhalte aus Lehre, Offenbarung und Prophetie⁷ bezieht, führt die sekundäre Religion die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ ein, ja sie versteht „alles Frühere und Andere als Irrtum, Lüge oder ‚Unwissenheit‘“⁸. Mit anderen Worten: Der Unterschied zwischen der eigenen, als wahr verstandenen Religion und den anderen, die *eo ipso* als unwahr und falsch gelten, kann nicht groß genug gedacht werden. Diese Unterscheidung hat freilich Konsequenzen: Die „anderen“, die nicht der eigenen Religion angehören, sind letztlich von Gottes Liebe, damit aber auch vom Heil ausgeschlossen.⁹

3. Angefangen von Ex 32,26–29, berichtet das Alte Testament an zahlreichen Stellen von Gewalthandlungen, die sich gegen Gegner eines jahwistischen Monotheismus richten, gegen Andersgläubige oder gegen „Gelegenheitstäter“ wie Zimri in Num 25,1–11,14. Ob die dargestellten Ereignisse jeweils als historisch anzusehen sind oder als fiktiv gelten müssen, ist für Assmann nicht ausschlaggebend. Viel wichtiger ist für ihn die Bedeutung dieser Geschichten „für das Selbstbild der Gruppe, die damals mit und in ihnen lebte“¹⁰. Doch ist dies keine rein historische Frage. Denn Assmann ergänzt sogleich: „und was können sie [= die Geschichten] uns heute bedeuten?“¹¹ Vorausgesetzt ist nämlich folgender Sachverhalt: Die alttestamentlichen Texte können auch auf spätere Generationen Einfluss ausüben, insofern sie ihnen grundsätzliche Regeln und Modelle für ihr soziales und religiöses Handeln anbieten. Assmann weist insbesondere auf die Gefahr hin, dass die

⁵ So noch Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 20.

⁶ Vgl. u.a. Assmann, Gesetz, Gewalt und Monotheismus, 477f.

⁷ Assmann, Fünf Stufen, 11. In einer neueren Publikation (Assmann, Gesetz, Gewalt und Monotheismus, 483) spricht Assmann mit Blick auf die Gesetzesgabe am Sinai nicht von einer Gesetzesoffenbarung: „Die Torah wird nicht ‚geoffenbart‘, sondern ‚gegeben‘. ‚Geoffenbart‘ wird eine verborgene Wahrheit, aber kein Gesetz. Ein Gesetz wird erlassen, promulgiert, in Kraft gesetzt und eben ‚gegeben‘, wie der hebräische Ausdruck lautet.“

⁸ Assmann, Fünf Stufen, 11. Vgl. auch ders., Mosaische Unterscheidung, 12f.

⁹ Assmann, Gesetz, Gewalt und Monotheismus, 479: „Die Liebe Gottes verströmt sich nicht unterschiedslos auf alle seine Geschöpfe, sie unterscheidet zwischen Freund und Feind.“ Vgl. auch ebd., 485, mit Blick auf das Christentum: „In Wahrheit aber wird erst dadurch [d.h. durch die Einführung von Dogmen und einer als rechtgläubig geltenden theologischen Lehre] die Grenze zwischen Christen und Heiden in voller Schärfe gezogen. Denn wer diese Chance verwirft, bleibt vom Heil ausgeschlossen.“

¹⁰ Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 20.

¹¹ Assmann, ebd., 20.

erwähnten alttestamentlichen Handlungsmodelle zur Nachahmung verlocken. Diese Gefahr wird ihm zufolge durch ein Element begünstigt, das erstmals in die Religion Israels Eingang fand, den anderen monotheistischen Religionen aber nicht fremd ist: die Ethisierung der Religion.¹² Da die Religion Israels nicht ohne ihre rechtlich-gesetzliche Dimension zu denken sei, werde „Gott zum Gesetzgeber und das Recht zur Sache Gottes, zum Inbegriff der religiösen Bindung“¹³. Sofern aber die Durchsetzung von einem göttlich legitimierten Gesetz zu einem zentralen Bestandteil der Religion wird, so ist in dieser eine grundsätzliche Tendenz zu Intoleranz, ja Gewalt angelegt. In einem Staat, der für sich das Gewaltmonopol beansprucht und sich durch die Trennung von Staat und Religion definiert, muss zwar religiös legitimierte Gewalt nicht zum Ausbruch kommen, die Lage ändert sich aber dann, wenn religiöse und staatliche Interessen weitgehend zusammenfallen und ein Staatsgebilde religiös legitimierte Gewalt zulässt oder fördert. In einer solchen Gesellschaft besteht die Gefahr, dass Eiferer das Recht für sich in Anspruch nehmen, im Namen Gottes gewaltsam gegen Abweichler und Andersgläubige vorzugehen.¹⁴

