

KS. JANUSZ LEMAŃSKI
(WT UAM)

OPOWIADANIE O ARCE (1 SM 4-7,1; 2 SM 6) JAKO KLUCZ HERMENEUTYCZNY DO TEOLOGII KSIĄG SAMUELA?

W poniższej analizie podejmiemy problem opowiadania o arce, zawartego w 1 Sm 4-7,1; 2 Sm 6, interpretując je w kontekście teologii 1-2 Sm. Ze względu na ograniczone ramy artykułu, skupimy się na omówieniu 1-2 Sm 8, zwracając szczególną uwagę na opowiadanie o dojściu Dawida do władzy w Izraelu (1 Sm 16-2 Sm 8), które stanowi centralny motyw dla rozwijanej w tej części Ksiąg Samuela teologii. W naszej opinii opowiadanie o arce, będące kompozycją najstarszych tradycji związanych z tym obiektem kultycznym, stanowić może klucz do zrozumienia teologicznej intencji redaktora odpowiedzialnego za obecny, kanoniczny kształt tekstu 1-2 Sm, w którym Dawid ukazany jest jako opatrnościowy i idealny władca wybrany przez Jahwe dla dobra Izraela. Tak sformułowany cel artykułu wymaga zastosowania w poniższej analizie metody synchronicznej, która pozwala uwypuklić przesłanie teologiczne obecnego, kanonicznego tekstu 1-2 Sm.

W pierwszym rzędzie zarysowany będzie problem metodologii w dyskusji nad kompleksem tekstualnym 1 Sm 4-7, 1; 2 Sm 6 (1); następnie zaprezentowany zostanie *status quaestionis* w badaniach nad tym opowiadaniem oraz sformułowane zostaną własne wnioski wynikające z tego przeglądu (2); w końcu omówiony zostanie kontekst teologiczny (1 Sm-2 Sm 8), w którym znajduje się obecnie opowiadanie o arce (3), a wnioski z powyższej analizy, pozwolą zweryfikować pytanie sformułowane w temacie artykułu (4).

(1) Tekst 1 Sm 4-7,1; 2 Sm 6 w obecnym kształcie jest bez wątpienia kompilacją bardzo starych tradycji o arce i owocem wielu interwencji redakcyjnych. Nie ma dziś chyba 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 do dokonania takiej analizy¹ Różnice w określeniach mogą stanowić jedynie wyraz preferencji redaktor-

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*, [w:] tenże, *Studien w alttestamentlichen Texten und Themen*

skich i teologicznych, wynikających z pracy nad kompilacją materiału, który składa się na opowiadane przez redaktorów wydarzenia². Bez wątplenia 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. To kryterium wydaje się dzisiaj najbardziej adekwatne do złożonego problemu, jakim jest ten cykl narracyjny⁵.

(2) Opowiadanie o arce w 1 Sm 4-7,1 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

(BZAW 155), Berlin 1987, s. 3–10 zwł. 5–6; wcześniej ten tekst ukazał się pod tytułem *Die alttestamentliche Ladeerzählung*, JNWSL 1/1971, s. 23–31.

² Por. 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 i inni (red.), *Words Remembered Texts Renewed* (Fs. J.F.A. Sawyer; JSOT.S 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 Yhwh or 'aron ha Elohim 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. 23nn.

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 faciliior*, większość egzegetów ją preferuje kierując się następującymi względami: (a) 1 Sm 14,3 wspomina już efod jako narzędzie do konsultowania się z Bogiem; (b) 1 Sm 7,1-2a mówi, iż arka jest w Kiriath-Jearim, a Saul znajduje się w Gibeon; (c) jest to jedyne miejsce w opowiadaniu o Saulu, gdzie miałby on jakiś kontakt z arką; (d) termin *ngš* stosowany jest zwykle do efodu (1 Sm 23,9; 30,7). Por. P.R. Davies, *Ark or Ephod in 1 Sam XIV.18?*, JThS 26/1975. 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. D.

z zakresu historii redakcji i historii tradycji. Pierwszym egzegetą, który położył fundamenty pod dyskusję 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; 2 Sm 6 (z wyjątkiem ww. 16.20b-23) stanowiący *hieros logos* dla sanktuarium w Jerozolimie. Wyszedł on spod ręki autora należącego do kręgów kapłańskich i został napisany dla pielgrzymów przybywających do świątyni.

Tezę tę poddał gruntownej krytyce F. Schicklberger⁸, podkreślając szereg trudności pominiętych przez swego poprzednika. Najważniejsze z nich to: (a) w słownictwie wskazanym przez Rosta jako charakterystyczne dla całego opowiadania występują tylko cztery terminy powtarzające się w obu jego częściach do odnalezienia także w innych tekstach ST; (b) perykopa 2 Sm 6 jest lepiej osadzona w historii niż 1 Sm 4-6; (c) w 1 Sm 6,21-7,1 miejsce postoju arki to Kiriat-Jearim, zaś w 2 Sm 6,2 mowa jest o Baale judzkim (Baali); (d) w 1 Sm 7,1 kustoszem arki jest Eleazar, zaś w 2 Sm 6,3 Uzza; (e) tylko 2 Sm 6,1-20a ma swoją paralelę w 1 Krn (2 Sm 6,1-11 = 1 Krn 13,5-14; 2 Sm 6,12-19a = 1 Krn 15,25-29; 16,1-3; 2 Sm 6,19b-20a = 1 Krn 16,43); (f) w 1 Sm 4-6 jedynie arka odgrywa pierwszoplanową rolę, zaś w 2 Sm 6 dzieli ją z Dawidem; (g) istnieje luka historyczna pomiędzy obiema częściami opowiadania. Nasz autor zakłada zatem niezależność obu części narracji wyszczególnionej przez swego poprzednika i uwypukla również 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 4-7,1 teksty 1 Sm 2,12-17.22-25.27-36, co pozwala na 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 niez-

Barhélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/1), Freiburg-Göttingen 1982, s. 183; K. van der Toorn, C. Houtman, *David and the Ark*, JBL 113/1994, s. 211, 217-219 uważają jednak, że wersja LXX to wynik harmonizacji i arka lepiej pasuje także w kontekście 1 Sm 23,9; 30,7.

⁷ *Die Überlieferung von Tronnachfolge Davids* (BWANT 42), Stuttgart 1926, s. 6-47. Przedruk w tenże, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, S. 119-253. Na temat recepcji jego tezy por. Campbell, s. 13-52; Dietrich, Naumann, s. 123-124.

⁸ *Die Ladeerzählung*, s. 129-149.

⁹ Tamże, s. 70 1 Sm 4 = *novellistische Katastrophenerzählung*, zaś rozdz. 5-6 ma liczne podobieństwa z tradycją Wyjścia (s. 91nn).

¹⁰ *The Hand of Lord*, s. 18-21.60 ich śladem idzie również P.K. McCarter, *1 Samuel* (AB 8), New York 1980, s. 23nn (wyjąwszy 1 Sm 2,27-36); C.L. Seow, *Myth, Drama and the Politics of David's Dance* (HSM 44), Atlanta 1989, s. 56.

leżny kompleks literacki znajduje jednak dobre zakończenie w 1 Sm 7,1. Autorzy ci ponadto wskazują na 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.

Jeszcze inną propozycję znajdujemy natomiast w artykule, którego autorem jest J.T. Willis¹². Ten egzegeta uważa 1 Sm 1-7 za całościowe opowiadanie istniejące pierwotnie jako niezależna tradycja. Stanowić miało ono owoc polemiki skierowanej przez uczniów Samuela z Rama przeciwko domowi kapłańskiemu reprezentowanemu przez Helego i jego synów.

Do propozycji 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 (wyjawszy w. 1)¹⁴ i rozważa epizod z Mikal (2 Sm 6,16.20b-23) jako konkluzję dla całej historii arki¹⁵. Inny niż u Rosta jest też, uważa ten autor, 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, Campbell, po zapoznaniu się z pracą Schicklbergera, odnosi się również krytycznie do trudności podniesionych przez tego autora w jego monografii.

W literaturze tematu, która pojawia się na przestrzeni ostatnich lat, jednak ponownie neguje się istnienie niezależnego wcześniej kompleksu narratywnego, sugerowanego przez Rosta i Campbella¹⁷. Na szczególną uwagę zasługuje tu A. Stirrup¹⁸, który wskazuje na 1 Sm 4-7,1 jako pierwotnie istniejący niezależnie blok narracyjny, którego cel teologiczny wyznacza pytanie: „Dlaczego Jahwe

¹¹ Tamże, s. 9–16.23–26.

¹² „*An Anti-Elide*”, s. 288–308.

¹³ *The Ark Narrative*, s. 6–12.

¹⁴ Tamże, s. 126.

¹⁵ Tamże, s. 163.168.

¹⁶ *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: A.S. van der Woude (red.), *New Avenues in the Study of the Old Testament* (Fs. M.J. Mulder; OTS 25), Leiden–New York 1992, s. 128–144 i rozszerzona wersja *Hidden Messages in the Ark Narrative*, w: tenże, *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite & Moabite Historiography* (OTS 28), Leiden–New York 1992, s. 35–58; van der Toorn, Houtman, *David and the Ark*, s. 209–231.

¹⁸ «*Why has Yahweh Defeated Us today before the Philistines?*». *The Question of the Ark Narrative*, Tyndale Bulletin 51/2000, s. 81–100.

dotknął (נגן) nas klęską wobec/przed (לפני) Filistyńczykami?” To pierwszy raz, gdy ktoś mówi w tym opowiadaniu i cała historia, według naszego autora, ukierunkowana jest na znalezienie odpowiedzi na tak sformułowany problem teologiczny. Schemat historii osadzony jest tu na sekwencji: wina – kara, którą uwypukla rozłożenie terminów כבד (ciężki, ociężały) i כבוד (chwała). W 1 Sm 4,18 Heli, spadając ze swego siedzenia, umiera z tego powodu, iż był ociężały (כבד). 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 (אי־כבוד), 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 (כבוד). Motyw ten powraca w 1 Sm 5,6, gdy ręka Jahwe jest ciężka wobec Filistyńczyków (כבד), co powoduje, iż stają się ostrożni, aby nie trwać w uporze serca (כבד), jak uczynili to swego czasu Egipcjanie i ich faraon (por. 1 Sm 6,6 - 2 razy כבד). Ta twardość ręki Jahwe wobec Filistyńczyków, to według naszego egzegety, skutek braku należnej czci wobec Niego. Zatem odejście chwały z Izraela i jego klęska, może mieć taką samą przyczynę. Powrót arki do Izraela (Bet Szemesz) to znak, iż Jahwe nie odrzucił swego ludu, ten jednak musi nauczyć się oddawać mu chwałę, a śmierć niektórych mieszkańców jest dodatkowym ostrzeżeniem.

