

Ludwig Schmidt · »De Deo«

Ludwig 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



Walter de Gruyter · Berlin · New York
1976

Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von Georg Fohrer

143

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Kirchlichen Hochschule Berlin
gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schmidt, Ludwig

•De Deo• : Studien zur Literarkritik u. Theologie d. Buches
Jona, d. Gesprächs zwischen Abraham u. Jahwe in Gen 18, 22ff.
u. von Hi 1. — 1. Aufl. — Berlin, New York : de Gruyter, 1976.

(Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft : Beih. ;
143)

ISBN 3-11-006618-1

©

1976

by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp., Berlin 30

Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe,
der Übersetzung, der Herstellung von Mikrofilmen und Photokopien,
auch auszugsweise, vorbehalten.

Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1973 von der Kirchlichen Hochschule Berlin als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck wurde sie durchgesehen und gekürzt.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Professor Dr. Diethelm Michel, dessen Assistent ich lange Jahre hindurch war, und Herrn Professor Dr. Richard Hentschke für die wissenschaftliche Förderung, die ich von ihnen erfahren habe. Zu danken habe ich ferner Herrn Professor D. Dr. Georg Fohrer DD. DD. für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ und der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Gewährung eines bedeutenden Zuschusses zu den Druckkosten. Meine Frau hat durch interessiertens Zuhören und mit Rückfragen diese Untersuchung wesentlich gefördert.

Berlin, im April 1976

Ludwig Schmidt

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einleitung	1
Kapitel I: Das Buch Jona in der alttestamentlichen Forschung .	4
Kapitel II: Die Grundschrift in Jon 3 und 4	18
Kapitel III: Die Bearbeitung der Lehrerzählung von Jon 3 und 4	48
Kapitel IV: Die Schichten des Buches Jona: Ergebnisse und theologische Probleme	124
Kapitel V: Das Gespräch zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18 ²²⁻³³	131
Kapitel VI: Grundschrift und Bearbeitung in Hi 1.	165
Schluß	189
Literaturverzeichnis und Abkürzungen	192
Stellenregister	197

Einleitung

In der atl. Forschung herrscht Übereinstimmung darüber, daß es innerhalb des AT keine theoretischen Erörterungen zu einer Lehre von Gott gibt. Da das AT in seinem überwiegenden Bestand von Gottes Handeln erzählt oder Gottes Taten ankündigt, ist es unmittelbar auf die Geschichte — und zwar in der Regel auf die Geschichte des Gottesvolkes — und damit zugleich auf die Existenz des Hörers oder Lesers bezogen. Selbst die großen theologischen Entwürfe wie das jahwistische oder das deuteronomistische Werk mit ihren umfassenden Geschichtsdarstellungen bieten keine theoretische Lehre von Gott. Ihnen geht es vielmehr darum, die gegenwärtige Wirklichkeit als das Ergebnis eines Handelns jenes Gottes, der sich Israel offenbart hat und sich in allem geschichtlichen Wandel selbst treu bleibt, zu erweisen. Sie zielen somit auf ihre Gegenwart und wollen den Leser zu einem rechten Verstehen seiner gegenwärtigen Situation anleiten. Sie sind also keine theoretischen Abhandlungen sondern weit ausholende Predigten. Deshalb hat H. W. Wolff zu Recht von einem Kerygma des jahwistischen und des deuteronomistischen Werkes gesprochen¹. Das gleiche gilt für die anderen Geschichtswerke und für zahlreiche Einzelerzählungen, so daß z. B. W. Zimmerli das entscheidende Charakteristikum der atl. Schriften darin sieht, daß in ihnen — bei allen sonstigen Unterschieden — der Leser immer angeredet und angerufen werde. »Ohne Zweifel ist das Alte Testament ein Buch, dessen Wort verkündigt sein will. Wie das Neue Testament kündigt es von einer Geschichte, in der Gott zur Welt kommt, und die darum nach ihrer tiefsten Wesensart ein Ruf Gottes ist, der Antwort erwartet«².

Mit dieser Bestimmung wird freilich das weisheitliche Schrifttum nicht erfaßt, da in ihm das Handeln Gottes in der Geschichte seines Volkes keine Rolle spielt. H. Gese hat die Eigenart der altorientalischen Weisheitsliteratur einschließlich der israelitischen folgendermaßen bestimmt: »Diese didaktische Literatur hat es vornehmlich mit dem Menschen und seiner Verhaltensweise sich selbst und der Gemeinschaft gegenüber zu tun, ebenso aber mit den im menschlichen Leben erfah-

¹ H. W. Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1964, 308—324; *Das Kerygma des Jahwisten*, ebd., 345—373.

² W. Zimmerli, *Das Alte Testament als Anrede*, 1956, 76.

renen Gesetzmäßigkeiten und Ordnungen«³. Damit geht es aber auch in dieser Literatur, so sehr sie sich von den übrigen Texten des AT sonst unterscheidet, nicht um im engeren Sinn des Wortes theoretische Fragestellungen. Das, was sie an »Theorie« enthält, dient der Lebensbewältigung, sie will über das richtige Verhalten des Menschen belehren, ist also als Ethik auf das rechte menschliche Tun ausgerichtet.

