KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

WYDZIAŁ TEOLOGII

INSTYTUT NAUK BIBLIJNYCH

ks. Łukasz Florczyk

Nr albumu: 133767

BÓG IZRAELA W ROZUMIENIU NIE-IZRAELITÓW.

STUDIUM HISTORYCZNO-KRYTYCZNE WYBRANYCH TRADYCJI DEUTERONOMISTYCZNEJ HISTORIOGRAFII (JOZ–2KRL)

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium naukowym
z egzegezy Ksiąg Historycznych,
Prorockich i Sapiencjalnych
pod kierunkiem
ks. dra hab. Dariusza Dziadosza

Lublin 2018

Podwoje wiary są dla nas zawsze otwarte

Benedykt XVI

WYKAZ SKRÓTÓW[1]

ABL	Analecta Biblica Lublinensia
AK	„Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909-1950, 1958–
AnBib	Analecta Biblica
AncB	The Anchor Bible
AncBD	FREEDMAN D., *The Anchor Bible Dictionary* (New York 1992) t. 1-6
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AUSS	„Andrews University Seminary Studies”, Berrien Springs 1963–
BA	„The Biblical Archaeologist” (1975-1997 „The Biblical Archeologist”; od 1998 „Near Eastern Archaeology”), New Haven 1938-1997, Atlanta 1998–
BB	Bibliotheca Biblica
BCBC	Believers Church Bible Commentary
BCS	BE Commentary Series
BHOT	The Bible History. Old Testament
BPTh	„Biblica et Patristica Thoruniensia”, Toruń 2008–
BSC	Bible Student’s Commentary
BZ	„Biblische Zeitschrift”, Freiburg im Br. 1903-1938/39, Paderborn 1957–
CBC	Cornerstone Biblical Commentary
CBQ	„The Catholic Biblical Quarterly”, Washington 1939–
CC	Concordia Commentary
ComP	„Communio”, Poznań 1981–
COT	Commentary on the Old Testament
CT	„Collectanea Theologica” (wcześniej „Przegląd Teologiczny”), Lwów 1931-1939, Warszawa 1949/50–
CTO	„Colloquia Theologica Ottoniana” (wcześniej „Szczecińskie Studia Kościelne”), Szczecin 1991-2000, 2001–
CzST	„Częstochowskie Studia Teologiczne”, Częstochowa 1973–
EAZŚ	NEGEV A., *Encyklopedia archeologiczna Ziemi Świętej* (Warszawa 2002)
EB	ACHTEMEIER P., *Encyklopedia biblijna* (Warszawa 1999)
EBC	Expositor’s Bible Commentary
EBD	*The Eerdmans Bible Dictionary* (Grand Rapids 1987)
EBib	Expositor’s Bible

[1] Wykaz skrótów został sporządzony w oparciu o: J. WARMIŃSKI, *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów* (Lublin 2010).

EC	Expositional Commentary
EDB	FREEDMAN D., MYERS A., BECK A., *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Grand Rapids 2000)
EK	*Encyklopedia Katolicka* (Lublin 1973-2014) t. 1-20
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
FT	„Forum Teologiczne", Olsztyn 2000–
GRE	„Gdański Rocznik Ewangelicki", Gdańsk 2007–
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HComOT	Historical Commentary on the Old Testament
HH	Horae Homileticae
HIBD	BRAND C., DRAPER C., ENGLAND A., BOND S., CLENDENEN E., BUTLER T., *Holman Illustrated Bible Dictionary* (Nashville 2003)
IBCTP	Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
IOSR-JHSS	„Journal of Humanities and Social Science", Los Angeles 2011–
IS	„Itinera Spiritualia", Kraków 2008–
ITC	International Theological Commentary
JAOS	„Journal of the American Oriental Society", Baltimore 1843/1849 [wyd. 1851]–
JBL	„Journal of Biblical Literature" (1881-1890 „Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis"), Middletown 1881-1882, Boston 1883-1915, New Haven 1916-1933, New York 1934-1943, Philadelphia 1944-1971, Missoula 1972-1980, Ann Arbor 1981, Chico 1982-1985, Atlanta 1986–
JBQ	„The Jewish Bible Quarterly", Jerusalem 1972–
JCBC	John Calvin's Commentaries on the Bible
JE	SINGER I., *The Jewish Encyclopedia.* A Descriptive Record of the History, Religion, Literature and Customs of the Jewish People from the Earliest Times (New York 1901-1906) t. 1-12
JSOT	„Journal for the Study of the Old Testament", Sheffield 1976–
KKK	*Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań 1994)
KO	«Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum"», w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Poznań 2002) 350-362
KST	„Kaliskie Studia Teologiczne", Kalisz 2002–
LS	„Liturgia Sacra", Opole 1995–
MPWB	Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki
NAC	New American Commentary

NBDict	WOOD D., MARSHALL I., MILLARD A., PACKER J., WISEMAN D., *New Bible Dictionary* (Leicester 1996)
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NKB.ST	Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OTL	Old Testament Library
PB	BOSAK P., *Postacie Biblii*. Słownik - konkordancja (Pelplin 1999-2014) t. 1-9
PBC	People's Bible Commentary
PBib	The People's Bible
PEQ	„Palestine Exploration Quarterly", London 1865–
PF	BENEDYKT XVI, *List apostolski „Porta fidei" w formie motu proprio ogłaszający Rok Wiary* (Kraków 2012)
PSB	Prymasowska Seria Biblijna
PŚST	Pismo Święte Starego Testamentu
PzST	„Poznańskie Studia Teologiczne", Poznań 1972–
RB	„Revue Biblique", Paris 1892-1940, 1948–
RBL	„Ruch Biblijny i Liturgiczny", Kraków 1948–
RH	„Roczniki Humanistyczne", Lublin 1949–
RTK	„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" (od 1991/92 „Roczniki Teologiczne"), Lublin 1949–
RV	Religionsgeschichtliche Volksbücher
SBO	„Scripta Biblica et Orientalia", Lublin - Kraków - Poznań - Warszawa 2009–
ScrLum	Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie
Sem	„Seminare", Kraków-Ląd 1975–
SF	„Studia Franciszkańskie", Poznań 1984–
SHCANE	Studies in the History and Culture of the Ancient Near East
SJOT	„Scandinavian Journal of the Old Testament", Oslo - Boston 1987–
SPE	„Studia Prawno-Ekonomiczne", Łódź 1968–
SS	„Scriptura Sacra", Opole 1997–
ST	Studienbücher Theologie
StBob	„Studia Bobolanum", Warszawa 1990–
StElb	„Studia Elbląskie", Elbląg 1999–
StEł	„Studia Ełckie" („Ełckie Studia Teologiczne" 2000-2005), Ełk 2006–
StKKoł	„Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie", Koszalin 1992–

StPar „Studia Paradyskie”, Gościkowo-Paradyż 1986–

StRed „Studia Redemptorystowskie”, Kraków 2003–

STV „Studia Theologica Varsaviensia”, Warszawa 1963–

StWł „Studia Włocławskie”, Włocławek 1998–

SubBi Subsidia Biblica

SWB METZGER B., COOGAN M., *Słownik wiedzy biblijnej* (Warszawa 1996)

ŚSHT „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, Katowice 1968–

THAT JENNI E., WESTERMANN C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München 1971-1976) t. 1-2

ThWAT BOTTERWECK G., RINGGREN H., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart 1973-2000) t. 1-10

ThZ „Theologische Zeitschrift”, Basel 1945–

TLOT JENNI E., WESTERMANN C., *Theological Lexikon of the Old Testament* (Peabody 1997) t. 1-3

TWOT HARRIS R., GLEASON L., WALTKE B., *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago 1999)

TwP „Teologia w Polsce”, Lublin 1983-2006; 2007–

VD BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” Ojca świętego Benedykta XVI do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (Poznań 2010)

VN „Vade Nobiscum”, Łódź 2009–

VV „Verbum Vitae”, Kielce 2002–

WBC Word Biblical Commentary

WDr „W drodze”, Poznań 1973–

WDS „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie”, Siedlce 1919–

WestBC Westminster Bible Companion

WSGPNT POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Warszawa 2006)

WSHPST KOEHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa 2013) t. 1-2

WST „Warszawskie Studia Teologiczne”, Warszawa 1983–

ZAW „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft”, Giessen 1881-1942/43, Berlin 1944-70, New York 1971–

ZBK.AT Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament

ZK „Zeszyty Karmelitańskie”, Poznań 1991–

ZNKUL „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, Lublin 1958–

ZS „Ziemia Święta”, Kraków 1995–

ŻD „Życie Duchowe”, Kraków 1994–

WSTĘP

Jednym z kluczowych tematów deuteronomistycznej historiografii Izraela (Joz–2Krl) jest teologiczna kwestia podboju i utraty ziemi obiecanej oraz relacji, w jakiej Izraelici - wybrany naród Boga JHWH - winni pozostawać do jej autochtonicznych mieszkańców. Ten teologiczny motyw w różnej formie wraca w kolejnych odsłonach deuteronomistycznego dzieła. W Księdze Jozuego pojawia się w kontekście zdobycia i podziału Kanaanu oraz kontrowersyjnej idei klątwy (cheremu), którą wojownicy syna Nuna nakładali na rdzenną ludność Syro-Palestyny (Joz 7–8). W Księdze Sędziów i pierwszych rozdziałach Ksiąg Samuela - opisujących przedmonarchiczny okres w Izraelu - relacja hebrajskich pokoleń do grup etnicznych Kanaanu i ludów ościennych przybiera już diametralnie inną postać. W miejsce nieprzejednanej postawy Jozuego i rodów jemu współczesnych wobec wszystkiego, co było związane z religią i zwyczajami Kanaanu, w Izraelu pojawia się duże zainteresowanie i powszechna aprobata dla lokalnych wzorców społeczno-politycznych (1Sm 8,1-22) i kulturowo-religijnych (Sdz 2,11–3,6; 11,30-40). Na kartach tych ksiąg deuteronomista z nieskrywaną ironią i dezaprobatą prezentuje cykliczny proces apostazji Izraelitów, który - na mocy teologicznej zasady retrybucji - budzi gniew JHWH i sprowadza ucisk na kolejne hebrajskie pokolenia, prowokując ich niedolę i czasową utratę ziemi. Nasilający się sukcesywnie, mimo Bożych interwencji zbawczych, proces kananeizacji kultury i monoteistycznej religii w Izraelu tylko na moment zatrzymują poważne zmiany ustrojowe, to znaczy ustanowienie monarchii i rządy pierwszych królów: Saula i Dawida (1Sm 9–1Krl 2). Ale już panowanie Salomona toczy się pod znakiem kultu bałwochwalczego, który - w opinii deuteronomisty - prowokuje religijny i polityczny rozpad monarchii Dawida (1Krl 11–12). Niewierność przymierzu z JHWH, które Mojżesz zawarł na Synaju (Wj 19–24), a Jozue odnowił w Sychem (Joz 24,1-28) jest, w kluczu teologii deuteronomisty, przyczyną także ostatecznego upadku podzielonych monarchii: Północnego Izraela (2Krl 17) i Południowej Judy (2Krl 24–25).

Na tle tej cyklicznej i niezrozumiałej apostazji Izraelitów oraz trwającego nieprzerwanie procesu odchodzenia od monoteizmu jahwistycznego na rzecz religijnych i kulturowych wzorców rdzennej ludności Syro-Palestyny, ze szczególną wyrazistością prezentują się liczne przykłady nie-Izraelitów, którzy w kolejnych komponentach literackich bloku ksiąg Joz–2Krl okazują głęboki szacunek Bogu Izraela, manifestują zainteresowanie Jego łaskawością, prawem i wynikającymi z niego rozwiązaniami społeczno-religijnymi, a nawet deklarują wolę przyjęcia wiary Izraelitów. Już na poziomie wstępnej lektury historiografii Izraela (Joz–2Krl) ten kontrast w ukazywaniu postaw religijnych Izraelitów i nie-Izraelitów nie wydaje się zjawiskiem przypadkowym, lecz głęboko przemyślaną wizją teologiczną zamierzoną przez jej redaktorów.

Jak wiadomo z treści Ksiąg Jozuego i Sędziów, po zakończeniu procesu podboju ziemi obiecanej, Izraelici nie byli jedynymi mieszkańcami Kanaanu. Swą przestrzeń życiową musieli dzielić z innymi grupami etnicznymi (Sdz 2,11–3,6), które wpływały na ich życie społeczno-polityczne, kulturowo-religijne, a także militarne i ekonomiczne. Z jednej strony ta dziejowa konfrontacja z obcymi przynosiła Izraelitom korzyści, nieustannie inspirując i pogłębiając ich społeczno-kulturowy rozwój, a z drugiej strony niosła ze sobą wiele trudności, a nierzadko i bolesne konsekwencje. Z uwagi na wieloetniczny profil Syro-Palestyny i mocną pozycję rodzimych mieszkańców, hebrajskie rody, jeszcze w okresie sędziów i wczesnej monarchii (Sdz 17–21), musiały poszukiwać własnych terytoriów, wiodąc trudne życie nomadów i imigrantów w obcym kraju, i walczyć o przetrwanie wśród nieprzyjaźnie nastawionych do siebie sąsiadów. Niemniej trudnym zadaniem była konfrontacja z politeistycznym światem Bliskiego Wschodu. Z uwagi na monoteistyczny kult JHWH i rygorystyczny, jak na ówczesne realia, model prawny zamknięty w formule dwustronnego przymierza z Bogiem, Izraelici - w zetknięciu z cywilizacjami innych grup etnicznych - pod wodzą swych liderów byli zmuszeni bronić nie tylko swej wolności i niezależności, ale też społeczno-narodowej tożsamości i rodzimych tradycji (Wj 33,2; Est 9,24-25; Ps 41,12; 74,10.18). Do rangi najważniejszych wrogów w okresie przedmonarchicznym i monarchicznym urosły zróżnicowane kulturowo społeczności Kanaanu: Kananejczycy, Chetyci, Chiwwici, Peryzzyci, Girgaszyci, Jebusyci, ale też pobliskie ludy: Amalekici, Edomici, Moabici, Amoryci, Madianici i Filistyni (Joz 3,10; Sdz 3,5). Uważna lektura deuteronomistycznej historiografii sugeruje, że jej najstarsze źródła są do tych nacji nastawione nieprzyjaźnie (por. Joz 9,1; 24,11; Sdz 3,3), ale teksty późniejsze odznaczają się już większą otwartością, oferując im nawet możliwość wejścia w dwustronne relacje z narodem wybranym i Bogiem JHWH[1].

Przed zdefiniowaniem statusu i konkretnych warunków społeczno-religijnego przymierza Izraelitów z nie-Izraelitami, które zdają się sugerować deuteronomiści, potrzeba określić biblijne pojęcie nie-Izraelity w Biblii Hebrajskiej. Nie-Izraelitów definiuje ona za pomocą różnych określeń, które ogólnie można oddać jako: *obcy*, *cudzoziemcy*, *przybysze*, gdyż mocno akcentują odmienność etniczną i kulturową, inny status społeczno-prawny i wynikające stąd konsekwencje w relacji do Izraelitów. W tym kręgu znaczeniowym pozostaje najpierw hebrajskie słowo *zār*, którego autorzy biblijni używają, by opisać to, co świeckie, nieczyste, niedozwolone (Kpł 10,1), ale również to, co obce etnicznie, zwyczajowo, militarnie czy politycznie (Pwt 25,5; Iz 1,7). Tak więc pojęciem *zārîm* deuteronomiści i inni edytorzy tekstów starotestamentowych określają tych nie-Izraelitów, których członkowie narodu wybranego traktowali z dezaprobatą i dystansem, a ich status społeczno-prawny i religijny uważali za niższy, np.: Asyryjczyków, Babilończyków,

[1] D. DZIADOSZ, «„I wy byliście przybyszami…” (Kpł 19,34). „Obcy” w religijnym i społeczno-kulturowym kontekście Biblii Hebrajskiej», *Ethos* 30 (1; 2017) 19-21.29-32.

Egipcjan czy Kananejczyków (2Krl 19,24; Jr 30,8; 51,51; Ez 7,21; 11,9; Oz 8,7; Ab 1,11). Aby lepiej zrozumieć specyfikę tego typu relacji, należy zauważyć, że termin *zār* definiuje też niższe warstwy społeczne w Izraelu, np.: nie-izraelskie grupy etniczne, które - co prawda - były na różnych zasadach włączane w struktury narodu wybranego, ale w praktyce traktowano je jako obce (nie mogły uczestniczyć w kulcie: Wj 29,33; Lb 18,4), czy dzieci z małżeństw mieszanych, które - z uwagi na pochodzenie jednego z rodziców - nie miały prawa do dziedziczenia w Izraelu (Sdz 11,1-2; Oz 5,7). Pokrewnym i często stosowanym w Biblii Hebrajskiej pojęciem jest *gēr*, które odnosi się do nie-Izraelitów zamieszkujących na terenie Izraela w charakterze stałych lub okresowych rezydentów, osadników, przybyszów, ale nieposiadających ziemi jako własności dziedzicznej. Tego typu nie-Izraelici dobrowolnie rezygnowali z łączności społeczno-kulturowej z rodzimymi społecznościami, aby zyskać prawo azylu w Izraelu (Lb 35,15; Joz 20,9), które umożliwiało im w miarę spokojne życie (Kpł 19,10.33; 23,22; 25,35.47; Pwt 24,19-21). Po obrzezaniu mogli oni nawet świętować paschę, składać ofiary dla JHWH i uczestniczyć w uroczystościach (Lb 9,14; 15,14; Pwt 16,11.14). Mimo tych konkretnych przywilejów, stanowili jednak w Izraelu wciąż najniżej sytuowaną klasę (obok sierot i wdów), tak iż w praktyce byli zmuszeni, by egzystować na marginesie społecznym. Z powodu ciężkiej sytuacji życiowej mogli liczyć tylko na troskę JHWH (Pwt 10,18; 16,11.14; 26,11-12; Ps 146,9) oraz pomoc i szacunek ze strony bogobojnych Izraelitów (Wj 22,20; Kpł 19,33-34; Pwt 14,28-29; 16,11.14; 24,17; 26,11-12; 27,19; Jr 7,6). W definiowaniu nie-Izraelitów Biblia Hebrajska używa też rdzenia *nkr* podkreślającego odmienne dziedzictwo religijno-kulturowe i pochodzenie przedstawicieli innych nacji. Słowem tym teksty hebrajskie określają zarówno obce ludy zamieszkujące własne terytoria, jak i tych, którzy czasowo lub na stałe osiedlili się na obszarach zajmowanych przez członków narodu wybranego. Tak definiowani nie-Izraelici nie należeli do struktur społeczno-religijnych narodu wybranego, nie podlegali wymogom żydowskiego prawa, ale też nie mogli skorzystać z przywilejów i ochrony. Zgodnie z ewoluującymi wciąż normami prawa, z tymi grupami Izraelici mogli wchodzić tylko w relacje handlowo-ekonomiczne (Rdz 17,12.27; Pwt 14,21; 23,21; 31,16; 32,12; 2Sm 22,45-46; Ne 9,2; Jr 17,12.27; Iz 56,3.6; Ez 44,7.9)[2].

Wprowadzając w specyfikę problemu badawczego podejmowanego w dysertacji, należy jeszcze zasygnalizować obecność wyjątkowej grupy bohaterów starotestamentowych, to znaczy tych nie-Izraelitów, którzy wypowiadają się na temat JHWH i członków ludu wybranego. Takich postaci jest szczególnie dużo w deuteronomistycznej historiografii Izraela (Joz–2Kr), która - mimo iż opisuje okres twardej militarnej i społeczno-ekonomicznej konfrontacji z nie-Izraelitami - na wielu miejscach zdaje się być otwarta na dialog z obcymi. Zresztą droga do monoteistycznej wiary

[2] D. DZIADOSZ, «„I wy byliście przybyszami…”», 21-29.32-39; W. BERG, «Prawa obcego w Starym Testamencie», *RBL* 55 (3; 2002) 181-202.

w JHWH i bliższej relacji z Izraelem nie jest też zamknięta dla nie-Izraelitów w innych teologicznych warstwach Biblii Hebrajskiej. Wystarczy przywołać liczne wyrocznie prorockie, które zapowiadają, że w czasach eschatologicznych obce ludy porzucą politeistyczne wierzenia na rzecz wiary w JHWH (Iz 2,2; 25,7; 51,4; 52,15; 60,3; 62,2; 64,1; Jr 3,17; 16,19; Ez 39,21).

Na tym etapie pojawia się odpowiedni kontekst, aby dotknąć genezy wyboru przedmiotu badawczego dysertacji, którym jest złożony stosunek Izraelitów do przedstawicieli innych ludów, ukazany z teologicznej perspektywy upadku monarchii Dawidowej i innych struktur społeczno-religijnych, spowodowanego inwazją babilońską na Judę (598-586 r. przed Chr.). To właśnie te wydarzenia sprowokowały kapłańskie i teologiczne kręgi Izraela do pogłębionej refleksji nad stanem społeczno-religijnym własnego państwa i religii oraz relacji do cywilizacji ościennych. Jednym z wymiernych owoców tej teologicznej refleksji jest zbiór tradycji określany w kręgach egzegetycznych *deuteronomistyczną historiografią Izraela* (Joz–2Krl). Pod wpływem własnych zainteresowań naukowych oscylujących wokół problematyki tego charakterystycznego cyklu biblijnych tekstów źródłowych oraz duchowych przemyśleń związanych z przeżywaniem Roku Wiary w Kościele rzymskokatolickim (11 X 2012 - 24 XI 2013), w Autorze dysertacji zrodziła się myśl, by szczegółowo przeanalizować te teksty, które ukazują wiarę nie-Izraelitów w JHWH oraz reakcję, z jaką tego typu postawa spotkała się ze strony teologicznych kręgów Izraela w trudnym dla nich momencie dziejowym. Ostateczną inspiracją do podjęcia tego ważnego tematu okazały się słowa Benedykta XVI: *Podwoje wiary są dla nas zawsze otwarte* (PF 1)[3], którymi papież zainicjował List apostolski „Porta fidei" otwierający obchody Roku Wiary w Kościele.

Już wstępna lektura deuteronomistycznego dzieła ukazała bowiem, że jego redaktorzy w wielu kluczowych momentach historii Izraela oddają głos nie-Izraelitom, którzy dzielą się własnymi przemyśleniami na temat Boga JHWH i relacji z przedstawicielami ludu wybranego. Otóż te wypowiedzi są zawsze pozytywne i budujące, a nierzadko wręcz zawstydzają Izraelitów, którzy w kompleksie ksiąg Joz–2Krl są często ukazywani jako naród wiarołomny. Szczegółowa analiza wszystkich biblijnych słów nie-Izraelitów o JHWH i Izraelu - zebranych w cyklu ksiąg uznawanych przez egzegetów jako spójna kompozycja literacka i teologiczna - w zamyśle Autora dysertacji pozwoli odpowiedzieć na wiele pytań frapujących dzisiejszego lektora Biblii Hebrajskiej. Tak ujęte badanie pozwoli wpierw zarysować ideę nie-Izraelity, jaka obowiązywała w Izraelu w okresie redakcji kompleksu Joz–2Krl. Badając kolejne passusy historiografii, można się będzie przekonać, kim byli nie-Izraelici w oczach deuteronomistów, w jakim kontekście zabierali głos na temat JHWH, jakie informacje o Bogu Izraela posiadali i jakie przekazywali. Na

[3] BENEDYKT XVI, *List apostolski „Porta fidei" w formie motu proprio ogłaszający Rok Wiary* (Kraków 2012) 5.

bazie tych źródeł będzie można także określić, jakie było ich nastawienie do Boga Izraelitów oraz jakie były konkretne konsekwencje zetknięcia się z monoteizmem jahwistycznym i teokracją.

Problem relacji nie-Izraelitów do JHWH był już podejmowany jako przedmiot badawczy przez biblistów, ale - jak dotąd - nie doczekał się wielopłaszczyznowego opracowania w formie monografii. Ci, którzy zajmowali się tym tematem, w sposób ogólny opisywali wypowiedzi nie-Izraelitów na temat JHWH lub też pochylali się tylko nad jednym z biblijnych epizodów. Analizując tradycje kompleksu ksiąg Joz–2Krl, znacznie częściej skupiano uwagę na stosunku Boga do narodu wybranego oraz na relacji Izraelitów do JHWH.

Obszerność starotestamentowego materiału na temat nie-Izraelitów i ich relacji do Izraela wymusiła zawężenie przedmiotu badań jedynie do ksiąg tworzących dzieło deuteronomistyczne. Koncepcja tego dzieła i jego proces redakcji należą wciąż do kwestii najbardziej dyskutowanych w kręgach egzegetycznych[4]. Od czasów M. Notha nieprzerwanie szuka się kluczowych tematów teologicznych kompleksu Joz–2Krl oraz intencji, jakie przyświecały kolejnym jego redaktorom. Na bazie dotychczasowych badań wiadomo jednak, że do najważniejszych idei teologicznych poruszanych przez kręgi deuteronomistyczne - obok próby uzasadnienia upadku monarchii i jerozolimskiej świątyni w oparciu o reguły biblijnej retrybucji - bez wątpienia należy problem relacji Izraelitów do przedstawicieli obcych narodów oraz możliwość ich ewentualnej konwersji na monoteizm jahwistyczny i wejścia w społeczno-kulturowe struktury Izraela.

Te kwestie zostały wybrane jako szczegółowy przedmiot badawczy dysertacji. W pracy zostaną wyodrębnione, pogrupowane i gruntownie przeanalizowane wszystkie teksty kompleksu Joz–2Krl, które zawierają wypowiedzi nie-Izraelitów na temat Boga JHWH i relacji do Izraela jako narodu. Przed prezentacją zaplanowanego procesu badawczego i definicją metody, która została obrana jako narzędzie w analizie wybranych źródeł biblijnych, potrzeba jeszcze określić status questionis wskazanej wyżej tematyki w optyce dotychczasowych publikacji egzegetyczno-teologicznych. Najpierw wniosek ogólny. Po przeprowadzeniu szerokiej kwerendy naukowej, należy stwierdzić, że wszystkie księgi wchodzące w skład deuteronomistycznej historiografii doczekały się wielu poważnych opracowań i komentarzy[5], lecz w żadnym z nich kwestia nie-

[4] D. DZIADOSZ, «Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był Deuteronomista i jego dzieło», *CT* 74 (4; 2004) 6-8.

[5] Do sztandarowych komentarzy, które będą wykorzystane w dysertacji, należą m.in.: J. BOICE, *Joshua* (EC; Grand Rapids 2005); R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*. A New Translation with Notes and Commentary (AncB 6; New Haven 2008); T. BUTLER, *Joshua* (WBC 7; Dallas 1984); J. CREACH, *Joshua* (IBCTP; Louisville 2003); V. FRITZ, *Das Buch Josue* (HAT I/7; Tübingen 1994); A. HARSTAD, *Joshua* (CC; Saint Louis 2004); R. HESS, *Joshua* (Downers Grove 1996); D. HOWARD, *Joshua* (NAC 5; Nashville 1998); J. SOGGIN, *Joshua* (OTL; London 1982); M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua* (NICOT; Michigan 1981); D. BLOCK, *Judges, Ruth* (NAC 6; Nashville 1999); R. BOLING, *Judges.* A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 6A; New Haven 2008); T. BRENSINGER, *Judges* (BCBC; Scottdale 1999); S. FROLOV, *Judges* (FOTL 6B; Grand Rapids 2013); E. HAMLIN, *At Risk in the Promised Land*. A Commentary on the Book of Judges (ITC; Grand Rapids 1990); J. LAWRENZ, *Judges, Ruth* (PBib; Milwaukee 1997); A. ANDERSON, *2 Samuel* (WBC 11; Dallas 2002); B. ARNOLD, *1 & 2 Samuel* (Grand Rapids 2003); R. BERGEN, *1, 2 Samuel* (NAC 7; Nashville 1996); W. BRUEGGEMANN, *First and Second Samuel* (IBCTP; Louisville 1990);

Izraelitów i ich stosunku do JHWH nie jest motywem przewodnim czy metodologicznym kryterium zaproponowanym do lektury ksiąg Joz–2Krl. W innych rodzajach publikacji ten temat pojawia się sporadycznie, ma rangę jedynie tematu pomocniczego lub opracowywany jest dość wybiórczo[6]. W dotychczasowych publikacjach najwięcej opracowań dotyczy nierządnicy Rachab, której postawę wpisuje się w różny sposób w relację o podboju Jerycha (Joz 2,1-24; 6,22-25). Jednym z zadań niniejszej dysertacji będzie zebranie i zestawienie wyników badań rozproszonych w istniejących już publikacjach, aby zweryfikować i pogłębić ich wartość, ukazując je w świetle wszystkich deuteronomistycznych źródeł poruszających tę problematykę.

A. CAMPBELL, *1 Samuel* (FOTL 7; Grand Rapids 2003); A. CAMPBELL, *2 Samuel* (FOTL 8; Grand Rapids 2005); R. GORDON, *1 & 2 Samuel* (Sheffield 1998); H. HERTZBERG, *Die Samuelbücher* (ATD 10; Göttingen 1965); R. KLEIN, *1 Samuel* (WBC 10; Dallas 1998); J. LANGE, P. SCHAFF, D. ERDMANN, C. TOY, J. BROADUS, *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 & 2 Samuel* (Bellingham 2008); P. MCCARTER, *1 Samuel*. A New Translation, Introduction, Notes and Commentary (AncB 8; New Haven 2008); P. MCCARTER, *II Samuel*. A New Translation, Introduction, Notes and Commentary (AncB 9; New Haven 2008); G. ROBINSON, *Let Us Be Like the Nations*. A Commentary on the Books of 1 and 2 Samuel (ITC; Grand Rapids 1993); J. SMITH, *1 & 2 Samuel* (Joplin 2000); F. STOLZ, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9; Zürich 1981); D. TSUMURA, *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids 2007); J. VANNOY, *1–2 Samuel* (CBC 4; Carol Stream 2009); M. COGAN, *I Kings*. A New Translation with Notes and Commentary (AncB 10; New Haven 2008); M. COGAN, H. TADMOR, *II Kings*. A New Translation with Notes and Commentary (AncB 11; New Haven - London 2008); S. DEVRIES, *1 Kings* (WBC 12; Dallas 2003); V. FRITZ, *1 & 2 Kings* (CC; Minneapolis 2003); T. HOBBS, *2 Kings* (WBC 13; Dallas 1998); P. HOUSE, *1, 2 Kings* (NAC 8; Nashville 1995); C. KEIL, F. DELITZSCH, *1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles* (COT 3; Peabody 1996); A. KONKEL, *1 & 2 Kings* (Grand Rapids 2006); J. LANG, P. SCHAFF, K. BÄHR, E. HARWOOD, B. SUMNER, *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings* (Bellingham 2008); B. LONG, *1 Kings with an Introduction to Historical Literature* (FOTL 9; Grand Rapids 1984); B. LONG, *2 Kings* (FOTL 10; Grand Rapids 1991); J. LONG, *1 & 2 Kings* (Joplin 2002); J. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (New York 1951); G. RICE, *Nations under God*. A Commentary on the Book of 1 Kings (ITC; Grand Rapids 1990). Zostaną też wykorzystane prace polskich biblistów: S. WYPYCH, *Księga Jozuego*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (NKB.ST 6; Częstochowa 2015); J. ŁACH, *Księga Jozuego*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy (PŚST III/1; Poznań 2013); J. ŁACH, *Księga Sędziów i Księga Rut*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy (PŚST III/2; Poznań 2015); J. ŁACH, *Księgi Samuela*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy (PŚST IV/1; Poznań 1973); J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy (PŚST IV/2; Poznań 2007).

[6] Wśród tego typu publikacji na baczną uwagę zasługują opracowania: B. LERNER, «Rahab the Harlot and Other Philosophers of Religion», *JBQ* 28 (1; 2000) 52-55; D. MERLING, «Rahab: The Woman who Fulfilled the Word of YHWH», *AUSS* 41 (1; 2003) 31-44; M. OBIORAH, «Rahab in the Book of Joshua and other Texts of the Bible», *IOSR-JHSS* 3 (3; 2014) 19-29; B. ROBINSON, «Rahab of Canaan - and Israel», *SJOT* 23 (2; 2009) 257-273; D. WISEMAN, «Rahab of Jericho», *Tyndale Bulletin* 14 (1964) 8-11; F. FENSHAM, «The Treaty between Israel and the Gibeonites», *BA* 27 (3; 1964) 96-100; J. GRINTZ, «The Treaty of Joshua with the Gibeonites», *JAOS* 86 (1966) 113-126; W. FUSS, «II Samuel 24», *ZAW* 74 (2; 1962) 145-164; D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab. Teologiczna lektura Joz 2,1-24», *BPTh* 6 (2013) 271-293; P. KASIŁOWSKI, «Cztery kobiety: Tamar, Rachab, Rut, Batszeba», w: W. CHROSTOWSKI, *Bóg jest miłością (1J 4,16)*. Studia dla Ks. Prof. Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin (Warszawa 2006) 196-224; A. KOT, «Rola Rachab w zajęciu Ziemi Obiecanej (Joz 2,1-24)», *VV* 10 (2011) 65-87; G. SZAMOCKI, «Rachab i Rut. Wiara dwu kobiet z rodowodu Jezusa», *GRE* 7 (2013) 295-306; J. LEMAŃSKI, «Opowiadanie o Arce przymierza (1Sm 4,1–7,1; 2Sm 6) jako klucz do teologii Ksiąg Samuela», *SS* 11 (2007) 5-26; K. FRĄCKOWSKA, «Gościć proroka to przyjąć słowo Boga. Eliasz u wdowy z Sarepty Sydońskiej (1Krl 17,8-24)», *BPTh* 9 (2016) 11-23; S. SADOWSKI, «Wdowa z Sarepty Sydońskiej jako narzędzie w ręku Boga (1Krl 17,8-24)», *ComP* 35 (3-4; 2015) 7-34; E. EHRLICH, «O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie (2Krl 5 w świetle analizy literackiej i jej implikacji», w: J. CHMIEL, T. MATRAS, *Studium Scripturae anima theologiae*. Prace ofiarowane Ks. Prof. Stanisławowi Grzybkowi (Kraków 1990) 64-79; Z. PAWŁOWSKI, «Naaman i Elizeusz. Narracyjny przekaz wiary według 2Krl 5,1-19», w: A. PACIOREK, A. TRONINA, P. ŁABUDA, *Wierzę w jednego Boga* (ScrLum 5; Tarnów 2013) 89-104; A. KUŚMIREK, «Zbawienie narodów w Starym Testamencie», w: I. LEDWOŃ, *Stary Testament a religie* (Lublin 2009) 273-275.280-283. Kwestie formalne dotyczące metodologii naukowego procedowania będą rozwiązywane według wskazań sygnalizowanych w publikacji: S. BAZYLIŃSKI, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego* (MPWB 9; Lublin 2010).

Analiza biblijnych tradycji będzie przebiegać według standardów metody historyczno-krytycznej. Członkowie Papieskiej Komisji Biblijnej określili ją jako prawidłową i niezbędną, szczególnie w opracowaniu ksiąg historycznych i narracyjnych[7]. Benedykt XVI stwierdził, że stosowanie tej metody naturalnie wynika z historycznego faktu wcielenia Syna Bożego (VD 32)[8]. Tak więc - zgodnie z regułami tej metody - na każdym z etapów badań kolejnych źródeł biblijnych wpierw zostanie przeprowadzona ich analiza literacka, a więc: delimitacja granic, prezentacja oryginalnego tekstu hebrajskiego i jego polskiego przekładu, krytyka tekstu, badanie kontekstu bliższego i dalszego, rekonstrukcja procesu edycji, definicja formy aktualnej narracji i jej struktury literackiej. Następnie każdy badany passus zostanie poddany szczegółowej analizie egzegetycznej, która będzie podstawą dla określenia jego teologicznego profilu. W ten sposób metodą historyczno-krytyczną zostanie przebadanych dwanaście tekstów deuteronomistycznej historiografii, które prezentują nie-Izraelitów w ich relacji do Boga JHWH i narodu izraelskiego. Wskutek pracy redakcyjnej deuteronomisty wszystkie te fragmenty utrzymane są w tonie mowy niezależnej i zostały wkomponowane w strukturę kolejnych ksiąg za pomocą odpowiedniego materiału narracyjnego. Na bazie wstępnej lektury materiału źródłowego zauważa się, że o Bogu JHWH i Izraelu nie-Izraelici wypowiadają się najczęściej w kontekście podboju Kanaanu i walk o jego utrzymanie (Rachab, Gibeonici, Madianici, Filistyni, Akisz, Kuszyta) oraz w obliczu plag, nieszczęść i chorób (Filistyni, Arauna Jebusyta, Ben-Hadad). O JHWH mówią też w kontekście inauguracji monoteistycznego kultu w Jerozolimie (Arauna Jebusyta), politycznej, gospodarczej i kulturowej świetności monarchii Salomona (Hiram, królowa Saby) oraz wypełniania misji izraelskiego proroka (wdowa z Sarepty Sydońskiej, Naaman).

Z uwagi na specyficzną treść i formę tradycji o wierze nie-Izraelitów w Joz–2Krl, praca została podzielona na trzy dopełniające się sekcje tematyczne, z których każda będzie dotyczyć kolejnego etapu historii narodu wybranego w ujęciu deuteronomistycznym. Wpierw wysiłki badawcze zostaną skoncentrowane na relacji nie-Izraelitów do JHWH w epoce podboju Kanaanu przez Jozuego. Na drugim etapie działań w centrum uwagi będą pozostawać te passusy, które redaktorzy deuteronomistycznego dzieła umieścili w okresie przedmonarchicznym. Natomiast ostatnia faza analiz będzie poświęcona relacji nie-Izraelitów do Boga JHWH i Izraela w czasach zjednoczonej i podzielonej monarchii.

[7] PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich (przekł. i red. R. RUBINKIEWICZ) (Rozprawy i Studia Biblijne 4; Warszawa 1999) 34-35.

[8] BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini" Ojca świętego Benedykta XVI do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (Poznań 2010) 47. Skondensowaną prezentację metody historyczno-krytycznej proponuje: S. SZYMIK, *Współczesne modele egzegezy biblijnej* (Lublin 2013) 15-29.

A oto bardziej szczegółowa specyfika tematyczna zakresu podjętych prac badawczych. Pierwszy rozdział dysertacji - w swej wstępnej odsłonie - skupi uwagę lektora na sytuacji życiowej i postawie religijnej Rachab (Joz 2,9-13). Zgodnie z teologiczną optyką deuteronomisty, kobieta zamieszkująca mur Jerycha udzieliła schronienia dwóm zwiadowcom wysłanym przez Jozuego. Podczas rozmowy, wpierw dała im do zrozumienia, że zna ich nieodległą historię w Egipcie i na pustyni, która toczyła się w duchu nadzwyczajnych ingerencji zbawczych ich Boga, a następnie - w formie uroczystej deklaracji - wyznała, że JHWH oddał im Kanaan na własność, o czym świadczy duży lęk i niepewność jej rodaków. W centrum analizy egzegetyczno-teologicznej tego passusu pozostanie koncepcja Boga Izraela, jaką Rachab komunikuje zwiadowcom: *JHWH jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi*, a także warunki przymierza, jakie zawiera z przedstawicielami narodu wybranego. Podobne kryteria metodologiczne zostaną zaaplikowane do lektury drugiego biblijnego źródła, które porusza temat wiary nie-Izraelitów w Boga JHWH w epoce walk o Kanaan. Jego bohaterami są Gibeonici (Joz 9,9-10.24-25), którzy - pragnąc zachować ziemię - wprowadzają w błąd Izraelitów i podstępnie zawierają z nimi przymierze. Również oni znają ostatnie fakty z historii narodu wybranego, są też świadomi Bożej obietnicy, która zapowiada oddanie ich terenów Izraelowi. Celem literackich i egzegetyczno-teologicznych badań tego tekstu będzie definicja intencji, wiedzy religijnej i rzeczywistych odczuć Gibeonitów w stosunku do JHWH i Izraelitów oraz moralna ocena ich postępowania.

Z uwagi na podobną specyfikę literacką i teologiczną wybranych do analizy źródeł, drugi rozdział - dotyczący okresu sędziów - ma strukturę analogiczną. Przedmiotem paragrafu wstępnego będą słowa żołnierzy Madianu, którzy - pełniąc wartę w obozie w wigilię starcia z Gedeonem - na bazie doznanego snu snują refleksje na temat czekających ich zdarzeń. W ich rozeznaniu sen miał sens symboliczny i zapowiadał klęskę wojsk madianickich, której ostatecznym sprawcą był Bóg Gedeona (Sdz 7,13-14). Celem badań na tym etapie pracy będzie odpowiedź na pytanie o religijną świadomość Madianitów (sen jako środek objawienia woli Bożej) oraz ich rzeczywisty stosunek do Boga JHWH (idea wojny JHWH i zasady retrybucji). Kontekstu wojny w okresie przedmonarchicznym dotyczą też inne źródła analizowane w tym rozdziale, którymi będą fragmenty cyklu o arce (1Sm 4,1–7,1; 2Sm 6,1-23) mówiące o wierze Filistynów (1Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9). Te bardzo bogate pod względem językowym i teologicznym passusy opowiadają o lęku i szacunku, z jakim Filistyni odnoszą się do arki przymierza. Przed decydującą bitwą z Izraelitami nazywają ją narzędziem oddziaływania *potężnych bogów*, którzy pokonali Egipt, zaś w kontekście upokorzenia ich boga - Dagona i plag, jakie arka spowodowała w ich miastach po zwycięskiej batalii, podejmują specjalne kroki, aby dokonać rytu przebłagania Boga JHWH. W tym paragrafie będą przewijać się trzy zasadnicze cele badawcze związane z arką przymierza: wiara Filistynów w realną obecność Boga Izraela w arce

na tle bałwochwalczego kultu Dagona, niewiara Izraelitów w zbawczą aktywność JHWH (karygodna postawa synów Helego, starszych i ludu) oraz deuteronomistyczny model prezentacji mocy Boga Izraela na ziemi filistyńskiej.

Ostatni rozdział pracy będzie złożony z trzech paragrafów z racji kontekstu, w jakim nie-Izraelici zostali przedstawieni przez deuteronomistę w epoce monarchii. W pierwszym z nich zostanie podjęty temat przysięgi na Boga JHWH w okolicznościach wojny i naturalnej plagi. Taka przysięga wyszła z ust filistyńskiego dostojnika Akisza (1Sm 29,6) i wdowy mieszkającej w Sarepcie Sydońskiej (1Krl 17,12.24). Świadkiem pierwszej wypowiedzi był Dawid, a drugiej - prorok Eliasz. Na tym etapie prac kluczową okaże się analiza przyczyn i okoliczności przysięgi złożonej na Boga Izraela, która pomoże zdefiniować rzeczywiste motywacje religijne Akisza i wdowy z Sarepty wobec JHWH. Tematem kolejnego paragrafu będą cztery teksty zawierające motyw błogosławieństwa w imię JHWH i modlitwy do Boga Izraela. Ten etap pracy otworzy analiza tekstu 2Sm 18,31 dokumentującego teologiczną ocenę klęski Absaloma, sugerowaną Dawidowi przez kuszyckiego posłańca. Nie-Izraelita potraktował triumf nad nieprzyjaciółmi jako przejaw sprawiedliwości JHWH względem króla. W tym punkcie zostaną zaprezentowane dwie płaszczyzny Bożej sprawiedliwości i jej przejawy: względem Dawida i wobec Absaloma. Bohaterem tekstu 2Sm 24,22-23 będzie Arauna Jebusyta, który odstępuje królowi swoją ziemię i umożliwia złożenie ofiary przebłagalnej dla JHWH, a nadto w formie błogosławieństwa życzy mu Jego łaskawości. Centralną płaszczyzną badawczą w tym punkcie analiz będzie zagadnienie koncepcji kultu oraz wiary w miłosierdzie Boże, jaką Arauna prezentuje wobec Dawida. Temat błogosławieństwa JHWH dojdzie do głosu też w dwóch kolejnych tekstach, które nie-Izraelici wypowiadają pod adresem Salomona (1Krl 5,21; 10,9). Tym razem chodzi o głos władców. Hiram błogosławi Boga za to, iż dał Dawidowi mądrego syna, a królowa Saby wychwala JHWH za rządy prawa i sprawiedliwości w epoce Salomona, które odczytuje jako przejaw miłości Boga względem Izraela. W ostatnim paragrafie rozdziału zostaną przebadane teksty relacjonujące postawę nie-Izraelitów w obliczu ciężkiej choroby. Naaman (2Krl 5,1.11-18) i Ben-Hadad (2Krl 8,7-8) będą szukać uzdrowienia u JHWH, który - poprzez urząd proroka Elizeusza - okazuje moc zbawczą i władzę nad wszystkimi ludźmi. Głównym celem badawczym na tym etapie pracy będzie rekonstrukcja okoliczności religijnej konwersji Naamana oraz motywów i konsekwencji konsultacji JHWH zarządzonej przez aramejskiego króla Ben-Hadada.

Każdy z wyżej wymienionych tekstów (opisujących różne aspekty wiary nie-Izraelitów) będzie poddany gruntownej analizie literacko-egzegetycznej zorientowanej na zdefiniowanie deuteronomistycznej teologii powygnaniowej, określającej ramy i warunki wszelkich relacji religijnych Izraelitów do obcych społeczności. Wnioski wynikające z tych analiz będą

sukcesywnie formułowane i porządkowane na każdym etapie prowadzonych prac badawczych, a ostatecznie podsumowane w zakończeniu dysertacji.

ROZDZIAŁ I
AUTOCHTONICZNI MIESZKAŃCY KANAANU W SPOŁECZNO-RELIGIJNEJ STRUKTURZE IZRAELA EPOKI JOZUEGO

Zgodnie z przesłaniem kapłańskiej wersji hebrajskiej Tory, Bóg JHWH wielokrotnie obiecywał patriarchom Izraela i Mojżeszowi ziemię Kanaan (Rdz 12,1-3; 13,14-17; 15,18-21; 28,13-15; Wj 3,8-10). W Bożych gwarancjach Kanaan jest przyrównany najczęściej do bogatej krainy *mlekiem i miodem płynącej* (Wj 3,8; Lb 13,27), która ma się stać dziedziczną własnością Izraelitów na drodze wiecznego, ale jednocześnie warunkowego przymierza. Bóg JHWH od samego początku jasno określił zasady, na których Hebrajczycy mieli przejmować tereny autochtonicznej ludności Syro-Palestyny. Zaznaczył wyraźnie, że członkowie narodu wybranego pod żadnym pozorem nie mogą wchodzić z Kananejczykami w jakiekolwiek społeczno-polityczne, kulturowe czy religijne sojusze. Wobec opierających się mieszkańców tych ziem Izraelici mieli stosować radykalne prawo cheremu, co miało pomóc w utrzymaniu ich monoteistycznego statusu religijnego oraz uchronić przed zejściem na bałwochwalcze ścieżki kananejskiego politeizmu i niski poziom lokalnej moralności.

Realizację tych Bożych zaleceń i proces wypełniania się Jego obietnic odnośnie ziemi Kanaan (Joz 1,1-18; 21,43-45) deuteronomistyczny redaktor Księgi Jozuego opisuje w kluczu wojny JHWH, dokumentując przy tym dwa wyjątki od prawa cheremu, które stają się dla niego typem teologicznego paradygmatu. Spośród rdzennej ludności Kanaanu w obrębie Izraela zamieszkała bowiem nierządnica - Rachab z Jerycha (Joz 6,22-25) i Gibeonici (Joz 9,1-27). Ludzie ci musieli jednak wpierw przekonać Izraelitów do swej lojalności względem nich samych oraz Boga JHWH. W pierwszym rozdziale pracy głównym przedmiotem badawczym będą biblijne źródła o Rachab i Gibeonitach ukazujące okoliczności, w jakich ci bohaterowie weszli w ścisły kontakt z JHWH i Izraelitami, a w konsekwencji - jako cudzoziemcy - stali się beneficjentami Bożych obietnic. Wyodrębnione wersety z Księgi Jozuego zostaną najpierw poddane analizie literackiej i gruntownemu studium egzegetycznemu, a następnie staną się podstawą dla syntezy teologicznej.

1. Wiara Rachab w JHWH podstawą przymierza z narodem wybranym (Joz 2,9-13)

Rachab jest pierwszą sylwetką nie-Izraelity, którą dzieło deuteronomistyczne zauważa z uwagi na jej wiarę w Boga JHWH. Kobieta była mieszkanką Jerycha i przynależała do bardzo ubogiej warstwy społecznej. Choć tekst nie mówi tego wprost, Rachab uprawiała nierząd prawdopodobnie tylko z racji ekonomicznych i społecznych. To w jej domu znaleźli schronienie

dwaj Izraelici, których Jozue wysłał za Jordan w celu wybadania miasta i okolic Jerycha. W trakcie realizacji misji byli świadkami wyznania wiary Rachab w Boga Izraela. Zgodnie z przesłaniem tekstu biblijnego, jej credo wprawiło w osłupienie Izraelitów, ale też wzmocniło ich wiarę w sukces zbrojny i realizację Bożych obietnic.

1.1 Analiza literacka

Zgodnie ze standardami metody historyczno-krytycznej, analizę tekstu natchnionego należy rozpocząć od dokładnego określenia granic perykopy, a następnie szczegółowego krytycznego przebadania jej oryginalnego hebrajskiego tekstu.

1.1.1 Delimitacja tekstu

W swej aktualnej deuteronomistycznej formie, pierwszy rozdział księgi składa się z czterech mów: Boga JHWH do Jozuego (Joz 1,2-9), Jozuego do zwierzchników ludu (Joz 1,11) i pokoleń zajordańskich (Joz 1,13-15) oraz odpowiedzi, jakiej interpelowane pokolenia udzieliły Jozuemu (Joz 1,16-18). Bohaterami Joz 1,1-18 są: Bóg, Jozue, lud i jego zwierzchnicy oraz klany zajordańskie. Ponadto ten tekst aż jedenaście razy wspomina Mojżesza: czterokrotnie mówi o nim Bóg, trzykrotnie Jozue, a dwukrotnie Izraelici i narrator. Akcja perykopy ma miejsce prawdopodobnie w Szittim, a jej wiodąca tematyka dotyczy podboju Kanaanu. Epilog perykopy wieńczy apel, jaki Jozue wystosował do rodów Zajordania o braterską solidarność i pomoc w zdobyciu Kanaanu, który spotkał się ze zrozumieniem i akceptacją[1].

Z kolei perykopa Joz 2,1-24, w ramach której Rachab wyznaje swą wiarę (Joz 2,9-13), jest autonomiczną, logicznie spójną i kompletną narracją. W kontekście poprzedzającego tekstu (Joz 1,1-18) można od razu zaobserwować zmianę: występujących postaci, miejsca akcji oraz tematyki. Na tym etapie narracji pojawiają się nowi bohaterowie: dwaj zwiadowcy Jozuego, nierządnica Rachab, król Jerycha i jego posłańcy. Nowym miejscem akcji jest Jerycho i jego okolice, a tematyka narracji oscyluje wokół szpiegowskiego zwiadu podjętego w okolicach miasta. Ponadto poprzedzającą perykopę kończy passus utrzymany w stylu mowy niezależnej, czyli

[1] Niektórzy egzegeci (np. F. de Hummelauer) twierdzą, że słowa zapisane w Joz 1,16-18 wyszły z ust wojowników pokoleń zajordańskich, którzy zgodzili się wesprzeć militarnie pozostałe plemiona i pomóc im w zajmowaniu poszczególnych ziem kananejskich. Są jednak i tacy (np. Rosenmüller, Fernandez, Gelin, Steinmann, Woudstra), którzy uważają, iż słowa te wypowiedzieli wszyscy Izraelici będący gotowi na podbój Kanaanu i posłuszni Jozuemu. Za tą drugą opcją przemawia fakt, że mowa Jozuego do zwierzchników ludu (Joz 1,11) pozbawiona jest odpowiedzi z ich strony. Najprawdopodobniej redaktor połączył w tym miejscu pierwszą wypowiedź Jozuego z jego drugą mową adresowaną do pokoleń zajordańskich (Joz 1,13-15), kończąc przemówienia wspólną pozytywną odpowiedzią wszystkich Izraelitów. J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 157; M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (London 1972) 343.

pozytywna odpowiedź Izraelitów na prośbę Jozuego, a rozdział drugi rozpoczyna się od konstrukcji *wajjiqtol*, która wprowadza nową jednostkę tematyczną o wysłaniu do Jerycha dwóch zwiadowców. Elementem łączącym te dwa rozdziały jest postać Jozuego, który w Joz 2,1 i Joz 2,23 jest prezentowany jako *syn Nuna* (por. Joz 1,1)[2] i prawdopodobnie to samo miejsce obozu Izraelitów, czyli Szittim (Joz 2,1).

W kluczu podejścia narracyjnego do tekstu, w Joz 2,1-24 można wyróżnić następujące elementy strukturalne: otwarcie (Jozue [syn Nuna] wysyła z Szittim dwóch zwiadowców do kraju Kanaan), komplikację akcji opowiadania (Izraelici zostają zdemaskowani w mieście i grozi im śmierć), prowadzącą do narracyjnego apogeum, czyli perypetii (Rachab ukrywa zwiadowców i oszukuje królewskich posłańców) oraz rozwiązania (szpiegom udaje się uciec z Jerycha i schronić w pobliskich górach). Wszystko finalizuje epilog narracji, w którym zwiadowcy wracają do Szittim i zdają raport Jozuemu [synowi Nuna]. Scena początkowa i końcowa tworzą więc klamrę spinającą opowiadanie o izraelskiej misji w ziemi Kanaan.

W tej narracyjnej strukturze wyznanie Rachab (Joz 2,9-13) nie jest niezależnym passusem, lecz wkomponowuje się w strategię narracji, o czym świadczy końcowy raport izraelskich zwiadowców (Joz 2,24), który dokładnie odzwierciedla słowa Kananejki. W swym *programowym wystąpieniu* Rachab mówi o obietnicy ziemi, strachu Kananejczyków przed Izraelitami, ale też o ich przejściu przez Morze Sitowia, zwycięstwie nad Sichonem i Ogiem oraz obłożeniu ich klątwą. Akcentując centralne miejsce Boga JHWH, Rahab porusza wszystkie najważniejsze wątki deuteronomistycznej wizji podboju Kanaanu. W tym teologicznym kontekście kobieta domaga się od zwiadowców przysięgi na ich Boga, że okażą jej i bliskim łaskę w zamian za otrzymaną pomoc. Centralnym motywem jej mowy jest wyznanie wiary w JHWH (Joz 2,11), które składa w obecności Izraelitów na dachu swego domu, gdzie ukrywa zwiadowców.

Mowę kobiety (Joz 2,9-13) poprzedza opis nieudanej interwencji posłańców króla Jerycha, którzy - oszukani przez Rachab - wszczęli pościg za izraelskimi zwiadowcami, kierując się w stronę Jordanu. Definitywny charakter ich porażki potwierdza informacja o zamknięciu bram miasta (Joz 2,7). Po wypowiedzi nierządnicy głos zabierają Izraelici, którzy obiecują Rachab i jej krewnym ocalenie w zamian za dochowanie pełnej dyskrecji (Joz 2,14). Perykopę kończy mowa zwiadowców, którzy zdają Jozuemu raport ze swej szpiegowskiej misji[3].

---

[2] Określenie Jozuego „synem Nuna" (*j^{e}hôšua'-bin-nûn*) pojawia się w Księdze Jozuego dziesięć razy. Ta genealogiczna nota rozpoczyna albo kończy kolejne wydarzenia związane z podbojem kraju Kanaanu (Joz 1,1; 2,1.23; 6,6; 14,1; 17,4; 19,49.51; 21,1; 24,29). D. HOWARD, *Joshua*, 97.

[3] Sprawozdanie zwiadowców jest w zasadzie streszczeniem słów Rachab (Joz 2,9-13) i nie komunikuje innych informacji będących rezultatem ich misji zwiadowczej, które byłyby potrzebne do przygotowania ataku (np. liczebność i uzbrojenie przeciwnika, miejsce koncentracji wojsk kananejskich, sposób ich walki, stan obwarowań, słabe punkty obrońców, kwestie dotyczące rozpoznania terenu). Z kolei raport zawiera główną myśl teologiczną księgi: JHWH rzeczywiście oddaje ziemię Kanaan w ręce Izraelitów. M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 76; H. RÖSEL, *Joshua* (HComOT; Leuven 2011) 44; J. CREACH, *Joshua*, 40-41.

