

Antoni Tronina

Jozue - Jezus : biblijna typologia zbawiciela

Verbum Vitae 1, 41-56

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

JOZUE – JEZUS. BIBLIJNA TYPOLOGIA ZBAWICIELA

Ks. Antoni Tronina

Najnowszy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej¹ zwraca uwagę na typologię jako na ważną zasadę interpretacji Starego Testamentu w Nowym. Jednocześnie nowy Katechizm Kościoła Katolickiego wyjaśnia, że pod tym pojęciem kryje się jedność planu Bożego w dwu Testamentach. „Typologia oznacza dynamizm zmierzający do wypełnienia planu Bożego, gdy Bóg będzie *wszystkim we wszystkich* (1Kor 15,28). Tak więc na przykład powołanie patriarchów i Wyjście z Egiptu nie tracą własnej wartości w planie Bożym, ponieważ są równocześnie jego pośrednimi etapami” (KKK 130).

Niniejsza refleksja jest propozycją takiej właśnie „typologicznej” lektury Księgi Jozuego. Wyjdziemy od uporządkowania tradycji Starego Testamentu, dotyczących charyzmatycznego przywódcy Izraela, aby następnie przedstawić go jako zapowiedź Zbawiciela świata, Jezusa Chrystusa, w Nowym Testamencie i w pismach Ojców Kościoła. W ten sposób zbawcze dzieło Chrystusa ukaże się nie jako „statyczny” przedmiot wiary chrześcijańskiej, lecz jako dynamiczna prawda o Bogu żywym. „Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,17).

¹ *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, przekład i red. ks. R. Rubinkiewicz, Warszawa [1999].

1. JOZUE SYN NUNA W TRADYCJACH LITERACKICH STAREGO TESTAMENTU

Imię Jozuego, syna Nuna z pokolenia Efraima, przewija się w Biblii ponad 200 razy. Oczywiście, zdecydowaną przewagę mają tu opowiadania Księgi Jozuego, gdzie imię głównego bohatera występuje aż 167 razy. Pełna forma hebrajska tego imienia brzmi Jehoszua, ale czasami bywa skrócona jako Jeszua. Biblia grecka używa zawsze formy hellenistycznej Iesus, a łacińska *Vulgata* – Jesus. Starsze tradycje zaznaczają, że pierwotnie syn Nuna nosił imię Hoszea, a dopiero Mojżesz zmienił je na Jehoszua, „Jahwe zbawia” (Lb 13,8.16; Pwt 32,44). Z punktu widzenia teologii zmiana imienia Ozeasz na Jozue była symbolicznym wyznaniem wiary w Jahwe i w Jego zbawczą moc, okazaną podczas wyjścia Izraela z Egiptu. Charakterystyczne, że poza moabicką stelą króla Meszy (IX w. przed Chr.), rdzeń słowny *jasza* ‘znany jest wyłącznie w języku hebrajskim i wyraża relację pomiędzy Jahwe a Izraelem. Nawet późniejsze zastosowanie biblijne tego czasownika potwierdza jego religijny charakter: Jahwe jest jedynym wybawcą swego ludu. W czasach hellenistycznych imię Jozue było popularne wśród żydów diaspory w greckiej formie Jason². Odpowiadało ono dokładnie hebrajskiemu Jozue nie tylko fonetycznie ale i znaczeniowo, jako imiesłów czasownika *iaomai*, „uzdrawiam, ocalam”.

Zanim przejdziemy do treści Księgi Jozuego, należy chronologicznie uporządkować dość liczne (25 razy) wzmianki o „Jozuem, słudze Mojżesza” w Pięcioksięgu (Wj, Lb i Pwt). Otóż starsze tradycje (tzw. „jahwista” i „elohista”) ukazują Jozuego jako zwycięzcę nad Amalekiem (Wj 17,8-16), towarzyszącego następnie Mojżeszowi na górze Synaj (Wj 24,13; 32,17) i strzegącego Namiotu Spotkania (Wj 33,11). Te wszystkie teksty akcentują „zbawczą” i opiekuńczą rolę

² Księgi 1 i 2 Mch znają cztery osoby o tym imieniu; zob. nadto Dz 17,5-9; Rz 16,21. Szerzej piszę o etymologii imienia Jezus w art. „Zbawienie/odkupienie” w *świecie onomastyki hebrajskiej*, w: *Biblia o Odkupieniu*, (red. R. Rubinkiewicz), Lublin 2000, 41-51.

Jozuego wobec Izraela. Tytuł „sługi” (*meszaret*), nadawany zwykle dworzanom królewskim (1 Krn 27,1; 28,1), a nawet aniołom (Ps 103,21; 104,4), przysługuje Jozuemu ze względu na jego szczególną służbę przy Mojżeszu, którego autoritetu stara się bronić przed uszczupleniem (Lb 11,28).