Jak widać z powyższego przeglądu, dyskusja nad opowiadaniem o arce skupiała się głównie na problemie wcześniejszego istnienia odrębnego bloku narratywnego i jego granicach. W naszym artykule chcemy jednak przeanalizować funkcję tego opowiadania o arce w strukturze teologicznej ksiąg Samuela. Najważniejsza trudność podnoszona w omówionej wcześniej dyskusji nad 1 Sm 4-6; 2 Sm 6 to połączenie obu części narracji, co dla większości egzegetów wydawało się niemożliwe na bazie krytyki literackiej, która wystarczająco jasno uwydatnia fakt, iż mamy 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 Schicklberger, nie wyklucza historyczności takich wydarzeń, jak: bitwa w okolicach Eben-Haezer/Afek, upadek sanktuarium w Szilo i rodziny kapłańskiej Helego, obecności arki jako trofeum wojennego w kraju filistyńczyków. Późniejsza redakcja, ze względu na przyjętą opcję teologiczną, mogła ubarwić te historie elementami cudowności, co jednak nie pozwala samo przez się na ahistoryczną ocenę samego rdzenia tych opowiadań. Również zmiana imion i nazw własnych podnoszona przez Schicklbergera, znajduje swoje wytłumaczenie w długim procesie przekazu tradycji i troski redaktora(ów) o zachowanie wszystkich jej elementów w swojej

kompilacji¹⁹ To, że 1 Krn 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 Miller i 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 (Smelik, Toorn-Houtman). W końcu 1 Sm 7,1 w żadnym wypadku nie stanowi dobrego i logicznego zakończenia historii z rozdz. 4-6. Nie wiemy nic na temat pobytu arki w Kiriath-Jearim, czy osoby Abinadaba. To, co spotkało Izraelitów w Bet Szemesz ze strony arki, sugeruje raczej, że skoro Jahwe nie potraktował ich lepiej od Filistyńczyków, to cel teologiczny opowiadania nie został jeszcze osiągnięty. Poza pytaniem uwypuklonym przez Stirrupa: „Dlaczego Jahwe dotknął nas klęską przed Filistyńczykami?”, w narracji pojawiają się jeszcze inne kwestie, które uwydatnimy w naszej dalszej analizie. Na żadną z nich nie znajdujemy definitywnej odpowiedzi w ostatnich wersach opowiadania. Daleko tu jeszcze do tryumfalnego powrotu chwały Jahwe do Izraela (por. 1 Sm 4,21-22), arka kończy wręcz swoją podróż w domu jakiegoś nieznanego. 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 ma się rzecz także z problemem stawianym przez Filistyńczyków: jak odwieźć arkę na swoje miejsce (por. 1 Sm 6,2)? Nie wydaje się, aby pole Jozuego (1 Sm 6,14) było tym miejscem, a więc tym bardziej dom Abinadaba (1 Sm 7,1). Alokacja arki w Kiriath-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

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. Toorn, Houtman, art. cyt., s. 223, sądzą, iż imię Eleazar może być późniejszą interpolacją w tekście łączącą arkę z kręgami lewickimi (por. 1 Sm 6,15). Problem Kiriath-Jearim i Baala/e wymaga szerszej dyskusji egzegetycznej, ale wystarczy wspomnieć choćby fakt, iż wielu egzegetów interpretuje ten ostatni toponim jako rzeczownik „panowie, możnowładcy z Judy”, co jest gramatycznie możliwe. Wspomniani już 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 sądzą też, że Baala/e mogło później otrzymać nazwę z teoforycznym elementem imienia Jahwe.

wyeksponowana w zaznaczonych przez nas kwestiach zostanie podjęta ponownie przez narratora w odpowiednim momencie, tj. w 2 Sm 6.

Historia arki zaczyna się od klęski zadanej Izraelitom przez Filistyńczyków i przejściu przez nich tego cennego emblematu religijnego. Naturalną antytezą do tych wydarzeń znajdujemy w 2 Sm 5,17-25 (por. 8,1), gdzie Filistyńczycy 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). Niewykluczone, 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 Uzza (w. 3.6: אַזָּא; w. 8: אַזָּה), 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 bliżej Obed Edoma²⁰ (por. 1 Sm 7,1 Abinadab), który pochodzi z Gat (Filistyńczyk?). W obu wypadkach więc pozostawia to otwartym problem: gdzie jest miejsce arki? Niestety, jakie dotyka mieszkańców Bet Szemesz oraz Uzę, 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 w obecnym kształcie zaznacza przy opisie reakcji Dawida zmianę jego postawy wobec incydentu z Uzzą. Król od gniewu (w. 8)²¹ przechodzi do strachu (w. 9), 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” (מָכוֹם; por. 2 Sm 6,17).

