

Waldemar Linke

Spis ludności za Dawida w różnych interpretacjach teologicznych

Studia Theologica Varsaviensia 47/2, 139-166

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WALDEMAR LINKE CP

SPIS LUDNOŚCI ZA DAWIDA W RÓŻNYCH INTERPRETACJACH TEOLOGICZNYCH

Podręcznikowa teza głosi, iż „redaktorzy Dzieła Kronikarskiego (...) byli zainteresowani nie tylko i nie tyle idealnym odtworzeniem chronologii wydarzeń, ile przede wszystkim ich znaczenia”¹. Kierunek tej interpretacji dziejów wiąże się czasem z apologią Dawida, którego chce się wyidealizować jako doskonałego władcę, ale też jako inicjatora fundamentalnych instytucji życia religijnego wspólnoty Izraela². Ta ogólna teza może zyskać na sile przekonywania, lub stracić, w zależności od tego, czy konkretne przykłady weryfikują ją pozytywnie, czy też negatywnie. Księgi wchodzące w skład Dzieła Deuteronomistycznego i Dzieła Kronikarskiego prezentują liczne punkty zbieżne, jeśli chodzi o wydarzenia relacjonowane w obydwu dziełach. Przez to dają one możliwość synoptycznego zestawienia opowiadań o tych samych faktach. Śledzenie takich paralelnych narracji pozwala wydobyć tendencję obydwu narracji i ich ideologiczne bądź teologiczne cele. Naturalną wydaje się sytuacja, w której idee autora deuteronomistycznego stają się punktem wyjścia dla kronikarza, który ubogaca bądź przetwarza myśl poprzednika. Jednak w ramach takiej pracy można znaleźć elementy, które dają podstawę do wnioskowania, iż w konkretnych sytuacjach Dzieło Kronikarskie mogło być źródłem idei teo-

¹ J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 387.

² E. Nicole, *Un cas de relecture: II Sam. 24 et I Chronique 21*, „Hokma” 26 (1984) s. 47-55; R. Dillard, *The Chronicler's Jehoshaphat*, „Trinity Journal” 7 (1986) nr 1, s. 17-22, zwł. s. 21.

logicznych, które przeniknęły do uformowanego już w zasadzie Dzieła Deuteronomistycznego. Ta paradoksalna sytuacja jest spowodowana długim procesem kształtowania się tekstu 1-2 Sm i 1-2 Krl, których Tekst Masorecki jest dość późną wersją, z którą autor historii kronikarskiej nie miał raczej kontaktu³. Jako ilustrację takiego postępowania przytoczmy relację o wydarzeniu bardzo istotnym dla obydwu redaktorów ze względu na swe następstwa: o spisie ludności za Dawida i o jego konsekwencjach. Wydarzenie to jest opowiedziane w 2 Sm 24,1-25 i w 1 Krn 21,1-30⁴.

Już na początku warto zaznaczyć, że epizodowi temu obydwie dzieła historiograficzne wyznaczają bardzo różne miejsca w kompozycji tych dwóch całości. W 2 Sm opowiadanie o spisie ludności zajmuje bardzo szczególne miejsce. W 2 Sm 23,1-7 Redaktor przytacza wypowiedź, którą określa jako „ostatnie słowa Dawida”⁵. Dalej następuje lista funkcjonariuszy wojskowych Dawida (ww. 8-39), która ma formę typową dla redakcyjnego apendyksu. Natomiast opowiadanie z następnego rozdziału znajduje się poza kontekstem⁶. Stanowi to podstawę do przypuszczenia, iż mamy do czynienia z materiałem pochodzącym z zupełnie niezależnej tradycji⁷. Zgoła inaczej rzecz się ma z 1 Krn

³ W. Lemke, *The Synoptic Problem in the Chronicler's History*, HTR 58 (1965) s. 349-363.

⁴ Synoptyczna analiza tych dwóch tekstów, poza komentarzami do obydwu ksiąg, rzadko była przedmiotem osobnych studiów. Warto tu właściwie wymienić tylko R. Dillard, *David's Census: Perspectives on 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21*, w: *Through Christ's Word*, red. R. Godfrey, J. Boyd; Phillipsburg 1985, s. 94-107.

⁵ P. A. H. Boer, *Texte et traduction des paroles attribuées à David en 2S 23,1-7*, VTSup 4 (1957) s. 47-56; T. N. D. Mettinger, *The Last Words of David*, „Svensk ExArspok” 41-42 (1976-1977) s. 147-156; R. Turnay, *Les dernières paroles de David, II Samuel XXIII, 1-7*, RB 88 (1981) s. 481-504.

⁶ J. Łach pisze o nim jako o „oderwanym od kontekstu, ale znaczącym dla teologicznej treści Księgi Samuela” (zob. tenże, „Powstanie monarchii [Księgi Samuela]”. w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie* [WMWKB 2], Warszawa 2006, s. 121-162, zwł. s. 153).

⁷ Łączy się to z przekonaniem, że 1-2 Krl są kontynuacją 2 Sm 20, por. W. Brueggemann, *I i II Samuele* (Strumenti 22), Torino 2005, s. 343. Rozdziałom 21-24 kończącym 2Sm przypisuje się budowę koncentryczną, w której 2 Sm 24,1-25

21,1-30. Jest to epizod wpisany w schemat narracyjny, bowiem stanowi wstęp do ważnego opowiadania dotyczącego Dawidowych planów budowy świątyni YHWH w Jerozolimie.

Opowiadania te zasadniczo opierają się na bardzo podobnym schemacie narracyjnym: Dawid zarządził spis ludności całego państwa. Pomimo oporów Joaba, spis został przeprowadzony, ale jego konsekwencją stał się gniew Boga. Za pośrednictwem proroka Gada znaleziony został sposób zaradczy przeciw karze Boga. Było nią złożenie ofiary na klepisku będącym własnością cudzoziemca. Ziemię tę Dawid nabył i złożył na niej ofiarę, która uśmierzyła gniew Boga. Jednak podobieństwa narracji wiążą się z daleko idącymi różnicami w prezentacji poszczególnych etapów opowiadania.

DEUTERONOMISTYCZNA WERSJA OPOWIADANIA O SPISIE

W 2 Sm epizod ten zamyka blok 1-2 Sm. Znakomicie nadawał się on na podsumowanie pełnego przeciwstawnych rysów panowania Dawida. Zwraca się uwagę, że ma on budowę podobną do Sm 21,1-14. Wylicza się następujące elementy: niewyjaśnione, co do swej natury, przestępstwo przeciw Bogu, kara Boża i działanie króla celem odwrócenia tej kary⁸. Tak rozumiane podobieństwa między opowiadaniem są jednak wynikiem bardzo powierzchownej lektury 2 Sm 21,1-14, dokonanej pod kątem porównania z 24,1-25. W opowiadaniu o zemście na potomkach Saula za ludobójstwo Gibeonitów⁹ jest przedstawiona konkretna i logiczna przyczyna klęski głodu, czyli złego stanu rzeczy związanego z jakimś wcześniejszym wydarzeniem. Dawid nie jest tu winowajcą, musi raczej naprawić to, czego dokonał jego poprzednik i czyni to w sposób bardzo taktowny, zachowując swe zobowiązania wobec Jonatana (2 Sm 21,7). Trudno więc uznać te dwa opowiada-

stanowiłby element krańcowy (P. K. McCarter, *II Samuel* (AB 9), New York i in. 1984, s. 16-19).

⁸ Tamże, s. 361.

⁹ T.L. McCellan, *Gibeon*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa³ 2004, s. 346.

nia za dwie realizacje tego samego schematu narracyjnego. Widoczna jest także chęć rozwiązywania problemów 2 Sm 24,1-25 kosztem pozabawionej założeń wstępnych (czy wręcz opartej na przyjętych *a priori* wnioskach) interpretacji 2 Sm 21,1-14. Należy raczej przyjąć, że 2 Sm 24,1-25 to tekst, który nie ma bliskich powiązań z żadnym innym tekstem. Sugestie, że pierwotnie 2 Sm 24 był usytuowany po 2 Sm 9¹⁰, lub po 2 Sm 21,14¹¹, to tylko niedające się udowodnić hipotezy.

Ta samodzielna narracja ma za bohaterów osoby znane z wcześniejszych części 2 Sm. Dotyczy to z całą pewnością Dawida i Joaba, a w mniejszym stopniu proroka dworskiego Gada. Ten ostatni pojawił się w 1 Sm 22,5, natomiast 1 Krn 29,29 cytuje go jako autora źródła historycznego dotyczącego czasów panowania Dawida¹². Wyliczając uczestników akcji w analizowanym opowiadaniu nie można zapomnieć o Bogu. Pojawia się On bowiem jako wykonawca czynności, która dziwi, gdy jest Jemu przypisana: zwodzi bowiem Dawida. W 1 Krl 21,25 mówi się o żonie Achaba, Jezebel, która zwiodła władcę, skłaniając go do bałwochwalstwa. Z Bogiem jako wykonawcą czynność ta nie pojawia się poza 2 Sm 24,1 w Biblii. Osoba YHWH jest w 1-2 Sm protagonistą różnych wydarzeń. W 1 Sm 3,4nn wzywa On Samuela, by przemówić do niego (ww. 11-14). W tej samej księdze YHWH przemawia do Samuela, odpowiadając mu na wątpliwości związane z żądaniami ustanowienia monarchy (8,7nn). Są to tylko przykłady występowania YHWH jako protagonisty w deuteronomistycznych tekstach narracyjnych, które można by mnożyć. Jedynym uczestnikiem

¹⁰ O. Eissfeld, *The Old Testament. An Introduction*, Oxford 1965, s. 278.

