

PIOTR BRIKS

KSIĘGA JONASZA JAKO ELEMENT DYSKUSJI NAD ZAŁOŻENIAMI REFORMY PAŃSTWA IZRAELSKIEGO W OKRESIE PERSKIM

Jedną z najbardziej barwnych i przemawiających do wyobraźni historii biblijnych jest opowieść o proroku Jonaszu. Trzeba przyznać, że napisana jest wyjątkowo dobrze – budzący sympatię główny bohater, ciekawa „intryga”, niespodziewane zwroty akcji, dobre tempo i niebanalne zakończenie¹. Na tym jednak nie koniec – na pochwałę zasługuje nie tylko literacka warstwa utworu, ale także sposób, w jaki autor wciąga czytelnika w dyskusję – bo Księga Jonasza nie jest wyłącznie ciekawie opowiedzianą historią, ale przede wszystkim próbą sprowokowania refleksji nad bardzo zasadniczymi dla Izraelitów problemami. Sposób, w jaki stara się dotrzeć do czytelnika, odróżnia ją od większości ksiąg biblijnych – nie jest ani pouczeniem – jak powinno być, ani naganą czy pochwałą, ani prorockim oraculum, nie jest nawet budu-

¹ Więcej na temat właściwości literackich Księgi Jonasza zob: P. Briks, „Opowieść o dziwnym proroku (Księga Jonasza)”, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu*, red. J. Frankowski (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 3, cz. 2), Warszawa 2007, 189-190. Por. H.W. Wolff, *Studien zum Jonabuch*, Neukirchen-Vluyn 2003, 29-58.

Dr hab. Piotr BRIKS, prof. US – Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Szczecińskiego; zainteresowania naukowe: historia starożytnej Mezopotamii, a w jej ramach okres restytucji królestwa babilońskiego pod rządami Nabopolassara; studia biblijne, szczególnie związane z Księgą Jonasza; briks@op.pl.

jącym czy napominającym opowiadaniem – jest natomiast zaproszeniem do refleksji, a w rezultacie rewizji poglądów i ocen.

1. CZAS POWSTANIA

Prawie wszystko wskazuje na to, że fabularny trzon Księgi Jonasza jest dziełem jednorodnym², poddanym bardzo nieznacznym zabiegom redakcyjnym (wyjątkiem wydaje się psalm Jonasza w brzuchu ryby 2,(2)3-10, który mimo że pasuje do całości utworu, najprawdopodobniej nie stanowił pierwotnie jego części³). Fabuła i struktura opowiadania są ciągłe, logiczne i literacko spójne, także forma utworu jest jednolita, brak jest śladów wskazujących na poważniejsze ingerencje w tekst pierwotny⁴. Daje to podstawę do próby ustalenia daty powstania Księgi Jonasza jako całości. Zadanie to jednak okazuje się wyjątkowo skomplikowane. W treści nie znajdujemy bowiem bezpośrednich danych chronologicznych, na podstawie których można byłoby odważyć się na datację⁵. Mimo to próba taka musi być podjęta. Bez odpowiedzi na pytanie o historyczny kontekst Księgi Jonasza, zdani będziemy wyłącznie na interpretacyjne domysły, których w żaden sposób nie będzie można zweryfikować. W wypadku tej Księgi czas powstania stanowi klucz do jej interpretacji.

Poszlaki, na jakie wskazywali badacze próbujący datować Księgę Jonasza, można roboczo podzielić na cztery grupy: Pierwsza z nich to leksyka, druga to odniesienia do źródeł zewnętrznych (biblijnych i pozabiblijnych), trzecia to „ideologia” Księgi, czwarta to próby wnioskowania na podstawie przesłanek zawartych w treści Księgi. Niestety, większość z przytaczanych

² Patrz przegląd najnowszych opinii na temat historii redakcji Księgi Jonasza: K. Spronk, „Het boek Jona: Een overzicht van het recente onderzoek”, *Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities* 22 (2005), 1-22, w szczególności 6-11.

³ Psalm za dodatek uważają np.: G. Vanoni, N. Lohfink, U. Simon, J.W. Watts, H.W. Wolf i wielu innych. Inaczej np. A. Deissler.

⁴ Innego zdania jest m.in. J. Wöhrle, który Księgę Jonasza dzieli na dwie warstwy redakcyjne, pierwszą datując na początek okresu hellenistycznego, drugą na połowę III w. Szczegóły zob.: J. Wöhrle, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW 389), Berlin – New York 2008, 365-399; por. tenże, „A Prophetic Reflection on Divine Forgiveness: The Integration of the Book of Jonah into the Book of the Twelve”, *JHS* 9 (2009), art. 7.

⁵ W Księdze Jonasza nie ma ani zwyczajowo umieszczanych w pismach prorockich imion panujących władców, ani odniesień do konkretnych wydarzeń historycznych (potwierdzonych w innych źródłach), ani specyficznych nazw geograficznych czy charakterystycznych imion, zwyczajów, obrzędów, przepisów prawa itp., które mogłyby stanowić punkt wyjścia do formułowania wniosków.

argumentów opiera się na bardzo kruchych podstawach. Zaledwie kilka nie budzi poważnych zastrzeżeń, choć i te nie są do końca przekonujące.

Język Księgi Jonasza wskazuje na dość późny okres jej spisania⁶. Znajdujemy w niej takie wyrażenia, jak: עָשָׂה – *wspomnieć, pomyśleć* (Jon 1,6)⁷; מָנָה – *przygotować, postać* (Jon 2,1; 4,6-8); קָרִיאָה – *nauka, napomnienie, przestanie* (Jon 3,2 – *hapax legomenon*); טָעַם – *ogłoszenie, rozkaz, zarządzanie* (Jon 3,7 – w tym znaczeniu *hapax legomenon* – w formie aramejskiej טָעַם 25 razy w Ezd i Dn⁸); קַרְיָשִׁית – *pałacy* (Jon 4,8); רְבוּא – *10.000* (Jon 4,11, por. w formie aramejskiej w Dn 7,10), które pojawiają się wyłącznie w biblijnych i pozabiblijnych tekstach powygnaniowych; podobnie jak zwrot: „Bóg niebios” (Jon 1,9⁹) czy aklamacja יְהוָה אֱלֹהֵי יָבֵּן – *och, Jahwe...!* (Jon 1,14 i 4,2, por. Ne 1,5.11; Dn 9,4). Obok naturalnej w biblijnym języku hebrajskim formy zaimka zwrotnego אָשָׁר w Księdze Jonasza pojawia się stosunkowo późna forma – שָׁ¹⁰.