Powyższe obserwacje, odnośnie wzajemnych relacji obu części opowiadania, pozwalają nam sądzić, że mamy do czynienia z tematycznie i teologicznie jed-

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

²¹ W w. 7 podmiotem tego czasownika jest Jahwe. W. 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, חרה, ThWAT II, s. 188; A.A. Andersen, *2 Samuel* (WBC 11), Dallas 1989, s. 104. Tłumaczenie BT: „strapił się” stanowi próbę złagodzenia tonu wypowiedzi, ale nie jest to konieczne.

norodnym 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) Poza opowiadaniem o arce egzegeci wyróżniają w Księgach Samuela także inne jednorodne tematycznie i teologicznie 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 wyróżnić tu historię Samuela przeplataną historią o upadku domu Helego (1 Sm 1 -4, 1 a; 7,2nn); historię wejścia Dawida na tron w Izraelu (1 Sm 15/16 - 2 Sm 5/6-8)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 opowiadań są ciągle przedmiotem dyskusji²³

W rozważanym przez nas kompleksie narratywnym (1 Sm 4-7,1), 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 grup²⁴. 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. Willis²⁵ wskazuje np. na rozdz. 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 wyniknie musi zostać dobrze zrozumiane. Niewątpliwie historia opowiadana od rozdz. 4 jest ściśle powiązana z tą zawartą w poprzednich

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

²³ Por. Andersen, s. XXVI– XXVIII; W. Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (BE 3), Stuttgart–Berlin–Köln 1997, s. 202nn.

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

²⁵ *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.

rozdziałach. Y. Gitay²⁷ sugeruje tu eliptyczny charakter narracji polegający na tym, że jedno wydarzenie wzmiankowane wcześniej uzyskuje pełny sens w toku dalszej historii. Opatrznościowe narodziny Samuela i powołanie go do służby Bogu (1 Sm 1; 3) przerywa hymn pochwalny na cześć opatrzności Bożej (2,1-11) oraz informacja o degeneracji rodziny kapłańskiej Helego (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 zostawia On swój lud samemu sobie. Chociaż znikną zewnętrzne oznaki łączności z Bogiem (arka i sanktuarium), to pozostanie przystęp do Niego poprzez proroka Samuela (1 Sm 7nn). Zwyródnienie domu Helego (1 Sm 2,12-36) spowodowane starością głowy rodu (1 Sm 3,2), która nie pozwalała mu skutecznie kontrolować biegu wydarzeń i sanktuarium narodowego w Szilo, znajdzie swoją konkluzję w jego całkowitym upadku (1 Sm 4,12-22). Ten delikatny moment przesunięcia akcentów z arki, reprezentującej obecność Jahwe w Izraelu, na Samuela, sługę Słowa Bożego, zaznacza 1 Sm 3,3, gdzie arka i Samuel stykają się ze sobą po raz pierwszy i jedyny w całej narracji. W tym rozdziale wzmiankuje się także Helego, a więc wszystkie postaci kluczowe dla zrozumienia celu opowiadania²⁸ Po tym wydarzeniu Samuel zniknie ze sceny, kiedy pojawi się na niej arka i wróci na nią ponownie, gdy 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 (היכל) 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 pierwszej połowie IX wieku 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, pozwalający na przeniesienie godności z upadającego sanktuarium w Szilo na późniejsze, nowe w Jerozolimie³¹

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

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.S 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.S 30), Leiden 1979, s. 87–94.

³¹ Kontekst wypowiedzi jest jednak niewątpliwie archaiczny, por. J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum* (BZAW 93), Berlin 1965, s. 43; P. Mommer, *Samuel*.

W 1 Sm 4 mamy ukazane dwa tematy: podwójny raport z pola walki w okolicach Eben-Haezer/Afek zakończony zdobyciem przez Filistyńczyków arki (w. 1-11) oraz definitywny upadek rodziny Helego, kustoszy sanktuarium w Szilo (w. 12-22). TM sugeruje, że to Izraelici są agresorami, LXX stara się obwinić za początek bitwy Filistyńczyków, 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 (w. 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 (por. 1 Sm 4,3). Sens może być zatem taki, iż Izraelici chcą w ten sposób „przypomnieć” Mu o przymierzu (w. 4). Pomimo oczekiwań ze strony Izraela i przerażenia Filistyńczyków (w. 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 (w. 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 (w. 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 przejściu przez wrogów cennego emblematu religijnego, jakim była arka. (w. 17-18). Również żona Pinchasa, jednego z synów Helego, pomimo oczekiwania na narodziny dziecka (w. 20), co zwykle jest znakiem nowej nadziei, interpretuje wydarzenia jako definitywny koniec. Imię nadane przez nią synowi należy do grupy imion lamentacyjnych (por. Iz 7,3; 8,3; Oz 1,3,9). Jego popularna etymologia (w. 21-22) ma tu większe znaczenie niż próby jej naukowej rekonstrukcji³⁵ W pewnym sensie chodzi nie tyle o to, że to Filistyńczycy zabrali arkę, ile o to, że to chwała Jahwe sama (!) odchodzi z Izraela, co zresztą stanie się jasne w następnej perykopie (por. 1 Sm 5,1-5). Egzegeci wyraźnie odczytują to jako wygnanie (*Exil*), co razem z aluzją do niewoli egipskiej (w. 8b)

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, s. 47; M.H. Woudstra, *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 VI), Geneve 1994, s. 77–78.

³⁴ Maier, s. 54.

³⁵ ׀ 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 l Samuel 4,19–22*, RHPPhR 109/1979, s. 351–356; McCarter, s. 116; Klein, s. 49; Caquot-de Robert, s. 81.

tworzy zapowiedź tematu rozwiniętego w następnych rozdziałach (I Sm 5-6). W tle dramatu rodziny Helego stoi więc dramat narodowy.

