

Ks. prof. Waldemar Chrostowski, SBP 1

WOKÓŁ HISTORYCZNOŚCI KSIĘGI JONASZA: „KOMPOZYCJA WYOBRAŻONA”?

W trzeciej części dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, zatytułowanej *Interpretacja słowa Bożego i stojące przed nią wyzwania*, wyszczególniono dwie odmiany wyzwań stojących przed współczesną hermeneutyką biblijną: problemy historyczne oraz etyczne i społeczne. Co się tyczy Starego Testamentu, celem egzemplifikacji problemów historycznych wybrano cykl Abrahama z Rdz 12–50, przejście przez morze, o którym mowa w Wj 14, oraz Księgę Tobiasza i Księgę Jonasza. Traktując te teksty jako „problematyczne” i ukazując ich zróżnicowany charakter, podkreślono te same pytania: „Co z tego, co zostało nam opowiedziane, realnie się wydarzyło? W jakiej mierze te teksty mogą świadczyć o faktach, które się realnie wydarzyły? Jaka w istocie jest ich wymowa?” (nr 106).¹

Interpretacja Księgi Jonasza w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej

O ile interpretacja cyklu Abrahama i narracji o przejściu przez morze została w dokumencie dokonana oddzielnie, o tyle interpretację historyczności Księgi

¹ Tekst dokumentu cytowany za: Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014.

Tobiasza połączono w jednym paragrafie z interpretacją Księgi Jonasza.² To ujęcie jest o tyle kuriozalne, że narracje w Rdz 12–40 i Wj 14 wchodzą w skład jednego zbioru, czyli Tory/Pięcioksięgu Mojżesza, podczas gdy Księga Tobiasza i Księga Jonasza należą do zupełnie innych zbiorów. Zresztą dokument wyraźnie o tym mówi, zauważając na wstępie, że „Księga Tobiasza nie jest częścią Biblii hebrajskiej, lecz greckiej. Dekret o kanonie Soboru Trydenckiego umieszcza ją między księgami historycznymi Starego Testamentu. Księga Jonasza znajduje się natomiast w zbiorze Dwunastu Proroków, zwanych też prorokami mniejszymi” (nr 109).

Przechodząc do interpretacji Księgi Jonasza (nr 110), mówi się: „Fakt, że Księga Jonasza została umieszczona między księgami Dwunastu Proroków, to wskazówka, że bohater tego dzieła został bardzo wcześnie uznany za autentycznego proroka (por. 2Krl 14,25) i umieszczony w kontekście historycznym dominacji asyryjskiej (tę dominację zakłada samo opowiadanie), przed zniszczeniem Niniwy w 612 r. przed Chr., dokonany przez Babilończyków i Medów”. Nie sposób nie zauważyć swoiście asekuracyjnego spojrzenia na osobę i posłannictwo głównego bohatera Księgi Jonasza, którego utożsamiono – kto, kiedy i gdzie? – z prorokiem wzmiankowanym w deuteronomicznym dziele historycznym. Wartość przesłania tej księgi wzmacnia взгляд na nowotestamentowe wzmianki o Jonaszu: „Niezwykły szacunek, jakim cieszyła się księga, dodatkowo wzmacnia fakt, że sam Jezus odsyła do najbardziej popularnego epizodu z historii proroka, czyli spędzenia trzech dni i trzech nocy we wnętrzu ryby, jako do znaku »historycznego«, który zapowiada wydarzenie zmartwychwstania Chrystusa (Mt 12,39-41; Łk 11,29-30; Mt 16,4)”. To prawda, że epizod przebywania proroka we wnętrzościach wielkiej ryby i jego cudownego ocalenia zawsze przemawiał – i nadal przemawia – do wyobraźni odbiorców księgi i Jezus też do niego nawiązuje, ale nie jest to ani jedyny, ani najważniejszy klucz do ustalenia kwestii jej historyczności.

Następne zdanie dokumentu brzmi: „Jednakże w opowiadaniu znajdujemy nie tylko pewne szczegóły, ale także elementy strukturalne, których nie możemy traktować jako wydarzeń historycznych. To skłania nas do interpretowania tekstu jako kompozycji wyobrażonej [*immaginaria*], zawierającej głębokie treści teologiczne”. Wygląda na to, że także pozostałe wątki i motywy obecne w księdze są traktowane analogicznie jak trzydniowy pobyt proroka we wnętrzu

² Cykl Abrahama omówiony został w nr 106-107 i przejście Izraelitów przez morze w nr 108, zaś Księdze Tobiasza i Księdze Jonasza poświęcono nr 109-110.

ryby. Dokument wyszczególnia trzy przykłady, które mają to potwierdzać. Czytamy: „Pewne nierealne szczegóły, jak na przykład fakt, że Niniwa miałaby być wielkim miastem, na trzy dni drogi (Jon 3,3), mogą być uważane za hiperbole. Wśród elementów strukturalnych natomiast historycznie nieprawdopodobnym jest, aby Jonasza połknęła ryba i by pozostał żywy wewnątrz przez trzy dni i trzy noce, zanim został wyrzucony na brzeg (2,1.11) oraz zgodne nawrócenie wszystkich w Niniwie (3,5-10), o czym nie ma żadnej wzmianki w dokumentach asyryjskich”. Po pierwsze, trudno powiedzieć, dlaczego wzmianka o Niniwie, stolicy potężnej Asyrii, jako „wielkim mieście” została uznana za „nierealny szczegół”. Po drugie, zaskakuje umieszczenie obok siebie oraz takie samo postrzeganie dwóch tak różnych wątków jak pobyt proroka we wnętrzu ryby i zgodne nawrócenie mieszkańców Niniwy. Po trzecie, podanie w wątpliwość historyczności nawrócenia zostało uzasadnione brakiem jakiegokolwiek wzmianki o nim w (zachowanych) dokumentach asyryjskich. Gdyby pójść tym tropem, należałoby zakwestionować historyczność wielu innych istotnych informacji biblijnych, jak na przykład pobyt i zniewolenie Izraelitów w Egipcie czy osoba i panowanie króla Salomona.

Autorzy dokumentu PKB skupiają się następnie na wskazaniu dwóch, uznanych za najważniejsze, tematów teologicznych. O pierwszym napisali: „Treść przesłania prorockiego nie jest nieodwołalnym dekretem (3,4), lecz raczej pewną wypowiedzią, która się modyfikuje w zależności od odpowiedzi tych, do których jest skierowana (4,2.11)”. Drugiemu poświęcono więcej miejsca: „Judaizm w epoce powygnaniowej charakteryzował się pewnego rodzaju napięciem między tendencjami uniwersalistycznymi i koncyliacyjnymi a tendencjami ekskluzywistycznymi. Pojawia się to w sposób bardzo jasny w kontrastach pomiędzy Księgą Rut, Jonasza i Tobiasza z jednej strony, a księgami Aggeusza, Zachariasza, Ezdrasza, Nehemiasza i Kronik z drugiej. Ezdrasz i Nehemiasz uczynili możliwym zachowanie tożsamości żydowskiej, opierając się wszelkim próbom łączenia się z poganami, szczególnie poprzez małżeństwa mieszane (Ezd 9-10; Neh 10,29-31). Nie został jednak zagubiony kompletnie duch otwarcia i uniwersalizmu, który mógł znaleźć oparcie także w antycznych tradycjach patriarchów i proroków”. Liczne podobieństwa i pokrewieństwo Księgi Jonasza z Księgą Rut i Księgą Tobiasza są oczywiste, zarówno jeżeli chodzi o ich język, jak i obecne w nich przesłanie. To pozwala sytuować ich ostateczną redakcję w okresie powygnaniowym, ale nie rozstrzyga kwestii pochodzenia i natury utrwalonych w nich tradycji.