Soweit in der gebotenen Kürze Assmanns Theorien. Seine polarisierende Darstellung von wahrer und falscher Religion, die den drei monotheistischen Religionen zugrunde liege, hat vielfach zu Widerspruch provoziert. So wurde mit Recht betont, dass in den alttestamentlichen Texten keineswegs die programmatiche Abgrenzung des israelitischen Monotheismus vom ägyptischen Polytheismus im Vordergrund stehe. Vielmehr gelte Ägypten – gerade in der Tradition des Exodus – in erster Linie als das Sklavenhaus, aus dem YHWH Israel befreit habe.¹⁵ Weiterhin wurde eingewandt, dass die biblischen Diskurse zum Verhältnis zwischen Israel und Ägypten zu vielschichtig und zu verschiedenartig seien, als dass sie sich einzügig und allein auf das von Assmann entwickelte Modell von Polytheismus und exklusivem Monotheismus reduzieren lassen.¹⁶

Mit diesen Einwänden ist die Kritik an Assmanns Theorien nicht erschöpft. Lässt man einmal die Frage auf sich beruhen, ob die alttestamentlichen Berichte von Gewalthandlungen Christen oder Moslems als Vorbild und Legitimation von religiöser oder politischer Gewalt dienen konnten und immer noch können, so stellen sich andere und kaum weniger wichtige Fragen: Geht denn der Monotheismus Israels – wenn man einmal bei dieser

¹² Vgl. hierzu etwa Assmann, Mosaische Unterscheidung, 64ff.

¹³ Assmann, Gesetz, Gewalt und Monotheismus, 482.

¹⁴ Vgl. hierzu die von Assmann, ebd., 480–485, entfalteten Gedanken; vgl. auch ders., Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 38.

¹⁵ Vgl. etwa Zenger, Preis des Monotheismus, 219.

¹⁶ Zu diesem letzten Argument vgl. besonders Kessler, Ägyptenbilder, 154f.

heute nicht ohne Grund umstrittenen Terminologie bleibt¹⁷ – notwendig mit einer eindeutigen Trennung von „Wahr“ und „Falsch“ einher? Mündet er zwangsläufig in Intoleranz, ja Gewalt gegenüber Außenstehenden? Kennen die Texte der Bibel und solche, die in ihrem Umfeld entstanden sind, nicht auch Alternativen? Konnte der Monotheismus Israels nicht auch durchaus gewaltlose, ja sogar gewaltkritische Tendenzen hervorbringen?¹⁸ Schließlich: Forderte der Monotheismus Israels nicht den Verzicht auf Intoleranz und Gewalt gegenüber Außenstehenden ein? Diese Konsequenz musste sich spätestens zu dem Zeitpunkt ergeben, an dem man sich dessen bewusst wurde, dass es nicht nur keine anderen Götter außer YHWH gibt, sondern dass dieser auch als der einzige Schöpfer aller zu gelten hat, d.h. auch der Fremden, der Nichtisraeliten.¹⁹ Spätestens die Theologie des Deuterojesaja konnte zu derartigen Reflexionen veranlassen. Musste daher nicht eine folgerichtig weitergedachte Theologie des *einen* Gottes, verbunden mit einer Schöpfungstheologie, zu einer neuen Reflexion über dessen Verhältnis zu den Menschen führen, die weder ihre Abstammung noch ihre Geschichte, noch weniger aber ihre religiösen Praktiken mit Israel teilten?