W drugiej odsłonie na scenie pozostaje już tylko arka i Filistyńczycy. Zgodnie ze zwyczajami panującymi na Starożytnym Bliskim Wschodzie, cenne trofeum wojenne zostaje umieszczone w świątyni głównego bóstwa filistyńskiego Dagona³⁶ (I Sm 5,1-5). To 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 jest zatem aktem tryumfu z ich strony. Moment ten stanowi jednak punkt zwrotny w narracji. Arka, która wydawała się nieaktywna i bezsilna w poprzednim rozdziale, tu aktywizuje się samoczynnie. Warto zauważyć, że podmiotem czasowników w tym passusie są tylko Filistyńczycy (3 razy) i arka (2 razy). Jedyne Dagon pozostaje nieaktywny (por. Iz 44)³⁷ Bóstwo, uważane za zwycięskie, dwukrotnie zostaje upokorzone w obliczu arki. Stanowi to zarazem gest adoracji (w. 3)³⁸ Kolejny dzień tylko pogłębia ten stan degradacji Dagona. Pozbawienie rąk i głowy to znak totalnej klęski i unicestwienia. Wielu autorów przytacza szereg przykładów na stosowanie podobnych praktyk unicestwienia bóstw należących do pokonanych nieprzyjaciół³⁹ Scena ta (w. 1-4), z dodaną do niej później notą etiologiczną (w. 5), mogła pierwotnie funkcjonować jako rodzaj anegdoty i stanowić pierwszą wersję motywu ukarania obcych narodów⁴⁰

Wiersze 6-12 opowiadają o wędrówce arki po całym kraju Filistyńczyków, 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 (I Sm 4,8= Wj 7,14nn; I Sm 6,6= Wj 9,35). Również plagi (w. 5-12) mogą być adaptacją tradycyjnego modelu użytego także w Księdze Wyjścia. Autorzy, którzy zajmo-

³⁶ M. Delcor, *Jahwe et Dagon. On le Jahwisme face a la religion des Philistins d'apres I Sam V*, VT 14/1964, s. 140–142. Na temat bóstwa L.K. Handy, *Dagon*, ABD II, s. 1–3. Por. też I Mch 10,83–84 oraz toponimy Bet Dagon Joz 16,41; 19,27; Sdz 16,23.

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

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

³⁹ Smelik, *The Ark Narrative*, s. 137; S.M. Kang, *Divine War in the Old Testament and the Ancient Near East*, Berlin 1989, s. 107; Zwickel, s. 241–248. Por. też ANET, s. 234–238.

⁴⁰ Stoebe, s. 143; F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9)*, Zürich 1981, s. 46; Zwickel, s. 249.

⁴¹ Bourke, s. 96–99; D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963, s. 73–88; Schicklberger, s. 91nn; Klein, s. 60–61.

wali się tym aspektem naszego opowiadania, zwracają uwagę na rzadki zwrot, określający zanoszenie lamentów do Boga „wołanie ku niebu/Bogu” (I Sm 5,12 i Wj 2,23), który nie występuje w innych miejscach BH⁴² Charakterystyczne jest również określenie plagi jako מגפה (I Sm 4,17; 6,4; Wj 9,14)⁴³ Plagi w obu wypadkach rozciągają się na całą okolicę (I Sm 5,6: גבוליה; Wj 7,27; 10,14.19: גבולך), a odpowiedzialną za nie jest zawsze „ręka Jahwe” (I Sm 5,6.7.9; 6,3; Wj 3,20; 6,1; 7,4; 9,3; 14,31). Również czasownik פכה – „uderzyć” użyty jest w obu wydarzeniach w odniesieniu do działania Boga (I Sm 5,6.9.12; 6,19; Wj 9,15). Poza słownictwem egzegeci zwracają także uwagę na podobieństwo motywów użytych w obu opowiadaniach. Plagi powodują śmiertelne przerażenie (I Sm 5,9-10; Wj 12,33) i w obu wypadkach ludność czuje się bezradna (I Sm 5,8; Wj 9,11), woła o pomoc (I Sm 5,10-12; Wj 11,6; 12,30) czując potrzebę odesłania tego, co stanowi przyczynę jej nieszczęść (I Sm 6,2; Wj 10,17; 11,5.8; 12,30.32). Faraon, podobnie jak przywódcy filistyńscy, radzi się swoich magów (I Sm 6,2-5; Wj 7,11; 8,3.14-15.19) i otrzymuje od nich instrukcję: odesłać przyczynę nieszczęść (I Sm 5,11; 6,2.3.5; Wj 10,7), ale nie od razu daje posłuch swoim konsultantom (I Sm 5; Wj 8,15; 9,12). W obu wydarzeniach mowa jest o przedmiotach ze złota zabranych przy okazji wyjścia (I Sm 6,3.8; Wj 3,22; 12,35-36; 11,2) i o zwierzętach ofiarnych dostarczonych przez samych nieprzyjaciół (I Sm 6,7.14; Wj 10,25). Również kara, jaka spada na Egipcjan, przypomina tę poniesioną przez Filistyńczyków (Wj 12,12; I Sm 5,1-5; por. Lb 33,4).

Z powyższych obserwacji można wyciągnąć wniosek, że autor/redaktor historii o pobycie arki w kraju Filistyńczyków, 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 (por. I 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

⁴² Por. Daube, s. 77 oraz analizę C. Houtman, *Exodus I* (HCOT), Kampen 1993, s. 46.329+ nota 10.

