

Dariusz Dziadosz

Przymierze Dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela

Verbum Vitae 4, 29-51

2003

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.

PRZYMIERZE DAWIDOWE W DEUTERONOMISTYCZNEJ HISTORII IZRAELA

Ks. Dariusz Dziadosz

Wyrocznia, jaką przekazał w imieniu Boga Jahwe prorok Natan królowi Dawidowi (2 Sm 7,5-16), jest uważana nie tylko jako centralne wydarzenie okresu w którym sprawował władzę syn Jessego, ale również jako jeden z najważniejszych epizodów historii monarchii Izraela i Judy w jej deuteronomistycznym wydaniu. Doniosłość siódmego rozdziału 2 Księgi Samuela jest związana z wagą problemów w nim poruszanych. Dawidowy projekt budowy świątyni w Jerozolimie, koncepcja monarchii i dynastii w Izraelu, czy ewentualne podstawy oczekiwań mesjańskich jakie z tym proroctwem były związane w okresie późnej monarchii i po jej upadku sprawiają, że Boża obietnica przekazana przez Natana jest postrzegana w Biblii hebrajskiej jako jeden z najistotniejszych momentów zbawczych i jest stawiana w jednym szeregu z takimi wydarzeniami jak wyjście z Egiptu, przymierze na Synaju czy zdobycie ziemi obiecanej. 2 Sm 7 znajduje się także w kręgu żywych zainteresowań wielu egzegetów, którzy na przestrzeni dziejów na różne sposoby próbowali interpretować i wyjaśniać treść proroctwa, przykładając do niego wiele rozmaitych schematów metodologicznych i teologicznych. Patrząc na rezultat tych badań można stwierdzić, że wszyscy uczeni są zgodni tylko co do wielkiej wagi i teologicznego bogactwa tego tekstu, różnią się natomiast zdecydowanie jeśli

chodzi o określenie jego formy, pochodzenia, struktury, sposobu i czasu redakcji oraz funkcji, jaką pełni w obecnym kontekście Drugiej Księgi Samuela i całego dzieła deuteronomistycznego (Pwt–2 Krl).

Przedmiotem niniejszego artykułu jest krytyczne i systematyczne przedstawienie wyników dotychczasowych badań oraz sprecyzowanie kierunku, w jakim podąża współczesna egzegeza wobec podstawowych trudności interpretacyjnych, które stawia przed czytelnikiem wyrocznia prorocka zapisana w 2 Sm 7,5-16. W tym celu w niniejszej prezentacji zostanie uwzględniona, poprzez spojrzenie synchroniczne, ostateczna wersja proroctwa oraz linia teologiczna jego ostatniego redaktora. Jednak szczególną uwagę zwrócimy na podejście diachroniczne do słów Natana, czyli spróbujemy odtworzyć proces, jakiemu został poddany na przestrzeni wieków tekst natchniony, zanim osiągnął dzisiejszą postać. Należy wspomnieć, że tego rodzaju podejście jest w ostatnim czasie najczęściej stosowanym kryterium metodologicznym w analizie tekstów deuteronomistycznej historii monarchii w Izraelu.

CZY PROROK NATAN RZECZYWIŚCIE MÓWIŁ W IMIENIU BOGA?

Oto pierwsze trudne pytanie, jakie stawia tekst natchniony. Jest to też problem, od którego wypada zacząć nasze rozważania. Doskonale znamy okoliczności, w jakich Natan zakomunikował królowi orędzie Boga. Po dojściu do tronu w Judzie (2 Sm 2,4) i w Izraelu (5,1-5) Dawid rozpoczął umacnianie swojej władzy. W tym celu król pokonał przede wszystkim wrogów zewnętrznych państwa (5,17-25; por. 8,1-14), a w zdobytej Jerozolimie (5,6-8) zbudował pałac królewski, gdzie osiadł ze swoimi synami będącymi gwarancją na stworzenie dynastii w Izraelu (5,9-16; por. 3,2-5). W nowej stolicy Dawid rozbudował także struktury militarne i społeczno-polityczne swojego państwa (8,15-18). Do zjednoczenia narodu brakowało

więc tylko jednego, jedności religijnej w Judzie i w Izraelu. I to właśnie dlatego król sprowadził do Jerozolimy arkę przymierza, przywracając jej utracone w okresie sędziów znaczenie religijne, i odnowił kult Boga Jahwe (6,1-23). W ten sposób Dawid usiłował scalić rozdrobnione i bardzo luźno ze sobą związane plemiona izraelskie¹, złączyć je z Jerozolimą i tak definitywnie zcentralizować i umocnić władzę w państwie. W tym kontekście należy widzieć też zamiar budowy świątyni ku czci Jahwe (7,1-3) oraz proroctwo Natana, które jest odpowiedzią na królewski projekt. Aby prawidłowo ocenić sens tych wydarzeń i odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule paragrafu, jest koniecznym wziąć pod uwagę okoliczności rozmowy króla z prorokiem. Z jednej strony trzeba pamiętać, że w tamtej epoce wzniesienie sanktuarium było przedsięwzięciem bardzo istotnym, które albo związane było ze specjalnym objawieniem Boga, albo wymagało przynajmniej konsultacji przemawiającego w Jego imieniu kapłana lub proroka (por. 2 Sm 7,13; 24,18; 2 Krl 23,27)².

Na pierwszy rzut oka słowa Natana są więc bezpośrednim objawieniem woli Boga, choć pewien cień rzuca na nie kontrast pomiędzy pierwszą (7,3) i następnymi wypowiedziami prorockimi (7,5-7 i 7,8-16). Fakt ten obrazuje wyraźnie, że nie każde słowo proroka było słowem Boga, że prorok mógł mówić również w swoim własnym imieniu albo w imieniu króla, na którego dworze przebywał i dzięki którego hojności żył. Wiadomo, że takim „nadwornym prorokiem” był Natan, gdyż ukazany jest jako aktyw-

¹ System amfiktoniczny w Izraelu (związek zjednoczonych pod względem militarnym i religijnym pokoleń żydowskich) jest prawdopodobnie w dużej mierze wytworem literackim Biblii hebrajskiej, powstałym w epoce reformy deuteronomistycznej, by podkreślić wspólność teokracji i podać idealny obraz zjednoczonego Izraela, por. R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (FRLANT 84; Göttingen 1966) 12; G. Fohrer, «Altes Testament – Amphiktyonie und Bund», *ThLZ* 91 (1966) 801-816.893-904.

² Por. R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento* (Casale 1964) 324-327.

ny nie tylko w sprawach religijnych, ale również w życiu politycznym państwa (1 Krl 1,1-53). I właśnie to jego zaangażowanie w kształtowanie polityki na dworze Dawida poddaje w wątpliwość niezawisły i niepodważalny charakter jego wypowiedzi. Jak to ilustruje choćby cykl opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu (1 Krl 17-2 Krl 8) i co wyraźnie podkreśla sprzeczność między 2 Sm 7,3 i 7,5-7³, pełnienie urzędowej funkcji „ust Boga” przy boku władcy nie zawsze szło w parze z troską o interesy Boże.

