

BARTOSZ ADAMCZEWSKI, WARSZAWA

## UNIWERSALISTYCZNA PERSPEKTYWA KSIĘGI JOZUEGO W STARYM I NOWYM TESTAMENCIE

Księga Jozuego często uważana jest za utwór wybitnie nacjonalistyczny, uzasadniający ideologię „świętej wojny” z zamieszkującymi ziemię Kanaan poganami. W takim rozumieniu trudno dopatrzyć się w niej jakichkolwiek wątków uniwersalistycznych, które w pozytywny sposób odnosiłyby się do członków innych grup kulturowych. Jednakże bliższa analiza zarówno samej Księgi Jozuego, jak i historii jej oddziaływania w Starym i Nowym Testamencie, pokazuje, że perspektywa uniwersalistyczna ma w tej księdze dość istotne znaczenie.

### Kto napisał Księgę Jozuego?

Jednym z pytań kluczowych dla interpretacji Księgi Jozuego jest pytanie, kto tę księgę napisał. Nie chodzi oczywiście o autorstwo w sensie jednostkowym, gdyż księga jest anonimowa i nie ma żadnych danych pozwalających na stwierdzenie, kto konkretnie był jej literackim autorem. Ważne jest natomiast ustalenie środowiska ideowo-kulturowego, w którym powstała. Zidentyfikowanie tego środowiska możliwe jest na podstawie specyficznej ideowo-politycznej retoryki, przez którą Księga Jozuego oddziałuje na odbiorców. Retoryka ta dotyczy m.in. określonej prezentacji szczepu Judy.

Nazwa „Juda” pojawia się w Księdze Jozuego po raz pierwszy w opisie grzechu Akana (Joz 7,1). Etymologia imienia „Akan” jest niejasna, jednakże jego grecka wersja *Achar* w Septuagincie (Joz 7,24 LXX B, a także A), gra słów dotycząca hebrajskiego rdzenia *ʾkr* w Joz 6,18; 7,24-26, a także wersja tego imienia w 1Krn 2,7 sugerują, że należy je interpretować zgodnie ze znaczeniem rdzenia

'kr: „sprowadzać nieszczęście” (por. np. Rdz 34,30; Joz 6,18; 7,25; Sdz 11,35; 1Sm 14,29).<sup>1</sup>

Akan *explicite* identyfikowany jest w Joz 7,1 jako należący do szczepu Judy. Ta sama identyfikacja pojawia się w Joz 7,16-18, gdzie fakt przynależności Akana do szczepu Judy podkreślony zostaje trzykrotnie: na początku, w środku i na końcu opisu wskazywania losem na winnego przestępstwa. Ta szczepowa identyfikacja nie ma szczególnego znaczenia w kategoriach czysto narratologicznych, jak wskazuje Joz 7,24, gdzie Akan określony jest typowo patronimicznie: jako syn Zeracha (por. też Joz 22,20). Powiązanie Akana ze szczepem Judy istotne jest zatem z punktu widzenia retorycznego.

Należący do szczepu Judy Akan jest bowiem w Księdze Jozuego pierwszym grzesznikiem. Łamie on deuteronomiczne prawo klątwy (Joz 7,1; por. Pwt 7,2.26; 20,17), wyraźnie przywołane wcześniej w Joz 6,17-18.21. W ten sposób nie tylko sam przekracza przymierze Jahwe (Joz 7,15.20), ale też staje się powodem grzechu całego Izraela (Joz 7,1.11) i sprowadza na całego Izraela nieszczęście (Joz 7,1.4-5.8.12.25).

Retoryczne powiązanie pierwszego wielkiego grzesznika, sprowadzającego gniew Jahwe na całego Izraela, ze szczepem Judy (Joz 7,1.16-18), a także końcowe stwierdzenie, że przypominająca to nieszczęście dolina Akor, odgraniczająca szczep Judy od północny, a więc od reszty Izraela (Joz 15,7), nosi swą związaną z nieszczęściem nazwę „aż po dzień dzisiejszy” (Joz 7,26), stawia szczep Judy w bardzo złym świetle.<sup>2</sup> Historia Akana na zasadzie synekdochy (*pars pro toto*) przedstawia ten szczep jest jako chciwy, łamiący Prawo i będący dla Izraela przyczyną nieszczęścia. Taki tekst na pewno nie powstał w Judzie. Musiał powstać na północy, na terytorium historycznego Izraela, czyli Samarii.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Por. D. J. A. C l i n e s (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 6, 0-9, Sheffield 2007, s. 384.

<sup>2</sup> Por. H. N. R ö s e l, *Joshua*, HCOT, Leuven-Paris-Walpole, Mass. 2011, s. 110; W. D i e t r i c h, *Achans Diebstahl (Jos 7): eine Kriminalgeschichte aus frühpersischer Zeit*, w: t e n z e, *Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk: Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments II*, BWANT 201, Stuttgart 2012, s. 39.

<sup>3</sup> W niniejszym tekście unikać będziemy określenia ludzi zamieszkujących to terytorium przy użyciu judejskiego, nieco deprecjonującego określenia „Samarytanie”, na rzecz znanego z inskrypcji z Delos samookreślenia ludzi kulturowo i religijnie związanych z dziedzictwem historycznego państwa Izrael, a potem ze świątynią Jahwe na Górze Garizim: „Izraelici”; por. N. P. L e m c h e, *Cultural Amnesia*, w: P. C a r s t e n s, T. B. H a s s e l b a l c h, N. P. L e m c h e, *Cultural Memory in Biblical Exegesis*, Perspectives on Hebrew Scriptures

Drugi fragment Księgi Jozuego, odnoszący się do Judy (Joz 11,21), zawarty jest w konkluzji opisu pokonywania potężnych królów i ludów Kanaanu (Joz 10–11). Juda przedstawiony jest w nim, zgodnie z wcześniejszym opisem podbijania jego terytorium (Joz 10), jako jedna z dwóch głównych części górzystego terytorium Izraela, składającego się w istocie z Judy i Izraela w sensie ścisłym: „Ze wszystkich gór Judy i ze wszystkich gór Izraela” (Joz 11,21; por. 18,5: „Juda pozostanie na swym terytorium na południu, a dom Józefa pozostanie na ich terytorium na północy”).<sup>4</sup> Co ważne, Judea prezentowana jest tu jako podporządkowana Jozuemu, który należy do północnego, izraelskiego szczepu Efraima (Joz 19,49-50; 24,30). Typowo „północna”, najprawdopodobniej powygnaniowa retoryka prowincji Samarii nie jest tu więc wroga w stosunku do szczepu Judy, ale wyraźnie ukazuje perspektywę izraelskiej dominacji nad południowym sąsiadem.

Obraz taki jest twórczym, dostosowanym do nowych realiów polityczno-kulturowych (por. np. Ne 13,28), rozwinięciem idei wcześniejszej, również izraelskiej Księgi Powtórzonego Prawa,<sup>5</sup> napisanej prawdopodobnie wkrótce po powrocie z wygnania asyryjsko-babilońskiego (po bitwie pod Peluzjum, ok. 500 r. przed Chr.),<sup>6</sup> która prezentuje Izraela jako złożonego z 12 szczepów (Pwt 33; por. wcześniej Ez 48), wśród których dominuje Józef, obdarzony najbardziej rozbudowanym błogosławieństwem (Pwt 33,13-17) i cieszący się obecnością zlokalizowanej na jego terytorium, w pobliżu Sychem, jedynej świątyni Jahwe (Pwt 11,29 – 12,28; por. 27,2-8.12-13),<sup>7</sup> nato-

and its Contexts 17, Piscataway, NJ 2012, s. 166-169. Na temat północnych tradycji w Biblii Hebrajskiej, zob. np. W. C h r o s t o w s k i, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, RSB 10, Warszawa 2003.

<sup>4</sup> Por. P. A. K a s w a l d e r, *La terra della promessa: Elementi di geografia biblica*, SBF Collectio Minor 44, Milano 2010, s. 164-165.

<sup>5</sup> Por. A. A l t, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, t. 2, München 1959<sup>2</sup>, s. 263-275; É. N o d e t, *Pâque, Azymes et théorie documentaire*, RB 114/2007, s. 522-523, 533; B. A d a m c z e w s k i, *Retelling the Law: Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy*, EST 1, Frankfurt am Main 2012, s. 30.

<sup>6</sup> Por. *tamże*, s. 32.

<sup>7</sup> Por. Y. M a g e n, *Mount Gerizim Excavations*, t. 2, *A Temple City*, JSP 8, Jerusalem 2008, s. 171; É. N o d e t, *Samaritains, Juifs, Temples*, CahRB 74, Pendé 2010, s. 45-46, 68-71; A. S c h e n k e r, *Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon: Zur Textgeschichte des Pentateuchs im 2. Jh. v. Chr.*, w: M. M o r, F. V. R e i t e r e r, W. W i n k l e r (red.), *Samaritans: Past and Present: Current Studies*, SJ 53 / Studia Samaritana 5, Berlin-New York 2010, s. 118. Należy zauważyć, że identyfikacja leżącego w rejonie Sychem, słynnego z wielkiego dębu sanktuarium More (Pwt 11,30; Sdz 7,1; Rdz 12,6; por.

miast Juda jest „synem marnotrawnym”, mającym powrócić do całości Ludu Izraela (Pwt 33,7).

