

Tadeusz Brzegowy

Prorocki wymiar Księgi Jonasza

Collectanea Theologica 62/3, 5-20

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. TADEUSZ BRZEGOWY, TARNÓW

PROROCKI WYMIAR KSIĘGI JONASZA

Jonasz połknięty przez wieloryba! Oto obraz, jaki pozostał w pamięci i wyobraźni wielu chrześcijan ze szkolnej katechezy. Do tego obrazu się odwołując, Jezus Chrystus zapowiadał niewiernym żydom wielką tajemnicę swego Zmartwychwstania. Chrześcijaństwo pierwszych wieków ukochali ten symbol i rysowali go i rzeźbili na kamieniu, szkłe czy kości słoniowej, wyznając w ten sposób wiarę w Zmartwychwstanie Jezusa i nadzieję na powszechne wskrzeszenie umarłych. Ale ten sam obraz, tak dobrze wyrażający i budujący wiarę dawnych chrześcijan, stał się w czasach nowożytnych powodem zgorznienia i tytułem do ośmieszania Księgi Jonasza i całej Biblii.

Księga Jonasza zachwyca swą literacką urodą¹. Równocześnie egzegeci zaliczają ją do najważniejszych stronic ST pod względem doktrynalnym². I tu rodzi się problem definicji literackiej tego dziełka tak niezwykłego i osobliwego. Bogata literatura poświęcona tej kwestii tylko na przestrzeni naszego wieku świadczy, że jest to problem ekscytujący, trudny i bynajmniej nie rozwiązany. Trudność bierze się już z różnorodności treści i przekazów: w niewielkim opowiadaniu prozatorskim o Jonaszu zawarto psalm o silnej poetyckiej wymowie; postawiono uczone tezy teologiczne obok fantastycznych opowieści, sakralne formuły obok dramatycznych przeżyć osobistych, rzeczy nowe obok tradycyjnych³.

Księga Jonasza wyróżnia się wśród wszystkich pism prorockich tym, że nie jest zbiorem wyroczeni czy wizji, lecz opowiadaniem o pewnym Jonaszu, synu Amittaja, który został wysłany przez Boga do Niniwy ze słowem przestrogi. Mieszkańcy Niniwy przyjmują posłanie prorockie i gorliwie pokutują, co staje się przyczyną ich

¹ G. Ravasi, *I Profeti*, Milano 1987, 272, 273, opisuje księgę za pomocą takich określeń, jak „il delizioso racconto”, albo „gioiello della narrativa ebraica”. L. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*, Düsseldorf 1926, 150, ucieka się do określenia niemal pieszczotliwego: „das liebliche Jonasbüchlein”.

² A. Feuillet, *Le Livre de Jonas*. DictBibSup 4, 1127; R. Murphy, *The Book of Jona*, w: *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, red. Ch. M. Laymon, Nashville—New York 1971, 481.

³ Por. A. Vaccari, *Il genere letterario del Libro di Giona in recenti pubblicazioni*, *Divinitas* 6 (1962) 231—252. Zob. olbrzymią literaturę w H. W. Wolff, *Dodekapropheten 3: Obadja und Jona* (BKAT 14), Neukirchen—Vluyn 1977, 67—72.

ocalenia. Między Bożym posłaniem i pokutą Niniwy jest cała seria cudownych wydarzeń, a wśród nich najbardziej imponujące: wrzucenie w odmęty morskie Jonasza ratuje od niechybnej śmierci wielka ryba i wynosi go całego i zdrowego na brzeg. Czy zatem Księga Jonasza jest opowieścią o wielorybie? Jest to pytanie o cel, zamierzenie autora, o rodzaj literacki całego opowiadania. Gdy dawniejsza egzegeza obstawała przy historycznym walorze opowiadania o Jonaszu, to egzegeci współcześni niemal bez wyjątku uznają księgę za fikcję literacką, za opowiadanie paraboliczne (hebr. *maszal*), nowelę czy kompozycję w rodzaju *midraszu*. We wszystkich tych ujęciach Księga Jonasza nie jest relacją o zdarzeniach, lecz pouczeniem, mającym za cel skrytykowanie czy nawet ośmieszenie (w postaci głównego bohatera) żydowskiego partykularyzmu epoki powyгнаńczej. Autor Księgi Jonasza, jakiś uczony w Piśmie, wykorzystując nauczanie proroków Jeremiasza, Ezechiela i Joela, chciał otworzyć powyгнаńczych Izraelitów na pogan, chciał uwrażliwić tych Izraelitów na misyjne zadanie wobec pogan.

Choć takie spojrzenie na Księgę Jonasza jest niemal obowiązujące w dzisiejszej egzegezie, to jednak w naszym artykule spróbujemy wykazać prorocki charakter tradycji o Jonaszu. Czynimy tak nie dlatego, byśmy uważali, że opowiadanie fikcyjne, parabola czy nowela są niegodne Biblii. Podejmujemy tę sprawę bardzo serio, gdyż uważamy, że inną wagę ma słowo Boże, wypowiedziane w Bożym imieniu przez rzeczywistego proroka, a inną ma jakaś nauka zawarta w skomponowanym utworze literackim. Albowiem „prorocy są świadomi, że zostało im zleczone głoszenie słowa Jahwe, słowa skutecznego, słowa stwórczego, potężnego słowa” (Kenneth Schmidt). Czy tak samo stwórcze jest słowo natchnionej nowelki? Zapewne nie. Ale najważniejsze są tu oczywiście dane samego utworu. Skoncentrowanie całej historii na słowie Bożym i na osobie Bożego posłańca zbliża opowiadanie o Jonaszu do tradycji prorockich Królestwa Izraela z IX i VIII w. przed Chr. A według Ksiąg Królewskich właśnie w połowie VIII w. za Jeroboama II przepowiadał w Izraelu prorok imieniem Jonasz, syn Amittaja, z Gat Chefer. Słowo Boże, wypowiedziane przeciw Niniwie przez Jonasza z Gat Chefer, dało początek tradycji, która została opracowana w kręgach uczniów tegoż Jonasza. W trakcie ustnego przekazywania do oryginalnej historii wprowadzono elementy z innych tradycji prorockich, z folkloru czy nawet z mitologii.

I. Treść Księgi Jonasza

Na historię Jonasza składają się opisy czterech epizodów, które pokrywają się z czterema rozdziałami pisma:

Jon 1: Jonasz otrzymuje od Boga rozkaz udania się do Niniwy i głoszenia tam pokuty. Jonasz jednak nie chce spełnić tego zada-

nia i, aby uciec sprzed obecności Jahwe, udaje się do Jafy i tam wstępuje na okręt, płynący ku zachodowi, do Tarszisz. Gdy wkrótce rozszalał się sztorm, marynarze widzą w tym objaw gniewu Bożego, spowodowanego czyimiś grzechami. Los wskazuje Jonasza jako na winowajcę. Marynarze wrzucają Jonasza do morza i burza natychmiast ustaje.

