

Znak Jonasza w tradycji i redakcji synoptycznej (Mt 12,38–42; 16,1–4; Łk 11,29–32)

Podobieństwo tekstów Łk 11,29–32 oraz Mt 12,38–42 przemawia za ich pochodzeniem ze wspólnego źródła. Teologia synoptyków wyraża się nie tylko w uzupełnieniach, opuszczeniach i innych zmianach redakcyjnych, ale również i przede wszystkim w sposobie włączenia wspólnego materiału w szerszy kontekst narracji ewangelicznej.

1. Materiał wspólny synoptyków

W wersjach Mateuszowej i Łukaszej żądający znaku są scharakteryzowani przez Jezusa jako „złe pokolenie” (γενεὰ πονηρά)¹. Odmawiając natychmiastowego spełnienia ich żądania, zapowiada im wyłącznie „znak Jonasza” (τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ). Zapowiedź „znak nie będzie dany mu oprócz znaku Jonasza” występuje w trzech miejscach synoptyków: dwa teksty są paralelne (Mt 12,39; Łk 11,29), jeden zaś przedstawia się jako dublet u Mateusza, którego paralela u Marka nie ma jednak żadnej wzmianki o znaku Jonasza (Mt 16,4; por. Mk 8,11–12). Łukasz interpretuje żądanie znaku z nieba jako kuszenie, które Marek przypisuje faryzeuszom (Mk 8,11). Trzecia Ewangelia czyni odpowiedzialnymi za nie osoby anonimowe (dosł. „inni” – ἄλλοι w Łk 1,16). Prawdopodobnie motyw kuszenia nie był obecny w Q, ponieważ w pierwszym tekście Mateusza, który zależy od tego źródła, nie ma tego rodzaju kwalifikacji żądania znaku (Mt 12,38)². Na pochodzenie tekstów paralelnych Mateusza i Łukasza ze wspólnego źródła wskazuje dalsza zgodność: po zapowiedzi znaku Jonasza następują zapowiedzi powstania oskarżających rozmówców Jezusa (Mt 12,41–42; Łk 11,31–32). U Mateusza

¹ W Q ten przymiotnik bardziej negatywnie kwalifikuje pokolenie niż Markowe określenie z samym zaimkiem wskazującym, umieszczonym w pytaniu retorycznym: τί ἢ γένεα αὐτῆ ζητεῖ σημεῖον; (Mk 8,12); por. D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 36.

² Por. R.A. Edwards, *The Sign of Jonah. In the Theology of the Evangelist and Q*, London 1971, s. 74–76.

Jezus przedstawia najpierw mieszkańców Niniwy, a następnie mówi o królowej z południa, u Łukasza kolejność jest odwrotna³.

Chociaż Jezus odmawia spełnienia żądania, a jednocześnie obiecuje spełnienie zapowiedzi, to jednak nie ma żadnej sprzeczności między odmową znaku a zapowiedzią znaku Jonasza. Rozmówcy Jezusa z powodu braku wiary nie otrzymają bowiem takiego znaku, jakiego żądają od Niego⁴.

Pierwotny logion mógł składać się z dwóch części: odmowy znaku (Łk 11,29–30) oraz słów groźby (*Droh Worte* – Łk 11,31–32)⁵. Obydwie jego części łączyłoby ogólne – pozbawione jakiegokolwiek aluzji do śmierci i zmartwychwstania Jezusa – zestawienie Jonasza z Synem Człowieczym (Łk 11,30)⁶. Na tym zestawieniu zbudowano odwołanie do śmierci i zmartwychwstania Jezusa (Mt 12,40). Za nieobecnością wzmianki o trzech dniach i nocach w źródle znanym Łukaszowi przemawia sposób traktowania przez obydwu synoptyków materiału związanego z Ewangelią Marka. Jeśli przyjąć hipotezę dwóch źródeł, według której późniejszy synoptycy korzystali niezależnie z Marka, to można zauważyć w Mateuszowym porównaniu cechy odpowiadające innym zmianom redakcyjnym. Chociaż zazwyczaj skraca on materiał przejęty z tradycji, to jednak wprowadza często biblijne cytaty (Mt 4,15–16; 8,17; 9,13; 12,7.17–21; 13,35; 21,5.16.43) lub przybliży ich brzmienie do biblijnego źródła (Mt 10,35–36). To wyraźniejsze nawiązywanie do Starego Testamentu odpowiada teologii pierwszej Ewangelii. Wydaje się mało prawdopodobne opuszczenie przez Łukasza cytatu ze Starego Testamentu, który występowałby we wspólnym źródle. Ewangelista

³ Umieszczenie przez Łukasza na końcu porównania z Jonaszem odpowiada części zawierającej odmowę znaku, w której również na końcu znajduje się porównanie z Jonaszem. Trudno jednak orzec, która kolejność była pierwotna, choć wydaje się bardziej prawdopodobne dostosowanie przez Łukasza kolejności do porównania z Jonaszem i antycypowanie wzmianki o Niniwitach niż zmienienie tej kolejności przez Mateusza na mniej spójną z najbliższym kontekstem; por. D. Lührmann, dz. cyt., s. 38; D.R. Catchpole, *Did Q Exist?*, Edinburgh 1993, s. 52. Nie można jednak wykluczyć zmiany redakcyjnej autora pierwszej Ewangelii, podporządkowanej odpowiedziom Jezusa na wystąpienia faryzeuszów; zob. poniżej ostatni akapit punktu 3.3.

⁴ Por. H.T. Fleddermann, *Q. A Reconstruction and Commentary*, Leuven–Paris–Dudley 2005, s. 510: „Jesus both refuses and grants the request. On the one hand he refuses to give a sign; on the other hand he offers the sign of Jonah. First the refusal, God can give a sign, but to demand a sign shows a complete lack of faith because it issues a challenge to God and anyone who knows God knows that God's power cannot be challenged. Although he refuses, Jesus goes on give to a sign, but the sign doesn't correspond to the kind of sign that the adversaries want”.

⁵ Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1931², s. 118.

⁶ „No hint is dropped in the Lucan text that the sign is the presentation of someone rescued from death” (D.R. Catchpole, dz. cyt., s. 52; przeciw J. Jeremias, TDNT III, 409, który za znak Jonasza uważa uwolnienie go z wnętrza ryby).

ten nie pomija bowiem cytatów, jeśli przejmuje razem z nimi szersze fragmenty tekstów. Nie miał on też żadnych teologicznych powodów ani pominięcia rozwinięcia porównania Syna Człowieczego do Jonasza w sensie Mateuszowym, ani zatrzymania się na ogólnym zestawieniu tych dwóch postaci⁷.