Kolejny fragment Księgi Jozuego, odnoszący się do Judy (Joz 14,6), jest częścią opisu podziału kraju Kanaan między poszczególne szczepy (Joz 14–21). Jako pierwszy z biorących w posiadanie Kanaan w sensie ścisłym (na zachód od Jordanu) występuje tu Kaleb, syn Jefunego. Według Księgi Powtórzonego Prawa, stanowiącej teologiczny model dla Księgi Jozuego, Kaleb był wraz z Jozuem jednym z dwóch świeckich przywódców, wprowadzających Izraelitów do ziemi Kanaan (Pwt 1,36-38). O ile Efraimita Jozue reprezentował północnego Izraela (por. Joz 19,49-50; 24,30), o tyle zamieszkały w Hebronie Kaleb reprezentował południowy szczep Judy (Joz 14,6-15; 15,13-20; por. Sdz 1,20; Lb 13,6; 34,19).<sup>8</sup>

Retoryczna prezentacja Kaleba w post-deuteronomicznej Księdze Jozuego jest wyraźnie negatywna. Jego imię to „pies”, a więc zwierzę traktowane w mentalności biblijnej z pogardą (1Sm 17,43), jako jedzące mięso z krwią (Jer 15,3; 1Krl 14,11; 16,4; Ps 68,24; 21,19.23-24; 22,38), a zatem nieczyste (Prz 26,11), wyłączone ze sfery świętości (Wj 22,30), którego nazwę przez metaforę odnoszono do męskiej prostytutki (Pwt 23,19). Imię ojca Kaleba to Jefunne, a więc – od rdzenia *pnh* – „odwracający się”. Jego dalsze określenie to Kenizyta (Joz 14,6.14), czyli syn Kenaza (Joz 15,17), a więc, zgodnie z również izraelskimi ideami genealogicznymi Rdz 36,10-11.15.40-42,<sup>9</sup> nie Izraelita, lecz Edomita.<sup>10</sup> Co więcej, ten edomicki przywódca Judy swą stolicę ma nie w Jerozolimie, która była historyczną stolicą Ju-

---

Sdz 9,6.37), nazwanego później na drodze post-deuteronomicznej reetymologizacji sakralnym „miejszem” imienia Jahwe w Mori-jah (Rdz 22,2-4.9.14; por. Pwt 12,5-26), z Jerozolimą (2Krn 3,1) jest ewidentnie późniejszym, judejskim przepracowaniem starszej, efraimskiej idei teologicznej (por. także 2Sm 6,1-19); por. J. B l e n k i n s o p p, *Benjamin Traditions Read in the Early Persian Period*, w: O. L i p s c h i t s, M. O e m i n g (red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Ind. 2006, s. 631; B. T. A r n o l d, *Genesis*, NCBC, Cambridge 2009, s. 204, 208; D. J e r i c k e, *Die Ortsangaben im Buch Genesis: Ein historischer-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar*, FRLANT 248, Göttingen 2013, s. 154.

<sup>8</sup> Por. R. A c h e n b a c h, *Die Erzählung von der gescheiterten Landnahme von Kadesch Barnea (Numeri 13–14) als Schlüsseltext der Redaktionsgeschichte des Pentateuchs*, *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 9/2003 s. 84-85; B. A d a m c z e w s k i, *Retelling*, s. 214.

<sup>9</sup> Por. *tamże*, s. 135-137.

<sup>10</sup> Por. H. N. R ö s e l, *Joshua*, s. 228; E. B a l l h o r n, *Israel am Jordan: Narrative Topographie im Buch Josua*, BBB 162, Göttingen 2011, s. 257.

dei, ale w dalekim, w istocie edomickim Hebronie:<sup>11</sup> „aż po dzień dzisiejszy” (Joz 14,13-14; 15,13).

Problem historycznej stolicy Judei – Jerozolimy – powraca także w innych fragmentach Księgi Jozuego. W opisie granic terytorium szczepu Judy (Joz 15,1-12) północna granica tego szczepu w pobliżu Jerozolimy wyznaczona zostaje w następujący sposób: „Następnie granica wznosiła się doliną Ben-Hinnom do zbocza Jebusytów od strony południowej, to jest Jerozolimy” (Joz 15,8). Zwracają tu uwagę dwie sprawy. Po pierwsze, Jerozolima określona tu zostaje sztuczną, retorycznie pogańską nazwą „zbocza Jebusytów” (Joz 15,8a), pochodzącą od nazwy pogańskiego ludu, obłożonego klątwą w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 7,1-5.16.24-26; 20,16-18).<sup>12</sup> Dopiero w dopowiedzeniu miejsce to zidentyfikowane zostaje jako Jerozolima (Joz 15,8b). Po drugie, według tej delimitacji historyczna stolica Judei – Jerozolima – znajduje się poza terytorium Judy. Zostaje przydzielona nie szczepowi Judy, ale sąsiadującemu z nim od północy szczepowi Beniamina.

Oba te negatywne elementy prezentacji Jerozolimy zostają potwierdzone w dalszych partiach Księgi Jozuego. W konkluzji długiej listy miast szczepu Judy (Joz 15,21-63) znajduje się następująca wzmianka dotycząca najważniejszego miasta tego szczepu, czyli Jerozolimy: „A Jebusytów, zamieszkujących Jerozolimę, synowie Judy nie mogli wypędzić. I mieszkają Jebusyci wraz z synami Judy aż po dzień dzisiejszy” (Joz 15,63). Jerozolima zostaje tu przedstawiona jako miasto na pół pogańskie,<sup>13</sup> a więc przynajmniej w części obłożone klątwą (por. Pwt 20,16-18). Co więcej, autor księgi zaznacza, że

<sup>11</sup> W okresie perskim, w którym powstała Księga Jozuego, Hebron najprawdopodobniej należał do terytorium Edomu; por. F. S t a v r a k o p o u l o u, *Ancestor Ideologies and the Territoriality of the Dead in Genesis*, w: E. B e n Z v i, D. V. E d e l m a n, F. P o l a k (red.), *A Palimpsest: Rhetoric, Ideology, Stylistics, and Language Relating to Persian Israel*, Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 5, Piscataway, NJ 2009, s. 74; P. A. K a s s - w a l d e r, *La terra della promessa*, s. 185-188, 190, 192, 196, 198, 221; D. J e r i c k e, *Ortsangaben*, s. 114.

<sup>12</sup> Nigdzie w starożytnych źródłach pozabiblijnych Jerozolima nie jest określana nazwą Jebus, ani też nie jest wiązana z ludem Jebusytów. Także w Księgach Ezdrasza i Nehemiasza nie ma śladu takiej identyfikacji, zaś Jebusyci występują tu tylko w standardowej deuteronomicznej liście narodów pogańskich (Ezd 9,1; Ne 9,8). Tę sztuczną, retoryczną identyfikację przejął dopiero judejski autor Ksiąg Samuela i Królewskich, narracyjnie uzasadniając ją rzekomym zamieszkaniem Jebusytów w Jerozolimie (2Sm 5,6,8), a po jej zdobyciu przez Dawida – na jej przedmieściach (2Sm 24,16,18). Następnie identyfikację tę przejął autor Ksiąg Kronik (1Krn 11,4-6; 21,15.18.28; 2Krn 3,1).

<sup>13</sup> Por. P. M. A. P i t k ä n e n, *Joshua*, AOTC, Nottingham-Downers Grove, Ill. 2010, s. 297.



Jerozolima jest takim właśnie, na pół pogańskim i na pół przeklętym miastem „aż po dzień dzisiejszy”.<sup>14</sup> Jeśli więc jakieś miasto należy uważać za duchową stolicę Judei, to według Księgi Jozuego jest nim położony daleko na południu, w istocie edomicki Hebron (Joz 14,14; 20,7), a nie Jerozolima (Joz 15,63).

Z kolei w opisie granic położonego na północ od Judei terytorium szczepu Beniamina (Joz 18,11-20) południowa granica tego szczepu, analogicznie do wcześniejszego opisu północnych granic Judei (Joz 15,8), przedstawiona została jako przebiegająca na południe od Jerozolimy: „I schodziła doliną Hinnom do zbocza Jebusytów na południe” (Joz 18,16). Jerozolima znów otrzymuje tu pogańską nazwę, tym razem nawet bez nazwy prawdziwej, judejskiej, a poza tym wyłączona zostaje z terytorium szczepu Judy.

Te same negatywne elementy obecne są w wykazie miast szczepu Beniamina (Joz 18,21-28). Jerozolima znów funkcjonuje tu najpierw pod nazwą pogańską: „Jebusyci, czyli Jerozolima” (Joz 18,28), sugerującą, że wszyscy jej mieszkańcy to Jebusyci, czyli poganie, według Księgi Powtórzonego Prawa podlegający klątwie (por. Pwt 20,16-18). Poza tym Jerozolima ewidentnie traktowana jest tu w retoryczny sposób (wbrew danym historycznym – por. np. Joz 15,63) jako wyłączona z terytorium szczepu Judy.

Tego rodzaju negatywna prezentacja Judei i Jerozolimy na pewno nie mogła wyjść spod pióra judejskiego pisarza. Musiała ona powstać w środowisku powygnaniowego Izraela, określanego tutaj „domem Józefa”, stanowiącego pod względem politycznym perską prowincję Samarii, zaś kulturowo (a także politycznie) rywalizującego z położoną dalej na południe prowincją Judei (por. Joz 18,5). Dlatego też centralne miejsce w Księdze Jozuego zajmują postaci i miejsca związane ze szczepem Efraima: Efraimita Jozue (Joz 19,49-50; 24,30), mieszkający wśród Efraimitów kapłan Eleazar (Joz 24,33), a także efraimskie miasto Sychem, będące miejscem odnowienia Przymierza po zajęciu Kanaanu (Joz 24,1-25), lokalizacji prawowitego sanktuarium Jahwe (Joz 24,26-27; por. 8,30-33) oraz pochowania kości zmarłego w Egipcie Józefa (Joz 24,32).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Sytuacja Gezer, należącego do Efraima, jest inna, gdyż po pierwsze nie było ono nigdy stolicą historycznego Izraela, a po drugie mieszkający tam Kananejczycy zostali poddani Izraelitom jako ich słudzy, wykonujący roboty przymusowe (Joz 16,10; por. Pwt 20,11; por. także Joz 17,11-13 odnośnie do podobnej polityki szczepu Manasses).  
<sup>15</sup> Por. Y. M a g e n, *Mount Gerizim*, t. 2, s. 172; É. N o d e t, *Samaritains*, s. 68-71, 74.