Die Auffassung, daß es im AT keine theoretischen Erörterungen zur Gotteslehre gibt, hat auch den Aufbau der neueren Theologien des AT bestimmt. Bei aller Verschiedenheit sind sich ihre Verfasser doch darin einig, daß eine Gliederung in Theologie, Anthropologie, Soteriologie, wie sie L. Köhler vorgenommen hatte⁴, der Eigenart des AT nicht gerecht werden kann. So schreibt z. B. G. v. Rad: »Eine Theologie, die den Gehalt des Alten Testaments nach Maßgabe der Lehrbegriffe (Lehre von Gott, Lehre vom Menschen usw.) zu erfassen versucht, wird diesen durchaus geschichtsgebundenen Bekenntnisaussagen, dieser Fundierung des Glaubens Israels auf einigen göttlichen Heilssetzungen und dem Ringen um ihr immer neues Verständnis nicht gerecht«⁵. Es mag daher befremden, wenn hier einige atl. Texte unter der Überschrift »De Deo« untersucht werden. Schon dieser aus der systematischen Theologie entlehnte Titel deutet ja an, daß entgegen der allgemeinen Überzeugung in diesen Texten eine *Lehre* von Gott entfaltet wird. Es handelt sich zwar nicht um umfassende Abhandlungen der Gotteslehre, so daß sich ein mehr oder weniger geschlossenes System aufweisen ließe, aber diese Stellen gehen, wie noch im einzelnen darzustellen sein wird, auf eine ausschließlich theoretisch ausgerichtete Reflexion einzelner Fragen einer Gotteslehre zurück, einer Reflexion, die also weder von den Ereignissen der Geschichte noch von dem, was dem Einzelnen in seinem Leben begegnet, bestimmt ist. In dieser Reflexion werden Aussagen über Gott, die aus der Tradition überkommen waren, — fern aller Probleme, die die gegenwärtige Situation aufgeben mag — durchdacht und dabei als sachgemäß aufgewiesen.

Daß dieses Phänomen bisher in der atl. Forschung nicht erkannt wurde, kann nicht überraschen. Aufs Ganze gesehen gilt gewiß, daß dem AT solche rein theoretischen Erörterungen fremd sind. Diese Texte stehen im AT isoliert, sie sind Ausdruck einer geistigen Strömung, die erst in der Spätzeit Israels aufgekommen ist und die wohl zu keiner Zeit genügend Einfluß gewonnen hat, um ihre Umgebung zu prägen. Es handelt sich vermutlich um eine Bewegung, die immer

³ H. Gese, Weisheitsdichtung, RGG³ VI, 1577—1581, 1577.

⁴ L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, 1966⁴.

⁵ G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, 1966⁵, 8; vgl. auch die methodischen Vorerwägungen bei W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, 1968⁸; Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, 1956, und W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, 1972.

mehr am Rande als im Zentrum gestanden hat. Sie ist — wie die Untersuchung zeigen wird — in ihrer Gotteslehre von einem Universalismus bestimmt, der sich mit dem Satz »Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes«, der nach R. Smend die Mitte des AT bezeichnet⁶, nicht vereinbaren läßt. Wir stoßen hier innerhalb des AT auf eine Theologie, die die Offenbarung Jahwes in der Geschichte seines Volkes nicht mehr zur Grundlage ihrer Aussagen von Gott macht. Deshalb soll wenigstens am Rande und für ein eng begrenztes Gebiet auch jene Frage, die üblicherweise mit den Schlagworten Partikularismus und Universalismus bezeichnet wird, in dieser Arbeit gestreift werden.

Freilich müssen im folgenden die literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen der Texte einen breiten Raum einnehmen, da die Überlegungen zu jener oben grob skizzierten theologischen Reflexion ausschließlich auf den literarischen Analysen beruhen. Deshalb besteht ein großer Teil dieser Abhandlung notwendigerweise aus literarkritischen Erwägungen.

⁶ R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments*, 1970, vgl. besonders 47ff.

Kapitel I

Das Buch Jona in der alttestamentlichen Forschung

Die Erzählung von dem Propheten Jona gilt als eine Perle der israelitisch-jüdischen Literatur und hat deshalb bei den Auslegern immer besondere Beachtung gefunden. So ist sie nicht nur in den Kommentaren zu dem Buch der zwölf kleinen Propheten, sondern auch in zahlreichen Monographien und Aufsätzen behandelt worden¹. Dieses Interesse dürfte mit der Sonderstellung zusammenhängen, die dem Werk innerhalb des nachexilischen Schrifttums zukommt². In ihm haben sich die partikularistischen Tendenzen, wie sie in den auf eine scharfe Abgrenzung zu den Heiden bedachten Reformen Esras und Nehemias ihren Ausdruck gefunden haben, ebensowenig niedergeschlagen wie die Verkündigung jener nachexilischen Propheten, die erwarten, daß an dem heiligen Ort Jerusalem schließlich alle Völker Jahwe verehren werden³. In Jon 3 nehmen die Niniviten die Gerichtsankündigung Jonas ernst, tun Buße und werden daraufhin von dem angesagten Unheil verschont, ohne daß sie durch ihre Umkehr in eine besondere Beziehung zu Jerusalem oder dem Gottesvolk Israel eintreten. In diesem Punkt bleibt alles beim Alten. Der Erzähler vertritt einen theologischen Universalismus, in dem es selbst für jene Heiden, die Israel fern bleiben, die Möglichkeit gibt, Heil zu erlangen.

Da er sich damit deutlich von jenen beiden Anschauungen, die die nachexilische Zeit beherrscht haben, abhebt, sehen zahlreiche Ausleger in diesen Aussagen das Ziel seiner Schrift. Der Verfasser wolle den

¹ In neuerer Zeit erschienen zu Jona an kleineren Monographien: E. Haller, Die Erzählung von dem Propheten Jona, 1958; H. W. Wolff, Studien zum Jonabuch, 1965; G. H. Cohn, Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst, 1969.

² Es wird heute kaum mehr bestritten, daß das Büchlein erst in nachexilischer Zeit entstanden ist, meist wird es im 4. oder 3. Jh. angesetzt (vgl. etwa die Einleitungen von O. Eißfeldt, G. Fohrer, O. Kaiser und A. Weiser).

