

KS. JANUSZ LEMAŃSKI

Koszalin

Opowiadanie o Arce przymierza (1 Sm 4,1–7,1; 2 Sm 6) jako klucz do teologii Ksiąg Samuela

Artykuł podejmuje problem opowiadania o Arce przymierza, zawartego w 1 Sm 4,1–7,1 i 2 Sm 6 interpretując je w kontekście teologii 1–2 Sm. Ze względu na ograniczone ramy artykułu skupiamy się jedynie na omówieniu 1 Sm 1 – 2 Sm 8, zwracając szczególną uwagę na opowiadanie o dojściu Dawida do władzy w Izraelu (1 Sm 16 – 2 Sm 8). W naszej opinii opowiadanie o Arce przymierza, stanowiące kompozycję najstarszych tradycji związanych z tym obiektem kultycznym, stanowi klucz do zrozumienia teologicznej intencji redaktora odpowiedzialnego za obecny, kanoniczny kształt tekstu 1–2 Sm, w którym Dawid ukazany jest jako opatrnościowy, wybrany przez Jahwe idealny władca Izraela.

W pierwszym rzędzie zarysowany będzie: (1) problem metodologii w dyskusji nad kompleksem tekstualnym 1 Sm 4,1–7,1 i 2 Sm 6; (2) zaprezentowany zostanie *status quaestionis* w badaniach nad tym opowiadaniem z próbą sformułowania własnych wniosków wynikających z tego przeglądu; (3) omówiony zostanie kontekst teologiczny, w którym obecnie znajduje się to opowiadanie; oraz (4) wyciągnięte wnioski uzasadniające tezę sformułowaną w temacie artykułu.

1. Problem metodologii

Tekst 1 Sm 4,1–7,1 i 2 Sm 6 w obecnym kształcie jest bez wątpienia kompilacją bardzo starych tradycji o Arce przymierza i owocem wielu interwencji redakcyjnych. Nie ma dziś egzegety, który odważyłby się z całym przekonaniem dokonać szczegółowej analizy z zakresu historii redakcji tego opowiadania, ani tym bardziej dokonać przekonującej datacji poszczególnych warstw składających się na obecny kształt tekstu. Już dawno stwierdzono, że różnorodność imion Boga i Jego Arki nie stanowi tu wystarczającego kryterium dla dokonania takiej analizy¹. Różnice w określeniach mogą stanowić jedynie wyraz preferencji redaktorskich i teologicznych wynikających z pracy redaktorów nad kompilacją materiału, który składa się na niniejsze opowiadane². Bez wątpienia można znaleźć w naszym opowiadaniu materiał bardzo stary, pochodzący z dawnych tradycji i legend ludowych funkcjonujących w świadomości członków tych plemion, z którymi Arka była początkowo związana (najczęściej wskazuje się na Beniaminitów, Danitów i Efraimitów)³. Jednak trudność znalezienia *consensusu* na poziomie analizy krytyczno-literackiej sprawia, że większość egzegetów podejmuje studium tego kompleksu literackiego posługując się kryterium modeli literackich (*Lösungsmuster*) użytych w narracji i analizuje poszczególne epizody całego opowiadania⁴.

¹ To kryterium zastosowali wcześniej np.: H.P. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Samuel* (ICC), Edinburgh 1899; 1951⁴, s. 33; G. FOHRER, *Die Ladeerzählung. Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen* (BZAW 155), Berlin 1987, s. 3–10, zvl. 5–6; wcześniej artykuł ten ukazał się pod tytułem: *Die alttestamentliche Ladeerzählung*, JNWSL 1 (1971), s. 23–31.

² J.T. WILLIS, *An Anti-Elide. Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah-Sanctuary*, JBL 90 (1971), s. 294; J. MAGONET, *The Names of God in Biblical Narratives*, w: J. DAVIES G. HARVEY, G. WATSON (red.), *Words Remembered Texts Renewed. Essays in honour of John F.A. Sawyer* (JSOT Suppl. 195), Sheffield 1995, s. 80–96; Ten ostatni odnośnie 1 Sm 4–6 pisze: *When a named speaker or group uses one of the term „aron yhw” or „aron haelohim” it is not clear that this was the actual term used. More probably the usage is simply in conformity with the pattern that the narrator has established for his own concept* (s. 94).

³ F. SCHICKLBERGER, *Die Ladeerzählung des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung* (EdF 7), Würzburg 1973, s. 17–22; A.F. CAMPBELL, *The Ark Narrative (1 Sam 4–6; 2 Sam 6). A Form-Critical and Traditio-Historical Study* (SBLDS 16), Missoula 1975, s. 12–28.

⁴ Tak np. P.D. MILLER, J.J. ROBERTS, *The Hand of Lord. A Reassessment of the “Ark Narrative” of 1 Samuel*, Baltimore–London 1977, s. 23–25.

To kryterium wydaje się dzisiaj najbardziej adekwatne do złożonego problemu, jakim jest ten cykl narracyjny⁵.

2. *Status quaestionis*

Opowiadanie o Arce w 1 Sm 4,1–7,1 razem z 2 Sm 6 stanowi w dzisiejszej kanonicznej formie tekstu logiczny ciąg wydarzeń, a sama Arka wydaje się stanowić w nim najważniejszy kultyczny przedmiot w posiadaniu Izraela. Po ostatniej, redakcyjnej wzmiance w 1 Sm 7,1-2a, Arka znika jednak ze sceny i pojawia się na niej ponownie dopiero w 2 Sm 6⁶. Ten fakt dał początek licznym propozycjom z zakresu historii redakcji i historii tradycji. Pierwszym egzegetą, który położył fundamenty pod dyskusję co do tego problemu był L. Rost⁷. Dokonał on analizy słownictwa, stylu i treści teologicznej opowiadania twierdząc, w oparciu o uzyskane wyniki, że istniał wcześniej niezależny kompleks literacki (*Ladeerzählung*) 1 Sm 4–6 i 2 Sm 6 (z wyjątkiem wierszy 16.20b-23) stanowiący *hieros logos* dla sanktuarium w Jerozolimie, który wyszedł spod ręki autora należącego do kręgów kapłańskich. Został on napisany dla pielgrzymów przybywających do świątyni.

⁵ Tak oceniają W. DIETRICH, T. NAUMANN, *Die Samuelbücher* (EdF 287), Darmstadt 1995, s. 122–123.

⁶ 1 Sm 14,18 stanowi *crux interpretum* dla krytyki tekstu. TM używa tu dwa razy słowa „arka”, zaś LXX „efod”. Pomimo, że wersja grecka stanowi *lectio facilior*, większość egzegetów ją preferuje kierując się następującymi względami: (1) 1 Sm 14, 3 wspomina już „efod” jako narzędzie do konsultowania się z Bogiem; (2) 1 Sm 7, 1-2a mówi, iż „arka” jest w Kiriath-jearim, a Saul znajduje się w Gibeon; (3) jest to jedyne miejsce w opowiadaniu o Saulu, gdzie miałby on jakiś kontakt z Arką; (4) termin *אֲרוֹן* stosowany jest zwykle do efodu (1 Sm 23,9; 30,7). P.R. DAVIES, *Ark or Ephod in 1 Sam XIV,18?*, JThS 26 (1975), s. 15–19; G. HENTSCHEL, (*1 Samuel* [NEB], Würzburg 1994, s. 95) sądzi, że redaktor tego tekstu mógł jeszcze nie znać tradycji o pobycie Arki w Kiriath-jearim; por. też D. BARHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50,1), Freiburg–Göttingen 1982, s. 183; Natomiast K. VAN DER TOORN, C. HOUTMAN (*David and the Ark*, JBL 113 [1994], s. 211, 217–219) uważają, że wersja LXX to wynik harmonizacji i Arka lepiej pasuje także w kontekście 1 Sm 23,9; 30,7.

⁷ L. ROST, *Die Überlieferung von Tronnachfolge Davids* (BWANT 42), Stuttgart 1926, s. 6–47. Przedruk w: TENZE, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, s. 119–253. Na temat recepcji jego tezy por. CAMPBELL, *The Ark Narrative*, s. 13–52; DIETRICH, NAUMANN, *dz. cyt.*, s. 123–124.

Tezę tę poddał gruntownej krytyce F. Schicklberger⁸ podkreślając szereg trudności pominiętych przez swego poprzednika. Najważniejsze z nich to: (1) w słownictwie wskazanym przez L. Rosta, jako charakterystyczne dla całego opowiadania występują tylko cztery terminy powtarzające się w obu jego częściach, do odnalezienia także w innych tekstach ST; (2) perykopa 2 Sm 6 jest lepiej osadzona w historii niż 1 Sm 4–6; (3) w 1 Sm 6,21–7,1 miejsce postoju Arki to Kiriath-Jearim, zaś w 2 Sm 6,2 mowa jest o Baale judzkim (Baali); (4) w 1 Sm 7,1 kustoszem Arki jest Eleazar, zaś w 2 Sm 6,3 Uzza; (5) tylko 2 Sm 6,1-20a ma swoją paralelę w 1 Km (2 Sm 6,1-11 = 1 Km 13,5-14; 2 Sm 6,12-19a = 1 Km 15,25-29; 16,1-3; 2 Sm 6,19b-20a = 1 Km 16,43); (6) w 1 Sm 4–6 Arka odgrywa pierwszoplanową rolę, zaś w 2 Sm 6 dzieli ją z Dawidem; (7) istnieje luka historyczna pomiędzy oboma częściami opowiadania. Nasz autor zakłada zatem niezależność obu części narracji wyszczególnionej przez swego poprzednika i uwypukla różnicę pomiędzy rozdz. 4 i 5–6 uważając, że istniały one początkowo jako dwa niezależne opowiadania⁹.

Tezę tego egzegety podejmują ponownie P.D. Miller i J.J.M. Roberts¹⁰ włączając jednak do istniejącego pierwotnie kompleksu 1 Sm 4,1–7,1 teksty 1 Sm 2,12-17.22-25.27-36 jako logiczne wytłumaczenie obecności imienia Helego i jego dwóch synów: Pinchasa i Chofniego w 1 Sm 4. Według nich autor 2 Sm 6 mógł mieć przed oczami opowiadanie z 1 Sm 2,4–7,1, które jako niezależny kompleks literacki znajduje jednak dobre zakończenie w 1 Sm 7,1. Autorzy ci wskazują ponadto dwie różne tradycje literackie dla obu części dyskutowanego przez nas kompleksu teologicznego¹¹. Chodzi o dwa odrębne modele literackie funkcjonujące na Starożytnym Bliskim Wschodzie: zdobycie obcego bóstwa narodowego (1 Sm 4–6) i instalacja bóstwa narodowego w nowej stolicy państwa (2 Sm 6). Według ich datacji opowiadanie z 2 Sm 6 zostało napisane po bitwie, o której mowa jest w 2 Sm 5,21-25.

