

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI

Gdańskie Seminarium Duchowne

Wydział Historyczny

Uniwersytet Gdański

## Język integracji narodowej w Joz 24,1–24

Streszczenie: Tekst Joz 24,1–24 przedstawia mowę Jozuego do ludu i jego rozmowę z ludem. Literackie i historyczno-krytyczne badania tego tekstu pozwalają na umiejscowienie jego powstania w okresie powygnaniowym, a pierwszych jego adresatów widzieć wśród mieszkańców perskiej prowincji Jehud. Z pomocą prorockiej formuły przedstawione jest najpierw orędzie Boga JHWH. Jego treścią jest historia Izraela, w której sam JHWH jest protagonistą. Ta historia odzwierciedla Bożą naturę. Jako taka miała być motywem do zaufania w teraźniejszości z myślą również o przyszłości. Dla mieszkańców judzkiej prowincji epoki powygnaniowej takie słowa pomagały w uświadomieniu własnej, religijnej i narodowej tożsamości. Budziły poczucie więzów krwi i wiary. Służyły budowaniu pomyślnej przyszłości w Ziemi Obiecanej.

Słowa kluczowe: historia biblijna, Izrael, Stary Testament, teologia biblijna, tożsamość.

### Wprowadzenie

Wiadomo obecnie, że teksty zapisane na kartach Biblii nie powstały w krótkim czasie ani w jednym miejscu czy środowisku, i co za tym idzie, nie zawdzięczają też swojego istnienia jednemu, natchnionemu przez Boga pisarzowi. Liczne, niejednokrotnie bardzo drobiazgowo i czasochłonne analizy historyczno-krytyczne zasadniczo pozwalają jedynie na poruszanie się w sferze hipotez. To co jest nam dostępne bezpośrednio, to aktualna postać tekstu biblijnego, którą mamy nie tylko w przekładach na języki współczesne, ale i w wydaniach krytycznych wersji oryginalnojęzycznych, sporządzonych na podstawie zachowanych manuskryptów.

Wśród biblijnych form literackich ważną rolę odgrywają mowy. Chodzi w ich przypadku o wypowiedzi robiące wrażenie przemysłanych, które oddziałują na słuchaczy, wpływając na ich rozum, uczucia i wolę. W starożytnym Izraelu, jak i na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, umiejętność przemawiania była bardzo ceniona, a tych, którzy posiadli tę sztukę, obdarzano szacunkiem. Księga Wyjścia (4,10–16) opowiada np. o Aaronie, który dzięki swej wymowności przyczynił się do wybawienia Izraelitów z Egiptu. Z kolei w Księdze Samuela wśród

zalet Dawida, które sprawiły, że Samuel namaścił go na króla, wymieniona została umiejętność przemawiania<sup>1</sup>. Zadaniem mów było najczęściej przekonanie słuchaczy, pobudzenie ich do refleksji, a przede wszystkim do działania<sup>2</sup>.

W Starym Testamencie szczególną postać mają mowy prorockie. Prorocy przemawiali w imieniu Boga, przekazując Jego słowo<sup>3</sup>. W tekstach ksiąg biblijnych mowy proroków poprzedza bądź kończy specyficzna formuła, podkreślająca, że w danym przypadku chodzi o słowa samego Boga. Ona przypomina, że wypowiedziane lub spisane słowo nie ma swego uzasadnienia w mówcy lub autorze, lecz w autorytecie Boga.

Często jest to formuła podająca jednoznacznie, że chodzi o „wyrocznie JHWH” (np. Iz 14,22; Jr 2,9: **נאם יהוה**), bądź formuła stwierdzająca otrzymanie przez proroka słowa JHWH (**וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי**) [dosł. „stało się słowo JHWH do mnie” = „JHWH skierował do mnie słowo”]; np. Jr 1,11). Niejednokrotnie spotykamy tzw. formułę posłańca **כֹּה אָמַר יְהוָה** („tak mówi JHWH”; np. Iz 48,17; Am 2,4)<sup>4</sup>. Z pomocą takiej formuły na autorytet Boga JHWH powołał się Jozue na początku swojej mowy, którą wygłosił do wszystkich pokoleń Izraela zgromadzonych w Sychem (Joz 24).

## 1. Struktura, historia powstania i pierwsi adresaci wypowiedzi Jozuego w Joz 24,1-24

Treść i forma tekstu Joz 24,1-24 pozwalają na wyróżnienie w nim trzech części: wprowadzenia (1-2a), słów Boga (2a-13) oraz dialogu Jozuego z ludem (14-24).

Cały tekst Joz 24 stał się przedmiotem rozlicznych badań. Z ich rezultatami można się zapoznać sięgając do naukowych komentarzy do Księgi Jozuego oraz wielu opracowań dotyczących właśnie do tego fragmentu Biblii<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Odnoszone do Dawida określenie **נבון דבר** (1 Sm 16,18), w Biblii Tysiąclecia przetłumaczone jako „rozumny w słowie”, M. Luter (Die Luther-Bibel, Revision 1984) oddał przez „verständlich in seinen Reden” („rozumny w swoich mowach”).

