

Jonin genocidni i suicidalni stav – i Božji prijekor

Alyssa Walker

Visoko evanđeosko teološko učilište, Osijek

alyssa.walker@evtos.hr

UDK 27-27

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 3, 2015.

Prihvaćeno: 4, 2015.

Sažetak

Biblija opisuje Boga kao suca i ratnika, koji se ponekad služi ljudima kako bi izvršio svoj sud. Ovi nam nasilni tekstovi teško padaju, posebno kada ih stavimo u kontekst suvremenog pojma "genocid". Nažalost, tijekom određenih povijesnih razdoblja neki su samoprozvani kršćani iskrivljavali takve tekstove kako bi opravdali genocidne kampanje. Na sreću, čitajući Sveto pismo kao kanon, ono se opire takvoj zloporabi. Mnogi tekstovi upućuju Božji narod kako se treba odnositi prema "onima drugima", i to nikad nije nasilje. Jedan takav tekst jest i Knjiga o Joni. Čitanjem knjige kao literalnog djela, opažajući intertekstualnost te priznavši doprinos teologije oslobođenja i postkolonijalizma, nailazimo na proroka čija je genocidna želja za uništenjem Ninivljana bila toliko snažna da je on poželio umrijeti ako oni prežive. Bog ga je ukorio zbog takva stava.

Kanonski gledano, Jona pokušava odvratiti Božji narod od mržnje i i potaknuti ga na suosjećanje.

Ključne riječi: genocid, samoubojstvo, nasilje u Bibliji, kanonski kontekst, Jona, intertekstualnost, postkolonijalizam, teologija oslobođenja.

* Tekst je napisan prema predavanju održanom na konferenciji "Suočavajući se s genocidom i samoubojstvom" 2013. godine na Teološkom fakultetu u Ljubljani, u Sloveniji.

Uvod

U Starom zavjetu nailazimo na brojne poteškoće, međutim, definiranje Boga kao “genocidnog generala” (Seibert 2009, 32) jamačno je najveća. Činjenica je i da su se tijekom povijesti mnogi samozvani kršćani koristili takvim tekstovima da bi opravdali vlastite genocidne kampanje. Odmah pomišljamo na križarske ratove, zatim na pokolj američkih domorodaca pod krilaticom “manifestirane sudbine”¹, ili na srpsku nacionalističku pjesmu “Gorski vijenac”, što je odzvanjala izvješćima o pohodima kako bi “opravdala i valorizirala smrtonosno nasilje izvršeno nad muslimanima po cijelom Balkanu” (Phillips 2009, 82-83). Ovakvi, osude vrijedni trenuci mračna su ljaga na povijesti kršćanstva. Ipak, korištenje nasilnih tekstova iz Starog zavjeta radi opravdavanja nasilja predstavlja iskrivljavanje Pisma na temelju krivog tumačenja. No ljudi su skloni iskrivljavanju Božjih riječi i ignoriranju jasnih Božjih zapovijedi.² “Ljudska će bića učiniti što su naumila; njihova povijest to jasno pokazuje” (Farooq 2009, 36-37). Na sreću, Sveto pismo u kanonskom se čitanju opire takvoj zloporabi. Mnogi biblijski tekstovi uče Božji narod kako se treba ophoditi prema “onima drugima”³, i to nikad nije nasilje. Knjiga o Joni takav je tekst. Metodološki gledano, u ovome ćemo radu čitati Knjigu o Joni, obraćajući pozornost na intertekstualnost i sa sviješću o doprinosima teologije oslobođenja i postkolonijalizma, čija je genocidna želja za uništenjem Ninivljana bila toliko snažna da je u slučaju da oni prežive, Jona poželio umrijeti. Božji prijekor zbog takva stava omogućava da ova biblijska knjiga funkcionira kanonski, odvrćajući Božji narod od mržnje i potičući ih na suosjećanje.

Kanonski kontekst *Knjige o Joni*: Nasilje i sud u Starome zavjetu

Želimo li razumjeti težinu Jonina doprinosa kanonu, ukratko trebamo iznijeti relevantne kanonske teme koje je dogradio. Jedna od središnjih tema Starog zavjeta jest Božji naum otkupljenja svijeta, dok je nasilje povremeno prikazano kao sredstvo koje vodi ostvarenju konačnog otkupljenja. Postoje tri teme zbog kojih nam je osobito nelagodno, a njima se bavi i Jona: *heremsko* ratovanje, Bog kao sudac i Bog kao ratnik.

- 1 U retorici povezanoj s manifestiranom sudbinom, američki su se domoroci često poistovjećivali s Kanaancima i Amalečanima (Nunpa 2009, 51-55).
- 2 Paul R. Bartrop tvrdi da Deset zapovijedi “ne ostavljaju prostor za aktivnosti koje mogu dovesti do genocida niti ga opravdati”, ali ipak ističe da se narod odvratilo od Boga još dok mu je Bog davao Deset zapovijedi (2009, 218-19).
- 3 Ovaj pojam u studijama o genocidu često se koristi u odnosu na skupine koje su sklone stereotipiziranju i demoniziranju.

Heremsko ratovanje

Na drevnom Bliskom istoku nije postojala razlika između sekularnog i svetog rata. Svaki rat – kao i sav život – bio je svet. Bogovi su bili uključeni u sve aspekte života, pa tako i u rat, kojim su zapovijedali i koji su pomagali.⁴ Izrael je u tome smislu bio poput svojih susjeda, s tom razlikom što je ratovao pod zapovjedništvom jedinoga Boga Jahve.

Izraelci su u Starom zavjetu često vodili ratove tijekom kojih su ubijali sve muškarce, žene i djecu (Br 21, Jš, 1 Sam 15). Prema definiciji UN-a, ovi tekstovi opisuju genocid.⁵ Međutim, ne smijemo žuriti s primjenom modernog pojma na drevnu praksu jer previdjet ćemo povijesni i kulturalni kontekst, koji je temelj razumijevanja, iako ne i opravdavanja ovakve prakse. Gary Phillips apelira na nas da bismo se doista trebali baviti tekstovima koji kazuju o nasilju, pritom mudro upozoravajući na povijesnu utemeljenost.

Ako ne pristupimo svetom tekstu širom otvorenih očiju, spremni vidjeti što nam govori, nećemo primjereno razumjeti kako Sveto pismo opisuje nasilje u ime religije, te kako se ono može izbjeći. *Naše čitanje mora biti povijesno utemeljeno.* Odgovorni čitatelji moraju razumjeti povijesne izvore biblijskih tekstova koji su pročitani i proživljeni, kao i sile koje su do njih dovele (2009, 86, kurziv dodan).

Zato ispitajmo povijesni kontekst. Na drevnom su Bliskom istoku ratovi, čiji je cilj bio potpuno zatiranje etničkih skupina, bili uobičajeni, a Izrael je bio i žrtva i agresor.⁶ Na hebrejskom i moapskom, korijen koji ovo opisuje glasi *hrm* (Lohfink, 1986, 5:190).⁷ Ova koncepcija obuhvaća tri ideje: 1) posvećeno Bogu, 2) za-

- 4 “Nabukodonozor tvrdi da je Marduk predao mnoge narode u njegove ruke. Isti božanski čin tijekom povijesti pripisivao se božici sunca Arini, a u korist hititskog kralja Mursulisa I. (1330. – 1295. pr. Kr.)” (Carpenter 2009, 464).
- 5 “Genocid se odnosi na bilo koji od navedenih postupaka provedenih s nakanom uništavanja, u cjelini ili djelomično, neke nacionalne, etničke, rasne ili vjerske skupine: a) ubijanje pripadnika skupine, b) nanošenje ozbiljnih tjelesnih ili mentalnih ozljeda pripadnicima skupine, c) namjerno nametanje životnih uvjeta skupini da bi ih se djelomično ili potpuno uništilo, d) nametanje mjera da bi se spriječilo rađanje unutar skupine i e) prisilno premještanje djece iz skupine u drugu skupinu” (Rezolucija 260 [III] A s Općeg skupa Ujedinjenih Naroda od 9. prosinca 1948.).
- 6 Meša je na moapskom kamenu napisao da je “Asioru Kemosu” posvetio 7000 izraelskih zatvorenika (Lilley 1993, 177). O genocidu se bez emocija piše u pismima iz Marija: “Svi pripadnici plemena Ya’ilanu pobijeni su”, i u egipatskim opisima pohoda Thutmosa I., “navodno milostivijeg” faraona, koji “nije ostavio nijednog preživjelog” (Lohfink 1986, 5:192).
- 7 Philip D. Stern iscrpno argumentira da je *herem* bio “neizostavan element moapske religije, a ne samo nešto što je nedavno posuđeno od Izraelaca” (1991, 218, vidjeti potpunu argumentaciju u 19 – 56).

branjeno za uporabu i 3) obavezno uništiti.⁸ Pojam se često prevodi kao “predano na uništenje”, a odnosilo se na dobra koja su postala ratni plijen ili na ljude koji su trebali postati robovi (Lilley 1993, 177). Koliko god se ova praksa danas činila surovom, manja materijalna korist od rata zapravo je odbijala od ratovanja.