⁸ SCHICKLBERGER, *dz. cyt.*, s. 129–149.

⁹ *Tamże*, s. 70. 1 Sm 4 = to *novellistische Katastrophenerzählung*, zaś rozdz. 5–6 mają liczne podobieństwa z tradycją Wyjścia (s. 91–93).

¹⁰ MILLER, ROBERTS, *dz. cyt.*, s. 18–21, 60. Ich śladem idzie również P.K. MCCARTER, *1 Samuel* (AB 8), New York 1980, s. 23–25 (wyjawszy 1 Sm 2,27-36); C.L. SCOW, *Myth, Drama and the Politics of David's Dance* (HSM 44), Atlanta 1989, s. 56.

¹¹ MILLER, ROBERTS, *dz. cyt.*, s. 9–16, 23–26.

Jeszcze inną propozycję znajdujemy w artykule, którego autorem jest J.T. Willis¹². Za całościowe uważa on opowiadanie istniejące pierwotnie jako niezależna tradycja 1 Sm 1–7. Miało ono stanowić owoc polemiki skierowanej przez uczniów Samuela z Rama przeciwko domowi kapłańskiemu reprezentowanemu przez Helego i jego synów.

Do propozycji L. Rosta z małymi modyfikacjami powraca w swej monografii A.F. Campbell¹³. Autor ten wskazuje na 1 Sm 7,1a jako wprowadzenie do 2 Sm 6 (wyjąwszy wiersz 1)¹⁴ i rozważa epizod z Mikal (2 Sm 6,16.20b–23) jako konkluzję dla całej historii Arki¹⁵. Inny niż u L. Rosta jest też cel opowiadania. Według niego chodzi o zaznaczenie nadejścia nowej epoki w historii Izraela, która zaczyna się wraz z dojściem Dawida do władzy. W swoim opublikowanym nieco później artykule¹⁶, A.F. Campbell, po zapoznaniu się z pracą F. Schicklbergera, odnosi się również krytycznie do trudności podniesionych przez tego autora w jego monografii.

W literaturze tematu, która pojawia się na przestrzeni ostatnich lat ponownie neguje się istnienie niezależnego wcześniej kompleksu narratywnego sugerowanego przez L. Rosta i A.F. Campbella¹⁷. Na szczególną uwagę zasługuje tu A. Stirrup¹⁸, który wskazuje na 1 Sm 4,1–7,1 jako pierwotnie istniejący niezależnie blok narratywny, którego cel teologiczny wyznacza pytanie: „Dlaczego Jahwe dotknął (תַּגִּיף) nas klęską wobec/przed (לְפָנֵי) Filistynami?” To pierwszy raz, gdy ktoś mówi w tym opowiadaniu i cała historia, według naszego autora, ukierunkowana jest na znalezienie odpowiedzi na tak sformu-

¹² WILLIS, *art. cyt.*, s. 288–308.

¹³ CAMPBELL, *The Ark Narrative*, s. 6–12.

¹⁴ *Tamże*, s. 126.

¹⁵ *Tamże*, s. 163, 168.

¹⁶ A.F. CAMPBELL, *Yahweh and the Ark. A Case Study in Narrative*, JBL 98 (1979), s. 31–43.

¹⁷ K.A.D. SMELIK, *The Ark Narrative Reconsidered*, w: M.J. MULDER, A.S. VAN DER WOUDE (red.), *New avenues in the Study of the Old Testament. A collection of the Old Testament Studies published on the occasion of the fiftieth anniversary of the Oudtestamentisch Werkgeselschap and the retirement of Prof. dr. M.J. Mulder (OTS 25)*, Leiden 1989, s. 128–144 i rozszerzona wersja: *Hidden Messages in the Ark Narrative*, w: TENZE, *Convetling the Past. Studies in Ancient Israelite & Moabite Historiography (OTS 28)*, Leiden–New York 1992, s. 35–58; VAN DER TOORN, HOUTMAN, *art. cyt.*, s. 209–231.

¹⁸ A. STIRRUP, “*Why has Yahweh Defeated Us today before the Philistines?*”. *The Question of the Ark Narrative*, Tyndale Bulletin 51 (2000), s. 81–100.

lowany problem teologiczny. Schemat historii osadzony jest tu na sekwencji: wina – kara, którą uwypukla rozłożenie terminów כָּבֵד (być ciężki, ociążały) i חֲבֹדָה (chwała). W 1 Sm 4,18 Heli, spadając ze swego siedzenia, umiera także z tego powodu, iż był ociążały (כָּבֵד). Jego starość nie pozwoliła mu na skuteczne kontrolowanie swojej rodziny odpowiedzialnej za sanktuarium w Szilo i przechowywaną tam Arkę. W 1 Sm 4,21-22 znajdujemy natomiast popularną etymologię imienia Ikabod (אִי־כָבוֹד – „Odstąpiła sława od Izraela”), syna którego urodziła żona poległego tragicznie Pinchasa, syna Helego. Ta etymologia nadaje mu walor symboliczny interpretujący klęskę i odebranie Arki jako odejście chwały (Bożej) z Izraela. Motyw ten powraca w 1 Sm 5,6, gdy ręka Jahwe jest ciężka wobec Filistynów (כָּבֵד), co powoduje, iż stają się ostrożni, aby nie zatwardzić w uporze serca, jak uczynili to swego czasu Egipcjanie i ich faraon (por. 1 Sm 6,6 – 2 razy כָּבֵד). Ta twardość ręki Jahwe wobec Filistynów, to według naszego egzegety, skutek braku należnej czci wobec Jahwe. Zatem odejście chwały z Izraela i jego klęska, mają taką samą przyczynę. Powrót Arki do Izraela (Bet Szemesz) to z kolei znak, iż Jahwe nie odrzucił swego ludu, ten jednak musi nauczyć się oddawać mu chwałę, zaś śmierć niektórych mieszkańców jest dodatkowym ostrzeżeniem.

Jak z powyższego przeglądu wynika dyskusja nad opowiadaniem o Arce przymierza skupia się głównie na problemie wcześniejszego istnienia odrębnego bloku narratywnego i jego granicach. W naszym artykule pragniemy natomiast przeanalizować funkcję opowiadania o Arce w strukturze teologicznej ksiąg Samuela. Najważniejsza trudność podnoszona w omówionej wcześniej dyskusji nad 1 Sm 4,1-7,1 i 2 Sm 6, to połączenie obu części narracji, co dla większości egzegetów wydawało się niemożliwe na bazie krytyki literackiej, która wystarczająco jasno uwydatniła fakt, iż mamy tu do czynienia z kompilacją różnych, dawnych tradycji o Arce. Z tego jednak nie wynika konieczność przyjmowania hipotezy o wcześniejszym, mniej rozbudowanym lub inaczej ukształtowanym bloku narratywnym, z którego należy wyłączyć 2 Sm 6. Bardziej prawdopodobne tło historyczne dla tej ostatniej perykopy — co podkreślał F. Schicklberger — nie wyklucza historyczności takich wydarzeń, jak: bitwa w okolicach Eben-Haezer/Afek, upadek sanktuarium w Szilo i rodziny kapłańskiej Helego, oraz obecności Arki jako trofeum wojennego w kraju Filistynów. Późniejsza redakcja, ze względu na przyjętą opcję teologiczną mogła ubarwić te historie elementami cudowności, co jednak nie poz-

wala samo przez się na ahistoryczną ocenę samego rdzenia tych opowiadań. Również zmiana imion i nazw własnych podnoszona przez F. Schicklbergera, znajduje swoje wytłumaczenie w długim procesie przekazu tradycji i troski redaktora(ów) o zachowanie wszystkich jej elementów w swojej kompilacji¹⁹. To, że 1 Km nie wspomina nic o wydarzeniach opowiedzianych w 1 Sm 4–6 nie stanowi tu żadnego argumentu. Kronikarz zainteresowany jest postacią Dawida i jego rolą w budowie świątyni oraz zasługami na polu tworzenia liturgii. Materiał, który nie mówi o Dawidzie i nie jest użyteczny dla koncepcji teologicznej dzieła kronikarskiego zostaje w niej po prostu pominięty. Również rozróżnienie jakie czynią P.D. Miller i J.J. Roberts, wskazując na dwa różne modele literackie stojące za obiema częściami opowiadania o Arce, nie wydaje się trafne, co zresztą zostało krytycznie ocenione w cytowanych poprzednio późniejszych interpretacjach (K.A.D. Smelik, K. van der Toorn, K. Houtman). W końcu 1 Sm 7,1 w żadnym wypadku nie stanowi dobrego i logicznego zakończenia historii z 1 Sm 4–6. Nie wiemy nic na temat pobytu Arki w Kiriat-Jearim, czy osoby Abinadaba. To zaś, co spotkało Izraelitów w Bet Szemesz ze strony Arki, sugeruje raczej, że skoro Jahwe nie potraktował ich lepiej od Filistynów, to cel teologiczny opowiadania nie został jeszcze osiągnięty. Poza pytaniem uwypuklonym przez A. Stirrupa: „Dlaczego Jahwe dotknął nas kląską przed Filistynami?”, w narracji pojawiają się jeszcze inne kwestie, które przedstawimy w późniejszej analizie. Na żadną z nich nie znajdujemy jednak definitywnej odpowiedzi w ostatnich wersach opowiadania. Daleko tu jeszcze do tryumfalnego powrotu chwały Jahwe do Izraela (por. 1 Sm 4,21–22), a Arka kończy swoją podróż w domu jakiegoś

¹⁹ J. WELLHAUSEN (*Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899; 1966⁴, s. 257) sądził, że Eleazar jest dłuższą formą imienia Uzza. Biorąc jednak pod uwagę dystans czasowy dzielący informację z 1 Sm 7,1 i 2 Sm 6,3 Uzza mógł być również kolejnym po Eleazarze kustoszem Arki. VAN DER TOORN, HOUTMAN (*art. cyt.*, s. 223) sądzą, iż imię Eleazar może być późniejszą interpolacją w tekście, łączącą Arkę z kregami lewickimi (por. 1 Sm 6,15). Problem Kiriat-Jearim i Baala/e wymaga szerszej dyskusji egzegetycznej, ale wystarczy choćby wspomnieć fakt, iż wielu egzegetów interpretuje ten ostatni toponim jako rzeczownik „panowie, możnowładcy z Judy”, co jest gramatycznie możliwe. Wspomniani już VAN DER TOORN, HOUTMAN (*art. cyt.*, s. 223) sugerują też, że może chodzić o dwa różne środowiska, z których pochodzą te tradycje: 7,1 = Beniaminici; 6,3 = Judejczycy. DIETRICH, NAUMANN (*dz. cyt.*, s. 125) również sądzą, że Baala/e mogło później otrzymać nazwę z teoforycznym elementem imienia Jahwe.

nieznajomego. Ta „pośpieszna” i zaskakująca informacja wskazuje wyraźnie, że powrót ten został zawieszony, a pytanie z 1 Sm 6,20: „Któż zdoła stanąć przed obliczem Jahwe, przed tym Bogiem świętym?” nie ma na tym etapie narracji jeszcze swojego rozwiązania. Podobnie rzecz się ma także z problemem stawianym przez Filistynów: odwieźć Arkę na swoje miejsce (מִקְדָּשׁ – 1 Sm 6,2). Nie wydaje się, aby pole Jozuego (6,14) było tym miejscem, a więc tym bardziej dom Abinadaba (7,1). Alokacja Arki w Kiriat-Jearim jest wyrazem niepewności w tej kwestii, a nie jej rozwiązaniem. Część finalna opowiadania (1 Sm 6,21–7,1) stanowi więc prowizoryczną konkluzję, a problematyka wyekspozowana w zaznaczonych przez nas kwestiach zostanie podjęta ponownie przez narratora w 2 Sm 6.