¹¹ Interpretację taką zaproponował J. Wellhausen i po nim cieszyła się dużym powodzeniem (por. P. K. McCarter, *II Samuel...*, s. 59). Podobną opinię wyrażają J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp-przekład z oryginału- komentarz-ekskursy* (PŚST 4/1), Poznań-Warszawa 1973, s. 500; H. W. Hertzberg, *I Libri di Samuele* (AnT 10), Brescia 2003, s. 526-528 czy A. A. Anderson, *2 Samuel* (WBC), Dallas 1998, *David's Census and the Plague/Form/Structure/Setting* (wers. elektr.).

¹² Pogląd, że chodzi o dwie różne postacie (zob. np. G.N. Knoppers, *Gad*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 189) należy raczej uznać za błędny lub przynajmniej pozbawiony podstaw, por. G. J. Petter, *Gad (person)*. 2, ABD t. 2, s. 865-866.

wydarzeń związanych ze spisem ludności, który nie pojawia się poza tym epizodem, jest Arauna, zamieszkujący w Jeruzolimie Jebuzyta. To nie postacię stanowią o wyizolowanym charakterze tego tekstu w kontekście księgi. Decyduje o tym raczej brak związków przyczynowo-skutkowych z innymi wydarzeniami opowiedzianymi w 2 Sm.

Związków takich każe się natomiast doszukiwać otwierający opowiadanie czasownik הָרָה , który sugeruje kontynuację jakiejś sytuacji relacjonowanej wcześniej. Skutkiem tej nieciągłości na poziomie stylu jest to, że w analizowanym przez nas opowiadaniu gniew Boga nie ma przyczyny. Gniew ten zaś jest motorem wydarzeń (2 Sm 24,1) i powoduje szkodliwe działania Dawida. Jest opisany formułą zawierającą element czasownikowy (הָרָה , „płonać”, „rozgrzać się”) oraz rzeczownikowy (הָרָה , „nozdrza”, przen. „gniew”). Frazeologia ta jest bardzo rozbudowana¹³. Biorąc pod uwagę kanoniczny układ tekstu, wcześniej została ona użyta w odniesieniu do epizodu z przeniesieniem na rozkaz Dawida Arki Przymierza (2 Sm 6,7)¹⁴. Dotknąwszy jej Uzza ściągnął na siebie gniew Boga, którego skutkiem była jego śmierć. Wydarzenia to miało miejsce na klepisku Nakona (w. 6). Przeniesienie Arki Przymierza do Jeruzolimy było przygotowaniem do utworzenia w tym mieście ośrodka kultu¹⁵. Następnym etapem tego procesu było określenie miejsca, w którym na terenie związanym z miastem powstało miejsce kultu znajdujące się w posiadaniu i pod patronatem rodziny królewskiej¹⁶. Kolejnym krokiem była lokalizacja świątyni w miejscu,

¹³ E. Johnson, *anaf*, TWAT t. 1, s. 377-389; B. T. Dahlberg, *Anger*, IDB, t. 1, 135-137; B. Strzałkowska, *Terminologia 'gniewu Bożego' w Biblii Hebrajskiej*, CTO 3 (2003) z. 1, s. 50-52.54-55; R. Miggelbrink, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej* (MT 49) Kraków 2005, s. 9, 26.

¹⁴ O związku tego tekstu z 2 Sm 24 zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 48; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 348-349; A. L. Laffey, *A Theological Construction of Israel's Temple*, TBT 26 (1988) s. 209-214.

¹⁵ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu...*, s. 46; A. Mozgól, *Teologia Arki Przymierza a Psalmach i w tradycji prorockiej* (Ps 132; Jr 3,14-18; 2 Mch 2,1-8) (SMWTUŚ 9), Katowice 2003, s. 37.

¹⁶ J. Łach, *Księgi Samuela...*, s. 501.

które zostało określone i usankcjonowane przez interwencję czynnika boskiego. Nie ma jednak żadnej wzmianki w deuteronomistycznej historii, która pozwałaby się domyślać, że między opowiedzianym na zakończenie 2 Sm epizodem a 1 Krl 6 istnieje jakiś związek, bowiem budowa świątyni jest przedstawiona jako wydarzenie niepowiązane z poprzednimi.

O ile zwraca się pilną uwagę na moment rozpoczęcia budowy (1 Krl 6,1) wymiary i układ przybytku (1 Krl 6,2-10), elementy jego wystroju (1 Krl 6,14-36) oraz określa się ramy czasowe realizacji tej inwestycji (1 Krl 6,37-38), to nie jest wzmiankowane miejsce, w którym powstała. Nie jest to dziwne, jeśli wziąć pod uwagę pewną jednorodność stylistyczną tej relacji i sprawozdań z innych budowlanych osiągnięć Salomona (1 Krl 7,1-12). Pozostaje jednak w zawieszeniu kwestia tak istotna dla miejsca kultu, jak jego lokalizacja. Przypomnieć tu warto bardzo odległe tradycje etiologiczne dotyczące lokalizacji przybytków w Betel, Sychem itd.¹⁷ Budowa świątyni przedstawiona jest jako kontynuacja idei Dawida, której odroczenie wielki król Izraela uzgodnił bez mała z Bogiem (1 Krl 5,19; 6,11-13)¹⁸. Jej lokalizacja jednak nie może być przypadkowa. Dlatego autor deuteronomistyczny dostarcza elementów, które czytelnik ma sobie złożyć w opowieść, jaka powiąże różne momenty panowania Dawida, gdy występuje on jako organizator kultu, w jeden spójny ciąg wydarzeń uzasadniających stan dla jego wizji życia religijnego Izraela fundamentalny. Traktowanie całego opowiadania, jakby było to „wyjaśnienie, dlaczego świątynia jero-

¹⁷ Opracowują te etiologie, choć w bardzo różny sposób B.W. Matysiak, *Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego* (BWT 16), Olsztyn 2003; Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003.

¹⁸ W 1 Krm 22,8 powód niezbudowania świątyni przez Dawida przedstawiony jest w znacznie mniej korzystny dla tej postaci sposób, por. J. B. Lach, *Księgi 1-2 Królów. Wstęp-przekład z oryginału- komentarz-ekskursy* (PŚST 4/2), Poznań 2007, s. 181. Jest to wyraźny dowód na to, że kronikarz nie ma już wśród swoich założeń teologicznych apologii Dawida, która dla deuteronomisty jest tematem ważnym, niemalże priorytetowym.

zolimska została zbudowana akurat na wzgórzu Moria¹⁹ zawiera cały szereg milczących założeń. Jednak byłoby błędem czytanie tego opowiadania w całkowitym oderwaniu od wizji Dawida jako organizatora prawomocnego kultu YHWH w Jerozolimie.

Pewną wskazówkę stanowi właśnie wzmianka o gniewie Boga, który ma w tym opowiadaniu ścisły związek ze świętością, jaka związana jest z Arką Przymierza i innymi przedmiotami kultu, a prowadzi ostatecznie do świętości samego Boga, któremu przedmioty te służą. W przypadku opowiadania 2 Sm 24,1-25 wyjaśnienie tego gniewu usytuowane jest nie tyle w naturze czynu Dawida, ile raczej w celu, jakiemu służy to opowiadanie: zwróceniu uwagi na świętość miejsca kultu²⁰.

Nie można też na podstawie samego tylko opowiadania określić, na czym polegał grzech Dawida, który został ukarany²¹. O ile np. w 2 Krl 8,19 osoba Dawida („przez wzgląd na Dawida”) mityguje gniew Boga, tu nie widać, żeby pierwszy z panujących w Jerozolimie władców Judy cieszył się szczególnymi względami. Także ujęcie gniewu Boga nie jest tu typowe dla Dzieła Deuteronomistycznego. „W deuteronomistycznym ujęciu nacisk przesuwają się (...) ku psychologii rozgniewanego. Zainteresowanie dotyczy przyczyny gniewu Boga”²². Analizowane przez nas opowiadanie nie zawiera jednak zupełnie tego elementu. Faktem pozostaje rola, jaką ma do spełnienia Dawid „zwie-

¹⁹ J. Łach, *Księgi Samuela...*, s. 500.

²⁰ D. Dziadosz, *Gli ora coli dinisi in 1 Sam 8 – 2 Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei Re*, Romae 2002, s. 131-132.

²¹ Pogląd, że Dawid „w przypiływie pychy i próżności przystąpił do spisu ludności, co było wyraźnym naruszeniem panującego zwyczaju, że ludu Bożego nikt spisywać nie może i nie może zliczać” (J. Łach, *Księgi Samuela...*, s. 501) jest może sugestywny. Nie można jednak udokumentować istnienia takiego zwyczaju. Józef Flawiusz próbuje tę kwestię wyjaśnić powołując się na argument, który miał pochodzić z „nakaźów Mojżesza” (*Ant.*, 7,13.1[327]): Dawid nie zapłacił związanego ze spisem podatku pogłównego „Bogu” (tamże). Chodzi tu o Wj 30,13. Jednak jest to interpretacja, która nagina tekst z Wj do potrzeb tekstu Józefa. Według Wj do zapłacenia podatku zobowiązane są osoby podlegające spisowi, natomiast narracja w 2 Sm 24 nie mówi nic o tym obowiązku, nie wspomina też więc, że go nie dopełniono.