Z kolei passus Joz 3,1-6 inicjuje konstrukcja *wajjiqtol*, która sygnalizuje nową relację o przygotowaniach Jozuego i Izraelitów do przekroczenia rzeki Jordan. Bohaterami tego epizodu są: Jozue, lud i jego zwierzchnicy oraz kapłani. Brakuje natomiast postaci występujących w Joz 2,1-24. Miejscem akcji nie jest już Jerycho i jego okolice, lecz tereny Zajordania. Izraelici opuszczają Szittim i kierują się w stronę Jordanu, gdzie obozują przed przeprawą. W Joz 3,1-6 powraca wątek podboju Kanaanu, lecz już bez jakiejkolwiek wzmianki o niedawnej misji zwiadowczej w Jerychu.

Z tej analizy wynika, że tekst Joz 2,1-24 jest jednostką literacką niezależną od jej bliskiego kontekstu i posiada znamiona kompletnej oraz logicznie spójnej narracji. Usunięcie Joz 2,1-24 nie wywołałoby braku ciągłości narracyjnej pomiędzy pierwszym i trzecim rozdziałem księgi[4]. Tekst Joz 2,1-24 funkcjonuje w strukturze księgi jako rodzaj narracyjnego nawiasu, który na moment zawiesza bieg głównego wątku narracji, ale równocześnie wprowadza nowe wątki tematyczne stanowiące teologiczne tło dla relacji o przejściu Jordanu i zdobyciu Jerycha[5].

1.1.2 Tekst hebrajski perykopy

Perykopa Joz 2,9-13[6] nie przedstawia większych problemów tekstualnych i prezentuje się następująco:

9 וַתֹּ֣אמֶר אֶל־הָֽאֲנָשִׁ֗ים יָדַ֤עְתִּי כִּֽי־נָתַן֙ יְהוָ֣ה לָכֶ֔ם אֶת־הָאָ֑רֶץ וְכִֽי־נָפְלָ֤ה אֵימַתְכֶם֙ עָלֵ֔ינוּ וְכִ֥י נָמֹ֖גוּ כָּל־יֹשְׁבֵ֥י הָאָ֖רֶץ
מִפְּנֵיכֶֽם׃

10 כִּֽי שָׁמַ֣עְנוּ ׀ אֵ֣ת אֲשֶׁר־הוֹבִ֣ישׁ יְהוָ֗ה אֶת־מֵ֨י יַם־סוּף֙ מִפְּנֵיכֶ֔ם בְּצֵאתְכֶ֖ם מִמִּצְרָ֑יִם וַאֲשֶׁ֣ר עֲשִׂיתֶ֗ם לִשְׁנֵ֛י מַלְכֵ֥י הָאֱמֹרִ֖י
אֲשֶׁ֣ר בְּעֵ֑בֶר לְסִיחֹ֥ן וּלְעֹ֖וג אֲשֶׁ֥ר הֶחֱרַמְתֶּ֖ם אוֹתָֽם׃

11 וַנִּשְׁמַ֣ע וַיִּמַּ֣ס לְבָבֵ֔נוּ וְלֹא־קָ֥מָה ע֛וֹד רֽוּחַ֖ בְּאִ֑ישׁ מִפְּנֵיכֶ֔ם כִּֽי־יְהוָ֤ה אֱלֹהֵיכֶם֙ הֽוּא־אֱלֹהִ֣ים בַּשָּׁמַ֔יִם מִמַּ֖עַל וְעַל־הָאָ֥רֶץ
מִתָּֽחַת׃

12 וְעַתָּ֣ה הִשָּׁבְעוּ־נָ֥א לִ֨י בַּיהוָ֜ה כִּֽי־עָשִׂ֣יתִי עִמָּכֶ֗ם חֶ֚סֶד וַעֲשִׂיתֶ֣ם גַּם־אַתֶּ֔ם עִם־בֵּ֖ית אָבִ֑י חֶ֣סֶד וּנְתַתֶּ֥ם לִ֛י אֽוֹת־אֱמֶֽת׃

13 וְהַחֲיִתֶּ֣ם אֶת־אָבִ֗י וְאֶת־אִמִּי֙ וְאֶת־אַחַ֣י וְאֶת־(אַחוֹתַ֔י) [אַחְיוֹתַ֖י] וְאֵ֥ת כָּל־אֲשֶׁ֣ר לָהֶ֑ם וְהִצַּלְתֶּ֥ם אֶת־נַפְשֹׁתֵ֖ינוּ מִמָּֽוֶת׃

[4] C. PRESSLER, *Joshua, Judges and Ruth* (WestBC; Louisville 2002) 21; S. WYPYCH, «Wejście do Ziemi Obiecanej (Księga Jozuego)», w: J. FRANKOWSKI, *Księgi Historyczne Starego Testamentu.* Dziejopisarstwo izraelskie (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 2; Warszawa 2006) 34-35; A. KOT, «Rola Rachab w zajęciu Ziemi Obiecanej», 66-67; S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 124.

[5] K. YOUNGER, «Joshua», w: J. DUNN, J. ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible* (Grand Rapids 2003) 175.

[6] K. ELLIGER, W. RUDOLPH (red.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart [5]1997) 356.

1.1.3 Przekład na język polski

9 I powiedziała do [a]tych mężczyzn[a]: *Wiem, że JHWH dał wam tę ziemię, że*[b] *wasz postrach padł na nas* [c]*i że padł strach przed wami na wszystkich mieszkańców tej ziemi*[c].

10 *Gdyż słyszeliśmy, jak JHWH*[a] *wysuszył przed wami wody*[b] *Morza Sitowia, gdy wychodziliście z Egiptu*[c] *i co uczyniliście*[d] *dwóm królom amoryckim po drugiej stronie Jordanu, Sichonowi i Ogowi, których obłożyliście klątwą*.

11 *Gdy usłyszeliśmy o tym, zatrwożyło się nasze serce i każdemu mężowi*[a] *zabrakło odwagi wobec was, gdyż JHWH, wasz Bóg, jest Bogiem wysoko w niebie i nisko na ziemi*.

12 *A teraz przysięgnijcie mi, proszę, na JHWH*[a]*, że jak ja okazałam wam życzliwość, tak również i wy okażecie życzliwość domowi mojego ojca* [b]*i dacie mi znak wiarygodności*[b].

13 *I zachowacie przy życiu* [a]*mego ojca*[a]*, moją matkę, moich braci i* [b]*moje siostry*[b] *oraz wszystko, co do nich należy i uchronicie nasze życie od śmierci*.

1.1.4 Krytyka tekstu

2,9

a) W TM adresatami słów Rachab są *hā'ănāšîm* (mężczyźni), zaś w LXX pojawia się zaimek osobowy *autous*. Prawdopodobnie wynika to z faktu, że grecki tłumacz - pragnąc zachować ciągłość narracji - określił w tym miejscu izraelskich zwiadowców za pomocą zaimka osobowego, jak to czynił we wcześniejszych wersach (Joz 2,5-9). Tym bardziej, że termin *andres* (mężczyźni, mężowie) w Joz 2,7 został użyty już na określenie posłańców króla Jerycha.

b) Tłumacz grecki oddał hebrajskie *w^{e}kî* (i że) terminem *gar* (gdyż), tworząc w ten sposób klauzulę wynikania (przyczynowo-skutkową)[7].

c) W LXX brakuje ostatniej części wiersza Joz 2,9: *w^{e}kî nāmōgû kol-jōš^{e}bê hā'āreṣ mipp^{e}nêkem* (i że padł strach przed wami na wszystkich mieszkańców tej ziemi). Słowa te mogą być masoreckim dodatkiem, który został zaczerpnięty z wiersza Joz 2,24[8]. Pominięcie tego zdania w LXX jest uzasadnione jego obecnością w raporcie izraelskich szpiegów w Joz 2,24. LXX pomija często powtarzające się fragmenty lub tłumaczy je wtedy, gdy jawią się ponownie[9]. Powodem opuszczenia może być też błąd haplografii, gdyż w Joz 2,8-10 pojawia się szereg zdań podrzędnych, które rozpoczynają się od *w^{e}kî* lub *kî*. Częstotliwość tych zdań i ich bliskość

[7] T. BUTLER, *Joshua*, 25.

[8] M. COOGAN, «Księga Jozuego», w: R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa 2001) 182.

[9] M. OBIORAH, «Rahab in the Book of Joshua», 21; S. HOLMES, *Joshua.* The Hebrew and Greek Texts (Cambridge 1914) 6.

względem siebie mogły doprowadzić greckiego tłumacza do nieświadomego pominięcia jednego z nich[10].

2,10

a) W TM występuje tetragram JHWH, natomiast w LXX wyrażenie *kyrios ho theos* (Pan Bóg). Na tę różnicę mógł wpłynąć błąd haplografii, który spowodował usunięcie Bożego imienia z tekstu hebrajskiego: *jhwh 'lhjkm 't* lub pobożność greckiego tłumacza chcącego w ten sposób zaakcentować potęgę JHWH[11].

b) LXX w tym miejscu nie wspomina nic o *majim* (wodzie). Morze Sitowia (*jam-sûp*) występuje w TM 24 razy, ale tylko w Pwt 11,4 i Joz 2,10 łączy się z rzeczownikiem *mê*. W LXX zwrot *to hydōr tēs thalassēs tēs erythras* (wody Morza Czerwonego) występuje tylko w Pwt 11,4. LXX opuszcza w Joz 2,10 rzeczownik *majim* (wody) wskutek złego stanu hebrajskiego tekstu, zamieniając *'ĕlōhîm* na *'et-mê*[12].

c) Codex manuscriptus Hebraicus oraz tekst grecki mają w tym miejscu zwrot *mē'ereṣ mimmiṣrājim* (z ziemi z Egiptu) wskutek tak zwanej *tendencji do pełnej frazy*. Krótszy tekst zawarty w TM może być z kolei wynikiem błędu haplografii: *m*[*'rṣ*] *mṣrjm*[13].

d) W TM występuje forma *'ăśîtem* (uczyniliście) sugerując, że podmiotem zdania są tu Izraelici. Forma ta odpowiada (co do liczby i osoby) finalnemu czasownikowi *heḥĕramtem* (obłożyliście klątwą). W LXX czasownik *'ăśîtem* został oddany formą *epoiēsen* (uczynił), co sugeruje, że podmiotem zdania jest Bóg. LXX przedstawia więc swą lekturę teologiczną[14].

2,11

a) W LXX dodany jest zaimek osobowy *hēmōn* (nasze). Jego pominięcie w TM może być wynikiem błędu haplografii: *b'jš m*[*mnw m*]*pnjkm*[15].

2,12[16]

a) W TM występuje tetragram JHWH, natomiast w LXX - podobnie jak w Joz 2,10 - pojawia się wyrażenie *kyrion ton theon* (na Pana Boga [przysięgnijcie mi]). W niektórych

[10] R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 141.
[11] R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 142; T. BUTLER, *Joshua*, 25.
[12] T. BUTLER, *Joshua*, 25.
[13] R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 142; T. BUTLER, *Joshua*, 25.
[14] T. BUTLER, *Joshua*, 25.
[15] R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 142. Analizując Joz 2,11 warto zwrócić uwagę na to, że w LXX^A figuruje zwrot: *kyrios ho theos hymōn theos* (Pan, Bóg wasz, jest Bogiem), natomiast w LXX^B - w miejsce drugiego *theos* - został użyty zaimek względny *hos*. H. RYLE, *Philo and Holy Scripture: Apparatus* (London 1895) 283.
[16] $4QJoz^b$ to jeden z dwóch fragmentów Księgi Jozuego, jakie zostały odnalezione nad Morzem Martwym. Zawiera on tekst Joz 2,11-12. Jedyną różnicą między tym manuskryptem z Qumran a TM są słowa dodane do początku Joz 2,12: „I powiedziała…". A. HARSTAD, *Joshua*, 128.

manuskryptach dodatkowo pojawia się zaimek *wasz* [Bóg]. Ze względu na kontekst, w tym wierszu należy odrzucić możliwość wystąpienia błędu haplografii[17].

b) Końcówki wiersza Joz 2,12 *ûn^{e}tattem lî 'ôt 'ĕmet* (i dajcie mi znak wiarygodności) brakuje w LXX prawdopodobnie w wyniku błędu haplografii: *w*[*nttm lj 'wt 'mt w*]*hḥjtm*[18]. Greccy tłumacze mogli uznać to zdanie za zbędne, gdyż już pierwsza jego część prezentuje intencję Rachab: poprosiła zwiadowców o przysięgę, a oni zobowiązali się ją spełnić (Joz 2,17)[19]. LXX - w przeciwieństwie do TM - czyni wzmiankę o znaku (*sēmeion*) dopiero w Joz 2,18.

2,13

a) W LXX występuje zwrot *ton oikon tou patros mou* (dom mojego ojca). Greccy tłumacze - dodając wzmiankę o domu - nawiązali do wcześniejszego wersetu, w którym ten rzeczownik występuje (w TM i LXX). Brak tego słowa w TM może być wynikiem błędu haplografii: *'*[*t bj*]*t 'bj*[20].

b) W tekście hebrajskim mówi się o *'aḥôtaj* (mojej siostrze). Masoreci zasugerowali jednak, by w tym miejscu czytać *'aḥjôtaj* (moje siostry). Ten wariant zdaje się być bardziej poprawny, gdyż lepiej odpowiada ciągowi wyliczeń. Liczbę pojedynczą można uważać za nieświadomą pomyłką skryby, gdyż obie formy są do siebie bardzo podobne. Tekst grecki proponuje wyrażenie *panta ton oikon mou* (cały mój dom), nawiązując do wiersza Joz 2,18[21].

1.1.5 Kontekst dalszy perykopy

Zgodnie z regułami metody historyczno-krytycznej, przed prezentacją szczegółowej analizy literackiej i egzegetycznej tekstu wyznania Rachab (Joz 2,9-13), należy szerzej nakreślić kontekst narracyjny i teologiczny, w którym deuteronomistyczny redaktor księgi umieścił przemowę kananejskiej nierządnicy.

1.1.5.1 Kontekst dalszy poprzedzający (Joz 1,1-18)

Księga Jozuego rozpoczyna się od wzmianki o śmierci Mojżesza (Joz 1,1), który jest zwany *'ebed jhwh* (sługą JHWH)[22]. Nowym przywódcą Izraelitów został Jozue[23], który był

[17] R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 142.
[18] R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 142.
[19] M. OBIORAH, «Rahab in the Book of Joshua», 25.
[20] R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 142.
[21] T. BUTLER, *Joshua*, 25.
[22] Jozue, podobnie jak Mojżesz, jest nazwany *sługą JHWH* dopiero po zakończeniu misji (Joz 24,29).
[23] Imię Jozuego (syna Nuna) pojawia się w Biblii ponad 200 razy. W Pięcioksięgu jest on wymieniony 28 razy: 7 w Wj (17,9.10.13.14; 24,13; 32,17; 33,11), 11 w Lb (11,28; 13,16; 14,6.30.38; 26,65; 27,18.22; 32,12.28;

dotychczasowym pomocnikiem Mojżesza (*m^{e}šārēt*). Jozue był synem Nuna[24] i pochodził z pokolenia Efraima (Lb 13,16; 1Krn 7,20-27). W Biblii nie zachowała się żadna wzmianka o jego matce. Teksty źródłowe informują, że urodził się w Egipcie i początkowo nosił imię Ozeasz (Lb 13,8; Pwt 32,44), które Mojżesz zmienił na Jozue (Lb 13,16)[25]. Jozue był bliskim i zaufanym współpracownikiem Mojżesza, uczestniczył w zdarzeniu exodusu, brał udział w zwycięskiej bitwie nad Amalekitami pod Refidim (Wj 17,8-16), przebywał na górze Synaj (Wj 24,13; 32,17)[26] i strzegł Namiotu Spotkania (Wj 33,11). Jako przywódca (*nāśî'*) rodu Efraima - na polecenie Mojżesza - brał udział w misji zwiadowczej w kraju Kanaan (Lb 13,1-24). Wyłącznie on i Kaleb (z pokolenia Judy) wrócili z tej misji z entuzjazmem, ufni w Bożą potęgę i obietnice (Lb 13,25–14,9), stąd tylko oni zostali uznani za godnych wejścia do ziemi obiecanej. Mojżesz - świadomy tego, że nie wprowadzi Izraelitów do Kanaanu - ustanowił Jozuego swym następcą i przydzielił mu do pomocy kapłana Eleazara (Lb 27,18-23; 32,28; 34,17). Obaj otrzymali od Mojżesza zadanie podziału ziemi obiecanej, a Powtórzone Prawo kończy nota, że po włożeniu rąk przez Mojżesza Jozue został napełniony duchem mądrości i cieszył się posłuchem wśród Izraelitów (Pwt 34,9)[27].

Jozue w dziele deuteronomistycznym jawi się jako postać graniczna, gdyż wraz z nim kończy się nomadyczny okres historii Izraela, a rozpoczyna się epoka osiedlania się w Kanaanie[28]. Według żydowskiej tradycji, Jozue miał 85 lat, gdy zajął miejsce Mojżesza na czele narodu

---

34,17) i 10 w Pwt (1,38; 3,21.28; 31,3.7.14[x2].23; 32,44; 34,9). W Księdze Jozuego imię głównego bohatera występuje aż 167 razy. A. TRONINA, «Jozue - Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela», *VV* 1 (2002) 42; S. WYPYCH, «Wódz wojska Pana (Joz 5,13-15) - początki królowania Jahwe w Ziemi Obiecanej», w: A. PACIOREK, A. CZAJA, A. TRONINA, *Ewangelia o Królestwie* (ScrLum 1; Tarnów 2009) 35; J. FLIS, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (Warszawa 2004) 2008.

[24] Słowo *nûn* znaczy „ryba". L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «nûn», *WSHPST*, t. 1, 640.

[25] Zmiana imienia zazwyczaj wiąże się w Biblii z otrzymaniem od Boga nowego zadania do spełnienia. Od tego dnia Jozue miał reprezentować wybawiającego Boga, który wyprowadził Izraelitów z niewoli egipskiej, przeprowadził przez Morze Sitowia i wspierał w walkach z nieprzyjaciółmi. A. TRONINA, «Jozue - Jezus», 42; M. JASINSKI, «Motyw zwycięskiej modlitwy w narracji Joz 10,1-27», *VV* 11 (2012) 32; S. GĄDECKI, *Wstęp do Ksiąg Historycznych Starego Testamentu* (Gniezno 1992) 21; T. JELONEK, *Księgi Historyczne Starego Testamentu* (Kraków 2006) 31-32; M. WRÓBEL, «Księga Jozuego - nazwa, treść i orędzie teologiczne», *Krąg Biblijny* 4 (2009) 99. Nowe zadanie Jozuego wynikało z etymologii jego imienia. Początkowe imię - Ozeasz oznaczało *zbawienie*, natomiast teoforyczne imię - Jozue znaczy: *Jahwe jest zbawieniem*. Imię Jozue (hebr. *j^{e}hôšua'*; *j^{e}hôšûa'*; *hôšēa'*; *j^{e}šûa'*; gr. *Iēsous*; łac. *Jesus*) jest kompilacją imienia JHWH i imiesłowu rdzenia *jš'*. Rdzeń ten - poza moabicką stelą króla Meszy z IX w. przed Chr. - znany jest wyłącznie w języku hebrajskim i określa relację pomiędzy JHWH a Izraelem opartą na zbawieniu (ocaleniu). Występuje on 354 razy w BH (aż 75 razy w księgach Joz–2Krl). Dłuższe formy imienia Jozuego występują najczęściej w tekstach starszych, a krótsze w księgach z czasów powygnaniowych i późniejszych. J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 59.135-136; M. JASINSKI, «Motyw zwycięskiej modlitwy», 39; A. TRONINA, «Jozue - Jezus», 42; H. FABRY, «jāšaʿ», *ThWAT*, t. 3, 1035-1043; J. HARTLEY, «jāšaʿ», *TWOT*, 414-416.

[26] W ten sposób Jozue uniknął udziału w bałwochwalczym kulcie złotego cielca u stóp Synaju.

[27] A. TRONINA, «Jozue - Jezus», 42-43; S. GĄDECKI, *Wstęp do Ksiąg Historycznych*, 21-22; J. TAYLOR, «Księgi Historyczne. Księga Jozuego», w: D. ALEXANDER, P. ALEXANDER, *Przewodnik po Biblii* (Warszawa 1996) 209; B. BEITZEL (red.), *Atlas miejsc biblijnych* (Warszawa 2008) 170; M. JASINSKI, «Motyw zwycięskiej modlitwy», 31-32.37-38; T. CABAL, C. BRAND, E. CLENDENEN, *The Apologetics Study Bible: Real Questions, Straight Answers, Stronger Faith* (Nashville 2007) 321; S. PARKER, «Jozue», *EB*, 490; G. RAMSEY, «Joshua», *AncBD*, t. 3, 999-1000; J. LILLEY, «Joshua», *NBDict*, 612; A. FANULI, *Duchowość Starego Testamentu* (Historia duchowości 1; Kraków 2002) 165-166; M. COOGAN, «Księga Jozuego», 179.

[28] A. FANULI, *Duchowość*, 165.

wybranego[29]. Ta sytuacja przypomina biblijną scenę odejścia Eliasza, którego zastąpił Elizeusz. I tak, jak Elizeusz był świadkiem rozstąpienia się wód Jordanu, tak też stało się w przypadku Jozuego (Joz 3,1-17; 2Krl 2,1-18).

Zgodnie z Pwt 34,8, Mojżesz umarł czterdzieści lat po wyjściu z Egiptu, a Izraelici obeszli po nim trzydziestodniową żałobę. Wtedy to JHWH przemówił do nowego przywódcy - Jozuego (*wajjō'mer jhwh 'el-j^{e}hôšua'*), choć Biblia nie precyzuje formy tej teofanii. Ta komunikacja mogła się odbyć za pomocą rytu losów, przez sen lub bezpośrednią wyrocznię JHWH, którą usłyszał Jozue[30]. Bóg polecił synowi Nuna, by wraz z Izraelitami przeprawił się przez Jordan i objął w posiadanie kraj Kanaan. Powołując Jozuego, JHWH posłużył się typowym dla Biblii terminem *qûm* (wstań). Obecność rodzajnika przy nazwie rzeki Jordan (*hajjardēn*) i zaimka wskazującego (*hazzeh*) świadczą, że Bogu chodziło o konkretny odcinek Jordanu naprzeciw obozu Izraelitów, blisko ujścia do Morza Martwego. W tym miejscu rzeka była głębsza, szersza i trudniejsza do przejścia, stąd konieczna była pomoc JHWH[31].

W wyroczni inaugurującej księgę Bóg przypomniał Jozuemu o obietnicy złożonej patriarchom, a dotyczącej przekazania Kanaanu Izraelitom (Pwt 11,24-25)[32]. Mówiąc o Kanaanie, JHWH trzykrotnie (Joz 1,2.3.6) posłużył się terminem *nātan* (dać), by podkreślić, że ta ziemia została ofiarowana Izraelitom jako niezasłużony dar Boga. Tereny graniczne tego kraju - opisane w Joz 1,4 - odnosiły się najprawdopodobniej do sytuacji z czasów Dawida i Salomona (2Sm 3,9-10; 8,3-10; 24,1-9; 1Krl 4,24n; 1Krn 9,26n)[33]. W tym okresie ziemię obiecaną otaczała od południa pustynia (*midbār*), granicę na wschodzie wyznaczało terytorium Libanu (*l^{e}bānôn*) i Eufrat (*p^{e}rāt*), a na zachodzie *hajjām haggādôl* (Wielkie Morze, czyli Morze Śródziemne). W tym kontekście Ziemia Chetytów to prawdopodobnie Syria, gdzie po upadku imperium chetyckiego (ok. 1190 r. przed Chr.) osiedliło się wiele różnych grup etnicznych[34].

Kolejne obietnice JHWH wobec Jozuego i Izraela, do których nawiązuje wypowiedź Rachab, są zapisane w Joz 1,5. Bóg zadeklarował w nich, że jak niegdyś był z Mojżeszem, tak teraz będzie z Jozuem, nie opuści go i nie porzuci, a żaden z wrogów nie będzie w stanie się mu przeciwstawić[35]. W tym passusie Jozue jest zatem ukazywany jako drugi Mojżesz[36]. By jednak te

[29] W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament* (Wheaton 1993) 206.

[30] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 150; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut, Dwie Samuela i Dwie Królewskie*. Przekład z oryginału hebrajskiego - komentarz (PŚST 2; Lublin 1938) 32.

[31] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 150; S. GACEK, *Księga Jozuego*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy (Tarnów 1993) 117. Wezwanie JHWH do przejścia Jordanu zostanie opisane i zrealizowane w Joz 3.

[32] A. KNOWLES, *The Bible Guide* (Minneapolis 2001) 107.

[33] J. SOGGIN, *Joshua*, 30.

[34] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej* (Warszawa 2005) 225; M. COOGAN, «Księga Jozuego», 181; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 33; S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 109-111.

[35] W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 208.

[36] Bóg zapowiedział Jozuemu, że będzie przy nim, jak był przy Mojżeszu (Joz 1,5). Izraelici również zapewnili nowego przywódcę, że pozostaną mu wierni, jak niegdyś słuchali we wszystkim Mojżesza (Joz 1,17).

obietnice mogły się spełnić, JHWH zobowiązał Jozuego do współpracy, zachęcając, by był silnym i odważnym przywódcą *ḥăzaq we'ĕmāṣ* (mężnym i mocnym) oraz by przestrzegał prawa (*tôrâ*). Te dwa aspekty postawy Jozuego: wewnętrzny (wiara) i zewnętrzny (czyn)[37] stają się mottem teologicznym dalszych odsłon księgi, w tym epizodu z Rachab (Joz 2,1-24; 6,22-25).

Zgodnie z deuteronomistyczną rekonstrukcją podboju Kanaanu, po mowie JHWH głos zabrał Jozue, który zwrócił się do zwierzchników ludu (*šôṭēr*). Byli oni odpowiedzialni za rekrutację do wojska, administrowanie poczynań ludu (Pwt 20,5.8)[38], przygotowanie przejścia przez Jordan i inicjację podboju Kanaanu[39]. W Joz 1,11 znów występuje wzmianka o Bożym darze ziemi *nātan* (dać). Izraelici mieli przejść przez Jordan po trzech dniach (*šᵉlōšet jāmîm*), choć tę informację należy tłumaczyć w sensie teologicznego symbolu. Po pierwsze, wysłani do Jerycha zwiadowcy ukrywali się w górach przez trzy dni (Joz 2,16), więc ich misja musiała trwać od czterech do pięciu dni. Po drugie, epizod Joz 3,1-6 rozpoczyna się od wzmianki o tym, że Izraelici wyruszyli z Szittim, przenocowali nad Jordanem, a dopiero po upływie trzech dni zwierzchnicy przeszli przez obóz z rozporządzeniami na temat przejścia Jordanu. W kwestii chronologii należy zwrócić uwagę na wiersz Joz 4,19, który informuje o tym, że Izraelici wyszli z Jordanu dziesiątego

---

Niektóre zdarzenia z życia Jozuego przypominają te, które miały miejsce za Mojżesza, co sugeruje podobną kalkę teologiczną zastosowaną przez kapłańskiego redaktora Tory i deuteronomistę. Wystarczy przywołać tu następujące analogiczne epizody z obydwu epok: przejście Izraelitów przez Morze Sitowia (Wj 14) i Jordan (Joz 3), obrzezanie (Wj 12,43-49; Joz 5,2-9), paschę (Wj 12,1-28; Joz 5,10-12), teofanię (angelofanię) w Egipcie (Wj 12,12-13.23.29) i pod Jerychem (Joz 5,13-15), bliską relację JHWH z Mojżeszem i Jozuem (Pwt 9,19; Joz 1,1-9) czy też przymierze synajskie (Wj 24) i przymierze w Sychem (Joz 24; por. 8,30-35). M. COOGAN, «Księga Jozuego», 178; S. GĄDECKI, *Wstęp do Ksiąg Historycznych*, 22; R. KRAWCZYK, «Podbój Kanaanu w świetle Księgi Jozuego. Historia i wiara», w: W. CHROSTOWSKI, *Nie wstydzę się Ewangelii*. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin (Warszawa 2011) 268; M. PETER, M. WOLNIEWICZ, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* [*Biblia Poznańska*] (Poznań 2014) 246; M. WOCHNA, «Sprawiedliwość Boża a Boże miłosierdzie w tradycji deuteronomistycznej (Joz 6,21-25)», *ŚSHT* 37 (2; 2004) 107.

[37] A. EDERSHEIM, *Israel in Canaan under Joshua and the Judges* (BHOT 3; Oak Harbor 1997) 48. W myśl zaleceń JHWH, Jozue i Izraelici mieli odznaczać się niezachwianą wiarą. JHWH dawał im wielokrotnie do zrozumienia, że zwycięstwa w Kanaanie nie zależą od siły militarnej, ale od wiary i zaufania Bogu. Trzykrotne wezwanie do odwagi Jozuego wiązało się z jego potrójną misją: mądrością społeczno-polityczną, utwierdzaniem monoteizmu w Izraelu oraz walką z wrogami. J. CYLKOW, *Księga Jozuego* (Kraków 2012) 21. W Joz 1,6.7.9 główną rolę odgrywają czasowniki: *ḥāzaq* oraz *'āmēṣ*, które aż 11 razy występują w bliskim kontekście. Forma *ḥāzaq* pojawia się w BH 290 razy, w koniugacji *qal* oznacza „być/stać się silnym/mocnym", w *pi'el* „umocnić, uczynić silnym/mocnym", w *hif'il* „opanować, trzymać", w *hitpa'el* „okazać się mocnym/odważnym". Z kolei czasownik *'āmēṣ* występuje w BH 41 razy. W koniugacji *qal* znaczy „być mocnym", w *pi'el* „umocnić", w *hif'il* „pokazać moc", zaś w *hitpa'el* „umocnić się, okazać się mocnym". Tę samą formułę umocnienia wypowiedzieli: Bóg do Jozuego (Joz 1,6.7.9), Mojżesz do Jozuego (Pwt 31,7.23), Izraelici do Jozuego (Joz 1,18), Jozue do ludu (Joz 10,25), a także Dawid do Salomona (2Krn 22,13; 28,20). Zwrot ten był też kilkakrotnie adresowany do ludu (Pwt 31,6; Joz 10,25; 2Krn 32,7). Konstrukcja *ḥăzaq we'ĕmāṣ* (bądź mężny i mocny) była wezwaniem do odwagi w obliczu militarnej konfrontacji z mieszkańcami Kanaanu oraz wierności Prawu. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 112; G. SZAMOCKI, «Do czego Jozuemu odwaga i moc? Studium literacko-historyczne zachęty „bądź mężny i mocny" w Joz 1,6-9», *Przegląd Religioznawczy* 50 (2; 2006) 11-21; C. FEINBERG, «'āmēṣ», *TWOT*, 53-54; C. WEBER, «ḥāzaq», *TWOT*, 276-277; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «'āmēṣ», *WSHPST*, t. 1, 63; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «ḥāzaq», *WSHPST*, t. 1, 288-289.

[38] K. SARZAŁA (red.), *Biblia Jerozolimska* (Poznań 2006) 241.

[39] W ramach przygotowań do przejścia przez Jordan i podboju Kanaanu, Izraelici byli zobowiązani do zrobienia zapasów żywności. Orygenes twierdził, że nagromadzone produkty miały być wykorzystane w czasie, gdy nie będzie już manny do spożycia. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 119. Z kolei fakt przekroczenia Jordanu nawiązywał do przejścia przez Morze Sitowia. J. SOGGIN, *Joshua*, 8.

dnia pierwszego miesiąca, czyli Nisan/Abib (marzec/kwiecień). Na tej podstawie można sugerować następującą rekonstrukcję zdarzeń: dnia 7 Adar (luty/marzec) zmarł Mojżesz; dnia 7 Nisan Jozue wysłał zwiadowców do Jerycha; dnia 8 Nisan izraelscy szpiedzy przekroczyli Jordan i dotarli do miasta, a Jozue wydał stosowne rozporządzenia zwierzchnikom i rozmawiał z członkami pokoleń: Rubena, Gada i połowy Manassesa; dnia 9 Nisan Izraelici opuścili Szittim i nad brzegiem Jordanu przygotowywali się do przejścia rzeki; dnia 10 Nisan zwiadowcy wrócili z raportem i rozpoczęła się przeprawa przez Jordan[40].

Po mowie do starszych ludu, Jozue zwrócił się kolejno do członków pokoleń: Rubena, Gada i połowy Manassesa[41]. Plemiona te otrzymały już swój przydział ziemi na wschód od Jordanu i istniało niebezpieczeństwo, że nie przekroczą rzeki, by wspomóc pozostałe rody w walce o Kanaan. Jozue przypomniał im zatem o przysiędze, którą niegdyś złożyli Mojżeszowi (Pwt 3,18-20). W jej świetle rody zajordańskie mogły cieszyć się pokojem i odpoczynkiem[42] tylko wtedy, gdy inne plemiona izraelskie zdobędą ziemię po drugiej stronie Jordanu.

Opis teologicznego kontekstu militarnej inicjatywy Jozuego w Kanaanie (Joz 1,1-18) kończy się klarowną wypowiedzią Izraelitów i przysięgą wierności[43], które potwierdzały solidarność i jedność hebrajskich pokoleń oraz posłuszeństwo wodzowi[44]. Tekst Joz 1,11-18 ukazuje też idealny model teokracji oparty na schemacie: Bóg - przywódca - naród. Zgodnie z tym schematem, JHWH wydał polecenia wybranemu przez siebie przywódcy, a ten przekazał wolę Bożą ludowi i dbał o to, by była ona dokładnie wypełniona. Naród z kolei był posłuszny wodzowi, a tym samym wypełniał wolę Boga. Tak przykładna wiara i posłuszeństwo Jozuego i ludu

[40] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 119; J. CYLKOW, *Księga Jozuego*, 24; A. EDERSHEIM, *Israel in Canaan*, 48; B. ROBINSON, «Rahab», 259; W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 209.

[41] Józef Flawiusz tak opisuje ten moment: *Gdy Mojżesz zabrany został spośród ludzi i gdy już dokonały się wszystkie zwyczajem ustalone obrzędy ku jego czci i zakończyła się żałoba - Jozue wezwał lud do przygotowania wyprawy wojennej. Wysłał zwiadowców do Jerycha, by poznali siłę i usposobienie mieszkańców tego miasta, a sam zajął się przeglądem wojska, zamierzając w stosownej chwili przeprawić się przez Jordan. Następnie przywołał do siebie naczelników plemienia Rubena i wodzów plemion Gada i Manassesa - bowiem również połowie tego ostatniego plemienia pozwolono osiedlić się w krainie amoryckiej stanowiącej jedną siódmą części ziemi kananejskiej - i przypomniawszy im o obietnicach, jakie złożyli Mojżeszowi, prosił, by ochoczo poddali się teraz jego rozkazom, zarówno przez szacunek dla pamięci Mojżesza, który nawet w ostatnich swych chwilach przed śmiercią nie przestawał się troszczyć o ich przyszłość, jak i przez wzgląd na dobro powszechne. Gdy zaś zapewnili o posłuszeństwie, Jozue zgromadził pięćdziesiąt tysięcy zbrojnych i - wyruszywszy z Abeli - przebył z nimi sześćdziesiąt stadiów w kierunku Jordanu.* E. DĄBROWSKI (red.), *Dawne dzieje Izraela* (Poznań 1979) 259.

[42] Chodziło o odpoczynek od trudnych sytuacji życiowych i wojennych potyczek z wrogami. Taki spokój miało również zapewnić przestrzeganie prawa w Izraelu.

[43] Na Bliskim Wschodzie obowiązywał zwyczaj, w myśl którego w chwili objęcia rządów przez nowego króla, wasale poprzedniego władcy składali przed nim przysięgę wierności. To samo obowiązywało kananejskich królów państw-miast względem egipskich faraonów. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 225; B. BEITZEL, *Atlas*, 170.

[44] Takiej jedności brakowało chociażby w korynckiej wspólnocie chrześcijan (1Kor 1,11-17), ale też i u Izraelitów, którzy w przeszłości dali się poznać jako lud buntowniczy (Wj 16,2; Pwt 31,16-18).

wybranego względem JHWH są w księdze interpretowane jako jedna z głównych przyczyn spełnienia Bożych obietnic zakomunikowanych niegdyś patriarchom[45].

Zestawiając ze sobą teksty Joz 1,1-18 i 2,1-24, łatwo można zauważyć, że w obydwu Jozue jawi się jako przywódca narodu wybranego. To on słucha JHWH i przekazuje Jego wolę ludowi, on też wysyła potajemnie z Szittim zwiadowców do kraju Kanaan, aby zrealizować plan Boga. W Joz 2,1 zostały użyte dwa charakterystyczne czasowniki: *šālaḥ* (wysyłać) oraz *hālak* (pójść, chodzić), które wcześniej pojawiły się w Joz 1,16, gdy Izraelici ślubowali wierność i posłuszeństwo Jozuemu. Miejscem akcji opisanej w Joz 1,1-18 i 2,1 jest prawdopodobnie Szittim, choć nazwa ta bezpośrednio występuje tylko w Joz 2,1. Tym, co łączy te fragmenty jest też idea przymierza. W Joz 1,12-18 rody zajordańskie odnawiają swe braterskie więzy z pozostałymi Izraelitami, z kolei w Jerychu dochodzi do zawarcia paktu pomiędzy kananejską nierządnicą Rachab a dwoma zwiadowcami, którzy w tym przypadku reprezentują cały naród. Złamanie przymierza jest obwarowane karą śmierci zarówno w Joz 1,18, jak i w Joz 2,13-14. W obu tekstach występuje też kwestia przekazania ziemi Izraelitom (Joz 1,2-4.6.11.13-15; 2,9.14.18.24) oraz idea Bożej bliskości i skutecznej pomocy (Joz 1,5.9.15.17; 2,9-11.24). Podsumowując to zestawienie można założyć, iż tekst Joz 2,1-24 jest w aktualnej strukturze księgi logiczną i teologiczną kontynuacją passusu Joz 1,1-18.

1.1.5.2 Kontekst dalszy następujący (Joz 6,1-27)

Perykopa Joz 6,1-27, która wyznacza przeciwległą tematyczną granicę dla sekcji tradycji o podboju pierwszych terenów Kanaanu i jest istotnym kluczem interpretacyjnym dla tekstu Joz 2,1-24, rozpoczyna się od krótkiego opisu Jerycha. Zgodnie z opinią deuteronomisty, miasto było umocnione i zamknięte (*sāgar*), czyli gotowe do odparcia ataku Izraelitów (Joz 6,1). W Joz 6,2-5 redaktor tego cyklu tradycji umieszcza wyrocznię JHWH informującą Jozuego o przyszłym zwycięstwie nad królem Jerycha i jego wojownikami, którego sprawcą będzie Bóg[46]. JHWH daje przy tym Jozuemu nieodzowne wskazówki do zdobycia miasta, polecając, by Izraelici codziennie okrążali (*sābab*) miasto, dając w ten sposób do zrozumienia obrońcom, że są w sytuacji bez wyjścia. Potem - w słowach adresowanych do Jozuego - dookreśla czasookres tej akcji strategicznej: sześć dni. Wers Joz 6,4 zawiera późniejszy dodatek redakcyjny definiujący kultyczny wymiar pochodu wokół miasta: ma przebiegać z arką i w obecności kapłanów. W tym wierszu dominuje liczba siedem (*šeba'*): siedmiu kapłanów ma nieść przed arką siedem trąb

[45] D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab», 274; D. DZIADOSZ, «Boża i ludzka wierność. Teologiczny obraz zdobycia Kanaanu», *VV* 6 (2007) 57.

[46] V. FRITZ, *Das Buch Josue*, 69.

z rogów baranich, a siódmego dnia należało okrążyć Jerycho siedmiokrotnie[47]. Ostatniego dnia Izraelici mają wznieść gromki okrzyk (*t^{e}rû'â*)[48], a po upadku murów, wkroczyć do miasta. Sygnałem inicjującym ten okrzyk ma być głos rogu (*šôpār*)[49].

Analogicznie do struktury passusu Joz 1,1-15, po wyroczni JHWH (Joz 6,2-5; por. Joz 1,1-9) głos zabiera Jozue, precyzując Bożą wolę. Zwracając się do kapłanów, rozkazuje, by siedmiu z nich szło z trąbami przed arką (Joz 6,6), a ludowi wydaje rozporządzenie, by przed arką szli uzbrojeni wojownicy (Joz 6,7). Ta istotna różnica wynika prawdopodobnie z tego, że wiersze te należą do różnych tradycji lub warstw redakcyjnych. Więcej światła w tej materii rzucają kolejne wiersze, z których wynika, że na czele procesji szli uzbrojeni wojownicy, a dopiero za nimi kapłani z trąbami. Z kolei za arką posuwała się tylna straż. Kolejne wersety informują o realizacji rozkazów Jozuego. Według Joz 6,8-10, kapłani grali na trąbach ustawicznie, a nie tylko siódmego dnia, jak donoszą wersy Joz 6,4-5. Zresztą merytorycznych nieścisłości w tych tekstach jest więcej. Wiersz Joz 6,10 informuje, że to Jozue dał znak do wzniesienia okrzyku, podczas gdy Joz 6,5 podaje, że znakiem inicjującym krzyk ludu miał być dźwięk rogu i odgłosy trąb w siódmym dniu. Ta rozbieżność jest dowodem złożoności procesu redakcji. Z uwagi na nowy wątek trąb, potrzebny był inny znak nawołujący do wzniesienia gromkiego okrzyku - głos Jozuego.

Kolejne wiersze tradycji relacjonują proces podboju miasta (Joz 6,11-21). Po pierwszym okrążeniu miasta Izraelici wrócili do obozu na nocleg, najprawdopodobniej w Gilgal (12 km od Jerycha)[50], a te same czynności powtarzano przez sześć dni[51]. W centrum relacji znajduje się opis siódmego dnia oblężenia. W tym dniu Izraelici wstali wcześnie rano, gdyż tę porę dnia łączono

[47] W Biblii Hebrajskiej liczba siedem ma z reguły pozytywne konotacje. Wyraża pełnię, obfitość i doskonałość, nadaje podniosły charakter wydarzeniom, w których jest wzmiankowana. Odnoszono ją również do szabatu i zakończenia paschy oraz święta przaśników. Liczba siedem stanowi sumę cyfr trzy i cztery. Możliwa jest zatem interpretacja tej liczby jako symbolu władzy Boga nad stworzonym światem. D. MIELNIK, «„Nie taki diabeł straszny?" Cyfra Bestii - konkret, czy celowa wieloznaczność», w: M. SZALA, K. MACIĄG, G. WINIARSKI, *Postępy w naukach społeczno-ekonomicznych* (Lublin 2013) 30; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 166.

[48] Gromki okrzyk był w kontekście militarnym wezwaniem do walki (Jr 20,16; Am 1,14; Lb 23,21; 31,6) lub oznaką zwycięstwa (1Sm 4,5-6; 2Sm 6,15; Ezd 3,11-13; Ps 33,3). S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 187.

[49] Słowo *qeren* oznacza zwierzęcy róg (Rdz 22,13), niekiedy też instrument do urozmaicania tonu (1Krn 25,5). Dźwięk rogu wzywał do walki (Sdz 7,15-21; 2Sm 2,28; 18,16; 20,22), był sygnałem podczas uroczystości wywyższenia króla (1Sm 15,10; 1Krl 1,34.39.41; 2Krl 9,13), a także był wykorzystywany w kulcie (Ps 47,6; 98,6; 150,3; Ne 4,12.14). Z kolei *šôpār* był instrumentem, który nie służył do grania, tylko dawania sygnału i robienia hałasu. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 187.

[50] Kilkunastokilometrowa odległość między obozem Izraela w Szittim a Jerychem wymagała dość dużego nakładu sił na przebycie drogi, stąd niektórzy egzegeci sądzą, że wojsko Jozuego obozowało obok murów. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 189.

[51] Dla obrońców była to sytuacja mocno negatywna i deprymująca. J. TAYLOR, «Księgi Historyczne», 210. Józef Flawiusz zaznacza: *Kananejczycy nie wyruszyli przeciw Hebrajczykom w pole, lecz siedzieli cicho za murami, przeto Jozue postanowił ich oblegać.* E. DĄBROWSKI, *Dawne dzieje Izraela*, 261. Taka taktyka była znana w starożytności. Frontinus - rzymski strateg wojskowy z I w. po Chr. - mówiąc o pewnym rzymskim wodzu zaznaczył, że regularnie wysyłał swe oddziały, by okrążały mury twierdzy w północnej Italii. Po obejściu miasta żołnierze wracali do obozu. Atak na twierdzę nastąpił dopiero wówczas, gdy czujność obrońców osłabła. J. CALLAWAY, J. MILLER, «Osiedlanie się w Kanaanie. Okres Sędziów», w: H. SHANKS, *Starożytny Izrael.* Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian (Warszawa 1999) 108.

z Bożą aktywnością (Wj 14,27; 16,7). Co zadziwiające, w tym opisie narrator nie wspomina arki. Izraelici okrążyli miasto siedem razy, a następnie Jozue polecił ludowi, by podniósł okrzyk, który oznajmiał, że JHWH wydał (*nātan*) Jerycho w ich ręce. W tym momencie mury miasta runęły[52], a Izraelici mogli swobodnie je zająć (*lākad*). Miasto zostało również obłożone klątwą (*ḥērem*), a jego mieszkańcy zabici (zob. Pwt 7,1-4). Zgodnie z ówczesnymi (deuteronomistycznymi) standardami religijnymi, istniało bowiem niebezpieczeństwo, że ocaleni Kananejczycy mogliby oddalić Izraelitów od JHWH i Jego prawa, a zwrócić ku własnym bożkom i pogańskim zwyczajom. Zgodnie z prawem wojny JHWH, Izraelici nie mogli też brać żadnego łupu wojennego, gdyż sprowadziłoby to nieszczęście na cały obóz (Joz 7,1-26). Wyjątek stanowiły naczynia ze złota, srebra, miedzi i żelaza, które zostały wzięte z Jerycha i przeznaczone do kultu Boga. W myśl prawa cheremu powinni zostać zabici także Rachab i jej krewni, ale ze względu na

[52] Józef Flawiusz zanotował: *(...) runął nagle mur, nie wstrząśnięty przez Hebrajczyków ani machiną oblężniczą, ani żadnym innym naporem*. E. DĄBROWSKI, *Dawne dzieje Izraela*, 261. *Izraelici weszli do Ziemi Obiecanej. Jerycho zrobiło swoje. Jerycho mogło odejść. W zapomnienie. Nie tylko mogło. Musiało. Wyrokiem Najwyższego Sędziego zostało skazane na niebyt.* T. MIESZKOWSKI, *Jerycho* (Warszawa 2011) 231. Od XIX w. trwają prace archeologiczne w Tell es-Sultan. W 1868 r. C. Warren, a w 1894 r. F. Bliss - odnajdując resztki muru - przypisali jego zniszczenie Jozuemu. W latach 1907-1909 miejsce to badali E. Sellin i C. Watzinger, odkrywając mur zewnętrzny i podwójny mur wewnętrzny, a pod gruzami zwęglone produkty żywnościowe. Ich zdaniem, miasto strawił pożar i trzęsienie ziemi. Początkowo twierdzili, że mur wewnętrzny został zniszczony ok. 1200 r. przed Chr. W 1926 r. Watzinger skorygował wcześniejsze opinie i oświadczył, że mur wewnętrzny został zburzony ok. 2000 r. przed Chr., natomiast zewnętrzny ok. 1500 r. przed Chr., sugerując, że za czasów Jozuego Jerycho nie było zasiedlone. W latach 1930-1936 badaniom archeologicznym w Jerycho przewodził J. Garstang, który stwierdził, że podwójny mur wewnętrzny został zniszczony między 1400 a 1385 r. przed Chr. L. Vincent oświadczył z kolei, że mur zewnętrzny zburzono około 1500 r. przed Chr., a mur wewnętrzny zniszczył nieznany bliżej kataklizm pomiędzy 1250 a 1200 r. przed Chr. W latach 1952-1956 badania w Tell es-Sultan prowadziła K. Kenyon, która wykorzystała nowe metody badawcze, m.in. metodę węglową C-14, stwierdzając, że Jerycho jest jednym z najstarszych miast świata, a jego początki sięgają 8000 r. przed Chr. Według Kenyon podwójny mur wewnętrzny pochodzi z trzeciego tysiąclecia, a jego druga część (przedmurze) została zniszczona w wyniku erozji. W okresie 2100-1900 osiedlili się tam Amorejczycy, którzy nie odbudowali murów. W 1900 r. przed Chr. miasto opanowali mieszkańcy Syrii, którzy wznieśli nowy mur (znany jako zewnętrzny) zniszczony przez pożar w XVII w. przed Chr. Miasto zostało ponownie zasiedlone i zniszczone w XVI w., gdy z Egiptu zostali wypędzeni Hyksosi. Od tego czasu wzgórze miasta nie było zasiedlone przez osiem wieków. W opinii Kenyon, jest niemożliwym łączyć zburzenie Jerycha z wyjściem z Egiptu w XIII w. Jej zdaniem, miasto zostało zburzone przez inną grupę Hebrajczyków lub relacja Joz 5,13–6,27 jest jedynie etiologiczną legendą. Nie można wykluczyć, że pod koniec późnego brązu wzniesiono nowy mur lub odbudowano poprzedni, który następnie został całkowicie zburzony lub zniszczony przez erozję. Według Kenyon, za czasów patriarchów Jerycho mogło być otoczone okazałym murem zewnętrznym, zaś w okresie Jozuego skromniejszą zabudową, która została zniszczona w wyniku trzęsienia ziemi. Biblijny redaktor, jej zdaniem, połączył obie te tradycje, aby podkreślić moc Boga. Z kolei R. de Vaux stwierdził, że opowiadanie etiologiczne znajdujące się u podstaw Joz 6 bazuje na wspomnieniu o zdobyciu Jerycha - słabo lub w ogóle nieufortyfikowanej i biednej osady, którą trzeba było opanować przed podbojem górzystej krainy. Niektórzy naukowcy widzieli w niezasiedlonym Jerychu czasów Jozuego obronną twierdzę, do której uciekali okoliczni mieszkańcy w chwilach zagrożenia. A. von Honnacker uważał, że *ḥômāh* (mur) należy tłumaczyć w sensie „załoga, garnizon", a w tekście chodzi o upadek odwagi jerychońskich wojowników, którzy się poddali i umożliwili Izraelitom wejście do miasta. S. WYPYCH, «Wejście do Ziemi Obiecanej», 65-68; S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 195-198; R. KRAWCZYK, «Podbój Kanaanu», 270.274-275; K. KENYON, *Archaeology and Old Testament Study* (Oxford 1967) 273; A. JASIŃSKI, «Jerycho ciągle aktualne», *SF* 13 (1996) 119-123; T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu* (Tarnów 1996) 50-57; J. PARTYKA, «Jerycho. Wykopaliska», *EK*, t. 7, 1218-1219; M. PETER, «Dookoła problemu Jerycha», *RBL* 14 (5; 1961) 198-205; J. CALLAWAY, J. MILLER, «Osiedlanie się w Kanaanie», 111-113; P. KASIŁOWSKI, «Cztery kobiety», 209; H. STRĄKOWSKI, «Wykopaliska w Jerycho», *RTK* 10 (1; 1963) 93-106; J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*. Wprowadzenie do ksiąg: Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich (Kraków 1998) 83.88-89; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 195.199; B. BEITZEL, *Atlas*, 172-173; T. JELONEK, *Księgi Historyczne*, 38-39; L. TOOMBS, «Jerycho», *EB*, 456-458.

życzliwość kananejskiej nierządnicy okazanej izraelskim szpiegom i jej wyznanie wiary w JHWH, zostali ocaleni i początkowo umieszczeni poza obozem. Chodziło o to, by osoby objęte legalną nieczystością (*gēr*; obcy) nie miały przez pewien czas kontaktu z Izraelitami[53]. Dopiero po oczyszczeniu Rachab mogła zamieszkać wśród ludu. Narrator zaznaczył, iż ta nowa kondycja społeczno-religijna Rachab trwa *'ad hajjôm hazzeh* (aż do dnia dzisiejszego)[54].

Perykopę Joz 6,1-27 kończy informacja o rytualnej klątwie rzuconej na tych, którzy w przyszłości próbowaliby odbudować Jerycho. Z 1Krl 16,34 wynika, iż uczynił to Chiel z Betel, za czasów Achaba. Ta inicjatywa kosztowała go życie dwóch synów: Abirama i Segiba. W kontekście biblijnej relacji, gruzy Jerycha świadczą o doniosłości zbawczej inicjatywy JHWH, a klątwa symbolizuje nienawiść Izraela do tego, co wiązało się z pogańskim pochodzeniem miasta. Wers Joz 6,27 kończy wzmianka o bliskości i wsparciu JHWH dla Jozuego, którego sława (*šōma'*) po zdobyciu Jerycha[55] rozeszła się po kraju Kanaan.

Zestawiając ze sobą teksty Joz 2,1-24 i Joz 6,1-27, dostrzec można podobieństwa i różnice. Te dwa teksty rozmijają się w kwestii sposobu zdobycia Jerycha. Według Joz 2,1-24, Jozue wysłał szpiegów, jak gdyby miasto miało być zdobyte zbrojnie, a nie za sprawą JHWH (por. Joz 24,11). Szpiedzy poprosili Rachab o dyskrecję, co mogło oznaczać, że była wtajemniczona w plan ataku. Tekst Joz 6,20 ukazuje z kolei, że ściany Jerycha runęły bez udziału wojska, co mogłoby sugerować, że obecność zwiadowców w mieście nie była potrzebna[56]. Zwycięstwo Izraelitów odpowiada logice Boga, który urzeczywistnia swe zamiary metodami i środkami budzącymi powszechne zdumienie[57]. Oba teksty łączą następujące wątki tematyczne: motyw władzy Jozuego, teologiczna idea wydania przez Boga Izraelitom ziemi, analogiczna wizja Jerycha ukazanego jako miasto zamknięte, którego obywatele odczuwają strach przed Izraelitami, koncepcja wojny JHWH

[53] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 191. Prawdopodobnie chodziło o czasowe wyłączenie Rachab z obozu, o odbycie stosownej pokuty i oczyszczenie (Kpł 13,46; Lb 5,2; 12,15; Pwt 23,10-11). Według innych egzegetów, pobyt Rachab poza obozem świadczył o jej marginalizacji (była chroniona przez Izraelitów, ale nie w pełni zasymilowana). B. ROBINSON, «Rahab», 272.

[54] Zwrot ten często występuje w księdze i jest znakiem deuteronomistycznej elaboracji oryginalnych źródeł. Z samego wyrażenia trudno jest jednak wywnioskować, jaki czas upłynął między opisywanym faktem a jego zapisem. W niektórych przypadkach ten czasookres jest mniejszy niż cykl życia (Joz 6,25), w innych może dochodzić do kilku stuleci (Joz 9,27; 15,63; 16,10). W Rdz 26,33 czy 32,33 wyrażenie *do dnia dzisiejszego* odnosi się do chwili ostatecznej redakcji Pięcioksięgu. Z kolei w Pwt 10,8 punktem wyjścia dla redaktora jest konkretne wydarzenie z życia Mojżesza, a więc czas, jaki upłynął od tamtej chwili, to zaledwie kilka lat. A. HARSTAD, *Joshua*, 11; J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie* (Kraków 2003) 231.

[55] Jak wszystkie pierwociny wszelkich ziemiopłodów ofiarowywano w Izraelu JHWH (Pwt 26,1-11), tak też uczyniono z miastem Jerycho - pierwszym owocem Kanaanu. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 194.

[56] M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 68-69; P. KASIŁOWSKI, «Cztery kobiety», 207. Egzegeci próbują pogodzić dwie kwestie: zawalenie się murów Jerycha i ocalenie Rachab, której dom znajdował się przecież w murze. Niektórzy proponują, by hebrajskie słowo *ḥômāh* (mur) tłumaczyć „załoga, garnizon". W tej optyce chodziłoby o upadłe morale jerychońskiego wojska, które poddało się i umożliwiło Izraelitom wejście do miasta. Tekst Joz 6,22-23 traktuje się też jako przykład *flashback* i tłumaczy jego czasowniki za pomocą czasu zaprzeszłego. Jozue mógł ponownie wysłać szpiegów przed upadkiem murów i egzekucją klątwy. B. ROBINSON, „Rahab", 271.

[57] E. SANCHEZ CETINA, «Księga Jozuego», w: W. FARMER, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek (Warszawa 2000) 440.