Zurück zu Jan Assmann: Die zuvor gestellten Fragen weisen auf einen „blinden Fleck“ in seinen Theorien hin, der vermutlich durch die konsequent zu Ende gedachte Idee der „mosaischen Unterscheidung“ bedingt und insofern in einer gewissen Hinsicht „systemimmanent“ ist. Ums so notwendiger ist es aber, diese Grenze in Assmanns Argumentation sichtbar zu machen. Jenseits aller apologetischen Interessen geht es nämlich darum, der Vielfalt alttestamentlicher Theologien gerecht zu werden und insbesondere den Nachweis zu führen, dass der alttestamentliche Monotheismus durchaus imstande war, inkludierende Tendenzen hervorzubringen. Im Hauptteil des vorliegenden Artikels soll diese Behauptung begründet werden, und zwar anhand von zwei alttestamentlichen Texten verschiedener Gattung und Herkunft, die sich auf das Verhältnis zwischen YHWH und den Menschen nichtisraelitischer Herkunft beziehen. Dabei soll mit dem Buch Jona zunächst ein narrativer Text herangezogen werden, anschließend mit Psalm 33 ein eher hymnischer Text, dessen Septuaginta-Version (Ps 32^{LXX}) die inkludierenden Züge des hebräischen Textes noch verstärkt.

¹⁷ Das wesentliche Problem liegt vor allem in der Tatsache, dass der Begriff „Monotheismus“ in der Diskussion der letzten beiden Jahrhunderte weder frei war von Konnotationen noch frei von Projektionen, mit denen man neuzeitliche Fragestellungen in antiken, vor allem aber aufsereuro-päischen Gesellschaften wiederzufinden glaubte; ausführlich dazu Stolz, Einführung, 15.

¹⁸ In diese Richtung zielt Lohfink, Gewalt und Monotheismus, 72–77, mit Hinweis auf Texte wie Mi 4,1–4, auf die Klagepsalmen und Jes 52,13–53,12.

¹⁹ Zu diesem Argument vgl. auch E. Zenger, Der Mosaische Monotheismus, 42f.

2. Das Verhältnis des Schöpfergottes zu den Nichtisraeliten – Einige Überlegungen zum Buch Jona sowie zu Ps 33

2.1 YHWH, die Seeleute und die Niniviten im Buch Jona

Dieser kurze Text, der innerhalb des Zwölfprophetenbuches überliefert wird, sticht unter vielerlei Hinsicht hervor. Er erzählt nicht nur das Abenteuer eines Propheten, der drei Tage und drei Nächte im Bauch eines Fisches verbringt, bevor dieser ihn wieder wohlbehalten in die Freiheit entlässt; Jonas ist auch die einzige prophetische Gestalt des Alten Testaments, die sich ausschließlich an ein nichtjüdisches Publikum richtet. Innerhalb der alttestamentlichen Exegese besteht heute weitgehend Einvernehmen darüber, dass dieses exzeptionelle prophetische Buch als eine Lehrerzählung²⁰ oder – vielleicht noch besser – als eine Parabel²¹ anzusehen ist, die den Leser implizit dazu auffordert, die Transposition von der erzählten Handlung zur gemeinen Realität zu vollziehen.²² Damit ist einerseits ausgesagt, dass das Buch keinesfalls den Anspruch darauf erhebt, historische Ereignisse darzustellen. Andererseits wird man solch einem narrativen Text nur gerecht werden können, wenn man seiner komplexen Erzählstruktur die notwendige Beachtung schenkt und Phänomene wie den Anspielungen, dem implizierten Wissen, dem nicht Gesagten und den Informationslücken die notwendige Beachtung schenkt.²³

Im Rahmen dieses Artikels muss eine ausführliche Behandlung zahlreicher inhaltlicher und erzähltechnischer Details des Jonabuches unterbleiben. Ebenso wenig soll hier die Einheitlichkeit des Textes diskutiert werden.²⁴ Stattdessen liegt der Schwerpunkt der folgenden Überlegungen auf der Frage des Verhältnisses zwischen YHWH und den Nichtisraeliten. Dazu sind eine Reihe von Beobachtungen von Interesse, die hier in sieben Schritten vorgebrachten werden:

1. Der narrative Ausgangspunkt des Buches Jona ist die Sendung des Propheten, der mit einer im Rahmen der alttestamentlichen Prophetie völlig

²⁰ Vgl. Lux, Jona, 56.