Drugą grupę przesłanek do datacji Księgi stanowią stosunkowo liczne (przynajmniej według niektórych badaczy¹¹) aluzje do innych ksiąg biblijnych (przede wszystkim, choć nie tylko, jako nawiązania do charakterystycznych dla pewnych okresów historii Izraela koncepcji teologicznych). Należy tu jednak zaznaczyć, że tego typu zależności bywają często pozorne, a najczęściej wynikają jedynie z poczynionych założeń. Niektóre jednak nie budzą zastrzeżeń. Autor Księgi Jonasza musiał znać 2 Krl 14,25, gdzie zawarta jest wzmianka o proroku Jonaszu, synu Amittaja. Tożsamość obu postaci (przy-

⁶ Należy tu zaznaczyć, że język tekstu świadczy jedynie o dacie spisania, a nie powstania utworu, który mógł istnieć już wcześniej, albo w innej wersji, albo w przekazie ustnym. W przypadku Księgi Jonasza wydaje się to jednak mało prawdopodobne. Idealna konstrukcja całości, koronkowa struktura poszczególnych elementów opowiadania, konsekwentnie stosowane słowa-klucze, gry słowne, sprawiają wrażenie, że księga skomponowana została od podstaw.

⁷ Starsze teksty używają w takim wypadku pochodnych od rdzenia זָכַר. Paralelne wyrażenie znajdujemy w bardzo późnym, aramejskim fragmencie Dn 6,4.

⁸ Ezd 4,8n.17.19.21; 5,3.9.13.17; 6,1.3.8.11.14; 7,13.21 oraz Dn 2,14; 3,10.12.29; 4,3; 5,2; 6,14.27.

⁹ Zob.: Ezd 1,2; 7,12.21; Ne 1,4n. Są wątpliwości, jeśli chodzi o Rdz 24,3.7.

¹⁰ Por. G. Gerleman, *Ruth – Das Hohelied* (BKAT 18), Neukirchen-Vluy 1965, 100. Przegląd argumentów lingwistycznych zob.: Th.M. Bolin, *Freedom Beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-Examined* (JSOTSup 236), Sheffield 1997, 36-38 oraz Spronk, „Het boek Jona”, 4-6. A. Nicacci twierdzi, że syntaksa Księgi Jonasza wskazuje na jej powstanie w VIII w. A. Nicacci, „Syntactic Analysis of Jonah”, *LASBF* 46 (1996), 9-32.

¹¹ Z najnowszych opracowań zob.: H.C.P. Kim, „Jonah Read Intertextually”, *JBL* 126 (2007), 497-528.

najmniej na płaszczyźnie literackiej) nie budzi niczyich zastrzeżeń¹². Wyraźne podobieństwo widać też pomiędzy Jon 4,2 i Wj 34,6¹³.

Jednym z głównych założeń Księgi Jonasza jest twierdzenie, że poganie, tak samo jak Izrael, mogą zostać zbawieni (nawet jeśli „zbawienie” rozumieć jedynie w kategoriach rzeczywistości ziemskich, np. jako nadzwyczajny akt łaski, ratunek czy pomoc od Jahwe). Idea ta pojawia się wyraźnie dopiero w późnych tekstach prorockich: Iz 2,2-4; 60; Ag 26nn.; Za 8,23; 14,16nn. Paralełę do schematu nawrócenia i darowania kary, rozwiniętego w Jon 3, znajdujemy w Jr 18,7n. (oraz w słownictwie i myśli wielu innych fragmentów Księgi Jeremiasza¹⁴). Niektórzy wskazują nawet na samego Jeremiasza, jako pierwowzór sfrustrowanego proroka (por. 15,10.17-19; 20,14nn.). Pewne podobieństwa dostrzec można również w historii Eliasza, z której być może zaczerpnięte zostały niektóre szczegóły (por. 1 Krl 19,5nn.).

Sposób wykorzystania innych ksiąg kanonicznych przypomina z kolei styl Joela, co według H.W. Wolffa dowodzi, że obydwie księgi powstały mniej więcej w tym samym czasie, kiedy dobrze znano już utrwalone na piśmie tradycje i zaczęto wkomponowywać je we własne orędzie¹⁵. Teologiczne i warsztatowe pokrewieństwo Księgi Jonasza i Księgi Joela nie jest absolutnie oczywiste, co więcej – nie dowodzi zależności Księgi Jonasza od Joela, ale pewne podobieństwa wskazują, że obie powstawały na stosunkowo późnym etapie kształtowania się kanonu biblijnego¹⁶.

W Księdze Jonasza doszukiwano się również motywów spotykanych w mitologiach sąsiednich ludów (przede wszystkim Mezopotamii i Grecji),

¹² Postaci te utożsamiano już bardzo wcześnie – czego dowodem jest umiejscowienie Księgi Jonasza wśród Dwunastu Proroków między prorokami z VIII w. przed Chr.

¹³ Wydaje się, że jest to tekst należący do dość późnej warstwy tekstu Księgi Wyjścia – zob.: C.R. Dentan, „The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f”, *VT* 13 (1963), 34-51.

¹⁴ Dokładne wyliczenie zob. Wolff, *Studien*, 16-18.

¹⁵ Jako przykład podaje adaptację teologii nawrócenia w kształcie zaproponowanym przez Jeremiasza i księgi deuteronomiczne, oraz paralelizm Jon 3,9 i Jl 2,14; Jon 4,2 i Jl 2,13. Szczegóły zob.: Wolff, *Studien*, 67-68. Na liczne paralele z Joelem wskazuje też J. Limburg, *Jonah: A Commentary*, London 1993 oraz Th.B. Dozeman, „Inner-Biblical Interpretation of Yahweh’s Gracious and Compassionate Character”, *JBL* 108 (1989), 207-223. Autorów wskazujących na powiązania Jonasza z Joelem wylicza J. Wöhrle, „A Prophetic Reflection”, 7, przyp. 13.

¹⁶ Jeżeli Księga Jonasza miałaby się bezpośrednio opierać na Księdze Joela, nie mogłaby powstać wcześniej niż po pierwszej połowie IV w. – wg H.W. Wolffa czas powstania Księgi Joela – zob.: *Joel* (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluy 1963, 2-4. Metodę datacji na podstawie m.in. sposobu wykorzystania ksiąg kanonicznych w Księdze Jonasza omawiają: H. Gese, „Jona ben Amittai und das Jonabuch”, w: H. Gese, *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, 124 oraz E. Blum, „Das Buch Jona”, w: *Große Werke der Literatur II*, red. H.V. Geppert, Augsburg 1992, 19. H.-J. Fabry wskazuje na liczne związki między Księgą Jonasza i Księgą Nahuma, zob.: H.-J. Fabry, *Nabum* (HTtKAT), Freiburg 2006, 116-118.

ale – po pierwsze – niemożliwe jest ustalenie bezpośrednich zależności, po drugie – rozpiętość czasowa przywoływanych odniesień jest tak wielka, że dla datacji i tak nie miałyby to żadnego znaczenia.