Jon 2: Wrzucony do morza Jonasz nie zostaje pochłonięty przez odmęty morskie, lecz z woli Bożej zostaje połknięty przez ogromną rybę, w której brzuchu spędza trzy dni i trzy noce. Potem zostaje wyrzucony na brzeg cały i zdrowy. Podczas pobytu we wnętrznościach ryby Jonasz śpiewa hymn dziękczynny za ocalenie.

Jon 3: Bóg ponawia swój rozkaz i tym razem Jonasz go wykonuje, głosząc w Niniwie, że po czterdziestu dniach zostanie zburzona. Nawrócenie miasta jest kompletne i spektakularne. Sam król wydaje dekret zobowiązujący wszystkich do surowego postu i szczerego nawrócenia. Bóg przyjmuje pokutę Niniwitów i miasto zostaje ocalone.

Jon 4: Jonasz gniewa się jednak na Boga za to, że przebaczył Niniwie. Bóg łaskawie i przekonująco poucza Proroka poprzez historię krzewu rycynusowego, który wyrósł i zmarniał w ciągu jednego dnia, który sprawił Jonaszowi dużo radości i którego uschnięcie doprowadziło go niemal do rozpacz. Jeżeli Jonasz tak przeżywa uschnięcie marnego krzaka, jakże Bóg miał się nie ulitować nad wielkim miastem?

II. Biografia prorocka

Ponieważ Księga Jonasza nie jest zbiorem mów czy wyroczeni prorockich, jak inne księgi proroków, lecz jakimś ciągiem opowiadań o proroku, uznano ją za pewnego rodzaju biografię proroka Jonasza. W historycznej księdze ST (2 Krl 14, 25) znajdujemy notę, że za panowania Jeroboama II (782—753) prorokował w Królestwie Izraela pewien Jonasz, syn Amittaja, z Gat ha-Chefer, zapowiadając lepszą przyszłość dla Izraela. Wydało się zatem czymś oczywistym, że tamten Jonasz jest identyczny z bohaterem księgi, zaczynającej się słowami: „I skierował Jahwe do Jonasza, syna Amittaja, następujące słowo” (Jon 1, 1). Identyfikacji tej sprzyjała także okoliczność czasu: Księgę Jonasza umieszczono w kanonie hebrajskim między Amosem, przepowiadającym za Jeroboama II, a Micheaszem, który zaczął działać za króla judzkiego Jotama (739—734). Do tradycji żydowskiej dołączyła wczesnochrześcijańska, która, kierując się wykorzystaniem w Nowym Testamencie symbolu Jonasza, uważała się za zobowiązaną do dosłownego traktowania historii Jonasza ⁴.

⁴ Zob. J. Knabenbauer, *Commentarius in Prophetas Minores*, Parisiis 1886, 357.

Jednak krytyczna egzegeza podniosła całą serię zarzutów przeciw historyczności pisma Jonasza. Albowiem dane historyczne zredukowane są w omawianym piśmie do prawdziwego minimum. Informacje o Niniwie wydają się nieściśle: za Jeroboama II nie była ona jeszcze stolicą Asyrii, a z Jon 3, 3 wynika, że dla autora Niniwa była czymś z dalekiej przeszłości; określenie „król Niniwy” (3, 6) nie harmonizuje z terminologią asyryjską; obraz Niniwy zdaje się być przesadzony i podsuwa myśl, że autor nigdy nie był w Niniwie; ani Stary Testament, ani źródła asyryjskie nie przekazały żadnej wzmianki o takim spektakularnym nawróceniu Niniwy. Z drugiej strony, pismo Jonasza odznacza się swoistym stylem powtórkowym, sformalizowanym, skłonny do budowania dyptychów, scen paralelnych, stylem właściwym dla poematów dydaktycznych. I, co najważniejsze, autor skumulował w tej krótkiej historii bardzo dużo wydarzeń cudownych i nadzwyczajnych: niespodziewana burza na morzu i jej raptowne uciszenie, połknięcie Proroka przez wielką rybę i wyrzucenie go żywego na brzeg po trzech dniach, wyrośnięcie w ciągu dnia takiego krzewu, pod którym Prorok mógł znaleźć schronienie przed żarem słońca; chętna i natychmiastowa pokuta pogańskich Niniwitów przewyższa wszystko, co wiemy o historii ludzkich zachowań wobec słowa prorockiego (por. Jr 42).

Bóg jest Panem natury i może też przemieniać serca ludzkie, zaś autorzy hebrajscy, piszący relacje historyczne, często pozwalali sobie na przesadę i pewną beztroskę o szczegóły. Ale w Księdze Jonasza wszystko wskazuje, że zamierzenie autora nie dotyczyło szczegółów z życia Jonasza, lecz było to zamierzenie natury dydaktycznej. Dlatego też zaczęto powszechnie patrzeć na Księgę Jonasza jako na twór, kompozycję literacką, historię fikcyjną, która z historii zapożyczyła tylko bohatera (Jonasza z VIII w.), a która miała za cel pouczyć czytelnika o miłosierdziu Bożym względem pogan.

III. Utwór dydaktyczny

Skoro odstąpiono od patrzenia na Księgę Jonasza jako na opowiadanie biograficzne, zaczęto ją pojmować jako fikcję literacką, jako owoc fantazji i poetyckiej twórczości autora. Spojrzzenie to wymagało dalszych uściśleń. Nie sposób jednak robić owych uściśleń bez uświadomienia sobie sprawy jedności literackiej dzieła. Były bowiem próby ujmowania Księgi Jonasza jako utworu złożonego z mniejszych jednostek drogą kompilacji czy interpolacji⁵. Jednak badania literackie dowiodły, że księga jest dziełem jednolitym, z wyjątkiem psalmu w rozdz. 2, który może przedstawiać

⁵ Zob. S. Virgulin, *I Dodici Profeti*, w: *Introduzione alla Bibbia*, Marietti 1971, 2/2, 538.

utwór samodzielny. Choć epizody rozdz. 1, 3 i 4 mogły kiedyś istnieć niezależnie, to w aktualnej Księdze Jonasza tworzą one zwartą, organiczną całość, gdzie każdy następny zakłada poprzedni. Badania stylistyczne wykazały tę samą technikę narracyjną poprzez całe dziełko, ze skłonnością do struktur koncentrycznych czy chiastycznych⁶. W trakcie tych badań wskazano, że autor Jonasza chętnie nawiązuje do pism wcześniejszych proroków, głównie do Jeremiasza, Ezechiela czy do tradycji Eliasza⁷. Zwrócono uwagę na pewne terminy czy zwroty, które uznano za późnohebrajskie czy aramejskie⁸. Uznano więc Księgę Jonasza za utwór powyżnaczy i zaczęto wyjaśniać go w świetle podobnych pism ST, wywodzących się z tego ołresu.

