

Księga Jonasza

Księga Jonasza jest tekstem paradoksalnym. Przynosi opowiadanie, w którym prorok wypowiada zaledwie jedno zdanie (Jon 3,4). Normalnie teksty prorockie zawierają wiele słów (wyroczni, mów), które znajdują się wewnątrz również części narracyjnych, jak ma to miejsce przypadku Jeremiasza i Ezechiela. Księga Jonasza jest bliższa początkom profetyzmu przedstawionym w opowiadaniach o Eliaszu i Elizeuszu w Księgach Królewskich. Opowiedziana w Księdze Jonasza historia nie wydarzyła się w rzeczywistości. Przywołać chociażby epizod z rybą, która miała połknąć, a po trzech dniach wypluć proroka na brzeg. Wreszcie ogromna ilość studiów poświęconych Księdze Jonasza, która niczym okręt z Jonaszem zdążający do Tarszisz, wydaje się być poza kontrolą, miotana falami. Badacz liczy, że uratuje się z tego wzburzonego morza tylko wyrzucając poza pokład to wszystko, co jest niepotrzebnym balastem (obraz K.M. Craiga przywołany przez D. Scaiola, *I Dodici Profeti*, 90). Pójdziemy tropem tej metafory, wyrzucając znaczącą część balastu studiów, by zatrzymać się nad tym, co konieczne dla zinterpretowania Księgi Jonasza.

1. Gatunek literacki

Trudno o konsensus w tym względzie. Należy wymienić kilka propozycji:

1.1. Alegoria

Zdaniem niektórych komentatorów Księga Jonasza należy czytać jako alegorię, wewnątrz której każdy element opowiadania zyskuje specyficzne znaczenie: prorok przedstawiałby lud Izraela, ryba – wygnanie babilońskie, szalas – odbudowaną Jerozolimę, krzew rycynusowy – Zorobabela. Przy takiej interpretacji pojawia się problemem ze znaczeniem innych elementów opowiadania, jak na przykład marynarzy (co z nimi, jeśli Niniwa jest symbolem świata pogańskiego) czy znalezienia się Jonasza w morzu (został tam wrzucony na własną prośbę, podczas gdy Izrael nie poszedł dobrowolnie na wygnanie).

1.2. Przypowieść (*māšāl*)

Przy założeniu, że Księga Jonasza jest przypowieścią, ma się wówczas do czynienia z wymyślonym opowiadaniem, które dotyczy wprawdzie rzeczywistego świata, przedstawionego w sposób realny, jednakże ma inne niż tylko dosłowne znaczenie i w swojej strukturze metaforycznej niesie określone przesłanie teologiczno-dydaktyczne. Postaci są paradygmatyczne: nie posiadają własnej osobowości, lecz wydają się być opisane w sposób objawiający działanie właściwe określonym kategoriom osób (por. Allen, NICOT, 177). Przyjmując gatunek literacki

przypowieści, odchodzi się od wytyczania paraleli między historią Jonasza i historią Izraela (jak w przypadku alegorii). Komentatorzy nie są jednak zgodni co do przedmiotu opowiadania (przesłania): uniwersalizm, ekskluzywizm powygniowy, wezwanie do nawrócenia, działalność misjonarska czy też już walor chrystologiczny całej historii (por. Mt 12,38nn: trzydniowy pobyt Jonasza we wnętrzu ryby//zstąpienie Jezusa do otchłani; Łk 11,20nn: Niniwici wobec Jonasza//Żydzi wobec Jezusa).

1.3. Midrasz prorocki

Według tej opinii (Karl Budde już w 1892 r.) Księga Jonasza byłaby fragmentem mądrościowego komentarza (midraszu hagadycznego) do Ksiąg Królewskich, o którym wspomina się w 2 Krn 24,27 („midrasz królów”). Celem midraszu, zgodnie z etymologią hebrajskiego terminu, jest „poszukiwanie”, zgłębienie myśli zawartej w jakimś tekście biblijnym dla zbudowania czytelników. Ku takiej interpretacji skłania fakt, iż zdanie rozpoczynające Księgę Jonasza: „I było słowo Jahwe do Jonasza, syna Amittaja, mówiące”, musiało być poprzedzone wcześniejszą wzmianką o Jonaszu. Autor żyjący w późnym okresie powygniowym wziąłby za punkt wyjścia wzmiankę o Jonaszu z 2 Krl 14,25 i zbudował pouczenie przystosowujące stare treści do nowych potrzeb społeczności żydowskiej, która za czasów Ezdrasza i Nehemiasza zaczęła odgradzać się od świata pogańskiego. Pytanie tylko, czy rabiniczna metoda midraszu była znana już w czasach powstania Księgi Jonasza. Drugie pytanie, do czego Księga Jonasza byłaby midraszem: do 2 Krl 14,25, czy też Jr 18,8, a może do Wj 34,6.