Historia Arki zaczyna się od klęski zadanej Izraelitom przez Filistynów i przejściu przez nich tego cennego emblematu religijnego. Naturalną antytezą do tych wydarzeń znajdujemy w 2 Sm 5,17-25 (por. 8,1), gdzie Filistyni zostają ostatecznie pokonani przez Dawida, a sama Arka tryumfalnie wraca do Izraela (2 Sm 6). Ten paralelny charakter obu wydarzeń podkreśla z jednej strony podwójny raport o bitwie (w obu wypadkach), a z drugiej podjęcie uroczystego tytułu, jaki nosi Arka: „Arka przymierza, Jahwe Zastępów, który zasiada nad cherubinami” (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2). Podobny w obu wypadkach jest również sposób transportu Arki (1 Sm 6,7; 2 Sm 6,3). Nie wykluczone, że i powód ukarania tak mieszkańców Bet Szemesz, jak i Uzzy (1 Sm 6,19; 2 Sm 6,7) może być identyczny: nie tyle brak respektu wobec Arki, jak się to często sugeruje, ile podkreślenie, że to nie ludzie decydują o tym, gdzie jest miejsce Arki lecz sam Jahwe. Pytanie postawione przez Dawida: „Jak może przyjść do mnie Arka Jahwe?” (2 Sm 6,9), sygnalizuje tu osobiste interesy ambitnego władcy odnośnie wykorzystania cennego trofeum religijnego, którego stał się posiadaczem. Warto zauważyć w tym miejscu także zmianę spółgłosek w imieniu Uzzy (2 Sm 6,3.6: זִיזָה; wiersz 8: זִיזָה), co może być świadomą aluzją do filistyńskiego miasta Gaza. Również i tu tok wydarzeń w opisie powrotu Arki do Izraela zostaje przerwany, a sama Arka zatrzymuje się w domu nieznanego Obed Edoma²⁰ (1 Sm 7,1 Abinadab), który pochodzi z Gat. W obu wypadkach pozostaje otwartym problem:

²⁰ Imię to tłumaczy się jako „Sługa (bóstwa) Edom”

gdzie jest miejsce Arki? Nieszczęście jakie dotyka mieszkańców Bet Szemesz oraz Uzze daje na razie tylko odpowiedź w jednej kwestii: Jahwe i tylko Jahwe może o tym zdecydować. Dopiero, kiedy lekcja ta zostanie zrozumiana, można próbować podjąć ponownie transport Arki. Pomijając dyskusję z zakresu krytyki literackiej, zauważamy, że tekst 2 Sm 6 w obecnym kształcie zaznacza przy opisie reakcji Dawida zmianę jego postawy wobec incydentu z Uzzą. Król od gniewu (wiersz 8 – וַיִּחַר)²¹ przechodzi do strachu (wiersz 9 – וַיִּירָא), co pozwala sądzić, że władca pojął w czym jest problem. Błogosławieństwo domu Obed-Edoma odczytane zostaje teraz jako zachęta ze strony Boga do podjęcia dalszej podróży z Arką, która kończy się umieszczeniem jej na „swoim miejscu” (מִקְוָם – 2 Sm 6,17).

Powyższe obserwacje, odnośnie wzajemnych relacji obu części opowiadania, pozwalają wnosić, że mamy do czynienia z tematycznie i teologicznie jednorodnym blokiem narratywnym. Dlaczego więc ostatnia redakcja Ksiąg Samuela umieściła obie części oddzielnie? Ten fakt wydaje się sugerować, że historia Arki opowiedziana w Księgach Samuela niesie w sobie jeszcze głębszą treść teologiczną, której prawidłowa interpretacja, pozwoli nam zrozumieć intencje i motywy redaktora odpowiedzialnego za takie rozłożenie opowiadania.

3. Kontekst teologiczny

Poza opowiadaniem o Arce egzegeci wyróżniają w Księgach Samuela także inne jednorodne tematyczne i teologiczne bloki narratywne stanowiące kompilację wieloźródłowych i często bardzo starych tradycji, scalonych i rozmieszczonych w obecnym kształcie tych Ksiąg, według przyjętych przez redaktorów celów teologicznych. Obecna forma tekstu pozwala dostrzec w nich logiczną ciągłość tematyczną opowiadanych wydarzeń. I tak możemy wyróż-

²¹ W wierszu 7 podmiotem tego czasownika jest Jahwe. Wiersz 8 to rzadki przypadek, gdzie Bóg staje się obiektem gniewu ze strony człowieka (por. Rdz 4,5; Joz 4,1.4); D.N. FREDMAN, J. LUNDBOM, וַיִּחַר , TWAT 3, s. 188; A.A. ANDERSON, 2 *Samuel* (WBC 11), Dallas 1989, s. 104. Tłumaczenie BT: „strąpił się” stanowi próbę złagodzenia tonu wypowiedzi narratora, ale nie jest to konieczne.

nić historię Samuela przeplataną historią o upadku domu Helego (1 Sm 1,1–4,1a; 7,2–17); historię wejścia Dawida na tron w Izraelu (1 Sm 16 – 2 Sm 8)²² i historię sukcesji na tym tronie (2 Sm 9–20 + 1 Krl 1–2) oraz tzw. apendyks końcowy (2 Sm 21–24). Poza ostatnim blokiem, granice tych narracji są ciągle przedmiotem dyskusji²³.

W rozważanym przez nas kompleksie narratywnym (1 Sm 4,1–7,1), Arka zajmuje (poza rozdz. 4) miejsce głównego bohatera wydarzeń, indywidualne osoby są tu raczej nieliczne. W 1 Sm 4 tylko Heli, jego synowie i żona Pinchasa, ale i oni reprezentują raczej rodzinę kapłańską odpowiedzialną za porządek kultyczny. Narrator odnosi się bardziej do grup osób²⁴. Jedynym indywidualnym bohaterem jest tu sam Jahwe reprezentowany przez swoją Arkę. Samuel, bohater poprzednich rozdziałów (1 Sm 1; 3), znika teraz ze sceny, będąc wzmiankowany po raz ostatni w 1 Sm 4,1a. Nie musi to oznaczać, iż materiał, który zawierają kolejne rozdziały powinien być automatycznie oddzielony od poprzedniego. J.T. Willis²⁵ wskazuje na 1 Sm 31, gdzie nie mówi się nic o Dawidzie, ale wydarzenia tam opisane stanowią integralną część całej narracji o jego wejściu na tron w Izraelu. Można więc założyć, że redaktor finalny miał swój cel w takim uporządkowaniu wydarzeń. Samuel został powołany przez Boga, aby przekazywać Jego słowo (1 Sm 3,10–20), które realizuje się w historii i teraz to właśnie słowo musi przyciągnąć uwagę w opowiadaniu²⁶. Bóg będzie przemawiał jednak najpierw poprzez wydarzenia. To na nie należy zwrócić uwagę, a pouczenie Boże, które z nich wynika nie musi zostać dobrze zrozumiane. Niewątpliwie historia opowiadana od 1 Sm 4 jest ściśle powiązana z tą z poprzednich rozdziałów. Y. Gitay²⁷ sugeruje tu eliptyczny charakter narracji polegający na tym, że jedno wydarzenie wzmiankowane wcześniej uzyskuje pełny sens w toku dalszej historii. Opatrz-

²² Granice opowiadania są ciągle dyskutowane, we współczesnych opracowaniach uzasadnia się coraz częściej ich zakres na 1 Sm 16 – 2 Sm 8.

²³ ANDERSON, *dz. cyt.*, s. XXVI–XXVIII; W. DIETRICH, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (BE 3), Stuttgart–Berlin–Köln 1997, s. 202–204.

²⁴ J. BOURKE, *Samuel and the Ark: A Study in Contrasts*, DomSt 7 (1954), s. 89–90.

²⁵ J.T. WILLIS, *Samuel Versus Eli: 1 Sam 1–7*, ThZ 35 (1975), s. 212.

²⁶ P.D. MISCALL, *1 Samuel. A Literary Reading*, Bloomington 1986, s. 26.