Angielski krytyk Th. C. Cheyne (1842—1915) zdefiniował Księgę Jonasza jako alegorię, a więc opowiadanie metaforyczne, w którym Jonasz symbolizuje naród izraelski, a jego zadanie to misja Narodu Wybranego względem pogan; ale Izrael wolał zajmować się handlem (statek kupiecki) niż nawracaniem pogan; ryba to niewola, która jakby jakiś smok połknęła Izraela, by go następnie wypuścić wolnym (por. Jr 51, 34—44)⁹. W tym samym mniej więcej czasie H. Schmidt (1867—1953) postawił tezę, że Niniwa jest symbolem Jerozolimy, a alegoria chce powiedzieć, że Jerozolima, zagrożona sądem boskim przez Jeremiasza i Ezechiela, dozna przebaczenia i zbawienia, skoro tylko się nawróci¹⁰.

Jednak autorzy ST zawsze, kiedy posługują się alegorią, podsuwają czytelnikowi ów wyższy, przenośny sens na początku czy pod koniec utworu (por. Iz 5, 7; 2 Sm 14, 13). Analogie między Jonaszem i narodem żydowskim mają swoje trudności. Nie do pomyslenia jest użycie Niniwy jako symbolu Jerozolimy, Miasta Boga. Toteż krytycy chętniej określają Księgę Jonasza jako parabolę, która jako całość ma wyższy sens i której zamierzeniem było przywołać Izraela do wierności jego misji bycia „błogosławieństwem dla narodów”, zgodnie ze starą zapowiedzią Rdz 12 (J)¹¹.

Ale i to ujęcie ma swoje trudności. Niniwa w Biblii hebrajskiej,

⁶ Por. R. Pesch, *Zur konzentrischen Struktur von Jona 1*, „Biblica” 47 (1966) 577—581; J. T. Walsch, *Jonah 2, 3—10: A Rhetorical Critical Study*, „Biblica” 63 (1982) 219—229.

⁷ A. Feuillet, *Les sources du Livre de Jonas*, RevBib 54 (1947) 161—186; tenże, DictBibSup 4, 1121—1124.

⁸ Zob. S. Potocki, *Księga Jonasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych*, Poznań 1968. 294.

⁹ Th. C. Cheyne, w: *Encyclopaedia biblica*, London 1901, 2. 2567 nn.

¹⁰ H. Schmidt, *Jona, eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte*, Göttingen 1907.

¹¹ A. Feuillet, *Le Livre de Jonas*, Paris 1957, 10—15; A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1969, 2, 72; J. D. Newsome, *The Hebrew Prophets*, Atlanta 1984, 199; A. R. Ceresko, *Jonah*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. J. A. Fitzmyer, Prentice Hall 1990, 580.

wymieniana poza Księgą Jonasza tylko w Rdz 10, 11.12; 2 Krl 19, 36; Iz 37, 37; Nah 1, 1; 2, 9; 3, 7; Sof 2, 13, ma zawsze zwyczajne, geograficzne znaczenie. Gdyby w Księdze Jonasza miała być symbolem świata pogańskiego, to musiałoby to jasno z czegoś wynikać. Trudno też pogodzić z definicją paraboli wyraźnie historyczny początek Księgi Jonasza¹².

Najwięcej zwolenników ma pogląd, sformułowany już w 1892 r. przez K. Buddego, że Księga Jonasza jest pewnego rodzaju *midraszem* prorockim¹³. Piszący po niewoli ok. 400 r. przed Chr. Kronikarz powołuje się na jakieś źródła, które nazywa albo „Midraszem królów” (2 Krn 24, 27) albo „Midraszem proroka Iddo” (2 Krn 13, 22). Istotą *midraszu* jest „poszukiwanie” (hebr. *darasz*, od którego wywodzi się nazwa, znaczy właśnie „szukać”), zgłębianie myśli, zawartej w pewnym tekście dla zbudowania czytelników¹⁴.

Autor, jakiś uczony w Piśmie, wziął za punkt wyjścia zdanie z 2 Krl 14, 25, a właściwie tylko wspomnianą tam postać proroka Jonasza, i zbudował pouczające opowiadanie o pozorach historycznych, wykorzystując przy tym deuteronomistyczną teologię nawrócenia, Jeremiaszową naukę o miłosierdziu (Jr 18, 7—8), Joelową naukę o poście (Jl 2, 13n), ubogacając ją epizodami z życia proroka Eliasza (1 Krl 19, 4), a nadto posługując się swobodnie wątkami folklorystycznymi i mitycznymi. Intencją tego „uczonego” było przystosowanie starych treści do nowych potrzeb współczesnych słuchaczy, w tym przypadku do potrzeb społeczności żydowskiej, która za czasów Ezdrasza i Nehemiasza poczęła się odgradzać murem od świata pogańskiego.

Hipoteza *midraszu* ma rację bytu, o ile rzeczywiście Księga Jonasza jest późnym dziełem powyгнаńczym, kiedy to pojawiła się potrzeba aktualizacji starych treści biblijnych. Jest ona prawdopodobna o tyle, o ile prawdziwa jest zależność autora od wymienionych tekstów biblijnych. Samo bowiem podobieństwo dwóch wypowiedzi jeszcze nie dowodzi ich zależności ani nie rozstrzyga o kierunku owej zależności. Na przykładzie wyroczni o pokojowej pielgrzymce narodów na Syjon, jaka się znajduje w Iz 2, 2—4 i Mi 4, 1—4, widać najwyraźniej, że nieraz jednoznacznej odpowiedzi w tej materii nie jesteśmy w stanie udzielić¹⁵. Ponadto sam *midrasz* jest

¹² Uwagę tę uczynił P. Jouon w: „Recherches de Science Religieuse” 29 (1939) 504.

¹³ K. Budde, *Vermutungen zum «Midrasch des Buches der Könige»*, ZeitAltWiss 12 (1892) 40—43. Pogląd ten podzielają Th. Chary, J. Homerski, A. Kubik, S. Potocki i cały zastęp egzegetów.

¹⁴ Por. R. Bloch, *Midrash*, DietBibSup 5, 1263.

¹⁵ Por. W. Michalski, *Isaias 2, 2—5 et Michaeas 4, 1—5*, ColTheol 13 (1932) 90—110; S. Grzybek, *Mesjańskie Królestwo pokoju na Sionie* (Iz 2, 2—5), RuchBibLit 9 (1956) 227—243; J. Synowiec, *Jerozolima stolicą uniwersalnego Królestwa Jahwe*, Mi 4, 1—4; Iz 2, 2—4, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach — M. Filipiak, Lublin 1976, 17—34.

raczej pracą wielowątkową, jest owocem poszerzeń, rozwinięć, upiększeń. Natomiast Księga Jonasza jest zgodnie uważana za zwarte arcydzieło literackie.