Wykładnię podaną w dokumencie PKB zamyka zestawienie Księgi Rut i Księgi Jonasza: „Księga Rut jest reakcją na zakaz małżeństw mieszanych, prezentując cudzoziemkę z Moabu, Rut (Rt 1,4-19) jako antenatkę króla Dawida (4,17). Jonasz [chodzi o Księgę Jonasza – uwaga moja] posuwa się najdalej w swoim uniwersalizmie, czyniąc ze złych i znieawidzonych Asyryjczyków – którzy zniszczyli królestwo Izraela, deportując jego mieszkańców, i byli dumni ze swoich okrutnych zwyczajów wojennych – odbiorcami przesłania prorockiego, które uzdalnia ich do nawrócenia”. Dokument nie rozstrzyga, czy według Księgi Jonasza nawrócenie pogańskich mieszkańców Niniwy stało się faktem. Ojcowie Kościoła twierdzili, że tak, formułując kąśliwe wnioski pod adresem Żydów: nauczanie pogan i ich skrucha przyniosły znacznie lepsze rezultaty niż orędzie proroków kierowane do ludu Bożego wybrania. Również we współczesnych komentarzach nie brakuje przeciwstawiania uniwersalnej miłości Boga partykularyzmowi właściwemu wyznawcom judaizmu.³

Nasuwa się kilka pytań. Skoro zarówno pewne szczegóły, jak i elementy strukturalne, nie mogą być traktowane jako wydarzenia historyczne, a jedynie jako składniki „kompozycji wyobrażonej”, to czy nie mają one żadnej wartości historycznej? Czy coś z tego, co zostało nam opowiedziane, naprawdę się wydarzyło, czy też wszystko jest fikcją obmyślaną na potrzeby teologiczne? W jakiej mierze Księga Jonasza świadczy o faktach, które się realnie wydarzyły?

Dotychczasowe odpowiedzi szły w trzech kierunkach. Tradycyjna egzegeza, dominująca do naszych czasów, na różne sposoby usiłowała bronić historyczności osoby proroka i wydarzeń przedstawionych w księdze. Wraz z rozwojem badań historyczno-krytycznych część uczonych, np. H. G. Mitchell i J. A. Bewer,⁴ upatrywała w Księdze Jonasza historię, która nigdy się nie wydarzyła, ale niesie bardzo ważne przesłanie teologiczne. Wypośrodkowanie tych zapatrywań znalazło wyraz w opinii, którą podziela np. D. Stuart,⁵ że w księdze zachowały się elementy pamięci o wydarzeniach historycznych. Stanowisko Papieskiej Komisji Biblijnej odzwierciedla w zasadzie drugą tendencję, która traktuje Księgę Jonasza jako fikcyjne opowiadanie rozwinięte, dla celów dydaktycznych,

³ „Many interpreters maintain that the book poses a conflict between universalism of YHWH and the particularism of the Jewish community, but such construction depend largely on a misreading of the book informed by anti-Jewish stereotypes”; M. A. Sweeney, *TANAK. A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible*, Minneapolis 2012, s. 355.

⁴ H. G. Mitchell, J. M. Smith, J.A. Bewer, *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, International Critical Commentary, Edinburgh 1912.

⁵ D. Stuart, *Hosea – Jonah*, Word Biblical Commentary 31, Waco 1987.

wokół postaci proroka Jonasza (dokument PKB nie rozstrzyga kwestii jego historyczności). Wskazując na charakterystyczne elementy wspólne (połknięcie, podróż, ocalenie), interpretowano Księgę Jonasza jako historię podobną do innych, krążących w różnych kulturach,⁶ takich jak hinduska, żydowska czy muzułmańska.⁷ Na takim podłożu bywa formułowany wniosek, że mamy do czynienia z „prorokiem literackim”, czyli w gruncie rzeczy wymyślonym, którego fikcyjna biografia została włączona do zbioru Dwunastu Proroków.⁸ Dokument PKB nie posuwa się aż tak daleko, jednak uzasadnia diagnozę, którą postawiły Victoria Hoffer i Rebecca Wright:⁹ uważne porównanie dawnej oraz współczesnej żydowskiej i chrześcijańskiej interpretacji Księgi Jonasza świadczy, że współczesna egzegeza chrześcijańska jest o wiele bardziej krytyczna niż egzegeza żydowska.¹⁰ Ten krytycyzm znajduje wyraz w podejściu do sprawy historyczności motywów i wątków obecnych w Księdze Jonasza. Aczkolwiek część z nich ma na pewno podłoże legendarne, są jednak i takie, w których zachowała się pamięć o rzeczywistych wydarzeniach.

⁶ M. S. Davis, *Jonah in History and Legend*, *Biblical Illustrator* 16(1989)1, s. 38-41; w biblijnej narracji o Jonaszu dopatrzono się też podobieństw do greckich legend a Jazonie i Argolidach, zob. G. Hamel, *Taking the Argo to Niniveh: Jonah and Jason in a Mediterranean Context*, *Judaism* 44/1995, s. 341-359.

⁷ Obszerne kompendium starożytnych tekstów pomocnych do studiowania Biblii Hebrajskiej (K. L. Sparks, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible. A Guide to the Background Literature*, Peabody 2009) nie zawiera jednak żadnej wzmianki o motywach i wątkach obecnych w Księdze Jonasza; por. T. Twardziłowski, *Starotestamentalne tradycje o proroku Jonaszu na tle pozabiblijnych tradycji żydowskich i mitologicznych tekstów pogańskich*, w: R. Bartnicki (red.), *Studia z biblistyki*, t. 8, Warszawa 2012, s. 273-299.

⁸ A. Schellenberg, *An-Anti Prophet among the Prophets? On the Relationship of Jonah to Prophecy*, *Journal for the Old Testament Studies* 39/2015, s. 353-371.

⁹ V. Hoffer, R. Wright, *A Jewish and Christian Reading of Jonah: How (Dis) Similar*, *Sewanee Theological Review* 37/1994, s. 144-158; o napięciach i pożytkach płynących z żydowskiej egzegezy Biblii dla egzegezy chrześcijańskiej zob. np. E. Zenger, *Was wir Christen von der jüdischen Schriftauslegung lernen können. Am Beispiel des Jonasbuchs*, *Bibel und Kirche* 51/1996, s. 46-53.

¹⁰ Panoramę dawnej i nowszej egzegezy Księgi Jonasza zob. U. Steffen, *Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen-Vluyn 1994; G. Sgargi, *Giona*, *Biblia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande Tradizione*, Antico Testamento 35, Bologna 2004; S. Pecaric (tłum.), *Księga Jony z tradycyjnymi żydowskimi komentarzami*, Kraków 2007; na temat jej starożytnej egzegezy zob. M. Parchem, *Księga Jonasza i osoba proroka w literaturze międzytestamentalnej i późniejszej tradycji żydowskiej*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 2/2009, s. 49-85.