(prawa klątwy). Ponadto w obydwu tekstach pojawia się motyw zwiadowców w Jerychu. W Joz 2,1-24 Jozue poleca im, by wybadali miasto i okolice, a w Joz 6,1-27 mają sprowadzić z Jerycha Rachab i jej rodzinę. W Joz 2,1-24 to Rachab ocala szpiegów Jozuego, a z kolei w Joz 6,1-27 to zwiadowcy ratują Kananejkę. Tekst Joz 6,1-27 podejmuje więc i rozwija zasadnicze tematy teologiczne wprowadzone w Joz 2,1-24.

1.1.6 Kontekst bliższy perykopy

Kluczowym odniesieniem dla egzegezy biblijnych tradycji jest ich najbliższy kontekst, który rzuca wiele światła na opisywane sytuacje i postacie, ostatecznie przesądza o brzmieniu najważniejszych pojęć i sugeruje sens proponowanej przez redaktora lektury teologicznej.

1.1.6.1 Kontekst bliższy poprzedzający (Joz 2,1-8)

Analizowany materiał źródłowy Joz 2,1-24, którego centralnym epizodem jest wyznanie Rachab (Joz 2,9-13), rozpoczyna się od wstępu opisującego misję Jozuego: *wajjiš^{e}laḥ j^{e}hôšua'-bin-nûn* (wysłał Jozue, syn Nuna). Rozszerzona forma imienia głównego bohatera występuje w księdze dziesięć razy: Joz 1,1; 2,1.23; 6,6; 14,1; 17,4; 19,49.51; 21,1; 24,29[58]. W Joz 2,1 podana została nazwa Szittim (*šiṭṭîm*)[59], z którego Jozue wysłał zwiadowców i gdzie Izraelici obozowali po raz ostatni przed przejściem Jordanu. Mieściło się ono na równinach Moabu, na północny wschód od Morza Martwego. W Szittim Izraelici dopuścili się wcześniej niemoralnych praktyk z Moabitkami i Madianitkami oraz popadli w bałwochwalstwo w związku z kultem Baal-Peora (Lb 25,1-9). Szittim stanowiło pewną przestrogę dla narodu wybranego, która zachęcała do wierności JHWH i Jego prawu. Z Szittim związany jest szereg innych faktów poprzedzających wejście do Kanaanu: sporządzenie spisu mężczyzn powyżej 20. roku życia (Lb 26,1-65),

[58] Czasownik *nûn* znaczy „szerzyć, wzrastać" (Ps 72,17). Imię ojca Jozuego może też nawiązywać do rzeczownika *nîn* „potomstwo". L. COPPES, «nûn; nîn», *TWOT*, 563. Nota genealogiczna przy imieniu Jozuego w Joz 2,1 może być świadectwem braku związku z mowami Jozuego w Joz 1,10.12.16, gdzie takiej noty nie ma. J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 160.

[59] Nazwa *Szittim* (drzewa akacjowe) pochodzi prawdopodobnie od drzew akacjowych, które tam rosły. Drewno akacjowe było cennym towarem na Bliskim Wschodzie. Szittim mogło być też skróconą formą nazwy Abel-Szittim (łąka akacjowa), o której wzmiankuje Lb 33,49. Niewykluczone, że Abel-Szittim obejmowało większą powierzchnię doliny, w obrębie której znajdowało się Szittim. Egzegeci sugerują też związek z pojęciem *śēṭîm* (zboczenia, wykroczenia) w Oz 5,2. W tym miejscu moabicki król Balak próbował przekląć Izraela poprzez Balaama (Lb 22–24), a Micheasz wzywał Izraelitów, by przypomnieli sobie, co uczynił dla nich JHWH w drodze z Szittim do Gilgal (Mi 6,5). Rzymska nazwa Abel-Szittim to Abila przeżywająca rozkwit w okresie hellenistyczno-rzymskim. Była ona ważnym miastem w regionie Perea, gdyż słynęła z plantacji palm. Wspominał o niej Józef Flawiusz. Miejsce to identyfikuje się z Tell el-Kefren (18 km na wschód od Jordanu) lub z Tell el-Hamman (12 km na wschód od Jordanu), gdzie odkryto twierdzę z masywnymi wieżami i murami o grubości 1,2 m. J. SLAYTON, «Shittim», *AncBD*, t. 5, 1222-1223; G. DAVIES, «Shittim», *NBDict*, 1097-1098; A. MYERS, «Shittim», *EBD*, 945.

ogłoszenie Jozuego następcą Mojżesza (Lb 27,12-23), wydanie ostatnich poleceń przez Mojżesza, przekazanie ziem pokoleniom: Rubena, Gada i połowie Manassesa (Lb 31-32), a w końcu wysłanie zwiadowców do Jerycha (Joz 2,1).

W Joz 2,1 redaktor nie podaje imion zwiadowców, by nie przyćmić roli Jozuego, a nade wszystko Rachab, która ich ocaliła. Powodem tej anonimowości był też charakter ich misji szpiegowskiej (*ḥereš*). W perykopie Joz 2,1-24 zwiadowców określa się różnorodnie: *šᵉnajim-'ănāšîm* (dwaj mężczyźni; Joz 2,1.4.23), *mᵉraggᵉlîm* (zwiadowcy; Joz 2,1), *'ănāšîm (...) mibbᵉnê jiśrā'ēl* (mężczyźni z synów Izraela; Joz 2,2) oraz *'ănāšîm* (mężczyźni; Joz 2,3.4.5[x2].9.14.17). Celem misji zwiadowczej był teren *hā'āreṣ wᵉ'et jᵉrîḥô* (ziemi i Jerycha), rozumiany przez uczonych niejednakowo: „kraj Jerycha", „region Jerycha", „ziemia, a szczególnie Jerycho"[60]. Z lektury Joz 2,1-24 wynika, że misja szpiegowska objęła przede wszystkim Jerycho. Rozkaz Jozuego ograniczył się do dwóch czasowników: *hālak* (pójść, obejść) i *rā'â* (widzieć, zobaczyć)[61]. Nakaz ten nie był przejawem niewiary przywódcy, lecz dowodem posłuszeństwa woli JHWH oraz znakiem jego militarnej odpowiedzialności i strategii. Tekst księgi sugeruje, że Jozue organizował misje zwiadowcze przed każdą większą bitwą w Kanaanie (Joz 7,2), a jego ludzkie działanie harmonijnie przeplatało się z interwencjami JHWH[62].

---

[60] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 129; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 69. Jerycho w Starym Testamencie nazywane jest „miastem palm" (Pwt 34,3), usytuowanym około 10 km na zachód od Jordanu. Zdobycie tego miasta otwierało Izraelitom drogę w głąb Kanaanu. Nazwę *jᵉriḥô* łączono z *jareaḥ* (księżyc), rdzeniem *rwḥ* (aromatyczne miejsce) lub z imieniem semickiego boga księżyca - *Jarih* lub *Jeraḥ*. K. KITCHEN, «Jericho», *NBDict*, 554-555; A. EDERSHEIM, *Israel in Canaan*, 49.

[61] Posyłając zwiadowców do Jerycha, Jozue miał zapewne w pamięci misję szpiegowską, w której sam uczestniczył (Lb 13,1–14,45). Na polecenie JHWH, Mojżesz wybrał wtedy dwunastu zwiadowców (po jednym z każdego pokolenia) i wysłał z Kadesz do ziemi Kanaan, by ją wybadali od jej południowego aż do północnego krańca. Duża liczba zwiadowców wynikała ze złożoności zadań, jakie wyznaczył Mojżesz. Wywiadowcy mieli zebrać informacje o mieszkańcach Kanaanu, ich liczbie i sile, mieli też zapoznać się z warunkami, w jakich mieszkają ludzie, wybadać urodzajność gleby i przynieść owoce z tej ziemi. Po sześciu tygodniach zwiadowcy wrócili do Mojżesza, a ich raport był negatywny. Doprowadził on nawet do oporu i sprzeciwu Izraelitów, którzy zaproponowali wybór nowego przywódcy i powrót do Egiptu. Tylko dwóch zwiadowców - Kaleb z pokolenia Judy i Jozue z Efraima - zachęcali do odwagi i wierności JHWH. Karą za bunt była symboliczna czterdziestoletnia wędrówka po pustyni, zgodnie z okresem 40 dni, w jakim zwiadowcy przebywali poza obozem. Z woli Boga, żaden zbuntowany nie wszedł do Kanaanu. Opis misji zwiadowczej w Joz 2,1-24 wskazuje na kilka zasadniczych różnic. Po pierwsze, nigdzie nie informuje, że nastąpiła ona z polecenia JHWH. Po drugie, Jozue wybrał tylko dwóch zwiadowców ze względów bezpieczeństwa misji i być może w nawiązaniu do jedynie dwóch pozytywnych świadectw z epoki Mojżesza (Lb 14,6-9). Liczba dwóch zwiadowców może też stanowić nawiązanie do Rdz 19,1, gdzie mowa jest o wizycie dwóch posłańców Boga w Sodomie, która poprzedziła jej zagładę. Tekst Lb 13,1–14,45 wymienia imiona poszczególnych zwiadowców i ich przynależność plemienną. W Joz 2,1-24 izraelscy szpiedzy są zupełnie anonimowi, a ich misja obejmuje tylko okolice Jerycha. W przeciwieństwie do Mojżesza, Jozue nie dał im szczegółowych zadań, polecając tylko, by udali się za Jordan i obejrzeli okolice miasta. Misja opisana w Joz 2 miała charakter dyskretny - prawdopodobnie zarówno przed wrogami, jak i przed Izraelitami. Doświadczony przeszłością Jozue nie chciał demotywować ludu, wzbudzać paniki i buntu w razie niepomyślnych wiadomości. J. TURKIEL, «Wywiadowcy w Biblii», w: W. CHROSTOWSKI, *«Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy» (4Q 495)*. Studia dla Doktora Zdzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin (Rozprawy i Studia biblijne 29; Warszawa 2007) 504-508; T. HANELT, *Antologia postaci biblijnych.* Stary Testament (Poznań 2008) 106; J. SMITH, *The Books of History* (Joplin 1995) 55; A. KOT, «Rola Rachab w zajęciu Ziemi Obiecanej», 69-70; D. DZIADOSZ, «Boża i ludzka wierność», 51.

[62] D. MADVIG, «Joshua», w: F. GAEBELEIN, *Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (EBC 3; Grand Rapids 1992) 259; A. EDERSHEIM, *Israel in Canaan*, 48; W. WIERSBE, *Be Strong* (BCS 34; Wheaton 1996) 34-

Zgodnie z treścią materiału źródłowego (Joz 2,1b), izraelscy zwiadowcy, posłuszni woli wodza, udali się do Jerycha, gdzie weszli (*bô'*)[63] do domu (*bajit*)[64] Rachab, którą narrator nazywa *zōnâ* (nierządnica)[65], sugerując jej profesję. Miejsce, w którym znajdował się jej dom i obecność lnu na jego dachu mogą świadczyć o jej trudnej sytuacji materialnej, która skłoniła kobietę do podjęcia aktywności nierządnicy. Również Nowy Testament potwierdza profesję Rachab. Zarówno w Hbr 11,31, jak i w Jk 2,25, kobietę określa się słowem *pornē*[66]. Rachab raczej nie była prostytutką sakralną, gdyż wtedy tekst użyłby terminu *q^{e}dēšâ*[67]. Józef Flawiusz nie widział w Rachab prostytutki, lecz *pûneddêqîtā'* (karczmarkę/gospodynię zajazdu)[68].

Izraelscy zwiadowcy zatrzymali się w domu Rachab, w którym przyjmowała gości. W takim miejscu mężczyźni mogli pozostać anonimowi, zebrać stosowne informacje, a w razie konieczności, szybko uciec, gdyż dom znajdował się w murze miasta. Calvin twierdzi z kolei, że dom Rachab oddalony był od publicznej ulicy i nie pełnił roli publicznego zajazdu, gdyż wtedy

35; C. SIMEON, *Numbers to Joshua* (HH 2; London 1836) 544-545; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (COT 2; Peabody 1996) 25.

[63] Czasownik *bô'* występuje w Starym Testamencie 2570 razy, a jego podstawowym znaczeniem jest „przybywać, wchodzić". Termin ma też sens: „umrzeć" (przejść do przodków), w sensie militarnym „natknąć się, zaatakować", a także określa zbliżenie seksualne. E. MARTENS, «bô'», *TWOT*, 93-95.

[64] Słowem *bajit* określa się nie tylko dom, ale i rodzinę. L. GOLDBERG, «bajit», *TWOT*, 105. Z kontekstu narracji wynika, że w Joz 2,1 chodzi o sens przestrzenny, czyli miejsce zamieszkania Rachab.

[65] W starożytności nierząd był tolerowany, choć postrzegany jako zajęcie haniebne i niebezpieczne. Głównym powodem uprawiania nierządu była trudna sytuacja materialna (Am 7,17), choć mogło się zdarzyć, że profesja ta była konsekwencją upadku moralności. W starożytnych miastach prostytutki były jedną z grup zepchniętych na margines społeczny, jak niewolnicy, rymarze, cyrulicy, akuszerki, błazny i trędowaci. Tekst Pwt 23,3 informuje, że dzieci z nieprawego łoża nie mogły przynależeć do społeczności JHWH. Nazwanie izraelskiej kobiety nierządnicą stanowiło wielką hańbę, a ci, którzy zmuszali swe córki do prostytucji, bezcześcili dom i kraj (Kpł 19,29). Kapłani nie mogli poślubiać nierządnic (Kpł 21,7-14). Były one postrzegane jako kobiety złe i podstępne (Prz 6,26; 7,10; 23,26-28; 29,3). Biblia Hebrajska dzieli nierządnice na te, które podejmowały się tego zajęcia okazjonalnie (Rdz 38,12-26) i te, które z niego się utrzymywały (Joz 2,1), ale nie ocenia ich moralności. Zjawisko to krytykowali dopiero prorocy, którzy widzieli w nim symbol niewierności względem przymierza z Bogiem (Am 2,7; Jr 5,7). B. POLOK, «Nierząd. Stary Testament», *EK*, t. 13, 1194-1196; B. POLOK, «Nierządnica», *EK*, t. 13, 1197-1198; N. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE (Maryknoll 1999) 557. Rdzeń *znh* może oznaczać „przyjazne działanie wobec wroga", a *znḥ* „wrogie postępowanie względem tego, z którym nie powinno się żyć w przyjaźni". W Koranie czasownik *zana* określa nielegalne relacje poza klanem. D. WISEMAN, «Rahab of Jericho», 10-11.

[66] Słowo to oznacza zwykle „nierządnicę, ladacznicę, prostytutkę". R. POPOWSKI, «pornē», *WSGPNT*, 516.

[67] Niektórzy bibliści twierdzą, że Rachab była prostytutką kultu i że miała sanktuarium na terenie swego domu. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 129.

[68] Józef Flawiusz chciał zaprezentować dobry wizerunek Izraelitów, dlatego też - starając się odsunąć podejrzenia względem szpiegów oraz ich pobytu w domu prostytutki Rachab - ukazał ją jako karczmarkę, która ocaliła im życie. M. OBIORAH, «Rahab in the Book of Joshua», 27; D. MADVIG, «Joshua», 259. Podobną informację komunikuje Targum Jonatana i egzegeza rabinacka. Według rabinów, Rachab została żoną Jozuego i pochodziło od niej aż ośmiu proroków. Z kolei średniowieczny egzegeta David ben-Kimḥi wskazał, że słowo *pûneddêqîtā'* było stosowane w kontekstach, które wiązało je z czynnościami seksualnymi. B. LERNER, «Rahab the Harlot», 52. Według Herodota, powszechną praktyką wśród Egipcjan i Greków było prowadzenie przez kobiety domów rozrywki, karczm, nadto handlowały one na rynkach, dostarczały żywność dla rodziny, a mężczyźni przebywali w domach i przędli. Historyk ten stwierdził również, że kobiety miały duże przywileje w Egipcie ze względu na pamięć o dobroczynnej Izydzie, która była tam ubóstwiana. Można zakładać, że podobne zwyczaje panowały wśród Kananejczyków i Filistynów. Stąd niektórzy widzą w Rachab karczmarkę, a termin *zōnâ* wiążą z czasownikiem *zûn* (karmić, dostarczać żywność), natomiast greckie *pornē* z czasownikiem *pernaō* (sprzedawać). A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Joshua* (Albany 1999), http://www.studylight.org/ commentaries/acc/view.cgi?bk=5&ch=2 [dostęp: 18.02.2016]. Wielu egzegetów uważa jednak, że Kananejka była równocześnie karczmarką i nierządnicą. J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 162.

szpiedzy nie mogliby się czuć anonimowi. Według Calvina mężczyźni uzyskali wstęp do mieszkania Rachab potajemnie, co umożliwiło im kryjówkę[69].

Z imieniem nierządnicy Rachab łączą się z hebrajskie wyrazy: *rāḥab* (być szerokim, przestronnym), *raḥab, rōḥab* (szerokość, bezmiar), *rāḥāb* (szeroki, duży), *r^{e}ḥôb* (otwarta przestrzeń). W opinii egzegetów, rdzeń ma symboliczne znaczenie, podkreślając otwartość Rachab na Boga JHWH i jego lud. Niektórzy widzą w nim skrót od imienia Rechabiasz „JHWH jest wielki, JHWH poszerzył", który był synem Eliezera (1Krn 23,17; 24,21). Taka etymologia byłaby nawiązaniem do wyznania wiary nierządnicy lub faktu, że Bóg poszerzył swój naród, przyłączając do niego Rachab. Na starożytnym Bliskim Wschodzie rdzeń *rḥb* odnosił się do płodności kobiet, w której dopatrywano się boskiej łaskawości (*e-lu-ra-ḫē-ba* „El otworzył łono")[70].

Wiersz Joz 2,1 zamyka czasownik *šākab* (leżeć, kłaść się)[71]. Zwiadowcy nie szukali w Jerychu jednak cielesnych uciech, lecz w domu Rachab chcieli bezpiecznie spędzić noc i przygotować się do drogi powrotnej. Tylko niektórzy bibliści nie wykluczają seksualnych intencji szpiegów, gdyż kontekst Joz 2 może nasuwać takie skojarzenia[72]. Redaktor perykopy nie przekazał też żadnej wzmianki na temat efektów misji zwiadowczej w Jerychu[73].

Zgodnie ze starożytnym prawem, właściciele gospód byli zobowiązani informować lokalne władze o podejrzanych osobach, które się u nich zjawiły. W paragrafie 109 Kodeksu Hammurabiego[74] można przeczytać następujące zalecenia: *Jeśli oberżystka, w domu której przestępcy zebrali się, przestępców tych nie pojmała i do pałacu nie doprowadziła, oberżystka ta zostanie zabita*[75]. W Joz 2,2 to nie Rachab, ale ktoś inny doniósł królowi Jerycha o tym, że w mieście pojawili się Izraelici w celu wybadania terenu. Tekst opisuje tę sytuację terminem *ḥāpar*

---

[69] J. CALVIN, *The Book of Joshua* (JCBC; Albany 1998) (Joz 2,1).

[70] W. WHITE, «rāḥab», *TWOT*, 840-841; D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab», 277. Prócz tych późnych teologicznych interpretacji imienia Rachab, przyjmowano również uwodzicielskie i prowokacyjne wyobrażenia. Rdzeń *rḥb* m.in. oznacza „otwarte, szerokie miejsce". W Starym Testamencie termin ten związany jest często z niewłaściwym zachowaniem seksualnym (Iz 57,8; Ez 16,24.31), a w ugaryckim materiale epickim z kobiecymi narządami rodnymi. Traktat *Megillah* (15a) twierdzi, że imię Rachab już samo w sobie powodowało seksualne skojarzenia. J. CREACH, *Joshua*, 32.

[71] Pojęcia używa się też na określenie pożycia seksualnego. V. HAMILTON, «šākab», *TWOT*, 921-922.

[72] M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 69-70.

[73] Uczynił to Józef Flawiusz, który zanotował: *Wkradłszy się niepostrzeżenie mogli* [zwiadowcy] *bez przeszkód obejrzeć całe miasto i wyśledzić, gdzie mury są mocne, a w których miejscach dają mieszkańcom mniej pewną obronę i przez które bramy, wskutek ich słabości, wojsko mogłoby się najłatwiej wedrzeć. Przechodnie nie zwracali uwagi na ich badawcze spojrzenia, śledzące każdy szczegół w mieście; przypisywali je ciekawości naturalnej u cudzoziemców, a bynajmniej nie wrogim zamiarom.* E. DĄBROWSKI, *Dawne dzieje Izraela*, 259.

[74] Hammurabi panował w latach 1792-1750 przed Chr. „Kodeks" zapisany na steli z czarnego diorytu odnalazł G. Jécquier na przełomie 1901 i 1902 r. w Suzie. Najprawdopodobniej wywiózł ją tam król Elamu - Szutruk-Nahunte II ok. 1157 r. przed Chr. Oprócz steli, znanych jest jeszcze około 50 tabliczek pochodzących z Asyrii i Babilonii z odpisami różnych fragmentów „Kodeksu", który zawiera 282 paragrafy. Po raz pierwszy „Kodeks" został opublikowany w 1902 r. przez J. Scheila. M. PĘDRACKI, «Przepisy prawne najstarszych „Kodeksów" mezopotamskich ustanawiające kary dla ludzi wolnych», *Analecta* 6 (2; 1997) 18.

[75] M. STĘPIEŃ (przekł.), *Kodeks Hammurabiego* (Warszawa 2000) 101-102.

(kopać, szukać), który występuje też w Pwt 1,22 (misja zwiadowcza polecona przez Mojżesza) i dotyczy wybadania konkretnej rzeczy czy terytorium[76]. Z Joz 2,2 nie wynika, w jaki sposób odkryto obecność szpiegów w mieście. Być może różnili się ubiorem, językiem czy odmiennym sposobem zachowania. Tak czy inaczej, mieszkańcy miasta byli wyczuleni na podejrzanie wyglądających i zachowujących się ludzi, gdyż wiedzieli, że budzący w nich strach Izraelici obozowali niedaleko. Król mógł być również powiadomiony o obecności zwiadowców przez strażników, którzy patrolowali wschodnią granicę Kanaanu[77]. Władca Jerycha nie zbagatelizował tej informacji, lecz natychmiast zareagował. W jego rozkazie pojawił się czasownik *šālaḥ* (posłać, wysłać)[78], choć bez dopełnienia bliższego, które pojawi się dopiero w Joz 2,7. Król nakazał nierządnicy, by wydała (*jāṣā'*) szpiegów, którzy przyszli (*bô'*) i weszli (*bô'*) do jej domu, przybywając (*bô'*) w celu wybadania (*ḥāpar*) całego kraju (*'et-kol-hā'āreṣ*). Z rozkazu wynika, że władca został dobrze poinformowany o planach zwiadowców i że zakładał niewiedzę Rachab, co do ich zamierzeń.

Król Jerycha był pewny, że Rachab wyda izraelskich szpiegów, gdy dowie się o ich misji. Stało się jednak inaczej. Kananejska nierządnica, zapewne jeszcze przed przybyciem do niej królewskich posłańców, wzięła (*lāqaḥ*) i ukryła (*ṣāpan*)[79] zwiadowców, ratując ich życie i przyczyniając się do sukcesu Izraelitów w Kanaanie. Tekst Joz 2,4b-5 obrazowo prezentuje przebiegłą konwersację Kananejki z wysłannikami króla[80]. By potwierdzić swą wiarygodność i lojalność, nierządnica od razu przyznaje, że przybyli (*bô'*) do niej obcy, używając pojęcia *kēn* (rzeczywiście). W dalszej części wypowiedzi Rachab posłużyła się jednakże poczwórnym kłamstwem, mówiąc: że nie wiedziała (*w^{e}lō' jāda'tî*), skąd pochodzili mężczyźni i w jakim celu

[76] L. WOOD, «ḥāpar», *TWOT*, 311. Mimo wysiłków zwiadowców, ich misja w Jerychu została odkryta, co oznaczało, że byli obserwowani. R. ELLSWORTH, *Opening up Joshua* (Leominster 2008) 39.

[77] R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible* (Oak Harbor 1997) 143.

[78] W Joz 2,1-24 występują trzy rodzaje misji związane z *šālaḥ*: Jozue wysłał dwóch mężczyzn do kraju Kanaan (Joz 2,1), król Jerycha posłał straż do Rachab z nakazem wydania szpiegów (Joz 2,3), po umowie z Rachab, dwaj mężczyźni zostali wysłani z jej domu (Joz 2,21). Czasownik *šālaḥ* określa więc przebieg narracji i wyznacza jej strukturę. M. FISHBANE, *Haftarot* (Philadelphia 2002) 230. Józef Flawiusz zaznacza, że o zwiadowcach w Jerychu doniesiono królowi, gdy ten spożywał posiłek. Władca nakazał posłańcom, by ci udali się do gospody Rachab, schwytali szpiegów i przyprowadzili ich przed jego oblicze. Król zamierzał dowiedzieć się o celu ich przybycia, poddając ich torturom. E. DĄBROWSKI, *Dawne dzieje Izraela*, 259.

[79] Początkowo Rachab mogła ukryć zwiadowców niżej (Joz 2,4a), a dopiero później na dachu (Joz 2,6). A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Joshua*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/view.cgi?bk=5&ch=2 [dostęp: 19.02.2016]. Życie szpiegów było zagrożone, co niektórzy oceniają jako rezultat nieufności Jozuego wobec JHWH. Równocześnie ocalenie zwiadowców uświadomiło Izraelitom, że Bóg czuwa nad nimi i pomoże im w trudnej misji zajmowania ziemi Kanaan. J. CALVIN, *The Book of Joshua* (Joz 2,2). W tekście hebrajskim przy czasowniku *ṣāpan* został użyty sufiks 3 os. l. poj. r. m. *wattiṣp^{e}nô* (i ukryła go). Można mówić o charakterze kolektywnym tego dopełnienia (w sensie „i ukryła ich") lub, co jest mniej prawdopodobne, dystrybucyjnym (każdy ze szpiegów był ukrywany oddzielnie). M. FISHBANE, *Haftarot*, 231.

[80] Rachab poradziła sobie w konfrontacji zarówno z posłańcami króla Jerycha, jak i z izraelskimi zwiadowcami. Redaktor przedstawił ją jako sprytną i odważną kobietę na tle nieporadnych mężczyzn: dyskretna misja Izraelitów od razu została przez nią odkryta, a poszukujący szpiegów strażnicy Jerycha, mimo iż byli bliscy ich odkrycia, zostali oszukani przez Rachab i skierowani poza miasto.

przyszli do Jerycha, że już wyszli (*jāṣā'*) z miasta przed zamknięciem bram (*ša'ar*)[81] i że nie wie, dokąd się udali (*hālak*). Chcąc odwrócić od siebie uwagę wysłanników króla, Rachab zachęciła ich, by natychmiast rozpoczęli pościg *rādap* (ścigać)[82] i pojmali *nāśag* wrogów. Strażnicy nie przeszukali domu Rachab[83], tylko zaufali jej słowom i ruszyli w drogę.

Wiersz Joz 2,6 nawiązuje do Joz 2,4a i stanowi jego rozwinięcie. Jeszcze przed przybyciem królewskich posłańców Rachab zaprowadziła (*'ālâ*) dwóch Izraelitów na dach (*gāg*) domu i ukryła ich (*ṭāman*) pod rozłożonymi łodygami lnu. Na starożytnym Bliskim Wschodzie dachy domów były wykorzystywane w różnych celach. Były miejscem odpoczynku i snu, zebrań, publicznych obwieszczeń, kultu i modlitwy, a nawet drogą ucieczki. Na płaskich i dobrze nasłonecznionych dachach umieszczano ziarno i owoce, które w szybkim tempie dojrzewały lub suszyły się[84]. Na dachu Rachab suszył się len, którego łodygi dochodziły do wysokości 90-120 cm. Po procesie suszenia, len był moczony w wodzie w celu oddzielenia włókien od zdrewniałej części łodygi. Proces moczenia trwał od trzech do czterech tygodni, po czym, po ponownym wysuszeniu na słońcu, len wykorzystywano do wyrabiania płótna i powrozów[85]. Łodygi lnu mogły służyć jako podściółka i pasza dla zwierząt. Z lnu wykonywano kapłańskie szaty i stroje możnych mieszkańców miast[86]. W przypadku izraelskich zwiadowców suszący się len stał się kryjówką przed królewskimi posłańcami[87]. Len na dachu mieszkania Rachab mógł świadczyć o tym, że jej rodzina należała do ubogiej warstwy społeczności miasta. Niewykluczone, że krewni Rachab zajmowali się rolnictwem i mieszkali poza miastem, a jej dom w Jerychu mógł im służyć za miejsce pobytu, gdy przebywali w mieście[88].

W Joz 2,7 powraca temat królewskich posłańców i ich dalszych poczynań po rozmowie z Rachab. Opuścili oni miasto i rozpoczęli pościg *rādap* (ścigać) za zwiadowcami, obierając

---

[81] Chetyckie teksty informują, że podczas zamykania i opieczętowywania bram, obecni byli miejscowi urzędnicy. Były to masywne konstrukcje obejmujące przylegające pomieszczenia na kilku poziomach, w których nocowali i przebywali strażnicy, a nawet urzędnicy. Zamknięte bramy i obecność strażników gwarantowały miastu bezpieczeństwo. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 226.

[82] Z jednej strony Rachab oświadczyła królewskim wysłannikom, że nie wie, w jakim kierunku odeszli izraelscy mężczyźni, a z drugiej usilnie zachęcała ich, by ścigali zwiadowców. To udawane zaangażowanie miało na celu odwrócenie podejrzeń od jej osoby i domu.

[83] D. CAMPBELL, «Joshua», w: J. WALVOORD, R. ZUCK, *The Bible Knowledge Commentary.* Old Testament (BCS; Wheaton 1985) 330.

[84] F. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych* (Warszawa 2013) 26-27. Dachy domów na Bliskim Wschodzie były z reguły płaskie. Jedynie ich środkowa część była nieco podwyższona, by woda mogła swobodnie spływać do cystern. J. CYLKOW, *Księga Jozuego*, 26.

[85] J. FREEMAN, H. CHADWICK, *Manners and Customs of the Bible* (North Brunswick 1998) 185; D. CAMPBELL, «Joshua», 331; R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 143-144. Len zbierano wczesną wiosną, czyli zdarzenia opisane w Joz 2 mogły mieć miejsce pod koniec marca lub na początku kwietnia. B. PHILBECK, «Joshua», w: H. PASCHALL, H. HOBBS, *The Teacher's Bible Commentary* (Nashville 1972) 138. Wiązki lnu były wciągane na dach przez okno za pomocą liny. Być może właśnie o takiej linie jest mowa w Joz 2,15. E. HAMLIN, *Inheriting the Land*. A Commentary on the Book of Joshua (ITC; Grand Rapids 1983) 17.

[86] J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (Bellingham 2012) (Joz 2,6); E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 17.

[87] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 226.

[88] E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 17.

najbardziej prawdopodobny kierunek ich ucieczki, czyli drogę w kierunku Jordanu (*derek hajjardēn*). Pościg dotarł aż do brodów rzeki (*'al hamma'b^{e}rôt*)[89]. Redaktor zaznaczył też, że po opuszczeniu miasta przez ludzi króla, zamknięto (*sāgar*) bramę. Świadczyło to o strachu, jaki panował wśród mieszkańców Jerycha, a także o nadchodzącej nocy. Zamknięte bramy miasta oznaczały, że dwaj Izraelici byli teraz całkowicie zależni od Rachab[90]. Kobieta zdawała sobie z tego sprawę, dlatego weszła (*'ālâ*) na dach, gdzie ukryła zwiadowców i nawiązała dialog. Rozmowę inicjuje wyznanie wiary Rachab (Joz 2,9-11), które jest kontynuacją wcześniejszych zdarzeń (Joz 2,1-7). Wers Joz 2,8 stanowi wprowadzenie do nowej sekcji. Brakuje w nim imienia Rachab, a zwiadowcy nie są już określani już jako „mężowie/mężczyźni". Nazwy te są zastąpione zaimkami osobowymi, co wydaje się celowym zabiegiem redaktora, który chciał w ten sposób płynnie połączyć ze sobą dwa fragmenty narracji: Joz 2,1-7 i Joz 2,8-11[91].

1.1.6.2 Kontekst bliższy następujący (Joz 2,14-24)

Bezpośrednio po wypowiedzi Rachab (Joz 2,9-13), głos zabierają izraelscy zwiadowcy, którzy w Joz 2,14 są nazwani *hā'ănāšîm* (mężczyznami). Ze względu na trudną sytuację, w której się znaleźli, przystali na prośbę Kananejki - przyrzekając jej ocalenie oraz jej bliskich. Dwaj szpiedzy poręczyli umowę życiem: *napšēnû taḥtêkem lāmût*[92], ale zażądali dyskrecji. Kobieta i jej rodzina mieli objąć tajemnicą wszystko, co dotyczyło pobytu Izraelitów w Jerychu, treść rozmowy i ich dalsze plany[93]. Ponadto zwiadowcy obiecali Rachab[94] życzliwość i wierność (*ḥesed we'ĕmet*)[95], gdy JHWH przekaże (*nātan*) im kraj Kanaan. Do tego momentu o ziemi, którą Bóg zamierza dać swemu ludowi, o ocaleniu życia oraz o okazaniu życzliwości, mówiła tylko nie-Izraelitka Rachab i tylko ona odwoływała się do imienia JHWH. Zwiadowcy po raz pierwszy

[89] W okolicach Jerycha istniało około pięciu brodów pozwalających na bezpieczną przeprawę. Bród, przez który przeszli izraelscy zwiadowcy, św. Hieronim utożsamił z Bethabara, znajdującym się ok. 7 km od ujścia Jordanu do Morza Martwego (Wadi el Charrat). W późniejszym czasie bród ten łączono z działalnością Jana Chrzciciela i chrztem Chrystusa. D. MADVIG, «Joshua», 260; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 164.

[90] Zamknięcie miejskiej bramy, według niektórych badaczy, miało zapobiec ucieczce Izraelitów, gdyby się okazało, że pozostali jeszcze w mieście. C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 27; R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 144.

[91] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 164.

[92] W cyklu o Jakubie Juda stał się analogicznym poręczeniem za młodszego Beniamina (Rdz 43,8-9).

[93] W tym fragmencie zostało użyte słowo *dābār*, które oznacza m.in.: „mowę, słowo, sprawę, rzecz". E. KALLAND, «dābār», *TWOT*, 178-180. Wezwanie Rachab do dyskrecji nie oznaczało braku zaufania wobec niej, lecz było wyrazem izraelskiej troski o nią. J. CALVIN, *The Book of Joshua* (Joz 2,14).

[94] Na początku wiersza Joz 2,14 Izraelici zapewnili ocalenie Rachab i jej rodzinie, a nawet poręczyli za to życiem, a w jego końcowej części obietnica życzliwości dotyczyła już tylko Rachab.

[95] Te dwa występujące obok siebie synonimy wskazują na niezachwianą wierność i wzmacniają stopień obiecanej lojalności. Hebrajskie *ḥesed* oznacza: „życzliwość, łaskę, dobroć, miłość, przebaczenie", a *'ĕmet* „prawdę, wierność, wiarygodność, trwałość". Ta postawa Izraelitów wobec Rachab miała zapewnić jej status wolnego obywatela mieszkającego wśród narodu wybranego i posiadającego własną ziemię. D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab», 291.

wypowiedzieli się i nawiązali do imienia JHWH dopiero w Joz 2,14, ale ich mowa w przeważającej części stanowiła kompilację słów Rachab[96]. W Joz 2,15 deuteronomista ukazuje ucieczkę szpiegów z Jerycha. Rachab spuściła (*jārad*)[97] dwóch mężczyzn z okna (*ḥallôn*) domu, gdyż po zamknięciu bram była to jedyna droga ucieczki. Kananejska nierządnica, by uratować izraelskich zwiadowców, posłużyła się liną (*ḥebel*)[98]. Opuszczenie miasta przez okno było możliwe, gdyż dom (*bajit*) Rachab przylegał do muru miejskiego[99]. W podobny sposób Mikal ocaliła Dawida (1Sm 19,12), a Paweł ratował się z Damaszku (Dz 9,25). Niektórzy twierdzą, że wers Joz 2,15 należałoby umieścić w połowie wiersza Joz 2,21. Wówczas dialog Rachab ze zwiadowcami miałby miejsce w jej domu przed ich ucieczką przez okno[100].

Zgodnie z aktualną strukturą narracji, Rachab kontynuowała rozmowę z Izraelitami jeszcze po ich ucieczce z jej domu, dając wskazówkę, by udali się (*hālak*) w góry (*hāhārâ*) i tam się ukryli (*ḥābâ*) przed pościgiem. W tych wysokich, wapiennych górach znajdowało się wiele jaskiń, w których zwiadowcy mogli się schować[101], a po trzech dniach bezpiecznie opuścić to miejsce i wrócić do Szittim, gdzie obozowali Izraelici. Przed wyruszeniem w góry, zwiadowcy jeszcze raz odnieśli się do zawartej niedawno przysięgi (*šᵉbû'â*). Będąc już na wolności, zrozumieli, że złamali prawo, ale też zdawali sobie sprawę, że zawarta z Kananejką umowa była nieodwołalna. Aby poprawić swe położenie, zaczęli stawiać warunki. Pierwszym z nich był obowiązek uwiązania (*qāšar*)[102] do okna, przez które uciekli, powrozu (*tiqwâ*)[103] z purpurowych nici (*ḥûṭ haššānî*), aby dobrze oznaczyć miejsce pobytu rodziny Rachab. Prawdopodobnie powróz ten był liną, po której szpiedzy wydostali się z Jerycha. Niektórzy egzegeci sugerują nawet, iż powróz ten przynieśli ze

[96] Y. ZAKOVITCH, «Humor and Theology or the Successful Failure of Israelite Intelligence: A Literary-Folkloristic Approach to Joshua 2», w: S. NIDITCH, *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore* (Atlanta 1990) 90.

[97] Termin oznacza „zejść", a w Joz 2,15 został użyty w koniugacji *hif'il* na oznaczenie czynności opuszczania Izraelitów z okna za pomocą liny. J. HARTLEY, «jārad», *TWOT*, 401.

[98] W tekście jest mowa o konkretnej linie (rodzajnik), choć jest wzmiankowana po raz pierwszy. Być może była to lina służąca do wciągania lnu na dach. D. MADVIG, «Joshua», 263; E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 17.

[99] W tym miejscu zostały użyte dwa rzeczowniki: *qîr* (mur domu) i *ḥômâ* (mur miasta). L. COPPES, «qîr», *TWOT*, 798. Niektórzy bibliści sądzą, że domostwo kananejskiej nierządnicy znajdowało się między zewnętrznym i wewnętrznym murem miasta. Domy były bowiem budowane w dolnej i górnej jego części, równocześnie poszerzając go i podpierając. E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 20; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 227.

[100] Ta ewentualność jest bardziej prawdopodobna. Izraelitom zależało na dyskrecji, a dialog z Rachab pod oknem jej mieszkania zapewne nie uszedłby uwadze straży i mieszkańców Jerycha. Mamy tu do czynienia z *prolepsą* - figurą literacką polegającą na umiejscowieniu zdarzenia w narracji przed jego zaistnieniem. A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Joshua*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/view.cgi?bk=5&ch=2 [dostęp: 21.02.2016]; A. HARSTAD, *Joshua* (PBC; Milwaukee 1991) 41.

[101] M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 74; E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 20.

[102] Czasownik *qāšar* zakłada wiązanie jednej rzeczy/osoby z inną rzeczą/osobą (por. Pwt 6,8), mówi też o zawiązywaniu paktów lub spiskowaniu. L. COPPES, «qāšar», *TWOT*, 818-819.

[103] Termin oznacza też „nadzieję, optymistyczny pogląd, oczekiwanie". L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «tiqwâ», *WSHPST*, t. 2, 698-699. Powróz uwiązany u okna stał się rzeczywiście symbolem nadziei (na ocalenie życia) oraz znakiem oczekiwania (na polepszenie sytuacji egzystencjalnej).

sobą zwiadowcy[104], natomiast inni twierdzą, że Rachab spuściła zwiadowców z okna przy pomocy kawałka materiału[105]. Drugim warunkiem, jaki postawili zwiadowcy, było zgromadzenie (*'āsap*) w domu Kananejki: jej ojca, matki, braci i całej rodziny. Zwiadowcy nie mówili tylko o siostrach Rachab, o których ocalenie prosiła podczas wcześniejszej rozmowy (Joz 2,13). Mogło to wynikać z przyczyn czysto kulturowych, ale zapewne ludzie Jozuego mieli również i je na względzie - jako przynależące do „domu ojca Rachab". Tekst nie wspomina o mężu i dzieciach Rachab, stąd można wnioskować, że była wdową lub kobietą niezamężną. Rachab w tym kontekście pełni rolę głowy rodziny, na której ciąży odpowiedzialność za bliskich[106]. Drugi warunek umowy przesądzał o tym, że gdyby ktokolwiek wyszedł poza drzwi domu Rachab w momencie ataku na miasto, straciłby życie bez winy Izraelitów[107]. I odwrotnie, gdyby zginęła osoba przebywająca w domu nierządnicy, wina spadłaby na głowę zdobywców. Trzecim warunkiem umowy była dyskrecja Rachab. W przypadku zdrady ich misji, ci byliby wolni od przysięgi, którą złożyli nierządnicy.

Kananejka zgodziła się na te wymagania formułą: *k^{e}dibrêkem ken-hû'* (według słów waszych, tak niech będzie), a po zakończeniu rozmowy ludzie Jozuego wyruszyli w kierunku gór, zaś Rachab wywiesiła w oknie purpurowy powróz (*tiqwat haššānî*)[108]. Po trzech dniach do Jerycha wrócili wysłannicy króla, którzy bezowocnie szukali szpiegów nad Jordanem. Wtedy, zgodnie z materiałem źródłowym, izraelscy zwiadowcy opuścili górską kryjówkę i przybyli do Szittim. Tam opowiedzieli Jozuemu o wszystkim, co ich spotkało[109]. Ich raport bazował na świadectwie Rachab z Joz 2,9. Szpiedzy na bazie odbytych obserwacji potwierdzili, że Bóg dał Izraelitom

[104] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 170; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 75; A. EDERSHEIM, *Israel in Canaan*, 51; J. SMITH, *The Books of History*, 57; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 29; R. ELLSWORTH, *Opening up Joshua*, 40. Forma *hazzeh* w Joz 2,18 wskazuje na to, że powróz z purpurowych nici był w zasięgu wzroku zwiadowców. J. CREACH, *Joshua*, 39.

[105] Mogło chodzić o kawałek materiału z jasnoczerwonej nitki, który - przywieszony w oknie Rachab - powiewał jak flaga i był dobrze widocznym znakiem, na który zgodziły się obie strony. A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Joshua*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/view.cgi?bk=5&ch=2 [dostęp: 22.02.2016].

[106] W. WIERSBE, *Be Strong*, 42.

[107] Pod pewnym względem scena ta przypomina czyn Jeftego, który przed bitwą z Ammonitami złożył przysięgę, że jeśli odniesie zwycięstwo, to złoży w całopalnej ofierze osobę, która jako pierwsza wyjdzie mu na spotkanie, gdy będzie wracał do domu. Tym człowiekiem okazała się jego jedyna córka (Sdz 11,31).

[108] Prawdopodobnie kobieta uczyniła to w chwili, gdy Izraelici wchodzili do kraju Kanaan, ale redaktor informuje o tym z wyprzedzeniem (*prolepsa*). A. HARSTAD, *Joshua*, 42; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 29; J. CYLKOW, *Księga Jozuego*, 30; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 40; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 76; J. SMITH, *The Books of History*, 57; D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab», 292.

[109] W tej kwestii Józef Flawiusz informuje: *Gdy szczęśliwie wrócili do towarzyszy, opowiedzieli im o swych przygodach w mieście. Następnie Jozue powtórzył arcykapłanowi Eleazarowi i radzie starszych, jaką przysięgę zwiadowcy złożyli Rahabie, a oni ją zatwierdzili*. E. DĄBROWSKI, *Dawne dzieje Izraela*, 260. Działania Jozuego opisane w Joz 1–6 w pewnej mierze przypominają religijny podtekst wyprawy faraona na Palestynę opisanej w „Rocznikach Thutmosisa III" (lata 1479-1426 przed Chr.). Według tego źródła, Thutmosis zwołuje wpierw naradę wojenną, by otrzymać sprawozdanie wywiadowcze, potem maszeruje przez przełęcz Aruna do Megiddo, rozbija obóz na południe od Megiddo, przygotowuje bitwę, dokonuje oblężenia Megiddo, zmuszając miasto do poddania i złożenia daniny. M. TARASIUK, «Problemy historyczne w interpretacji podboju Kanaanu», w: W. SŁOMSKI, *Ministrare*. Prace poświęcone śp. Ks. Prof. Zachariaszowi Łyko, t. 2 (Warszawa 2010) 1001.

ziemię za Jordanem i poinformowali o przerażeniu, jakie ogarnęło Kananejczyków[110]. Mężczyźni niemal dosłownie powtórzyli słowa kananejskiej nierządnicy, jakie usłyszeli w Jerychu. Z zaprezentowanego raportu wynika, że to nie zwiadowcy, ale Rachab umocniła wiarę Izraelitów, dodając im odwagi w kwestii podboju miasta. Z meldunku szpiegów Jozue nie dowiedział się niczego nowego. Dwaj Izraelici nie przekazali żadnych strategicznych informacji o Jerychu i Kanaanie, które ułatwiłyby podbój. Ich raport oparty na wyznaniu wiary Rachab (Joz 2,9-13) jeszcze raz dowodzi, że ziemia za Jordanem nie zostanie zdobyta za pomocą siły fizycznej, ale wiary i ufności w Bożą obecność i skuteczną pomoc.

1.1.7 Proces redakcji tekstu perykopy

Historia redakcji Joz 2,1-24 jest złożona. Być może już w okresie przedmonarchicznym lub epoce izraelskiej monarchii istniał ustny (pisany) przekaz źródłowy o kobiecie, która w Jerychu uratowała zwiadowców Jozuego, a przez to ocaliła życie swej rodziny i ułatwiła zdobycie miasta. Egzegeci hołdujący teorii źródeł najczęściej twierdzili, że opis misji szpiegów w Jerychu należy wiązać ze źródłem J, które było pierwotnie przechowywane w Gilgal. Ich zdaniem ten źródłowy przekaz w okresie panowania Ezechiasza (VIII w. przed Chr.) został przepracowany (zwłaszcza Joz 2,10-11) przez autora predeuteronomicznego, który był spadkobiercą tradycji Gilgal i łącznikiem źródeł J i E[111]. Colenso zaliczył całą perykopę Joz 2,1-24 do oryginalnego materiału źródłowego (JE), podobnie czynił Kuenen, z zastrzeżeniem, że wiersze Joz 2,10 i Joz 2,11 należą do teologii deuteronomicznej (D). Bardziej szczegółowe rozwiązanie w tej materii proponuje Holzinger: J (Joz 2,4a.8a.12bβ.17-21), E (Joz 2,1.3.4b-7.8b.9abα.12abα.13-16.22.23), JE (Joz 2,1-9a.12-23), D (Joz 2,9bα.10.24) oraz Steuernagel, który sugerował, że wiersze Joz 2,9b-11.15b.24 są dodatkami D wchodzącymi w skład opowiadania pochodzącego ze źródła E. Z kolei Abner uważał, że pierwotna narracja o wysłaniu zwiadowców do Jerycha obejmowała wiersze Joz 2,1-9a.12-16.22.23, a dopiero później poszerzono ją o wersety Joz 2,17-21, dodając w końcowej fazie redakcji wiersze Joz 2,9b-11.24.

Floss w Joz 2,1-24 wyróżnił wersję pierwotną (Joz 2,1-3.4cd.5.6.15.16.22.23) i dwa etapy literackiej ekspansji tekstu. Na pierwszym z nich dodano wiersze Joz 2,8.9abc.11abc.12.13b.14,

[110] Y. KAUFMANN, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (Jerusalem 1953) 75-76. Raport szpiegów można sprowadzić do tezy: mury Jerycha są wysokie, ale morale mieszkańców niskie. A. KNOWLES, *The Bible Guide*, 108; K. MATHEWS, «The Historical Books», w: D. DOCKERY, *Holman Concise Bible Commentary* (Nashville 1998) 82. Słowa te różnią się diametralnie od tych, które usłyszał Mojżesz po powrocie swoich zwiadowców, którzy poinformowali go, że podbój Kanaanu jest niemożliwy, gdyż jego mieszkańcy są silniejsi od Izraelitów (Lb 13,31).

[111] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 126-127; S. GACEK, «Autor Księgi Jozuego», *RBL* 37 (1; 1984) 39; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 75.

na drugim wersety Joz 2,17a.18.19.21[112]. Z kolei Noth w tekście zasadniczym epizodu wyodrębnił szereg późniejszych dodatków redakcyjnych: Joz 2,9b.10b.11b.14aβ.14b.17b[113]. Według Fritza oryginalna narracja obejmowała Joz 2,1-3.4b.5-7.15-17a.18.19.21-23. Z czasem została ona uzupełniona o tekst deuteronomistyczny (Joz 2,8.9a.10a.11a.12-14a.24a) i późniejsze dodatki (Joz 2,9b.10b.11b.14b.17b.20)[114]. Innego zdania w tej materii był Bieberstein, który w Joz 2,1-9c.(11d?).12-16e.(21c).22-24 dostrzegł redakcję podstawową, w Joz 2,9d-10b.11b-c.(11d?) wkład tradycji kapłańskiej, a w Joz 2,10b+*wannišma'*+(11a).17-21b.(21c?) późne dodatki[115]. Jeszcze inaczej rekonstruuje proces edycji perykopy Langlamet, który do wtórnej warstwy redakcyjnej zaliczył Joz 2,9.12.13b, do trzeciej warstwy redakcyjnej Joz 2,13a, a Joz 2,10.11 uznał za zupełnie późne dodatki[116]. Görg tekst pierwotny widział natomiast w Joz 2,1-4, który później był sukcesywnie poszerzany o materiał predeuteronomistyczny i deuteronomistyczny. Według niego, do późnych deuteronomistycznych i postdeuteronomistycznych rozszerzeń należą wiersze Joz 2,5.6.15.16.22.23, a wersety Joz 2,9-11.24 zaliczają się do jeszcze późniejszych dodatków. Z kolei Kratz zaliczył Joz 2,1-9.12-16.22-24 do warstwy predeuteronomistycznej opisu[117].

Zgodnie z opinią większości egzegetów, wyznanie Rachab (Joz 2,9-11) - komunikujące podstawowe założenia teologii deuteronomistycznej[118] - stanowi późny redakcyjny dodatek wpleciony w oryginalny przekaz na jednym z ostatnich etapów edycji księgi. Z diachronicznej analizy tekstu wynika, że w pierwotnej wersji narracji po otwarciu wiersza Joz 2,9 znajdował się wers Joz 2,12. Formuła *w^{e}'attâ* (a teraz), która rozpoczyna wiersz Joz 2,12, a także jego przesłanie (Rachab w zamian za uratowanie zwiadowców domaga się ocalenia rodziny), w żadnym stopniu nie wynikają z wcześniejszego wyznania wiary w JHWH (Joz 2,9-11), lecz odwołują się do tekstu Joz 2,3-8. Do wyjątkowej konfesji Rachab nie odnosi się też dalsza część narracji (Joz 2,14-21) ani epilog tradycji (Joz 6,22-25). Oba te fragmenty nie wspominają o wierze Rachab w Boga JHWH, tylko o przysiędze, jaką złożyli jej Izraelici. Wynika stąd, że passus Joz 2,9-11 został dodany do materiału źródłowego w późniejszym czasie przez redaktora, którego celem było uczynienie z sekcji Joz 1,1–2,24 teologicznego wprowadzenia do całej księgi[119].

---

[112] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 63-64.124-125.

[113] M. NOTH, *Das Buch Josua* (HAT I/7; Tübingen 1953) 27-29.

[114] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 125.

[115] K. BIEBERSTEIN, *Josua - Jordan - Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6 (OBO 143; Göttingen 1995) 133-135.

[116] F. LANGLAMET, «Recensione dell'opera di Floss», *RB* 96 (1989) 580.

[117] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 159.

[118] Wielu uczonych uważa, że Rachab nigdy nie wypowiedziała słów zawartych w Joz 2,9-11. Twierdzą oni bowiem, że to deuteronomista włożył w usta kananejskiej nierządnicy własną koncepcję teologiczną. Natomiast aspekt strachu narodów, przejścia przez Morze Sitowia, pokonania dwóch królów amoryckich, czy też Boskiego tytułu, zdają się być deuteronomistyczną pieczęcią. T. BUTLER, *Joshua*, 31.

[119] D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab», 278-279.

Z tej analizy wynika, że pierwotną formą Joz 2,1-24 był ludowy przekaz o odważnej kobiecie z Jerycha, który został przepracowany przez pierwszą redakcję deuteronomistyczną, a następnie uzupełniany przez edytorów deuteronomistycznych i postdeuteronomistycznych. Wiele na to wskazuje, że narracja o Rachab otrzymała swój ostateczny kształt po wygnaniu babilońskim, w perskiej prowincji Jehud (539-333 r. przed Chr.). Był to bardzo trudny okres dla ludu wybranego borykającego się z kryzysem własnej społecznej, kulturowej i teologicznej tożsamości. Historia Rachab i jej rodziny (Joz 2,1-24; 6,22-25) miała ukazać, że do ludu Bożego należą nie tylko rdzenni Izraelici, ale każdy, kto wyznaje wiarę w JHWH, ma trwałe więzy kulturowe i religijne z Izraelem oraz wytrwale walczy o poprawę swej egzystencji[120].

1.1.8 Forma literacka wierszy Joz 2,9-13

Passus o Rachab (Joz 2,1-24)[121] jest utrzymany w konwencji historiografii biblijnej o zabarwieniu militarnym. Rozpoczyna się sceną posłania dwóch szpiegów do Jerycha, a kończy go raport z przeprowadzonej misji wywiadowczej. Najwięcej uwagi narrator poświęca jednak postaci bohaterskiej Rachab, której słowa i działania determinują poczynania wszystkich bohaterów narracji i przyczyniają się do pomyślnego zakończenia misji zwiadowców. Profil opowiadania sprawia więc, że historię kananejskiej nierządnicy traktuje się często jako epos o lokalnym bohaterze. W aktualnej formie i strukturze literackiej księgi, perykopa Joz 2,1-24 może być też postrzegana jako etiologiczna saga, która w połączeniu z Joz 6,22-25 tłumaczy, w jaki sposób ród Rachab znalazł się w obrębie społeczności narodu wybranego.

Fragment perykopy o Rachab, który jest bezpośrednim przedmiotem badawczym tej części dysertacji (Joz 2,9-13), jest utrzymany w tonie mowy niezależnej i przybiera styl starożytnej diatryby (konfrontacji słownej o charakterze moralizatorskim) z elementami religijnego wyznania i społecznego przymierza (umowy). Kobieta wypowiedziała te słowa na dachu swojego domu, a adresatami jej mowy byli dwaj izraelscy szpiedzy, których ukryła przed wysłannikami króla Jerycha pod suszącym się lnem[122]. Pierwsza część jej wypowiedzi (Joz 2,9-11) ma formę profesji i hymnu pochwalnego ku czci Boga JHWH. Nierządnica uznała w niej wielkość i potęgę JHWH

[120] G. SZAMOCKI, «Rachab i Rut», 298.300-301.

[121] Narracja w Joz 2 podobna jest pod pewnymi względami do starożytnego opowiadania o zajęciu Kapui przez Fulwiusza czy historii podboju Abidos. W obu przypadkach miasta zostały zajęte dzięki czynnemu zaangażowaniu prostytutki, która otrzymała za to stosowną rekompensatę. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 125.

[122] W Joz 2,1-24 można wskazać na obecność kilku mów: (1) nakaz Jozuego o zwiadzie w okolicach Jerycha (Joz 2,1); (2) poinformowanie króla Jerycha o misji Izraelitów w mieście (Joz 2,2); (3) rozkaz królewski nakazujący nierządnicy wydanie szpiegów (Joz 2,3); (4) dialog Rachab z posłańcami króla (Joz 2,4b-5); (5) wyznanie wiary Kananejki (Joz 2,9-11); (6) przymierze Rachab ze zwiadowcami (Joz 2,12-13); (7) przysięga Izraelitów (Joz 2,14); (8) rady Rachab (Joz 2,16); (9) prezentacja warunków umowy Izraelitów z Rachab (Joz 2,17-20); (10) potwierdzenie ugody z wywiadowcami (Joz 2,21a); (11) raport szpiegów zdany Jozuemu (Joz 2,23-24).

oraz Jego zbawcze czyny względem Izraelitów, wyrażając jednocześnie swą otwartość na bliskie przymierze z Bogiem i Jego narodem wybranym[123].