Analizując kontekst i treść słów Natana trzeba więc pamiętać o tym podwójnym aspekcie prorockiego orędzia, o jego wymiarze Bożym i ludzkim, które dopełniają się w taki sposób, że słowo Boga przenika i przekracza plany i zamiary człowieka, by nie bacząc na ograniczenia natury ludzkiej osiągnąć zamierzony cel. Wyrocznia Natana jest więc z jednej strony odbiciem polityki religijnej Dawida, w której aktywny udział brał również prorok, ale równocześnie jest też dowodem zbawczej obecności i ingerencji Boga w historię Izraela.

SŁÓW KILKA O FORMIE I CHARAKTERZE WYROCZNI

Deuteronomistyczna historia monarchii w Izraelu (1 Sm 8,1-2 Krl 25,30) obfituje w różnego rodzaju wyrocznie komunikowane władcom w imieniu Boga przez proroków. Proroctwa te można podzielić zasadniczo na dwie kategorie. Pierwsza, dużo liczniejsza grupa, skupia orędzia objawiane monarchom w różnych okolicznościach, ale zawsze bezpośrednio z inicjatywy Jahwe⁴. Natomiast

³ Problemowi prawowierności słów prorockich poświęca dużo miejsca deuteronomistyczna elaboracja teologiczna historii Izraela, podając zarówno kryteria prawdziwości wyroczni (Pwt 18,15-22), jak również ostro potępiając fałszywych proroków będących na usługach władców (1 Krl 18,20-40; 22,5-28).

⁴ Do najważniejszych należą: orędzia zakomunikowane w związku z fundacją monarchii w Izraelu (1 Sm 8,7-9.22a; 10,18b-19) i wybo-

druga grupa, to wyrocznie przekazane w wyniku tak zwanego rytu konsultacji zarządzanego przez władców⁵. W tym wypadku z inicjatywą wychodził król, a słowa przekazane przez proroka lub kapłana były odpowiedzią Boga na konkretne zapytanie czy propozycję władcy. Wyrocznia Natana jest pod tym względem na tyle złożona, że trudno zaliczyć ją jednoznacznie do którejś ze wspomnianych kategorii. Treść proroctwa przemawia za tym, by widzieć w nim wolną i niczym nie uzależnioną inicjatywę Jahwe gwarantującą szczęśliwą przyszłość dla Dawida i jego dynastii. Jednak biorąc pod uwagę okoliczności w jakich słowa proroka zostały proklamowane (7,1-3), nie można też wykluczyć, iż były one rezultatem konsultacji Boga zleconej Natanowi przez Dawida. Tak czy inaczej orędzie to należy interpretować w kategorii obietnic, jakie Bóg Jahwe kierował w różnych momentach historii do przedstawicieli monarchii w Izraelu i w Judzie. Co więcej, słowa Natana są bardzo specyficzną i ściśle określoną odmianą tych obietnic, a mianowicie, gwarancją dynastii królew-

rem niektórych królów (1 Sm 9,15-17; 16,1.2b-3.7.12; 1 Krl 11,31b-39; 2 Krl 9,3.6-10.12b), obietnice wybawienia z niebezpieczeństwa zagrażającego królowi i państwu (1 Krl 20,13-14.28; 2 Krl 7,1; 19,6-7.20-34), Boże gwarancje udzielenia określonych dóbr monarsze w konsekwencji jego przykładowego postępowania (2 Sm 7,5-7.8-16; 1 Krl 3,5.11-14; 2 Krl 10,30) i, w końcu, wszelkiego rodzaju groźby i wyroki na królów łamiących prawo w dziedzinie moralności (2 Sm 12,1b-4.7-12.13b-14; 1 Krl 21,17-19.20b-24) i kultu (1 Sm 13,13-14; 15,10-11. 17-19. 22-23. 26. 28-29; 2 Sm 24,11-13; 1 Krl 11,11-13; 13,2; 16,1-4; 20,42; 2 Krl 1,3-4.6.15-16; 9,7-10a). Ta ostatnia kategoria wyroczni dotyczyła również całego narodu (1 Krl 14,15-16; 2 Krl 17,13; 20,16-18; 21,10-15; 22,16-17; 23,27).

⁵ Był to zwyczaj dość powszechny w okresie monarchii w Izraelu i polegał na tym, że król w trudnych dla siebie czy dla państwa okolicznościach prosił Boga za pośrednictwem kapłana lub proroka o wskazówkę i o błogosławieństwo w przedsięwziętych inicjatywach mających na celu zażegnanie zagrażającego niebezpieczeństwa (1 Sm 14,37-42; 23,2.4.11-12; 28,6.16-19; 30,7-8; 2 Sm 5,19.23b-24; 21,1; 1 Krl 14,5.7-16; 22,5-12.17.19-23; 2 Krl 3,16-20; 8,7-10; 22,15-20).

skiej, jakiej Bóg udzielił Dawidowi w odpowiedzi na jego plan budowy świątyni w Jerozolimie. Trzeba powiedzieć, że tego typu obietnica była w historii monarchii Izraela zjawiskiem stosunkowo rzadkim, gdyż oprócz Dawida (2 Sm 7,11b-16) usłyszeli ją tylko Salomon (1 Krl 6,12b; 9,4-5), Jeroboam (1 Krl 11,38) i Jehu (2 Krl 10,30). Należy też zaznaczyć, że Boże zapewnienia o sukcesji na tronie są pewnym wyjątkiem dla większości wyroczeni ogłoszonych w okresie monarchii w Izraelu. Zazwyczaj zapowiedzi Bożej interwencji zbawczej na rzecz króla czy narodu (1 Sm 23,2.4.11-12; 30,7-8; 2 Sm 5,19.23b-24; 24,18; 1 Krl 18,1; 20,13-14.22.28; 2 Krl 3,16-20; 7,1; 19,6-7.20-34) były darmowym aktem łaski ze strony Jahwe. Natomiast gwarancje dynastii królewskiej nie są darmowe, lecz ukazane są jako nagroda za przykładną postawę monarchy względem Boga wyrażającą się w realizacji dzieła zgodnego z Jego wolą.

Tak więc głównym wątkiem wyroczeni w 2 Sm 7 jest Boża obietnica utwierdzenia na tronie Izraela potomków z rodu Dawida. Ta gwarancja w obecnej formie proroctwa pozostaje w ścisłym związku z królewskim projektem budowy świątyni ku czci Jahwe. Temat sukcesji tronu pojawia się tu po raz pierwszy w Biblii hebrajskiej, ale doniosłość proroctwa jest tak wielka, iż powoduje szereg interpretacji i poprawek już w ramach samego orędzia Natana, a także wiele aluzji w obrębie deuteronomistycznej historii monarchii (por. 2 Sm 23,1-7; 1 Krl 2,4; 3,5.11-14; 5,19; 6,11-13; 8,16.18-19.25-26; 9,3-9; 2 Krl 21,7-8), stając się przyczyną ożywionej debaty wśród egzegetów wszystkich czasów.

