

DAMIAN JURCZAK
Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny
<https://orcid.org/0009-0004-3990-7686>

Psalm Jonasza

Analiza egzegetyczno-teologiczna tekstu Jon 2,3-10¹

Jonah's Psalm

Exegetical and theological analysis of the text of Jonah 2:3-10

Abstract

The context of the research was that since the time of Martin Luther, there has been a growing interest in scientific research on the books of the Bible. Particularly in the late 19th and early 20th centuries, studies conducted showed that their literary structure of the books was not uniform. It was found that the books in the Bible went through successive stages of editing before they acquired their modern form. It concerns the Prayer of Jonah (Jon 2:3-10). Research questions had to be asked: Why does Jonah sing a song of thanksgiving when his life is threatened? Is the Prayer earlier than the story or later?

The purpose of the study is an exegetical and theological study of the text of Jon 2:3-10.

The analytical-synthetic method was used. A literary analysis of the studied text was made. The structure of the Psalm was also determined, and the literary genre was examined. A content exegesis was carried out to correctly determine the theological message of the Jonah Prayer, both as a stand-alone unit and in the context of the Book's integrals. Finally, the influence of the religious content of the Jonah Psalm of the New Testament book was examined.

The study concluded that: a) the Psalm of Jonah, in the text of Jon 2:3-10, is not an integral part of the Book of Jonah; b) the terminology shared by the Thanksgiving Psalms with the Psalm of Jonah was confirmed; c) as an independent literary unit, the message of the Psalm of Jonah also makes sense.

The conclusions that emerge from the study are as follows: a) the psalmist praying in the Psalm of Jonah is not only an example, topical in the post-exile era, but is also topical today; b) the text studied depicts

¹ Tekst jest zmodyfikowaną wersją na potrzeby artykułu naukowego pracy magisterskiej napisanej na Seminarium Egzegezy Ksiąg Starego Testamentu u o. prof. dr. hab. Andrzeja S. Jasińskiego OFM pod kierunkiem ks. dr. Bernarda Poloka i obroniona na Wydziale Teologicznym UO w 2000 r.

a man who, despite his weaknesses, trusted and put his trust in God to the end. A man who is open to the action of God's grace and expresses joy and thanksgiving to God.

Keywords: Jonah psalm, Book of Jonah, Book of Psalms, critical and literary analysis, exegetical analysis, theological interpretation.

Abstrakt

Kontekstem badań było to, że od czasów Marcina Lutra wzrosło zainteresowanie badaniami naukowymi nad księgami biblijnymi. Szczególnie na przełomie XIX i XX w. przeprowadzane badania wykazały, że ich struktura literacka nie jest jednolita. Stwierdzono, że księgi w Biblii przeszły przez kolejne etapy redakcji, zanim uzyskały współczesną postać. Dotyczy Modlitwy Jonasza (Jon 2,3-10). Należało postawić pytania badawcze: Dlaczego w czasie zagrożenia życia Jonasz śpiewa pieśń dziękczynną? Czy Modlitwa jest wcześniejsza od opowiadania, czy późniejsza?

Celem badań jest studium egzegetyczno-teologiczne tekstu Jon 2,3-10.

Zastosowano metodę analityczno-syntetyczną. Dokonano analizy literackiej badanego tekstu. Określono też strukturę Psalmu oraz zbadano gatunek literacki. Przeprowadzono egzezę treści, by prawidłowo określić przekaz teologiczny Modlitwy Jonasza zarówno jako jednostki samodzielnej, jak i w kontekście całej Księgi. Ostatecznie zbadano wpływ treści religijnej Psalmu Jonasza na księgę Nowego Testamentu.

W wyniku przeprowadzonych badań stwierdzono, że: a) Psalm Jonasza w tekście Jon 2,3-10 nie jest integralną częścią Księgi Jonasza; b) potwierdzono wspólną dla psalmów dziękczynnych terminologię z Psalmem Jonasza; c) jako samodzielna jednostka literacka przesłanie Psalmu Jonasza także ma sens.

Wnioski, jakie wyłaniają się z przeprowadzonych badań, są następujące: a) psalmista modlący się w Psalmie Jonasza to nie tylko przykład, aktualny w czasach po wygnaniu, ale jest także aktualny dzisiaj; b) badany tekst przedstawia człowieka, który mimo słabości do końca zawierzył i zaufał Bogu. Człowiek, który jest otwarty na działanie łaski Bożej, wyraża Bogu radość i dziękczynienie.

Słowa kluczowe: psalm Jonasz, Księga Jonasza, Księga Psalmów, analiza krytyczno-literacka, analiza egzegetyczna, interpretacja teologiczna.

Wstęp

Badania literackie ksiąg biblijnych wykazują, że ich struktura literacka nie jest jednolita. Obala to panującą do początku XX w. tradycyjną koncepcję, czyniącą z pisarza natchnionego, od którego bierze tytuł księga święta, jedyne i wyłączne autora. W toku tych badań wykazano równocześnie, że w dziele tego samego autora występują: powtarzające się identyczne tematy, liczne dodatki i uzupełnienia, a także różny styl i forma literacka. Doprowadziło to do stwierdzenia, że księga natchniona, zanim uzyskała swoją obecną postać, przeszła przez kolejne etapy redakcji.

Powyższe uwagi dotyczą także Księgi Jonasza. Badania przeprowadzane nad jej treścią i budową wykazały, że nie jest ona wolna od wspomnianych wyżej elementów redakcyjnych.

Do takich należy również Modlitwa Jonasza, która jest przedmiotem niniejszego opracowania². Sprawiała ona i nadal sprawia wiele problemów jej interpretatorom. Podstawą wszystkich problemów jest pytanie: Dlaczego w czasie zagrożenia życia Jonasz śpiewa pieśń dziękczynną?

Większość egzegetów – ze względu na luźny związek tej Modlitwy z konkretną sytuacją Jonasza i myślą przewodnią Księgi – przyjmuje opinię o późniejszej interpolacji Modlitwy w obecny kontekst Księgi³. To usprawiedliwia badanie tego tekstu jako samodzielnej jednostki literackiej. Wciąż jednak nasuwają się wątpliwości, czy Modlitwa ta jest wcześniejsza od opowiadania i posiadała pierwotnie własne *Sitz im Leben*, czy raczej późniejsza od opowiadania, co wskazywałoby, że została celowo stworzona i dostosowana do koncepcji religijnej autora Księgi.

W dotychczasowej literaturze dotyczącej Księgi Jonasza wiele miejsca problematyce Modlitwy Jonasza w swojej monografii poświęca Herman J. Opgen-Rhein oraz Uriel Simon i Ursula Struppe⁴.

Psalm Jonasza, który przysparza wiele trudności jego badaczom, jest prawdziwą „perełką” wśród modlitw Starego Testamentu. Wśród użytych przez autora obrazów i metafor możemy znaleźć wiele znanych nam już z Psalterza, jak i z innych modlitw Starego Testamentu.

Wśród mniejszych opracowań warto wspomnieć także artykuł Jerome T. Walsh, który wychodząc od czysto poetyckich kwestii, takich jak: metrum, rytmika, strofy, buduje strukturę Psalmu, którego głównym tematem jest motyw oddalania się od Boga i ponownego do Niego powrotu⁵.

Celem badań jest studium egzegetyczno-teologiczne tekstu Jon 2,3-10. Podejmując to zagadnienie, zastosowano metodę analityczno-syntetyczną, by ustalić zasadnicze myśli religijne Modlitwy Jonasza oraz w kontekście innych modlitw przedstawić jej oryginalność.

Początek badań to analiza literacka badanego tekstu, która przedstawi stan badań nad Psalmem Jonasza. Następnie należało określić kontekst i miejsca paralelne Psalmu. Kolejne było określenie struktury Psalmu i jego gatunku literackiego. Należało także opisać *status quaestionis*, czyli stan dotychczasowych badań i opinii egzegetów na temat czasu powstania oraz chronologii Psalmu w odniesieniu do reszty opowiadania Księgi.

² W dalszej części niniejszego opracowania tekst Jon 2,3-10 za większością egzegetów zamiennie określać będziemy: „Modlitwą Jonasza” lub „Psalmem Jonasza”.

³ Argumenty można znaleźć w m.in.: H. W. WOLFF, *Dodekapropheten 3. Obadja und Jona* (Biblischer Kommentar 14/3; Neukirchen-Vluyn 1977) 104–105; U. SIMON, *Jona. Ein jüdischer Kommentar* (Stuttgarter Bibelstudien 157; Stuttgart 1994) 92–94.

⁴ H. J. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch. Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2* (Stuttgarter biblische Beiträge 38; Stuttgart 1997); SIMON, *Jona*; U. STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona* (Neuer Stuttgarter Kommentar 24/1; Stuttgart 1996).

⁵ J. T. WALSH, „Jonah 2,3-10. A Rhetorical Critical Study”, *Biblica* 63/2 (1982) 219–229.

Następnie przeprowadzono egzegezę treści Psalmu Jonasza. Słowa, wyrażenia i zwroty charakterystyczne dla badanego tekstu należało uściślić i wyjaśnić, by prawidłowo określić myśl teologiczną Modlitwy Jonasza.

Na koniec został przedstawiony przekaz teologiczny Psalmu Jonasza. Najpierw przebadane zostało przesłanie religijne, jako jednostki samodzielnej, a następnie, jakie nadał mu redaktor, włączając w obecny kontekst Księgi. Ostatnim etapem był ewentualny wpływ treści religijnej Psalmu Jonasza na nowotestamentalne relacje o Jonaszu i jego Księżdzie.

1. Analiza krytyczno-literacka Jon 2,3-10

1.1. Perykopa i jej kontekst

Perykopa Jon 2,3-10, która jest przedmiotem badań, wchodzi w skład drugiej części Księgi Jonasza (rozdz. 2,1-11)⁶. Historię proroka opowiadają cztery epizody, które pokrywają się z czterema rozdziałami Księgi:

Jon 1: Jonasz otrzymuje od Boga-Jahwe rozkaz głoszenia pokuty Niniwie. Nie chce on jednak spełnić zleconego mu zadania. Uciekając przed Bogiem, udaje się do Jaffy, gdzie wsiada na statek płynący do Tarszisz (czyli w zupełnie przeciwnym kierunku). W trakcie rejsu na morzu nastaje straszny sztorm, w którym pogańscy marynarze widzą objaw gniewu bogów spowodowany grzechami któregoś z pasażerów statku. Po losowaniu okazuje się, że winnym jest Jonasz. Na własną prośbę zostaje wrzucony w morskie, burzące się fale i sztorm się uspakaja.

Jon 2: Jonasz nie ginie w morskich odmętach, lecz z woli Bożej zostaje połknięty przez ogromną rybę, w której wnętrzościach spędza trzy dni i trzy noce. We wnętrzościach tej ryby śpiewa psalm pochwalny na cześć Jahwe. Następnie zostaje wyrzucony na brzeg cały i zdrowy.

Jon 3: Po ponownym nakazie Jahwe Jonasz rusza z misją do Niniwy, głosząc jej zniszczenie, jeśli jej mieszkańcy nie oddalą zła i nie nawrócą się. Król Niniwy wydaje więc dekret zobowiązujący wszystkich do surowego postu. Dzięki tak spektakularnej pokucie miasto zostaje ocalone.

Jon 4: Jonaszowi nie podoba się, że Bóg przebaczył Niniwitom, z tego powodu jest wręcz zagniewany. Bóg jednak poucza proroka na przykładzie krzewu rycynowego,

⁶ Wśród komentarzy możemy spotkać najróżniejsze propozycje rekonstruujące schemat budowy Księgi Jonasza, od najbardziej rozwiniętych, do najprostszych. Do prostszych, bardziej opierających się na treści aniżeli na formie, należy schemat, który przedstawia dwukrotne posłannictwo proroka: (A) pierwsze (1,1-2,11): misja Jonasza (1,1-2); ucieczka od misji (1,3); burza na morzu (1,4-12); nawrócenie marynarzy (1,13-16); ocalenie proroka (2,1-11); (B) drugie (3,1-4,11): ponowienie misji (3,1-2); wykonanie zadania (3,3-4); nawrócenie Niniwitów (3,5-10); oburzenie Jonasza (4,1-4); pouczenie proroka (4,5-11), por. S. GADECKI, „Wstęp biblijny”, Św. HIERONIM, *Komentarz do Księgi Jonasza* (ed. S. GADECKI, Źródła Myśli Teologicznej 8; Kraków 1998) 5-32, 22.

który, gdy wyrósł, sprawił Jonaszowi wiele radości, a gdy usechł, doprowadził proroka do rozpacz. Jeżeli Jonasz tak przeżywał utratę marnego krzewu, to jakże Bóg ma nie przejmować się losem mieszkańców Niniwy?⁷

Z powyższego, ogólnego omówienia treści wynika, że interesująca nas perykopa Jon 2,3-10 jest częścią drugiego rozdziału Księgi Jonasza. Dokładnie chodzi o poetycką część tego rozdziału, do którego wprowadzeniem są: narracyjny wstęp (2,1-2) oraz zakończenie (2,11).

Część poetycka (2,3-10), która nas szczególnie interesuje, to Modlitwa Jonasza, która opowiada o nieszczęściu, w jakim się prorok znalazł (ww. 4.6.7a); mówi o stanie jego udręczonego ducha (ww. 5.8) oraz wyraża nadzieję, że modlitwa jego zostanie wysłuchana (w. 3), on zaś sam, uratowany, będzie mógł wypełnić przyrzeczone Bogu śluby (ww. 7.9.10)⁸.

Uważna lektura Księgi pozwala już w najbliższym kontekście Psalmu (jak i w jego treści) zauważyć pewne niezgodności. Już sam fakt, że Modlitwa Jonasza jest pisana wierszem, podczas gdy reszta tekstu Księgi – prozą⁹, pozwala wnosić, że Psalm jest „obcym ciałem” w Księdze Jonasza. Spostrzeżenie to dało podstawę hipotezie, według której Psalm powstał w innych niż reszta Księgi okolicznościach. To znów zrodziło pytania o autentyczność i autorstwo nie tylko Psalmu, ale i całej Księgi. Problem powstania Psalmu wiąże się bowiem ściśle z określeniem czasu powstania całej Księgi Jonasza.

Egzegeci, którzy opowiadają się za późniejszym wstawieniem Psalmu do Księgi, przedstawiają następujące argumenty:

Powtórzenia słowne oraz zamysł strukturalny. W całej Księdze są aż 34 powtórzenia, w tym tylko 2 w Psalmie Jonasza. Powtórzenia są zwykle główną zasadą struktury, wpływają na spójność, a także związki między wierszami, rozdziałami, a nawet na strukturę całej Księgi. Psalm Jonasza stanowi utwór całkowicie odrębny i niespójny z resztą Księgi. Zdaniem niektórych egzegetów, np. N. Lohfinka, Psalm przerywa pierwotną spójność Jon 2,1-2; 2,11, które bez Psalmu tworzą kunsztowną strukturę chiasmiczną¹⁰.

Nieścisłości treściowe. a) Jonasz, który pragnie uciec przed Jahwe (1,3); we wnętrznościach ryby twierdzi, że czuje się przez Jahwe odepchnięty (2,5); b) Jonasz, który doradza marynarzom, aby wrzucili go w morze (1,12.15), żali się w Psalmie, że to Bóg wrzucił go w głębinę (2,4); c) ze wstępu do Psalmu (2,1-2) można by przypuszczać, że będzie on modlitwą żalu i prośby Jonasza, gdy tymczasem z treści Psalmu dowiadujemy się, że jest to pieśń dziękczynna i pochwalna za wybawienie (2,7b-10); d) w Psalmie Jonasz dziękuje za już dokonany ratunek, jak gdyby spoglądał wstecz (2,7b), gdy w rzeczywi-

⁷ T. BRZEGOWY, „Prorocki wymiar Księgi Jonasza”, *Collectanea Theologica* 62/3 (1992) 5–20, 6–7.

⁸ S. POTOCKI, „Księga Jonasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz”, *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (ed. S. ŁACH; Pismo Święte Starego Testamentu 12/1; Poznań 1968) 283–341, 323.

⁹ G. Vanoni nazywa go wprost „psalmem-mozaiką”, przez co wskazuje dużą zależność Modlitwy Jonasza od psalmów, cyt. za: STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona*, 70.

¹⁰ U. SIMON, *Jona*, 47–48.

stości znajduje się on jeszcze we wnętrznościach ryby (2,11); e) negatywna ocena pogan zamieszczona w Psalmie (2,9) zupełnie odbiega od pozytywnej ich oceny w osobach marynarzy, czy też nawracających się mieszkańców Niniwy; f) poza Psalmem nie ma też wzmianki o ofierze i ślubach Jonasza. Czyżby zatem jeszcze przed połknięciem przez rybę złożył on jakieś śluby Jahwe?; g) również zachowanie się modlącego w Psalmie zupełnie odbiega od obrazu Jonasza – zaciętego proroka, jakiego znamy z pozostałych rozdziałów Księgi.

Trudności kompozycyjne. Do poprzednich spostrzeżeń dochodzą jeszcze sprawy kompozycyjno-językowe. Modlitwa Jonasza jest poetyckim dialogiem, rozmową skierowaną do Boga w relacji osobowej ja – Ty, gdy tymczasem w pisany prozą wprowadzeniu do Psalmu dominuje relacja opowiadania o Jonaszu i jego stosunku do Boga w 3. os. l. p.¹¹

Na podstawie powyższych spostrzeżeń duża liczba egzegetów wyciąga wniosek, że Psalm Jonasza nie ma zasadniczo istotnych elementów wspólnych z resztą opowiadania o Jonaszu¹². A zatem Psalm powstał w innych aniżeli Księga okolicznościach i dopiero później został do niej dołączony¹³.

Inna grupa egzegetów twierdzi, że argumenty za odrębnością Psalmu względem reszty Księgi są wprawdzie ciekawe i interesujące, jednak nie do końca przekonują¹⁴. Tym samym na poparcie tezy, że Psalm Jonasza jest integralną częścią Księgi, przytaczają oni inne, równie ważne argumenty:

W Psalmie Jonasza zwrot: „głębiny morza” (który w Psalmach zawsze ma sens przenośny i metaforyczny) określa realną sytuację proroka.

Wyrażenie „morska trawa” (w tłumaczeniu BT: „sitowie” – Jon 2,6), okalająca głowę Jonasza (w Psalmach w ogóle nieznane), bardzo dobrze odpowiada sytuacji, w jakiej znalazł się Jonasz.

Jonasz skarży się w Psalmie, iż zszedł do głębin ziemi: „do posad gór zstąpiłem” (hebr. ירדתי), 2,7. Tym samym czasownikiem określa autor Księgi wcześniej zejście Jonasza do Jaffy (1,3), jak i zejście pod pokład statku (1,5). Powtórzenie tego słowa wykazuje więc pewien ciąg logiczny, w którym ostatnie „zejście” oznacza najniższy punkt w rozwoju akcji dramatu.

A. Deissler stwierdza, zauważając niezgodność w postawie proroka, który z niespokojnego i wręcz uciekającego przed Bogiem w Księdze, w Psalmie staje się poddanym

¹¹ STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona*, 70–72.

¹² Są to m.in.: J. C. Nachtigal, który twierdzi, że Psalm Jonasza (ww. 2,3-10) jest najstarszą częścią Księgi; z okresu niewoli pochodzą rozdziały 3–4, zaś przy opracowaniu całości dodano ww. 1,1-16 oraz 2,1-2.11. Z kolei W. Erbt widzi w Księdze Jonasza swoistego rodzaju kompilację opowiadań o prorokach Eliaszu i Elizeuszu, cyt. za: POTOCKI, „Księga Jonasza”, 296. Do zwolenników traktowania Psalmu jako odrębnej części Księgi należą także G. Vanoni, N. Lohfink oraz U. SIMON, cyt. za: STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona*, 71.

¹³ Warto zauważyć, że niektórzy egzegeci, kierując się analizą metryczną, widzą w Psalmie Jonasza dwuzwrotkową pieśń, która należąca do „skarbcza modlitw Izraelity”, była pierwotnie śpiewana poza kontekstem Księgi Jonasza, por. D. L. CHRISTENSEN, „The Song of Jonah. A Metrical Analysis”, *Journal of Biblical Literature* <https://doi.org/10.2307/3260964> 217–231, 219; GADECKI, „Wstęp biblijny”, 15.

¹⁴ STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona*, 72.

i obiecującym wypełnić przyręczone śluby, że napięcie to nie ma rozstrzygającego znaczenia dla całej akcji, gdyż ostatecznie Jonasz podjął Boże wezwanie (3,3)¹⁵.

Z powyższych prezentacji opinii egzegetów wynika, że problem, czy Psalm jest pierwotną, integralną częścią całego utworu, czy został później dołączony do Księgi, jest właściwie nie do rozstrzygnięcia. W badaniu przyjęto opinię, że Psalm (istniejący pierwotnie samodzielnie) został później włączony do Księgi Jonasza.

1.2. Miejsca paralelne

Perykopę Jon 2,3-10 autor Księgi nazywa modlitwą: „Z wnętrzości wielkiej ryby modlił się Jonasz do swego Pana Boga” (w. 2). Jest to więc przykład jednej z wielu modlitw, których teksty znaleźć możemy w Starym Testamencie. Jednocześnie uderza nas podobieństwo niektórych modlitw między sobą. Można tutaj mówić o podobieństwie w budowie, treści i stylu. Przykładem modlitw paralelnych do Modlitwy Jonasza może być modlitwa króla Judy – Ezechiasza w czasie choroby (Iz 38,9-20) oraz hymn pochwalny ocalonego z Księgi Syracha (Syr 51,1-12).

Jeżeli chodzi o modlitwę króla Ezechiasza, to podobieństwa z Psalmem Jonasza zauważamy przede wszystkim w budowie. Podobnie jak Modlitwa Jonasza, ma ona dwie części. Część pierwsza to skargi: opis duchowego przygnębienia i modlitwa ciężko chorego o uzdrowienie. Część druga to radość wyrażająca się w ufności i dziękczynieniu po uzdrowieniu. Ponadto autor modlitwy Ezechiasza używa podobnych metafor (np. cierpienia – dół unicestwienia, Szeol) jak autor Modlitwy Jonasza. Zarówno Ezechiasz, jak i Jonasz swoje dziękczynienie pragną wyrazić w świątyni Pańskiej.

Drugi tekst paralelny, z Księgi Syracha, stanowi modlitwę dziękczynną, w której autor wspomina dawne zagrożenia życia: „Dusza moja zbliżyła się aż do śmierci, a życie moje było bliskie Szeolu” (w. 6bc). W hymnie swym, tak jak Jonasz, autor odwołuje się do pełnej ufności i błagania modlitwy, którą w chwili zagrożenia zanosił do Boga. Teraz zaś zapewnia: „Dlatego będę Cię wielbił i wychwalał, i błogosławił imieniu Pańskiemu” (w. 12).

Wyżej przedstawione modlitwy to tylko dwa przykłady wielu starotestamentalnych modlitw, które zwykle zawierają następującą strukturę:

- 1) lament i prośby z obietnicą lub złożeniem przysięgi (ślubu);
- 2) uwielbienie i dziękczynienie;
- 3) spełnienie przysięgi.

Szczegółowa analiza Modlitwy Jonasza (Jon 2,3-10) ukazuje, że nie tylko cały utwór, ale i poszczególne wiersze posiadają wiele tematycznych i treściowych paralel z pozostałymi tekstami Starego Testamentu. Wymownym tego przykładem są psalmy. Zdaje się to potwierdzać opinię G. Vanoni'ego, który nazywa Modlitwę Jonasza „psalmem-

¹⁵ Cyt. za: STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona*, 72.

-mozaiką¹⁶. Poniżej przedstawiamy zwięzłe zestawienie paralel treściowych Modlitwy Jonasza z Psalterzem¹⁷.

Jon	2,3a –	Ps 18,7; 34,7; 81,8; 86,6-7; 120,1
Jon	2,3b –	Ps 18,6-7; 116,3-4
Jon	2,4b –	Ps 42,8b (tekst identyczny)
Jon	2,5a –	Ps 31,23a
Jon	2,6a –	Ps 18,5; 69,2-3; 88,17-18; 116,3
Jon	2,7b –	Ps 16,10; 30,4
Jon	2,8a –	Ps 42,7
Jon	2,8b –	Ps 18,7; 88,3
Jon	2,10a –	Ps 50,14; 116,17
Jon	2,10b –	Ps 3,9; 22,26; 37,39; 50,14; 66,13-14; 116,14.18

W powyższym zestawieniu zauważamy szczególną więź Modlitwy Jonasza przede wszystkim z Ps 18 i Ps 116.