³ Vgl. z. B. Hag 2 6ff. Jes 60. Auf den Unterschied zwischen einer solchen eschatologischen Strömung, die von Jahwe ein neues Heilshandeln erwartet, und einer theokratischen, die sich allein auf Jahwes Heilssetzungen in der Vergangenheit beruft, haben vor allem O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, 1959, und O. H. Steck, Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit, EvTh 28 (1968), 445—458, hingewiesen. Sie sehen in diesen Anschauungen, auch wenn sie in unterschiedlichen Ausprägungen begegnen, die beiden Richtungen, die das Leben der nachexilischen Gemeinde bestimmt haben.

Lesern zeigen, daß Gott sich auch der Heiden erbarmt und ihnen dadurch eine positive Einstellung zu den Heiden vermitteln. Diese Deutung hat sich bereits im 19. Jh. durchgesetzt. So faßt 1841 P. Friedrichsen die Erzählung folgendermaßen zusammen: »Die Heiden bessern sich oft auf die erste Mahnung Jehova's, während die Israeliten oft gewarnt doch oft genug ungehorsam gegen ihn bleiben, und jene dürfen im Falle der Besserung eben so wol auf die Erbarmung und Schonung Jehova's rechnen, als diese, so sehr auch diese sie verachten und ihnen die Gnade Jehova's missgönnen mögen«⁴. In diesem Zusammenhang weist P. Friedrichsen darauf hin, daß man sich über diese Interpretation immer einiger geworden sei und sich im Grunde mehr in Worten als in Wirklichkeit unterscheide.

Daran hat sich im großen und ganzen bis heute nichts geändert. In der Regel wird nur diskutiert, wie innerhalb dieses Rahmens die Akzente zu setzen sind. Dabei geht es vor allem um eine Frage, die bei P. Friedrichsen noch fehlt: Wie verhält sich die Universalität des göttlichen Erbarmens zu dem besonderen Handeln Gottes an seinem Volk Israel?

B. Duhm meint z. B. zu Kap. 4: »Das ganze Kapitel ist eine prachtvolle Probe jüdischen Humors, dessen Wert der verringert und dessen Genuß sich der verkümmert, der dabei das Gesicht in ernste theologische Falten legt; der kluge Verfasser führt nicht tiefe religiöse Lehrsätze über Gottes Gnade u. drgl., sondern den gesunden Menschenverstand und das schlichte menschliche Gefühl gegen den Fanatismus jener Juden ins Feld, die verlangen, Gott solle die Frevler ‚auf der Stelle niederschlagen‘ (Hi 40 12), und sich an dem Gedanken der Abschachtung der Heiden weiden, dagegen sich ‚bis zum Sterben‘ über die scheinbare Gutmütigkeit Gottes ärgern«⁵. Wenn der Verfasser, wie B. Duhm meint, überhaupt nicht theologisch interessiert ist, darf man ihn freilich nicht fragen, wie sich sein Universalismus mit der Erwählung Israels verträgt.

Diese Auffassung wird jedoch von nahezu allen neueren Auslegern bestritten. So schreibt z. B. G. v. Rad: »Das Buch Jona steht am Ende der Glaubensgeschichte Israels. Es spricht zu denen, die wissen, was Gemeinde und Erwählung ist; nicht zu solchen, die von sich aus schon wissen, daß Gottes Heilsgedanken ‚natürlich universale‘ seien . . . Bund und Erwählung Israels tastet unser Erzähler nicht an. Aber er zeigt eine der schwersten Versuchungen der Gemeinde auf. Denn es

⁴ P. Friedrichsen, Kritische Uebersicht der verschiedenen Ansichten von dem Buche Jonas, 1841, 278f.

⁵ B. Duhm, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten. XIV. Buch Jona, ZAW 31 (1911), 200—204, 203. Auch nach K. Marti wendet sich das Buch gegen den Hochmut der Juden, das einzige auserwählte Volk zu sein und gegen ihre kalte und engherzige Überhebung über die anderen Völker (Dodekapropheten 244).

gibt wohl — seltsame Psychologie des Volkes Gottes! — etwas wie eine Mißgunst des Glaubens und eine Bitterkeit den Heiden gegenüber⁶. Schärfer kann man die Antithese zu B. Duhm wohl kaum formulieren. Was bei B. Duhm dem Verfasser gleichgültig war, betrachtet G. v. Rad als seine Basis.

Inzwischen hat O. Loretz die These G. v. Rads weitergeführt: »Da die Jona-Erzählung zwischen der wirklichen Überlieferung Israels und einer falschen Auslegung oder einer dazu im Widerspruch stehenden Haltung unterscheidet, bereitet sie der Erkenntnis den Weg: ‚Nicht alle, die aus Israel sind, sind Israel, und nicht weil sie Same Abrahams sind, sind sie alle Kinder‘ (Röm 9 *et.*)«⁷. Damit wird für diese Schrift eine außerordentlich enge Beziehung zum NT angenommen⁸.

Solche weitreichenden Konsequenzen nötigen zu der Frage, ob in den neueren Untersuchungen die Beziehung zwischen der universalistischen Ausrichtung der Erzählung und der Erwählung Israels bzw. — wie es im folgenden abgekürzt heißen soll — der Heilsgeschichte richtig bestimmt worden ist. Die Thesen B. Duhms werden zwar abgelehnt, sie sind aber noch nicht eingehend überprüft worden.

Das setzt freilich eine Untersuchung der Grundlagen der weithin dominierenden Interpretation voraus. Zwar wird heute kaum noch eine allegorische Auslegung des Buches vertreten⁹, es besteht aber

⁶ G. v. Rad, *Der Prophet Jona*, 1950, 12.