Bog kao sudac

Razlog zbog kojeg je Jahve zapovjedio vođenje *heremskog* rata bio je izvršene presude nad bezbožnim narodima, koji su bili poznati po nasilju i kršenju ljudskih prava.⁹ Ideja Boga koji osuđuje većini je pripadnika zapadnih društava teško prihvatljiva. Biblijski prikazi Boga kao suca zanemaruju se u korist biblijskog prikaza Boga kao onoga tko je ljubav. Zapravo je očaravajuća činjenica da je ovakvo zgražanje nad sudom proizvod kulturalnog okruženja. Teologija oslobođenja raduje se Bogu kao sucu.¹⁰ Spoznaja da je Bog sudac potlačenima donosi nadu; njihovi tlačitelji neće dovijeka činiti zlo i tlačiti ih. Da bi Bog mogao voljeti potlačene, mora suditi tlačiteljima.

Primjerice, jedan od najvažnijih trenutaka oslobođenja i otkupljenja u Starom zavjetu bio je onaj velikog suda: Izlazak. Istoga dana kad su Izraelci proslavljali prvu Pashu, “o ponoći Jahve pobije sve prvorođenice po zemlji egipatskoj” (Izl 12, 29).¹¹

Ubijanje prvorođenaca doprinijelo je oslobađanju Izraelaca iz ropstva. I pri razdvajanju Crvenog mora Izraelci su spašeni, a egipatska je vojska izginula (Izl 14, 26-28). Da bi Bog mogao osloboditi (ljubav!) potlačene Izraelce, prvo je trebao presuditi njihovim tlačiteljima: Egipćanima.

Bog kao ratnik

U ratu Bog se postavlja kao božanski kralj i ratnik, on zapovijeda Izraelu da pokrene *heremski* rat i povede narod u boj.¹² Vrlo je važno na koji način Bog vodi

8 Glagolska forma može se rabiti u pojednostavljenom smislu “uništiti”, dok imenica uvijek nosi punu snagu vjerskog značenja (Lilley 1993, 177).

9 Ovo možemo vidjeti u Post 15, 16, gdje Bog objašnjava zašto će osvajački pohodi biti odgođeni na 400 godina: “jer mjera se zlodjela amorejskih još nije navršila.” Bog je strpljiv. On ne sudi olako niti brzopleto. Nadalje, Izrael nije izuzet od Božjeg ratovanja. Bog šalje Babilonce kako bi presudio Judi u ratu (Jer 25, 9). Božji motiv za rat nikad nije bio etnicitet ni nacionalnost, nego pravda. A kad Bog sudi, čini to teška srca (Jer 8, 18-9,11). “Možemo biti uvjereni da je Bog... bio žalostan zbog gubitka kanaanske djece, kao i njihovih roditelja” (Holloway 1998, 62).

10 Gustavo Gutiérrez kaže: “Proroci najavljuju kraljevstvo mira. Međutim, mir pretpostavlja uspostavu pravde... Pretpostavlja obranu prava siromašnih, kažnjavanje tlačitelja, život bez straha od porobljavanja te oslobađanje potlačenih” (1988, 97).

11 Za sve biblijske navode koristit ćemo Bibliju u izdanju Kršćanske sadašnjosti.

12 Bog radi unutar ljudskih struktura. “Reći da se Bog služi ratom zapravo znači da Bog koristi grešnog čovjeka kako bi ostvario svoje ciljeve... kad bismo očekivali da Bog djeluje isključivo

ratnike u bitku. On vodi ratove čudima, a ne najnovijim vojnim tehnologijama. Tako pobjeda predstavlja produžetak čudesnih događaja što su se odvijali tijekom Izlaska.¹³ I doista, jerihonska bitka baš ne nalikuje bitci u kojoj se odlučujući događaj sveo na nekoliko zajedničkih šetnji oko gradskih zidina! Kao prva bitka u osvajačkim pohodima, Jerihon simbolizira cijeli rat, začinjen čudesnim događajima.¹⁴

Čudesna narav osvajačkih pohoda podsjeća nas na to da ih ne trebamo izdvojiti kao ružan događaj, nego ih smjestiti u širi starozavjetni kontekst. *Heremsko* ratovanje bilo je sveto i kozmičko; stvarala se uređena sfera svetog prostora na kojem će jedan narod moći živjeti i napredovati.¹⁵ Svijet je postao iskvaren, ali Izlazak i osvajački pohodi predstavljali su ponovno stvaranje i mogućnost obnove odnosa s Bogom, i to ne samo za Izrael nego za sve narode. Tako je kanonski kontekst Knjige o Joni (barem kad je riječ o nasilju i sudu) kontekst u kojem Bog kao ratnik provodi sud kako bi oslobodio potlačene i ostvario svoj plan za otkupljenje svijeta.

Rješenje problema “biblijskog” genocida

Činjenice koje smo dosad iznijeli mogu nam pomoći bolje shvatiti problematiku nasilja u Bibliji, ali neće nam pružiti potpuno rješenje problema.¹⁶ Budući da su i drugi zaključili isto, osvrnut ćemo se na njihova rješenja. Slika Boga kao “genocidnoga generala” toliko je teška da se sve učestalija teološka “rješenja” svode na potpuno diskreditiranje ovih dijelova Pisma. Pristupi se mogu organizirati u tri

na apsolutno “etičan” način, praktično bismo zanijekali svaku mogućnost njegovog djelovanja” (Craigie 1978, 97).

- 13 Ovo je vidljivo iz činjenice da je Rahaba očekivala kako će Bog postupiti s Jerihonom kao što je postupio na Crvenom moru (Jš 2, 9-1).
- 14 Implicira se da je korištenje ovakvih tekstova za opravdavanje nasilja tijekom povijesti bilo pogrešno ako su se pri nasilju koristile vojne tehnologije (što jest bio slučaj). “Preduvjetovano odbacivanje vojne nadmoći u drevnom Izraelu, koje je bilo izričaj vjere u Jahvu kao ratnika, odbacuje uvođenje vojne moći kao tradicionalne kršćanske vrijednosti” (Holloway 1998, 68).
- 15 Ovakav stav prema heremskom ratovanju bio je tipičan na drevnom Bliskom istoku (Stern 1991, 219).
- 16 Neki, među njima i Leonard B. Glick, smatraju da nema rješenja. “Čini se da, ako ikad dosegneмо fazu u kojoj će genocidni masakri postati prošlost, za to nećemo moći zahvaliti religiji, jer one su dio problema” (2009, 113). Ovakvom procjenom ignorira se činjenica da su većinu žrtava genocida u 20. stoljeću pobili nereligijski totalitarni režimi (npr., Crveni Kmeri u Kambodži). Potpuno pobijanje Glickova argumenta možemo pronaći u članku Davida Pattersona “Eliminiranje Boga Abrahamova: preduvjet za genocid.” On tvrdi da se moralnost, u nedostatku religije, određuje prema moći. “Kad eliminiramo Boga iz razmišljanja, tada je moć jedina realnost, a slabost je jedini grijeh, kako ne bi bilo da su počinitelji u krivu, nego su žrtve u krivu jer su slabe. Kad eliminiramo Boga iz razmišljanja, tada ne moramo biti pravedniji da bismo se borili; dovoljno je samo da postanemo opasniji” (2009, 202).

skupine:

1. *Dehistorizacija/produhovljavanje*: starozavjetne zapise o ratu ne trebamo shvaćati kao precizne povijesne činjenice. Svakako, došlo je do rata, ali broj pobijenih neprijatelja je pretjeran, a retorika *herema* razvila se tijekom Jošijine vladavine radi Izraelova religijskog i nacionalnog identiteta (npr., Lohfink 1986, 5:193-9).
2. *Tekstualni Bog i stvarni Bog*: starozavjetni zapisi su povijesno točni, ali nisu teološki ispravni. Bog nikad nije zapovjedio tako nešto, nego su se "Izraelci poslužili svojom teološkom retorikom kako bi opravdali vlastitu surovost" (Cowles 2003, 13-44).
Kršćani trebaju čitati Stari zavjet kroz prizmu "kristocentrične hermeneutike" kako bi u tekstu mogli prepoznati pravoga Boga (Seibert 2009, 183-208).
3. *Promjena između Starog i Novog zavjeta*: Bog Starog zavjeta bio je nasilan i etnocentričan, dok je Isus Krist dao potpuno drukčiju sliku o Bogu (npr., Merrill 2003, 63-94).

Kad je riječ o prvom pristupu, postavljamo pitanje: od kakve je koristi pripisivati genocid pustim željama (Preuss 1995, 136)? I to pustim željama nastalim pod vladavinom pobožnog vladara Jošije (2 Kr 22-23)! Drugi pristup podvrgava Bibliju ponovnom tumačenju kroz prizmu subjektivnih i promjenjivih društvenih kriterija prihvatljivosti.¹⁷ Drugi i treći pristup predstavljaju marcionistički pristup kojim se Stari zavjet stavlja negdje sa strane.