Wybrane elementy egzegezy Księgi Jonasza

Jonasz nie jest autorem Księgi Jonasza, a jej finalną redakcję zgodnie datuje się na okres powygnaniowy.¹¹ Zauważono, że księga stanowi opowiadanie dydaktyczne,¹² zawierające 14 pytań oraz zakończone pytaniem, co jest charakterystyczne dla piśmiennictwa mądrościowego (Prz, Koh, Hi).¹³ Istnieją jednak rozmaite opinie odnośnie do jej datowania, a podkreślając jedność literacką i spójność, bibliści różnie rekonstruują hipotetyczne etapy, które poprzedziły opracowanie w tym kształcie, w jakim księga weszła do zbioru Dwunastu Proroków.¹⁴ Jedno nie ulega wątpliwości: liczne wzmianki i aluzje zachowane w Księdze Jonasza na pewno nie pochodzą z okresu perskiego czy hellenistycznego, lecz mają znacznie starszy, przedwygnaniowy rodowód i nawiązują do okresu nowoasyryjskiego.

Rozważymy kilka tekstów. Dwa pierwsze wskazują na specyficzny kontekst narracji zawartych w Księdze Jonasza, a pozostałe zawierają sugestie istotne dla sprawy jej historyczności.

Najpierw pierwsze zdanie Księgi Jonasza (1,1):

wāyāhî dābar-yhwh(ʿāḏōnāy) ʿel-yōnāh ben-ʿāmittay lēʿmōr

„Potem Pan skierował do Jonasza, syna Amittaja, te słowa”.

Księga zaczyna się od czasownika poprzedzonego spójnikiem (*wāyāhî*). Nie widać tego we współczesnych przekładach, aczkolwiek ów szczegół respektowała Septuaginta: καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ἰωανν τὸν τοῦ Αμαθι λέγων. Podobnie zaczyna się siedem innych ksiąg Biblii Hebrajskiej (Joz, Sdz, Rt, 1 i 2Sm, Est, Ne) oraz narracyjna część Księgi Ezechiela. Ten szczegół sugeruje, że mamy do czynienia z początkiem narracji lub opowieści, którą poprzedzało coś, co było pierwotnym odbiorcom znane. Nie chodzi jedynie o imię Jonasza,

¹¹ Bilans stanu badań nad Księgą Jonasza zob. w: K. M. Craig, *Jonah in Recent Research: Currents in Research*, Biblical Studies 7/1999, s. 97-118; H. W. Wolff, *Studien zum Jonabuch*, Neukirchen-Vluyn 2003.

¹² J. Day, *Problems of the Interpretation of the Book of Jonah*, Old Testament Studies 26/1990, s. 32-47.

¹³ Sugestię o związkach Księgi Jonasza z Księgą Koheleta zob. w: I. J. J. Spangenberg, *Jonah and Qohelet: Satire Versus Irony*, Old Testament Essays 9/1996, s. 95-511.

¹⁴ Przykładowo, Ch. Hamiel wyszczególnia cztery etapy, które wskazują na ewolucję orędzia księgi, widoczne np. w zmianach imienia Boga; zob. tenże, *God's Answer to Jonah (A Chapter from an Essay on the Book of Jonah)*, Beth Mikra 34/1988-1989, s. 121-134 (hebr.); zob. też P. Briks, *Księga Jonasza jako element dyskusji nad założeniami reform Państwa Izraelskiego w okresie perskim*, Scripta Biblica et Orientalia 1/2009, s. 92-98.

proroka z VIII w. przed Chr., lecz także o związane z nim tradycje. Dwie, czyli ucieczka do Tarszisz i burza na morzu oraz działalność w Niniwie, zostały wybrane i zestawione w Księdze Jonasza.

Najbliższą paralelę Jon 1,1-3 stanowi narracja dotycząca proroka Eliasza w 1Krl 17,2-5:

- a. „Potem Pan skierował do Jonasza, syna Amittaja, te słowa”
„Potem Pan skierował do niego [Eliasza] te słowa”.
- b. „Wstań, idź do Niniwy”.
„Wyjdź stąd i udaj się...”.
- c. „Więc Jonasz wstał, aby...”
„Więc poszedł, aby...”

Forma *wayəhî* pojawia się w opowiadaniach o cudach, które mają związek z naturą (kruki, gwałtowna wichura, burza, trzęsienie ziemi, ogień oraz ryba, roślina, robak). Narracja nie rozstrzyga, czy dane wydarzenie miało rzeczywiście miejsce, ale tego nie wyklucza. Rozstrzygnięcie zależy w gruncie rzeczy od przyjętego klucza hermeneutycznego, a ten pozostaje w związku ze światopoglądem oraz koncepcją obecności i działania Boga w świecie.

Tekst Jon 3,3 brzmi:

*wayyāqom yōnā^h wayyēlek ʔel-nīnwe^h kidbar yhw^h(ʔādōnāy)
wənīnwē^h hāyṯā^h ʕīr-gəḏōlā^h lēʔlōhīm mahālak šəlōšet yāmīm*
„Jonasz wstał i udał się do Niniwy, jak powiedział Pan.

A Niniwa była miastem wielkim [Boga], na trzy dni drogi”.

Tekst i jego przekład nasuwają dwie uwagi. Niejasne, a nawet niezrozumiałe, jest wyrażenie *ʕīr-gəḏōlā^h lēʔlōhīm*, „miastem wielkim Boga/przed Bogiem”, i dlatego w przekładach pomija się jego drugi człon. Natomiast czasownik *hāyṯā^h*, przekładany w czasie przeszłym („była”), może nawiązywać do przeszłości, która wciąż trwa, a więc mieć znaczenie „Niniwa jest miastem wielkim”.¹⁵ Z taką sytuacją mamy do czynienia w Iz 49,5, gdzie słowa *wəʔekkābēḏ bəʕénē yhw^h(ʔādōnāy) wēʔlōhay hāyā^h ʕuzzi*, „wslawiłem się w oczach Pana, a Bóg mój jest/stał się moją siłą”, tłumaczymy w czasie teraźniejszym. Nie można więc wykluczyć, że w tym szczególe zachował się element nawiązujący do sytuacji z okresu największej świetności Niniwy, dobrze znanej, bo współczesnej środowisku, w którym ma swoją genezę szczegół włączony do biblijnego opowiadania.

¹⁵ Na temat Niniwy jako „wielkiego miasta” zob. np. D. K. Stuart, „The Great City of Nineveh” (Jon 1:2), *Bibliche Studien* 171/2014, s. 387-400.

Dwa kolejne teksty zasługują na szczególną uwagę. Oto tekst Jon 3,5:

wāyyaʾāmīnū ʾansē nīnwē^h bēʾlōhīm
wayyiqrəʾū-šôm wayyilbəšū šaqqīm miggəḏōlām wəʿad-qəṭannām

„Wtedy uwierzyli mieszkańcy Niniwy Bogu

i ogłosili post oraz przywdziali wory od największego do najmniejszego”.