Podobieństwa ideowe Modlitwy Jonasza z innymi tekstami Starego Testamentu przedstawia kolejne zestawienie:

Jon	2,3 –	Lm 3,55-57; 2 Krn 20,5
Jon	2,4 –	2 Sm 22,5; Iz 51,15
Jon	2,5 –	Lm 3,54; Sdz 10,13
Jon	2,6 –	Ez 31,4
Jon	2,7 –	Ez 28,8; 32,18; Iz 38,17
Jon	2,8 –	Iz 38,20; Jr 33,11
Jon	2,9 –	Pwt 32,21; Jr 8,19
Jon	2,10 –	Rdz 49,18; Wj 14,13; Iz 51,3; 56,1

Wyżej przedstawione miejsca paralelne Modlitwy Jonasza z Psalterzem i pozostałymi księgami Starego Testamentu mogą stwarzać wrażenie, że Psalm Jonasza nie jest utworem oryginalnym i samodzielnym, lecz owocem pracy ostatecznego redaktora Księgi Jonasza, który stworzył nowy Psalm na podstawie istniejących już modlitw Starego Testamentu. Modlitwa Jonasza to jednak nie tylko zbiór cytatów zaczerpniętych z innych ksiąg biblijnych. Jej podobieństwa ideowe z modlitwami Starego Testamentu opierają się wprawdzie na podobieństwie użytych przez autora słów i metafor, ale przedstawiają je w nowych okolicznościach czasu i miejsca.

¹⁶ Cyt. za: STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona, 74*.

¹⁷ V. MORA, *Jonas* (Cahiers Évangile 36; Paris 1981) 15.

1.3. Gatunek literacki

Passus Jon 2,3-10 charakteryzuje się przede wszystkim tym, że w odróżnieniu od całości Księgi Jonasza pisany jest wierszem. Z wiersza wprowadzającego (2,2) dowiadujemy się, że jest to Modlitwa Jonasza. Bliższe porównanie tej Modlitwy zwłaszcza z psalmami pozwala określić jej gatunek literacki jako kantykczynek. Modlitwa ta napisana została językiem wolnym od arameizmów, stylem zaś swym zbliżona jest do psalmów. Jej zależność od psalmów rzuca już pewne światło na zrozumienie wielu jej zwrotów i metaforycznych obrazów¹⁸. Dzięki tej właśnie zależności od psalmów zwana jest ona również „Psalmem Jonasza”. Sam autor Księgi, nazywając ten tekst „modlitwą”, opowiada, że Jonasz z wnętrzości ryby „modlił się do Jahwe, swego Boga”. Na jej określenie używa czasownika **וַיִּתְפַּלֵּל** (*imperfectum Hitpael* od **פָּלַל**) – „prosić”, „błagać”, „modlić się”, w połączeniu z partykulą kierunkową **אֶל** i imieniem Bożym Jahwe-Elohim). Zwrot ten zakłada kulturowo-rytualną sytuację i wskazuje na poszczególne elementy składowe modlitwy: (1) lament i prośby wraz z złożeniem przysięgi (ślubu); (2) uwielbienie i dziękczynienie; (3) spełnienie przysięgi. Zwrot: „modlić się do Jahwe, swojego Boga” wskazuje równocześnie na modlitwę liturgiczną, stanowiącą spełnienie określonych ceremoniałem liturgicznym wymagań¹⁹. Charakterystycznym jest fakt, że kiedy autor mówi o modlitwie pogan do Boga, nie używa czasownika **פָּלַל** („modlić się”), lecz czasowników: **וַיִּרְאֵהוּ** (*imperfectum Hitpael* od **קָרָא**) – „wołać” (1,6.14) oraz **וַיִּזְעַקוּ** (*imperfectum Qal* od **זָעַק**) – „krzyczeć” (1,5; 3,7)²⁰. Widocznie chciał w ten sposób rozróżnić pomiędzy autentyczną formą modlitwy, a zwykłym wzywaniem, czy wołaniem do Boga²¹. Ponadto autor zaznacza, iż Jonasz skierował swoją modlitwę „do Jahwe, swojego Boga”, co wyraźnie przypomina podstawową formułę wiary: „Jahwe jest moim/naszym Bogiem” (Iz 12,2).

Z tych przesłanek można wnosić, że autor potraktował tę modlitwę jako wyznanie wiary (*credo*) Jonasza²².

Tekst Modlitwy Jonasza dotarł do naszych czasów w dobrym stanie, a jej nieliczne trudności dotyczą jedynie sensu kilku wierszy. W ostatnich latach można natomiast zaobserwować coraz częściej zgłaszane przez egzegetów uwagi co do budowy (struktury) Modlitwy Jonasza. Obok podziału Modlitwy na 2 i 3 części, egzegeci dzielą Psalm Jonasza na 4, 5, a nawet 7 jednostek. Wśród bardziej interesujących wyróżnić można podział Mo-

¹⁸ POROCKI, „Księga Jonasza”, 319.

¹⁹ „פָּלַל”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 6* (ed. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN; Stuttgart 1989) 612.

²⁰ F. H. W. GESENIUS – F. P. W. BUHL (ed.), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Leipzig²⁴1905) 183.

²¹ H. P. STÄHLI, „פָּלַל hitp. beten”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 2* (ed. E. JENNI – C. WESTERMANN; München 1976) 427–432, 429.

²² K. SCHÖPFELIN, „Notschrei, Dank und Disput: Beten im Jonabuch”, *Biblica* 78/3 (1997) 389–404, 395.

dlitwy Jonasza na 3 części Jacka M. Sassona²³: ww. 3-4.5-9.10; podział na 4 części Jerome T. Walsha²⁴: ww. 3.4-5.6-8.9-10; inny podział czteroczęściowy Franka M. Crossa²⁵: ww. 3-4.5.6-7.8-10; podział na 5 części Duane'a L. Christiensa²⁶: ww. 3.4-5.6-7a.7b-8. 9-10; siedmioczęściowy Michaela L. Barré²⁷: ww. 3.4.5.6-7a.7b-8b.8c-9.10.

Z powyższych prób podziału Psalmu Jonasza na bliższą uwagę zasługują cztery człony podziału J.T. Walsha i siedem członów w podziale M.L. Barré.

Według J.T. Walsha²⁸ struktura Modlitwy Jonasza przedstawia się następująco:

Część I. Ufne wołanie strapionego do Jahwe (w. 3)			
w. 3a	a	W utrapieniu moim wołałem do Jahwe,	
	b	a On mi odpowiedział.	
w. 3b	a	Z głębokości Szeolu wzywałem pomocy,	
	b	a Ty usłyszałeś mój głos.	
Część II. Uznanie sytuacji kary jako zrzędzenia Boga (ww. 4-5)			
w. 4a	Rzuciłeś mnie na głębię, we wnętrze morza, i nurt mnie ogarnął.		
w. 4b	Wszystkie Twe morskie bałwany i fale Twoje przeszły nade mną.		
w. 5a	Rzekłem do Ciebie: Wygnany daleko od oczu Twoich,		
w. 5b	jakże choć tyle osiągnę, by móc wejrzeć na Twój święty przybytek?		
Część III. Całkowite odrzucenie i wysłuchanie przez Boga (ww. 6-8)			
w. 6a	Wody objęły mnie zewsząd, aż po gardło,		
w. 6b	ocean mnie otoczył, sitowie okoliło mi głowę.		
w. 7a	Do posad gór zstąpiłem, zawory ziemi zostały poza mną na zawsze.		
w. 7b	Ale Ty wyprowadziłeś życie moje z przepaści, Jahwe, mój Boże!		
w. 8a	Gdy gasło we mnie życie, wspomniałem na Jahwe,		
w. 8b	a modlitwa moja dotarła do Ciebie, do Twego świętego przybytku.		
Część IV. Radość strapionego i przyrzeczenie spełnienia ślubów (ww. 9-10)			
w. 9	Czciciele próżnych marności opuszczają Łaskawego dla nich.		
w. 10a	Ale ja złożę Tobie ofiarę, z głośnym dziękczynieniem.		
w. 10b	Spełnię to, co ślubowałem. Zbawienie jest w Jahwe.		

Jak z powyższego schematu wynika, według J.T. Walsha Modlitwa Jonasza składa się z dwóch centralnych (nierównych) zwrotek (część II – ww. 4-5 i część III – ww. 6-8), poprzedzonych krótkim, jednowierszowym wprowadzeniem (część I – w. 3)

²³ J. M. SASSON, *The Anchor Yale Bible. 24B, Jonah. A new translation with introduction, commentary, and interpretation* (Bible; New Haven, Conn 1995) 165–167.

²⁴ WALSH, „Jonah 2,3-10”, 219–229.

²⁵ F. M. CROSS, „*Studies in the Structure of Hebrew Verse. The Prosody of the Psalm of Jonah*”. *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall* (ed. H. B. HUFFMON – F. A. SPINA – A. R. W. GREEN; Winona Lake, Ind 1983) 159–167.

²⁶ CHRISTENSEN, „The Song of Jonah”, 217–231.

²⁷ M. L. BARRÉ, „Jonah 2,9 and the Structure of Jonah's Prayer”, *Biblica* 72/2 (1991) 237–248, 237.

²⁸ WALSH, „Jonah 2,3-10”, 222.

i dwuwierszowym zakończeniem (część IV – ww. 9-10). Ponadto każdy wiersz Psalmu opiera się na rytmicznym układzie 3+2²⁹.

Ogólny układ Psalmu odślania się, gdy weźmie się pod uwagę dwa zwroty: וְנָהַר יִסְבְּבֵנִי („nurt mnie ogarnął”; w. 4a) i תְּהוֹם יִסְבְּבֵנִי („ocean mnie otoczył”; w. 6a), które wskazują początek poszczególnych zwrotek. Powtarzający się w ww. 5b.8b zwrot: אֶל-הַיְיָ לְקִדְשׁוֹ („do twojego świętego przybytku”) to zakończenie każdej z zwrotek. J.T. Walsh swoją propozycję struktury Psalmu oparł więc przede wszystkim na kryterium wewnętrznym, które stanowią powtarzające się w utworze słowa i zwroty oraz charakterystyczna metryka Psalmu.

I tak, pierwsza zwrotka Psalmu składa się z czterech wierszy, podczas gdy wstęp do niej ma połowę tej długości, tj. dwa wiersze. Z kolei druga zwrotka ma sześć wierszy, a jej zakończenie znów tylko połowę, tj. trzy wiersze.

Ponadto we wprowadzeniu do zwrotki pierwszej zauważamy paralelizm syntetyczny (ww. 3aab.3bab) przedstawiający stan rozpacz, błaganie i pewność wysłuchania uciśnionego. Druga część paralelizmu (w. 3bab) poprzez wprowadzenie 2. os. l. p. do relacji rozmowy uciśnionego z Bogiem („ja” – „Ty”) stwarza nastrój dialogu, który odtąd jest już charakterystyczny dla całego utworu.

Zwrotka pierwsza (jej treść odpowiada każdemu pierwszemu stychowi paralelizmu wprowadzenia – ww. 3aa.3ba) przedstawia opracowany poetycko dramat utrapienia i rozpacz bohatera, który czując się opuszczony, woła do swego Boga.

Odpowiedź Boga (poprzedzona nieoczekiwaniem nowym opisem cierpienia i bólu – ww. 6a-7a) zamieszczona w zwrotce drugiej przedstawia ratunek uciśnionego (ww. 7b-8b). Tym znów odpowiada każdy drugi stych paralelizmu wprowadzenia – ww. 3ab.3bb.

Zakończenie Psalmu (ww. 9.10a.10b) jest inkluzją w formie paralelizmu antyteycznego, poprzez który autor próbuje przedstawić konsekwencje oraz morał płynący z całego wydarzenia. Końcowy okrzyk na cześć Jahwe (w. 10b) zdaje się znów odpowiadać „okrzykowi” rozpacz z wprowadzenia (ww. 3aa.3ba). Także imię Jahwe z ostatniego wiersza Psalmu zdaje się harmonizować z tym samym imieniem wspomnianym we wprowadzeniu (w. 3aa). W ten sposób Psalm Jonasza w ujęciu J.T. Walsh jest w swojej budowie strukturalnej zbliżony do chiazmu.

Druga propozycja budowy Psalmu Jonasza, podana przez M.L. Barré, dzieli ten utwór aż na siedem sekcji: ww. 3.4.5.6-7a.7b-8b.8c-9.10³⁰.

²⁹ Autor zauważa, że uczeni nie osiągnęli dotąd jednomyślności, gdy chodzi o naturę hebrajskiego systemu metrycznego, ani też co do zasad skandowania poezji hebrajskiej. Proponuje on więc w swoim artykule metodę liczenia grup akcentowych a nie sylab – jest to wybór bardziej pragmatyczny, gdyż, jak twierdzi, w tym szczególnym Psalmie liczenie sylab nie przynosi żadnych rezultatów, zaś liczenie akcentów pozwala dostrzec właściwą budowę, WALSH, „Jonah 2,3-10”, 220.

³⁰ BARRÉ, „Jonah 2,9 and the Structure”, 237. Zauważa on ponadto, że w Psalmie Jonasza autor celowo wykorzystał symbolikę liczby „siedem”, np.: siedem słów nawiązuje do chaosu (ww. 4-6b), siedem słów występuje w 1. os. l. p. w *Qal*, siedem razy Psalm nawiązuje pojęcia „świętości”: dwa razy, gdy mowa o świątyni (ww. 5d.8d), raz, gdy wymienia imię Boże Elohim (w. 7e), i cztery razy, gdy mowa o imieniu Jahwe (ww. 3b.7e.8b.10d).

Pierwsze trzy (ABC) są równej długości i zawierają po 11 słów; sekcja centralna (D) jest dłuższa – zawiera 16 słów; trzy końcowe sekcje (EFG) znów zawierają po 11 słów, poza ostatnią (10 słów), która stwarza wrażenie, jakby brakowało w niej słowa końcowego. Wynika z tego, że sekcja centralna (D) stanowi zarówno połowę długości trzech pierwszych sekcji (ABC), jak i trzech ostatnich (EFG). Ponadto spośród wszystkich sekcji, tylko dwie: pierwsza i centralna (A i D) nie rozpoczynają się od spójnika. Jest to – jak stwierdza M.L. Barré – specyficzny przypadek w poezji hebrajskiej, który występuje tylko w Psalmie Jonasza. Sekcja A funkcjonuje w Psalmie jako wprowadzenie. Kolejne zaś sekcje (BCD) stanowią pierwszą, a sekcje EFG drugą część Psalmu.

Bardziej szczegółowa struktura Psalmu Jonasza według M.L. Barré przedstawia się następująco:

Wprowadzenie. Przedstawienie sytuacji (w. 3)		
Sekcja A.	Wezwanie z głębin i odpowiedź Boga (w. 3a-d)	
	3a	W utrapieniu moim wołałem do Jahwe,
	3b	a On mi odpowiedział.
	3c	Z głębokości Szeolu wzywałem pomocy,
	3d	a Ty usłyszałeś mój głos.

Część I. Ból cierpienia (ww. 4a-7c)		
Sekcja B.	Opis utrapienia w głębinach morza (w. 4a-e)	
	4a	Rzuciłeś mnie na głębie,
	4b	we wnętrze morza,
	4c	i nurt mnie ogarnął.
	4d	Wszystkie Twe morskie bałwany i fale Twoje
	4e	przeszły nade mną.
Sekcja C.	Wspomnienie świątyni Pańskiej (w. 5a-d)	
	5a	Rzekłem do Ciebie:
	5b	Wygnyany daleko od oczu Twoich,
	5c	jakże choć tyle osiągnę,
	5d	by móc wejrzeć na Twój święty przybytek?
Sekcja D.	Powtórny opis cierpienia i beznadziejność sytuacji (ww. 6a-7c)	
	6a	Wody objęły mnie zewsząd, aż po gardło,
	6b	ocean mnie otoczył,
	6c	sitowie okoliło mi głowę.
	7a	Do posad gór zstąpiłem,
	7b	„zszedłem do podziemnego świata”,
	7c	zawory ziemi zostały poza mną na zawsze.

Część II. Radość z ocalenia (ww. 7d-10d)		
Sekcja E.	Bóg ratuje z niebezpieczeństwa śmierci (ww. 7d-8b)	
	7d	Ale Ty wyprowadziłeś życie moje z przepaści,
	7e	Jahwe, mój Boże!
	8a	Gdy gasło we mnie życie,
	8b	wspomniałem na Jahwe,
Sekcja F.	Powtórne wspomnienie świątyni Pańskiej (ww. 8c-9b)	
	8c	a modlitwa moja dotarła do Ciebie,
	8d	do Twego świętego przybytku.
	9a	Czyciele próżnych marności
	9b	opuszczają Łaskawego dla nich.
Sekcja G.	Dziękczynienie za ocalenie i obietnica ofiary (w.10a-d)	
	10a	Ale ja z głośnym dziękczynieniem
	10b	złożę Tobie ofiarę.
	10c	Spełnię to, co ślubowałem.
	10d	Zbawienie jest u Jahwe.

Jak można zauważyć, budowa Modlitwy Jonasza zaproponowana przez M.L. Barré różni się od struktury J.T. Walsh'a nie tylko podziałem na części, lecz także na sekcje. Słusznie też zauważa M.L. Barré, że to sprawa podziału jest przedmiotem ciągłego sporu pomiędzy badaczami Psalmu Jonasza. Proponując swój podział, M.L. Barré powołuje się na kryterium strukturalne i tematyczne (topograficzne).

Pierwsze kryterium (strukturalne) polega na użyciu charakterystycznego w Psalmie dwuwiersza, mianowicie takiego, w którym drugi wiersz jest dłuższy od pierwszego³¹. Jak twierdzi ten egzegeta, większość utworów poetyckich charakteryzuje się albo równą liczbą sylab w dwuwierszu (np. Jon 2,3), albo mniejszą ich liczbą w drugim wierszu. Pierwszy wiersz jest krótszy elementem, bardzo rzadko spotykanym w poezji hebrajskiej³². Fakt, że w całym Psalmie Jonasza tylko ww. 7b. i 7c stanowią taki typ dwuwiersza, może wskazywać, iż w tym miejscu mamy do czynienia z zakończeniem pewnej całości – w tym przypadku z zakończeniem pierwszej części Psalmu.

Kryterium tematyczne (topograficzne) polega na zmianie sensu Psalmu w zależności od sytuacji, w jakiej znajduje się Jonasz. Wychodząc od sytuacji pogrążenia Jonasza w morskiej głębinie (w. 4), autor przechodzi do zamknięcia go w świecie podziemnym (w. 7bc). To „zstępowanie” jest tu barwnie podkreślone przez opis bramy podziemnego świata, która zamyka się za Jonaszem, nie dając żadnej nadziei na ratunek. Mogłoby się wydawać, iż jest to koniec opowieści. Jednak w. 7d przynosi nieoczekiwany zwrot

³¹ Dokładny podział Psalmu Jonasza według tego kryterium znaleźć można w tekście Cross, „Studies in the Structure of Hebrew Verse”, 159–167.

³² Według autora fakt ten może wskazywać na zakończenie pewnej sekcji. W poezji hebrajskiej zakończenie sekcji często bowiem charakteryzuje się załamaniem się ustalonego wzorca (np. Ps 34,11; 63,12; Iz 38,14cd), R. ALTER, *The art of biblical poetry* (New York City 1985) 7.

sytuacji. Od tego momentu rozpoczyna się „wstępowanie”, którego kulminacją jest modlitwa uwielbienia w świątyni Pańskiej³³.

Należy nadto zauważyć, że sekcja E, rozpoczynająca drugą część Psalmu, jest w dodatkowy sposób wyróżniona spośród pozostałych sekcji przez podwójne użycie imienia Jahwe (ww. 7e.8b). Według M.L. Barré imię Jahwe jest ważnym elementem strukturalnym całego utworu i jakby „kluczem” Psalmu³⁴. Pojawia się ono we wprowadzeniu (w. 3b), jak i w końcowym wierszu Psalmu (w. 10d).

Fakt, iż to imię występuje w sekcjach A i G, sprawia, że sekcje te w Psalmie Jonasza spełniają funkcje prologu i epilogu. Zastanawiające jest natomiast podwójne użycie imienia Jahwe w sekcji E.

Również trzeba zwrócić uwagę na charakterystyczny kontrast pomiędzy „zstępowaniem” (część I – sekcje BCD) a „wstępowaniem” Jonasza (część II – sekcje EFG), tj. między rozpacziwą sytuacją beznadziei i cudownym ratunkiem. Mistrzowskie wykorzystanie tego efektu sprawiło, że w obecnym układzie Psalmu niektóre wydarzenia wydają się jakby niezgodne z logicznym porządkiem. Wspomniany schemat: groźba, wspomnienie o Jahwe, modlitwa, ratunek, dziękczynienie i złożenie ofiary (np. Syr 51,1-12) zostaje w Psalmie Jonasza zmieniony na: groźbę (ww. 3-7c), ratunek (w. 7de), wspomnienie na Jahwe (w. 8b), modlitwę (w. 8cd) oraz dziękczynienie i ofiarę (w. 10acb). Zrozumiałe jest, że dziękczynienie jest na końcu oraz że modlitwa następuje po wspomnieniu na Jahwe, ale mniej zrozumiałą jest akt ratunku znajdujący się poza logiczną kolejnością.

Tak niezwykle układ posłużył psalmiście dla wskazania interesujących związków łączących obydwie części utworu. I tak: sekcja C przerywa opis tragicznej sytuacji Jonasza opisanej w sekcjach B i D. W tej samej sekcji C zwrot: „na twój święty przybytek” (אֱלֹהֵיכֶם קָדְשׁוֹךָ) przedstawia świątynię Jahwe jako coś diametralnie różnego od sił chaosu i podziemnego świata. Świątynia Jahwe stanowi tu szczyt nowego, kosmicznego porządku. Podczas gdy świat podziemny reprezentuje zło i śmierć, świątynia Jahwe symbolizuje bezpieczeństwo i życie.

Identyczna sytuacja jest również w drugiej części Psalmu, gdzie w sekcjach E i F można znaleźć odniesienie do sił chaosu (ww. 7d.8a), pojawia się wspomnienie świątyni Pańskiej (w. 8cd).

Przedstawione obie propozycje podziału Psalmu Jonasza wychodzą od innego kryterium. Dla J.T. Walsh'a kryterium tym było metrum i słownictwo Psalmu, natomiast M.L. Barré podział swój poprowadził według kryterium strukturalnego i tematyczno-topograficznego. Nie rezygnując z argumentów M.L. Barré i pozostałych egzegetów, w dalszej części badań kierować się będziemy podziałem zaproponowanym przez

³³ Jeżeli świat podziemny stanowił najniższy punkt kosmosu, to świątynia reprezentuje w Psalmie jego punkt najwyższy. Termin „świątynia” (hebr. מִקְדָּשׁ) odsyła do świątyni jerozolimskiej, która stojąc na górze, wskazywała na rozdział świata Bożego (górnego) od ludzkiego (dolnego), por. BARRÉ, „Jonah 2,9 and the Structure”, 245.

³⁴ BARRÉ, „Jonah 2,9 and the Structure”, 245.

J.T. Walsh. Natomiast szczegółowe elementy podziału M.L. Barré będą niewątpliwą pomocą w zrozumieniu tekstu Jon 2,3-10.

1.4. Zagadnienia historyczno-krytyczne

Istnieje wiele różnych opinii odnośnie do autorstwa i czasu powstania Psalmu Jonasza. Wszystkie one łączą się w jakiś sposób z czasem powstania samej Księgi Jonasza – oczywiście, jeśli się przyjmie, że Psalm jest integralną jej częścią. Trudność ta potęguje się jeszcze bardziej, gdy przyjmiemy, że Psalm Jonasza nie jest pierwotnym elementem Księgi, lecz został do niej później dołączony. Nie bez racji może tu być opinia, że Psalm mógł nawet powstać o wiele wcześniej niż sama Księga Jonasza³⁵.