²² R. Miggelbrink, *Gniew Boży...*, s. 27.

dziony” czy „nastawiony” przez YHWH. Reakcja Dawida na wyniki spisu jest zaskakująca: jego serce uderza go (wyrażenie hebrajskie jest dość zaskakujące: *וַיִּגַע לִב־דָּוִד אֵתוֹ*, zob. w. 10. Uznaje on swój grzech, choć trudno powiedzieć, dlaczego ten czyn miałby być wykroczeniem przeciw Bogu. Wykonanie nakazu (użycie trybu rozkazującego w czasownikach „iść” i „policz”) pochodzącego od Boga jest uznane za popełnienie wielkiego grzechu przeciw Bogu (*אֲל־יְהוָה הִטָּאתִי מְאֹד*), obrazę przeciw Bogu (*עָוֹן*) czy wielką głupotę (*גִּסְפֻלְתִּי מְאֹד*) przez samego Dawida (2 Sm 24,10). Najłatwiejsze do zrozumienia jest to ostatnie stwierdzenie, choć i jemu daleko do oczywistości. Dlaczego jednak Dawid uznał to, co uczynił, za wykroczenie o charakterze religijnym?

Właściwa treść Bożego nakazu skierowanego do Dawida w 2 Sm 24,1 zawiera się w czasowniku policzyć (*מָנָה*). Czasownik „iść” jest użyty pleonastycznie, nie bierzemy go więc pod uwagę w analizie toku narracji. Natomiast czynność liczenia stanowi zasadniczą treść tego, co z polecenia Boga ma uczynić król. Wybrany tu czasownik jest rzadziej używany niż synonim *סָפַר*, który oznacza „policzyć”, ale także „opowiedzieć o czymś”, „opisać coś”. Tymczasem wyraz użyty w 2 Sm 24,1 jest związany raczej z dzieleniem tego, co liczone, na jednostki, celem usprawnienia tej czynności. Obydwa pojawiają się w kontekście wyrażen mówiących o niepoliczalności, zwłaszcza wtedy, gdy dotyczy to potomstwa Abrahama. Czasownik *סָפַר* występuje w tym kontekście Rdz w 15,5; 16,10; 32,13 (użycie w Rdz 41,49 i Ps 139,18 zdaje się być bardzo zależne literacko, w Ps 87,6 mowa o spisie narodów), natomiast *מָנָה* pojawia się w wyrażeniach tej treści w Rdz 13,16; Lb 23,10; 1 Krn 27,24. W 1 Krl 3,8 obydwie czasowniki występują razem²³. Różnica między nimi nie była znacząca, skoro dla urozmaicenia słownictwa w 2 Sm 24,10 znajdujemy *סָפַר* na określenie czynności dokonanej przez Dawida. W każdym razie opowiadanie posługuje się terminologią, jaka została użyta w Księdze Rodzaju w formułach obietnicy Bożej skierowanej do Patriarchów. Policzenie czy spisanie

²³ Obydwa czasowniki pojawiają się obok siebie także w 1 Krl 8,5; 2 Krn 5,8, lecz nie chodzi o liczebność Ludu Bożego.

ludu będącego potomstwem Patriarchy jest niemożliwe ze względu na liczebność zapewnioną przez Boga – dawcę obietnicy.

Jeśli przyjąć za podstawę pracę M. Notha o historii tradycji Pięcioksięgu²⁴, która ciągle jeszcze stanowi punkt odniesienia w badaniach nad historią redakcji Pięcioksięgu²⁵, za należące do J uważać należy Rdz 32,13b²⁶, za związane ze źródłem E – Rdz 15,5 i Lb 23,13, pochodzenie Rdz 16,10 jest wtórne i niezbyt jasne²⁷, natomiast Rdz 13,16 to element redakcyjny wprowadzony przez D. Należy on do opowiadania o obietnicy danej przez Boga Abrahamowi (Rdz 13,14-17), które wyraźnie znajduje się poza własnym kontekstem literackim. Jest ono wstawką do J, która rozwija w sposób bardziej szczegółowy obietnicę Bożą z Rdz 12,7²⁸. Jednak warto zauważyć, że dotyczy to ziemi jako daru dla potomstwa Abrahama²⁹. Nie mówi się natomiast nic o liczebności potomstwa. Pod tym względem o podobieństwie mó-

²⁴ M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs 1972.

²⁵ A.F. Campbell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1993. Jak się wydaje, głównym problemem jest dziś pytanie o charakter ostatecznej redakcji Pięcioksięgu: kapłański lub deuteronomiczny, zob. J. Blenkinsopp, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Brescia² 2002, s. 38.

²⁶ Rdz 32,4-14a uważa się dość zgodnie za tekst związany z J (zob. B.W. Matysiak, *Motyw obietnicy Bożej w cyklu o Jakubie i jego paralele w Starym Testamencie* (BWTUWM 18), Olsztyn 2003, s. 29 i bibliografia z przyp. 66; A.F. Campbell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch ...*, s. 117 (publikacja ta posługuje się jednak inną numeracją wersetów).

²⁷ Wg M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions...*, s. 28, przyp. 86.

²⁸ G.J. Wenham, *Genesis 1-15, Abram and Lot Separate (13,1-18)/Comment*, (wers. elektr.); A.F. Campbell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch ...*, s. 100. G. von Rad sprzeciwiał się takiemu podejściu, zob. tenże, *Genesis. A Commentary*, London⁹ 1991, s. 172-173. Natomiast niektórzy (R. Rendtorff, *Dos überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin 1976, s. 122-123; T. D. Alexander, *A Literary Analysis of the Abraham Narrative in Genesis*, mps. University of Belfast 1982, s. 219-220) łączą ten tekst z P.

²⁹ Na temat teologicznego znaczenia ziemi w historiografii deuteronomistycznej zob. E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele*, Bologna 1985, 260-261.

wić można tylko w odniesieniu do 12,2. Wielki naród (גוי גדול), jakim ma stać się potomstwo Patriarchy, tworzy podstawę obrazu niepoliczalnego pyłu. W Rdz 15,5 obrazem takim są gwiazdy na niebie. W obydwu przypadkach (Rdz 13,16; 15,5) tym, co ilustrują obrazy jest „twoje nasienie” czy „twoje potomstwo” (זרעך). Można więc mówić, że jeden z tych tekstów jest zbędny, bowiem jego wprowadzenie doprowadziło do zdwojenia treści, nie wnosząc niczego nowego. Gdyby szukać przyczyny wprowadzenia Rdz 13,16, należałoby odwołać się właśnie do tego niepasującego kontekstu, o którym była mowa wcześniej. Ważnym dla narratora faktem jest rozstanie się Abrahama i Lota (Rdz 13,14a). W tym momencie całą ziemię Kanaan można przedstawić jako pustą i gotową do przyjęcia potomstwa Abrahama. W. 16, mówiąc o tym mnóstwie ludzi, którzy zajmą obszerną przestrzeń życiową, nie pasuje do reszty Rdz 13,14-17, gdzie mowa wyłącznie o ziemi. Nie należy jednak dostrzegać w tej dwutorowości wyniku złożonej historii redakcji, a jedynie włączenia do Rdz 13,14-15.17, czyli rozwinięcia Rdz 12,7, wersetu 13,16 (rozwinięcie 12,2). W ten sposób Rdz 13,16 stał się centralnym elementem inkluzji, co podkreśla jego znaczenie. Rozmnożenie ludu staje się więc możliwe dopiero w kontekście oddzielenia. Czystość grupy czcicieli Jedynego Boga staje się warunkiem koniecznym jej istnienia. Dość dobrze odpowiada to założeniom teologii deuteronomistycznej, która wielką wagę przykładała do judejskiej tożsamości wspólnoty religijnej³⁰. Nie było to natomiast widoczne we wcześniejszych źródłach.

Rdz 13,16 stanowi punkt odniesienia dla deuteronomistycznej narracji o spisie ludności. Werset ten wydaje się być inspirowany mniej przez Rdz 32,13 (J) czy przez Rdz 15,5 (E) gdzie występuje wyłącznie rps. Bliższy mu jest Lb 23,10 (E), gdzie występują obydwa terminy oznaczające liczenie. Jest to tekst bardzo specyficzny, związany z tradycją o Balaamie. Mówi się w nim nie o potomstwie Abrahama, ale o mnóstwie potomków Jakuba (עַבְדֵי יַעֲקֹב) i czwartej części Izraela (אַחֲרֵיכֶם יִשְׂרָאֵל)³¹. Natura tego tekstu jest przedmiotem dyskusji, bowiem

³⁰ J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, t. 1, s. 157-158.

³¹ Na podstawie samarytańskiej wersji Pięcioksięgu niektórzy poprawiają pierwszy rzeczownik na „obóz”. Septuaginta omija problem interpretacyjny odwołując się do znanego z Aten podziału ludności *polis* na *demy*.

szukano w jego interpretacji nawet odniesień do formuły przysięgi³², czy do akadyjskich obyczajów wojennych³³. Studia te potwierdzają raczej zaniepokojenie egzegetów wobec tego tekstu, niż stanowią przekonującą propozycję rozwiązania. Z całą pewnością stawia on kwestię niepoliczalności Jakuba-Izraela jako potwierdzenie, że jest to lud błogosławiony przez Boga. Warto dostrzec też związek w. 10 z poprzedzającym go (w. 9b), w którym podkreśla się separację przestrzenną Ludu. Związek tego tekstu z Rdz 13,16 jest więc wieloaspektowy i pokazuje, jak związek odosobnienia z niepoliczalnością Izraela kształtował się, by znaleźć swe miejsce w teologii deuteronomistycznej. Separacja ta ma na celu zapewnienie czystości ludu, a więc warunku błogosławieństwa, którego liczebność jest przejawem.