Konstrukcja obecna w zdaniu *wāyyaʾāmīnū ʾansē nīnwē^h bēʾlōhīm* występuje w Biblii Hebrajskiej jeszcze osiem razy, a obecne w niej wyrażenie *wāyyaʾāmīnū bēʾ* wszędzie ma znaczenie „pokładać ufność w kimś, [u]wierzyć komuś”.¹⁶ Oto te teksty:¹⁷

Rdz 15,6:

wəheʾēmīn byhwh(bəʾḏōnāy) wayyahšəbēhā llō šəḏāqā^h

„I [Abraham] uwierzył Panu, a [Pan] poczytał mu to za sprawiedliwość/zasługę”.

Wj 14,31:

wayyārʾ yisrāʾēl ʾet-hayyād haggəḏōlā^h ʾāšer ʿāsā^h yhwh(ʾāḏōnāy)
bəmišrāyim wayyīrʾū hāʿām ʾet-yhwh(ʾāḏōnāy) wayyaʾāmīnū byhwh(ba-
ʾḏōnāy) ūbəmōšē^h ʿabdō

„Gdy Izrael zobaczył wielkie dzieła, które Pan uczynił wobec Egipcjan, wtedy ludzie ulekli się Pana oraz uwierzyli Panu i Mojżeszowi, Jego słudze”.

Lb 14,11:

wayyōʾmer yhwh(ʾāḏōnāy) ʾel-mōšē^h ʿad-ʾānā^h yənaʾššūnī hāʿām hazze^h
wəʿad-ʾānā^h lōʾ-yaʾāmīnū bī bəḵōl hāʾōṭōṭ ʾāšer ʿāsīṭī bəqirbō

„Wtedy rzekł Pan do Mojżesza: »Dokąd ten lud będzie się Mi sprzeciwiał i dokąd nie będą wierzyli wszystkim znakom, które uczyniłem pośród nich?«”

Lb 20,12:

wayyōʾmer yhwh(ʾāḏōnāy) ʾel-mōšē^h wəʾel-ʾahārōn yāʿan lōʾ-heʾēmantem
bī ləhāqḏišēnī ləʿenē bənē yisrāʾēl lākēn lōʾ ṭābīʾū ʾet-haqqāhāl hazze^h
ʾel-hāʾāreṣ ʾāšer-nāṭāṭī lāhem

„Wtedy rzekł Pan do Mojżesza i Aarona: »Ponieważ Mi nie uwierzyliście i nie uświęciliście Mnie przed synami Izraela, dlatego nie wprowadzicie tej społeczności do ziemi, którą im dałem«”.

¹⁶ *ʾmn*, w: L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna 30, t. 1, Warszawa 2008, s. 62.

¹⁷ W przekładach tych tekstów na język polski, a także na inne języki, brakuje konsekwencji i nie zawsze oryginalny tekst hebrajski jest tłumaczony poprawnie, co dotkliwie rzutuje na jego zrozumienie i objaśnianie.

Pwt 1,32:

ûḅaddāḅār hazze^h ʔēṅkem maʔāmīnīm byhwh(baʔdōnāy) ʔēlōhēkem
 „Ale nie uwierzyliście Panu, Bogu waszemu”.

2Krl 17,14:

wəlōʔ šāmēʕû wayyaqšû ʔet-ʕorpām kəʕōrep ʔāḅōṭām ʔāšer lōʔ heʔēmīnû
byhwh(baʔdōnāy) ʔēlōhēhem
 „Ale nie słuchali i uczynili twardym swój kark, jak ich ojcowie, którzy nie uwierzyli Panu, swojemu Bogu”.

2Krn 20,20:

wayyaškīmû ḅabbōqer wayyēsʔû ləmidḅar təqô^{ac} ûḅəṣēʔtām ʕāmad
yəḥōšāpāt wayyōʔmer šəmāʕūnī yəḥûdā^h wəyōšḅē yərûšālāīm haʔāmīnû
byhwh(baʔdōnāy) ʔēlōhēkem wəṭēʔāmēnû haʔāmīnû ḅinḅīʔāyw wəḥašlīḅû
 „Potem wstali rano i wyruszyli ku pustyni Tekoa, a gdy szli powstał Jozafat i rzekł: »Słuchajcie mnie Judejczycy i mieszkańcy Jerozolimy! Uwierźcie Panu, Bogu waszemu, a ostaniecie się, uwierźcie Jego prorokom, a ocalicie się!«”

Ps 78,22:

kī lōʔ heʔēmīnû bēʔlōhīm wəlōʔ ḅāḅḅû ḅīšûʕātô
 „Bo nie uwierzyli Bogu, ani nie zaufali Jego pomocy”.

We wszystkich przytoczonych tekstach istnieje znamienna prawidłowość. Wszystkie dotyczą relacji między Abrahamem (Rdz 15,6) i Izraelitami a Bogiem oraz Mojżeszem i Aaronem (Wj 14,31), w których dochodzi do głosu wierność albo niewierność, czyli zaufanie albo brak zaufania Bogu. W żadnym tekście nie ma najmniejszej aluzji do pogan, a konstrukcja *wāyyaʔāmīnû bē* dotyczy Abrahama, Mojżesza i Aarona bądź całego ludu Bożego wybrania. Nie inaczej musi być również w Księdze Jonasza, gdyż byłby to jedyny i kuriozalny przypadek zastosowania tego wyrażenia wobec pogan. W konsekwencji należałoby przyjąć, że uwierzenie Bogu poprzedziło i wręcz nie wymagało wiary w Boga, miało zatem charakter swoiście magiczny.

Możliwe oraz w pełni uzasadnione jest jednak inne wyjaśnienie. Również w tym przypadku adresatami orędzia proroka Jonasza byli jego rodacy, to jest członkowie diaspory Izraelitów mieszkających w Niniwie. Byli to potomkowie Izraelitów deportowanych w ostatnich dekadach VIII w. przed Chr. w różne rejony Mezopotamii, także do stolicy i w jej okolice. Dość szybko urządzili się w nowych warunkach, zyskując określony status ekonomiczny i społeczny. W radykalnie nowym położeniu dały o sobie znać przeciwności i trudności natury religijnej. Z dala od ojczystych sanktuariów w Betel i Dan, pozbawieni

możliwości sprawowania kultu, popadali w coraz większą obojętność i ulegali rozmaitym wpływom synkretycznym. Mimo to nadal utrzymywali kontakty ze swoją ojczyzną, a było to kontakty dwukierunkowe. Księga Jonasza stanowi bezcenne świadectwo tej sytuacji oraz dowód, że oto – po raz pierwszy – prorok z królestwa Izraela otrzymał polecenie działalności w diasporze. Właśnie na to, aczkolwiek nie wprost, wskazuje tekst Jon 1,2:

qûm lēk ʿel-nînwē^h hāʿîr haggəḏôlā^h ûqəṛāʿ ʿāle^ʿhā kî-ʿāltā^h rāʿātām ləpānāy

„Wstań, idź do Niniwy, wielkiego miasta, i napomnij je, bo jego nieprawość wzniosła się przed Moje oblicze”.