Przyjęcie Łukaszej postaci (razem z w. 30) nie rozwiązuje pewnego napięcia między odmową znaku (Łk 11,29–30) a groźbą sądu (Łk 11,31–32). Pierwsza część mówi o Synu Człowieczym, w drugiej zaś brak tego rodzaju odniesienia. Wzmianka o znaku Jonasza w pierwszej części ma znaczenie odmowy jakiegokolwiek nadprzyrodzonej ingerencji, która miałaby uwiarygodnić działalność Jezusa przed Jego przeciwnikami, natomiast w drugiej części słowa o sądzie implikują nadprzyrodzoną interwencję przeciw tym, którzy się nie nawrócili. Do pojedynczego odwołania się do Jonasza w pierwszej części nie pasuje podwójne odwołanie się do Salomona i Jonasza w drugiej części. Trudności stwarza kolejność w obydwu wersjach. Jeśli przyjąć kolejność Mateusza⁸, który wymienia mieszkańców Niniwy na początku, to wzmianki o królowej z południa i o Salomonie zupełnie odstaje od reszty logionu. W pierwszej części bowiem nie ma żadnego odniesienia do postawy Niniwitów, podczas gdy w drugiej części pełnią oni aktywną rolę w sądzie. Wobec tych rozbieżności są proponowane różne rozwiązania odnoszące się do relacji między Q i wersją Marka a pierwotną wersją logionu. Można wymienić trzy najczęściej spotykane rekonstrukcje rozwoju tradycji.

1) Pierwsza część jest przeróbką edytora Q, dokonaną na przekazie o odmowie znaku, którego świadkiem jest druga Ewangelia. W tym pierwotnym przekazie nie było żadnej wzmianki o znaku Jonasza (Mk 8,12)⁹.

2) Najwcześniejsza postać logionu zawierała słowa „oprócz znaku Jonasza”, które zostały opuszczone zgodnie z koncepcją Marka, w którego Ewangelii przeciwnicy Jezusa nie otrzymują żadnego znaku (Mk 11,27–33). Następnie w pierwszym etapie dodano słowa wyjaśniające charakter tego znaku. Treścią tego wyjaśnienia jest zestawienie Jonasza, który stał się znakiem dla Niniwitów, z Synem Człowieczym, który będzie znakiem dla tego pokolenia (Łk 11,30). Z kolei w drugim etapie podwójny logion o oskarżycielach tego pokolenia (Łk 11,31–32)¹⁰.

3) Według jeszcze innej propozycji, centralny logion mówiący o znaku Jonasza i Synu Człowieczym jest traktowany jako pierwotnie niezależna i oryginalna tradycja stanowiąca połączenie żądania znaku i zapowiedzi o sądzie¹¹.

⁷ Por. D.R. Catchpole, dz. cyt., s. 53.

⁸ Nie można określić z całą pewnością kolejności w Q – F. Bovon, *Vangelo di Luca*. Vol. 2: *Commento a 9,51–19,27*, Brescia 2007, s. 222. Za pierwotną w Łk opowiada się m.in. P. Seidelin, *Das Jonaszeichen*, *Studia Theologica* 5,1 (1952), s. 121.

⁹ Por. R.A. Edwards, dz. cyt., s. 34–42.

¹⁰ F. Bovon, dz. cyt., s. 222.

¹¹ Por. D.R. Catchpole, dz. cyt., s. 244.

Trudności sprawia rozumienie znaku Jonasza w źródle Q (Łk 11,29), i to niezależnie od tego, czy przyjmuje się obecność zestawienia znaku Jonasza dla Niniwitów i Syna Człowieczego dla tego pokolenia (Łk 11,30). Znak Jonasza może odnosić się do proroka głoszącego wezwanie do nawrócenia. Przez ocalenie z wnętrzości ryby znak Jonasza może pełnić funkcję obrazu zmartwychwstania Syna Człowieczego. Ta interpretacja jest wyraźnie podana w paraleli pierwszej Ewangelii (Mt 12,40). Jonasz może być też obrazem zapowiadającego zniszczenie i sąd nad mieszkańcami Niniwy, a jego zapowiedź jest podporządkowana apelowi o bezzwłoczne nawrócenie grzeszników¹². To ostatnie znaczenie jest najbardziej prawdopodobne, choć nie należy wykluczyć, że na jakimś etapie rozwoju dokumentu wspólnego logion ten miał jeszcze inny sens. Powiązanie znaku Jonasza z paruzją Syna Człowieczego jest uwydatnione w trzeciej Ewangelii, dzięki wyraźnym nawiązaniom do sądu w następnych trzech wersetach¹³.

2. Soteriologiczne znaczenie według Łukasza

Łukaszowa wersja logionu o znaku Jonasza zachowuje z niewielkimi zmianami materiał pochodzący ze wspólnego źródła. Nie ma też znaczącego wpływu Markowej relacji o odmowie znaku. Trzecia Ewangelia zachowuje kontekst Q, który umieszcza żądanie znaku po kontrowersji w sprawie egzorcyzmów Jezusa, a nie w związku z kwestią Jego tożsamości, podniesioną w okolicach Cezarei Filipowej. Łukasz nie określa bliżej tożsamości stawiających pytanie. Ich oznaczenie jako „inni” (ἕτεροι w Łk 11,16) odróżnia domagających się znaku od oskarżających Go o związek z Belzebubem jako „niektórzy z nich” (τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν w Łk 11,15), gdzie zaimiek osobowy odnosi się do tłumów (οἱ ὄχλοι w Łk 11,14), które reagują ze zdumieniem na wyrzucenie niemeo demona, po którego wyjściu uzdrowiony zaczyna mówić¹⁴.