Mimo że Księga Jonasza zawiera bardzo mało danych mogących służyć pomocą w datacji tekstu, także na podstawie tych nielicznych można, choć nie bezpośrednio, zaryzykować pewne wnioski.

Jedyną postacią, którą możemy identyfikować historycznie (choć nie bez zastrzeżeń), jest prorok Jonasz, syn Amittaja, działający na początku VIII w. przed Chr. (jeśli prawdą jest relacja z 2 Krl 14,25)¹⁷. W takim przypadku Księga nie mogła oczywiście powstać wcześniej. Bardzo wiele wskazuje jednak, że powstała znacznie później. Wszystkie zawarte w niej dane tak znacznie odbiegają od rzeczywistości VIII czy VII w. przed Chr., że wydaje się niemożliwe, aby księgę napisał ktoś znający realia tamtych czasów¹⁸.

W wersecie 3,3 autor mówi o Niniwie w czasie przeszłym. Miasto to zostało zniszczone ostatecznie przez wojska medyjskie i babilońskie w 612 r. przed Chr. Przypuszczenie, że Księga powstała już po zburzeniu Niniwy, potwierdza fakt, że autor ma o niej bardzo nikłe pojęcie. Znacznie przesadził, podając jej rozmiary (3,3)¹⁹, nie podaje imienia jej króla (3,6)²⁰, sugeruje, że decyzja króla była konsultowana z dostojnikami (3,7), podczas gdy zwyczaj taki przyjęty był jedynie na dworze perskim, ale z perskimi obyca-

¹⁷ Na temat powiązań obu postaci obszernie pisze E. Ben Zvi, *Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTSup 367), Sheffield 2003, 40-54.

¹⁸ Innego zdania jest P.J. Lawrence. Twierdzi on mianowicie, że przedstawione w księdze dane na temat Niniwy w ogólnym zarysie odpowiadają rzeczywistości VIII w. przed Chr. Zob. tegoż, „Assyrien Nobles and the Book of Jonah”, *TynBul* 37 (1986), 121-132.

¹⁹ Jeśli oczywiście przyjąć dosłowne rozumienie określenia: „[miasto] rozległe na trzy dni drogi”. W takim przypadku oznaczałoby ono, że Niniwa miałaby średnicę ok. 60-80 km, co wielokrotnie przewyższa rozmiary Niniwy, nawet w najwspanialszym okresie jej rozwoju (5x12 km). Możliwe jednak, że autorowi nie chodziło o rozmiary miasta, ale np. o czas, który byłby konieczny, aby dotrzeć do wszystkich jej mieszkańców z prorockim orędziem. Bardziej jednak prawdopodobne wydaje się przyjęcie, że mamy tu do czynienia z celową przesadą (co nie wyklucza niewiedzy) albo symbolicznym znaczeniem określenia „trzy dni”. Podana na końcu księgi liczba 120 tysięcy mieszkańców jest jednoznacznie symboliczna (co jednak także pośrednio świadczy o braku konkretnych danych). Autor zapisał ją jako „12 razy 10.000”. Dwanaście jest dla Semitów liczbą okrągłą, a w Biblii oznacza przede wszystkim całość (przeważnie Izraela, ale nie tylko, por. np. Rdz 22,20-24; 25,16). 10.000 to liczba ogromnie wielka. Niektórzy widzą w symbolice tej liczby jedną z przesłanek do uznania Niniwy w Księdze Jonasza za symbol grzesznej Jerozolimy. Taka interpretacja nie odpowiada jednak całości przesłania Księgi.

²⁰ P. Ferguson, „Who was the »king of Nineveh« in Jonah 3,6?», *TynBul* 47 (1996), 301-314.

jami dworskimi Izraelici zetknęli się bezpośrednio dopiero po roku 538²¹, a znacznie później przyjęli je jako normę.

Jonasz ucieka przed misją zleconą mu przez Boga z Jerozolimy do Jafy. Miasto to wspomina się dopiero w późnych tekstach biblijnych – Ezd 3,7 i 2 Krn 2,15 (wyjątkiem jest tu tekst Joz 19,46, który Jafę wspomina jako miasto niemieszczące się w granicach Izraela).

Przed wszystkim jednak cała historia „misyjnej wyprawy” proroka izraelskiego do Niniwy wydaje się bardzo mało prawdopodobna. W stosunkowo licznie zachowanych dokumentach z VIII w. brakuje choćby najmniejszej wzmianki o tak radykalnym, jak opisane, nawróceniu Niniwy. Jest jednak jeden pewnik w datowaniu Księgi Jonasza. W Syr 49,10 znajdujemy określenie „dwunastu proroków”. Księga musiała więc nie tylko powstać do czasu spisania Księgi Syracha (czyli mniej więcej lat 185-175 przed Chr.), ale także zyskać właściwe uznanie, co biorąc pod uwagę jej dość prowokacyjne tezy, nie mogło nastąpić natychmiast.

Wszystkie wymienione powyżej argumenty nie tylko nie pozwalają na całkowicie pewną i precyzyjną datację tego opowiadania, ale nawet na szacunki w tym względzie. Mimo że większość badaczy (choć nie wszyscy) jest zgodna co do tego, że Księga Jonasza powstała między deportacją babilońską (od 586) a okresem ptolemejskim (do roku ok. 200)²², tak szeroka rozpiętość

²¹ Jeśli zamiarem autora było przedstawienie Niniwy *pars pro toto*, jako symbolu Asyrii, należy zauważyć, że nie była ona jeszcze w VIII w. przed Chr. jej stolicą. Do rangi stolicy podniósł ją dopiero Sennacheryb (704-681). Por. D. Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, London 2005, w szczególności 42-58; D. Stronach, „Notes on the Fall of Nineveh”, w: *Assyria. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7-11. 1995*, red. S. Parpola, R.M. Whiting, Helsinki 1997, 307-324; oraz D.J. Wiseman, „Jonah's Nineveh”, *TynBul* 30 (1979), 29-51.