<sup>2</sup> J. S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 138-139; M. Ernst, *Redegattungen / Redekunst / Redestil*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008, s. 623-624.

<sup>3</sup> Na ten temat zob. np. A. Spreafico, *La voce di Dio. Per capire i profeti*, Bologna 1998, s. 12-17; E. Zenger, *Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., Stuttgart 2006, s. 417-423; K. Schmid, *Hintere Propheten (Nebiiim)*, w: *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (Uni-Taschenbücher, 2745), red. J. C. Gertz, Göttingen 2006, s. 304; K. Brockmüller, *Prophet / Prophetin / Prophetie*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008, s. 603-604.

<sup>4</sup> H. Utschneider, S. A. Nitsche, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001, s. 135-137.

<sup>5</sup> Np. R. D. Nelson, *Joshua. A Commentary*, Louisville 1997, s. 265-273; V. Fritz, *Das Buch Josua*, Tübingen 1994, s. 235-239; E. Noort, *Das Buch Josua: Forschungsgeschichte und Problemfelder*, Darmstadt 1998, s. 205-222; J. L. Sicre, *Giosuè*, Roma 2004, s. 388-394.

W przeprowadzanych analizach próbuje się wyjaśnić dostrzegany brak literackiej jedności i spójności tekstu Joz 24,1–24 oraz jego relacje z kontekstem. Konsekwencją intensywnych dociekań w tym zakresie są propozycje różnych hipotez powstania tego tekstu. Niektórzy uczeni wiążą narodziny Joz 24 z czasem izraelskiej/judzkiej monarchii (IX–VII w. przed Chr.), dopuszczając jedynie deuteronomistyczne opracowanie tego tekstu<sup>6</sup>. Uznanie uzyskała opinia, wg której w tworzeniu Joz 24 korzystano ze starszego materiału. W znacznej swej części tekst Joz 24 miałby jednak być dziełem późniejszym i owocem refleksji w nowej sytuacji społeczno-politycznej i religijnej<sup>7</sup>. Dostrzeżone w Joz 24 literackie i formalne napięcia i nierówności skłoniły nawet do rozdzielenia tego tekstu na fragmenty przeddeuteronomistyczne, deuteronomistyczne i po-deuteronomistyczne<sup>8</sup>.

Jako bardzo zasadny jawi się pogląd, że cały tekst Joz 24 jest literacką kompozycją powstałą dopiero po wygnaniu babilońskim, to znaczy po 539 r. przed Chr. Jakkolwiek nie trzeba wykluczać, że mogły zostać w niej wykorzystane znane elementy starszej tradycji i idee. Jako taka zostałaaby ona włączona do Księgi Jozuego w ostatniej fazie jej formowania<sup>9</sup>.

Powygnaniowe pochodzenie Joz 24 może być postrzegane jako argument na rzecz koncepcji Heksateuchu (Sześcioksięgu: Rdz – Joz). Jest możliwe, że Joz 24 odzwierciedla debatę, jaka w okresie perskim toczyła się wśród żydowskich elit intelektualnych i religijnych. Dotyczyłaby ona kwestii, czy Tora ma się

---

<sup>6</sup> Np. G. Schmitt, *Der Landtag von Sichem*, Stuttgart 1964, s. 32; L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 251.276–277; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma 1978, s. 221–242.283; S. D. Sperling, *Joshua 24 Re-examined*, „Hebrew Union College Annual” 1987, t. 58, s. 119–136 (repr. w: *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, red. G. N. Knoppers, J. G. McConville, Winona Lake 2000, s. 240–258); E. Noort, *Zu Stand und Perspektiven: Der Glaube Israels zwischen Religionsgeschichte und Theologie. Der Fall Josua 24*, w: *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday*, red. F. García Martínez, E. Noort, Leiden 1998, s. 82–108 (zwl. s. 103–106).

<sup>7</sup> Tak np. M. Noth, *Das Buch Josua*, Tübingen 1938, s. 107–108 (wyd. z 1953, s. 137); M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die Sammeln und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen 1957, s. 15–16; H. N. Rösel, *Erwägungen zu Tradition und Geschichte in Jos 24. Ein Versuch*, „Biblische Notizen” 1983, t. 22, s. 41–46.

<sup>8</sup> Tak M. Görg, *Josua*, Würzburg 1991, s. 105.