Łukasz oddziela żądanie znaku od odpowiedzi Jezusa, wprowadzając między nimi odpowiedź na zarzut o pakt z Belzebubem (Łk 11,17–23; par. do Mk 3,23–27) oraz przypowieść o duchu nieczystym wychodzącym i powracającym z siedmioma gorszymi duchami (Łk 11,24–26; par. Mt 12,43–45). Między tymi wypowiedziami znajduje się zapewnienie prawdziwego błogosławieństwa dla słuchających i zachowujących słowo Boże (Łk 11,27–28). Następowanie przypowieści o powrocie duchów nieczystych bezpośrednio po odpowiedzi Jezusa na zarzut Jego związku z Belzebubem odnosi tę przypowieść do oskarżających

¹² Por. W. Rakocy, *The Sense of the Logion about the Sign of Jonah in the Gospel According to St Luke (11:29b–30)*, *Roczniki Teologiczne* 52,1 (2005), s. 91–93.

¹³ Por. S. Chow, *The Sign of Jonah Reconsidered. A Study of Its Meaning in the Gospel Traditions*, Stockholm 1996, s. 161–167; H.T. Fleddermann, dz. cyt., s. 510, 513.

¹⁴ Por. R.A. Edwards, dz. cyt., s. 89–90.

Go o pakt z głównym duchem nieczystym. U Mateusza umieszczenie tej przypowieści zaraz po zapowiedzi sądu na pokoleniem żądającym znaku interpretuje stan faryzeuszów domagających się od Jezusa znaku jako gorszy niż przed rozpoczęciem Jego działalności. U Łukasza kontrast powstaje między zwróconymi ku słowu Bożemu a domagającymi się znaku od Niego. Pierwsi są ogłoszeni jako błogosławieni, a drudzy są określani jako „pokolenie złe” (γενεὰ πονηρά). Ten kontrast uwydatniają zapowiedzi powstania królowej z południa oraz mieszkańców Niniwy jako oskarżycieli tego pokolenia (Łk 11,31–32).

Określenie rozmówców Jezusa jako „to pokolenie” (Łk 11,29.30.31.32; por. jeszcze w Łk 7,31; 9,41; 11,50–51; 17,25) wskazuje na obecny stan ludu w relacji do Boga. Określenie go jako „zły” (γενεὰ πονηρα) odnosi się nie tyle do jakiegoś moralnego braku, ile do zawinionej niezdolności rozpoznania obecności Boga w działalności Jezusa¹⁵.

W Łukaszewej wersji można dostrzec wyraźniej wymiar etyczny znaku niż jego znaczenie chrystologiczne. Jeśli porównać z Markiem, to widać, że w trzeciej Ewangelii zmiany redakcyjne podążają w kierunku antropologicznym i soteriologicznym¹⁶. Trzecia Ewangelia akcentuje postawę adresatów wobec całej działalności Jezusa. Łukasz uwydatnia znaczenie przyjęcia lub odrzucenia tej działalności przedstawionej jako znak Jonasza, podczas gdy Mateusz nadaje znakowi sens chrystologiczny: znak odnosi się do losu samego Jezusa, a konkretnie – do Jego śmierci¹⁷.

Oskarżenie przeciw pokoleniu żądającemu znaku nie jest jednak całkowicie pozbawione odniesień do osoby Jezusa. Porównanie między Salomonem i Jonaszem a Jezusem nie ogranicza się do porównania ich działalności, ale również jest zestawieniem godności tych osób¹⁸. Najbliższy kontekst pokazuje, że adresaci Jego działalności nie rozpoznają obecności Boga w Jego słowach i czynach¹⁹. Motyw odrzucenia znaku, znany w Biblii²⁰, zostaje przejęty przez Łukasza

¹⁵ Por. F. Bovon, dz. cyt., s. 224.

¹⁶ Chrystocentryzm Marka jest widoczny na przykładzie sceny powołania Lewiego/ Mateusza oraz ucztę z celnikami i grzesznikami (Mk 2,14–15; Mt 9,9–10; Łk 5,27–29). W trzeciej Ewangelii Lewi jest tym, który wydaje wielką ucztę.

¹⁷ W ten sposób F. Bovon, dz. cyt., s. 220, 222, 226.

¹⁸ Zob. poniżej przyp. 40.

¹⁹ Na prymat słów przed cudami wskazuje kontrast między błogosławionymi i posłusznymi słowu Boga a pokoleniem żądającym znaku.

²⁰ W mowie Mojżesza do Izraelitów plagi egipskie to „znaki i cuda wielkie” (Pwt 6,22; 26,8). Król judzki Ezechiasz prosi Izajasza o znak potwierdzający wypełnienie obietnicy ocalenia ze śmiertelnej choroby. Wyproszonym znakiem jest cofnięcie się cienia wskazówek na zegarze o dziesięć stopni (2 Krl 20,8–11; Iz 38,4–10). Innym znakiem jest prorocтво Izajasza skierowane do króla Achaza: „Pan sam da wam znak: Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel” (Iz 7,14). Znak rozważany sam w sobie mógł

i szczególnie uwydatniony w jego drugiej księdze – Dziejach Apostolskich. Symeon zapowiada, że osoba i działalność Jezusa stanie się znakiem sprzeciwu (εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον w Łk 2,34). W drugiej księdze ukazane jest wypełnienie tej zapowiedzi w oporze Żydów sprzeciwiających się od początku i wszędzie nauczaniu apostołskiemu z powodu przyłgnięcia pogan do tej nauki (Dz 13,45; 28,19.22). Teksty te wskazują na jeszcze jeden związek między działalnością Jezusa a aktywnością starotestamentowego proroka: jak przyjęcie orędzia Jonasza uchroniło Niniwę przed zagładą, a więc przyniosło zbawienie, tak działalność Jezusa przynosi zbawienie tym, którzy ją przyjmują jako objawienie obecności Boga (Łk 1,69.77; 2,11–12; 2,30–32; 3,6; 19,9).

Przydawka dopełniaczowa w konstrukcji „znak Jonasza” może być rozumiana na różne sposoby. W sensie podmiotowym oznacza znak dany przez Jonasza lub otrzymany przez niego. Bardziej prawdopodobne jest to, że odnosi się do niego samego – jako *genetivus epexegeticus* – w tym sensie, że jego osoba i aktywność były znakiem dla mieszkańców Niniwy²¹. Nie jest wykluczona interpretacja imienia Ἰωνᾶς jako skrótu (wariantu) Ἰωάν(ν)ης. W tym przypadku chodziłoby o znak Jana Chrzciciela²². Takie tłumaczenie można jedynie utrzymać w przypadku oderwania logionu od następnych zdań. Wzmianka o mieszkańcach Niniwy nie pozostawia żadnej wątpliwości, że w relacji do Syna Człowieczego oraz w związku z zapowiedzią sądu odnoszono to imię do proroka głoszącego orędzie nawrócenia w Niniwie.