1.4. Nowela historyczna

Taką opinię wyraża m.in. Hans W. Wolff (*Dodekapheton* 3, s. 60-64). Księga Jonasza byłaby „poetycką nowelą historyczną z elementami ironii, satyry, bajki, polemiki, liryki, alegorii, metafory i jeszcze wielu innych. Stanowi więc wyjątkową kompilację znanych nam form literackich” (P. Briks, „Opowieść o dziwnym proroku [Księga Jonasza]”, s. 192). Intencją autora noweli byłoby poddanie krytyce ciasnych Izraelitów, którzy chcieliby pozbawić pogan zbawienia.

Warto w tym kontekście wspomnieć ironię zawartą w imieniu proroka. Imię Jonasz oznacza w języku hebrajskim „gołębia”, co ironicznie koresponduje z ucieczką i bierną postawą proroka w początkowej fazie narracji (por. obraz gołębia naiwnego i głupiego odniesiony do postawy Izraela w Oz 7,11). Jonasz jest „synem Amittaja”, co tłumaczy się jako „syn Prawdziwego”, godnego zaufania. Tymczasem Jonasz od początku okazuje się być niewiarygodny.

1.5. Historia proroka (legenda prorocka)

Komentatorzy wykluczają, by Księga Jonasza mogła być biografią proroka Jonasza z Gat ha-Chefer, wspomnianego w 2 Krl 14,25, działającego na terenie Królestwa Północnego za panowania Jeroboama II (783-743), zapowiadającego pomyślność dla Izraela (powrót do granic z czasów Salomona). Argumentują tym, iż dane historyczne zawarte w księdze są nieściśle (por. T. Tułodziecki, „Jonasz jako świadek diaspory asyryjskiej”, *BPT* 11 (2018), s.197–207, szczególnie argumentacja historyczna na s. 203-204).

Wydaje się jednak do utrzymania teza, iż Księga Jonasza jest rzeczywiście narracją o proroku żyjącym w połowie VIII wieku za króla Jeroboama II w Izraelu, opowiedzianą z perspektywy wygnania babilońskiego. Sprawa arameizmów w Księdze Jonasza, mających dowodzić jej pochodzenia z czasów perskich, została zasadniczo wyjaśniona przez O. Lorezta w 1961 r., który wykazał, iż są one wynikiem wpływów północno-zachodnich języków semickich¹. Nazwanie władcy Niniwy mianem „króla” (Jon 3,6), wspomnienie króla i jego dostojników jako autorów dekretu nakazującego post (por. 3,6), jak również określenie Niniwy jako miasta rozległego na trzy dni drogi (por. 3,3), odpowiada sytuacji, jaka panowała w połowie VIII wieku na terytorium Asyrii². Niniwa nie była w tym czasie stolicą Asyrii (stała się nią dopiero za Sennacheryba panującego w latach 704-681), jednakże pozostawała stolicą prowincji. Wielkość tej prowincji odpowiadała dystansowi trzech dni marszu. Tytuł króla odnosiłby się do rządzącego tą prowincją, co jest potwierdzone przez inskrypcje neoasyryjskie z tamtego czasu.

Przy takim ujęciu mielibyśmy do czynienia z historią prorocką podobną do opowiadania o Eliaszu z 1 Krl 19. „Historia Jonasza tkwi korzeniami w tradycjach prorockich Królestwa Północnego [...]. Powstała ona wcześniej w szkole prorockiej zgrupowanej wokół postaci Jonasza” (T. Brzegowy, „Miłosierdzie Boże nie zna granic [Księga Jonasza]”, s. 136). Teza Tadeusza Brzegowego jest atrakcyjna, szczególnie gdy prześledzi się jego rekonstrukcję powstania Księgi Jonasza (tamże, s. 137-140).