Credo kananejskiej nierządnicy rozpoczyna się formułą przekazania ziemi: *Wiem, że JHWH dał wam* [Izraelitom] *tę ziemię* (Joz 2,9a). Następnie kobieta informuje swoich rozmówców o panice Kananejczyków przed ludem wybranym i ich Bogiem (Joz 2,9b.11a). Ten fragment w pewnym względzie nawiązuje do pieśni Mojżesza z Wj 15,14-16. Początek mowy Rachab sugeruje również prorocki aspekt jej wyznania, gdyż zapowiada przejęcie przez Izraelitów kraju Kanaan. Słysząc te pokrzepiające stwierdzenia z ust nie-Izraelitki, zwiadowcy sami zaczynają mówić o zdobyciu Kanaanu (Joz 2,14.18), a potem powtarzają wszystko Jozuemu (Joz 2,24). Dalsza część wypowiedzi Rachab (Joz 2,10) przypomina sumarium relacjonujące czyny zbawcze JHWH w historii narodu wybranego. Nierządnica odwołała się do wyjścia Izraelitów z Egiptu, przejścia przez Morze Sitowia i pokonania dwóch królów amoryckich. Ten fragment jej wyznania nawiązuje do Pwt 2,34-36 oraz czyni aluzję do idei wojny JHWH. Zasadniczą część wypowiedzi Kananejki kończy stwierdzenie: *JHWH, wasz Bóg, jest Bogiem wysoko w niebie i nisko na ziemi* (Joz 2,11b), w którym Rachab uznaje potęgę JHWH i Jego wyższość nad innymi bogami. Podobne stwierdzenie wyszło wcześniej z ust nie-Izraelitów: Melchizedeka (Rdz 14,18-20) i Jetro (Wj 18,11). Formuła określająca potęgę Boga (por. Pwt 4,35.39) była typem sekwencji kultycznej, której celem było podtrzymanie i umacnianie wiary w Izraelu[124].

Druga część wypowiedzi Rachab (Joz 2,12-13) przypomina prośbę o zawarcie umowy. Kananejka - w zamian za uratowanie życia Izraelitom - wezwała zwiadowców do złożenia przysięgi na JHWH i w ten sposób zobowiązała ich do okazania łaskawości zarówno jej, jak i jej krewnym. Nadto Rachab poprosiła o znak potwierdzający zawarcie przymierza. To postępowanie stanowi ewenement w obrębie biblijnych raportów wojennych i dlatego też wprowadziło izraelskich zwiadowców w spore zakłopotanie. Ze względu na zamknięte bramy byli więźniami i zdawali sobie sprawę z powagi ich sytuacji, a jednocześnie mieli w pamięci Boży zakaz zawierania przymierzy z Kananejczykami i okazywania im litości oraz nakaz obłożenia ich klątwą (Pwt 7,1-2).

Na przesłanie tego gatunku literackiego należy spojrzeć wieloaspektowo - pierwsza część mowy Rachab (Joz 2,9-11.12a) stanowi teologiczną podbudowę jej prośby (Joz 2,12b-13) i punkt

[123] P. SANDEVOIR, «Wyznanie», w: X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej* (Poznań 1990) 1095-1098. Istnieją trzy główne zakresy tematyczne wyznania wiary: (1) historyczne, które przypomina wielkie dzieła Boże względem narodu wybranego (np. *małe credo*, w którym wspomina się wyzwolenie Izraelitów z niewoli egipskiej i przekazanie im ziemi Kanaan; Pwt 6,20-24; 26,5-10; Joz 24,2-13); (2) teologiczne - przekazuje prawdę o niepodzielnej i wszechmocnej władzy JHWH nad całym światem (Iz 6,1-13; Ps 146,5-10); (3) monoteistyczne - ukazuje wiarę w jednego Boga oraz wyklucza istnienie innych bóstw (Pwt 4,35.39; 1Krl 8,60; 18,39; 2Krl 5,15; 19,19; Ne 9,6; Iz 45,14; Jon 1,9]. J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 199-209; J. FRANKOWSKI, «Główne „prawdy wiary" starotestamentalnego Izraela», *STV* 22 (1; 1984) 171-172.

[124] M. FISHBANE, *Haftarot*, 230.

odniesienia dla decyzji szpiegów (Joz 2,14.17-20; 6,17.22-25). W kontekście wyznania wiary w JHWH i życzliwości okazanej Izraelitom, Rachab oczekiwała uwolnienia jej rodziny od prawa choremu i spotkała się ze zrozumieniem swej interpelacji w oczach Izraelitów. Do jej bliskich można odnieść tekst Pwt 20,10-15, który pozwala pozostawić przy życiu nie-Izraelitów, którzy godzą się zawrzeć pokój z Izraelitami. Wprawdzie prawo to nie dotyczyło Kananejczyków, jednak Rachab - w chwili zawierania ugody ze zwiadowcami - spełniała już warunki przynależności do narodu wybranego i udziału w Bożych obietnicach.

1.1.9 Struktura badanego tekstu

Mowę Rachab do zwiadowców (Joz 2,9-13) można podzielić na dwie główne części. W pierwszej (Joz 2,9-11) pada informacja o Bożym darze ziemi oraz wzmianka o trzech faktach z historii ludu wybranego w kontekście relacji o strachu Kananejczyków przed Izraelitami, a w końcu zaprezentowane jest świadectwo Rachab na temat potęgi JHWH i Jego wyższości nad innymi bogami. Pierwsza część wypowiedzi Kananejki ma formę chiazmu: na jego kręgi zewnętrzne składają się dwa wyznania Rachab (Joz 2,9a.11b), do kręgów środkowych należą wiersze Joz 2,9b i Joz 2,11a, w których jest mowa o panice mieszkańców Kanaanu, a w centrum pozostaje werset Joz 2,10, który obejmuje wspomnienie exodusu, przejścia przez Morze Sitowia oraz pokonania Sichona i Oga. Schemat ten wizualnie[125] przedstawia się w następujący sposób:

A - Wyznanie Rachab: *Wiem, że JHWH dał wam tę ziemię* (Joz 2,9a)

B - Informacja o lęku Kananejczyków: *wasz postrach padł na nas i struchleli przed wami wszyscy mieszkańcy tej ziemi* (Joz 2,9b)

C - Prezentacja potężnego działania JHWH: *Słyszeliśmy bowiem, jak JHWH wysuszył przed wami wody Morza Sitowia, gdy wychodziliście z Egiptu i co uczyniliście dwom królom amoryckim po drugiej stronie Jordanu, Sichonowi i Ogowi, których obłożyliście klątwą* (Joz 2,10)

B’ - Informacja o lęku Kananejczyków: *gdy usłyszeliśmy o tym, zatrwożyło się nasze serce i każdemu mężowi zabrakło odwagi wobec was* (Joz 2,11a)

A’ - Wyznanie Rachab: *JHWH, wasz Bóg, jest Bogiem wysoko w niebie i nisko na ziemi* (Joz 2,11b)

Druga część mowy (Joz 2,12-13) stanowi preludium do zawarcia obustronnej umowy pomiędzy kananejską nierządnicą a ludźmi Jozuego. Na ten fragment składają się trzy prośby

[125] D. MERLING, «Rahab», 41; E. SANCHEZ CETINA, «Księga Jozuego», 438; K. YOUNGER, «Joshua», 176; A. KOT, «Rola Rachab w zajęciu Ziemi Obiecanej», 75.

Rachab: o przysięgę, o ocalenie życia jej i jej krewnych oraz o znak przymierza. Wezwanie do złożenia przysięgi oraz wyznaczenia znaku przymierza przeplatują się z prośbą o ocalenie życia. Struktura tego fragmentu przybiera formę kaskadową i przedstawia się następująco:

A - Prośba o przysięgę: *A teraz przysięgnijcie mi proszę na JHWH* (Joz 2,12a)

B - Prośba o ocalenie życia: *jak ja okazałam wam życzliwość, tak również i wy okażecie życzliwość domowi mojego ojca* (Joz 2,12b)

C - Prośba o znak: *dacie mi znak wiarygodności* (Joz 2,12c)

B' - Prośba o ocalenie życia: *I zachowacie przy życiu mojego ojca, moją matkę, moich braci i moje siostry oraz wszystko, co do nich należy i uchronicie nasze życie od śmierci* (Joz 2,13)

Z powyższej analizy wynika, że w centrum pierwszej części wypowiedzi Rachab (Joz 2,9-11) znajduje się Bóg JHWH ukazujący swą potęgę i wyższość nad innymi bogami poprzez zdarzenia z historii narodu wybranego. Te fakty i panika wśród Kananejczyków potwierdzały to, do czego była przekonana Rachab: że zamiarem JHWH było przekazanie Izraelitom kraju Kanaan. Z kolei druga część mowy Rachab koncentruje się na usilnej (podwójnej) prośbie skierowanej do izraelskich zwiadowców o ocalenie życia. Jerychońska nierządnica prosi o łaskawość dla siebie i swoich bliskich, a potwierdzeniem zawieranego przymierza z ludźmi Jozuego ma być złożona przez nich przysięga na JHWH i znak przymierza.

1.2 Studium egzegetyczne

W kontekście dokonanej analizy literackiej obecnie zostaje przeprowadzona następna faza badania tekstu natchnionego metodą historyczno-krytyczną, czyli szczegółowy egzamin egzegetyczny materiału źródłowego Joz 2,9-13.

1.2.1 Prorocza zapowiedź zajęcia Kanaanu (Joz 2,9a)

Tekst Joz 2,9-13 w całości jest przemową Rachab do izraelskich zwiadowców, która miała miejsce pod osłoną nocy na dachu domu kananejskiej nierządnicy. Gdy zamknięto już bramę miejską po odejściu zwiadowców króla, Rachab rozpoczęła rozmowę ze szpiegami Jozuego, która jest jedną z najdłuższych i nieprzerwanych wypowiedzi kobiety w biblijnej narracji[126]. Tekst Joz 2,9 rozpoczyna się od formy *'āmar* (mówić) w 3 os. l. poj. r. ż., co jednoznacznie wskazuje na

[126] R. HESS, *Joshua*, 88.

Rachab jako podmiot. Kobieta zwróciła się do izraelskich zwiadowców, których określono mianem *hā'ănāšîm* (mężczyźni). Rodzajnik umieszczony przed rzeczownikiem świadczy o tym, że Rachab wypowiedziała swe słowa do „konkretnych mężczyzn", to znaczy tych, których wcześniej ukryła na dachu. To określenie zwiadowców jest nieco kłopotliwe, gdyż w Joz 2,7a ten sam termin odnosił się do posłańców króla Jerycha[127]. Jednak z kontekstu jasno wynika, że w tym miejscu narracji chodzi o dwóch Izraelitów - wysłanników Jozuego.

Rachab rozpoczęła swą mowę od czasownika *jāda'tî* (wiedziałam), który choć posiada formę perfectum, jest tłumaczony zwykle za pomocą czasu teraźniejszego (wiem)[128]. W Joz 2,1-24 termin ten pojawia się tylko w ustach kananejskiej nierządnicy. W Joz 2,4 i Joz 2,5 kobieta użyła tego czasownika z przeczeniem *lō'*, gdy rozmawiała z posłańcami króla Jerycha. Okłamała ich wówczas mówiąc, że nie wie, skąd pochodzili obcy mężczyźni, którzy przybyli do jej domu i gdzie się udali po opuszczeniu miasta. W Joz 2,9 *jāda'* występuje bez negacji, a szczere wyznanie Rachab pozostaje w kontraście do wcześniejszej kłamliwej wypowiedzi. Kobieta używa tego pojęcia, by zaznaczyć to, czego jest świadoma i pewna. W nowym kontekście czasownik *jāda'* nie określa jej biernego stanu poznawczego, lecz aktywne wejście w tajemnicę objawienia JHWH i ustanawia relację z Bogiem Izraela i Izraelem (por. Am 3,2)[129].

Na następnym etapie wypowiedzi, Rachab wymawia imię JHWH[130]. W tym miejscu zadziwia fakt, że nie-Izraelitka zna imię Boga Izraela. Podczas rozmowy ze zwiadowcami kobieta posłużyła się tym Bożym imieniem aż cztery razy (Joz 2,9a.10a.11b.12a), podczas gdy Izraelici tylko raz (Joz 2,14b + Joz 2,24 [ale już przed Jozuem]). Bóg objawił to imię Mojżeszowi

[127] W perykopie Joz 2,1-24 posłańcy króla Jerycha zwani są też *hārōd^{e}pîm* (ścigający) (Joz 2,7b.16.22[x2]).

[128] P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 27; Roma 2008) § 112; T. LAMBDIN, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (MPWB 11; Lublin 2011) § 44. Jest to tzw. perfectum doświadczenia/przeżycia, ponieważ czasownik wyraża stan umysłu. A. HARSTAD, *Joshua*, 124.

[129] R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 146. Czasownik *jāda'* występuje w Starym Testamencie 956 razy, z czego 17 razy w Księdze Jozuego. Tłumacząc to pojęcie, Septuaginta używa aż 22 różnych czasowników (w Joz 2,9 występuje *epistamai*). A. HARSTAD, *Joshua*, 124.

[130] Bóg Izraela objawił tylko jedno swe imię, podczas gdy Marduk miał ich np. pięćdziesiąt. Również egipski Re był bóstwem o wielu imionach. Imię JHWH wywodzi się od hebrajskiego czasownika *hājâ* (być, stawać się). W wielu prastarych religiach istotę bóstwa określano na podstawie idei istnienia: u Jerubów (Afryka Zachodnia) - „Sam Istniejący", w teologii Memfis (Egipt) - „Istnienie", u Patwinów (Kalifornia) - „Osoba sama z siebie", u Azteków - „Ten, który sam dał sobie istnienie". Imię JHWH złożone jest z czterech hebrajskich liter, stąd zwane jest Tetragramem. Z uwagi na względy teologiczne, nie było ono wymawiane podczas czytania, lecz zastępowane słowem *Adonai* (po niewoli babilońskiej). W Biblii Hebrajskiej imię JHWH występuje 6828 razy, z czego 2037 razy (prawie 30%) w księgach historycznych (w dziele deuteronomistycznym 1406 razy, w historii kronikarskiej 613, a w Księdze Rut 18). W tym świętym imieniu chodzi o byt w sobie (aspekt egzystencjalny), ale też byt dla kogoś (aspekt proegzystencjalny). K. GÓŹDŹ, «Bóg jako istnienie osobowe», *TwP* 5 (1; 2011) 23-24; S. RABIEJ, «„Ego eimi" w Ewangelii św. Jana znakiem Boskiej godności Jezusa», *CT* 58 (2; 1988) 20-22; S. RABIEJ, «Soteriologiczne znaczenie Chrystusowego „Ego eimi"», *AK* 85 (1; 1993) 17; H. LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu* (Legnica 2007) 48-52; B. MATYSIAK, «Śladami narodu wybranego», w: S. KOZAKIEWICZ, *Poznać Chrystusa* (Olsztyn 2003) 15; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa 1986) 147-152; R. PIETKIEWICZ, «Obraz Boga», w: M. ROSIK, *Teologia Starego Testamentu*. Księgi Historyczne (BB 2; Wrocław 2011) 8-9; R. PIETKIEWICZ, «Obraz Boga w wypowiedziach bohaterów Ksiąg Historycznych Starego Testamentu», *Perspectiva* 9 (2; 2010) 126; KKK 203.206-214; S. AMSLER, «hājâ», *THAT*, t. 1, 477-486; E. JENNI, «yhwh», *TLOT*, t. 2, 523-524.

w kontekście jego powołania na przywódcę Izraelitów (Wj 3,13-15; 6,2-3). Imię JHWH (hebr. *'ehjeh 'ăšer 'ehjeh*; gr. *Egō eimi ho ōn*; łac. *Ego sum qui sum*; „Jestem, który jestem") cechuje się wielką głębią teologiczną opartą o sens rdzenia *hj(w)h* i miało przypominać narodowi wybranemu, że Bóg życia i Stwórca wszelkiego istnienia zawsze jest z nimi, i że działa dla ich dobra. Imię to przywoływało zbawcze dzieła Boże, takie jak: wyzwolenie z niewoli egipskiej, przejście przez Morze Sitowia[131], przymierze zawarte na Synaju i dar ziemi obiecanej. Te wielkie zdarzenia miały wzmacniać wiarę Izraelitów i ich relację z JHWH.

Następnie Rachab oznajmiła ludziom Jozuego, iż wie, że JHWH dał im w posiadanie kraj Kanaan. Ta prorocza zapowiedź zdobycia ziem na zachód od Jordanu wypowiedziana jest w momencie, kiedy ukrywający się w domu nierządnicy zwiadowcy znajdowali się w niebezpieczeństwie, a pozostali Izraelici stacjonowali w Szittim i nie przekroczyli jeszcze rzeki. Użycie czasownika *nātan* (dać) w formie perfectum świadczy o tym, że Rachab była pewna wypowiadanych słów, a Bożą obietnicę ziemi dla narodu wybranego traktowała jako nieodwołalną, a nawet za fakt już dokonany. Dla Izraelitów był to jasny sygnał, że Kanaan stał przed nimi otworem[132]. Słowa Rachab na temat przekazania Kanaanu Izraelitom odnosiły się do obietnicy, którą JHWH złożył Abramowi i wielokrotnie ponawiał jego potomkom (Rdz 12,1.6-9; 13,15; 15,7-8; 17,8; 26,3; 35,12; 48,4; Wj 6,8; Pwt 1,21; Joz 1,2-3). W jej opinii JHWH panował nad całą ziemią - a nie tylko nad jednym, konkretnym terytorium, jak w przypadku bóstw pogańskich - dlatego mógł nią swobodnie dysponować, zgodnie ze swą wolą. Z mowy nierządnicy wynika i to, że doskonale znała tożsamość swych gości, mimo iż w tekście nie ma żadnej wzmianki o tym, jakoby została ona o tym poinformowana przez samych przybyszów lub też przez posłańców królewskich.

W kontekście lektury tego fragmentu zdumiewa fakt, że nie-Izraelitka znała imię JHWH oraz Jego plany względem narodu wybranego. W tej materii rodzi się pytanie o źródło jej wiedzy[133]. Mogli nim być przybywający do jej domu/karczmy goście, mogła nim być nieznana innym teofania Boga lub też pogłębiona refleksja nad dokonującymi się na jej oczach transformacjami społeczno-politycznymi w Kanaanie. Ta, która poznała wielu mężczyzn, wykazała się też doskonałą znajomością Boga JHWH, Jego zbawczych czynów i planów względem Izraelitów oraz Kanaanu. Kobieta - w świetle teologii - interpretowała to, co widziała oraz słyszała w mieście i okolicach. Analizując postać Rachab, Orygenes stwierdził, że kobieta ta

[131] D. DZIADOSZ, «Przejście przez morze - aktywna obecność Boga kreująca Izrael (Wj 13,17–14,31)», *VV* 3 (2004) 73-74.

[132] Ta informacja pojawi się na ustach zwiadowców w Joz 2,14 i Joz 2,18, ale najmocniej wybrzmi w raporcie przekazanym Jozuemu po zakończeniu działań szpiegowskich (Joz 2,24). Cytując słowa Rachab, dwaj Izraelici uznali tę kobietę za pewne źródło informacji.

[133] Fragment ten stanowi efekt złożonej pracy redaktorów deuteronomistycznych.

przeszła niesamowitą metamorfozę: od nierządnicy do prorokini, od tej, która była osobą nieczystą do napełnionego Duchem Świętym świadka przeszłości i przyszłości[134].

1.2.2 Panika wśród mieszkańców Jerycha (Joz 2,9b.11a)

Kolejna część wypowiedzi Rachab uzmysłowiła zwiadowcom, że wśród mieszkańców Jerycha i Kanaanu panuje niepokój, a nawet strach i przerażenie z powodu potężnego Boga Izraela[135]. Do Kananejczyków doszły wieści o tym, że Bóg Izraela ma realny wpływ na bieg zdarzeń, daje zwycięstwo nad wrogami i ma zamiar przekazać kraj Kanaan swemu ludowi[136]. Treść dziękczynnego hymnu Mojżesza wzniesionego do JHWH - wojownika po pokonaniu faraona i przejściu Morza Sitowia (Wj 15,14-16; 23,27; 34,24; Pwt 1,28; 2,25; 11,25; 28,7), stała się kolejny raz rzeczywistością w stosunku do mieszkańców Jerycha i Kanaanu (Joz 2,9b.11a), którzy zaczęli odczuwali paniczny strach przed Izraelitami i ich Bogiem.

Rzecznikiem mieszkańców Kanaanu wobec przedstawicieli narodu wybranego jest w tej materii Rachab, która wyznaje, że strach padł (*nāpal*) na wszystkich na wieść o przybyciu Izraelitów pod Jerycho. W tym miejscu narrator używa terminu *'êmâ* (przerażenie, trwoga)[137], które najczęściej występuje z takimi czasownikami, jak: *nāpal* (spaść) lub *šālaḥ* (posłać), co podkreśla jego dynamiczny charakter i oddziaływanie na podmiot, który przeżywa trwogę. Tak wielki strach jawi się w Biblii jako rzeczywistość wręcz fizyczna i namacalna, która jak duży ciężar przygniata człowieka i utrudnia mu funkcjonowanie[138]. W tym kontekście warto nadmienić, że Izrael był zahartowany wieloletnim pobytem w Egipcie i uciążliwą wędrówką przez pustynię, był też bardziej doświadczony w walce niż Kananejczycy przyzwyczajeni do wygód osiadłego trybu życia[139]. Jednakże tym, co przerażało Kananejczyków, nie była siła militarna Izraelitów, lecz moc ich Boga. Zgodnie z powszechną opinią (Joz 2,9-11) towarzyszył On ludowi, walczył u jego boku, a niejednokrotnie w jego imieniu (Joz 6,1-21). To wszystko spowodowało, że Kananejczycy upadli na duchu jeszcze przed konfrontacją zbrojną.

W opinii Rachab, dosłownie wszyscy mieszkańcy kraju (*kol-jōšbê hā'āreṣ*) struchleli przed Izraelitami. Na określenie stanu ducha Kananejczyków użyty został czasownik *mûg* w formie

---

[134] A. HARSTAD, *Joshua*, 125.

[135] Również ta informacja znalazła się w raporcie, który izraelscy zwiadowcy przekazali Jozuemu po zakończeniu misji szpiegowskiej (Joz 2,24).

[136] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 226-227.

[137] W Starym Testamencie słowo *'êmâ* występuje 17 razy: Rdz 15,12; Wj 15,16; 23,27; Pwt 32,25; Joz 2,9; Ezd 3,3; Hi 9,34; 13,21; 20,25; 33,7; 39,20; 41,6; Ps 55,5; 88,16; Prz 20,2; Iz 33,18; Jr 50,38. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «'êmâ», *WSHPST*, t. 1, 41. Taką trwogę przeżywał np. Abraham, kiedy Bóg zawierał z nim przymierze (Rdz 15,12) oraz ludy na wieść o wielkich dziełach JHWH na rzecz Izraelitów (Wj 15,16).

[138] A. KOT, «Rola Rachab w zajęciu Ziemi Obiecanej», 76.

[139] J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 80.

nif'al (*qal* „chwiać się"; *nif'al* „kołysać się, poruszać się w przód i w tył, rozpaczać"). W Torze forma *mûg* występuje tylko w Wj 15,15, a w Księdze Jozuego jest użyta dwukrotnie (Joz 2,9.24)[140]. Terminem tym określa się paniczny lęk, który jest wywołany działaniem Boga - wojownika (Wj 15,15; 1Sm 14,16; Iz 14,31; Jr 49,23; Ez 21,20; Na 2,7) i z którym związane są różne reakcje psychosomatyczne[141] paraliżujące poczynania wrogów JHWH. Natomiast pośród członków narodu wybranego Boże działanie jest źródłem pewności, siły, radości i nadziei, gdyż gwarantuje sukces w konfrontacji z nieprzyjacielem. Zgodnie z wyjaśnieniem Kananejki, strach, który odczuwali jej rodacy przed czekającą ich walką zbrojną, nie był tylko silną emocją lęku i bezsilności przed wrogiem, lecz czymś w rodzaju paraliżującej paniki wywołanej względami nadprzyrodzonymi[142]. Terminologia w Joz 2,9 jest związana z ideą wojny JHWH, a Rachab w tej instytucji upatruje powodu klęski obywateli Jerycha i Kanaanu.

Po przywołaniu najważniejszych zdarzeń z niedawnej historii Izraela, czyli wyjścia z niewoli egipskiej, przejścia przez Morze Sitowia i pokonania dwóch królów amoryckich, Rachab po raz kolejny wypowiada się na temat paniki panującej wśród obywateli Jerycha i okolic (Joz 2,11a). Tym razem informuje swych rozmówców o zatrwożonym sercu (*wajjimmas l^{e}bābēnû*) mieszkańców Kanaanu oraz o braku odwagi koniecznej do obrony miasta i całego kraju. Serce w Biblii nie jest tylko wewnętrznym narządem człowieka, z którym związana jest siła witalna i życie fizyczne, ale stanowi też ośrodek życia duchowego i siedlisko myśli, uczuć oraz woli. Ludzkie serce myśli, rozważa i decyduje. Jest ono też synonimem wnętrza człowieka, ludzkiego „ja". To w sercu dokonuje się świadoma decyzja bycia z Bogiem lub przeciw Niemu. Serce może być dobre lub złe, twarde lub miękkie, wierne lub niewierne, otwarte lub zamknięte[143]. Podczas rozmowy z izraelskimi zwiadowcami Rachab stwierdziła, że serce mieszkańców Kanaanu[144] przeżywa trwogę, topi się[145] i staje się jak woda (por. Joz 5,1; 7,5). Jest to typowe dla Biblii Hebrajskiej przedstawienie strachu, czyli utraty męstwa i sił umysłu potrzebnych do działania, który jest znakiem niemocy fizycznej i duchowej[146]. Zgodnie z psychologią tłumu, taka postawa

[140] L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «mûg», *WSHPST*, t. 1, 522.

[141] A. KOT, «Rola Rachab w zajęciu Ziemi Obiecanej», 77.

[142] G. BUSH, *Notes, Critical and Practical on the Book of Joshua*. Designed as a General Help to Biblical Reading and Instruction (New York 1857) 36.

[143] P. MAZANKA, «Refleksje o rozumieniu czystości serca w filozofii i teologii», *Fides et Ratio* 5 (4; 2014) 74-75; http://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentations0/Fides2014-4.pdf [dostęp: 5.03.2016].

[144] W tym fragmencie Rachab mówił tak, jakby cały naród Kanaanu był jedną osobą i miał jedno serce. Narrator wyraził tę ideę za pomocą rzeczownika w liczbie pojedynczej, w znaczeniu dystrybutywnym. G. BUSH, *Notes, Critical and Practical on the Book of Joshua*, 37.

[145] Czasownik *māsas* (topnieć, rozkładać się) w połączeniu z rzeczownikiem *lēbāb* (serce) wyraża uczucie panicznego strachu, który jest połączony z gwałtowną reakcją emocjonalną powodującą omdlenie lub zanik kontroli nad ciałem i jaźnią. Zwrot *topniejące serce* należy do deuteronomistycznej terminologii (Pwt 1,28; 20,8; Joz 5,1; 14,8; 2Sm 17,10), można je przyrównać do topnienia manny w promieniach słonecznych (Wj 16,21) lub wosku pod wpływem ognia (Ps 68,3). D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab», 281.

[146] C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 28.

była zaraźliwa i mogła spowodować klęskę armii, nawet wtedy, gdy pod kątem liczebności, strategii i uzbrojenia była silniejsza od rywala[147]. W *topniejącym sercu* egzegeci upatrują coś w rodzaju teofanijnego doświadczenia. Obecność JHWH przy ludzie oraz Jego potęga przerosły Kananejczyków i w ten sposób doprowadziły do spełnienia się Jego dawnych obietnic (Pwt 2,24-25)[148]. Określenie *topniejące serce* było związane z ideą wojny JHWH. W pewnym sensie odzwierciedlało ono raport zwiadowców, którzy wrócili do Mojżesza i oznajmili mu, że Kanaan jest krajem opływającym w mleko i miód, lecz jego mieszkańcy są silni, a ich miasta obwarowane i niemożliwe do zdobycia (Lb 13,27). W epoce Jozuego sytuacja się zmieniła, tym razem to serca mieszkańców Kanaanu topniały z lęku przed ludem JHWH, co obrazowo wyraża Rachab: *w^{e}lō' qāmâ 'ôd rûaḥ b^{e}'îš mipp^{e}nêkem* „i każdemu mężowi zabrakło odwagi wobec was"[149]. Ta rzeczowa ocena sytuacji podniosła morale szpiegów, a potem wzmocniła motywację oddziałów Jozuego (Joz 2,24–3,1).

1.2.3 Wyjście z Egiptu i wysuszenie wód Morza Sitowia (Joz 2,10a)

Podczas rozmowy ze zwiadowcami Rachab wspomina o trzech zdarzeniach (magnalia Dei), o jakich słyszeli (*šāma'*) mieszkańcy Jerycha i Kanaanu, a które wywołały w nich uczucie strachu. Zdarzenia te ukazywały waleczność Izraelitów, ale nade wszystko wielką potęgę ich Boga. Rachab przywołuje wpierw przejście przez Morze Sitowia (Wj 14,1-31), wypowiadając imię JHWH i Jemu przypisując ten nadzwyczajny fakt[150]. Forma czasownika *jābēš* „osuszyć" (*hôbîš - hif'il* perfectum 3 os. l. poj. r. m.) wskazuje wprost na Boga Izraela jako sprawcę tego znaku. Ten sam czasownik zostaje powtórzony w Joz 4,23 w związku z wysuszeniem wód Jordanu, dzięki czemu Izraelici mogli swobodnie przejść przez suche koryto rzeki i wkroczyć do kraju Kanaan. I w tym przypadku stało się to dzięki interwencji Boga JHWH.

Rachab mówi o wysuszeniu *'et-mê jam-sûp* „wód Morza Sitowia". W Septuagincie i w Nowym Testamencie ten zbiornik wodny jest określony mianem *erythra thalassa* „Morze Czerwone" (Dz 7,36; Hbr 11,29). Tymczasem słowo *sûp* oznacza „sitowie, wodne zarośla"[151], chodziło więc o tę część Morza Czerwonego, która posiadała linię brzegową bogatą w trzcinę i papirus. Badacze łączą to miejsce z brodem Migdol i z wybrzeżem Abu Hasan w Zatoce

[147] D. MADVIG, «Joshua», 262. Przykładowo, Gedeon odesłał wszystkich mężczyzn, którzy obawiali się wojny, by ich bojaźliwa postawa nie umniejszyła waleczności u pozostałych wojowników (Sdz 7,3).

[148] D. MCCARTHY, «Some Holy War Vocabulary in Joshua 2», *CBQ* 33 (1971) 230.

[149] D. CAMPBELL, «Joshua», 331.

[150] Bóg w Biblii Hebrajskiej objawia się nie tylko przez słowa, ale też zbawcze czyny: *Plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą* (KO 2).

[151] L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «sûp», *WSHPST*, t. 1, 700-701.

Arabskiej[152], brane są też pod uwagę: Zatoka Akaba, północna część Zatoki Sueskiej, Jezioro Sirbonis (dzisiejsze Mahammadije) czy Jezioro Menzaleh. Niektórzy umiejscawiają Morze Sitowia na południu od ziemi Goszen, inni twierdzą, iż Izraelici przeszli przez Jezioro Gorzkie, które wtedy było połączone z Morzem Czerwonym[153]. Bez względu na topografię tego wydarzenia, dla Rachab i jej otoczenia było ono manifestacją niezwykłej mocy JHWH.

Z kolei Rachab wspomina o wyjściu Izraelitów z Egiptu, używając czasownika *jāṣā'* „wyjść" w formie bezokolicznika i z sufiksem 2 os. l. mn. r. m. Forma ta została poprzedzona przyimkiem *b*^{e}, co czyni z niej odpowiednik zdania okolicznikowego czasu[154]. Konstrukcję *b*^{e}*ṣē't*^{e}*kem* tłumaczyć należy „gdy wychodziliście", zaś zwrot *mimmiṣrājim* „z Egiptu" składa się z kolei z dwóch elementów: przyimka *min* „z, od" i nazwy własnej *miṣrajim*[155] „Egipt". Mówiąc o wyjściu z Egiptu, Rachab nie wspomina o JHWH. Przy tej okazji zadziwia fakt, że nie-Izraelitka wiedziała o czymś, co miało miejsce czterdzieści lat wcześniej[156] i w czym nawet słuchający jej zwiadowcy nie mogli uczestniczyć. Ten motyw to kolejny dowód na istnienie tradycji ustnej oraz pracy teologicznej deuteronomistycznego redaktora.

1.2.4 Zwycięstwo odniesione nad Sichonem i Ogiem (Joz 2,10bα)

Ostatnim zdarzeniem przywołanym przez Rachab w rozmowie ze zwiadowcami było triumfalne zwycięstwo Izraela odniesione nad królami amoryckimi: Sichonem i Ogiem[157]. Przywołując te zdarzenia, Rachab oparła się na bliżej nieznanej tradycji ustnej, być może w ogólnym zarysie ukonstytuowanej już w epoce Jozuego. Jednak bardziej prawdopodobnym jest, że tego typu sumarium teologiczne włożył w jej usta deuteronomistyczny edytor historii Izraela (Joz–2Krl). Wyjście z niewoli egipskiej i pokonanie królów amoryckich stanowią w jego dziele granice tzw. okresu pustyni w dziejach Izraela. W deuteronomistycznej strategii narracyjnej, Rachab staje się prorokinią, gdyż wspomniane przez nią fakty (wysuszenie wód Morza Sitowia

[152] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 166.

[153] L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «sûp», 701; K. ŚMIŁOWSKA, «Wydarzenia związane z pobytem Izraelitów na pustyni», http://www.biblia.wiara.pl/doc/423054.Wydarzenia-zwiazane-z-pobytem-Izraelitow-na-pustyni [dostęp: 7.03.2016]. Język hebrajski określa każdy zbiornik wodny słowem *jam*.

[154] P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 166; T. LAMBDIN, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, § 115.

[155] Liczba podwójna może się wiązać z podziałem na: Egipt Górny (część południowa) i Egipt Dolny (część północna z deltą Nilu). V. HAMILTON, «miṣrajim», *TWOT*, 523.

[156] Najprawdopodobniej Izraelici opuścili Egipt ok. 1250 r. przed Chr. za panowania Ramzesa II (1290-1224). Egzegeci rozpatrywali także trzy inne możliwe daty: 1448 r. (za Amenhotepa II), 1370 r. (za Amenhotepa III) lub Ramzesa III (1198-1168). T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu*, 45; S. WYPYCH, «Wejście do Ziemi Obiecanej», 25-26; M. TARASIUK, «Problemy historyczne w interpretacji podboju Kanaanu», 1036-1038.

[157] To jedyni władcy wymienieni z imienia w pierwszych rozdziałach Księgi Jozuego. Ta sytuacja była związana z sanktuarium w Gilgal, wokół którego powstała prawdopodobnie tradycja wspominająca podbój dokonany przez Jozuego na wschód od Jordanu. R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 147.

oraz obłożenie klątwą Sichona i Oga) są zapowiedzią nadchodzących wydarzeń: wysuszenia wód Jordanu (Joz 4,23; 5,1), zdobycia Jerycha, Aj i północnych miast Kanaanu (Joz 6,21; 8,26; 11,12)[158]. W wypowiedzi Rachab użyty został czasownik *ʾāśâ* „czynić" w 2 os. l. mn. r. m., co wskazuje na Izraelitów (a nie na JHWH), jako podmiot działania względem królów amoryckich[159] ([*ʾăšîtem*] *lišnê malkê hā'ĕmōrî*). Nierządnica wskazała miejsce tych zdarzeń - *bᵉ ʿēber hajjarden* „po drugiej stronie Jordanu". Pojęcie *ʿēber* oznacza jedną z dwóch przeciwległych stron. W odniesieniu do Jordanu chodzi zatem o tereny na wschód lub zachód od tej rzeki, zależnie od punktu widzenia narratora. Bibliści podkreślają, iż natchniony autor pisał ten tekst z perspektywy zachodniej strony Jordanu[160].

Rachab wspomina też imiona dwóch królów amoryckich: Sichona (*sîḥōn*) i Oga (*ʿôg*). Zgodnie z Pwt 2,4-9, Izraelici mieli unikać konfliktów z Edomitami i Moabitami, stąd drogę do ziemi obiecanej wyznaczono przez królestwo Sichona. Mojżesz poprosił króla Cheszbonu, by ten pozwolił narodowi wybranemu przejść przez swe terytorium, ale Sichon stanowczo odmówił i skierował swą armię do Jahsa. Tam został pokonany przez Izraelitów, którzy zajęli cały obszar jego królestwa aż do ziem znajdujących się pod rządami Oga, króla Baszanu[161]. Cały ten teren został przekazany pokoleniu Rubena oraz Gada. Początkowo północną granicą królestwa Sichona był Jabbok, a południową Wadi Hesban. Później, po zdobyciu kolejnych ziem, terytorium to sięgało do potoku Arnon (Sdz 11,22). Zachodnią granicę ziem Sichona i Oga stanowił Jordan, a wschodnią - pustynia. Teksty Joz 12,3 i 13,27 rozszerzają panowanie Sichona do Morza Kinneret, mówiąc, że wasalami Sichona było pięciu książąt madianickich (Joz 13,21). Talmud Babiloński (traktat *Niddah* 61a) podaje, że Sichon był bratem króla Oga, a także synem Achiasza - syna legendarnego upadłego anioła Szemhazaja[162].

---

[158] R. HUBBARD, *Joshua* (Grand Rapids 2009) 120; D. WISEMAN, «Rahab of Jericho», 8.

[159] Na przełomie III i II tysiąclecia przed Chr. amoryckie plemiona zaczęły zasiedlać południową część Mezopotamii i zakładać kolejne dynastie. Zarówno w tekstach sumeryjskich, jak i w akkadyjskich pojawia się określenie *Amurru*. W XVIII w. przed Chr. amoryckie rody założyły silne państwo, a jego najbardziej znanym władcą był król Hammurabi (1792-1750). Kres temu starobabilońskiemu państwu położyli Chetyci, którzy pod wodzą Murszili I (1620-1590) najechali kraj w 1595/4 r. przed Chr. W pierwszej połowie II tys. przed Chr. amoryckie plemiona zaczęły zakładać państwa-miasta w Syrii i Palestynie. Chcieli rozszerzyć swe panowanie na zachodzie, jednak trafili tam na silny opór Fenicjan. W tym okresie amorycki Aziru zawiązał sojusz z Chetytami przeciw Egipcjanom mieszkającym w Syrii. Zdobyte przez Jozuego Lakisz (Joz 10,31-35) było jednym z miast amoryckich. M. TARASIUK, «Problemy historyczne w interpretacji podboju Kanaanu», 996.1003-1004. Terminem *Amoryci* Biblia Hebrajska określa pierwotnych mieszkańców ziem położonych na wschód i zachód Jordanu, wszystkich mieszkańców Kanaanu (Rdz 15,16) lub jeden z ludów występujących na tzw. mapie narodów (Rdz 10,16; Joz 3,10). M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 72; M. COOGAN, «Księga Jozuego», 182.

[160] A. HARSTAD, *Joshua*, 96; R. EDEL, *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Josua* (Marburg 1975) 9.

[161] Lb 21,21-31; 32,33; Pwt 1,4; 2,24-37; 4,46-47; 29,6-7; 31,4; Joz 2,10; 9,10; 12,2-3.6; 13,8; Sdz 11,19-26; 1Krl 4,19; Ne 9,22; Ps 135,11; 136,19; Jr 48,45. Zwycięstwo Izraela nad Sichonem prawie zawsze łączone jest z tekstem o porażce Oga. Wyjątek stanowią dwa fragmenty: Sdz 11,19-26 i Jr 48,45.

[162] J. THOMPSON, «Sihon», *NBDict*, 1100-1101; J. SLAYTON, «Sihon», *AncBD*, t. 6, 22; J. GEOGHEGAN, «Sihon», *EDB*, 1220.

Z kolei Og był królem Baszanu w Transjordanii, który był bogatą krainą rozciągającą się od Hermonu do Jabbok i obejmującą sześćdziesiąt miast (Pwt 3,1-10). Stolicami tego królestwa były: Edrei i Asztarot (Joz 12,4). Og został pokonany i zabity przez Izraelitów, gdy ci przechodzili przez jego terytorium w drodze do ziemi obiecanej[163], a jego królestwo oddane połowie Manassesa (Joz 13,29-30). Og był ostatnim z Refaitów (Pwt 3,11), domniemanej rasy gigantów, która – w myśl starożytnych podań - zamieszkiwała Kanaan przed Izraelitami (Pwt 2,20). O staturze tego króla świadczyło jego *'ereś barzel* „łoże żelazne" w Rabba (Pwt 3,11) mierzące 4 łokcie szerokości (6 stóp; 1,8 m) i 9 łokci długości (13,5 stóp; 4 m). Niektórzy badacze sugerują, iż w Pwt 3,11 nie chodziło o żelazne łoże, ale o bazaltowy sarkofag[164].

Zdarzenia przywołane przez Rachab podczas rozmowy ze zwiadowcami są ukazywane jako podstawa atmosfery niepewności u Kananejczyków i oczekiwania na niekorzystny dla nich bieg zdarzeń. W opinii Kananejki wszyscy obawiali się waleczności Izraelitów i potęgi ich Boga, co dramatycznie osłabiło pozycję obrońców Jerycha i okolicznych miejscowości.

1.2.5 Prawo cheremu (Joz 2,10bβ)

Przywołując fakt pokonania królów amoryckich - Sichona i Oga, Rachab wspomina też o obłożeniu tych władców klątwą. Na określenie tej wojennej aktywności został użyty czasownik *ḥāram* (*heḥĕramtem* - *hif'il* perfectum 2 os. l. mn. r. m.)[165]. Prawo cheremu nie było stosowane wyłącznie przez Izraelitów. Mordowanie nieprzyjaciół i niszczenie ich mienia było powszechnym zwyczajem na starożytnym Bliskim Wschodzie, także wśród nieprzyjaciół Izraela. Świadczy o tym inskrypcja ze steli Meszy, króla Moabu (IX w. przed Chr.), mówiąca o tym, że prawo cheremu objęło m.in. izraelskie miasto Nebo. Zabito wówczas 7 tys. ludzi, a przedmioty kultowe

[163] Lb 21,33-35; 32,33; Pwt 1,4; 3,1-13; 4,47; 29,6-7; 31,4; Joz 2,10; 9,10; 12,4-6; 13,8n; 1Krl 4,19; Ne 9,22; Ps 135,11; 136,20.

[164] P. MCMILLION, «Og», *AncBD*, t. 5, 9; M. MCLEOD, «Og», *NBDict*, 843; T. MICHAEL, «Og», *EDB*, 983.

[165] Czasownik *ḥāram* w koniugacji *hif'il* oznacza „obłożyć klątwą, poświęcić dla JHWH", natomiast w *hof'al* „coś (kogoś) uwolnionego (wyjętego) spod prawa przez zniszczenie". Z kolei rzeczownik *ḥērem* znaczy „poświęcenie czegoś, wyjęcie z użytku świeckiego i przeznaczenie na zniszczenie lub do kultu; klątwę; coś (kogoś), co podlega klątwie lub jest nią obłożone". L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «ḥāram, ḥērem», *WSHPST*, t. 1, 336. W Biblii Hebrajskiej rzeczownik *ḥērem* występuje 29 razy (13 w Księdze Jozuego), zaś czasownik *ḥāram* w koniugacji *hif'il* pojawia się 48 razy (14 razy w Księdze Jozuego), a w *hof'al* 3 razy (Wj 22,19; Kpł 27,29; Ezd 10,8). J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 411-412. Hebrajskie pojęcie *ḥērem* Septuaginta tłumaczy na kilka sposobów: w Kpł - 2 razy *anathema*, raz *anatithemai* i raz *aforidzō*; w Lb - raz *anathematidzō*; w Pwt - 3 razy *anathema*; w Joz - 12 razy *anathema* i raz bez przekładu (zaimek); w 1Sm - raz *eksolethreuma*; w 1Krl - raz *olethrios*; w 1Krn - raz *anathema*; w Iz - raz *apōleia* i raz *apollymi*; w Ez - raz *aforisma*; w Za - raz *anathema*; w Ml - raz *ardēn*. D. DOGONDKE, «Znaczenie Septuaginty w przekładach z języka hebrajskiego na przykładzie słowa *ḥērem*», w: R. PINDEL, E. WIECZOREK, *Radość Słowa*. Przekład i interpretacja Biblii (Hermeneutica et Judaica 4; Kraków 2011) 47.

należące do JHWH zabrano do świątyni Kemosza. Bóstwo to czczono w tym regionie jako wojownika, od jego woli uzależniając zwycięstwo lub klęskę w walce[166].

Terminem *ḥērem* określano osoby, przedmioty, zwierzęta lub grunty, które wyłączano z powszechnego użytku i poświęcano Bogu. Nie można ich było ani sprzedać, ani wykupić, gdyż stanowiły rzecz świętą [*res sacrosancta*] (Kpł 27,28). Pojęcie *ḥērem* związane było z działaniami wojennymi. Starożytne armie napadały na miasta i miejscowości, by zdobywać: złoto, srebro, klejnoty, broń, zwierzęta, żywność, dostęp do wody, niewolnice i niewolników. W przypadku obłożenia miasta klątwą cały łup lub jego część oddawano bóstwu[167]. Zgodnie z tekstami Pwt 7,25-26; 20,16 Izraelici mieli nakaz zabicia zwierząt i mieszkańców podbitego miasta, zburzenia jego budowli i podpalenia tego, co mógł strawić ogień[168]. W powszechnym mniemaniu były to rzeczy przeklęte i obłożone klątwą (*res exsacranda*). Izraelitom często nie udawało się wypełnić zobowiązań wynikających z prawa cheremu, dlatego pozostawiali przy życiu obywateli atakowanych społeczności i ich dobytek (Joz 7-9; 1Krl 9,21)[169]. Zgodnie z ówczesnym prawem, z miasta obłożonego klątwą mogły ocaleć tylko rzeczy cenne, które umieszczano w lokalnym (świątynnym) skarbcu (Joz 6,24). Nikt nie mógł przywłaszczyć sobie przedmiotów obłożonych klątwą, gdyż wówczas klątwa spadała na niego, jego rodzinę i cały dobytek (Kpł 27,29; Pwt 7,26; 13,17; Joz 6,18; 7,11-26)[170]. Z czasem złagodzono prawo cheremu, szczególnie wobec dzieci, kobiet i młodych dziewic (Lb 31,7-12; Pwt 21,10-14; Sdz 21,11-12). W myśl Wj 22,19, klątwie podlegał też każdy Izraelita-bałwochwalca, który przez niewierność zerwał przymierze z JHWH. Taka osoba była wykluczana ze społeczności Izraela, a nawet skazywana na śmierć. Zgodnie z Pwt 13,12-18, klątwie podlegać mogły też całe grupy etniczne Izraela. Stało się tak chociażby w przypadku miast pokolenia Beniamina w związku ze zbrodnią popełnioną w Gibea (Sdz 20,36-

[166] J. LIVER, «The Wars of Mesha, King of Moab», *PEQ* 99 (1967) 15-18.22; N. LOHFINK, «„Święta wojna" i „klątwa" w Biblii», *ComP* 9 (1989) 17; K. KRIEGER, *Przemoc w Biblii* (Kraków 2004) 22; E. CONRAD, «Klątwa», *SWB*, 299; J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 83-84; R. BOLING, «Klątwa», *EB*, 521; S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 226; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 411. Prawo cheremu nie było praktyką stosowaną jedynie w czasach starożytnych. W XVII w. stosowali je, walcząc z Indianami, np. purytanie. A. MICHALAK, «Rytuał klątwy w starożytnym Izraelu i ideologia ekspansji», *Przegląd Religioznawczy* 49 (3; 2005) 9.

[167] P. BRIKS, «Cherem - jako klątwa śmierci», *CTO* 15 (2; 2005) 7.

[168] Mówią o tym następujące teksty Biblii Hebrajskiej: Pwt 7,1-3.25; 20,16-18; Joz 2,10; 6,17 (Jerycho); 8,26-27 (Aj); 10,1.28-40 (Makkeda, Libna, Lakisz, Gezer, Eglon, Debir); 11,11-21 (m.in. Chasor). Jerycho zostało objęte najbardziej radykalną formą klątwy, w zdobytym Aj Izraelici mogli zatrzymać łupy oraz bydło.

[169] Warto tu wspomnieć Hamana - zaciekłego wroga Izraelitów z Księgi Estery - potomka Agaga Amalekity, któremu Saul ocalił życie, mimo iż ten podlegał klątwie (1Sm 15; 1Krl 20,42). Agaga zabił Samuel, który w miejsce króla spełnił nakaz klątwy. P. BRIKS, «Cherem», 11.15; E. CONRAD, «Klątwa», 299.

[170] I tak tekst 2Mch 12,1-9 mówi, że Juda Machabeusz spalił Jafę i Jamnię, a ich mieszkańców zgładził. Powodem tego była zbrodnia, jakiej dopuścili się względem mieszkających wśród nich Żydów. Niektórzy Izraelici zabrali z Jamnii przedmioty poświęcone obcym bóstwom i schowali je pod swymi chitonami, co było niezgodne z prawem (Pwt 7,25-26). Niewierni żołnierze zginęli w bitwie z Gorgiaszem (2Mch 12,32-37), a ich grzeszny czyn został odkryty po ich śmierci. W konsekwencji Izraelici modlili się za zmarłych, prosząc Boga o przebaczenie ich grzechu, a Juda Machabeusz przeprowadził składkę i wysłał ją do Jerozolimy jako przebłagalną ofiarę (2Mch 12,38-45).

48)[171]. Radykalna aplikacja klątwy funkcjonowała najprawdopodobniej tylko w okresie izraelskiego podboju Kanaanu, a zatem miała charakter przejściowy. Z czasem biblijne teksty mówią już tylko o wypędzaniu wrogów, przejmowaniu ich ziemi i mienia lub nakładaniu na nich podatków (Sdz 1,27-36; Ezd 10,8)[172]. Nakaz cheremu miał chronić członków narodu wybranego przed bałwochwalstwem[173] i kananejskimi zwyczajami (Pwt 20,18). Prawo cheremu miało też budzić lęk u nieprzyjaciół, ukazywać waleczność Izraelitów i potęgę ich Boga oraz mobilizować lud do walki[174].

W ocenie tego kontrowersyjnego zwyczaju należy brać pod uwagę ówczesny kontekst społeczno-kulturowy. Izraelici okresu przedmonarchicznego żyli w bardzo specyficznych uwarunkowaniach historycznych, w których prawo cheremu było powszechnie stosowaną praktyką, mimo jej barbarzyńskiego i prymitywnego charakteru. Stąd tych etapów historii zbawienia nie można oceniać w świetle moralności Nowego Testamentu[175].

1.2.6 Świadectwo Rachab o JHWH (Joz 2,11b)

Wieści o exodusie Izraelitów, wysuszeniu wód Morza Sitowia oraz pokonaniu dwóch królów amoryckich i obłożeniu ich klątwą doszły do uszu mieszkańców Jerycha i Kanaanu. W opinii Rachab, wieści te wywołały gwałtowną panikę i konsternację pośród mieszkańców

---

[171] P. BRIKS, «Cherem», 8; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 412; N. LOHFINK, «„Święta wojna" i „klątwa" w Biblii», 16-17.

[172] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 412; J. JAROMIN, «Problematyka grzechu i zła», w: M. ROSIK, *Teologia Starego Testamentu*. Księgi Historyczne (BB 2; Wrocław 2011) 250-251.

[173] Kwestia ta dotyczyła również Izraelitów żyjących w niewoli babilońskiej i narażonych na wpływy obcych religii. Niestety niektórzy z nich zerwali przymierze z JHWH i odwrócili się od wiary swoich przodków. Deuteronomistyczny redaktor - pisząc o prawie cheremu - chciał przypomnieć swoim rodakom żyjącym na obczyźnie o wielkim niebezpieczeństwie bratania się z innymi ludami i o zgubnym wpływie ich religii.

[174] Niektórzy teologowie twierdzą, iż prawo cheremu stanowiło karę za liczne niegodziwości spotykane wśród ludności kananejskiej (np. ofiary z ludzi, prostytucja sakralna, ofiary fundacyjne składane z dzieci).Wojska izraelskie jawiły się zatem jako instrument Bożego gniewu. M. WOCHNA, «Sprawiedliwość Boża a Boże miłosierdzie», 104. P. Craigie stwierdził, że klątwa miała zdemoralizować i sterroryzować nieprzyjaciół narodu wybranego. N. Gottwald był zdania, że prawo cheremu zostało użyte przeciw członkom elit, by w ten sposób wyeliminować władców i osoby należące do wyższych warstw (aspekt społeczny). Uczony ten dostrzegł w klątwie również aspekt ekonomiczny, który przejawiał się w tym, że Izraelici oszczędzali woły, a zabijali konie (symbol dawnego porządku i technologii wojennej, której zwycięzcy nie stosowali) oraz że niszczyli lub zachowywali niektóre metale. Ch. Schäfer-Lichtenberger uważała, że prawo cheremu stanowiło swoisty wyznacznik posłuszeństwa Izraelitów względem JHWH. P. D. Stern głosił kosmogoniczny charakter wojny pomiędzy dobrem, a złem. Izrael wspomagał JHWH w walce z siłami chaosu (wróg narodu wybranego jawił się jako potwór chaosu). Według Sterna klątwa miała stworzyć coś w rodzaju świętej przestrzeni, której celem było odseparowanie Izraelitów od tego wszystkiego, co mogło zagrozić ich życiu religijnemu i skierować na drogę idolatrii. S. Niditch pojmowała cherem jako ofiarę, która miała zapewnić Bożą przychylność podczas bitwy oraz jako Bożą sprawiedliwość. W tym drugim wypadku następowała dehumanizacja wroga i utożsamianie go z siłami zła, które należało pokonać w eksterminacyjnej wojnie. A. MICHALAK, «Rytuał klątwy w starożytnym Izraelu», 13-14.16-17.19-21. Prawo cheremu mogło być także stosowane w związku ze strachem przed rozprzestrzenianiem się chorób związanych z wojną (np. dżumy). R. BOLING, «Klątwa», 521.

[175] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 226; S. WYPYCH, «Wejście do Ziemi Obiecanej», 69; S. GĄDECKI, *Wstęp do Ksiąg Historycznych*, 30; J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 84.

miasta i okolic. Ludzie zaczęli obawiać się Izraelitów i ich potężnego Boga, ale tylko jedna osoba pod wpływem dochodzących informacji wyznała wiarę w JHWH i okazała życzliwość Jego reprezentantom. Była to nierządnica Rachab. By zrozumieć jej koncepcję wiary w JHWH, wpierw trzeba zapoznać się z sytuacją religijną w Kanaanie, w którym królował politeizm. W panteonie kananejskim były m.in. takie bóstwa, jak: El (stwórca oraz ojciec bogów i ludzi), Baal (bóg burzy, deszczu i urodzajów), Jam (bóg morza), Mot (bóg suszy, letniej gorączki, podziemia i śmierci), Aszera (w Biblii tę boginię przedstawiały drewniane pale; 1Krl 14,15; Iz 27,9; 2Krn 33,3), Asztarte (bogini wojny, miłości i płodności), Anat (przypisywano jej podobne funkcje do Asztarte) oraz bóstwa astralne. Boski świat w tym regionie stanowił archetyp dla świata ludzkiego. Religia Kanaanu była związana ze zjawiskami geograficznymi i atmosferycznymi, a jej celem było zapewnienie dostatniego życia ludziom i odpowiedniej wegetacji. Miejscami kultu Kananejczyków były naturalne lub sztuczne wyżyny (*bāmôt*), na których wznoszono ołtarze i organizowano przestrzeń sakralną (święty gaj). Do ważnych religijnych symboli należały drewniane pale (*'ăšērîm*) będące symbolem płodności, płyty oraz kamienne stele (*maṣṣēbôt*) Asztarty. Podczas liturgii składano ofiary (głównie ze zwierząt, ale też z dzieci), wykonywano naprzemienny śpiew, organizowano modły i procesje ku czci bogów oraz akty prostytucji sakralnej. Nad kultem czuwali kapłani oraz funkcjonariusze niższego szczebla[176]. W takim to środowisku religijnym funkcjonowała nierządnica Rachab. Na tym etapie wśród Izraelitów nie ugruntował się jeszcze monoteizm, panowała raczej monolatria, w obrębie której czczono Boga JHWH, nie wykluczając istnienia innych bogów.