Teksty tradycji kapłańskiej w Księdze Liczb akcentują rolę tego „młodzieńca” (na‘ar) podczas wędrówki Izraela na pustyni. Momentem przełomowym w jego życiu jest zmiana imienia Ozeasz na Jozue (Lb 13,16). Dokonało się to podczas wyznaczenia przez Mojżesza przedstawicieli dwunastu pokoleń Izraela „celem rozpoznania kraju” Kanaan (w.17). Od tej chwili Jozue reprezentuje pokolenie Efraima jako jego przywódca (*nasi*). Po powrocie zwiadowców okazuje się, że tylko raport Jozuego (i Kaleba z pokolenia Judy) wyraża ufność w potęgę Jahwe (Lb 14,6-9). Jego wiara udzieliła się Izraelowi i pozwoli mu w przyszłości zdobyć Ziemię Obiecaną (Lb 14,30.38; 26,65; 32,12). Mojżesz, świadom, że sam tam nie wejdzie, ustanawia Jozuego swoim następcą (Lb 27,18-23; 32,28; 34,17) i daje mu do pomocy kapłana Eleazara.

Najpełniejszy obraz misji Jozuego przekazała tradycja deuteronomistyczna. W jej świetle Jozue objawia się jako wódz Izraela, który wprowadza naród wybrany do Ziemi Obiecanej. Na wyraźne polecenie Boga, Mojżesz przelewa na niego własny charyzmat (Pwt 1,38; 3,21.28). Umocniony zachętą Prawodawcy (Pwt 31,1-8), Jozue przejął testament Mojżesza wraz z Księgą Prawa złożoną w Arce (Pwt 31,14-25; 32,44). Pięcioksiąg kończy się wzmianką o śmierci Mojżesza i krótką charakterystyką jego następcy: „Jozue, syn Nuna, pełen był ducha mądrości, gdyż Mojżesz włożył na niego ręce. Słuchali go synowie Izraela i czynili jak im rozkazał Pan przez Mojżesza” (Pwt 34,9). Słowa te wprowadzają już w treść Księgi Jozuego, która stanowi kontynuację wielkiego dzieła deuteronomisty³.

„Po śmierci Mojżesza, sługi Pańskiego, przemówił Pan do Jozuego, syna Nuna, pomocnika Mojżesza” (Joz 1,1).

³ Zob. A. Boudart, Josue, art. w: *La Bible de A a Z, 3. Personnages*, Brepols 1989, 142-144 (bibliogr.)

Odtąd więc Jozue jest pośrednikiem objawienia i prowadzi Izraela do Ziemi Obiecanej. Treść Księgi Jozuego łatwo podzielić na trzy części: zdobycie kraju (1-12), jego podział (13-21) i ostatnie polecenia Jozuego (22-24). Rola następcy Mojżesza została najpełniej ukazana w części pierwszej. Od początku Bóg towarzyszy mu swoją obecnością, wzywając go do wierności Prawu (1,6-9). Po dokonaniu rozeznania w Jerychu (Joz 2), Jozue decyduje się na przekroczenie Jordanu. Izrael jest wówczas świadkiem odnowienia cudów dokonanych nad Morzem Czerwonym (Wj 14,5-31). Arka Przymierza, niesiona przez kapłanów, powstrzyma wody Jordanu, aby lud mógł przejść suchą nogą do kraju obietnic (Joz 3). Dwanaście kamieni, wydobytych z łóżyska rzeki, ułożono w Gilgal jako znak upamiętniający to niezwykle wydarzenie (Joz 4). Następny rozdział opowiada o dopełnieniu przymierza z Bogiem poprzez obrzezanie synów Izraela, zrodzonych podczas wędrówki na pustyni. Do Ziemi Obiecanej wchodzi nowe pokolenie, oczyszczone z grzechów, jakie popełnili przodkowie w ziemi niewoli. Znakiem odnowionego przymierza jest uroczysty obchód pierwszej Paschy w kraju obiecany Izraelowi jako dziedzictwo (5,10-12). „Wódz zastępów Pańskich” oznajmia Jozuemu, że miejsce to jest święte (5,15); tak spełnia się zapowiedź dana niegdyś Mojżeszowi (Wj 3,3).

Zdobycie Ziemi Świętej wymagać więc będzie świętej wojny. Pierwszym miastem, które zagradza drogę do tego celu, jest warowne Jerycho. Jego potężne mury upadną bez użycia broni, od samego dźwięku kapłańskich trąb. Arka Przymierza stanowi i tym razem znak zbawczej obecności Boga oraz gwarancję zwycięstwa. Klątwa rzucona na miasto jest wyrazem absolutnej władzy Jahwe, który sam wydał mieszkańców w ręce Jozuego. Ocalała jedynie nierządnicza Rachab ze swymi najbliższymi. „Zamieszkała ona wśród Izraela aż po dzień dzisiejszy – mówi narrator – ponieważ ukryła wywiadowców, których wysłał Jozue” (6,25).