2. Datacja Księgi Jonasza

Kwestia powstania Księgi Jonasza nie została rozstrzygnięta przez biblistów. Przywołane zostaną dwie przeciwstawne opinie, wobec których zostanie zaproponowane rozwiązanie pośrednie.

2.1. Przedwygnaniowe powstanie Księgi Jonasza jako legendy prorockiej

Przywołany wyżej Tadeusz Brzegowy zakłada, że księga zaczęła powstawać już w VIII w. przed Chr. wokół osoby Jonasza. Jonasz z Gat ha-Chofer musiał być postacią wybitną, skoro z tak

¹ Por. O. LOREZT, *Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung*, BZ 5 (1061), s. 18-29.

² Historyczność obrazu Niniwy w Księdze Jonasza jest wykazywana poprzez wiele prac porównawczych z tekstami neoasyryjskim z połowy VIII w. przed Ch., m.in. przez: D.J. Wiseman, P.J.N. Lawrence, P. Ferguson.

długiego okresu panowania Jeroboama II Deuteronomista wspomniał w 2 Krl 14,25 właśnie jego, a nie tak dobrze nam znanych Ozeasza czy Amosa. Ten historyczny Jonasz byłby świadkiem stopniowego upadku Samarii. W tym kontekście wypowiedziałby słowo zapowiadające zniszczenie Niniwy. Nie można też wykluczyć jego wyprawy do Niniwy, która w oczach jego uczniów zaczęła stopniowo urastać do rangi wydarzenia legendarnego. Podobnie też historia połknięcia Jonasza przez wielką rybę, która mogła zrodzić się w ich wyobraźni pod wpływem skojarzenia Jonasza – „gołębia”, który zostaje połknięty przez „rybę” – symbol Niniwy³: tym obrazem oddaliby więc starcie Jonasza z pogańską Niniwą. Uczniowie Jonasza nie musieliby odwoływać się w tym względzie do mitologii (dodajmy późniejszej, już z czasów hellenistycznych, o czym dalej).

Brzegowy (tamże, s. 139) zaznacza, że nie jesteśmy w stanie ustalić, jak długo trwał ustny przekaz tej historii i kiedy została zredagowana na piśmie. Dla przejścia z tradycji ustnej do pisemnej nie ma to większego znaczenia, gdyż treść przekazu była już uformowana. Musiało to nastąpić przed 612 r., a więc przed zburzeniem Niniwy, skoro nazwa „Niniwa” ma w Księdze Jonasza znaczenie dosłowne, historyczne.

2.2. Późny czas powygnaniowy

W większości prac traktujących o czasie powstania Księgi Jonasza wskazuje się na drugą połowę IV lub początek III w. przed Chr. Datą graniczną powstania księgi jest początek II w. przed Chr., co wynika z faktu, iż w Księdze Syracha jest mowa o „dwunastu prorokach” (Syr 49,10), czyli zakłada się ustalony już zbiór Dwunastu Proroków. Argumenty za taką datacją podaje Erich Zenger (*Einleitung in das Alte Testament*, s. 660):

- księga jest tzw. „proroctwem literackim” z licznymi aluzjami do innych ksiąg biblijnych. Nawiązania do deuteronomistycznej teologii nawrócenia oraz zamierzone odniesienia do Księgi Jeremiasza (Jon 3 czyta się jako ilustrację do Jr 18,7-8 oraz jako odwrócenie Jr 36) nakazują myśleć o czasie dopiero powygnaniowym;
- podjęcie elementów mitologii greckiej (uratowanie legendarnego bohatera przez wielką rybę) każe sądzić o powstaniu księgi najwcześniej w we wczesnej epoce hellenistycznej;
- intertekstualność między Joelem i Jonaszem (Jl 2,13b = Jon 4,2b; Jl 2,14a = Jon 3,9b) zakłada bardziej zależność Jonasza od Joela.

2.3. Koniec VII w. przed Chr. – pytanie o kształt słowa prorockiego

Księga Jonasza jest pisana z późniejszej perspektywy judzkiej, o czym świadczy chociażby mówienie o Niniwie w czasie przeszłym w Jon 3,3. Zwykle przesuwa się redakcję księgi na okres

³ Nazwa miasta przywołuje imię bogini mu patronującej, Inany. W piśmie klinowym jest ono oddane jako *Ninā* – „ryba wewnątrz domu”, co może znaczyć „miejsce ryb” lub odnosić się do bogini związanej z rybami lub z Tygrysem.

działalności Ezdrasza i Nehemiasza, wobec których historia Jonasza byłaby argumentem za otwarciem się wspólnoty powyганиowej na pogan. Głównym tematem księgi nie jest jednak uniwersalizm zbawczy ani też powołanie misyjne Izraela. Nie negując obecności tego wątku w Księdze Jonasza, nie sposób zauważyć, że pierwszoplanowy problem teologiczny dotyczy osoby Boga: relacji między Jego sprawiedliwością i miłosierdziem.