W Kanonie hebrajskim (palestyńskim, przyjętym przez synod w Jabne, ok. 90 r. po Chr.) Księga Jonasza umieszczona została wśród ksiąg proroków (*Nebî'im*) – pomiędzy Abdiaszem a Micheaszem. Wynika z tego, że sami twórcy Kanonu hebrajskiego łączyli wydarzenia opisane w Księdze Jonasza z czasem panowania Jeroboama II (788–748), na którego dworze – zgodnie z informacją podaną w 2 Krl 14,25 – działał prorok Jonasz, syn Amittaja, pochodzący z Gat ha-Chefer. Według tej koncepcji działalność proroka Jonasza przypadła na okres silnej ekspansji asyryjskiej, trwającej od połowy IX w. do upadku Samarii w r. 722/1 przed Chr. W czasie, kiedy wydawało się, że już nic nie jest w stanie przeszkodzić Asyrii w zdobyciu Królestwa Północnego, a następnie Judy i Jerozolimy, oto Jonasz w uniesieniu prorockim głosił upadek stolicy wielkiego mocarstwa asyryjskiego – Niniwy³⁶.

Przeciwnicy tej opinii³⁷ twierdzą, że użycie wielu słów aramejskich oraz nauka teologiczna Księgi (uniwersalizm zbawczy) nie pozwalają przyjąć wcześniejszej daty powstania Księgi, jak okres niewoli babilońskiej, a nawet lata późniejsze.

Jeszcze inni egzegeci, wskazując na fakt, iż wpływ na treść opowiadania z Księgi Jonasza mają tacy prorocy, jak Jeremiasz (VII w.) czy Joel (V–IV w.), przesuwają datę powstania Księgi na okres perski³⁸.

Gdy chodzi o Modlitwę Jonasza, to jest ona – jak już wcześniej zauważono – napisana językiem wolnym od arameizmów i stylem swym zbliżona do psalmów. Właściwie dopiero okres po niewoli babilońskiej charakteryzuje się powolnym wypieraniem języka

³⁵ Niektórzy egzegeci widzą różną rolę Psalmu w Księdze Jonasza, np. A. Thoma widzi w nim łącznik dwóch opowiadań (rozdz. 1 i 3–4), natomiast J.C. Nachtigal widzi w nim najstarszą część Księgi, do której dodawano następne, cyt. za: POTOCKI, „Księga Jonasza”, 296.

³⁶ Koncepcji tej broni m.in. T. BRZEGOWY, który twierdzi, że formowanie Księgi rozpoczęło się już w VIII w. przed Chr. wokół osoby Jonasza, a następnie kontynuowane było przez grono uczniów proroka. Jak długo trwał ustny przekaz i kiedy Księga została zredagowana – nie da się bliżej sprecyzować. Jeśli jednak nazwa „Niniwa” ma mieć w powyższym przekazie historyczne znaczenie, to tradycja o wyprawie Jonasza do tego miasta winna się uformować przed 612 r., tj. przed zburzeniem Niniwy, por. BRZEGOWY, „Prorocki wymiar Księgi Jonasza”, 7.

³⁷ Por. POTOCKI, „Księga Jonasza”, 294–296.

³⁸ Za najbardziej prawdopodobny czas powstania Księgi Jonasza uważa IV w. przed Chr., por. STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona*, 76.

hebrajskiego i zastępowanie go aramejskim. Hebrajski z języka codziennego stał się odąd wyłącznie językiem używanym w liturgii³⁹.

Z powyższego wynika, że Psalm Jonasza mógł powstać zarówno w niewoli babilońskiej, jak i w okresie późniejszym (VI–IV w. przed Chr.). Przyjęcie daty powstania Psalmu po niewoli babilońskiej zgadzałoby się dobrze z jego treścią. Jest to bowiem dziękczynienie za wyrwanie z niewoli oraz oddalenia od Boga i Jego świątyni. Autor Psalmu wskazuje przeto na Boga – jako jedyne Wzbawiciela z wszelkich nieszczęść. Czas niewoli babilońskiej był ponadto dla Izraelitów okresem swoistych „rekolekcji”. Psalm mógł być w tym kontekście dziękczynieniem za wyzwolenie z niewoli oraz stwierdzeniem powrotu do Boga poprzez odrzucenie dawnych grzesznych praktyk (por. w. 9 o kulcie bałwochwalczym), które były powodem odrzucenia Izraela przez Boga.

Zdaniem egzegetów⁴⁰ Psalm Jonasza przed włączeniem go do Księgi był jedną z wielu modlitw wygnańców, w których autor, opierając się na obowiązującym metrum, rytmice i znanych metaforach, wyrażał stan uciśnionego ducha i ufność Izraelitów do Boga. Do Księgi Jonasza Modlitwa ta dostała się zapewne dzięki podobieństwu treści, przedstawiającej beznadziejną sytuację uciśnionych w niewoli i równie beznadziejną sytuacją Jonasza. Ponadto widoczne w Psalmie powtórzenia (np. kilkakrotny opis udręki i cierpienia, wspomnienie świątyni Pańskiej, jak i wzywanie imienia Jahwe) to, zdaniem egzegetów, elementy charakterystyczne dla okresu niewoli i epoki powygnaniowej⁴¹.

2. Analiza egzegetyczna Jon 2,3-10

Badanie (zgodnie z przyjętym wcześniej schematem podziału Psalmu według J.T. Walsh) zostanie przeprowadzone w czterech etapach⁴².

- 1) w. 3, wprowadzający w treść Psalmu; wiersz ten można nazwać nawiązaniem łączności modlitewnej proroka z Bogiem;
- 2) ww. 4-5; mówią one o dramacie odtrącenia, samotności i rozpacz bohatera, który jedyne ratunek widzi w Bogu;
- 3) ww. 6-8; ich treścią jest ratunek Boga, będący odpowiedzią na wołanie modlitewne Jonasza;
- 4) ww. 9-10, tj. zakończenia Psalmu. Tutaj na szczególną uwagę zasługuje obietnica spełnienia ślubów.

³⁹ Por. J. B. SZALGA, „Hermeneutyka”, *Wstęp do Pisma Świętego* (ed. J. B. SZLAGA – L. STACHOWIAK – E. GRYGLEWICZ; Poznań – Warszawa 1986) 1: Wstęp ogólny do Pisma Świętego 198.

⁴⁰ SIMON, *Jona*, 47–48.

⁴¹ MORA, *Jonas*, 15.

⁴² WALSH, „Jonah 2,3-10”, 219–229.

2.1. Nawiązanie łączności z Bogiem (w. 3)

Psalm Jonasza rozpoczyna w w. 3 dwukrotne, ufne wołanie psalmisty do Jahwe, po którym następuje również dwukrotne stwierdzenie Bożej opieki. Wiersz ten stanowi wprowadzenie do Psalmu i jest jednocześnie charakterystycznym dla modlitwy nawiązaniem łączności z Bogiem.

w.	3aα		„W utrapieniu moim wołałem do Jahwe”,
		β	„On mi odpowiedział”.
w.	3ba		„Z głębokości Szeolu wzywałem pomocy”,
		β	„Ty usłyszałeś mój głos”.

W pierwszej części w. 2aαβ spotykamy wymowną parę czasowników: „wołać”, „krzyzczeć” (קָרָא) i „odpowiadać” (עָנָה). Czasowniki te, tak w prozie, jak i w poezji hebrajskiej, używane są na określenie wołania do Boga, szukania u Niego pomocy, czy odpowiedzi na dręczące wołającego problemy lub sytuacje. Obydwa czasowniki stanowią istotny i charakterystyczny element modlitwy błagalnej.

Podobną, choć inną, parę słów znajdujemy także w drugiej części w. 3baβ. Są to czasowniki: „wezwałem” (שָׁוֵעַתִּי) i „wysłuchałeś” (שָׁמַעְתָּ). Tak jak poprzednie, tak i one stanowią element składowy modlitwy (np. Ps 18,7; 22,25; 28,2; 31,23; Ha 1,2). H.W. Wolff twierdzi wprost, że w Jon 2,3ab mamy do czynienia z typowym przykładem modlitwy dziękczynnej⁴³. Tego rodzaju pieśń zawiera dwa charakterystyczne elementy: prośby (tj. wołania) i jej wysłuchania. Wiele przykładów takich modlitw zawiera Psalterz (np. Ps 18,7; 34,5; 118,5; 138,3).

Najbliższym treściowo psalmem związanym z Psalmem Jonasza jest Ps 120. Pierwszy jego wiersz brzmi niemal identycznie z wprowadzeniem do Psalmu Jonasza (ww. 2.3a).

Psalm Jonasza, w. 3a:	W utrapieniu moim wołałem do Jahwe, a On mi odpowiedział.
Ps 120,1:	Do Jahwe w swoim utrapieniu wołałem i wysłuchał mnie.

H.J. Opgen-Rhein jest zdania, że w. 3a z Psalmu Jonasza jest wyraźnym cytatem z Ps 120,1⁴⁴. Drobne zaś różnice tłumaczy koniecznością dopasowania wiersza Ps 120,1 do nowego kontekstu i okoliczności⁴⁵. Związek Jon 2,3a z Ps 120,1 wskazuje na pewne

⁴³ WOLFF, *Dodekapropheton* 3, 109.

⁴⁴ H. J. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch: Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2* (Stuttgarter biblische Beiträge 38; Stuttgart 1997) 177.

⁴⁵ H.J. OpgenRhein stwierdza, podając te różnice, że słowo קָרָא w Ps 120,1 występuje na samym początku, natomiast zamiana przyimków בְּ („w”) na מִן („z”) w Psalmie Jonasza, która powoduje zmianę sensu wezwania: „w moim nieszczęściu” na „z mojego nieszczęścia”, jest dopasowaniem wezwania do mniej

teologiczne implikacje całego Psalmu Jonasza. Ps 120 jest pierwszym z „psalmów stopni”, tj. zbioru psalmów śpiewanych przez pielgrzymów zdążających do Jerozolimy na święto Paschy⁴⁶. Przez ten związek podkreślona została sytuacja swoistego rodzaju „pielgrzymki” psalmisty (odchodzi on od Jahwe – ww. 4-7a i następnie powraca do Jahwe – ww. 7b-10), jak i wyeksponowane zostało znaczenie miejsca obecności Jahwe – świątyni jerozolimskiej wraz z jej elementem kulturowo-liturgicznym i ekspiacyjno-pojednawczym. Przez więc z psalmami „pielgrzymkowymi” staje się jasne, że w sytuacji niebezpieczeństwa lub przesładowania samo już oddalenie się od miejsca obecności i kultu Jahwe było przedmiotem żalu i płaczu (Jon 2,5b; Ps 120,5-6). Odniesienie do „Psałterza pielgrzymkowego” wskazuje na związek codziennych zmagañ Izraelity z pielgrzymką i powiązanie życia ze świątynią i liturgią. Życie ludzkie jawi się tu jako nieustanna pielgrzymka i modlitwa (wołanie we wszystkich potrzebach) do Boga, który wysłuchuje nasze prośby⁴⁷.

Wiersz wprowadzający w Psalm Jonasza, ukazując trudną sytuację psalmisty, przyrównuje ją do pobytu w Szeolu, skąd głośnym wołaniem prorok przyzywa Boga. Głębia podziemnego świata – Szeol – to w Biblii miejsce, do którego schodzą i które zamieszkują umarli (Iz 14,9; 26,14). Szeol przyrównywany jest do łona matki, który jednak nie rodzi ludzi, lecz pod koniec życia ponownie ich przyjmuje (Syr 40,1; Hi 38,8; Ps 90,2). W Psalmie Jonasza „głębin Szeolu” przyrównane zostały do „wnętrzości ryby” (ww. 2,3a)⁴⁸.

Użyty w Psalmie Jonasza zwrot: מִבְּטֵן שְׂאוּל („z głębin Szeolu”) w odniesieniu do מִמְעֵי הַדָּגָה („z wnętrzości ryby”; ww. 2,2b) trafnie określa Szeol jako potwora pożerającego swą zdobycz. Stanowi to zapewne aluzję do mitycznego obrazu smoka, który zamieszkując podziemia, zarządza także wodami chaosu⁴⁹.

Psalmista, przebywając „we wnętrzościach ryby”, czuje się jak ktoś, kto na zawsze został zaplątany w sidła podziemnego świata. Ps 88,4-5 wyraża tę sytuację słowami: „Bo dusza moja jest nasycona nieszczęściami, a życie moje zbliża się do Szeolu. Zaliczają mnie do grona tych, którzy schodzą do grobu”. Ratunkiem może być jedynie Bóg, który, jak mówi Ps 30,4, sam jeden może przekroczyć granicę śmierci: „Jahwe, dobyłeś mnie z Szeolu, przywróciłeś mnie do życia spośród schodzących do grobu”.

sca, z którego Modlący się wznosi swoje błaganie modlitewne do Boga: מִמְעֵי הַדָּגָה („wnętrze wielkiej ryby”; w. 2b), co ma jeszcze na celu spotęgowanie sytuacji niebezpieczeństwa, OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 177.

⁴⁶ Chodzi tu o zbiór 15 psalmów (Ps 120–134) zebranych przez kapłanów około IV w. przed Chr. por. E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken* (Psalmenauslegungen 2; Freiburg im Breisgau 1991) 128.

⁴⁷ Świadczą o tym również inne psalmy, w których występuje motyw natychmiastowej odpowiedzi Jahwe tym, którzy się do Niego zwracają (np. Ps 20,10; 34,5; 138,3).

⁴⁸ Termin מִבְּטֵן oznacza: „wnętrzości”, „brzuch”, a także „żołądek”, jako organ trawienny, por. D. N. FREEDMAN – J. R. LUNDBOM, „בֶּטֶן”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I* (ed. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN; Stuttgart 1973) 616; J.S. Ackerman zauważa, że użyty tu termin מִבְּטֵן określa „łono matki”, por. J. S. ACKERMAN, „Satire and Symbolism in the Song of Jonah”, *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith* (ed. B. H. HALPERN; Winona Lake, Ind 1981) 213–246, 232. Natomiast H.J. Opgen-Rhein stwierdza, że termin מִבְּטֵן występuje często paralelnie z רֶחֶם („brzuch”, „wnętrzości”, „łono” [np. Jr 1,5; Iz 46,3; Ps 22,11; 58,4; Hi 3,11; 10,18-19; 31,15]). Na innych miejscach Szeol przedstawiany jest także za pomocą szeroko otwartych i nigdy niesytych ust, polykających swą zdobycz [np. Iz 5,14; Prz 27,20], OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 178.

⁴⁹ OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 179.

Psalm Jonasza jest więc szczególną modlitwą błagalno-dziękczynną, w której proszący, uznając swą bezradność, jest jednocześnie świadomy, że ratunkiem jego może być jedynie sam Bóg. Napięcie, jakie występuje we wprowadzeniu do Psalmu Jonasza (w. 3), jest jeszcze spotęgowane trzema rozpoczynającymi się od spółgłoski *Szin* terminami, tj. rzeczownikami: שְׂאוֹל („Szeol”) i czasownikami: שִׁוְעַתִּי („błagać”) oraz שְׁמַעֲתָּ („słuchać”)⁵⁰. Przedstawiają one z jednej strony beznadziejną sytuację psalmisty (Szeol – jako miejsce, z którego nie ma powrotu), z drugiej strony wskazują rozwiązanie problemu (wysłuchanie modlitwy przez Boga). Wprowadzenie to ukazuje, że tylko błagalne wołanie skierowane do Boga może wybawić z nieszczęścia⁵¹. Wielu egzegetów w. 3, wprowadzający w Psalm Jonasza, nazywa wprost „streszczeniem Psalmu”, a to dlatego, że obok trudnej sytuacji proszącego zawiera on także rozwiązanie problemu. Jest nim wezwanie Bożej pomocy⁵².

2.2. Sytuacja strapionego zrządzeniem Jahwe (ww. 4-5)

W kolejnych wierszach Psalmu otrzymujemy szczegółowy opis cierpień zarówno fizycznych (w. 4), jak i duchowych psalmisty (w. 5).

w. 4a	Rzuciłeś mnie na głębię, we wnętrze morza, i nurt mnie ogarnął.
w. 4b	Wszystkie Twe morskie bałwany i fale Twoje przeszły nade mną.
w. 5a	Rzekłem do Ciebie: Wygnany daleko od oczu Twoich,
w. 5b	jakże choć tyle osiągnę, by móc wejrzeć na Twój święty przybytek?

Jak już stwierdzono, w. 4a wykazuje całkowity brak łączności z resztą opowiadania. Zdaniem H.W. Wolffa ani jego słownictwo, ani struktura nie opierają się na treści wcześniejszej, tj. poprzedzającego go pierwszego rozdziału Księgi Jonasza, lecz na innych znanych psalmach⁵³. O ile bowiem w pierwszym rozdziale czytamy, że do morza wrzucają Jonasza marynarze, to w Psalmie Jonasza spowodowane to jest działaniem samego Jahwe. Ponadto w rozdziale pierwszym na oznaczenie „wyrzucenia” Jonasza autor używa zawsze terminu שוֹל (np. 1,4-5.12.15), natomiast w Psalmie Jonasza (jak i w całym Psalterzu) autor używa terminu שְׁלֵשׁ (np. Ps 51,13; 71,9; 102,11).

Powyższe fakty potwierdzają, że w. 4a nie jest oryginalnym, pierwotnym elementem Księgi, oraz, że Psalm Jonasza nie jest częścią strukturalną Księgi, lecz został później do całości dołączony. Argumentem za późniejszym włączeniem Psalmu do Księgi jest także i ten fakt, że Prorok w Psalmie nie modli się słowami odpowiadającymi sytuacji,

⁵⁰ Por. SIMON, *Jona*, 99.

⁵¹ Św. Hieronim nazywa takie wzywanie Boga „modlitwą serca”, Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 110.

⁵² Por. WOLFF, *Dodekapropheton* 3, 109.

⁵³ WOLFF, *Dodekapropheton* 3, 109.

w jakiej się znalazł. Psalm nie jest własną modlitwą Jonasza, lecz autor użył w nim słów z innych psalmów⁵⁴.

Ponadto użyty w w. 4a zwrot: וְתִשְׁלִיכֵנִי („rzuciłeś mnie”) można rozumieć dwojako: jako realną sytuację wrzucenia Jonasza w morskie głębinę (zob. podobne znaczenie w Iz 14,19: „A tyś wyrzucony z twego grobu”), a także w znaczeniu przenośnym: „być pogardzanym”, „odtrąconym”, „porzuconym”. Tak jest np. w Ps 51,13: „Nie odrzucaj mnie od swego oblicza”, w Ps 71,9: „Nie odtrącaj mnie w czasie starości, gdy siły ustaną, nie opuszczaj mnie!” oraz u Ez 16,5: „W dniu twego urodzenia wyrzucono cię na puste pole, przez niechęć do ciebie” (zob. także Rdz 21,15; Koh 3,6). W Psalmie Jonasza autor użył zapewne terminu שָׁלַךְ w znaczeniu przenośnym. W wyrażeniu: „Wszystkie Twe morskie bałwany i fale Twoje przeszły nade mną” oznacza, że fale morskie, które otoczyły Psalmistę, są niejako posłańcami Boga⁵⁵.

Tradycja mówiąca o „wrzuceniu w morze” sięga czasów wyjścia Izraelitów z Egiptu (Wj 14,27; 15,1.4.21). Porównując Psalm Jonasza z pieśnią dziękczynną Izraelitów po przejściu Morza Czerwonego, widać wprawdzie różnice, głównie co do użytego słownictwa; np. w Pieśni Izraelitów użyto słowa רָמָה, oznaczającego: „strzelać”, „mknąć”, używanego przede wszystkim w terminologii wojskowej. W Pieśni Miriam na oznaczenie „wrzucenia w morze” użyto słowa יָרָה (Wj 15,4). Natomiast w Ne 9,11b i Mi 7,19 są już identyczne z Psalmem Jonasza (bardziej neutralny) termin שָׁלַךְ („rzucić”)⁵⁶.

Gdy idzie o miejsce odrzucenia Jonasza, to w. 4 określa je jako: מְצוּלָה („głębina”) oraz בְּלִבָּב יַמִּים („serce morza”).

U. Simon twierdzi, że drugi zwrot jest dopowiedzeniem i uściśleniem pierwszego. Ten sam egzegeta dodaje, że obydwa zwroty wzajemnie się uzupełniają w ten sposób, że „głębina” wskazuje na ruch wertykalny, natomiast „serce morza”, podkreślając odległość od lądu, wskazuje ruch horyzontalny oddalenia psalmisty od Boga (por. Prz 30,19; Ez 27,25-27)⁵⁷. Obydwa zwroty mają więc znaczenie przenośne i wskazują cierpienia psalmisty, których przyczyną jest jego całkowite (w wymiarach wertykalnym i horyzontalnym) odrzucenie przez Boga. Jest ono równoznaczne z pozbawieniem psalmisty kontaktu ze świątynią jerozolimską, miejsca szczególnej obecności Boga wśród swego ludu.

H.J. Opgen-Rhein zauważa jeszcze, że użycie w Psalmie Jonasza dopowiedzenia „serce morza” spowodowane zostało próbą dopasowania Psalmu do kontekstu całego opowiadania⁵⁸. Ponadto rzeczownik לִבָּב („serce”), obok מַעַיִם (ww. 1-2) i בְּטוֹן (w. 3), jest trzecim terminem *quasi*-anatomicznym, który obok znaczenia podstawowego ma także znaczenie symboliczne i oznacza wnętrze jakiegoś przedmiotu⁵⁹. Tak np. św. Hiero-

⁵⁴ Por. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 180.

⁵⁵ Por. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 99.

⁵⁶ OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 180.

⁵⁷ Por. SIMON, *Jona*, 100.

⁵⁸ Według U. Simona w. 4 zawiera zakłócenie rytmiki Psalmu, co może być spowodowane dodaniem nowego słowa, SIMON, *Jona*, 100.

⁵⁹ OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 180.

nim określenie: בְּלִבְיָם („w sercu morza”; w. 4), zgodnie z tekstem Mt 12,40, łączy z Otchłanią. „Jak serce znajduje się we wnętrzu istoty żywej, tak miejscem Otchłani jest wnętrze ziemi”. Św. Hieronim dodaje również, że w sensie anagogicznym⁶⁰ przebywanie we wnętrzu morza oznacza doznawanie licznych cierpień i doświadczeń⁶¹.

Niewątpliwie porównując Psalm Jonasza z pieśnią dziękczynną Izraelitów z Księgi Wyjścia, można zauważyć liczne różnice, ale też i podobieństwa treściowe. Tak np. zauważamy, że pobożnego Izraelitę z Psalmu spotyka los wrogów Izraela (Egipcjan) z Księgi Wyjścia. Sytuacja psalmisty zmienia się więc w stosunku do sytuacji przedstawionej w Księdze Wyjścia. Niewątpliwie Psalm Jonasza nie jest jedynym przypadkiem w Starym Testamencie, gdzie Izraelita czuje się przygnębiony i opuszczony przez Boga (por. 1 Sm 2,6; Ps 30,5-8; 42,8; 43,2; 88,7-9), jednak sytuacja psalmisty odznacza się jakąś szczególną surowością. Modlący się z Psalmu czuje się całkowicie odrzucony i opuszczony przez Boga, a tym samym odcięty od całej świętej historii kontaktów Boga z ludźmi. A skoro tak, to w. 4 wskazuje także na więź Izraela z narodami pogańskimi. W Księdze Jonasza następuje jakby odwrócenie ról. Oto pogańscy marynarze są tymi, którzy doświadczają wielkości wyroków Jahwe, zaś prorok Jahwe jest tym, który owym wyrokom podlega⁶².

W Psalmie Jonasza występuje nadto zwrot: וְנָהַר יִסְבֵּבֵנִי („nurt [prąd morza] mnie ogarnął”). Zwrot ten w psalmach łączy się najczęściej z opisem stwórczej działalności Boga. Wiąże się to z obrazem budowy ówczesnego świata. Izraelici wierzyli bowiem, że ziemia w akcie stworzenia została umieszczona nad pierwotnym oceanem, który obmywa jej obrzeża (por. Ps 72,8; 80,12; Za 9,10). W tym kontekście psalmista znalazł się nie tylko w wodach zwykłego morza i został otoczony bezmiarem wód, ale przebywa jakby w wodach pierwotnego chaosu. Chaos ten panował, zanim w akcie stwórczym zaingerował weń Bóg. Psalmista jest więc oderwany od Bożego porządku i podlega pierwotnemu chaosowi.