Niepowodzenie w kolejnej bitwie jest karą za grzech Aka-na, który naruszył prawo klątwy. Po wykryciu sprawcy nieszczęścia i dopełnieniu prawa *cheremu* (Joz 7), droga do Ziemi Obiecanej stoi otworem. Zdobycie miasta Aj potwierdza

na nowo, że Bóg nie odmawia pomocy ludowi, jeśli ten dochowuje Mu wierności (8,1-29). Przypięcztowaniem przymierza jest ołtarz wzniesiony na górze Ebal i złożenie tam ofiar dla Jahwe. „Jozue sporządził tam na kamieniach odpis Prawa, które Mojżesz spisał dla synów Izraela” (8,32). Całe to opowiadanie ilustruje przewodnią myśl Księgi: dzieła Jozuego to ustawiczna aktualizacja przymierza synajskiego. Przymierze to otwarte jest również na dawnych mieszkańców Kanaanu, jeśli poddadzą się Jozuemu. W ten sposób mieszkańcy Gibeonu ocalili swe życie, szukając ucieczki w przymierzu z Izraelem (Joz 9). Koalicja królów amoryckich przeciwko Gibeonowi zakończyła się natomiast ich całkowitą klęską. „Wszystkich tych królów i ziemie ich zdobył Jozue jedną wyprawą, ponieważ Bóg Izraela, Jahwe, walczył wraz z Izraelem” (10,42). Końcowe rozdziały tej części Księgi (Joz 11-12) ukazują w panoramicznym skrócie wynik dalszych walk Jozuego: od południa na północ, od wschodu na zachód, ziemia Kanaanu stała się dziedzictwem Izraela. „Jozue zawładnął całym krajem według polecenia Jahwe, danego Mojżeszowi. Następnie oddał go Jozue w posiadanie Izraelowi, dzieląc odpowiednio do ich podziału na pokolenia. I kraj zaznał pokoju od wojny” (Joz 11,23).

Dar Boży jest jednocześnie zadaniem. Druga część Księgi mówi więc o realizacji tego zadania przez poszczególne pokolenia Izraela (Joz 13-21). Jozue jest już stary i nie może osobiście przeprowadzić akcji zasiedlania zdobytych terytoriów. Jego imię pojawia się coraz rzadziej w narracji; jego rolę przejmują przywódcy pokoleń, którym przydzielił on dziedzictwo do zamieszkania. Sam Jozue zajmie miasto Timnat-Serach w górach Efraima, w centralnej części Ziemi Obiecanej (Joz 19,50). Jego działalność kończy się zwołaniem wielkiego zgromadzenia wszystkich pokoleń w Sychem. Odnowi tam przymierze z Bogiem „świętym i zazdrosnym” (24,19), wzywając do usunięcia bogów obcych i zwrócenia serc ku Bogu Izraela. Sanktuarium w Sychem było miejscem upamiętniającym odrzucenie bóstw pogańskich przez patriarchę Jakuba (Rdz 35,4). Jozue spisał tam słowa przymierza „w księdze Prawa Bożego”, a na pamiątkę tych wydarzeń ustawił

stele (24,25-27). Księga kończy się wzmianką o śmierci Jozuego w wieku 110 lat (24,29), a także o złożeniu kości Józefa w Sychem (24,32). W ten sposób redaktor deuteronomistyczny powiązał dzieje Jozuego z historią Patriarchów⁴. Dalsze księgi tej wielkiej tradycji historycznej nie interesują się już postacią następcy Mojżesza (por. Sdz 1,1; 2,6-8.21.23). Jedynie 1 Krl 16,34 dostrzega w klątwie rzuconej na Jerycho (Joz 6,26) prorocstwo, które miało się spełnić za rządów Achaba.

W tradycji kronikarskiej jedynym śladem zainteresowania osobą Jozuego jest jego rodowód, skompilowany z różnych danych Pięcioksięgu (1 Krn 7,25-27). Dopiero w Księdze Syracydesa znajdziemy piękną pochwałę Jozuego (Syr 46,1-6). Jej tekst, zachowany również wśród rękopisów hebrajskich z genizy kairskiej, świadczy o tym, że w początkach II wieku przed Chr. Księga Jozuego uznawana była za normatywną dla judaizmu palestyńskiego. Do niej bowiem głównie odwołuje się autor, ukazując „następcę Mojżesza na urzędzie prorockim (*diadochos Moyse en profeteias*)”. Po raz pierwszy też widać tu zainteresowanie etymologią jego imienia: „stał się, stosownie do swego imienia, wielkim przez to, że ocalił (*megas epi soteria*) Jego wybranych” (w.1). Dalszy ciąg pochwały Jozuego (Syr 46,7-10) łączy go z postacią Kaleba, akcentując u obydwu wysłanników Mojżesza „posłuszeństwo Panu”.

Po raz ostatni wspomniany jest Jozue w deuterokanonicznych Księgach Machabejskich. Testament Matatiasza (1 Mch 2,55) wymienia go znowu łącznie z Kalebem: „Jozue za zachowanie Bożego polecenia został sędzią (*krites*) Izraela”. Wreszcie modlitwa żołnierzy Judy przywołuje „wielkiego Władcę świata, który bez taranów i oblężniczych machin wyrzucił Jerycho za czasów Jozuego” (2 Mch 12,15).

⁴ Zwięzłe omówienie teologii Joz zob. np. S. de Dietrich, *Boży plan zbawienia*, Warszawa 1967, 60n. Jedyny polski komentarz do tej księgi dał S. Gacek, *Księga Jozuego*, Tarnów 1993.