⁴³ 6x w 1-2 Sm i 1x 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.

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.

Jerozolimy i świątyni), odpowiedzialna jest teologia deuteronomistyczna⁴⁵, zwłaszcza że jej promonarchistyczne 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 teologii. 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 na Jerozolimę. Poza 1 Sm informacje o tym sanktuarium znajdujemy jeszcze tylko u Jr 7,12-14; 26,6-9 i w Ps 78,60-68. Jeremiasz mógł polemizować z tą koncepcją współczesnej 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 aury z Szilo na Jerozolimę zaznaczone zostaje przez inkluzyjne użycie uroczystego tytułu arki (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2) i określenie Syjonu, jako „jej miejsca” (2 Sm 6,17).

Przemieszczanie arki z Aszdod do Gat (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 w. 8 wynika, że sceną wydarzeń jest cała Filistea. Na pytanie: „co mamy czynić z arką Boga Izraela?” (w. 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 (por. 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 plag niż te wzmiankowane w poprzednim rozdziale⁴⁷. W każdym razie egzekucja zaproponowanego rytuału to

⁴⁵ Timm, s. 509–527; T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF Ser.B 193), Helsinki 1975, s. 101; Klein, s. 61.

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

⁴⁷ Stolz, s. 49 myśli tu o dwóch niezależnych tradycjach. Problem od strony krytyki tekstu rozważa F.M. Colautti, *¿Ratas o Tumores? Problemas de critica textual en 1 SA 6,4*, *Henoch* 19/1997, s. 17–38. Naturę plag dyskutują G.R. Driver, *The Plague of Phil-*

ostateczne podkreślenie definitywnego zwycięstwa Jahwe nad Filistyńczykami⁴⁸ 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 (por. 1 Sm 6,5). W. 6 ponownie zawiera wyraźną aluzję do wydarzeń w Egipcie, co zdradza, dyskutowaną już, intencję teologiczną obecną w opowiadaniu.

Wypełnienie przepisanego rytuału znamionuje respekt wobec świętego obiektu i umożliwia przetransportowanie arki do Bet Szemesz, uznanego przez narratora za część Izraela. Według danych archeologicznych jednak miasto to znalazło się w granicach tego państwa dopiero w czasach Dawida⁴⁹ W. 14 zaznacza tę granicę – pole Jozuego. Niewykluczone, że chodzi tu nie tyle o zwykłe miejsce, ile teren święty dla mieszkańców Bet Szemesz (por. 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 Informacja z w. 15b powtarza tę z w. 14b stąd wzmianka o Lewitach obecnych podczas rytuału wydaje się być późniejszą glossą redakcyjną (por. Joz 21,16 – Bet Szemesz 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 Szemesz. Tekst LXX jest jeszcze bardziej rozbudowany i wydaje się szukać motywu: dlaczego Jahwe ukarał Izraelitów? Winę ponosiliby tu synowie Jehoniasza, którzy nieroztropnie zagłędali 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 Filistyńczyków, to 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

istines (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 Epidemic 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, s. 131–132.

⁴⁸ Eslinger, s. 205.

⁴⁹ F. Brandfon, *Beth-Shemesh*, ABD I, s. 696–698.

⁵⁰ Tak Stolz, 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 VI) and Peres-Uzza (2 Sm VI; 1 Chr XIII)*, VT 1/1951, s. 275; Stoebe, *Das Erste Buch*, 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, *1 Samuel*, s. 13.

z arką Boga (por. 1 Sm 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 prostego powrotu do starego porządku. 1 Sm 6,21-7,1 nie daje jednak jeszcze odpowiedzi w tych kwestiach. Wzmianka o Kiriat-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 (por. 7,2) od tych wydarzeń i w narracji ponownie pojawia się postać Samuela. Historia opowiedziana w rozdz. 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 wreszcie Dawid, który zdominuje tok narracji do końca Ksiąg Samuela. Rost⁵³ wyróżniał tu blok 1 Sm 16-2 Sm 5 nazywając go „historią wejścia Dawida na tron” J.H. Grønbaek⁵⁴ sugerował początek tej historii w 1 Sm 15. W ostatnich latach jednak podkreśla się coraz częściej chiastyczną strukturę rozdz. 5-8 (polityczne [rozd. 5.8] i religijne [rozd. 6-7] argumenty za wyborem Dawida na tron zjednoczonej monarchii), stanowiących polityczno-religijne uzasadnienie wyboru nowego władcy przez Jahwe. Samo otrzymanie tronu nie stanowi 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 (Mojżesz), tak ma go i drugi (Dawid). Mojżesz umiera na końcu wędrówki u bram ziemi obiecanej, Dawid zaś podejmuje i finalizuje z sukcesem drugi Exodus, stylizowany przez wędrówkę arki przymierza⁵⁶, gwarantując dla ludu Jahwe pełne posiadanie ziemi obiecanej. To porównanie jest tym bardziej uzasadnione, że w obu wypadkach wędrówka swój punkt zwrotny

⁵³ Dz. cyt., s. 133nn.

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

⁵⁵ Por. W. Dietrich, *Die frühe Königszeit*, s. 213.