Autor Księgi Jozuego rozwinął zawartą wcześniej (ok. 500 r. przed Chr.) w Księdze Powtórzonego Prawa ideę powrotu Judy na łono idealnego, dwunastoszczepowego Izraela (por. Pwt 33,7). Przedstawił Judę w sposób retorycznie deprecjonujący, ale nie wrogi. Rozwinął zawartą w Księdze Powtórzonego Prawa ideę teologicznej deprecjacji Zajordania, zdobytego przed zawarciem Nowego Przymierza i nie mającego świątyni Jahwe (Pwt 2,24 – 3,29), w stosunku do zdobytej później, cisjordańskiej ziemi Kanaan, cieszącej się obecnością sanktuarium Jahwe w centralnej części tej ziemi, w okolicach efraimskiego miasta Sychem (Pwt 11,29 – 12,28; 27,2-8.12-13), przedstawił Judę jako ważniejszą od terenów pozostawionych za Jordanem, nieposiadających ołtarza całopalenia (por. Joz 1,12-18; 12,1-6; 13,8-33; 22,1-34),<sup>16</sup> ale mniej ważną od ziemi Efraima z jej prawowitym sanktuarium Jahwe w Sychem (Joz 24,1-28).

Można więc mówić o szczególnego rodzaju uniwersalizmie Księgi Jozuego. Jej autor, należąc do północnego środowiska religijno-kulturowego skoncentrowanego wokół efraimskiego miasta Sychem, włączył do swej teologicznej perspektywy także politycznie, religijnie i kulturowo rywalizującą z nim Judeę, przedstawiając ją jako ziemię, w której religijne Prawo jest w istotny sposób łamane,<sup>17</sup> ale która stanowi istotną część idealnego, Bożego ludu Izraela.<sup>18</sup>

### **Księgi Sędziów i Liczb: militarna siła czy kultyczna świętość?**

Narracyjną kontynuacją Księgi Jozuego jest Księga Sędziów, której akcja rozpoczyna się po śmierci Jozuego (Sdz 1,1), a jej pierwsza sekcja (Sdz 1,1–2,9) streszcza i rozwija dane Księgi Jozuego.

Także w Księdze Sędziów, w opisie terytorium południowego, należącego do szczepu Judy (wraz z Symeonem i Beniaminem: Sdz 1,2-

<sup>16</sup> Por. E. B a l l h o r n, *Israel am Jordan*, s. 461-462.

<sup>17</sup> Przeanalizowany powyżej retoryczny obraz Judy i Jerozolimy w Księdze Jozuego wskazuje, że chodzi tu przede wszystkim o religijne prawo dotyczące jednego centralnego sanktuarium Jahwe. Sanktuarium to zgodnie z ideami Księgi Powtórzonego Prawa powinno istnieć tylko w okolicach Sychem (Pwt 11,29-12,28; 27,2-8.12-13; por. Joz 22,9-34; 24,25-27), a jednak Judea także miała swoje sanktuarium Jahwe w Jerozolimie. Autor Księgi Jozuego sugeruje, by traktować je jako sanktuarium na pół pogańskie, nieodpowiadające wiernie przepisom księgi Prawa.

<sup>18</sup> Por. P. R. D a v i e s, *The Origins of Judah*, w: J. L. B e r q u i s t, A. H u n t, *Focusing Biblical Studies: The Crucial Nature of the Persian and Hellenistic Periods*, *Festschrift D. A. Knight*, LHB/OTS 544, New York-London 2012, s. 30-31.

-21), który to opis poprzedza opis północnego terytorium „domu Józefa” (7 szczepów: Sdz 1,22-36), Jerozolima przedstawiona jest jako miasto „aż po dzień dzisiejszy” na pół pogańskie,<sup>19</sup> a przy tym należąca nie do szczepu Judy, lecz do szczepu Beniamina – mimo ewidentnej nieścisłości tego twierdzenia (por. Sdz 1,8): „Zaś Jebusytów, mieszkających w Jerozolimie, nie wypędzili synowie Beniamina, tak że mieszkają Jebusyci razem z synami Beniamina w Jerozolimie aż po dzień dzisiejszy” (Sdz 1,21; por. Joz 15,8.63; 18,16).<sup>20</sup>

Z kolei w Sdz 19,10-12, podobnie jak w Joz 18,28, Jerozolima określona jest najpierw nazwą pogańską: „Jebus, czyli Jerozolima” (Sdz 19,10). Nazwa ta zostaje następnie powtórzona i rozwinięta: „Gdy byli koło Jebus (...) skróćmy do miasta Jebusytów” (Sdz 19,11). Gdyby po tych zabiegach retorycznych czytelnik miał jeszcze jakieś wątpliwości co do teologiczno-politycznego statusu Jerozolimy, następne zdanie precyzuje go jeszcze dosadniej: „Nie skręcajmy do miasta cudzoziemców, którzy nie są spośród synów Izraela” (Sdz 19,12).<sup>21</sup>

Widać zatem, że w Księdze Sędziów, podobnie jak w Księdze Jozuego, główne ostrze retorycznego ataku kieruje się nie tyle przeciw szczepowi Judy jako całości, ile przeciw „pogańskiej” Jerozolimie, domyślnie – z jej „pogańskim” sanktuarium Jahwe. To samo dotyczy zresztą sanktuarium w Dan, retorycznie ukazanego jako wyrosłe z połączenia kultu posążka ulanego z metalu, zakazanego przez Prawo (por. Pwt 27,15), z judejskim kapłaństwem (Sdz 17–18, rozwijający idee Joz 19,40-48, sugerującego związku Dan z Filistynami i Judeą; por. także Sdz 13–16). W ocenie Księgi Sędziów przedwygnaniowych początków prawowitego sanktuarium Jahwe szukać należy w efraimskim mieście Szilo (Sdz 18,31; 21,19), nieco symbolicznie zlokalizowanym między starym sanktuarium w Betel a nowym sanktuarium w Sychem (Sdz 21,19), zwanym w tej księdze „pępkiem ziemi” (Sdz 9,37).

<sup>19</sup> Por. J. M. S a s s o n, *Judges 1–12: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 6D, New Haven-London 2014, s. 160-161.

<sup>20</sup> Por. B. G. W e b b, *The Book of Judges*, NICOT, Grand Rapids, Mich.-Cambridge 2012, s. 110-111, przyp. 65.

<sup>21</sup> Por. B. A d a m c z e w s k i, *Retelling*, s. 105, przyp. 236; por. także G. T. K. W o n g, *Is There a Direct Pro-Judah Polemic in Judges?* SJOT 19/2005, s. 84-110; M. A v i o z, *The Role and Significance of Jebus in Judges 19*, BZ, NF 51/2007, s. 251, 256; T. C. B u t l e r, *Judges*, WBC 8, Nashville 2009, s. lxxviii, 22, 26, 422.



Szczep Judy ukazany jest w Księdze Sędziów jako z woli Jahwe przodujący militarnie (Sdz 1,1-2; 3,7-13; 20,18). Wobec pozostałych szczepów Juda generalnie zachowuje się jednak samolubnie (Sdz 1,3),<sup>22</sup> a nawet zdradziecko (Sdz 15,9-13;<sup>23</sup> 19,1-2), zaś jego pozytywne cechy ujawniają się wtedy, kiedy nie ma on związku z Jeruzolimą, ale z pasterskim, położonym daleko na południu, w istocie edomickim Kenazem (Sdz 1,13; por. Rdz 36,10-11.15.40-42), Negebem (Sdz 1,15; 3,7-11; por. Joz 15,15-19) i Hebronem (Sdz 1,20; por. Joz 15,13).

Porozowanie militarne nie ma zatem znaczenia dominującego. Zgodnie z ideami Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 20,1-9 itp.) o powodzeniu wojny decyduje bowiem nie siła Izraelitów, ale obecność Jahwe wśród nich (Sdz 20,19-48). Z tego względu skierowana przez Judę do słabego „brata” Symeona propozycja wspólnego prowadzenia wojny (Sdz 1,3), niezgodna z wyrocznią Jahwe (Sdz 1,2) i faktycznie niedająca żadnych konkretnych rezultatów (Sdz 1,4; por. brak „sędziogo” ze szczepu Symeona w Sdz), obrazuje brak wiary Judy w obietnicę i moc Jahwe.<sup>24</sup>

Pozycja Judy w Księdze Sędziów jest więc dość ambiwalentna. Z jednej strony Juda traktowany jest nie jako terytorium obce, ale jako integralna część dwunastoszczepowego Izraela. Doceniona jest także jego militarna siła. Z drugiej jednak strony traktowany jest on z podejrzliwością jako niedowierzający Jahwe i potencjalnie zdradziecki, zaś jego sprawowany w Jeruzolimie „schizmatyczny” kult ukazany jest jako teologicznie nieakceptowalny.

Kolejną księgą biblijną, która rozwija specyficznie uniwersalistyczną perspektywę Księgi Jozuego, jest Księga Liczb. Jak wskazują dokładne badania intertekstualne, stanowi ona część jednolitego dzieła literackiego, obejmującego księgi: Wyjścia, Kapłańską i Liczb. Dzieło to nie stanowi, jak sugeruje błędna teoria „źródeł” Pięcioksięgu (J, P itp.),<sup>25</sup> zlepku rozmaitych przedredakcyjnych tradycji literackich. Analogicznie do Księga Rodzaju jest ono bowiem

<sup>22</sup> Por. K. A. S w a n s o n, *Judges as a Parody of Leadership in the Persian Period*, w: J. L. B e r q u i s t, A. H u n t, *Focusing*, s. 94-95.

<sup>23</sup> Por. B. G. W e b b, *Judges*, s. 384.

<sup>24</sup> Por. J. M. S a s s o n, *Judges 1-12*, s. 136.