REDAKCYJNA I TEOLOGICZNA ELABORACJA WYROCZENI

Obecna wersja tekstu 7,1-17 i jego teologiczne reperkusje w dziele Deuteronomisty są owocem bardzo długiego procesu redakcyjnego, w którym poprzez kolejne elaboracje teologiczne dokonywano modyfikacji proroc-

kiego orędzia, uaktualniając i dostosowując jego treść do zmieniających się ciągle uwarunkowań historyczno-religijnych w Izraelu i w Judzie. Końcowy rezultat tej pracy redakcyjnej jest doskonałym zwierciadłem teologicznej koncepcji monarchii w Izraelu, zwanej niekiedy przymierzem Dawidowym⁶. Z biegiem czasu z powodu tych teologicznych korekt treść proroctwa stawała się coraz bardziej zawiła i niespójna, czego dowodem są znaczne różnice w lekturze wyroczni na etapie formowania się i przekazu tekstu natchnionego⁷ oraz w jej późniejszej interpretacji. W obecnej swej formie 2 Sm 7 różni się zdecydowanie od najbliższego kontekstu. Rozdział ten, w odróżnieniu od sąsiadującego z nim materiału, ma charakter wyłącznie teologiczny, a występujące w nim nieliczne informacje o znaczeniu narracyjnym (7,1-4.17.18a) mają jedynie wprowadzić w omawiane problemy ideologiczne i umieścić je w odpowiedniej scenerii historycznej. I tak 2 Sm 7 składa się z dwóch bardzo ściśle związanych ze sobą części: orędzia Bożego (7,5-16) i modlitwy Dawida (7,18b-29). Obydwa elementy zostały tak skomponowane, że w swej ostatecznej wersji uzupełniają się wzajemnie tworząc jedną całość, w której ten sam temat przymierza Boga z Dawidem i jego domem jest przedstawiony kolejno ze strony Dawcy (Jahwe) i odbiorcy (król) kontraktu. 2 Sm 7 jako rozdział stanowi więc dzięki podobnej tematyce i formie teologiczną i strukturalną całość.

⁶ Por. J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven 1983) 274-276.

⁷ Porównaj dość poważne różnice w samym tekście orędzia w wersji tekstu masoreckiego, przekładu Septuaginty i wersji zachowanej w Księdze Kronik (1 Krn 17). W oparciu o podstawowe kryteria krytyki tekstu, wersja masorecka proroctwa wydaje się być najlepiej zachowaną, por. G. Hentschel, *Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7,1-17* (EThSt 22; Leipzig 1992) 12-21; S. Pisano, «2Samuel 5-8 et le Deutéronomiste: critique textuelle ou critique littéraire?», w: A. de Pury, *in.*, *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (MoBi 34; Genève 1996) 250-258.

Tego samego nie można jednak powiedzieć w pełni o poszczególnych częściach tego rozdziału, zwłaszcza o prorocztwie Natana. Uważny czytelnik zanotuje od razu, że choć na pierwszy rzut oka wyrocznia sprawia wrażenie jednorodnej kompozycji literackiej, to jednak w słowach proroka można wyróżnić dwie albo nawet trzy części, które różnią się dość znacznie treścią bądź sposobem interpretacji wydarzeń, których dotyczą. O odmiennej genezie poszczególnych elementów orędzia mówi też sama jego struktura, w której łatwo wyróżnić dwa prawie identyczne nakazy wypełnienia misji prorockiej skierowane przez Boga do Natana i towarzyszące im w każdym przypadku tak zwane formuły posłańca⁸. Wyodrębnione szczegóły pozwalają wyróżnić w słowach Natana dwie pierwotnie niezależne od siebie wyrocznie. Pierwsza (7,5-7) dotyczyła królewskiego projektu budowy świątyni w kontekście przeniesienia arki przymierza do Jerozolimy (6,1-16), natomiast druga (7,8-16) odnosiła się do przyszłości Dawida, jego potomstwa i całego narodu. Te dwa orędzia zostały połączone w jedno dopiero na ostatnim etapie procesu redakcyjnego, a ośrodkiem tego połączenia okazał się przysłówek w^cattah «a teraz» (7,8).

⁸ Pochodzenie tych formuł, których korzenie wywodzą się ze środowiska dyplomacji świeckiej (korespondencja królewska), tak w wariancie dłuższym: «to mówi Pan Zastępów» jak i skróconym: «to mówi Pan», jest na pewno prorockie. Poza tekstami prorockimi tego rodzaju sformułowania występują jedynie w księgach Samuela i Królewskich, ale już w kluczu historiografii i teologii deuteronomistycznej. Deuteronomista stosuje te formuły, aby podkreślić wyjątkowość wyroczni przekazywanych przez proroków i nadać im walor słowa Bożego. Formuły posłańca tak w przypadku dyplomacji królewskiej jak i wyroczni religijnych miały na celu podkreślenie pochodzenia i wagi komunikowanej wiadomości, jej nieodwołalnego charakteru, jak również roli i misji samych posłańców (proroków), por. W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108; Göttingen 1972); 71-72C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (Philadelphia 1967) 100-115.

Tak więc obietnica Boga (7,5-16), która w swojej deuteronomistycznej wersji wydaje się być teologicznie spójną i jednorodną (doskonały splot dwóch tematów: budowy świątyni i obietnicy dynastii dla domu Dawida), w rzeczywistości taka nie jest i kryje w sobie wiele pęknięć i nieścisłości o charakterze literackim⁹, treściowym¹⁰ i redakcyjnym¹¹, które stawiają pod znakiem zapytania jej oryginalność i jedność. Z tego też powodu, co zaznaczyliśmy

⁹ Wewnątrz drugiej wyroczni (7,8-16), w 7,11b, słowa Jahwe zostają wprowadzone niespodziewanie po raz kolejny: «a tobie powiedziały Pan» i kontynuowane w 3 os. l. poj. w odróżnieniu od 2 os. l. poj. w wierszach poprzednich. Fakt ten oraz odmienna treść tego fragmentu orędzia pozwalają wyodrębnić dwie części wyroczni: 7,8-11a poświęcona Dawidowi i Izraelowi oraz 7,11b-16 dotycząca wyłącznie przyszłości domu Dawida.

¹⁰ Spójność i jedność wyroczni są wtórne i prawdopodobnie są dziełem dopiero Deuteronomisty, który wprowadzając wiersz 13 połączył temat budowy świątyni (7,5-7) z tematyką dynastii Dawidowej (7,8-16), por. P. K. McCarter, *2 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AncB 9; New York – London 1984) 223-231. Ten sam cel miało wprowadzenie wierszy 10-11a, które sztucznie łączą los Dawida i Izraela, por. H. Gese, «Der Davidsbund und die Zionserwählung», *ZThK* 61 (1964) 24nn. Poza tym, w 7,1-17 widać wyraźnie jak ścierają się ze sobą stare tradycje mojżeszowe z nowymi ideologiami monarchicznymi dotyczącymi kultu i sposobu zarządzania, por. M. Tsevat, «Studies in the Book of Samuel. The Steadfast House. What Was David Promised in II Sam 7,11b-16?», *HUCA* 34 (1980) 79nn.