⁵⁶ Klein, 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”

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. też Lb 10,33 = góra Jahwe) znalazł teraz swoją świętą górę na Syjonie (2 Sm 6,17; por. 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 rozdz.) i o pozostałych władcach (1 Krl 2-2 Krl 25 = 46 rozdz.)⁶¹ Od strony politycznej to właśnie Dawidowi udaje się pokonać ostatecznie Filistyńczyków, 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 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 (2 Sm 6) w roli mediatora pomiędzy Bogiem i Izraelem: składa ofiarę (w. 17) w imieniu swego ludu; błogo-

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

⁵⁹ Por. omówienie problemu w Dietrich, *Die frühe Königszeit*, 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 nn.

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

sławi go w imieniu Boga (w. 18), czego owocem jest powszechna radość i obfitość pokarmu (w. 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 (2 Sm 6,16.20b-23), córką Saula, która stała się żoną Dawida,⁶² znamionuje całkowite fiasko dynastycznych aspiracji saulidów (w. 23). W całym opowiadaniu Dawid ukazany jest jako nieponoszący odpowiedzialności za nieszczęścia, które spotykają ród jego przeciwnika politycznego⁶³ Z tej rywalizacji obu antenatów dynastycznych 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 Meribbaala, 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 lln.), 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 przypieczętowanie lista potomków króla (2 Sm 5,13-16) urodzonych w tym mieście, znacznie dłuższa od tej z Hebronu (por. 2 Sm 3,2-5), która stanowi zarazem znak błogosławieństwa ze strony Boga oraz podwójne zwycięstwo nad Filistyńczykami (2 Sm 5,17-25; por. 1 Sm 4,1-11). Uzyskawszy w ten sposób

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.

⁶⁴ McCarter, *2 Samuel* (AB 9), New York 1984, s. 260-263; A.A. Anderson, *2 Samuel*, s. 140.

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. Miasto zdobyte przez Dawida i noszące jego imię (2 Sm 5,7; 6,10-16) staje się miejscem docelowym dla arki, która znajduje w nim swoje miejsce (2 Sm 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 niekonsultowanym wcześniej z Jahwe. Opowiadanie z 1 Sm 4-6 (zwł. 5,1-4) uwydatniło jasno, że Jahwe nie pozwoli sobą manipulować, ani wykorzystać arki do prywatnych celów. Łatwo w tym świetle zrozumieć incydent z Uzzą i gniewną reakcją Dawida, która zaraz potem zamienia się w strach wobec Boga (2 Sm 6,8-9). Arka, jak poprzednio (por. 6,21-7,1), tak i teraz zatrzymuje się w domu nieznanego Obed-Edoma z Gat. Błogosławieństwo jego domu odczytane zostaje jako znak, że Jahwe pozwala na kontynuację podróży i wszystko znajduje swój wielki finał w mieście dawidowym (2 Sm 6,13-19). Dwa charakterystyczne dla tego opowiadania terminy: „błogosławić” (בָּרַךְ w. 11.12.18.20) i „dom” (בֵּית w. 3.4.5.10.11.12.15.19.20.21)⁶⁵ zostają podjęte w ostatniej części rozdz. 6 (w. 20-23). Błogosławieństwo, którego król udzielił swemu ludowi, chce on teraz zanieść także do swego domu (w. 20a). Na przeszkodzie w realizacji tego planu staje jednak Mikal, formalnie żona Dawida, nazwana tu jednak tylko córką Saula (w. 20b). Dialog pomiędzy małżonkami kończy się definitywnym zerwaniem wzajemnych relacji i przekreśleniem szansy, aby ktoś z potomków Saula pozostał na tronie (por. w. 23). Mikal pozostanie bezdzietna, co kontrastuje z licznym potomstwem Dawida (2 Sm 3,2-5; 5,13-16).

Rozdział 6, jak podkreślaliśmy wcześniej, stanowi więc 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? (por. w. 17); rozwiązuje też kwestię: kto może stać przed świętym Bogiem Izraela? Tylko ten, kto z pokorą i zaufaniem pozwala prowadzić się Jego zbawczej woli (por. 2 Sm 6,9-12 jako pouczenie w tej materii). W końcowych wersach jednak otwiera się nowy problem: co dalej z zamierzonym i niezrealizowanym błogosławieństwem domu Dawida? Ten temat podejmuje teraz kolejny rozdział (2 Sm 7), w którym powracają, charakterystyczne dla poprzedniego, terminy „dom” (w. 1.6.7.13.16.19.26.27) i „błogosławieństwo” (w. 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 odsłonach:

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

⁶⁶ Stolz, s. 220; Andersen, 112; Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis* (KAT VIII/2), Gütersloh 1994, s. 207; G. Hentschel, *2 Samuel* (NEB), Würzburg 1994, s. 27.

ww. 1-7 opisują dylemat Dawida odnośnie tego, iż on mieszka w pałacu, zaś arka Jahwe w namiocie⁶⁷ Próba jego rozwiązania rozwija się w dwojaki sposób. Dawid zamierza zbudować dom (= świątynię) dla Jahwe (w. 2b). Spotyka się to z aprobatą proroka Natana (w. 3) i kategorycznym sprzeciwem ze strony Boga (w. 4-7), przekazanym przez tego samego proroka po nocnym kontakcie z Jahwe. Motywacja tego sprzeciwu Boga 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 (w. 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 (por. w. 3 Natan i w. 9a Bóg), ale nie dla osobistych sympatii wobec swego sługi (por. w. 4), lecz dla opieki nad „moim (= Boga) ludem, Izraelem” (w. 8). Ten lud, podobnie jak arka, jest już na swoim miejscu (w. 10). To swoiste przymierze-obietnica dla Dawida i jego dynastii⁶⁹ pozostaje w tej samej linii teologicznej, co przymierze z 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 (7,16).