Osim toga, ovim je pristupima kristologija prilično površna jer ignorira novozavjetne opise Isusa kao ratnika i suca (Mt 24, 48-51; 25, 31-46; Lk 21, 20-28; 1 Sol 5, 3; 2 Sol 1, 5-10; Otk 5-20). Sva tri pristupa služe se različitim metodama kako bi postigla isti cilj, a to je umanjivanje značaja određenih dijelova Biblije.

Zbog toga ova rješenja, s pragmatičkog stajališta, vjerojatno neće osporiti nasilje u ime kršćanstva. Zašto? Zato što osoba koja vrši nasilje u ime kršćanstva: 1) svjesno manipulira religijskom retorikom kako bi opravdala svoje postupke, ili 2) poslušnost Bibliji smatra svojom dužnošću koju shvaća vrlo ozbiljno. Ništa ne može spriječiti ljude da se služe religijskom retorikom kako bi postigli svoje ciljeve, premda bi se Crkva svakako trebala glasnije usprotiviti takvim postupcima. Pak, ako netko toliko ozbiljno shvaća Bibliju da je spreman ubiti radi nje, taj neće prihvatiti tvrdnju da su neki njezini dijelovi pogrešni ili nevažni. Takve osobe nazivamo fanaticima, odnosno ekstremistima. Raspravljajući o problemu nasilnih i tlačenju sklonih ekstremista, Tim Keller pruža nam korisnu smjernicu što vodi rješenju.

¹⁷ Odlično pobijanje drugog pristupa nalazimo kod Sudermana (2011, 151-162).

Razmislite o ljudima koje smatramo fanatičnima. Oni su oholi, samopravedni, samouvjereni, neosjetljivi i oštri. Zašto? Ne zato što su previše kršćani, već zato što nisu dovoljno kršćani. Fanatični su u gorljivosti i odvažnosti, ali nisu fanatični u poniznosti, osjetljivosti, ljubavi, suosjećanju, opraštanju i razumijevanju. ... Ekstremizam i fanatizam, koji vode nepravdi i ugnjetavanju, stalna su opasnost u bilo kojoj vjerskoj zajednici. Rješenje za kršćane nije ublažavanje i ograničavanje njihove vjere, već usvajanje punije i istinitije vjere u Krista. Biblijski su proroci razumjeli to dobro. (Keller 2008 57-58)

Dakle, Crkva ne bi trebala tražiti načine kako se riješiti neugodnih tekstova, nego ih uravnotežiti ističući druge tekstove, koji uče o oprostenu i razumijevanju.

Kanonsko čitanje kao rješenje

Drugim riječima, bolje je rješenje čitati neugodne tekstove u svjetlu kanona. Biblija je otvorena za opasna i pogrešna tumačenja. Apostol Petar nam govori kako ima dijelova Biblije koji su “ponešto nerazumljivi” i da ih “neupućeni i nepostojanji iskrivljuju... sebi na propast” (2 Pet 3, 16). Jakov i Ivan počinili su istu pogrešku pokušavajući se ugledati na Ilijin primjer iz Biblije (2 Kr 1, 12) želeći zazvati ogran na Samarijance. Isus ih je prekorio zbog toga (Lk 9, 54-55). Ipak, želja koju su ispoljili Jakov i Ivan ponavljala se tijekom Crkvene povijesti. Evo što o jednom ratnom zločincu iz bivše Jugoslavije, koji je opravdavao svoje postupke vjerskim razlozima, misli Nancy C. Lee: “Prihvatanjem religijskih tradicija, takvi vođe eksploatiraju stvarna stradanja naroda i Božju brigu za njih, tvrdeći da je Bog isključivo na njihovoj strani te da je to opravdanje za njihovu genocidnu reakciju prema percipiranome tlačitelju. Takvim se postupkom prešutno odabiru određeni biblijski tekstovi, a ignoriraju se svi drugi, koji bi nametnuli ozbiljna etička ograničenja za takvo ponašanje” (Lee 1998, 79).

Individualni biblijski tekstovi podložni su selektivnosti, pogrešnom tumačenju te, shodno tomu, pogrešnoj primjeni. Zato je kanon i sačinjen od 66 knjiga, što su ih napisali deseci autora, pružajući teološka shvaćanja iz različitih kuteva, međusobno se nadopunjujući i tvoreći kaleidoskopsku cjelinu. Kad se sagledaju u cjelini, različite kanonske knjige mogu se međusobno uravnotežiti i sačuvati od zloporabe.¹⁸

18 Neki će reći da su različiti teološki pogledi u Svetom pismu proturječni te da se ne nadopunjuju. To bi nas dovelo do sličnog zaključka poput onog pod brojem 2) na prethodnoj stranici, gdje se socijalni kriteriji koriste kao mjerilo za odabir kojim će se dati prednost kontradiktornim tekstovima. Moj pristup kanonu sličan je pristupu Brevarda S. Childsa, koji smatra Jonu “autentičnim starozavjetnim svjedokom, koji je usmjeren protiv pogrešnog poimanja Izraelova odabira” (1978, 127).

JONA KAO ILUSTRACIJA

Knjiga o Joni jedan je od tekstova što unose ravnotežu u priče o izraelskim osvajačkim pohodima.¹⁹ Božji prijekor upućen proroku Joni zbog njegova genocidnog i suicidalnog stava prijekor je svima koji su u napasti služiti se drevnim starozavjetnim tekstovima kako bi opravdali svoju mržnju ili nasilje prema drugima.²⁰

Doprinos liberacijskog i postkolonijalnog stajališta

U proteklih 15 godina došlo je do nastanka liberacijskog te postkolonijalnog pogleda²¹ na Knjigu o Joni. Ova stajališta optužuju tradicionalno razumijevanje za ignoriranje "struktura moći koje su povijesno postojale unutar Jonine priče" (De La Torre 2007, xi). Kritika je opravdana. Veći dio brojnih tisuća stranica, koje su napisane o Joni od početka 20. stoljeća, ne govore o tome kako se uloga Asirije, kao nasilničkog i kolonizirajućeg imperija, treba odraziti na naše razumijevanje ove knjige.²²

No četiri novija liberacijska i postkolonijalna teksta ozbiljno pristupaju problematici Jone (De La Torre 2007; Riley 2012; Ryu i Timmer 2009).²³ Tako se stvara odmak od tendencije novije teologije, koja Jonu smatra sitničavim i smiješnim, pronalazeći humor u gotovo svakom njegovu postupku. Jedan noviji komentar opisuje takav pristup kao konsenzus: "Većina će se složiti da nas se u Knjizi o Joni potiče da se smijemo prorokovoj nedosljednosti i nerazumnosti, zgražajući se nad njegovim ponašanjem i stavom" (Walton 2009, 104).

Sklonost ismijavanju Jone usko je povezana uz postojeći teološki trend koji Knjigu o Joni svrstava u parodiju, odnosno satiru (Walton 2009, 104). "U satiričkom stilu krije se samougađajuće zadovoljstvo, koje nema za cilj samo kritizirati

19 Ima ih mnogo. Primjerice, Ponovljeni zakon izričito ograničava provedbu *heremskog* ratovanja na Kanaan (Pn 20). "Tekstovi u Ponovljenom zakonu 20 i 7 napisani su kako bi *hrm* postao stvar prošlosti, bez primjene" na buduće generacije (Stern 1991, 217).

20 Ne želim reći da je to jedina teologija koja se može izvući iz ove knjige. Kao što Ehud Ben Zvi ističe: "Tekstovi koji su podesni za višekratno ponovljeno čitanje ispoljavaju, barem do neke mjere, dvostruko značenje, dvosmislenost i literarnu sofisticiranost" (2003, 10).

21 Držat ću se stava R. S. Sugitharajaha, smatrajući ih "perspektivama", a ne "metodama" (1999, 3-5).

22 Riječ je o autoričinoj procjeni temeljenoj na razmatranju literature koja joj je bila dostupna.

23 Može biti značajno što se ovakva čitanja bolje poklapaju s čitanjima iz prva četiri stoljeća nakon Krista koja, unatoč različitosti u tumačenjima, čitaju Jonu ozbiljno i suosjećajno (Limburg 1993, 99-104; Ferreira 2003, 128-48). Jedan noviji komentar koji shvaća Jonu ozbiljno i suosjećajno, a bez iznošenja liberacijske i postkolonijalne perspektive, jest komentar Jamesa Brucknera (2004, 23-25, 121-24).

nego i izazvati smijeh” (Band 1990, 185). Što teolozi više čitaju Knjigu o Joni kao parodiju ili satiru, to se više smiju, i obratno. Međutim, tvrdnja da je riječ o parodiji ili satiri prilično je manjkava jer nije moguće ponuditi uvjerljiv odgovor na pitanje zašto bi biblijska parodija (ili pak satiriziranje institucije proroka) bila uvrštena u kanon Svetog pisma.²⁴

Osim toga, ne postoji konsenzus oko toga što se točno ismijava. Jonu su nazivali anti-Abrahamom, anti-Mojsijem, anti-Ilijom i anti-Noom (Kim 2007, 503). Postojanje mnoštva opcija sugerira da nijedna sama po sebi nije dovoljno uvjerljiva. Za naše razmatranje dovoljno je reći kako je riječ o prozi, kojoj je svrha didaktička, i da je, kanonski gledano, riječ o proročkoj knjizi. Posrijedi je didaktično-proročki narativ,²⁵ najbližnji narativima što opisuju Ilijina i Elizejeva djela.