¹¹ Złożony charakter 2 Sm 7 spowodował bardzo ożywioną dyskusję egzegetów odnośnie pochodzenia i sposobu kształtowania się tekstu wyroczni. Spośród wielu propozycji rozwiązania tego problemu na szczególną uwagę zasługują trzy metodologicznie odmienne podejścia do tekstu natchnionego:

1) próba wyodrębnienia oryginalnego proroctwa zanim zostało ono poddane deuteronomistycznej reinterpretacji teologicznej. Twórcą tej koncepcji był Rost, który w 2 Sm 7,1-17 wyodrębnił przedsalomonową wyrocznię sprzeciwiającą się budowie świątyni, ale za to pozytywnie oceniającą dynastię Dawida. Według niego tylko wiersze 11b i 16 są oryginalnym proroctwem Natana, reszta wyroczni należy do źródeł późniejszych, por. L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 42; Stuttgart 1926) 47-74.

2) próba podtrzymania jedności i jednorodności całej wyroczni jako spójnej kompozycji literackiej będącej owocem pracy jednego autora bądź redaktora, skomponowanej jednak w okresie późniejszym aniżeli ten, na który wskazuje jej obecne umiejscowienie, to jest czas króla Dawida. I tak niektórzy sugerują, iż 2 Sm 7 jest jednorodną etiologią z czasów Salomona powstałą, by wyjaśnić dlaczego Dawid nie zbudował świątyni (7,13a), por. S. Mowinckel, «Natanforjettelsen, 2Sam 7», *SEA* 12 (1947) 220-229; inni są zdania, że rozdział ten został skomponowany w celach propagandowych w epoce Dawida, aby umocnić jego pozycję polityczną. To dlatego łączy on temat dynastii z historią Izraela w kontekście centralizacji kultu, por. M. Noth, «David und Israel in 2Samuel 7», w: G. Contenau, *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert* (TICP 4; Paris 1957) 123-124. Drugim kierunkiem, w jakim poszli zwolennicy koncepcji 2 Sm 7 jako jednorodnej kompozycji literackiej, była próba szukania odpowiedników wyroczni w literaturze pozabiblijnej. Niektórzy uważają na przykład, że 2 Sm 7 został skomponowany na wzór królewskich dokumentów Egiptu, tzw. Königsnovelle, por. S. Herrmann, «Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel», *WZL* 3 (1953-54) 51-62; inni doszukują się podobieństw w hetyckich utworach o przymierzu między lokalnym bóstwem a przedstawicielami monarchii, por. P. J. Calderone, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty*. 2Sam 7,8-16 (Manila 1966) 42-43; są też i tacy, którzy szukają analogii pomiędzy wyrocznią i akkadyjskimi listami znalezionymi w Mari, por. A. Malamat, *Mari and the Bible* (Leiden 1998) 106ss.

3) podejście redakcyjne, które odrzucając możliwość iż 2 Sm 7 jest oryginalną i jednorodną jednostką literacką, szuka podstawowych wątków treściowych i śladów elaboracji teologicznych w obrębie wyroczni, by zrekonstruować sukcesywne etapy redakcji prorockiego orędzia. Celem tego rodzaju analizy jest dotarcie do oryginalnych słów proroka poprzez kolejne wyodrębnienie i odrzucenie dodatków późniejszych redaktorów, szczególnie Deuteronomisty. Niestety w swoich propozycjach uczeni różnią się bardzo w określeniu datacji, pochodzenia i rozmiarów poszczególnych części proroctwa. I tak Cross wyróżnia w 7,1-17 dwa oryginalne przeddeuteronomistyczne fragmenty poezji: antyczną wyrocznię Natana (7,1-7) zakazującą budowy świątyni i obietnicę wiecznej dynastii dla Dawida (7,11b-16). Te dwa fragmenty z czasów Dawida i Salomona zostały złączone przez Deuteronomistę, który dodał wiersze 8-11a i wszystko przekształcił w formę prozy, por. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge 1973) 252-261. Veijola natomiast w obecnej wyroczni wyróżnia trzy warstwy tekstualne: dwa antyczne proroctwa (7,1a.2-5.7 i 7,8-10.12.14-15.17), które zostały następnie zmodyfikowane przez dwie interwencje szkoły deuteronomistycznej: starszą tzw. historyczną (dtrG, 7,8b.11b.13.16) i młodszą prawną (dtrN,

na wstępie, tekst 2 Sm 7,5-16 winien być analizowany z dwóch punktów widzenia. Z jednej strony dwa Boże orędzia (7,5-7 i 7,8-16) należy rozpatryć w ich obecnym kontekście 7,1-17 jako autonomiczną kompozycję literacką, aby podkreślić wkład ostatniego redaktora, którego praca nie była tylko mechanicznym zebraniem źródeł przeddeuteronomistycznych, lecz również teologiczną interpretacją starszego materiału dokonaną według ściśle określonych kryteriów¹². Efekt tej elaboracji jest tak doskonały, że dzisiaj jest bardzo trudno wyodrębnić poszczególne dokumenty, z których korzystał redaktor. Z drugiej strony, jest równie nieodzownym prześledzenie kolejnych faz procesu redakcyjnego, aby o ile to możliwe sprecyzować treść oryginalnej wyroczni oraz granice i motywy kolejnych teologicznych modyfikacji prorocstwa. Tę właśnie drogę spróbujemy teraz przebyć w oparciu o podstawowe kryteria podejścia diachronicznego do tekstu natchnionego.

BOŻA OBIETNICA DYNASTII TREŚCIĄ ORYGINALNEGO PROROCTWA (7,1A.2-3.11B.12.13B-15)

Co świadczy o tym, że ta a nie inna część wyroczni jest najstarsza i autentyczna? Przede wszystkim jej nie-

7, 1b.6.11a), por. T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF B 193; Helsinki 1975) 72nn. Hipotezę najbardziej rozbudowaną proponuje Hentschel widząc w 2 Sm 7 aż pięć różnych warstw tekstualnych: prorocstwo oryginalne (7,1a.2-3), które zostało poszerzone za Dawida (7,1a.2-3.11b.16) i Salomona (7,1a.2-5.8-9.12-13.14.15a), a następnie poddane elaboracji w epoce Deuteroizajasza w czasie niewoli (7,1b.6.7.10.11a.14.15b), por. G. Hentschel, *Gott*, 81.