<sup>9</sup> Np. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, s. 45–61; J. Van Seters, *Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament*, w: *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, red. W. B. Barrick, J. R. Spencer, Sheffield 1984, s. 139–158 (zwl. s. 154); M. Anbar, *Josué et l’alliance de Sichem (Josué 24:1–28)*, Frankfurt a.M. 1992; V. Fritz, *Das Buch Josua*, Tübingen 1994, s. 235–236; S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 81–110 (zwl. s. 107–110); T. Römer, *La fin de l’historiographie deutéronomiste et le retour de l’Hexateuque?*, „Theologische Zeitschrift” 2001, t. 57, s. 269–280; T. Römer, *Book-Endings in Joshua and the Question of the So-Called Deuteronomistic History*, w: *Raising Up a Faithful Exegete: Essays in Honor of Richard D. Nelson*, red. K. L. Noll, B. Schramm, Winona Lake 2010, s. 87–101.

kończyć na Księdze Powtórzonego Prawa, czy powinna obejmować również Księgę Jozuego. Faktem jest, że Joz 24 (razem z Sdz 1,1-2,5) przerywa ciąg narracyjny – identyfikowany jako deuteronomistyczny – pomiędzy Joz 23 a Sdz 2,6-19 i poprzez niektóre wątki i idee nawiązuje wyraźnie do wypowiedzi z Pięcioksięgu (np. w. 14-15 do Rdz 35,1-7; w. 16-24 do Wj 19,5.8). Jozue natomiast jest przedstawiony w Joz 24 jak drugi Mojżesz<sup>10</sup>. Te spostrzeżenia mogą skłaniać ku wnioskowi, że deuteronomistyczno-kapłańskiej inteligencji zależało faktycznie na połączeniu Księgi Jozuego z Pentateuchem (Pięcioksięgiem) i stworzeniu Heksateuchu.

Osobom odpowiedzialnym za literacką kompozycję Joz 24 zależało z pewnością na pouczeniu adresatów i pokrzepieniu ich w wierze. Z pomocą Joz 24 Tora jest wiązana z wzięciem w posiadanie Ziemi Obiecanej i zamieszkaniem w niej. Inaczej niż w samym Pięcioksięgu, który kończy się wzmianką o śmierci Mojżesza na stepach Moabu. W ten sposób adresatom Heksateuchu została nakreślona specyficzna perspektywa ich tożsamości. Ziemia, w której zamieszkali, jest częścią obietnicy. Dla pełniejszego korzystania z jej owoców potrzebny jest jednak jeszcze posłuch okazany Torze, czyli życie zgodne z jej zaleceniami<sup>11</sup>.

Powiązanie genezy i charakteru Joz 24 z ideą Heksateuchu wspiera opinię, że pierwszymi adresatami orędzia z Joz 24 byli członkowie społeczności powygnaniowej. Należy ich upatrywać w mieszkańcach prowincji Jehud, którzy pod panowaniem Persów stanęli wobec nowej szansy ułożenia życia we własnej ojczyźnie. Byli to najpierw repatrianci z wygnania babilońskiego, któremu początek dały przesiedlenia z Jerozolimy i Judy za panowania Nabuchodonozora II (597, 587 i 582 r. przed Chr.). Wśród nich mogli się znaleźć również potomkowie tej ludności, którą ok. 200 lat wcześniej z Samarii i z królestwa północnego (Izraela) deportowali do Mezopotamii Asyryjczycy (za Tiglat Pilesera III [745-727 przed Chr.] i Sargona II [722-705 przed Chr.]<sup>12</sup>. Grupy przybyłe zza Eufratu dosyć szybko przejęły polityczne i religijne przywództwo. Wszyscy, którzy zdecydowali się na powrót, wierzyli w sens nowego początku w Ziemi

<sup>10</sup> Wyjątkowa rola Jozuego – jak Mojżesza – jest jeszcze mocniej wyakcentowana w zakończeniu Joz 24 w wersji LXX, która w tym miejscu różni się znacznie od tekstu masoreckiego. W w. 31 czytamy tam, że Jozue został pogrzebany razem „z nożami kamiennymi, którymi obrzezał synów Izraela w Gilgal po tym, jak wyprowadził (on!) ich z Egiptu”. Por. J. Moatti-Fine, *Jésus (Josué). Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes*, Paris 1996, s. 238; T. Römer, *Book-Endings...*, s. 97-100.

<sup>11</sup> Por. *tamże*.

<sup>12</sup> Pogląd o żywej i literacko twórczej asyryjskiej diasporze Izraelitów, która została wchłonięta przez wygnańców z Jerozolimy i Judy, głosi polski biblista Waldemar Chrostowski. Wyniki swoich wieloletnich badań tego zagadnienia przedstawił w licznych publikacjach. Np. *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996; *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badań*, „Collectanea Theologica” 2000, nr 1, s. 7-24; *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 7-125; *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Warszawa 2009, s. 13-108; *Asyryjska diaspora Izraelitów w świetle Księgi Ezechiela. Wojciechowi Pikorowi w odpowiedzi*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2012, nr 9, s. 335-384.