²⁷ Y. GITAY, *Reflection on the Poetics of the Samuel Narrative: The Question of the Ark Narrative*, CBQ 54 (1992), s. 222.

nościowe narodziny Samuela i powołanie go do służby Bogu (1 Sm 1; 3) przerywa hymn pochwalny na cześć opatrności Bożej (1 Sm 2,1-11) oraz informację o degeneracji rodziny kapłańskiej Helego (1 Sm 2,12-36). Wszystko to ma przygotować czytelnika do wydarzeń, które nastąpią w następnych rozdziałach. Zerwanie przymierza i odejście chwały Bożej z Izraela spowodowane zaniedbaniem kultu Jahwe nie oznacza, że Bóg zostawia swój lud samemu sobie. Chociaż znikną zewnętrzne oznaki łączności z Bogiem (Arka i sanktuarium), to pozostanie przystęp do Niego poprzez proroka Samuela (1 Sm 7-16). Zwyródnienie domu Helego (1 Sm 2,12-36) spowodowane starością głowy rodu (3,2), która nie pozwala mu skutecznie kontrolować biegu wydarzeń i sanktuarium narodowego w Szilo, znajdzie swoją konkluzję w jego całkowitym upadku (4,12-22). Ten delikatny moment przesunięcia akcentów z Arki, reprezentującej obecność Jahwe w Izraelu, na Samuela służyć Słowa Bożego zaznacza 1 Sm 3,3, gdzie Arka i Samuel stykają się ze sobą po raz pierwszy i jedyny w całej narracji. Ten rozdział wzmiankuje także Helego, a więc mamy wszystkie postaci kluczowe dla zrozumienia celu opowiadania²⁸. Po tym momencie Samuel zniknie ze sceny, kiedy pojawi się na niej Arka i wróci na nią ponownie kiedy Arki na niej już nie będzie. Arka w 1 Sm 3,3 pojawia się wyraźnie po to, aby wskazać na fakt, że Samuel jest blisko Boga²⁹. Jej obecność w sanktuarium (הַיְקוּל) w świetle 2 Sm 7,2-6 stanowi *crux interpretum*. Takie teksty jak 1 Sm 1,3.9.24; 2,14; 3,21; 4,3.4.12; 1 Krl 2,27 pozwalają sądzić, że Szilo w I poł. IX w. było jednym z ważnych sanktuariów w Izraelu, a 1 Sm 4,3.4.12; Jr 7,12.14; 26,6.9; Ps 78,60 wspominają o końcu jego świetności³⁰. Umieszczenie Arki w kontekście sanktuarium może być jednak notą redakcyjną stanowiącą zabieg czysto literacki

²⁸ H.J. STOEBE, *Das erste Buch Samuelis* (KAT VIII/1), Gütersloh 1973, s. 123-124: chodzi o notę redakcyjną, pozwalającą na skoncentrowanie wszystkich postaci kluczowych dla zrozumienia dalszej historii.

²⁹ R.W. KLEIN, *1 Samuel* (WBC 10), Waco 1983, s. 31-32; G. HENTSCHEL, *1 Samuel* (NEB), Würzburg 1994, s. 59.

³⁰ D.G. SCHLEY, *Shiloh. A Biblical City in Tradition and History* (JSOT Supp. 63), Sheffield 1989; por. też dyskusję R.A. PEARCE, *Shiloh and Jer VII, 12 & 15*, VT 23 (1973), s. 105-108; J. DAY, *The Destruction of the Shiloh Sanctuary and Jeremiah VII, 12.14*, w: J. EMERTON (red.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VT Supp. 30), Leiden 1979, s. 87-94.

pozwalający na przeniesienie godności z upadającego sanktuarium w Szilo na późniejsze, nowe w Jerozolimie³¹.

W 1 Sm 4 mamy ukazane dwa tematy: podwójny raport z pola walki w okolicach Eben-Haezer/Afek zakończony zdobyciem przez Filistynów Arki (wiersze 1-11) oraz upadek rodziny Helego, kustoszy sanktuarium w Szilo (wiersze 12-22). TM sugeruje, że to Izraelici są agresorami, LXX stara się obwinić za początek bitwy Filistynów, co generalnie stanowi regułę (1 Sm 7,7; 13,5; 17,1; 18,30; 23,1.27; 28,1-4; 29,1.11; 31,1)³². Podczas pierwszej przegranej bitwy Arka pozostawała w sanktuarium (wiersze 1-2); w drugiej przyniesiono ją na pole bitwy bardziej w charakterze *ultima ratio* niż regularnego paladium wojennego, co tłumaczy jej nieobecność w czasie pierwszej potyczki³³. W tym desperackim akcie nie chodzi o reaktywowanie Jahwe. Bóg jest aktywnym uczestnikiem wydarzeń, co zauważają sami starsi Izraela (1 Sm 4,3). Sens może być taki, iż Izraelici chcą w ten sposób „przypomnieć” Mu o przymierzu (wiersz 4). Pomimo oczekiwań ze strony Izraela i przerażenia Filistynów (wiersze 7-9) Arka pozostaje nieaktywna i ci pierwsi ponoszą klęskę, a cenny obiekt kultyczny dostaje się w ręce nieprzyjaciół, jako trofeum wojenne. Jej uroczysty tytuł: „Arka Przymierza Pana Zastępów, który zasiada na cherubach” (wiersz 4) zostanie podjęty w 2 Sm 6,2 w zupełnie odmiennych dla Izraela okolicznościach, co może oznaczać symboliczne przeniesienie prerogatyw sanktuarium narodowego z Szilo na Jerozolimę³⁴.

Konsekwencje tego wydarzenia przenoszą się na drugą scenę (1 Sm 4, 12-22) i mają rozmiary dramatu narodowego. Heli głowa rodu kapłańskiego odpowiedzialnego za sanktuarium w Szilo, umiera nie na wieść o śmierci synów, ale o przejęciu przez wrogów cennego emblematu religijnego, jakim była Arka przymierza (wiersze 17-18). Również żona Pinchasa, jednego z sy-

³¹ Kontekst wypowiedzi jest jednak niewątpliwie archaiczny por.: J. MAIER, *Das altisraelitische Ladeheiligtum* (BZAW 93), Berlin 1965, s. 43; P. MOMMER, *Samuel. Geschichte und Überlieferung* (WMANT 65), Neukirchen-Vluyn 1991, s. 5-31.

³² Por. dyskusję S. PISANO, *Additions or Omissions in the Book of Samuel* (OBO 57), Göttingen 1984, s. 33.

³³ MAIER, *art. cyt.*, s. 47; M.H. WOULDSTRA, *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship*, Philadelphia 1965, s. 42; A. CAQUOT, PH. DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (Commentaire de l'Ancien Testament 6), Geneve 1994, s. 77-78.

³⁴ MAIER, *art. cyt.*, s. 54.

nów Helego, pomimo oczekiwania na narodziny dziecka (wiersz 20), co zwykle jest znakiem nowej nadziei, interpretuje to wydarzenie jako definitywny koniec. Imię אֶל־בְּנוֹדָר nadane przez nią synowi należy do grupy imion lamentacyjnych (por. Iz 7,3; 8,3; Oz 1,3.9). Jego popularna etymologia: „Odstąpiła chwała od Izraela” (wiersze 21-22) ma tu ważniejszą wymowę niż próby jej naukowej rekonstrukcji³⁵. W pewnym sensie chodzi nie tyle o to, że to Filistyni zabrali arkę, ile że to chwała Jahwe sama odchodzi z Izraela, co zresztą stanie się jasne w następnej perykopie (5,1-5). Egzegeci wyraźnie odczytują to jako wygnanie, co razem z aluzją do niewoli egipskiej (w. 8b) tworzy zapowiedź tematu rozwiniętego w następnych rozdziałach (1 Sm 5-6). W tle dramatu rodziny Helego stoi więc dramat narodowy.

W drugiej odsłonie na scenie pozostaje już tylko Arka i Filistyni. Zgodnie ze zwyczajami panującymi na Starożytnym Bliskim Wschodzie, cenne trofeum wojenne zostaje umieszczone w świątyni głównego bóstwa filistyńskiego Dagona³⁶ (1 Sm 5,1-5), jako akt podkreślający jego wyższość nad Bogiem Izraela. Starożytni wierzyli, że na polu bitwy walczyli nie tylko ludzie, ale również ich bóstwa. Zdeponowanie Arki w świątyni narodowego bóstwa było aktem tryumfu Filistynów nad Izraelitami i Dagona nad Jahwe. Moment ten stanowi jednak punkt zwrotny w narracji. Arka, która wydawała się nieaktywna i bezsilna w poprzednim rozdziale, pomimo oczekiwań ze strony swoich czcicieli, tu aktywizuje się samoczynnie. Warto zauważyć, że podmiotem czasowników w tym passusie są tylko Filistyni (3 razy) i Arka (2 razy). Jedyne Dagon pozostaje nieaktywny (por. Iz 44)³⁷. Bóstwo, uważane za zwycięskie, dwukrotnie zostaje upokorzone w obliczu Arki. Chodzi o gest poniżenia, ale i adoracji (1 Sm 5,3)³⁸. Kolejny dzień pogłębia jeszcze

³⁵ אֶל־בְּנוֹדָר to rzadka negacja w BH (por. Hi 22,30; Prz 31,4; Koh 4,10; 10,16 = LXX); PH. DE ROBERT, *La gloire en exil. Reflexions sur 1 Samuel 4,19-22*, RHPPhR 109 (1979), s. 351-356; MCCARTER, *dz. cyt.*, s. 116; KLEIN, *art. cyt.*, s. 49; CAQUOT, DE ROBERT, *dz. cyt.*, s. 81.

³⁶ M. DELCOR, *Jahwe et Dagon. Ou le Jahwisme face a la religion des Philistins d'apres 1 Sam V*, VT 14/2 (1964), s. 140-142. Na temat tego bóstwa zob. też L.K. HANDY, *Dagon*, ABD 2, s. 1-3; por. również 1 Mch 10,83-84 oraz toponimy Bel Dagon — Joz 16,41; 19,27; Sdz 16,23.

³⁷ L.M. ESLINGER, *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, Decatur 1985, s. 190.

³⁸ W. ZWICKEL, *Dagons abgeschlagener Kopf (1 Samuel V,3-4)*, VT 44 (1994), s. 239.

stan degradacji Dagona. Pozbawienie rąk i głowy to znak totalnej klęski i unicestwienia. Wielu autorów przytacza szereg przykładów na stosowanie podobnych praktyk unicestwiania bóstw należących do pokonanych nieprzyjaciół³⁹. Scena ta (wiersze 1–4) z dodaną do niej później notą etiologiczną (wiersz 5) mogła pierwotnie funkcjonować jako rodzaj anegdoty i stanowić pierwszą wersję motywu ukarania obcych narodów⁴⁰.