Adresatami polecenia są mieszkańcy Niniwy. W dotychczasowej egzegezie dominuje pogląd, że chodzi o tamtejszych pogan, którzy nie znają Boga. Nie sposób zrozumieć, dlaczego i w jaki sposób mieliby się otworzyć na napomnienia i wezwania do pokuty kierowane do nich przez nieznanego przybysza, wywodzącego się z jednego z podbitych ludów. Sprawa staje się zrozumiała, jeżeli uznamy, że określenie „Niniwa, wielkie miasto” dotyczy tamtejszych Izraelitów, których liczba w zestawieniu z pogańskimi sąsiadami nie była duża. Starożytne polecenie przypomina polecenia kierowane do współczesnych głosicieli Ewangelii, np. „Udaj się do Londynu, wielkiego miasta”. Dobrze wiadomo, że chodzi o dotarcie do tamtejszych Polaków, którzy w nowych warunkach potrzebują wyraźnych drogowskazów moralnych i solidnego nauczania, połączonego z wezwaniami do opamiętania się i nawrócenia. Sugestia, że chodziłoby o nawoływanie do nawrócenia wszystkich londyńczyków, jest po prostu niedorzeczna.

Warto także przytoczyć jeszcze jeden werset, który następuje bezpośrednio po nawiązaniu do nawrócenia i pokuty adresatów napomnień proroka, a mianowicie Jon 3,6:

wayyigga ʿhaddābār ʿel-mélek nînwē^h wayyāqom mikkisʾô wayyaʿābēr ʾaddartô mēʿālāyw wayəkas šaq wayyēšeb ʿal-hāʿēper

„Dotarła ta sprawa do króla Niniwy, a on wstał ze swego tronu, zdjął swoje szaty z siebie i przywdział wór oraz usiadł na popiele”.

Kluczowe dla niniejszych rozważań jest określenie *mélek nînwē^h*, „król Niniwy”. Pojawiły się sugestie, że ów tytuł odzwierciedla sytuację za panowania Adad-nirariego II (810-783) i Salmanassara IV (782-772), którzy ustanowili zarządców prowincji, a ich wpływy rozciągały się daleko na zachód.¹⁸ W komen-

¹⁸ P. J. N. Lawrence, *Assyrian Nobles in the Book of Jonah*, Tyndale Bulletin 37/1986, s. 121-132.

tarzach dominuje jednak pogląd upatrujący w tym istotny argument przeciwko historyczności Księgi Jonasza. Liczni egzegeci i historycy zgodnie podkreślają, że w zachowanych dokumentach z okresu nowoasyryjskiego nigdzie nie ma mowy o królu Niniwy,¹⁹ mówią one bowiem o królu/władcy Asyrii. Niniwa nigdy nie była samodzielnym miastem-państwem i dlatego źródła asyryjskie nie używają tego tytułu ani nie wzmiankują wydarzenia albo okoliczności, które by go potwierdzały.

Przyznając rację tym objaśnieniom, można zaproponować inne. Tytuł „król Niniwy” stanowi świadectwo sytuacji, jaka istniała w obrębie wspólnoty Izraelitów mieszkających w VII w. przed Chr. w Niniwie. Od panowania Sennacheryba (705-681) aż do zburzenia w 612 r. przez Babilończyków i Medów miasto było stolicą Asyrii.²⁰ Gdy Izraelici, deportowani do różnych regionów Mezopotamii, w niedługim czasie przeszli od przymusowego wygnania do zorganizowanej diaspory, ci, którzy mieszkali w Niniwie zyskali, albo przynajmniej uzurpowali sobie, szczególny status. Mając ponad dwuwiekową i bardzo mocną tradycję istnienia królestwa Izraela oraz instytucji króla, który rezydował w Samarii, po deportacjach i z dala od swej ojczyzny odtwarzali, na ile było to możliwe, te formy życia i organizacji społecznej, które pomagały im przetrwać i sprzyjały konsolidacji. Jedną z nich była osoba „króla”, postrzeganego i traktowanego podobnie jak w naszych czasach np. król cygański/Cyganów. Nie ma on formalnych atrybutów władzy, jednak cieszy się autorytetem, jest znany i szanowany przez swoją wspólnotę. Miejsce nie jest przypadkowe, bo chodzi o stolicę. Jest też dość prawdopodobne, że mogła to być osoba pochodząca z rodziny królewskiej, lub co najmniej z królewskiego dworu w Samarii, bądź jej potomek. Nie ma nic dziwnego w fakcie, że słowo głoszone przez proroka dotarło do przywódcy lokalnej diaspory Izraelitów, który nie tylko je przyjął, lecz do jego przyjęcia zobowiązał swoich rodaków.

Na gruncie tradycyjnego ujęcia wielokrotnie stawiano pytanie, w jaki sposób i dlaczego nauczanie obcego proroka miałyby nakłonić mieszkańców Niniwy po nawrócenia. Pojawiały się rozmaite odpowiedzi. Oto jedna z nich: „Mogli dojść do tego wniosku, porównując np. przesłanie Jonasza z wyrocznią odczytaną na podstawie omenów. Omeny były zjawiskami obserwowanymi w świe-

¹⁹ L.C. Allen, *The Book of Joel, Obadiah, Jonah and Mica*, The New International Commentary on the Old Testament 14, Eerdmans 1976, s. 186.

²⁰ Na temat Niniwy jako adresata Bożego orędzia zob. W. M. Stabryła, *Orędzie prorockie w Księdze Jonasza*, w: W. Chrostowski (red.), „*Jak śmierć potężna jest miłość*”. *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy SAC (1944-2009)*, Ząbki 2009, s. 398-403.

cie naturalnym, które miał cechować związek z tym, co bogowie zamierzają uczynić w historii”.²¹ Nie można zweryfikować tego domysłu, wydaje się on jednak karkołomny. Inna odpowiedź utrzymuje, że poganie poruszeni orędziem Jonasza uzgodnili je z własnymi wierzeniami, a więc zmienili postępowanie, ale nie religię.²² O ile sugestia, że pod wpływem nauczania Jonasza pogańscy mieszkańcy Niniwy nawrócili się en masse, jest niewiarygodna²³, o tyle powszechne nawrócenie tamtejszej wspólnoty izraelskich wygnańców oraz ich lokalnego przywódcy, cieszącego się wśród nich uznaniem i autorytetem, wydaje się logiczne i historycznie możliwe. Potwierdzenia dostarczają także trzy inne przesłanki. Po pierwsze, gesty i obrzędy pokutne wymienione w Jon 3,3-6, aczkolwiek znane wśród bliższych i dalszych sąsiadów starożytnego Izraela, są typowe dla jego wiary i pobożności.²⁴ Po drugie, „król Niniwy” nie poprzestaje na czynach należących do sfery kultu, lecz wzywa (Jon 3,8) – analogicznie jak prorok – do wewnętrznego nawrócenia.²⁵ Jego zachowanie wyraźnie odbiega od stereotypowego postrzegania i przedstawiania władców asyryjskich, kojarzonych z arogancją i pychą.²⁶ Po trzecie, Jonasz nie wzywał do zmiany religii i zdetro nizowania narodowego bóstwa,²⁷ a więc do wiary w Boga, którego słuchacze nie znali, lecz do uwierzenia bądź zawierzenia Bogu, którego wyznawali, to tylko ich postępowanie wymagało pilnej i dogłębnej naprawy. Znamienne, że tradycja rabiniczna (Miszna, *Taanit* II,1), w nawiązaniu do Jon 3,10, dobitnie akcentuje wartość nawrócenia wewnętrznego.²⁸ Co więcej, publiczna lektura Księgi Jonasza stanowi integralny składnik żydowskiej liturgii pokutnej sprawowanej w Yom Kippur.²⁹

²¹ J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Prymasowska Seria Biblijna 24, Warszawa 2005, s. 895.