Wypowiadając w Joz 2,11b świadectwo na temat Boga Izraelitów, Rachab już po raz trzeci używa świętego imienia JHWH. W tym samym wersie na określenie Boga JHWH używa zaimka osobowego *hû'* (on) i dwukrotnie stosuje słowo *'ĕlōhîm* (za pierwszym razem dodając do niego sufiks 2 os. l. mn. r. m.). W Biblii Hebrajskiej pojęcie *'ĕlōhîm* występuje 2600 razy, z czego aż 957 razy (ok. 37%) w księgach historycznych. Prawdopodobnie jest to forma liczby mnogiej od rzeczownika *'ēl* lub *'ĕlôah* (bóg, bóstwo). Termin ten odnosi się zarówno do bóstw pogańskich, jak i do Boga Izraela. W tym drugim przypadku użycie liczby mnogiej nie świadczy o podtekście politeistycznym, lecz uwydatnia moc i doskonałość Boga Izraela. *'ĕlōhîm* w Bibli Hebrajskiej zastępuje też imię własne Boga, gdy pojawia się bez rodzajnika lub występuje w funkcji wołacza[177]. Użyty przez Rachab termin *'ĕlōhîm* z sufiksem 2 os. l. mn. r. m. (*'ĕlōhêkem* „wasz Bóg") reprezentuje starożytne przekonanie, w myśl którego każdy lud cieszył się przychylnością

[176] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 43-44; S. WYPYCH, «Wejście do Ziemi Obiecanej», 27; T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu*, 42.

[177] R. PIETKIEWICZ, «Obraz Boga w wypowiedziach bohaterów Ksiąg Historycznych», 127; R. PIETKIEWICZ, «Obraz Boga», 10.

swego własnego bóstwa. Zwrot ten podkreślał także bliską i dwustronną relację JHWH z Izraelitami[178].

Rachab wzrastała w religii politeistycznej, jednak podczas rozmowy ze zwiadowcami wyznaje wiarę w JHWH. Kontekst narracji sugeruje, że stało się to pod wpływ ostatnich wydarzeń, o których słyszała (wyjście Izraelitów z Egiptu, wysuszenie wód Morza Sitowia i pokonanie królów amoryckich). Na bazie Joz 2,11 należy sądzić, że choć nie było to wyznanie monoteistycznej wiary, to jednak stanowcze odżegnanie się Rachab od jej rodzimego świata politeistycznego. Wiara w JHWH dopiero rodziła się w sercu tej kananejskiej nierządnicy.

Centralną częścią wyznania Rachab jest deklaracja, że JHWH jest Bogiem *baššāmajim mimma'al w^{e}'al-hā'āreṣ mittāḥat* (wysoko w niebie i nisko na ziemi). Jest to formuła typowa dla teologii deuteronomicznej i deuteronomistycznej (Pwt 4,39[179]; 1Krl 8,23). Para wyrazów: *niebo* oraz *ziemia* wskazuje na cały świat (universum) i jest figurą retoryczną często stosowaną w Biblii (meryzm) polegającą na podaniu dwóch skrajnych punktów pewnej rzeczywistości, aby wyrazić jej całość[180]. Tymi słowami Rachab uznaje moc i potęgę JHWH, który nie ma sobie równych, przewyższa wszystkich innych bogów, jest wszechobecny, posiada powszechną, uniwersalną, absolutną i wyłączną władzę nad światem. Swym wyznaniem Rachab wzmocniła autorytet JHWH, a pomniejszyła znaczenie fałszywych bóstw i bałwochwalczego kultu w Kanaanie[181]. Wspominając wyjście Izraelitów z Egiptu i wysuszenie przed nimi wód Morza Sitowia, ukazuje wyższość JHWH nad bóstwami egipskimi. Bóg Izraela okazał się silniejszy również od bóstw amoryckich, czego dowodem było pokonanie Sichona i Oga oraz obłożenie ich klątwą. Z kolei strach mieszkańców Jerycha i Kanaanu, w opinii Rachab, świadczył o tym, że JHWH był potężniejszy również od bóstw kananejskich[182].

---

[178] R. PIETKIEWICZ, «Obraz Boga w wypowiedziach bohaterów Ksiąg Historycznych», 127-128; R. PIETKIEWICZ, «Obraz Boga», 10-12.

[179] Słowa Rachab są kalką tekstu Pwt 4,39. Jedyna różnica między tymi passusami polega na tym, że w wypowiedzi Kananejki zabrakło Mojżeszowej klauzuli monoteizmu: *i nie ma innego* [Boga prócz JHWH].

[180] M. OBIORAH, «Rahab in the Book of Joshua», 25. I tak np. w Wj 11,5 autor opisuje ostatnią plagę egipską polegającą na śmierci pierworodnych. Narrator za pomocą meryzmu zaznacza, że w ziemi egipskiej umrą wszyscy pierworodni: *od pierworodnego syna faraona (...) aż do pierworodnego niewolnicy*.

[181] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 131; J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (Joz 2,11); G. BUSH, *Notes, Critical and Practical on the Book of Joshua*, 37. Wyznanie wiary Rachab w Joz 2,11b rozpoczyna się od partykuły *kî* (ponieważ, że). W analizowanym passusie służy ona do wyrażenia emfazy sugerując następujące przesłanie: *rzeczywiście JHWH, wasz Bóg, jest Bogiem wysoko w niebie i nisko na ziemi*. J. CREACH, *Joshua*, 35. Zdaniem niektórych egzegetów, wyznanie Rachab jest owocem nadprzyrodzonego wpływu JHWH na duszę i umysł kananejskiej nierządnicy. G. BUSH, *Notes, Critical and Practical on the Book of Joshua*, 37.

[182] R. HUBBARD, *Joshua*, 121. Z Joz 2,11b wynika, że Rachab nie odrzuciła istnienia bóstw pogańskich, tylko oświadczyła, że JHWH jest wśród nich najpotężniejszy. Nie był to więc przejaw monoteizmu, ale henoteizmu. Według kananejskiej nierządnicy, JHWH panował nad całym światem, a nie tylko nad konkretnym rejonem, jak w przypadku bóstw pogańskich (por. 1Krl 20,23). Nadto Bóg Izraela sprawował władzę nad wszystkimi sferami ludzkiego życia, co pozostawało w kontraście do statusu bogów Kanaanu, którzy sprawowali kontrolę tylko nad jego konkretnymi płaszczyznami. Wyznanie wiary Rachab jest formą ironii sytuacyjnej: nie-Izraelitka wielbi potęgę JHWH, tymczasem Izraelici w tej materii zupełnie milczą.

Formuła zawarta w Joz 2,11b stanowi punkt kulminacyjny religijnej konwersji Rachab. W JHWH kobieta dostrzegła Pana całego wszechświata i wszystkich ludzi oraz Boga, przed którym drżały ówczesne cywilizacje, ziemscy władcy i ich bóstwa. W jej opinii JHWH by źródłem siły Izraelitów i gwarantem zwycięstwa w zbliżającej się walce o Kanaan[183].

Wypowiedzi podobne do konfesji Rachab z Joz 2,11b figurują w literaturze pogańskiej. Słowa: *tyś wyłącznym bogiem i nie ma innego, jak ty* oraz *tylko jeden jedyny, który nie ma sobie równych* występują w egipskim *Hymnie do Atona* i w *Hymnie do Amona*. Natomiast inskrypcje z Alalakh zawierają wołanie: *bogowie wysoko i bogowie nisko*[184]. Najważniejszym przesłaniem tego tekstu jest to, że Rachab w swym wyznaniu wiary w JHWH[185] stanęła po stronie Izraelitów i ich potężnego Boga, sprzeciwiając się rodakom i ich religii.

1.2.7 Prośba Rachab o ocalenie (Joz 2,12-13)

W drugiej części wypowiedzi (Joz 2,12-13), Rachab zażądała od izraelskich zwiadowców złożenia przysięgi na JHWH w kwestii gwarancji bezpieczeństwa jej rodziny oraz okazania jej życzliwości po zdobyciu miasta. Ten fragment mowy został oddzielony od wcześniejszej części wypowiedzi przysłówkiem *'attâ* poprzedzonym spójnikiem *w*^{e}. Tę konstrukcję należy przetłumaczyć jako: „a teraz". Zwracając się do ludzi Jozuego, Rachab użyła czasownika *šāba'* (przysięgać) w formie *nif'al* i w trybie rozkazującym. Umiejscowienie partykuły *nā'* po czasowniku w tej formie powoduje jednak zmianę tonu wypowiedzi: z żądania/rozkazu na usilne błaganie[186]. Rachab przywołuje JHWH na świadka, co ma zagwarantować stabilność przysięgi złożonej przez zwiadowców[187] oraz przypomina o życzliwości, jaką im okazała (*'āśîtî 'immākem ḥāsed*[188] - „okazałam wam życzliwość"). Ponadto Rachab wezwała Izraelitów, by za otrzymaną od niej pomoc odpowiedzieli w stosownym czasie taką samą postawą względem niej i jej

[183] D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab», 280.

[184] M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 73.

[185] Woudstra sugeruje, że rozmowa Rachab ze zwiadowcami była o wiele dłuższa od wersji, którą w Joz 2 utrwalili deuteronomistyczni redaktorzy. M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 73. Podobnie ma się rzecz z kwestią cytacji źródeł w pismach nowotestamentowych. P. FEINBERG, «The Meaning of Interrancy», w: N. GEISLER, *Interrancy* (Grand Rapids 1979) 301.

[186] R. HARRIS, «nā'», *TWOT*, 541; T. LAMBDIN, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, § 102.

[187] Ta sytuacja świadczy o sile i szczerości wiary Rachab oraz o uznaniu potęgi JHWH. Jednocześnie tak podniosła forma przysięgi stanowiła najgłębszy i najbardziej uroczysty wymiar złożonego zobowiązania.

[188] Słowo *ḥesed* oznacza „życzliwość, dobroć, łaskawość i miłosierdzie". W relacjach międzyludzkich terminem tym określa się dobry uczynek oraz pomoc okazaną potrzebującemu. Gdy chodzi o ideę przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem, to *ḥesed* wyraża obopólną lojalność podjętym zobowiązaniom. Pojęcie to dotyczy też Bożej miłości, miłosierdzia i łaskawości oraz pomocy udzielanej grzesznemu narodowi. Słowo to zawiera w sobie aspekt Bożej wierności względem ludu. R. HARRIS, «ḥesed'», *TWOT*, 305-307; S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 131-132; R. BRATCHER, B. NEWMAN, *A Translator's Handbook on the Book of Joshua* (London 1983) 30; A. HARSTAD, *Joshua*, 128-129. Rachab okazała *ḥesed* izraelskim zwiadowcom, czyniąc to nie z obowiązku, lecz ze względu na wiarę w Boga JHWH. A. HARSTAD, *Joshua*, 129.

krewnych. Kananejska nierządnica prosiła ludzi Jozuego o wyłączenie jej i członków jej rodziny spod prawa cheremu, gdy Izraelici będą zdobywali Jerycho. Podczas rozmowy ze zwiadowcami Rachab posłużyła się słowem *bajit* (dom). Kobiecie chodziło nie tyle o ocalenie *domu*, czyli miejsca zamieszkania (choć to pod jego dachem mieli się schronić wszyscy jej krewni), ale o łaskę względem *domu ojca*, czyli wobec członków całej rodziny i ich dobytku.

Podczas dalszej rozmowy, Rachab zażądała od zwiadowców znaku wiarygodności (*'ôt 'ĕmet*[189]), który miał być gwarantem dotrzymania złożonej obietnicy. Być może znakiem tym był purpurowy powróz, który Rachab miała przywiązać do okna domu (Joz 2,18). Niektórzy sugerują, iż tym znakiem był sam Bóg oraz przysięga złożona w Jego imię[190]. Mimo iż zwiadowcy ciągle znajdowali się w niebezpieczeństwie i byli zupełnie zależni od Rachab, kobieta wybiegła w przyszłość i widzi w nich wojowników, którzy niebawem zdobędą Jerycho i obłożą je klątwą. Z tego powodu prosi o ocalenie własnego życia oraz o ratunek dla członków rodziny[191]. W Joz 2,13 użyto czasownika *ḥājâ* (żyć) w formie *hif'il*. Taka konstrukcja jest tłumaczona zwykle: „zachować/utrzymać przy życiu"[192]. Czasownik ten występuje w 2 os. l. mn. r. m., co nakazuje w zwiadowcach upatrywać podmiotu tejże czynności. Rachab poprosiła Izraelitów o ocalenie: jej ojca (*'āb*), matki (*'ēm*)[193], braci (*'aḥaj*), sióstr (*'aḥôtaj*) i wszystkiego, co do nich należało (*kol-'ăšer lāhem*). W omawianym tekście nie ma wzmianki o mężu Rachab i jej dzieciach Nierządnicy zależało na tym, by ludzie Jozuego uchronili (*nāṣal* w *hif'il*) duszę/życie (*nepeš*)[194] jej i członków rodu przed śmiercią (*māwet*). Skoro życzliwość, jaką okazała zwiadowcom, przeszła w swych skutkach na pozostałych Izraelitów, to na zasadzie sprawiedliwości także łaskawość płynąca z ich strony winna dosięgnąć nie tylko Rachab, ale też przedłużyć się na członków jej rodziny.

---

[189] Słowo *'ôt* występuje 79 razy w Starym Testamencie, z czego 3 razy w Księdze Jozuego (Joz 2,12; 4,6 (jako znak pamięci); 24,17 (w sensie plagi egipskiej)). Słowo to może oznaczać: „zastaw, omen, znak, symbol, świadectwo, pomnik". Może to być rzecz, sytuacja lub zdarzenie potwierdzające Bożą obietnicę i mające bogate znaczenie teologiczne. Wśród biblijnych znaków można wymienić: znamię Kaina (Rdz 4,15); tęczę - symbol przymierza (Rdz 9,12); obrzezanie (Rdz 17,11); plagi egipskie - znak wyroku JHWH wobec niewiernych oraz łaski względem Izraelitów (Wj 10,1-2); narodziny Emmanuela (Iz 7,14). Z kolei słowo *'ĕmet* oznacza „wierność, wiarygodność, prawdę". Izraelscy zwiadowcy użyli tego słowa w Joz 2,14, kiedy obiecali Rachab *ḥesed we'ĕmet* (życzliwość i wierność) podczas podboju Jerycha. A. HARSTAD, *Joshua*, 130.192-193.

[190] A. HARSTAD, *Joshua*, 39; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 28; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 38; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 73-74. W rozumieniu niektórych badaczy, znak, o który Rachab poprosiła izraelskich zwiadowców, mógł być formą zastawu. Taki zastaw (sygnet z pieczęcią, sznur i laskę) otrzymała chociażby Tamar od Judy (Rdz 38,18). B. ROBINSON, «Rahab», 269.

[191] Gdy Rachab prosiła Izraelitów o ocalenie jej i krewnych, być może myślała tylko o formie azylu. Ostatecznie zostali oni zasymilowani z narodem wybranym (Joz 6,22-25). Kwestia zbawienia/ocalenia w Biblii jest często wiązana z rodziną: tak Izraelici obchodzili Paschę (Wj 12,3), a podczas odnowy przymierza w Sychem Jozue oświadczył ludowi, że jego ród będzie służył wyłącznie JHWH (Joz 24,15). D. MADVIG, «Joshua», 262.

[192] E. SMICK, «ḥājâ», *TWOT*, 279-282.

[193] Rachab włączyła do przymierza z Izraelitami m.in. ojca i matkę, troszcząc się o życie tych, od których je otrzymała. H. SPENCE-JONES, *Joshua* (London 1909) 39.

[194] Troska Rachab obejmowała nie tylko życie ziemskie jej bliskich, ale i kwestię wiecznego zbawienia (ocalenie duszy). W opinii egzegetów, Rachab chciała, by członkowie jej rodu stali się cząstką ludu Bożego, aby oddawali cześć JHWH i nie byli niewolnikami kananejskiego bałwochwalstwa. D. CAMPBELL, «Joshua», 331-332.

W porozumieniu Rachab ze zwiadowcami niektórzy widzą rodzaj uroczystej umowy, inni natomiast dopatrują się w nim przymierza[195] w ścisłym tego słowa znaczeniu, mimo iż w omawianej perykopie nie występuje słowo *b^{e}rît* (przymierze). Pakt ten został zawarty w sposób jawny i oficjalny, a ludzie Jozuego doskonale zdawali sobie sprawę z jego prawnych i religijnych konsekwencji. Inaczej miała się rzecz z późniejszym przymierzem z Gibeonitami, które zostało zawarte w sposób podstępny, gdyż Izraelici zostali oszukani (Joz 9,1-27), ale i to wymuszone przymierze musiało być respektowane z uwagi na okoliczności jego zawarcia.

1.3 Teologiczne przesłanie perykopy

Zgodnie ze standardami pracy naukowej nad materiałem źródłowym prowadzonej według założeń metody historyczno-krytycznej, szczegółowy egzamin egzegetyczny analizy tekstu biblijnego winien prowadzić do zdefiniowania jego oryginalnego profilu teologicznego i perspektywy teologicznej wykreowanej przez późniejszych redaktorów. W tym kontekście obecnie zostaną zaprezentowane kluczowe tematy teologiczne tekstu Joz 2,9-13.

1.3.1 Teokratyczne rządy w Izraelu

Fundamentem teologicznym passusu Joz 2,9-13 wydaje się być deuteronomistyczna idea teokracji w Izraelu, która w Biblii Hebrajskiej jest przypisywana szczególnie tradycjom związanym z figurą Jozuego i podbojem Kanaanu. Termin *teokracja* zawiera w sobie dwa greckie słowa: *theos* (Bóg, bóstwo) oraz *kratos* (władza, potęga, siła, moc, dominacja). Przy pomocy tego pojęcia definiuje się władzę Boga (bóstwa) nad danym terytorium lub względem jakiegoś narodu. Ogniwem pośrednim w tej strukturze jest osoba, która została wybrana przez Boga (bóstwo) i stosownie przygotowana do powierzonej jej misji przywódcy (pośrednika). W tym schemacie społeczno-religijnym Bóg (bóstwo) komunikuje się z wybranym wodzem, przekazuje mu swoją wolę, która następnie jest ogłaszana ludowi.

Termin *teokracja* nie należy do biblijnej terminologii, mimo iż motyw panowania JHWH w Izraelu jest często spotykany na kartach Pisma Świętego. Po raz pierwszy użył go żydowski historyk Józef Flawiusz (37-100), który w swoim dziele *Przeciw Apionowi* (2,164) zaznaczył, iż

[195] W Joz 2 można dopatrzyć się elementów składowych biblijnego przymierza: preambuła (Joz 2,11b), prolog (Joz 2,9-11a), postanowienia (Joz 2,12-13), sankcje (Joz 2,18-20), przysięga (Joz 2,14.17) oraz znak (Joz 2,18-21). K. YOUNGER, «Joshua», 176.

w Izraelu nie sprawowali władzy monarchowie, oligarchowie czy lud, ponieważ wszelkie zwierzchnictwo i władza spoczywały w rękach Boga[196].

Będąc w niewoli egipskiej Izraelici żyli w państwie rządzonym przez faraona, którego traktowano jako boskiego potomka, a nawet jednego z bogów. To właśnie w Egipcie rodzina Jakuba stała się bardzo licznym i potężnym ludem, na czele którego stanął JHWH (Wj 1,7). W wydarzeniach związanych z exodusem (m.in. we wspomnianym przez nierządnicę Rachab przejściu Izraelitów przez Morze Sitowia) oraz podczas wędrówki narodu wybranego przez pustynię, Bóg okazał troskę o los swego ludu, a zarazem moc, wielkość i chwałę (Wj 19,4). Model teokratycznych rządów w Izraelu został przypieczętowany przymierzem pomiędzy Bogiem a narodem wybranym na Synaju (Wj 19,1–24,18).

Królowanie JHWH miało charakter uniwersalny i nie ograniczało się do izraelskiej społeczności, czego przykładem było włączenie Rachab w struktury ludu wybranego (Joz 6,22-23.25). W jej wypowiedzi (Joz 2,9-13) - prócz wzmianki o wyjściu Izraelitów z Egiptu i przejściu przez Morze Sitowia - pojawiła się również zasłyszana informacja o pokonaniu dwóch królów amoryckich oraz wieść o paraliżującym strachu mieszkańców Jerycha i Kanaanu wywołanym tym faktem. W opinii Rachab i jej rodaków, Bóg Izraela był niezwyciężonym wojownikiem, który walczył w obronie swego ludu, zapewniając mu zwycięstwo w każdej potyczce. Rządy JHWH opierały się na sprawiedliwości, stąd Bóg błogosławił tym, którzy Mu ufali i przestrzegali Jego prawa, a występował przeciw dopuszczającym się nieprawości. Dzięki wyznaniu wiary w Boga Izraela i życzliwości okazanej Izraelitom, Rachab mogła liczyć na Boże miłosierdzie i łaskawość Jozuego. Z kolei mieszkańcy Jerycha i Kanaanu - ze względu na opór wobec JHWH i nienawiść względem członków narodu wybranego - skazali się na porażkę oraz podzielenie losu Sichona i Oga (obłożenie klątwą).

Tekst Joz 2,9-13 włożony przez deuteronomistę w usta Rachab sugeruje, że królowanie JHWH obejmuje universum. Prawdę tę Kananejka wyraża słowami: *JHWH, wasz Bóg, jest Bogiem wysoko w niebie i nisko na ziemi* (Joz 2,11b). Skoro cały świat należał do Boga Izraela, to mógł On swobodnie dysponować każdą jego częścią. Centralnym elementem tej biblijnej idei teokracji obecnej w księdze jest obietnica ziemi Kanaan, którą - w zamian za wierność i przestrzeganie Bożego prawa - JHWH przyrzekł podarować już patriarchom (Rdz 12,7; 15,7-21;

[196] D. DZIADOSZ, «Bóg królem Izraela. Biblijny model teokracji według Księgi Jozuego», w: K. MIELCAREK, *Królestwo Boże - dar i nadzieja* (ABL 3; Lublin 2009) 11-14. W trzynastu tekstach biblijnych JHWH jest podmiotem sprawowania władzy królewskiej. Ponad czterdzieści razy autorzy natchnieni przypisali Mu królewski tytuł *melek* (król). W Biblii Hebrajskiej królewską siedzibą Boga stał się Syjon i to właśnie stamtąd w przyszłości JHWH rozciągnie swą władzę nad wszystkimi narodami (2Krl 19,31; Ps 48,3; 74,2; 102,17; 132,13; Iz 33,5; 52,8). D. DZIADOSZ, «Bóg królem Izraela», 13.

22,17; Joz 1,1-18). Nierządnica Rachab przywołuje tę ideę już na samym początku rozmowy ze zwiadowcami Jozuego: *Wiem, że JHWH dał wam tę ziemię* (Joz 2,9a).

W koncepcję idei teokracji w przedmonarchicznym Izraelu wpisuje się ściśle idea przywództwa i władzy. W Księdze Jozuego funkcję pośrednika pomiędzy JHWH a narodem wybranym pełni syn Nuna. Choć w ustach Rachab nie pojawiło się imię Jozuego, to kontekst epizodu nie pozostawia wątpliwości, że to syn Nuna stoi za misją zwiadowców i podbojem Kanaanu (Joz 2,1.23-24). W opinii deuteronomisty, JHWH sprawował swą władzę i decydował o losach Izraela przez Jozuego, któremu objawiał swą wolę, nieustannie towarzyszył i wspierał (Joz 1,1-9). Ze swej strony Jozue uznawał we wszystkim zależność od Boga, komunikował się z Nim w przełomowych chwilach, otrzymywał stosowne wskazówki i sumiennie wypełniał Jego nakazy. Jozue starał się, by drogą posłuszeństwa i uległości kroczyli także Izraelici. Świadomość bliskości JHWH oraz Jego błogosławieństwo dodawały synowi Nuna motywacji i sił, dzięki którym nie cofał się przed żadnym wyzwaniem. One stanowiły też podstawę jego autorytetu w oczach ludu i gwarantowały niezachwianą pozycję lidera. Na bazie treści księgi należy sądzić, że Jozue był przywódcą duchowym i religijnym, jak też liderem społeczno-politycznym i militarnym[197].

Na ostatnim szczeblu teokratycznej hierarchii prezentowanej w deuteronomistycznej wersji Księgi Jozuego (por. Joz 1,1-18) znajduje się lud izraelski. W perykopie Joz 2,1-24 jest on reprezentowany przez dwóch zwiadowców, których Jozue posłał za Jordan z misją szpiegowską. Mężczyźni okazali się całkowicie posłuszni swemu przywódcy i bez żadnej zwłoki ruszyli w drogę, a po wykonaniu zadania wrócili do obozu w Szittim z optymistycznym raportem. Na bazie układu materiału źródłowego w sekcjach Joz 1,1-18 i Joz 3,1–6,27 można sądzić, że misja w ziemi Kanaan spotęgowała wiarę członków narodu wybranego w moc Boga, który przyrzekł im kraj za Jordanem i który napełnił jego mieszkańców paraliżującym strachem. W całej księdze Izraelici jawią się jako lud wierny JHWH i lojalny względem Jozuego (Joz 1,16-18), co również interpretowane jest przez deuteronomistycznego teologa jako przyczyna sukcesu w Kanaanie. W zamian za wzorową postawę Bóg nagrodził ich ziemią Kanaan, wypełniając w ten sposób obietnice dane ojcom (Joz 21,43-45). Tak optymistyczny obraz ludu oddanego swemu przywódcy i służącego JHWH nie wraca już w kolejnych okresach deuteronomistycznej historiografii[198].

Zupełnie inny wizerunek ludu prezentowała Tora, opisując epokę Mojżesza. Mimo iż Izraelici widzieli Boże znaki towarzyszące wyjściu z Egiptu (plagi), doświadczyli wysuszenia wód

[197] D. DZIADOSZ, «Bóg królem Izraela», 17-18.23; G. SZAMOCKI, «Do czego Jozuemu odwaga i moc?», 13.15-16.21; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 380; D. DZIADOSZ, «Boża i ludzka wierność», 56-59.

[198] D. DZIADOSZ, «Bóg królem Izraela», 24; L. HAWK, *Joshua* (Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry; Collegeville 2000) 10-13; D. DZIADOSZ, «Boża i ludzka wierność», 59-65.

Morza Sitowia, odczuli pomoc JHWH podczas wędrówki przez pustynię i w zetknięciu z nieprzyjaciółmi (Wj 5,1–18,27), wciąż okazywali nieposłuszeństwo wobec Boga, podważali polecenia Jego reprezentanta oraz zleconą mu misję. Mojżeszowi nie udało się zaprowadzić wśród członków ludu wybranego karności i uległości[199] będącej podstawą systemu teokracji. Nawet pozytywny raport zwiadowczy z pierwszej wyprawy do Kanaanu (Lb 13,1–14,45) wzbudził w nich nieufność wobec planów JHWH i akt buntu wobec Mojżesza. Radykalnie odmienną postawę prezentują izraelscy zwiadowcy i lud wobec Boga oraz Jozuego w Joz 2,22-24. Dwaj szpiedzy, których Jozue wysłał z Szittim do Jerycha, przynieśli pozytywne wieści, a nawet zawarli umowę z jego mieszkanką (Joz 2,12-14.17-19). W ten sposób złamali obowiązujący ich zakaz kontaktowania się z Kananejczykami i wchodzenia z nimi w jakiekolwiek relacje, ale otworzyli też drogę do podboju miasta i realizacji Bożych obietnic. Ponadto Rachab była wyjątkiem od tej reguły prawa, ponieważ wyznała wiarę w JHWH, zaufała mu, związała z Nim nadzieję na lepszą przyszłość oraz okazała pomoc i życzliwość Jego ludowi. Izraelitom nie groziło z jej strony żadne niebezpieczeństwo w postaci szerzenia bałwochwalczego kultu czy odciągania członków narodu wybranego od Bożego prawa i zwyczajów ojców. Dzięki swej odwadze i determinacji, Rachab ocaliła życie zwiadowców, ale też całej swej rodziny, oddalając od nich praktykę klątwy. W konsekwencji nierządnica Rachab i cały jej klan zostali przyłączeni do wspólnoty narodu wybranego (Joz 6,22-27).

1.3.2 Wiara Rachab w Boga JHWH

Wypowiedź Rachab na temat Boga Izraela (Joz 2,9-11) stanowi przejaw lojalności i hołdu, jaki kananejska nierządnica złożyła JHWH. Prawdopodobnie nierządnica nie miała żadnego wcześniejszego kontaktu z wyznawcami monoteizmu jahwistycznego, a jej wiara opierała się na informacjach[200], które docierały do niej od odwiedzających ją ludzi. To od nich usłyszała o wyjściu Izraelitów z niewoli egipskiej, o przejściu przez Morze Sitowia, o triumfie nad Sichonem i Ogiem oraz obłożeniu ich klątwą. Tego rodzaju wnioski zakładają historyczną wiarygodność epizodu Joz 2,1-24, ale też nie można wykluczyć, że mowa Rachab jest w całości literackim tworem teologicznym deuteronomistycznego edytora księgi, który w ten sposób postanowił zaprezentować własną rekonstrukcję podboju Kanaanu przez Jozuego oraz ukazać otwarcie Izraela na obce narody. W kontekście deuteronomicznej i deuteronomistycznej teologii, zdarzenia prezentowane przez Rachab stanowiły tylko część bogatej historii narodu wybranego. Rachab nie

[199] D. DZIADOSZ, «Bóg królem Izraela», 24; D. DZIADOSZ, «Boża i ludzka wierność», 60.

[200] Dokładną rekonstrukcję procesu dojrzewania w wierze prezentuje św. Paweł w Liście do Rzymian, w którym zanotował, że *wiara rodzi się z tego, co się słyszy* (Rz 10,17).

wspomina albo nie wie o przymierzu na Synaju, ogłoszonym prawie (Wj 19–24), ani o obowiązującym Izraelitów kulcie i Bożych obietnicach. Fundament monoteizmu jahwistycznego i historii zbawienia Izraela kananejska nierządnica przyjęła jednak z pełnym zaangażowaniem, co potwierdza tonem i przesłaniem swej wypowiedzi[201].

Zjawisko wiary obejmuje całą osobowość człowieka: intelekt, uczucia i wolę, które leżą u podstaw konkretnego działania i decyzji życiowych. Autor natchniony nie prezentuje procesu dojrzewania wiary u Rachab, ale ton narracji sugeruje, że podczas spotkania z ludźmi Jozuego Kananejka legitymowała się już ugruntowaną postawą w tej materii. Zdawała sobie sprawę z tego, że JHWH jest prawdziwym i objawiającym swą moc Bogiem, którego władza i potęga nie ograniczała się do jednego narodu czy konkretnego terytorium, ale obejmowała cały świat. Rachab, mówiąc o JHWH, który jest Bogiem *wysoko w niebie i nisko na ziemi* (Joz 2,11b), sądzi, że Bóg Izraelitów jest jednocześnie transcendentny i immanentny. Objawił swe istnienie i moc w świecie poprzez konkretne czyny zbawcze (m.in. exodus, przejście przez Morze Sitowia, pokonanie Sichona i Oga oraz obłożenie ich klątwą). W kontekście całej relacji o Rachab i podboju Jerycha JHWH jawi się jako Bóg wierny, który obiecał swemu ludowi ziemię Kanaan i który stopniowo, ale konsekwentnie realizuje swe zapowiedzi (Joz 2,9a).

Wiara w moc JHWH wpłynęła także na emocje Rachab i jej rodaków. Kobieta mówi zwiadowcom o strachu, który przenika aktywność mieszkańców miasta i kraju (Joz 2,9b.11a). W jej opinii, wszyscy lękali się Izraelitów ze względu na ich potężnego Boga. Kobieta również obawiała się o siebie i życie rodziny, tak więc z zaangażowaniem starała się zwrócić do kogoś, kto mógłby stanąć w jej obronie. Wybór padł na JHWH i Jego lud, co skłoniło Rachab do podjęcia konkretnych działań. Narażając własne życie, Kananejka ocaliła przed śmiercią izraelskich zwiadowców i pomogła im w ucieczce z Jerycha, by w ten sposób zagwarantować ocalenie własnej rodzinie. Kobieta zdawała sobie bowiem sprawę z tego, że żadna potęga nie jest w stanie przeciwstawić się mocy JHWH oraz że wkrótce kananejska cywilizacja upadnie, ustępując miejsca najeźdźcom Jozuego. Rachab przeszła na stronę JHWH i Jego ludu, gdyż liczyła na Boże miłosierdzie oraz wdzięczność Izraelitów[202].

Podczas spotkania z ludźmi Jozuego, Rachab miała przed sobą reprezentantów narodu wybranego, który przed czterdziestu laty został wyzwolony przez JHWH z niewoli egipskiej. Nawiązując właśnie do tego wydarzenia, kobieta wyznała wiarę w Boga[203], który swą mocą zamienił Egipt (symbol ucisku) na urodzajną ziemię Kanaan (symbol Bożego dziedzictwa). W teologii biblijnej wyjście z Egiptu z czasem zaczęto też wiązać z wyzwoleniem z niewoli

[201] J. BOICE, *Joshua,* 31.
[202] D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab», 281-282.
[203] E. SANCHEZ CETINA, «Księga Jozuego», 438.

grzechu. Z tego powodu ocalenie Rachab i jej rodziny oraz opuszczenie przez nich Jerycha łączono z wyprowadzeniem Izraelitów z niewoli egipskiej. W tym teologicznym kluczu w życiu Rachab nastąpiło przejście: od bałwochwalstwa do wiary w prawdziwego Boga, od pogańskiego Jerycha do monoteistycznej społeczności Izraela, z obcej do własnej ziemi[204].

Do spotkania z wysłańcami Jozuego Rachab żyła wartościami religii politeistycznej, według której różnego rodzaju bóstwa opiekowały się konkretnymi płaszczyznami ludzkiej aktywności. Ich moc i atrybuty pozostawiały jednak wiele do życzenia, a sposób życia często odzwierciedlał świat ludzi[205]. W tym kontekście nie dziwi fakt, że Kananejka - zawiedziona niedoskonałością lokalnego panteonu bogów - wyznała wiarę w JHWH: Boga *wysoko w niebie i nisko na ziemi* (Joz 2,11b), uznając Jego wyższość nad innymi bogami i światem ludzi. Jej słowa na temat JHWH są zbliżone do wyznania Mojżesza (Pwt 4,39). Brakuje w nich tylko wyraźnej klauzuli monoteistycznej. Na tym etapie dziejów tylko członkowie narodu wybranego byli świadomi Bożej obecności w ich historii oraz rangi Bożego objawienia. Mojżesz przypomniał im, że są uprzywilejowanym ludem, gdyż żaden inny naród na ziemi nie słyszał głosu Boga i nie widział takich znaków, jakie widzieli Izraelici w Egipcie, nad Morzem Sitowia, pod górą Synaj, podczas wędrówki przez pustynię, czy w trakcie walk z potężniejszymi i liczniejszymi nieprzyjaciółmi (Pwt 4,32-39). Ponadto Mojżesz i Izraelici otrzymali od Boga monoteistyczne przykazanie, które zakazywało uznawania i oddawania czci innym bogom, prócz JHWH (Wj 20,3). Monoteistyczna klauzula w wypowiedzi Mojżesza (Pwt 4,35.39) jest uwarunkowana tym kontekstem społeczno-kulturowym i jest owocem pracy późnych redaktorów księgi[206].

Wiara Rachab - żyjącej w kulturze politeistycznej - nie miała tak solidnych podstaw, a mimo to dorównywała, a nawet przewyższała wiarę Izraelitów z epoki Jozuego. Zalążek wiary pojawił się w niej zapewne przed przybyciem zwiadowców Jozuego, gdy docierały do jej uszu świadectwa o wielkich dziełach Boga JHWH względem Izraela. Bazując na takim doświadczeniu JHWH, Rachab pozostała na poziomie przekonania o Jego wyższości nad innymi bóstwami[207]. Z Joz 2,9-11 wynika, że powodem wiary nierządnicy w Boga JHWH i uznania Jego wyjątkowości względem bóstw kananejskich był bieg współczesnych jej zdarzeń; zwycięstwa Izraelitów, strach Kananejczyków i pragnienie ocalenia siebie i bliskich przed śmiercią. Z tego powodu Rachab usilnie prosiła zwiadowców, by złożyli przysięgę na JHWH, że ona i jej krewni nie zostaną obłożeni klątwą (Joz 2,12-13).

---

[204] W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 206.

[205] A. TRONINA, *Księga Hioba.* Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (NKB.ST 15; Częstochowa 2013) 212.

[206] B. LERNER, «Rahab the Harlot», 54-55.

[207] B. LERNER, «Rahab the Harlot», 55.

Rachab i jej krewni - z uwagi na ich status ekonomiczny i społeczny - należeli do grupy, która znajdowała się w opozycji do możnych mieszkańców Jerycha. Takie grupy etniczne Izraelici traktowali według innych norm z uwagi na to, że zostali zepchnięci na margines życia społecznego[208]. Ludzie tacy jak Rachab widzieli w JHWH, który obdarzał ziemią i wolnością ubogich i poniżanych, a występował przeciw możnym i uciskającym słabszych, obrońcę i wybawcę[209]. W podobnej sytuacji znajdowali się także Izraelici, którzy doświadczyli zniewolenia w Egipcie. Zarówno pierwsi, jak i drudzy liczyli na dar ziemi od swego Boga oraz radykalną poprawę pozycji społecznej[210]. Rachab widziała w Izraelitach propagatorów nie tylko religijnej, ale też socjalnej i geopolitycznej sytuacji w regionie, gdyż jej stan materialny i społeczne upokorzenie domagały się zbawczej interwencji Boga i ludzi. Już niebawem w jej życiu miejsce niedostatku i poniżenia zajmą wolność, radość, dobrobyt i pokój, a wszystko to stanie się dzięki jej religijnej metamorfozie. Analizując postawę Rachab, można zarzucić jej pragmatyzm, ale jej kontekst życiowy był ekstremalnie trudny i z pewnością przyczynił się do wiary w JHWH, który był przez nią postrzegany jako skuteczny obrońca i wybawiciel. Rachab uwierzyła, że JHWH jest w stanie ostatecznie położyć kres jej niedoli i doznawanej niesprawiedliwości[211].

1.3.3 Rachab antytezą wrogości wobec Boga uosabianej przez Rahaba i przykładem uniwersalizmu zbawczego JHWH

Konwersja sprawiła, że nierządnica Rachab przeszła na stronę JHWH, a po upadku Jerycha została włączona w struktury narodu wybranego. W swym nawróceniu jest ona diametralnym przeciwstawieniem biblijnego Rahaba (*rahab*) - nieprzejednanego wroga Boga. Imię *Rahab* tłumaczy się: „wyłaniający się, napierający, niespokojny, mącący”[212], a w Biblii Hebrajskiej odnosi się do potwora zamieszkującego praocean (z nim utożsamianego), który reprezentuje nicość i siły chaosu. Zgodnie z biblijną tradycją, Rahab został pokonany przez Boga w akcie stworzenia (Hi 9,13; 26,10-13; Ps 89,11)[213], gdyż stanowił uosobienie zła, szaleństwa i wściekłości (Iz 51,9)[214]. Zwycięstwo nad Rahabem ukazało potęgę JHWH oraz Jego wyższość nad nieprzyjacielskimi siłami. Biblijna wizja tego morskiego potwora pojawiła się pod wpływem

[208] E. SANCHEZ CETINA, «Księga Jozuego», 438; A. KUŚMIREK, «Zbawienie narodów w Starym Testamencie», 275.

[209] T. WRAY, *Kobiety Starego Testamentu* (Poznań 2011) 73.

[210] D. DZIADOSZ, «Bóg królem Izraela», 19-20.

[211] D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab», 282-283.286-287.

[212] P. BRIKS, «Smoki i potwory w Biblii Hebrajskiej», *CTO* 15 (1; 2005) 47.

[213] G. RAVASI, *Twarze Biblii* (Kraków 2009) 296; P. BOSAK, „Rahab”, *PB*, t. 8, 551. Ojcowie Kościoła utożsamiali morze z ciemną otchłanią i królestwem złych duchów. Grzegorz Wielki określił morze jako głębię śmierci wiecznej, natomiast Orygenes widział w faraonie symbol diabła utopionego w Morzu Sitowia. M. LURKER, «Meer», w: M. LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole* (München 1978) 206.

[214] P. BRIKS, «Smoki i potwory», 47.

wierzeń babilońskich i kananejskich, w których opowiadania o początkach świata opierały się o ideę walki Stwórcy z siłami chaosu i zła[215]. W Babilonie, podczas wiosennego święta Nowego Roku (Akitu), czczono zwycięstwo Marduka nad morskim potworem Tiamat, natomiast w Ugarit świętowano triumf Baala nad morskim bóstwem - Jamem. Idea pokonania Rahaba była jednym z motywów jesiennego święta namiotów w Izraelu[216], a liczba mnoga *r^{e}hābîm* służy w Biblii na określenie demonicznych sił, idoli i ich adoratorów, a także ludzi podstępnych, dumnych i aroganckich (Ps 40,5). Rahab jest również symbolem wrogiego Izraelowi Egiptu (Ps 87,4; Iz 30,7)[217].

Na tle idei tego biblijnego nieprzyjaciela można ukazać (na zasadzie antytezy) postawę mieszkanki Jerycha o podobnie brzmiącym imieniu. Nierządnica Rachab jako obywatelka kananejskiego miasta winna być lojalna wobec swego władcy, jego posłańców i pozostałych mieszkańców Jerycha. Tymczasem ta odważna kobieta ukryła w swym domu zwiadowców, zlekceważyła królewski nakaz ich wydania, okłamała strażników, kierując ich na fałszywy trop, a na koniec pomogła ludziom Jozuego wydostać się z miasta, dając wskazówki, jak uniknąć pościgu i bezpiecznie wrócić do obozu w Szittim. Rachab, podobnie jak jej rodacy, wiedziała o wielkich dziełach JHWH względem narodu wybranego, o Jego obietnicy ziemi i przeczuwała też, że Izraelici zdobędą miasto i obłożą je klątwą[218]. Jednak tylko ona zdecydowała się zerwać z dotychczasową przeszłością oraz przejść na stronę JHWH i Jego ludu. Odważne serce Rachab, dzięki wierze w Boga Izraela, stanowiło kontrast do *topniejących ze strachu* serc pozostałych mieszkańców Jerycha. Rozpowszechniane orędzie o JHWH uwolniło jej serce od strachu, a nakierunkowało je na wiarę w Boga Izraela, która dała jej wolność i ratunek[219]. Z kolei rodacy Rachab pozostali wrogo nastawieni do Izraelitów i ich Boga. Zamknęli się w mieście, a całą ufność złożyli w jego kamiennych murach[220] i swych bogach. Choć uznawali, że Bóg Izraela istnieje, to jednak ta wiedza napełniła ich tylko strachem. W przeciwieństwie do Rachab, nie zwrócili się do JHWH i nie zaufali Mu[221].

---

[215] Starożytni Semici wierzyli, że świat powstał po zwycięstwie bóstw Harmonii i Dobra nad siłami Chaosu i Zła. W mitologii kananejskiej znany jest epos o pokonaniu Jama (personifikacji odmętów morza) przez Baala oraz o triumfie Baala i Anat nad Lewiatanem oraz innymi stworami. Natomiast w podaniach babilońskich na szczególną uwagę zasługuje mit o Marduku i Tiamat. P. BRIKS, «Smoki i potwory», 51-52; W. CHROSTOWSKI, «Obraz życia człowieka po śmierci w skardze Hioba (Hi 3,11-19)», w: W. CHROSTOWSKI, *Oto idę*. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Jana Bernarda Szlagi w 65. rocznicę urodzin (Warszawa 2005) 138-139.

[216] P. BRIKS, «Smoki i potwory», 52.

[217] P. BRIKS, «Smoki i potwory», 47.53; J. LEMAŃSKI, «Szatan i inni. Kilka uwag o demonologii Starego Testamentu», w: W. CHROSTOWSKI, *Żywe jest Słowo Boże i skuteczne*. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich (Warszawa 2001) 182; G. RAVASI, *Twarze Biblii*, 296.

[218] J. BOICE, *Joshua*, 32.

[219] A. HARSTAD, *Joshua* (PBC), 38.

[220] L. RICHARDS, L. RICHARDS, *The Teacher's Commentary* (Wheaton 1987) 167.

[221] L. RICHARDS, *The Bible Reader's Companion* (Wheaton 1991) 146.

Mieszkańcy Jerycha i Kanaanu podlegali prawu cheremu za ich niemoralne praktyki i pogański kult. Jednocześnie chodziło o ustrzeżenie Izraela przed bałwochwalstwem. Bóg Izraela był jednak nie tylko sprawiedliwy, ale też łaskawy i miłosierny, dając poganom sposobność do nawrócenia i pokuty. Sądząc po postawie Rachab, każdy mieszkaniec kraju Kanaan mógł zostać ocalony od klątwy dzięki wierze w JHWH i życzliwości wobec narodu wybranego. Jednak z tej okazji skorzystała tylko Rachab. Natomiast jej rodacy nie odwrócili się od bałwochwalstwa[222] i pozostali w opozycji do Boga Izraela oraz Jego ludu, dlatego też przypłacili to klęską i upokorzeniem. Rachab nie widziała potężnych dzieł JHWH, a tylko o nich słyszała. Mimo tego świadczyła o nich z większą pewnością, niż niejeden Izraelita (Lb 10,11–22,1)[223]. To dlatego jej postać została wpisana przez deuteronomistycznego redaktora księgi w historię podboju Kanaanu jako teologiczny paradygmat otwierający wszystkim nie-Izraelitom drogę do Boga JHWH i bliskiej więzi kulturowo-społecznej z Izraelem. Zgodnie z zaproponowaną przez niego w Joz 2,1-24; 6,22-25 wersją zdarzeń, wiedza Rachab na temat JHWH była niewielka, ale wystarczyła do tego, by Bóg Izraela - posługując się swoim ludem - uratował ją. Natomiast jej wiara była o wiele większa od wiary szpiegów, którzy zostali wysłani przez Mojżesza do Kanaanu[224] oraz była też wzmocnieniem dla wiary zwiadowców Jozuego i całego ludu (Joz 2,1-24). Rachab przypomniała im bowiem i utwierdziła w przekonaniu, że Bóg dał im tę ziemię na własność oraz przywołała wydarzenia z ich historii, które z uwagi na potęgę JHWH i Jego troskę o swój lud, stanowiły istotne wsparcie w perspektywie czekających ich walk. Dzięki jej świadectwu, zwiadowcy mogli zdać Jozuemu optymistyczny raport ze swej misji i podnieść morale Izraelitów.

Temat wiary Rachab powraca jako jeden z motywów przewodnich w całej sekcji księgi zadedykowanej podbojowi Kanaanu i konfrontacji Jozuego z przedstawicielami jego wieloetnicznej społeczności. Jej kluczowymi passusami są narracje o nierządnicy Rachab (Joz 2,1-24; 6,17.22-25), o występku Akana (Joz 7,1-26) i Gibeonitach (Joz 9,1-27). W tej kompozycji można dostrzec strukturę chiastycznego układu materiału źródłowego. Jej skrajne elementy dotyczą nie-Izraelitów, którzy w różny sposób zawarli układ z członkami narodu wybranego i zostali włączeni do społeczności Izraela otrzymując lub zachowując ziemię. Z kolei środkowy tekst zawiera historię Izraelity Akana, który wskutek pogwałcenia prawa wojny JHWH został ze tej społeczności wyłączony[225]. Akan za swój grzech został ukamienowany wraz z rodziną, a nad

[222] W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 207.

[223] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible* (Peabody 1994) 292-293; G. BUSH, *Notes, Critical and Practical on the Book of Joshua*, 37.

[224] W. WIERSBE, *Be Strong*, 37.

[225] A. KOT, «Rola Rachab w zajęciu Ziemi Obiecanej», 67.

jego ciałem wzniesiono stos kamieni, który miał ostrzec Izraelitów, że pogwałcenie Bożej woli sprowadza na ludzi nieszczęście[226], a posłuszeństwo prowadzi do Jego łaski.

W kontekście postawy Akana postępowanie Rachab staje się wzorcem dla Izraelitów. Mimo braku jakiejkolwiek więzi z JHWH i Izraelitami, kananejska nierządnica ratuje w swym domu ludzi Jozuego i wyznaje wiarę w ich Boga (Joz 2,6.9-13). Tymczasem Akan łamie prawo Boga, biorąc z Jerycha rzeczy obłożone klątwą i ukrywa je przed Jozuem w swym namiocie (Joz 7,21-22). W ten sposób sprowadza na wszystkich Izraelitów niebezpieczeństwo. Rachab okazała pomoc ludziom Jozuego i przyczyniła się do ich sukcesu militarnego (Joz 2,12), a Akan przez swą chciwość sprowadził na Izraelitów porażkę w bitwie pod Aj (Joz 7,11.25). Kananejka zawarła umowę z Izraelem (Joz 2,12-14), Akan zaś złamał przymierze z JHWH (Joz 7,11). Ostatecznie Rachab i jej rodzina zostali ocaleni (Joz 2,13-14; 6,22-23.25), natomiast Akan i jego klan zostali straceni (Joz 7,25)[227]. Ta świadomie skontrastowana przez deuteronomistę prezentacja dwóch tak różnych postaw społeczno-religijnych w kontekście podboju Kanaanu komunikuje kluczową w tym względzie prawdę teologiczną. Otóż w teokratycznej wizji zdobycia ziemi obiecanej najważniejszą rolę odgrywa nie pochodzenie czy przeszłość, lecz wiara w Boga JHWH oraz aktualna służba na rzecz Izraela, które są w stanie włączyć w struktury ludu wybranego nawet nie-Izraelitkę i jej bliskich, ale też radykalnie wykluczyć z niej cały izraelski klan.

1.3.4 Nierządnica Rachab a sakralny nierząd Izraela

Rachab stanowi doskonały przykład społeczno-duchowej metamorfozy. Choć biblijny tekst tego nie stwierdza, można przypuszczać, że kobieta należała do bardzo ubogiej części społeczeństwa Jerycha, stąd musiała zarabiać na życie jako prostytutka. Autor natchniony nie ocenia jej profesji pod względem moralnym, ale między wersami zdaje się ją usprawiedliwiać sugerując, że czuła się odpowiedzialna za utrzymanie rodziny. Spotkanie z ludźmi Jozuego zaowocowało tym, że Rachab całkowicie odseparowała się od rodaków i dotychczasowego trybu życia. Przeszła na stronę narodu wybranego, nie tylko w kwestii pomocy udzielonej zwiadowcom Jozuego, ale też jego moralnej i społeczno-religijnej hierarchii wynikającej z przymierza z JHWH. Po zdobyciu Jerycha, została włączona z rodziną w jego struktury i w tych nowych realiach zyskała nowy status oraz odnowiła swą ludzką i społeczną godność.

Radykalna zmiana dotknęła też jej życia duchowego. Na bazie Joz 2,1-24 można sądzić, że Rachab wychowała się i żyła w świecie politeistycznym, w którym nie zachowywano zasad równości i sprawiedliwości społecznej. Wskutek zmieniającej się sytuacji politycznej,

[226] Ł. FLORCZYK, «Kamień - świadek przymierza w Sychem (Joz 24,1-28)», *VV* 14 (2015) 36-37.
[227] E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 19-20.

zdecydowała się na społeczno-religijną konwersję, uznając, że Bóg Izraelitów jest Panem universum, potężnym Władcą historii i narodów. Ten odważny krok polegający na porzuceniu dotychczasowego modelu religijno-zwyczajowego, umożliwił jej wejście w nowe struktury społeczno-polityczne, ekonomiczne i światopoglądowe. W tym względzie konwersja Rachab stanowiła wzór dla Izraelitów, którzy nie zawsze byli wierni swemu Bogu. Szittim przeszło bowiem do historii nie tylko jako miejsce pobytu ludu wybranego przed przejściem Jordanu i wejściem do Kanaanu, ale też jako lokalizacja kojarzona z nierządem, jakiego dopuścili się Izraelici względem Moabitek oraz zdradą (sakralnym nierządem) JHWH na rzecz Baal-Peora (Lb 25,1-9). Był to ewidentny objaw bałwochwalstwa. Do takich aktów apostazji dochodziło również po zdobyciu Kanaanu w epoce sędziów, gdy Izraelici uprawiali nierząd z pogańskimi bożkami (Sdz 2,17). O sakralnym nierządzie Izraelitów z obcymi bóstwami pisali też prorocy (Ez 23,3). Cudzołóstwo ludu wybranego łamało przymierze synajskie, które było utożsamiane w Izraelu z monogamicznym małżeństwem. W tego typu związku JHWH był oblubieńcem, a Izrael - ukochaną oblubienicą. Głównym zadaniem Boga była opieka nad ludem. Izraelici natomiast byli zobowiązani do okazywania JHWH wdzięczności, miłości i posłuszeństwa. Naród wybrany odchodził jednak często od Boga ojców i oddawał cześć pogańskim bożkom (Sdz 2,11-19; 3,1–16,31), zdradzając w ten sposób Oblubieńca i uprawiając nierząd z obcymi bóstwami, które wiele obiecywały i nie były tak wymagające, jak JHWH[228].

Teologiczny paradygmat nierządu Rachab, powielają na różny sposób prorocy. I tak Ozeasz przyrównał Izraela do niewiernej kobiety/żony (Oz 1–3). W jego opinii, lud wybrany zapomniał o swym Bogu i dobrodziejstwach, jakie otrzymał z Jego ręki oraz zwrócił się w stronę pogańskich bóstw, upatrując w nich swą nadzieję i wsparcie. Prorok Ezechiel przypomniał Izraelowi, że został wybawiony przez JHWH, gdy jeszcze był niemowlęciem. Bóg opiekował się nim i obdarzył: wybornym pokarmem, wspaniałymi szatami i wszelkim dobrem. Tymczasem oblubienica - Izrael, gdy dorosła, odtrąciła miłość JHWH, zabiegając o względy obcych bóstw (Ez 16,1-63). Także Jeremiasz, ukazując konsekwencje cudzołóstwa Izraela, wspominał o bezwstydzie i upadku narodu (Jr 2,20.23-24)[229].

Tak więc, jak pierwotna prostytucja Rachab, tak i nierząd Izraela były rodzajem ciemnego tła, na którym zajaśniała Boża łaskawość i miłosierdzie[230]. Rachab zaufała JHWH i swoją konwersją odnalazła drogę do wolności społecznej i duchowej oraz zrehabilitowała swą godność w służbie narodu wybranego. Prorockie wyrocznie na temat cudzołóstwa Izraelitów zawierały też

[228] «Nierząd, nierządnica», w: L. RYKEN, J. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej* (Warszawa 1998) 592-593; B. POLOK, «Nierząd. Stary Testament», 1194-1197.

[229] «Nierząd, nierządnica», w: L. RYKEN, J. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej*, 592-593; B. POLOK, «Nierząd. Stary Testament», 1194-1197.

[230] «Nierząd, nierządnica», w: L. RYKEN, J. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej*, 593.

optymistyczną zapowiedź ich powrotu do Boga, przebaczenia grzechów i nowego związku miłości (Jr 3,11-18; Ez 16,53-63; Oz 2,14–3,5)[231].

Historia nierządnicy Rachab sławi Bożą łaskawość, wierność i miłosierdzie. JHWH jest ukazywany w księdze jako Bóg potężniejszy od wszelkiego zła. On ocala grzesznika, jeśli ten odwraca się od dotychczasowego życia i zwraca ku Bogu. Prawdę tę w Nowym Testamencie potwierdził Chrystus, gdy ocalił przed ukamienowaniem kobietę oskarżoną o cudzołóstwo (J 8,1-11) i gdy usprawiedliwił grzeszną kobietę, która łzami i olejkiem namaściła Jego stopy u faryzeusza Szymona (Łk 7,36-50). Również św. Paweł odwołuje się do tej teologicznej perspektywy zaznaczając, że choć Koryntianie uprawiali niegdyś nierząd, to jednak zostali oczyszczeni, uświęceni i usprawiedliwieni przez Jezusa (1Kor 6,9-11)[232].