Budući da Knjigu o Joni ne svrstavamo u parodiju ili satiru, suočavamo se s likom kojem je teško smijati se ili ga okrivljavati. “Ton cijele priče preiskren je za satiru. Jona nije oslikan kičicom poruge niti prijezira, nego je nacrtan olovkom dubokog i suosjećajnog uvida u ljudsku slabost” (Goitein 1934, 74; citirao Alexander 1985, 47). No uzevši u obzir strukture moći u Joninu svijetu, lako je shvatiti kako njegovi postupci mogu biti vrlo iskreni.

Možda bismo trebali promatrati Jonu manje kao smiješnoga Don Kihota²⁶, a više kao proroka Habakuka koji postavlja pitanja.

Premda bismo ovako imali više suosjećanja prema Joni, teško je oduprijeti se zaključku da on predstavlja negativan primjer. Tri od četiri liberacijska i postkolonijalna stajališta Jonu shvaćaju upravo tako, ali Ryu predstavlja iznimku. On knjigu čita kao izazov Božjoj pravednosti, upućen Joninim glasom, zaključujući da prorok ima pravo, a da Bog griješi.²⁷

24 Bandova je sugestija, da su tvorci kanona pogrešno protumačili knjigu, neuvjerljiva (1990, 177-95).

25 Zastupane su brojne žanrovske mogućnosti: midraš, alegorija, prispodoba, legenda, novela, kratka priča, didaktička fikcija, didaktička povijest, satira, parodija itd. Kasnije tijekom 20. stoljeća pojavio se pokret koji se odmaknuo od midraša, alegorije i prispodobe (zbog sve raširenijeg shvaćanja da je Knjiga o Joni isuviše kompleksna da bi se mogla smjestiti u bilo koju od ovih kategorija), i to u isto vrijeme kad se raširilo slaganje oko Jonina fiktivnog statusa. Ipak, prije kraja 19. stoljeća Knjiga o Joni čitala se kao povijesna. T. Desmond Alexander pruža uvjerljivu argumentaciju u kojoj objašnjava zbog čega je najbolje žanrovski odrediti ovu knjigu kao “didaktičnu povijesnu knjigu”, neovisno o tome vjerujemo li da su se događaji uistinu dogodili (1985, 35-59). Ovakva oznaka ne predstavlja oksimoron jer su svi hebrejski narativi umjetnički osmišljeni s didaktičnom svrhom, pa čak i oni “povijesni”.

26 Neki donkihотовski učenjaci ne bi se složili s takvom karakterizacijom, ali ja je ovdje navodim zbog toga što je teolozi, koji Knjigu o Joni smatraju satirom ili parodijom, često spominju (npr., Band 1990, 185).

27 Ryu 2007, 195-218. Drugi, noviji napor potpunog opravdavanja Knjige o Joni jednako su neuvjerljivi (Frolov 1999, 85-105; Perry 2006).

I opet nailazimo na problem. Naime tada bi Knjiga o Joni bila toliko bogohulna da nikako ne bi mogla biti uvrštena u kanon. Nadalje, njegova argumentacija prije svega temelji se na razumijevanju Jonine završne šutnje kao "otpora". Time se ignorira činjenica da na svim drugim mjestima u Starom zavjetu to što Bog ima posljednju riječ znači da Bog ima pravo (Post 3; 32; Izl 4; 1 Kr 19, 1-18; Jer 12; 15, 10-21). Stoga ćemo čitati ovo djelo svjesni tadašnjih struktura moći kako bismo mogli bolje suosjećati s prorokom Jonom, a u konačnici i zaključiti da je njegov primjer loš.

Kontekst i povijesna pozadina Knjige o Joni

Knjiga počinje poput mnogih drugih proročkih knjiga: "Riječ Jahvina dođe Joni, sinu Amitajevu." Time se knjiga smješta u razdoblje života Jone, sina Amitajeva, profesionalnog proroka koji je služio tijekom vladavine Jeroboama II., izraelskog kralja (786. – 746. pr. Kr.). Međunarodna politička situacija tijekom vladavine Jeroboama II. bila je relativno povoljna za Izrael. Vladar Adad Nirarij III. (oko 802. pr. Kr.; Bright 2000, 256) oslabio je Damask, koji je na sjeveru bio dugogodišnji neprijatelj Izraela. I dok je Adad Nirarij III. ubirao danak od Joaša/Jehoaša (oca Jeroboama II.), do 784. pr. Kr. već je bio mrtav, a Asirija je oslabjela (Bright 2000, 256). Asirska je prijetnja privremeno mirovala. Ove okolnosti omogućile su Izraelu da se još jednom okuša u postizanju mira i jačanju države.

... postade izraelskim kraljem u Samariji Jeroboam, sin Joašev. On je kraljevao četrdeset i jednu godinu. Činio je što je zlo u očima Jahvinim... zaveo (je) Izraela. On je dobio natrag izraelsko područje od ulaza u Hamat do Mrtvog mora, prema riječi koju je Jahve, Bog Izraelov, rekao preko sluge svoga Jone, sina Amitajeva, proroka iz Gat Hahefera (2 Kr 14, 23-25).

Premda je služio za vladavine zlog (*ra'ah*) kralja, nema naznake da je i sam bio zao. Iz konteksta Knjige o Joni može se zaključiti kako je Jona bio popularan prorok, poznat po promicanju izraelskih interesa.

Iako je povijesni kontekst jasan, vrijeme pisanja nije jasno, a mogući datumi variraju između 750. i 250. godine prije Krista. Godina pisanja manje je važna od slijeda događaja.

Je li knjiga napisana prije nego što je Asirija pokorila Izrael (722. pr. Kr.)? Najvjerojatnije nakon toga događaja. Svakako, pridodana je kanonu nakon Izraelova pada.²⁸ Čitat ćemo Knjigu o Joni kao da je Izrael već postao žrtvom asirske vojne mašinerije. Implicira se da su prvi čitatelji znali da je, tijekom jedne generacije nakon Jonina proroštva o Ninivi, Asirija počela ubirati okrutan danak od Izraela (2 Kr 15, 19-20), zatim je napala Izrael i deportirala Naftalijevo pleme (2 Kr 15, 29-30) te na kraju pokorila Izrael i rastjerala njegov narod (2 Kr 17). Stoga, či-

28 Knjiga dvanaestorice obuhvaća Hagajeve, Zaharijine i Malahijine spise napisane nakon progonstva.

tajući Knjigu o Joni, moramo biti svjesni dvaju konteksta: prorokova i konteksta prvih čitatelja.²⁹

Selektivno literarno ponovljeno čitanje Knjige o Joni

“Riječ Jahvina” došla je Joni, primio je zapovijed da “propovijeda” protiv Ninivljana zbog njihove zloće (*ra'ah*, 1, 2). Potom slijedi prvo iznenađenje u ovoj knjizi. Umjesto poslušnosti ili prigovora, što su dvije moguće opcije za proroke, Jona bježi “daleko od Jahve” (1, 3). To nadalje dovodi do niza zlokobnih spuštanja. Prvo odlazi u Jopu, pronalazi brod i spušta se u potpalublje (1, 3. 5). Bog potom šalje snažnu oluju na brod. Kapetan nije mogao vjerovati da Jona spava: “Ustaj i prizivlji Boga svojega!” (1, 6). Jona nije učinio što mu je kapetan rekao, što je sramotno, jer stječe se dojam kako bi Bog opozvao ovo “zlo” (*ra'ah*) samo da se Jona pomolio. Dojam postaje upečatljiviji kad se Bog raskajao i nije izvršio “zlo” (*ra'ah*) nakon što su se u 3. poglavlju Ninivljani pokajali. Međutim, Jona i dalje bježi od Jahve. Ako brod nije dovoljno daleko, možda će smrt biti. “Za Jonu, utapljanje bi bilo njegovo spasenje” (Trible 1998, 201). Jona se još jednom odlučuje na spuštanje (2, 6).

Prorokov drugi pokušaj bijega jednako je kratkoga vijeka kao i prvi: Bog šalje ribu da ga proguta. Jonin susret sa smrću³⁰ nagoni ga na zahvalnost i očajničko obećanje da će prinijeti žrtve u hramu (2, 9). Međutim, Bog traži poslušnost, a ne žrtve, pa kad se Jona vrati u zemlju živih, Bog ponavlja zapovijed, uvodeći nas u drugu polovicu knjige, koja je prema strukturi paralelna s prvim poglavljem. U 1. poglavlju Bog zapovijeda Joni da ustane, ide i propovijeda, a Jona čini samo ono prvo: ustaje i bježi (1, 2-3). U 3. poglavlju Bog ponavlja ove tri zapovijedi, a Jona odmah izvršava prve dvije: ustaje i odlazi “kako mu Jahve zapovjedi” (3, 3).