Kolejne wiersze 6–12 opowiadają o wędrowce Arki po całym kraju Filistynów reprezentowanym przez trzy z pięciu wielkich miast ich Pentapolis. Słownictwo i motywy zastosowane w tej historii są w opinii wielu egzegetów wyraźną aluzją do plag egipskich (Wj 7–11)⁴¹. Analogia wydaje się oczywista, gdyż sam tekst wprost odwołuje się dwa razy do tego doświadczenia (1 Sm 4,8 = Wj 7–11; 1 Sm 6,6 = Wj 9,35). Autorzy, którzy zajmowali się tym aspektem naszego opowiadania zwracają uwagę na rzadki zwrot określający zanoszenie lamentów do Boga „wołanie ku niebu/Bogu” (1 Sm 5,12 i Wj 2,23), który nie występuje w innych miejscach BH⁴². Charakterystyczne jest również określenie plagi jako מַגֵּפָה (1 Sm 4,17; 6,4; Wj 9,14)⁴³. Plagi w obu wypadkach rozciągają się na całą okolicę (1 Sm 5,6: גְּבוּלֵיהָ; Wj 7,27; 10,14.19: גְּבוּלֵיהָ) a odpowiedzialną za nie jest zawsze „ręka Jahwe” (1 Sm 5,6.7.9; 6,3; Wj 3,20; 6,1; 7,4; 9,3; 14,33). Również czasownik נָכַח – „uderzyć” użyty jest w obu wydarzeniach w odniesieniu do działania Boga (1 Sm 5,6.9.12; 6,19; Wj 9,15). Poza słownictwem egzegety zwracają także uwagę na podobieństwo motywów użytych w obu opowiadaniach. Plagi powodują śmiertelne przerażenie (1 Sm 5,9–10; Wj 12,33) i w obu wypadkach ludność czuje się bezradna (1 Sm 5,8; Wj 9,11), woła o pomoc (1 Sm 5,10–12; Wj 11,6; 32,30) czując potrzebę odesłania tego, co stanowi przyczynę jej niesz-

³⁹ SMELIK, *art. cyt.*, s. 137; S.M. KANG, *Divine War in the Old Testament and the Ancient Near East*, Berlin 1989, s. 107; ZWICKEL, *art. cyt.*, s. 241–248; por. też ANET, s. 234–238.

⁴⁰ STOEBE, *art. cyt.*, s. 143; F. STOLZ, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9), Zürich 1981, s. 46; ZWICKEL, *art. cyt.*, s. 249.

⁴¹ BOURKE, *art. cyt.*, s. 96–99; D. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963, s. 73–88; SCHICKLBERGER, *dz. cyt.*, s. 91–93; KLEIN, *art. cyt.*, s. 60–61.

⁴² Por. DAUBE, *dz. cyt.*, s. 77 oraz analizę C. HOUTMAN, *Exodus 1. Historical Commentary of the Old Testament*, Kampen 1993, s. 46, 329 + nota 10.

⁴³ 6 razy w 1–2 Sm i 1 raz w Wj. A. EVEN SHOSHAN (*A New Concordance of the Old Testament*, Jerusalem 1990, s. 620) wymienia tylko 26 miejsc występowania tego terminu w całej BH.

część (1 Sm 6,2; Wj 10,17; 13,5.8; 12,30.32). Faraon podobnie, jak przywódca filistyńscy radzi się swoich magów (1 Sm 6,2-5; Wj 7,11; 8,3.14-15.19) i otrzymuje od nich instrukcję: odesłać przyczynę nieszczęść (1 Sm 5,11; 6,2.3.5; Wj 10,7), ale nie od razu daje posłuch swoim konsultantom (1 Sm 5; Wj 8,15; 9,12). W obu wydarzeniach mowa jest o przedmiotach ze złota zabranych przy okazji wyjścia (1 Sm 6,3.8; Wj 3,22; 12,35-36; 11,2) i o zwierzętach ofiarnych dostarczonych przez samych nieprzyjaciół (1 Sm 6,7.14; Wj 10,25). Również kara jaka spada na Filistynów przypomina tę poniesioną przez Egipcjan (Wj 12,12; 1 Sm 5,1-5; Lb 33,4).

Z powyższych obserwacji można wyciągnąć wniosek, że autor/redaktor historii o pobycie Arki u Filistynów intencjonalnie tworzy analogię z tradycją wyjścia z Egiptu. Teraz Arka, jak wcześniej Izrael, przebywa w obcym kraju. Jahwe, którego reprezentuje, zaczyna właśnie działać, aby spowodować powrót chwały do Izraela (1 Sm 4,21-22). Jak wyjście z Egiptu rozpoczęło nowy etap w historii tworzenia narodu, tak powrót Arki (=chwały) rozpocznie nowy etap w tym dziele (=monarchia)⁴⁴. Wielu egzegetów uważa, że za taką rekonstrukcją teologiczną przygotowującą wejście na scenę nowej instytucji politycznej (monarchia) i nowego porządku religijnego (centralna rola Jerozolimy i świątyni) odpowiedzialna jest teologia deuteronomistyczna⁴⁵, zwłaszcza, że jej promonarchiczne tendencje doskonale widoczne są np. w Księdze Sędziów⁴⁶. Możliwe, że także idea Szilo jako sanktuarium narodowego była wymyślona przez Dtr na potrzeby rozwijanej przez tę szkołę teologii⁴⁷. W ten sposób można było uzasadnić, że cenny przedmiot kultyczny, jakim była Arka, znalazł się w rękach Dawida z woli Boga i oznaczało to przeniesienie cech sanktuarium narodowego do Jerozolimy. Poza 1 Sm informacje o tym sanktuarium znajdujemy jeszcze tylko w Jr 7,12-14; 26,6-9 i w Ps 78,60-68. Jeremiasz mógł polemizować z tą koncepcją współczesnej

⁴⁴ Tak sugerują H. TIMM, *Die Ladeerzählung (1 Sam 4-6; 2 Sm 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, *EvTh* 26 (1966), s. 526-527; CAMPBELL, *The Ark Narrative*, s. 199-200.

⁴⁵ TIMM, *art. cyt.*, s. 509-527; T. VEIOLA, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF Ser.B 193), Helsinki 1975, s. 101; KLEIN, *art. cyt.*, s. 61.

⁴⁶ G.A. YEE, *Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body*, w: TENZE (red.), *Judges and the Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis 1995, s. 146-176.

⁴⁷ Tak VAN DER TOORN, HOUTMAN, *art. cyt.*, s. 126-131.

sobie szkoły Dtr. Upadek Szilo i odpowiedzialnego za sanktuarium domu Helego jest wymownym znakiem, że stary porządek religijny nie wytrzymał próby czasu i „chwała” odeszła z Izraela. Jej powrót zatem musi oznaczać nowy porządek polityczny i religijny. Ten zwrot w historii Izraela zaznacza się w 1 Sm 5,1-5 a swoje apogeum znajdzie w 2 Sm 6-7. Nowy *Exodus* swoją „ziemię obiecaną”, swój punkt kulminacyjny, osiągnie na wybranej przez Boga górze Syjon. Symboliczne przeniesienie autorytetu z Szilo na Jerozolimę zaznaczone zostaje przez inkluzyjne użycie uroczystego tytułu Arki: „Arka Przymierza Pana Zastępów, który zasiada na cherubach” (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2) i określenie Syjonu, jako przeznaczonego dla niej miejsca (2 Sm 6,17).

Przemieszczanie Arki z Aszdod do Gat (1 Sm 5,8) i Ekronu (5,10) pokazuje, jak niewiele interesuje autora ze szczegółów jej pobytu w trzech z pięciu głównych miast filistyńskiego Pentapolis. Każde kolejne miejsce pobytu służy tylko stworzeniu atmosfery wędrówki w kierunku ziemi Izraela. Z wiersza 8 wynika, że sceną wydarzeń jest cała Filistea. Na pytanie: „co mamy czynić z Arką Boga Izraela?” (wiersz 8a) nie ma w rozdz. 5 odpowiedzi. Bynajmniej odesłanie jej do Ekronu nie stanowi rozwiązania tej kwestii. Problem ten podejmuje 1 Sm 6,2b skupiając całą uwagę na sposobie odesłania Arki na swoje miejsce (1 Sm 5,11). Rozwiązanie zaproponowane przez doradców filistyńskich jest pod każdym względem aktem liturgicznym. Jak Jahwe instruował Mojżesza (Wj 3,21), tak teraz kapłani i magowie pouczają swoich przywódców (1 Sm 6,2-3). Rytuał, który proponują wydaje się jednak dotyczyć innych niż w poprzednim rozdziale plag⁴⁸. W każdym razie egzekucja zaproponowanego rytuału to ostateczne podkreślenie definitywnego zwycięstwa Jahwe nad Filistynami. Wzmianka o pięciu guzach i pięciu myszach może być z jednej strony śladem rytuału homeopatycznego (por. Lb 21,4-9), a z drugiej potwierdzeniem, że nieszczęścia dotknęły całe Pentapolis

⁴⁸ STOLZ (dz. cyt., s. 49) myśli tu o dwóch niezależnych tradycjach. Problem od strony krytyki tekstu rozważa F.M. COLAULTI, *Ratas o Tumores? Problemos de critica textual en 1 Sa 6,4*, *Henoah* 19 (1997), s. 17-38. Naturę plag dyskutują G.R. DRIVER, *The Plague of Philistines (1 Samuel V,6-VI,16)*, *JRAS* 1-2 (1950), s. 50-52; A. CHARBEL, *La «peste bubbonica» in 1 Samuel 6,6*, *BeO* 16 (1974), s. 183-191; J. WILKINSON, *The Philistine Epidemie of 1 Samuel 5 and 6*, *ExpT* 88 (1977), s. 137-141; J.R. GEYER, *Mice and Rites in 1 Samuel V-VI*, *VT* 31 (1981), s. 293-304; D. MARGELITH, *The Meaning of 'PLYM in 1 Samuel V-VI*, *VT* 33 (1983), s. 339-341; DIETRICH, NAUMANN, dz. cyt., s. 131-132.

(1 Sm 6,5). Wiersz 6 ponownie zawiera wyraźną aluzję do wydarzeń w Egipcie, co zdradza dyskutowaną już intencję teologiczną obecną w opowiadaniu.

Wypełnienie przepisane go rytuału znamionuje respekt wobec świętego obiektu i umożliwia przetransportowanie Arki do Bet Szemez uznanego przez narratorkę za część Izraela⁴⁹. Wiersz 14 określa też miejsce złożenia Arki — było to pole Jozuego. Niewykluczone, że chodzi tu nie tyle o zwykłe miejsce, ile teren święty dla mieszkańców Bet Szemez (Sdz 6,19-21; 13,19; 1 Sm 14,33; Wj 20,25)⁵⁰. Zwierzęta pociągowe raz przeznaczone dla Jahwe nie mogą teraz wrócić do codziennego użytku, służą więc jako ofiara⁵¹. Informację z wiersza 15b powtarza wiersz 14b, stąd wzmianka o Lewitach obecnych podczas rytuału wydaje się być późniejszą glossą redakcyjną (por. Joz 21,16 — Bet Szemez jako miasto lewickie). Podczas składania ofiar nie mówi się też o Arce.