⁷ O. Loretz, *Gotteswort und menschliche Erfahrung*, 1963, 36. Das wird von Wolff a. a. O. 82 aufgenommen.

⁸ Auf der Linie von G. v. Rad und O. Loretz bewegen sich auch zahlreiche Auslegungen für die Gemeinde und Predigten. Als Beispiele seien genannt: H. Dietzfelbinger, *Jona — ein Knecht Gottes*, 1965; H. Gollwitzer/Th. Jänicke/F. W. Marquardt, *Ninive ist überall*, 1962; E. Lange, *Die verbesserliche Welt*, 1968; W. Pfend-sack, *Der lachende Fisch*, Basel o. J.; H. Werner, *Jona — Der Mann aus dem Ghetto*, 1966. Übrigens stellt schon 1914 W. Busch fest: »So klingt dieses Büchlein Jona aus mit der starken Betonung, daß der Bundesgott Jahve der Schöpfergott für die ganze Welt ist . . .« (*Die Bücher Jona, Micha und Nahum in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis* 49).

⁹ Die älteren allegorischen Deutungen sind bei Friedrichsen a. a. O. 15ff. und 79ff. dargestellt. In der Gegenwart wird noch in den Kommentaren von G. A. F. Knight und J. D. Smart eine stark allegorisierende Interpretation vertreten. G. A. F. Knight sieht den Schlüssel zu dem Buch in 1 1: Jona, der Sohn des Amittai. Jona bedeute Taube und sei ein Bild für Israel. Amittai klinge an *'amot* an. Jona repräsentiere also jenes Israel, das als Sohn und d. h. als Besitzer der Wahrheit angesehen werde (TB 54—58). Der große Fisch von Kap. 2 sei — so schon die älteren allegorischen Deutungen — ein Symbol für das Exil (TB 68). Dafür verweist J. D. Smart auf Jer 51 34, wo das Exil mit dem Verschlungenwerden durch ein Seeungeheuer (*tānnin*) verglichen werde (IB 874). Er erwägt außerdem, ob nicht in Kap. 1 das vorexilische und in Kap. 3f. das nachexilische Verhalten Israels dargestellt werden soll. Während Israel vor

weitgehend Übereinstimmung darüber, daß die handelnden Personen nicht als Individuen, sondern als Typen zu verstehen sind, die in ihrem Tun das Verhalten von Menschen zur Zeit des Verfassers darstellen. Aus den bisher angeführten Zitaten geht hervor, daß man in Jona meist den Vertreter jener Anschauung des nachexilischen Judentums sieht, die der Verfasser bekämpfen wollte. Während B. Duhm lediglich Jona als Typos interpretiert, werden im allgemeinen — wie schon aus dem Zitat von P. Friedrichsen zu ersehen ist — zusätzlich die Matrosen in Kap. 1 und die Niniviten in Kap. 3 als Repräsentanten für das Verhalten der Heiden verstanden. Jona gilt dann als der rechtgläubige Jude, der sich andauernd gegen Gott stellt, während die Heiden, die den wahren Gott nicht kennen, sich vor Gott richtig und damit frömmere als Jona verhalten, da die Matrosen und die Niniviten sich sofort der Macht Jahwes beugen.

Neuerdings ist auch der Schluß der Erzählung als typisches Geschehen gedeutet worden. Jahwe stellt in 4 10f. Jona eine Frage, ohne daß dieser darauf antwortet. Da Jona den israelitischen Leser verkörpern soll, hat H. W. Wolff aus der fehlenden Reaktion Jonas geschlossen, daß hier das Ja Israels zu Gottes Mitleid mit den Heiden nicht erzwungen, sondern fragend erhofft werde¹⁰. Dagegen drückt nach W. Rudolph das Schweigen Jonas seinen fortdauernden Trotz aus. Der Verfasser sei sich bewußt, daß er seine Leser, »diese engstirnigen Frommen«, nicht überzeugen könne. Ihm bleibe lediglich die Hoffnung, »daß die Schlußfrage (4 11) bei künftigen willigeren Geschlechtern ein Echo finden werde«¹¹.

In anderer Weise deutet A. Jepsen die ganze Jonaerzählung als typisches Geschehen. Er teilt zwar die Auffassung, daß es in ihr um das Verhalten Israels zu den Heiden gehe, setzt jedoch wesentlich andere Akzente. Der Erzähler wende sich an Leser, »denen der Sinn ihres Glaubens in der Fremde zweifelhaft geworden war, die als ‚Hebräer‘ dem Schicksal des ‚Hebräer-sein-Müssens‘, d. h. des ‚Bote-sein-Müssens‘ sich entziehen möchten«. Sie werden in Jona aufgefordert, ihrem göttlichen Auftrag gehorsam zu bleiben und so zum Segen für die Welt zu werden, auch wenn sie das Handeln Gottes im einzelnen nicht verstehen können. »Jona‘ geht es nicht um das Geheimnis Gottes als solches, sondern vielmehr um die Möglichkeit des Dienstes im Auftrag eben dieses oft so unverständlichen Gottes. Und grade dieser Dienst wird als unausweichlich dargestellt, unausweichlich, weil daran das ‚Heil‘

dem Exil wie Jona in Kap. 1 den Auftrag zur Heidenmission völlig ablehne, erfülle es ihn später wie Jona in Kap. 3f. widerwillig (IB 888).

¹⁰ Wolff a. a. O. 80.

¹¹ W. Rudolph, Jona, KAT², 325f.; vgl. auch W. Rudolph, Jona, in: Archäologie und Altes Testament (Festschrift für K. Galling), 1970, 233—239, 237: »Einen bekehrten Jona gibt es nicht.«

hängt¹². Es ist nur konsequent, wenn A. Jepsen entgegen der üblichen Auffassung, nach der die Erzählung in Palästina entstanden ist, vermutet, daß sie aus der Diaspora Ägyptens oder Babylonien stammt¹³.