29 Čak i ako smatramo da je knjiga napisana prije Izraelova pada, moj zaključak i dalje stoji. Ako je Izrael u 8. stoljeću bio snažan i ako je prošlo stoljeće otkako su Asirci tlačili Izrael (Walton 2009, 100), zašto bi Jona želio njihovo uništenje? Dobro pitanje. I doista, teolozi se često protive datiranju na osmo stoljeće jer tadašnja politička situacija ne može opravdati Joninu reakciju! Međutim, ovdje možemo naučiti nešto iz studija o genocidu. Povijesno sjećanje je dugotrajno, snažno i izaziva snažne emocionalne reakcije u ljudima. Kao što Leo Kuper ističe: “Uvijek me je fascinirala dubina povijesnog sjećanja, kao i sposobnost drevnih događaja, koji su naizgled davno prepušteni zaboravu, da se odjednom pretvore u elemente suvremenih konflikata” (2009, 26). Možda je prošlo neko vrijeme otkako je Asirija predstavljala prijetnju Izraelu, ali dok je bilo tako, bili su dovoljno velika prijetnja da je kralj Ahab zbog toga uspostavio savez sa svojim najgorim neprijateljem: aramejskim kraljem Ben Hadadom (Bright 2000, 243). Osim toga, Asirija je nedugo prije toga primorala Izrael na plaćanje danka, što je osakatilo izraelsku ekonomiju i prouzročilo velike patnje. Takve stvari ne zaboravljaju se brzo.

30 “Osoba se smatra istinski mrtvom nakon što je provela tri dana u grobu ili u podzemlju... tri dana i tri noći u ribljoj utrobi – u sferi smrti – pokazuju da je Jona bio nadomak smrti” (Walton 2009, 109).

Međutim, čitamo još i da “Niniva bijaše velik grad do Boga – tri dana hoda” (3, 3). “Jona prođe gradom dan hoda, propovijedajući: ‘Još četrdeset dana i Niniva će biti razorena.’” (3, 4).³¹ Tako je Jona formalno izvršio i treću zapovijed, ali mnogo toga govori šturost njegovih riječi. Nedostaju i uobičajene riječi proroštava koja izgovaraju poslušni proroci. Jona nije rekao “ovako govori Jahve” niti se u tekstu objašnjava da čini “kako mu Jahve zapovjedi” (Lubeck 1988, 43).³² Počinjemo stjecati dojam da je Jona “prorok čije propovijedanje nema onu svrhu koju bi trebalo imati, i da je uspješnost njegova propovijedanja posljednje što žel” (Moberly 2003, 167). Začudo, unatoč tomu, on je uspješno obavio svoju zadaću.

Ninivljani se kaju. Bog odustaje od gnjeva.

Jonin genocidni stav

Dosad smo se suzdržavali od prosuđivanja Jonina karaktera jer narator nam još nije otkrio vrlo važan podatak, a to je Jonin motiv. Zašto je Jona bježao? Ne možemo znati što je izvorno čitateljstvo o tome mislilo dok nije došlo do 4. poglavlja. Ljudi su različiti, tako da su vjerojatno postojali razni odgovori na ovo pitanje, baš kao što je to slučaj i danas. Ipak, proces otkrivanja i prikriivanja informacija stvara određeni dojam (Craig 1990, 107).

Izostavljajući Jonin motiv za bijeg, naš motiv postaje i njegov, tako da smo se do ovoga stadija priče poistovijetili s njim (West 1984, 233-41).

Njegov se motiv konačno otkriva na kraju 4. poglavlja. Štoviše, doznajemo i da se Jona posvađao s Bogom već kad je prvi put primio zapovijed. “Ah, Jahve, nisam li ja to slutio dok još u svojoj zemlji bijah? Zato sam htio prije pobjeći u Taršiš; jer znao sam da si ti Bog milostiv i milosrdan, spor na gnjev i bogat milosrđem i da se nad nesrećom brzo sažališ. Sada, Jahve, uzmi moj život, jer mi je bolje umrijeti nego živjeti” (4, 2-3).

Bilo da su čitatelji ovo očekivali ili ne, motiv je postao jasan. Jona je želio da Ninivljani budu uništeni. Nije im htio pomoći da izbjegnu “zlo” (*ra'ah*).

Jona želi uništenje – koje bismo danas nazvali genocidom – Ninivljana, ali prije nego što ga počnemo osuđivati, pokušajmo shvatiti povijesni kontekst. Asirci su bili surovi i opasni kolonizatori, tražili su danak i nametali svoju politiku. Kad su ratovali, bili su na lošem glasu jer su nepotrebno mučili zarobljenike: nabijali su ih na kolac i derali im kožu (Timmer 2009, 6). Jedan kralj se hvalio kako je spalio cijeli grad pun pobunjenih vazala (Tukulti Ninurta I., Niehaus

31 Mnogi su istaknuli sklisku i fleksibilnu narav hebrejske riječi *haphak*, koja može značiti “zbaciti”, u smislu uništenja ili transformacije. Kakav god bio rezultat, Jona će imati pravo. Upotreba ove riječi kreira aluziju na Sodomu i Gomoru, koje su zbačene ognjem i sumporom (Post 19, 25. 29).

32 Ipak, Lubeck previše rasteže dokaze kad zaključuje da je “Jona sabotirao poruku kako bi ona postala bezuvjetno predviđanje što implicira neizbježno uništenje, koje im je prorok, u svojoj sebičnosti, želio” (1988, 41).

1994, 304). Ni mrtvi nisu bolje prolazili. U društvu u kojem su pogrebni običaji bili iznimno važni, Asirci su masakrirali tijela mrtvih i bacali njihove ruke i noge na gomile ispred gradskih vrata (Ashurnasirpal II. i Tiglath Pileser III., Niehaus 1994, 304). “Je li onda čudno što su Hebreji prezirali stanovnike carstva? Asirija nije bila samo jedna od država s kojom se Izrael nije slagao u vjerskim pitanjima, nego zli imperij, Izraelov smrtni neprijatelj, čiji je osnovni cilj bio uništiti Jonin narod – Izraelce – i njihov način života” (De la Torre 2007, 11).

Posljednji put kad su se Izraelci susreli sa zlim neprijateljem, poznatim po surovosti, bila je riječ o Kanaancima, a rezultat je bio osvajanje zemlje i genocid nad narodom. Ako je itko imao pravo služiti se nasilnim biblijskim tekstovima kako bi opravdao nasilje, bio je to Jona. Situacija u kojoj se nalazio bila je potpuno primjerena.

Nadalje, kad su prvi čitatelji doznali za poruku Knjige o Joni, Izrael je već postao žrtva asirske surovosti. Izbrisan je s karte, a njegovi su stanovnici bili ili pobijeni, ili protjerani, što je dovelo do propasti Sjevernog Kraljevstva. Misija proroka Jone donijela je milost Ninivljanima, a propast Izraelcima.³³

Jonin samoubilački stav

Možda sad bolje razumijemo zašto je na milost prema Ninivljanima Jona reagirao željom da počinu samoubojstvo. Samoubojstvo je bilo rijetka pojava u Starom zavjetu, i bilo je društveno neprihvatljivo.³⁴ Većina starozavjetnih primjera govori o slučajevima kada osoba suočena sa smrću izvršava samoubojstvo kako bi izbjegla još sramotniju smrt.³⁵ Jedno od samoubojstava u Starom zavjetu može se smatrati političkim prosvjedom: kad je Abšalom odbacio strateški savjet svoga vojnog savjetnika Ahitofela, Ahitofel “se pobrinu za svoju kuću, zatim se objesi i umrije” (2 Sam 17, 23). Poruka o nadolazećoj propasti, koju je njegova smrt trebala odaslati Abšalomu, također je zanemarena. Abšalom je odjahao u boj i u vlastitu smrt (2 Sam 18, 15). Kao da je Ahitofel želio reći: “Ako se ubijem, možda ćeš ponovno razmisliti. Ako pođem za tobom, svejedno ću poginuti.” Tako i na Jonin pokušaj samoubojstva (1, 2) i molbu za smrću (4, 3. 8. 9) treba gledati kao

33 Treba istaknuti da to nije bilo neizbježno. Učinkovitost pokajanja Ninive pokazuje da bi pokajanje Izraelaca bilo jednako učinkovito.

34 Na Bliskom istoku je i danas tako; stopa samoubojstava u ondašnjim zemljama vrlo je niska (Diekstra 1990, 72, 93). Vrsta samoubojstava koja se ondje događaju (kakvih na zapadu nema) jesu samoubojstva s ciljem političkog prosvjeda. Na primjer, 10. prosinca 2010. samoubojstvo uličnog prodavača Mohameda Bouazizija samospaljivanjem pokrenulo je tunišku revoluciju i arapsko proljeće.

35 Abimelek u Sucima 9, 54, Šaul i njegov štitonoša u 1 Sam 31, 4-5 i Zimri u 1 Kr 16, 18. Ovdje bismo mogli uvrstiti i Samsona, koji je bio oslijepljen i zarobljen, i samo je čekao da pogine od filistejske ruke (Suci 16, 30).

na prosvjed protiv Božje milosti prema Ninivljanima.³⁶

Osim samoubojstava o kojima čitamo u Starom zavjetu, nailazimo i na neko-licinu osoba koje su bile sklone samoubojstvu.