Niemiecki orientalista z Münster O. Loretz utrzymuje, że Księga Jonasza z punktu widzenia literackiego i etnologicznego należy do szeroko znanych mitów o połknięciu: „Ryba, która połyka, symbolizuje potęgę śmierci; jej gardziel to gardziel śmierci, która pochłania wszystko, co żywe; jej żołądek jest symbolem królestwa umarłych, gdzie człowiek pozbawiony życia doświadcza gniewu Bożego i kary Bożej. Wielka ryba jest wyrazem «monstrualności» podobnego doświadczenia. Wyrzucenie zaś na zewnątrz symbolizuje odrodzenie życia”¹⁶. Tak więc to, co zostało powiedziane o Jonaszu, należy do świata mitu, sagi i poetyckiej zdolności twórczej. Powstanie opowiadania biblijnego można sobie wyobrazić tak, że jakaś saga, powstała w mieście Jafie (Joppe) albo w jej okolicach, przedostała się do tradycji greckiej i hebrajskiej. W Izraelu ta legenda została związana z Jonaszem, wspomnianym w 2 Krl 14,25. Założeniem autora było oczywiście poddanie krytyce ciasnych Izraelitów, którzy chcieliby wykluczyć pogan od zbawienia.

Podobnego zdania jest H. W. Wolff, który definiuje Księgę Jonasza jako nowelę. Autor sądzi nawet, że historia Jonasza przedstawia jeden z najstarszych przykładów tego rodzaju w literaturze światowej. Wolff uwypukla walory literackie opowiadania i stwierdza, że jego siła tkwi w jego komiczności. Są tu elementy satyry, ironii, groteski. Dla narratora „humor jest zaczynem ducha”. Wolff tak streszcza swe wywody: „Nowelista ukształtował Jonasza jako karykaturę, aby tym skuteczniej wyprowadzić określonego czytelnika z jego śmiertelnego dylematu (4, 8n). Forma ironiczno-dydaktycznej noweli odpowiada dydaktycznemu przesłaniu, które chce czegoś nauczyć o historii Boga z ludźmi”. Nowelista, który skarykатуrował Jonasza, chciał ośmieszyć ten typ Hebrajczyka, który stał się powszechny w Izraelu we wczesnohellenistycznych czasach¹⁷.

Jest oczywiste, że w tym ujęciu Księga Jonasza nie jest już pismem prorockim. Autorzy opracowania *Parola e Messaggio*, pod redakcją J. Schreiner, omawiają ją pod tytułem *romanzo e novella* między takimi księgami jak Rut, Judyty, Tobiasza, Estery.

¹⁶ O. Loretz, *Romanzo e novella in Israele*, w: *Parola e Messaggio*, red. J. Schreiner, Bari 1970, 464.

¹⁷ H. W. Wolff, *Dodekapropheten* 3, 60–64 (cyt. s. 64). W. Neil, *Harper's Bible Commentary*, New York 1975, 294, wyraża się tak: „The story, as a story is sheer fun and fantasy”, tzn. „opowieść, jak to opowieść, jest czystą zabawą i fantazją”. I. Fransen, *Le Livre de Jonas*, *BibVieChrét* 40 (1961) 34, nazywa pismo „bajką zręcznie wymyśloną” (*conte bien trousseé*) i porównywalną z bajkami M. Seguina czy J. de la Fontaine'a! Podobnie jest w *New Jerome Biblical Commentary*, u W. Harringtona (*Klucz do Biblii*, Warszawa 1981, 291) i u wielu innych autorów.

IV. Tradycja prorocka

Wydaje nam się jednak, że egzegeci zbyt pochopnie wyrzucają Księgę Jonasza z literatury prorockiej ST. Choć w postaci bohatera i jego pewnych zachowaniach są elementy humorystyczne, to księga w swej całościowej wymowie jest poważna i głęboko prorocka. Słowo Boże otwiera całą akcję (1, 1n) i to słowo ją zamyka (4, 10n). To słowo stanowi przejście z jednej fazy dyptychu do drugiej (3, 1). Boże działanie posuwa akcję krok po kroku (1, 4; 3, 1; 4, 6n) nawet wtedy, gdy prorok chwilowo zawodzi. W literaturze prorockiej ST można znaleźć podobne kompozycje. Albowiem w hebrajskim kanonie księgi od Jozuego do Królów pomieszczono w korpusie prorockim (tzw. „Prorocy wcześniejsi”), jako że opowiadały one historie wielkich postaci prorockich albo też były uważane za prorocką interpretację historii. I choć można się dopatrzeć jakichś podobieństw między historią Jonasza i mitycznymi przygodami greckich bohaterów, to sprawa zależności nie wchodzi w rachubę¹⁸. Historia Jonasza tkwi korzeniami w tradycjach prorockich Królestwa Północnego. A. Weiser, starotestamentalista o wielkim wyczuciu literackim, przyrównuje historię Jonasza do opowiadania o Eliaszu w 1 Krł 19 i przypuszcza, że powstała ona wcześniej w szkole prorockiej, zgrupowanej wokół postaci Jonasza¹⁹. Na prorockie środowisko Eliasza i Elizeusza wskazywała już starożytna tradycja żydowska, identyfikując Jonasza z wskrzeszonym synem wdowy z Sarepty albo z owym prorokiem, którego Elizeusz wysłał z misją namaszczenia Jehu na króla nad Izraelem²⁰. Historia Jonasza tak oddycha prawdziwym duchem prorockim, że nie było żadnym błędem włączenie jej do zbioru Dwunastu Proroków.

Jonasz z Gat ha-Chefer musiał być postacią wybitną, skoro dla długiego okresu panowania Jeroboama II Deuteronomista przytoczył właśnie jego, choć działali wtedy w Izraelu tacy mężowie Boży, jak Amos czy Ozeasz. Jonasz był jedynym sławnym prorokiem z pokolenia Zabulona i być może jedynym z Galilei (por. „Żaden prorok nie powstaje z Galilei” — J 7, 52). Zgromadzeni wokół niego uczniowie, zapewne współplemieńcy, zadbali o to, by wspomnienie o swoim mistrzu przekazać potomnym. A jak budowali to wspomnienie? Mieli już wypracowane wzory choćby w historiach Eliasza i Elizeusza.

W ramach niniejszego artykułu poprzestańmy na wskazaniu na wyraźne podobieństwa Księgi Jonasza do opowiadań o mężu Bożym z Judy, który przyszedł z upomnieniem do bratniego królestwa Izraela (1 Krł 13), o ucieczce Eliasza na Górę Synaj (1 Krł 19),

¹⁸ R. Murphy, *The Book of Jonah*, w: InterprCom 480.

¹⁹ A. Weiser, *Introduction to the OT*, New York 1968, 251.

²⁰ Zob. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, München 1956. 1. 646.

o cudownym uleczeniu Syryjczyka Naamana przez proroka Elizeusza (2 Krl 5), o „targowaniu się” Abrahama z Bogiem o ocalenie pogańskiej Sodomy (Rdz 18) czy o misji proroka mezopotamskiego Balaama względem Izraela (Lb 22—24)²¹.