Obiecanej. Na drodze społeczno-religijnej odnowy natrafiali jednak na rozmaite trudności gospodarcze, religijne i społeczne. Kraj, do którego powrócili, nie był pusty. Jego terytorium zamieszkiwali judejscy wieśniacy, którzy uniknęli deportacji; ludzie z północy i z południa, którzy zajęli domostwa opuszczone przez wygnańców, a także kupcy i żołnierze. Tworzyli oni religijno-etniczną mieszankę nazywaną niekiedy po prostu „ludem ziemi” (עַם הָאֲרֶץ) (np. Ezd 4,4). Nie bez znaczenia była również obecność potomków tych, którzy wcześniej uciekli na południe z królestwa Izraela w obliczu zagrożenia ze strony Asyryjczyków, a także sąsiedztwo Samarytan. Oni również czuli się spadkobiercami Izraelitów okresu monarchii. Wiele było czynników powodujących napięcia społeczne. Kontakty ludzi o różnej religijności stwarzały niebezpieczeństwo popadnięcia w religijny synkretyzm oraz zagrożenie sekularyzacji i porzucania religii jahwistycznej.

Troską tych, którzy objęli przywództwo było zespolenie i umocnienie prowincji Jehud, jako spadkobierczyni państw Judy i Izraela. Zależało im na zintegrowaniu mieszkańców. Służyło temu życie w posłuszeństwie Torze. Wielką wagę przykładano do praktykowania obrzezania, przestrzegania szabatu i respektowania zakazu małżeństw z nie-Izraelitami. Nowa rzeczywistość, w której znaleźli się synowie Izraela, domagała się od nich wyrazistego samookreślenia. Wobec wszystkiego, co się dotąd wydarzyło i w kontekście aktualnej sytuacji, chodziło o wskazanie i odpowiedź na pytanie: Kto jest (prawdziwym) Izraelitą? Czyli: Kto należy do ludu przymierza i dla kogo są obietnice? Kto może w pełni korzystać z dobrodziejstw Ziemi Obiecanej?”<sup>13</sup>.

Na bazie odbudowanych murów Jerozolimy i świątyni zrodziła się wspólnota obywateli związanych ze świątynią (*Bürger-Tempel-Gemeinde*)<sup>14</sup>. O żydowską tożsamość troszczono się pod kierunkiem kapłanów i starszych.

## 2. Wspomnienie historii (24,1–13)

W pierwszych słowach perykopy z Joz 24, we wprowadzeniu do mowy Jozuego (w. 1–2a), narrator informuje o ważności tego, co zostanie powiedziane dla całego narodu. Czyni to wzmianką o zgromadzeniu przez Jozuego wszystkich

<sup>13</sup> G. Szamocki, *Polityczne i społeczno-religijne tło opowiadań o Proto-Izraelitach w Księdze Jozuego*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 2010, s. 25; tenże, *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1–5,1)*. *Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011, s. 287–322; zob. także M. Anbar, *dz. cyt.*, s. 138.142.

<sup>14</sup> Teorię o powygnaniowej wspólnotcie obywateli związanych ze świątynią (*Bürger-Tempel-Gemeinde*) zaproponował Joël Weinberg (*Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde in Juda*, „Klio” 1972, t. 54, s. 45–59; *Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit*, „Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae” 1974, t. 22, s. 473–486; *The Citizen-Temple Community*, Sheffield 1992, s. 127–138; *Die Mentalität der jerusalemischen Bürger-Tempel-Gemeinde des 6.-4. Jh. v.u.Z.*, „Transeuphratène” 1992, nr 5, s. 133–141).

plemion i wezwaniu władzy świeckiej – starszych, książąt, sędziów i zwierzchników. W podaniu uczestników zebrania nie można widzieć elementów tła historycznego, lecz raczej uwagę natury ideologicznej. Wzmiankowane ich stawienie się „przed Bogiem” (לפני האלהים) może wskazywać, że zgromadzenie miało charakter ściśle religijny<sup>15</sup>.

Jozue rozpoczyna mowę, prezentując swoje słowa jako słowa Boga JHWH: „Tak mówi JHWH, Bóg Izraela” (כה-אמר יהוה אלהי ישראל). Mamy tu więc wspomnianą wcześniej formułę posłańca, która jest typowa dla wypowiedzi prorockich (np. 1 Krl 17,14 [Eliasz], 2 Krl 19,20 [Izajasz], Jr 11,3 [Jeremiasz]). Autor biblijny sytuuje więc Jozuego w linii proroków i sprawia, że jego słowa są słyszane jako słowa Boga. Jozue przekazuje w istocie orędzie samego JHWH. Treścią tego orędzia jest historia Izraela, której Bóg JHWH jest głównym bohaterem, protagonistą. W tekście mowy występuje 18 form czasownikowych w pierwszej osobie. Odnoszą się do czynności, których podmiotem jest Bóg. On opowiada historię Izraela mówiąc, co dla tego narodu uczynił. Przedstawione dzieje obejmują czasy od Abrahama do zajęcia Ziemi Obiecanej. Tekst nie ma wziętej z tradycji formy tzw. „credo historycznego”, jak dopuszczają niektórzy egzegeci,<sup>16</sup> lecz prezentuje mowę JHWH jako słowa prorockie<sup>17</sup>.