Warto jeszcze zestawić kolejność, którą podaje tekst Mateusza, według którego najpierw wystąpią Niniwici, a potem królowa, z sekwencją powstania wprzód królowej, a następnie Niniwitów, którą przedstawia tekst Łukasza. Sekwencja Mateusza dobrze pasuje do szerokiego kontekstu kontrowersji z faryzeuszami. Nie można mówić o analogicznym znaczeniu w odwrotnej sekwencji – królowa i mieszkańcy Niniwy – w trzeciej Ewangelii. Brak w niej bowiem pierwszego zestawienia: zarzut faryzeuszów w sprawie łuskania kłosów (Łk 6,1–5) występuje o wiele wcześniej – zaraz po pytaniu w sprawie postów, a w odpowiedzi Jezusa nie ma wzmianki, kapłanach usługujących w świątyni w dzień szabatu. Kolejność odniesień do Starego Testamentu u Łukasza jest uzasadniona

być jednak niejednoznaczny i nie zawsze wskazywać na Boga. Liczba mnoga „znaki wielkie” oznacza czyny prowadzące przez swój cudowny charakter oszukiwania ludzi (Ap 13,13–14; 16,14; 19,20). W dwunastym rozdziale Apokalipsy po znaku wielkim (Ap 12,1) pojawia się inny znak – Smok (Ap 12,3).

²¹ Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*. Teil 2. Folge 1: *Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54*, Freiburg–Basel–Wien 1969, s. 273.

²² Na taką możliwość wskazują rozbieżności między ewangelistami odnośnie do imienia ojca Szymona Piotra: Ἰωάν(ν)ης (w J 1,42; 21,15–17) oraz βᾶρ Ἰωνα (zapisane jako Βαριωνα w Mt 16,17); por. M.J. Hugh, *The Sign of John*, *The Journal of Theological Studies* 21 (1920), s. 151–152.

chronologią historii biblijnej: uznanie Salomona i jego mądrości przez królową z południa (1 Krl 10,1–10) poprzedza uznanie Jonasza przez mieszkańców Niniwy (Jon 3,5). Sekwencji Mateuszowej, która odnosi się do głównych części Tanachu (Tora – świątynia w Mt 12,6; Nebiim – osoba i działalność Jonasza w Mt 12,41; Ketubim – mądrość Salomona w Mt 12,42), odpowiada zakończenie mowy przeciw uczonym w Piśmie i faryzeuszom, zawierające oskarżenie o przelewanie sprawiedliwej krwi od Abela do Zachariasza. Zabójstwa niewinnych stanowią negatywne ramy historii przedstawionej w sekwencji pism Tanachu (Abel w Rdz 4,8–10; Zachariasz w 2 Krn 24,20–21).

3. Chrystologiczna interpretacja Mateusza (Mt 12,38–42; 16,1–4)

Mając do dyspozycji podwójny przekaz o żądaniu znaku od Jezusa: tradycję zawartą w Q (Łk 16,29–30) oraz narrację o żądaniu określonym jako wystawianie Jezusa na próbę w drugiej Ewangelii (Mk 8,11–13), Mateusz przedstawia dwa razy scenę z żądaniem znaku i odmową Jezusa (Mt 12,38–42; 16,1–4)²³. Najbliższy kontekst wystąpienia, który został zarejestrowany przez Marka, Mateusz zachował w drugim tekście: faryzeusze i saduceusze (Mk wzmiankuje tylko pierwszą grupę) domagają się znaku z nieba bezpośrednio po drugim rozmnożeniu chlebów (Mt 15,32–38 [39] jest paralelny do Mk 8,1–10). Następna zaś scena ukazuje dialog Jezusa z uczniami, którzy po tym, jak zapomnieli z sobą wziąć chleby, wezwani są przez Niego do pojmowania zarówno rozmnożenia chlebów, jak też są ostrzeżeni przed negatywnym wpływem ze strony grupy żądającej znaku z nieba (Mt 16,15–20 za Mk 8,14–21)²⁴. Odpowiedź Jezusa na drugie żądanie ogranicza się do odmowy dania jakiegokolwiek znaku za wyjątkiem znaku Jonasza. W logice narracji ta zwięzła wzmianka o znaku Jonasza odsyła do pierwszego żądania i odpowiedzi Jezusa.

3.1. Charakterystyka adresatów znaku

Wprowadzenie narracyjne otwierające obydwie sceny jest typowe dla Mateusza. W pierwszym tekście z żądaniem znaku występują niektórzy uczeni w Piśmie i faryzeusze: *τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων* (Mt 12,38). W drugim tekście mowa jest o faryzeuszach i saduceuszach: *οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι* (Mt 16,1). Wzmianka o faryzeuszach nie musi wcale zależeć od paraleli w dru-

²³ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza; rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, I, Częstochowa 2005, s. 511.

²⁴ Por. R.A. Edwards, dz. cyt., s. 81.

giej Ewangelii (Mk 8,11)²⁵. Mateusz bowiem często ukazuje ich jako głównych przeciwników Jezusa oraz łączy z różnymi grupami. Aktywna rola faryzeuszów ujawnia się na samym początku korzystania przez Mateusza ze źródła wspólnego dla niego i Łukasza. Podczas gdy według pierwszej Ewangelii adresatami ostrzeżenia Jana są faryzeusze i saduceusze, którzy przychodzą na miejsce chrztu: τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένων (Mt 3,7), według trzeciej Chrzciciel zwraca się do tłumów wychodzących – τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις (Łk 3,7) – do niego, aby dać się ochrzcić. Pierwsza kombinacja tych dwóch grup zapowiada ich aktywność jako głównych przeciwników Jezusa²⁶.