W Rdz 13,16b mówi się o tym, że nikt nie jest w stanie policzyć prochu ziemi, jak nie będzie policzone potomstwo Abrahama. Pierwsza część tej frazy akcentuje przekonanie, że nikt nie jest zdolny do wykonania czynności liczenia. W drugiej części podkreśla się niepoliczalność potomstwa Abrahama. W obydwu członach tej wypowiedzi użyty jest czasownik *מנה*, który pojawia się w 2 Sm 24,1. Błąd Dawida, sprovokowany przez Boga, polegał więc na podjęciu się zadania przekraczającego ludzkie siły i kompetencje.

Jest to ważna teologicznie kwestia, bowiem grzech, który jest efektem posłuszeństwa wobec nakazu Bożego, jest w perspektywie teologicznej deuteronomistycznej historiografii czymś, co trudno uznać za ujęcie typowe. Jest to bowiem teologia stawiająca w centrum religii posłuszeństwo wobec słowa Bożego³⁴. Jednakże sprawa zdaje się dużo bardziej zrozumiała, jeśli usytuuje się ją na tle komunikacji między Bogiem a Dawidem w kwestii ustanowienia miejsca, w którym sprawowany będzie skuteczny kult ofiarniczy. Nie natura grzechu staje się bowiem centralną kwestią opowiadania, ale fakt, że Bóg poprzez pro-

³² W. F. Albright, *The Oracles of Balaam*, JBL 63 (1944) s. 207–253.

³³ S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel*, Chicago 1963, s. 64.

³⁴ Z. Małecki, *Wybranie Izraela w teologii deuteronomistycznej*, ŚSHT 38 (2005) s. 315–322.

roka wskazał miejsce, które stało się zaczątkiem Dawidowego centrum kultycznego w Jerozolimie.

Powyższe rozważania skłaniają nas do zastanowienia się, jakie znaczenie ma w 2 Sm 24,1-25 wątek oddzielenia Izraela. Pytanie to musi pozostać otwarte aż do momentu, w którym zajmiemy się wyjściem z katastrofalnej sytuacji, w jakiej z powodu grzechu Dawida znalazł się cały naród.

Rozwiązanie to nie następuje w sposób przypadkowy, ani podyktowany wewnętrzną logiką wydarzeń, lecz jest wynikiem arbitralnej decyzji Boga. Interwencja Joaba oraz innych dowódców nie była w stanie zmienić biegu wydarzeń wyznaczonych „słowem króla” (w. 4). Podobnie jak Bóg zainicjował wydarzenia związane z powstaniem problemu, tak też Jemu przypisana jest inicjatywa rozwiązania. Bowiem to Bóg posyła do króla proroka Gada (w. 11). Postać ta występuje tylko w dwóch epizodach: przy powrocie Dawida do Judy (1 Sm 22,5) i w sprawie spisu (2 Sm 24,11-14.18-19). W obydwu przypadkach pojawia się *ex abrupto*, by zniknąć bez śladu po przekazaniu orędzia. Ważne jest to, że słowa przekazywane przez tego proroka są odzwierciedleniem woli Boga, który kieruje charyzmatycznym monarchą judzkim. W deuteronomistycznym opowiadaniu o policzeniu ludności „widzący” Gad pojawił się, by pośredniczyć w wyborze konsekwencji przez Dawida, a następnie po to, by wskazać rozwiązanie. Nie towarzyszył jednak królowi w realizacji Bożego planu. Po zapoznaniu się ze sposobem rozwiązania dramatycznej sytuacji Dawid działa sam. Postać Gada nie jest więc potraktowana jako odrębny podmiot działający. Jest on tylko eksponentem woli Boga. Bez interwencji proroka akcja nie mogłaby się rozwijać, jednak nie jego osoba jest tu istotna.

Spis zarządzony przez Dawida miał charakter wojskowy³⁵. Świadczy o tym najpierw powierzenie jego wykonania Joabowi, dowódcy wojskowemu (שֵׁר־הַחַיִל, 2 Sm 24,2). Zaangażowani w jego wykonanie byli także inni wyżsi wojskowi (w. 4). Trasa, jaką przebył Joab (ww. 5-8)

³⁵ G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1951, s. 37-38. Zob. F.M. Fales, „Census. Ancient Near East”, ABD t. 1, s. 882-883.

obejmuje tylko terytoria włączone do państwa Dawidowego³⁶, a nie ziemie podbite, których mieszkańcy nie mogli być traktowani jako lojalni żołnierze. Ponadto wynikiem spisu była liczba poborowych (mężczyzn zdolnych do posługiwania się bronią, por. w. 9). Tym spis ten różni się od działań związanych z kwestiami skarbowymi. Można więc przyjąć, że celem działania Dawida było oszacowanie potencjału militarnego państwa, którym władał. Ostatecznie jednak Dawid musiał uznać, że zdany jest na wielkie miłosierdzie Boga (w. 14), a nie był w stanie zabezpieczyć się przed głodem, czy niepowodzeniem wojennym.

Do krytycznej oceny spisu nie doprowadził Dawida żaden czynnik zewnętrzny. To jego serce było źródłem świadomości, iż popełnił grzech. Wyrażenie „zadrżało serce Dawida” (וַיִּדְרֹךְ לִבְדָּוִד, dosłowne znaczenie wyrażenia podaliśmy wyżej) występuje jeszcze w 1 Sm 24,6. Czasownik נִכַּח z rzeczownikiem לֵב jako dopełnieniem występuje tylko w tych dwóch wydarzeniach stanowiących epizody związane z Dawidem.

Rola anioła w opowiadaniu z narracyjnego punktu widzenia nie jest konieczna. Anioł – posłaniec Pana (מַלְאָךְ יְהוָה) pojawia się w toku akcji w sposób niesygnalizowany. Występuje jedynie w ww. 16-17, za to pojawia się aż 3 razy. Jego działania nakładają się na działania samego Boga, co zgodne jest z ukazywaniem anioła YHWH w Pięcioksięgu i deuteronomistycznym dziele historycznym³⁷. Anioł jest wykonawcą kary (w. 16), choć w w. 15 mowa jest o tym, że to „YHWH zesłał zarazę w Izraelu”, co czyni pojawienie się anioła zupełnie zbędnym z narracyjnego punktu widzenia. Z reakcji Dawida na widok anioła także nic nie wynika (w. 17): ostatecznie Dawid zwraca się do Boga, ponieważ głęboko wierzy w Jego miłosierdzie (כִּי־רַבִּים רַחֲמֵי, zob. w. 14). Także bez anioła jako elementu, któremu można przypisać zmienność, zrozumiała jest przyczyna zdania się Dawida na Boga w rozwiązaniu dramatycznej sytuacji: miłosierdzie to znajduje swój

³⁶ Y. Aharoni, *The Land of the bible. A Historical Geography*, Philadelphia 1979, s. 297-298. Jeśli jednak chodzi o cel i charakter spisu, to autor ten gotów był przyjąć podatkową przyczynę ogłoszenia spisu (zob. Y. Aharoni, M. Avi-Yonah, *Atlante della Bibbia*, Casale Monferrato 1987, s. 73).

³⁷ H.-J. Fabry, *malāk*, TWAT t. 4, kol. 887-905, zwł. kol. 902-903.

wyraz w krótkim czasie kary, jaką wymierza sam Bóg (3 dni w porównaniu z 3 latami głodu i 3 miesiącami niepowodzeń militarnych). Jednak w w. 15 stwierdza się, że kara trwała „do ustalonego czasu” (עַד-עֵת מוֹעֵד) i objęła całe terytorium, na którym odbył się spis („od Dan do Beer Szeby”). Tymczasem w. 16 sugeruje, że geograficzną granicą zasięgu kary była Jerozolima, a przyczyną jej zaniechania – Boże wzruszenie (יָנַחַם יְהוָה). Wzmianka Jerozolimy nie jest tu potrzebna i jej wyłączenie z toku pierwotnego opowiadania nie zmienia charakteru tekstu. Warto tu zauważyć, że jest to jedyne miejsce w całej perykopie, gdzie występuje nazwa miasta Dawidowego. Jeżeli na niej budowano relację między analizowaną perykopą a lokalizacją świątyni jerozolimskiej (nazwano ten tekst *hieros logos* jerozolimskiego sanktuarium)³⁸, to podstawa ta nie wytrzymuje dokładnej analizy. Jednak trudno zanegować związek istniejący w tym opowiadaniu między miejscem a kultem.

Na ciągłość opowiadania o końcu kary należy spojrzeć krytycznie także z tego powodu, że rozbieżne są informacje o powodzie wyboru miejsca na złożenie ofiary. W 2 Sm 24,17 Dawid ujrzał anioła w chwili, gdy znajdował się on przy posiadłości Arauny określonego jako Jebusyta. Natomiast 2 Sm 24,18 wiąże ten wybór miejsca ze słowem proroka Gada, który jest przedstawiony jako autor rozwiązania³⁹. Nie mówi się o jakimkolwiek nadprzyrodzonym źródle jego wiedzy, co do skutecznego zażegnania katastrofy rujnującej kraj. Wykonanie polecenia proroka, które wypełnia dalszą część tekstu (ww. 19-25) nie wymaga uwzględnienia roli anioła.