Na tym tle sytuuje się kwestia słowa prorockiego, którego koncepcja ulega pewnym zmianom pod koniec VII wieku przed Chr. Słowo komunikowane przez proroka nie da się sprowadzić do słowa zapowiadającego wyłącznie karę albo tylko zbawienie, gdyż w przepowiadaniu Jeremiasza i Ezechiela pojawia się wyraźne wezwanie do nawrócenia. W tym kontekście Księga Jonasza podnosi sprawę wiarygodności słowa prorockiego, które wypowiedziane, mogło pozostać niezrealizowane. Jonasz swoją „pretensjonalnością, skoncentrowaniem się na sobie, brakiem współczucia” nie jest wcale „karykaturą proroka”⁴. Jego przeciwstawienie się Bogu jest rozpaczliwą próbą zachowania tradycyjnego, a przy tym redukującego, modelu proroka jako herolda nieszczęścia i kary. Jonasz nie jest też „paradygmatem pozbawionym osobowości”⁵, ilustrującym zamknięcie się Izraela na obcych. Księga Jonasza ukazuje bowiem proroka stojącego do konfrontacji ze słowem Bożym, odsłaniając tym samym dramat Jonasza zmagającego się ze swoim powołaniem prorockim.

3. Struktura Księgi Jonasza

Komentatorzy są w zasadzie zgodni co do symetrycznego podziału Księgi Jonasza na dwie części: rozdz. 1–2 i rozdz. 3–4.

3.1. Symetryczność Księgi Jonasza

Za uznaniem cezury między rozdz. 2 i 3 przemawiają następujące argumenty:

- Obie części otwiera formuła wydarzenia słowa „było słowo Jahwe do Jonasza” (1,1; 3,1), przy czym w 3,1 podkreśla się, że było to „po raz drugi” (*šēnîl*). Następuje po tej formule sceny powołania (1,1-3; 3,1-3a) mają podobną strukturę (misja: „wstań, idź, wołaj do”, po której opis reakcji proroka), jakkolwiek różnią się odpowiedzią proroka (1,3: wstał, by uciec przed Jahwe do Tarszisz; 3,3: wstał i poszedł do Niniwy).
- Obie części rozgrywają się w różnych miejscach: Jon 1–2 na zachodzie na morzu (i we wnętrzu wielkiej ryby), Jon 3–4 na wschodzie na lądzie (Niniwa i wzgórze na wschód od miasta).
- W obu częściach dokonuje się zmiana postaci występujących na scenie: w Jon 1–2 Jonasz

⁴ Tak L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 178.

⁵ G. BOGGIO, *I profeti del dopoesilio*, w: B. Marconcini (red.), *Profeti e Apocalittici* (Logos. Corso di studi biblici 3), Leumann (Torino) 1995, 185.

najpierw jest konfrontowany z marynarzami (w tym z kapitanem okrętu), a później z Bogiem; w Jon 3–4 Jonasz staje najpierw wobec mieszkańców Niniwy (wśród których na czoło wybija się król i notable), a następnie wobec Boga.

- Zauważa się zamierzony paralelizm (również antytetyczny) między zachowaniami bohaterów, co szczególnie widać w relacji między rozdz. 2 (modlitwa Jonasza we wnętrzu ryby) i rozdz. 4 (Jonasz protestujący wobec Boga okazującego miłosierdzie Niniwitom). Zderzenie między tymi rozdziałami jest dlatego szokujące, że Jonasz, który sam doświadczył Bożego miłosierdzia (Jon 2), teraz odmawia go mieszkańcom Niniwy (Jon 4). Wyraźny paralelizm zaznacza się między postawą marynarzy na morzu, którzy wołają do Jahwe o wybawienie (1,14), i króla Niniwy, który zarządza post, mając nadzieję na oszczędzenie miasta przez Jahwe (3,9). Postawa marynarzy i Niniwitów jest przeciwstawiona zachowaniu Jonasza, który na okręcie nie woła o pomoc do Jahwe (1,6), wręcz ucieka przed Nim, zaś po uratowaniu Niniwy ma pretensję do Jahwe, że jest miłosierny (4,2-4).