W starej tradycji Rdz 18 (J) rozwinięty jest temat ocalenia pogańskiego i rozwiązłego miasta. Bóg powziął zamiar jego zagłady, ale nie może tego zataić przed swoim „przyjacielem” Abrahamem (w. 17), przez którego „mają otrzymać błogosławieństwo wszystkie narody ziemi” (w. 18). Abraham, prosząc o ocalenie miasta przez wzgląd na mogących się tam znajdować sprawiedliwych, mówi: „Racz się nie gniewać, Panie” (w. 32). W Księdze Jonasza temat jest ten sam, tylko role odwrócone. Jahwe chce ulitować się nad Niniwą, której mieszkańcy grzeszą zasadniczo z powodu nieznamośności Prawa Bożego (Jon 4, 11). Ale Bóg nie może tego zataić przed swoim prorokiem (por. Am 3, 7) i nie chce tego uczynić bez jego zgody. Przekonując Jonasza do swojej decyzji, delikatnie go upomina: „Czy słusznie się gniewasz?” (4, 4).

Tradycja Balaama (Lb 22—24) przedstawia szczególny epizod w historii profetyzmu hebrajskiego. Jej bohaterem jest pogański wieszcz znad Eufratu, wezwany przez pogańskiego króla Moabu, dla przeklinania Izraela. Prorok ten jednak uznaje Jahwe za prawdziwego Boga i Izraela za Jego lud wybrany (22, 18; 23, 11 i *passim*). Narracja, obramowująca stare poetyckie wyrocznie, jest kombinacją dwóch tradycji, jahwistycznej i elohistycznej, z przewagą tej ostatniej. Można więc powiedzieć, że wywodzi się ona zasadniczo z kręgów prorockich Królestwa Północnego IX i VIII w. przed Chr. Analogie między tą tradycją i historią Jonasza są wprost zaskakujące. Dwukrotnie przychodzi do Balaama wezwanie, aby wyruszył z misją prorocką przeciw obcemu ludowi, Izraelowi. Wyruszenie w drogę jest przeciwne woli Boga i powoduje Jego gniew (Lb 22, 22). Anioł Pański trzykrotnie zastawia drogę prorokowi, by go doprowadzić do opamiętania (22, 23.24.26). Objawienie Anioła odbiera nierozumne zwierzę, poczciwa oślica, podczas gdy prorok pozostaje ślepy wobec niego i popada w coraz większy gniew. Bita przez proroka oślica uratowała go od śmierci. Prorok wyznaje swój błąd i pozwala się dalej prowadzić głosowi Bożemu. Pomimo wrogości króla Moabu i pomimo próby wykorzystania obcego proroka przeciw Izraelowi Bóg realizuje, przez tego samego proroka, swój zbawczy plan względem Izraela.

W tradycjach prorockich Ksiąg Królewskich pierwszorzędną

²¹ Zob. bardziej szczegółowe analizy opowiadań 1 Krl 13 i 1 Krl 19 w: T. Brzegowy, *Les prophéties contre le sanctuaire royal de Béthel*, Roma 1975, 18—51; tenże, *Struktura opowiadania o teofanii na Górze Horeb*, TarnStudTeol 6 (1977) 102—120.

rolę pełni słowo Boże: ono jest inicjatorem każdej akcji, ono wyznacza jej poszczególne etapy, ono dochodzi niezawodnie do skutku, pomimo oporu słuchaczy czy nawet niewierności proroka. Bóg nie przerywa „stoi przy” swoim proroku, jego posłannictwo potwierdza znakiem, ale też wymaga od niego posłuszeństwa. Widać to wszystko znakomicie w historii „męża Bożego”, który z Judy przyszedł do sąsiedniego Królestwa Izraela i rzucił klątwę na jego królewskie sanktuarium (1 Krl 13). Działanie klątwy usiłują powstrzymać król i miejscowy „stary prorok”. Okłamany „mąż Boży” przekroczył Boży rozkaz i został natychmiast ukarany: na drogę wyszedł lew i zabił go. Lew jednak jest cudowny: zabił, ale nie rozszarpał proroka, a potem stał przy nim i strzegł go jak świętości. Ten trup na drodze jest świadectwem, jak Bóg pilnuje spełnienia swej woli. Stary i fałszywy prorok zabiera teraz ciało męża Bożego (lew wciąż asystuje), grzebie z szacunkiem i wierzy, że przez tego zabitego „męża Bożego” sam kiedyś dostąpi ocalenia.

W historii Naamana (1 Krl 5) obserwujemy kontrastowość postaci i ich zachowań. Mądra i wielkoduszna niewolnica hebrajska, wprowadzona do obcego kraju „przez zgraję Aramejczyków”, pragnie, aby jej pan, wódz wojska Aramu, doznał uleczenia z trądu przez pośrednictwo proroka izraelskiego. Naaman bardziej wierzy ludzkim środkiem, bierze więc listy polecające od króla i bogate dary. „Król izraelski” (zauważ brak imienia króla jak w Jon 3, 6) wpada w gniew wobec niezwykłości żądania („Czy ja mogę uśmiercać i ożywiać?”), na co Elizeusz mówi spokojnie: „Czemu się gniewasz?” (dosłownie „Czemu rozdarłeś szaty?”). Gdy Elizeusz polecił Syryjczykowi prościutki zabieg umycia się w Jordanie, Naaman wpadł w gniew i zawrócił, aby odejść i zaprzepaścić wszystko. Odzywają się szlachetni słudzy, którym udało się udobruchać swego pana i uratować sprawę. Uzdrawiony Syryjczyk nawraca się i „odtąd będzie składał ofiary tylko dla Jahwe”. Obok wspaniałej postaci Elizeusza występuje jego uczeń Gechazi, który chciwie patrzył na bogactwa Naamana. Więc Elizeusz „dodał” mu jeszcze i trąd Naamana. Historia ta uczy, że prorok izraelski może mieć autorytet w sąsiednim kraju, że może swą misję spełnić wobec poganina tak samo jak wobec Izraelity, że poganin, wódz wojska syryjskiego (które ustawicznie napadało na ziemie izraelskie) może skorzystać ze zbawienia ofiarowanego przez Boga Izraela.