²² Ph. Trible, *The Book of Jonah: Introduction, Commentary, and Reflections*, w: L. E. Keck i in. (red.), *The New Interpreter's Bible*, t. VII, Nashville 1996, s. 513.

²³ L.C. Allen, *The Book of Joel, Obadiah, Jonah and Mica*, s. 222-223.

²⁴ F. J. Matera, *Pokuta*, w: P. J. Achtemeier (red. nauk.), W. Chrostowski (red. nauk. III wyd. pol.), *Encyklopedia biblijna*, Prymasowska Seria Biblijna 9, Warszawa 2004, s. 962-963.

²⁵ L.C. Allen, *The Book of Joel, Obadiah, Jonah and Mica*, s. 225.

²⁶ M. A. Sweeney, *The Twelve Prophets*, t. 1, Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Collegeville, MI 2000, s. 326.

²⁷ J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 895.

²⁸ Zob. A. Kuśmirek, *Aramejska wersja Księgi Jonasza*, *Studia Biblica et Patristica Thoniensia* 2/2009, s. 89.

²⁹ Na temat polemicznych aspektów i napięć między żydowską a chrześcijańską interpretacją Księgi Jonasza zob. *tamże*, s. 92-94.

Jonasz – prorok diaspory Izraelitów w Asyrii

Opowiadając się za historycznością osoby Jonasza, sytuuje się go, zgodnie z chronologią opartą na wzmiance w 2Krl 14,25, w okresie panowania Jeroboama II. Jego życie i działalność w Niniwie przypadły więc na okres przed asyryjskimi najazdami i deportacjami Izraelitów, gdy wpływy Jeroboama II rozciągały się daleko na wschód, aż po Mezopotamię. Orędzie proroka miało stanowić ostrzeżenie skierowane do pogańskich mieszkańców Niniwy.³⁰ Nie zabrakło konkretnych sugestii, datujących działalność Jonasza na okres między 783 a 745 r. przed Chr., gdy – jak ujmuje to D. McC L. Judisch³¹ – Asyria miała słabych władców, dominowały napięcia wewnętrzne i silne zagrożenia zewnętrzne. Ale faktyczne wpływy Jeroboama II, lakonicznie wzmiankowanego w deuteronomicznym dziele historycznym (2Krl 14,23-29), nigdy nie były tak rozległe i znaczące, ani Asyria w pierwszej połowie VIII w. przed Chr. nie była tak słaba ani bezsilna, jak się to przedstawia.

Pogląd, że działalność Jonasza w Niniwie przypadła na okres po zagładzie Samarii i królestwa Izraela (722) jest wątpliwy, jeżeli przyjmuje się, że była ona skierowana do pogan. Jawi się on natomiast w zupełnie nowym świetle, gdy uznamy, respektując aluzje zachowane w Księdze Jonasza, że adresatami prorockiego orędzia pokuty i nawrócenia byli Izraelici, potomkowie wygnanców deportowanych z królestwa Izraela.³² Przejście od wygnania do diaspory dokonało się wśród nich w drugim i trzecim pokoleniu, zatem życie i działalność proroka przypadły na schyłek pierwszej połowy VII w. przed Chr., mniej więcej na lata 660-650, gdy istniały systematyczne kontakty między mieszkańcami Palestyny i ich rodakami na terytorium Mezopotamii. Aczkolwiek Biblia milczy o ich położeniu, losach i osiągnięciach, obecność Izraelitów w Niniwie od czasów Sargona II jest bardzo dobrze udokumentowana w źródłach i świadc-

³⁰ M. R. Lehman, *The Background to the Prophet Jonah's Behavior according to Biblical Sources*, Bet Mikra 35/1989-1990, s. 348-350 (hebr.).

³¹ D. McC. L. Judisch, *The Historicity of Jonah*, Catholic Biblical Quarterly 63/1999, s. 144-157.

³² W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 10, Warszawa 2003, s. 13-125; tenże, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 34, Warszawa 2009, s. 13-108; tenże, *Trzecia Świątynia w Jerozolimie inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 44, Warszawa 2012, s. 38-166. W 2012 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego pod kierunkiem dr hab. Anny Kuśmirek została napisana rozprawa doktorska *Księga Jonasza jako świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów*, której autorką jest Mariola Serafin.

twach asyryjskich.³³ Niezwykle pomocna w ich identyfikacji jest onomastyka, wykrywająca typowo hebrajskie imiona teoforyczne. W zachowanych tekstach nie zawsze mówi się o pochodzeniu wzmiankowanych w nich osób, trzeba też mieć na uwadze fakt, że z biegiem czasu coraz więcej Izraelitów urodziło się w Mezopotamii i nie było kojarzonych z ojczyzną swoich ojców. Ci, którzy zrobili największe kariery, sprawowali ważne funkcje w administracji królewskiej, niektórzy pobierali pensje z królewskiego skarbcza, zaś inni zajmowali się rzemiosłem i handlem. Przykładowo, z okresu panowania Assurbanipala, dokładnie z ok. 660 r. przed Chr., zachowało się potwierdzenie transakcji dokonanej w szeklach, czyli według izraelskiego systemu miar i wag.³⁴ Ponieważ w tym czasie nowych fal deportacji na pewno nie było, nasuwa się wniosek, że chodzi o środowisko potomków Izraelitów przymusowo przesiedlonych do Mezopotamii, również do Niniwy, kilkadziesiąt lat wcześniej.

Wyrażenie *wānīnwē^h hāyṭā^h ʿīr-gəḏōlā^h lē^ʿlōhīm mahālak šəlōšet yāmīm*, „Niniwa była miastem wielkim [Boga] na trzy dni drogi”, z Jon 3,3 można rozumieć na dwa sposoby: w sensie figuratywnym, czyli jako wskazanie na długi czas,³⁵ jakiego wymagała podróż z Palestyny do Niniwy, albo dosłownie, a wtedy wskazywałoby na znacznie krótszy dystans, który prorok miał do pokonania. Gdyby tak było, mielibyśmy tu aluzję do pochodzenia proroka z diaspory, lecz z innego regionu Mezopotamii, w którym Asyryjczycy osiedlili deportowanych Izraelitów (2Krl 17,6). Księga stanowiłaby świadectwo kontaktów, jakie istniały między poszczególnymi wspólnotami wygnańców, które zdążyły się zorganizować i skonsolidować.³⁶ Tak czy inaczej, Jonasz otrzymał analogiczne posłannictwo jak później, w okresie wygnania babiloń-

³³ Zob. I. Eph'al, *On the Identification of Israelite Exiles in the Assyrian Empire*, w: Y. Aharoni (red.), *Excavations and Studies*, Tel Aviv 1973, s. 201-203; B. Oded, *The Settlements of the Israelite and Judean Exiles in Mesopotamia in the 8th – 6th Centuries BCE*, w: G. Galil, M. Weinfeld (red.), *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography*, Vetus Testamentum Series 81, Leiden 2000, s. 91-103; tenże, *Observations on the Israelite/Judean Exiles in Mesopotamia during the Eight-Sixth Centuries BCE*, w: K. van Lerberghe, A. Schoors (red.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East*. Leuven 1995, s. 205-212.