3.2. Problem integralności Jon 2

Pozostaje jeszcze problem modlitwy Jonasza w rozdz. 2, która przez wielu autorów uważana jest za późniejszy dodatek naruszający ciągłość narracji. Argumenty przywoływane przez nich są następujące (por. H.W. Wolff, *Dodekapropheton 3*, s. 56-57, 104-105):

- Modlitwa w niewielkim stopniu jest zintegrowana z kontekstem, gdyż brakuje w niej odniesienia do sytuacji, w jakiej znalazł się prorok.

- Dziwi fakt, że Jonasz wypowiada modlitwę dziękczynienia, będąc jeszcze we wnętrzu ryby.

- Postać Jonasza objawiająca się w tej modlitwie jest różna od tej osoby proroka, która występuje w reszcie księgi. Jonasz, modląc się psalmem, rozpoznaje i wychwala Boga, podczas gdy wcześniej i później jest zagniewany na Boga, zbuntowany i narzekający.

- Modlitwa Jonasza jest tekstem poetyckim, podczas gdy reszta księgi napisana jest prozą.

Uczeni, którzy uznają modlitwę Jonasza z rozdz. 2 za integralną część księgi, przywołują następujące argumenty:

- Nie jest niczym nowym obecność wtrąceń poetyckich w ramach tekstu narracyjnego (por. modlitwę Anny w 1 Sm 1; modlitwę króla Ezechiasza w Iz 38).

- Z punktu widzenia narracyjnego modlitwa Jonasza jest dobrze włączona w kontekst (A. Wenin, „Le ‘psaume’ du livre de Jonas”, 153-170): rozgrywa się na morzu, jest obramowana wzmiankami o rybie, która połyka proroka (2,1), a następnie wypluwa (2,11). W tej sytuacji Jonasz modli się, a jego modlitwa jest obramowana przez wzmiankę o „głosie” (*qôl*) Jonasza (w. 3.10).

- Po raz ostatni w tej modlitwie pojawia się czasownik „zejść, zstąpić” (*yārad*), który charakteryzuje pierwszą część księgi (1,3[x2].5; 2,7).

- Podobnie jak narracja w rozdz. 1 jest oszczędna w przekazywaniu informacji, podobnie i w

modlitwie prorok odnosi się do swojej uprzedniej modlitwy (2,8), o której nie było jednak wcześniej mowy. W modlitwie zostały zatem zastosowane te same techniki narracyjne co w reszcie księgi.

- Taką techniką jest ironia. Modlitwa zaczyna się od czasownika *qārā'* „wołać” (2,3), którego podmiotem był wcześniej Jahwe (1,2) i kapitan okrętu (1,6). W obu sytuacjach Jonasz odmówił przedmiotowi wołania (prośby), a teraz sam, będąc w niebezpieczeństwie, woła do Boga. Inny przykład ironii widzi się w 2,4-5, w których Jonasz opisuje to, co zrobili marynarze, wrzucając go do morza (1,14-15), przy czym odczytuje to jako działanie Boga, który miałby go w ten sposób wygnąć od siebie. Tymczasem to Jonasz ucieka przed Bogiem. Zauważa się ponadto, że w 2,10 Jonasz obiecuje Bogu złożenie ofiary i wypełnienie ślubu, czyli to samo, co już wcześniej uczynili pogańscy marynarze (por. 1,16).

Na bazie tych obserwacji można stwierdzić, że modlitwa Jonasz dobrze wpisuje się w kontekst narracyjny i wykorzystuje podobne techniki narracyjne. Problemem pozostaje tylko właściwe odczytanie modlitwy proroka, a dokładniej jego rozumienia Boga w tej modlitwie.

3.3. Jedność Księgi Jonasza (Scaiola, 93-94)

Księga Jonasza jest spójna zarówno pod względem leksykalnym, jak i stylistycznym. W opowiadaniu pewne wyrazy powracają kilkakrotnie. Przykładowo rdzeń *gādal*, w formie przymiotnikowej („wielki”) i czasownikowej („być wielkim”) występuje 15 razy⁶; rdzeń *rā'āh* („zły, być złym”) powtarza się 10 razy⁷; czasownik *mānāh* („sprawić, wyznaczyć, posłać”), zawsze z Jahwe jako podmiotem, pojawia się 4 razy⁸. Charakterystyczne są też dla pierwszej części czasowniki „zstępować” (1,3[x2].5; 2,7) i „rzucić”⁹.