Nierządnica Rachab wyznała wiarę w JHWH w obecności dwóch izraelskich szpiegów. Zgodnie z prawem, tylu świadków wystarczyło, aby zaświadczyć o danym wydarzeniu i je uwiarygodnić (Lb 35,30; Mt 18,16; J 8,17; 2Kor 13,1; 1Tm 5,19; Hbr 10,28). W rozmowie ze zwiadowcami Rachab wyraziła przekonanie, że JHWH przeznaczył Kanaan dla Izraelitów, dlatego traktowała ludzi Jozuego jako tych, którzy w niedalekiej przyszłości zdobędą Jerycho i obłożą je klątwą. Ostateczną oznaką jej zerwania z dotychczasową profesją (prostytucja) i religią (sakralny nierząd) było wyznanie wiary w nadprzyrodzoną obecność zbawczą JHWH w wydarzeniach z historii narodu wybranego. Do tych zdarzeń należały: exodus, przejście przez Morze Sitowia, pokonanie dwóch królów amoryckich i obłożenie ich klątwą. Te zajścia wzbudziły paraliżujący strach wśród Kananejczyków i przyczyniły się do jej ostatecznego zerwania z dotychczasowym życiem i religią. Punktem kulminacyjnym jej wyznania wiary było stwierdzenie, że JHWH *jest Bogiem wysoko w niebie i nisko na ziemi* (Joz 2,11b), którym uznała wszechmoc Boga Izraela oraz Jego wyższość nad bóstwami kananejskimi. Przejawem jej silnej wiary była też prośba do izraelskich szpiegów, by przysięgli na swego Boga, że w momencie zdobywania Jerycha okażą życzliwość jej oraz członkom jej rodziny.

Te fakty potwierdzają nie tylko definitywny charakter wyboru Rachab, ale też tworzą rodzaj teologicznego paradygmatu wyznaczającego drogę innym nie-Izraelitom i niewiernym Izraelitom, którzy zapragną zejść z drogi religijnego bałwochwalstwa (nierządu), bezprawia i niemoralności, aby powrócić lub zbliżyć się do jedynego i prawdziwego Boga Izraela. W tym kluczu teologicznym nie trzeba już kryć wcześniejszego niemoralnego i bałwochwalczego życia Rachab (jak to czynił np. Józef Flawiusz), ponieważ na tle jej grzesznego życia autor biblijny ilustruje prawdę o potędze i nieskończonym miłosierdziu Boga JHWH.

[231] «Nierząd, nierządnica», w: L. RYKEN, J. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej*, 594; B. POLOK, «Nierząd. Stary Testament», 1194-1197.

[232] «Nierząd, nierządnica», w: L. RYKEN, J. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej*, 594.

1.3.5 Rachab w tradycjach Starego i Nowego Testamentu

Członkowie narodu wybranego na wielu etapach swej historii unikali jakichkolwiek kontaktów z poganami, gdyż uważali, iż znajdują się oni w permanentnej nieczystości. Istotnym powodem tzw. *havdali*, czyli separacji Izraelitów od świata pogan, była chęć obrony integralności judaizmu i pragnienie zachowania tożsamości religijnej i narodowej[233]. Poganie praktykowali bowiem politeizm i nie przestrzegali prawa, z ich strony groziło więc Izraelitom niebezpieczeństwo porzucenia JHWH, bałwochwalstwo, uchylenie mojżeszowego prawa i przejęcie niemoralnych praktyk. Z tego powodu Izraelitów obowiązywał zakaz kontaktowania się z poganami, litowania się nad nimi, czy też zawierania z nimi jakichkolwiek umów (Lb 25,1-18; Pwt 7,1-6; 20,16-18). Te prawdy teologiczne w swą rekonstrukcję procesu podboju Kanaanu wpisał już deuteronomista, obrazując, że Izraelici już w epoce Jozuego usuwali ze wspólnoty tych, którzy kwestionowali autorytet JHWH i nie przestrzegali wymogów Jego prawa. Ten los spotkał Akana (Joz 7,1-26)[234] oraz Izraelitów z okresu sędziów (Sdz 2,11–16,31), którzy odwracali się od JHWH i łamali zasady plemiennej współegzystencji (Sdz 17,1–21,25).

Jednocześnie deuteronomista podkreśla, że Boże miłosierdzie i łaskawość obejmowały nie tylko Izraelitów, ale wszystkich ludzi. Zgodnie z propagowaną przez niego teologią także nieprzyjaciele ludu wybranego mogli uzyskać Boże przebaczenie i ocalić życie oraz mienie pod warunkiem, że uznali JHWH[235] i okazali życzliwość Izraelitom. W tym przypadku lud Izraela stawał się dla innych narodów nie narzędziem gniewu i sprawiedliwości JHWH, lecz rosą, obfitym deszczem (Mi 5,6-7) i błogosławieństwem (Za 8,13). Izraelici, przez wielorakie świadectwo o potędze JHWH mieli pociągać innych do źródeł prawdziwej wiary i łaski[236].

W tym kluczu teologicznym można interpretować biblijną figurę Rachab. Zakładając, że szpiedzy zostali wysłani do Jerycha na polecenie JHWH, można sądzić, iż ich misja miała nie tylko podtekst militarny, lecz także prozelicki, mający na celu pozyskanie dla monoteizmu oraz społeczności Izraela wyznawców i sprzymierzeńców spośród mieszkańców Kanaanu. Aktualny układ tekstu biblijnego sugeruje lektorowi, że to JHWH kierował krokami ludzi Jozuego, że

---

[233] S. JANKOWSKI, «Żydzi wobec pogan w świetle J 18,28», *Studia Włocławskie* 13 (2009) 62. Księga Jubileuszów (XXII,16.18) cytuje słowa Abrahama skierowane do Jakuba: *Odłącz się od pogan, nie spożywaj ich posiłków i nie naśladuj ich uczynków. Nie bądź ich wspólnikiem, ponieważ ich uczynki są nieczyste, a wszystkie ich drogi skażone, odrażające i obrzydliwe (...) Nie mają serca, aby odczuwać, nie mają oczu, aby przyjrzeć się swoim uczynkom. Błądzą tylko zagubieni mówiąc do drzewa: „Jesteś moim bogiem", a do skały: „Jesteś moim panem, moim zbawicielem"; nie mają bowiem serca*. A. KONDRACKI (tłum.), «Księga Jubileuszów», w: R. RUBINKIEWICZ, *Apokryfy Starego Testamentu* (PSB; Warszawa 2000) 300-301.

[234] M. WRÓBEL, *Synagoga a rodzący się Kościół*. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2) (Kielce 2002) 102.

[235] W myśl słów proroka Joela: *Każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony* (Jl 3,5).

[236] J. SUCHY, «Jedność w Starym Testamencie», w: A. SIKORA, *Biblia podstawą jedności* (Lublin 1996) 82-83.

przeszli przez Jerycho, trafili do Rachab i znaleźli ocalenie w jej domu. Zarazem Bóg oświecił umysł kobiety, aby poznała i zrozumiała wielkie dzieła dokonane przez JHWH w historii narodu wybranego i okazała stosowną pomoc zwiadowcom Jozuego[237]. Historia Rachab stała się dla deuteronomisty doskonałą okazją do zilustrowania szerokiej perspektywy zbawczych planów JHWH, który posługuje się również grzesznikami i nie-Izraelitami.

Wiara w JHWH i solidarność z Izraelem leżą u podstaw przymierza[238], jakie Rachab zawarła z reprezentantami narodu wybranego. Każda ze stron do czegoś się zobowiązała. Rachab poza wymierną pomocą okazaną zwiadowcom, miała dochować dyskrecji w kwestii ich misji oraz ułatwić im dotrzymanie obietnicy poprzez zgromadzenie w domu całej rodziny i wywieszenie purpurowego sznura. Zwiadowcy zobowiązali się do wyłączenia Rachab i jej rodziny spod prawa cheremu, pozostawienia ich dobytku i umożliwienia odpowiedniego startu społeczno-ekonomicznego po zdobyciu miasta. Na świadka układu został wezwany JHWH przez ryt uroczystej przysięgi (Joz 2,12-14). Zwiadowcy poręczyli umowę życiem, a znakiem[239] zawartego przymierza uczyniono purpurowy sznur, który miał się znajdować w oknie Rachab i wskazywać miejsce pobytu jej klanu. Z teologicznej struktury tej sekcji wynika, że Rachab została włączona w struktury narodu wybranego i stała się spadkobierczynią obietnicy danej patriarchom. W opinii redaktora księgi, to przejaw Bożego miłosierdzia i łaskawości. Kobieta, która wcześniej oddawała ciało obcym, teraz stała się częścią ciała narodu wybranego[240]. Ten tekst jest przykładem późnej deuteronomistycznej teologii, która nie odżegnuje się od obcych ludów, ale daje im szansę konwersji i bliskiej relacji z Izraelem (Pwt 9,4). W nowej strukturze Izraela Rachab nie była już skazana na życie na marginesie społeczno-ekonomicznym, lecz odnalazła godność i spełnienie[241]. Kobieta zyskała status wolnego obywatela oraz prawo do życia w konkretnej strukturze społeczno-religijnej i własnej ziemi[242].

Z tego względu tradycja żydowska darzyła Rachab ogromnym szacunkiem. Widziano w niej gorliwą prozelitkę, która porzuciła kananejskie bóstwa, rodaków i grzeszne życie na rzecz

[237] By wejść w struktury Izraela, Rachab musiała odejść od tego, co bałwochwalcze i grzeszne. C. SIMEON, *Numbers to Joshua*, 545; D. CAMPBELL, «Joshua», 330; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 26; W. WIERSBE, *Be Strong*, 35-36; W. KAISER, P. DAVIDS, F. BRUCE, M. BRAUCH, *Trudne fragmenty Biblii* (Warszawa 2011) 96-97; L. RICHARDS, *The Bible Reader's Companion*, 146; D. MADVIG, «Joshua», 264; A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Joshua*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/view.cgi?bk=5&ch=2 [dostęp: 12.04.2016].

[238] Zgodnie z teologiczną strukturą Biblii Hebrajskiej Bóg zawarł przymierze już z pierwszymi ludźmi w raju (Rdz 1–3), a potem z Noem i ludzkością popotopową (Rdz 9), Abrahamem i Jakubem (Rdz 15; 17; 28,10-22), Mojżeszem i Izraelitami (Wj 19–24) i Dawidem (2Sm 7). Prorocy mówią o nowym przymierzu (Jr 31,31), co potwierdzają teksty nowotestamentowe (Mt 26,28; Hbr 12,24). Przymierza zawierane były również pomiędzy ludźmi, np. Abrahamem i Abimelekiem (Rdz 21,22-34), Jakubem i Labanem (Rdz 31,44-54), Dawidem i Jonatanem (1Sm 18,3; 20,16) czy Dawidem i pokoleniami izraelskimi (2Sm 5,1-5).

[239] Przymierzom biblijnym często towarzyszyły znaki, np. tęcza (Rdz 9,12-17), obrzezanie (Rdz 17,9-14), krew, którą kropiono księgę przymierza i lud (Wj 24,3-8), czy chleb i wino (Łk 22,19-20; 1Kor 11,23-26).

[240] J. CALVIN, *The Book of Joshua* (Joz 2,1).

[241] E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 16-17.

[242] D. DZIADOSZ, «Droga do wiary poganki Rachab», 274.

JHWH, ludu wybranego i nowej egzystencji opartej o prawo Mojżesza. Z żydowskich źródeł pozabiblijnych można wyczytać, że Rachab stała się nierządnicą w wieku dziesięciu lat, że wielu władców korzystało z jej usług, stąd była doskonale zorientowana w sytuacji Kanaanu. W pięćdziesiątym roku życia przyjęła wiarę w JHWH i poślubiła Jozuego (traktat *Megillah* 14b). Tradycja żydowska zalicza ją do grupy czterech pięknych kobiet na równi z Sarą, Abigail i Esterą oraz wywodzi od niej aż ośmu proroków: Jeremiasza, Barucha, Chilkiasza, Serajasza, Maasejasza, Neriasza, Chanameela oraz Szaloma[243].

W Nowym Testamencie można odnaleźć trzy teksty, w których występuje wzmianka o Rachab. Pierwszym z nich jest genealogia Jezusa zawarta w pierwszej ewangelii (Mt 1,1-17). W tym fragmencie Rachab została ukazana jako żona Salmona, matka Booza i prababka Dawida, co nie odpowiada treści Biblii Hebrajskiej. W Rt 4,20-21 i 1Krn 2,11 nie ma żadnej informacji na temat Rachab. Nie wiadomo też, czy Rachab z genealogii Jezusa (Mt 1,5) jest tą samą kobietą, o której wspomina Księga Jozuego. W Mateuszowym rodowodzie Chrystusa występuje tylko pięć kobiet: Tamar, Rachab, Rut, żona Uriasza (Batszeba) i Maryja. Jej teologiczna struktura sugeruje, że nie-Izraelitka Rachab znalazła się w zaszczytnym gronie przodków Zbawiciela, co potwierdza fakt, że w historię zbawienia zostali włączeni również poganie. Do tej nierządnicy z Jerycha pasują odważne słowa Jezusa, który, zwracając się do Żydów uważających siebie za ludzi najbardziej sprawiedliwych, powiedział, że celnicy i nierządnice wejdą przed nimi do królestwa niebieskiego (Mt 21,31-32). W duchu kanonicznej lektury Biblii można też stwierdzić, że Rachab jest ilustracją Pawłowej tezy, że *gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska* (Rz 5,20). Ta Kananejka stała się wzorem wiary, bez której *nie można podobać się Bogu* (Hbr 11,6).

Prezentując listę ludzi wiary Biblii Hebrajskiej, autor Listu do Hebrajczyków wspomina tylko o dwóch kobietach. Pierwszą z nich jest Sara (Hbr 11,11), a drugą Rachab (Hbr 11,31). Obie ukazane są jako paradygmaty wiary.

Figura Rachab pojawia się również w Liście Jakuba (Jk 2,25) w kontekście integralności kwestii wiary i uczynków, które winny z niej wypływać. Ukazując tę zależność, list odwołuje się do Abrahama i nierządnicy Rachab, która ocaliła zwiadowców i pomogła im bezpiecznie wrócić do obozu w Szittim. W opinii autora, kobieta zostaje usprawiedliwiona z uwagi na jej czyny, które stanowiły potwierdzenie i ilustrację jej silnej wiary w JHWH.

Osobą Rachab żywo interesowali się również pisarze wczesnochrześcijańscy. Klemens Rzymski (zm. 101 r. po Chr.) twierdził, że w tej kobiecie zamieszkiwała wiara i proroctwo oraz widział w niej wzór odważnej gościnności[244]. Orygenes (185-254 po Chr.), analizując rdzeń

[243] M. OBIORAH, «Rahab in the Book of Joshua», 26-27.

[244] C. KROEGER, «Kobiety we wczesnym Kościele», w: R. MARTIN, P. DAVIDS, *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism Ojców apostolskich* (PSB; Warszawa 2014) 410.

imienia Rachab (*rḥb* „być otwartym, obszernym, rozszerzonym"), wskazał na rozległość Kościoła, który jest otwartą wspólnotą i składa się z grzeszników. W jego opinii, wyznanie wiary nierządnicy było znakiem działania Ducha Świętego, który ogarnął ją i udzielił jej daru proroctwa, pomagając stać się częścią prawdziwego Izraela. Teodoret (386/393-457/466) widział w Rachab prototyp chrześcijanki[245], a Ambroży (339-397) uczynił z niej figurę Kościoła, który z jednej strony jest czysty i wolny od zła, a z drugiej przyjmuje wszystkich grzeszników po to, by doprowadzić ich do zbawienia[246].

2. Porozumienie Gibeonitów z Izraelem (Joz 9,9-10.24-25)

Proces podboju Kanaanu, który deuteronomista opisuje według swych teologicznych kryteriów w Księdze Jozuego, bazuje na motywie bezpośredniej konfrontacji dwóch światów: monoteistycznego i opartego o prawo mojżeszowe świata Izraelitów oraz politeistycznego - i ocenianego jako społecznie niesprawiedliwy - świata Syro-Palestyny. W tej wieloetnicznej społeczności, która spotyka się z ostrą krytyką deuteronomisty, są tylko dwa wyjątki: bojąca się Boga JHWH nierządnica Rachab (Joz 2,1-24; 6,17.22-25) oraz mieszkańcy Gibeonu usiłujący nawiązać pokojowe relacje z Izraelitami, analogicznie manifestując wiarę w Boga Izraela.

2.1 Analiza literacka

Zgodnie z procedurą badawczą przyjętą w metodologii niniejszej dysertacji, analizę passusu biblijnego o Chiwwitach z Gibeonu (Joz 9,9-10.24-25) rozpoczniemy od gruntownego badania kwestii literackich, by następnie skoncentrować się na egzegetycznej lekturze tego tekstu i zdefiniowaniu jego profilu teologicznego.

2.1.1 Delimitacja tekstu

Epizod z Gibeonitami (Joz 9,1-27) wyznacza nową sekcję Księgi Jozuego, której treścią są walki Jozuego na południu Syro-Palestyny (Joz 9,1–10,43). Kontekstem poprzedzającym dla tego epizodu jest sekcja o dwuetapowych walkach Izraelitów o Aj (Joz 7,1–8,35), spowodowanych grzechem Akana. Finał tej sekcji (Joz 8,1-35) rozpoczyna się od mowy JHWH do syna Nuna (Joz 8,1-2). Bóg podtrzymał w niej Jozuego na duchu i kolejny raz wezwał do tego, by był odważnym przywódcą. JHWH wysłał wojowników Jozuego do Aj i zapowiedział triumfalne zwycięstwo.

[245] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 130.135.194.
[246] G. RAVASI, *Twarze Biblii*, 297.

W odpowiedzi na tę wyrocznię Jozue przystąpił do walki, miasto zostało zdobyte i spalone, a mieszkańcy wymordowani. Przyczyną sukcesu Izraelitów okazała się po raz kolejny wierność Bogu i odpowiednia taktyka wojenna. Szczegółowy opis działań zbrojnych deuteronomista podaje w Joz 8,3-29. Akcja tego fragmentu księgi początkowo rozgrywa się w izraelskim obozie (prawdopodobnie w Gilgal), a następnie przenosi się do Aj i jego okolic. Bohaterami epizodu są: JHWH, Jozue, starsi Izraela, wojownicy i lud, król Aj i jego podwładni. W passusie tym wspomniany jest też władca Jerycha (Joz 8,2), którego los mieli podzielić mieszkańcy Aj.

Relacja o zwycięstwie pod Aj kończy się informacją o aktywności kultycznej Jozuego: zbudowaniu ołtarza, złożeniu ofiar, sporządzeniu na kamieniach odpisu prawa i jego lekturze. Wydarzenia te, które w aktualnej strukturze księgi poprzedzają interesujący nas epizod z Gibeonitami, są związane z górą Ebal i Garizim, a uczestniczą w nich: JHWH i cały Izrael. W Joz 8,30-35 aż pięciokrotnie wspomina się Mojżesza, ale ten krótki epizod nie ma tematycznego związku z poprzedzającą i następującą po nim narracją. W LXX jest umieszczony po Joz 9,2[247]. Tę perykopę należy połączyć z deuteronomistyczną redakcją tekstów o odnowieniu przymierza w Sychem (Joz 24,1-28), a jej obecność po opowiadaniu o zdobyciu Aj stanowi formę pewnej rekapitulacji zawierającej wskazania religijne dla Izraelitów na przyszłość[248].

Relacja o podstępie Chiwwitów, w ramach której występuje ich wyznanie wiary (Joz 9,9-10.24-25), jest logicznym następstwem Joz 8,29[249]. Passus Joz 9,1-27 rozpoczyna się od klamry narracyjnej: *waj^{e}hî kišmōa' kol-hamm^{e}lākîm* „gdy usłyszeli [o tym] wszyscy królowie", która wiąże się z triumfalnymi zwycięstwami Izraelitów (Jerycho i Aj), a nie z budową ołtarza na górze Ebal i odczytaniem Prawa (Joz 8,30-35). Materiał źródłowy Joz 9,1-27 stanowi kompletną narrację o przymierzu zawartym między Izraelitami a Gibeonitami, którego bohaterami są: JHWH, królowie Kanaanu, którzy zawarli antyizraelski sojusz, mieszkańcy Gibeonu, Jozue, książęta i społeczność izraelska. Akcja perykopy rozgrywa się w Gilgal, a potem przenosi się do miast wchodzących w skład gibeońskiej koalicji (Gibeon, Kefira, Beerot i Kiriat-Jearim).

Joz 9,1-27 rozpoczyna się od informacji o zawiązaniu przez Chittytów, Amorytów, Kananejczyków, Peryzzytów, Chiwwitów i Jebusytów sojuszu przeciw Jozuemu i Izraelitom (Joz 9,1-2). Obywatele Gibeonu nie weszli w skład tej kananejskiej koalicji, ponieważ postanowili zawrzeć przymierze z ludem wybranym. W tym celu musieli zataić przed Izraelitami prawdę o tym, że są mieszkańcami Kanaanu, by nie podlegać prawu klątwy. Przybyli więc do Gilgal, podając się za obywateli dalekiego kraju, a o przebyciu długiej drogi i ich pochodzeniu miały świadczyć ich stare worki, zużyte bukłaki, zdarte sandały, znoszone ubranie i pokruszony chleb

[247] M. COOGAN, «Księga Jozuego», 191.
[248] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 211.
[249] M. COOGAN, «Księga Jozuego», 191.

(Joz 9,3-6). Izraelici byli podejrzliwi względem Gibeonitów (Joz 9,7), skorych do uległości (Joz 9,8a). Jozue pytał przybyszów o ich tożsamość i pochodzenie (Joz 9,8b), i w kontekście tych pytań Gibeonici wypowiedzieli się na temat Boga JHWH. Oświadczyli, że w Jego imię przybyli do Gilgal, słysząc o Jego sławie i o tym, czego dokonał w Egipcie oraz względem królów amoryckich - Sichona i Oga (Joz 9,9-10). Gibeonici - prezentujący się jako delegaci władz i ludu swego kraju - przybyli, by zawrzeć przymierze z Izraelitami. Na dowód prawdziwości swych słów, pokazali stary chleb, który - ich zdaniem - był świeży i ciepły, gdy wyruszali z ojczystej ziemi, a także popękane bukłaki, zdarte sandały i zużyte ubrania (Joz 9,11-13).

Jozue zawarł z przybyszami przymierze nie przeprowadzając rytu konsultacji JHWH, a jego wodzowie potwierdzili je przysięgą złożoną na Boga (Joz 9,14-15). Podstęp Gibeonitów wyszedł na jaw po trzech dniach, gdy Izraelici przyszli do Gibeonu, Kefiry, Beerot i Kiriat-Jearim. Z uwagi na zawarte przymierze i przysięgę, nie mogli atakować mieszkańców tych miast, sporządzili jedynie aneks do zawartej umowy, na mocy którego Gibeonici zostali zobowiązani do służebnych posług względem Izraela (Joz 9,16-21). Jozue, skazując podstępnych Gibeonitów, przeznaczył ich do niewolniczej pracy na rzecz domu Boga (Joz 9,22-23), a ci - odpowiadając mu na zarzuty - po raz drugi odwołali się do JHWH. Oświadczyli, że bardzo się bali o swoje życie, ponieważ dowiedzieli się o tym, że Bóg oddał Kanaan w ręce Izraelitów i nakazał im wytracić wszystkich mieszkańców tej ziemi. W konsekwencji Gibeonici oddali się w ręce Jozuego (Joz 9,24-25), a ten uczynił ich drwalami oraz noszącymi wodę dla całej społeczności izraelskiej i dla ołtarza Pańskiego (Joz 9,26-27).

Kontekst następujący po interesującej nas perykopie stanowi dalszą część sekcji poświęconej Gibeonitom i walce Jozuego w południowej Palestynie (Joz 10,1-43). Wers Joz 10,1 rozpoczyna się frazą: *waj^{e}hî kišmōa' 'ădōnî-ṣedeq* (i zdarzyło się, gdy Adonisedek usłyszał), która występuje też w Joz 5,1; 9,1 i 11,1, inicjując nowe sekcje narracji o zwycięstwach Jozuego w Kanaanie. Relacja Joz 10,1-27 wiąże się ściśle z epizodem Joz 9,1-27, gdyż koalicja Adonisedeka, Hohama, Pirama, Jafii i Debira wymierzona była nie tylko w Izraelitów, ale i w Gibeonitów, którzy zawarli z nim przymierze (Joz 10,1-5). Ponadto w aktualnej strukturze księgi ta relacja stanowi część większej całości Joz 9,1–12,24, która składa się z następujących części: przymierza królów Kanaanu (Joz 9,1-2), porozumienia Jozuego z Gibeonitami (Joz 9,3-27), obrony Gibeonitów i podboju południowego Kanaanu przez syna Nuna (Joz 10,1-43), izraelskiej kampanii w północnej części Kanaanu (Joz 11,1-17), sumariów zawierających streszczenie podbojów syna Nuna (Joz 11,18-23) oraz listę pokonanych królów (Joz 12,1-24). Joz 9,1-2 można uważać za wprowadzenie do opisu podboju Kanaanu, w jego części południowej (Joz

10) i północnej (Joz 11)[250]. Younger zobrazował ten blok tematyczny o podboju Kanaanu w następujący sposób[251]:

Kampania południowa (Joz 9,3–10,43)	***Kampania północna (Joz 11,1-15)***
EKSPOZYCJA: podstęp Gibeonu i przymierze z Izraelem	
INTRODUKCJA: organizacja antyizraelskiej koalicji (Adonisedek - król Jerozolimy)	INTRODUKCJA: organizacja antyizraelskiej koalicji (Jabin - król Chasoru)
Pomoc JHWH w walce	Pomoc JHWH w walce
Zwycięstwo pod Gibeonem	Zwycięstwo nad wodami Meromu
Pościg za wrogiem	Pościg za wrogiem
Zdobycie kluczowych miast	Zdobycie kluczowych miast
Podsumowanie kampanii	Podsumowanie kampanii

Z powyższej analizy wynika, że tekst Joz 9,1-27, w ramach którego występuje wypowiedź Gibeonitów na temat Boga JHWH (Joz 9,9-10.24-25), jest kompletną narracją opisującą oszustwo Chiwwitów i zawarcie przymierza z Izraelem. W aktualnej wersji księgi perykopa Joz 9,1-27 jest logicznym następstwem sekcji Joz 8,1-29 (por. Joz 8,29) i tematycznie wiąże się z kontekstem następującym, czyli relacją Joz 10,1-39, w której mówi się o kampanii królów Kanaanu przeciw sprzymierzonym ze sobą Izraelitom i Gibeonitom. Na mocy przymierza wojownicy Jozuego przybyli Gibeonitom z odsieczą i pokonali Adonisedeka i jego sprzymierzeńców. Passus Joz 9,1-27 jest nadto integralną częścią sekcji o podboju ziemi Kanaan Joz 9,1–11,15.

2.1.2 Tekst hebrajski perykopy

Masorecki tekst hebrajski Joz 9,9-10.24-25[252] prezentuje się w następujący sposób:

9 וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה מְאֹד בָּאוּ עֲבָדֶיךָ לְשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי־שָׁמַעְנוּ שִׁמְעוֹ וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה בְּמִצְרָיִם׃

[250] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 237; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 152; T. BUTLER, *Joshua*, 99; A. HARSTAD, *Joshua* (PBC), 138.

[251] K. YOUNGER, «Joshua», 181.

[252] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 368-370.

[10] וְאֵת׀ כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה לִשְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן לְסִיחוֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן וּלְעוֹג מֶלֶךְ־הַבָּשָׁן אֲשֶׁר
בְּעַשְׁתָּרוֹת׃

[24] וַיַּעֲנוּ אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמְרוּ כִּי֩ הֻגֵּד הֻגַּד לַעֲבָדֶיךָ אֵת֨ אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־מֹשֶׁה עַבְדּוֹ֜ לָתֵת לָכֶם֙ אֶת־כָּל־
הָאָ֔רֶץ וּלְהַשְׁמִ֥יד אֶת־כָּל־יֹשְׁבֵ֖י הָאָ֑רֶץ מִפְּנֵיכֶ֔ם וַנִּירְא֥ מְאֹ֛ד לְנַפְשֹׁתֵ֖ינוּ מִפְּנֵיכֶ֑ם וַנַּעֲשֶׂ֖ה אֶת־הַדָּבָ֥ר הַזֶּֽה׃

[25] וְעַתָּ֕ה הִנְנוּ֙ בְּיָדֶ֔ךָ כַּטּ֥וֹב וְכַיָּשָׁ֖ר בְּעֵינֶ֑יךָ לַעֲשׂ֥וֹת לָ֛נוּ עֲשֽׂה׃

2.1.3 Przekład na język polski

[9] Powiedzieli mu[a]: *Z ziemi bardzo dalekiej przybywają twoi słudzy, ze względu na imię JHWH, twojego Boga, gdyż usłyszeliśmy o Jego sławie*[b] *i o wszystkim, co uczynił w Egipcie,*

[10] *i o wszystkim, co uczynił dwom*[a] *królom amoryckim po drugiej stronie Jordanu: Sichonowi, królowi Cheszbonu i Ogowi, królowi Baszanu*[b]*, rezydującemu w Asztarot*[c]*.*

[24] *Odpowiadając Jozuemu, powiedzieli: sługom twym dokładnie zrelacjonowano*[a]*, co JHWH, twój Bóg, rozkazał swemu słudze Mojżeszowi: oddanie wam całej*[b] *tej ziemi i eksterminację przed wami*[c] *wszystkich mieszkańców tego kraju. Bardzo baliśmy się o nasze życie z waszego powodu, dlatego postąpiliśmy w ten właśnie sposób.*

[25] *Jesteśmy teraz w twych*[a] *rękach. Uczyń nam to, co wydaje ci się dobre i słuszne.*

2.1.4 Krytyka tekstu

Tekst Masorecki perykopy jest dobrze zachowany i nie przedstawia poważniejszych problemów natury leksykalnej. W oparciu o aparat krytyczny w Biblii Stuttgardzkiej i LXX poniżej prezentujemy najważniejsze warianty tekstualne badanych wierszy.

9,9

a) Przyimek *'el* z przyrostkiem zaimkowym 3 os. l. poj. r. m. *'ēlâw* (do niego, jemu), który występuje w TM, wskazuje na Jozuego jako adresata wypowiedzi Gibeonitów. Dzięki przyimkowi tekst jest bardziej zrozumiały i przejrzysty. Formy tej brakuje w LXX.

b) W tym miejscu LXX ma: *to onoma autou* ([o] Jego imieniu = hebr. *šᵉmô*). TM zamiast *šᵉmô* czyta: *šom'ô* ([o] Jego sławie/reputacji). TM prezentuje oryginalną tradycję[253].

[253] T. BUTLER, *Joshua*, 96; R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 258.

9,10

a) W LXX brakuje liczebnika *dwa*, co może wynikać z błędu haplografii. Hebrajski skryba dodał go w ramach tzw. *tendencji do pełnej frazy* (Pwt 3,8; 4,47; Joz 2,10; 24,12)[254].

b) W tym miejscu LXX dodaje: *hos katō(i)kei* (który mieszkał). Ta formuła nie jest konieczna w składni hebrajskiej[255].

c) LXX dodaje: *kai en Edrain* (i w Edrei), stosując w tym miejscu kompletny, deuteronomistyczny zwrot: *jšb b'štrwt wb'dr'j* (Joz 12,4; 13,12.31)[256]. Edrea była drugą stolicą Oga, króla Baszanu (Lb 21,33; Pwt 1,4; 3,1.10).

9,24

a) W dwóch manuskryptach między *'ēt* i *'ăšer* dodano pojęcie *kol*. Zwrot w tej formie można przetłumaczyć następująco: „[o] tym wszystkim, co…".

b) LXX ma: *tēn gēn tautēn* ([…] tej ziemi), który wydaje się bardziej wiarygodnym[257].

c) LXX dramatyzuje tę scenę i dodaje: *hēmas kai* (nas i…)[258]. Gibeonici podkreślają w ten sposób, że i oni podpadali pod prawo cheremu, którym kierowali się w walkach Izraelici.

9,25

a) LXX - w przeciwieństwie do Joz 9,22 - stosuje liczbę mnogą: *Jesteśmy teraz w waszych rękach, zróbcie z nami, co się wam podoba i co uznacie za słuszne*[259]. Z kolei w TM (także w przeciwieństwie do Joz 9,22) użyta jest liczba pojedyncza: *Jesteśmy teraz w twoim ręku. Uczyń z nami to, co wydaje ci się dobre i słuszne*. Te formy znajdą swą kontynuację w Joz 9,26a[260]: LXX - *I uczyniono z nimi tak, jak było zapowiedziane*[261]; TM - *I Jozue tak z nimi postąpił*.

2.1.5 Kontekst dalszy perykopy

Według zasad metody historyczno-krytycznej, przed prezentacją szczegółowej analizy literackiej i egzegetycznej tekstu wyznania mieszkańców Gibeonu (Joz 9,9-10.24-25), wpierw zostanie ukazany dalszy i bliższy kontekst narracyjny, w którym deuteronomistyczny redaktor księgi umieścił przemowę Chiwwitów.

---

[254] T. BUTLER, *Joshua*, 96.
[255] T. BUTLER, *Joshua*, 96.
[256] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 217; R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 258; T. BUTLER, *Joshua*, 96.
[257] R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 259.
[258] T. BUTLER, *Joshua*, 97.
[259] R. POPOWSKI, *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (PSB; Warszawa 2014) 277.
[260] T. BUTLER, *Joshua*, 97.
[261] R. POPOWSKI, *Septuaginta*, 277.

2.1.5.1 Kontekst dalszy poprzedzający (Joz 8,1-35)

Poprzedzająca perykopa rozpoczyna się wyrocznią JHWH do Jozuego (Joz 8,1-2), która sugeruje sposób rozwiązania problemu sprowokowanego przez Akana. Syn Nuna żył jeszcze wspomnieniem klęski w Aj (Joz 7,1-5) i sceną ukamienowania Akana, który zlekceważył prawo cheremu (Joz 7,6-26). JHWH zachęcił Jozuego, by porzucił lęk i nie tracił odwagi: *'al-tîrā' w^{e}'al-tēḥāt* (nie bój się i nie trać odwagi!). Pierwszy czasownik pojawia się w Biblii Hebrajskiej około 30 razy. Z jego pomocą Bóg wzmacniał odwagę Mojżesza (Lb 21,34; Pwt 3,2) i Jozuego (Joz 8; 11,6), a Mojżesz dodawał z kolei odwagi Izraelitom (Wj 14,13). Drugi termin pojawia się w Pwt 1,21, 1Krn 22,13; 28,20, Jr 3,6; 30,10; 46,27, Za 3,10, zaś połączenie obu czasowników występuje jeszcze tylko w Pwt 1,21 (mowa Boga do Izraela, streszczająca jego przejście od Moabu do Kanaanu) i 1Krn 22,13; 28,20 (mowa Dawida do Salomona zachęcająca do budowy świątyni)[262].

Motywem przewodnim mowy JHWH jest obietnica zwycięstwa. Bóg zapewnia, że odda w ręce Jozuego: króla Aj[263] (*melek hā'aj*), jego lud (*'ammô*), jego miasto (*'îrô*) i kraj (*'arṣô*). JHWH polecił synowi Nuna, aby postąpił z Aj i jego mieszkańcami tak samo, jak z Jerychem i jego królem. Zgodnie z prawem cheremu miasto miało zostać spalone, a ludzie zgładzeni, choć w odniesieniu do Aj Bóg złagodził prawo klątwy: Izraelici mogli zabrać ze sobą zwierzęta i łupy[264]. Na zakończenie JHWH przekazał Jozuemu praktyczne wskazówki, dotyczące zdobycia

[262] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 214-215.

[263] W 1928 r. John Garstang rozpoczął prace archeologiczne w Aj (dzisiejsze et-Tell). Odkryto wówczas sporo przedmiotów z okresu późnego brązu I (ten okres datuje się do ok. 1400 r. przed Chr.). Kolejne badania w tym miejscu w latach 1933-1935 prowadziła Judith Marquet-Krause, która stwierdziła, że Aj zostało zburzone i opuszczone pod koniec okresu wczesnego brązu (około 2400 r. przed Chr.). Potem - jej zdaniem - pozostało ono niezamieszkane do około 1200 r. przed Chr. Wówczas na akropolu poprzedniego miasta wzniesiono osadę o powierzchni trzech akrów, pozbawioną umocnień. Kolejnymi pracami archeologicznymi (prowadzonymi w latach 1964-1976) kierował Joseph Callaway, który potwierdził rezultaty wykopalisk Marquet-Krause, dodając, że zbudowana ok. 1200 r. przed Chr. osada została opuszczona ok. 1050 r. przed Chr. J. CALLAWAY, J. MILLER, «Osiedlanie się w Kanaanie», 113-114; J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 81; T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu*, 85-86. Callaway stwierdził, że grubość murów Aj wynosiła od 4 do 8 metrów i że były one wzmocnione półokrągłymi wieżami. W murach obronnych znajdowały się wąskie i niskie przejścia, które umożliwiały wypad na przedpole lub opuszczenie twierdzy (tzw. *poterny*). Ich szerokość wahała się od 1 do 1,5 metra. W razie nagłej konieczności można je było szybko zasypać gruzem. V. FRITZ, *Archeologia biblijna* (Warszawa 1992) 14. Tak więc istnieje spora rozbieżność między Księgą Jozuego a danymi archeologicznymi. T. Brzegowy zebrał dotychczasowe rozwiązania tego problemu: (1) starożytnego Aj nie należy identyfikować z et-Tell (J. Simons, J. Grintz, V. Guérin; ten ostatni utożsamił Aj z Chirbet Khudrija); (2) Joz 8 jest legendą pozbawioną wartości historycznej (R. Dussaud, A. Lods); (3) Joz 8 jest etiologiczną legendą na temat starych i imponujących ruin (A. Alt, M. Noth, R. North); (4) to, co w Joz 8 dotyczy Aj, początkowo odnosiło się do Betel (Albright, de Vaux); (5) zburzone wcześniej Aj stało się dla mieszkańców pobliskiego Betel punktem obronnym przed Izraelitami (H. Vincent); (6) należy przyjąć dwie fazy zasiedlania Aj w okresie żelaza I: wpierw pewnej nieizraelskiej grupy, a następnie Izraelitów (J. Callaway). T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu*, 86-87; J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 81; R. KRAWCZYK, «Podbój Kanaanu», 271.

[264] W przypadku Jerycha Izraelici byli zobowiązani do zniszczenia wszystkich łupów wojennych, za wyjątkiem złota, srebra, wyrobów z brązu i żelaza, które miały zostać poświęcone JHWH (Joz 6,19).

Aj. Bóg zlecił synowi Nuna, by przygotował zasadzkę[265] z tyłu miasta, której realizację opisują kolejne wersety[266]. Jozue wybrał 30 tys. (*šᵉlōšîm ’elep*) silnych wojowników (*’îš gibbôrê haḥajil*). W tym miejscu narracji rodzą się pewne wątpliwości sugerujące złożoność obecnych w niej tradycji. Jak można bowiem ukryć tak dużą liczbę żołnierzy przed obrońcami Aj i jak pogodzić tę liczbę wojowników z informacją zawartą w Joz 8,12, z której wiadomo, że Jozue do zorganizowania zasadzki wykorzystał 5 tys. ludzi. Czy była też konieczność, by z 30 tysiącami ruszać na Aj zamieszkane przez 12 tysięcy (Joz 8,25)?

Egzegeci tłumaczą te niejasności błędem kopisty, który zamiast *trzy* podał *trzydzieści* (Noth, Tricot, Holzinger, Eissfeldt). Inni badacze sugerują, by słowo *’elep* rozumieć nie jako „tysiąc”, lecz „małą grupę, ród, oddział” (Holwerda, Mendenhall, Wenham)[267]. Chodziłoby zatem o trzydzieści oddziałów lub tylko o przedstawiciela z każdej grupy, czyli o trzydziestu żołnierzy[268]. W tym kontekście warto zaznaczyć, iż w listach z Amarny władcy państw-miast prosili Egipt o pomoc militarną w postaci 10 lub 12 wojowników[269]. Jozue wysłał żołnierzy do Aj nocą, by ułatwić im zadanie. Pierwsza grupa miała przygotować zasadzkę po zachodniej stronie Aj i niedaleko od miasta. Z kolei Jozue i jego ludzie mieli podejść pod Aj, a potem pozorowaną ucieczką zachęcić obrońców do pościgu i tak umożliwić spalenie miasta[270].

Zgodnie z narracją deuteronomisty, wojownicy Jozuego zajęli pozycję między Betel[271] i Aj[272]. Wczesnym rankiem Jozue dokonał przeglądu Izraelitów i ze starszymi (*ziqnê jiśrā’ēl*) poprowadził ich w kierunku Aj, w pobliże Wadi el-Gaye[273]. Następnego ranka mieszkańcy Aj dostrzegli Izraelitów i wyruszyli, aby z nimi walczyć. Do bitwy doszło na zboczu naprzeciw

---

[265] O funkcjonowaniu takiej taktyki wojennej na Bliskim Wschodzie świadczą: teksty z Mari (XVIII w. przed Chr.), egipski papirus Anastasi (XIII w. przed Chr.) oraz teksty środkowoasyryjskie (X w. przed Chr.). J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 233.

[266] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 215. Coogan twierdzi, że atak na Aj nie jest epizodem wojny JHWH. W tym tekście, w przeciwieństwie do Joz 6, nie ma wzmianki o arce przymierza, a klęskę króla Aj przypisuje się taktyce wojskowej, a nie zdarzeniu o podtekście kultycznym. M. COOGAN, «Księga Jozuego», 190.

[267] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 188; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 210.

[268] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 217.

[269] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 234.

[270] Joz 8,3-9 przypomina walkę między Izraelitami a Beniaminitami w Sdz 20,18-48. Po haniebnej śmierci żony lewity, Izraelici postanowili wymierzyć sprawiedliwość Beniaminitom z Gibea. Pierwsza potyczka zakończyła się klęską Izraelitów, którzy stracili 22 tys. wojowników. Sytuacja powtórzyła się - za drugim razem Izraelici stracili kolejnych 18 tys. żołnierzy. Po konsultacji z JHWH w Betel, Izraelici stanęli po raz trzeci do walki. Tym razem posłużyli się podstępem i zorganizowali zasadzkę nieopodal Gibea. Poprzez pozorowaną ucieczkę zmusili Beniaminitów do pościgu, a gdy ci oddalili się od miasta, zaatakowali je. Beniaminici ponieśli sromotną klęskę, ich miasto zostało spalone, bydło wybite, a spośród ludzi zginęło 25 tys. osób.

[271] Betel najczęściej identyfikuje się z Beitin. Miasto to jest położone 16 km na północ od Jerozolimy i ok. 2,3 km na wschód od et-Tell. W okresie środkowego brązu było ono ważnym miastem warownym. W okresie 1550-1200 przed Chr. było dwukrotnie zniszczone. Inni utożsamiają Betel z Bireh, położonym ok. 3 km od Beitin. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 234; J. DRINKARD, «Betel», *EB*, 92-93.

[272] W Joz 8,12 narrator po raz kolejny wspomina o zasadzce pomiędzy Betel i Aj, w którą zaangażowanych było 5 tys. żołnierzy (we wcześniejszych wersetach była mowa o 30 tys.). Ta niezgodność świadczy o dwóch warstwach tekstu lub o wykorzystaniu dwóch różnych tradycji. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 218.

[273] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 218.

Araby. Najprawdopodobniej nie chodzi o pustynię, lecz o miasto w pobliżu Bet Hoglah lub o miasto Ain Garbah w Wadi el Qelt[274]. Jozue i Izraelici udawali, że ponieśli klęskę - jak przy pierwszej próbie zdobycia Aj - i zaczęli uciekać. Był to jednak element taktyki wojennej, której celem było oszukanie obrońców Aj. Podstęp się udał, mieszkańcy Aj ruszyli w pościg i pozostawili miasto otwarte[275]. JHWH nakazał Jozuemu podnieść oszczep[276] i skierować go w kierunku Aj[277], co było sygnałem do rozpoczęcia ataku i znakiem zwycięstwa, jak podczas walki narodu wybranego z Amalekitami za Mojżesza (Wj 17,9-12)[278].

Zgodnie z deuteronomistyczną rekonstrukcją zdarzenia, gdy Izraelici wyszli z ukrycia, wtargnęli do miasta i je podpalili. Mieszkańcy Aj zobaczyli unoszący się nad ich miastem dym[279] i zrozumieli, że zostali oszukani, zaś Jozue i jego wojownicy zawrócili i zaatakowali ścigających ich nieprzyjaciół. W tym dniu poległo 12 tys. osób[280]. Izraelici - zgodnie z wolą JHWH - spalili Aj, a bydło i łupy podzielili między siebie. Wraz z upadkiem miasta ustał też praktykowany tam bałwochwalczy kult obcych bóstw. Króla Aj schwytano, przyprowadzono do Jozuego, a następnie powieszono na drzewie. Taki sposób uśmiercania ludzi był znakiem pogardy, hańby i przekleństwa (Pwt 21,23), a dla żyjących przestrogą i ostrzeżeniem. Ciało powieszonego nie mogło wisieć przez noc, lecz musiało być pogrzebane tego samego dnia (Pwt 21,23)[281]. Tak się stało w przypadku króla Aj. Jego zwłoki porzucono u wejścia do bramy miejskiej i przysypano stosem kamieni. Takie kopce pogrzebowe spotykane były ok. 2000 r. przed Chr. w południowej części Negebu i Synaju. Znane były również kananejskie grobowce znajdujące się wewnątrz pionowych ścian skalnych dla pochówku członków tego samego rodu[282]. Przez stos kamieni nad zwłokami chroniono się przed działaniem duchów powieszonych[283], ale też gruzy Aj i stos kamieni nad grobem króla miały przypominać o tym, że JHWH jest Panem historii i to od Niego zależy bieg dziejów[284].

---

[274] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 189.

[275] Aj stanowi kontrast do Jerycha. Jego mieszkańcy, ruszając w pościg za Izraelitami, pozostawili otwartą bramę, natomiast Jerycho było obwarowane i do końca zamknięte przed Izraelitami (Joz 2,5; 6,1).

[276] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 234.

[277] Na jego określenie został użyty hebrajski rzeczownik *kîdôn*, który egzegeci tłumaczą jako: „oszczep" (Baldi, Abel, Woudstra) lub „miecz/włócznia". S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 220.

[278] M. COOGAN, «Księga Jozuego», 190-191.

[279] Dym, który unosił się nad miastem Aj przyrównywany był przez niektórych egzegetów do dymu towarzyszącego całopalnej ofierze i unoszącego się do Boga jako miła woń. R. HESS, *Joshua*, 228.

[280] Może chodzić o dwanaście oddziałów. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 234. Niektórzy badacze twierdzą, iż ta liczba została specjalnie zawyżona, żeby podkreślić ogrom zniszczeń (Herzberg, Fritz). S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 221.

[281] Starożytne ludy wierzyły, że odpowiedni pochówek ma ogromny wpływ na jakość pośmiertnego życia. W *Eposie o Gilgameszu* Enkidu - po powrocie ze świata umarłych - opowiada, że osoby, które nie zostały właściwie pogrzebane, nie mają wytchnienia po śmierci. Często grzebano ludzi z osobistymi przedmiotami, ceramicznymi naczyniami z pożywieniem lub z biżuterią, która miała odstraszać złe moce. Takie praktyki były spotykane też w Izraelu. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 234-235.

[282] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 235.

[283] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 190.

[284] Ł. FLORCZYK, «Kamień - świadek przymierza w Sychem», 37-38.

Narrację poprzedzającą perykopę Joz 9,1-27 kończy fragment o charakterze kultycznym (Joz 8,30-35), związany z górą Ebal i Garizim, które znajdują się około 32 km na północ od Aj[285]. Góra Ebal wzięła nazwę od arabskiego *abal* (drzewo bez liści), co mogło oznaczać „nagą, skalistą i nieurodzajną górę". Ebal i Garizim utożsamiano z dwoma sztucznie usypanymi pagórkami, które powstały - zgodnie z poleceniem Mojżesza (Pwt 27,2-8) - na pamiątkę przejścia Izraelitów przez Jordan. Pagórki te łączono z doliną Jordanu naprzeciw Gilgal (rabin Eleazar, Euzebiusz, św. Hieronim, Prokop z Gazy, Epifaniusz, Conde, Hummelauer, Schulz). Według tradycji samarytańskiej góry te znajdowały się w okolicach Sychem, a Pięcioksiąg samarytański (Pwt 27,4) zmienia nazwę *Ebal* na *Garizim*, by uzasadnić lokalizację sanktuarium samarytańskiego (J 4,20). Góra Ebal (938 m n.p.m) to dziś Dżebel Istamijah, a Garizim (868 m n.p.m.) to Gebel et-Tor leżące na południe od Sychem i 4 km od góry Ebal[286].

Po zdobyciu Aj, Jozue i Izraelici - przez słabo zaludnione tereny - skierowali się na północ, w kierunku góry Ebal[287]. Gdy doszli do celu, Jozue zbudował tam ołtarz, spełniając wolę Mojżesza (Pwt 27,2-8), który zobowiązał do tego Izraelitów po przekroczeniu Jordanu. Ołtarz wykonany został zgodnie z instrukcjami JHWH (Wj 20,25) z surowych kamieni, których nie dotknęło żelazo. Zakaz obróbki kamienia wynikał z chęci uniknięcia innowacji w konstrukcji ołtarza lub wiązał się ze złymi skojarzeniami, jakie niosło żelazo (wojna, zniszczenie i rozlew krwi)[288]. Przez budowę ołtarza z nieociosanych kamieni unikano aluzji do wykonywanych rzeźb lub obrazów. Wierzono, że poprzez obróbkę wypędza się obecne w ołtarzu bóstwo. Twierdzono też, że przedmioty przeznaczone dla JHWH winny być wolne od ingerencji ludzkich rąk, by w ten sposób nie utraciły swej sakralności. Sposób wykonania ołtarza dla JHWH miał różnić się także od praktyk kultywowanych w innych religiach[289].

Na wybudowanym przez Jozuego ołtarzu złożono ofiary całopalne i biesiadne. Ofiara całopalna (*ʿōlâ*) wywodzi swą nazwę od czasownika *ʿālâ* (wstępować, iść do góry). Podczas tej czynności spalano w całości żertwę ofiarną, a pojawiający się dym wznosił się do Boga jako miła woń. Ofiary składane były ze zwierząt (np. barany, owce, kozły), ptaków (np. gołębie - najczęściej ofiarowywały je osoby ubogie) lub pokarmów (np. mąka, oliwa, wino). Z kolei ofiary zjednoczenia/biesiadne/wspólnotowe (*šᵉlāmîm*) polegały na tym, że krew i tłuste części mięsa

[285] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 231.
[286] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 211-212; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 191-192.
[287] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 212.
[288] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 230.
[289] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 192.

oddawano Bogu, a resztą żywili się biesiadnicy. Ofiara ta wzmacniała relacje pomiędzy JHWH i człowiekiem oraz więzi międzyludzkie[290].

Po wybudowaniu ołtarza i po złożeniu ofiar, Jozue sporządził na kamieniach odpis prawa, zgodnie z poleceniem Mojżesza (Pwt 27,2-4). Butler, odwołując się do Pwt 17,18-19, sądzi, że był to obowiązek króla (wodza), sugerując, że tekst Joz 8,30-35 miał ukazać Jozuego jako idealnego monarchę[291]. Kamienie z odpisem Prawa miały przypominać narodowi wybranemu o wierności względem Boga i zachęcać do przestrzegania Jego poleceń. Twardość kamienia miała uzmysławiać, że relacja z Bogiem winna opierać się na stałości i nieprzemijalności oraz oporze wobec negatywnych wpływów bałwochwalstwa.

W zdarzeniu opisanym w Joz 8,30-35 uczestniczyli wszyscy Izraelici zgromadzeni wokół arki[292], która symbolizowała Bożą obecność i odegrała ważną rolę w długiej wędrówce przez pustynię, w przekroczeniu Jordanu i w trakcie zdobywania Jerycha. Wśród zgromadzonych Izraelitów byli cudzoziemcy (*gēr*), którzy mogli brać udział w Święcie Tygodni i Namiotów (Pwt 16,11.14) i w odczytywaniu prawa, którego winni byli przestrzegać (Pwt 31,12). Po obrzezaniu obcy stawał się członkiem społeczności Izraela i mógł świętować paschę (Wj 12,48)[293]. Obecność Izraelitów w pobliżu góry Ebal i Garizim wiązała się z poleceniem Mojżesza (Pwt 27,12-13). Sześć plemion (Symeon, Lewi, Juda, Issachar, Józef i Beniamin) stanęło na górze Garizim, a sześć kolejnych (Ruben, Gad, Aser, Zabulon, Dan i Neftali) na wzgórzu Ebal, po czym Jozue odczytał[294] wobec tego zgromadzenia (*qāhāl*) prawo, a Izraelici wzięli na siebie wynikające z niego błogosławieństwa i przekleństwa.

Zdarzenia na górze Ebal i Garizim, które stanowią aktualny kontekst dla epizodu z Gibeonitami, ukazują jedność narodu wybranego oraz fundament tej jedności, czyli więź z JHWH. Jej widomym elementem była arka - symbol obecności JHWH i Jego prawo - gwarant realizacji Bożych obietnic (Joz 1,1-9). Echo odczytywanego przez Jozuego prawa rozchodziło się po kraju Kanaan. Izraelici dziękowali w ten sposób Bogu za otrzymaną ziemię i poświęcili kraj Jego jurysdykcji, a świadkami tego zdarzenia byli jej pogańscy mieszkańcy[295].

---

[290] R. SIKORA, «Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 193-198; A. TRONINA, *Księga Kapłańska.* Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (NKB.ST 3; Częstochowa 2006) 89-97; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 212-213.

[291] T. BUTLER, *Joshua*, 93.

[292] Tylko jeden fragment w Biblii wspomina o obecności arki w Sychem (Joz 8,33). W związku z tym egzegeci sugerują, że ten tekst należy wiązać z sanktuarium w Gilgal. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 234.

[293] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 234.

[294] Publiczne odczytywanie ważnych tekstów było doniosłą i dość powszechną czynnością w kulturach, w których niewielu ludzi potrafiło czytać i pisać. W wielu dokumentach chetyckich można się było natknąć na klauzulę, która nakazywała publiczne i cykliczne odczytanie oraz wyjaśnianie ludowi ważnych dokumentów królewskich. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy,* 235.

[295] A. EDERSHEIM, *Israel in Canaan*, 73-75.

2.1.5.2 Kontekst dalszy następujący (Joz 10,1-43)

Już pobieżna lektura materiału biblijnego dowodzi, że perykopa Joz 9,1-27 i wyznanie Gibeonitów, które jest jej centralnym punktem (Joz 9,10-13), są związane literacko i teologicznie z jej kontekstem następującym opowiadającym o nieudanej koalicji kananejskich władców przeciw Gibeonowi (Joz 10,1-39) i będącej jej konsekwencją kampanii Jozuego w południowej Palestynie (Joz 10,40-43). Ten źródłowy tekst następująco relacjonuje odpowiedź lokalnych władców kananejskich na militarne sukcesy Jozuego i zawarcie przymierza między Gibeonem a Izraelem. Adonisedek (*'ădōnî-ṣedeq*)[296], król Jerozolimy (*melek j^{e}rûšālaim*)[297], usłyszawszy o zdobyciu Aj i obłożeniu go klątwą oraz o koalicji Izraelitów z Gibeonitami, postanowił przeciwdziałać biegowi zdarzeń niebezpiecznemu dla struktury kananejskich państ-miast[298], karząc nielojalnych rodaków. Z przejściem Gibeonitów na stronę Izraela, osłabiona została bowiem koalicja królów amoryckich, istniało też niebezpieczeństwo, że inne miasta - zamiast walczyć z Izraelitami - będą zabiegały o zawarcie pokoju. Widząc te zagrożenia, Adonisedek wezwał królów: Hebronu (*ḥebrôn*), Jarmutu (*jarmût*), Lakisz (*lākîš*) i Eglonu (*'eglôn*)[299] do zorganizowania wyprawy przeciw Gibeonitom. Na koalicyjną inicjatywę władcy Jerozolimy pozytywnie odpowiedzieli wszyscy królowie: Hoham (hebr. *hôhām*; gr. *Ailam*; łac. *Oham*) z Hebronu, Piram (hebr. *pir'ām*; gr. *Fidōn*; łac. *Pharam*) z Jarmutu, Jafia (hebr. *jāpîa'*; gr. *Ieftha*; łac. *Japhia*) z Lakisz oraz Debir (hebr. *d^{e}bîr*; gr. *Dabir*; łac. *Dabir*) z Eglonu. Wkrótce potem sprzymierzeni królowie amoryccy (*malkê hā'ĕmōrî*) rozpoczęli oblężenie Gibeonu, a jego mieszkańcy - na mocy umowy z Izraelitami[300] - wysłali do Jozuego poselstwo z prośbą o pomoc militarną przeciw władcy Jerozolimy i jego sojusznikom. Syn Nuna od razu wyruszył z Gilgal, aby stanąć po stronie Gibeonitów i rozprawić się ze wspólnymi wrogami. Jozue był pewny

[296] Imię króla Jerozolimy *'ădōnî-ṣedeq* należy przetłumaczyć jako: „mój pan jest sprawiedliwy". Mogło to być imię własne, przydomek lub wyznanie wiary w bóstwo czczone w Jerozolimie. J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 220-221; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 208.