¹² 2 Sm 7 jest pełen pojęć i idei teologicznych typowych dla szkoły deuteronomistycznej albo często przez nią używanych, np.: połączenie losu Dawida i Izraela (7,8-9, por. Pwt 31,1-6), idea zwycięstwa nad wrogiem (7,1a.10-11a, por. Pwt 3,20; 12,9-10; 25,19), Dawid jako sługa Jahwe (7,5a.8a), por. F. M. Cross, *Canaanite*, 252-254; A. L. Laffey, *A Study of the Literary Function of 2 Samuel 7 in the Deuteronomistic History* (Rome 1981) 15-18.

złożony i oryginalny charakter. I tak wiersze: 1a, 2-3 i 11b nie noszą żadnego śladu jakiegokolwiek interwencji redaktora. Poza tym w 7,11b słowo Jahwe zostaje wprowadzone kolejny raz z rzędu (por. 7,5a.8a) i wyrażone w 3 os. l. poj. w przeciwieństwie do pozostałej części orędzia. Wiersz 11b nie pasuje więc pod względem formy do reszty proroctwa, natomiast zgadza się idealnie z formą i z treścią początku perykopy. Z dużym więc prawdopodobieństwem można traktować obietnicę Jahwe z 7,11b jako kontynuację 7,1a.2-3. Wszystko toczy się wokół projektu Dawida, aby w Jerozolimie zbudować świątynię. Zamiar ten zostaje pozytywnie oceniony najpierw przez Natana a potem przez Boga. Co więcej, w odpowiedzi na inicjatywę władcy, Jahwe gwarantuje prawo do tronu w Izraelu dla potomków Dawida, bo tak trzeba rozumieć znaczenie terminu «dom», o którym mowa w 7,11b. Tak więc większość egzegetów zgadza się co do tego, że 7,11b to najstarszy i najbardziej autentyczny fragment wyroczni. Jej kontynuacji można by było szukać w 7,12-13, chociaż obecna wersja tej części orędzia nosi ewidentne ślady pracy Deuteronomisty. Wynikiem tej elaboracji teologicznej są na przykład: idea spoczynku wraz ze swoimi przodkami (7,12a, por. 1 Krl 2,10; 11,43; 14,20.31; 15,8; itd.), koncepcja świątyni jako miejsca gdzie przebywa imię Pana (w. 13a), pojęcie «tronu» jako symbolu władzy i dynastii królewskiej (7,13b, por. 2 Sm 3,10; 7,16; 1 Krl 1,37; 2,33.45; 9,5), wyrażenie «na zawsze» (7,13b), czy powtórzenia, które zapewniają o Bożym umocnieniu dla dynastii Dawida (7,12b.13b). W swej obecnej postaci 7,12-13 bardzo niejasno mówi natomiast o potomstwie króla. Prawdopodobnie w oryginalnej wyroczni potomstwo Dawida rozumiano kolektywnie, dopiero Deuteronomista pojmował je jednostkowo wiążąc proroctwo Natana z Salomonem – budowniczym świątyni¹³.

¹³ Por. L. Eslinger, *House of God or House of David. The Rhetoric of 2 Samuel 7* (JSOT.S 164; Sheffield 1994) 44-45; W. M. Schniedewind, «Textual Criticism and Theological Interpretation: The Pro-Temple Tendenz in the Greek Text of Samuel and Kings», *HThR* 87 (1994) 112-116.

Pomimo niekwestionowanej modyfikacji teologicznej, zasadnicza treść tych wierszy jest rozwinięciem Bożej obietnicy z 7,11b i porusza temat dynastii Dawida w związku z jego planem budowy świątyni, czyli w kontekście, który znamy z 7,1-3. Pozostaje więc dość prawdopodobnym, że Deuteronomista interpretując w 7,12-13 orędzie proroka miał do dyspozycji bardzo starą wyrocznię, być może w formie poezji, która obiecywała Dawidowi wieczną dynastię. Jej treść bez dodatków redaktora mogła brzmieć następująco: «a tobie zapowiedział Pan, że ci zbuduje dom i zapewni potomstwo po tobie, które wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzi jego królestwo na zawsze» (7,11b.12b.13b). Do tej pierwotnej przepowiedni należały prawdopodobnie także wiersze następne (7,14-15), odzwierciedlające ideologię monarchii w Biblii (por. Ps 2,7; 89,31-34; 110,3) i w literaturze pozabiblijnej¹⁴. Cechą najbardziej charakterystyczną tej ideologii jest tzw. formuła przymierza, która łączyła kontrahentów bardzo ścisłymi więzami zobowiązując ich do wierności zawartemu paktowi lub danej obietnicy. Aby ukazać tę rzeczywistość, autor w 7,14-15 ucieka się do obrazu najbardziej intensywnej relacji międzyludzkiej, czyli więzów łączących ojca z synem. I choć adopcja jako model relacji między stronami przymierza była dość powszechna w ówczesnym świecie przy zawieraniu układów politycznych i w dyplomacji królewskiej, prorocтво Natana okre-

¹⁴ Formuła adopcji «ja będę mu ojcem a on będzie mi synem» (7,14; por. Ps 2,7), pojęcie «życzliwość, łaska» (7,15, por. 2 Sm 22,51; 1 Krl 3,6) oraz obietnica «wielkiej sławy», dosłownie «wielkiego imienia» (7,9b), i stałej protekcji (7,9a) są pojęciami technicznymi idei przymierza, choć dzisiaj trudno jest określić na ile są one owocem teologicznej pracy Deuteronomisty a na ile odzwierciedlają ideologię i wzorce orientalne. Bez względu na ich pochodzenie, przedstawiają one Jahwe i dynastię Dawida (7,13-15 nie mówi nic o Dawidzie lecz o jego potomstwie) jako strony kontraktu, który wymaga lojalności, posłuszeństwa i wzajemnego szacunku, por. K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (FRLANT 107; Göttingen 1972) 39-45; P. J. Calderone, *Dynastic Oracle*, 30.44-45.53nn; R. Smend, *Die Bundesformel* (ThSt 68; Zürich 1963) 26-27.

ślające pomoc do jakiej zobowiązuje się Bóg względem potomstwa Dawida jest ze wszech miar oryginalne. Jest to zobowiązanie bezwarunkowe, które nie ma odpowiedników ani w świecie laickim ani w żadnym z zawieranych przymierzy między Jahwe i Izraelem¹⁵. Tak właściwie to chodzi tu nie o przymierze, które przecież zakłada przywileje i obowiązki obydwu partnerów paktu, ale o bezwarunkową i jednostronną deklarację Bożej łaski dla domu Dawida. Temat ten rozwija wiersz 7,16, ale jest on najbardziej problematycznym, jeśli chodzi o pochodzenie, fragmentem orędzia. Dziś jest bardzo trudno zdecydować, czy kwalifikować go do oryginalnej wyroczni, czy też przypisać późniejszej elaboracji Deuteronomisty¹⁶.

Tak więc tematem głównym oryginalnego proroctwa Natana była bezwarunkowa Boża obietnica władzy w Izraelu dla potomków Dawida, która prawdopodobnie od samego początku była związana z projektem budowy świątyni w Jerozolimie (7,1-4). Ścisła relacja pomiędzy świątynią, tronem i rolą króla w dziedzinie kultu była jedną z najbardziej charakterystycznych cech ówczesnego systemu monarchii na Wschodzie. Budowa świątyni, w której, według powszechnego przekonania epoki, spotykały się dwa światy: ziemski i nadprzyrodzony, miała zapewnić błogosławieństwo Boże dla króla i dynastii oraz potwierdzić jego rolę pośrednika między Bogiem a ludem¹⁷.

¹⁵ Jeśli chodzi o ten aspekt, to «przymierze Dawidowe» pozostaje w ewidentnym kontraście nie tylko do pozostałych paktów Biblii (Wj 19,5; Pwt 28,1-2.15; Joz 24,20; 1 Sm 12,14-15), ale również do jego późniejszych deuteronomistycznych interpretacji, które uzależniają niedwołalność Bożych obietnic od przestrzegania norm prawa przez króla i cały Izrael (1 Krl 2,3-4; 6,12-13; 9,4-9; itd.).