<sup>25</sup> Na temat błędnych założeń i efektów stosowania tej teorii zob. np. B. A d a m c z e w s k i, *Koniec teorii źródeł? Genealogie Rdz 4,17-5,32 i ich przepracowanie w Nowym Testamencie*, CT 83(2013) nr 4, s. 47-63.

efektem sekwencyjnego hipertekstualnego przepracowania materiału Księgi Powtórzonego Prawa: od otwierającego motywu Bożej opieki i wsparcia dla licznie mnożących się na wygnaniu Izraelitów przeciw potężnym poganom i ich miastom (Wj 1,1 – 2,10; por. Pwt 1,1-40), przez motyw pozbawionego wsparcia Jahwe ataku na pogan, a następnie ucieczki na pustynię (Wj 2,11-15; por. Pwt 1,41-46), a następnie wiele tematycznie sobie odpowiadających sekcji, aż do końcowego motywu idealnego Izraela z jego granicami i jego dwunastoma pokoleniami (Lb 34–36; por. Pwt 33–34). Wraz z narracyjnie poprzedzającą je Księgą Rodzaju dzieło to stanowi rozbudowane wprowadzenie do napisanej wcześniej Księgi Powtórzonego Prawa, z obfitym wykorzystaniem także motywów zaczerpniętych z Ez 40–48 i innych (zwłaszcza mezopotamskich) tekstów kultycznych, prawnych i narracyjnych.<sup>26</sup>

Dzieło obejmujące Księgi Wyjścia, Kapłańską i Liczb powstało prawdopodobnie mniej więcej w tym samym czasie, co Księga Rodzaju, a więc ok. 400 r. przed Chr.<sup>27</sup> W każdym razie wiele wskazuje na to, że jest ono późniejsze od Księgi Jozuego i prawdopodobnie także Księgi Sędziów. Fakt ten wywnioskować można chociażby z ogólnej logiki tworzenia dzieł o charakterze literackiej serii: do powstałego najwcześniej utworu (np. scenariusza *Gwiezdných Wojen*, a w tym przypadku Pwt) zwykle najpierw tworzy się narracyjną kontynuację fabuły („sequel” – względem Pwt jest nim Joz i Sdz), a dopiero potem narracyjne przygotowanie fabuły („prequel” – względem Pwt jest nim Rdz oraz Wj-Kpł-Lb).

Na literacką zależność ksiąg: Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb od Księgi Jozuego wskazują także szczegółowe dane literackie. Identyczne w Wj 3,5 i Joz 5,15 polecenie: „Zdejmij sandały z twoich stóp, gdyż miejsce na którym stoisz jest święte” ma całkiem naturalny sens w Księdze Jozuego, gdzie jest wypowiedziane w kontekście wejścia Jozuego do żywej równiny Jerycha w świętej ziemi Kanaan,<sup>28</sup> nato-

<sup>26</sup> Zob. t e n z e, *Retelling*, s. 183-223.

<sup>27</sup> Por. np. A. L a n g e, *The Dead Sea Scrolls and the Final Stage of the Redaction of the Pentateuch*, w: J. K. A i t k e n, K. J. D e l l, B. A. M a s t i n (red.), *On Stone and Scroll*, FS G. I. Davies, BZAW 420, Berlin-Boston 2011, s. 304.

<sup>28</sup> J. J. K r a u s e, *Exodus und Eisodus: Komposition und Theologie von Josua 1–5*, VTSup 161, Leiden-Boston 2014, s. 379, 392-397 argumentuje, że święte miejsce koło Jerycha (Joz 5,15) nie było święte samo w sobie, ani też nie dokonał się w nim żaden akt kultyczny, więc wzmianka o nim ma charakter wtórny względem Wj 3,5. Należy jednak zauważyć, że owo miejsce zostało poświęcone przez objawienie się w nim posłańca Jahwe (Joz 5,13-14). Nie stało

miast jest dość dziwne w kontekście pobytu Mojżesza na rozpalonych kamieniach synajskiej pustyni Horeb.<sup>29</sup> Dlatego też, zgodnie z kryterium obecności drobnych nielogiczności jako wskazujących na przepracowanie wcześniejszego utworu, w którym tych nielogiczności nie ma,<sup>30</sup> Wj 3,5 należy uznać za literackie zapożyczenie z Joz 5,15, a nie odwrotnie.<sup>31</sup>

Podobnie identyczny w Wj 14,21-22.29 i Joz 3,16-17 (por. 4,22) obraz Izraela przechodzącego wśród cudownie, przez nadzwyczajne działanie sił natury, rozdzielonych wód tworzących wodny wał, tak że ukazała się sucha ziemia, czyli suchy ląd, jest dużo bardziej naturalny w Księdze Jozuego, opisującej niezwykle zatrzymanie spływających w dół wód Jordanu, tak że utworzył się wał wodny i suche przejście niż w Księdze Wyjścia, w której obraz dwóch murów wodnych, utworzonych z północy i południa przez wiejący ze wschodu wiatr, jest dużo trudniejszy do wyobrażenia.<sup>32</sup> Zatem także w tym przypadku należy uznać literacką zależność Księgi Wyjścia od Księgi Jozuego.<sup>33</sup>

---

się ono kultycznym sanktuarium, gdyż miejscem jedyne go sanktuarium Izraela miało być dopiero Sychem (Joz 24; por. 22,10-34). W narracyjnej retoryce Księgi Jozuego ten pozbawiony nazwy, przejściowy punkt – między spokojnym Gilgal (Joz 4,19-4,11) a obwarowanym Jerychem (Joz 6,1) stanowił jednak ważne miejsce uświadomienia Jozuemu, że następujące dalej zdobywanie Kanaanu (Joz 6–21) nie będzie odbywać się zwykłymi militarnymi metodami, ale będzie świętą wojną, prowadzoną z mieczem i przywództwem Pana Zastępów (Joz 5,13-14); por. I. D. W i l s o n, *Conquest and Form: Narrativity in Joshua 5–11 and Historical Discourse in Ancient Judah*, HTR 106/2013, s. 319.

<sup>29</sup> Por. J. L e m a n s k i, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKBST 2, Częstochowa 2009, s. 106.

<sup>30</sup> To kryterium jest bardziej wiarygodne niż kryterium większej długości i szczegółowości narracji, które stosuje np. B. Š t r b a, *Take off your sandals from your feet! An exegetical study of Josh 5,13-15*, ÖBS 32, Frankfurt am Main 2008, s. 329-330. Narracja dłuższa i bardziej szczegółowa (Wj 3,1 – 4,18) mogła być przecież rezultatem rozwijającego przepracowania (*aemulatio*) narracji krótszej i prostszej (Joz 5,13-15), zgodnie ze znaną z krytyki tekstu zasadą *lectio brevior potior longiori*.

<sup>31</sup> Por. M. R o s e, *Deuteronomist and Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, ATHANT 67, Zürich 1981, s. 71-90; J. V a n S e t e r s, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Ky. 1994, s. 287-288; t e n z e, *The Report of the Yahwist's Demise Has Been Greatly Exaggerated!*, w: T. B. D o z e m a n, K. S c h m i d (red.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBL Symposium Series 34, Leiden-Boston 2006, s. 156.

<sup>32</sup> Por. C. B e r n e r, *Exoduserzählung: Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, FAT 73, Tübingen 2010, s. 361-362, 364; É. N o d e t, *Traverser à pied sec une mer ou une fleuve?* RB 120/2013, s. 33-35, 37.

<sup>33</sup> Por. M. R o s e, *Deuteronomist*, s. 116-117; J. V a n S e t e r s, *The Life of Moses*, s. 143-145. Rozwiązanie to jest faktycznie dużo prostsze od hipotezy niezależnego powsta-

Trudniejsza jest analiza kierunku zależności literackiej instrukcji dotyczących miast lewickich i miast ucieczki (Lb 35 i Joz 20–21). Ponieważ motyw idealnych granic Izraela (Lb 34,1-12) zaczerpnięty został z Ez 47,15-20 (dla aluzji do Pwt 34,1-3), zaś następujący po nim motyw podziału kraju między 12 szczepów (Lb 34,13-29) zaczerpnięty został z Ez 48,1-29 (dla aluzji do Pwt 33,5-25), to należałoby się spodziewać, że w powiązanej tematycznie sekcji następniej (Lb 35) wykorzystany zostanie Ezechielowy motyw jednego, świętego działu kapłańsko-lewickiego (Ez 48,8-22). Tymczasem w sekcji tej (Lb 35) pojawia się motyw 48 miast lewickich i 6 miast ucieczki, co sugeruje, że motyw ten zaczerpnięty został z Joz 20–21 (6 miast ucieczki i 47 miast lewickich).<sup>34</sup> Także ostatnia część omawianego literackiego dzieła, a mianowicie Księga Liczb, jest zatem literacko zależna od Księgi Jozuego.<sup>35</sup>

Sposób przedstawienia szczepu Judy w Księdze Liczb przypomina obraz tego szczepu w Księdze Sędziów. Zamieszczony dwukrotnie w Księdze Liczb, wydawałoby się narracyjnie zbędny, opis rozmieszczenia poszczególnych szczepów w obozie Izraela (Lb 2; 10,11-28), pełni ważną funkcję retoryczną, obrazując relacje pomiędzy poszczególnymi szczepami, a także pomiędzy nimi a umieszczonym centralnie między nimi Przybytkiem Świadectwa.

Niektórzy uczeni sugerują, że opis ten, umiejscawiający szczep Judy na wschód od Przybytku Świadectwa, retorycznie faworyzuje ten właśnie szczep, gdyż taka lokalizacja dawała mu najbliższy dostęp do ofiar składanych w świątyni Jahwe od jej strony wschodniej (por. Ez 44,1-3; 46,1-2).<sup>36</sup> Interpretacja ta nie jest jednak adekwatna do danych tekstu, gdyż dwa opisy obozu Izraela (Lb 2; 10,11-28) przedstawiają go nie w sytuacji statycznej, umożliwiającej składanie ofiar w Przybytku, ale najpierw jako gotowego do zwijania na-

nia tekstów Wj 14,21-22.29 i Joz 3,16-17, a następnie wzajemnych wpływów między nimi, co uczciwie przyznaje J. J. K r a u s e, *Exodus*, s. 269-273.

<sup>34</sup> Por. P. J. B u d d, *Numbers*, WBC 5, Waco, Tex. 1984, s. 374, 376-377, 382; H. S e e b a s s, *Das Buch Numeri in der heutigen Pentateuchdiskussion*, w: T. R ö m e r (red.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETL 240, Leuven-Paris-Dudley, Mass. 2008, s. 243.

<sup>35</sup> Jak problematyczne i dyskusyjne są hipotezy na temat kierunków zależności między sztucznie izolowanymi (zgodnie z błędnymi założeniami *Formgeschichte*) fragmentami Lb i Joz, pokazuje np. H. S e e b a s s, *Numeri*, s. 244-246.