Sam Bóg JHWH mówi przez Jozuego, że od początku prowadził i formował naród na każdym etapie jego egzystencji. Towarzyszył mu, wybawiał z opresji, błogosławił. Punktem kulminacyjnym i docelowym tak przedstawionej historii Boga JHWH i Jego ludu jest wzięcie w posiadanie danego przez Boga kraju (Ziemi Obiecanej), czyli tak zwany „dar ziemi” („Dałem wam ziemię ...” [w. 13]). Izrael otrzymał od Boga terytorium zachodniojordańskie. Zakończyła się wędrówka. Dotarcie do jej celu, połączone z pokonaniem rozmaitych trudności, w tym także wrogów, nie było osiągnięciem Izraelitów, lecz dziełem samego Boga; konsekwencją wyłączenia Jego inicjatywy.

### 3. Wyzwanie dla teraźniejszości i przyszłości

Po krótkim przypomnieniu historii Boga JHWH z Jego ludem (Joz 24,2-13) w następujących wersetach mamy dialog Jozuego z ludem (24,14-24). Najpierw Jozue wzywa do bojaźni wobec Boga JHWH, służenia Mu oraz odwrócenia się od bóstw pogańskich. Oczekuje od rodaków zdecydowanej postawy (24,14-15). Potem jest pozytywna odpowiedź narodu: „Dalekie jest to od nas, abyśmy mieli opuścić Pana [JHWH] (...) chcemy służyć Panu [JHWH], bo On jest naszym Bogiem” (w. 16.18b). Decyzja narodu jest uzasadniona świadomością doświadczenia dobrodziejstw Boga w historii, tak jak

<sup>15</sup> J. L. Sicre, *dz. cyt.*, s. 395.

<sup>16</sup> Np. J. A. Soggin, *Joshua. A Commentary*, London 1972, s. 231; L. D. Hawk, *Joshua*, Collegeville 2000, s. 268; J. L. Sicre, *dz. cyt.*, s. 395

<sup>17</sup> R. D. Nelson, *Joshua. A Commentary*, Louisville 1997, s. 273.

została ona przypomniana we wcześniejszej mowie prorockiej: „Czyż to nie JHWH, Bóg nasz, wyprowadził nas i przodków naszych z ziemi egipskiej, z domu niewoli? (w. 17-18a). W kolejnych wersetach (19-24) dialog staje się bardziej napięty. Trzy razy głos zabiera Jozue i trzy razy lud. Jozue podkreśla, jak wielkim wyzwaniem jest przyłgnięcie do JHWH, jak bardzo jest to trudne i wymagające. Zwraca przy tym uwagę na odpowiedzialność, jaką lud przyjmuje za swój los. Lud z kolei zaświadcza, że jest świadomy konsekwencji trwania przy Bogu JHWH i związanych z tym ewentualnych trudności, i ostatecznie jeszcze raz potwierdza decyzję służenia Bogu JHWH (w. 24).

Treść drugiej części interesującej nas perykopy (24,14-24) pozwala na wyciągnięcie wniosku, że streszczenie historii Boga JHWH z Jego ludem, przedstawione w części pierwszej (24,2-13), przygotowuje na wezwanie Jozuego skierowane do ludu, by ten uznał za Boga tylko JHWH. W sytuacji Izraela końca czasów Jozuego wspomnienie najważniejszych wydarzeń dotychczasowej historii ludu Bożego miałyby temu ludowi pomóc w podjęciu decyzji aktualnego i przyszłego trwania przy Bogu JHWH.

Prorocka mowa Jozuego (24,2-13) przypominająca historię ma zatem uzasadniać całkowite przyłgnięcie do JHWH w teraźniejszości, ale z myślą o przyszłości. W czasach Jozuego chodziłoby o opowiedzenie się po stronie JHWH z uwzględnieniem perspektywy pomyślnego życia w Ziemi Obiecanej. Uświadomienie sobie dotychczasowej obecności Boga w dziejach narodu i kierowania przez Niego tymi dziejami powinno być dostatecznie silnym fundamentem do zawierzenia temu Bogu teraźniejszości i w przyszłości. Decyzja wyboru Boga JHWH oznaczała pozostanie nadal Izraelem, czyli zachowanie tożsamości.

#### 4. Integracyjny wymiar wypowiedzi z Joz 24,1-24

Stwierdziliśmy, że adresatami literackiej kompozycji perykopy Joz 24,1-24 byli mieszkańcy Judy czasów powygnaniowych. Trudna sytuacja gospodarcza i religijna osłabiała ich ducha, poczucie braterstwa i radość z możliwości zamieszkiwania w ojczyźnie. Umykała gdzieś podstawa dla optymizmu i nadziei na przyszłość. Odczuwano potrzebę integracji opartej na bazie świadomości narodowej i religijnej. Centrum i zwornikiem judzkiej społeczności i jej życia stała się odbudowana świątynia jerozolimska. Treść Joz 24,1-24 z pewnością stanowiła dla adresatów tych słów wezwanie do refleksji nad własną tożsamością. Następstwem tej refleksji miało być ponowne i odnowione przyłgnięcie do Boga JHWH.