Jonina želja odražava smrtnu želju jednoga od njih: Ilije.³⁷ U Bibliji su jedino njih dvojica tražila da im Bog oduzme život, i to vrlo sličnim riječima: "Sada, Jahve, uzmi moj život" (1 Kr 19, 4b; Jn 4, 3).³⁸ Obojica su frustrirani proroci; međutim, dok je objekt Jonina gnjeva upravo izbjegao uništenje, objekt Ilijina gnjeva doživio je propast (1 Kr 18, 40). Ilija je netom porazio proroke Baala i Aštarte, međutim, Izraelci se nisu pokajali, a Izabela je tražila osvetu. Ilija je pobjegao u divljinu i čeznuo za smrću. Bog mu, ukratko parafrazirano, odgovara: "Još malo i obavio si posao. Najprije obuču svojeg nasljednika. I budi uvjeren da tvoja misija nije uzaludna jer ima još vjernih Izraelaca" (1 Kr 19, 15-18). Božji su odgovori upućeni Iliji ohrabrujući i poticajni. Jona je, služeći se Ilijinim riječima, možda htio natuknuti: "Vidiš! On je htio umrijeti, a njegovi neprijatelji su uništeni! Koliko tek ja imam pravo nasmrt se ljutiti, kad su moji neprijatelji još živi!"

Dakle, Jona je imao biblijski presedan za obranu svojih genocidnih i suicidalnih stavova. Ako je itko imao pravo služiti se Pismom kako bi opravdao nasilje, bio je to Jona. Sad, kad malo više suosjećamo s Jonom, pogledajmo kako mu je Bog odgovorio.

Božji prijekor

Božji odgovor dodatno podupire našu usporedbu s Ilijom. Kao što Bog odgovara Iliji pitanjem (1 Kr 19, 9), ilustracijom (1 Kr 19, 11-12), ponovljenim pitanjem (1 Kr 19, 13) i govorom (1 Kr 19, 15-18), tako odgovara i Joni. Međutim, dok u Ilijinu slučaju sve ovo ima za cilj ohrabrenje, u Joninu slučaju krajnji je cilj prijekor. Bog pita Jonu: "Srđiš li se ti s pravom?" (4, 4). Nato se Jona utabori izvan grada "da vidi što će biti od" Ninive (4, 5).³⁹

Jona se, izgleda, nadao kako će se Bog predomisлити i uništiti Ninivljane.

Što se ilustracije tiče, Bog postavlja grm (*bršljan u KS, op. prev.*) "da ga izliječi

36 Nekoliko teologa analizira Knjigu o Joni sa psihološkog stajališta, kao da je Jona želio smrt zbog osobnih psiholoških razloga, poput depresije. Ove studije nameću zapadnjačke psihološke kategorije bliskoistočnoj kulturi. Npr., vidi Kaplan i Schwartz 2008, 65-79, 107-09 i Wohlgeleernter 1981, 131-40.

37 Među onima koji izražavaju želju za smrću, odnosno koji očavaju zbog života, jesu Rebeka (Post 25, 22), Rahela (Post 30, 1), Job (Job 3) i Jeremija (Jer 20, 14-18).

38 Jona dodaje "molim te", kao i hebrejsku riječju što označava direktni objekt.

39 Svjesna sam da mnogi teolozi sugeriraju da nakon 3, 4 treba preskočiti na 4, 5. Vidi argumentaciju Phyllis Tribble u prilog čitanja ovog segmenta kao teksta za popunjavanje prostora, gdje se priznaje da se on kronološki uklapa nakon Jonina kratkog proročanstva, ali da tekstualno ipak može ostati gdje jest (1994, 118-19).

od zlovolje” (*raʿah*), čemu se Jona “veoma obradova” (4, 6). Premda je nemoguće biti dogmatičan vezano uz ovo pitanje, čini se vjerojatnim da je ovaj Božji čin utjehe pružio Joni nadu da će sljedeći Božji potez biti utješni govor (kao u Ilijinu slučaju). Što se Jone tiče, utješan govor obuhvaćao bi uvjerenje da će Ninivljanima ipak biti suđeno. No taj govor ne dolazi jer ilustracija nije završena. Bog šalje crva i vjetar istočnjak, koji uništavaju biljku, ostavljajući Jonu izloženog vremenskim prilikama, bez primjerenog skloništa (4, 8; Walton 1992, 52-53). Joni je bilo drago što je izbačen od svojeg *raʿaha*, ali je i dalje Ninivljanima želio propast. Bog mu ispunjava želju. U ovoj ilustraciji, Jona predstavlja Ninivu.⁴⁰ Jonina ugodnost je razorena, i on ponovno želi umrijeti (4, 8).

Bog ponavlja pitanje: “Srđiš li se s pravom zbog bršljana?” Jona ovog puta odgovara: “Da, s pravom sam ljut nasmr” (4, 9). Isti onaj prorok, kojeg je Bog već drugi put spasio od nevolje, i koji je doživio (premda u vrlo ograničenom obliku) ponovljeno zlo (*raʿah*). Ipak, on i dalje želi da zlo zadesi Ninivljane, a ne bude li tako, želi umrijeti.

Božji završni govor nije ispunjen utjehom, nego prijekorom:

Tebi je žao bršljana oko kojega se nisi trudio, nego je u jednu noć nikao i u jednu noć usahnuo. A meni da ne bude žao Ninive, grada velikoga, u kojem ima više od sto i dvadeset tisuća ljudi koji ne znaju razlikovati desno i lijevo, a uz to i mnogo životinja! (4, 10-11)

Dva pojma iz ovoga govora sugeriraju da Bog konkretno želi korigirati Jonin genocidni stav: “a meni da ne bude žao” i “a uz to i mnogo životinja”. Prvi pojam, izveden iz glagola *hus*, prevodi se kao “sažaliti se”, “poštedjeti”. Riječ je o neuobičajenom glagolu, koji se najčešće koristi kad se prema pojedincu ili skupini, koja treba biti kažnjena, postupa “bez milosti”. U Ponovljenom zakonu često se koristi u ovom značenju, kao i u proročkim knjigama.⁴¹ Čini se vjerojatnim da je Jona,

40 U ovome prihvaćam Waltona (1992, 47-49), premda ne dijelim njegov zaključak u potpunosti. Walton zaključuje da je Jona odbacio Božju milost zato što je pokajanje Ninivljana bilo “plitko i naivno” (53). Mislim da je Jona imao dubljih povijesnih razloga zbog kojih je čeznuo za uništenjem Ninive. Međutim, čak i ako Walton ima pravo, Jona želi da Niniva bude uništena. I dalje je riječ o želji za genocidom, samo zbog manje važnog razloga. Nažalost, povijest nas uči da razlozi za genocid ne moraju biti veliki.

41 *Hus* se spominje samo 24 puta, od toga 17 puta uz negativnu riječcu *lō*. Pet puta se spominje u Knjizi Ponovljenog zakona (7, 16; 13, 8; 19, 13, 21; 25, 12). Dvanaest puta se spominje u prorocima (Iza 13, 18; Jer 13, 14; 21, 7; Ez 5, 11; 7, 4, 9; 8, 18; 9, 5, 10; 16, 5; 24, 12; Jn 4, 11). Od ostalih šest spominjanja, jedno je važno jer se nalazi u Knjizi proroka Joela 2, 17, tek nekoliko stihova nakon što je Joel, poput Jone, citirao Knjigu Izlaska 34, 6 (vidi diskusiju u sljedećoj cjelini). Zbog toga Leslie C. Allen smatra da je Jona posudio ovaj glagol od Joela (1976, 234). Ne možemo zasigurno znati je li Jona znao za Joela i obratno, ali čak da je Jona bio svjestan Joelova navoda, to ne znači da se i on nije referirao na Ponovljeni zakon.

poput ostalih proroka, svoje tvrdnje temeljio na Ponovljenom zakonu. Tekst iz Ponovljenog zakona, koji se bavi situacijom vrlo sličnom Joninoj, nalazi se u 7. poglavlju, gdje se zapovijeda *heremski* rat protiv Kanaanaca: "Uništavaj sve narode koje ti Jahve, Bog tvoj, bude predavao. Neka ih ne sažaljuje oko tvoje" (7, 16).

Komentatori se često spotiču o završnu frazu u knjizi: "a uz to i mnogo životinja",⁴² no ako Bog korigira Jonin genocidni stav, ona je potpuno opravdana. U *heremskom* ratovanju, u nekim su slučajevima i životinje bile posvećene uništenju zajedno s ljudima te su često bile osuđivane u proročkim govorima o propasti.⁴³ Štoviše, Šaul je izgubio krunu zato što je poštedio (*hml*, što je sinonim za *hus*) životinje nakon što je Bog zapovjedio *herem* (1 Sam 15).

Tako pitanje: "A meni da ne bude žao... mnogo životinja?" evocira tradiciju suda i *heremskog* rata te je okreće naglavce.