2. JOZUE W LITERATURZE „MIĘDZYTESTAMENTALNEJ”

Aby dostrzec oryginalność chrześcijańskiego spojrzenia na typologię Jozuego, należy choćby pokrótce przedstawić rozwój refleksji teologicznej nad tą postacią w literaturze judaistycznej pomiędzy II wiekiem przed Chr. a końcem I wieku ery chrześcijańskiej. Podstawowym źródłem są tu dla nas apokryfy, czyli pisma judaistyczne odrzucone przez synagogę, a przechowane w tradycji chrześcijańskiej. Zauważamy w tych pismach brak większego zainteresowania postacią Jozuego. Baruch syryjski wspomina go mimochodem (59,1), obok Mojżesza i Aarona. Nieco wcześniejsza łacińska Księga Ezdrasza przedstawia Jozuego jako wzór modlitwy wstawienniczej „za Izraela, za dni Akana” (4 Ezd 7,107). Częściej wymienia go Testament Mojżesza, który Ojcowie Kościoła nazywają też Wniebowzięciem Mojżesza (AssMos 1,6.9; 10,11.15; 11,1.3; 12,1.3.8). Pod względem treści jest to apokaliptyczne rozwinięcie ostatnich rozdziałów Pwt. Mojżesz przed śmiercią przekazuje Jozuemu Księgę Przymierza i zapowiada dalsze dzieje świata aż do epoki rzymskiej⁵. Fragmenty ostatnich słów Mojżesza z Qumran (1Q 22) wskazują, że ten apokryf, zachowany w rękopisie łacińskim z VI w., datuje się na I w. przed Chr. Jego esseńskie pochodzenie potwierdza też słownictwo, pokrewne z Dokumentem Damasceńskim (CD) oraz Hymnami Mistrza Sprawiedliwości (1QH). Emmanuel Tov⁶, główny wydawca tekstów qumrańskich zakłada istnienie obszernego Apokryfu Jozuego (którego częściami mogą być fragmenty 4Q 378-379; 4Q 522; 5Q 9 i Mas 11). Znane z tego apokryfu Psalmi Jozuego cytują także zbiór „Testimoniów” w czwartej groty (4QTest 175,21nn). Chodzi o sławne przekleństwo, Jakie rzucił Jozue na tego, kto odbuduje Jerycho (Joz 6,26).

⁵ Zob. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, 218n.

⁶ *The Rewritten Book of Joshua as Found at Qumran and Masada*, w: E. Chazon, M. E. Stone (eds), *Biblical Perspectives*, Leiden 1997, 233-256.

Według członków sekty z Qumran, człowiekiem tym jest któryś z władców hasmonejskich. „Testimonia” qumrańskie przytaczają słowa Jozuego jako prorocstwo, co świadczy o wielkim autorytecie męża Bożego w gminie esseńskiej. Ciekawe jest też świadectwo Dokumentu Damasceńskiego, powstałego już po śmierci Mistrza Sprawiedliwości, a więc na przełomie II i I wieku przed Chr. W jego pierwszej części zawarte są upomnienia, z jakimi Bóg zwraca się do Izraela z powodu łamania Prawa. W tym kontekście pojawia się usprawiedliwienie czynów króla Dawida, niezgodnych z nakazami Prawa Mojżeszowego: „Jednakże Dawid nie czytał opieczętowanej Księgi Prawa, która była w Arce Przymierza, gdyż nie była otwierana w Izraelu od dnia śmierci Eleazara i Jozuego, oraz starszych, którzy służyli asztartom. Była ona ukryta i została ujawniona dopiero gdy nastał Sadok” (CD 5,2-5). Tradycja esseńska stwierdza więc, że po śmierci kapłana Eleazara i Jozuego, w okresie apostazji Izraela, Księga Prawa pozostawała w ukryciu. Dopiero Sadok (przypuszczalnie chodzi o Mistrza Sprawiedliwości, pochodzącego z rodu Sadoka) objawił jej treść na nowo. Jozue był zatem, zgodnie z tą starą tradycją, jedynie strażnikiem Prawa, ale nie prorokiem jak w nieco późniejszych „Testimoniach” 4Q175.

Faktycznie, w Biblii hebrajskiej (ani w jej greckim przekładzie) Jozue nie nosi nigdy tytułu proroka, jak Abraham (Rdz 20,7) czy Mojżesz (Pwt 34,10). A jednak obietnica Boża dana Mojżeszowi (Pwt 18,15-20) mówi o przyszłym proroku czasów ostatecznych: „Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa”. Sam Jozue rozpoczyna swe pożegnalne przemówienie w Sychem formułą prorocką: „Tak mówi Pan” (Joz 24,2). Wydaje się, że Septuaginta bardziej akcentuje rolę Jozuego niż tekst hebrajski⁷.