Biblijny autor nie ograniczył się jednak tylko do wezwania: „Bójcie się Pana i służcie Mu w szczerości i prawdzie!” (24,14). On poprzedził ten imperatyw własnym streszczeniem historii działania Boga JHWH dla dobra Izraela. Ten skrótowy i selektywny obraz przeszłości narodu nie służył jednak samej, czystej

retrospekcji, wspomnieniu minionych wydarzeń dla samego wspomnienia. Chodziło o przypomnienie historii, która się dokonywała dzięki wszechmocnej obecności Boga i pod Jego kierunkiem. Przypomnienie przeszłości, jako takiej właśnie historii, miało dać fundamenty dla wiary w teraźniejszości i na przyszłość. W tym miejscu dotykamy koncepcji biblijnej historii Izraela lub inaczej: biblijnej teologicznej historiografii.

Pod pojęciem historiografii biblijnej rozumiemy literacką formę opowiadań lub wspomnień wydarzeń z przeszłości, powstałą w Izraelu jako rezultat świadomości istnienia jego jako narodu dzięki szczególnej relacji z Bogiem JHWH, który objawił się Mojżeszowi. Historiografia biblijna nie jest suchym zapisem faktów, ludzkich działań w ich czasowych i socjalnych uwarunkowaniach, ani też ich naukową interpretacją, uwzględniającą znaczenie znajomości historii dla teraźniejszości. Ta historiografia nie szuka obiektywnego dystansu i krytycznego obiektywizmu wobec przeszłości, lecz jest w pewnym sensie „stronnicza”. Ona objaśnia wydarzenia przeszłości z perspektywy zdecydowanie teologicznej. Przedstawia i interpretuje historię w świetle relacji z Bogiem. Są w niej uwagi i informacje, które nie odpowiadają prawdzie historycznej. Autorowi tego rodzaju zapisów nie o tę prawdę chodziło. Jemu chodziło o budzenie i umacnianie wiary w Boga; o wzywanie do zaufania Mu w codziennym życiu. Stąd biblijne przedstawienie przeszłości, jako historii Boga i człowieka, jest teomorficzne; to znaczy, że ta historia odzwierciedla Bożą naturę. To Bóg nadaje bieg wydarzeniom i wyznacza mu cel zgodnie ze swoją wolą. Ingeruje, gdy uznaje to za odpowiednie. Cała historia u Niego bierze początek i ku Niemu zmierza<sup>18</sup>.

Autorzy/redaktorzy biblijnych opowiadań i zapisów o przeszłych wydarzeniach byli zainteresowani historią nie dla samego zabezpieczenia pamięci o niej. Ich zainteresowanie historią nie było ukierunkowane na przeszłość, lecz na teraźniejszość, i to ze względu na przyszłość.

Celem wspominania przeszłości było najpierw uzasadnienie sytuacji teraźniejszej. W historii wskazywano wyjaśnienie stanu aktualnego. Np. obietnicą Bożą tłumaczono prawo do wzięcia w posiadanie ziemi Kanaan, zaś grzechem i niewiernością wobec przykazań i Tory wygnanie babilońskie i upadek państwa.

Drugą funkcją przypominania historii było pouczanie i upominanie, czyli *pareneza*. Przywoływanie w pamięci doświadczeń z przeszłości przestrzegało przed popełnianiem tych samych lub podobnych błędów, a stanowiło wezwanie do podejmowania działań, które kiedyś już okazały się owocne, a nawet konieczne.

Intencją autorów wspomnień historii było wskazanie na zbieżność przeszłości z teraźniejszością. Słuchacz/czytelnik tych wspomnień otrzymywał propozycję odczytywania swojego życia w świetle życia przodków, a nawet widzenia

---

<sup>18</sup> Np. M. Witte, *Von den Anfängen der Geschichtswerke im Alten Testament – Eine forschungsgeschichtliche Diskussion neuerer Gesamtentwürfe*, w: *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, red. E.-M. Becker, Berlin – New York 2005, s. 53–81 (zwł. s. 77–79); F. V. Reiterer, *Geschichtsschreibung*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008, s. 249–250.

siebie w ich roli, postrzegania ich historii jako swojej własnej. Warto tu dodać, że w historii z Joz 24,2-13 JHWH mówi „wy”, „wam”, a przecież słuchacze Jozuego nie uczestniczyli w exodusie.

W tym zakresie ważne jest to, że pod względem gramatycznym historiograficzne teksty Starego Testamentu nie znają kategorycznego rozróżnienia przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Hebrajska gramatyka nie ma kategorii czasowej. Formy czasownikowe informują natomiast o aspekcie czynności: dokonana – niedokonana, albo samodzielna – niesamodzielna.