To što je Bog u prošlosti zapovijedaao *herem*, ne znači da će to opet učiniti. Božji je prijekor konačan. Jona nema prilike reagirati. Bog je jedini sudac. Nije nužno vjerovati da je Bog nenasilan kako bismo vjerovali da njegovi sljedbenici moraju biti takvi (Suderman 2011, 156).⁴⁴ Nikakav primjer nasilja u Bibliji ne može se koristiti kao opravdanje za mržnju i nasilje prema ljudima.

Tako dolazimo do istine o čovječanstvu i Bogu. Što se čovječanstva tiče, knjiga demonstrira kako se "i najbolji ljudi mogu itekako zavaravati... Jona nas uči da svatko mora igrati aktivnu ulogu u vlastitu postojanju i nastojati otkriti istinu o vlastitoj motivaciji i promicanju pravde, čak i kad je to pogubno po njega ili njegov narod" (Angel 1995, 66). Što se Boga tiče, knjiga prikazuje kako se njegova milost može spustiti čak i na tlačitelje (De La Torre 2007, ix). Bog nije ni na čijoj "strani" jer želi ostvariti odnos s cijelim čovječanstvom.⁴⁵ Tako se može stvoriti važna polazna točka za mukotrpnu zadaću iscjeljenja i izmirenja na svim

42 Mnogi komentatori jednostavno prelaze preko ove fraze bez upozorenja. Objašnjenja koja nude uglavnom padaju u vodu: ona premošćuje jaz između biljaka i životinja (Sasson 1990, 319), ona naglašava Božju suverenost nad cijelim stvorenjem (Achtemeier 1996, 284), ona predstavlja posljednji pokušaj za izazivanje suosjećanja u Joni (Alexander 1988, 130), zapravo riječ je o šali, koju treba prevesti: "ljudi glupi kao krave" (Slavitt 2000, 68).

43 Jer 7, 20; 12, 14; 21, 6; Ez 14, 13. 17. 19. 21; 25, 13; 29, 8. 11; 32, 13; Zef 1, 3; Zah 14, 15. Osim toga, Jona 3, 4 aludira na Sodomu i Gomoru (Post 19, 25. 29; vidi fusnotu 54). Životinje ne bi bile pošteđene na tom sudu. Drevni Bliski istok odlikovao se osjećajem zajedničke odgovornosti. Tada je zajednica značila sve, a moralnost se čuvala tako što su se članovi obitelji smatrali odgovornima za grijeha pojedinca, čak i djece, a povremeno i životinja.

44 Suderman ističe da anabaptistima u 16. stoljeću "nije bilo teško pomiriti Boga kao suca s vlastitim predanjem nenasilju i slijedenju Isusa u svakodnevicu" (2011, 157).

45 To ne znači da Jona promiče univerzalizam (protivno Angelu 2006, 9). Božji razlog za milost prema Ninivljanima naveden je u 3, 10: "Bog vidje što su činili: da se obratiše od svojega zlog puta. I sažali se Bog." Odličan argument koji govori protiv univerzalističkog tumačenja Jone možemo pronaći u Fretheimovu radu "Jona i teodiceja", ZAW 90 br. 2 (1978, 230-33).

područjima na kojima je tijekom povijesti bilo genocida, rasizma i tlačenja – odnosno, u cijelom svijetu (Riley 2012, 125).

Jonin razgovor u Knjizi dvanaestorice

Bogata intertekstualnost u Knjizi o Joni pokazuje nam ne samo način na koji se ona može čitati nego i kako se treba čitati. Pod intertekstualnošću mislim na citate i aluzije koje otkrivaju da je Biblija “namjerno puna referencija na samu sebe, okrenuta sebi i sama sebi dovoljna” (Timmer 2009, 8, fusnota 25). Nove knjige koje su se pisale bile su dodane teološkoj konverzaciji. Već smo vidjeli kako se Jona odnosi prema ranijim tekstovima o nasilju, a vidjet ćemo kako je doprinio razgovoru u Knjizi dvanaestorice.

Jona je dodan kanonu u sklopu Knjige dvanaestorice. To je skupina knjiga koja se treba čitati kao cjelina. U toj su skupini Nahum i Joel, glavni Jonini sugovornici. Nahum je važan sugovornik jer je riječ o knjizi punoj osetoljubivih proročkih govora, u kojima se proslavlja uništenje Ninive. Jona predstavlja očitu suprotnost Nahumu, kao priča o nevjerojatnom pokajanju Ninive i o Božjoj milosti.⁴⁶ Joel je važan jer, poput Jone, navodi gotovo identičnu skraćenu verziju teksta iz Knjige Izlaska 34, 6-7.⁴⁷

Knjiga Izlaska 34, 6-7a: “Bog milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju i vjernošću, iskazuje milost tisućama, podnosi opaćinu, grijeh i prijestup, ali krivca nekažnjena ne ostavlja.”	Jona 4, 2: “... Bog milostiv i milosrdan, spor na gnjev i bogat milosrđem i da se nad nesrećom brzo sažališ.”	Joel 2, 13: “jer on je nježnost sama i milosrđe, spor na ljutnju, a bogat dobrotom, on se nad zlom ražali.”
---	---	---

Postoji znatna razlika u kontekstu. U Knjizi proroka Joela promjena donosi nadu Judi. Joel govori: “Tko zna neće li se opet ražaliti” (2, 14). U Knjizi proroka Joela promjena donosi Ninivi nadu, a ninivski kralj kaže: “Tko zna, možda će se povratiti Bog, smilovati se i odustati” (3, 9). U Knjizi proroka Joela narod Jude moli Boga za

46 Suderman je jedini teolog za kojeg znam, koji se na temelju Knjige o Joni bavi problematikom nasilnoga Boga, što čini analizirajući razgovor između Jone, Nahuma i Joela. On me je zadužio isticanjem međusobne povezanosti ovih knjiga (2011, 152-54).

47 U drugim tekstovima nalazimo slične ispovijedi, koje vjerojatno mahom proistječu iz Knjige Izlaska 34. Psalam 103, 8-10 obuhvaća element oprostjenja. Drugi navode samo šesti stih (Neh 9, 17; Ps 86, 15; 145, 8).

milost (*hus*, 2, 17). U Knjizi proroka Joela Bog se smilovao Ninivljanima (4, 11).

Ne možemo biti sigurni je li Joel znao za Jonu niti je li Jona znao za Joela, ali uvrštavanje obojice u Knjigu dvanaestorice (i Nahuma s njima) dovodi do stvaranja produktivnih teoloških napetosti. Napetost između Joela i Jone nagoni nas da se zapitamo: jesu li Božja djela milosti pravedna, čak i onda kad je milostiv neprijateljima Izraela? Odgovor, jasno, glasi: "Da". Bog nije pristran. Napetost koju donosi Nahum izaziva pitanje: znači li to da Bog dopušta da krivci ostanu nekažnjeni (Izl 37, 7)? Nahumov odgovor glasi: "Ne". On to čak izričito naglašava, navodeći redak iz Knjige Izlaska 34, 7, koji su i Jona i Joel izostavili: "Ne, Jahve neće pustiti krivca nekažnjena" (Nah 1, 3). Napetosti mora biti; Bog je i milosrdan i pravedan, kako u ophođenju s Izraelom, tako i u ophođenju s narodima. Ipak, Knjiga o Joni naglašava kako su vjernici pozvani ne mrziti "one druge", nego im pružati suosjećanje i milosrđe.

Zaključak

Genocid u Bibliji nikad neće biti jednostavna tema, i u ovom ga radu nismo tako niti predstavili. Ipak, pokušali smo pokazati kako u kanonu postoje glasovi koji stavljaju u ravnotežu nasilje i koji jasno uče kako ono nikako ne smije biti primjer koji treba slijediti, niti postoji opravdanje za nasilje. Knjiga o Joni kanonski funkcionira tako što odvraća ljude od mržnje i potiče ih na suosjećanje. Predstavlja svjetionik nade. "Ako drevni pisci mogu zamisliti svijet u kojem se carstva kaju i u kojem je zajednički nazivnik osvajača i osvojenoga prihvaćanje novoga zajedničkog identiteta, tada se možemo pitati možemo li čak i u vlastitu kontekstu, čitajući Knjigu o Joni, ne samo zamisliti takav svijet nego i početi s mukotrpnim ostvarivanjem takve vizije" (Riley 2012, 119). Nadajmo se tomu. No ako to želimo i postići, tada Crkva mora opetovano učiti o knjigama kao što je ova o Joni, kako bi spriječila nasilje o kakvom čitamo u nekim biblijskim tekstovima.

Literatura

- Achtemeier, Elizabeth. 1996. *Minor Prophets I*. New International Biblical Commentary. Peabody, MA: Hendrickson.
- Allen, Leslie C. 1976. *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Alexander, T. Desmond. 1988. "Jonah," in *Obadiah, Jonah, Micah*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, IL: Inter-Varsity.
- _____. 1985. "Jonah and Genre". *Tyndale Bulletin* 36: 35-59.