¹⁶ Ta druga możliwość jest bardziej prawdopodobna, jeśli weźmie się pod uwagę nagłą zmianę z 3 na 2 os. l. poj. w orędziu oraz zależność tematyczną i językową 7,16 od 7,13, por. T. Veijola, *Die ewige*, 72-73.

¹⁷ Por. A. S. Kapelrud, «The Tempel Building, a Task for Gods and Kings», *Or* 32 (1963) 56-62; S. Herrmann, «Die Königsnovelle», 51-62; N. Poulssen, *König*, 42-43.52-55.

Słowa pierwotnej wyroczni Natana służyły więc umocnieniu władzy w państwie i odzwierciedlały ówczesną ideologię monarchii, która wzniesienie sanktuarium ku czci lokalnego bóstwa uważała za jedno z najważniejszych zadań nowego króla, by w zamian móc liczyć na błogosławieństwo przejawiające się w zapewnieniu stabilnej dynastii na tronie i dobrobytu dla całego narodu. W tym świetle należy interpretować treść najstarszej części wyroczni, która, najkrócej mówiąc, jest reakcją Boga na Dawidowe przeniesienie arki do Jerozolimy i zamiar budowy świątyni. Nagrodą Boga za te czyny jest obietnica gwarantująca królowi, iż jego potomek będzie zawsze zasiadał na tronie Izraela.

CZY KRÓL MOŻE ZBUDOWAĆ BOGU ŚWIĄTYNIĘ? – TEOLOGICZNA KOREKTA WYROCZNI (7,4-7)

Analizując wnikliwiej treść proroctwa nawet niewprawy w egzegezie czytelnik od razu zauważy kontrast pomiędzy 7,1-3 i 7,4-7, który podpowiada obecność dwóch zasadniczo różnych teologii. Niektórzy twierdzą, że chodzi tu o dwie odmienne koncepcje monarchii: północną, bazującą na teologii przymierza i przeciwną świątyni, oraz południową pochodzącą z Judy, przychylną świątyni i związaną z ceremoniami koronacyjnymi królewskiego dworu Jerozolimy. Te dwa nurty połączył dopiero Deuteronomista tworząc jedną wspólną ideologię domu Dawidowego opartą na przymierzu z Jahwe i obietnicy stabilnej dynastii¹⁸. Tak jak i reszta wyroczni, tak i ten fragment

¹⁸ 7,4 rozpoczyna się zwrotem: «słowo Jahwe zostało skierowane do» (7,4), typowym wprowadzie dla pism prorockich po niewoli (Rdz 1,1; 3,1; Za 6,9; 7,4-8; Ag 2,20; Ez 3,16; 13,1; 15,1; 16,1; Jr 1,4), ale bardzo często używanym przez szkołę deuteronomistyczną, podobnie zresztą jak i inne wyrażenia tego wersetu: «sługa mój Dawid», czy «synowie Izraela», por. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford 1972) 354nn; S. L. McKenzie, «Why didn't David build the Temple? The History of a Biblical Tradition», w: M. P. Graham, *in.*, *Worship and the Hebrew Bible* (JSOT.S 284; Sheffield 1999) 205-206.

odbija więc teologię deuteronomistyczną, ale zasadnicze przesłanie tych wierszy jest dużo starsze i sprzeczne z teologią tej szkoły¹⁹. Nie można wykluczyć, że istniało kiedyś niezależne orędzie prorockie sprzeciwiające się budowie świątyni, z którego, w wyniku późniejszych modyfikacji, zachowały się jedynie znikome fragmenty (np. wyrażenie «dom, abym w nim zamieszkał» w 7,5b, forma pytań retorycznych w 7,5b i 7,7 oraz wiersze 7,4.17, które mogły być początkiem i końcem tego proroctwa)²⁰. Bardziej logicznym rozwiązaniem jest jednak pojmowanie 7,4-7 nie jako osobnego orędzia prorockiego będącego alternatywą dla pierwotnej promonarchicznej wyroczni Natana, ale raczej jako teologicznego komentarza, który na podstawie istniejącego już proroctwa negatywnie ocenił wydarzenia mające miejsce w początkowym okresie monarchii w Izraelu.

Ta «teologiczna korekta» proponuje zupełnie inne spojrzenie na oryginalne orędzie proroka i pochodzi na pewno ze środowisk wrogich świątyni i Jerozolimie, odrzucających zdecydowanie model monarchii, który zbyt wiazał (uzależniał) kult i świątynię z osobą króla. Nie jest łatwo bliżej określić to środowisko. Niektórzy widzą tu koła prorockie z czasów Dawida i Salomona przeciwne budowie świątyni w mieście Jebuzytów²¹. Inni, jako przyczynę ta-

¹⁹ Jedną z najbardziej charakterystycznych cech teologii deuteronomistycznej jest podkreślanie wartości świątyni w Jerozolimie i centralizacji kultu. Wystarczy przytoczyć 1 Krl 5,17; 8,18-19, gdzie Deuteronomista usprawiedliwia Dawida, że nie zbudował świątyni całkowicie aprobowanej i chcianej przez Jahwe. Dla obszerniejszej analizy tendencji antyświątynnych i ich przyczyn, por. R. Kuntzmann, «David, constructeur du temple?», w: L. Desrousseaux, J. Vermeulen, *Figures de David à travers la Bible. XVII^e congrès l'ACFEB (Lille 1^{er}-5 septembre 1997)* (LeDiv 177; Paris 1999) 144-156.

²⁰ Por. A. Laato, «Second Samuel 7 and Royal Ideology», *CBQ* 59 (1997) 264.

²¹ Por. A. Soggin, «Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts», *ZAW* 78 (1966) 179-204; H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels von Samuel bis Amos und Hosea* (SAT 2.1; Göttingen ²1921) 140.

kiego stanowiska podpowiadają konflikt polityczno-religijny Izraela i Judy. Przeniesienie arki i budowa świątyni w Jerozolimie w oczach plemion Północy mogły być traktowane jako zdrada tradycji przymierza synaickiego, strzeżonej dotąd w ich sanktuariach takich jak Šilo czy Betel²². Są też i tacy, którzy antyświątynną tendencję przypisują jednemu z nurtów szkoły deuteronomistycznej, który w czasach bezpośrednio poprzedzających niewolę babilońską sprzeciwiał się reformie religijnej dokonanej przez Jozjasza, a w epoce niewoli próbował znaleźć przyczynę upadku Jerozolimy i świątyni²³.