Obydwa warianty opowiadania o zakończeniu kary (z udziałem anioła i z udziałem proroka) prowadzą do postaci Arauny. Wielość form imienia tej postaci (Auranah w w. 16, Aranyah w w. 18, Araunah w w. 20)

³⁸ K. Budde, *Die Bücher Samuel*, Tübingen 1902, s. 326; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu...*, s. 48; H. W. Hertzberg, *I Libri di Samuele...*, s. 521. P.K. McCarter widzi tu opowiadanie etiologiczne uzasadniające obecność ołtarza całopalnego w świątyni Salomona (tenże *II Samuel...*, s. 517-518).

³⁹ D. Dziadosz, zwraca uwagę, że o ile pierwsza wypowiedź Gada w tym epizodzie (ww. 12-13) ma formę prorockiego orędzia, to w. 18 nie ma tych cech (tenże, *Gli oracoli divini...*, s. 130).

nie stanowi dla nas kwestii istotnej. Ważniejszą rzeczą jest natomiast jego jebusyckie pochodzenie. Przekonanie, że „Jebusyci to jeden z ludów zamieszkujących pradawną Jerozolimę”⁴⁰ nie upoważnia do utożsamienia Jerozolimy z Jebus⁴¹. Jednakże podkreśla się w ten sposób, że na terenie miejskim żyje i posiada swą własność przedstawiciel przedizraelskiej populacji. Imię to ma charakter hurycycki, ale można doszukać się podobnych imion w tekstach ugaryckich⁴². Jego występowanie w przedizraelskim społeczeństwie Kanaanu nie może więc dziwić⁴³. Poddawano jednak w wątpliwość historyczność tego imienia, uważając je za fikcyjne, wymyślone przez narratora⁴⁴. W każdym razie związek tej postaci z jakąś konkretną grupą etniczną nie wydaje się ideą przewodnią opowiadania. Arauna występuje tu raczej jako przykładowy autochton, którego własność stała się własnością Boga. Posiadłość Arauny miała swe przeznaczenie, które nie było związane z kultem⁴⁵. Przyszła świątynia będzie więc miejscem kultu zbudowane od podstaw⁴⁶. Jej fundacja opiera się na akcie wykupu własności na terenie Jerozolimy z rąk obcoplemieńca. Gesty dobrej woli, jakie okazał

⁴⁰ *Encyklopedia archeologiczna Ziemi Świętej*, red. A. Negev, Warszawa 2002, s. 210. Podobne stanowisko A. Tschirschnitz, *Dzieje ludów biblijnych*, Warszawa 1994, s. 163.

⁴¹ Zob. J.M. Miller, *Jebus and Jerusalem: A Case of Mista Identity*, ZDPV 90 (1974) s. 115-127; N. Wyatt, 'Araunah the Jebusite' and the Throne of David, *STheol* 39 (1985) s. 39-53; S.B. Reid, *Jebus*, w: *Encyklopedia biblijna*, Warszawa³ 2004, s. 451-452; R.D. Nelson, *Araunah (person)*, ABD t. 1, s. 353; S.A. Reed, *Jebus (Place)*, ABD t. 3, s. 652-653.

⁴² F. Gröndhal, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome 1967, s. 224-225. 272.

⁴³ M. Popko, *Huryci*, Warszawa 1992, s. 118.120-121.

⁴⁴ W. Fuss, *II Samuel 24*, ZAW 74 (1962) s. 145-164. Nie brak jednak obrońców historyczności tego imienia, por. P. K. McCarter, *II Samuel...*, s. 512.

⁴⁵ H.W. Hertzberg, *I Libri di Samuele...*, s. 525. Użyty termin jest wieloznaczny, ale nie wkracza w pole semantyczne związane z kultem, zob. hasło יָרָן w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, s. 192-193 czy C. Dohmen, *mizbēā*, TWAT, t. 4, s. 788-801, zvl. 795.

⁴⁶ J. Łach, *Księgi Samuela...*, s. 507.

Arauna w negocjacjach z Dawidem, były wręcz wspaniałe, ale zostały odrzucone. Przywoływana czasem analogia z Rdz 23,3-16⁴⁷ podkreśla, że kwestią kluczową jest nabycie prawa własności do tego gruntu przez Dawida. Jest to więc w sensie podstawowym scena ekspropriacji nie-Izraelity, która jest konieczna do wykonania tego, co może powstrzymać klęskę niszczącą populację izraelską. Podkreśla to jeszcze fakt, że to nie złożenie ofiary a budowa ołtarza jest momentem przełomowym. O ofierze bowiem zaczął mówić dopiero Arauna, który zaproponował Dawidowi zwierzęta na ofiarę całopalną (לְעֹלָה, 2 Sm 24,22, por. ww. 24n). Potem (w. 25) mówi się o różnych typach ofiar złożonych przez Dawida: całopalnych i wprowadzających pokój⁴⁸ (עֹלוֹת וְשָׁלָמִים). Te dwa typy ofiar jako ryt prześlągalny występują w Sdz 20,26; 21,4 i wiążą się z obecnością Arki Przymierza. W 2 Sm 6,17 (par. 1 Krn 16,1) opowiada się o złożeniu takich ofiar przez Dawida po instalacji Arki w Jerozolimie. Salomon zaś składał je w trzy razy do roku (1 Krl 9,25) już w zbudowanej przez siebie świątyni. Nie można więc mówić w tym przypadku o zainicjowaniu nowego rytu i to nie nowa forma kultu jest badaną przez nas narracją uzasadniana, lecz miejsce, a konkretnie nabycie prawa własności do tego miejsca przez Dawida.

Ten ryt ofiarniczy natomiast okazał się skuteczny: spowodował on bowiem, że Bóg wysłuchał ziemię i ustała plaga w Izraelu (w. 25b). Pierwsze z tych wyrażenń oparte jest na formie Nifal czasownika rt z przyimkiem l. Bożą reakcją na modlitwę zwrot ten opisuje w Rdz 25,21; 1 Krn 5,20; 2 Krn 33,13.19; Ezdr 8,23; w 2 Sm 21,14 Bóg wysłuchał Dawida po dokonaniu aktu ekspiacji za mord na Gibeonitach; w Iz 19,22 jest to efekt nawrócenia Ludu. Można więc powiedzieć, że ten niezbyt częsty w Biblii Hebrajskiej czasownik może odnosić się do

⁴⁷ P.K. McCarter, *II Samuel...*, s. 512; H. W. Hertzberg, *I Libri di Samuele...*, s. 526.

⁴⁸ Nazwa tego typu ofiar (יָבֵחַ שְׁלָמִים) jest trudna do przetłumaczenia, por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu...*, s. 430; R.A. Sikora, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 193-203, zwł. s. 196-198; E. Zawiszeński, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001, s. 113-114; M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* (PWTWroc RN 46), Wrocław 2003, s. 68-70; D.K. Bartoszewicz, *Instytucje biblijne* (PWTW św. JCh PN 1), Warszawa 2003, s. 39-42.

Bożej reakcji na różne formy aktów religijnych, tylko tu zaś odnosi się do ofiary. Tylko tu i w 2 Sm 21,14 bezpośrednim adresatem działania Bożego jest „ziemia”, tyle że w 2 Sm 24,25 formuła jest dwuczłonowa i w drugim jej elemencie w pozycji paralelnej do tego rzeczownika jest nazwa własna Izrael. Nie kultowy akt jest tu najważniejszy, ale właściwe miejsce założenia sanktuarium.

Oprócz paralelizmu członów warto zwrócić jeszcze uwagę na inne zjawisko literackie w 2 Sm 24,25b: na asonację form czasownikowych וַתִּעַזְרֶנּוּ וַתִּשְׁתַּחֲוּוּ. Półwerset ten wydaje się dobrze przemyślaną, zrealizowaną z wdziękiem pointą opowiadania. O ile jednak druga jego część nawiązuje do 2 Sm 24,21 i stanowi zamknięcie wątku prześlągnięcia za błąd, jaki popełnił Dawid, to pierwsza wydaje się materiałem literackim, który nawet jeśli inspirował się zakończeniem opowiadania w 2 Sm 21,14, nie może być dowodem na wtórność opowiadania w 2 Sm 24. Ustaniem plagi kończą się epizody związane z przekroczeniem kompetencji lub niewiernością wobec woli Bożej (por. Lb 17,13; 25,8; Ps 106[105],30), co jest dowodem, że Bóg uznał za dostateczny gest podjęty przez Dawida dla naprawienia grzechu wobec Niego. To zakończenie każe nam uznać perykopę 2 Sm 24,1-25 za opowiadanie o zażegnaniu plagi, w którym akcent położony jest nie na charakter ukaranego wykroczenia, ile na naturę środka zaradczego, jakim jest inauguracja nowego miejsca kultu, położonego na terenie związanym z królewskim ośrodkiem administracyjnym w Jerozolimie.