Występowanie razem uczonych w Piśmie i faryzeuszów jest wzmiankowane najczęściej przez Mateusza²⁷. Na początku Kazania na Górze Jezus wzywa swoich uczniów, aby ich sprawiedliwość odróżniała ich od postępowania uczonych w Piśmie i faryzeuszów (Mt 5,20). Wymienieni są tylko raz w odwrotnej kolejności, gdy występują z zarzutem przeciw uczniom, którzy nie zachowują tradycji starszych, zaniedbując zwyczaj obmywania rąk przed posiłkami (Mt 15,1–2; par. Mk 7,1–5). Ten odwrócony porządek odpowiada charakterystycznemu dla faryzeuszów zainteresowaniu kwestiami związanymi z zachowaniem prawa Mojżeszowego²⁸. Pozostałe wzmianki ograniczają się do ostrzeżeń Jezusa przed tymi dwiema grupami. Na początku są wymienieni jako osoby zajmujące miejsce na katedrze Mojżesza (Mt 23,2), a następnie jako grupy, przeciw którym kieruje sześciokrotne „biada” (Mt 23,13.15.23.25.27.29). Ten zestaw wzmianek pokazuje, że zdecydowana ich większość pojawia się w słowach Jezusa. Żądanie znaku razem z krytyką uczniów zaniedbujących tradycję starszych stanowią jedyne dwa przypadki ich wspólnego wystąpienia w Ewangelii Mateusza. Jeśli przyjęć zależność drugiego tekstu od Marka, to kwestia znaku z nieba jest jedynym oryginalnym przypadkiem ich wspólnego wystąpienia w pierwszej Ewangelii. Skąd bierze się to ich żądanie?

²⁵ O wpływie Marka na obecność wzmianki o faryzeuszach pisze J. Gnilka, *Das Mathäusevangelium*, I. Teil: *Kommentar zu Kap. 1,1–13,58*, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 463–464.

²⁶ Pięciokrotnie są wzmiankowane w konstrukcji koordynacji (Mt 3,7; 16,1.6.11.12), a raz są odróżnione (22,34). Przedstawiciele tych dwóch grup są najczęściej obecni w Ewangelii Mateusza, obojętnie, czy są wzmiankowani razem z innymi grupami, czy występują osobno. Porównanie między Ewangelią daje następujące liczby wzmianek: dla faryzeuszów w Mt – 29 razy, Mk – 12, Łk – 27, J – 20, a dla saduceuszów w Mt – 7 razy, Mk – 1, Łk – 1, J – 0.

²⁷ W Mt 10 razy, Mk – 2; Łk – 5.

²⁸ Bliskość do celników i grzeszników (Mt 9,11), zachowanie postu (Mt 9,14), przestrzeganie szabatu (Mt 12,2.14), reakcja na nauczanie o czystości (Mt 15,12), pytanie o rozwód (19,3).

3.2. Żądanie znaku w kontekście

Ewangelista wprowadza prośbę o znak, posługując się czasownikiem oznaczającym zazwyczaj odpowiedź: τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ [...] λέγοντες. W ten sposób są wprowadzane zarówno reakcje na rzeczywiste pytania lub prośby rozmówców (Mt 4,4; 8,8; 11,4; 12,39.48; 13,11.37 *et passim*), jak też wypowiedzi niebędące tego rodzaju odpowiedziami, ale stanowiące reakcję na jakąś sytuację (Mt 11,25; 17,4; 28,5)²⁹. W każdym razie użycie tego czasownika nie jest semityzmem czy septuagintyzmem, który należałoby rozumieć w sensie dość ogólnym jako „powiedzieli”³⁰.

Żądanie znaku stanowi kolejną interwencję przeciwników Jezusa w serii wystąpień stanowiących odpowiedź na Jego publiczną działalność w Galilei. Faryzeusze reagują na przebywanie Jezusa razem z celnikami i grzesznikami (Mt 9,11) oraz na zaniedbywanie postów przez Jego uczniów (Mt 9,14), kierując zarzut najpierw do Jego uczniów, a następnie do Niego samego. Same pytania nie brzmią formalnie jak oskarżenia. Ten konfrontacyjny ton jest implikowany dopiero w wyjaśnieniu, że Jego egzorcyzmy są dokonywane w pakcie z przywódcą demonów (Mt 9,34). Wobec tego oskarżenia Jezus przekazuje dwunastu apostołom władzę wyrzucania duchów nieczystych i uzdrawiania różnych chorób (Mt 10,1). Wysyłając ich do zagubionych owiec Izraela i zakazując im udawania się do pogan, przekazuje im też nakaz głoszenia bliskości królestwa niebieskiego oraz daje szereg szczegółowych pouczeń odnośnie do sposobu wykonywania powierzonych im zadań (Mt 10,5–42).

Pojawienie się wysłanników od Jana (Mt 11,2–3) staje się okazją do pouczenia o znaczeniu misji Chrzciciela jako zapowiedzianego Eliasza oraz do zapowiedzi sądu nad „tym pokoleniem”, które jak odrzuciło jego działalność, tak nie przyjmuje misji Syna Człowieczego (Mt 11,22) i Jego wysłanników (Mt 10,15). Modlitwa Jezusa skierowana do Ojca (Mt 11,25–27) jest właściwą odpowiedzią

²⁹ Wprowadzenie narracyjne do modlitwy Jezusa w ten sposób charakteryzuje P. Mareček, *La preghiera di Gesù nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Roma 2000, s. 25: „La formula in 11,25a esprime una reazione alla situazione accaduta e forma una reale introduzione a una risposta. Gesù non pronuncia una risposta a una determinata questione, ma esprime la sua reazione al rifiuto della sua persona da parte d'Israele”. W następnych dwóch tekstach również chodzi o reakcję na wydarzenia bezpośrednio poprzedzające w ten sposób wprowadzoną wypowiedź: Piotr reaguje na pojawienie się Mojżesza i Eliasza obok Jezusa, proponując postawienie trzech namiotów (Mt 17,3–4); anioł reaguje na trwogę świadków angelofanii, wzywając kobiety do porzucenia lęku (Mt 28,4–5).

³⁰ W ten sposób M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1948, s. 249.

na sytuację odrzucenia ze strony adresatów Jego misji (Mt 11,2–24; 12,1–50)³¹. Jednocześnie objawia ona Bożą wolę objawienia najmniejszym³² tożsamości Ojca i Syna. Kontrast między tymi, którzy przyjęliby Jego misję, gdyby była do nich skierowana, a „tym pokoleniem”, które ją realnie odrzuca (pierwsza negatywna wzmianka w Mt 11,16), uzasadnia przeciwstawienie pokornych i mądrych w modlitwie oraz wprowadza do kulminacji wrogich wystąpień przeciw Jezusowi.