Od strony literackiej narracje o Jonaszu charakteryzuje obecność ironii, następnie zastosowanie pytań (przynajmniej 13 razy¹⁰), które są niemal wszystkie w pierwszej części skierowane do Jonasza, dalej wiele niedomówień w przekazywaniu informacji.

Stylistycznie narrator jest bardzo precyzyjny. Z ważniejszych figur literackich należy odnotować aliteracje i asonacje (por. 1,8.9; 2,2), chiazmy (2,1.10), meryzmy (1,9b; 3,5.7b), gry słów.

4. Teologia Księgi Jonasza

Interpretacja Księgi Jonasza nie jest łatwa z wielu powodów. Nie do końca jest oczywiste, co stanowi jej główne przesłanie teologiczne. Trudno też o jednomyślność w interpretacji między Żydami i chrześcijanami. Proponowane poniżej elementy teologii Księgi Jonasza winny być

⁶ Por. Jon 1,2.4[x2].10.12.16; 2,1; 3,2.3.5.7; 4,1.6.10.11.

⁷ Por. Jon 1,2.7.8; 3,8.10[x2]; 4,1[x2].2.6.

⁸ Por. Jon 2,1; 4,6.7.8.

⁹ Por. Jon 1,4.5.12.15.

¹⁰ Por. 1,6.8.10.11; 2,5; 3,9; 4,2.4.9.11.

odczytywane komplementarnie, ze świadomością, iż każdy z nich, przy odpowiedniej argumentacji, może być uznany za wiodący.

4.1. Problem usunięcia/przebaczenia grzechów

Jonasz jako zwolennik zasady retribucji jest przekonany, iż jedynym sposobem na odpokutowanie grzechów jest poniesienie za nich kary. Tymczasem historia mieszkańców Niniwy wskazuje na nawrócenie jako drogę odpokutowania i wybawienia z grzechów (Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, 661). Takie wyjście z sytuacji grzechu jest praktykowane przez judaizm powygnaniowy w święto Jom Kippur (Dzień Pojednania, Kpł 16), w którym odczytuje się Księgę Jonasza jako modlitwę popołudniową.

W chrześcijańskiej historii interpretacji w kontekście grzechu i pokuty pojawiała się interpretacja typologiczna, w której Jonasz przedstawiałby nieskorych do pokuty Żydów, zaś poganie byłiby potraktowani w kluczu Rz 2,17-24 jako „lepsi Żydzi”. W kontekście ewangelicznym (Mt 12,41; Łk 11,32) Jonasz jawi się typem „niewierzących” Żydów, którzy odmawiają przyjęcia Jezusa jako Mesjasza.

Należy jednak podkreślić, iż temat nawrócenia nie jest głównym tematem opowiadania; pojawia się zasadniczo w rozdz. 3. W kluczowej dla Księgi Jonasza scenie 4,6-11 motywem ocalenia Niniwitów jest miłość Boga do swojego stworzenia: ani dzieci, ani zwierzęta nie są bowiem zdolne do pokuty czy nawrócenia.

4.2. Krytyka nacjonalizmu i partykularyzmu

Księga Jonasza przynosi krytykę niebezpiecznych tendencji w powygnaniowym judaizmie, jakimi były nacjonalizm, partykularyzm i wrogość obcych. Historia Jonasza jasno pokazuje, że celem wybrania Izraela przez Jahwe jest zanieśenie narodom pogańskim prawdy o jedynym prawdziwym Bogu. Jonasz nie zgadza się, by miłosierdzie Boże, dotąd zarezerwowane tylko narodowi wybranemu, było udziałem pogan (por. Jon 4,2).

W tle widzi się ksenofobistyczne postawy wyznawców Jahwe w okresie reform Ezdrasza i Nehemiasza. Od strony historycznej Asyria jest przywołana jako symbol ucieleśniający wszystkie imperia zła na świecie.

Księga Jonasza przywołując prawdę o Bożym miłosierdziu dla wszystkich, podkreśla, że miłosierdzie Boże oznacza prawo do nawrócenia i zmiany postawy nie tylko dla Izraela, ale każdego innego narodu. Miłość Boża nie wyklucza nikogo może.