<sup>36</sup> R. A c h e n b a c h, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Wiesbaden 2003, s. 483-484, 487; C. N i h a n, *Garizim et Ébal dans le Pentateuque: Quelques remarques en marge de la publication d'un nouveau fragment du Deutéronome*, *Semitica* 54/2012, s. 203, przyp. 45.

miotów i wymarszu na wschód, w stronę ziemi Kanaan (Lb 2,9.16-17.24.31.34), a następnie jako rzeczywiście wyruszającego w drogę na wschód (Lb 10,5-6.11-28) i gotowego do walki z ewentualnymi nieprzyjaciółmi (Lb 10,9).<sup>37</sup>

Dlatego pozycja szczepu Judy na wschodzie obozu (Lb 2,3; 10,14) wskazuje na ten szczep jako przodujący w marszu i gotowy do wystąpienia jako pierwszy przeciw pogańskim wrogom Izraela (por. Sdz 1,1-2).<sup>38</sup> Fakt, że szczep ten jest ukazany jako najliczniejszy (Lb 2,4; por. 2,9) również wskazuje na jego militarną siłę i możliwość pokonywania wrogów.

Nie znaczy to jednak, że szczep Judy jest wśród szczepów Izraela najbardziej faworyzowany. W opisie obozu gotowego do wymarszu na wschód (Lb 2), a następnie faktycznie maszerującego w kierunku wschodnim (Lb 10,11-28) pozycję uprzywilejowaną ma bowiem szczep Efraima. Idzie on bezpośrednio za Przybytkiem Świadectwa – sanktuarium Jahwe (Lb 2,17-18; 10,21-22), niczym perski król w czasie marszu wojska (por. Herodot, *Dzieje* 7.40).<sup>39</sup> Zgodnie także z duchową intuicją wyrażoną w psalmach, jest on nieustannie wpatrzonego w Jahwe, umieszczając Jahwe zawsze przed sobą (Ps 16,8; por. 18,23; 54,5; 86,14).

W podobny sposób relację między szczepami Judy i Efraima (Józefa) przedstawia zresztą także mniej więcej współczesna w stosunku do Księgi Liczb Księga Rodzaju. Juda jest w niej szczepem dominującym, jeśli chodzi o dominację świecką, także nad poganami (Rdz 49,8-10), ale równocześnie jest nieco dziki (Rdz 49,9), skłonny do pijaństwa (Rdz 49,11-12) i rozpusty (Rdz 38),<sup>40</sup> będąc w tym trochę podobnym do swego południowego, nieokrzesanego sąsiada – Ezawa (Rdz 25,25.27-28). W odróżnieniu od niego Józef jest najbardziej błogosławionym, konsekrowanym „nazirejczykiem” (Rdz 49,22-26),<sup>41</sup> stosownym do oddawania kultycznej czci Jahwe (Rdz 37,3), będąc w tym podobnym do Jakuba – cywilizowanego człowieka „doskonałego” (Rdz 25,27).<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Por. F. Garcia Lopez, *La place du Lévitique et des Nombres dans la formation du Pentateuque*, w: T. R. Ömer (red.), *The Books of Leviticus and Numbers*, s. 85-86.

<sup>38</sup> Por. R. Achenbach, *Vollendung*, s. 483.

<sup>39</sup> Por. *tamże*, s. 476, 484-485.

<sup>40</sup> Por. É. Nodet, *Samaritains*, s. 72-73.

<sup>41</sup> Por. *tamże*, s. 73.

<sup>42</sup> Por. B. Adamczewski, *Hypertextuality and Historicity in the Gospels*, EST 3, Frankfurt am Main 2013, s. 68, przyp. 8.



Uniwersalizm Księgi Liczb rozwija zatem post-deuteronomiczne idee Księgi Jozuego w sposób, który przypomina analogiczne idee Księgi Sędziów. Napisana w powygnaniowym, północnym Izraelu Księga Liczb ukazuje południowy szczepek Judy nie jako szczepek wrogi bądź zagubiony, ale jako integralną część dwunastoszczepowego Izraela. Co więcej, podobnie jak w Księdze Sędziów, w Księdze Liczb szczepek ten cechuje największa wśród izraelskich plemion siła militarna. Nie oznacza to jednak, że jest on szczepekem w Izraelu najważniejszym.<sup>43</sup> Pomijając kapłańskie plemię Lewiego, to szczepek Efraima jest bowiem według Księgi Liczb obdarzony przywilejem największej bliskości względem Jahwe i Jego jedynej, centralnie zlokalizowanej w Izraelu świątyni (domyślnie: w centralnym Kanaanie, w rejonie efraimskiego miasta Sychem, na górze Garizim).<sup>44</sup>

Uniwersalistyczna perspektywa izraelskiego dzieła literackiego obejmującego księgi: Wyjścia, Kapłańską i Liczb, podobnie jak perspektywa wcześniejszych od niego, post-deuteronomicznych, izraelskich ksiąg: Jozuego i Sędziów, a także mniej więcej współczesnej w stosunku do niego, również izraelskiej Księgi Rodzaju, ma bowiem charakter przede wszystkim kulturowo-teokratyczny, a dopiero na drugim planie polityczno-militarny (por. Pwt 17,14-20).

### List Jakuba – teologia anty-Pawłowa?

Wpływ Księgi Jozuego w Nowym Testamencie da się dostrzec zwłaszcza w Ewangelii według św. Jana (J 4,5,20; 9,24), Dziejach Apostolskich (Dz 7,16,45; 13,19), Liście do Hebrajczyków (Hbr 4,8; 11,30-31) i Liście Jakuba (Jk 2,25).

<sup>43</sup> Ta subtelna retoryka rywalizacji między szczepami Izraela i Judy gubi się w popularnej ostatnio interpretacji Pięcioksięgu jako owocu wspólnego działania Judejczyków i Samarian; por. G. N. K n o p p e r s, *Parallel Torahs and Inner-Scriptural Interpretation: The Jewish and Samaritan Pentateuchs in Historical Perspective*, w: T. B. D o z e m a n, K. S c h m i d, B. J. S c h w a r t z (red.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen 2011, s. 530-531.

<sup>44</sup> Gdy powstawało izraelskie dzieło literackie obejmujące księgi: Wyjścia, Kapłańską i Liczb (ok. 400 r. przed Chr.), najprawdopodobniej istniała już świątynia na górze Garizim. Jej budowę datować należy na połowę V w. przed Chr.; zob. Y. M a g e n, *The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence*, w: O. L i p s c h i t s, G. N. K n o p p e r s, R. A l b e r t z (red.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, Ind. 2007, s. 176-183; t e n ż e, *Mount Gerizim*, t. 2, s. 103, 152, 175.

Spośród tych nowotestamentalnych tekstów przynajmniej jeden prezentuje ewidentnie pro-izraelski punkt widzenia, sugerując, że wspólny grób wszystkich patriarchów („naszych ojców”: domyślnie – wraz z Judą – por. Dz 7,11-12,15) znajduje się w Sychem (Dz 7,16: twórczo rozwijając myśl Joz 24,32; diff. Rz 50,13; Flaw. *Ant.* 2.199). Ta Łukasza wypowiedź, której retoryka skierowana jest przeciw judejskiemu partykularyzmowi (por. Dz 7,46.48-50), może świadczyć, że omówiona powyżej izraelska retoryka teologiczna, skoncentrowana wokół Sychem i Góry Garizim, lecz w pewien sposób otwarta również na szczyt Judy, była żywotna także w czasach nowotestamentalnych. W każdym razie św. Łukasz prawdopodobnie chciał zaprezentować tego rodzaju uniwersalistyczne, pro-izraelskie spojrzenie jako przygotowanie dla opisu ewangelizacyjnej misji w Samarii (Dz 8,1.4-25).<sup>45</sup>

W nieco inny sposób temat ten powraca w post-Łukaszej teologii Janowej, która prezentuje górę Garizim jako tradycyjne miejsce izraelskiego kultu religijnego (J 4,20; por. Joz 8,33). Ewangelia Janowa wyraźnie dystansuje się jednak od izraelskich idei teologicznych związanych z Sychem (Jn 4,5: zmiana nazwy na Sychar; diff. Joz 24,32) i górą Garizim (J 4,22), odzwierciedlając w ten sposób nie tylko Pawłową myśl o pierwszeństwie Żydów w Bożym dziele zbawienia (Rz 1,16), ale także Łukasową retoryczną krytykę kultu sprawowanego przez Samarytan (Dz 8,7.9-11), podkreślanie historiozbawczo-eklezyjalnego znaczenia Jerozolimy (Dz 8,14-25) oraz transcendowanie tego znaczenia w kulcie duchowym (Dz 7,48-50).<sup>46</sup>

Problem zawartego w Księdze Jozuego teologicznego uniwersalizmu, polegającego na retoryczno-teologicznym otwarciu na inne środowiska kulturowe, istotny jest jednak przede wszystkim w interpretacji fragmentu Listu Jakuba, odnoszącego się do uczynków nierządnic Rachab (Jk 2,25).

List Jakuba często uważany jest za utwór typowo judeochrześcijański, którego retoryka skierowana jest w dużej mierze przeciwko teologicznym ideom św. Pawła. Na taką interpretację tego nowotestamentalnego pisma duży wpływ miała teologia M. Lutra, który uwa-

<sup>45</sup> Por. C. S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, t. 2, 3:1 – 14:28, Grand Rapids, Mich. 2013, s. 1370-1372.

<sup>46</sup> Por. B. Adamczewski, *The Gospel of the Narrative „We”: The Hypertextual Relationship of the Fourth Gospel to the Acts of the Apostles*, Frankfurt am Main 2010, s. 59-60.