KRONIKARSKA INTERPRETACJA SPISU, KARY I OFIARY

Opowiadanie kronikarskie poświęcone wyborowi miejsca pod świątynię (1 Krn 21,1-30) na pierwszy rzut oka wydaje się tylko rozszerzoną wersją relacji deuteronomistycznej (2 Sm 24,1-25). Jednak to powierzchowne wrażenie nie da się utrzymać, gdy przyjrzymy się umiejscowieniu tego motywu w całości dzieła kronikarskiego, bowiem nie jest to (jak w wersji starszej) oderwany od kontekstu epizod, lecz element starannie konstruowanej teologii lokalizacji świątyni Jerozolimskiej. Już w 1 Krn 22,1 określa się miejsce kultu powsta-

łe przy okazji spisu i wydarzeń, które po nim nastąpiły, jako „dom YHWH” (בֵּית יְהוָה), którego centrum jest ołtarz do ofiar całopalnych. W 2 Krn 3,1, jakby mimochodem, podaje się wyjaśnienie, że wybór tego miejsca na budowę świątyni był osadzony w historii zbawienia już od czasów Abrahama. Bowiem to w tym samym miejscu, na górze Moria, Abraham złożył Bogu doskonałą ofiarę ze swego posłuszeństwa (Rdz 22,1-19). Właściwym budowniczym świątyni w ujęciu dzieła kronikarskiego jest Dawid. Zgromadził on bowiem materiały budowlane (1 Krn 22,3-4.14), a nawet rozpoczął prace budowlane (w. 2). Przekazał on tę budowę swemu synowi jako dziedzictwo (w. 11), co wiąże się z odnowieniem przymierza między Bogiem a domem Dawida (w. 10). Powodem, dla którego Dawid nie może sam zrealizować tego przedsięwzięcia, jest przelana przez niego krew (w. 8). Jego kontynuacją jest gra słów między imieniem Salomona a słowem „pokój” (w. 9). Mamy więc w 1-2 Krn dobrze przemyślany i sprawnie zrealizowany wykład narracyjnej teologii świątyni, który czerpie z idei teologicznych dzieła deuteronomicznego (przymierze z domem Dawida), ale skupia się na problemach charakterystycznych dla epoki drugiej świątyni (konieczność i wyłączność kultu świątynnego w Jerozolimie)⁴⁹.

Ta odmienna teologia wymagała bardzo daleko idącego przeformułowania opowiadania. Już punkt wyjścia jest odmienny: w 1 Krn 21 na początku opowiadania nie pojawia się YHWH. To nie on jest autorem zgubnego dla Izraela planu spisania mężczyzn w państwie. Na scenie pojawia się postać nieznaną w dziele deuteronomicznym: przeciwnik (פְּרִיִּץ)⁵⁰. Wskazuje się na wcześniejsze użycie tego terminu w Lb 22,22-35; Hi 1-2; Zach 3,1-2, w tekstach, które pochodzą z VI w. przed Chr.⁵¹.

⁴⁹ G. Boccaccini, *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele* (ANT 1), Brescia 2008, s. 74.

⁵⁰ Słowo to występuje w 1 Sm 29,4; 2 Sm 19,23; 1 Krł 5,18; 11,14.23.25. Zawsze jednak oznacza przeciwnika w sensie militarnym, postacie o ludzkim charakterze, zob. V.P. Hamilton, *Satan*, ABD t. 5, s. 985-989, zwł. s. 986.

⁵¹ J.M. Myers, *I Chronicles* (AB 12), New York i in. 1965, s. 147; G.N. Knoppers, *I Chronicles 10-29* (AB 12A), New York i in. 2004, s. 751-752; C. Breynbach, P.L. Day, *Satan*, DDD, s. 726-732, zwł. s. 727-729.

Trudno byłoby zebrać to, co wymienione teksty mówią o tak nazywanej postaci, w jedną wspólną wizję teologiczną. Mogła to być postać tożsama z Bogiem (Lb 22,22nn), należąca do Bożego dworu (Hi 1n) aż po przeciwnika Bożego (Zach 3,1n). Przedstawienie szatana w 1 Krn 21,1 jest najbliższe temu ostatniemu tekstowi. To szatan wpłynął na Dawida (1 Krn 21,1), co określone jest czasownikiem „zwieść” (סוּחַ). Jest to ten sam czasownik, który został użyty w 2 Sm 24,1, tyle że tam podmiotem jest Bóg. Szatan jako podmiot czynności zwodzenia pojawia się jeszcze w Hi 2,3, gdzie Bóg jest zwiedzionym.

Bóg reaguje dopiero wtedy, gdy zło już się dokonało (w. 7). W ten sposób opór Joaba to już nie tyle tragiczna walka z przeznaczeniem skazana na niepowodzenie, ile raczej apel do wolnej, niezdeteminowanej woli Dawida, który może jeszcze zmienić decyzję. Joab, choć powtórzony w 1 Krn 21, 4 zwrot identyczny jak w 2 Sm 24,4 może sugerować jego bezwolność, ma jednak, we wizji Kronikarza, szansę na zajęcie osobistego stanowiska wobec zarządzenia (1 Krn 21,6). Kronikarz sygnalizuje konflikt między Joabem a Dawidem, w którym stroną winną zdaje się być według niego król. W 1 Krl 21,6 jest dość trudny do interpretacji. Zwrot פִּינַחְתָּ בְּרִיבְתָאֵי אֶת־יֹאָב można bowiem tłumaczyć bardzo różnie, w zależności od tego, jakie znaczenie nadamy czasownikowi הֶעֱבַ: „być obrzydliwym” czy też „uznać coś za przykre”⁵². W zależności od tego otrzymamy stwierdzenie: „ponieważ słowo króla było obrzydliwe w opinii Joaba” lub „ponieważ Joab uznał słowo króla za przykre [dla siebie]”. W każdym razie Joab na skutek tej sytuacji nie wypełnił rozkazu władcy, bowiem nie policzył pokoleń Lewiego i Beniamina. Następne zdanie zaczyna się od słów: „a złe było w oczach Boga to słowo” (וַיִּרַע בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים עַל־הַדָּבָר הַזֶּה). Potępienie słowa Dawida ze strony Joaba zostało więc usankcjonowane przez Boga. Słowo, o którym może tu być mowa, to jedynie nakaz dokonania spisu (w. 2). Jest to zaskakujące w kontekście charakterystycznej dla teologii kronikarskiej apologii Dawida. Dochodzi ona do głosu w 1 Krn 27,23-24, gdzie mamy do czynienia z próbą reinter-

⁵² L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Warszawa 2008, s. 686.

pretacji wydarzenia opowiedzianego wcześniej. Osobą odpowiedzialną za spis jest tu Joab. Dawid natomiast jest przedstawiony jako ktoś, kto „polegał na obietnicy Pana, że rozmnoży Izraelitów jak gwiazdy na niebie” (w. 23). Trudno byłoby tę sytuację sprzeczności zrozumieć, bowiem nic nie usprawiedliwia takiej rozbieżności ocen jednego faktu w ramach dość spójnego teologicznie dzieła, jakim jest 1-2 Krn. Trzeba ten fakt widzieć łącznie z opuszczeniem w spisie pokolenia Lewiego, co jest zachowaniem wyraźnego zakazu w Lb 1,49. Pokolenie to, któremu teologia Drugiej Świątyni wyznaczyła szczególną rolę w kulcie⁵³, zostało uszanowane, co podkreśliło jego szczególny status. Osobny problem stanowi pokolenie Beniamina⁵⁴. Należy odnotować zainteresowanie tym pokoleniem w literaturze okresu powygnaniowego. Stale podkreśla się w Ezd zaangażowanie Beniaminitów u boku Judy w odbudowę Jerozolimy (1,5⁵⁵; 4,1; 10,9; 11,4). Także 1 Ezd rozwija ten wątek (2,5; 5,63; 9,5). Kluczowy natomiast wydaje się tekst Neh 11,36. Daleki jest on od gramatycznej jednoznaczności. Wydaje się jednak, że mowa w nim o migracji grup lewickiego personelu świątynnego z Judy do Beniamina. Trzeba więc widzieć w zrównaniu Beniamina z pokoleniem Lewiego efekt przekształcania się obszarów tradycyjnie kojarzonych z plemieniem Beniamina w siedzibę pokolenia Lewiego, co wiązało się z faktem pozostawiania tradycyjnych siedzib Lewickich poza granicami prowincji perskiej Jehud⁵⁶. W redaktorskiej modyfikacji kronikarskiej chodzi więc ostatecznie o obronę statusu lewickie-

⁵³ J. Blenkinsopp, *Sapiente, sacerdote, profeta. La leadership religiosa e intellettuale nell'Israele antico*, Brescia 2005, s. 143-144; G. Boccaccini, *I giudaismi del Secondo Tempio...*, s. 84-89.

⁵⁴ G.N. Knoppers, *1 Chronicles 10-29...*, s. 753.

⁵⁵ Odwołujemy się do brzmienia tego wersetu wg wyd. A. Rahlfsa, (tenże, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, t. 1, Stuttgart 1935, s. 877) które zgadza się z Ezdr 1,5. R. Hanhart (tenże, *Esdrae liber I, w: Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*, t. 8, cz. 1, Göttingen 1991, s. 2) ma inne brzmienie tego wersetu, por. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii Greckiej* (RSB 8), Warszawa 2001, s. 233-234.

⁵⁶ H. Langkammer, *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza*, Lublin 2000, s. 228; L. Allen, T. Laniak, *Ezra, Nehemia, Ester* (NIBC), Peabody 2003, s. 148 i 152.

go personelu świątynnego, który nie został sprofanowany aktem spisu. Zgodność z tekstem wyjściowym wymagała wprowadzenia inicjatywy Joaba, nawet kosztem obrazu Dawida i kosztem spójności opowiadania, gdy chęć idealizacji królewskiego fundatora jerozolimskiego ośrodka kultu doszła wreszcie do głosu.