An diesen Beispielen wird deutlich, daß die Diskussion sich heute meist auf die Frage beschränkt, welche Elemente der Erzählung typisch ausgewertet werden dürfen und welche nicht. Dagegen gilt — abgesehen von einigen Ausnahmen — als feststehende Tatsache, daß Jona das nachexilische Israel repräsentiert.

Allerdings haben einige Ausleger entgegen dem herrschenden Trend darauf verwiesen, daß Jona Prophet ist. Deshalb müsse man in ihm primär den Propheten sehen, dessen Drohung gegen Ninive unerfüllt bleibe. In seinem Zorn spiegle sich die Anfechtung der nachexilischen Gemeinde, daß die Fremdvölkerorakel der Propheten nicht eingetroffen sind. Mit seiner Erzählung wolle der Verfasser Gott gegenüber seinen murrenden und zweifelnden Zeitgenossen rechtfertigen. Er zeige, daß die Drohungen der Propheten — auch wenn sie von Gott beglaubigt sind — lediglich die Besserung der Adressaten zum Ziel haben¹⁴. Selbst eine Gerichtsankündigung an die verrufensten Heiden bleibe unerfüllt, wenn diese umkehren. In dieser Deutung werden Kap. 1f. und Kap. 3f. als zwei Abschnitte unterschieden, die jeweils eine eigene Fragestellung behandeln. Der Verfasser wolle mit Kap. 1f. aufzeigen, daß Jona nicht aus eigenem Antrieb, sondern nur unter dem Zwang Gottes Ninive den Untergang ankündige. Jona fliehe vor seinem

¹² A. Jepsen, Anmerkungen zum Buche Jona, in: Wort—Gebot—Glaube (Eichrodtfestschrift), Zürich 1970, 297—305, 304.

¹³ Jepsen a. a. O. 305. Auch in der Bestimmung der Form weicht A. Jepsen von der üblichen Auffassung ab. Nach ihm handelt es sich um eine »Heiligenlegende« (a. a. O. 299). Sonst charakterisiert man das Büchlein als Lehrerzählung (v. Rad a. a. O. 10) oder Midrasch (O. Loretz, Gotteswort, 17). Gelegentlich wird auch — wie schon bei B. Duhm — betont, daß Jona mit viel Ironie dargestellt werde. Deshalb sehen E. Good (Irony in the Old Testament, 1950, 39—55) und M. Burrows (The literary Category of the Book of Jonah, in: Translating and Understanding the Old Testament — Essays in Honor of Herbert Gordon May —, 1970, 80—107) in der Erzählung eine Satire. Ob die Form als Lehrerzählung usw. oder als Satire bestimmt wird, macht sich aber in der Interpretation kaum bemerkbar.

¹⁴ So z. B. Fr. B. Köster, Die Propheten, 1838, nach Friedrichsen a. a. O. 105f. Vgl. außerdem F. Hitzig, Die zwölf kleinen Propheten, 1838, nach Friedrichsen a. a. O. 141ff.; H. Gunkel, Jonabuch, RGG² III, 366—369; A. Feuillet, Le sens du livre de Jonas, RB 54 (1947), 340—361. Wenn A. Feuillet a. a. O. 345 ausführt: »les décrets de destruction dirigés contre les nations païennes, même s'ils portent les marques les plus certaines de leur origine divine, demeurent toujours conditionnels, bien qu'ayant été prononcés par Dieu de manière absolue«, so entspricht das fast wörtlich dem Referat über Fr. B. Köster bei Friedrichsen a. a. O. 105. Auch A. Feuillet konnte sich aber nicht durchsetzen, soweit ich sehe, hat lediglich M. Delcor (La Sainte Bible 275) diese Thesen aufgegriffen.

Auftrag und werde von Gott zurückgeholt, damit der Leser erkennt, daß Jona in Ninive wirklich Gottes Wort verkündigt¹⁵. Der zweite Teil in Kap. 3f. sei dem ersten übergeordnet und mache deutlich, daß Gott in seiner Güte sein eigenes Wort zurücknimmt, wenn sich die angeredeten Menschen — selbst wenn es sich um Heiden handelt — bessern. Steht nach der üblichen Auffassung der Aufweis, daß es auch für die Heiden Heil geben kann, im Zentrum des Buches, so rückt für diese Deutung ein anderes Problem in den Mittelpunkt: »Das Thema des Buches ist: *Jahve und sein Prophet*«¹⁶. Allerdings kommt auch hier den »Heiden« noch entscheidende Bedeutung zu, da die Erzählung die Frage beantworten soll, warum die Macht der Heiden andauert.

Gegen eine solche Verknüpfung mit der politischen Situation nach dem Exil hat sich A. Thoma ausgesprochen. Auch er sieht in der Erzählung eine Abhandlung über den Konflikt zwischen der Gültigkeit des Prophetenwortes und der Reue Gottes. Er klammert aber das Motiv der Heiden weitgehend aus. Der Verfasser habe lediglich deshalb Ninive für die unerfüllte Gerichtsankündigung gewählt, weil dieser Ort als erste und als besonders sündige Stadt galt¹⁷. Gott solle gegen den Vorwurf in Schutz genommen werden, daß er durch seine Reue seinen Gesandten desavouiere. Der Verfasser scheine ein Leidensgenosse jener Propheten zu sein, deren Unheilsweissagungen nicht in Erfüllung gingen. Er wolle sich und andere mit seinem Amtsleiden trösten und Gott über das Ausbleiben einer Unheilsdrohung gegenüber den Spöttern rechtfertigen¹⁸.