²¹ Anders Roth, Israel und die Völker, 115.

²² So Eynikel, Relation, 132.

²³ Neben Lux, Jona, liegen verschiedene neuere Studien zum Jonabuch, die seiner narrativen Dimension gerecht zu werden versuchen, vgl. etwa Wénin, Livre; Willi-Plein, Jona als Beispiel; Lichtert, Traversée; Niccacci / Pazzini / Tadiello, Il libro di Giona, 87–131, usw.

²⁴ Vgl. hierzu den Forschungsüberblick bei Jeremias, Jonabuch, 109–117. Es sei darauf hingewiesen, dass verschiedene Untersuchungen aus den letzten ca. zehn Jahren für die Einheitlichkeit des gesamten Jonabuches, d.h. einschließlich des „Psalms“ in Jon 2,3–10, plädieren, vgl. etwa Willi-Plein, Jona als Beispiel, 221; Roth, Israel und die Völker, 164f. Jeremias, Psalm, hält zwar Jon 2,3–10, für sekundär, fordert jedoch eine doppelte Exegese, die das Jonabuch mit und ohne Jon 2,3–10 auslegt.

ungewöhnlichen Aufgabe betraut wird: YHWH sendet ihn nach Ninive, der weit entfernten Hauptstadt des Assyrerreiches, denn die Schlechtigkeit ihrer Bewohner war ihm nicht verborgen geblieben (Jon 1,2). Worin sie besteht, bleibt offen, und erst in Jon 3,8 erfährt man ein wenig mehr. Bei genauerem Hinsehen stellt man weiterhin fest, dass der göttliche Auftrag keinerlei genaue Anweisungen enthält. Der Prophet soll zwar eine Botschaft zum Ausdruck bringen (vgl. Jon 1,3 *wqr' lyh*, wörtlich „rufe / schreie gegen sie [= die Stadt]“), aber worin sie inhaltlich bestehen soll, bleibt für den Leser offen.²⁵ Soll Jona das Unheil ansagen? Oder soll er ein bedingtes Heil verkünden, indem er die Niniviten zur Umkehr auffordert?²⁶ Wie spätestens aus Jon 3,4 hervorgeht, wird der Prophet den göttlichen Auftrag im ersten Sinne verstehen. Aber noch ein weiterer Gedanke ist wichtig: Obwohl diese Idee gar nicht explizit reflektiert wird, kann der Leser der Beauftragung Jonas entnehmen, dass YHWH sich nicht nur für die Schlechtigkeit interessiert, für die die Israeliten oder etwa die Einwohner eines benachbarten Volkes (vgl. Gen 18,20–21) verantwortlich sind. YHWH nimmt auch Kenntnis von den Untaten, die die Bewohner einer fernen Stadt des Auslands begehen. Sie scheinen von ihm genauso zur Rechenschaft gezogen zu werden wie die Israeliten.²⁷

2. Anstatt die ihm gestellte Aufgabe unverzüglich in Angriff zu nehmen und seinen prophetischen Auftrag ohne Zögern zu verwirklichen (vgl. Am 3,8b), zeigt sich Jona ungehorsam und widerspenstig. Eine Antwort auf den göttlichen Auftrag gibt er nicht. Ebenso wenig reagiert er mit einem Einwands, wie ihn etwa Jeremia (Jer 1,6) formuliert. Er macht sich einfach gar nicht auf, um auf dem Landweg Ninive zu erreichen, sondern will sich auf dem Seeweg nach Tarschisch begeben. Auch diese Entscheidung erscheint zunächst unbegründet und rätselhaft.²⁸ Wie auch immer, mit seiner Flucht – illustriert mit der vertikalen Vorstellung des dreifachen Abstiegs (Verb *yrd*) nach Jaffa, in das Innere des Schiffs und schließlich in das Unterdeck, wo er einschläft (Jon 1,5bis.7) – versucht Jona sich zwar seiner Verpflichtung wie auch jeglicher Kommunikation mit der Außenwelt zu entziehen, doch YHWH bleibt ihm buchstäblich auf den Fersen, indem er durch die Sendung eines Sturms auf den Lauf der Ereignisse entscheidenden Einfluss nimmt. Vom Schiffbruch bedroht, ergreift die Besatzung zwei Maßnahmen: Man wirft einen Teil der Ladung über Bord, und zudem ruft jeder der Matrosen seinen Gott an (Jon 1,5). Dass diese anderen Götter reagieren, wird indes