[297] Nazwa *Jerozolima* pojawia się w Biblii po raz pierwszy w Joz 10,1 jako stolica Jebusytów. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 257; M. COOGAN, «Księga Jozuego», 194; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 221.

[298] Exodus, przejście Izraelitów przez Morze Sitowia, pokonanie Sichona i Oga oraz obłożenie ich klątwą wzbudziły lęk u Rachab i jej rodaków z Jerycha (Joz 2,10). Podobnie królowie amoryccy przerazili się, gdy usłyszeli jak JHWH wysuszył wody Jordanu przed swym ludem (Joz 5,1), a Adonisedek poczuł grozę na wieść o zdobyciu przez Izraelitów Jerycha i Aj.

[299] Hebron (miejsce przymierza) jest lokalizowane w El-Chalil (ok. 40 km na południe od Jerozolimy) lub Gebel er-Rumede. Jarmut (wzniesienie) identyfikowane jest z Chirbet Jarmuk (ok. 30 km na południowy zachód od Jerozolimy), a Lakisz utożsamiane jest z Tell ed-Duweir (ok. 40 km na zachód od Jerozolimy i 24 km na zachód od Hebronu). Z kolei miasto Eglon (byczek) jest lokalizowane w Tell bet Mirsim (ok. 20 km od Hebronu), w Tell el-Hasi (ok. 11 km na zachód od Lakisz) lub w Tell Aitun (przy drodze prowadzącej z Lakisz do Hebronu). S. WYPYCH, «Wejście do Ziemi Obiecanej», 47; S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 259-261; M. COOGAN, «Księga Jozuego», 194; T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu*, 88-89; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 210-211.

[300] Joz 9,1-27 wśród warunków umowy Izraela z Gibeonitami nie wymienia zobowiązania do pomocy militarnej suwerena względem wasala, choć takie wzajemne wsparcie wynikało z samej natury traktatu, który posiadał społeczno-polityczny charakter. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 261.

czekającego go zwycięstwa, gdyż po raz kolejny JHWH zwrócił się do niego, wezwał do odważnych działań, zapowiadając klęskę wszystkich nieprzyjaciół (Joz 10,8).

Jak relacjonuje deuteronomista (Joz 10,9), Jozue opuścił Gilgal i ruszył w stronę Gibeonu. Odległość ok. 35 km (6-7 godzin marszu) Izraelici pokonali w nocy[301], a JHWH[302] sprawił, że nieprzyjaciele wpadli w panikę na widok Izraelitów (czasownik *hāmam* - „przerazić się, wpaść w panikę"). Pięciu królów amoryckich poniosło klęskę w bitwie pod Gibeonem, a pokonani żołnierze zaczęli uciekać[303] w stronę wzgórza Bet-Choron, aż do Azeki i Makkedy. Akcja narracji w następnych wersach przenosi się na wzgórze, na szczycie którego leżało górne Bet-Choron z sanktuarium boga Chorona, o którym mówią teksty ugaryckie. Miasto to składało się z dwóch części: górnej (8 km na północny wschód od Gibeonu) i dolnej (11 km od Gibeonu). Przez te miejscowości przebiegał ważny szlak, który prowadził od wybrzeża do Jerozolimy przez dolinę Ajjalonu. Górne Bet-Choron utożsamiane jest z dzisiejszym Beit Ur el-Fôka, a dolne z Beit Ur et-Tahta. Natomiast Azeka (szczelina, przełęcz) identyfikowana jest z Tell el-Zaharija. Miejscowość ta znajduje się 25 km na południe od Bet-Choron i 25 km na północny wschód od Hebronu. Z kolei Makkeda (grota, miejsce dla pasterza) utożsamiana jest z: Tell es-Safi, el-Mugar (21 km na wschód od doliny Ajjalonu), Libną lub z Chirbet Bet Maqdum (13 km na wschód od Hebronu)[304].

Gdy Amoryci uciekali przed Izraelitami, Bóg zrzucał na nich z nieba wielkie kamienie (*'ăbānîm g^{e}dōlôt*), które później określono jako „kamienie gradowe" (*'abnê habbārād*). Niektórzy egzegeci twierdzą, iż tymi *wielkimi kamieniami* były kawałki meteorytów, inni są zdania, że był to raczej ogromny grad[305]. Tekst podkreśla, iż odniesione zwycięstwo nie było dziełem Jozuego i jego wojowników, lecz JHWH, gdyż to po Jego interwencji zginęło najwięcej przeciwników[306]. Najwięcej trudności przysparza egzegetom passsus Joz 10,12-14, będący częścią utworu poetyckiego zaczerpniętego ze starożytnej Księgi Sprawiedliwego[307] i opatrzony komentarzem

[301] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 213; S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 262; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 223.

[302] Zgodnie z przekazem deuteronomisty, to JHWH *wywołał panikę, zadał wielką klęskę, ścigał* wrogów Izraela i *bił ich* (Joz 10,10). Wiele nowożytnych przekładów podmiotem czynności, które zostały opisane w drugiej części wiersza Joz 10,10, czyni Izraelitów (również Peszitta i Targum Jonatana do Joz). TM i Vlg zawierają czasowniki w 3 os. l. poj. r. m., które wskazują, że ich podmiotem jest Bóg. M. JASINSKI, «Motyw zwycięskiej modlitwy», 21.

[303] Ścigając wrogów na odcinku co najmniej 50 km, Izraelici dali dowód swej wytrwałości oraz tężyźnie fizycznej. M. JASINSKI, «Motyw zwycięskiej modlitwy», 21.

[304] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 262-263; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 223-224; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 213-214.

[305] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 263; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 224; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 214.

[306] Na bazie tekstu Joz 10,7-14 można ukazać idealną współpracę między JHWH a Jozuem i Izraelitami: (1) Jozue wyrusza w kierunku Gibeonu (Joz 10,7), a Bóg umacnia go i zapewnia o zwycięstwie (Joz 10,8); (2) Jozue atakuje nieprzyjaciół (Joz 10,9), a JHWH napełnia strachem wrogów Izraela (Joz 10,10); (3) Bóg zrzuca kamienie z nieba (Joz 10,11a), a Izraelici biją mieczem przeciwników (Joz 10,11b); (4) JHWH oddaje Amorytów w ręce ludu (Joz 10,12a), a Jozue modli się do Boga (Joz 10,12b); (5) JHWH wydłuża dzień (Joz 10,13a) a Izrael zwycięża wroga (Joz 10,13b); (6) Bóg wysłuchuje Jozuego (Joz 10,14a), a JHWH walczy za lud (Joz 10,14b). M. JASINSKI, «Motyw zwycięskiej modlitwy», 36.

[307] Biblia Hebrajska dwukrotnie wspomina o Księdze Sprawiedliwego: Joz 10,13 i 2Sm 1,18. Zawierała ona pieśni wychwalające JHWH, lamentacje nad śmiercią bohaterów i wspomnienia ważnych faktów z życia Izraela (od

narratora. Uczeni są podzieleni w tej materii. Jedni są zdania, że wiersze te są modlitwą Jozuego do JHWH, inni, że apostrofą skierowaną do słońca i księżyca lub rodzajem okrzyku wojennego[308]. Bibliści zastanawiali się też nad tym, o jakiej porze dnia Jozue mógł wypowiedzieć słowa zapisane w Joz 10,12-14: o brzasku dnia, rano, kiedy widać słońce nad Gibeonem i księżyc w dolinie; w południe czy o zachodzie słońca. Reid i Bright byli zdania, że o brzasku dnia Jozue prosił o przedłużenie nocy, by mógł zaskoczyć wrogów. Matthes, Weinfeld, Gruenthaner i Rowley uważali, że syn Nuna w południe błagał o wydłużenie dnia, by mógł odnieść pełne zwycięstwo nad wrogami. Maunder, van Mierlo, van Hoonacker i Scott twierdzili, że Jozue w południe prosił Boga o to, by słońce tak mocno nie świeciło, gdyż jego promienie i nieznośny upał przeszkadzały Izraelitom w prowadzeniu walki. Hummelauer zasugerował, że syn Nuna prosił o pojawienie się słońca po burzy gradowej. Z kolei Wilson i Sawyer byli zdania, że Jozue modlił się o zaćmienie słońca[309].

Zatrzymanie się słońca i księżyca[310] jest kluczowym i najbardziej nadprzyrodzonym zjawiskiem opisanym w tej sekcji księgi, stąd doczekało się wielu wyjaśnień. Oto niektóre z nich, które w ściśle określonym świetle stawiają pojęcie nie-Izraelitów o Bogu Izraela – JHWH. Egzegeci opowiadają się za interpretacją tego faktu jako zahamowania ruchu słońca i księżyca, zakrycia promieni słonecznych (zaćmienie, niezwykły obłok[311] lub chmura burzowa), deszczu meteorytów lub ukazania się nieznanego obiektu świetlistego, metaforycznego ukazania ciał niebieskich reprezentujących kananejskie bóstwa kultyczne, specyficznego układu słońca i księżyca, który stał się złym omenem dla nieprzyjaciół Izraela, zwiastunem polemiki z kultem bóstw czczonych w Kanaanie, rodzajem literackiej hiperboli akcentującej radość Izraelitów z odniesionego zwycięstwa czy poetyckim opisem bliżej nieokreślonej perturbacji atmosferycznej lub astronomicznej[312]. Bez względu na ostateczne rozwiązanie w tej kwestii, dla autora natchnionego to ewidentny znak Bożej chwały i mocy, który znajduje odzwierciedlenie w przekonaniach Izraelitów i mieszkańców Kanaanu.

---

wyjścia z niewoli egipskiej do początków królestwa). Księga ta stanowiła coś w rodzaju narodowego eposu. A. TRONINA, «„Księga Jašar" i jej ślady w Biblii Hebrajskiej», *RBL* 40 (3; 1987) 186-190.

[308] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 264; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 215.

[309] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 264.

[310] W *Iliadzie* Homera Agamemnon prosił Zeusa, by sprowadził zachód słońca dopiero po zniszczeniu Troi (II, 412). Junona, chcąc ocalić Greków z ręki Trojan, przyspieszyła zachód słońca (XVIII, 239), a Minerwa przedłużyła noc, by Ulisses i Penelopa mieli więcej czasu na manifestację uczuć. J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 225.

[311] Obłok jest cechą charakterystyczną tradycji J, symbolizował zbawczą obecność JHWH, Jego moc, chwałę, świętość i nieprzystępność. Podczas wyjścia z Egiptu i wędrówki przez pustynię obłok prowadził naród wybrany i osłaniał go przed wrogiem, symbolizując potęgę JHWH. M. KOKOT, «Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającej w historii Izraela», *Sem* 7 (1981) 13-14.21.

[312] T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu*, 92; W. KAISER, P. DAVIDS, F. BRUCE, M. BRAUCH, *Trudne fragmenty Biblii*, 103; M. JASINSKI, «Motyw zwycięskiej modlitwy», 26-27. Papież Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* stwierdził, że przy wyjaśnianiu trudniejszych fragmentów Pisma Świętego należy wziąć również pod uwagę rodzaj literacki danego tekstu. Papieska Komisja Biblijna wyjaśniła, że Joz 10,7-11 ma charakter prozy, natomiast Joz 10,12-14 jest utworem poetyckim. J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 225-226.

Zgodnie z dalszym kontekstem, pięciu królom amoryckim udało się zbiec i schronić w jaskini w Makkedzie. Ich kryjówka została szybko odkryta i zmieniła się w więzienie, gdyż Jozue nakazał zamknąć wejście do jaskini kamieniami i ustawić straże. Wojownicy Jozuego ścigali wrogów, wielu z nich pozbawiając życia, niektórym z nich udało się jednak powrócić do swych warownych miast, gdzie znaleźli ratunek. Kolejna część sekcji relacjonuje powrót Izraelitów do obozu w Makkedzie i sąd nad królami amoryckimi. Jozue nakazał dowódcom, by postawili stopy na ich szyjach[313] na znak triumfu Izraela i ich klęski. Patrząc na porażkę królów amoryckich Izraelici usłyszeli z ust wodza wezwanie do odwagi i porzucenia strachu. Takimi słowami zwrócił się do Jozuego Bóg na początku kampanii (Joz 1,7.9), a teraz syn Nuna w podobny sposób umacniał swoich rodaków. Jozue w końcowej partii wystąpienia zapowiedział, że JHWH uczyni z wszystkimi wrogami Izraelitów to samo, co z królami amoryckimi, a ich ziemię odda w ręce swego ludu. Po tych słowach Jozue zabił władców, a ich ciała powiesił na drzewach. Wieczorem zwłoki pięciu monarchów wrzucono do jaskini, w której się wcześniej ukrywali i w której byli później więzieni. Pieczara ta stała się odtąd dla nich grobem (Joz 10,16-27).

Sekcja opisująca kampanię Jozuego w obronie Gibeonu (Joz 9,1–10,43) kończy się opisem zdobycia miast na południu Kanaanu. Były to: Makkeda, Libna[314], Lakisz, Eglon, Hebron i Debir (Joz 10,28-43)[315]. Narrator nie mówi o zdobyciu Jerozolimy, gdyż nastąpi to dopiero za Dawida (2Sm 5,6-9). Prezentacja podboju miast odbywa się według stałego schematu: opis wyprawy, zdobycie miasta i aplikacja prawa cheremu[316]. Dzięki pomocy JHWH Izraelici zdobyli cztery regiony: wzgórza, Negeb, Szefelę i zbocza górskie[317], a nadto: Kadesz-Barnea, Gazę, Goszen i Gibeon[318]. Izraelici dali się poznać Kananejczykom jako lud silny i waleczny, ale źródłem ich sukcesów nie była odwaga, uzbrojenie czy taktyka wojskowa, lecz bliskość JHWH, który walczył

[313] Asyryjski władca Tukulti-Ninurta I (XIII w. przed Chr.) położył nogę na karku pokonanych przez siebie królów oraz na zdobytej ziemi. W ten sposób dał do zrozumienia, że pobici nieprzyjaciele stali się jego podnóżkiem (por. Ps 110,1). J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 240; Ł. FLORCZYK, «Kamień - świadek przymierza w Sychem», 38.

[314] Libna (hebr. *libnâ*, gr. *Lebna*; łac. *Lebna* - „białe miasto"). Miasto to utożsamiane jest z: Tell es-Safi (na zachód od Azeki), Tell el-Judeidah lub Tell Bornat (8 km od Lakisz). S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 271; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 228-229; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 224; N. LAPP, «Libna», *EB*, 671.

[315] Debir (hebr. *d^{e}bir*; gr. *Dabir*; łac. *Debera* - „to, co z tyłu, pastwisko"). Miasto to lokalizuje się w Tell Bejt Marsim (ok. 17 km na południowy zachód od Hebronu), w Chirbet Terrameh (ok. 9 km na południowy zachód od Hebronu) lub w Chirbet Rabud (13 km od Hebronu). S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 272; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 229; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 226; R. BORAAS, «Debir», *EB*, 199.

[316] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 228.

[317] Hebron i Debir znajdowały się w górzystych okolicach. Negeb („kraj suchy, południowy") obejmował południowe tereny Judy. Szefela to żyzna i urodzajna nizina pomiędzy górami Judy a przybrzeżną równiną Morza Śródziemnego. Termin *zbocza górskie* mógł dotyczyć wzniesień wzdłuż brzegu w kierunku górzystym. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 273; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 230; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 226.

[318] Kadesz-Barnea utożsamiane jest z Ain El-Kueirat. Gaza („umocnienie, forteca") jest identyfikowana z Tell al-Adżdżul. Region Goszen - może chodzić o Gari, o południowe tereny Kanaanu (leżące w Negebie) lub o wzgórza, które schodzą z gór Judei. Noth, Aharoni i Woudstra są zdania, że chodzi o tereny między górami Judy a Negebem, natomiast Keil i Delitzsch mówią ogólnie o terenach nad Jordanem. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 273-274; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 230-231; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 226-227.

w ich obronie (Joz 10,8.10-11.14). Ten fakt stanowi nieprzerwany motyw powracający w wyznaniach nie-Izraelitów w Kanaanie na temat Boga Izraela.

2.1.6 Kontekst bliższy perykopy

Prócz przesłania kontekstu dalszego, na interpretację tekstu biblijnego bardzo istotny wpływ ma treść i ton kontekstu bliższego, który - w przypadku wierszy Joz 9,9-10 - stanowi passus opisujący okoliczności i skutki zawartego przymierza Gibeonitów z Izraelem.

2.1.6.1 Kontekst bliższy poprzedzający i następujący (Joz 9,1-8.11-15)

Opis zawarcia przymierza między Izraelitami i Gibeonitami poprzedza krótki wstęp (Joz 9,1-2), w którym narrator zaznacza, iż królowie Kanaanu dowiedzieli się o kolejnych sukcesach Izraelitów. Najprawdopodobniej do ich uszu doszły informacje o zdobyciu Jerycha i Aj oraz obłożeniu ich klątwą. Być może reakcja tych władców została wywołana budową ołtarza na górze Ebal oraz odczytaniem prawa (Joz 8,30-35)[319]. Wrogo nastawieni do Izraelitów królowie mieszkali *b^{e}ʿēber hajjardēn* (po drugiej stronie Jordanu), a z kontekstu wynika, iż chodziło o ziemie po zachodniej stronie rzeki, obejmujące górzyste i nizinne krainy aż do wybrzeża Morza Śródziemnego, z jego południowymi terenami zajętymi przez Filistynów oraz północnymi ziemiami położonymi naprzeciw Libanu[320]. Wśród wrogów Jozuego autor tego źródła wymienia: Chetytów, Amorytów, Kananejczyków, Peryzzytów, Chiwwitów oraz Jebusytów[321]. Ich władcy sprzymierzyli się, by wspólnie stawić czoła Jozuemu i Izraelitom[322]. W Joz 2,9-11 i 5,1 redaktor księgi mówił, że Kananejczycy słyszeli o Izraelu i nadzwyczajnych zdarzeniach, które towarzyszyły pochodowi Jozuego. Te informacje wzbudziły w nich lęk. Z Joz 9,1-2 wynika, że

[319] Gdy władcy Kanaanu usłyszeli (może dzięki zwiadowcom), że Jozue odniósł tak doniosłe sukcesy militarne i zawarł przymierze z lokalną ludnością, a nadto, że miał przy sobie zjednoczony lud i czytał im prawo jak urzędujący władca, zdecydowali, że nadszedł czas reakcji. M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 306.

[320] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 238.

[321] Spośród dwudziestu jeden wykazów obcych ludów w Biblii Hebrajskiej, tylko te w Pwt 20,17 i Joz 12,8 są dokładnie takie same, jak w Joz 9,1. W Pwt 20,16-18 pojawia się stanowczy nakaz obłożenia klątwą: Chetytów, Amorytów, Kananejczyków, Peryzzytów, Chiwwitów oraz Jebusytów. Taka postawa miała uchronić Izraelitów przed grzechem, bałwochwalstwem i obrzydliwymi praktykami związanymi z kultem obcych bóstw. Tekst Pwt 20,16-18 jest całkowitym przeciwieństwem tego, co Izraelici zrobili w Joz 9,1-27. D. HOWARD, *Joshua*, 221. Wymieniając sześć narodów, narrator ukazał rozmiary antyizraelskiej opozycji, a zarazem pośrednio podkreślił troskę Boga o swój lud podczas zgromadzenia na górze Ebal i Garizim. A. HARSTAD, *Joshua* (PBC), 139.

[322] Do tej pory Izraelici walczyli z obrońcami konkretnych miast (Jerycho i Aj), teraz nadszedł czas, aby zmierzyć się z wrogimi koalicjami (Joz 9,1; 10,1; 11,1). D. HOWARD, *Joshua*, 218. Dotąd Kananejczycy byli w defensywie, tekst Joz 9,1-2 ukazuje sytuację odwrotną, opowiadając o ofensywnych działaniach zbrojnych lokalnych monarchów. M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 306. Władza polityczna w Kanaanie spoczywała w rękach królów, którzy rządzili miastami-państwami, co potwierdzają Listy z Amarna. A. HARSTAD, *Joshua* (PBC), 138; M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 306; W. WIERSBE, *Be Strong*, 105-106; R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 149.

Kananejczycy nie obawiali się Izraelitów i że postanowili z nimi walczyć. Być może odwagi dodała im wieść o porażce Izraelitów, jakiej doznali podczas pierwszej próby zdobycia Aj[323]. Dalsze informacje o koalicji królów kananejskich pojawią się dopiero w Joz 10,1, zaś od Joz 9,3 akcja opowiadania skupia się na Gibeonitach i ich relacji względem narodu wybranego. Losy antyizraelskiej koalicji zostają na pewien czas pominięte na rzecz relacji o przymierzu zawartym pomiędzy Gibeonitami i ludem JHWH.

Wiadomość o zdobyciu Jerycha i Aj szybko rozeszła się po Kanaanie i dotarła również do mieszkańców Gibeonu[324]. Jednak oni nie zdecydowali się na wsparcie antyizraelskiej koalicji, lecz postanowili wejść w układ pokojowy z najeźdźcami, używając podstępu, który uchroniłby ich przed klęską[325]. Gibeonici byli świadomi militarnej przewagi Jozuego, musieli też znać strategię walki Izraela, gdyż wiedzieli o prawie cheremu wobec obywateli Kanaanu i łagodniejszym sposobie traktowania ludów pochodzących z dalekich stron (Pwt 20,10-15). Z tego powodu Gibeonici udali się aż do Gilgal, by zataić przed Izraelitami swą prawdziwą tożsamość. By przekonać Jozuego, że są przybyszami pochodzącymi z odległych ziem, wzięli ze sobą stare worki,

[323] D. HOWARD, *Joshua*, 218; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 153; K. YOUNGER, «Joshua», 181; D. MADVIG, «Joshua», 296.

[324] Gibeon (pagórek) to jedno z najstarszych miast Kanaanu, które jest identyfikowane z el-Dżib (13 km na północny zachód od Jerozolimy). Był on jednym z czterech miast Chiwwitów, z którymi Jozue zawarł przymierze (Joz 9,17). Pod Gibeonem Jozue zadał sromotną klęskę koalicji pięciu królów amoryckich (Joz 10,19-27), nad stawem gibeońskim walczyli też ludzie Abnera i Joaba (2Sm 2,12-17), zaś 1Krn 14,16 zawiera wzmiankę o zwycięstwie Dawida nad Filistynami: od Gibeonu do Gezer. W Gibeonie Salomon złożył ofiarę i prosił Boga o mądrość (1Krl 3,4-15; 2Krn 1,3-12). W tym regionie odbyła się też bitwa między Jochananem a Izmaelem (Jr 41,11-12). Egipski faraon Szeszonk I umieścił Gibeon na liście miast odwiedzonych lub zdobytych podczas kampanii w Palestynie (X w. przed Chr.). Jest to najwcześniejszy pozabiblijny wpis dotyczący tego miasta. Józef Flawiusz nazwał Gibeon: Gabao. W 66 r. po Chr. stacjonowało tam wojsko Cestiusza Gallusa, które zmierzało do Jerozolimy położonej w odległości 50 stadiów. Euzebiusz z Cezarei wspomniał o wiosce Gabaa (ok. 6 km na zachód od Betel, w pobliżu miejscowości Rama). W połowie XX w. pracami archeologicznymi w el-Dżib kierował J. Pritchard. Ustalono wtedy, że najstarsze ślady osadnictwa pochodzą z epoki brązu, odkryto również pozostałości po dwóch murach (X i VIII w. przed Chr.) i kilku budynkach mieszkalnych, dwa tunele prowadzące do dużego zbiornika wodnego o średnicy 11 m i głębokości 25 m (X w. przed Chr.) oraz piwnice na wino. W VII w. przed Chr. Gibeon znany był z produkcji tego trunku (w el-Dżib znaleziono szczątki dzbanów z napisami *gb'n*). A. NEGEV, «Gibeon, Gibeonici», *EAZŚ*, 174-175; P. ARNOLD, «Gibeon», *AncBD*, t. 2, 1010-1013; A. MILLARD, «Gibeon», *NBDict*, 410-411; W. SCHNIEDEWIND, «Gibeon», *EDB*, 502; L. MCGRAW, «Gibeon», *HIBD*, 647; T. MCCLELLAN, «Gibeon», *EB*, 341; A. TRONINA, «Gibeon», *EK*, t. 5, 1052-1053.

[325] Gibeonici i królowie kananejscy wiedzieli o zdobyciu Jerycha i Aj, jedni planowali zawrzeć pokój z Izraelitami, a drudzy szykowali się do wojny z nimi. M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 306. Gibeonici swym przymierzem osłabili siłę antyizraelskiej koalicji, ułatwiając im proces podboju Kanaanu, okazali się także zręcznymi politykami. R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 150. Czyniąc wzmiankę o podstępie Gibeonitów, deuteronomista związał tę historię z Rdz 3,1, w której słowo o tym samym rdzeniu (*'rm*) użyte jest do opisania przebiegłości węża, by podkreślić rangę niebezpieczeństwa kananejskiej kultury, a zwłaszcza baalizmu. Motyw przekleństwa w Joz 9,23 wzmacnia relację tego tekstu z narracją o Eden (Rdz 3,14). E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 80. Stosowanie podstępu było czymś powszechnie praktykowanym w starożytności. A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Joshua*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/joshua-9.html [dostęp: 13.06.2016]. Termin *podstęp* pojawia się w Biblii Hebrajskiej w znaczeniu pozytywnym (Prz 1,4; 8,5.12) i negatywnym (Wj 21,14; 1Sm 23,22; Ps 83,4). Dla Gibeonitów była to jedyna droga ucieczki przed śmiercią (sens pozytywny). Z punktu widzenia Izraelitów podstęp ten miał znaczenie negatywne, gdyż zostali wprowadzeni w błąd, choć i oni stosowali takie metody, np. w celu zdobycia Aj (Joz 8,1-29). T. BUTLER, *Joshua*, 101.

zużyte bukłaki na wino, suchy chleb, zdarte sandały i znoszone ubranie[326]. To wszystko miało świadczyć o tym, że przebyli długą drogę, zanim udało im się dotrzeć do izraelskiego obozu. W rzeczywistości Gibeonici byli mieszkańcami Kanaanu i, zgodnie z prawem, winni zostać pozbawieni możliwości jakichkolwiek pertraktacji oraz wytępieni (Pwt 7,1-2; 20,16-18). Po przybyciu do Gilgal[327], gdzie stacjonował Jozue, Gibeonici zwrócili się do mężów izraelskich (*'îš jiśrā'ēl*)[328] z propozycją zawarcia przymierza (*b^{e}rît*), nie zdradzając miejsca swego pochodzenia. Na określenie umowy użyli czasownika *kārat*[329] (przecinać) w formie *qal* imperativus „zawrzyjcie [z nami przymierze]". Pochodząc z daleka, Gibeonici nie mieli tytułu, by wchodzić w sojusz z Izraelem. Propozycja wzbudziła więc początkowo wątpliwości u Izraelitów[330], jednak w wyniku umiejętnych pertraktacji Gibeonitów, tego typu przymierze zawarto. Gibeonici nazwali siebie

[326] Chleb, oliwa, zboże i wino stanowiły zwyczajowe wyposażenie na drogę. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 244. Podróżni przewozili swój bagaż na jucznych zwierzętach w workach wełnianych lub wykonanych z sierści. Wino przewożono w naczyniach z koziej skórki, nie używano zaś naczyń z gliny (ze względu na nieszczelność) i z metalu, który szybko się nagrzewał. Podróżni zużywali obuwie, gdyż często schodzili z obciążonego bagażem osła lub muła i szli przy nim pieszo. Podróżne pieczywo miało zwykle formę dużego koła, przed spożyciem maczano je w wodzie. R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 150. Chleb Gibeonitów był tak suchy, że się kruszył z uwagi na długi czas przechowywania w workach. A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Joshua*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/joshua-9.html [dostęp: 13.06.2016]; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 71.

[327] Gilgal (koło) było pierwszym miejscem obozowania Izraela po przejściu Jordanu i jest utożsamiane z Chirbet al-Mafdżir (ok. 3 km od Jerycha) lub z Chirbet en-Nitla (ok. 5 km na południowy wschód od Jerycha). Według Joz 4,19-20, Jozue ustawił w Gilgal dwanaście kamieni, które były jeszcze widziane przez pielgrzymów w IV w. po Chr. Mapa z Madaby (VI w. po Chr.) lokalizuje te kamienie na północ od Jerycha. Biskup Arkulf (VII w.) stwierdził, że nad kamieniami Jozuego wzniesiono świątynię. Ostatnie wzmianki na ich temat pochodzą z XII w. W Gilgal syn Nuna dokonał obrzezania Izraelitów (Joz 5,3). W okresie przedmonarchicznym i wczesnej monarchii miasto było ważnym ośrodkiem politycznym, religijnym i militarnym. W Gilgal Saul został obwołany królem (1Sm 11,14-15) i tam odebrano mu władzę królewską (1Sm 13,8-15). Prorocy oskarżali Gilgal o to, że pod królewskim patronatem rozwijało bałwochwalstwo (Oz 4,15; 9,15; 12,11; Am 4,4; 5,5; Mi 6,5). F. FRICK, «Gilgal», *EB*, 342-343; A. NEGEV, «Gilgal», *EAZŚ*, 176.

[328] W tekście hebrajskim występuje liczba pojedyncza: „mąż Izraela", ale pojęcie ma sens kolektywny „mężowie izraelscy" i może odnosić się do wojska. V. FRITZ, *Das Buch Josue*, 103.

[329] Podczas zawarcia przymierza odbywała się uroczystość, podczas której zwykle przecinano zwierzęta na dwie połowy, by uświadomić kontrahentom, jaki los może spotkać tego, kto odważy się zerwać warunki zawiązanej umowy (Rdz 15,9-21; Jr 34,18-20).

[330] Chiwwici (*ḥiwwî* „mieszkańcy namiotów") nie byli semickim ludem, pochodzili od Kanaana - syna Chama (Rdz 10,15-17; 1Krn 1,15). Biblia ukazuje ich jako lud niebudzący podejrzeń (Rdz 10,21.23.28-29), zajmujący się głównie handlem. Wraz z innymi nacjami Kanaanu mieli zostać wytępieni przez Izraelitów, a kontakt z nimi był zabroniony przez prawo z uwagi na ich bałwochwalstwo (Wj 34,11-12; Pwt 7,1-2; 20,17). Prawdopodobnie zamieszkiwali w Sychem, Gibeonie, u stóp góry Hermon i na pogórzu libańskim. W Joz 9,7 TM ma *Chiwwici*, natomiast LXX czyta: *Choryci*. Ta rozbieżność jest spowodowana prawdopodobnie błędem skryby, który pomylił dwie bardzo podobne litery hebrajskie: resz i waw (por. Iz 17,9). W Rdz 36,2 występują oba warianty pojęcia, ale w Rdz 36,20 pojawia się słowo *Choryta*. Uczeni sugerują też istnienie w Kanaanie nowej semickiej grupy etnicznej - Chorytów (mieszkańcy jaskiń (hebr. *ḥōr*)), zamieszkującą w Edomie, a zastąpioną przez etnicznie odrębną, niesemicką grupę Hurytów, która nie tylko przejęła ich terytorium, ale również nazwę *Choryci*. Nazwa *Chiwwici* może więc wynikać z błędu tekstowego lub być inną definicją Chorytów. Ich nazwa sugeruje, iż - przynajmniej na wczesnym etapie - prowadzili życie nomadów. Inna hipoteza wywodzi ich nazwę od Cylicji (biblijne Kue), uznając ich za lud przybyły do Kanaanu pod koniec epoki brązu po upadku państwa Chetytów. Chiwwici nie są wymienieni w pozabiblijnych źródłach, w Biblii wspomina się o nich 25 razy. M. JASINSKI, «Motyw zwycięskiej modlitwy», 19; M. TARASIUK, «Problemy historyczne w interpretacji podboju Kanaanu», 1004; D. BAKER, «Hivites», *AncBD*, t. 3, 234; D. WISEMAN, «Hivite», *NBDict*, 477; E. HOSTETTER, «Hivites», *EDB*, 597; J. MOYER, «Hivites», *HIBD*, 770-771; J. LUNDBOM, *Deuteronomy.* A Commentary (Grand Rapids 2013) 331-332.

sługami Jozuego, co można interpretować wielorako: jako formę grzecznościową[331]; dyplomatyczną kurtuazję względem Jozuego i starszych[332]; jako formalny warunek przymierza między dwiema nierównymi stronami: suzerenem (Izraelici) i wasalem (Gibeonici)[333]; zapowiedź ich późniejszego statusu niewolników czy jako ich kolejne kłamstwo[334]. W toku indagacji syn Nuna zadaje przybyszom pytanie o ich tożsamość i pochodzenie, na które Gibeonici dają wymijającą i pokrętną odpowiedź, zmieniając tok rozmowy w kierunku swej wiary w JHWH i szacunku względem Izraela. Gibeonici wyznają, że wiele słyszeli o Bogu Izraela, a Jego sława stała się powszechna z powodu zdarzeń w Egipcie i za Jordanem (pokonanie królów amoryckich - Sichona i Oga). Aby uzyskać ugodę, Gibeonici oświadczają, że są reprezentantami swej społeczności i zostali wysłani do Gilgal przez jej władze i lud, by wyrazić lojalność wobec Izraela. Gibeonici nie wspominają o swym królu, co - w opinii egzegetów - sugeruje inną organizację społeczno-polityczną Gibeonu w stosunku do pozostałych miast Kanaanu[335]. Gibeonici mogli podlegać pod jurysdykcję władcy Jerozolimy[336]. Aby uwiarygodnić swą przemowę, przybysze pokazali Jozuemu pokruszony chleb, popękane bukłaki oraz zniszczone szaty i sandały (Joz 9,12-13).

Na dalszym etapie narracji deuteronomista zaznacza, że skosztowano tych podróżnych zapasów. Zgodnie ze składnią wiersza Joz 9,14a, mogli tego dokonać Izraelici[337] lub Gibeonici[338], którzy chcieli potwierdzić swe słowa. Spożycie zapasów przywiezionych przez Gibeonitów mogło

---

[331] C. GOSLINGA, *Joshua, Judges, Ruth* (BSC; Grand Rapids 1986) 92; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 217; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 200; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 69; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 158.

[332] D. DOCKERY, T. BUTLER, C. CHURCH, L. SCOTT, M. ELLIS SMITH, J. WHITE, *Holman Bible Handbook* (Nashville 1992) 200.

[333] Gibeonici w Gilgal uznali wyższość społeczno-polityczną Izraelitów, podobny układ mieszkańcy Jabesz zaproponowali Nachaszowi (1Sm 11,1). Warto tu wspomnieć o przymierzu Dawida z Abnerem (2Sm 3,12) czy Achaba z Ben-Hadadem (1Krl 20,34). S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 245; F. FENSHAM, «The Treaty», 97; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 217; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 200; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 158; D. MADVIG, «Joshua», 296; R. BRATCHER, B. NEWMAN, *A Translator's Handbook on the Book of Joshua*, 127; L. RICHARDS, L. RICHARDS, *The Teacher's Commentary*, 170. Ten traktat niósł z sobą także korzyści dla Gibeonitów. Zobowiązywał on słabszą stronę do hołdu i uznania autorytetu partnera, ale też nakładał na suzerena obowiązek ochrony podwładnych przed wrogami. L. RICHARDS, *The Bible Reader's Companion*, 150; T. BUTLER, *Joshua*, 102. Z raportów Mursilisa II wiadomo, że ludzie z Taptina, Marsama i Pikkurzi przyszli do tego władcy po jego walce z trzema innymi miastami i poprosili go, by przyjął ich jako niewolników, piechurów i jeźdźców. W innym raporcie ten chetycki król zaznacza, że podczas oblegania miast, mężowie Azzi bali się i starsi ziemi przyszli do niego, chwycili go za nogi i powiedzieli: *Panie, nie zabijaj nas, zabierz nas do niewoli, a my damy ci piechurów i jeźdźców*. Te dwie historie związane z królem Mursilisem II przypominają okoliczności zawarcia izraelsko-gibeońskiego traktatu pokojowego. J. GRINTZ, «The Treaty of Joshua with the Gibeonites», 117. Wśród egzegetów jawią się i takie głosy, że Gibeonitom nie chodziło o gotowość poddania się, lecz o uzyskanie łaski oraz przychylności Jozuego. Pragnęli bowiem sojuszu opartego na wolności i zachowaniu swojej ziemi. C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 71.

[334] W. WIERSBE, *Be Strong*, 107. Gibeonici posłużyli się czterema kłamstwami: (1) że pochodzą z dalekiego kraju; (2) że długa droga zniszczyła ich ubranie, buty i pożywienie; (3) że są ważnymi wysłannikami przybywającymi z misją pokojową; (4) nadto nazwali siebie sługami Izraela, podczas gdy byli jego wrogami. W. WIERSBE, *Be Strong*, 107; C. SIMEON, *Numbers to Joshua*, 588; M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 307.

[335] M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 159.

[336] J. SMITH, *The Books of History*, 78.81.

[337] F. FENSHAM, «The Treaty», 98; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 159.

[338] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 201; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 159.

nawiązywać do zwyczaju uczty[339] towarzyszącej przymierzom, w której uczestniczyli obaj kontrahenci. Taki posiłek spożyli chociażby Abimelek i Izaak (Rdz 26,26-30).

Po duchowym i prawnym zwycięstwie Izraelitów na górze Ebal (Joz 8,30-35), przyszedł czas na duchową i prawną klęskę w pertraktacjach z Gibeonem[340]. Naród wybrany popełnił poważny błąd i ogromne zaniedbanie, ponieważ nie poradzono się Boga, choć kapłan Eleazar był w pobliżu[341], stąd dał się oszukać przybyszom. Izraelici powtórzyli błąd z przeszłości, kiedy przed pierwszą próbą zdobycia Aj też nie skonsultowali JHWH (Joz 7,1-5). Gibeonici w Gilgal winni byli wzbudzić u Jozuego i przywódców Izraela podejrzenia i nieufność. Przez pośpiech i nierozwagę Izraelici złamali Boże prawo i zawiązali przymierze z wrogiem[342]. Sojusz zawarto bez konsultacji JHWH, gdyż Izraelici zaufali własnej zdolności poznawczej (Prz 3,5-6; Jk 4,13-15)[343]. W końcowej odsłonie sceny narrator zaznacza, że owocami sojuszu były: pokój (*šālôm*)[344] i darowanie życia. Następnie izraelscy książęta ratyfikowali ten układ i potwierdzili go stosowną przysięgą. Jak wynika z tego bliskiego kontekstu, wyznanie wiary w JHWH i pragnienie bliskiej relacji z Izraelem u Gibeonitów, które w Księdze Jozuego są nieodzownym warunkiem uzyskania ziemi od Boga i zachowania życia (por. Joz 2,8-21), ma podłoże społeczno-polityczne i jest naznaczone ludzką ułomnością i wyrachowaniem.

---

[339] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 217-218; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 201; S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 246; M. COOGAN, «Księga Jozuego», 194; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 159. Wspólny posiłek stron przymierza potwierdzają teksty z Mari, które m.in. informują o uboju osła i uczcie kontrahentów. Również teksty z Alalach dostarczają takich informacji. Podczas zawierania przymierza między Abbanem a Jarim-Lim, ten pierwszy zabił owcę, co zapowiadało wspólną ucztę będącą znakiem przyjaźni i przymierza pokoju. F. FENSHAM, «The Treaty», 98; H. TRUMBULL, *Studies in Oriental Social Life* (London 1895) 110-111; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 72.

[340] D. CAMPBELL, «Joshua», 348.

[341] Możliwość konsultacji woli JHWH była dostępna, ale została zignorowana. D. DAVIS, *Joshua*. No Falling Words (Grand Rapids 1988) 77. Jozue uporczywie wypytywał się Gibeonitów o ich pochodzenie i tożsamość, by nie przekroczyć Bożego prawa, ale nie zapytał JHWH o radę. D. MADVIG, «Joshua», 296; A. REDPATH, *Victorious Christian Living* (Westwood 1955) 142-143. Do konsultacji woli JHWH służyły w Izraelu m.in.: wyrocznia prorocka, kapłański efod oraz urim i tummim. W tym ostatnim przypadku wyrocznie miały formę krótkich (potwierdzających lub przeczących) odpowiedzi (np. 2Sm 2,1). Zdarzało się też, że Bóg milczał, tak iż nie można było poznać Jego woli (1Sm 14,37). Pośrednikiem w przekazywaniu wyroczni był kapłan (np. Pwt 33,8-10). Słowo *urim* ma związek z rzeczownikami: *'ûr* (ogień) lub *'ôr* (światło), natomiast *tummim* z *tōm* (całkowitość, kompletność, integralność) lub z czasownikiem *tmm* (być całym, ukończonym, zakończyć coś robić, być niewinnym, doskonałym). Wyraz *urim* rozpoczyna się od pierwszej litery hebrajskiego alfabetu (*alef*; *urim* „światło" oznacza też początek stworzenia), a *tummim* od ostatniej litery (*taw*; *tummim* to doskonałość - cel ludzkiego życia). Mogły to być dwa przedmioty (np. kamienie lub kostki), w kolorze białym i czarnym, które spoczywały w kapłańskim pektorale i służyły do losowania. Odpowiedź *kēn* (tak) lub *lō'* (nie) mogła być na nich wygrawerowana lub losy miały wartość umowną. Sugerowano również, iż mogła istnieć większa liczba świętych losów (np. 22 - ilość liter w hebrajskim alfabecie lub 12 - symbol kompletności). Wyrocznia mogła wówczas odpowiadać na bardziej skomplikowane pytania (np. Sdz 1,1-2). M. MAJEWSKI, «Wyrocznia efodu oraz urim i tummim w Biblii Hebrajskiej», *SBO* 4 (2012) 91-107; A. TRONINA, «Pektorał wyroczni (Wj 28,15). Przyczynek do biblijnej teologii miłosierdzia», *WST* 27 (1; 2014) 43-49.

[342] W. WIERSBE, *Be Strong*, 108-109.

[343] A. HARSTAD, *Joshua* (PBC), 142-143.

[344] Jozue zawarł z Gibeonitami przymierze pokoju. Zdaniem M. Notha sojusz ten należy interpretować w świetle tekstów z Mari, w których celem zawiązywanego układu był dobrobyt: termin *pokój* w Joz 9,15 winien mieć więc tę samą treść. F. FENSHAM, «The Treaty», 97-98. Józef Flawiusz tak relacjonuje to zdarzenie: *Jozue, uwierzywszy ich zapewnieniom, że nie należą do narodu Chananejczyków, zawarł przyjaźń, a arcykapłan Eleazar wraz z radą starszych przysiągł, że odnosić się będą do nich jako do druhów oraz sprzymierzeńców i nie będą knuć przeciw nim żadnej zdrady, a lud zatwierdził te przysięgi*. E. DĄBROWSKI, *Dawne dzieje Izraela*, 264.

2.1.6.2 Kontekst bliższy poprzedzający i następujący (Joz 9,16-23.26-27)

Pozostało do zdefiniowania jeszcze przesłanie kontekstu bliższego drugiego wyznania Gibeonitów zapisanego przez deuteronomistę w Joz 9,24-25, które - jak w pozostałych tekstach o wierze nie-Izraelitów będących przedmiotem analiz w niniejszej dysertacji - pozwala na właściwą i pełną ocenę literacką i teologiczną tych tradycji oraz procesu ich redakcji.

Zgodnie z treścią materiału źródłowego Joz 9,16-23, już po trzech dniach od zawarcia ugody[345], Jozue i lud dowiedzieli się, że zostali oszukani. Narrator nie opisał sposobu, w jaki Izraelici odkryli podstęp[346], informuje tylko, że na zaistniałą sytuację odpowiedzieli bardzo szybko. Izraelici przybyli do Gibeonu[347] i przekonali się, że jego obywatele żyli w koalicji z trzema miastami: Kefirą[348], Beerot[349] i Kiriat-Jearim[350] (tetrapolis chiwwickie). Jozue nie dokonał pomsty z uwagi na przymierze przypieczętowane przysięgą na JHWH, obawiając się Bożego gniewu (*qeṣep*) w związku z niedotrzymaniem zawartej umowy[351]. Ta sytuacja sprawiła, że społeczność (*kol hā'ēdâ*) Izraela zaczęła szemrać (*lûn*) przeciw wodzom (*hann^{e}śî'îm*) z uwagi na złamanie prawa i lęk przed Bożą karą[352], utratę łupów, obowiązek ochrony Gibeonitów i zagrożenie

[345] Hess uważa, iż informacji o trzech dniach nie należy interpretować dosłownie. R. HESS, *Joshua*, 246. Hertzberg twierdzi, iż mogły to być niepełne trzy dni. S. GACEK, *Księga Jozuego*, 203. Z kolei Woudstra mówi o trzech dniach. M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 161.

[346] Niewykluczone, że Gibeonici, widząc ustanie niebezpieczeństwa ze strony Jozuego, sami przyznali się do winy. Mogli zostać podsłuchani, gdy cieszyli się z sukcesu, podstęp mogli też odkryć szpiedzy Jozuego. W. WIERSBE, *Be Strong*, 109. Woudstra sugeruje, że Izraelici dowiedzieli się prawdy dopiero pod Gibeonem, do którego przybyli po zwinięciu dotychczasowego obozu w Gilgal. M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 161.

[347] Zapewne Gibeonici wyszli Izraelitom naprzeciw, by przypomnieć o przymierzu i uświadomić ich, że warunki umowy winny dotyczyć też trzech sąsiednich miast koalicyjnych. J. SMITH, *The Books of History*, 79.

[348] Kefira (*k^{e}pîrâ* „młoda lwica") było miastem na terytorium Beniamina (Joz 18,26), w którym później mieszkali powracający z niewoli babilońskiej (Ezd 2,25; Ne 7,29). Niekiedy utożsamia się Kefirę z Tell Kefirem (ok. 8 km na południowy zachód od Gibeonu), gdzie znaleziono ceramikę z okresu późnego brązu. D. DORSEY, «Chephirah», *AncBD*, t. 1, 898; J. LILLEY, «Chephirah», *NBDict*, 183; D. FREEDMAN, A. MYERS, A. BECK, «Chephirah», *EDB*, 233.

[349] Beerot (*bĕ'ērôt* „studnie") identyfikowane jest z Chirbet el-Biré (7 km na północny wschód od Gibeonu i 16 km na północ od Jerozolimy), Tell en-Nasbeh lub Nebi Samwil. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 248.

[350] Kiriat-Jearim (*qirjat j^{e}'ārîm* „miasto lasów, wśród lasów") lokalizowane jest w El-Azhar (ok. 10 km na północny zachód od Jerozolimy). S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 248. Badania archeologiczne sugerują, że liczba ludności tetrapolis chiwwickiego wynosiła ok. 7500 osób. L. RICHARDS, *The Bible Reader's Companion*, 150.

[351] Przymierze przypieczętowane przysięgą na JHWH nie mogło zostać unieważnione. J. CREACH, *Joshua*, 85; J. BOICE, *Joshua*, 74-75. Gdyby Izraelici nie dotrzymali umowy przypieczętowanej przysięgą na JHWH, wśród Kananejczyków uchodziliby za lud, który łamie zobowiązania i daliby okazję do bluźnierstw przeciwko Bogu Izraela. C. SIMEON, *Numbers to Joshua*, 589. Złamanie tej obietnicy oznaczałoby zbezczeszczenie świętego imienia JHWH. W. KAISER, P. DAVIDS, F. BRUCE, M. BRAUCH, *Trudne fragmenty Biblii*, 101. Pogwałcenie zawartego przymierza wiązałoby się też z Bożym gniewem, co widać już w traktatach chetyckich. W umowie z anatolijskim ludem Hurri pojawiła się wzmianka o karach za złamanie przymierza (bogowie mieli m.in. zniszczyć ludzi Hurri, ich kraj i dobytek). Podobnie, gdy w kraju Hatti wybuchła zaraza, w wyniku której zmarł król Suppiluliumas, jego następca - Mursilis II uznał tę plagę za karę, która pojawiła się wskutek pogwałcenia traktatu z sąsiednim ludem. P. BUDZYŃSKI, «Chetycko-egipski traktat pokojowy - tło historyczne i analiza», *VN* 7 (2; 2015) 19-20.

[352] Bożą karą za grzech Akana była porażka Izraelitów pod Aj (Joz 7,1-26).

bałwochwalstwem[353]. Izraelici narzekali na wodzów, jak to czynili na pustyni za czasów Mojżesza (Wj 15,24; Lb 11,1), tyle że wówczas to oni byli winni, natomiast w Joz 9,1-27 odpowiedzialność ponosili izraelscy książęta[354].

Zgodnie z teologią deuteronomistyczną, Bóg uznał przymierze zawarte z Gibeonitami, gdyż błogosławił Izraelitom w kolejnych kampaniach wojennych (Joz 10–11). Za panowania Saula sojusz ten został złamany, co doprowadziło do ucisku Gibeonitów (2Sm 21,1-14). Bożą karą za ten czyn był trzyletni głód za panowania króla Dawida, który - zgodnie z sugestią Gibeonitów - wydał w ich ręce siedmiu potomków Saula: Armoniego, Meribbaala i pięciu synów Merab (córki Saula). Wszyscy zostali straceni[355], a po odpokutowaniu zbrodni Saula, JHWH wstrzymał swój gniew i znów zaczął okazywał łaskawość Izraelowi. To kolejny biblijny dowód na wagę przymierza przypieczętowanego przysięgą na JHWH.

Perykopa Joz 9,19-27 mówi o działaniach podjętych przez oszukanych Izraelitów. Skoro na mocy zawartego przymierza i złożonej przysięgi nie można było traktować Gibeonitów jak pozostałe ludy Kanaanu, należało upokorzyć ich w inny sposób. Książęta Izraela oświadczyli mieszkańcom Gibeonu, iż odtąd będą rąbać drewno i nosić wodę dla społeczności izraelskiej. Prace służebne wykonywali obcy, którym pozwalano żyć w Izraelu (np. Pwt 20,10-15; 29,10). Izraelici żądający śmierci Gibeonitów i zagarnięcia ich mienia ostatecznie postanowili, że wieczne poddaństwo jest gorsze od śmierci i że posługa oszustów na rzecz Izraela bardziej przysłuży się jego dobru niż materialne bogactwo[356]. I tak wodzowie zrehabilitowali się w oczach Izraelitów za ratyfikację przymierza z Gibeonem oraz nieopatrzną przysięgę na JHWH. W tym kontekście Jozue przeklął[357] Gibeonitów[358]: nie wyniszczył, tylko zdegradował ich do roli posługujących na rzecz *bêt ʾĕlōhîm* (domu Boga)[359]. Nie zostali dopuszczeni do sprawowania kultu, lecz mieli dostarczać

[353] W. WIERSBE, *Be Strong*, 110; M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 307; D. MADVIG, «Joshua», 299; R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 150; K. MATHEWS, «The Historical Books», 86.

[354] T. BUTLER, *Joshua*, 104; J. SMITH, *The Books of History*, 79.81.

[355] Ciała potomków Saula oddano na żer ptactwu i dzikim zwierzętom (2Sm 21,9-10). W traktacie Asarhaddona mówi się, że zwłoki ludzi łamiących przymierze winny stać się pokarmem orłów i szakali, a w tekstach późnobabilońskich, że ich ciała winny być rozszarpane przez psy. F. FENSHAM, «The Treaty», 100.

[356] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 307-308. Dwa z czterech miast chiwwickich posiadały nazwy, które odnosiły się do powierzonej Gibeonitom pracy: Beerot (studnie) i Kiriat-Jearim (miasto lasów). A. HARSTAD, *Joshua*, 145. Gibeonici, którzy w zniszczonych ubraniach i butach przybyli do Gilgal, już wyglądali jak niewolnicy, a po podstępie stali się rzeczywistymi niewolnikami. M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 308.

[357] Przekleństwo miało zdystansować Izraelitów od Gibeonitów i ich oszustwa. R. HUBBARD, *Joshua*, 288. Gibeonici, którzy do tej pory byli wojownikami i nosili broń, zostali zmuszeni do zajęć, które zlecano kobietom i dzieciom. A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Joshua*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/joshua-9.html [dostęp: 20.06.2016]. W *Legendzie o królu Keret* (kananejski tekst z Ugarit) zanotowano, iż rąbanie drewna i noszenie wody należało do obowiązków kobiecych. E. SANCHEZ CETINA, «Księga Jozuego», 443.

[358] Najprawdopodobniej Jozue wezwał do siebie tych samych Gibeonitów, którzy wcześniej przybyli do Gilgal z propozycją przymierza pokoju. S. GACEK, *Księga Jozuego*, 204; R. BRATCHER, B. NEWMAN, *A Translator's Handbook on the Book of Joshua*, 133; M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 163. Niektórzy sugerują, że Jozue wezwał do siebie starszych Gibeonu, czyli jego władze. M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 308.

[359] Na tym etapie historii Izraelici nie mieli jeszcze *bêt ʾĕlōhîm* (domu Boga). Fragment ten nawiązuje zatem do późniejszych czasów. Niektórzy egzegeci twierdzą, iż chodzi o sanktuarium w Gibeonie (2Sm 2,12-17; 1Krl 3,4-

drewno do składania ofiar i wodę wykorzystywaną do rytualnych obmyć. Mieli też przejąć dotychczasowe obowiązki lewitów, np. mycie naczyń, wynoszenie popiołu i posługi porządkowe. Przez przymusową pracę na rzecz *domu Boga* Gibeonici usługiwali całej społeczności Izraela, wyręczając ich w tej służebnej posłudze[360].

Ostatnia scena perykopy (Joz 9,26-27) opisuje wykonanie powziętych wspólnie ustaleń. Gibeonici, którzy po raz kolejny nazwali siebie sługami Jozuego, jeszcze raz wyznają wiarę w moc JHWH i wyjawiają motywację swych działań, oddając się do dyspozycji Izraelitów. Jozue daruje im życie, czyniąc z nich drwali i nosicieli wody dla całej społeczności i ołtarza Pana (*mizbaḥ jhwh*). Całość tekstu finalizuje sumarium deuteronomistyczne określające nowy status Gibeonitów. Sformułowanie *ʿad-hajjôm hazzeh* (aż po dzień dzisiejszy) sugeruje pewną odległość czasową między opisywanymi zdarzeniami a redakcją księgi. Od tej pory na zawsze Gibeonici mieli pełnić posługę już nie w swych bałwochwalczych ośrodkach kultu, lecz w miejscach, w których oddawano cześć JHWH (np. Gibeon, Jerozolima).

2.1.7 Proces redakcji tekstu perykopy

Tekst Joz 9,1-27 jest złożony pod kątem literackim i merytorycznym. Wśród nieścisłości można zauważyć, że mieszkańcy Gibeonu raz rozmawiają z książętami izraelskimi, innym razem z Jozuem; raz są nazywani Gibeonitami, innym razem Chiwwitami; decyzję o ocaleniu ich życia podejmują wpierw przywódcy, a potem Jozue; szemranie Izraelitów wymierzone było w wodzów ratyfikujących przymierze i przypieczętowujących je przysięgą, a ominęło Jozuego, który na równi był winny zaistniałej sytuacji. Te niezgodności tematyczne świadczą o bogatej historii redakcji tego tekstu.