Opowiadanie o ucieczce Eliasza na pustynię Synaj pokazuje, jak skomplikowana i dramatyczna może być „psychologia” proroka. Na Karmelu odniósł Eliaz niebywały tryumf nad bałwochwalcami, czego finałem było wymordowanie rzeszy proroków Baala nad potokiem Kiszon (1 Krl 18). Ale oto wobec słownej pogroźki kobiety (!) Jezabel Eliaz wpada w panikę i śmiertelne zniechęcenie (1 Krl 19, 1—4). Lecz Pan „stoi przy” swoim proroku. Anioł przynosi chleb i wodę, Eliaz niczym gigant maszeruje 40 dni i nocy (por. 40 dni

w Jon 3, 4) na spotkanie z Bogiem. Stąd zostaje wysłany do Damaszku (a więc do stolicy obcego, wrogiego państwa!), aby namaścić Chazaela na króla Syrii, a potem do Izraela, by namaścić na króla Jehu (ww. 15—16). Misję w Damaszku wypełnił Elizeusz (2 Krl 8, 7—15). Powinien więc być szczęśliwy, ale oto „mąż Boży zapłakał” (w. 11), bo Pan mu pokazał w tym samym momencie, ile złego wyrządzi synom Izraela nowo mianowany król.

We wspomnianych i innych historiach prorockich widoczna jest ta sama technika kompozycyjna: wyraźnie odgraniczone w czasie i przestrzeni sceny, układane najchętniej w dwu- lub trzyczęściowe całości, skoncentrowane zawsze wokół postaci proroka i słowa Bożego, które się przez niego realizuje. Bóg czuwa nad swoim słowem i swoim prorokiem i w razie potrzeby wspomaga „znakiem”. Do wykonania „znaku” może posłużyć piorun, lew, kruk, oślica, anioł. Tak jest na lądzie. A jak jest na morzu? Tu Bóg ma do dyspozycji burzę i wielkie morskie potwory, które mogą posłużyć nie gorzej niż lew czy kruk. Życie proroka toczy się nieraz na krawędzi śmierci. Bóg może proroka zabić, ale częściej ratuje go od groźącej śmierci lub nawet, przez pośrednictwo proroka, przywraca kogoś zmarłego do życia. To Boże działanie jest „znakiem”, że Jahwe jest Panem życia, Bogiem Żyjącym, a więc Bogiem prawdziwym, którego prorok jest wysłańcem. Wyznanie tej prawdy jest zwykle uwieńczeniem całej historii prorockiej. Wyznanie takie składa lud izraelski (1 Krl 18, 39), fałszywy prorok (1 Krl 13, 32), pogański prorok Balaam (Lb 24, 8) czy jakiś cudzoziemiec (wdowa z okolic Sydonu, 1 Krl 17, 24; Naaman Syryjczyk, 2 Krl 5, 15).

Taka była teodycea owych „synów prorockich”, dla których wyrośnięcie krzewu na pustyni było tak samo dziełem Bożym, jak poranne wzejście słońca czy rozpetanie się burzy na morzu.

V. Powstanie Księgi Jonasza

Zatem uformowanie się Księgi Jonasza można sobie wyobrazić następująco: w połowie VIII w. przed Chr. Asyria zaczęła stopniowo zaciskać pętlę wokół Izraela, zagarniając w r. 734 Galileę i tereny nadmorskie, by ostatecznie „połknąć” Królestwo Samarii w r. 722. Jonasz z Gat Chefer był prawdopodobnie świadkiem tych wydarzeń. Rodacy pytali z niepokojem o los Izraela, a potem o to, czy krwawa i pyszna Asyria będzie tryumfować na wieki. Mocą swego prorockiego charyzmatu Jonasz odpowiedział: „Niniwa (ucieleśnienie pogańskiej Asyrii) będzie zburzona”. Ale słowo Boże ma swoje *Nachleben*, swoje dalsze życie. W tym samym czasie Ozeasz nauczał w Samarii o nieskończonym miłosierdziu Bożym względem Izraela. W Jerozolimie wychwalano Jahwe za pomocą starożytnej formuły (Wj 34, 6—7; Ps 86, 15) za to, że „jest miłosierny i nieskory do gniewu”. Izajasz i Micheasz roztaczali wizję pokojowej piel-

grzymki narodów na Syjon, zmierzającej do utworzenia jednego ludu Bożego (Iz 2, 2n.; Mi 4, 1n.). Czyżby Asyria miała być wykluczona od tych dobrodziejstw zbawienia? To by było sprzeczne z prorockim obrazem Boga. Ostatnie słowo będzie miało Boże miłosierdzie. Zanim ta myśl zwyciężyła w duszy Jonasza, gorliwego Jahwisty, w tej duszy rozegrał się wielki dramat. Literacki kształt tego dramatu mamy w Księdze Jonasza między jej pierwszym i ostatnim wersem.

Czy Jonasz był w Niniwie? W posłaniu Jonasza do Niniwy nie ma nic bardziej nieprawdopodobnego, aniżeli w wysłaniu Elizeusza do Damaszku. Czy Niniwici mogli zrozumieć mowę Jonasza, bo i taki zarzut wytoczono przeciw historyczności zdarzenia?²² Przemawianie Asyryjczyków do obłożonych w Jerozolimie Judejczyków po hebrajsku i prośba notabli jerozolimskich, by raczej przemawiali po aramejsku, tzn. językiem elity, świadczy, że porozumienie między Hebrajczykami i Asyryjczykami w tamtej epoce nie było problemem (por. 2 Krl 18, 26). Czy Niniwa się nawróciła? Prorok izraelski mógł się cieszyć powagą poza granicami Izraela, Asyryjczycy mogli całkiem poważnie potraktować wyrocznię uczynioną w imieniu innego Boga anieli Aszszur czy Asztarte. Świeże odkrycie archeologiczne imperium Ebla z XXIV stulecia przed Chr. dostarczyło w tej materii zaskakujących danych²³. W królestwie Ebla już w czasach przedbiblijnych znani byli cudzoziemscy kapłani-prorocy, nazywani od kraju pochodzenia i nie związani z kultem konkretnego bóstwa, rzecznicy jakiejś nowej religijności. Przemierzali kraj od miasta do miasta i ogłaszali boże słowo. Mężów tych określano mianem *nabiutum* (prorok), tytułem pochodnym od rdzenia nb'/nby, tzn. „wołać, zwiastować”. Ten sam tytuł *nabi'* (prorok) przysługiwał w Izraelu Jonaszowi z Gat Chefer w VIII w. (2 Krl 14, 25) i jako *nabi'* mógł Jonasz w Niniwie być traktowany z poważaniem przysługującym wysłannikowi bożemu.

Obraz pokutującej Niniwy jest zgodny z ówczesnymi praktykami. Oczywiście w opisie może być pewna hiperbola. Dlaczego zatem nie ma świadectw pozabiblijnych o takim wydarzeniu? Otóż o pobycie narodu Izraela w Egipcie, o poselstwie Mojżesza na dworze faraona i o cudownym uwolnieniu też nie ma takich świadectw, a jednak to nie podważa owych faktów. Choć brak kronikarskich zapisów o wyprawie Jonasza do Asyrii, to przecież jest jakiś ślad wiążący Niniwę z tym prorokiem. Jedno z dwóch wzgórz, na których rozciągają się ruiny starożytnej Niniwy, nosi nazwę Nebi Ju-

²² Por. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, 2, 71.