²² Obecnie ogromna większość badaczy opowiada się za taką właśnie datacją (choć z różnych powodów). Z najrzetelniejszych publikacji wraz z odniesieniami do bardzo bogatej literatury przedmiotu należy wymienić: P. Tribble, *Studies in the Book of Jonah*, Columbia 1963, 104-116; E. Bickerman, *Four Strange Books*, New York 1967, 29; R.E. Clements, „The Purpose of the Book of Jonah”, w: *Congress Volume Edinburgh 1974*, red. J.A. Emerton (VTSup 28), Leiden 1975, 16-28; L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, Grand Rapids 1976, 185-188; T.E. Fretheim, *The Message of Jonah*, Minneapolis 1977, 34-37; A. Brenner, „מחקר עיון והערכה נוספים לשנו של ספר יונה”, *בספרות*, *Beit Miqra* 24 (1979), 396-405; D.F. Payne, „Jonah from the Perspective of its Audience”, *JSOT* 13 (1979), 3-12; E. Qimron, „חיבורו לשנו של ספר יונה כמדר לקביעת”, *זמן*, *Beit Miqra* 25 (1980), 181-182; A. Hurvitz, „The History of a Legal Formula עשה חפץ”, *Psalms cxv 3, cxxxv 6*”, *VT* 32 (1982), 257-267 (w szczególności 263); K. Almladh, *Studies in the book of Jonah* (Studia Semitica Upsaliensia 7), Uppsala 1986, w szczególności 41-46; H.W. Wolff, *Obadiah and Jonah: A Commentary*, Minneapolis 1986, 76-78; J.S. Ackerman, „Jonah”, w: *The Literary Guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, Cambridge 1987, 235-243; F.W. Golka, „Jonah”, w: G.A.F. Knight, F.W. Golka, *Revelation of God: A Commentary on the Books of the Song of Songs and Jonah* (International Theological Commentary), Grand Rapids 1988, 65-136 (70-72); A. Rofé,

czasowa (prawie 400 lat!) nie pozwala na ustalenie tła powstania tej Księgi. Pomocą w takim wypadku może okazać się odmienne postawienie problemu, a mianowicie podjęta w tym artykule próba odpowiedzi na pytanie, w jakich warunkach, czyli na jakim etapie historii Izraela przesłanie tej Księgi było najbardziej aktualne, najbliższe podejmowanym sporom i w specyficznym dla siebie sposobie dyskursu najbardziej poruszające dla słuchaczy²³. Jest to oczywiście metoda wysoce zawodna, bo księga wcale nie musi odzwierciedlać panujących w czasie jej spisania nastrojów, modnych nurtów ideologicznych czy teologicznych. Mimo to, tego typu dociekanie nie jest z góry skazane na niepowodzenie, a w przypadku Księgi Jonasza wydaje się prowadzić do bardzo ciekawych wniosków.

Na podstawie poczynionych w pierwszej części artykułu obserwacji, w grę wchodzi trzy okresy, w których mogła powstać Księga: babiloński, perski oraz wczesny hellenistyczny. Mimo że do każdego z nich pasują pojawiające się w Księdze przesłanki chronologiczne, jedynie tło epoki perskiej

The Prophetic Stories, Jerozolima 1988, 152-159; S. Schumann, „Jona und die Weisheit: Das prophetische Wort in einer zweideutigen Wirklichkeit”, *TZ* 45 (1989), 73-80; A.J. Band, „Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody”, *Prooftexts* 10 (1990), 177-195, w szczególności 179.184.192-194; J. Day, „Problems in the Interpretation of the Book of Jonah”, w: *In Quest for the Past: Studies on Israelite Religion, Literature and Prophets. Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference, Held at Elspeet, 1988*, red. A.S. van der Woude (Old Testament Studies 26), Leiden 1990, 32-47 (w szczególności 34-36); A. LaCoque, P.-E. Lacoque, *Jonah: A Psycho-Religious Approach to the Prophet*, Columbia 1990, w szczególności 26-48; J.M. Sasson, *Jonah* (AB 24B), New York 1990, 20-28, w szczególności 26-27; U. Simon, יונה עם מבוא ופירוש, Tel Aviv 1992, 31-33; J. Limburg, *Jonah. A Commentary* (OTL), Louisville – London 1993, 28-31; J. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, Zürich 1993, 255-262.270-273; R.B. Salters, *Jonah and Lamentations* (Old Testament Guides), Sheffield 1994, 23-27; B. Dan, „בספרות מחקר עיון והערכה נוספים לשון ספר יונה”, *Beit Miqra* 41 (1996), 344-368; G.M. Landes, „A Case for the Sixth-Century BCE Dating for the Book of Jonah”, w: *Realia Dei: Essays in Archaeology and Biblical Interpretation in Honor of Edward F. Campbell, Jr. at his Retirement*, red. P.H. Williams Jr, T. Hiebert, Atlanta 1999, 100-116; U. Simon, *Jonah* (Jewish Publication Society Bible Commentary), Philadelphia 1999, xli-xlii; M.A. Sweeney, *The Twelve Prophets, t. I*, Collegeville 2000, 306-307; Ben Zwi, *Signs of Jonah*, 101.

Wczesne (przedwygnaniowe) datowanie Księgi Jonasza proponują: Y. Kaufmann, תולדות דישראליה, ת. II, Tel Aviv 1938-56, 279-287; J. Stek, „The Message of the Book of Jonah”, *CTJ* 4 (1969), 23-50, w szczególności 23-35; B. Porten, „Baalshamem and the Date of the Book of Jonah”, w: *De la Tôrah au Messie: Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris, octobre 1979*, red. M. Carrez, Paris 1981, 237-244 (por. krytyka stanowiska B. Portena: Simon, *Jonah*, xli, oraz Nogalski, *Redactional Processes*, 255-256).

O nierozstrzygalności problemu datacji Księgi Jonasza pisze np.: D. Stuart, *Hosea – Jonah* (WBC 31), Waco 1987, 432-433.

²³ Chodzi tu np. o wydarzenia, które mogły się stać inspiracją do poruszenia określonych tematów, o panujące trendy w teologii o pojawiające się wątpliwości i prowadzone dyskusje.

(a konkretniej wiek V lub początek IV) wydaje się logicznym kontekstem reprezentowanych na kartach Księgi Jonasza koncepcji, choć nie jest to konstatacja oczywista i wymaga szerszego omówienia²⁴.

2. CHARAKTERYSTYKA SPOŁECZNO-TEOLOGICZNEGO KLIMATU EPOKI PERSKIEJ

Dokładna chronologia okresu dominacji perskiej w Izraelu nie jest znana. Brak jest kronik dworskich i świątynnych (z oczywistych względów) oraz szczegółowych zapisków kronikarskich w ramach ksiąg biblijnych²⁵. Ubóstwo źródeł tłumaczy przede wszystkim pełną wyczekiwania atmosferę pierwszych lat po powrocie z deportacji. Izraelici karmieni obietnicami Ezechiela, Deuteroizajasza czy kręgów kapłańskich na wygnaniu, nie mogli uwierzyć, że ich spełnieniem jest mizerna w porównaniu z oczekiwaniami (choć obiektywnie stosunkowo korzystna) sytuacja lat powygnaniowych²⁶. Był to dla Izraela okres, który cechowała prowizoryczność, przejściowość oraz rozczarowanie, które kazało lekceważyć terażniejszą obciążoną niespełnionymi nadziejami, a wyglądać szczęśliwej przyszłości²⁷. Oczekiwaniom na spełnienie się rozbudzonych nadziei mesjańskich, towarzyszyło poczucie zagrożenia tożsamości religijnej i narodowej. Zapoczątkowane jeszcze przed okresem babilońskim reformy Jozjasza przyniosły tylko częściowy skutek. W czasie deportacji znaczna część diaspyry izraelskiej, przeżywającej bardzo głęboki kryzys religijny i tożsamościowy, poddała się daleko idącym wpływom babilońskim (stad stosunkowo niewielki odzew na późniejsze apele wzywające do powro-

²⁴ Zob.: L.L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London 2000.