²⁵ Auf diesen Aspekt weist Sessolo, Salvezza, 185, hin. Lichtert, Traversée, 15, geht m.E. zu weit, wenn er schreibt: „La mission consiste en une annonce de malheur dont le contenu n'est pas précis.“

²⁶ Ähnlich Lux, Jona, 96.

²⁷ Diesen Gedanken hebt Sessolo, Salvezza, 186, hervor.

²⁸ Vgl. hierzu Niccacci / Pazzini / Tadiello, Il libro di Giona, 97.

nicht gesagt. Da Jona an all diesen hektischen Aktivitäten überhaupt keinen Anteil nimmt, stellt ihn der Kapitän des Schiffes zur Rede, fordert ihn auf, ebenfalls seinen Gott anzurufen, und rechtfertigt dieses Ansinnen mit folgender Erwägung: „Vielleicht denkt Gott an uns, und wir werden nicht zugrunde gehen“ (Jon 1,6). Gerade diese letzte Aussage impliziert aber, dass der Gott Jonas, hier nur noch *h'lhym* genannt, möglicherweise imstande ist, dem Sturm ein Ende zu gebieten – und dies hätte zur Folge, dass den Seeleuten, offenbar keine Israeliten, der Untergang erspart bliebe. Durch sein vorsichtiges „vielleicht“ (*'wly*) deutet somit der Kapitän, ebenfalls kein Israelit, einen Gedanken an, der im Laufe des Buches zur Entfaltung kommt: Gott ist bereit, auch den Nicht-Israeliten die Rettung aus der lebensbedrohlichen Gefahr nicht zu verweigern.²⁹

3. Jona versagt sich anscheinend der Bitte des Kapitäns und fleht seinen Gott nicht an,³⁰ wiewohl er später vor den Seeleuten öffentlich bekennst, dass dieser der Gott des Himmels sei, der das Meer und das trockene Land gemacht habe (Jon 1,9). Durch den Losentscheid (Jon 1,7) sowie die Aussage Jonas, er sei vor dem Herrn geflohen (Jon 1,10), kommen die Seeleute schließlich zu der Erkenntnis, dass dieser mysteriöse Passagier für das Unglück verantwortlich ist, das sie bedroht. Auch an dieser Stelle ist es sinnvoll, den Text auf seine Implikationen hin zu befragen. Mit dem Loswerfen praktizieren die Seeleute ein Verfahren, mit dem sie zu einer Entscheidung kommen wollen. Das Ergebnis bestätigt letztlich die Aussage Jonas, er sei vor YHWH geflohen. Das bedeutet wiederum, dass YHWH als anonyme Größe im Hintergrund mit den Seeleuten – eben über das Mittel des Losentscheides – in eine Kommunikation tritt.³¹ In der Hoffnung, ihrem Schicksal zu entgehen, schicken diese sich nun an, Jona über Bord zu werfen, wozu sie nicht zuletzt durch den Propheten selbst ermutigt werden (Jon 1,12). Überzeugt, mit solch einer Handlung ein letztlich unvermeidbares Verbrechen zu begehen, und sich ihres Dilemmas bewusst, wenden die Matrosen sich mit einem Gebet an den ihnen unbekannten Gott und flehen ihn an, sie für diese Tat nicht zu bestrafen (Jon 1,14). Dabei fällt auf, dass die Seeleute, die den Namen dieses Gottes zuvor durch Jona kennengelernt hatten (Jon 1,9), diesen eben mit seinem richtigen Namen anrufen. Ihnen ist also die Identität dieses Gottes bekannt,³² und mit seinem Namen besitzen sie gleichsam den „Schlüssel“, der ihnen den Kontakt zu ihm ermöglicht. Gleichzeitig erkennen sie mit

²⁹ Vgl. Lux, Jona, 105: „So klingt wohl nicht zufällig die Frage der ‚Rettung der Völker‘ (hier repräsentiert durch die Schiffsbesatzung) durch den Gott Jonas erstmalig an.“ Vgl. ebenso Lichtert, Traversée, 17f.