Ostatni akt tych wydarzeń opowiedziany w 1 Sm 6,19–7,1 zawiera wyraźnie negatywną charakterystykę mieszkańców Bet Szemez. Tekst LXX jest jeszcze bardziej rozbudowany i wydaje się szukać motywu: dlaczego Jahwe ukarał Izraelitów? Winę ponosiliby tu synowie Jehoniasza, którzy nieroztropnie zaglądali do wnętrza Arki⁵². Być może chodziło tylko o wyjaśnienie mało zrozumiałego dla późniejszych czytelników tekstu. W tym miejscu rodzi się jednak problem: jeżeli Izraelici zostali potraktowani nie lepiej od Filistynów, co dalej z Arką Jahwe? Natura tego problemu jest jednak inna niż w czasie pobytu świętego emblematu w ziemi nieprzyjaciół. Nie chodzi bowiem o to, co zrobić z Arką Boga (por. 6,2), ale: „kto może stanąć przed obliczem Jahwe, przed tym Bogiem świętym? Do kogo uda się ona od nas?”. Choć Arka teoretycznie wróciła do ziemi swojego wyjścia, nie oznacza to powrotu do starego porządku. 1 Sm 6,21–7,1 nie daje odpowie-

⁴⁹ Według danych archeologicznych miasto to znalazło się w granicach Izraela dopiero w czasach Dawida; R. BRANDFON, *Beth-Shemesh*, ABD 1, s. 696–698.

⁵⁰ Tak STOLZ, *dz. cyt.*, s. 51.

⁵¹ G. BRESSAN, *Samuele* (La Sacra Bibbia), Torino 1954, s. 124.

⁵² N.H. TUR-SINAI (*The Ark of God at Beit Shemesh [1 Sm VII] and Peres-'Uzza [2 Sm VI; 1 Chr XIII]*), VT 1 [1951], s. 275) i STOEBE, (*art. cyt.*, s. 153) uważają, że chodzi tu o dwie niezależne tradycje. Dyskusję z zakresu krytyki tekstu zob. S.R. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Book of Samuel*, Oxford 1890; 1913², s. 58–59; MCCARTER, *dz. cyt.*, s. 13.

dzi w tych kwestiach. Wzmianka o Kariat-Jearim jest więc raczej prowizorycznym zakończeniem w oczekiwaniu na podjęcie tematu, który będzie istotny dla zrozumienia wydarzeń opisanych w 2 Sm 6, kiedy Arka ponownie wróci na scenę.

Mija 20 lat (1 Sm 7,2) od tych wydarzeń i w narracji ponownie pojawia się postać Samuela. Historia opowiedziana w 1 Sm 7–15 zaznacza przesilenie, które rodzi się w trakcie przejścia z tradycji plemiennej do nowej jakościowo struktury polityczno-społecznej jaką jest monarchia. Wszystko to obce jest dla dotychczasowej autokefalicznej mentalności Izraelitów. Pierwsza próba tej transformacji (Saul) kończy się ostatecznie fiaskiem. Od 1 Sm 16 na scenie pojawia się więc Dawid, który zdominuje tok narracji do końca Księgi Samuela.

L. Rost⁵³ wyróżniał tu blok 1 Sm 16 – 2 Sm 5 nazywając go „historią wejścia Dawida na tron”. J.H. Gronbaek⁵⁴ sugerował początek tej historii w 1 Sm 15. W ostatnich latach jednak podkreśla się coraz częściej chiasmatyczną strukturę rozdz. 5–8 (polityczne [rozd. 5 i 8] i religijne [rozd. 6–7]) argumenty za wyborem Dawida na tron zjednoczonej monarchii), stanowiących polityczno-religijne uzasadnienie wyboru nowego władcy przez Jahwe. Samo powierzenie tronu nie stanowi jednak jeszcze gwarancji jego utrzymania, nie jest więc dobrą konkluzją historii Dawida opowiedzianej we wcześniejszych rozdziałach. Stąd wielu egzegetów rozciąga to opowiadanie aż do rozdz. 8⁵⁵. Wyraźna aluzja do *Exodusu* w 1 Sm 5–6, upadek dotychczasowego porządku religijnego (1 Sm 4) i w końcu aktywna rola Dawida w restauracji kultu Jahwe i przeniesienie przez niego Arki na Syjon, gdzie zostaje ostatecznie umieszczona na swoim miejscu (2 Sm 6,17) pozwalają sądzić, że historia opowiedziana w 1 Sm 16 – 2 Sm 5 stanowi istotne, teologiczne *intermezzo* dla opowiadania o Arce. Jak pierwszy *Exodus* miał swojego ludzkiego mediatora — Mojżesza, tak i drugi — Dawida. Mojżesz umiera na końcu wędrówki u bram ziemi obiecanej, Dawid zaś podejmuje i finalizuje z suk-

⁵³ ROST, *dz. cyt.*, s. 133–135.

⁵⁴ J.H. GRONBAEK, *Die Geschichte von Aufstieg Davids (1 Sam 15 – 2 Sam 5). Tradition und Komposition* (AthD 5), Copenhagen 1971, s. 26–28; por. T.N.D. METINGER, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (CB 8), Lund 1976, s. 34–35.

⁵⁵ Por. DIETRICH, *dz. cyt.*, s. 213.

cesem drugi *Exodus*, stylizowany przez wędrowkę Arki przymierza⁵⁶, gwarantując dla ludu Jahwe pełne posiadanie ziemi obiecanej. To porównanie jest tym bardziej uzasadnione, że w obu wypadkach wędrowka swój punkt zwrotny znajduje w motywie świętej góry Boga (Synaj – Syjon). W obu tradycjach góry te stają się swoistym *locus teologicus* dla całej późniejszej teologii ST⁵⁷. W. Oswald⁵⁸ zauważa, że we współczesnej egzegezie przyjmuje się coraz częściej, iż linie teologicznego rozwoju idą raczej z Syjonu na Synaj, niż z Synaju na Syjon, jak sugeruje chronologia kanonicznego tekstu BH, dla której Jahwe mieszkający na Synaju (Pwt 33,2; Sdz 5,5; Ps 68,9; por. także Lb 10,33 = góra Jahwe) znalazł teraz swoją świętą górę na Syjonie (2 Sm 6,17; Ps 132).

Historia Dawida, dla której tło stanowi rywalizacja z domem Saula, ma tendencje wyraźnie prodawidowe. W tej części (aż do 2 Sm 11) Dawid ukazywany jest jako idealny władca tak politycznie, jak i moralnie⁵⁹. Saul jednoznacznie funkcjonuje tu jako postać negatywna, która służy wprowadzeniu na scenę głównego i pozytywnego bohatera jakim jest Dawid⁶⁰. Można porównać w tym miejscu przestrzeń jaką zajmuje, zredagowane przez Dtr, opowiadanie o królu Dawidzie (1 Sm 16 – 1 Krl 1 = 40 rozdziałów) i o pozostałych władcach (1 Krl 2 – 2 Krl 25 = 46 rozdziałów)⁶¹. Od strony politycznej to właśnie Dawidowi udaje się pokonać ostatecznie Filistynów, wroga numer jeden dla plemion izraelskich i judzkich (por. 1 Sm 4,1-11; 17,40-58; 18,27; 19,8; 21,11-15; 23,1-5; 27,1-28,1; 29; 31; 2 Sm 5,17-25; 8,1). Ten

⁵⁶ KLEIN, *art. cyt.*, s. 60–61: *a number of allusion or references to Israel's experience in Egypt suggest that the ark's departure from Philistea was seen as a kind of second Exodus.*

⁵⁷ J. NAUMANN (*Der historische David. Legende und Wirklichkeit in der Geschichte Israels und Judas von der Frühzeit bis zur Dynastie Omri*, Radebeul 1997, s. 26–27) zauważa ponadto: *Interessant ist, dass die Lade nach alter Überlieferung sowohl mit Mose als auch mit David verbunden ist.*

⁵⁸ W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischen Hintergrund* (OBO 159), Göttingen 1998, s. 247–254.

⁵⁹ Por. omówienie tego problemu w DIETRICH, *dz. cyt.*, s. 213–220.

⁶⁰ E.T. MULLEN, *Narrative History and Ethnic Boundaries. The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite Identity*, Atlanta 1993, s. 211–213.

⁶¹ G.E. GERBRANDT, *Kingship According to the Deuteronomistic History* (SBL.DS 87), Atlanta 1986, s. 158.

przedostatni tekst stanowi jednocześnie symetryczne odwrócenie skutków z 1 Sm 4,1-11: podwójna porażka i podwójne zwycięstwo, które symbolicznie finalizuje zmagania obu narodów. Od strony religijnej narrator kładzie ogromny nacisk na fakt, że Jahwe był z Dawidem we wszystkich jego poczynaniach (1 Sm 16,13-14; 17,37.45-47; 18,14; 20,13-22; 25,29; 26,23-24; 2 Sm 5,10.19.24; 8,6.14). Ta tendencja znajduje swój punkt kulminacyjny w udanym przeniesieniu i zainstalowaniu Arki na Syjonie, w mieście, które zdobył młody władca, i które nosi jego imię: „Miasto Dawidowe” (2 Sm 5,9; 6,10.12.16). To właśnie tu Arka zostaje umieszczona na „swoim miejscu” (2 Sm 6,17). Nowy król występuje w tym kontekście w roli mediatora pomiędzy Bogiem i Izraelem: składa ofiarę (wiersz 17) w imieniu swego ludu: błogosławi go w imieniu Boga (wiersz 18), czego owocem jest powszechna radość i obfitość pokarmu (wiersz 19).

Swoją ostateczną konkluzję znajduje w 2 Sm 6 również motyw rywalizacji o władzę pomiędzy Dawidem i domem Saula, którą nieco wcześniej syntetyzowała aluzja narratora z 2 Sm 3,1: „wojna pomiędzy domem Saula a domem Dawida przedłużała się, Dawid jednak stawał się coraz mocniejszy, zaś dom Saula coraz słabszy”. Formalnym znakiem wzrostu potęgi Dawida są listy jego potomków w Hebronie (2 Sm 3,2-5) i Jerozolimie (2 Sm 5,14-15). Tej zażartej walki o tron nie złagodziła nawet wcześniejsza śmierć Saula (1 Sm 31), co jest argumentem potwierdzającym fakt, iż kwestia nie tyle była personalna (Saul – Dawid), ile dynastyczna. Epizod z Mikal, córką Saula, która stała się żoną Dawida⁶² z 2 Sm 6,16.20b-23 znamionuje całkowite fiasko dynastycznych aspiracji saulidów (wiersz 23). W całym opowiadaniu Dawid ukazany jest jako nie ponoszący odpowiedzialności za nieuczęścia, które spotykają ród jego przeciwnika politycznego⁶³. Z tej rywalizacji Dawid wychodzi zwycięsko (2 Sm 5,1-5), albowiem taka była od początku wola Jahwe (1 Sm 15-16). W 2 Sm 9,1-13 wzmiankuje się jeszcze Merib-

⁶² Warto zauważyć, że Mikal, która pojawia się w narracji pięć razy: 1 Sm 18,20.28; 19,11-17; 25,44; 2 Sm 3,12-16; 5,16.20b-23 tylko w pierwszym i ostatnim tekście określana jest jako córka Saula, w pozostałych występuje zawsze jako żona Dawida.