²⁵ Rozbieżnościom pojawiającym się w tekstach dotyczących tego okresu, a w szczególności problemom związanym z odbudową świątyni i Jeruzolimy, swoją pracę poświęciła D. Edelman, *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London 2005.

²⁶ Najlepszym przykładem tego typu obietnic jest euforyczna wizja sytuacji po Powrocie zapisana w Iz 49,8-10.13.17. Obraz sytuacji w Izraelu w okresie perskim zob.: E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, Grand Rapids 1997. Sytuacja „korzystna” dla Izraela była oczywiście wyłącznie politycznie. Jeśli chodzi o ekonomię, po krótkim okresie rozkwitu potęgi Persji całe królestwo pogrążyło się w głębokim kryzysie. Sytuację ekonomiczną w Babilonie (pod wieloma względami bardzo podobną do tej w Judei) pod panowaniem perskim opisuje M. Dandamayev, „Achaemenid Babylonia”, w: *Ancient Mesopotamia*, red. I.M. Diakonoff, Moskwa 1969, 309.

²⁷ Por. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 2005, 129-130.

tu z deportacji i odbudowania ojczyzny²⁸). Równie atrakcyjna co babilońska wydawała się zdezorientowanym Judejczykom kultura i religia perska²⁹.

Sytuację pogarszało powszechne wśród Judejczyków poczucie straty, zawiedzione nadzieje oraz dezorientacja w nowej sytuacji. Po setkach lat wewnętrznych konfliktów i kolejnych kryzysach więzi narodowe i społeczne uległy rozkładowi. Brakowało nawet zwykłego w trudnych sytuacjach solidaryzmu, a nawet ogólnie obowiązujących norm postępowania, egzekwowanych nie tylko przez prawo, ale także przez opinię społeczną. Wszystko to doprowadziło do sytuacji, w której konieczne były głębokie reformy. Niestety, powygnaniowym elitom Izraela zabrakło kreatywności i głębi ducha reformatorów z otoczenia Jozjasza.

Wydaje się, że w Biblii zachował się tylko jeden aspekt wysiłków podjętych na rzecz zreformowania powygnaniowego życia w Izraelu, ujęty obecnie w księgi: Ezdrasza i Nehemiasza oraz w założeniach teologiczno-społecznych Księgi Aggeusza. Księgi te ukazują ówczesną sytuację Izraela, panujące w nim tendencje i podjęte działania, mające na celu konsolidację narodu oraz prawne i kultyczne uregulowanie życia w kraju. Założenia reform tamtego okresu były logiczne i proste – należało odbudować podstawowe instytucje życia społecznego i religijnego w formie, w jakiej sprawdziły się w przeszłości. Odnowione (dawne) instytucje i prawa miały stanowić ramy dla dalszego rozwoju narodu oraz antidotum na grożące z zewnątrz niebezpieczeństwa³⁰.

Pierwszym elementem restauracji tak rozumianych instytucji była odbudowa widocznego znaku wybrania i zjednoczenia Izraela – świątyni³¹, a w niej uświęconego tradycją kultu JHWH³². Ta, wydawałoby się, najprostsza i najbardziej oczywista czynność wywołała pierwsze konflikty na tle narodowościowym. Dowodem był wydany przez Zorobabela zakaz udziału

²⁸ Por. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, 375; Peter, *Wykład Pisma Świętego*, 131.

²⁹ O jej sile oddziaływania świadczy chociażby zafascynowanie nią Greków, którzy podbili Persów militarnie w IV w. Warto przy okazji wspomnieć, że wiele spośród wierzeń perskich odcisnęło silny ślad na religijności Izraelitów, a poprzez judaizm oddziaływało również na chrześcijaństwo. Zob. np. P. Briks, „Ahura Mazda – zaratustriańskie inspirowanie jahwizmu?”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2006), 139-145.

³⁰ Nie można wykluczyć, że równie ważnym, choć utajnionym celem misji Nehemiasza była pacyfikacja nastrojów wśród mieszkańców Judei w bardzo zapalnym dla Persji okresie połowy V w. Por. T.J. Betts, „The Book of Nehemiah in Its Biblical and Historical Context”, *Southern Baptist Journal of Theology* 9,3 (2005), 12.

³¹ Nie bez znaczenia jest tu fakt, że świątynię odbudowano 17 lat wcześniej niż ufortyfikowano Jerozolimę. Prymat odnowy kultu nad własnym bezpieczeństwem świadczy o wadze, jaką przywódcy przywiązywali do idei religijnej odnowy Izraela. Zob.: F.Ch. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah* (NICOT), Grand Rapids 1982, 5-9 oraz E.M. Yamauchi, „Ezra – Nehemiah”, w: *The Expositor's Bible Commentary, t. IV*, Grand Rapids 1988, 583-586.

³² Wydaje się, że narodowa koncepcja świątyni była wspierana także przez proroka Aggeusza – por. Ag 2,5-9.

w pracach przy odbudowie Przybytku napływowych mieszkańców Izraela. W efekcie odrzucenie pomocy „nieczystych” stało się przyczyną nie tylko niechęci potomków północnych Izraelitów wobec powracających z wygnania Judejczyków, ale także sabotażu prac przy świątyni na tyle skutecznego, że odbudowa musiała zostać na jakiś czas przerwana (por. Ezd 4,1-5). W przekonaniu jednak liderów Izraela najlepszym postępowaniem było unikanie jakichkolwiek kontaktów z „obcymi” mogącymi stanowić pokusę odstępstwa od tradycji i wiary ojców.

Uzasadnieniem takiej postawy wobec mieszkańców poasyryjskiego Izraela było przekonanie o niższej godności obcokrajowców (w tym także „nieczystej krwi” Izraelitów) wobec Boga. W jeszcze większym stopniu przesłanka ta leżała u podstaw drugiej reformy podjętej w okresie Ezdrasza i Nehemiasza, a mianowicie nakazowi zerwania i niezawierania w przyszłości małżeństw mieszanych³³. Wprawdzie Ezd 10,18-44 mówi tylko o 113 tego typu przypadkach³⁴, ale wyliczeni są wyłącznie przedstawiciele elit Izraela. Z oczywistych względów tego typu postępowanie wywołało oburzenie u sąsiadujących z Izraelem ludów (co być może było jednym z powodów pośpiechu w odbudowie murów Jerozolimy, a na pewno zrodziło niechęć, która objawiła się m.in. w oskarżycielskim liście skierowanym do Artakserksesa – por. Ezd 4,7-16). Warto zwrócić uwagę, że w summariu reform umieszczonym w Księdze Nehemiasza zakaz zawierania małżeństw mieszanych znajduje się na pierwszym miejscu (10,31)³⁵, co wydaje się podkreślać wagę, jaką przywiązywano do tej sprawy.