³⁰ Vgl. zu dieser Interpretation von Jon 1,6–7 u.a. Rudolph, Jona, 341f.

³¹ Vgl. Roth, Israel und die Völker, 126.

³² Zu diesem Motiv vgl. Sessolo, Salvezza, 161; Renaud, Nom de Dieu, 21.

der das Gebet abschließenden Formulierung *ky 'th YHWH k'sr hpst 'syt* (Jon 1,14) an, dass letztlich das gesamte Geschehen – die Anwesenheit Jonas, der Sturm, der Losentscheid und schließlich das Ergebnis ihrer Handlungen und Maßnahmen – in YHWHS Willen begründet liegt.³³ Und nun nimmt die Geschichte einen weiteren entscheidenden Wendepunkt: Die Bitten der Seeleute, ihnen die Schuld nicht anzurechnen, die sie mit dem von ihnen verursachten Tod Jonas auf sich laden, nehmen YHWH gleichsam in die Pflicht: Er hat die „Letztverantwortung“³⁴ – sowohl für die fremden Seeleute, die seine uneingeschränkte Souveränität anerkennen, als auch für das Schicksal Jonas, der nun dem Tod geweiht ist. Der Gegensatz zwischen der Rettung, die die anonymen Seeleute nichtisraelitischer Herkunft erwarten dürfen, und dem Untergang, der YHWHS ungehorsamem Propheten Jona droht, könnte nicht größer sein.

4. Nachdem Jona ins Meer geworfen ist, beruhigt sich der Sturm sofort (Jon 1,15). Dankbar für ihre Rettung und im Bewusstsein ihrer Unschuld bringen die Seeleute YHWH Schlachtopfer dar und legen Gelübde ab. Mit diesen knappen Bemerkungen endet die Szene auf dem Meer. Doch sogleich stellen sich mehrere Fragen:³⁵ Welcher Art ist das Verhältnis der Seeleute zu YHWH? Fügen sie der Liste der Götter, die sie ohnehin schon verehren, mit YHWH noch einen weiteren hinzu?³⁶ Oder ist diese spontane Verehrung YHWHS nur kurzfristiger Art und Zeichen eines momentanen Gefühlsüberschwangs?³⁷ Oder bekehren die Seeleute sich zu YHWH und bleiben ihm auf Dauer treu?³⁸ Dass der Text selbst keine eindeutigen Aussagen erlaubt, dürfte unbestreitbar sein. Immerhin impliziert ein Gelübde eine Art längere „Partnerschaft“ zwischen dem Gläubigen und seinem Gott, durch die der Gläubige sich für die Zukunft festlegt.³⁹ Doch mehr lässt sich dem Text wohl kaum entnehmen. Allerdings ist dem Leser eine Schlussfolgerung erlaubt: Das Opfer und die Gelübde werden durch eine Grunderfahrung ermöglicht, die die Seeleute machen: Als Gott des Himmels, als Schöpfer und als Retter vor den Naturgewalten erkannt, lässt YHWH sich auch von anonymen Nichtisraeliten anrufen, die zuvor keine Kenntnis von ihm hatten.⁴⁰ Er lässt sich von

³³ Vgl. auch Sessolo, Salvezza, 163.

³⁴ So Lux, Jona, 118.

³⁵ Zu den folgenden in der Forschung vertretenen Positionen vgl. Sessolo, Salvezza, 165.231.

³⁶ Zu einer solchen Hypothese vgl. Haarmann, JHWH-Verehrer, 185.

³⁷ Vgl. etwa Rudolph, Jona, 344. Simon, Jona, 90, sieht in den Opfern und Gelübden eine „Verherrlichung der Ehre Gottes unter den Heiden“.

³⁸ In diese Richtung geht Lux, Jona, 121: „So traten die Seemänner mit ihren Gelübden und Opfern in den Kreis der Kultteilnehmer des JHWH-Kultes ein.“ Jeremias, Die Propheten, 88, spricht dagegen von „ihrer Bekehrung zum wahren Gott“.