³⁴ C. H. W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, t. I-III, Cambridge 1898-1901, nr 148.

³⁵ D. Marcus, *Niniveh's „Three Days Walk” (Jonah 3:3): Another Interpretation*, w: S. L. Cook, S. C. Winter (red.), *On the Way to Niniveh: Studies in Honor of George M. Landes*, Atlanta 1999, s. 42-48.

³⁶ W. Chrostowski, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych – przyczynek do badań nad sytuacją diaspory Izraelitów w Asyrii*, w: tenże (red.), „*Ex Oriente Lux*”. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin, *Ad Multos Annos* 14, Warszawa 2010, s. 129-150.

skiego, Ezechiel czy Deutero-Izajasz. Patrząc z perspektywy religijnej, stało się widoczne, że po katastrofie i klęsce zadanej przez Asyryjczyków Bóg nie opuścił swojego ludu uprowadzonego na wygnanie. Istnieje uderzające podobieństwo orędzia Jonasza z dobitnym wezwaniem do nawrócenia obecnym w Księdze Joela 2,13.³⁷

Nasuwa się więc pytanie o związek proroka Jonasza z Jonaszem, synem Amittaja, o którym mowa w 2Krl 14,25. Istnieje kilka możliwości. Po pierwsze, może chodzić o dwie różne osoby, żyjącą w VIII i w VII w. przed Chr., czyli mamy do czynienia ze zbieżnością imion dwóch postaci oraz ich ojców.³⁸ Po drugie, w deuteronomicznym dziele historycznym zachował się ślad pamięci o proroku Jonaszu żyjącym w VII w. przed Chr. i *vaticinium ex eventu*, odzwierciedlającym dokonaną przez niego retrospekcję przeszłości, a więc obie postaci są tożsame ze sobą. Po trzecie, imię proroka, który otrzymał misję „rekolekcji” wśród rodaków w Niniwie, poszło w zapomnienie albo zostało świadomie przemilczane w środowisku, w którym dokonano redakcji Księgi Jonasza.

Przejsie od przekazu ustnego, który opowiadał o misjonarskiej działalności izraelskiego proroka wśród rodaków na wygnaniu w Niniwie, do zapisu tradycji na jego temat zajęło wiele czasu. Świadczą o tym, między innymi, dwie zasadnicze warstwy językowe, czyli klasyczny biblijny język hebrajski z okresu Pierwszej Świątyni oraz późny biblijny język hebrajski z okresu Drugiej Świątyni.³⁹ Zapis nastąpił w całkowicie odmiennych, okolicznościach, gdy Assyria od dawna nie istniała⁴⁰ oraz nasiliły się dwie tendencje zaistniałe w kontekście

³⁷ M. Peli, *Jonah as an Artistic Story*, Beth Mikra 39/1994, s. 210-223 (hebr.).

³⁸ Por. E. R. Wendland, *Text Analysis and the Genre of Jonah, Parts I and II*, Journal for the Near Eastern Studies 39/1996, s. 191-206, 373-395.

³⁹ Rozmaite aspekty analizy literackiej Księgi Jonasza zob. np. w: C. B. Houk, *Linguistic Patterns in Jonah*, Journal for the Old Testament Studies 77/1998, s. 81-102; por. C. Lichtert, *Récit et noms de Dieu dans le Livre de Jonas*, Biblica 84/2003, s. 247-251; E. Goldstein, *On the Use of the Name of God in the Book of Jonah*, w: S. Malena, D. Miano (red.), *Milk and Honey: Essays on Ancient Israel and the Bible in Appreciation of the Jewish Studies Program at the University of California, San Diego*, Winona Lake 2007, s. 77-83. Dawniej akcentowano obecność arameizmów w Księdze Jonasza, upatrując w nich istotny argument w jej datowaniu, ale w ostatnich dekadach to spojrzenie zostało poważnie zakwestionowane; zob. np. A. Hurvitz, *The Chronological Significance of „Aramaisms” in Biblical Hebrew*, Israel Exploration Journal 18/1968, s. 234-240.

⁴⁰ Świadomość, że Niniwa, wielka metropolia, od dawna leżała w gruzach, jest wyraźnie widoczna w Septuagincie; zob. Th. M. Bolin, „Should I Not Also Pity Niniveh”? *Divine Freedom in the Book of Jonah*, Journal for the Old Testament Studies 67/1995, s. 109-120.

wygnania babilońskiego. Jedną to narastające nastawienie antyasyryjskie, w którym Assyria stała się archetypicznym wrogiem Izraela i uosobieniem wszelkiego zła,⁴¹ a drugie to napięcia wewnętrzne, zarówno w diasporze, jak i w Jerozolimie oraz Judei, które doprowadziły do stopniowego pomniejszania, a w końcu do *damnatio memoriae* o asyryjskiej diasporze Izraelitów. Dawne tradycje o misji proroka na obczyźnie zostały odpowiednio przepracowane, zaś ich obróbka reinterpretacyjna poszła tak daleko, że pierwotny kontekst uległ zupełnemu zatarciu i zapomnieniu. Opowiadanie o ucieczce proroka na zachód i jego morskiej podróży (Jon 1) pochodzi z późniejszego okresu i zapewne zostało celowo umieszczone przed narracją o misji proroka w Niniwie, aby przesłonić jej pierwotny i prawdziwy kontekst oraz nadać orędziu księgi zupełnie inną wymowę i charakter.

Ostateczna redakcja Księgi Jonasza przejawia cechy właściwe dla ujęcia deuteronomicznego.⁴² Zapoczątkowana w warunkach reorganizacji życia religijnego, społecznego i politycznego, podjętej w połowie V w. przed Chr.,⁴³ mogła być odpowiedzią na restrykcyjną działalność Ezdrasza i Nehemiasza i być kontynuowana w okresie hellenistycznym, coraz bardziej podkreślając wyjątkowość judaizmu.⁴⁴ Reinterpretacja tradycji o proroku była tak radykalna, że adresatami jego orędzia stali się wrodzy Asyryjczycy, do których zwraca się on z nawoływaniem do pokuty i nawrócenia.⁴⁵ Paradoksalne jest to, że poganie zajęli miejsce izraelskich wygnańców, a pierwotna relacja „prorok – rodacy w diasporze asyryjskiej” została zastąpiona inną, czyli „prorok – poganie”,⁴⁶ wyrażając spojrzenie właściwe dla judaizmu „misjonarskiego”, nastawionego

⁴¹ W zbiorze Dwunastu Proroków zachowały się dwa zasadniczo odmienne podejścia do postrzegania i przedstawiania Niniwy, widoczne w Księdze Jonasza (ocalenie) oraz Księdze Nahuma i Księdze Sofoniasza (2,13) (zagłada miasta); zob. Sh. Weissbleit, *God's Characteristics in the Prophecies of Jonah and Nahum in Regard to Niniveh*, Beth Mikra 38/1993, s. 206-211 (hebr.).