Elementem charakterystycznym dla kronikarskiej relacji o spisie ludności i jego konsekwencjach jest motyw miecza YHWH. Kara, jaka spadła na Izraela, w 2 Sm 24,13 jest określona prozaicznie jako zaraza. Kronikarz w 1 Krn 21,12 wprowadził element, do którego powraca jeszcze niejednokrotnie (ww. 16.27.30). Miecz YHWH jest atrybutem posłańca (anioła) YHWH (2 Krn 32,21; Lb 22,23; Dn 13,59, por. Rdz 3,24 – cherubin; Joz 5,13-15 – anioł opisany terminami: „mąż”, w. 13, „wódz zastępów Pana”, w. 15). Bez związku z aniołem występuje w Ps 17(16),13 i Iz 66,16; Jer 12,12; 29(47),7⁵⁷; Ez 21,8.9.10. Widać wyraźnie, że motyw anioła wyposażonego w broń sieczną był szczególnie popularny w epoce powygnaniowej, z którą należy wiązać większość miejsc w Biblii, w których występuje. Postulowano związek anioła z mieczem w 1 Krn 21,12nn z Joz 5,13nn ze względu na wspólny kontekst kulturowy⁵⁸. Joz 5,13-15 jest też związane blisko z Wj 3⁵⁹, zwłaszcza przez bardzo czytelną aluzję w Joz 5,15 do Wj 3,5. Tytuł „wódz zastępów Pana” w Joz 5,15 zbliża go jednak do Dn 8,11⁶⁰. Tytuł ten, stosowany do aniołów, wydaje się charakterystyczny dla teologii ju-

⁵⁷ W LXX Jer 46,10 (TM Jer 26,10) pojawia się jeszcze wyrażenie *μάχηρα κυρίου*, którego drugi człon nie ma odpowiednika w TM. Niepewna jest też interpretacja Jer 25(32), 27, gdzie może chodzić o wojnę rozumianą jako karę Bożą albo o obraz miecza Bożego.

⁵⁸ R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des Chronistischen Geschichtswerkes* (FTS 29), Friburg 1973, s. 115-116; R. Braun, *1 Chronicles* (WBC 14), Dallas 1986, David's Census (21:1-22:1), Form/Structure/Setting, wers. elektr.

⁵⁹ T. C. Butler, *Joshua* (WBC 7), Dallas 1984, Possessing the Promise (Joshua 1-12)/Cultically Correct for Conquest (5:2-15)/Comment, (wers. elektr.).

⁶⁰ W postaci tej widzi się często samego Boga (zob. M. Parchem, *Księga Daniela* [NKB 26], Częstochowa 2008, s. 531. Autor ten nie uwzględnia jednak Joz 5,15, dlatego traktuje ten tytuł w Dn 8,11 jako *hapax legomenon* Biblii Hebrajskiej). Jest to jeden z tych tekstów, w których postać anielska występuje jako *alter ego* Boga.

daizmu Drugiej Świątyni⁶¹. Postać anioła w 1 Krn 21,12nn jest więc ściśle związana z angelologią tego okresu, a jej wprowadzenie jest częścią programu pokazania Boga jako zarazem uczestniczącego w wydarzeniach historycznych i transcendentnego.

W odróżnieniu od relacji deuteronomistycznego historiografa opowiadanie kronikarskie wprowadza posłańca YHWH jako postać, bez której relacja ta traci spójność. Po zapowiedzi wykonania kary Bożej przez posłańca YHWH (1 Krn 21,12) następuje realizacja tej kary (w. 15) dotycząca Jerozolimy. Pozwala to na przedstawienie zmiany decyzji o zagładzie miasta jako czegoś, co zachodzi między dwoma podmiotami. To anioł, a nie Gad przekazuje rozwiązanie krytycznej sytuacji (w. 17)⁶², co osłabia rolę proroka. Nie Gad jest już Bożym posłańcem, bowiem tę rolę przejęła istota nadludzka. Warto zauważyć, że tak rolę proroka ujmuje nawet tekst prorocki: Zach 1,7-17⁶³. Takie nadwątlenie autorytetu urzędu prorockiego można wytłumaczyć konfliktem, jaki daje się zauważyć między sadokickim środowiskiem przywódców religijno-politycznych a opozycją prorocką⁶⁴. Analogiczna jest ocena czcigodnych instytucji przeszłości: monarchii i prorocstwa, które są respektowane, ale przy założeniu rezygnacji z aspiracji do roli przywódczej, która przypaść miała jedynie sadokickiemu kapłaństwu⁶⁵.

Wzmianka o złożeniu ofiar przez Dawida (1 Krn 21,28) jest powtórzeniem 2 Sm 24,25. Jest to o tyle warte podkreślenia, że motyw ten nie zostało ocenzone przez Kronikarza, choć jego wyraźnie zaznaczającą się tendencją teologiczną jest marginalizowanie roli kultowej władcy i teologicznego znaczenia monarchii⁶⁶. Jest to ilustracja ogromnego szacunku, jakim Kronikarz darzył pierwotną tradycję, z której korzystał w tym opowiadaniu bardzo ważnym dla kluczowej

⁶¹ J. J. Collins, *Prince of DDD*, s. 662-664.

⁶² G. Panteghini, *Aniołowie i demony. Powrót tego co niewidzialne*, Kraków 2001, s. 79, przyp. 83.

⁶³ J. Blenkinsopp, *Storia della profezia in Israele* (BB 22), Brescia 1997, s. 249.

⁶⁴ G. Boccaccini, *I giudaismi del Secondo Tempio...*, s. 106-107.

⁶⁵ Tamże, s. 107.

⁶⁶ Tamże, s. 76-77.

dla niego kwestii kultu. Z tym większą uwagą należy więc zająć się relacją, jaką tworzy kapłański teolog okresu powygnaniowego między sanktuarium („wyżyną”) w Gibeonie a zainicjowanym przez siebie ośrodkiem kultu w Jerozolimie. Na związek ten trzeba spojrzeć w perspektywie relacji o przeniesieniu przez Dawida Arki z Gibeonu do Jerozolimy (1 Krn 16). W relacji deuteronomistycznej (2 Sm 6,1-16) brak wzmianki o Gibeonie, znajduje się tam natomiast wzmianka o Baali w Judzie (w. 2) czyli Kiriat-Jearim. Ślad tej tradycji obecny jest w 1 Krn 13,1-14, zwł. w. 6. Trudno znaleźć natomiast deuteronomistyczną tradycję dla tradycji związanej z przechowywaniem Namiotu Spotkania w Gibeonie⁶⁷. Jest to wzmianka bardzo zaskakująca w zestawieniu z amorycką przeszłością Gibeonu i całej ligi gibeońskiej. Mówiliśmy o sugerowanych związkach deuteronomicznej relacji o spisie ludności z karą za zbrodnię popełnioną na gibeonitach w czasach Saula. Jednak w tradycji kronikarskiej nie ma nawiązania do owego krwawego epizodu. Wzmianka o Gibeonie wiąże się wyłącznie z osobą Kapłana Sadoka⁶⁸, którego posługa zapewniła ciągłość przestrzegania prawa ofiarniczego w tym miejscu (1 Krn 16,40). Znaczenie tego miejsca usankcjonowane mieczem YHWH Dawid w relacji kronikarskiej uszanował (1 Krn 16,30), więc uznał, że to pochodzący od Sadoka kapłani mają właściwą kompetencję w dziedzinie kultu, jego zaś akt miał charakter nadzwyczajny i mógł być potraktowany jako uzurpacja naruszająca prerogatywy sadokickiego kapłaństwa. W ten sposób więc przywrócono właściwą teologii kronikarskiej relację między monarchią a sadokickim kapłaństwem, którą materiał tradycji deuteronomistycznej zdawał się naruszać. Logicznym rozwinięciem tego opowiadania jest 1 Krn 22,2 gdzie znajdujemy relację o Dawidowych usiłowaniach rozpoczęcia budowy świątyni. Jest on w następnych rozdziałach przedstawiony jako prawodawca przybytku i jego właściwy założyciel⁶⁹. Tak więc relacja kronikarska okazuje się konsekwentnie

⁶⁷ G.N. Knoppers, *I Chronicles 10-29...*, s. 651-652.

⁶⁸ J.M. Myers, *I Chronicles...*, s. 122.

⁶⁹ W. Riley, *The King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History* (JSOT 160), Sheffield 1993, s. 155; G. Boccaccini, *I giudaismi del Secondo Tempio...*, s. 74-75.

realizowanym dziełem mistrzowskiej reinterpretacji historii, w której z szacunkiem dla wcześniejszych dokumentów promuje się jednak z przekonaniem te wątki narracyjne i idee teologiczne, które pokazują rzeczywistość Drugiej Świątyni projektowaną na czasy Dawida.

Opowiadanie z 1 Krn jest apologią nie tylko Dawida, kapłańskich kręgów rządzących Jerozolimą Drugiej Świątyni, ale i Boga. O wiele więcej miejsca zajmuje w nim ludzki aspekt wydarzeń: psychologia postaci. Angelologia i demonologia, jakie pojawiają się w tym opowiadaniu, służą przedstawieniu Boga jako istoty transcendentnej, nie angażującej się w bieg wydarzeń bezpośrednio. Zarówno antropologia, jak i teologia opowiadania kronikarskiego wydają się lepiej przemyślane, głębsze, oparte na lepiej dopracowanych podstawach filozoficznych. Także literacko wykorzystanie tego opowiadania jest lepsze, ponieważ łączy się ono z bliższym i dalszym kontekstem. Wizja Kronikarza jest więc teologicznie i literacko dojrzała. Operuje bardziej abstrakcyjnymi pojęciami, niż historycznymi (tradycyjnymi) przekazami faktograficznymi. Łączy ze sobą odległe wątki, nie waha się posiłkować takimi elementami, jakimi wcześniej nie posługiwała się teologia jahwizmu (dualizm w sferze istot nadnaturalnych). O miejscu wzniesienia przybytku zdecydował Bóg poprzez swe narzędzia. Świątynia jest więc Jego doskonałym dziełem, na którym nie ma skazy ludzkich błędów i słabości. Także jej personel wolny jest od historycznych zaszłości i defektów.