- Angel, Hayyim. 1995. "The Book of Jonah: A Call to Personal Responsibility". *Tradition* 30:1: 56-67.
- _____. 2006. "I am a Hebrew!': Jonah's Conflict with God's Mercy Toward Even the Most Worthy of Pagans". *Jewish Bible Quarterly* 34 no 1: 3-11.
- Band, Arnold J. 1990. "Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody". *Prooftexts* 10 no 2: 177-195.
- Bartrop, Paul R. 2009. "The Ten Commandments, the Holocaust, and Reflections on Genocide". Pages 209-221 in *Confronting Genocide: Judaism, Christianity and Islam*. Ed. by Steven L. Jacobs. Plymouth, UK: Lexington.
- Botterweck, G. Johanneses, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry. 1986. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by David E. Green. 15 vols. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bright, John. 2000. *A History of Israel*. 4th ed. Louisville: Westminster John Knox.
- Bruckner, James. 2004. *Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*. NIV Application Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Carpenter, Eugene E. 2009. "Deuteronomy". Pages 338-417 in *Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary 1. Ed. John H. Walton. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Childs, Brevard S. 1978. "The Canonical Shape of the Book of Jonah". Pages 122-128 in *Biblical and Near Eastern Studies*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Cowles, C. S. 2003. "The Case for Radical Discontinuity". Pages 13-44 in *Show Them No Mercy*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Craig, Kenneth M. Jr. 1990. "Jonah and the Reading Process". *Journal for the Study of the Old Testament* 47: 103-114.
- Craigie, Peter C. 1978. *The Problem of War in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- De La Torre, Miguel A. 2007. *Liberating Jonah: Forming an Ethics of Reconciliation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Diekstra, Rene F. W. 1990. "Suicide, Depression and Economic Conditions". Pages 71-94 in *Current Concepts of Suicide*. Ed. by David Lester. Philadelphia, PA: Charles.
- Farooq, Mohammad Omar. 2009. "Islam and Genocide: The Case of Bangladesh in 1971". Pages 139-149 in *Confronting Genocide: Judaism, Christianity and Islam*. Ed. by Steven L. Jacobs. Plymouth, UK: Lexington.
- Ferreiro, Alberto (Ed.). 2003. *The Twelve Prophets*. Ancient Christian Commentary on Scripture XIV. Downers Grove: InterVarsity.
- Fretheim, Terence E. 1978. "Jonah and Theodicy". *Zeitschrift fur die alttesta-*

- mentliche Wissenschaft* 90 no 2: 227-37.
- Frolov, Serge. 1999. "Returning the Ticket: God and His Prophet in the Book of Jonah". *Journal for the Study of the Old Testament* 86: 85-105.
- Glick, Leonard B. 2009. "Religion and Genocide". Pages 95-117 in *Confronting Genocide: Judaism, Christianity and Islam*. Ed. by Steven L. Jacobs. Plymouth, UK: Lexington.
- Gutiérrez, Gustavo. 1988. *A Theology of Liberation*. Trans. and Ed. by Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll, NY: Orbis.
- Holloway, Jeph. 1998. "The Ethical Dilemma of Holy War". *Southwestern Journal of Theology* 41 no 1: 44-69.
- Kaplan, Kalman J. and Matthew B. Schwartz. 2008. *A Psychology of Hope: A Biblical Response to Suicide*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Keller, Tim. 2008. *The Reason for God*. New York: Dutton.
- Kim, Hyun Chul Paul. 2007. "Jonah Read Intertextually". *Journal of Biblical Literature* 126/3: 497-528.
- Kuper, Leo. 2009. "Theological Warrants for Genocide: Judaism, Islam, and Christianity". Pages 3-33 in *Confronting Genocide: Judaism, Christianity and Islam*. Ed. by Steven L. Jacobs. Plymouth, UK: Lexington.
- Lee, Nancy C. 1998. "Genocide's Lament: Moses, Pharaoh's Daughter, and the Former Yugoslavia". Pages 66-82 in *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*. Ed. Tod Linafelt and Timothy K. Beal. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- Lilley, J. P. U. 1993. "Understanding the *Herem*". *Tyndale Bulletin*, 44:1: 169-177.
- Limburg, James. 1993. *Jonah*. The Old Testament Library: Louisville, KY: Westminster.
- Lubeck, R. J. 1988. "Prophetic Sabotage: A Look at Jonah 3:2-4". *Trinity Journal* 9: 37-46.
- Merrill, Eugene H. "The Case for Moderate Discontinuity." Pages 63-94 in *Show Them No Mercy*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.
- Moberly, R. W. L. 2003. "Preaching for a Response? Jonah's Message to the Ninevites Reconsidered". *Vetus Testamentum* 53 no 2: 156-168.
- Niehaus, Jeffrey J. 1994. "The Warrior and His God: The Covenant Foundation of History and Historiography". Pages 299-312 in *Faith, Tradition & History: Old Testament Historiography in its Near Eastern Context*. Ed. by A. R. Millard, James K. Hoffmeier, and David W. Baker. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Nunpa, Chris Mato. 2009. "A Sweet-Smelling Sacrifice: Genocide, the Bible, and

- the Indigenous Peoples of the United States, Selected Examples”. Pages 47-63 in *Confronting Genocide: Judaism, Christianity and Islam*. Ed. by Steven L. Jacobs. Plymouth, UK: Lexington.
- Patterson, David. 2009. “Getting Rid of the G-d of Abraham: A Prerequisite for Genocide”. Pages 197-207 in *Confronting Genocide: Judaism, Christianity and Islam*. Ed. by Steven L. Jacobs. Plymouth, UK: Lexington.
- Perry, T. Anthony. 2006. *The Honeymoon is Over: Jonah’s Argument with God*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Phillips, Gary A. 2009. “More than the Jews . . . His Blood Be Upon All the Children: Biblical Violence, Genocide, and Responsible Reading”. Pages 77-91 in *Confronting Genocide: Judaism, Christianity and Islam*. Ed. by Steven L. Jacobs. Plymouth, UK: Lexington.
- Riley, Stephen Patrick. 2012. “When the Empire Does Not Strike Back: Reading Jonah in Light of Empire”. *Wesleyan Theological Journal* 47 no 1: 116-126.
- Ryu, Chesung Justin. 2009. “Silence as Resistance: A Postcolonial Reading of the Silence of Jonah in Jonah 4.1-11”. *Journal for the Study of the Old Testament* 34. 2: 195-218.
- Sasson, Jack M. 1990. *Jonah*. Anchor Bible. New York: Doubleday.
- Seibert, Erik A. 2009. *Disturbing Divine Behavior: Troubling Old Testament Images of God*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Slavitt, D. R. 2000. *The Book of the Twelve*. Oxford: Oxford.
- Stern Philip D. 1991. *The Biblical herem: A Window on Israel’s Religious Experience*. Atlanta, GA: Scholars.
- Suderman, W. Derek. 2011. “Wrestling with Violent Depictions of God: A Response to Eric Seibert’s *Disturbing Divine Behavior*”. *Direction* 40/2: 151-162.
- Sugitharajah, R. S. 1999. “A Brief Memorandum on Postcolonialism and Biblical Studies”. *Journal for the Study of the New Testament* 73: 3-5.
- Timmer, Daniel. 2009. “The Intertextual Israelite Jonah *Face à l’empire*: The Postcolonial Significance of the Book’s Cotexts and Purported Neo-Assyrian Context”. *Journal of Hebrew Scriptures* 9: 2-22.
- Trible, Phyllis. 1998. “Divine Incongruities in the Book of Jonah.” Pages 198-208 in *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*. Ed. Tod Linafelt and Timothy K. Beal. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- _____. 1994. *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress Press.
- United Nations General Assembly. “Convention on the Prevention and Pu-

nishment of the Crime of Genocide.” Adopted by Resolution 260 (III) A of the United Nations General Assembly, 9 December 1948.

- Walton, John H. 2009. “Jonah”. Pages 100-119 in *The Minor Prophets, Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*. Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary 5. Ed. John H. Walton. Grand Rapids, IL: Zondervan.
- _____. 1992. “The Object Lesson of Jonah 4: 5-7 and the Purpose of the Book of Jonah.” *Bulletin of Biblical Research* 2: 47-57.
- West, Mona. 1984. “Irony in the Book of Jonah: Audience Identification with the Hero.” *Perspectives in Religious Studies* 11 no 3: 233-42.
- Wohlgelernter, Devora K. 1981. “Death Wish in the Bible”. *Tradition* 19 no 2: 131-140.
- Zvi, Ehud Ben. 2003. *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud*. Sheffield: Sheffield Academic.

S engleskog preveo Davor Edelinski

Alyssa Walker

Jonah’s Genocidal Suicidal Attitude — and God’s Rebuke

Abstract

The Bible describes God as a judge and warrior who sometimes uses humans to execute his judgment. These violent texts are difficult, especially when they meet the definition of the modern term “genocide.” And unfortunately, at points in history self-professing Christians have misappropriated such texts to justify genocidal campaigns. Fortunately, scripture read as canon resists such misuse. Many texts teach God’s people how they should respond to the “other,” and it is never with violence. One such text is the book of Jonah. A literary reading of the book with an eye for intertextuality and with sensitivity to the contributions of liberation theology and postcolonialism reveals a prophet whose genocidal desire for the Ninevites’ destruction was so strong that if they lived, he preferred to die. God rebukes this attitude. Jonah functions canonically to direct God’s people away from hatred and towards compassion.