Do uczucia bezsilności i zagubienia dochodzi jeszcze obawa przed wrogimi siłami i mocami, które go otoczyły (por. Ps 18,5-6; 118,10-12)⁶³.

Fakt, że w. 4b jest identyczny z Ps 42,8b, niekoniecznie musi oznaczać, iż jest on cytatem z tego psalmu. Może to natomiast ogólnie wskazywać na daleko idące więzi ze znanymi lamentacjami i pieśniami dziękczynnymi Psalterza⁶⁴. Autor, przedstawiając w tym wierszu kolejne utrapienia psalmisty, ukazuje je za pomocą fenomenu natury, jakim są fale morza. Słowo מִשְׁבֵּר („morskie fale”) także w Ps 93,4 oznacza pierwotny chaos, narażający dopiero co powstałą ziemię na niebezpieczeństwo. W 2 Sm 22,5 termin ten występuje również na oznaczenie niebezpieczeństwa śmierci. Trzeba jednak zauważyć, że poza Psalmem Jonasza „fale morskie” występują zawsze jako oponenci

⁶⁰ Słowem *anagoge* św. Hieronim określa zwykle sens duchowy interpretowanego wiersza.

⁶¹ Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 111.

⁶² OPGEN-RHEIN, *Jonapssalm und Jonabuch*, 181.

⁶³ SIMON, *Jona*, 102.

⁶⁴ WOLFF, *Dodekapropheton* 3, 110.

Boga, natomiast w Jon 2,4b i w Ps 42,8b (מִשְׁבְּרֵיךָ) jako instrument Bożego działania, wyraz Jego gniewu i kary⁶⁵.

Występujące w Psalmie Jonasza w paralelizmie do מִשְׁבְּרֵיךָ drugie określenie „Twoje fale morskie” (גִּלְיָיִךָ), w Starym Testamencie prawie zawsze oznaczające „fale morza”⁶⁶, stanowi dodatkowe wzmocnienie kary i jednocześnie podkreślenie mocy Boga.

Nawet jeśli się przyjmie, że w. 4b jest cytatem z Ps 42,8b, to należy przyznać, że autor bardzo dobrze włączył go i zintegrował z treścią całego Psalmu Jonasza⁶⁷. Przede wszystkim łączy się on ściśle z najbliższym kontekstem, tj. z w. 4a, który mówi o odejściu psalmisty od Jahwe, oraz z w. 6a, opisującym kolejne jego utrapienia. Autorowi Psalmu Jonasza, korzystającemu z cytatu Ps 42,8b, chodziło zapewne o zachowanie autentycznego słownictwa psalmów⁶⁸. Redaktorowi Księgi Jonasza, który włączył do niej Psalm Jonasza, chodziło zaś o nawiązanie do znanych przede wszystkim z Psalterza metafor i poetyckich obrazów.

Kolejny wiersz, 5a, rozpoczynający się od stwierdzenia: „I rzekłem do Ciebie”, wprowadza nową sytuację. Wydaje się, że psalmista, stojąc przed Bogiem, żali się ze swego poniżenia i całkowitego odrzucenia, porównywalnego ze śmiercią. W rzeczywistości początek w. 5 to kolejny (choć nie dosłowny) cytat – tym razem z Ps 31,23. Niemające w Starym Testamencie miejsc paralelnych sformułowanie: „wygnany daleko od oczu Twoich” wskazuje na miejsce (stan), od którego Bóg odwrócił swoje oblicze, ukrył swoje oblicze przed człowiekiem⁶⁹. Gdy Stary Testament mówi o „spojrzeniu” lub „braku spojrzenia” Jahwe, to ma przede wszystkim na uwadze stan obecności lub nieobecności Boga. Zwrot ten ma także sens kultyczny, gdy odnosi się do świątyni jerozolimskiej⁷⁰. „Spojrzenie Jahwe” oznacza tu przede wszystkim obecność Boga, której naród doświadczał w postaci łaskawej i dobrotliwej pomocy płynącej z Jego świątyni⁷¹.

Pobożny Izraelita modlący się Psalmem, mimo iż „wygnany daleko od oczu Jahwe”, pozbawiony Jego spojrzenia, odrzucony przez Boga, nie jest jednak zupełnie pozbawiony nadziei. Ratunek swój widzi w samym – nawet tylko z daleka – spojrzeniu w kierunku miejsca obecności Boga na ziemi, jakim dla Izraelity była świątynia jerozolimska.

⁶⁵ „Ponieważ wszelkie prześladowania i wszystko, cokolwiek się przydarza, nie dzieje się bez udziału woli Boga, który dopuszcza je na człowieka, dlatego też mowa o wirach i falach, które nie zmoły Jezusa. Groziły wprawdzie rozbiciem okrętu, ale do niego nie doprowadziły. Bóg przekracza bowiem miary sił ludzkich w znoszeniu prześladowań”, por. „Chryzologiczna interpretacja Psalmu Jonasza”, Św. HIERONIM, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 112.

⁶⁶ Wyjątkiem jest Jr 51,55, gdzie hałaśliwy krzyk Babilonu (bądź jego wrogów?) jest metaforycznie przedstawiony i porównany do głośnego huku fal morskich, por. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 183.

⁶⁷ SASSON, *The Anchor Yale Bible*. 24B, *Jonah*, 176.

⁶⁸ OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 183.

⁶⁹ Zwrot ten opisuje niebezpieczeństwo śmierci jako utratę kontaktu z Jahwe, WOLFF, *Dodekapropheton* 3, 183.

⁷⁰ H. SIMIAN-YOFRE, „פְּנִיָּם”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 6 (ed. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN; Stuttgart 1989) 649, obok zwrotu: „spojrzeć w twarz” wskazuje również na określenie: „błyszczą na twarzy”, które również posiada kultyczne konotacje, związane m.in. z kontaktem z Bogiem, oglądaniem Jego oblicza (np. Mojżesz, por. Lb 6,25; Ps 4,7; 67,2; 80,4.8.20; 119,135).

⁷¹ OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 185.

Paralelny tekst Ps 31,23: „Ja zaś powiedziałem przerażony: Odcięty jestem od Twoich oczu, lecz Tyś wysłuchał głos mego błagania, gdy do Ciebie wołałem”, także wskazuje na możliwość ratunku dzięki perspektywie zwrócenia, nawet z daleka, swego błagalnego spojrzenia w kierunku świątyni Jahwe. Obydwa Psalmi wyrażają wiarę, że nawet dalekie, błagalne spojrzenie w kierunku miejsca obecności Boga, tj. w kierunku Jego świątyni, może sprowadzić Bożą pomoc i opiekę dla jednostki i narodu. Jest tu przedstawiona zbawcza rola miejsca, w którym jest obecny Bóg i przez które udziela On narodowi swojej pomocy (np. Ps 32,8; 33,18; 34,16).

Na potrzebę istnienia świątyni (tj. potrzebę obecności Boga wśród swego ludu) wskazuje także autor deuteronomista w modlitwie Salomona z 1 Krl 8,29.52. Świątynia jest tu miejscem, w którym Bóg zwraca w sposób szczególny swoje oczy na wiernych⁷².

Autor Psalmu Jonasza, przyjmując deuteronomiczną koncepcję świątyni jako miejsca obecności Boga pośród swego ludu, dla podkreślenia jej ważności wykorzystuje nadto cytaty z Ps 31,23.

Temat swoistej „proskynezy” Boga w Jego ziemskiej świątyni, jak i Bożego „spoglądania” z tego miejsca na Izraela często podejmują także inne psalmy. Uczestnictwo w liturgii świątynnej i doznawanie tam obecności Boga jest w psalmach bardzo często przedstawiane jako wizualne doświadczenie bądź to bliskości oblicza Jahwe (Ps 63,3a; 84,8; Wj 34,23), Jego miłości czy łaskawości (Ps 27,4), bądź też Jego mocy i chwały (Ps 63,3b; 68,25)⁷³.

A zatem psalmista znajdujący się w utrapieniu, w sytuacji bliskiej śmierci, to metafora Izraelity, który duchem proroczym gorąco pragnie zobaczyć świątynię Jahwe, symbol bliskości i obecności Boga⁷⁴.

Rzeczą charakterystyczną jest fakt, że w Psalmie Jonasza, w przeciwieństwie do dalszej treści Księgi (4,2-4.9-10), nie można znaleźć ani żalu, ani wyrzutu psalmisty skierowanego przeciwko Bogu. Wręcz przeciwnie – psalmista jest pogodzony ze swoją sytuacją, a nawet odczytuje ją jako zrządzenie Boga. Rozpoczynając zaś swój dialog z Bogiem, żalił się jedynie na swoje trudne położenie i niedawną udrętkę.

2.3. Cierpienie i ratunek proroka (ww. 6-8)

W kolejnym fragmencie Psalmu wraca najpierw opis udrętki Modlącego się (ww. 6-7a), po czym następuje uwielbienie Boga za ratunek i wyrwanie z utrapienia (ww. 7b-8b).

⁷² Taką koncepcję podkreśla także autor 1 Krl 9,3, który stwierdza, że w świątyni „przebywa” imię Jahwe, por. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 185.

⁷³ OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 187.

⁷⁴ Św. HIERONIM, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 114.

2.3.1. Udręki fizyczne i duchowe (ww. 6-7a)

Przedstawione w ww. 6-7a udręki modlącego się Izraelity potęgują jeszcze rozmiar jego utrapień cielesnych i duchowych.

w. 6a	Wody objęły mnie zewsząd, aż po gardło,
w. 6b	ocean mnie otoczył, sitowie okoliło mi głowę.
w. 7a	Do posad gór zstąpiłem, zawory ziemi zostały poza mną na zawsze.

Metafory opisujące odrzucenie i ból psalmisty określają jego stan jako zetknięcie się ze śmiercią. Wskazują one jednocześnie na to, że tylko Bóg jest władny wyratować z takiego niebezpieczeństwa.

W. 6, przedstawiający opis nowych udręk psalmisty, rozpoczyna się od trójczłonowego paralelizmu syntetycznego: „Wody objęły mnie zewsząd aż po gardło”, „ocean mnie otoczył”, „sitowie okoliło mi głowę”. Użyte tutaj czasowniki i rzeczowniki wzajemnie się uzupełniają i wzmacniają stan cierpień psalmisty (por. Ps 18,5-6; 77,17; 104,6)⁷⁵.

Przedstawienie wody, która jest zagrożeniem dla życia, niosącej śmierć stanowi znany w Biblii motyw zapowiedzi groźby i nieszczęścia dla Izraela. Podobną funkcję pełnią zapowiedzi braku wody, oznaczające klęskę suszy i nieurodzaju i w konsekwencji śmierć (por. Hi 6,15-18; Ps 124,4; 126,4; Syr 13,40-41). Zestawienie rzeczowników: מַיִם („wody”) i תְּהוֹם („głębia”, „otchłań”) to obrazowe określenie miejsca kary i nieszczęścia spadającego na bezbożnych. Miejsce to staje się udziałem tych, którzy walczą z dobrem (por. Rdz 1,2; Wj 15,8; Ps 33,7; 104,6; Iz 51,10; 63,12-13; Ez 26,19; 31,4.15). Oddaje ono także stan ducha człowieka. Wzmiankowane jest także przy stworzeniu⁷⁶. Rdz 1,2 ukazuje charakterystyczny obraz, kiedy w przeciwieństwie do wodnego chaosu Bóg zaczyna tworzyć ład i porządek i powstaje obraz życia. Jest tu ukazana mityczna walka Jahwe z siłami chaosu. Woda jest przedstawiona jako pierwszy przeciwnik Jahwe. Bóg jednak ją zwycięża, wprowadzając rozumny ład w całą rzeczywistość nowo powstającego kosmosu. Chaos zostaje poskromiony, ustabilizowany i przemieniony. Stary Testament wylicza także mityczne potwory morskie poskromione przez Jahwe: Lewiatana (Hi 40,25; Ps 74,14; Iz 27,1), Rahaba (Hi 26,16; Ps 89,11; Iz 51,9) oraz Behemota (Hi 40,15).

W Psalmie Jonasza (2,4.6) przeciwnikami, oponentami Jahwe są מַיִם („wody”; por. Hi 38,8-11; Ps 74,13; 89,10; Iz 51,9) i נֹהֵר („nurt”, „rzeka”; Ps 74,15; 93,3; Ha 3,8). Są to wody niosące śmierć. Wołający do Jahwe żali się, że wody te podeszły już pod

⁷⁵ SIMON, *Jona*, 101.

⁷⁶ Św. Hieronim pisze: „Musimy uznać, że wodna otchłań oznacza jakieś zgubne i straszliwe moce albo szczególnie torturujące i dręczące siły (...). Niekiedy „otchłań”, „głębia” występuje w znaczeniu tajemnicy, najgłębszego znaczenia, sądu Bożego: «Wyroki Pana jak wielka otchłań» (Ps 35,7) oraz «Głębia przyzywa głębie hukiem twych potoków» (Ps 41,8)”, Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 114.

„gardło” נַפֶּשׁ (dosł. „dusza”, „życie”)⁷⁷. Stan, w jakim się znalazł, przedstawia zatem sytuację osoby tonącej. C. Kloos⁷⁸ zwraca uwagę, że Jon 2,4 i 2,6 nie tyle są obrazem walki Boga z chaosem wód, ile opisem niebezpieczeństwa utraty życia, w jakim znalazł się psalmista w momencie odwrócenia się od Boga. Odejdźcie od życia w kierunku chaosu było powodem, że śmierć zajęła obecnie przestrzeń jego życia⁷⁹.

Kolejna udręka, na którą skarży się psalmista, to fakt, że „sitowie okoliło mu głowę”. Nasuwa się pytanie, jakie to mogły być rośliny, skoro znajdował się on we wnętrzu wielkiej ryby. Wydaje się, że zwrot ten należy rozumieć w sensie przenośnym, metaforycznym. Termin יָוֵט, użyty w Psalmie Jonasza na określenie „sitowia” (poza יָוֵט־מִן; „Morze Trzciny-Sitowia” oznaczające Morze Czerwone⁸⁰), występuje w Biblii jeszcze trzy razy: Wj 2,3,5; Iz 19,6. We wszystkich przypadkach oznacza on typową dla roślinności egipskiej trzcinę (papirusową) porastającą brzegi i deltę Nilu⁸¹. H.J. Opgen-Rhein odpowiadając na pytanie, skąd w Psalmie Jonasza znalazł się termin יָוֵט („sitowie”), twierdzi, że jest to nawiązanie do czasu wyjścia Izraelitów z Egiptu i związanego z tym cudownego przejścia przez Morze Czerwone⁸². Aby zrozumieć użycie terminu „sitowie” w Psalmie Jonasza, trzeba łączyć go z nadzieją psalmisty na cudowny ratunek, podobny do tego, jaki miał miejsce w czasie przejścia przez Morze Czerwone. Wówczas to Jahwe ujarzmił i podporządkował sobie wody Morza Czerwonego, aby uratować od pewnej śmierci naród izraelski. Określenie „Morze Trzciny”, zwłaszcza po powrocie z niewoli, wskazywało zawsze na cud Morza Czerwonego (Ps 78,12; 106,7-12.21-22; Iz 10,26; 11,15; Za 10,11). Przypomnienie cudownego przejścia przez Morze Trzciny i osadzenie go w Psalmie Jonasza wskazuje na Jahwe jako Wyzwolicieła i Zwycięzcę.

Tak jak wody chaosu zagrażały ziemi w jej początkach, zaś wody Morza Trzciny stawały pod znakiem zapytania przetrwanie Izraelitów, tak w Psalmie Jonasza zagrażają one życiu modlącego się psalmisty. Jednak jak na początku Jahwe okazał swą moc i łaskawość, a następnie w czasie wyjścia powtórzył ją wobec całego narodu izraelskiego, tak w Psalmie psalmista ma nadzieję, że Bóg znowu okaże swoją moc poskramiającą chaos.

⁷⁷ Psalm Jonasza wykazuje tutaj duże podobieństwo z mitami ugaryckimi i akkadyjskimi, gdzie „dusza” występuje jako synonim „ust, gardzieli” (Iz 5,14; Koh 6,7), a także jest określeniem „dróg oddechowych”, tj. życia (Ps 105,18; Prz 3,22), por. SIMON, *Jona*, 101.

⁷⁸ C. KLOOS, *Yhwh's combat with the sea. A Canaanite tradition in the religion of ancient Israel* (Amsterdam, Leiden 1986) 156.

⁷⁹ OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 156.

⁸⁰ Por. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 157; por. także F. W. GOLKA, *Jona* (Calwer Bibelkommentare; Stuttgart 1991) 70–71.

⁸¹ H.J. Opgen-Rhein twierdzi, że opis Wj 2,1-10 przedstawia specyficzny, charakterystyczny dla Egiptu sposób opowiadania, zaś tekst Iz 19,5-10 wykazuje bardzo dobrą znajomość topografii i upraw delty Nilu, OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 157.

⁸² Inna grupa egzegetów jest zdania, że termin יָוֵט oznacza trzcinę słodkowodną i nie należy go łączyć z יָוֵט־מִן; tj. z Morzem Czerwonym, por. B. F. BARTO, „The Reed Sea: Requiescat in Pace”, *Journal of Biblical Literature* <https://doi.org/10.2307/3260744> 27–35, 32–33; R. LUX, *Jona. Prophet zwischen „Verweigerung” und „Gehorsam”. Eine erzählanalytische Studie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Göttingen 1994) 68.

W. 7 Psalmu Jonasza: „Do posad gór zstąpiłem, zawory ziemi zostały poza mną na zawsze” odwołuje się znowu do starotestamentalnego obrazu świata. Świat dzieli się tu na część centralną i peryferyjną. W części centralnej znajdują się niebo i ziemia, natomiast w części peryferyjnej mamy ponad niebem: niebo niebios, pod ziemią zaś fundamenty ziemi⁸³. Gdy idzie o góry, to obok tych, które widziano na ziemi, w posadach ziemi były jeszcze inne, które chroniły ziemię przed zalaniem przez praocean. Były to góry, które okalały tarczę ziemi⁸⁴. Zostały one stworzone, zanim powstała ziemia (por. Ps 90,2; Prz 8,25; Am 4,13). Są one zwane: „kolumnami nieba” (Hi 26,11), „fundamentami nieba” (2 Sm 22,8), „kolumnami ziemi” (Hi 38,4) albo podstawą ziemi. Bóg utwierdził na nich cały świat (Ps 24,2; 75,4; 93,1; 96,10). Z nich rano wznosi się słońce, by wędrować po sklepieniu niebieskim. Do nich też zmierza pod wieczór i zatapia się w chaosie, by poprzez Szeol znów wrócić do punktu wyjścia i rozpocząć nowego ranka swoją kolejną wędrówkę. Góry te są „zakorzenione” w głębokościach ziemi (Ps 95,4), stoją na trwałych podstawach (Mi 6,2), w głębokościach lub podstawach morza (Ps 68,23; Am 9,3; Ps 107,3b)⁸⁵.

Psalmista, żaląc się swoim zepchnięciem do posad gór, stwierdza, że znajduje się w najniższym punkcie ziemi. Nie jest to jednak miejsce niedostępne dla Boga. Autor Syr 16,18-19, podkreślając Bożą w nim obecność, stwierdza: „Oto niebo i niebo niebios, przepaść i ziemia trzęsą się od Jego wejżenia. Góry też i fundamenty ziemi, gdy na nie popatrzy, drżą z przerażenia”.

Z wszystkich opisów przebija prawda, że Stwórcą świata i Tym, który go nieustannie podtrzymuje w istnieniu, jest Bóg. W. 7a wskazuje więc, mówiąc o zejściu Modlącego się do posad gór, na to miejsce i tę przestrzeń, w której kończy się uporządkowany przez Boga świat, a zaczyna nicość. Jest to miejsce niebezpieczne i tylko stwórcza siła Jahwe zdolna jest powstrzymać panujące tam niszczące żądze chaosu i nicości. Zejście do posad gór jest równoznaczne z pobytem w sferze mitycznego chaosu i przebywaniem w królestwie zmarłych w ciemności.

Św. Hieronim, interpretując ten wiersz Psalmu Jonasza chrystologicznie, stwierdza, że psalmista jest tutaj typem Chrystusa, który zstępuje do Otchłani. Miejsce to zostało odłączone od majestatu Boga, gdyż przebywają w nim dusze grzeszników⁸⁶. Dusze te nie mogą opuścić Otchłani z powodu założonych tam „wieczystych zaworów”. Tylko Jezus, jak czytamy u Izajasza: „Skruszy miedziane podwoje i połamie żelazne zawory” (Iz 45,2; tekst

⁸³ Taki obraz starożytnego świata przedstawia mapa zamieszczona w jednym z dokumentów babilońskich z VI w. przed Chr. Dokument ten stanowił rodzaj encyklopedii i kompendium ówczesnej wiedzy o świecie, por. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 159.

⁸⁴ Stary Testament często nazywa te góry wypsami, które stoją na krańcach ziemi (por. Ps 71,10; 97,1; Iz 41,5).

⁸⁵ Egipskie zaś i akkadyjskie opisy świata porównywały te góry do lwów: „Lwy charakteryzują się dużą masą, która też wskazuje na potęgę i straszność gór na obrzeżach”, por. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 160.

⁸⁶ Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 116.

mówi o Cyrusie). On też zstąpi do najniższych części gór i pozwoli się zamknąć wieczystymi zaworami po to, aby uwolnić wszystkich, którzy zostali tam uwięzieni⁸⁷.

Autor Psalmu mówi dalej, że zawory ziemi zamknęły się za nim na zawsze. Stwierdzenie to jest kolejnym obrazem całkowitego odrzucenia i oddalenia od Boga. Obraz ten wykazuje wpływy mityczne: egipskie, akkadyjskie i ugaryckie. Została tu przedstawiona bliska więź między ziemią i światem umarłych. Rozumowanie jest proste: z faktu, że umarli są grzebani w ziemi, wynika, że królestwo zmarłych musi się znajdować pod ziemią⁸⁸. Niejasne jest natomiast, dlaczego miejsce krainy umarłych umieszczono na granicy z chaosem i nicością⁸⁹. W przypadku Psalmu Jonasza sprawa sama się wyjaśnia, ponieważ psalmista znajduje się u posad ziemi, a więc gdzieś na dnie morza. Tym samym zagrożenie życia i królestwo śmierci stoją bardzo blisko siebie.

Ponadto termin גַּרְיָח („zawór”), łączony w Psalmie Jonasza z ziemią, a użyty ponad 40 razy w Starym Testamencie, najczęściej oznacza „zasuwę”, „zaporę” miasta, więzienia (Ps 107,16) bądź pałacu (Prz 18,19). Termin ten jest też określeniem cienkiej belki, za pomocą której wzmacniano lub spajano deski ścian przybytku. Występuje on również w bezpośrednim kontekście słowa „mur”, w parze z rzeczownikami: „drzwi” lub „brama”. W zaczerpniętych z mitologii tekstach biblijnych oznacza zawsze „bramę” lub „zawór” oddzielający uporządkowaną ziemię od rozszalałego morza⁹⁰.

W tym kontekście można przyjąć, że w Jon 2,7 mowa jest o „królestwie śmierci”⁹¹. Częścią tego obrazu jest wzmiankowana również w pismach z Qumran „brama Szeolu” (por. Hi 38,17; Ps 9,14-15; 107,18; Syr 51,9; Iz 38,10 oraz I QH 3,18)⁹². Wskazuje to na definitywny koniec wędrówki psalmisty przemierzającego głębinę ziemi. Modlący się nie tylko stoi przed bramą śmierci, ale idąc dalej, przekracza ją. Ta zaś zamyka się za nim „na zawsze” (לְעוֹלָם)⁹³.

⁸⁷ W ten sposób św. Hieronim przedstawia tryumfalne zwycięstwo Zbawiciela nad śmiercią i mocami Otchłani, por. Św. HIERONIM, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 116.

⁸⁸ Z miejsca usytuowania grobów kultura akkadyjska nazwała „świat umarłych”, na podstawie ówczesnego obrazu świata, „górami”. Odróżniano więc „góre” (singularis) od „gór” (pluralis), które określały podstawy ziemi wraz z królestwem zmarłych, por. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 162.