Seria trzech wystąpień faryzeuszów, która jest wyraźnie paralelna do ich wcześniejszych zarzutów pod adresem Jezusa i Jego uczniów, stanowi najbliższy kontekst żądania znaku przez uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Podobnie jak wcześniejsze wystąpienia faryzeuszów, pierwsze dwa ataki tej samej grupy są skierowane przeciw uczniom i Jezusowi. W tych przypadkach nie chodzi już o same wyjaśnienia, ale pojawia się zarzut o wykroczenie przeciw prawu Mojżeszowemu.

Na samym początku uczniowie są oskarżeni o zbieranie kłosów w szabat (Mt 12,2). Odpowiedź Jezusa jest otwarta przez porównanie ze świątynią, do którego wprowadza najpierw odwołanie do historii o Dawidzie spożywającym chleby pokładne, a następnie przypomnienie o oddawaniu się przez kapłanów służbie w świątyni nawet w dzień szabatu (Mt 12,3–6). W dalszym ciągu wypowiedzi pojawia się biblijny cytat, który nawiązuje do pierwszego wystąpienia faryzeuszów krytykujących Jego posiłki z grzesznikami: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary” (Mt 12,7 cytuje Oz 6,6 również w Mt 9,7)³³.

Na końcu następnej sceny faryzeusze radzą się przeciw Jezusowi z powodu uzdrowienia dokonanego przez Niego w szabat (Mt 12,14). Nie pojawia się werbalny zarzut, dlatego też nie ma formalnej odpowiedzi Jezusa na ich działanie. Jediną reakcją jest Jego oddalenie się stamtąd (Mt 12,15). Opuszczenie miejsca dotychczasowego pobytu świadczy o śmiertelnym zagrożeniu (Mt 2,12.13.14.22; 4,12). Jego dalszą działalność interpretuje ewangelista za pomocą cytatu o słudze

³¹ P. Mareček, dz. cyt., s. 56: „Essa si trova nel contesto delle reazioni di prevalenza negative da parte d'Israele all'attività missionaria di Gesù”.

³² W Ewangeliach (Mt 11,25 = Łk 10,21; Mt 21,16) znaczenie rzeczownika *νήπιου* jest pozytywne, co różni je od pejoratywnego sensu u Pawła z powodu przypisanego dzieciom braku dojrzałości i nieśmiałości lub czasowego pozbawienia pełnych praw (Rz 2,20; 1 Kor 3,1; 13,11 [5 razy!]; Ga 4,1.3; Ef 4,14 [wyjątek w neutralnym znaczeniu w 1 Tes 2,7], ale podobnie pejoratywnie w Hbr 5,13). W tym sensie być dzieckiem w myśleniu nie jest wzorem dla chrześcijanina, choć w sensie niewinności może być pozytywne: „Bracia, nie bądźcie dziećmi w swoim myśleniu, lecz bądźcie jak niemowlęta, gdy chodzi o rzeczy złe (*ἀλλὰ τῆ κακίᾳ νηπιάζετε*). W myślach waszych bądźcie dojrzałi!” (1 Kor 14,20).

³³ Związek między tymi tekstami i jego funkcję w Ewangelii Mateusza zbadano w P. Podeszwa, *La funzione di Os 6,6 nella comprensione matteana dell'Antico Testamento*, *Colloquia Theologica Adalbertina* 3 (2001), s. 49–81.

Pańskim, wprowadzonego przez formułę wypełnienia. Jego pierwszym zadaniem jest obwieszczenie narodom sądu, a ostatecznym celem przeprowadzenie tego sądu aż do zwycięstwa (Mt 12,17–21 z Iz 42,1–4; o sądzie w Mt 12,18,20).

Gdy wszystkie tłumy zastanawiają się nad synostwem Dawidowym Jezusa, reagując na wyrzucenie złego ducha z niewidomego i niemego, wówczas faryzeusze nie ograniczają się do samego wyjaśnienia skuteczności egzorcyzmów (jak w Mt 9,34), ale formułują generalny zarzut o pakt z Belzebubem. Agresywny wydźwięk ich wypowiedzi wzmacnia wymienienie imienia sojusznika egzorcysty i rozciągnięcie oskarżenia o ten związek z nim na wszystkie bez wyjątku egzorcyzmy dokonywane przez Jezusa (Mt 12,24). W replice Jezusa dominuje znowu wyraźna zapowiedź sądu (inkluzja w 12,27 i 12,36). W Ewangelii Marka nie występuje ten motyw (brak odpuszczenia grzechów jest ujęty w czasie terazniejszym w Mk 3,29), u Łukasza zaś nie ma paraleli do drugiej wzmianki. Nawiązanie do sądu pojawia się w pytaniu retorycznym odwołującym się do egzorcystów współczesnych Jezusowi (Łk 11,19).

Żądanie znaku związane jest z całą dotychczasową działalnością Jezusa. Wystąpienie nie dotyczy tylko pojedynczego aktu, który byłby kontrowersyjny w oczach świadków. Na ten ogólny charakter wskazuje kompozycja rozmówców Jezusa: razem z faryzeuszami występują uczeni w Piśmie. Pierwsza wzmianka o ich aktywności podczas publicznej działalności Jezusa poprzedza serię wystąpień faryzeuszów (9,11.14.34). Na samym początku skrybi występują z najcięższym oskarżeniem, gdy zarzucają Jezusowi bluźnierstwo z powodu zapewnienia paralitykowi odpuszczenia grzechów (Mt 9,3). Reakcja oskarżonego, na którą składają się słowa i uzdrowienie, interpretuje ich sprzeciw jako kontestację władzy Syna Człowieczego. Mateusz nie usuwa uwydatnionej przez Marka³⁴ charakterystyki uczonych w Piśmie, którzy jako wpływowi nauczyciele (Mt 7,29), szczególnie interesują się zarówno Jego osobą (Mt 8,19), jak i Jego relacją do Boga (Mt 9,3). Ich połączenie się z faryzeuszami w celu wysunięcia żądania znaku odpowiada żądaniu legitymizacji Jego działalności za pomocą znaku. W porównaniu z drugim żądaniem znaku z nieba, które faryzeusze i saduceusze, bez udziału skrybów, formułują teocentrycznie – *πειράζοντες ἐπιρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδειξάιναι αὐτοῖς* (Mt 16,1) – domaganie się znaku bezpośrednio od Jezusa – *θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν* – ma wyraźny chrystocentryczny wydźwięk³⁵. Podobnie brzmi żądanie zstąpienia z krzyża, wysunięte przez skrybów sprzymierzonych z arcykapłanami i starszymi (Mt 27,41–43).