Kolejnym etapem „reanimacji” Izraela było odbudowanie administracji. Proces ten rozpoczął się od powołania urzędników i sędziów (por. Ezd 7,25)³⁶.

Etap czwarty stanowił, długotrwały w zamierzeniach, proces podporządkowania wszystkich odnowionych instytucji Izraela – władzy świątyni (oczywiście w ramach ograniczonej niezależności pod dominacją perską)³⁷.

³³ Uzasadnienie nakazu rozbicia małżeństw mieszanych włożone jest w usta witających Ezdrasza książąt izraelskich: „[...] przybyli książęta z tymi słowami: Lud izraelski, kapłani i lewici, nie trzymali się z dala od narodów tych krain, jak i od ich okropności, mianowicie – z dala od Kananejczyków, Chittytów, Peryzzytów, Jebusytów, Ammonitów, Moabitów, Egipcjan i Amorytów, lecz spośród córek ich wzięli dla siebie i dla synów swoich żony, tak że ród święty zmieszał się z narodami tych krain; a książęta i zwierzchnicy przodowali w tym wiarołomstwie” (Ezd 9,1-2). Por. Ezd 9,11b.

³⁴ Prawo miało obowiązywać wszystkich. Por. *Historia czasów Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań 1961, 292.

³⁵ Por. P. Briks, „Przymierze Nehemiasza a istnienie Izraela jako ludu Bożego (Ne 9-10)”, *Verbum Vitae* 4 (2003), 82.

³⁶ Ta akurat czynność wydaje się każdemu rządzącemu absolutnie konieczna, a im bardziej chore państwo, tym większą rzeszę urzędników generuje (wydaje się, że zachodzi tu wręcz sprzężenie zwrotne).

³⁷ G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, 488.

Tutaj warto zaznaczyć, że Persja w tym wczesnym okresie nie była niczym niezagrażoną potęgą, obawiała się zarówno Grecji, jak i Egiptu. Stwarzało to stosunkowo dobre warunki do prób utworzenia silnej organizacji państwowej w ramach imperium. Samym Persom bardzo zależało na trwałym spokoju w prowincjonalnych rejonach swojej strefy wpływów. Z całą pewnością m.in. surowe prawo religijne stanowiło dobrą podstawę uporządkowywania sytuacji.

Co może zaskakiwać współczesnego czytelnika – najbardziej eksponowanym elementem reformy życia religijnego w powygnaniowym Izraelu był nakaz przestrzegania szabatu (drugi punkt w wyliczeniu reform Nehemiasza, zob.: Ne 10,32). Instytucja szabatu była fundamentem wspólnotowego życia wygnańców w Babilonie i jako taka została przeniesiona do nowych okoliczności. Mimo że sytuacja była już diametralnie inna i szabat nie musiał być już głównym środowiskiem kultu, powygnaniowi „reformatorzy” nie odważyli się pomniejszyć jego roli. Co więcej, widząc jak zbawienną rolę odegrał na wygnaniu, jeszcze bardziej zaostrzyli odnoszące się do niego przepisy. Drugą częścią tego kierunku reform było surowe napomnienie dotyczące należnych ofiar, ze szczególnym akcentem na finansową stronę utrzymania świątyni i jej personelu (Ne 10,36-38)³⁸. Podobnie jak za czasów Jozjasza, świątynia miała stać się nie tylko kultycznym, ale także religijnym i intelektualnym centrum Izraela.

Sposób myślenia „reformatorów” powoli udzielał się całemu narodowi. Sądząc po późniejszych efektach, coraz większa liczba zagubionych i wystraszonych, a przede wszystkim tęskniących do „starych, dobrych czasów” ładu i obyczajności, zaczęła uważać, że jedynym sposobem na przezwycięzenie kryzysu było bezwzględne posłuszeństwo (dawnemu) prawu i odseparowanie się od możliwych (nowych) zagrożeń i pokus. W efekcie ustanowiono i zaakceptowano prawa izolujące Izraelitów od innych społeczności i wzmacniające rolę świątyni, z drugiej strony rozpoczął się proces petryfikacji prawa. Stosunkowo elastyczne do niedawna przepisy i pouczenia (ewoluujące w zależności od zmieniających się warunków) zaczęto rozumieć jako niezmiennie w żadnym szczególe Prawo ofiarowane Izraelowi przed wiekami przez samego Boga. Przestrzeganie tak rozumianego Prawa miało być dla Izraela gwarancją przychylności Boga, a w rezultacie bezpieczeństwa i pomyślności. Obydwa nurty przemian doprowadziły wkrótce do legalizmu i izolacjonizmu, przy równoczesnym przekonaniu o wyższości własnego narodu oraz nieuchronności wymierzenia sprawiedliwości. Sprawiedliwość ta polegać miała na ukaraniu wszystkich wrogów Izraela za jego klęski i niepowodzenia (zgodnie zresztą z przepowiedniami proroków okresu wygnania oraz analogią do zatopienia Egipcjan po wyjściu z niewoli faraona). W takiej właśnie mentalności mają swoje korzenie powstałe niewiele później ruchy faryzeuszy,

³⁸ Na potrzeby świątyni wprowadzony zostaje dodatkowy podatek oraz inne zobowiązania (Ne 10,33).

saduceuszy czy esseńczyków. Zmarnowana została szansa poprawnego ułożenia sobie stosunków z najbliższymi sąsiadami – Samarytanami. Istniejąca już wcześniej, i poniekąd w geopolitycznej sytuacji Izraela zrozumiała, niechęć, a nawet pogarda dla innych narodów zyskała dodatkowe uzasadnienie religijne³⁹. W miejsce jahwizmu zaczął kształtować się judaizm, który mimo że na pozór przejął wszystkie najważniejsze instytucje religii przedwygnaniowej, jednak umieścił je w zupełnie innym kontekście, a przez to zasadniczo zmienił ich funkcje i cel (nie mówiąc już o skuteczności).

Tylko takie tło mentalne pasuje do przesłania Księgi Jonasza⁴⁰. Żaden wcześniejszy ani późniejszy okres historii Izraela nie stanowi tak logicznego środowiska interpretacji przesłania tej Księgi. Jeśli przyjąć, co wydaje się obecnie nie podlegać poważnej dyskusji⁴¹, że nie jest to relacja z autentycznych wydarzeń, ale fikcja literacka, to nie mogła być ona stworzona dla samej siebie, nawet jako barwne i interesujące opowiadanie, ale musiała odpowiadać na aktualne w swoim czasie pytania i problemy.