¹⁵ So z. B. F. Hitzig nach Friedrichsen a. a. O. 141. A. Feuillet rechnet Jonas Flucht zu dem Motiv des widerstrebenden Propheten, das in den Bileamerzählungen (Num 22—24) und in I Reg 13 auftritt (Les sources du livre de Jonas, RB 54 (1947), 161 bis 186, 184). Anders setzt den Akzent H. Gunkel: »Demnach stellt der erste Teil Gottes *Allmacht* dar, die dem Menschen seinen Willen auferlegt und auch auf fernem Meere waltet« (a. a. O. 367). Das Zentrum besteht also für H. Gunkel in dem Erweis der Macht Gottes. Ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt versteht O. Kaiser diesen Abschnitt: »Die beiden ersten Kapitel haben in diesem Zusammenhang . . . die Aufgabe, Jahve als den allmächtigen Herrn seiner Schöpfung vorzuführen und damit den Zweifel an seiner Macht auszuschließen« (Einleitung, 155). Der zweite Teil soll nach O. Kaiser die Leser daran erinnern, »daß auch die Heiden Gottes Geschöpfe sind«. Im Unterschied zu Fr. B. Köster, H. Gunkel u. a. ist damit bei O. Kaiser der Erweis der göttlichen Güte nicht allein an die Umkehr der Heiden gebunden, so daß O. Kaiser — auch wenn er das Ziel des Buches ähnlich wie Fr. B. Köster, H. Gunkel u. a. bestimmt — eine eigenständige Position vertritt. ¹⁶ Gunkel a. a. O. 367.

¹⁷ A. Thoma, Entstehung des Büchleins Jona, ThStKr 84 (1911), 479—502, 483f.; vgl. auch 488 Anm. 1 zu Jon 42: » . . . daß Jona sich geweigert habe, weil Ninive eine heidnische Stadt sei, ist eine unbegründete Eintragung.«

¹⁸ Thoma a. a. O. 502, vgl. auch 483. Nach Friedrichsen a. a. O. 167ff. hat schon H. E. G. Paulus 1794 die Erzählung als eine Apologie jener Propheten, deren Drohungen nicht in Erfüllung gingen, gedeutet.

Schon vor A. Thoma hatte H. Schmidt¹⁹ grundsätzlich bestritten, daß in der Erzählung die Frage nach den Heiden irgendeine Rolle spielt. Ninive könne schon deshalb nicht für die Heiden stehen, weil eine solche große Bekehrung von Heiden, wie sie in Jon 3f. geschildert werde, von den Juden nie erlebt wurde. Außerdem hätte der Verfasser ausdrücklich gesagt, wenn er in Jona das Volk Israel darstellen wollte. Überdies sei nach 4 2 Jona ärgerlich, »weil Jahwe barmherzig ist, aber es wird nicht betont, weil Jahwe auch gegen Heiden barmherzig ist«²⁰. Ginge es um das Erbarmen Jahwes mit den Heiden, dann dürfe Jona sich nicht allgemein über Jahwes Gnade und Langmut beklagen. In der Erzählung stehe vielmehr ein Problem im Mittelpunkt, das durch die Gerichtsankündigung der Propheten entstanden war. »Sie beantwortet die Frage: Wird Jahwe eine durch Prophetenmund verurteilte Stadt begnadigen, wenn erstens ihre Bürger Buße tun und wenn zweitens viele Unschuldige in ihren Mauern sind?«²¹ Ähnliche Fragen würden bei Jeremia, Ezechiel und in dem nicht genau datierbaren Abschnitt Gen 18 23ff. behandelt, weshalb das Buch Jona unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems anzusetzen sei. Freilich unterscheide sich sein Verfasser grundlegend von Propheten wie Jeremia und Ezechiel, die er in der Person seines Jona darstellen wolle. Er sei davon überzeugt, daß es für Jerusalem, das mit Ninive gemeint sei, Hoffnung gebe. »Der Theologe unseres Buches hat *religiöse Gründe* gegen die Unheilspropheten; deshalb sucht er sie zu überzeugen, statt zu vernichten«²². Dem Erzähler geht es also nach H. Schmidt weder um eine Rechtfertigung Jahwes noch um das Heil für die Heiden, sondern um die Möglichkeit der Rettung für seine durch die prophetische Gerichtsankündigung bedrohte Stadt.

Die beachtlichen Argumente, die H. Schmidt gegen das Verständnis der Niniviten als Repräsentanten der Heiden ins Feld geführt hat, sind in der Folgezeit meist stillschweigend übergangen worden²³, ver-

¹⁹ H. Schmidt, Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona, ThStKr 79 (1906), 180 bis 199.

²⁰ H. Schmidt, Absicht, 184.

²¹ H. Schmidt, Absicht, 184.

²² H. Schmidt, Absicht, 196.

²³ Lediglich A. Feuillet setzt sich etwas ausführlicher mit H. Schmidt auseinander. Da in Jon alles fiktiv sei, könne man nicht gegen die typische Deutung der Niniviten einwenden, daß eine derartige Bekehrung von Heiden nie erlebt worden sei. Niemals zuvor habe Gott einen Propheten zu den Heiden gesandt, um sie zur Buße zu rufen. Dem Verfasser gehe es um den Kontrast zwischen den Heiden und Israel. Weil die Heiden jene Buße vollziehen, die die Israeliten hartnäckig verweigert haben, werden durch die Niniviten die Landsleute Jonas beschämt. Um diesen Zweck zu erreichen, genüge eine fiktive Darstellung (A. Feuillet, *Le sens*, RB 54, 350ff.). Auf 4 2 geht allerdings A. Feuillet in diesem Zusammenhang nicht ein.

mutlich weil ihre Deutung bei H. Schmidt von vornherein recht unwahrscheinlich ist. Warum sollte, wenn Jerusalem gemeint ist, gerade von Ninive gesprochen werden? Außerdem konnte H. Schmidt die sprachlichen Argumente, die für eine Entstehung des Buches in nach-exilischer Zeit sprechen, nicht entkräften²⁴.