W lekturze chrześcijańskiej Jonasz był postrzegany nierzadko jako „typowy” przedstawiciel judaizmu, który nie zgadza się na dostąpienie przez pogan zbawienia. To mogło rodzić nastroje antyżydowskie, jakkolwiek taka postawa świadczyłaby tylko o niezrozumieniu przesłania Księgi

Jonasza.

Erich Zenger (*Einleitung in das Alte Testament*, 661) zauważa, że relacja między Izraelem i narodami pogańskimi nie jest w żaden sposób głównym tematem opowiadania. Paganie (marynarze i mieszkańcy Niniwy) przynależą do niezbędnego „inwentarza narracyjnego” księgi, odgrywając swoją rolę w narracji dla pokazania bezwarunkowej i uniwersalnej miłości Boga do wszystkich stworzeń.

4.3. Problem powołania prorockiego

Ważnym tematem teologicznym Księgi Jonasza jest kwestia znaczenia wyroczni kary i nieszczęścia. Jonasz jest przekonany, zgodnie z klasycznym rozumieniem prorocstwa (dodajmy deuteronomicznym, por. Pwt 18,22), że słowo wypowiedziane przez Jahwe za pośrednictwem proroka musi się spełnić. W przeciwnym razie ten, który je wypowiedział, musi zostać uznany za kłamcę – fałszywego proroka. W tym świetle można zrozumieć irracjonalne pragnienie śmierci, które wyraża Jonasz po tym, jak Bóg ocalił Niniwę (Jon 4,3.8). Jest ono całkowicie zgodne z deuteronomiczną koncepcją prorocstwa, która zakłada, że „fałszywy” prorok musi ponieść śmierć. Trzymając się zasady odpłaty, Jonasz jest gotów poświęcić całe pogańskie miasto, by wykazać, że Jahwe działa zgodnie ze sprawiedliwością retribucyjną (za dobro wynagradza, a za złe karze). Nie rozumie Bożej woli życia dla wszystkich.

4.4. Wezwanie do życia z Bożego miłosierdzia

Księga Jonasza jest opowiadaniem, które zaprasza swoich czytelników, by razem z Jonaszem pozwolili się poprowadzić słowu, które zamyka narrację: „Czyż Ja nie powinienem okazać litości Niniwie, wielkiemu miastu, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt?” (4,11). To pytanie Boga jest reakcją na oburzenie, jakie wyrażał prorok wobec uschniętego krzewu rycynusowego, okazując mu litość (por. 4,10). Nie wiemy, jakiej odpowiedzi udzielił Jonasz. Pytanie w istocie jest retoryczne. Ale ta luka, jedna z wielu luk występujących w opowiadaniu o Jonaszu, jest permanentna i musi być wypełniana, ilekroć dociera do czytelnika w trakcie lektury. Bóg Izraela, jako Bóg Stwórca, okazuje się Bogiem łaski, który jako sprawiedliwy Bóg skłania do nawrócenia, objawiając się w tym jako Bóg przebaczenia, rezygnujący z karania. Taka postawa wynika z samej natury Boga, który jest pełen bezgranicznej miłości do wszystkich stworzeń. Z tej miłości żyje sam prorok. Z tej samej miłości Bożej żyje każdy czytelnik Księgi Jonasza, który jest zaproszony do zaufania Bożemu miłosierdziu i wejściu w jego logikę. Taka postawa jest wolna od poczucia bezkarności wobec popełnionych grzechów, jak też od przekonania o automatyzmie Bożego miłosierdzia. Raczej jest ona pełna nadziei i ufności, że Bóg jest większy od ludzkiego grzechu i postąpi z

grzesznikiem zgodnie ze swoim pragnieniem życia dla wszystkich żyjących. Wiara z Boże miłosierdzie nie próbuje więc manipulować Bogiem, by cokolwiek wymusić na Nim, lecz stawia Boga w zupełnej wolności, tak jak czynili to marynarze w swojej modlitwie prośby na morzu (1,14: „Ty jesteś Jahwe, jak zechcesz, tak uczynisz”) i król Niniwy, kiedy zarządził post w całej Niniwie (3,9: „Kto wie, może się zwróci i ulituje Bóg, odstąpi od zapalczywości swego gniewu, i nie zginiemy?”)