³⁹ Vgl. zum Gelübde u.a. Chr. Grappe / A. Marx, Sacrifices, 48. Wolff, Obadja und Jona, 98, denkt an eine „dauerhafte Vertrauensverbindung [der Seeleute] mit Jahwe“.

⁴⁰ So auch Haarmann, JHWH-Verehrer, 186.

ihnen sogar Opfer darbringen und nimmt ihre Gelübde entgegen, und zwar auch auf hoher See und abseits von Israel und seinem Tempel (vgl. Mal 1,11). Von den Seeleuten wird also keine Wallfahrt nach Jerusalem erwartet (anders etwa Mi 4,1–3⁴¹), sondern sie bleiben offenbar an dem Ort, wo sie sich gerade aufzuhalten, und treten dort in einen kultischen Kontakt mit YHWH ein. Was Jes 19,21 über eine YHWH-Verehrung in Ägypten in einer unbestimmten Zukunft ankündigt, ist in der fiktiven Erzählung, die das Jonabuch darstellt, für eine Anzahl fremder Seeleute Wirklichkeit geworden.⁴² Will man diesen Sachverhalt mit der Kategorie des Universalismus beschreiben, kann man diesen nur als „dezentralisiert“⁴³ auffassen, d.h., die YHWH-Verehrung ist nicht – gemäß dem Prinzip der Kultzentralisation (vgl. Dtn 12,4–7) – an einen Ort gebunden.

5. Für den Leser könnte die Sendung Jonas endgültig gescheitert sein. Doch wie schon in Jon 1,4 YHWH einen gewaltigen Wind aufkommen ließ, so greift er wiederum in den Lauf der Natur ein und schickt einen großen Fisch, der Jona verschlingt. Diese Episode geht für den Propheten bekanntlich nicht tödlich aus. Vielmehr ist er imstande, im Bauch des Fisches einen Psalm zu sprechen, in dem er seine Rettung vorwegnimmt (vgl. Jon 2,3–8).⁴⁴ Von der Gewissheit der Rettung, die YHWH gewährt, überzeugt, gelobt Jona, ihm Schlachtopfer darzubringen und seine Gelübde zu erfüllen (Jon 2,10). Zuvor hatte er jedoch erklärt, dass diejenigen, die richtige Götzen (*hbly šw'*) verehren, „ihre Gnade verlassen“ (*hsdm y'zbw*), was wohl bedeutet: Sie verlassen Gott als Quelle ihrer Rettung (Jon 2,9).⁴⁵ Will der Prophet mit diesen Worten sagen, dass die Nichtisraeliten, hier als Bilderverehrer bezeichnet, ihre Gnade „verlassen“, d.h. sich dem Heil verschließen, das YHWH allein schenken kann?⁴⁶ Und wäre demnach YHWH nicht bereit, für die Menschen außerhalb der Grenzen Israels Partei zu ergreifen? Diese Folgerung ist durchaus möglich, wie man aufgrund einiger Details der Kapitel 3–4 vermuten kann.⁴⁷

6. Nach seinem unfreiwilligen Aufenthalt im Bauch des Fisches in Ninive angekommen, ergreift Jona zwar das Wort – seine Botschaft bleibt aber äußerst knapp: „Noch vierzig Tage, und Ninive ist zerstört“ (Jon 3,4). Jona verkündet also ein bedingungsloses Unheil. Er erwähnt also nicht die Mög-

⁴¹ Auf diesen Unterschied zwischen dem Buch Jona und dem im Zwölfprophetenbuch benachbarten Buch Micha weist Roth, Israel und die Völker, 171, hin.

⁴² So Sessolo, Salvezza, 166.

⁴³ Der Ausdruck ist Sessolo, ebd., 232, entnommen.

⁴⁴ Vgl. Niccacci/Pazzini/Tadiello, Il libro di Giona, 101–103, zu dieser rückblickenden Perspektive des Psalms; Jeremias, Die Propheten, 93, bezeichnet den Psalm als „antizipierendes Danklied“.