Auch C. A. Keller sieht in den Niniviten nicht die Heiden schlechthin dargestellt. Weder die Matrosen in Kap. 1 noch die Niniviten würden die Heiden verkörpern, sondern sie seien viel allgemeiner Beispiele für Menschen, die so handeln, wie es dem Menschen gegenüber Gott zukommt. In der Lehrerzählung gehe es nicht um eine allgemeine Belehrung über Gott und sein Handeln, vielmehr wolle sie die Leser zum richtigen Verhalten vor Gott auffordern. Sie sei eine Predigt, daß alle Nationen, Juden und Heiden, den Aufruf des Himmelsgottes hören mögen: »Inclinez-vous, tant qu'il fait jour, devant la redoutable majesté de YHWE qui est prêt à vous accueillir«²⁵.

Während die bisher dargestellten Interpretationen alle danach fragen, was der Erzähler seinen Lesern sagen wollte, hat L. C. Stollberg bestritten, daß das Büchlein eine bestimmte Tendenz verfolge. Er verweist zunächst darauf, daß in ihm zahlreiche Elemente des Märchens enthalten seien, es werde z. B. der Name des Königs von Ninive nicht genannt, die Entfernung Ninives von der Meeresküste spiele keine Rolle, der Rizinus wachse und verdorre in einer Nacht usw.²⁶. Daraus gehe hervor, daß es sich bei der Erzählung um eine kunstvoll ausgebaute Sage handle. Den Sagen sei aber das Erzählen Selbstzweck, sie würden nie eine bestimmte Tendenz verfolgen. So kommt L. C. Stollberg zu dem Urteil: »Von einer Tendenz zu reden, verbietet uns die oben gegebene Charakterisierung des Stoffes«²⁷. Der Verfasser habe ein Büchlein zu »Gottes Ehre und Preis« geschrieben und wolle seine Leser lediglich erfreuen und unterhalten. Warum die Erzählung in 4 10f. gerade mit einer Frage Jahwes schließt, die eindeutig zeigt, daß der Verfasser eine Lehre vermitteln wollte, wird von L. C. Stollberg nicht erörtert. So ist es kein Zufall, daß seine Interpretation nicht aufgegriffen wurde.

Damit sind schon die wesentlichsten Arbeiten aufgezählt, die sich grundsätzlich von der Deutung P. Friedrichsens, die auch heute noch nahezu unangefochten das Feld beherrscht, unterscheiden²⁸. Wie der

²⁴ Vgl. dazu die Einleitungen.

²⁵ C. A. Keller, Jonas, CAT, 269.

²⁶ L. C. Stollberg, Jona, Diss. Halle 1927, 6ff.

²⁷ Stollberg a. a. O. 18.

²⁸ Zu nennen wäre höchstens noch S. D. F. Goitein, Some Observations on Jonah, JPOS 17 (1937), 63—77. Für ihn behandelt das Buch das Problem des prophetischen Amtes. »Our book, then, is not a story of Israel and the Gentiles, it is a miracle tale concerned with God and men and their mediator, the prophet« (66). Jona mache die Erfahrung,

Überblick zeigt, steht jede Interpretation vor der Frage, welche Personen und Ereignisse in Jon typisch zu deuten sind und wer mit ihnen jeweils gemeint ist. Dabei wird vorausgesetzt, daß sich auf jeden Fall die Situation der Leser in der Erzählung spiegeln muß. Sie will nach Meinung aller Ausleger außer L. C. Stollberg eine Lehre vermitteln, die unmittelbar auf die Existenz der Leser zielt.

Es mag überraschen, daß bisher keine literarischen Probleme erwähnt wurden. Im Unterschied zu anderen Schriften haben sie aber auf die Interpretation der Jonaerzählung kaum Einfluß gehabt. Heute herrscht auch in diesem Punkt weitgehend Übereinstimmung. Jon gilt — außer dem Psalm in 2 3-10 und der ein oder anderen Glosse — als das Werk eines Mannes²⁹. Meist wird nur noch diskutiert, ob man nicht 4 5 hinter 3 4 einordnen muß, aber zunehmend wird auch hier die überlieferte Reihenfolge beibehalten³⁰.

Zwar haben W. Böhme, O. Procksch und H. Schmidt zu zeigen versucht, daß die Erzählung auf mehrere Autoren zurückgeht³¹, sie konnten sich jedoch nicht durchsetzen. Nach W. Böhme ist ein älterer »jahwistischer« Kern, zu dem er den größten Teil von 1—2 1. 11 3 1-5 4 1. 5-11 rechnet, später mit einer jüngeren »elohistischen« Schrift verbunden worden. Sie bot nur den Stoff von 3 und 4 und ist noch in 3 6-10 4 5 b. 11 erhalten. Nachdem beide Quellen zusammengearbeitet

daß seine eigene erfolgreiche Tätigkeit seine Existenz überflüssig mache (73), er wehre sich dagegen, daß Gott sich des Unheils gereuen lasse (72). Jahwe zeige ihm in Kap. 4, daß diese Reue Gottes letztlich nicht in einem menschlichen Verhalten — wie der Reue der Niniviten — gründe, sondern in dem Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung. Das habe Jona in seinem Zorn nicht bedacht und müsse deshalb verstummen. Dem mächtigen Gott mache es nichts aus, bei den Menschen als ein Gott zu gelten, dessen Wesen es ist, es sich gereuen zu lassen. Jona habe für seine eigene Ehre Sorge getragen, Gott nicht. So könne über der Erzählung als Motto das Wort eines Rabbis stehen: »In the same place in which you find God's omnipotence you find His humility« (77). Auch G. v. Rad, der das Ziel der Erzählung anders bestimmt, weist darauf hin, daß sich in ihr eine prophetische Selbstkritik ausspreche, wenn sie die Mißgunst des Glaubens gerade in einem Propheten verkörpert sein lasse. Das sei zwar kein Gesamturteil über die Prophetie. »Aber in diesem Vermögen, sich selbst vor Gott bis ins letzte in Frage zu stellen, ist noch einmal etwas vom Besten ihres Geistes in dem Büchlein aufgestanden« (G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, 1968⁵, 302).