⁶³ P.K. MCCARTER, *The Apology of David*, JBL 99 (1980), s. 489-504; K.W. WHITELAM, *The Defence of David*, JSOT 29 (1984), s. 61-87; J.C. HAELEWYCK, *L'assassinat d'Ishbaal (2 Sam IV,1-12)*, VT 47 (1997), s. 145-153, zwł. 152-153.

baala, syna Jonatana, przyjaciela Dawida, ale opowiadanie to stanowi w opinii egzegetów jedynie notę redakcyjną, która funkcjonuje jako pomost łączący pierwszą część Ksiąg Samuela z następną (2 Sm 11-20), co zaznacza także pojawiające się tu imię Siba (por. 2 Sm 16,1-4; 19,24-31)⁶⁴.

Dawid osiągnął zatem ostatecznie swoje ambitne cele polityczne, o czym informuje nas 2 Sm 5,1-5. W 2 Sm 5,1-2 starszyzna Izraela, która ofiarowuje mu władzę, wymienia trzy motywy tego kroku: pokrewieństwo; sukcesy militarne Izraela pod jego wodzą i wybór ze strony Jahwe. To uzasadnienie będzie teraz rozwinięte w toku dalszej narracji. Umocnieniu osiągniętej pozycji służy zdobycie i rozbudowa Jerozolimy (2 Sm 5,6-12), ustanowionej nową stolicą zjednoczonej unii personalną monarchii Izraela i Judy. Sukces i perspektywy dynastyczne przypieczętowane listą potomków króla (2 Sm 5,13-16), urodzonych w tym mieście, znacznie dłuższa od tej z Hebronu (por. 3,2-5), która stanowi zarazem znak błogosławieństwa ze strony Boga oraz podwójne zwycięstwo nad Filistynami (2 Sm 5,17-25; por. 1 Sm 4,1-11). Uzyskawszy w ten sposób konsolidację polityczną swojej władzy, Dawid może teraz czynić zabiegi o jej religijne uzasadnienie. W tym miejscu narrator podejmuje ponownie temat Arki przymierza zawieszony nagle w 1 Sm 7,1. Jerozolima — miasto zdobyte przez Dawida i noszące jego imię (2 Sm 5,7; 6,10-16) staje się punktem docelowym dla Arki, która znajduje w nim „swoje miejsce” (6,17). Epizod ze śmiercią Uzzy wydaje się być punktem zwrotnym w opowiadaniu o przeniesieniu świętego emblematu do Miasta Dawidowego (2 Sm 6). Ten akt przeniesienia Arki, jak wynika z dotychczasowej narracji, jest jedynym poważnym przedsięwzięciem Dawida nie skonsultowanym wcześniej z Jahwe. Opowiadanie z 1 Sm 4-6 (zwł. 1 Sm 5,1-4) uwydatniło jasno, że Jahwe nie pozwoli sobą manipulować, ani wykorzystywać Arki do prywatnych celów. Łatwo w tym świetle zrozumieć incydent z Uzzą i gniewną reakcją Dawida, która zaraz potem zamienia się w strach prze Bogiem (2 Sm 6,8-9). Arka, jak poprzednio (1 Sm 6,21-7,1), tak i teraz zatrzymuje się w domu Obed-Edoma z Gat (Filistyna?). Błogosławieństwo dla jego domu odczytane zostaje jako znak, że Jahwe pozwala na kontynuację podróży

⁶⁴ P.K. MCCARTER, *2 Samuel* (AB 9), New York 1984, s. 260-263; ANDERSON, *dz. cyt.*, s. 140.

i wszystko znajduje swój wielki finał w Mieście Dawidowym (2 Sm 6,13-19). Dwa charakterystyczne dla tego opowiadania terminy: „błogosławić” (בִּרְכָּה — wiersze 11.12.18.20) i „dom” (בַּיִת — wiersze 3.4.5.10.11.12.15.19.20.21)⁶⁵ zostają podjęte w ostatniej części rozdz. 6 (wiersze 20-23). Błogosławieństwo, którego król udzielił swemu ludowi, chce on teraz zanieść także do swego domu (wiersz 20a). Na przeszkodzie w realizacji tego planu staje jednak Mikal, formalnie żona Dawida, nazwana tu jednak tylko córką Saula (wiersz 20b). Dialog pomiędzy małżonkami kończy się definitywnym zerwaniem wzajemnych relacji i przekreśleniem szansy, aby ktoś z potomków Saula pozostał na tronie (wiersz 23). Mikal pozostanie bezdzietna, co kontrastuje z licznym potomstwem Dawida (2 Sm 3,2-5; 5,13-16).

2 Sm 6, jak podkreślaliśmy wcześniej, stanowi konkluzję dla całej historii Arki opowiedzianej w 1–2 Sm, ale i dla historii rywalizacji pomiędzy domem Saula i Dawida. Odpowiada na pytanie: gdzie jest miejsce Arki? (wiersz 17); rozwiązuje też kwestię: kto może stać przed świętym Bogiem Izraela? Tylko ten, kto z pokorą i zaufaniem pozwala prowadzić się Jego zbawczej woli (2 Sm 6,9-12 jako pouczenie w tej materii). W końcowych wersetach pojawia się jednak nowy problem: co dalej z zamierzonym i niezrealizowanym błogosławieństwem domu Dawida? Ten temat podejmuje kolejny rozdział (2 Sm 7), w którym powracają, charakterystyczne dla poprzedniego, terminy „dom” (wiersze 1.6.7.13.16.19.26.27) i „błogosławieństwo” (wiersz 29). 2 Sm 7 uznawany jest powszechnie przez egzegetów za kulminacyjny moment w 1–2 Sm⁶⁶. Temat zainicjowany w rozdz. 6 rozwija się teraz w trzech odstonach: wiersze 1-7 opisują dylemat Dawida odnośnie faktu, że on mieszka w pałacu zaś Arka Jahwe w namiocie⁶⁷. Próba jego rozwiązania rozwija się w dwojaki sposób. Dawid zamierza zbudować dom (= świątynię) dla Jahwe (wiersz 2b). Spotyka się to z aprobatą proroka Natana (wiersz 3) i kategorię — przekazany przez tego samego proroka po nocnym widzeniu —

⁶⁵ S. GELANDER, *David and His God. Religious Ideas as Reflected in Biblical Historiography and Literature* (JBS 5), Jerusalem 1991, s. 47.

⁶⁶ STOLZ, *dz. cyt.*, s. 220; ANDERSON, *dz. cyt.*, s. 112; H.J. STOEBE, *Das zweite Buch Samuelis* (KAT VIII/2), Gütersloh 1994, s. 207; G. HENTSCHEL, *2 Samuel* (NEB), Würzburg 1994, s. 27.

⁶⁷ Wzmianka o Arce ma charakter czysto redakcyjny, chodzi o powiązanie rozdz. 7 z poprzednim i poza wierszem 2 nie wspomina się już więcej o niej.

sprzeciwem ze strony Boga (wiersze 4-7). Motywacja tego sprzeciwu opiera się na doświadczeniu historycznym Izraela: Jahwe był zawsze podczas wędrówki przez pustynię ze swoim ludem i nigdy nie wymagał dla siebie „domu”. W tym punkcie opowiadanie prezentuje rozwiązanie problemu tak, jak zaplanował to sam Bóg. Wyrocznia Jahwe wypowiedziana przez Natana (wiersze 8-16) podaje teraz pozytywny sposób działania: to Jahwe zbuduje dom (= dynastię) dla Dawida. W obecnym kształcie tekstu epizod ten uznawany jest za akt zawarcia przymierza-obietnicy z dynastią Dawida, którego skutki rozciągają się na cały naród⁶⁸. W tej strukturze opartej na swoistej grze słów (dom – pałac – świątynia – dynastia), Jahwe obiecuje królowi zachowanie jego potomstwa na tronie Izraela. Motywacja tego aktu łaski wobec dynastii dawidowej jest jednak nie tyle personalna, ile narodowa. Jahwe był i pozostanie z Dawidem (wiersze 3 i 9a), ale nie dla osobistych sympatii wobec swego sługi (wiersz 4), lecz dla opieki nad „moim (= Boga) ludem, Izraelem” (wiersz 8). Ten lud, podobnie, jak Arka, jest już na swoim miejscu (wiersz 10). To swoiste przymierze-obietnica dla Dawida i jego dynastii⁶⁹ pozostaje w tej samej linii teologicznej, co przymierze 2 Noem (Rdz 9) i Abrahamem (Rdz 15; 17). W ten sposób narrator osiąga swoiste *ekstremum* teologiczne stanowiące kwintesencję dla dotychczasowej historii zbawienia. Obietnica zbawczej obecności Boga i ziemi dla swego ludu znajduje swoje idealne wypełnienie w dziele Dawida, którego stałość jest gwarantowana przez Jahwe (2 Sm 7,16).

⁶⁸ L. ROST, *Sinaibund und Davidsbund*, ThLZ 72 (1947), s. 129–134; M. SEKINE, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia*, VT 9 (1959), s. 47–57; H. GESE, *Der Davidsbund und die Zionerwählung*, ZThK 61 (1964), s. 10–26; J.D. LEVENSON, *The Davidic Covenant and its Modern Interpretation*, CBQ 41 (1979), s. 205–219; H. KRUSE, *David's Covenant*, VT 35 (1985), s. 139–164; A. GILEADI, *The Davidic Covenant: A Theological Basis for Corporate Protection*, w: TENZE (red.), *Israel's Apostasy and Restauration. Essays in Honor of Roland K. Harrison*, Grand Rapids 1989, s. 157–163; M.D. GUINAN, *Davidic Covenant* (ABD 2), s. 69–72; H.J. STOEBE, *Erlebte Gegenwart — Verheissene Zukunft. Gedanken zu II Samuel 7 und Genesis 15*, ThZ 53 (1997), s. 131–141; J. KRASOVEC, *The Unconditional Davidic Covenant within the Unconditional Covenant with Israel*, w: TENZE, *Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views* (VT Supp. 78), Leiden–Boston–Köln 1999, s. 295–309.