żał, że list ten nie ma żadnych cech charakterystycznych dla ewangelii Pawłowej. Tego rodzaju podejście podjęła m.in. XIX-wieczna „szkoła tybińska”, według której List Jakuba prezentował linię opozycyjną w stosunku do teologicznego nurtu „paulinizmu”.<sup>47</sup>

Wpływ tego luterńskiego podejścia da się zauważyć również w nowszych badaniach nad Listem Jakuba. Dla przykładu, katolicko-protestancki egzegeta Klaus Berger w swej monografii poświęconej historii teologii wczesnego chrześcijaństwa sytuuje List Jakuba jako jedyne pismo Nowego Testamentu, na uboczu względem „hellenistycznej” teologii antiocheńskiej, na gruncie której, według tego niemieckiego biblisty, wyrosły wszystkie pozostałe pisma nowotestamentalne.<sup>48</sup> Czy jednak rzeczywiście List Jakuba jest pismem nie-Pawłowym lub wręcz anty-Pawłowym?

Formuła otwierająca Listu Jakuba (Jk 1,1) zawiera dane adresatów (*adscriptio*) odnoszące się do „dwunastu pokoleń, które są w diasporze” (Jk 1,1b). „Dwanaście pokoleń” oznacza oczywiście nie tylko Żydów, jak mogłoby sugerować wskazanie na historyczną postać Jakuba – będącego „bratem” Jezusa, Dawidowego Mesjasza (por. Ga 1,19; Rz 1,3) – jako na nadawcę listu (Jk 1,1a). „Dwanaście pokoleń” oznacza idealnego, biblijnego Izraela,<sup>49</sup> który według zasad teologii Pawłowej miał na nowo odnaleźć się w Chrystusie (por. Rz 11,1-31; Ga 6,16). Poza tym, użycie dość eleganckiego greckiego stylu i retoryki,<sup>50</sup> zaadresowanie listu do 12 pokoleń „w diasporze” (a nie w ziemi Izraela),<sup>51</sup> a także konsekwentne pomijanie w liście nazw „Izrael” oraz „Żyd”, „Żydzi”, „żydowski” sugeruje jakieś otwarcie się na kulturę grecką, a przynajmniej brak konfrontacji z nią.

Już w tym momencie ujawniają się więc dwie ważne wskazówki dla interpretacji Listu Jakuba. Po pierwsze, list ten charakteryzuje się wyraźną tendencją uniwersalistyczną – przede wszystkim w odnie-

<sup>47</sup> Zob. L. T. J o h n s o n, *The Letter of James*, AB 37A, New York 1995, s. 125, 140-142, 147-148; J. A s s a ã l, É. C u v i l l i e r, *L'Épître de Jacques*, CNT 13a, Genève 2013, s. 109-120.

<sup>48</sup> Por. K. B e r g e r, *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*, UTB, Tübingen-Basel 1995<sup>2</sup>, s. 186-187.

<sup>49</sup> Por. S. M c K n i g h t, *The Letter of James*, NICNT, Grand Rapids, Mich.-Cambridge 2011, s. 66.

<sup>50</sup> Por. C. B u r c h a r d, *Der Jakobusbrief*, HNT 15/1, Tübingen 2000, s. 13-14; J. A s s a ã l, É. C u v i l l i e r, *L'Épître de Jacques*, s. 46-59; J.-N. A l e t t i, *James 2, 14-26: The Arrangement and Its Meaning*, Bib 95/2014, s. 93-99.

<sup>51</sup> Por. S. M c K n i g h t, *The Letter of James*, s. 66.

sieniu do całego, idealnego Izraela (a nie tylko Żydów), a być może także w odniesieniu do pogan z ich grecką kulturą. Po drugie, list ten należy interpretować jako zasadniczo zgodny z retoryką Pawłowego Listu do Rzymian, a nie jako jej przeciwny.

Czy można zatem twierdzić, że autor Listu Jakuba aprobował Pawłową działalność ewangelizacyjną wśród pogan wraz z uzasadniającą ją, specyficzną Pawłową teologią? Odpowiedź na to pytanie przyniesie może uważna analiza sekcji Jk 2,14-26, która zazwyczaj uważana jest za najbardziej anty-Pawłową.<sup>52</sup>

Na wstępie należy zauważyć, że tematyczny układ argumentacji Jk 2,14-26 w istocie odzwierciedla tematyczny układ argumentacji św. Pawła w Rz 3,27 – 4,24; Jk 2,14-17 por. Rz 3,27; Jk 2,18 por. Rz 3,28-29; Jk 2,19-20 por. Rz 3,30-31; Jk 2,21-22 por. Rz 4,1-2; Jk 2,23 por. Rz 4,3-4; Jk 2,24 por. Rz 4,5-8; Jk 2,25 por. Rz 4,9-17b;<sup>53</sup> Jk 2,26; por. Rz 4,17c-24).<sup>54</sup>

Z punktu widzenia logiki argumentacyjnej, sekcja Jk 2,14-26 zawiera cztery argumenty, które zdają się kontrować główne tezy teologii Pawłowej, wyrażonej zwłaszcza w Liście do Rzymian i Liście do Galatów. Bliższa analiza tych argumentów wskazuje jednak, że tylko z pozoru są one anty-Pawłowe.<sup>55</sup>

Pierwszy z pozornie anty-Pawłowych argumentów (Jk 2,14-18) formalnie zbudowany jest na bazie pytania *ti to ophelos* („Co za pożytek?” – Jk 2,14.16), które prawie dokładnie (z rodzajnikiem – inaczej niż w podobnych sformułowaniach w literaturze pozabiblijnej)<sup>56</sup> odzwierciedla Pawłowe pytanie sformułowane w 1Kor 15,32. Co więcej, zarówno pytanie Jakubowe (Jk 2,14.16), jak i Pawłowe (1Kor

<sup>52</sup> Por. np. U. Schnell, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen 2013<sup>8</sup>, s. 463; J. Assaël, É. Cuvillier, *L'Épître de Jacques*, s. 94; D. C. Allison, Jr., *James 2:14-26: Polemic against Paul, Apology for James*, w: T. Nicklas, A. Merkt, J. Verheyden (red.), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Göttingen 2013, s. 123.

<sup>53</sup> J.-N. Aletti, *James 2,14-26*, s. 98 sugeruje nieco inną sekwencję paralelizmów: Jk 2,21-23 (Abraham) por. Rz 4,1-3 (Abraham); Jk 2,25 (Rachab) por. Rz 4,6-8 (Dawid). Jednakże Dawid symbolizuje grzesznego męża-Izraelitę (*anthrōpos*), potrzebującego usprawiedliwienia (*dikaioō*) z wiary (*pistis*) niezależnie od uczynków (*ergōn*: Rz 4,5-8; por. Jk 2,24), zaś sytuację nieobrzezanych grzeszników pogańskich, niemających karzącego Prawa (Rz 4,9-17b), adekwatnie do skryptyrystycznej retoryki „Jakubowej” ilustruje postać pogańskiej prostytutki Rachab, żyjącej rozpustnie (*pornē*: Jk 2,25).

<sup>54</sup> Por. D. C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James*, ICC, New York 2013, s. 66.

<sup>55</sup> Por. U. Schnell, *Einleitung*, s. 433.

<sup>56</sup> Por. P. H. Davids, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids, Mich.-Cambridge 1982, s. 120.

15,32) odnosi się do pośmiertnego zbawienia człowieka. Wiele wskazuje zatem na to, że pierwszy argument Jakubowy formalnie zbudowany jest na wzór podobnego argumentu Pawłowego.

Treść pierwszego argumentu odnosi się do uczynków, które muszą potwierdzać wiarę (Jk 2,14-18). W celu retorycznej ilustracji podano dwa przykłady takich uczynków: ogrzanie nagich i nasycenie głodnych (Jk 2,15-16). Trudno jednak uznać, że zarówno ogólna myśl, jak i jej konkretne ilustracje krytykują nauczanie św. Pawła. Apostoł Narodów nauczał bowiem swych wiernych, by z ich wiary wypływała konkretna posługa dla ubogich – zwłaszcza w kierowanej przez Jakuba jerozolimskiej wspólnoty (1Kor 16,1-4; 2Kor 8-9; Rz 15,25-28; Ga 2,10). Posługę tą, retorycznie zobrazowaną jako dzielenie się ziarnem i chlebem (2Kor 9,10), Apostoł nazywał właśnie dobrymi „uczynkami” (*ergon*: 2Kor 9,8) płynącymi z wiary (*pistis*: 2Kor 8,7).

Z drugiej strony to właśnie Jakub pośrednio krytykowany był przez św. Pawła za to, że w odróżnieniu od Kefasa (Ga 1,18) nie przyjął on Pawła pod swój dach (Ga 1,19), gdy ten uciekał z Damaszku (2Kor 11,32-33; por. Ga 1,17) do Jerozolimy (Ga 1,18). Dlatego zagadkowa wypowiedź: „Idźcie w pokoju, ogrzejecie się i nasycicie” (Jk 2,16b-d), na zasadzie etopei retorycznie charakteryzująca pobożnego Żyda („Idźcie w pokoju”: por. Sdz 18,6 LXX), który odsyła nagich i głodnych przybyszów, aby ogrzali się i nasycili u kogoś innego,<sup>57</sup> ilustruje stosunek Jakuba do Pawła w czasie jego pierwszej wizyty w Jerozolimie, gdy Paweł znalazł schronienie i pożywienie u Kefasa (Ga 1,18), a nie u Jakuba, który spotkał się z Pawłem tylko przelotnie (Ga 1,19), choć to właśnie Jakub był, jak wynika z Ga 2,9, głównym odpowiedzialnym za jerozolimską wspólnotę. Argument Jk 2,14-18 jest więc w istocie nie tyle anty-Pawłowy, ile anty-Jakubowy.

Drugi argument opiera się na tezie, że sama monoteistyczna wiara jest niewystarczająca do zbawienia (Jk 2,19). Użyte w tym argumentcie sformułowanie: „Jeden jest Bóg” (*heis estin ho theos*: Jk 2,19b) stanowi oczywistą aluzję do podstawowego izraelskiego wyznania wiary (*ho theos... heis estin*: Pwt 6,4 LXX).<sup>58</sup> Wyznanie to było także głoszone przez św. Pawła (1Kor 8,4,6; Rz 3,30; Ga 3,20),<sup>59</sup> jednak zawsze padało ono w kontekście sporów z jego judeochrześcijańskimi oponentami. Argument Jk 2,19 skierowany jest zatem nie przeciw

<sup>57</sup> Por. J. Assaël, É. Cuvillier, *L'Épître de Jacques*, s. 201.