³⁴ Ta ich rola w narracji i teologii drugiej Ewangelii jest przedmiotem mojej rozprawy doktorskiej opublikowanej pod tytułem *Gli scribi nel Vangelo di Marco. Il loro ruolo nella sua narrazione e teologia*, Katowice 2002.

³⁵ Por. H. Frankemölle, *Matthäus: Kommentar 2*, Düsseldorf 1997, s. 151: „Dennoch wird christologisch formuliert: «Wir wollen von dir ein Zeichen sehen!», während in der Dublette

3.3. Znaczenie znaku Jonasza

W pierwszej części odpowiedź Jezusa zaczyna się od negatywnej oceny rozmówców, która jest wyrażona w terminach biblijnych. Podwójne oskarżenie pokolenia przypomina zarzut pod adresem pokolenia „zwichniętego i nieprawego” (Pwt 32,5). Ogólne określenie „pokolenie złe” (γενεὰ πονηρά) jest uzupełnione przez drugi atrybut: „i cudzołożne” (καὶ μοιχαλίζ). Choć w Starym Testamencie nigdzie nie występuje ten rzeczownik z taką przydawką, to jednak ich połączenie przypomina o niewierności Izraela względem Boga, która w nauczaniu proroków jest porównana do zdrady małżeńskiej (Jr 2,2; 3,8–9; 9,1; 13,27; Ez 16,22.25–26.28–38; 23,45; Oz 2,4–5). Tego rodzaju zarzuty akcentują brak pokuty pomimo upadków oraz wskazują na powroty do grzechów (Ez 23,45; Oz 3,1 – w sensie Prz 30,2).

Oskarżenie o brak wierności, tym razem sformułowane pod adresem rozmówców Jezusa, nabiera chrystologicznego znaczenia w Jego ustach. Żądanie znaku od Niego jest wyrazem braku wiary, której odniesieniem jest teraz On sam, tak jak w Starym Testamencie tym odniesieniem jest Bóg. Ten zarzut zostanie rozciągnięty na wszystkich adresatów działalności Jezusa w scenie z epileptykiem (Mt 17,17). Osoby żądające od Niego znaku są porównane do Izraela opuszczającego Boga. Jak Izrael wielokrotnie odwracał się od Boga, pomimo ponawianych przez Niego prób odbudowy zniszczonego przymierza, tak adresaci działalności Jezusa, nie przyjmując ani Jego cudów, ani Jego nauczania, przeszkadzają w osiągnięciu tego, do czego zmierza cała Jego działalność, a mianowicie – udaremniają nawrócenie i uwolnienie od grzechów. Następująca przypowieść o powrocie ducha nieczystego z siedmioma gorszymi duchami wskazuje na radykalne pogorszenie stanu odrzucających działalność Jezusa względem ich sytuacji przed rozpoczęciem Jego działalności.

Jaka jest w tym kontekście zapowiedź znaku Jonasza dla tak określonego pokolenia? Podczas gdy we wspólnym źródle, którego materiał jest mniej zmieniony przez Łukasza, znak Jonasza odnosił się prawdopodobnie do powtórnego przyjścia Syna Człowieczego jako zapowiedzi zniszczenia tych, którzy się nie nawrócą, w Ewangelii Mateusza jest on odnoszony jednoznacznie do śmierci i zmartwychwstania Jezusa. W tym przypadku można dostrzec wyraźne przesunięcie akcentu z treści drugiej części księgi (Jon 3–4), która przedstawia orędzie Jonasza oraz reakcje adresatów na wezwanie proroka razem z jego reakcją na przyjęcie orędzia przez Niniwitów, na treść pierwszej połowy księgi, która

zu unserem Text in 16,1 – darauf sei im Vorgriff hingewiesen – die Gegner Jesu «ein Zeichen aus dem Himmel» sehen wollen. Geht es dort theozentrisch um ein Beglaubigungszeichen durch Gott selbst, soll in 12,38 – wohl im Vorgriff auf die Antwort «Jesu» in 39f – christologisch um ein Beglaubigungszeichen durch «Jesus»?.

mówi o losie proroka przebywającego we wnętrzościach wielkiej ryby i wyratowanego przez Boga (Jon 1–2). Forma pasywna wskazuje na Boga jako sprawcę wybawienia Syna Człowieczego, które będzie tym jedynym znakiem danym rozmówcom Jezusa (*passivum divinum*)³⁶. Słowa o upływie czasu zgadzają się dokładnie z tekstem Septuaginty: καὶ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλιᾷ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας (Jon 2,1), który jednak ściśle odpowiada brzmieniu oryginału hebrajskiego i raczej nie dopuszcza innego tłumaczenia³⁷. Między wyrażeniem „po trzech dniach i trzech nocach” a określeniem „trzeciego dnia” (τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ w Mt 16,21; 17,23; 20,19; Łk 9,22; 24,7.46; Dz 10,40) nie trzeba widzieć sprzeczności. Ich użycie świadczy o znanym w środowisku biblijnym sposobie nazywania doby, którą hebrajszczyzna biblijna oznacza rzeczownikiem (דִּיּוֹן) odnoszącym się również do dnia³⁸.

Tertium comparationis jest ocalenie od śmierci, która przedstawia się jako pewna interwencja Boga na rzecz sprawiedliwego (por. Rdz 42,17–18; Wj 19,11.16; Oz 6,2 i in.)³⁹. Podstawą porównania jest upływ trzech dni. W wersji Mateusza nie ma natomiast odniesienia do ukazania się tych dwóch osób ocalonych przez Boga adresatom znaku – ani Jonasz nie jest w tym sensie znakiem dla mieszkańców Niniwy, ani Jezus dla współczesnych. Nic nie wskazuje na to, że opisując trwogę straży wobec angelofanii oraz reakcję arcykapłanów na relację niektórych ze straży, Mateusz zamierzał powiązać te wydarzenia ze znakiem Jonasza⁴⁰. Ewangelista pozostaje wierny narracji biblijnej, która wcale nie sugeruje, że mieszkańcy Niniwy mogli się w jakikolwiek sposób odnieść do cudu wybawienia proroka⁴¹. Raczej wcześniejsze działania przeciwników związane są z zapowiedzią powstania z martwych Syna Człowieczego. Kierując do Piłata prośbę, aby zabezpieczyć grób przez straże, arcykapłani i faryzeusze

³⁶ Czasownik δοθήσεται w Mt 12,39; 16,4; por. w tym znaczeniu ta sama forma czasownikowa w Mt 7,7; 10,19; 13,12; 21,43; 25,29. Forma pasywna nie odnosi się więc do odmowy w imieniu Boga dania znaku, lecz określa znak, który „będzie dany” jako wyjątek (to znaczenie ma tutaj przeczenie ου przed czasownikiem δοθήσεται). Jako odmowę w imieniu Boga interpretuje J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1970, s. 211.