⁴² Th. Krüger, *Literarisches Wachstum and theologische Diskussion im Jona-Buch*, Biblische Studien 59/1991, s. 57-88.

⁴³ P. Briks, *Księga Jonasza jako element dyskusji nad założeniami reformy Państwa Izraelskiego w okresie perskim*, s. 98-102.

⁴⁴ Na temat aspektu wyjątkowości judaizmu wyrażonego w Księdze Jonasza zob. M. Gerhards, *Das Jonasbuch und „hellenistische Religionskultur“ – zum Gespräch mit U. Mell*, Biblische Notizen 140/2009, s. 47-67.

⁴⁵ S. Schuman, *Jona und die Weisheit – das prophetische Wort in einer zweideutigen Wirklichkeit*, Theologische Zeitschrift 45/1989, s. 73-80.

⁴⁶ Por. R. P. McLaughlin, *Jonah and the Religious Other: An Explanation in Biblical Individualism*, Journal of Ecumenical Studies 48/2013, s. 71-84.

na prozelityzm i pozyskiwanie „bojących się Boga”.⁴⁷ Osoba i działalność Jonasza stały się symbolem misji Izraela wobec narodów.⁴⁸ Mając znamiona uniwersalistyczne, ukazuje rozmaite aspekty procesu stopniowego poznawania Boga przez pogan, Jonasza i autora księgi.⁴⁹ Niniwici żałują swoich występków tak jak Izraelici, co sprawia, że prorok uznał Boga za nazbyt miłosiernego.⁵⁰ Ten motyw wyraża spojrzenie typowe dla redaktorów tego dzieła. Długa historia kompozycji i redakcji Księgi Jonasza sprzyja odczytywaniu jej na różnych poziomach i w wielu kierunkach.⁵¹

Nie wszystkie szczegóły i elementy strukturalne Księgi Jonasza mogą być traktowane jako wydarzenia historyczne, ale to nie znaczy, że nie mają one żadnej wartości historycznej. To prawda, że „umieszczenie akcji w drugiej części Księgi Jonasza właśnie w Niniwie ma znaczenie symboliczne. Niniwa jest w tekście Jon 3–4 wielką, odległą metropolią przemocy i zła”.⁵² Jest też prawdą, że jej temat przewodni stanowi nawrócenie tamtejszych pogan, aczkolwiek przyjmując, że to oni byli adresatami prorockiego orędzia nie wiadomo np., w jakim języku do nich przemawiał – hebrajskim czy akadyjskim? Trzeba się również zgodzić z opinią, że „autor [księgi] nigdy nie był w Niniwie”.⁵³ Księga Jonasza w jej kanonicznym kształcie może być więc traktowana jako „kompozycja wyobrażona”. Jest tak dlatego, że staranna i gruntowna obróbka redakcyjna dokonana w okresie Drugiej Świątyni⁵⁴ głęboko przepracowała nie tylko pewne dawne tradycje włączone do najstarszych ksiąg biblijnych, lecz również inne, mający

⁴⁷ B. J. Diebner, *Der „Prophet Jona” – eine Absonderlichkeit in den Nevi'im des TaNaK*, *Theologie und Kirche* 26(2003)1, s. 36-43.

⁴⁸ Tak np. M.E.W. Thompson, *The Mission of Jonah*, *Expository Times* 105/1992-1993, s. 233-236; por. interpretację osoby Jonasza jako reprezentanta całego Izraela w: I. Fischer, *Jona – Prophet eines traumatisierten Volkes*, w: S. J. Wimpler, G. Gafus (red.), *„Vom Leben umfangen”. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg*, München 2014, s. 33-41.

⁴⁹ J. Stefański, *Proces poznania Boga w Księdze Jonasza*, *Rozprawy i Studia Biblijne* 41, Warszawa 2011.

⁵⁰ C. Walsh, *Jonah 3*, *Interpretation* 69/2015, s. 338-340.

⁵¹ J. W. H. Van Wijk-Bos, *No Small Thing: The „Overturning” of Niniveh in the Third Chapter of Jonah*, w: S. L. Cook, S. C. Winter (red.), *On the Way to Niniveh*, s. 218-237.

⁵² T. Tułodziecki, *Jonasz wobec pogan*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 2/2009, s. 42.

⁵³ T. Brzegowy, *Miłosierdzie Boże nie zna granic (Księga Jonasza)*, w: T. Brzegowy, J. Frankowski, M. Gołębiowski (oprac.), *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 4, Warszawa 2001, s. 132.

⁵⁴ *Terminus ad quem* to ok. 200 r. przed Chr.; zob. np. A. R. Ceresko, *Księga Jonasza*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna 17, Warszawa 2001, s. 837-838.

dawny rodowód, tradycje o proroku z okresu poprzedzającego wygnanie babilońskie oraz o jego kontaktach z rodakami w diasporze. Na pytanie, czy coś z tego, co zostało nam opowiedziane w tej księdze, naprawdę się wydarzyło, odpowiedź brzmi, że nie wszystko jest fikcją obmyślaną dla potrzeb teologicznych. Umieszczenie akcji w Niniwie nie jest sprawą przypadku. Mamy do czynienia ze zręcznym wykorzystaniem i wszechstronną reinterpretacją tradycji historycznej, opartej na rzeczywistych wydarzeniach w Niniwie. Paradoks polega na tym, że aczkolwiek Księga Jonasza świadczy o faktach, które się realnie wydarzyły, to jednak możemy do nich dotrzeć i zrekonstruować je wyłącznie pod powłoką głównej narracji.

Księga Jonasza wykazuje wiele podobieństw z Księgą Estery, nie tylko z powodu słownictwa oraz ironicznego tonu,⁵⁵ lecz również dlatego, że obie dotyczą sytuacji, jaka istniała w diasporze. Niezależnie od tezy o istnieniu prężnej diaspory Izraelitów w Asyrii, R. Syrén trafnie zauważył, że Księga Jonasza nasuwa także skojarzenia z Księgą Daniela, przy czym w Księdze Jonasza mamy do czynienia z odwróceniem ujęcia wydarzeń, które rozgrywają się na obcym dworze.⁵⁶ Zatem, mimo że kanoniczna Księga Jonasza i dokonana w niej rekontekstualizacja dawnych tradycji odeszła daleko od realiów historycznych, pewne ważne elementy pamięci o nich nie dały się zupełnie zatrzeć ani wyeliminować i przetrwały. Dzięki nim „kompozycja wyobrażona” zachowała nieocenioną wartość historyczną, stanowiąc świadectwo zapomnianej diaspory tysięcy wyznawców jedyne Boga, skazanej później przez ich rodaków na niepamięć. Po wielu wiekach, powoli i nie bez trudności, odzyskują jednak należne im miejsce w rekonstrukcji historii starożytnego Izraela oraz w interpretacji Biblii.

Ks. prof. Waldemar Chrostowski, SBP I

⁵⁵ Ch. Hamiel, *Justice and Mercy in the Book of Jonah*, Beth Mikra 36/1990-1991, s. 323-334 (hebr.).

⁵⁶ R. Syrén, *The Book of Jonah – a Reversed Diasporanovella?* Svensk Exegetisk Årsbok 58/1993, s. 7-14.