ZNACZENIE UZUPEŁNIENIA DO DEUERONOMISTYCZNEJ NARRACJI O SPISIE

Analiza deuteronomistycznej wersji opowiadania wykazała, że w narracji tej Posłaniec Pana (מַלְאָךְ יְהוָה) w chwili zwrotu akcji jest w miejscu dość przypadkowym: obok klepiska należącego do przedstawiciela przedizraelskiej ludności Jerozolimy. W ten sposób wybór miejsca na złożenie ofiary wydaje się mniej przypadkowy, związany z działaniem Boga i Jego posłańca. Jednak powoduje to zmianę wy-

mowy narracji, która bez udziału anioła rozwija się logicznie, ale w innym kierunku⁷⁰.

Wskazaliśmy wyżej, że 2 Sm 24,16-17 to materiał, który zaburza ciągłość narracji opowiadania o spisie ludności i wydarzeniach z nim związanych. Główną postacią tego wtrętu jest anioł, którego pojawienie się jest najprawdopodobniej chęcią zsynchronizowania tej relacji z wersją, jaka pojawiła się w 1 Krn 21,1-30. Możemy scenę angelfanii uznać za późniejszy dodatek, którego celem było rozjaśnienie kwestii, która stała się bardzo ważna: wyboru miejsca na złożenie skutecznej ofiary przebłagalnej.

Warto zwrócić uwagę na sposób przedstawienia anioła, który jest przedmiotem wizji Dawida. W Rdz 32,2-3; Wj 3,2; Sdz 6,12; 13,3, por. Rdz 18,2; Joz 5,13 mówi się o aniołach, jako istotach widzialnych, jednak na ich określenie używa się rzeczowników „człowiek” czy „mężczyzna” (vyai), a tylko kontekst wskazuje na to, że chodzi o istotę nadludzką. Inaczej rzecz się ma w 2 Sm 24,16: anioł – posłaniec Pana – jest tu rozumiany w sposób bardzo mało dopracowany teologicznie. Nie przypisuje mu się duchowej kondycji, jest istotą materialną, która w imieniu Boga działa w świecie, wykonuje konkretne zadania. Jeśli chodzi o zadania, jakie teologia deuteronomistyczna wyznacza aniołom, to najczęściej jest im powierzony przekaz informacji, natomiast w 2 Sm 24,17 działanie to polega na eksterminacji ludzi. Takie przedstawienie posłańca Pana nie licuje z dość wypracowanym deuteronomistycznym obrazem anioła, jaki widać w porównaniach: „dobry jak anioł Elohim” (1 Sm 29,9); „jak anioł Elohim (...) żeby wysłuchać dobra i zła” (2 Sm 14,17); „bardzo mądry jak anioł Elohim, żeby wiedzieć wszystko, co dzieje się na ziemi” (2 Sm 14,20); „jak anioł Elohim” (2 Sm 19,28). W porównaniach tych anioł ukazany jest jako istota obdarzona nadzwyczajnymi zdolnościami poznawczymi i dobrocią. Jak się wydaje, nie dostrzeżono jeszcze specyfiki tej grupy tekstów, które różnią się dość wyraźnie od często studiowa-

⁷⁰ Pewną analogię stanowi wprowadzenie anioła do sceny modlitwy Jezusa w Ogrójcu w Ewangelii wg św. Łukasza (Łk 22,43-44).

nego motywu „anioła YHWH”⁷¹. Zdaje się, że porównania te są owocem teologii późniejszej i lepiej rozwiniętej, próbującej rozwiązać nie tylko problem transcendencji Boga, ale także natury bytów ze świata nadprzyrodzonego⁷².

Można uznać 2 Sm 24,16-17a za próbę przyswojenia Dzieła Deuteronomistycznemu innowacji narracyjnych Kronikarza, jednak próbę tę trzeba uznać za dość niezręczną teologicznie. Ma ona wyjaśnić sprzeczności w działaniu Boga oraz znieść Jego odpowiedzialność za bezpośrednie wykonanie kary. Można tu się odwołać do roli, jaką anioł pełni w opowiadaniu o „związaniu” Izaaka (Rdz 22)⁷³.

Anioł pojawia się w Rdz 22,1-19 tylko dwa razy (22,11.15). Pojawia się w obydwu przypadkach jako מַלְאָךְ יְהוָה czyli posłaniec Jahwe. Nie wszystkim wydaje się być konieczny aktorem elohistycznego⁷⁴ opowiadania w Rdz 22,1-13.19⁷⁵. Jak się wydaje, tradycyjna krytyka źródeł uznawała tę postać za nieobecną w opowiadaniu pierwotnym, natomiast związaną z postelohistyczną elaboracją opowiadania. Bóg opowiadania elohistycznego stawia Abrahama w trudnej sytuacji próby (וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת-אַבְרָהָם, Rdz 22,1). Próba ta prowadzi do momentu szczytowego napięcia w Rdz 22,11-12⁷⁶. Do tego momentu cała uwaga w opowiadaniu jest skoncentrowana na tym, czy Abraham wykona

⁷¹ S. A. Meier, *Angel of YAHWEH*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. von Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Leiden i in.² 1999, s. 53-59 (z bibliografią).

⁷² R. Dillard, *David's Census...*, s. 95.

⁷³ P. S. Alexander, *Akedah*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, Warszawa 2005, s. 6-9.

⁷⁴ H. Cazelles, J.P. Bouhot, *Il Pentateuco* (BSB 4), Brescia 1968, s. 250.

⁷⁵ J. Chainé, *Le Livre de la Genèse* (LD 3), Paris 1951, s. 270; R. Kilian, *Il sacrificio di Isaaco. Storia della tradizione di Gen 22* (StB 36), Brescia 1976, s. 62. W interpretacji egzegetycznej Rdz 22,11-12 postać anioła nie jest brana pod uwagę (por. tamże, s. 69-70). W końcu stwierdza, że przynależności terminu „anioł” do warstwy elohistycznej nie da się jednoznacznie określić (tamże, s. 109) Także jego pojawienie się w Rdz 22,15 uznaje on za nie należące do opowiadania elohistycznego (tamże, s. 34).

⁷⁶ R. Kilian, *Il sacrificio di Isaaco ...*, s. 69-70.

niezrozumiały i niedający się zaakceptować nakaz Boga polegający na złożeniu ofiary ze swego syna.

Do przelomu prowadzi pochodzący z nadnaturalnych źródeł głos. Pierwotna wersja przypisywałaby go Elowi⁷⁷. Wymaga to dość głębokiej zmiany w tekście kanonicznym⁷⁸. Anioł dwa razy zabiera głos w sprawie, która zasadniczo toczy się między Bogiem Jahwe a Abrahamem. Nie jest to postać, której działanie można postrzeżać jako samodzielne. Zawsze pozostaje ono związane z działaniem Jahwe. Jego wprowadzenie służy osłabieniu sprzeczności w działaniu Boga, który zdaje się być odpowiedzialny za żądanie ofiary ludzkiej.

Wskazaliśmy już wcześniej, że opowiadanie o „związaniu” Izaaka leży u podstaw kronikarskiej teologii lokalizacji świątyni jerozolimskiej. Nic więc dziwnego, że miało ono wpływ na redaktorskie interwencje kronikarskie w 2 Sm 24,16-17. Wstawka do opowiadania deuteronomistycznego nie zawiera niczego, co zmieniałoby sens tekstu pierwotnego, nosi natomiast wyraźne ślady stylizacji na dawne, związane z Księgą Rodzaju opowiadanie. W ten sposób także relacja deuteronomistyczna została upodobniona do prawzoru doskonałej ofiary – gotowości Abrahama, by oddać Bogu życie swego syna, która była prawzorem kultu świątynnego w okresie Drugiej Świątyni.

SUMMARY

The study on two narratives about the place of cult in Jerusalem (2 Sam 24,1-25; 1 Chr 21,1-30) is an example of why similar plot can to express different theologies. Deuteronomistic narrative is out of literary context of 2 Sam and empathizes importance of supreme God's rule, separation from the nations and gift of the land as the criteria of the purity of the cult. In this narrative very important is also the prophet's ministry.

⁷⁷ R. Kilian, *Il sacrificio di Isaaco ...*, s. 112.

⁷⁸ Nie odważył się tak bardzo zmienić tekst H. Rewentlow, por. tenże, *Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22* (BiS 53), Neukirchen-Vluyn 1968, s. 52-53.

The version of Chronicles is very more dexterous in joining the narrative with the large context. This story starts with the Aqedah (Gn 22,1-19). In this version are present the elements of theology of the Second Temple: the purity of cult's staff, the dualism of supernatural beings (angel – satan), ideal image of David as temple's founder.

2 Sam 24,16-17 seems to be an interpolation to deuteronomistic narrative finalized to make similar this story to the 1 Chronicle version.

Waldemar Linke CP