²⁹ Vgl. z. B. die neueren Einleitungen und Wolff a. a. O. 65.

³⁰ So N. Lohfink, *Jona ging zur Stadt hinaus* (Jon 4 5), *BZ NF* 5 (1961), 185—203. Ihm haben sich O. Loretz, *Gotteswort*, 195 Anm. 54; Wolff a. a. O. 44ff. und W. Rudolph, *Jona*, *KAT*³, 362f., angeschlossen.

³¹ W. Böhme, *Die Composition des Buches Jona*, *ZAW* 7 (1887), 224—284; O. Procksch, *Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil*, 1916, 88—97; H. Schmidt, *Die Komposition des Buches Jona*, *ZAW* 25 (1905), 285—310. Zu früheren Versuchen vgl. H. Schmidt, *Komposition*, 302ff., und J. A. Bewer, *Jonah*, *ICC*, 13ff.

worden waren, hat ein Redaktor einzelne Verse und Versteile in 1, den Psalm in 2 2-10 und 4 2f. eingefügt.

Demgegenüber unterscheidet O. Procksch durchgehend zwischen einer »Hauptüberlieferung« und einer »Nebenquelle... in der uns Gottes Eigenname Jahve nur selten begegnet, sondern Gott meist ‚Gott = elôhîm‘ heißt»³². Zu dieser Nebenquelle gehören 1 4aß. 5b. 6. 12b. 8. 9. 11b. 13f. 15b. 16 »um mit den Leuten nach Tarsis zu reisen« aus 1 3b und »da rief jeder seinen Gott an« in 1 5a. Ferner 3 3b-5. 8aß. 9f. 4 5. 8. 9. Bei der Vereinigung mit der Hauptquelle seien in Kap. 1 Umstellungen vorgenommen und kleinere Stücke ausgelassen worden. Außerdem sei der Schluß in 4 zugunsten der Hauptquelle weggebrochen. In ihm habe vermutlich Gott, nachdem die Hütte Jonas vom Ostwind eingerissen und dieser durch den Sonnenstich ohnmächtig und lebensmüde geworden war, die Frage gestellt, ob er »einer großen Menschenzahl, die sich bekehrt hat, die Stadt einreißen« solle³³.

Im Unterschied zu solchen »Urkundenhypothesen« hat H. Schmidt eine »Ergänzungshypothese« vertreten. Die Erzählung sei von einem Bearbeiter durch 1 13f. 3 6-9 2 3-10 erweitert worden. Dieser Bearbeiter habe auch in Kap. 1 eine einstmals selbständige Prophetenlegende eingefügt, die sich noch aus dem Text herauschälen lasse³⁴. Während C. H. Cornill zumindest darin H. Schmidt zustimmte, daß er die ursprüngliche Fassung der Jonaerzählung richtig rekonstruiert habe und sich W. Nowack entgegen der früher von ihm vertretenen Auffassung H. Schmidt angeschlossen hat³⁵, werden — wie schon erwähnt — heute solche Versuche allgemein abgelehnt. Typisch sind dafür die Ausfüh-

³² Procksch a. a. O. 89. Die Gottesnamen sind hier also nicht auf die beiden Quellen zu verteilen.

³³ Procksch a. a. O. 89. Der Rizinus kommt nach O. Procksch nur in der Hauptquelle vor, in 4 9 ist »wegen des Rizinus« ein Zusatz des Redaktors.

³⁴ Vgl. dazu Kapitel III. Zwischen H. Schmidt und O. Procksch steht die Analyse R. Bultmanns (Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1970⁸, 250). Er sieht in Kap. 1 in den Versen 3b (ohne: »Jahve zu entrinnen«) 4aα. 5aα. b. 6. . . 15b. 10aα. 8. 9. 16 den Rest einer einstmals selbständigen »Geschichte von einem Juden, der im Sturm auf einem heidnischen Schiff schläft und dann durch Anrufung seines Gottes den Sturm zum Schweigen bringt«. Sie sei von dem Verfasser des Jonabuches mit einer anderen Erzählung verbunden worden, in der Jona als der scheinbar Schuldige ausgelost, das Schiff dann untergegangen und Jona allein gerettet worden sei. R. Bultmann unterscheidet sich dadurch von H. Schmidt und O. Procksch, daß er die *literarische* Einheit von Jon 1 nicht anzweifelt, sondern das Problem konsequent als Frage nach den Materialien, die der Verfasser verwertet hat, behandelt.

³⁵ C. H. Cornill Einleitung, 197; W. Nowack, Jona³, 186. Noch in Jona², 192 verteidigte W. Nowack gegen W. Böhme die Einheitlichkeit. »Böhme ist bei dieser Anschauung von Voraussetzungen ausgegangen, die durchaus unstatthaft sind, nämlich einer Geschlossenheit und Genauigkeit der Darstellung, wie sie bei alten Schriftstellern sehr selten angetroffen wird, vollends da nicht, wo wie hier das stoffliche Detail eine