W zrozumieniu idei i sensu historiograficznych zapisów Starego Testamentu może pomóc obraz wiosłarzy. Wiosłarze siedzą w łodzi plecami do kierunku płynięcia. Przed oczami mają odcinek toru, który już pokonali. Trudzą się przy wiosłowaniu, by przepłynąć dystans, który mają za sobą, za plecami.

Izraelita słuchający historii swojego narodu, swoich przodków, obraz przeszłości miał przed swoimi oczami. W tym samym czasie przyszłość „miał za sobą”<sup>19</sup>. Starotestamentowe wspomnienia historii i opowiadania o niej koncentrują się wokół tych jej momentów, które urosły do symbolicznych motywów. Dzieje patriarchów, exodus (wyjście z Egiptu), wędrówka przez pustynię, zajęcie Ziemi Obiecanej, wygnanie stały się takimi motywami. Wspominano je, a nawet uobecniano liturgicznie. One zaś niejako oświeślały, objaśniały sytuację aktualną. Dla narodowej i religijnej pamięci liczyła się zatem nie tyle historia faktyczna, co właśnie ta wspomniana. Wspominanie czyniło z niej rzeczywistość w sensie trwałej normatywnej i kształtującej mocy<sup>20</sup>.

Starotestamentowa historiografia nie fałszuje historii, lecz pokazuje historię oddziaływania. Historyczna prawda sprowadza się w niej do historycznej skuteczności. Chodzi w niej faktycznie o historię, która jest nauczycielką życia (*magistra vitae*). (Re)konstrukcja przeszłości jako jej wspomniana obecność obejmuje terażniejszość i przyszłość. W ten sposób mamy do czynienia z – może to brzmieć paradoksalnie – obecną przeszłością i opowiedzianą przyszłością<sup>21</sup>.

Czy zatem słowa o przeszłości w całej perykopie Joz 24,1-24 mogły integrować społeczność perskiej prowincji Jehud?

Wydarzenia wspomniane w tym tekście tłumaczyły sytuację mieszkańców judzkiej prowincji. Uświadamiały im, że wraz z powrotem z wygnania otrzymali nową szansę doświadczenia dobrodziejstw życia w Ziemi Obiecanej. Przywołana historia przypominała o wspólnych korzeniach i pouczała o konieczności wyzbycia się wzajemnych niechęci i podziałów. Wzywała do zaufania Bogu, do wiary w Jego kierującą obecność. Przekonywała, że Bóg prowadził,

<sup>19</sup> Por. R. Liwak, *Der Prophet und die Geschichte*, Stuttgart 1987, s. 52-53.

<sup>20</sup> Por. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2002, s. 52.

<sup>21</sup> Zob. np. K. Strübind, *Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft*, in: „Theologisches Gespräch” 1994, t. 18, s. 2-14; tenże, *Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat. Auf dem Weg zu einem Schriftverständnis zwischen Fundamentalismus und Religionsgeschichte*, „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde” 2008, t. 13, s. 32-44.

prowadzi i chce prowadzić swój lud. Prorocka mowa z Joz 24 wzywała swoich adresatów do poczucia łączności z przodkami oraz do identyfikacji własnych dziejów z dziejami przodków. Ta mowa służyła uświadomieniu narodowej i religijnej tożsamości. Przypominała, że synem Izraela jest ten, kto uznaje JHWH za Boga; uznaje Jego obecność i kierowanie historią oraz poddaje się w swoim życiu temu Bożemu kierownictwu. Świadomość wspólnej tożsamości budowała Izrael czasów powygnaniowych jako wspólnotę ludu Boga JHWH. Synowie Izraela, którym w okresie perskim dane było mieszkać w ojczyźnie, potrzebowali bardzo integracji. Chodziło bowiem o wielką sprawę – o nową szansę korzystania ze spełnionych obietnic, jakich Bóg udzielił przodkom.

## Zakończenie

Kompozycja literacka wypowiedzi z Joz 24,1-24 wykorzystuje standardy biblijnego przekazu orędzia, które ma budować społeczność wierzących w Boga. Forma i treść perykopy pozwalają na jej zakwalifikowanie do tych wypowiedzi, w których uwidacznia się podstawowa funkcja biblijnej historii. Ta historia została pokazana jako *par excellence magistra vitae*. W analizowanym tekście z Joz 24 mamy do czynienia z językiem historyczno-teologicznym, będącym faktycznie na usługach integracji Judejczyków okresu powygnaniowego (VI-IV w.). Wspomnienie historii kierowanej przez jednego Boga JHWH oraz przywołanie wezwania do wyboru JHWH jako własnego Boga, przy równoczesnym odrzuceniu jakiegokolwiek związku z innymi bogami, pomagało w uświadomieniu wspólnych korzeni i nakazywało wspólny wysiłek zorientowany na troskę o jak najlepsze wykorzystanie Bożych darów.