Filon z Aleksandrii, choć komentuje tylko tekst Pięcioksięgu Mojżesza, uwydatnia również znaczenie Jozuego, jego sługi. Zmiana imienia z Ozeasz („Zbawiony”) na

⁷ Zob. J. Moatti-Fine, *La Bible d’Alexandrie. 6. Jesus (Josue)*, Paris 1996, 25n.

Jozue („Zbawienie Pana”) ma wyrażać cechę wieczną i doskonałą, przewyższającą śmiertelnego człowieka (Mutat. 121n). Podobnie Józef Flawiusz, kończąc opis dziejów podboju Kanaanu (Staroż. V, 117-119), kreśli obraz Jozuego jako dzielnego dowódcy, który również w czasach pokoju był „rządcą niezwykle zręcznym”⁸. Zupełnie inny jego wizerunek przedstawia *Liber Antiquitatum Biblicarum* Pseudo-Filona (koniec I wieku po Chr.). Jozue jest tu ukazany jako natchniony duchem proroczym następca Mojżesza.

W tradycji rabinackiej jest on wiernym uczniem, którego Mojżesz opatrzył imieniem Boga, dodanym do jego imienia: „Niech JH [=PAN] zachowa cię od spisku wysłanników” (bSota 34b). Jako Efraimita, Jozue jest potomkiem Józefa zrodzonym z prozelitki Asenet (NumR 8,4); wyjaśnia to jego miłosierną postawę wobec mieszkańców Gibeonu. Tradycja dodaje także (Meg 14b), iż Jozue poślubił ocaloną Rachab, gdy przyjęła ona wiarę Izraela. W ten sposób postawa Jozuego stanowi zapowiedź uniwersalizmu zbawczego. Talmud wyraża więź pomiędzy Mojżeszem a Jozuem za pomocą obrazu słońca i księżyca (bBabaBatra 75b): Jozue przekazał tylko naukę Mojżesza. Podobnie jak blask księżyca objawia się dopiero po zachodzie słońca, tak i Jozue stał się pośrednikiem słowa Bożego dopiero po śmierci mistrza. Ale jak niezrównany jest blask Mojżesza, tak też Jozue nie ma równego sobie w dziele przekazu Objawienia. Porównanie to zdaje się być już reakcją na typologię chrześcijańską, w której Jozue, w przeciwieństwie do Mojżesza, stał się figurą Jezusa Chrystusa.

3. JOZUE FIGURĄ ZBAWICIELA

Jean Daniélou jest jednym z pierwszych, którzy w połowie XX w. podjęli zarzuconą przez wieki w Kościele typo-

⁸ Ciekawa jest jego interpretacja nazwy pierwszego miejsca postoju na Ziemi Obiecanej: „Gilgal [Galgala], tzn. *wolność*; przeprawiwszy się bowiem przez rzekę, Hebrajczycy czuli się odtąd wolni zarówno od przemocy Egipcjan, jak i od nędznego życia na pustyni” (Staroż. V, 36).

logiczną egzegezę Starego Testamentu. W swej klasycznej już pracy *Sacramentum Futuri* dowodzi on, że w przypadku Jozuego pisarze chrześcijańscy odstąpili od tradycyjnej „typologii Starego Testamentu i judaizmu”⁹. Aby zweryfikować jego tezę, należy wyjść od faktu, że typologia Jozuego pojawiła się stosunkowo późno, gdy trwał już konflikt chrześcijaństwa z judaizmem. W Nowym Testamencie Prawo Mojżesza traci swą dotychczasową pozycję. Według św. Pawła historia Mojżesza i wydarzenia na pustyni były „zapowiedzią rzeczy przyszłych”, a spisane zostały „ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1Kor 10,11). To samo dotyczy roli Jozuego; w kazaniu Szczepana jest on wspomniany tylko mimochodem (Dz 7,45). Dzieje następcy Mojżesza są zapisane także dla nas, aby ukazać moc wiary. „Przez wiarę upadły mury Jerycha, gdy je obchodzili dokoła w ciągu siedmiu dni. Przez wiarę nierządnic Rachab nie zginęła razem z niewierzącymi, bo przyjęła gościnnie wysłanych na zwiady” (Hbr 11,30n). List do Hebrajczyków jest jedynym tekstem Nowego Testamentu, który szkicuje antytezę Jozue – Jezus (4,8.14): Jozue nie wprowadził Izraelitów do „odpoczynku”; Jezus, syn Boży, „dotarł do niebios”¹⁰. Zauważamy, że akcent został tu przesunięty na pozytywny wymiar zbawienia: „odpoczynek” (*katapausis*). W greckim tekście Księgi Jozuego idea odpoczynku pojawia się tylko w formie czasownikowej (*katapauo*: Joz 1,1,13.15; 3,13; 10,20; 11,23; 21,44; 22,4; 23,1); List do Hebrajczyków przez ośmiokrotne użycie terminu *katapausis* w tej jednej perykopie (Hbr 3,11-4,11) zwraca uwagę na kluczowe znaczenie tego tematu¹¹.

⁹ J. Daniélou, *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 203.

¹⁰ Poprzednia perykopa (Hbr 3,1-6) wskazuje na wyższość Jezusa nad Mojżeszem; por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, Lublin 1998, 43-46.