³⁷ W ten sposób J. Gnilka, dz. cyt., s. 465.

³⁸ W starszych księgach biblijnych pojawia się czasem konstrukcja złożona z kolejnością „dzień i noc”. Czas trwania potopu jest określony na „czterdzieści dni i czterdzieści nocy” (Rdz 7,4). Według opisu zawarcia przymierza synajskiego „Mojżesz przebywał na górze przez czterdzieści dni i przez czterdzieści nocy” (Wj 24,18). W jednym przypadku wyrażenie „trzy dni i trzy noce” może oznaczać trzecią dobę bez wpływu trzeciej nocy (1 Sm 30,12–13). Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. 2 Teilband: Mt 8–17*, Zürich–Düsseldorf–Neukirchen-Vluyn 1990, s. 278, przyp. 42.

³⁹ Na te teksty wskazuje A. Paciorek, dz. cyt., s. 513–514.

⁴⁰ Por. P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006, s. 257–258.

⁴¹ Jak sądzi J. Gnilka, dz. cyt., s. 466.

odwołują się do zapowiedzi Jezusa o Jego powstaniu z martwych po trzech dniach (Mt 27,63)⁴².

Chrystocentryczny wymiar kontrowersji jest uwydatniony w drugiej części odpowiedzi Jezusa na żądanie znaku. Razem z materiałem, który Mateusz przejmuje z tradycji, szczególnie znaczenia nabiera w kontekście – obojętnie, czy tylko przejęta z tradycji, czy też zmieniona przez redakcję – kolejność dwóch zdań o sędzię przeciw współczesnym Jezusowi. Słowa o wystąpieniu mieszkańców Niniwy oraz królowej z południa są okazją do podwójnego porównania: ἰδοὺ πλείον Ἰωνᾶ ὧδε (Mt 12,41); ἰδοὺ πλείον Σολομῶνος ὧδε (Mt 12,42). Obydwie paralele łączą się zaś ściśle z podobnym porównaniem znajdującym się w odpowiedzi Jezusa na pierwsze oskarżenie ze strony faryzeuszów: τοῦ ἱεροῦ μείζον ἐστὶν ὧδε (Mt 12,6). W przyjętej przez Mateusza sekwencji Jezus wskazuje na wyższość swojej działalności i osoby⁴³ nad tym, co reprezentują porównywane z nią instytucje: służba świątynna – Torę, wezwanie Jonasza do nawrócenia – Proroków, mądrość Salomona – Pisma. Pomimo pozornego kontrastu ostatecznie w Nim realizuje się zapowiedź o wypełnieniu Prawa i Proroków, którą należy odnosić nie tylko do Jego nauczania, ale również do Jego czynów: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków (τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας). Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,20).

Podsumowanie

Żądanie znaku Jonasza pojawia się w materiale wspólnym dla Ewangelii Mateusza i Łukasza. Nie można w sposób pewny określić znaczenia tego znaku w źródle Q z powodu wątpliwości odnośnie do kształtu samego tekstu oraz braku pełnego kontekstu narracyjnego. Teologię można wywieść tylko z tekstów w postaci ostatecznej. Mateusz podkreśla wymowę chrystologiczną znaku w sensie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, Łukasz – jego wydzwięk soteriologiczny, a mianowicie przedstawia go jako wezwanie do przyjęcia zbawienia oferowanego w całej

⁴² Ich ocena skutków spodziewanego oszustwa ze strony Jego uczniów jest wyrażona w słowach podobnych do Jego sądu o tych, którzy zażądali znaku od Niego, a nie przyjęli znaczenia wcześniejszych Jego cudów, a zwłaszcza wyrzucania duchów nieczystych: ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χειρῶν τῆς πρώτης (Mt 27,46); καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χειροῦ τῶν πρώτων (Mt 12,45); por. H. Frankemölle, dz. cyt., s. 152.

⁴³ Ze świątynią oraz Jonaszem i z Salomonem jest porównana przede wszystkim działalność Jezusa. Na to zestawienie wskazuje rodzaj nijaki: μείζον w 12,6; πλείον w 12,41 i 42. Jednak w grece klasycznej i hellenistycznej rodzaj nijaki może być użyty jak orzecznik odnoszący się do podmiotu w rodzaju męskim lub żeńskim; por. H.T. Fleddermann, dz. cyt., s. 514–515.

Jego działalności, a zwłaszcza w apelu o nawrócenie, oraz ukazuje go jako ostrzeżenie przed odrzuceniem tego zbawienia. Także inne wskazane powyżej różnice dobrze pokazują, jaką wagę dla znaczenia całości ma zmiana następstwa tych samych elementów wypowiedzi w paralelnych perykopach synoptycznych.

Il segno di Giona nella tradizione e redazione sinottica (Mt 12,38–42; 16,1–4; Lc 11,29–32)

Riassunto

Il riferimento al segno di Giona ricorre nel materiale comune di Matteo e Luca. A causa delle difficoltà nella ricostruzione della forma primitiva del testo e del suo immediato contesto narrativo non può essere determinato, con tutta certezza, il significato di questo segno. La teologia può essere dedotta solo dai testi nella loro forma definitiva. Matteo mette in risalto la dimensione cristologica del segno nel senso della morte e risurrezione di Gesù, Luca invece il suo senso soteriologico, presentandolo sia come chiamata all'accoglienza della salvezza offerta in tutta la sua attività e, particolarmente, nella richiesta della conversione, sia come avvertimento del rifiuto di questa salvezza. Ad ogni differenza tra le versioni sinottiche, per esempio della sequenza degli elementi del testo, corrisponde una prospettiva teologica diversa dell'evangelista.