## Literatura

- Anbar M., *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)*, Frankfurt a.M. 1992.
- Assmann J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2002.
- Blum E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Brockmüller K., *Prophet / Prophetin / Prophetie*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008.
- Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badań*, „Collectanea Theologica” 2000, nr 1.
- Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003.
- Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów w świetle Księgi Ezechiela. Wojciechowi Pikorowi w odpowiedzi*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2012, nr 9.
- Chrostowski W., *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Warszawa 2009.

- Chrostowski W., *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996.
- Ernst E., *Redegattungen / Redekunst / Redestil*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008.
- Fritz V., *Das Buch Josua*, Tübingen 1994.
- Görg M., *Josua*, Würzburg 1991.
- Hawk L. D., *Joshua*, Colledgeville 2000.
- Liwak R., *Der Prophet und die Geschichte*, Stuttgart 1987.
- McCarthy, D. J., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma 1978.
- Moatti-Fine J., *Jésus (Josué). Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes*, Paris 1996.
- Nelson R. D., *Joshua. A Commentary*, Louisville 1997.
- Noort E., *Das Buch Josua: Forschungsgeschichte und Problemfelder*, Darmstadt 1998.
- Noort E., *Zu Stand und Perspektiven: Der Glaube Israels zwischen Religionsgeschichte und Theologie. Der Fall Josua 24*, w: *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday*, red. F. García Martínez, E. Noort, Leiden 1998.
- Noth M., *Das Buch Josua*, Tübingen 1938 (1953).
- Noth M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die Sammelnenden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen 1957.
- Perlitt L., *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Reiterer F. V., *Geschichtsschreibung*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg i.B. 2008.
- Römer T., *Book-Endings in Joshua and the Question of the So-Called Deuteronomistic History*, w: *Raising Up a Faithful Exegete: Essays in Honor of Richard D. Nelson*, red. K. L. Noll, B. Schramm, Winona Lake 2010.
- Römer T., *La fin de l'historiographie deutéronomiste et le retour de l'Hexateuque?*, „Theologische Zeitschrift” 2001, t. 57.
- Rösel H. N., *Erwägungen zu Tradition und Geschichte in Jos 24. Ein Versuch*, „Biblische Notizen” 1983, t. 22.
- Schmid K., *Hintere Propheten (Nebiiim)*, w: *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, red. J. C. Gertz, Göttingen 2006.
- Schmitt G., *Der Landtag von Sichem*, Stuttgart 1964.
- Sicre J. L., *Giosuè*, Roma 2004.
- Soggin J. A., *Joshua. A Commentary*, London 1972.
- Sperling S. D., *Joshua 24 Re-examined*, „Hebrew Union College Annual” 1987, t. 58. (repr. w: *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, red. G. N. Knoppers, J. G. McConville, Winona Lake 2000).
- Spreafico A., *La voce di Dio. Per capire i profeti*, Bologna 1998.
- Strübind K., *Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft*, „Theologisches Gespräch” 1994, t. 18.
- Strübind K., *Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat. Auf dem Weg zu einem Schriftverständnis zwischen Fundamentalismus und Religionsgeschichte*, „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde” 2008, t. 13.
- Synowiec J. S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.

- Szamocki G., *Polityczne i społeczno-religijne tło opowiadań o Proto-Izraelitach w Księdze Jozuego*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 2010.
- Szamocki, G., *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1-5,1). Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011.
- Utzschneider H., Nitsche S. A., *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001.
- Van Seters J., *Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament*, w: *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, red. W. B. Barrick, J. R. Spencer, Sheffield 1984.
- Weinberg J. P., *Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemenide in Juda*, „Klio” 1972, t. 54.
- Weinberg J. P., *Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit*, „Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae” 1974, t. 22.
- Weinberg J. P., *Die Mentalität der jerusalemischen Bürger-Temple-Gemeinde des 6.-4. Jh. v.u.Z.*, „Transeuphratène” 1992, nr 5.
- Weinberg J. P., *The Citizen-Temple Community*, Sheffield 1992.
- Witte M., *Von den Anfängen der Geschichtswerke im Alten Testament – Eine forschungsgeschichtliche Diskussion neuerer Gesamtentwürfe*, w: *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, red. E.-M. Becker, Berlin – New York 2005.
- Wypych S., *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków 2003.
- Zenger E., *Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i in., Stuttgart 2006.

## The language of national integration in Josh 24:1-24

### Summary

The text of Josh 24:1-24 presents Joshua's to the people and his conversation with them. Literary and historio-critical examination of this text allows us to date its origins to the post-exilic period and to see its first addressees as belonging to the inhabitants of the Persian province of Jehud. The message of God, YHWH, is first presented by means of the prophetic formula. Its content is the history of Israel, in which YHWH himself is the protagonist. This history mirrors the Divine nature. As such it was intended to be a motive for trust in the present, with thought of the future also. For the inhabitants of the province of Jehud, such words were a help in realising their own religious and national identity. They aroused a feeling of the bonds of blood and faith. They also contributed to the building of a successful future in the Promised Land.

Keywords: biblical history, biblical theology, identity, Izrael, Old Testament.