3. PRZESŁANIE KSIĘGI

Opowieść o zbuntowanym proroku Jonaszu to dyptyk skonstruowany na podstawie trzech słów kluczowych: „wstań”, „idź do Niniwy” i „głoś”, po których następuje opis postępowania Jonasza i kontrastujące z nim zachowa-

³⁹ Oczywiście ocena ewolucji jahwizmu absolutnie nie może być jednoznaczna – ani na plus, ani na minus. W jego nowej formie, jaką był judaizm, obok elementów, które z perspektywy czasu ocenić możemy jako szkodliwe, pojawiły się też zmiany, które pozwoliły jego wyznawcom przetrwać najtrudniejsze próby historii.

⁴⁰ Por. L. Handy, *Jonah's World: Social Science and the Reading of Prophetic Story*, London 2007.

⁴¹ Mimo że do niedawna nie kwestionowano historyczności Księgi Jonasza, twierdząc, że autor ani słowem nie sugeruje alegorycznego czy parabolicznego sposobu rozumienia swojego dzieła, oraz że postaci i wydarzenia przedstawione są jako rzeczywiste. W powszechnym odbiorze o historyczności Księgi przesądzało także powołanie się przez Jezusa na „znak Jonasza” (Mt 12,38-41 i Łk 11,29-32). Uważano, że jeśli Jezus mówiąc o swoim zmartwychwstaniu, przyrównuje je do losów Jonasza, to nie mogą być one fikcją literacką. Takiej ewentualności (oczywiście z zupełnie innych powodów) nie dopuszczała również tradycja żydowska, odczytująca tę księgę w pokutne święto Jom Kipur (Dzień Przebłagania). Za historycznością Księgi Jonasza wśród polskich biblistów opowiada się obecnie m.in. T. Brzegowy, „Miłosierdzie Boże nie zna granic”, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków I*, red. J. Frankowski, T. Brzegowy, M. Gołębski (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 4), Warszawa 2001, 129-152, uzasadnienie 136-140.147n. Na temat różnych tradycji interpretacji Księgi Jonasza zob.: U. Steffen, *Die Jona-Geschichte: Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen-Vluyn 1994.

nie najpierw żeglarzy, a następnie mieszkańców Niniwy. Żeglarze to jedna z najbardziej pogardzanych przez Izraelitów grup zawodowych. Po pierwsze – swoje rzemiosło uprawiali na tajemniczych, pełnych potworów i złowrogich sił morzach (wodach otchłani). Po drugie – pływając po różnych akwenach, najczęściej oddawali cześć lokalnym bóstwom, a tym samym, nawet jeśli byli Izraelitami, żyli tak jak poganie, sprzeniewierzając się wierze w jedynego Boga. Mieszkańcy Niniwy byli z kolei symbolem wszystkiego, co złe i wrogie Izraelowi⁴². Mimo że jedni i drudzy zasługiwali w przekonaniu Izraelitów na pogardę, każda ich konfrontacja z prorokiem (wybranym przez Jahwe) kończy się dla niego kompromitacją. Kiedy Jonasz ucieka, chowa się, czuje się obrażony, marynarze modlą się, szukają Boskiej pomocy, a ostatecznie składają dziękczynną ofiarę. Mieszkańcy Niniwy, zainspirowani przez (wymuszone) orędzie Jonasza, pokutują i liczą na Boże miłosierdzie, podczas gdy on sam żywi jedynie nadzieję, że Bóg bezwzględnie ukarze znieawidzonych Asyryjczyków (pogan), a kiedy się tak nie dzieje, stać go jedynie na kolejne pretensje skierowane do Boga.

Każda z tych sekcji konfrontuje postać wybrańca Bożego, Izraelity, z grupą powszechnie pogardzanych ludzi – najpierw pogańskich żeglarzy, potem mieszkańców budzącej strach Niniwy. Za każdym razem prorok się kompromituje, a poganie postępują właściwie⁴³. Idealna symetria obu części opowiadania świadczy o tym, że ani żeglarze, ani Niniwici nie stanowią jedynie tła dla opowiadania o proroku. Obie te społeczności reprezentują cały świat pogan. Mimo swej anonimowości stanowią obok Jahwe i Jonasza, trzeciego głównego bohatera księgi⁴⁴. Biorąc pod uwagę znaczenie potrójnego powtórzenia, jako dopełnienia całości, można przypuszczać, że nie przez przypadek autor Księgi podaje jedynie dwa przykłady – w ten właśnie sposób nie zamykając kwestii i pozostawiając czytelnikowi pole do przemyśleń. Końcowe, otwarte pytanie jest swoistym zaproszeniem do „dopisania” dalszego ciągu tej noweli, jej trzeciego elementu.

⁴² Najbardziej barwny obraz znieawidzonej przez Izraelitów Niniwy zawiera Księga Nahuma. Z podobną recepcją tego miasta przez autora Księgi Jonasza nie zgadza się np. T. Bolin. Jego zdaniem Jonasz wyobraża sobie Niniwę tak, jak przedstawiają ją w swojej literaturze pisarze greccy – jako wielkie i wspaniałe miasto. Zob. Bolin, *Freedom Beyond Forgiveness*; por. też: Th.M. Bolin, „Eternal Delight and Deliciousness: The Book of Jonah After Ten Years”, *JHS* 9 (2009), art. 4.

⁴³ Por. S. McKenzie, „The Genre of Jonah”, w: *Seeing Signs, Reading Signs: The Art of Exegesis: Studies in Honour of Antony F. Campbell, SJ for His Seventieth Birthday*, red. H. Wallace i M. O'Brien (JSOTSup 415), London 2005, 159-171.

⁴⁴ Sumaryczne opracowanie roli reprezentantów pogan w Księdze Jonasza zob.: Ben Zvi, *Signs of Jonah*, 123-126 (wraz z literaturą).

4. GATUNEK LITERACKI

Oderwanie od rzeczywistości historycznej (a nawet świadome jej ignorowanie przez hagiografa – brak dat, imion władców, odniesień do znanych wydarzeń⁴⁵), elementy bajkowe, symboliczność postaci, klarowna struktura księgi, powtarzalność schematu, wyraźne zabiegi autora, mające na celu wywołanie u czytelnika pożądanych reakcji i emocji – wszystko to wskazuje, że mamy do czynienia z mistrzowsko skonstruowaną przypowieścią polityczno-społeczno-teologiczną⁴⁶. Pod szatą arcydzieła literackiego autor skrył katechezę, wzorując się na otaczanych coraz większą czcią księgach tworzącego się powoli kanonu. Podobnie jak one odwołuje się do znanej i szanowanej postaci, oraz akcję swojej opowieści umieszcza w odległej przeszłości. Z całą pewnością Księga Jonasza nie stanowi wyłącznie opowiadania o krnąbrnym, ksenofobicznym i sfrustrowanym proroku, który ucieka przed Bogiem, a zmuszony siłą do wypełnienia swojej misji, nie wierzy w jej powodzenie.