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

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: tenże (red.), *Israel's Apostasy and Restoration* (Fs. R.K. Harrison), Grand Rapids 1988, s. 157–163; M.D. Guinan, *Davidic Covenant*, ABD II, s. 69–72; H.J. Stoebe, *Erlebte Gegenwart – Verheissene Zukunft. Gedenken zu II Samuel 7 und Genesis 15*, ThZ 53/1997, s. 131–141; J. Krašovec, *The Unconditional Davidic Covenant within the Unconditional Covenant with Israel*, w: tenże. *Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views* (VT.S 78), Leiden–Boston–Köln 1999, s. 295–309.

⁶⁹ Sam termin ברית 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 rozdz. 7 modlitwa króla (w. 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” por. w. 16 i w. 24.25.26.29) obietnic dynastycznych. R.A. Carlson⁷¹ zwraca również uwagę na obecność zwrotu אֲדֹנֵי יְהוָה (w. 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 (ww. 23.24; por. Wj 6,7; Kpł 26,12), co koresponduje ze wzmianką o nim w 2 Sm 7,6, gdzie stanowi początek wyroczni (w. 8-16). Tło tego wielkiego wydarzenia zbawczego dostrzegliśmy wcześniej także za opowiadaniem o arce w 1 Sm 5-6. Do tego doświadczenia dochodzi teraz nowy element: obietnice dotyczące dynastii, gwarantujące jednocześnie opiekę Boga nad Izraelem (por. w. 8-16 i 26-29). Fundamentem tej obietnicy pozostaje prawdziwość (אמת) Słowa Bożego, a sam stosunek Jahwe do Dawida i jego potomków określony jest terminem הַטוֹבָה, który oprócz podstawowego znaczenia: dobro, przyjaźń⁷², przyjmuje też odcień znaczeniowy bliski przymierzu (Oz 3,5; 8,3; Jer 12,6; 33,9)⁷³ Rozdz. 8 na sposób inkluzji tworzonej z rozdz. 5⁷⁴ zamyka tę część Ksiąg Samuela, w której Dawid występuje jako idealny przywódca Izraela wybrany i potwierdzony przez Jahwe.

(4) Spróbujmy zatem 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. Rozdz 1-3 przygotowują ten temat, prezentując głównych bohaterów opowiadania (Samuel, Heli i arka). Opo-

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 vv. 1-17 without clear evidence of the use earlier sources”; podobnie Mettinger, s. 51; McCarter, *2 Samuel*, s. 237nn. Gelandner, s. 81-82 uwydatnia fakt, iż modlitwa zawiera sceny, które pozwalają sądzić, że jej autor nie znał obecnej formy wyroczni Natana, np. w w. 25-29 król prosi o to, co zostało już obiecane w w. 13.16.

⁷¹ *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 III*, Sheffield 1996, s. 404.

⁷³ M. Fox, *Tôb - as Covenant Terminology*, BASOR 209/1973, s. 41-42; I. Jahag, טוב - *Terminus Technicus in Vertrags- und Bündnisformularen des Alten Orients und des Alten Testaments*, w: H.J. Fabry (red.), *Bausteine biblischer Theologie* (Fs. G.J. Botterweck; BBB 50), Köln-Bonn 1977, s. 3-23.

⁷⁴ W. 1-14 raport o sukcesach militarnych króla i w. 15-18 gabinet urzędników dworskich są paralelne do listy synów Dawida i raportu o walkach przeciwko Filistyńczykom z rozdz. 5.

wiadanie 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 filistyńczyków, stylizowana poprzez liczne aluzje językowe i charakterystyczne motywy na drugi Exodus. W 1 Sm 7,2 powraca na scenę Samuel, który jest znakiem łączności 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 posiadania ziemi obiecanej przodkom. Ten sukces wymagał utrwalenia. 2 Sm 5.8 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 (Abraham). Religijną afirmację nowego władcy zamyka na sposób inkluzji rozdz. 8 (por. 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 dla narodu wybranego posiadanie ziemi obiecanej.

Z rozważanej przez nas linii teologicznej, rozwijanej poprzez wydarzenia opowiadane w 1-2 Sm 8, możemy wypuklić czteroetapowy rozwój myśli ukazującej przejście 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 rozdz 5.8, które prezentują polityczne zabiegi i walory nowego władcy. Powyższa struktura teologiczna pozwala więc stwierdzić, że opowiadanie o arce (1 Sm 4-6; 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 1-2 Sm 8 teologii. Ramy tego artykułu nie pozwalają na porównanie uwydatnionej powyżej teologii z myślą Deutero-Izajasza⁷⁵ Jednak koncepcja nowego przymierza-obietnicy i nowego

⁷⁵ Analizy porównawczej teologii Ksiąg Samuela i Deutero-Izajasz dokonałem w mojej pracy doktorskiej opublikowanej w formie *Exerpta ex dissertatione ad Docto-*

Wyjścia stanowią nowatorskie idee rozwinięte przez tego proroka, co pozwala sądzić, że ostatnia redakcja Ksiąg Samuela dokonana została po powrocie z niewoli babilońskiej pod wpływem jego myśli teologicznej.