²³ Starożytna stolica imperium Ebla została zidentyfikowana z dzisiejszym Tell Mardikh, położonym w północnej Syrii, 70 km na południe od Aleppo, przy drodze wiodącej do Hama i dalej do Damaszku. Imponujący Tell o powierzchni 57 hektarów był archeologicznie badany przez Włoską Misję Archeologiczną począwszy od r. 1963.

nus, co znaczy „Prorok Jonasz”²⁴. Użyty w Księdze Jonasza *superlativus* „Niniwa była wielkim miastem dla Boga” (3, 3) jest usprawiedliwiony, gdyż Niniwa w czasie swego rozkwitu była największym miastem ówczesnego świata.

Podróż Jonasza do Niniwy staje się zrozumiała w świetle innego podobnego zdarzenia. Gdy w r. 594/593 udawała się z Jerozolimy do Babilonu specjalna delegacja z udziałem króla Sedecjasza, prorok Jeremiasz zlecił specjalną misję Serajaszowi, wchodzącemu w skład owej delegacji. Prorok wręczył wysłańcowi spisana wyrocznię przeciw Babilonowi i polecił, co następuje: „Gdy przybędziesz do Babilonu, postaraj się przeczytać publicznie wszystkie te słowa. Powiesz zaś: «Jahwe, Ty powiedziałeś o tym miejscu, że je zniszczysz tak, że zostanie bez mieszkańców, bez ludzi i bez bydła, pozostanie pustkowiem na wieki» (...) Gdy skończysz czytać księgę, przywiążesz do niej kamień i wrzucisz do Eufratu, mówiąc: «Tak utonie Babilon»” (Jr 51, 61—62.64). Choć inne źródła milczą o tej wyprawie króla, to jednak nikt nie podaje jej w wątpliwość. Albowiem w czasie hegemonii asyryjskiej i babilońskiej podróże takie były czymś zwyczajnym. Ks. L. Stachowiak, komentując to wydarzenie pisze, że wysłanie przez Jeremiasza do Babilonu specjalnej wyroczni nie budzi zastrzeżeń²⁵.

Historia potwierdza owe podróże. W roku 701 Sennacheryb nałożył na Ezechiasza, króla judzkiego, ogromny haracz i kazał go dostarczyć do Niniwy. Królestwo Samarii złożyło Asyrii daninę po raz pierwszy w r. 841. Oznaczało to poddanie się króla Jehu pod dominację Salmanassara III. Adad Nirari III odebrał haracz od „króla Samarii” Joasza w r. 802. W r. 738 musiał zapłacić trybut Tiglat-Pileserowi III król Izraela, Menachem. Temuż Tiglat-Pileserowi posłał haracz natychmiast po wstąpieniu na tron Samarii król Ozeasz (r. 732). O tych daninach piszą kroniki²⁶. Ale to dowodzi, że od połowy IX w. przez cały niemal w. VIII królowie Samarii musieli regularnie słać delegacje do swych asyryjskich zwierzchników czy nawet udawać się tam osobiście. Na tym tle polecenie dane Jonaszowi, aby udał się do Niniwy, nie jest niczym zadziwiającym.

Ale Jonasz mógł nie być w Niniwie. Cały dramat mógł się rozegrać w jego duszy w związku z wyrocznią o Niniwie. Płacz Elizeusza w momencie namaszczenia króla Syrii jest bardzo pouczający. Elizeusz ujrzał mocą prorockiego charyzmatu całe pasmo wydarzeń, które będą konsekwencją obecnego działania. Podobnie przed

²⁴ Zob. P. Lemaire — B. Baldi, *Atlas biblique. Histoire et géographie de la Bible*, Paris 1960, 151.

²⁵ L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967, 507 n.

²⁶ Zob. J. Bright, *A History of Israel*, Philadelphia 1981, 254—256, 275, 286; por. ANET 280—288.

oczami „widzącego” Jonasza mogła się przesunąć wizja wydarzeń wyzwolonych przez Boże słowo.

A co w takim razie z rybą? Historia Jonasza stała się własnością jego uczniów. Oni to z ust do ust podawali historię swego mistrza, uwypuklając pieczołowicie słowo Boże i postać Bożego wysłannika. Im dalej od wydarzeń, tym więcej było pola dla literackiej twórczości narratorów. Na ich wyobraźnię działały nieustannie pewne skojarzenia. Ich mistrz nazywał się „Jonah”, a więc gołąb, symbol pokoju, ale i naiwności. Gołąb był też symbolem bogini Asztarte, której świątynia górowała nad Niniwą. Emblematem zaś Niniwy była ryba na tle grodu²⁷. Dla Hebrajczyków zaś ryba, ryba monstrualna, była symbolem wrogości, chaosu, nicości, królestwa śmierci. Połknięcie „gołąbka” przez potworną rybę zdawało się znakomicie oddawać rzeczywistość starcia Jonasza z pogańskim Molochem — Niniwą. Galilejscy uczniowie Jonasza nie musieli się uciekać do mitologii ani importować obcej im rzekomo terminologii i tematyki morskiej. Wszak już w czasach Debory (XI w. przed Chr.) Danici trudnili się żeglarstwem, prawdopodobnie jako najemnicy na statkach fenickich (por. Sdz 5, 17)²⁸. Tereny Jafy były teoretycznie dziedzictwem Dana przed jego przesiedleniem się na Północ (por. Joz 19, 46). Dlatego więc tematyka morska nie była obca mieszkańcom okolic Gat Chefer.

Formowanie się księgi rozpoczęło się już w VIII w. wokół osoby Jonasza i było kontynuowane w gronie jego uczniów. Jak długo trwał ten okres ustnego przekazu i kiedy księga została zredagowana na piśmie, trudno powiedzieć. Ale ten moment przejścia od tradycji ustnej do formy spisanej nie ma istotnego znaczenia, gdyż treść przekazu była już uformowana. Skoro zaś nazwa „Niniwa” ma w Księdze Jonasza dosłowne, historyczne znaczenie, to tradycja o wyprawie Jonasza do Niniwy powinna się uformować przed r. 612, tzn. przed zburzeniem Niniwy.

Jak się to ma zatem do ustaleń krytyków o późnym powstaniu Księgi Jonasza? Najpierw trzeba zauważyć, że krytycy niczego nie udowodnili w tej materii. W tym samym bowiem czasie inni krytycy podkreślali starożytność kandydatury Jonasza, przyjmowali jakies stare materiały, ustne tradycje, które dały początek obecnej księdze. Do późnej datacji księgi skłaniały krytyków rodzaj literacki, teologia i kilka arameizmów czy form językowych. Rodzaj literacki już rozważyliśmy i okazało się, że wskazuje on na czasy IX i VIII w. Teologiczna idea uniwersalizmu zbawczego jest tak stara jak religia

²⁷ Zob. A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, Warszawa 1968, 120; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, 60 n (art. Gołąb).