⁸⁹ Zawsze jednak „królestwo umarłych” lokowane było gdzieś pod ziemią. Potwierdzają to także teksty Syr 51,9; Iz 14,12; 26,19; 29,4. We wszystkich tekstach, podobnie jak w Jon 2,7a, nie użyto terminu: „Szeol”, lecz „zawór, zasuwą ziemi”, które powoduje wzmocnienie treści wyrażanej przez te synonimy. Potwierdzenie tezy w: H. GUNKEL – H. ZIMMERN, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12* (Göttingen ²1921) 18; wskazuje to na wykorzystanie słowa גַּרְיָח („ziemia”) nie tylko w języku hebrajskim, ale analogicznie w akkadyjskim, ugaryckim i egipskim, por. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 161.

⁹⁰ POTOCKI, „Księga Jonasza”, 328.

⁹¹ Por. WOLFF, *Dodekapropheton* 3, 111; ponadto dokumenty babilońsko-asyryjskie wskazują na wykorzystanie podobnego obrazu (miasta bądź fortyfikacji), B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* (Kulturgeschichtliche Bibliothek 2; Heidelberg 1925) 144–145 taki podaje jego opis: „Królestwo śmierci otoczone jest siedmioma murami. Do jego wnętrza prowadzi siedem lub czternaście bram, a każdej strzeże strażnik. W środku znajduje się pałac księżnej Szeolu – Ereszkigal. Jest to miejsce, z którego nie ma już powrotu. Na bramach i zaworach odkłada się kurz”.

⁹² Zdaniem H.J. Opgena-Rheina miejsce to wzmiankowane jest także w antycznej literaturze greckiej, zob. np. *Iliada* V, 646; IX,3 12; *Odyseja* XIV, 156, OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 163.

⁹³ Termin עוֹלָם („nieprzerwane trwanie”, „wieczność”), por. E. JENNI, „Das Wort ‘ölām im Alten Testament”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* <https://doi.org/10.1515/zatw.1952.64.1.197> 197–248, 237.

H.W. Wolff twierdzi, że słowo עֹלָם to termin prawniczy, który wskazuje na stałość i niezmienność⁹⁴. Tak określają grób także teksty mądrościowe oraz psalmy (por. Ps 49,12; 73,26; Koh 12,5). Słowo to posiada tu również wymiar eschatologiczny i służy dla podkreślenia wiecznego bytowania w sferze „piekiel”⁹⁵.

2.3.2. Ratunek i uwielbienie Boga (ww. 7b-8)

Po przedstawieniu swoich udręk (ww. 6-7a), w kolejnej części Psalmu (ww. 7b-8b) psalmista dziękuje Bogu za ratunek i wyrwanie z utrapienia.

w. 7b	„Ale Ty wyprowadziłeś życie moje z przepaści, Jahwe, mój Boże!”
w. 8a	„Gdy gasło we mnie życie, wspomniałem na Jahwe”,
w. 8b	„a modlitwa moja dotarła do Ciebie, do Twego świętego przybytku”.

Zamieszczony w w. 7b radosny okrzyk uwielbienia Boga: „Ale Ty wyprowadziłeś życie moje z przepaści, Jahwe, mój Boże!” kończy relację o udrękach psalmisty. Jest to okrzyk dziękczynienia na cześć Boga, który wyratował psalmistę z miejsca, które miało go objąć „na zawsze”. Miejsce to wiersz ten nazywa „przepaścią”⁹⁶. W Biblii spotykamy dwa terminy określające grób jako miejsce pochówku zmarłych: בּוֹר („cysterna”) oraz użyty także w w. 7 Psalmu Jonasza שְׁחַת („grób”, „miejsce pobytu zmarłych”, „przepaść”).

W Ps 16,10 występuje on w paralelizmie z Szeolem: „bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny Tobie zaznał grobu” (por. także Hi 17,14; Ez 28,8). Najczęściej Stary Testament używa terminu שְׁחַת, gdy mówi o miejscu, do którego schodzi (bądź zostaje zepchnięty) człowiek po śmierci (Hi 33,24; Ps 30,10; 55,24; Ez 28,8). O wyzwoleniu z שְׁחַת oprócz Psalmu Jonasza mówi tylko Ps 103,4: „On życie twoje wybawia od zguby” (מִשְׁחַת)⁹⁷. Z powyższych paralel biblijnych wynika, że w Psalmie Jonasza (i w całym Starym Testamencie) termin שְׁחַת oznacza ogólnie miejsce spoczynku zmarłych, a więc zarówno grób, jako miejsce pochówku, jak i lokalizowane w głębinach ziemi królestwo zmarłych⁹⁸.

⁹⁴ WOLFF, *Dodekapropheten* 3, 112.

⁹⁵ H. D. PREUSS, „עֹלָם”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. W. ANDERSON – G. J. BOTTERWECK; Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1986) V 1158–1159.

⁹⁶ BT podaje tłumaczenie „z przepaści”, wskazując na miejsce, w którym mógł przebywać Jonasz: ukryty dół, do którego wpadała tropiona zwierzyna. LXX i inne tłumaczenia (Symacha, Aquilii i Teodocjana) mają lekcję: „ze zniszczenia”, co wskazuje bardziej na stan człowieka: zagładę, rozkład, zepsucie, por. S. POTOCKI, „Księga Jonasza”, 283–341, 328.

⁹⁷ Motyw ten pojawia się także w pismach z Qumran (1QH 3,3-18.19-36). Wykorzystano tu temat podróży po podziemnym świecie oraz ratunku z „piekiel” (שְׁחַת).

⁹⁸ Zdaniem H.J. Opgen-Rhein w Psalmie Jonasza termin ten oznacza położone w ziemi królestwo zmarłych, które często wyobrażano sobie jak pobyt w ziemskim grobie, H. J. OPGEN-RHEIN, *Jonapsalm und Jonabuch*, 167; natomiast Potocki opowiada się za tłumaczeniem tego terminu przez: „zanurzenie”, „przebywanie w grobie”, „w dole”. Jego zdaniem przemawiają za tym względy filologiczne (termin pochodzi od słowa oznaczającego „zanurzenie”, a nie „pochylenie się”, „zniżenie”) oraz obrazowy język całej Modlitwy Jonasza, np. psalmista porównuje swoje cierpienia do pobytu w Szeolu (w. 3), do zatopienia w otchłaniach

Zwróćmy jeszcze uwagę na użyte w w. 7 dwa czasowniki: יָרַד („zstępować”, „schodzić w dół”, „opadać”; w. 7a) oraz עָלָה („wstępować”, „wchodzić w górę”, „wspinać się”; w. 7b).

Pole semantyczne czasownika יָרַד obrazuje zawsze „zstępowanie” (ruch w dół). W przypadku Psalmu Jonasza chodzi o zejście do grobu, do Otchłani. Jest to termin techniczny oznaczający zstąpienie umarłych do Szeolu (por. 1 Sm 2,6; Ps 39,4; 49,18)⁹⁹. W Jon 2,7a jest podany cel wędrówki psalmisty: jest nim „kraina zmarłych”, określana tu jako „grób, podstawy gór, bramy Szeolu, Otchłani”. Czasownik עָלָה nie zawsze jednak określa śmierć biologiczną i w konsekwencji zejście do grobu. Jak wskazują pokrewne z Modlitwą Jonasza psalmy, nawet zwykłe zagrożenie życia chorobą czy klęską przedstawiane jest jako obumieranie i powolne schodzenie do grobu.

Również odejście od Boga przedstawiane jest jako pozbawienie się Źródła życia i przebywanie w stanie duchowego obumierania. Dlatego każdorazowy ratunek oznacza nie tylko wyratowanie z konkretnego niebezpieczeństwa, lecz także „wybawienie z grobu” i wyrwanie z więzów śmierci. Fakt ten wskazuje, że „kraina śmierci” dla człowieka Biblii nie jest tylko jakąś rzeczywistością statyczną, odnoszącą się jedynie do sfery życia biologicznego człowieka, lecz ma wymiar dynamiczny i moralny, który wciąż zagraża ludzkiemu życiu¹⁰⁰.

Drugi czasownik: עָלָה użyty w formie sprawczej (*imperfectum Hifil*) w połączeniu z imieniem Bożym יְהוָה oznacza aktywne zaangażowanie się Boga, który „wydobywa, wyrwa” psalmistę z „krainy zmarłych” (por. Ps 30,4; 40,3; 71,20)¹⁰¹. Jako podstawę pełnego zrozumienia tego zwrotu egzegeci podają wyjście z Egiptu, a dokładniej: wybawienie Izraela z Egiptu mocą potężnej ręki Jahwe¹⁰². Zauważają oni, że zarówno w relacji mówiącej o wyjściu Izraelitów z Egiptu, jak i w Psalmie Jonasza autor użył celowo czasownika עָלָה, chociaż w języku hebrajskim na określenie wydobywania, wyprowadzenia, funkcjonuje także czasownik: יָצָא.¹⁰³ Jak się wydaje, autor użył właśnie tego terminu dlatego, że dobrze oddaje on topografię terenu, wskazując na ruch w górę (od miejsca leżącego niżej do położonego wyżej)¹⁰⁴. Opisane w pierwszej części Psalmu Jonasza (ww. 2,4-7a) udręki fizyczne i duchowe obrazowo przedstawiają zejście proroka

mórz (w. 4), czy do zamknięcia w najniższych pokładach ziemi (w. 7). Znajduje się więc w głębokim dole, z którego wydobywa go Jahwe, POTOCKI, „Księga Jonasza”, 329.

⁹⁹ G. WEHMEIER, „עלה, *hinaufgehen*”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. W. ANDERSON – G. J. BOTTERWECK; Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1977) II 284.

¹⁰⁰ OPGEN-RHEIN, *Jonaspsalm und Jonabuch*, 169.

¹⁰¹ H. F. FUCHS, „עלה”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN; Stuttgart 1989) VI, 99–100.

¹⁰² E. ZENGER, *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch* (Freiburg im Breisgau 21988) 142; E. ZENGER, „Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel”, *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge* (ed. W. VOIGT; Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; 1969) 334–342.

¹⁰³ Zdaniem egzegetów nie ma żadnych różnic co do znaczenia obydwu terminów. Starszym wydaje się być czasownik עָלָה. Natomiast słowo יָצָא weszło w użycie dopiero w okresie niewoli i po wygnaniu, por. WEHMEIER, „עלה, *hinaufgehen*”, 289.

¹⁰⁴ WEHMEIER, „עלה”, *hinaufgehen*, 274.

w dół, do grobu i Szeolu, natomiast od w. 7b następuje kierunek odwrotny – ratunku i wybawienia z krainy śmierci.

Z powyższych rozważań wynika, że Psalm Jonasza nawiązuje do ważnego i bardzo aktualnego dla narodu wydarzenia: wyjścia i wyzwolenia z niewoli. To zaś wskazuje na niewolę babilońską jako na czas powstania Psalmu lub jego redakcji. W psalmach z okresu niewoli, jak i po niej, bardzo często bowiem spotykamy nawiązanie do tematu Wyjścia. Naród wyrażał w ten sposób swoją głęboką wiarę w wyzwalającą i zbawczą moc potęgi Jahwe. W ten sposób zapewne autor Psalmu, wspominając dawne dzieła Jahwe względem Izraela, pełen ufności i nadziei sam też spodziewał się doświadczyć zbawczej pomocy Boga w postaci wybawienia go z groźącego niebezpieczeństwa.

D.L. Christensen, akcentując osobliwą więź semantyczną czasowników עָלָה i יָרַד, łączy je z przedstawioną w „tradycji synajskiej” relacją teofanii Jahwe, której doświadczył Mojżesz na górze Synaj (Wj 19,20). Bazując w swym porównaniu na semantycznym oraz fonetycznym podobieństwie terminów „zstąpić” i „wstąpić”, stwierdza, że Mojżesz, wchodząc na górę Synaj, doświadczył obecności Boga, psalmista zaś doświadczył jej schodząc na „do podstaw ziemi”, gdzie doznał ratunku z niechybnej śmierci¹⁰⁵.

Jeszcze inni autorzy, interpretując omawiany w. 7 Psalmu Jonasza liturgicznie, są zdania, że użycie słów „zstępować” i „wstępować” jest w Psalmie aluzją do kroczenia Izraelity w pielgrzymce, na górę Syjon – do świątyni Boga (por. Jon 2,5.8.10 z Wj 34,24; Jr 31,6; Ps 122,4)¹⁰⁶.

Interpretację chrystologiczną przedstawia zaś św. Hieronim. Stwierdza on, że zwrot: „Ty wyprowadziłeś życie moje z przepaści, Panie, mój Boże!” jest wyraźną aluzją do zmartwychwstania Chrystusa¹⁰⁷.

Z kolei w treści w. 8 psalmista jeszcze raz wspomina zarówno swoją beznadziejną sytuację, jak i łaskawość Boga, który ze swego przybytku wysłuchał jego błagalne wołanie: „Gdy gasło we mnie życie, wspomniałem na Pana, a modlitwa moja dotarła do Ciebie, do Twego świętego przybytku”. Zdaje on sobie sprawę z ogromu łaski, jaką otrzymał od Jahwe. Wyznaje także, że w chwili największego niebezpieczeństwa „wspomni na Pana”, co sprowadziło błogosławieństwo z Jego świętego przybytku. Użyty tu czasownik „wspomnieć” (hebr. זָכַר; „pamiętać”) w relacji człowieka do Boga występuje tylko w psalmach. „Wspominać” – to w Biblii nie tylko przywoływać w pamięci osoby, rzeczy czy wydarzenia, ale wręcz uobecniać je, sprawiać, że stają się aktualne i żywe. „Wspominać Jahwe” to zatem doświadczać Jego obecności i Jego opieki¹⁰⁸. W najbliższym treściowo Ps 42,7 psalmista, tak jak Modlący się w Psalmie Jonasza w swojej udreće,

¹⁰⁵ Por. D. L. CHRISTENSEN, „The Song of Jonah: A Metrical Analysis”, *Journal of Biblical Literature* <https://doi.org/10.2307/3260964> 217–231, 230.

¹⁰⁶ Por. U. SIMON, *Jona*, 102.

¹⁰⁷ W tym kontekście cytuje on również 1 Kor 15,53: „Trzeba aby to, co zniszczalne, przydziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przydziało się w nieśmiertelność”, por. Św. HIERONIM, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 117.

¹⁰⁸ Por. SIMON, *Jona*, 103.

„wspomina Jahwe”, będąc pewnym Jego pomocy: „A we mnie samym dusza jest zgnębiona, przeto wspominam Cię z ziemi Jordanu i z ziemi Hermonu, i z góry Misar”. Wspólne też w obydwu psalmach jest to, że modlący się znajdują się z dala od świątyni (por. także Ps 63,7)¹⁰⁹. Świątynia – symbol obecności Boga w narodzie wybranym – jest tu przedstawiona, jako miejsce, w którym Izraelita spotyka się z Jahwe, a także miejsce kierowanych (nawet z daleka) do Boga modlitw (por. 1 Krl 8,29-53)¹¹⁰.

2.3.3. Dziękczynienie i obietnica spełnienia ślubów (ww. 9-10)

W ostatniej części Psalmu (ww. 9-10) Modlący się, wdzięczny za otrzymane dary, zapewnia Boga o własnej wierności i wdzięczności.

w. 9	„Czyciele próżnych marności opuszczają Łaskawego dla nich”.
w. 10a	„Ale ja złożę Tobie ofiarę, z głośnym dziękczynieniem”.
w. 10b	„Spełnię to, co ślubowałem. Zbawienie jest w Jahwe”.

Ww. 9-10 pełnią funkcję zakończenia Psalmu Jonasza¹¹¹. Nauka z nich płynąca to prawda, że psalmistę uratowała wierność i ufność względem Jahwe. W przeciwieństwie do psalmisty ci, którzy czczą bożki, pozbawiają się opieki prawdziwego i jedynego Boga. Wdzięczny więc za Boże miłosierdzie zapewnia o złożeniu Bogu ofiary i wypełnieniu ślubowania, gdyż tylko w Jahwe uznaje swego Boga i Wybawiciela. Przedmiotem kultu niewiernych są הַבְּלִי-שׁוּאָ („próżne marności”). Termin ten, znany także z Ps 31,7-8 oraz z Pwt 32,21, jest w Biblii określeniem technicznym: pogańskich bożków¹¹². Słowo to ma znaczenie pejoratywne i wyraża pogardę dla wszelkiego rodzaju bałwochwalstwa.

Zakaz bałwochwalstwa to jedna z głównych cech religii izraelskiej. Jahwe, Bóg Izraela, nie może być przedstawiany w formie fizycznej i nie toleruje wyobrażeń innych bóstw. Mówi o tym pierwsze przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu (...) Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył” (Wj 20,4-5; 20,23-25; Pwt 4,15-18.23.28). Nie jest pewne, kiedy i dlaczego sformułowano ten zakaz. Prawdopodobnie wprowadzono go bardzo wcześniej i w bezpośrednim związku z wyłączością kultu Jahwe. Monolatria, chociaż na początku uznawała istnienie bogów obcych, jednak nigdy nie zezwalała na ich kult (Wj 20,3; 22,20). Doprowadziło to ostatecznie do całkowitego potępienia bałwochwalstwa. Z teologicznego punktu widzenia anikonizm stał się środkiem egzekwowania zasady, że Jahwe nie może (z powodu

¹⁰⁹ Wspomnienie o Jahwe sprawia, że modlący się niejako już przebywa w Jego świątyni, por. H. J. KRAUS, *Psalmen* (Biblischer Kommentar 15/2: Psalmen 60–150; Neukirchen-Vluyn 1978) 48.

¹¹⁰ Świadczy o tym użyta w w. 8 łączona ze świątynią partykuła כִּי („do”, „ku”) oraz charakterystyczna dla Deuteronomium koncepcja centralizacji kultu w świątyni jerozolimskiej, por. A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii* (Warszawa 1994) 169; W. S. LASOR, „Świątynia”, *Słownik wiedzy biblijnej* (ed. B. M. METZGER – M. D. COOGAN; Warszawa 1996) 746–749.

¹¹¹ WALSH, „Jonah 2,3-10”, 224.

¹¹² WOLFF, *Dodekapropheton* 3, 113.

przepaści dzielącej Stwórcę od stworzenia) mieć adekwatnego odpowiednika fizycznego. Natura Boga Izraela winna znaleźć swoje odbicie nie w Jego obrazie, lecz we wszystkich przejawach i aspektach życia społeczno-ekonomicznego, politycznego, prawnego i prywatnego Izraelitów. Zakazowi bałwochwalstwa towarzyszyły także inne przykazania, dotyczące zwłaszcza formalizmu religijnego¹¹³.

Termin **הַבֵּל** użyty na określenie bałwochwalstwa i pogańskich bożków określa również nietrwałość i niepewność tych, którzy się do tych nicości zwracają¹¹⁴. Dodane zaś słowo **שׁוֹא** niesie z sobą podobny odcień znaczeniowy. Mieści bowiem w sobie pojęcie rzeczy nieużytecznej, a nawet zwodniczej, posiadającej jedynie pozory prawdziwości czy użyteczności, rzeczy, która w rzeczywistości jest fałszem. W dziedzinie kultu terminem tym określano np. niewłaściwe składanie ofiary (Iz 1,13), a także wizje tzw. pseudoproroków (Ez 12,24; 13,7).

Kogo więc ma na myśli autor, mówiąc o tych, „którzy czczą złudne nicości”? Czy termin ten odnosi się do pogan, czy też do Izraelitów, którzy sprzeniewierzyli się Bogu? Samo określenie ich słowem **מִשְׁמְרִים** (imiśłów *Piel*), pochodzącym od czasownika **שָׁמַר** („strzec”, „czuwać”, „pilnować”), wskazuje, że należy go odnieść do członków narodu wybranego (Ps 30,7; Oz 4,10), którzy nie oddają należnej czci Jahwe¹¹⁵. H.W. Wolff twierdzi, że ci, o których pisze autor Psalmu, to nie poganie, lecz Izraelici. Wskazuje na to sam związek leksykalny. Gdyby bowiem autorowi chodziło o pogan, to nie użyłby sformułowania **יַעֲזֹבוּ** („odrzucili”, „opuścili”, „odpadli”), które wskazuje, że odejść od Jahwe może jedynie ten, kto wcześniej był z Nim w łączności i doświadczał Jego dobroci¹¹⁶.

Relację Boga względem ludzi określa słowo **חֶסֶד** („dobroć”, „łaskawość”, „miłosierdzie”). Słowo to w odniesieniu do Boga określa Jego łaskawość, dobroć i wierność. Bogu, który względem człowieka jest dobry, łaskawy i miłosierny, należy się wierność. Miłosierdzie Boże ma być wzorem postępowania człowieka. Izraelici, którzy czczą Boga, a nie marną nicość, jaką są bożki, sami będą dobrzy, łaskawi i wierni. Ci zaś, którzy odchodzą od Boga, aby czcić bożki, nie tylko tracą Boże źródło łaski, ale nadto sami staną się jak czczone przez nich bóstwa: „próżną marnością”.

Przykładem może być psalmista, który odchodząc od Jahwe, pozbawia się Jego łaskawości. Jego życie staje się jednym pasmem niepowodzeń. Powracając zaś do Boga, zostaje wybawiony z trudności. Czytelnik ma więc przed oczami dwa stojące naprzeciw siebie obrazy: „Jonasza upartego” i „pobożnego psalmistę nauczającego innych”. W przeciwieństwie do tych, którzy czczą bożki, psalmista z głośnym dziękczynieniem złoży Bogu ofiarę. Termin **תּוֹדָה** jest w tekstach biblijnych określeniem uznania dla

¹¹³ D. A. KNIGHT, „Bożki, bałwochwalstwo”, *Słownik wiedzy biblijnej* (ed. B. M. METZGER – M. D. COOGAN; Warszawa 1996) 73–74.

¹¹⁴ K. SEYBOLD, „הַבֵּל”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. W. ANDERSON – G. J. BOTTERWECK; Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1977) II 337.

¹¹⁵ Por. POTOCKI, „Księga Jonasza”, 329.

¹¹⁶ WOLFF, *Dodekapropheton* 3, 113.

wielkości i dobrodziejstw Boga (np. Kpł 7,12; Iz 51,3; Ps 99,1). Zależnie więc od kontekstu i okoliczności, termin ten oznacza hymn pochwalny lub dziękczynienie (Jr 30,19; Ps 26,7; 67,31). Zgodnie z Ps 26,7 chodzi o wyrażenie wdzięczności za wszystkie cuda, których psalmista doświadczył od Boga: „Obwieszczam głośno chwałę i rozpowiadam wszystkie Twoje cuda”. Według Ps 50 był to obowiązek tego, który doznał Bożej pomocy: „(...) wzywaj mnie w dniu swego utrapienia. Ja cię uwolnię, a ty Mnie uwielbisz” (Ps 50,15; zob. także Ps 30,2.5.13; 116,12-13). Dziękczynienie to było zwykle połączone ze złożeniem ofiary: „I niech składają ofiary dziękczynne, niech głoszą z radością Jego dzieła” (Ps 107,22).

Użyty w w. 10 *cohortativus* אֲזַבְּרָה („niech spełnię”) może świadczyć, że modlitwa Jonasza, lub przynajmniej jej zakończenie, była wypowiedziana w świątyni i to bezpośrednio przed faktem złożenia ofiary,

Typowe dla modlitw Starego Testamentu jest też zakończenie Psalmu Jonasza (w. 10b). Mamy tu swoiste wyznanie wiary i zaufania do Jahwe, które znajdujemy także w zakończeniach innych modlitw (np. Ps 3,9; 38,23; Iz 38,20)¹¹⁷. Można przyjąć, że jest to samodzielna część Psalmu, która jest podsumowaniem treści teologicznej całej Modlitwy Jonasza. Ciekawy jest fakt, że zarówno w Psalmie Jonasza, jak i w innych zakończeniach modlitw pojawia się tetragram imienia Bożego יהוה. Jest to być może nawiązanie do nauki, którą przedstawił już autor w. 9, wyrażając prawdę, że tylko Jahwe jest w stanie wyzwolić, uratować, zbawić. Użycie tetragramu imienia Bożego יהוה na początku (w. 3) i na końcu modlitwy (w. 10b) jest inkluzją, czyli klamrą okalającą cały Psalm Jonasza.

w. 3a:	W utrapieniu moim wołałem do Jahwe.
w. 10b:	Zbawienie jest u Jahwe.