Podstawowy argument tej części proroctwa zamyka się w dwóch pytaniach retorycznych poddających w wątpliwość czy to Dawid powinien wznieść świątynię (7,5b) i czy w ogóle plan budowy świątyni w Jerozolimie jest słuszny? (7,7). Hebrajska wersja proroctwa sugeruje odpowiedź negatywną na pierwszą kwestię, przeciwstawiając się jednocześnie bardzo wyraźnie treści wyroczni oryginalnej, która zgodnie z ówczesną koncepcją państwa stawiała Jahwe na pozycji dłużnika wobec króla. W zamian za wzniesienie sanktuarium, bóstwo lokalne było zobowiązane do zapewnienia monarsze i jego potomstwu długotrwałej władzy w państwie. Poprzez wprowadzenie 7,4-7, siła tej ideologii zostaje mocno ograniczona, a w świetle tych wierszy całe proroctwo uzyskuje zupełnie nową wymowę. Decydująca rola w dokonujących się zdarzeniach powraca znowu do Jahwe; to nie Dawid Bogu wzniesie «dom» (7,5b), ale Bóg Dawidowi zapewni «dom», czyli dynastię (7,11b). Ta obietnica, dzięki korekcie wprowadzonej w 7,4-7, jawi się też jako całkowicie niezasażona i niezwiązana z jakimkol-

²² Por. N. Poulssen, *König*, 27-43.

²³ Por. H. Kruse, «David's Covenant», *VT* 35 (1985) 139-164; F. K. Kumaki, «The Deuteronomistic Theology of the Temple – As Crystallized in 2 Sam 7, 1 Re 8», *AJBI* 7 (1981) 16-52; K. Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* (BZAW 144; Berlin 1977) 70-76; T. Brzegowy, «Prorok Natan i budowa świątyni», *RBL* 40 (1987) 17.

wiek dziełem dokonany uprzednio przez króla, które mogłyby sobie rościć prawo do wdzięczności ze strony Boga. Trzeba jednak jasno powiedzieć, że w tym „sprostowaniu” teologicznym nie neguje się w żadnym razie projektu budowy świątyni, lecz poddaje się w wątpliwość sposób jego realizacji i osobę wykonawcy. Decyzja o wzniesieniu świątyni leży w gestii tylko samego Boga. Żadna władza Izraela: król, plemię czy sędzia²⁴ nie może rościć sobie do tego prawa. Wydaje się, że głównym celem, dla którego zmodyfikowano tekst pierwotnej wyroczni było podkreślenie transcendencji²⁵ i całkowitej wolności Boga, oraz niezależności kultu od władzy w państwie. W ten sposób został przywrócony teologicznie poprawny porządek pomiędzy Bogiem i monarchią w Izraelu, który w oryginalnej wersji prorocstwa Natana był, według autora tej teologicznej korekty, zbyt przesiąknięty laickimi elementami ówczesnych ideologii kultur ościennych²⁶. To antyświątynne wtrącenie nie rozwiązuje definitywnie problemu budowy świątyni w Jerozolimie, i chociaż otwarcie nie neguje takiej możliwości, podchodzi do niej z wielką ostrożnością.

DEUTERONOMISTYCZNA KONCEPCJA WYROCZNI NATANA (7,5-16)

Trzecim i ostatecznym etapem w procesie krystalizacji obecnej wersji prorocstwa była elaboracja deuterono-

²⁴ Por. ambiwalentne znaczenie terminu «šibte» w 7,7.

²⁵ Por. K. M. Craig, «The Character(ization) of God in 2 Samuel 7,1-17», *Sem* 63 (1993) 173-174.

²⁶ Dzięki zawsze żywym tradycjom jahwistycznym w Izraelu, tamtejszy system monarchii nie przyjął nigdy ideologii królewskiej przypisującej władcy naturę boską, która była dość powszechna w rejonie Żyznego Półksiężycza. Z drugiej strony, dzięki 7,4-7, zostały utemperowane również tendencje przekształcenia świątyni w Jerozolimie w sanktuarium na usługach króla, oraz zbytne podporządkowanie kultu osobie monarchy.

mistyczna. Pracę tego redaktora można zdefiniować jako ciąg uzupełnień i interpretacji mających na celu uaktualnienie proroctwa i nadanie mu znaczenia bardziej uniwersalnego w związku z zupełnie odmienioną sytuacją historyczną, w jakiej znalazł się Izrael. Deuteronomista działający w okresie niewoli babilońskiej i krótko po niej, miał do dyspozycji wiele starych pisanych oraz ustnych źródeł i tradycji. Poprzez przemyślane uporządkowanie i modyfikację tych źródeł, stworzył zupełnie nową perspektywę teologiczną dla wydarzeń i Bożych obietnic, których dotyczył materiał przez niego zebrany. Popatrzmy pokrótce na rezultat pracy tego redaktora. Z pewnością to właśnie on jest odpowiedzialny za ostateczną wersję 2 Sm 7. Jego praca przebiegała na dwóch płaszczyznach: formy literackiej i treści wyroczni. Poprzez wprowadzenie przysłówka w^c attah «a teraz» (7,8a), redaktor stworzył schemat dwóch nawzajem uzupełniających się Bożych orędzi, które w kontekście materiału narracyjnego (7,1-4.17) sprawiają obecnie wrażenie całości literackiej. Jemu, poza dodaniem 7,8b-11a.13a, zawdzięczamy też ostateczny kształt teologiczny wyroczni, to znaczy takie zredagowanie dwóch pierwotnych proroctw, że ich orędzie stało się spójne i dobitne, a jest nim niczym niezaskuszone i bezwarunkowa Boża obietnica dana Dawidowi i jego potomstwu: «to nie ty ...zbudujesz mi dom (7,5b), lecz ja ...zbuduję dom dla ciebie» (7,8a)²⁷.

Teologia deuteronomistycznej elaboracji proroctwa może być streszczona w trzech punktach: świątynia, koncepcja systemu monarchicznego w oparciu o idealne przedstawienie Dawida oraz obietnica dynastii wyrażona w języku przymierza. Szczególnie dużo miejsca redaktor poświęca świątyni, którą uważa za miejsce, gdzie przebywa imię Jahwe (7,13a; por. Pwt 12,5.21; 1 Krl 8,29; 9,3), podczas gdy On sam mieszka w niebie (1 Krl 8,27.30.32-34). Dzięki jego interwencji (7,13a) wyrocznia Natana znowu zmieniła znaczenie; od pochwały projektu budowy świątyni w wyroczni

²⁷ Por. P. K. McCarter, 2 *Samuel*, 224nn.

oryginalnej, poprzez jego krytykę w elaboracji sukcesywnej aż do całkowitej aprobaty dzieła Salomona, które w ostatecznej wersji proroctwa jest przedstawione jako wola samego Boga. Trzeba powiedzieć, że temat świątyni przenika całe proroctwo Natana, choć najwięcej uwagi dedykuje mu Deuteronomista łącząc bardzo ściśle Boga, monarchię i sanktuarium w Jerozolimie. Jego redakcyjne interwencje usuwają nie tylko kontrast i napięcie między dwiema starszymi tradycjami wyroczni, tak że w perspektywie całego proroctwa plan budowy świątyni jest oceniany pozytywnie, ale również wyjaśniają sprawę jej budowniczego, uzgadniając orędzie proroka z realiami historycznymi.