¹¹ Por. J. Frankowski, *Requies. Bonum promissum populi dei in VT et in Judaismo* (Hebr 3,7-4,11), *Verbum Domini* 43(1965)124-149.225-240; O. Hofius, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitliches Ruheort im Hebr.*, Tübingen 1970. Hofius wskazuje na ciekawą paralelę judaistyczną w apokryfie Józef i Asenet (8,9), gdzie „odpoczynek” oznacza wejście do społeczności zbawionych.

Poza Listem do Hebrajczyków trudno dopatrzeć się w Nowym Testamencie śladów typologii Jozue – Jezus. Wśród ewangelistów synoptycznych pewne jej elementy można znaleźć u św. Mateusza¹². Ewangelista ten, wplatając w rodowód imię Rachab nierządniccy (Mt 1,5), chciał przypuszczalnie podkreślić uniwersalizm zbawienia, które zapowiada już imię Jezus (Mt 1,21). Apokalipsa św. Jana wykorzystuje motywy Księgi Jozuego, zwł. w centralnej sekcji siedmiu trąb (8,6-15,8). Całą jej strukturę teologiczną można oprzeć na motywie „wojny świętej”¹³. Brak w niej jednak rozwinięcia paralel pomiędzy Jezusem a Jozuem, którego imię nie występuje nawet w tekście. Łatwiej dostrzec strukturę typologiczną czwartej Ewangelii, choć i tam nie pojawia się imię Jozuego. Luterski egzegeta Harald Sahlin¹⁴ zwrócił uwagę na powiązanie między chrztem Jezusa w Jordanie a wejściem Jozuego do Ziemi Obiecanej. Co więcej, w oparciu o tę typologię (poświadczoną już u Orygenesa w komentarzu do Janowej Ewangelii), podkreśla on jeszcze inny epizod symbolicznej Ewangelii św. Jana. Chodzi o scenę wskrzeszenia Łazarza (J 11). Scena ta zaczyna się uwagą, że Jezus „udał się za Jordan, na miejsce, gdzie Jan poprzednio udzielał chrztu” (10,40). Na wiadomość o chorobie przyjaciela, Jezus trzy dni zwleka z przyjściem na pomoc, a na koniec stwierdza, że idzie go obudzić. Kiedy uczniowie zrozumieli, że mówił o śmierci, Tomasz Didymos zachęca współuczniów: „Chodźmy także i my, aby razem z Nim umrzeć” (J 11,16). Otóż Sahlin dostrzega tu nie tylko typologię Jezusa jako nowego Jozuego, lecz także symbolikę chrztu chrześcijan. Przejście Jordanu pod

¹² Oryginalną próbę rozwinięcia tego tematu podjął A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii św. Mateusza*, Gdańsk 1993; *Typologia Mojżesza i struktura Tory w tekstach qumrańskich i w Nowym Testamencie*, w: *Słowo Twoje jest Prawdą* (red. W. Chrostowski), Warszawa 2000, 183-211. Uważa on ostatnią część tej Ewangelii (Mt 19-27) za nową Księgę Jozuego!

¹³ Czyni to ostatnio Ch. H. Giblin, *The Book of Revelation*, Colleville Mi., 1991 (tł. wł. Apocalisse, Bologna 1993).

¹⁴ Zob. H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Upsala 1950, 39-41.

wodzą Jozuego stanowi figurę zarówno zmartwychwstania Łazarza, jak i sakramentu chrztu¹⁵.

Interpretacja ta znajduje mocne uzasadnienie w tradycji patrystycznej. Tu także symbolika imienia Jozue – Jezus odgrywa istotną rolę w rozwijaniu typologii. Nawiązują do niej już najstarsze komentarze patrystyczne. Pierwszym świadectwem jest apokryficzny List Barnaby (ok. 130 r.), który wykorzystuje judaistyczną tradycję o zmianie imienia Ozeasz na Jozue. „Mówi więc Mojżesz do Jezusa syna Nawe, nadając mu to imię w chwili, gdy posyła go dla zbawienia kraju: Weź w ręce księgę i napisz, co mówi Pan: u kresu dni Syn Boży wyrwie z korzeniami cały dom Amaleka. Oto znowu objawiony w cielesnej zapowiedzi Jezus, nie syn człowieka, ale Syn Boga”¹⁶. Cały ten fragment (XII 8-9) stanowi parafrazę opisu walki Jozuego z Amalekitami (Wj 17), którzy już w ówczesnym judaizmie symbolizują moce diabelskie. Jozue syn Nuna jest więc zapowiedzią prawdziwego Zbawiciela, Syna Bożego, który „zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21).