Potwierdza to strukturę chiastyczną Psalmu, proponowaną przez J.T. Walsh. Inną charakterystyczną cechą jest fakt, że w w. 10b, kończącym Psalm, zamiast formy krótkiej czasownika יְשׁוּעָה („zbawienie”) spotykamy formę dłuższą יְשׁוּעָתָה.¹¹⁸ Prawdopodobnie forma dłuższa jest starszą, używaną jeszcze przed niewolą babilońską. Przykładem użycia tej formy jest np. Ps 80,3: „Wzbudź swą potęgę, przyjdź nam na pomoc”¹¹⁹. S. Potocki zauważa, że dłuższej formy używano w tekstach poetyckich¹²⁰. Uwidacznia to manieryną sztukę autora Psalmu, który nie tylko za pomocą słów, lecz także elementami poetyckimi

¹¹⁷ Por. Rdz 49,18, gdzie stanowi ono wtręt do błogosławieństwa Jakuba dla jego synów. Zwraca ono uwagę, że błogosławieństwo przekazywane przez usta Izraela pochodzi w rzeczywistości od Jahwe.

¹¹⁸ Słowo to jest określeniem różnorodnej zbawczej pomocy otrzymanej od Boga (np. Rdz 49,18; Wj 14,13; 1 Sm 2,1; Ps 3,9; Iz 26,9; 56,1).

¹¹⁹ Por. H.-J. FABRY – J. F. SAWYER, „ישׁוּ”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. J. G. BOTTERWECK – H. RINGGERN; Stuttgart 1982) III 1042.

¹²⁰ POTOCKI, „Księga Jonasza”, 330.

starał się przedstawić sytuację psalmisty. W tym przypadku samą terminologią wskazuje on na Boga, od którego pochodzi wszelka pomoc i wybawienie¹²¹.

Ostatnie dwa wersy (9-10), pełniące funkcję zakończenia Psalmu, stanowią równocześnie wyznanie wiary w Jahwe, który w przeciwieństwie do bożków jest Bogiem wszechmocnym. Najdobitniej akcentuje to końcowy okrzyk Psalmu: „Zbawienie jest w Jahwe!” (w. 10).

3. Interpretacja teologiczna Jon 2,3-10

3.1. Przesłanie Psalmu Jonasza

Jak zaznaczono w analizie literackiej, sama struktura Psalmu Jonasza stanowi bardzo pomocny instrument w przekazie jego myśli teologicznej. W Psalmie zauważamy bowiem dwa powiązane z sobą treściowo elementy stylistyczne: topograficzny i teologiczny.

Pierwszy element (topograficzny) wiąże się z użyciem przez autora Psalmu charakterystycznej terminologii ruchu przestrzennego. Słowa i obrazy ruchu, obecne w całej Modlitwie, nie występują jedynie w pierwszej części Psalmu (w. 3), chociaż i tutaj znajdujemy wspomnienie o „głębokościach Szeolu” – miejsca, z którego Jonasz oczekuje pomocy od Boga.

Terminologia ruchu w drugiej części Psalmu (ww. 4-5) – najpierw pionowego w dół: „rzuciłeś mnie w głębię”, „nurt mnie ogarnął”, „fale Twoje przeszły nade mną” (w. 4), a następnie poziomego na zewnątrz: „wygnany daleko od Twoich oczu” (w. 5) – sprawia wrażenie oddalania się psalmisty od Boga.

Również w części trzeciej (ww. 6-8) po słowach określających najpierw ruch horyzontalny, na zewnątrz: „wody objęły mnie zewsząd”, „ocean mnie otoczył”, „sitowie okoliło mi głowę”, oraz wertykalny, w dół: „do posad gór zstąpiłem, zawory ziemi zostały poza mną na zawsze” (ww. 6-7a), od w. 7b następuje ruch wertykalny, w górę: „Ty wyprowadziłeś życie moje z przepaści”.

I znowu w części czwartej (ww. 9-10), tak jak w pierwszej, nie ma wyraźnej terminologii ruchu, to wzmianka o czci oddawanej Bogu może wskazywać, że ruch ten osiągnął tutaj swój cel ostateczny. Jest nim świątynia, od której dotąd psalmista czuł się oddzielony (w. 5).

Drugi element stylistyczny (teologiczny), akcentujący motyw obecności czy nieobecności Jahwe, znajdujemy we wszystkich czterech częściach Psalmu¹²². Przedstawia go autor, używając bądź samego imienia JHWH, bądź stosując zaimki odnoszące się do osoby Boga. Wyjątek stanowią ww. 6-7a, które nie zawierają żadnej aluzji do Boga.

¹²¹ Partykuła ש (*le auctoris*) wskazuje tu na Boga udzielającego zbawczej pomocy psalmiście (por. Pwt 23,9; 2 Sm 21,20.22), por. POTOCKI, „Księga Jonasza”, 330.

¹²² Por. WALSH, „Jonah 2,3-10”, 226.

Tym pragnął zapewne autor zasugerować całkowite opuszczenie i najgłębszą duchową samotność psalmisty pozbawionego obecności Jahwe.

Obydwa użyte przez autora elementy strukturalne zachodzą na siebie paralelnie i w każdej części obserwujemy ich rozwój. Cezurę stanowi w. 7b, będący punktem zwrotnym w dotychczasowej relacji¹²³. Dzięki zbawczej interwencji Jahwe odrzucenie psalmisty zamienia się tu w ponowną więź z Bogiem. Obydwa przeto elementy stylistyczne podkreślają znany z treści ksiąg Starego Testamentu temat apostazji i powrotu człowieka do Boga.

Ukazana w ten sposób treść Psalmu akcentuje cztery charakterystyczne, również dla teologii „Psalmów dziękczynnych”, tematy teologiczne:

- grzech – apostazją od Boga;
- modlitwa – drogą powrotu do Boga;
- miłosierdzie – wyrazem Bożej łaski i wierności;
- dziękczynienie – wyznaniem wiary w Boga.

3.1.1. Grzech apostazją od Boga

Sytuację utrapienia, którą opisuje zwłaszcza pierwsza część Psalmu Jonasza, redaktor Księgi powiązał z grzechem nieposłuszeństwa i ucieczki Jonasza od spełnienia woli Bożej, wyrażającej się w nakazie głoszenia Niniwitom nawrócenia. Sama jednak treść Psalmu przeczy takiemu powiązaniu. Nic bowiem nie wskazuje na to, aby psalmista z Modlitwy Jonasza traktował swoją sytuację jako efekt osobistego odejścia od Jahwe lub niespełnienia Jego woli. Jeśli przyjąć, że sytuacja psalmisty jest wynikiem grzechu, to zapewne nie osobiście popełnionego przez niego, lecz raczej kolektywnego, którego skutki dotyczą także niewinnych. Z treści Psalmu wynika bowiem, że psalmista nie czuje się winnym zaistniałej sytuacji. Wręcz przeciwnie, jako niewinnie ukarany odbiera warunki, w jakich się znalazł, jako opuszczenie i porzucenie przez Boga i odebranie mu możliwości przebywania w Jego świątyni. W Psalmie nie znajdujemy też żadnego wyrazu żalu ani skruchy, które świadczyłyby o winie psalmisty. Wyraża on natomiast ubolewanie z powodu utrapienia, które z woli Bożej stało się również jego udziałem.

Jeśli więc przedstawiona w Psalmie Jonasza sytuacja jest skutkiem niewierności i sprzeciwu względem woli Bożej, to zapewne kolektywnej, i jako taka jest ogólną metaforą stanu ducha człowieka pozbawionego obecności Boga.

Treść Psalmu Jonasza wskazuje, że psalmista nie jest tą samą postacią co Jonasz z Księgi. Tamten sprzeciwił się woli Bożej i w konsekwencji przebywa we wnętrzościach ryby, tj. ponosi skutki swego odstępstwa, natomiast psalmista z Psalmu to pobożny Izraelita, który czuje się porzucony przez Boga. Nie znajdujemy tu żadnych oznak skruchy ani przyznania się do winy. Ponadto charakterystyczna wzmianka o nostalgicznej tęsknocie za świątynią czyni wrażenie, że modlący się z Psalmu to przebywający w niewoli pobożny Izraelita,

¹²³ WALSH, „Jonah 2,3-10”, 226–227.

który czując się opuszczony przez Jahwe i pozbawiony możliwości przebywania w domu Bożym, kieruje swój wzrok z daleka ku Jerozolimie, spodziewając się z tego miejsca Bożej obecności, ratunku i pomocy¹²⁴.

Postać z Psalmu Jonasza jest w tym kontekście przedstawicielem przebywającego w niewoli Izraela, który w upadku Jerozolimy i świątyni widział klęskę i całkowite odrzucenie przez Boga. Psalm Jonasza, idąc po myśli modlitw Starego Testamentu (zob. Psalterz oraz redagowana w niewoli Modlitwa Salomona w czasie poświęcenia świątyni – 1 Krl 8), wyraża głęboką wiarę i przekonanie narodu w Bożą opatrność i opiekę. Z jednej strony autor Psalmu Jonasza uznaje, że grzech sprzeciwiania się woli Bożej i niewierności przymierzu sprowadził na naród nieszczęście w postaci upadku i niewoli. Z drugiej strony jest przeświadczony, że skrusza i pokorne wołanie do Jahwe wzbudzi Jego miłosierdzie i Bóg znowu przywróci utracony przez grzech pierwotny stan i porządek.

W koncepcji autora Psalmu naród, który odszedł od Boga i popadł w niewolę, nie powinien tracić nadziei. Bo chociaż mieszka obecnie „nad rzekami Babilonu” (Ps 137,1) oraz przebywa z dala od Jerozolimy i świątyni Jahwe, to wystarczy wezwanie Bożego imienia i wspomnienie Jego świętego przybytku, aby Bóg, tak jak dawniej, udzielił pomocy i ratunku. Powstały w niewoli Psalm budzi wiarę, ucząc, że choć naród w niewoli utracił wszystko, co stanowiło o jego wielkości i sile politycznej, to jednak nie został pozbawiony łaski Bożego wybraństwa. Jahwe ciągle o nim pamięta i czeka na najmniejsze nawet objawy żalu, skruchy i nawrócenia. Jahwe bowiem pragnie mu udzielić swojej pomocy.

Psalm Jonasza swoją wymową teologiczną przynosił wygnańcom pociechę i wiarę. Przekonywał, że nie Marduk (bożek babiloński), lecz Jahwe jest Bogiem mocnym. Mimo iż wygnańcy byli przeświadczeni, że Jahwe porzucił lud, który sobie niegdyś wybrał, i tym samym wszystko się dla narodu skończyło, to jednak prorocy niewoli (Ezechiel, Deutero-Izajasz), jak i cały Psalterz (w tym duchu także Psalm Jonasza)¹²⁵ w zaistniałej sytuacji wskazują na palec Bożej opatrności i dowodzą, że naród po to został doświadczony, aby odnalazł drogę powrotu do Jahwe, Boga jedyne i zawsze wiernego¹²⁶. Jak psalmista w sytuacji swego wewnętrznego utrapienia odnalazł Boga, tak i naród na pewno dozna Bożej pomocy, odbuduje swoje życie i z ruin podniesie dom Bożej świętości.

Jak bardzo przebywający w niewoli potrzebowali takiej nauki i pociechy świadczą zapisane także w niewoli słowa Deutero-Izajasza: „Tak Jahwe i Syjon pocieszy, pociechę

¹²⁴ Taka interpretacja Psalmu jest zgodna z koncepcją tej grupy egzegetów, którzy przyjmują, że Psalm ten istniał pierwotnie samodzielnie i dopiero po niewoli babilońskiej został dołączony do Księgi Jonasza. Por. STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona*, 76; MORA, *Jonas*, 15.

¹²⁵ Początki swoje ma tu także tradycja kapłańska (P). Por. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii*, 46.

¹²⁶ Niektórzy egzegeci, zwłaszcza o nastawieniu praktycznym, twierdzą, że psalmista z Psalmu Jonasza to przykład tzw. duchowości nieautorytarnej. Duchowość nieautorytarna nie traktuje drogi prowadzącej ku Bogu jako jednokierunkowej i bezkolizyjnej ścieżki. Droga do Boga wiedzie raczej przez bezdroża, niepowodzenia i rozczarowania sobą. Przyjmuje ona zasadę Ewagriusza Pontyjskiego: „Jeżeli chcesz poznać Boga, poznaj samego siebie”. Wyraził to także św. Paweł, stwierdzając: „Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5,20); „gdy jestem słaby, wtedy jestem mocny” (2 Kor 12,10). Por. A. GRÜN, *O duchowości inaczej* (Biblioteka Życia Duchowego 3; Kraków 1997) 5.

ześle na wszystkie jego zgłiszcza, w Eden zamieni jego pustynię i w ogród Jahwe, jego ugory” (Iz 51,3)¹²⁷.

3.1.2. Modlitwa drogą powrotu do Boga

Autor Psalmu Jonasza poucza, że w momencie zupełnego odrzucenia, gdy nie ma już żadnej nadziei, człowiek winien otworzyć się na Boga i u Niego szukać pomocy: „W utrapieniu moim wołałem do Pana, a On mi odpowiedział. Z głębokości Szeolu wzywałem pomocy, a Ty usłyszałeś mój głos” (w. 3).

Doświadczenie własnej niemocy jest więc dla psalmisty i dla narodu przebywającego w niewoli okazją i możliwością ponownego spotkania z Bogiem. Spotkanie to dokonuje się na modlitwie, w międzyosobowym dialogu, w którym ludzkie, słabe i grzeszne „ja” spotyka się z Bożym, świętym „Ty”. Modlitwa to dialog nierównych partnerów. Dla psalmisty, symbolizującego naród w niewoli, jest ona uznaniem Boga za Tego, któremu wszystko zawdzięcza i który ma odtąd wyłączne prawo rozporządzać i ingerować jego życiem.

Starotestamentalna modlitwa osadzona była zawsze na wierze w Bożą obecność i działanie. Obecności tej doświadczał zarówno cały naród, jak i poszczególne jednostki. Stąd też modlitwa psalmisty z Psalmu Jonasza to nie monolog zrozpaczonej jednostki z bezosobowym bóstwem, lecz dialog z Istotą, której obecność i czyny są udokumentowane w historii. Jego moc i teraz jest w stanie uzdrowić i wybawić¹²⁸. Można powiedzieć, że dla autora Psalmu ten modlitewny dialog z Bogiem ma wartość środka terapeutycznego¹²⁹. Takim też będzie dla narodu przebywającego w niewoli.

Dialogiczny charakter modlitewnej relacji człowieka z Bogiem jest w Starym Testamencie zobrazowany na wiele sposobów¹³⁰. Obrazy te znajdujemy przede wszystkim w Psalterzu. Porównanie Psalmu Jonasza z modlitwami Psalterza wykazuje szczególne podobieństwo zwłaszcza z „psalmami dziękczynnymi” i „psalmami ufności”¹³¹.

Wspomniane rodzaje psalmów naczelną rolę, miejsce i znaczenie przypisują Bogu, który sam jeden wysłuchuje próśb i zbawia. Psalmi ufności to nadzieja, że zawarte w nich prośby zostaną wysłuchane, zaś psalmy dziękczynienia to reakcja na błagania już wysłuchane. Obydwa rodzaje psalmów mają charakter teocentryczny i stanowią swoiste wyznanie wiary we wszechmoc Najwyższego. Modlitewny kontakt z Bogiem sprawia

¹²⁷ GRÜN, *O duchowości inaczej*, 69.

¹²⁸ POL. SCHÖPFLIN, „Notschrei, Dank und Disput: Beten im Jonabuch”, 389.

¹²⁹ POL. GRÜN, *O duchowości inaczej*, 30.

¹³⁰ Zob. H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments. Israels Weg mit JHWH* (Stuttgart – Berlin – Köln 1992) 2, 265–271.

¹³¹ Egzegeci mówią wręcz o pokrewieństwie psalmów dziękczynnych z psalmami ufności, por. E. LIPIŃSKI, *Les Psaumes de la Royauté de Yahvé dans l'exégèse moderne* (Sylloge ex Cerptorum e Dissertationibus 38; Lovaniensis 1962) 30; oraz J. ŁACH, *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (ed. S. ŁACH – L. STACHOWIAK; Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 1990) 7/2, 82–83.

bowiem, że orant odczuwa Bożą jeszcze niespełnioną prośbę jako coś już realnego¹³². W obydwu rodzajach psalmów dziękczynienie i modlitewne wyznanie wiary są rodzajem kontrodpowiedzi na pozytywne działanie Jahwe¹³³. Podobną sytuację zauważamy także w Psalmie Jonasza.

Uprowadzające dziękczynienie psalmisty z Psalmu Jonasza to wyraz całkowitego zaufania do Boga i pewności wysłuchania skierowanych do Niego próśb. Z dziękczynieniem wiązała się składana w świątyni ofiara (תִּזְבֹּחַת). Tę czynność kultyczną w imieniu jednostki, rodziny, bądź całego narodu spełniał kapłan (por. Ps 30,5; 32,11; 34,4; 116,18). Ofiara ta wiązała się często z wypełnieniem złożonego ślubu, składanego bądź to w niebezpieczeństwie utraty życia, bądź z innej ważnej okazji (Ps 22,26; 56,13; 66,13-15; 116,17-18; Jon 2,10)¹³⁴. Stąd zapewne także w Psalmie Jonasza wzmianka o spełnieniu ślubów.

Z powyższego wynika, że modlitwa to nie tylko dialog (rozmowa) z Bogiem, ale także wsłuchiwanie się w Boży głos, wyczekiwanie Jego odpowiedzi. Właśnie takim tęsknym wsłuchiowaniem się i ufnym oczekiwaniem na Bożą odpowiedź jest pierwsza część omawianego Psalmu Jonasza¹³⁵.

Psalm ten ukazuje i uczy drogi powrotu do Boga¹³⁶. Psalmista, który czuje się odrzucony przez Boga, pozbawiony Jego obecności i możliwości przebywania w Jego świątyni, na modlitwie odnajduje do Niego drogę. Modlitwa z Psalmu Jonasza to wołanie w beznadziei i całkowite zawierzenie Bogu. W ten sposób psalmista, zdając się na Boga, doświadcza Jego pomocy i wybawienia. Tym samym Psalm Jonasza z pierwotnej lamentacji staje się dziękczynieniem i wyznaniem wiary w Jahwe¹³⁷.

Najważniejszą prawdą, na którą wskazuje i której uczy Psalm Jonasza, jest wiara w skuteczność modlitwy¹³⁸. W historii Izraela mamy wiele przykładów wysłuchanych modlitw i to zarówno w wymiarze kolektywnym, np. Bóg-Wybawiciel wysłuchuje próśb uciśnionego narodu (Wj 3,7-10), jak i indywidualnym, np. wysłuchana modlitwa Anny (1 Sm 1,11). Odpowiedź Jahwe wyrażona bywa tak w słowach, jak i czynach (Rdz 30,17; Lb 20,16; Pwt 9,19; 1 Sm 7,9; 1 Krl 17,22; Ne 9,28; Dn 13,44; 2 Mch 1,8). Czasem od razu (jak w Psalmie Jonasza) mamy wzmiankę o udzielonej Bożej odpowiedzi w postaci

¹³² Jest to psychologiczne przesunięcie terażniejszości do przyszłości i żywe antycypowane odczucie tego, co ma dopiero nadejść, ŁACH, *Księga Psalmów*, 95.

¹³³ Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Modlitwa w Starym Testamencie* (Biblioteka Biblijna 2; ed. R. RUMIANEK – R. BARTNICKI – Z. GODLEWSKI; Warszawa 1996), 82.

¹³⁴ Por. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, 270.

¹³⁵ R. LUX, *Jona*, 66–68, zauważa, że w kunsztownie skonstruowanym opowiadaniu o Jonaszu modlitwa spełnia bardzo istotną rolę. Występujące bowiem w Księdze Jonasza trzy główne części narracyjne (1,1-3.4-16; 3,1-3a.3b-10; 4,5-11) przedzielone są dwiema modlitwami (2,1-11; 4,1-4), które z jednej strony stanowią ich podsumowanie, z drugiej zaś wprowadzają w część następną. Autor zauważa ponadto, że w samych częściach narracyjnych również występują modlitwy (np. modlitwa marynarzy bądź Niniwitów) albo modlitwa jest w nich wzmiankowana.

¹³⁶ SCHÖPFLIN, „Notschrei, Dank und Disput: Beten im Jonabuch”, 397.

¹³⁷ Stary Testament poza Psalterzem zna także inne modlitwy dziękczynne, np. Iz 12,1; 25,9; 38,10-20; 51,3; Jr 30,19; 33,11; Hi 33,26-28; Syr 51.

¹³⁸ M. GOŁĘBIEWSKI (*Modlitwa*, 89–96) zamieszcza bardzo interesujące omówienie problemu skuteczności modlitwy w Starym Testamencie.

pomocy i ratunku z utrapienia. Innym razem okazją kierowanej do Boga modlitwy jest uprzedzający czyn Jahwe (Lb 11,1-2). Cała historia biblijna to jeden nieustanny dialog Boga ze swoim ludem.

Psalmista z Psalmu Jonasza to typowy dla psalmów obraz oranta, który dzięki modlitwie zostaje wysłuchany i na modlitwie doświadcza zbawczego działania Boga. Jego głęboka ufność i pewność w Bożą pomoc przywraca mu wewnętrzny pokój i sprawia, że w trakcie modlitwy doznaje już poczucia zwycięstwa nad przedstawianymi Bogu problemami.

Modlitwa z Psalmu Jonasza posiada również implikacje wspólnotowe i funkcje pedagogiczne¹³⁹. Modlący się nie mówi do Boga tylko we własnym imieniu, ale również w imieniu innych. Modlitwa psalmisty staje się modlitwą przebywającego w niewoli narodu. Stamtąd przenosi ona oranta w atmosferę pokoju, ukojenia, szczęścia i bliskości Boga. Głównym zaś jej owocem jest świadomość, że wchodzi się w kontakt z Bogiem, który jest Źródłem wszelkich dóbr i dlatego staje się „Podmiotem” ludzkich pragnień¹⁴⁰.

3.1.3. Miłosierdzie jako wyraz Bożej łaski i wierności

We wszystkich religiach świata upadek i powstanie zeń symbolizują dokonaną przez Boga wewnętrzną przemianę człowieka¹⁴¹. Wznoszenie się do Boga to także cel każdej duchowej drogi. W metaforycznym obrazie Psalmu autor natchniony musiał zejść aż do „posad ziemi”, aby stamtąd podjąć drogę powrotu i zawierzenia Bogu. Ratunek i pomoc to jednak wyłącznie akty Bożego miłosierdzia, łaski i wierności.

Widac to na przykładzie ludu Bożego, który był wielokrotnie doświadczany i którego Bóg na nowo podnosił, okazując swoją łaskę. Przykład owej „pedagogiki Boga” znajdziemy także w Księdze Ozeasza, która ukazuje, iż Bóg doświadcza człowieka nie po to, aby go unicestwić, lecz aby go zbawić. Celem dopuszczanych przez Boga doświadczeń jest opamiętanie, nawrócenie się i powrót do pierwotnej więzi zarówno jednostki, jak i całych społeczności z Bogiem¹⁴².

Psalmista z Psalmu Jonasza rozumiał, że jest zdany wyłącznie na Boga i Jego łaskę. Łaska Boża to niezasłużony dar, który umożliwia (bądź przywraca) zaistnienie wzajemnych związków i gwarantuje ich rozwój. Biblia podaje różne przykłady udzielania Bożej łaski¹⁴³. I mimo iż człowiek prosi Boga, aby wejrzał (Ps 26,16; 67,2;

¹³⁹ A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii*, 292, słusznie zauważa, że modlitwy Starego Testamentu są nie tylko dokumentem modlitwy ale także jej wielkim elementarzem. Uczymy się z niego nie wstydić się własnej słabości, wołać wbrew wszystkim i wszystkiemu, choćby miało się zdawać, że nikt nas nie słyszy. Uczymy się dziękować za wszystkie otrzymane dary, a zarazem wielbić Boga za to po prostu, że jest.

¹⁴⁰ Por. GOŁĘBIEWSKI, *Modlitwa*, 96.

¹⁴¹ Por. GRÜN, *O duchowości inaczej*, 19.

¹⁴² Por. B. POŁOK, *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu* (Podręczniki i skrypty 3; Opole 1999), 130.