<sup>58</sup> Por. S. McKnight, *The Letter of James*, s. 240-241.

<sup>59</sup> Por. D. C. Allison, Jr., *James*, s. 63.



wiernym wspólnot Pawłowych,<sup>60</sup> ale przeciw judeochrześcijanom, chlubiącym się wprawdzie swym ortodoksyjnym monoteizmem, a jednak podobnym do demonów, które również mają monoteistyczną wiarę, ale żyją w nieustannym strachu (Jk 2,19de), a nie w chrześcijańskiej śmiałości przed Bogiem (2Kor 3,12-13).

Trzeci argument odnosi się do człowieka pustego, bezowocnego (*kenos*), którego wiara nie przynosi żadnych efektów, a więc jest bezwartościowa (Jk 2,20). Zgodnie z retoryką św. Pawła takim człowiekiem na pewno nie był on sam, gdyż łaska Boga nie stała się w nim pusta, bezowocna (*kenē*). Takimi ludźmi mogli być natomiast jego judeochrześcijańscy oponenti, których trud dla Boga nie był zbyt wielki (1Kor 15,10; por. 15,5-7).

Treść trzeciego argumentu (Jk 2,21-24) jest bardzo zagadkowa. Rozpoczyna się ona od wypowiedzi: „Abraham, ojciec nasz, nie z uczynków został usprawiedliwiony” (*Abraam /.../ ouk eks ergōn edikaiōthē*; Jk 2,21a). W zależności od intonacji wypowiedź ta mogłaby zostać uznana za pytanie sugerujące odpowiedź twierdzącą („[Czyż] nie z uczynków?”; por. 1Kor 12,15; Mk 4,38; 6,3; 7,18; 12,24 itp.) lub też za stwierdzenie przeczące („nie z uczynków”). Jednak w tekście pisany nie ma możliwości odróżnienia tych rodzajów zdań.<sup>61</sup> Czytelnik zostaje więc skonfrontowany z wypowiedzią niejednoznaczną, która albo kwestionuje, albo wprost potwierdza znaną Pawłową tezę, wyrażoną w Rz 4,2 (*ei gar Abraam eks ergōn edikaiōthē*: „Jeżeli bowiem Abraham z uczynków został usprawiedliwiony [... to nie przed Bogiem]”).

Wyjaśnienie tego problemu przynosi następne zdanie: „Złożywszy Izaaka, swego syna, na ołtarzu” (Jk 2,21b). Zdanie to stanowi ewidentną aluzję do ofiarowania Izaaka na górze Moria (Rdz 22,2.9 LXX). Nie dotyczy ono więc „uczynków Prawa” (Rz 3,20.27-28; por. Ga 2,16; 3,2.5.10), a zwłaszcza obrzezania, o które toczył się spór między Pawłem a jego judeochrześcijańskimi oponentami (Rz 4,9-12; por. Rdz 15,6; 17,10-14.23-27),<sup>62</sup> ale w istocie wiary w możliwość wskrzeszenia z martwych, co również Paweł potwierdzał w swej argumentacji (Rz 4,17.24-25). Jeżeli zaś ofiarowanie Izaaka ma być przykładem „uczynków” płynących z wiary (Jk 2,22.24), to Paweł z takim „uczynkiem” na pewno by się zgodził, gdyż sam retorycz-

<sup>60</sup> Por. P. H. Davids, *The Epistle of James*, s. 125-126.

<sup>61</sup> Por. *tamże*, s. 126-127.

<sup>62</sup> Por. L. T. Johnson, *James*, s. 242.

nie przyrównał niosące usprawiedliwienie ofiarowanie („wydanie”) Bożego Syna do ofiarowania Izaaka (Rz 8,32-34; por. 4,25; Ga 2,20-21), zaś wiarę we wskrzeszenie Jezusa z martwych do wiary Abrahama w Bożą moc ożywiania tego, co martwe (Rz 4,19-25). Co więcej, cała koncepcja „wydoskonalenia” (*teleioō*) wiary przez włączenie się w dynamikę śmierci i zmartwychwstania (Jk 2,22; por. 2,21) jest także Pawłowa (Flp 3,12).

Kolejnym uzasadnieniem tezy, że cały argument Jk 2,20-24 potwierdza, a nie kwestionuje, argumentację Pawła wyrażoną w Rz 3,20–4,25, jest cytat skrypturystyczny użyty w Jk 2,23. Cytat ten, choć z pozoru przypomina starotestamentalny tekst Rdz 15,6 LXX, w istocie zacierpnięty został z Rz 4,3. Świadczą o tym następujące szczegóły: użycie spójnika *de* po czasowniku *episteusen* (Jk 2,23c = Rz 4,3b)<sup>63</sup> zamiast spójnika *kai* przed tym czasownikiem (Rdz 15,6a LXX) oraz użycie niepasującej do pierwotnego kontekstu formy imienia *Abraam* (Jk 2,23c = Rz 4,3b) zamiast *Abram* (Rdz 15,6a LXX),<sup>64</sup> a także fakt, że cytat ten zarówno w Rz 4,3 jak i w Jk 2,23 następuje bezpośrednio po wypowiedzi: „Abraham, ojciec nasz, nie z uczynków został usprawiedliwiony” (Rz 4,2; Jk 2,21), a ponadto wprowadzony jest on prawie identyczną formułą „Pismo mówi” (*he graphē + legō*: Rz 4,3a; Jk 2,23b). Tak więc mimo faktu, że konkluzja Jk 2,24 zdaje się wprost przeczyć Pawłowej tezie wyrażonej w Rz 3,28, cały argument Jk 2,20-24 w istocie tę tezę potwierdza.

Czwarty z serii pozornie anty-Pawłowych argumentów w sekcji Jk 2,14-26 odwołuje się do „uczynków” znanej z Księgi Jozuego nierządniczy Rachab (Jk 2,25; por. Joz 2,1-21; 6,17.22-25). Również ten argument trudno uznać za anty-Pawłowy. Po pierwsze bowiem trudno wyobrazić sobie, by pozytywnym przykładem wiary dla judeochrześcijan miała być nie Sara (por. Hbr 11,11), żona Abrahama (por. wzmiankę o nim w Jk 2,21-23), która gościnnie przyjęła aniołów (Rdz 18,6-15), względnie inne biblijne bohaterki: Rebeka, Rachela, Debora, Estera czy Judyta, ale pogańska prostytutka Rachab,<sup>65</sup> której imię Jakub i jego judeochrześcijański bracia mogli łatwo roz-

<sup>63</sup> Należy jednak zauważyć, że papirus p<sup>20</sup>, datowany na III w., poświadcza w Jk 2,23c lekcję bez tego spójnika.

<sup>64</sup> Por. U. S c h n e l l e, *Einleitung*, s. 473. Ta sama wersja greckiego tekstu Rdz 15,6a występuje jednak także u Filona, *Mut.* 177: por. D. C. A l l i s o n, Jr., *Jas 2:14-26*, s. 129, przyp. 27.

<sup>65</sup> Por. t e n z e, *James*, s. 501-504.

szyfrować jako znaczące tyle, co – o zgrozo! – „szeroka”, „rozpostarta” (por. Iz 57,8).<sup>66</sup> Wzmianka o pogańskiej prostytutce, którą sławi się nie za porzucenie nierządu (diff. Dz 15,20.29; 21,25 itp.),<sup>67</sup> ale za gościnność względem izraelskich wysłańców (Jk 2,25; diff. Flaw. Ant. 5.7, 9), może być zatem retorycznym, post-Pawłowym przykładem odnoszącym się do wiary pogan, ale nie judeochrześcijan.

Po drugie, wypowiedź dotycząca nierządnicy Rachab (Jk 2,25a), podobnie jak wcześniejsza odnosząca się do Abrahama (Jk 2,21), także jest niejasna, jeśli chodzi o kategorię semantyczną. Może ona być potraktowana jako pytanie sugerujące odpowiedź twierdzącą („[Czyż] nie z uczynków została usprawiedliwiona?”) lub też jako stwierdzenie przeczące („nie z uczynków została usprawiedliwiona”). W każdym razie ewidentnie stanowi ona aluzję do Pawłowego stwierdzenia, że Abraham nie z uczynków został usprawiedliwiony (Rz 4,2).

Po trzecie, przykład „uczynku” nierządnicy Rachab (Jk 2,25bc) jest bardzo intrygujący. O ile bowiem sam fakt życzliwego odniesienia się do wysłańców i odesłania ich w inną stronę, niż droga którą przybyli (znad Jordanu), z grubsza odpowiada fabule opowiadania z Księgi Jozuego (Joz 2,1-24), o tyle sformułowania użyte w Jk 2,25bc, z wyjątkiem słowa *hodos* („droga”: Jk 2,25c; por. Joz 2,7.16.22 LXX), nie odpowiadają greckiemu tekstowi Joz 2,1-24 LXX.<sup>68</sup> Są one natomiast bardzo bliskie Pawłowemu opowiadaniu o tym, jak to został przyjęty (*dechomai* – por. Jk 2,25b: *hypodechomai*) jak anioł (*aggelos* – por. Jk 2,25b) przez pogańskich mieszkańców Galacji (Ga 4,14c), gdy przybył w ich strony z Cylicji, a następnie udał się do Macedonii. „Uczynek” pogańskiej nierządnicy znów nie jest więc „uczynkiem Prawa”, takim jak obrzezanie, ale jest czynem, za który św. Paweł bardzo chwalił swych pogańskich wiernych.

Końcowa teza, że ciało (*sōma*) bez Ducha (*pneuma*) jest martwe (*nekron*: Jk 2,26a) jest również pochodzenia Pawłowego (Rz 8,10-11).

Uniwersalistyczna perspektywa Księgi Jozuego zostaje więc w Jk 2,14-26 rozszerzona także na pogan. Szansę na przyjaźń z Bogiem i zbawienie mają tu nie tylko członkowie wszystkich 12 szcze-

<sup>66</sup> Por. L. J. Green spoon, *Rahab (Person)*, w: ABD, t. 5, s. 611; D. J. A. Clines (red.), *Dictionary*, t. 7, 3-7, Sheffield 2010, s. 460-461.