Św. Justyn w *Dialogu z Tryfonem* wielokrotnie nawiązuje do tego imienia, którego pierwsze litery zapożyczyl Mojżesz z imienia Jahwe. Warto przytoczyć tu fragment dyskusji chrześcijańsko-żydowskiej. „Jezusa, jak już często powtarzałem, tego samego, który nazywał się Auses (Ozeasz), a którego razem z Kalebem wysłano do Kanaan na zbadanie tej ziemi, Mojżesz nazwał Jezusem. Ty zaś nie pytasz o to, dlaczego tak uczynił (...)! A zatem o Chrystusie nic nie wiesz, a jeśli czytasz, nie rozumiesz (...). A nie tylko imię jego zostało zmienione, ale ponadto stał się następcą Mojżesza i sam jeden spośród wszystkich swych rówieśników, co wyszli z Egiptu, wprowadził do ziemi świętej lud, który pozostał. I jak do ziemi świętej lud wprowadził

¹⁵ Myśl tę rozwinął J. Daniélou w innej książce, poświęconej symbolice sakramentów inicjacji chrześcijańskiej: *L'entrée dans l'histoire du Salut. Baptême et confirmation*, Paris 1967, 112-117.

¹⁶ Tł. Anna Świderkówna, *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, [Kraków] 1988, 238 (Ojcowie żywi 8).

właśnie on, a nie Mojżesz, i jak on tę ziemię losem rozdzielił między tych, którzy z nim razem do niej weszli, tak Jezus Chrystus naród rozproszony z powrotem przywieździe i każdemu dobrą przydzieli ziemię, tylko nie w ten sam sposób. Tamten bowiem dał im dziedzictwo chwilowe, jako że nie był Chrystusem – Bogiem, ani Synem Bożym. Ten natomiast, po świętym zmartwychwstaniu da nam posiadłość wiekiustą” (113,1-4)¹⁷.

Pierwszym, który wydał pełny komentarz do Księgi Jozuego (zachowany tylko w przekładzie łacińskim) był Orygenes¹⁸. Od pierwszej strony swego dzieła stwierdza on, że „księga ta nie tyle opowiada o czynach syna Nawego, co raczej maluje nam tajemnice dotyczące Pana mojego, Jezusa. To On bowiem po śmierci Mojżesza przejął władzę, to On dowodzi wojskiem i walczy przeciwko Amalekowi, oraz – co symbolizowały wyciągnięte ręce na górze – mówi nam o tym, że *zawiesił na swym krzyżu w tryumfie Zwierzchności i Władze w sobie samym (Kol 2,14n)*” (I,3). „Jezus zajął miejsce Mojżesza i otrzymał zwierzchnictwo – i to nie Jezus syn Nawego, lecz Jezus, Syn Boży” (II,1). Cała więc Księga Jozuego staje się odtąd prefiguracją zbawczego dzieła Chrystusa. Prawo Mojżeszowe musi ustąpić wobec krzyża naszego Pana Jezusa.

Danielou stwierdza w cytowanej już książce na temat metody egzegetycznej, przyjętej przez Orygenesa: „Jest to szczególnie forma typologii, mocno akcentowana w sporze pierwotnego chrześcijaństwa z judaizmem. Już Stary Testament zapowiada substytucję: tak Jakub zastąpił Ezawa a Izaak – Izmaela. Substytucja Mojżesza przez Jozuego należy do tego samego typu”¹⁹. Metoda ta zostanie rozwinięta zwłaszcza we wschodniej tradycji patrystycznej. Nie mamy tu miejsca na jej omówienie. Natomiast charakterystyczne jest całkowite pomijanie postaci Jozuego w refleksji

¹⁷ Tł. A. Lisiecki, w: POK 4, Kraków 1926, 300.

¹⁸ In librum Iesu Nave hom. (GCS 29; SCh 71); pol. przekład S. Kalinkowski (PSP 34,2).

¹⁹ Sacramentum Futuri, 204.

rabinackiej, podczas gdy nierządnicą Rachab staje się symbolem uniwersalizmu zarówno Kościoła jak i synagogi²⁰.

Dzisiejsze badania kanonicznej struktury Biblii w pełni potwierdziły intuicje sprzed pół wieku, kiedy to egzegeci (nie tylko katolicy) zwrócili się do zaniedbanej przez ostatnie wieki interpretacji typologicznej Starego Testamentu. Istotnym momentem w tworzeniu się kanonu było dołączenie (w początkach II w. przed Chr.) zbioru Proroków do wcześniejszej Tory Mojżeszowej. Wyrażało to przekonanie, że Bóg objawił się nie tylko Prawie danym Mojżeszowi, ale także przez czyny i słowa proroków. Księga Jozuego zaczyna się wskazaniem na spisana Torę, którą Jozue miał już w rękach, i której zawdzięczał swe zwycięstwa: „Niech ta Księga Prawa będzie zawsze na twoich ustach; rozważaj ją w dzień i w nocy, abyś ściśle spełniał wszystko, co w niej jest zapisane...” (Joz 1,8). Tora Mojżeszowa, którą Jozue winien studiować nieustannie, zawiera w sobie również drugą część, nazwaną Prorokami (*Nebiim*). Tekst wiążący w tradycji deuteronomistycznej oba zbiory, stwierdza wyższość Prawa nad Prorokami: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza” (Pwt 34,10). Dzięki temu połączeniu (którego świadkiem jest Syrach) dokonana się jednak istotna zmiana perspektywy. Skoro Mojżesz jest największym *prorokiem* Izraela, to jego Prawo należy czytać jako *proroctwo*!