Innym obiektem zainteresowania Deuteronomisty w elaboracji proroctwa była monarchia, którą prezentuje bardzo pozytywnie w oparciu o idealny obraz Dawida. Redaktor podkreśla wybór Dawida (7,8b), dar nieustannej Bożej obecności zapewniającej mu pomoc i bezpieczeństwo w każdych okolicznościach (7,9a) oraz zalicza go do grona «sług Jahwe». Tytuł ten w Biblii przysługiwał dotąd jedynie Mojżeszowi (Joz 1,2; 2 Krl 21,8) i Jozue (Joz 24,29; Sdz 2,8), w odniesieniu zaś do Dawida podkreśla wagę ścisłej relacji w przymierzu między wiernym i posłusznym wasalem (król) oraz hojnym i dobrym panem (Jahwe). Rola Dawida i jego dynastii w historii Izraela była więc, według Deuteronomisty, paralelna do tej, jaką odgrywał Mojżesz i Jozue, czyli polegała na zapewnieniu ludowi, świątyni i Jerozolimie bezpieczeństwa i dobrobytu. To król Dawid stał się dla Izraela gwarancją Bożych obietnic z 2 Sm 7 (por. 1 Krl 3,6-7; 8,15-20.24-26; 11,12.32.34.36) i przykładem wypełniania prawa (1 Krl 3,14; 9,4-5), które w deuteronomistycznej historii monarchii Izraela i Judy (1 Sm 8-2 Krl 25) było głównym kryterium w ocenie pozytywnej lub negatywnej wszystkich władców (1 Krl 11,4-6; 15,3-5.11; 2 Krl 8,19; 14,3; 16,2; 18,3; 21,7; 22,2)²⁸. 2 Sm 7 odgrywa w tej historii decydującą rolę.

²⁸ Por. M. J. Steussy, *David. Biblical Portraits of Power* (Columbia 1999) 92-94.

Z jednej strony w sposób definitywny autoryzuje objęcie władzy w Izraelu przez Dawida, o którym mowa w początkowych rozdziałach księgi. Z drugiej, dokumentuje zawarcie przymierza pomiędzy Jahwe i królem, które staje się jednym z najważniejszych wydarzeń historii Izraela, gdyż to właśnie obietnica Natana wyrażona przez Deuteronomistę w terminologii przymierza²⁹ i połączona z tradycją przymierza synaickiego dała początek późniejszym oczekiwaniom i nadziejom mesjańskim w Izraelu (Iz 55,3nn)³⁰.

Stało się tak, bowiem redaktor świadomie umieścił obietnicę dla Dawida w kontekście relacji o zbawczej aktywności Jahwe w dziejach Izraela (7,8-11a), aby mówiąc równocześnie o Bożych dobrodziejstwach dla króla i ludu zjednoczyć los Dawida z losem całego narodu. Wyrocznia Natana, w teologii deuteronomistycznej, jawi się więc jako rozszerzenie koncepcji przymierza synaickiego oraz jego uaktualnienie w związku ze zmieniającą się często sytuacją religijno-polityczną Izraela. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, iż nie chodzi tu o nowy pakt z Bogiem, gdyż dla Deuteronomisty istniało tylko jedno przymierze – to na Synaju – (7,24). Pomimo to układ synaicki jest w 2 Sm 7 przedstawiony w dość nieoczekiwanym świetle. Przed wszystkim zmienia się zasadniczo partner w przymierzu z Bogiem, nie jest nim już naród, lecz król Dawid i jego potomstwo, które odtąd będzie reprezentować Izraela

²⁹ Choć samo pojęcie berit «przymierze» nie występuje w 2 Sm 7, występuje natomiast w tekstach paralelnych (2 Sm 23,5; Ps 89,4.29; 132,11-12), to jednak treść i struktura wyroczni zawiera elementy typowe dla zawarcia tego rodzaju paktu w Biblii, por. P. Beauchamp, «Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale», *RSR* 58 (1970) 161-193; E. Nordheim, «König», 439; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21A; Rome 1978) 2-3; J. A. Martin, «The Theology of Samuel», *BS* 141 (1984) 303-314; J. D. Levenson, «The Davidic Covenant and its Modern Interpretation», *CBQ* 41 (1979) 206.

³⁰ Por. J. D. McCarthy, *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions* (Oxford 1972) 47.

w kontaktach z Jahwe³¹: To właśnie dynastii Dawida Bóg przyrzeka stałą i niczym nie ograniczoną pomoc i błogosławieństwo, co czyni okres monarchii w Izraelu kolejnym etapem Bożej historii zbawienia.

W świetle deuteronomistycznej elaboracji, król Dawid i jego następcy, którzy otrzymali od Jahwe misję przywódców Izraela («nagîd», 7,9), by na wzór sędziów «paść lud» (7,7b), stają się w miejsce narodu szczególnym obiektem zbawczej aktywności Boga. Dawid i jego dynastia cieszyć się będą w przyszłości specjalnymi i nieodwołalnymi przywilejami, z których największym jest bliskość Jahwe, porównywalna do tej jaka łączy ojca z synem (7,14-15). Odtąd «Bóg Izraela» (7,7b.10a.11a.26-27) będzie okazywał swoją łaskawość i wierność wobec narodu poprzez dynastię królewską i to jest najważniejsze znaczenie tzw. przymierza dawidowego, a jednocześnie najbardziej oryginalny ślad deuteronomistycznej elaboracji wyroczni Natana.

Oto rekonstrukcja procesu redakcyjnego najważniejszej wyroczni prorockiej epoki monarchii w Izraelu. Jak widać był on długi i bardzo złożony, ale waga obietnicy Jahwe była tak doniosła i nieprzemijająca, iż nawet wpływające stulecia, które co prawda domagały się jej wielokrotnego aktualizowania i przystosowania do zmieniających się warunków politycznych i religijnych, nie zdołały zaciemnić jej uniwersalizmu, jaki zaowocował i wciąż owocuje nieustającą nadzieją na Bożą łaskę i pomoc tak w Starym jak i w Nowym Testamencie.

Sommario

Lo scopo di quest'articolo è la presentazione critica e sistematica dei risultati della ricerca sui problemi princi-

³¹ Aby dojść do takiego przekonania wystarczy popatrzeć na sposób, w jaki redaktor mówi o Bożych obietnicach - w ich centrum stoi zawsze Dawid albo jego dynastia (7,9a.11b-16), natomiast lud odgrywa tu rolę tylko drugoplanową (7,10-11a.23-24).

pali che pone l'oracolo profetico 2Sam 7,5-16 ed anche il tentativo di stabilire la direzione in cui vanno gli esegeti nello spiegare le difficoltà più acute circa le parole di Natan. Per questo motivo prendiamo in considerazione due piste metodologiche. Mediante l'approccio sincronico, esamineremo la versione definitiva dell'oracolo divino come pure la linea teologica del suo ultimo redattore. La nostra attenzione dedicheremo però prima di tutto all'approccio diacronico, per ricostruire tutto il processo redazionale della profezia, cioè arrivare, per quanto sarà possibile, sia al nucleo originale dell'oracolo, sia alle successive aggiunte redazionali.

*Ks. Dariusz Dziadosz
al. Raclawickie 14
20-950 Lublin*

Ks. DARIUSZ DZIADOSZ, ur. w 1968 roku, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, obecnie wykładowca w Instytucie Nauk Biblijnych KUL oraz w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Przemyślu.