⁴⁵ Zu dieser Interpretation vgl. Rudolph, Jona, 347.354; Opgen-Rhein, Jonapsalm, 66f. Anders Keller, Jonas, 279: „qu'ils renoncent à leur dévotion!“. D.h., die Bilderverehrer sollen ihre Treue gegenüber den Götterbildern aufgeben. Ähnlich Simon, Jona, 104.

⁴⁶ Zu diesem Sinn des Verbs *'zb* vgl. cf. Ges¹⁸, 944.

⁴⁷ So Eynikel, Jonah, 1149.

lichkeit, dass YHWH auf die Umsetzung der Drohung verzichtet, und zwar für den Fall, dass die Niniviter sich bekehren.⁴⁸ Dass Jona der Vorstellung der Umkehr der Niniviter ablehnend gegenübersteht, geht schließlich aus seinem Gespräch mit YHWH im Kapitel 4 hervor. Dort gesteht der Prophet ein, nach Tarschisch geflohen zu sein, weil er geahnt habe, dass YHWH ein barmherziger und langmütiger Gott sei und das angedrohte Unheil nicht in die Tat umsetzen werde (Jon 4,2). Die übrigen Details von Kapitel 3 sind hinreichend bekannt, sodass es hier genügt, auf ein paar wichtige Motive einzugehen. Die Einwohner der Weltstadt Ninive „glauben an Gott“ (*wy'mynw 'nšy nynwh b'lhyym*)⁴⁹ und gehen in Sack und Asche. Dabei ist auffällig, dass die Niniviter von Jona nichts über Gott erfahren haben, ja, im Unterschied zu den Seeleuten kennen sie nicht einmal seinen Namen YHWH. Wie dem auch sei, das vom König erlassene Dekret verpflichtet die Einwohner Ninives nicht nur zu Fasten- und Trauerriten und zur Abkehr von Unrecht und Gewalt, sondern auch zur Anrufung Gottes, hier wiederum als *'lhyym* bezeichnet (Jon 3,7–8). Denn ähnlich wie der Kapitän in der Seesturmszene (vgl. Jon 1,6) hofft der König immer noch, dass Gott gewillt ist, seine Drohung nicht wahr zu machen und so die Stadt und ihre Bewohner vor dem Untergang zu bewahren. Dabei enden die wörtliche Rede des Kapitäns wie auch diejenige des Königs mit denselben Worten: „dann gehen wir nicht zugrunde“ (*wl' n'bd*, Jon 1,6; 4,9). Mit der Bemerkung, dass Gott ihre Umkehr zur Kenntnis nahm und das angedrohte Unheil nicht ausführte, endet die Szene. Wie in Kapitel 1 bleibt dabei festzuhalten, dass Gott – hier nicht als YHWH bezeichnet, aber für den Leser mit YHWH identifizierbar⁵⁰ – sich dem Glauben, dem Gebet und der Umkehr der Niniviter nicht versperrt hat und bereit ist, auch ihnen gegenüber Barmherzigkeit und Langmut zu üben. Wenn sie auch noch weniger über YHWH zu wissen scheinen als die Seeleute in Kapitel 1, erschließt dieser sich ihnen dennoch als „Gott“ (*'lhyym*) – sowohl in der unbedingten Aufforderung zur Umkehr von Unrecht und Gewalt als auch in Barmherzigkeit und Langmut. Die Frage nach dem „Danach“ stellt sich hier genauso wenig wie am Ende von Kapitel 1: Weder werden die Niniviter Proselyten noch explizite YHWH-Fürchtige, sondern allenfalls „Gottesfürchtige“, die wie zuvor die Seeleute außerhalb der Grenzen Israels Gott anrufen und von ihm erhört werden. Für manche Kommentatoren stellt sich indes die Frage, ob die Hinwendung der Niniviten zu Gott eine andere religiöse Qualität habe als die Opfer und die Gelübde, die die

⁴⁸ Vgl. Lux, Jona, 131: „Keine Mahnung zur Besserung, keine Umkehrauflorderung, das Ende Ninives scheint beschlossene Sache zu sein.“

⁴⁹ Zu den Deutungsmöglichkeiten des Verbs *'mn* hiph. vgl. Roth, Israel und die Völker, 129f.

⁵⁰ Vgl. Lux, Jona, 133.