²⁸ Zob. szerzej T. Brzegowy, *Początki sanktuarium izraelskiego w Dan*, w: *Księga jubileuszowa ku czci Ks. Prof. S. Grzybka*, Kraków PTT, Kraków 1990, 21—32.

Izraela. Gdy zaś chodzi o rzekome arameizmy, to okazuje się, że odnośne wyrażenia nie są arameizmami, lecz zapożyczeniami z dialektu fenicko-kananejskiego²⁹. Ponadto dzisiejsi filologowie stają na stanowisku, że kilka arameizmów w jakimś tekście nie jest żadnym dowodem na jego późne powstanie, gdyż aramejski jest równie starożytny jak hebrajski³⁰. Wreszcie zależność Księgi Jonasza od Jeremiasza czy Joela wcale nie jest faktem oczywistym. Na przykładzie Pieśni nad Pieśniami można się przekonać, że metoda paralelizmów biblijnych doprowadziła jednych uczonych do epoki powyższej, gdy inni dostrzegli jej środowisko teologiczne i literackie w czasach Salomona³¹.

Można więc dotychczasowe wywody zakończyć wnioskiem, że Księga Jonasza dobrze tkwi w zbiorze proroków i w środowisku historycznym i teologicznym Jonasza z Gat Chefer. Wskazanie przez Jezusa Chrystusa na „znak proroka Jonasza” jako na rzeczywistość, mającą się spełnić w przyszłości, zdaje się potwierdzać ten prorocki charakter Księgi Jonasza.

Zakończenie

Prorocka Księga Jonasza jest bardzo doniosła pod względem doktrynalnym. Cała historia jest wybitnie teocentryczna, tchnie obecnością, słowem i działaniem wszędzie obecnego Boga. Izrael jako naród wybrany wiedział z dawniejszego objawienia, że to miłosierdzie leży u źródeł jego egzystencji i za to Izrael wielbił swego Boga. Prorocka Księga Jonasza naucza barwnie, plastycznie i dosadnie, że Bóże miłosierdzie nie można zamknąć w Izraelu, że obejmuje ono jednakowo wszystkich ludzi, a nawet wszystkie stworzenia. Co więcej, poganie przez swoją chętną postawę wobec słowa prorockiego jawią się jako godniejsi tego miłosierdzia w porównaniu z Izraelitami, którzy byli zawsze „twardego karku i nieobrzezanego serca”. Księga Jonasza w swojej nauce o miłosierdziu i ojcowskiej dobroci Boga sięga szczytów starotestamentowego objawienia i przygotowuje grunt pod przypowieści Jezusowe o synu marnotrawnym, dobrym Samarytaninie czy o robotnikach w winnicy. Pełne dobroci postępowanie Boga z zagniewanym na Boga Jonaszem w końcowej scenie księgi jest bardzo podobne do rozmowy gospodarza z przypowieści Jezusowej z najemnikiem, pracującym w win-

²⁹ O. Loretz, *Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung*, *BibZeit* 5 (1961) 19—24; G. M. Landes, *Linguistic Criteria and the Date of the Book of Jonas*, w: *Harry M. Orlowski Volume*, Jerusalem 1982, 147—170.

³⁰ E. Young, *Psalms 139*, London 1965, 42, z powołaniem się na badania R. D. Wilsona; M. Pope, *Song of Songs*, Garden City—New York 1983, 35.

³¹ Zob. T. Brzegowy, *Ku dosłownej interpretacji Pieśni nad Pieśniami*, *StudTheolVars* 26 (1988) 81 n. Podobnego przesunięcia daty dla Księgi Hioba dokonał M. Pope (*Job*, Garden City—New York 1986, s. XL).

nicy: „Przyjacielu (...) czy nie wolno mi zrobić ze swoim, co mi się podoba? Dlaczego złym okiem patrzysz na to, że jestem dobry?” (Mt 20, 15).

Zapowiadając swoją śmierć i Zmartwychwstanie, Jezus odwołał się do „znaku proroka Jonasza”. W ten sposób Jezus wskazał na prorocki i mesjański charakter historii Jonasza. Ale równocześnie Księga Jonasza została pokazana jako proroctwo eschatologiczne, mówiące o naszym zmartwychwstaniu, sądzie i ostatecznym zbawieniu. Oto tytuły, które mogą i powinny zachęcić czcicieli Jednego i Miłosiernego Boga do lektury i refleksji nad Księgą Jonasza, uważaną powszechnie za perełkę literatury biblijnej.

LA DIMENSION PROPHETIQUE DU LIVRE DE JONAS

Les exégètes modernes presque unanimement considèrent le Livre de Jonas comme une création littéraire fictive, comme récit didactique. En spécifiant cette opinion ils définissent le livre comme allégorie, parabole, midrash prophétique ou enfin comme nouvelle. Dans cette vue le Livre de Jonas est une écriture tardive, élaborée par un sage israélite à la base théologique universaliste des prophètes Jérémie, Ezéchiel et Joël et en réaction à l'exclusivisme juif postexilique. Par conséquent dans la majorité des introductions l'écrit est traité ensemble avec les Livres de Ruth, Judith, Tobie, Esther.

Cependant le Livre de Jonas est pénétré profondément par l'atmosphère et l'esprit prophétique. Au point de vue littéraire et idéologique il ressemble aux traditions prophétiques du Royaume du Nord du IX^e et VIII^e siècle avant J.-C., comme par exemple les narrations de l'homme de Dieu de Juda envoyé en Israël (1 R 13), de la fuite d'Elie au Sinai (1 R 19), de la guérison par Elisée de Naamán le Syrien (2 R 5) ou enfin les traditions d'Abraham (Gn 18) (J) et de Balaam (Nb 22—24) (J et E). Les traits communs de ces histoires sont la concentration autour de la parole de Dieu et autour de la personne du prophète; Dieu garde son messenger mais Il exige de lui une obéissance parfaite; Dieu révèle ses secrets au prophète et confirme son message par un signe; Dieu envoie son prophète tant à Israël qu'aux païens; les narrations culminent le plus souvent par une confession de la foi yahviste.

Le Livre de Jonas a été formé dans les cercles prophétiques des disciples de Jonas, fils d'Amittai, vivant au Royaume du Nord sous Jéroboam II (la moitié du VIII^e siècle). Le nom "Ninive" est à prendre dans son sens littéral, alors la tradition sur la mission de Jonas à cette ville dut se former avant la chute de la Ninive l'an 612. L'universalisme salvifique de Jonas, sa théologie de la miséricorde de Dieu, l'absence complète de Jérusalem et des exigences rituelles dans la conversion des païens s'harmonisent bien avec la théologie prophétique d'Israël du IX^e et du VIII^e siècle. Alors la tradition juive et chrétienne définissant le Livre de Jonas comme l'oeuvre prophétique est toujours respectable.