⁶⁹ Sam termin מִן־יְהוָה jeszcze tu nie występuje; por. jednak 2 Sm 23,5; Ps 89,4-29; Ps 132, 11-12; Ez 34,23-25; Iz 55,34.

Kończąca 2 Sm 7 modlitwa króla (wiersze 18-29)⁷⁰ nie ma swego precyzyjnego *Sitz im Leben*. Dawid idzie do miejsca bliżej nieokreślonego i nic nie sugeruje, iż chodzi tu o miejsce, w którym znajduje się Arka. Podjęty zostaje motyw stałości („na wieki” — wiersz 16 i wiersze 24.25.26.29) obietnic dynastycznych. R.A. Carlson⁷¹ zwraca również uwagę na obecność zwrotu יהוה יְרֵדָה (wiersze 19.20.22.28.29). Takie określenie Boga jest charakterystyczne dla opowiadania o przymierzu z Abrahamem (Rdz 15,2.8). Egzegeta podkreśla ponadto aluzję do *Exodusu* (wiersze 2 Sm 7,23-24; por. z Wj 6,7; Kpł 26,12), co koresponduje ze wzmianką o nim w 7,6, stanowiącą początek wyroczni (wiersze 8-16). Tło tego wielkiego wydarzenia zbawczego dostrzeżliśmy wcześniej także w opowiadaniu o Arce w 1 Sm 5-6. Do tego doświadczenia dochodzi teraz nowy element: obietnice dotyczące dynastii, gwarantujące jednocześnie opiekę Boga nad Izraelem (wiersze 8-16 i 26-29). Fundamentem tej obietnicy pozostaje prawdziwość (אֱמֶת) Słowa Bożego, a sam stosunek Jahwe do Dawida i jego potomków określony jest terminem יהוה צְדָקָה, który oprócz podstawowego znaczenia: „dobro, przyjaźń”⁷², przyjmuje też odcień znaczeniowy bliski przymierzu (Oz 3,5; 8,3; Jr 12,6; 33,9)⁷³. Rozdział 8 na sposób inkluzji tworzonej z rozdz. 5⁷⁴ zamyka tę część Księgi Samuela, w której Dawid występuje jako idealny przywódca Izraela wybrany i potwierdzony przez Jahwe.

⁷⁰ F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of Religion of Israel*, Cambridge 1973, s. 254 nota 154: *it is free Deuteronomistic composition presuming the oracle in w. 1-17 without clear evidence of the use earlier sources*; MCCARTER, *2 Samuel*, s. 237-239. GELANDER (*art. cyt.*, s. 81-82) uwydatnia fakt, iż modlitwa ta zawiera sceny, które pozwalają sądzić, że jej autor nie znał obecnej formy wyroczni Natana, np. w wierszach 25-29 Dawid prosi o to, co zostało już obiecanie w wierszach 13 i 16.

⁷¹ R.A. CARLSON, *David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1964, s. 127.

⁷² D.J.A. CLINES (red.), *Dictionary of Classical Hebrew*, t. III, Sheffield 1996, s. 404.

⁷³ M. FOX, *Tob — as Covenant Terminology*, BASOR 209 (1973), s. 41-42; I. JAHAG, *כְּבֹד — Terminus Technicus in Vertrags- und Bündnisformularen des Alten Orients und des Alten Testaments*, w: H.T. FABRY (red.), *Bausteine biblischer Theologie: Festschrift B.J. Botterweck* (BBB 50), Köln-Bonn 1977, s. 3-23.

⁷⁴ Wiersze 1-14: raport o sukcesach militarnych króla i wiersze 15-18: gabinet urzędników dworskich, są paralelne do listy synów Dawida i raportu o walkach przeciwko Filistynom z rozdz. 5.

4. Wnioski

Spróbujmy zreasumować wyniki naszej dotychczasowej analizy. W kanonicznym kształcie Ksiąg Samuela stanowiących amalgamat różnych, często bardzo starych tradycji połączonych pracą późniejszych redaktorów, można dostrzec jednorodną linię teologiczną próbującą ukazać etapy pojawiania się nowej ery w życiu narodu wybranego. 1 Sm 1–3 przygotowuje ten temat prezentując głównych bohaterów opowiadania (Samuel, Heli i Arka). Opowiadanie o Arce (1 Sm 4–6) podejmuje motyw domu Helego i ukazuje jego upadek, a wraz z nim koniec starego porządku religijnego (1 Sm 4). Na scenie pozostaje tylko Arka i jej historia w kraju Filistynów, stylizowana poprzez liczne aluzje językowe i charakterystyczne motywy na drugi *Exodus*. W 1 Sm 7,2 powraca na scenę Samuel, który jest znakiem łączy Boga ze swoim ludem podczas nieobecności Arki. Postać proroka odgrywa szczególną rolę przy transformacji dotychczasowego porządku politycznego (= autokefaliczny system plemienny) w nową strukturę polityczno-administracyjną (= monarchia). Historia Dawida (1 Sm 16 – 2 Sm 5) ukazana na tle stopniowego upadku rządzącego Saula i jego potomków, uwydatnia walory polityczne i religijne nowego pretendenta do tronu i opowiada, w jaki sposób potrafił on po raz pierwszy w historii, zjednoczyć plemiona z północy (Izrael) i południa (Juda), osiągając idealne warunki do pełnego i niezależnego objęcia w posiadanie ziemi obiecanej przodkom. Ten sukces wymagał utrwalenia. 2 Sm 5 i 8 ukazuje polityczne zabiegi króla mające na celu umocnienie i scentralizowanie zdobytej władzy, natomiast 2 Sm 6–7 podaje jej religijne uzasadnienie.

O ile naród wybrany w pierwszym *Exodusie* pod wodzą Mojżesza osiągnął granice ziemi obiecanej, o tyle w drugim, stylizowanym *Exodusie*, poprzez Dawida osiągnął idealne ucieleśnienie wszystkich obietnic związanych z tradycją patriarchalną. Religijną afirmację nowego władcy zamyka na sposób inkluzji rozdz. 8 (por. także rozdz. 5), który ponownie podaje argumenty natury politycznej ukazujące Dawida, jako dobrego władcę. W ten sposób ostatni redaktor Ksiąg Samuela dostrzega w Dawidzie tego, który rzeczywiście i w pełni zagwarantował narodowi wybranemu posiadanie ziemi obiecanej.

W linii teologicznej, rozwijanej poprzez wydarzenia opowiadane w 1 Sm 4–2 Sm 8, możemy uwypuklić czteroetapowy rozwój myśli ukazującej przeje-

ście od upadku starego porządku (1 Sm 4), do nowej rzeczywistości polityczno-religijnej: nowy *Exodus* (1 Sm 5–6); nowy przywódca na miarę Mojżesza (1 Sm 16 – 2 Sm 5; 8), nowa święta góra Boga (2 Sm 6) i nowe przymierze (2 Sm 7). Dwa ostatnie tematy religijne ujęte są inkluzyjnie przez 2 Sm 5 i 8, które prezentują polityczne zabiegi i walory nowego władcy. Powyższa struktura teologiczna pozwala stwierdzić, że opowiadanie o arce (1 Sm 4–7,1; 2 Sm 6), które wnosi do niej dwa istotne elementy ideowe (*Exodus* i wybrana przez Boga nowa święta Góra), stanowi rzeczywiście klucz hermeneutyczny pozwalający prawidłowo zrozumieć ideę rozwijanej w księgach 1–2 Sm teologii. Ramy tego artykułu nie pozwalają na dokonanie analizy porównawczej powyższej teologii z myślą Deutero-Izajasza⁷⁵. Ponieważ koncepcja nowego Przymierza i nowego Wyjścia stanowią także charakterystyczne i nowatorskie idee dla tego proroka końca niewoli, pozwala to przyjąć, że ostatnia redakcja Ksiąg Samuela dokonana została w końcu lub zaraz po powrocie z niewoli babilońskiej, pod wpływem myśli teologicznej Deutero-Izajasza.

Die Bundeslade-Erzählungen (1 Sam 4,1–7,1; 2 Sam 6) als theologischer Schlüssel der Samuelbücher

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag betrifft die kritisch-theologische Analyse der beiden Bundeslade-Erzählungen: 1 Sam 4,1–7,1; 2 Sam 6, und zeigt: 1° Die methodologischen Aspekte der Texten; 2° Status questionis mit einer Probe eigenen Ergebnisse; 3° Den theologischen Kontext; 4° Die Schluss-Ergebnisse.

Die beiden Bundeslade-Erzählungen dienen dem Autor der Samuel-Bücher als Hinweis der Transformation von der alten (dem Patriarchat) zur neuen Ordnung (der Monarchie) und bestehen aus folgenden Stufen: (1) Einführung und Präsentation der Hauptdarsteller (Samuel, Heli und die Bundeslade — 1 Sam 1–3); (2) Niederlage

⁷⁵ Analizę tę przedstawiam w mojej pracy doktorskiej opublikowanej w formie: *Excerpta ex dissertatione ad Doktoratum*, zatytułowanej: *Le tradizioni sull'arca e il contesto storico-teologico del trasferimento dell'arca a Gerusalemme (2 Sam 6)*, Romae 1999, zwił. s. 53–65.

des Hauses Heli (und damit der alten Ordnung — 1 Sam 4–6); (3) Die Bundeslade (bzw. Samuel) als Zeichen der Verbindungen zwischen Gott und Volk — 1 Sam 7; (4) Saul (1 Sam 8–15) und später Davids Herrschaft, als den vom Gott erwählten idealen König Israels — 1 Sam 16 – 2 Sam 7).

Im theologischen Sinn haben wir hier mit einem: 1° — neuen Exodus (1 Sam 5–6); 2° — neuen Heerscher Israels (David — dem zweiten Mose — 1 Sam 16 – 2 Sam 5); 3° — neuen Gottes-Berg (Sion — der Wohnort Gottes durch die Einstellung der Bundeslade — 2 Sam 6); 4° — und einem neuen Bund (Gottes-Bund mit dem Haus Davids — 2 Sam 7) zu tun.

Im Schluss-Ergebnis weist der Verfasser darauf hin, dass die Bundeslade-Erzählungen als Schlüssel zum Verständnis der Theologie der beiden Samuel-Bücher dienen. Weil wir den selben theologischen Hauptschlüssel auch bei Deutero-Jesaja finden, ist zu behaupten, dass die Endredaktion der Samuel-Bücher nach dem babylonischen Exil — vielleicht unter dem Einfluss der theologischen Gedanken des Deutero-Jesaja — stattgefunden hat.

Ks. Bernard Polok