¹⁴³ W języku hebrajskim łaska określana jest terminem: **חֶסֶד** („łaska”, „życzliwość”). Jednak i inne terminy, jak: **חֶסֶד** („lojalność”, „wierna miłość”), **חַסָּד** („współczucie”, „miłosierdzie”), **אַהֲבָה** („miłość”) zwłaszcza w odniesieniu do Boga są także synonimami Bożej łaski. Znaczeniowo bliskie są też: **אֱמוּנָה** („stałość”, „wiarogodność”), **חַמֵּל** i **חָסֵד** („litować się” i „oszczędzać”). W języku greckim odpowiadają im: **χάρις** („łaska”),

86,16; 119,32), uleczył, zbawił, przebaczył winy, tj. usłyszał i odpowiedział na głos jego błagania (Ps 27,7; 30,11), to jednak Bóg i Jego łaska przywraca i podtrzymuje więź człowieka z Bogiem.

W Wj 33,19 czytamy: „Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu mi się podoba”. Tekst ten łączy przeświadczenie o wolności Boga z obietnicą, że łaska i miłosierdzie są tylko Jemu właściwe. Inny tekst tej Księgi mówi, że Jahwe to „Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6-7). Prawda o Bożej łaskowości ma swoje odbicie niemal w każdym tekście Biblii (np. Ps 86,15; 103,8; 111,4; 145,8; Ne 9,17; Jl 2,13; Jon 4,2)¹⁴⁴.

Psalmista z Psalmu Jonasza wyrwany „z posad ziemi” i „z wód ogromnych” wskazuje na Bożą łaskawość jako jedyne źródło miłosierdzia. Do tego Źródła – tj. do samego Boga – winien skierować naród przebywający w niewoli swoje ufne prośby.

Psalm Jonasza obok nauki o Bogu miłosiernym poucza jednocześnie o sposobie pobudzania Bożego miłosierdzia. Gdy Stary Testament mówi o Bogu jako Źródle miłosierdzia, to ma przede wszystkim na uwadze wybawienie i ratunek w sensie fizycznym. Chodzi więc o ocalenie z niebezpieczeństw, przeciwności, o przywrócenie utraconego stanu pomysłności i dobrobytu (por. Hi)¹⁴⁵. Nawet w relacjach proroków niewoli (np. Ez 34,22) Boże miłosierdzie oznacza wybawienie narodu z niewoli i przywrócenie mu dawnej pomysłności.

Ratunek, wynikający z łaski Bożego miłosierdzia, jest także znakiem Bożej wierności przymierzu (Pwt 7,9-11; 32,4; Jr 42,5; Oz 2,22; Ps 33,4; 100,5; 115,1; 117,2; 143,1), które On zawarł ze swym ludem i któremu – pomimo wad i grzechów narodu – pozostaje zawsze wierny¹⁴⁶. Dlatego Jahwe nigdy nie jest głuchy na wołanie zarówno jednostki, jak i narodu. Autor Psalmu Jonasza poucza więc, że tak jak Bóg przemienił życie psalmisty, wybawiając z udreki, tak też wybawi swój lud, jeśli ten skieruje do Niego swoje serce. Jest On bowiem Bogiem miłosiernym (Wj 34,6).

¹⁴⁴ ἔλεος („miłosierdzie”), οὐκέρπουον („litość”, „miłosierdzie”), εὐδοκία („znajdować w czymś przyjemność”). Zob. J. CZERSKI, „Pojęcie «hesed» w Starym Testamencie (stan badań)”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30/1 (1983) 103–116.

¹⁴⁴ Zarówno w Synagodze, jak i w Kościele zastanawiano się przez wieki nad dynamiką łaski. Czy można uznać ją za w pełni wystarczającą (sola gratia)? W jakim stopniu rolę w niej odgrywa skrucha, zasługa czy nagroda? Siła łaski może się wydawać nieodparta, a jednak można jej też stawiać opór, a nawet zupełnie ją odrzucić. Choć może się czasami wydawać, że łaskawość i cierpliwość Boga się wyczerpały, to znowu daje o sobie znać łaska Bożego miłosierdzia. Wolność Boga i jednocześnie wolność człowieka nie pozwoliły ani autorom biblijnym, ani późniejszym teologom do końca zgłębić tajemnicy łaski i Bożego miłosierdzia.

¹⁴⁵ Św. Hieronim ukierunkowuje to działanie łaski Jahwe chrystologicznie. Komentując tekst Mt 12,40, interesuje go szczególnie zwrot: „trzy dni i trzy noce”, który odnosi on do czasu zstąpienia Chrystusa do Otchłani, Św. HIERONIM, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 108.

¹⁴⁶ M. D. COOGAN, „Zbawienie”, *Słownik wiedzy biblijnej* (ed. B. M. METZGER – M. D. COOGAN; Warszawa 1996) 816–817.

3.1.4. Dziękczynienie i wyznanie wiary w Boga

W ostatniej części Psalm Jonasza wyraża wdzięczność Bogu za otrzymaną łaskawość. Psalmista wdzięczny za ogrom Bożego miłosierdzia zapewnia zarówno o złożeniu ofiary, jak i spełnieniu przyrzeczonego ślubowania.

O ile przedmiotem kultu niewiernych Izraelitów w niewoli są bożki i „próżne marności” (Ps 30,7; Oz 4,10), to psalmista tylko w Jahwe uznaje Boga i Wybawiciela. Relację Boga do ufającego mu psalmisty określa przymiot „Łaskawy” (חַסְדִּים). Termin ten określa Bożą „dobroć”, „wierność” i „miłosierdzie”. Bogu, który względem człowieka jest dobry, łaskawy i miłosierny, należą się wierność i wdzięczność¹⁴⁷.

W przeciwieństwie więc do tych, którzy czczą bożki, psalmista z głośnym dziękczynieniem wyznaje Bogu swą wdzięczność. Użyty tu termin חַסְדִּים jest w tekstach biblijnych określeniem uznania dla wielkości i dobrodziejstw Boga (np. Kpł 7,12; Iz 51,3; Ps 99,1). Zależnie też od okoliczności termin ten oznacza zarówno hymn pochwalny, jak i dziękczynienie (Jr 30,19; Ps 26,7; 67,31). Zgodnie z treścią Ps 26,7 z jednej strony chodzi o wyraz wdzięczności za dobra, których psalmista doświadczył, z drugiej strony o obowiązek spoczywający na tym, który doznał Bożej pomocy (Ps 50,15; zob. też 30,2.5.13; 116,12-13).

Dziękczynienie Bogu zawsze łączyło się ze złożeniem ofiary. Tak bowiem czytamy w Ps 107: „Niech dzięki czynią Jahwe za Jego łaskawość, za Jego cuda dla synów ludzkich. I niech składają ofiary dziękczynne, niech głoszą z radością Jego dzieła” (Ps 107,22).

W typowym dla modlitw Starego Testamentu zakończeniu Psalmu (w. 10b) psalmista wyznaje wiarę i pełne zaufanie do Jahwe (Ps 3,9; 38,23; Iz 38,20)¹⁴⁸. Podobnie jak w innych zakończeniach modlitw, tak i w zakończeniu Psalmu Jonasza pojawia się tetragram imienia Bożego יהוה. Jest on klamrą, która spaja Modlitwę, wskazując na Jahwe – Boga Wybawcę. W ten sposób sama terminologia wskazuje na Jahwe, od którego pochodzi wszelka pomoc i wybawienie¹⁴⁹. Psalm zamyka więc dziękczynne wyznanie wiary w Jahwe, który w przeciwieństwie do bożków jest Bogiem wszechmocnym.

3.2. Znaczenie Psalmu w Księdze Jonasza

Jak już wyżej zaznaczono, istniejący pierwotnie samodzielnie Psalm (Jon 2,3-10) został później włączony do Księgi Jonasza. Należy zatem zastanowić się nad celowością i kon-

¹⁴⁷ Por. S. ПОТОКІ, „Księga Jonasza”, 283–341, 329.

¹⁴⁸ Por. także Rdz 49,18, gdzie stanowi ono wtręt do błogosławieństwa Jakuba dla jego synów. Zwraca ono uwagę, że błogosławieństwo przekazywane przez usta Izraela pochodzi w rzeczywistości od Jahwe.

¹⁴⁹ Partykuła 7 (*auctoris*) wskazuje na Boga udzielającego zbawczej pomocy psalmiście (por. Pwt 23,2; 2 Sm 21,20.22), por. ПОТОКІ, „Księga Jonasza”, 330.

sekwencjami teologicznymi tego włączenia, jak i zapytać: Jakie były intencje i co pragnął osiągnąć ostateczny redaktor, wprowadzając Psalm w obecne miejsce Księgi?

Najczęstszą i najprostszą odpowiedzią na powyższe pytania jest opinia, że Psalm Jonasza, mimo iż dotyczy zupełnie innej rzeczywistości, jednak pod względem treści doskonale odpowiada sytuacji Jonasza z Księgi (rozdz. 1). Psalm ten bowiem za pomocą metafor opisuje konkretną sytuację utrapienia i ratunku, którą redaktor uznał za doskonały odpowiednik obrazujący sytuację wyrzuconego w morze i przebywającego w brzuchu wielkiej ryby Jonasza¹⁵⁰ Na poparcie tej opinii autorzy wymieniają trzy argumenty. Znana z Psalmu „morska trawa” (w. 6) okalająca głowę strapionego z Psalmu dobrze odpowiada sytuacji Jonasza z Księgi. Autor Psalmu, opisując udrczenie strapionego, posłużył się identycznym, co autor Księgi, czasownikiem „zstał” (w. 7), który odpowiada sytuacji zejścia Jonasza najpierw do Jaffy (Jon 1,3), a następnie pod pokład statku (1,5). Użycie identycznego słownictwa pozwala domyślać się celowego wykorzystania Psalmu jako kontynuacji myśli Księgi.

Poza powyższym autorzy uzasadniają obecność Psalmu w Księdze Jonasza, wskazując na inny obraz psalmisty i proroka w Księdze. Zestawienie relacji Psalmu z treścią Księgi prowadzi bowiem do bardzo interesujących spostrzeżeń.

Najpierw zauważamy podobieństwa w działaniu i relacjach osób przedstawionych w Księdze i w Psalmie Jonasza. I tak zarówno marynarze, jak i Jonasz z Psalmu modlą się w niebezpieczeństwie do Boga (por. Jon 1,14; 2,3). Bóg wysłuchuje tak ich wołania (o czym świadczy ratunek, 1,15), jak i wołania Jonasza (2,3). Marynarze, jak i Jonasz, swoją trudną sytuację pojmują w świetle wiary i traktują jako Boże zrządzenie (por. 1,7.10 z 2,4.5). Marynarze spełniają wolę Bożą, gdy wrzucają Jonasza do morza (1,14). Jonasz z Psalmu w pozbawieniu go możliwości bycia blisko Jahwe widzi rękę Bożą (2,4). Dziękczynienie marynarzy dokonuje się przez złożenie ofiary i zawierzenie nowemu Bogu (1,16). Psalm ukazuje, że i Jonasz zna te formy pobożności i zamierza je wypełnić (2,10).

Negatywny obraz Jonasza z Księgi zmienia więc dopiero Psalm. O ile w pozostałych rozdziałach Księgi Prorok ucieka przed wolą Bożą i sprzeciwia się Bożemu miłosierdziu, a więc nie jest przedstawiony w pozytywnym świetle, o tyle Jonasz z Psalmu to pobożny Izraelita, który do końca ufa Bogu i we wszystkim potrafi odczytać Boże działanie. Odwrotnie zaś poganie – ukazani w całości utworu bardzo pozytywnie (por. modlitwy marynarzy lub natychmiastowe i spektakularne nawrócenie mieszkańców Niniwy) – w Psalmie przedstawieni są jako czciciele bożków (2,9).

Z powyższego, krótkiego zestawienia podobieństw i różnic wynika, że ostateczny redaktor Księgi Jonasza nie chciał w negatywnym świetle przedstawiać postaci Jonasza. Na taką bowiem ocenę zasługiwałby bez lektury Psalmu¹⁵¹. Odwaga redaktora Księgi polegała

¹⁵⁰ A. DEISSLER, *Zwölf Propheten. II: Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk* (Neue Echter Bibel 8; Würzburg 1984) 159.

¹⁵¹ STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona, 74.*

więc na tym, że ośmielił się pokazać i poddać krytyce zarówno ciasnotę umysłu i serca, jak i nacjonalizm Izraelity – powołanego przez Boga proroka – na tle pełnego zawierzenia Bogu przez pogan. Jonasz w Księdze nie jest jednak postacią antypatyczną¹⁵². Pomimo powołania pozostał on człowiekiem, patriotą, który nie dopuszcza do siebie myśli, że Bóg może chcieć także zbawienia pogan. Dlatego nie zgadza się z planem Boga. Nie potrafi cieszyć się ze szczęścia, które spotyka innych (zwłaszcza nieprzyjaciół). Fałszywe poczucie własnej sprawiedliwości przesłania Jonaszowi prawdę, że Jahwe to nie tylko Bóg Izraela, ale także wszystkich narodów i dlatego jest miłosierny także dla pogan. W przekonaniu Jonasza Niniwici, jako poganie, grzesznicy i wrogowie ludu Bożego, winni zostać odrzuceni i ukarani¹⁵³.

Księga Jonasza w zamysle redaktora miała pouczyć Izraelitów, którzy powrócili z niewoli i zamknęli się na inne narody (zob. zakaz małżeństw z kobietami spoza Izraela, odrzucenie Samarytan), że pobożność osobista, a więc prywatny kontakt narodu czy jednostki z Bogiem, jest ważna o tyle, o ile pozwala odczytać właściwy zamysł i wolę Bożą. Tą w przypadku Księgi Jonasza jest „uniwersalizm zbawienia”. Sens wybraństwa Izraela jest głębszy. Bóg wybrał Izraela nie po to, aby sam jeden tylko służył Bogu i oddawał Jemu cześć, lecz by był narzędziem ratunku i zbawienia także dla pogan, nawet wrogów¹⁵⁴. Własne wybraństwo nie może budzić w narodzie poczucia wyższości i zamykania przed innymi drogi zbawienia.

Psalm Jonasza odpowiada Księdze także i w tym zakresie, że przedstawia obraz Boga uniwersalnego, tak mocno wyeksponowany w powygnaniowej literaturze prorockiej. Z zawartego w Księdze tradycyjnego wyznania wiary Izraela w Jahwe, Stwórcę nieba i ziemi: „Jestem Hebrajczykiem i czczę Jahwe, Boga Nieba, który uczynił morze i ląd” (por. Jon 1,9 z Rdz 1,1), wynika, że Jahwe jest również Bogiem pogańskiej Niniwy, do której z Bożym upomnieniem został posłany Jonasz.

Wyznając wiarę w Jahwe, Stwórcę i Króla wszechświata, Izrael wierzył równie mocno w inną prawdę, którą Jonasz dobrze znał i wyznał w kulminacyjnym momencie swego dramatu: „(...) wiem, żeś jest Bóg łagodny i miłosierny, cierpliwy i pełen łaskawości, litujący się nad niedolą” (Jon 4,2b). Bóg łaskawy to Ten, który pochyła się nad uciśnionym i przychodzi z pomocą słabemu. Bóg miłosierny to Ten, który w macierzyński sposób ochrania życie zagrożone. Jahwe pogodnego oblicza, powściągający gniew, czeka na nawrócenie grzeszników. Jahwe wielkiej dobroci, litujący się nad niedolą i nad nieszczęściem, powstrzymuje się od karania.

W wyznaniu tym Jonasz przytacza tradycyjną formułę wyznania wiary Izraela, zawartą w Kodeksie Przymierza, w jego jahwistycznej, najstarszej wersji: „Jahwe, Jahwe,

¹⁵² Taką opinię prezentuje np. A. Feuillet, zaś H. W. Wolff mówi wręcz o karykaturze proroka, WOLFF, *Dodekapropheton* 3, 111.

¹⁵³ T. BRZEGOWY, „Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi (Religijne przesłanie Księgi Jonasza)”, *Ateneum Kapłańskie* 119/2/3 (1992) 203–213, 210.

¹⁵⁴ Por. STRUPPE, *Die Bücher Obadja, Jona*, 78–80.

Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysięczne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność i grzech” (Wj 34,6-7)¹⁵⁵.

S. Łach, komentując tę formułę, stwierdza: „Miłosierdzie i łaskawość zajmują pierwsze miejsce u Boga, sprawiedliwość zaś jest jakby podporządkowana miłości przebaczącej. Miłość ma u Boga zawsze ostatnie słowo”¹⁵⁶. Formuła ta zadomowiła się w oficjalnym i prywatnym kulcie Izraela, służąc budzeniu nadziei zarówno w jednostkach, jak i w narodzie (por. Jł 2,13; Ne 9,17; Ps 86,15; 103,8).

O ile wiara w miłosierdzie Jahwe względem Izraela była w narodzie znana (na kartach Biblii miłości tej doświadcza Lud Przymierza, Jerozolima, a nawet poszczególny Izraelita), to Księga Jonasza przedstawia jej zasadniczą nowość. Miłość Boga zostaje tu rozciągnięta na wszystkich ludzi i wszystkie stworzenia bez ograniczeń. Szczególnie miłosierdzia tego dostępują poganie (marynarze; Jon 1,15, oraz mieszkańcy Niniwy; Jon 3,10). Gdy więc Księga mocno akcentuje miłosierdzie Boga względem pogan, to Psalm podkreśla miłosierdzie względem Izraelity. Można by więc sądzić, że Psalm został włączony do Księgi dla wprowadzenia pewnej równowagi i wyrażenia prawdy, że Jahwe jest Bogiem wszystkich – tak Izraelitów, jak i pogan. Prawdę tę potwierdza także wiersz podsumowujący Ps 2,10: „Zbawienie jest w Jahwe!”, którego wyznanie odpowiada formule zawartej w Jon 4,2b.

Jahwe z Psalmu to Bóg, który nie pozostaje głuchy na wołanie człowieka i wysłuchuje jego modlitwy. To On wspomaga i ratuje od zguby tego, kto się do Niego ucieka. Może to wskazywać na jeszcze jeden istotny motyw włączenia Psalmu do Księgi Jonasza. Chodzi mianowicie o podkreślenie wartości modlitwy.

Przedstawiona w Psalmie modlitwa psalmisty to wyraz wiary i zaufania Bogu. W pierwszym rozdziale Księgi poganin – kapitan statku mówi wprost do Jonasza: „Wstań, wołaj do Boga twego, może wspomni Bóg na nas i nie zginiemy” (1,6b). Do Boga modlą się także marynarze (1,14) i Niniwici (3,8): „niech żarliwie wołają do Boga”. Modlitwa w połączeniu z działaniem przynosi błogosławione skutki w postaci ocalenia marynarzy, Jonasza oraz Niniwitów. Dzięki modlitwie zostaje także ocalony psalmista.

Chociaż możemy wysuwać jedynie hipotezy co do powodu włączenia Psalmu w obecne miejsce Księgi, to niewątpliwie wyżej przedstawione racje wskazują, że jest on Księdze potrzebny. Autor Księgi podjął tu bowiem ważny dla teologii czasów po niewoli problem relacji Izraela do narodów pogańskich¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Podobna formuła zawarta jest w wersji elohistycznej Przymierza synajskiego – Wj 20,5-6, gdzie sprawiedliwość Boża sięga w trzecie i czwarte pokolenie, ale miłosierdzie Boga do tysięcznego pokolenia.

¹⁵⁶ S. ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu 1/2; Poznań 1964) 282.

¹⁵⁷ BRZEGOWY, „Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi”, 210.

3.3. Psalm Jonasza w relacjach nowotestamentalnych

Psalm Jonasza nie jest cytowany w Nowym Testamencie. Natomiast pobyt Jonasza we wnętrzościach ryby – tj. miejsca wygłoszenia Psalmu – jest bogato wykorzystany tak w ewangeliiach synoptycznych, gdy mowa o tzw. znaku Jonasza, jak i w interpretacji typologicznej Psalmu u Ojców Kościoła. Czy możemy wobec tego mówić o jakimś wpływie Psalmu Jonasza na nowotestamentalną teologię?

3.3.1. Psalm Jonasza w ewangeliiach synoptycznych

Księga Jonasza nie jest zbyt często cytowana w Nowym Testamencie. Jednak jej nowotestamentalne cytaty mają istotne znaczenie teologiczne zwłaszcza w ewangeliiach synoptycznych. Sam bowiem Jezus odwołuje się do Księgi Jonasza, kiedy w dyskusji ze swoimi ziomkami mówi o tzw. znaku Jonasza. Jak ważny jest ten znak, świadczy fakt, że świadectwo o nim znajdujemy aż w trzech ewangeliiach. W Mt 12,39 i 16,4 oraz w Łk 11,29 czytamy, że Jezus obiecuje swoim ziomkom „znak Jonasza”, zaś w Mk 8,12, że tego rodzaju znak nie będzie im dany. Ponadto, gdy uczeni w Piśmie i faryzeusze domagają się od Jezusa znaku w chwili obecnej, Ten obiecuje im znak dopiero w przyszłości. Co to za znak i jaka jest jego wymowa? Przyjrzyjmy się bliżej perykopom ewangelicznym, zastanawiając się, w jakich okolicznościach Jezus odwoływał się do „znaku Jonasza”?

W Ewangelii św. Mateusza Jezus dwukrotnie, na żądanie faryzeuszy o znak, mówi o „znaku Jonasza” (Mt 12,39; 16,4). W pierwszym przypadku widzimy faryzeuszy, którzy często wysuwali rozmaite zarzuty przeciw Jezusowi lub na pozór w dobrej wierze o coś Go prosili, jak urzędowo, niewinnie proszą o znak, który miał być uwiarygodnieniem Jego posłannictwa wśród ludzi. Jezus odmawia uczynienia jakiegokolwiek znaku oprócz „znaku Jonasza”. Wyjaśnia też od razu sens tego znaku, odwołując się do faktu przebywania Jonasza we wnętrzościach wielkiej ryby. „Jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrzościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi” (Mt 12,40). Nie jest to odpowiedź wprost na pytanie faryzeuszy i pewnie była dla nich niejasna, choć Jezus mówił tu o największym znaku, jaki zamierzał uczynić. Ale i On nie przekona faryzeuszów. Dlatego Jezus nazywa ich „plemieniem przewrotnym i wiarołomnym”. Pozytywnie zaś przedstawia Niniwitów, którzy na wołanie Jonasza się nawrócili.

Do odczytania cudów i znaków Jezusa potrzebna jest wiara¹⁵⁸. Świadczy o tym najbliższy kontekst rozmowy Jezusa z faryzeuszami, w którym mowa o licznych uzdrowieniach. Jezus zawsze pyta w nich o wiarę (Mt 12,9-14.15.22-30). W tym kontekście żądanie nowego znaku jest co najmniej nieuzasadnione.

¹⁵⁸ K. ROMANIUK – A. JANKOWSKI – L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu* (Poznań – Kraków 1999) I, 78.

Podobnie i w drugim opisie Mateusza – w kontekście wiary kobiety kananejskiej (Mt 15,21-28), uzdrowień nad Jeziorem Galilejskim (Mt 15,29-31) i cudownego rozmnożenia chleba (Mt 15,32-39) – dziwi żądanie przez faryzeuszów dodatkowego znaku z nieba (Mt 16,1-4). Tym bardziej że znaku tego domagali się ludzie, którzy na podstawie wyglądu nieba potrafili przepowiadać pogodę. Tymczasem nie byli w stanie, bo nie chcieli, odczytać znaków, które czynił Jezus. Dlatego powtórnie zostają nazwani „plemieniem przewrotnym i wiarołomnym” (Mt 16,4). Przed tym „plemieniem” Jezus ostrzega swoich uczniów, gdy przeprawiają się na drugi brzeg Jeziora Galilejskiego: „Uważajcie i strzeżcie się kwasu faryzeuszów i saduceuszów” (Mt 16,6.11.12)¹⁵⁹.

W innym kontekście i w inny sposób niż Ewangelista Mateusz wprowadza w opowiadanie o „znaku Jonasza” św. Łukasz (Łk 11,29-32). Nie wspomina on faktu, że znaku domagali się podstępni uczeni w Piśmie i faryzeusze, ale mówi, że Jezus sam, z własnej inicjatywy, zaczął mówić do zgromadzonych tłumów o „znaku Jonasza”. Zaraz potem Jezus naucza o potrzebie świadectwa i o świetle, które człowiek nosi w sobie (Łk 11,33-36), a więc o uczynkach wypływających z autentycznej wiary¹⁶⁰.