Otóż to nowe spojrzenie na Biblię Izraela jako na proroctwo stanowi punkt wyjścia autorów Nowego Testamentu. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców *przez proroków*” (Hbr 1,1; por. Rz 1,2; Mt 2,23). Chrześcijańska recepcja Biblii Izraela jako Starego Testamentu nie polega bynajmniej na *chrystianizacji tych Pism*, ani na ich odcięciu od korzeni. Chrześcijaństwo, tworząc własny kanon pism Nowego Testamentu, chciał zachować nienaruszoną Biblię Izraela jako Pismo święte w swoim Starym

²⁰ „L’importance considerable de Raab dans la typologie de l’Eglise ancienne semble tenir } la place qu’elle tenait d’□ja dans le juda□sme et } la typologie universaliste qui s’ebouchait” (J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, 217).

Testamencie²¹. Wynika stąd ważna zasada hermeneutyczna, że Nowy Testament należy czytać w świetle Starego. Dopiero po dojściu od Tory, poprzez Proroków i Pisma, do Ewangelii, rozpoczyna się drugi kierunek czytania: od Nowego Testamentu do chrześcijańskiej lektury Starego. Wyraził to jasno św. Hieronim w znanym adagium: *ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est.* (PL 24,17).

Konsekwencją uznania całej Biblii Izraela za własną jest w chrześcijaństwie stałe poszukiwanie jej głębszego sensu. Upraszczając, starożytnej szkole antiocheńskiej przypisuje się typologię, a aleksandryjskiej – alegorezę²². Oba kierunki badań nie są jednak przeciwstawne. Dziś wiemy lepiej, że ustalenie biblijnego typu dokonuje się poprzez antytyp. Łatwiej nam więc zrozumieć tych, którzy myśleli w sposób typologiczny. Chodziło im o to, aby wykazać historyczną ciągłość pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Skoro jednak celem odkrywania takiej typologii jest głębsze rozumienie zbawczych wydarzeń Nowego Testamentu, to należy pamiętać, że typ starotestamentalny, odkrywany poprzez antytyp w Nowym Testamencie, jest już nowym, chrześcijańskim sensem tekstu. Widać to zwłaszcza w sztuce chrześcijańskiej, gdzie typologia zostawiła bogate ślady. Już od IV w. motyw zgodności Starego i Nowego Testamentu znajdował wyraz w typologicznie ułożonych scenach figuralnych²³. Pokrywa się to z obserwacją, że w starożytności tak właśnie czytano Biblię w Kościele, poprzez sens wyrazowy dochodząc do głębszego, proroczego znaczenia historii zbawczej²⁴.

²¹ Mocno podkreśla to jeden z redaktorów Instrukcji PKB o interpretacji Biblii w Kościele, Ch. Dohmen w pracy *Hermeneutik der Jüdischer Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, 144-154.

²² Szeroko omawia historię egzegezy patrystycznej M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000.

²³ Typologię Jozue – Jezus omawia szczegółowo np. L. Reau, *Iconographie de l'art chrétien. T.II. Iconographie de la Bible. 1. Ancien Testament*, Paris 1956, 219-227.

²⁴ Eteria notuje np., jak wyglądała katecheza chrzcielna w Jerozolimie w IV w.: „Rozpoczynając od Księgi Rodzaju, (biskup) wyklada wszystkie Pisma, najpierw ich znaczenie literalne, a potem duchowe” (46,2).

Katechizm Kościoła Katolickiego (129) przypomina tę starą zasadę hermeneutyczną w prostych słowach: „Chrześcijanie czytają więc Stary Testament w świetle Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał. Ta lektura typologiczna ukazuje niewyczerpaną treść Starego Testamentu. Nie pozwala ona zapomnieć, że Stary Testament zachowuje własną wartość Objawienia, potwierdzonego na nowo przez samego naszego Pana. Zresztą także Nowy Testament wymaga, aby był czytany w świetle Starego. Czyniła to nieustannie pierwotna katecheza chrześcijańska. Według starożytnego powiedzenia, Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym” (św. Augustyn, *In Hept.* 3,27).

RIASSUNTO

L'autore del saggio propone una lettura tipologica dei testi biblici riguardanti Giosue. La prima parte mostra una visione panoramica del grande personaggio nelle tradizioni letterali dell'Antico Testamento. Continuando questo tema, la parte seconda (cosidetti „testi intertestamentali”) contiene una prova dell'approfondire il ruolo di Giosue nella storia di salvezza. Nella parte ultima (Giosue come figura del Salvatore) vogliamo dimostrare la riflessione sul valore tipologico della persona e dell'opera di Giosue nei scritti del Nuovo Testamento e nella tradizione della Chiesa. I cristiani leggono il Libro di Giosue come prefigurazione dell'opera salvifica di Gesù Cristo, compiuta sulla Croce. Come Giosue sostituisce il Legislatore Mose, così l'ordine di grazia in Gesù Salvatore sostituisce l'antico ordine della Legge.

Ks. Antoni Tronina
Ul. Św. Barbary 41
42-200 Częstochowa