<sup>67</sup> Taką „chlubną przemianę życia” prostytutki, niestety bez podstaw w tekście Jk 2,25, sugeruje D. M u s z y t o w s k a, *Retoryczna deliberacja w Liście Jakuba 2. 14-26*, CT 83(2013) nr 2, s. 111-112.

<sup>68</sup> Por. D. C. Allison, Jr., *James*, s. 505-506.

pów Izraela, włącznie z politycznie i kultycznie odseparowanym szczepem Judy, ale także poganie, którzy pozostając w swej tożsamości wiernymi pochodzenia pogańskiego (a nie żydowskimi prozelitami) i nie spełniając „uczynków Prawa” (takich jak obrzezanie), pełnią jednak „uczynki” miłości: dzielą się swymi dobrami z potrzebującymi (Jk 2,15-16), ofiarują samych siebie na wzór ofiary Bożego Syna (Jk 2,21) i okazują gościnność Apostołowi Narodów (Jk 2,25).

Uniwersalistyczna perspektywa Listu Jakuba nie jest jednak wyłącznie pozytywna. Ma ona także aspekt negatywny, który skierowany jest – paradoksalnie – przeciw judeochrześcijańskim oponentom Apostoła Narodów. Są oni bowiem aluzyjnie zaprezentowani jako nietroszczący się o podstawowe potrzeby innych (Jk 2,16), podobni do żyjących w nieustannym strachu demonów (Jk 2,19), bezowocni w trudzie dla Boga (Jk 2,20), mający słabą wiarę w Bożą moc zmartwychwstania (Jk 2,21-23) i wreszcie nieuczestniczący w misji do pogardzanych przez nich pogan (Jk 2,25).

Autor Listu Jakuba zastosował bowiem w swym piśmie wiele dość wyrafinowanych technik retorycznych, takich jak: *ēthopoiia* (stworzenie literackich wypowiedzi jakiejś postaci – w tym przypadku pozornie tylko konfrontacyjnych wypowiedzi Jakuba), *eirōneia* (zastosowanie wypowiedzi w znaczeniu innym, niż to, które wydaje się oczywiste – w tym przypadku pozornie anty-Pawłowe, w rzeczywistości pro-Pawłowe) i *anaskeuē* (odebranie wartości argumentom przeciwnika – w tym przypadku Jakuba jako przywódcy judeochrześcijan).<sup>69</sup>

Na tym tle podobna wzmianka o nierządnicy Rachab w najprawdopodobniej nieco późniejszym Liście do Hebrajczyków (Hbr 11,31) jest retorycznie nieco mniej skomplikowana. Odniesienie do wiary nierządnicy Rachab (Hbr 11,31) w dość oczywisty sposób odzwierciedla jej wyznanie wiary z Księgi Jozuego (Joz 2,9-11), choć niebiblijny opis „przyjęcia” (*dechomai*) przez nią szpiegów z typowo żydowskim „pokojem” (*eirēnē*: Hbr 11,31b)<sup>70</sup> jest najprawdopodob-

<sup>69</sup> Por. B. Adamczewski, *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Frankfurt am Main 2010, s. 410-414. Odniesienie do tych technik, zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, § 902, 4.

<sup>70</sup> Por. S. N. Svendsen, *Allegory Transformed: The Appropriation of Philonic Hermeneutics in the Letter to the Hebrews*, WUNT 2.169, Tübingen 2009, s. 220.

niej echem tematycznie pokrewnego fragmentu Listu Jakuba (*hypodechomai*: Jk 2,25b; *eirēnē*: Jk 2,16b) lub też, co wydaje się mniej prawdopodobne, Listu do Galatów (*dechomai*: Ga 4,14). Również umieszczenie wzmianki o Rachab (Hbr 11,31; por. Joz 6,22-25) bezpośrednio po aluzji do znanego również z Księgi Jozuego opowiadania o zburzeniu murów Jerycha (Hbr 11,30; por. Joz 6,1-21) w zbiorowym enkomium bohaterów Starego Testamentu i żydowskich tradycji (Hbr 11,2-39) jest dość naturalne. Jednakże podporządkowanie całego tego enkomium tematowi wiary (*pistis*) wyraźnie nawiązuje do sposobu odczytywania Starego Testamentu przez św. Pawła (Rz 1,17; 4,3-24; 9,32-33; 10,4-17; Ga 2,16; 3,6-14).

Uniwersalistyczna perspektywa wzmianki o wierze nierządniczy Rachab w Hbr 11,31 przypomina zatem perspektywę Listu do Rzymian. Obejmuje ona tych, którzy z religijnym szacunkiem odnoszą się do najlepszych tradycji starotestamentalnych i żydowskich, ale równocześnie akceptują Pawłową teologię usprawiedliwienia przez wiarę.

### Konkluzja – uniwersalizm przez środki retoryczne

Uniwersalistyczna perspektywa Księgi Jozuego, a także jej opracowania w starotestamentalnych księgach Sędziów i Liczb, a następnie w nowotestamentalnym Liście Jakuba, uzyskiwana jest przez dość skomplikowane zabiegi retoryczne.

W samej Księdze Jozuego, która pochodzi z powygnaniowego środowiska północnego (izraelskiego), istotny dla tej perspektywy jest retoryczny sposób przedstawienia szczepu Judy, politycznie i kultycznie odseparowanego od izraelskiego terytorium i świątyni w rejonie miasta Sychem (na górze Garizim). Rozwijając idee Księgi Powtórzonego Prawa, Księga Jozuego opisuje szczep Judy jako integralną część idealnego, dwunastoszczepowego Izraela. Jednak równocześnie retorycznie prezentuje go w negatywny sposób jako łamiący Prawo, a zwłaszcza jako mający odrębne sanktuarium Jahwe w retorycznie deprecjonowanej Jerozolimie. W swej negatywnej retoryce autor Księgi Jozuego stosuje wiele środków retorycznych: paradygmatyczne przykłady o funkcji synekdochy (Akan, Kaleb), użycie imion o znaczeniu symbolicznym (Akan?, Kaleb), sugerowanie związków z obcymi terytoriami (Kenizyta, Hebron), nadanie stolicy pogańskiej nazwy (Jebus), fikcyjna lokalizacja stolicy poza właści-



wym terytorium (w Hebronie, w posiadłości Beniamina), sugerowanie przekłętego statusu stolicy (pogańska aż po dzień dzisiejszy) itp.

Księga Sędziów także prezentuje szczep Judy jako integralną część dwunastoszczepowego Izraela. Co więcej, za pomocą sformułowanej wyroczni Jahwe przypisuje mu przodowanie w Izraelu. Przodowanie to retorycznie ukazane jest jednak jako mające charakter wyłącznie militarny, pozbawiony aspektu kultycznego. Retoryczna deprecjacja szczepu Judy, a zwłaszcza Jerozolimy z jej odrębnym sanktuarium Jahwe, osiągnana jest za pomocą środków podobnych do użytych w Księdze Jozuego: sugerowanie związków z obcymi terytoriami (Kenaz, Negeb, Hebron), fikcyjna lokalizacja stolicy poza właściwym terytorium (w posiadłości Beniamina), sugerowanie przekłętego statusu stolicy (pogańska aż po dzień dzisiejszy), przypisywanie negatywnych zachowań (zdrada), sugerowanie związku z odszczepieńczym sanktuarium (Dan), paradygmatyczny przykład o funkcji synekdochy (cudzołożnica) i nadanie stolicy pogańskiej nazwy (Jebus).

Prawdopodobnie nieco późniejsza Księga Liczb również prezentuje szczep Judy jako integralną część dwunastoszczepowego Izraela oraz przypisuje mu militarne przodowanie w Izraelu. Za pomocą retoryczno-literackiego opisu rozmieszczenia poszczególnych szczepów w obozie Izraela księga ta wyraźnie ukazuje jednak wyższość plemienia Efraima, dopuszczonego do najbliższej wśród „świeckich” plemion bliskości z Jahwe i Jego sanktuarium, nad militarnie tylko silnym szczepem Judy.

Nowotestamentalny List Jakuba rozszerza tę uniwersalistyczną perspektywę także na pogan. Czyni to w sposób retorycznie skomplikowany, by rozwiązać problem judeochrześcijańskiej opozycji przeciwko misji św. Pawła wśród pogan, wraz z jej specyficznym teologicznym uzasadnieniem. Stosując dość wyrafinowane środki retoryczne, autor Listu Jakuba wkłada zatem w usta judeochrześcijańskiego przywódcy Jakuba (*ἔθνοποιῖα*) wypowiedzi pozornie tylko anty-Pawłowe, a w gruncie rzeczy pro-Pawłowe (*εἰρήνεῖα*), odbierając jednocześnie wartość judeochrześcijańskim argumentom używanym przeciwko teologii Pawłowej (*ἀνασκευῆ*).

Biblijna retoryka, zastosowana w celu osiągnięcia perspektywy uniwersalistycznej, powiązanej jednak z ukrytą anty-judaistyczną polemiką, wykorzystuje zatem całą gamę rozmaitych środków oddziały-

wania na odbiorcę.<sup>71</sup> Nie da się jej sprowadzić do strukturalistycznych schematów organizacji treści utworu literackiego, jak czyni to część biblistów (R. Meynet i in.). Jednakże tylko dokładna analiza zastosowanych w danym tekście środków retorycznych umożliwi właściwą interpretację tych tekstów, nieulegającą szeroko rozpowszechnionym przekonaniom, często opartym na apriorycznie przyjmowanych założeniach, takich jak żydowski charakter Pięcioksięgu oraz Ksiąg Jozuego i Sędziów, czy też nie-Pawłowy lub anty-Pawłowy charakter Listu Jakuba.

*ks. Bartosz ADAMCZEWSKI*

---

<sup>71</sup> Na kryterium wielości albo wielokrotnego użycia literacko-retorycznych znaków, umożliwiających odkrycie w biblijnych narracjach ukrytej polemiki, zwraca uwagę Y. A m i t, *Hidden Polemics in Biblical Narrative*, BIS 25, Leiden-Boston-Köln 2000, s. 93-96.