W dialogu Chrystusa z faryzeuszami zawartym w Ewangelii według św. Marka żądanie znaku miało udowodnić nadprzyrodzoność Jezusa (Mk 8,10-13). Św. Marek pomija (zawarte u Mt i Łk) słowa mówiące o „znaku Jonasza”, a nawet mówi, że żaden znak nie będzie dany temu pokoleniu (Mk 8,12). Sam dialog jest bardzo stanowczy. Nie będzie już dany temu pokoleniu żaden znak. Wynika z tego, że żaden cud (nawet zmartwychwstanie – nazwane przez Mateusza „znakiem Jonasza”) nie będzie w stanie przemienić tych, którym brak wiary. Dla zmanifestowania tej prawdy Jezus wraz z uczniami opuszcza Galileę, która nie potrafiła uwierzyć w Mesjasza¹⁶¹.

Jak zauważamy, tak w Księdze Jonasza, jak i w relacjach nowotestamentalnych mówiących o „znaku Jonasza” chodzi o problem wiary; zarówno o jej przekaz, jak i o autentyczny jej odbiór. W Księdze Jonasza i w ewangeliami Bóg tak przez Jonasza, jak i przez słowa i czyny Jezusa, przekazuje wiarę i domaga się od swoich słuchaczy odpowiedzi wiary. Spotyka się natomiast w obydwu przypadkach z jej brakiem: w Księdze Jonasza z niezrozumieniem przez samego proroka, natomiast w Ewangelii z oporem i niewiarą uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Jak zatem należy rozumieć ów „znak Jonasza”?

Jak się wydaje, w Księdze Jonasza znakiem tym był sam Jonasz, który uratowany przez Boga z odmętów morskich stał przed Niniwitami. Sama jego obecność była dla nich znakiem Bożej (ocalającej) wszechmocy.

Czy jednak znakiem i wzorem wiary, do którego w „znaku Jonasza” odwołuje się Jezus, może być Jonasz, który ucieka przed Bogiem i który nie godzi się przekazywać Boże miłosierdzie? Jonasz z Księgi jest raczej – jak faryzeusze i uczeni w Piśmie – przykładem

¹⁵⁹ ROMANIUK – JANKOWSKI – STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 95.

¹⁶⁰ ROMANIUK – JANKOWSKI – STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 339.

¹⁶¹ ROMANIUK – JANKOWSKI – STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 211.

niewiary. Autentycznym wzorem wiary, do którego w „znaku Jonasza” odwołuje się Jezus, może być tylko psalmista z Psalmu Jonasza. Tylko bowiem on, jako pobożny Izraelita, może być autentycznym typem Jezusa, który w niebezpieczeństwie śmierci całe swoje życie zawierzył Bogu i się nie zawiódł. W ten sposób psalmista z Psalmu Jonasza jest nie tylko znakiem i typem Jezusa, ale i wzorem tej wiary, której Jezus później oczekiwał od swoich słuchaczy.

Nie wiemy, jak dalece Jezus, mówiąc o „znaku Jonasza”, nawiązywał do Jonasza z Księgi, a w jakim stopniu do psalmisty z Psalmu. Niewątpliwie jednak ukazany przez Jezusa uczonym w Piśmie i faryzeuszom w „znaku Jonasza” wzór wiary, nadziei i dziękczynienia to nie Jonasz z Księgi, ale psalmista z Psalmu Jonasza.

Jak Jonasz był znakiem dla mieszkańców Niniwy, tak dla pokolenia Jezusa – osoba Zmartwychwstałego¹⁶². Gdy Jezus, zmartwychwstanie po swojej śmierci w trzy dni, będzie takim samym znakiem Bożej wszechmocy jak Jonasz. Zmartwychwstały z woli Bożej (jak Jonasz) będzie znakiem wieszczącym możliwość nawrócenia się grzeszników.

Niniwici nawrócili się, słysząc głoszone z wiarą wezwanie Jonasza. Uczeni w Piśmie i faryzeusze, mając w Jezusie kogoś „więcej niż Jonasza”, pozostają głusi na Boże wezwanie. Chrystus, wytykając przeto obecnemu pokoleniu brak wiary i ciągłe żądanie znaków, stwierdza, że jedynym i ostatnim dla nich znakiem (ostatnią szansą) będzie „znak Jonasza”, czyli Chrystusowa męka, śmierć i zmartwychwstanie. Tekst nowotestamentalny, inspirowany historią Jonasza, zwraca uwagę na wymowę męki śmierci i zmartwychwstania dla sprawy ocalenia grzeszników.

3.3.2. Psalm Jonasza w interpretacji Kościoła

Wielu Ojców Kościoła próbowało Psalm Jonasza interpretować chrystologicznie¹⁶³. W modlącym się Jonaszu widzieli typ Chrystusa modlącego się, Chrystusa cierpiącego dla zbawienia innych ludzi, Chrystusa w ogromnych niebezpieczeństwach śmierci i Chrystusa zmartwychwstałego – uratowanego z czeluści śmierci. Do takich właśnie interpretatorów należał m.in. św. Hieronim. Szczególnie jasno widać tę zależność w stosowanej przez św. Hieronima typologii Chrystus – Jonasz. Jak twierdzi św. Hieronim, Zbawiciel sam ustanowił Jonasza typem wieszczącym Jego zmartwychwstanie. Jonasz we wnętrzościach ryby zapowiada mękę Chrystusa, a jego modlitwa jest typem modlitwy Pana¹⁶⁴.

¹⁶² „Dla Mateusza i Łukasza zmartwychwstały Chrystus ukazuje się jako znak Bożego świadectwa, podczas gdy dla Marka Jezus świadczy sam o sobie. W tym drugim ujęciu bardziej do głosu dochodzi prawda o tym, że Jezus jest Synem Bożym, który nie potrzebuje innego świadectwa poza samym sobą”, por. J. SWETNAM, „No Sign of Jonah”, *Biblica* 66/1 (1985) 126–130.

¹⁶³ Autor podaje indeks komentarzy Ojców Kościoła do Księgi Jonasza. Pozwala to zauważyć duże zainteresowanie Ojców Psalmem Jonasza. Indeks ten może służyć pomocą w poznaniu interpretacji Księgi Jonasza we wczesnej tradycji Kościoła, S. GADECKI, „Klucz do Księgi Jonasza, przypowieści o Bożym miłosierdziu i duchowych horyzontach Izraela”, *Studia Gnesnensia* 11 (1997) 59–104, 76–85.

¹⁶⁴ Chociaż św. Hieronim mówi o oratio Dominica, to nie ma na uwadze modlitwy Pańskiej – „Ojcze nasz”, lecz mówi ogólnie o modlitwie cierpiącego Zbawiciela. Jeszcze szerzej rozumie to św. Ambroży,

Jeszcze i dziś egzegeci widzą w modlącym się Jonaszu Chrystusa, który modli się na krzyżu słowami Ps 22 (najstarszy przekaz pasji – Mk 14,32–15,47)¹⁶⁵. Jak krzyk i wołanie tonącego Jonasza nie pozostały bez echa, tak i Ukrzyżowany został wysłuchany. Bóg wyrwał Go z Otchłani śmierci.

Jak przez ratunek Jonasza (i powrót do życia psalmisty – przez swoistego rodzaju „zmartwychwstanie”) możliwe było nawrócenie Niniwitów, tak przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa zapowiadane królestwo Boże będzie możliwe do osiągnięcia dla wszystkich (Ps 22,23-32). Jezus jest „pewnym i wiernym świadkiem” (Ap 3,14), że Bóg nie jest niszczącym tyranem, ale Bogiem ratującym, Boże miłosierdzie przerasta bowiem Jego sprawiedliwość. Potwierdzenie tej prawdy znajdujemy zarówno w Psalmie, jak i Księdze Jonasza¹⁶⁶.

Można przyrzeć się typologii Jezus – Jonasz, mając na uwadze słowa Zbawiciela: „(...) oto tu jest coś więcej niż Jonasz” (Mt 12,41).

Męka i śmierć Chrystusa wysłużyły zbawcze owoce dla wszystkich, którzy, tak jak Niniwici, uwierzyli Jonaszowi. Dlatego „(...) ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciwko temu plemieniu i potępią je; ponieważ oni na skutek nawoływania Jonasza się nawrócili, a oto tu jest coś więcej niż Jonasz” (Mt 12,41). Powyższe słowa przeciwstawiają brak wiary w Syna Człowieczego pokolenia Jezusa bezwzględnej i niezwłocznej wierze mieszkańców pogańskiej Niniwy. Oni bowiem uwierzyli w słowa kogoś, kto nie był zapowiedziany i nie czynił cudów, a jedynie przemawiał i nawoływał do nawrócenia.

Jezus, rozpoczynając swoją misję niesienia wiary nie tylko, jak Jonasz, wzywał do nawrócenia i głosił Dobrą Nowinę o zbawieniu, ale potwierdzał swą misję znakami i cudami: uzdrawiał, wskrzeszał zmarłych (Łk 4,18; por. Iz 61,1-2). Jest także kimś większym niż Jonasz, gdyż jako Syn Boży jest Podmiotem wiary (Mk 5,36; 9,23-24).

Jezus zaznacza, że do zaistnienia cudów potrzebna jest wiara słuchaczy. Tej wiary szukał On na ziemi, tak jak Jonasz w Niniwie (np. Mk 2,5; 5,34; 10,52; Mt 9,28; 15,28; Łk 7,50; 8,20). Ludźmi wiary byli apostołowie. Podobnie jak Niniwici na słowa Jonasza, tak i oni zostawili wszystko i poszli za Jezusem (Mk 1,16-20).

Temat wiary jest również mocno akcentowany przez św. Pawła. Znajdujemy tu najpełniejszą i najgłębszą naukę wiary pierwotnego Kościoła. Podmiotem tej wiary jest Bóg (1 Tes 1,8) i Jego zbawcze dzieło, które zostało objawione w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (1 Tes 4,14). Przedmiotem przepowiadania św. Pawła jest więc dzieło Boże dokonane w Chrystusie (Rz 10,17). Wiara ta opiera się na mocy Bożej (1 Kor

wskazując, że modlitwa Jonasza uczy o tajemnicy męki Pańskiej, Św. HIERONIM, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 108.

¹⁶⁵ L. SCHENKE, *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte* (Stuttgarter Bibelstudien 69; Stuttgart 1974) 135–145.

¹⁶⁶ „Krzyż Chrystusa wskazuje, że Bóg chce postępować i wykorzystywać możliwości właśnie tam, gdzie człowiek tego nie oczekuje. Tak więc od krzyża każde ludzkie myślenie o Bogu, chociażby było najpobożniejsze, jest skazane na niepowodzenie i poddane krytyce”, SCHENKE, *Der gekreuzigte Christus*, 141.

2,5) i nie ogranicza się do intelektualnego poznania, ale jest aktywna i przejawia się w uczynkach miłości (Ga 5,6)¹⁶⁷.

Jonasz z Psalmu to także człowiek, który dziękuje i oddaje chwałę Bogu przez złożenie dziękczynnej ofiary. Ma ona przywrócić pokój i przyjazne stosunki między Bogiem a ludźmi (Kpł 3,1-17; 7,11-36).

Również Jezus złożył Bogu Ojcu ofiarę. Jego ofiara na krzyżu jest także ofiarą przywracającą pokój i przyjazne, ojcowsko-synowskie relacje Boga z ludźmi (Rz 8,14-17). W ofierze tej Jezus złożył Ojcu w akcie miłości i posłuszeństwa swoje życie za całą ludzkość. List do Hebrajczyków stwierdza, że śmierć Chrystusa jest ofiarą, która w sposób ostateczny zapewnia całej ludzkości przebłaganie i pokój z Bogiem. Wcześniejsze ofiary sprawiały to tylko w ograniczony i niedoskonały sposób (Hbr 9,23-28). Chrystus złożył najwyższą ofiarę, na zawsze przywracając pokój Boży zakłócony grzechem Adama (Hbr 10).

Jonasz z Psalmu jest więc nie tylko przykładem wdzięczności, ale i oddawania chwały Bogu za wszystko, co On dla nas uczynił. Nowy Testament nazywa to ofiarą duchową chrześcijanina (Rz 12,1; 15,16; Flp 2,17; 4,18; 1 P 2,5)¹⁶⁸. W takim ujęciu każdy czyn chrześcijanina spełniony w wierze ma wartość ofiary przyjemnej Bogu (1 Kor 10,31).

Wnioski

Przeprowadzona analiza egzegetyczno-teologiczna Psalmu Jonasza doprowadziła do następujących wniosków:

Psalm Jonasza w tekście Jon 2,3-10 nie jest integralną częścią Księgi Jonasza. Przed włączeniem go do Księgi Psalm był jedną z wielu modlitw wygnańców, za pomocą których przedstawiali oni Bogu stan swego uciśnionego ducha i wyrażali swoją ufność w Jego pomoc i ratunek. Do Księgi Jonasza Modlitwa ta dostała się zapewne z racji podobieństwa treści Psalmu z Księgą Jonasza. O ile Psalm mówi o beznadziejnej sytuacji uciśnionych w niewoli, to Księga ukazuje równie beznadziejną sytuację proroka. Jako czas powstania Psalmu przyjmuje się końcowe lata niewoli bądź pierwsze lata po wygnaniu babilońskim. Przyjęcie czasu po niewoli lepiej tłumaczy treść Psalmu, który staje się dziękczynieniem za wyzwolenie. Autor Psalmu akcentuje więc wiarę w Boga-Wybawiciela.

Stwierdzono wspólną, charakterystyczną dla psalmów dziękczynnych i ufności, terminologię z Psalmem Jonasza. Słownictwo to jednoznacznie akcentuje temat oddalenia

¹⁶⁷ K. P. DONFRIED, „Wiara”, *Encyklopedia biblijna* (ed. P. J. ACHTEMEIER; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 1999) 1327–1331.

¹⁶⁸ C. T. BEEG, „Ofiara”, *Słownik wiedzy biblijnej* (ed. B. M. METZGER – M. D. COOGAN; Warszawa 1996) 575–576.

się od Boga, wyrażającego się w braku obecności Jahwe i niemożliwości przebywania w Jego świątyni, jak i ponownego powrotu do Boga, wyrażonego ufnym zawierzeniem w wybawienie. To potwierdziło opinie egzegetów, że treścią Psalmu jest modlitwa przebywającego w niewoli (lub zaraz po niewoli) narodu, który zanoszi do Boga modlitwę ufności i dziękczynienia za wyzwolenie.

Samodzielne przesłanie Psalmu Jonasza także ma sens. Udało się wykazać rolę i znaczenie, jakie przypisał mu ostateczny redaktor, włączając Psalm do Księgi. Starano się także przebadać wpływ Psalmu Jonasza na nowotestamentalne wypowiedzi o Jonaszu bądź aluzje odnoszące się do jego Księgi.

Psalmista modlący się w Psalmie Jonasza to nie tylko przykład aktualny w czasach powygnaniowych, kiedy to budzono ducha narodu, wskazując na sprawcę bliskiego wyzwolenia – Boga; to nie tylko postać, na którą powołuje się Chrystus Pan, mówiąc o tajemniczym „znaku Jonasza” (por. Mt 16,4; 12,39; Łk 11,29; Mk 8,12). To wzór aktualny po dziś dzień. Postać Jonasza z Psalmu uczy nas, że nie ma sytuacji tak beznadziejnej, w której Bóg nie byłby nam w stanie pomóc, udzielić łaski i miłosierdzia.

Psalm Jonasza także i w tym jest aktualny, że przedstawia człowieka, który mimo słabości do końca zawierzył i zaufał Bogu; człowieka otwartego na działanie łaski Bożej i wyrażającego Bogu radość i dziękczynienie.

Interesującą perspektywą dalszych badań związanych z Psalmem Jonasza może więc być analiza porównawcza myśli teologicznej Psalmu Jonasza z Deutero-Izajaszem. Wielu egzegetów widzi bowiem w tym Psalmie kontynuację myśli religijnej wielkiego proroka końca niewoli babilońskiej. O ile bowiem Deutero-Izajasz można nazwać „Księgą nadziei wygnańców”, to Psalm Jonasza jest przykładem nadziei już spełnionej. Innym równie interesującym tematem może być porównanie Księgi Jonasza z nowotestamentalnym opisem przedstawiającym uciszenie burzy na jeziorze (Mk 4,35–41; Mt 8,23–27; Łk 8,22–25). Wielu badaczy dostrzega bowiem szereg podobieństw treści Księgi Jonasza z relacją zawartą zwłaszcza w Ewangelii według św. Marka.

References

- ACKERMAN, J. S., „Satire and Symbolism in the Song of Jonah”, *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith* (ed. B. H. Halpern; Winona Lake, Ind 1981) 213–246.
- ALTER, R., *The art of biblical poetry* (New York City 1985).
- BARRÉ, M. L., „Jonah 2,9 and the Structure of Jonah’s Prayer”, *Biblica* 72/2 (1991) 237–248.
- BATTO, B. F., „The Reed Sea: Requiescat in Pace”, *Journal of Biblical Literature* <https://doi.org/10.2307/3260744> 27–35.
- BEEG, C. T., „Ofiara”, *Słownik wiedzy biblijnej* (ed. B. M. METZGER – M. D. COOGAN; Warszawa 1996) 575–576.

- BRZEGOWY, T., „Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi (Religijne przesłanie Księgi Jonasza)”, *Ateneum Kapałskie* 119/2/3 (1992) 203–213.
- BRZEGOWY, T., „Prorocki wymiar Księgi Jonasza”, *Collectanea Theologica* 62/3 (1992) 5–20.
- CHRISTENSEN, D. L., „The Song of Jonah. A Metrical Analysis”, *Journal of Biblical Literature* <https://doi.org/10.2307/3260964> 217–231.
- COOGAN, M. D., „Zbawienie”, *Słownik wiedzy biblijnej* (ed. B. M. METZGER – M. D. COOGAN; Warszawa 1996) 816–817.
- CROSS, F. M., „Studies in the Structure of Hebrew Verse. The Prosody of the Psalm of Jonah”, *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall* (ed. H. B. HUFFMON – F. A. SPINA – A. R. W. GREEN; Winona Lake, Ind 1983) 159–167.
- CZERSKI, J., „Pojęcie «hesed» w Starym Testamencie (stan badań)”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30/1 (1983) 103–116.
- DEISSLER, A., *Zwölf Propheten. II: Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk* (Neue Echter Bibel 8; Würzburg 1984).
- DONFRIED, K. P., „Wiara”, *Encyklopedia biblijna* (ed. P. J. ACHEMEIER; Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 1999) 1327–1331.
- FABRY, H.-J. – SAWYER, J. F., „יָשׁוּׁ”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGERN; Stuttgart 1982) III 1042.
- FREEDMAN, D. N. – LUNDBOM, J. R., „בָּטָןׁ”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 1* (ed. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN; Stuttgart 1973) 616.
- FUCHS, H. F., „עֲלֵהׁ”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN; Stuttgart 1989) VI 99–100.
- GADECKI, S., „Klucz do Księgi Jonasza, przypowieści o Bożym miłosierdziu i duchowych horyzontach Izraela”, *Studia Gnesnensia* 11 (1997) 59–104.
- GADECKI, S., „Wstęp biblijny”, *Św. Hieronim, Komentarz do Księgi Jonasza* (ed. S. GADECKI; Źródła Myśli Teologicznej 8; Kraków 1998) 5–32.
- GESENIUS, F. H. W. – BUHL, F. P. W. (ed.), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Leipzig ²⁴1905).
- GOLKA, F. W., *Jona* (Calwer Bibelkommentare; Stuttgart 1991).
- GUNKEL, H. – ZIMMERN, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12* (Göttingen ²1921).
- JENNI, E., „Das Wort 'ôlām im Alten Testament”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* <https://doi.org/10.1515/zatw.1952.64.1.197> 197–248.
- KLOOS, C., *Yhwh's combat with the sea. A Canaanite tradition in the religion of ancient Israel* (Amsterdam, Leiden 1986).
- KNIGHT, D. A., „Bożki, bałwochwalstwo”, *Słownik wiedzy biblijnej* (ed. B. M. METZGER – M. D. COOGAN; Warszawa 1996) 73–74.
- KRAUS, H. J., *Psalmen* (Biblicher Kommentar 15/2: Psalmen 60–150; Neukircher-Vluyn 1978).
- LASOR, W. S., „Świątynia”, *Słownik wiedzy biblijnej* (ed. B. M. METZGER – M. D. COOGAN; Warszawa 1996) 746–749.

- LUX, R., *Jona. Prophet zwischen „Verweigerung“ und „Gehorsam“. Eine erzählanalytische Studie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Göttingen 1994).
- LIPIŃSKI, E., *Les Psaumes de la Royauté de Yahvé dans l'exégèse moderne* (Sylloge ex Cerptorum e Dissertationibus 38; Lovaniensis 1962).
- ŁACH, J., *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (ed. S. Łach – L. Stachowiak; Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 1990) 7/2.
- ŁACH, S. (ed.), *Księga Wjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu 1/2; Poznań 1964).
- MEISSNER, B., *Babylonien und Assyrien* (Kulturgeschichtliche Bibliothek 2; Heidelberg 1925).
- MORA, V., *Jonas* (Cahiers Évangile 36; Paris 1981).
- OPGEN-RHEIN, H. J., *Jonapsalm und Jonabuch. Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2* (Stuttgarter biblische Beiträge 38; Stuttgart 1997).
- POTOCKI, S., „Księga Jonasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz”, *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (ed. S. ŁACH; Pismo Święte Starego Testamentu 12/1; Poznań 1968) 283–341.
- PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart 1992) 2: Israels Weg mit JHWH.
- PREUSS, H. D., „עוֹלוֹם”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. W. ANDERSON – G. J. BOTTERWECK; Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1986) V 1158–1159.
- ROMANIUK, K. – JANKOWSKI, A. – STACHOWIAK, L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu* (Poznań – Kraków 1999) I.
- SASSON, J. M., *The Anchor Yale Bible. 24B, Jonah. A new translation with introduction, commentary, and interpretation* (Bible; New Haven, Conn 1995).
- SCHENKE, L., *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte* (Stuttgarter Bibelstudien 69; Stuttgart 1974).
- SCHÖPFLIN, K., „Notschrei, Dank und Disput: Beten im Jonabuch”, *Biblica* 78/3 (1997) 389–404.
- SEYBOLD, K., „הַבֵּל”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. W. ANDERSON – G. J. BOTTERWECK; Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1977) II 337.
- SIMIAN-YOFRE, H., „פְּנִים”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 6 (ed. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN; Stuttgart 1989) 649.
- SIMON, U., *Jona. Ein jüdischer Kommentar* (Stuttgarter Bibelstudien 157; Stuttgart 1994).
- STÄHLI, H. P., „פִּלֵּל hitp. beten”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2 (ed. E. Jenni – C. Westermann; München 1976) 427–432.
- STRUPPE, U., *Die Bücher Obadja, Jona* (Neuer Stuttgarter Kommentar 24/1; Stuttgart 1996).
- SWETNAM, J., „No Sign of Jonah”, *Biblica* 66/1 (1985) 126–130.
- SZALGA, J. B., „Hermeneutyka”, *Wstęp do Pisma Świętego* (ed. J. B. SZLAGA – L. STACHOWIAK – F. GRYGLEWICZ; Poznań – Warszawa 1986) 1: Wstęp ogólny do Pisma Świętego 198.
- ŚW. HIERONIM, *Komentarz do Księgi Jonasza* (ed. S. GADECKI; Źródła Myśli Teologicznej 8; Kraków 1998).
- ŚWIDERKÓWNA, A., *Rozmowy o Biblii* (Warszawa 1994).
- WALSH, J. T., „Jonah 2,3-10. A Rhetorical Critical Study”, *Biblica* 63/2 (1982) 219–229.

- WEHMEIER, G., „עלה, hinaufgehen“, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. W. ANDERSON – G. J. BOTTERWECK; Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1977) II 284.
- WOLFF, H. W., *Dodekapropheten 3. Obadja und Jona* (Biblicher Kommentar 14/3; Neukirchen-Vluyn 1977).
- ZENGER, E., „Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel“, *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge* (ed. W. VOIGT; Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; 1969) 334–342.
- ZENGER, E., *Ich will die Morgenröte wecken* (Psalmenauslegungen 2; Freiburg im Breisgau 1991).
- ZENGER, E., *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch* (Freiburg im Breisgau ²1988).
- „פלל“, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 6* (ed. G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN; Stuttgart 1989) 612.