WNIOSKI

Z ogromną dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że Księga Jonasza jest swoistym głosem w dyskusji o kierunku zmian, jakie zachodziły w Izraelu w V lub na początku IV w. przed Chr. Wydaje się, że jej autor nie miał ani władzy administracyjnej, ani realnego wpływu na wprowadzane przepisy. Wybrał więc inny sposób wyrażenia swojego zdania. Napisał księgę (która, gdyby nie znalazła się w kanonie, byłaby wręcz akademickim przykładem apokryfu⁴⁷), w której, pod pozorem opowiadania o znanej postaci historycznej, przedstawia słabe strony i absurdy albo jeszcze przeprowadzanych reform, albo już ich skutków.

⁴⁵ Najwyraźniej nawet on nie zamierzał nadawać swojej opowieści pozorów historyczności, co najwyżej, dla dodania jej splendoru, sugeruje jej starożytność. Por. M.S. Davis, „Jonah in History and Legend”, *BI* 16 (1989), 38-41.

⁴⁶ Więcej na temat prób kwalifikacji Księgi Jonasza zob.: Brzegowy, *Milosierdzie Boże*, 131-136; M. Burrows, „The Literary Category of the Book of Jonah”, w: *Translating & Understanding the Old Testament. Essays in Honor of H.G. May*, red. H.Th. Frank, W.L. Reed, Nashville 1970, 80-107; oraz w formie podsumowania R. Lux, *Jona – Prophet zwischen Verweigerung und Gehorsam. Eine erzählanalytische Studie* (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT 162), Göttingen 1994, 48nn.

⁴⁷ Określenie „apokryf” ma w tym przypadku jedynie opisać metodę, jaką posłużył się autor. W żaden sposób nie odnosi się ono w tym przypadku do kwestii natchnienia tej księgi.

Warto przy okazji zauważyć, że sam autor nie przedstawia jakiegokolwiek konstruktywnej sytuacji zaistniałej po powrocie z Babilonii. Księga nie zawiera żadnego przesłania wprost, a kończy się pytaniem o miłosierdzie Boga, pozostawionym bez odpowiedzi. Co więcej, gdyby czytelnik (w sposób zupełnie naturalny i zgodny z pobożną atencją wobec mężów Bożych) podążał śladami proroka, w rezultacie znalazłby się w opozycji do Boga! Jonasz nie jest tu jednak negatywnym przykładem proroka, czy oskarżeniem skierowanym przeciwko przywódcom, ale raczej ironicznym obrazem tej części Izraela, która powołując się na wybraństwo i szczególną godność, z pogardą odnosiła się do *gaim* – obcych⁴⁸. Księga ta jest więc wyraźnym zaproszeniem do refleksji nad zasadami leżącymi u podstaw judaizmu okresu perskiego. Słuchacz, który parokrotnie w czasie lektury księgi zmuszany jest do zajęcia stanowiska wobec przedstawianych wydarzeń, wnioski z nich musi wyciągać sam⁴⁹. Tego typu zabieg nie miałby wielkiego sensu, gdyby odbiorca nie znajdował się w nurcie dyskusji na poruszone w Księdze tematy.

Paradoksalnie wydaje się, że głos autora Księgi Jonasza został niezauważony (kto wie, czy sama Księga nie znalazła się w kanonie tylko dlatego, że odczytawszy ją zbyt powierzchownie, decydenci nie zrozumieli głębi jej przesłania). Faktem pozostaje, że judaizm w formie zapoczątkowanej reformami Ezdrasza i Nehemiasza stał się dominującym nurtem duchowości izraelskiej i ostatecznie doprowadził do alergicznej niechęci do obcych oraz momentami komicznego legalizmu. Mimo to niewytłumaczalnym zbiegiem okoliczności bardzo krytyczna wobec narodu wybranego Księga Jonasza nie tylko nie popadła w niepamięć, ale zajęła nigdy niekwestionowane miejsce wśród najświętszych ksiąg Izraela. Dzisiaj stanowi ona cenną poszlakę, wskazującą na dyskusję, jaka odbywała się w łonie pogrążonego w przygnębieniu zleпка wygnańców odbudowujących, tak jak potrafili najlepiej, swoją ojczyznę, wiarę i honor.

⁴⁸ Zdecydowanie nie zgadzam się tu z pojawiającymi się w ostatnim czasie publikacjami potępiającymi (niekiedy w bardzo agresywnym tonie) tego typu interpretację jako antyjudaistyczną, i z tego tylko powodu *a priori* uznając ją za niesłuszną; np.: J. Sasson, *Jonah* (AB 24B), New York 1990; Y. Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture*, Cambridge 2000; B. Green, *Jonah's Journeys*, Collegeville 2005; czy bardzo emocjonalnie reagujący Bolin, „Eternal Delight and Deliciousness”, art. 4.

⁴⁹ Por. T.S. Warsaw, „The Book of Jonah”, w: *Literary Interpretations of Biblical Narratives, vol. I*, red. G.L. Kenneth, Nashville 1974, 202; W.B. Crouch, „To Question an End, to End a Question: Opening the Closure of the Book of Jona”, *JSOT* 62 (1994), 101-112.

DAS JONABUCH – EINE STIMME IN DER DISKUSSION
ÜBER DIE REFORM DES ISRAELISCHEN STAATES
IN DER PERSISCHEN PERIODE

Zusammenfassung

Die bisherigen Bemühungen das Buch Jona zu datieren bleiben erfolglos. Alle in dieser Diskussion angebrachten Argumente sind zweifelhaft und die meisten sind reine Spekulation. Ganz gewiss ist das Problem einerseits besonders kompliziert, andererseits absolut fundamental. Ohne die Bestimmung der Epoche, wann das Buch geschrieben worden ist, können wir es kaum interpretieren. Weil alle traditionellen Methoden der Datierung versagten, schlägt der Autor vor, umgekehrt zu suchen. Zuerst fragt er sich wovon in Wirklichkeit das Buch erzählt und dann konfrontiert er das mit möglichen Zeitperioden in der Geschichte Israels. Es stellt sich heraus, dass nur die persische Epoche und genauer, die Zeit der Reformen von Ezra und Nehemiah passen als der logische Hintergrund der Entstehung der Jona-Erzählung. In diesem Zusammenhang ergibt sie sich als eine inspirierende Reaktion auf die akuten Probleme jener Zeit: Petrifikation des Gesetzes und allergische Einstellung gegen die Fremden.