Görg sądzi, że tekst Joz 9,1-27 miał fazę przeddeuteronomistyczną, którą odzwierciedlają wiersze Joz 9,3-9.11-17.22-23.25-27. W tej fazie komentator wyróżnił najstarszą wersję, która składała się z Joz 9,3-9.11-15[361]. Zwolennicy Hexateuchu uważają, że Joz 9 składa się ze źródła P (Joz 9,14[?].15b.17-21), J (Joz 9,6-7, według innych Joz 9,14-16, a zdaniem Albersa Joz 9,3.4-7.9a.12-16.22-26), a cała reszta pochodzi ze źródła E, które przepracował deuteronomista. Podkreślił on autorytet Jozuego (Joz 9,26-27) i rozszerzył wyznanie wiary Gibeonitów (Joz 9,9bβ-10). Steuernagel twierdzi, że do źródła D2 należą wiersze Joz 9,3-5.8-13.15a.16.22-27, a wersety

5; 1Krn 16,39; 21,29; 2Krn 1,3-13; Jr 41,12), inni uważają, iż rozkaz Jozuego wydany Gibeonitom wpierw odnosił się do ołtarza w Gibeonie, a potem do świątyni jerozolimskiej. S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 250.

[360] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 308. Z jednej strony Kain został przeklęty, a z drugiej strony - dzięki Bożej interwencji - cieszył się gwarancją bezpieczeństwa (Rdz 4,10-16). Podobnie było w przypadku Gibeonitów. Ich przekleństwo zamieniło się w błogosławieństwo: mogli bowiem służyć JHWH. Posługę Gibeonitów można też wiązać z przekleństwem Kanaana, jakie niegdyś wygłosił Noe (Rdz 9,25).

[361] J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 214.

Joz 9,1-2 pochodzą od ostatniego redaktora księgi[362]. Fritz wskazuje, że wiersze Joz 9,3-7.9a.11-15a należą do tradycji deuteronomistycznej, Joz 9,1-2.16-17.22-26 są glosą późniejszego deuteronomisty, wersety Joz 9,15b.18-21.27 pochodzą od edytora kapłańskiego, a Joz 9,8.9b.10 są ekspansją ostatniego redaktora księgi. Blenkinsopp uważa, że można mówić o dwóch etapach edycji, Butler sugeruje trzy, Helbe cztery, a Weimar sześć okresów redakcji[363]. Möhlenbrink mówi o dwóch warstwach tradycji: Izraela z Gilgal oraz Jozuego z Szilo. Pierwsza mówiła o relacji Izrael - Gibeonici, a druga o relacji Jozue - Gibeonici. Z czasem obie tradycje zostały ze sobą połączone[364].

W Joz 9 Kaufmann dostrzega połączenie tradycji kapłańskiej i wzmianki o zebraniu przywódców, podczas którego uczyniono Gibeonitów niewolnikami. Noth twierdzi, że jest to saga opowiadająca o izraelsko-gibeońskim przymierzu, uzupełniona przez *kompilatora* oraz ubogacona deuteronomistycznymi dodatkami[365]. W Joz 9 niektórzy egzegeci dostrzegają dwa opowiadania o charakterze etiologicznym: pierwsze dotyczy sojuszu między Izraelitami i Gibeonitami (Joz 9,3-15), które wyjaśnia późniejszą obecność Gibeonitów w obrębie ludu wybranego, a drugie pozwala zrozumieć, dlaczego Gibeonici pełnili służbę na rzecz JHWH i Izraela (Joz 9,16-17.22-27). Tradycje te zostały opracowane przez deuteronomistę, o czym świadczy użycie charakterystycznej terminologii (Pwt 20,10-18). W tekście można dostrzec również ślady redaktora kapłańskiego, co potwierdza charakterystyczne słownictwo i nota o przywódcach (Joz 9,15b.18-21) i wspólnocie (Joz 9,15.18.19.21.27)[366].

Oryginalny przekaz źródłowy, który leży u podstaw perykopy Joz 9,1-27 dotyczył kwestii okoliczności, treści i konsekwencji przymierza z mieszkańcami Gibeonu i ich koalicjantami. Na kolejnych etapach redakcji ten pierwotny tekst poszerzano o wątek roli Jozuego, podstępu i zniewolenia Gibeonitów. Na końcu dołączono temat przysięgi, który wyjaśniał, dlaczego nie można było zgładzić Gibeonitów i w jaki sposób udało im się osiedlić wśród Izraelitów[367].

2.1.8 Forma literacka wierszy Joz 9,9-10.24-25

Tekst Joz 9,1-27, w ramach którego występuje wypowiedź Gibeonitów na temat Boga JHWH (Joz 9,9-10.24-25), jest opowiadaniem historycznym (sagą) o zawarciu przymierza. Nie

[362] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 196; T. BUTLER, *Joshua*, 100.
[363] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 241.
[364] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 196; S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 241; D. HOWARD, *Joshua*, 219; A. HARSTAD, *Joshua*, 141; J. CREACH, *Joshua*, 85; S. WYPYCH, «Wejście do Ziemi Obiecanej», 45.
[365] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 196.
[366] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 241.
[367] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 241; E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 77-79; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 196.

jest ono zapisem kronikarskim relacjonującym kolejny etap procesu podboju Kanaanu, lecz barwną udramatyzowaną opowieścią o mocnym podtekście teologicznym. W jej strukturę wpisano też opowiadanie etiologiczne, którego celem było wyjaśnienie, dlaczego Gibeonici - w przeciwieństwie do innych ludów - ocaleli podczas zajmowania przez Jozuego Kanaanu i dlaczego zastosowano wobec nich łagodniejszą formę cheremu (Wj 23,32; 34,12; Lb 25,1-18). Opowiadanie wyjaśnia też, dlaczego Gibeonici żyli wśród Izraelitów oraz dlaczego pełnili służebne funkcje na rzecz JHWH i narodu wybranego. W tym biblijnym źródle dostrzec można też elementy noty o zawarciu prawnego układu (umowy, przymierza). Jozue zawarł bowiem z Gibeonitami przymierze, którego owocem był pokój oraz gwarancja życia, które książęta izraelscy (kontrahent przymierza) przypieczętowali przysięgą na JHWH (Joz 9,15). Taki sojusz wiązał partnerów i nie mógł być naruszony przez żadną ze stron bez poważnych konsekwencji, gdyż obrońcą tego węzła i gwarantem jego nietykalności był sam Bóg.

W skład perykopy wchodzą również partie utrzymane w formie mowy niezależnej, które przyjmują formę wyznania (wiary). I tak tekst Joz 9,9-10 stanowi fragment odpowiedzi, jakiej Gibeonici udzielili Jozuemu na pytanie o ich tożsamość i pochodzenie. Mieszkańcy Gibeonu wypowiedzieli te słowa w izraelskim obozie w Gilgal, dokąd przybyli z propozycją zawarcia przymierza. Wypowiedź Gibeonitów w Joz 9,9-10 składa się z następujących form literackich: ogólnej informacji o miejscu pochodzenia (*z ziemi bardzo dalekiej przybywają twoi słudzy…*), pierwszej konfesji o JHWH (*[…]ze względu na imię JHWH, twojego Boga, ponieważ usłyszeliśmy o Jego sławie…*) i świadectwa o ważnych zdarzeniach zbawczych z nieodległej historii Izraela (*[…] i o wszystkim, co uczynił w Egipcie, i o wszystkim, co uczynił dwom królom amoryckim po drugiej stronie Jordanu: Sichonowi, królowi Cheszbonu i Ogowi, królowi Baszanu w Asztarot*). Gibeonici nie wspomnieli jedynie o zwycięstwach Izraela w Jerychu i Aj, choć na pewno o nich wiedzieli, by nie wzbudzać podejrzeń i pokazać, że tak świeże informacje nie dotarły jeszcze do ich kraju.

W podobnym stylu utrzymane jest ich drugie wyznanie (Joz 9,24-25), złożone podczas kolejnego spotkania z Jozuem (Joz 9,19-25). Tym razem ich odpowiedź posiada następujące elementy strukturalne: informacja o JHWH i Mojżeszu (*Słudzy twoi dokładnie się dowiedzieli o tym, co JHWH, twój Bóg, rozkazał swemu słudze Mojżeszowi…*), deuteronomistyczna formuła przekazania ziemi (*[…]oddanie wam całej tej ziemi…*), nota o prawie cheremu (*[…] i wygładzenie przed wami wszystkich mieszkańców tego kraju*), prezentacja motywacji ich działania (*baliśmy się o nasze życie, dlatego postąpiliśmy w ten sposób*) i formuła oddania się Izraelitom (*jesteśmy teraz w twoich rękach. Uczyń z nami to, co wydaje ci się dobre i słuszne*).

2.1.9 Struktura badanego tekstu

Pod kątem struktury, perykopa Joz 9,1-27 jest częścią większej sekcji (Joz 9,1–10,43) i prezentuje następujący układ materiału źródłowego. Jej otwarcie tworzą wiersze Joz 9,1-2, które stanowią wstęp do historii o Gibeonitach, zawierając informację o zawiązaniu przez królów kananejskich antyizraelskiej koalicji. Następnie narracja dzieli się na dwie części. Pierwsza z nich (Joz 9,3-15) ukazuje okoliczności, moment i konsekwencje przymierza między narodem wybranym i Gibeonitami. Z kolei druga (Joz 9,16-27) opowiada o gniewnej reakcji Izraelitów wobec nieuczciwych kontrahentów. Pierwsza odsłona narracji (Joz 9,3-15) jest prezentowana z punktu widzenia Gibeonitów, a druga (Joz 9,16-27) z perspektywy Izraelitów[368].

Strukturę wypowiedzi Gibeonitów (Joz 9,9-13), w ramach której wyznają swą wiarę w moc Boga JHWH (Joz 9-10), można przedstawić w następujący sposób:

A - Nota o pochodzeniu i celu podróży Gibeonitów: *z ziemi bardzo dalekiej przybywają twoi słudzy, ze względu na imię JHWH, twojego Boga* (Joz 9,9a)

B - Wzmianka o potężnym działaniu JHWH w Egipcie: *ponieważ usłyszeliśmy o Jego sławie i wszystkim, co uczynił w Egipcie* (Joz 9,9b)

B’ - Wzmianka o potężnym działaniu JHWH na pustyni: *i o wszystkim, co uczynił dwom królom amoryckim po drugiej stronie Jordanu: Sichonowi, królowi Cheszbonu i Ogowi, królowi Baszanu w Asztarot* (Joz 9,10)

A’ - Informacje potwierdzające pochodzenie i cel podróży Gibeonitów (Joz 9,11-13)

Sercem wypowiedzi Gibeonitów w Joz 9,9-13 jest nota na temat zbawczej aktywności JHWH w Egipcie i wobec królów amoryckich w trackie wędrówki Izraela przez pustynię. Wydarzenia te rozsławiły Boga Izraela do tego stopnia, że Jego chwała szybko rozeszła się po Kanaanie i dotarła również do mieszkańców Gibeonu. Relacja o JHWH została obudowana informacjami o rodowodzie Gibeonitów (w ich opinii przybyli z dalekiego kraju rządzonego przez starszyznę, która wraz z mieszkańcami oddelegowała ich do Gilgal, by zawarli ugodę pokoju z Izraelitami) i ich podróży (przybyli do Gilgal ze względu na JHWH, a dowodami ich długiej wędrówki miały być: pokruszony chleb, popękane bukłaki, zdarte szaty i sandały).

Z kolei strukturę literacką wypowiedzi Gibeonitów z Joz 9,24-25 można zilustrować w następujący sposób:

[368] J. CREACH, *Joshua*, 84; E. SANCHEZ CETINA, «Księga Jozuego», 444; D. HOWARD, *Joshua*, 219.228; T. BUTLER, *Joshua*, 99-100.

A - Opinia o tym, że Bóg przekazuje ziemię Kanaan w ręce Izraelitów: *Słudzy twoi dokładnie dowiedzieli się o tym, co JHWH, twój Bóg, rozkazał swemu słudze Mojżeszowi: oddanie wam całej tej ziemi* (Joz 9,24a)

B - Przekonanie o nieuchronności Bożego nakazu zgładzenia rdzennych mieszkańców Kanaanu: *i wygładzenie przed wami wszystkich mieszkańców tego kraju* (Joz 9,24b)

B' - Prezentacja motywacji do zawarcia ugody z Izraelem: *Bardzo baliśmy się o nasze życie, dlatego postąpiliśmy w ten właśnie sposób* (Joz 9,24c)

A' - Deklaracja uległości Gibeonitów: *Jesteśmy teraz w twoich rękach. Uczyń z nami to, co wydaje ci się dobre i słuszne* (Joz 9,25)

Struktura tej odsłony narracji o przymierzu Izraela z Gibeonem jest bardzo przejrzysta. Pierwsza część wypowiedzi Gibeonitów dotyczy Izraelitów i ukazuje ich społeczno-religijny status zbudowany na bazie bliskiej relacji z Bogiem. W ich opinii, JHWH oddał Izraelitom Kanaan i nakazał zgładzić jego rdzennych mieszkańców. Kolejny passus mowy jest logiczną konsekwencją poprzedzającej wypowiedzi i odnosi się już do samych Gibeonitów, obnażając ich słabość i prezentując przyczynę działań: obawiając się utraty życia, oszukali Izraelitów i zawarli z nimi przymierze pokoju, a gdy podstęp został odkryty, oddali się w ręce Jozuego i polecili, by ten uczynił z nimi to, co wyda mu się dobre i słuszne.

Z tego strukturalnego zestawienia wynika, że w centrum pierwszej mowy Gibeonitów są dwa zdarzenia z historii ludu wybranego: Boża interwencja w Egipcie i pokonanie królów amoryckich, które doprowadziły do tego, że sława JHWH szybko rozeszła się po Kanaanie. Wielkość Boga Izraela i rosnący w siłę lud Izraela stały się dla obywateli Gibeonu motywem do złożenia propozycji o nieagresji (Joz 9,9-13). W drugiej mowie, wygłoszonej już po odkryciu podstępu, Gibeonici odwołują się do cheremu i jego surowych konsekwencji aplikowanych przez Jozuego w Kanaanie, które wywołały ich niemoralną postawę. Lęk przed utratą życia i mienia jest ukazywany w tych wierszach jako bezpośrednia przyczyna oszustwa Gibeonitów, a następnie ich uległości i lojalności wobec Jozuego.

2.2 Studium egzegetyczne

Gruntowna analiza egzegetyczna wybranych tradycji Joz 9,9-10.24-25 będzie kolejnym etapem naukowego procedowania mającego na celu zdefiniowanie teologicznego przesłania tekstów o stosunku nie-Izraelitów do Boga JHWH i Izraelitów, manifestowanego podczas procesu podboju Kanaanu przez Jozuego w okresie przedmonarchicznym. Z uwagi na specyfikę

tematyczną i metodologiczną dysertacji, egzamin egzegetyczny będzie dotyczył jedynie najważniejszych kwestii analizowanego materiału źródłowego.

2.2.1 Przybycie Gibeonitów „z bardzo dalekiej ziemi" (Joz 9,9a)

Już z pierwszych słów wyznania Gibeonitów przebija się lęk i respekt wobec Izraela i jego Boga, który determinuje ich sposób działania. Chiwwici przepełnieni są paraliżującym ich strachem i od razu deklarują postawę uległości wobec Jozuego (Joz 9,8.9a) z uwagi na potężne działanie JHWH umożliwiające oddziałom izraelskim podbój kolejnych ziem po zachodniej stronie Jordanu. Na bazie tych słów można sądzić, że przejście Jordanu, upadek Jerycha oraz klęska mieszkańców Aj zbliżają niektóre grupy etniczne Kanaanu do Boga Izraela oraz Jego ludu w celu uniknięcia grożącego im niebezpieczeństwa. Nie było to zjawisko powszechne, czego dowodem była antyizraelska koalicja pięciu władców państw-miast Kanaanu[369]. Z tej koalicji wyłamali się mieszkańcy Gibeonu[370], którzy, słysząc o potężnym działaniu JHWH w Egipcie i wobec dwóch królów amoryckich po wschodniej stronie Jordanu, doszli do wniosku, że przekazał On Kanaan swemu ludowi. Zgodnie z obowiązującą wtedy militarną praktyką, wiedzieli też, że Izraelici będą chcieli wyniszczyć wszystkich rdzennych mieszkańców ziemi obiecanej i oddawanej im przez JHWH (Pwt 20,16-18). Gibeonici byli więc przekonani, że ich sytuacja jest bardzo trudna, a jakikolwiek opór wobec JHWH i Izraelitów skazany jest na niepowodzenie. W tych okolicznościach bardziej zależało im na własnym bezpieczeństwie niż na godności osobistej[371]. Z tego powodu starszyzna tego miasta wysłała do izraelskiego obozu w Gilgal poselstwo z propozycją zawarcia przymierza pokoju. Gibeonici posłużyli się jednak podstępem i poinformowali Jozuego, że przybyli[372] *mē'ereṣ r^{e}ḥôqâ m^{e}'ōd* (z ziemi bardzo dalekiej), nie przyznając się, że mieszkają w Kanaanie. Ich podstęp był krokiem świadomym. Wiedzieli bowiem, że JHWH zakazał ludowi wchodzić w sojusze z Kananejczykami (np. Wj 23,32). Poza tym znali historyczne uwarunkowania tej epoki i antyizraelskie nastroje panujące wśród innych społeczności Kanaanu, dlatego też obawiali się, że Izraelici mogliby podejrzewać ich

[369] C. SIMEON, *Numbers to Joshua*, 586-587. W podobny sposób wobec Boga JHWH postąpił izraelski król Achaz, który - mimo ewidentnej zbawczej obecności Boga ojców w dziejach swego ludu - uprawiał bałwochwalstwo, poświęcił syna na ofiarę bożkom, wstawił pogański ołtarz do świątyni Pańskiej i zasłynął z wielu obrzydliwych praktyk związanych z kultem obcych bóstw. Działania te nie spodobały się JHWH, który wydał naród w ręce króla syryjskiego, władcy izraelskiego oraz Edomitów i Filistynów. Achaz - pomimo tak wielkiego ucisku - nie opamiętał się i nadal czynił to, co było złe w oczach Boga (2Krn 28, 22).

[370] Tetrapolis chiwwickie (Gibeon, Beerot, Kiriat-Jearim oraz Kefira) stanowiło konfederację miast życzliwych wobec narodu wybranego i przeciwwagę do antyizraelskiej koalicji powołanej przez królów kananejskich. M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 306.

[371] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 306.

[372] W TM występuje słowo *bā'û* (*qal* perfectum 3 os. l. mn. od czasownika *bô'*). Mimo iż jest to forma perfectum, to można przetłumaczyć ją za pomocą czasu teraźniejszego („przybywają"). P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 112; T. LAMBDIN, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, § 44.

o szpiegostwo na rzecz koalicji pięciu lokalnych władców (Joz 10,1-39) i w ten sposób odmówić możliwości zawarcia przymierza. Gibeonici zapewne zdawali sobie sprawę z tego, że prawo cheremu (w radykalnej formie) obejmowało tylko Kananejczyków, a wobec mieszkańców dalekich ziem Jozue stosował łagodniejszą jego postać. W tym przypadku prawo mojżeszowe zezwalało nawet na zawieranie przymierzy pokoju, choć redukowało wasali do roli przymusowych robotników pracujących na rzecz Izraela (Pwt 20,10-15). Gibeonici musieli znać to prawo, skoro zataili prawdziwą tożsamość i - chcąc zawrzeć sojusz z Izraelitami - przedstawili się im jako mieszkańcy odległych ziem.

Mieszkańcy Gibeonu oświadczyli Jozuemu, iż są jego sługami (*'ăbādîm* + sufiks 2 os. l. poj. r. m. = *'ăbādêkā*). Ta grzecznościowa formuła miała pobudzić Jozuego do życzliwości względem przybyszów, a z drugiej strony była istotą przymierza, o zawarcie którego zabiegali goście. Terminologia użyta przez Gibeonitów świadczyła o tym, że nie chodziło im o sojusz między równymi kontrahentami, lecz przymierze pomiędzy stroną silniejszą (Izrael) i słabszą (Gibeon). Gibeonici zadeklarowali Jozuemu, że przybyli do Gilgal z pobudek religijnych *l^{e}šēm jhwh 'ĕlōhêkā*[373] (ze względu na imię JHWH, twojego Boga). Na starożytnym Bliskim Wschodzie imiona bogów i ich kult były stałym elementem władzy i skutecznej polityki, wykorzystywano je także do rzucania czarów (przekleństw) na wrogów. Teologia imienia Bożego była rozwinięta szczególnie w Izraelu. Poprzez swe imię Bóg pozwalał się poznać (Ps 5,12; 9,11; 91,14; Iz 56,6) i ze względu na nie ocalał tych, którzy się u Niego chronili (Ps 44,6; 54,3; 124,8)[374]. Imię Boga Izraela oznaczało Jego obecność w Izraelu tak samo, jak obecność arki przymierza. Było ono postrzegane nawet jako upragnienie duszy (Iz 26,8)[375].

Wśród biblistów toczy się żywa dyskusja, czy religijny motyw przybycia Gibeonitów do Gilgal był autentyczny, czy też był elementem ich wyrachowanej polityki. Clarke uważa, iż mieszkańcy Gibeonu byli hipokrytami: udawali tylko, że ich zjawienie się u Izraelitów miało podtekst religijny i że darzyli JHWH najwyższym szacunkiem[376]. W tym samym tonie wypowiadają się: Jamieson, Fausset i Brown twierdząc, że Gibeonici świadomie oszukali Jozuego i naród swą pobożnością, a tak naprawdę przywołali JHWH tylko po to, by zawrzeć z Izraelitami przymierze pokoju[377]. Podobną opinię wypowiada Wiersbe, który sądzi nawet, że zapewnienie Gibeonitów o tym, iż przybyli do Gilgal *ze względu na imię JHWH*, należy rozpatrywać

[373] Zwrot *'ĕlōhêkā* (twój Bóg) powstał z połączenia słowa *'ĕlōhîm* i sufiksu 2 os. l. poj. r. m.
[374] M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 158.
[375] A. HARSTAD, *Joshua*, 382.
[376] A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Joshua*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/joshua-9.html [dostęp: 25.06.2016].
[377] R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 150.

w kategoriach bluźnierstwa. Biblista uważa, że mieszkańcy Gibeonu - w przeciwieństwie do Rachab - nie kierowali się wiarą w JHWH, lecz osobistą korzyścią[378].

Nie brakuje jednak biblistów, którzy przypisują Gibeonitom dobre i szczere intencje. Gacek, Wypych i Creach uważają, że mieszkańcy Gibeonu chcieli poruszyć serce Jozuego, dlatego mówili o JHWH i uznali Go za najpotężniejszego Boga, podkreślając Jego wyższość nad innymi bóstwami[379]. Również Henry twierdzi, że Gibeonici wyrazili szacunek dla Boga Izraela i że przybyli do Gilgal ze względu na to, co usłyszeli o JHWH i co przekonało ich do Jego prawdziwości. Ich przemyślenia w konsekwencji zaowocowały oddaniem się pod opiekę Boga Izraela[380]. Analizując postawę Gibeonitów, Harstad nawiązał do historii królowej Saby, która usłyszawszy o mądrości Salomona, osobiście do niego przybyła, aby się przekonać o prawdziwości wszystkich informacji, które na jego temat do niej docierały (1Krl 10,1-13; Mt 12,42; Łk 11,31). Biblista ten podsumowuje, że podróż mieszkańców Gibeonu do izraelskiego obozu w Gilgal *ze względu na imię JHWH* była ich aktem wiary[381]. Reasumując analizę tych opinii, należy stwierdzić, że autor natchniony nie wypowiada się wprost w tej materii, ale teologiczny kontekst całej księgi nie pozwala na negatywną ocenę Gibeonitów oraz oskarżanie ich o cynizm i wyrachowanie, a co najwyżej o pragmatyzm i przebiegłość.

2.2.2 Wiedza Gibeonitów na temat potęgi JHWH (Joz 9,9b-10)

Jako główny cel przybycia do Gilgal, Gibeonici podają chęć świadectwa o sławie i mocy JHWH. TM używa rzeczownika *šōma'* z sufiksem 3 os. l. poj. r. m. ([o] Jego sławie [słyszeliśmy]). Ta sama konstrukcja wystąpiła w Joz 6,27, ale odnosiła się do Jozuego. Choć konfesja Gibeonitów nie jest tak czytelna, jak wyznanie Rachab (Joz 2,11), to trudno całkowicie podważyć szczerość ich intencji w tej materii. Wszystko wskazuje na to, że zasłyszane wieści sprawiły, że uwierzyli w to, czego dowiedzieli się o Bogu Izraela i przybyli do Gilgal z uwagi na Jego potęgę[382], gdyż byli przekonani, że uznając ją zdobędą życzliwość u Jozuego. Gibeonici zapewne słyszeli o przejściu Izraelitów przez Jordan oraz o zdobyciu Jerycha i Aj, choć ze względów utylitarnych nie wspominają o tych faktach, by nie wzbudzać podejrzeń i nie zniweczyć możliwości układu z Jozuem. Tak świeże informacje jeszcze nie miały bowiem prawa do nich dotrzeć, skoro - jak oświadczyli - przybywają z dalekiego kraju.

---

[378] W. WIERSBE, *Be Strong*, 107-108.

[379] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 200-201; S. WYPYCH, «Wejście do Ziemi Obiecanej», 46; J. CREACH, *Joshua*, 86.

[380] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 307.

[381] A. HARSTAD, *Joshua*, 382.

[382] F. SCHAEFFER, *Joshua and the Flow of Biblical History* (Wheaton 2004) 149-150.

Mówiąc o sławie JHWH, powołują się na dwa zdarzenia z niedawnej historii Izraela, w których Bóg Izraela uwidocznił swą potęgę. Najpierw wspominają o wszystkim, co JHWH uczynił w Egipcie, nie precyzując jednakże, jakie konkretnie zdarzenia mieli na myśli: plagi, wyjście Izraelitów z niewoli czy przejście przez Morze Sitowia. Narrator nie wyjaśnia też, w jaki sposób dowiedzieli się o tych wydarzeniach, do których doszło czterdzieści lat wcześniej. Można tylko przypuszczać, że musiało być o nich głośno, skoro dotarły do Kananejczyków i utrwaliły się w ich pamięci, a w chwili nadejścia Jozuego na nowo ożyły[383]. Calvin stwierdza, że Gibeonici - przybywając do Gilgal w imię JHWH - chcieli oddać chwałę Bogu za Jego wielkie czyny, o których słyszeli. Jednocześnie przyznali JHWH najwyższą władzę, choć był dla nich nadal Bogiem nieznanym[384].

Kolejnym zdarzeniem, o którym wspominają Gibeonici jest pobicie przez Izraelitów Sichona[385] i Oga[386] - królów amoryckich, którzy panowali po wschodniej stronie Jordanu (Lb 21,21-35; Pwt 2,26–3,17; Joz 12,1-6). Mieszkańcy Gibeonu przypisali to zwycięstwo JHWH. Nieco inaczej widziała to Rachab, która jako sprawców klęski amoryckich władców wskazała Izraelitów (Joz 2,10), równocześnie podkreślając jednak, że byli narzędziem w ręku JHWH. W opinii Gibeonitów, celem Boga było proklamowanie nowego królestwa na ruinach wrogich i bałwochwalczych cywilizacji[387]. Fakty wspominane w Gilgal były przywoływane przez naród

[383] Nie można jednak wykluczyć i takiej ewentualności, że mamy tu do czynienia z tą samą teologiczną kalką redaktora deuteronomistycznego, którą wkłada w usta innych wybranych przez siebie bohaterów materiału źródłowego księgi (por. Rachab w Joz 2,10), aby skonstruować zamierzoną przez siebie perspektywę narracyjną.

[384] J. CALVIN, *The Book of Joshua* (Joz 9,6).

[385] Sichon i Og znani są tylko z tekstów biblijnych, źródła pozabiblijne milczą w tej kwestii. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 237. Cheszbon (hebr. *ḥešbôn*) był miastem, które zostało podbite przez Izraelitów pod wodzą Mojżesza, gdy jego amorycki król Sichon odmówił im możliwości przejścia przez swe terytorium (Lb 21,21-31; Pwt 2,24). Miasto stało się z czasem własnością pokolenia Rubena, a region Cheszbonu znany był z urodzajnych pastwisk i winnic, studni i rozlewisk (Lb 21,22; Pnp 7,5; Iz 16,8-9). Obecnie miasto to jest utożsamiane z Tell Ḥesbân (ok. 10 km na północ od Madaby). Od 1968 r. prace wykopaliskowe w tym miejscu prowadził Zygfryd Horn. Odkryte resztki suchej fosy (XIII/XII w. przed Chr.) mogą sugerować, że istniała tam twierdza lub obwarowana wioska rolnicza. Odnalezione po obu stronach Jordanu naczynia świadczą o pobycie na tym terenie członków tej samej grupy etnicznej (być może Izraelitów). Podczas prac archeologicznych odkryto zbiornik wodny o głębokości 7 m (X w. przed Chr.), który mógłby świadczyć o przekształceniu warownej wsi w miasto. Pod koniec X w. miasto przestało się rozwijać i popadło w ruinę, a na przełomie IX i VIII w. było zamieszkane przez półkoczownicze plemię, którego głównym zajęciem było rolnictwo. Między VII a V w. przed Chr. miasto odbudowali Ammonici, ale wkrótce znów popadło w ruinę i stało się mieszkaniem półkoczowniczych rolników. Ř. LABIANCA, «Heshbon», *EDB*, 585-586.

[386] Og był królem Baszanu (*bāšān*). Był to region na wschód od Jordanu i na północ od Gileadu. Z północy ograniczał go Hermon, ze wschodu Salecha (Pwt 3,8-10; Joz 12,1-5). Obejmował on miasta Asztarot, Golan i Edrei oraz regiony Argob i Hawwoth-Jair. Baszan słynął z bogactwa i płodności (Pwt 32,14; Ps 22,12; Ez 39,18; Am 4,1; Iz 2,13; Jr 50,19). Szeroki płaskowyż, na którym leżał, otoczony był bazaltowymi, wzgórzami i wulkanicznymi górami (850 do 500 m n.p.m.). Baszan był już zamieszkany w IV tys. przed Chr. W czasach Mojżesza na jego terytorium istniało ok. 60 miast. Po pokonaniu Oga, został przydzielony pokoleniu Manassesa (Lb 32,42). T. MITCHELL, «Bashan», *NBDict*, 124; J. SLAYTON, «Bashan», *AncBD*, t. 1, 623-624; R. YOUNKER, «Bashan», *EDB*, 154-155; A. NEGEV, «Baszan», *EAZŚ*, 462. Asztarot było stolicą królestwa Oga, o której m.in. mówią teksty egipskie, korespondencja z Amarny i dokumenty asyryjskie. Utożsamiane jest z obecnym Tell Asztarah (nad rzeką Jarmuk i ok. 8 km na wschód od Jeziora Galilejskiego). J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 237; P. RAY, «Ashtaroth», *EDB*, 114; A. NEGEV, «Asztarot», *EAZŚ*, 49.

[387] A. EDERSHEIM, *Israel in Canaan*, 72.

wybrany chociażby w sakralnych pieśniach (Ps 78,51; 135,8-12; 136,10-24), a wcześniej przez Rachab. Kobieta, jak Gibeonici, wspominała o paraliżującym strachu, jaki ogarnął obywateli Jerycha na wieść o wysuszeniu przez JHWH wód Morza Sitowia i pokonaniu przez naród wybrany królów amoryckich - Sichona oraz Oga. Te wydarzenia świadczyły, że *JHWH jest Bogiem wysoko w niebie i nisko na ziemi* (Joz 2,11). Z wypowiedzi Rachab i Gibeonitów można wnioskować, że zdarzenia, które miały miejsce w Egipcie i za Jordanem, nie wynikały z umiejętności wojskowych Izraelitów, lecz były dziełem Boga, który towarzyszył swemu ludowi i wspierał go na każdym kroku. To, co Rachab i Gibeonici słyszeli o zdarzeniach w Egipcie i po wschodniej stronie Jordanu wystarczyło, by uwierzyli w potęgę JHWH. Z tego powodu nierządnica wystąpiła przeciw królowi Jerycha i rodakom, a zwróciła się w stronę JHWH i Jego ludu. Gdyby jej zdrada została odkryta, zapewne groziłaby jej śmierć. Podobnie było w przypadku Gibeonitów. Uniknęli lub opuścili antyizraelską koalicję w Kanaanie, by przejść na stronę Izraela. Strwożeni Gibeonici przybyli do Gilgal na wieść o zwycięstwach, jakie JHWH dał Izraelitom i klęskach, które spotkały ich przeciwników. Mieszkańcy Gibeonu byli też przepełnieni nadzieją, że zawarcie przymierza z Izraelem zapewni im skuteczną ochronę ze strony ich potężnego Boga. Wiedza o wielkiej sławie i życzliwości JHWH dodała im odwagi. Bóg Izraela nie był stronniczy, a w Jego sercu miejsce szczególne zajmowali uciśnieni i potrzebujący: sieroty, wdowy i cudzoziemcy (Pwt 10,17-18)[388]. Za opuszczenie antyizraelskiej koalicji Gibeonici musieli liczyć się z karą ze strony królów Kanaanu, ale ostatecznie przezwyciężyła w nich wiara w moc JHWH i lojalność Izraelitów. Rachab i Gibeonici nie zawiedli się - za okazany respekt i życzliwość wobec Izraela oraz cześć oddaną ich Bogu zostali oszczędzeni, zachowali życie, uniknęli radykalnego prawa cheremu, a nawet zyskali pozwolenie na zamieszkanie wśród członków narodu wybranego.

2.2.3 Boży plan związany z Kanaanem (Joz 9,24a)

Gibeonici wracają na scenę zdarzeń w drugiej części perykopy (Joz 9,19-27), gdy wyszedł na jaw ich podstęp w kontekście ponownego spotkania z Jozuem. Ich wypowiedź i tym razem została sformułowana w formie mowy niezależnej w duchu teologii deuteronomistycznej[389]. Redaktor epizodu posłużył się nawet subtelną ironią i humorem, ukazując jak Izraelici zostali zawstydzeni przez cudzoziemców, którzy lepiej od nich znali słowa JHWH[390] i Jego plany związane z Kanaanem. Gibeonici widzieli w JHWH Boga, który był wierny swemu ludowi i obietnicom złożonym ich patriarchom, a nade wszystko Boga, który nie miał sobie równych

[388] E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 79-80.
[389] S. WYPYCH, *Księga Jozuego*, 250.
[390] E. SANCHEZ CETINA, «Księga Jozuego», 443.

w panteonach bogów starożytnego Bliskiego Wschodu. Uznali więc, że wszelki opór wobec JHWH i narodu wybranego nie przyniesie efektów i zdecydowali się opuścić koalicję królów kananejskich, by przejść na stronę Izraela. Od początku Gibeonici zwą się sługami Jozuego (*ʾăbādîm* + sufiks 2 os. l. poj. r. m. = *ʾăbādêkā* [„twoi słudzy"])[391] i komunikują, że wiedzą[392] o tym, co JHWH rozkazał (*ṣāwâ*) Mojżeszowi w kwestii Kanaanu (Wj 32,13; Pwt 7,1-2; 19,8). Tekst używa terminu *nātan* (dać), który występuje w deuteronomistycznych tekstach księgi o wypełnieniu Bożych obietnic dotyczących ziemi obiecanej (Joz 1,1-9; 2,24; 21,43-45).

Gibeonici są świadomi, że JHWH nakazał Jozuemu dokonać eksterminacji *hišmîd* (hifʿil) rdzennych mieszkańców Kanaanu (Pwt 7,1-5; 11,25; 20,16-17). Egzegeci, usiłując pogodzić nakaz cheremu z teologicznym obrazem miłosiernego Boga w Bibli Hebrajskiej, najczęściej wskazują na specyficzny kontekst społeczno-kulturowy starożytnego Bliskiego Wschodu. Zauważają, że choć Kanaan miał rozwiniętą kulturę (wysoki poziom geopolityczny i urbanistyczny miast, dobrze prosperujący handel, umiejętność produkcji metalu i ceramiki), to jednak ten rozwój nie szedł w parze z postępem w obrębie systemu religijno-moralnego, czego dowodem był politeizm i dość prymitywny poziom wartości i kultu. Zgodnie z ówczesnymi standardami społeczno-religijnymi, prawo cheremu miało uchronić Izraela przed skażeniem tym bałwochwalczym kultem i pogańskimi zwyczajami. W ten sposób Izraelici mieli pozostać wierni JHWH i Jego prawu, gdyż tylko obrona własnego statusu narodowego gwarantowała im pomyślność i rozwój w dziedzinie społeczno-religijnej i moralnej[393].

Interpretując ten trudny problem, uczeni podkreślają, że choć - według niektórych tekstów Biblii Hebrajskiej - Bóg nakazał Izraelitom wyniszczyć wszystkich Kananejczyków, to starożytne prawo trzeba interpretować *in favorem vitae* (wszystkie prawa wołają na korzyść życia). Prawo cheremu odzwierciedlało ówczesne realia geopolityczne i kulturowo-społeczne, dotyczyło bowiem tylko tych mieszkańców Kanaanu, którzy nie okazali życzliwości Jozuemu i nie chcieli podporządkować się wprowadzanemu przez niego porządkowi. Zabijanie ludzi, którzy nie podnieśli ręki na Izraelitów byłoby związane z brakiem honoru i człowieczeństwa i jako takie jest oceniane w Biblii bardzo surowo. Wyrzekając się bałwochwalstwa oraz stając się sługami JHWH i Izraelitów, Gibeonici zażegnali niebezpieczeństwo zgubnego wpływu swego świata kulturowo-

[391] Gibeonici trzykrotnie nazwali siebie samych sługami Jozuego (Joz 9,8.9.24), a raz „waszymi sługami" (*ʾabdêkem*) w odniesieniu do Izraelitów (Joz 9,11).

[392] Autor natchniony użył słowa *huggad* (*hofʿal* perfectum 3 os. l. poj. r. m. od czasownika *nāgad*). Forma ta została poprzedzona słowem *huggēd* (*hofʿal* infinitivus absolutus). Konstrukcję *huggēd huggad* należy przetłumaczyć jako „[słudzy twoi] dokładnie /rzeczywiście/ się dowiedzieli". Infinitivus absolutus może stać przed lub po czasowniku w formie osobowej, podkreślając czynność wyrażoną przez tę formę. Często tłumaczy się go przy użyciu przysłówków: *na pewno, bez wątpienia, rzeczywiście, naprawdę, wiernie, dokładnie*. T. LAMBDIN, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, § 129. Wiersze Joz 9,9 i 9,24 stanowią rodzaj inkluzji, czyli klamry, która rozpoczyna i kończy tezę, że Gibeonici słyszeli (o czymś)/dowiedzieli się (czegoś). R. BOLING, G. WRIGHT, *Joshua*, 269.

[393] L. RICHARDS, L. RICHARDS, *The Teacher's Commentary*, 171.

religijnego na Izraela. W ten sposób Gibeonici uniknęli eksterminacji, ponieważ powód, dla którego wprowadzono prawo klątwy, był w tym przypadku nieaktualny[394].

Wypowiadając posłuszeństwo królowi (koalicji królów), broniąc Izraelitów przed jego wysłannikami bądź wchodząc z nimi w przymierze, a nade wszystko wyznając wiarę w JHWH, Rachab i Gibeonici odwrócili się od rodaków i weszli na drogę społeczno-kulturowej i religijnej transformacji. W tym momencie Izraelitom nie groziło już niebezpieczeństwo z ich strony, dlatego kobieta i Gibeonici mogli zachować życie i zamieszkać ze swymi bliskimi wśród Izraelitów, ciesząc się wolnością i niezależnością ekonomiczną (własną ziemią).

2.2.4 Lęk Gibeonitów motywem ich religijnej przemiany (Joz 9,24b-25)

Dopiero podczas drugiej rozmowy z Jozuem Gibeonici stwierdzili, że motywem ich działań był lęk (*jārē'*) o życie (*nepeš*). Po zawarciu przymierza i uzyskaniu gwarancji własnej nietykalności ujawnili prawdziwy podtekst przybycia do obozu w Gilgal. Były nim obawy przed konfrontacją z Izraelem i ich potężnym Bogiem, którego sława w szybkim tempie rozchodziła się po Kanaanie. Słyszeli o porażkach wszystkich dotychczasowych wrogów ludu wybranego, które sprawił jego Bóg - JHWH w Egipcie i po wschodniej stronie Jordanu. Nadto Gibeonici dowiedzieli się, że Bóg Izraela postanowił oddać Kanaan swemu ludowi i nakazał dokonać eksterminacji jego rdzennych obywateli[395]. Pod wpływem tych duchowych rozterek postanowili wprowadzić w błąd Izraelitów i podać się za lud zamieszkujący odległą krainę, którego nie może dotyczyć prawo klątwy naznaczone przez JHWH. Redaktor księgi zdaje się chwalić przezorność i przebiegłość Gibeonitów tak na etapie zawierania przymierza, jak też sposobu argumentacji podczas powtórnej konfrontacji z Jozuem i wodzami Izraela (Joz 9,24-25)[396].

Po wyjściu na jaw podstępu, Gibeonici - nie mając innej linii obrony - oddali się w ręce Jozuego i zgodzili się na to, by ten uczynił z nimi to, co wyda mu się dobre (*ṭôb*) oraz słuszne (*jāšār*). Spodziewali się sprawiedliwej reprymendy i kary, gdyż zdawali sobie sprawę, że oszukali Izraelitów, ale jednocześnie prosili o wyrozumiałość i litość, usprawiedliwiając swą decyzję strachem[397]. W wyniku tej dobrowolnej kapitulacji, ale i wcześniejszych ustaleń (przymierze), Izraelici nie musieli zdobywać Gibeonu, jak Jerycha i Aj, gdyż mieszkańcy tego ważnego miasta

[394] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 307.
[395] K. MATHEWS, «The Historical Books», 86.
[396] H. SPENCE-JONES, *Joshua*, 149.
[397] A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Joshua*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/joshua-9.html [dostęp: 12.07.2016]. Gibeonici oddali się w ręce Jozuego. Zupełnie przeciwną sytuację można zaobserwować w tekstach Sdz 17,6; 18,1; 19,1; 21,25, które opisują deuteronomistyczną wizję czasów przedmonarchicznych w Izraelu, kiedy to nie było króla w Izraelu, a każdy robił to, co było słuszne w jego własnych oczach.

dobrowolnie się im poddali[398]. Jak twierdzi Smith, Gibeonici zdawali się być wdzięczni do tego stopnia, że byli gotowi zaakceptować wszystko, byleby uniknąć śmierci[399]. W tym passusie deuteronomista pośrednio zaznacza, że spełniły się słowa wyroczni JHWH z Joz 1,5, w których zapewnił Jozuego, że Kananejczycy nie ostoją się przed jego obliczem, gdyż On będzie mu towarzyszył, jak w czasach Mojżesza.

Wyrażenie *zrobić to, co jest słuszne w […] oczach* w Biblii Hebrajskiej odnosi się do procesu decyzyjnego człowieka (Joz 9,25; Sdz 21,25; 2Sm 19,7; Jr 26,14; 40,4-5), ale też odnosi się do tego, co jest słuszne w oczach Bożych[400]. Darując życie Gibeonitów, Jozue podjął mądrą decyzję, bo było ono chronione umową przypieczętowaną przysięgą złożoną na JHWH. Złamanie tak zawartego sojuszu i pogwałcenie przysięgi wiązałoby się z Bożą karą. Do takiej sytuacji doszło za panowania króla Dawida, kiedy JHWH zesłał na Izraela trzyletni głód za grzech Saula, który dążył do zagłady Gibeonitów (2Sm 21,1-14). Plaga ustała dopiero wtedy, gdy Dawid oddał Gibeonitom siedmiu potomków Saula, a ci powiesili ich na wzgórzu wobec Pana (*bāhār lipnê jhwh*). Ten tekst autoryzuje przymierze Jozuego z mieszkańcami Gibeonu i sugeruje, by wytyczne tego sojuszu obowiązywały wśród przyszłych pokoleń.

2.3 Teologiczne przesłanie perykopy

Zgodnie z przyjętym w dysertacji wzorcem metodologicznym, ostatnim etapem pracy badawczej nad wybranymi do analizy tekstami źródłowymi jest zdefiniowanie teologicznego przesłania, jakie wyłania się z ich oryginalnych wersji, a także z dodawanych sukcesywnie elaboracji redakcyjnych edytora deuteronomistycznej historiografii Izraela.

2.3.1 Ziemia Kanaan darem JHWH dla Izraelitów i nie-Izraelitów

Wielu egzegetów uważa, że to Boży dar ziemi, a nie podbój czy obrona terytorium Kanaanu na drodze działań strategicznych i batalistycznych, stanowi wiodący temat księgi[401]. Zgodnie z teologicznym profilem księgi, zarówno Rachab, jak i Gibeonici wiedzą o Bożych

[398] M. WOUDSTRA, *The Book of Joshua*, 165.

[399] J. SMITH, *The Books of History*, 79.

[400] D. HOWARD, *Joshua*, 230. Jozue miał postąpić z Gibeonitami według tego, co uzna za dobre i słuszne. W pierwszej kolejności ta para przymiotników w Biblii Hebrajskiej dotyczy Boga (Ps 25,8) - Mojżesz nakazał Izraelitom robić to, co jest prawe i dobre w oczach JHWH (Pwt 6,18; 12,28) - ale też odnosi do działań ludzkich (2Krn 14,1; 31,20). A. HARSTAD, *Joshua*, 399.

[401] G. HENTSCHEL, «Das Buch Josua», w: E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament* (ST; Stuttgart 2008) 209. Hebrajski czasownik *nātan* (dać, darować, powierzyć) i rzeczownik *'ereṣ* (ziemia) często występują obok siebie. Tym, który „daje" ziemię jest w Księdze Jozuego JHWH, a beneficjentem Bożego daru jest Izrael (Joz 1,1-9; 2,24; 21,43-45). D. DZIADOSZ, «Boża i ludzka wierność», 48.

planach i usiłują się w nie wpisać, aby na równi z Izraelitami stać się beneficjentami obietnic JHWH (Joz 2,9; 9,24; 6,22-25; 9,14-27). Jako pierwsi o obietnicy ziemi w Kanaanie dowiadują się patriarchowie (Rdz 12,1-8). Według Rdz 15,7 Bóg nie tylko obiecał Abrahamowi, że ofiaruje mu kraj, w którym aktualnie mieszkał, ale uwierzytelnił tę zapowiedź dwustronnym przymierzem (*b^{e}rît*). Wagę i nieodwołalność obietnicy JHWH potwierdził archaicznym rytem umowy dwustronnej znanej na Bliskim Wschodzie (Rdz 15,8-21). Kolejne teksty Tory potwierdzają i rozszerzają zakres Bożych gwarancji dotyczących Kanaanu, ale przesuwają je w czasie. Zapowiedź, która została dana ojcom (Rdz 12,7; 13,14-15; 15,13.16.18; 21,23; 24,7; 28,13) ma się w pełni zrealizować dopiero w przyszłości[402]. Cała historia deuteronomistyczna (Joz–2Krl), a szczególnie Księga Jozuego ukazuje realizację tych Bożych obietnic (Joz 1,1-9; 21,43-45; 22,1–24,28). Te teksty są oparte na deuteronomicznej teologii Powtórzonego Prawa, która podkreśla, iż ziemia kananejska wpierw została przyrzeczona patriarchom i ich potomkom, a potem dana (*nātan*) przez JHWH ludowi Mojżesza i Jozuego (Pwt 1,8.35; 4,38; 6,10.18.23; 8,1; 10,11; 11,31; 15,7; 26,3; 31,7). Tymczasem zgodnie z teologią kapłańskiego redaktora Tory, te Boże obietnice zaczęły spełniać się już w czasach Abrahama, który zakupił obszar z grotą Makpela na rodzinny grób (Rdz 23,1-20). Odtąd ten skrawek Kanaanu będzie należał do jego rodu *l^{e}'ôlām* „na wieki" (Rdz 17,8). Ta prawda wpisała się na trwałe w teologię Izraela. Podtrzymywała na duchu naród wybrany w trudnych chwilach wygnania asyryjskiego i babilońskiego, przywracając mu nadzieję na powrót do Kanaanu[403].

Bóg obiecał Abrahamowi: potomstwo, błogosławieństwo i ziemię (Rdz 12,1-13). Szczególnie ta ostatnia obietnica znajduje się w centrum uwagi redaktorów Biblii Hebrajskiej, powracając w niej aż 34 razy (z czego 25 razy w Pwt). Ta częstotliwość świadczy, że dar ziemi był fundamentem pozostałych obietnic JHWH[404]. Zapowiedź ta zostaje powtórzona wobec Izaaka (Rdz 26,3), Jakuba (Rdz 35,12; 48,4) i Mojżesza (Wj 6,8). W myśl biblijnej teologii, Bóg miał prawo dysponować poszczególnymi terenami ziemi, gdyż cały świat do Niego należał (Wj 19,5), mógł więc usunąć rdzenną ludność Kanaanu, która bałwochwalczym kultem i niemoralnością

[402] A. FANULI, *Duchowość*, 161; M. BASIUK, «Obietnice Boga i ich wypełnienie na przykładzie życia Abrahama», w: S. SZYMIK, *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (Lublin 2009) 18-20.

[403] A. FANULI, *Duchowość*, 162-164. Pierwotnie obietnica ziemi w przestrzeni oczekiwań nomadycznych hebrajskich pokoleń mogła być tylko zapowiedzią zyskania nowych pastwisk. Wraz z przejściem do osiadłego trybu życia, nie chodziło już o nowe pastwiska, ale o własne terytoria. Po wyjściu z Egiptu te obietnice zaczęły się urzeczywistniać. Izraelici pod wodzą Jozuego zaczęli stopniowo podbijać Kanaan, ale dopiero za Dawida i Salomona Boże zapowiedzi zrealizowały się w pełni. M. BASIUK, «Obietnice Boga», 24-25.

[404] S. JANKOWSKI, «Obietnica ziemi w Starym Testamencie», *CT* 74 (2; 2004) 51-52. Według Brueggemanna, Boża obietnica ziemi jest centralnym motywem biblijnej wiary. Dzieje narodu wybranego były przejściem od stanu *z ziemią* do stanu *bez-ziemi* i odwrotnie (pobyt w Kanaanie - niewola egipska; wędrówka przez pustynię - zajęcie ziemi Kanaan; wygnanie babilońskie - powrót do Kanaanu). W. BRUEGGEMANN, *The Land*. Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith (OBT; Minneapolis 2002) 3.12.

zbezcześciła należącą do Niego ziemię (Kpł 18,24; 20,23; Pwt 9,5) i oddać ją Izraelitom[405]. Ziemia, którą - zgodnie z tekstami biblijnymi - otrzymali Izraelici, była terenem urodzajnym. O obfitości Kanaanu świadczyły plony, jakie przynieśli zwiadowcy Mojżesza: owoce granatu, figi i kiść winogron, którą musiało nieść aż dwóch ludzi (Lb 13,23). Kanaan był zwany *ziemią opływającą w mleko i miód* (Wj 3,8; Lb 13,27), gdyż odznaczał się obfitością wody, pszenicy, jęczmienia, winogron, drzew figowych, granatów, oliwy i miodu (Pwt 8,7-9; 11,10-12). Mleko było jednym z podstawowych produktów spożywanych przez Izraelitów, a jego duża ilość świadczyła o dobrych i licznych pastwiskach. Miód był z kolei rzadkim produktem i symbolem dostatku. Motyw ziemi opływającej w mleko i miód (*'ereṣ zābat ḥālāb ûd^{e}baš*) świadczył o bogactwie i obfitości Kanaanu, stanowiąc kontrast dla suchej pustyni i był przykładem meryzmu wskazującego, że Syro-Palestyna była zasobna zarówno w produkty podstawowe, jak i towary luksusowe[406] oraz że cechowała się dostatkiem w wymiarze materialnym i kulturowym[407]. Stąd Kanaan był dla Izraelitów obiektem miłości i tęsknoty, a po niewoli egipskiej i czterdziestoletniej wędrówce przez pustynię ziemia ta stała się dla nich symbolem stałości, odpoczynku, dobrobytu i bezpieczeństwa (Kpł 26,5; Pwt 12,9-10; 25,19).

Wyzwolenie z niewoli faraona nie byłoby pełne i nie miałoby większego sensu, gdyby naród wybrany pozostał na pustyni i był skazany na materialny niedostatek. Stąd JHWH nie tylko wybawił swój lud z opresji, opiekował się nim na pustyni, ale też ofiarował mu Kanaan, który stał się jego nowym i trwałym siedliskiem życiowym[408]. Ta ziemia leżąca pomiędzy Mezopotamią, z której Bóg wyprowadził Abrama, a Egiptem, z którego JHWH wyzwolił Izraelitów, była spełnieniem obietnicy złożonej patriarchom oraz widomym znakiem Jego miłości i wierności. Kanaan, tak jak przymierze z JHWH, był istotnym elementem tożsamości Izraela[409].

W myśl teologii deuteronomisty, podbój Kanaanu nie był dziełem przypadku. Bóg - jako Pan nieba i ziemi oraz partner przymierza z Izraelem - przeznaczył ten teren wybrańcom i wyczekiwał na odpowiedni czas, aby go przekazać[410]. W epoce Jozuego Kanaan nie był już

[405] W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela (Lublin 2013) 23; D. DZIADOSZ, «Bóg królem Izraela», 19.

[406] «Ziemia opływająca w mleko i miód», w: L. RYKEN, J. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej* (Warszawa 1998) 1179; D. DZIADOSZ, «Ziemia Obiecana», *EK*, t. 20, 1391; J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa 1999) 81; A. FANULI, *Duchowość*, 162.

[407] W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, 24.

[408] J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, 76; D. DZIADOSZ, «Boża i ludzka wierność», 56.

[409] A. FANULI, *Duchowość*, 162.

[410] «Ziemia Obiecana», w: L. RYKEN, J. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej* (Warszawa 1998) 1178; J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, 80-81; W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, 23. Pojęcie *naḥălâ* (dziedzictwo) określa w Biblii zwykle ziemię, która przypadła komuś w udziale jako dar, spadek dziedziczony, rezultat wywłaszczenia, który ma charakter trwały, tzn. jest nie do zdobycia czy sprzedania. Forma czasownikowa *nḥl* określa wzięcie czegoś w posiadanie na zasadzie dziedziczenia lub zdobycie tytułu prawnego do posiadania. Termin występuje w Biblii Hebrajskiej 224 razy (z czego aż 43 razy w Księdze Jozuego), jednak teksty biblijne wskazują na Mojżesza, jako tego, który przekazał (*nātan*) pierwszym plemionom izraelskim tereny transjordańskie (Lb 32,33; Joz 13,8). Ziemie dane przez JHWH pokoleniom Rubena, Gada i połowie Manassesa mają

ziemią „przebywania" i „pielgrzymowania" Izraelitów, lecz stał się ich *naḥălâ* „własnością dziedziczną" (Pwt 4,21; 15,4; 19,10). Członkowie narodu wybranego nie byli już więc „przybyszami" w Syro-Palestynie, jak nomadzi-patriarchowie. W oparciu o Kpł 25,23-24 autorzy biblijni czynią rozróżnienie między „własnością dziedziczną" a „własnością prywatną". Izraelici byli tylko dzierżawcami Bożej ziemi, która została im przydzielona, aby dostarczać im środków do życia. Ziemia ta nie mogła być sprzedana na stałe, gdyż cały czas przynależała do JHWH[411]. Teren ten był uważany za Boży ogród, który uprawiali Izraelici, jako niezasłużony dar, którego byli dzierżawcami (Kpł 25–27)[412].

Zgodnie z teologią deuteronomiczną i deuteronomistyczną, ziemia dana Izraelitom przez JHWH mogła być utracona, gdyż była darem warunkowym. Posiadanie tego terenu było uzależnione od wierności Izraela. Złamanie przymierza, nieposłuszeństwo JHWH i Jego prawu niosło ze sobą możliwość utraty ziemi i wygnania (Kpł 26,3-33). Oznaką religijnej nielojalności było też lekceważenie i zapominanie zbawczych dzieł Boga: wyprowadzenia z niewoli egipskiej, opieki podczas wędrówki przez pustynię czy wprowadzeniu do Kanaanu. Utratę ziemi mogła więc spowodować również pycha i błędne przekonanie Izraela o tym, że pomyślność i pobyt w Kanaanie zawdzięcza sobie[413]. Teksty Pwt 1–4; 29–31 wprost mówią o obcych ludach (Edomici, Moabici, Ammonici i Filistyni), które z woli JHWH utraciły ziemie z powodu politeizmu i niemoralności, ale mogą być narzędziem gniewu Boga wobec Izraela za analogiczne bałwochwalstwo. Herodot i rzymscy historycy odczytywali wywłaszczenie rdzennych obywateli Kanaanu i oddanie ich ziemi ludowi wybranemu w podobny sposób[414]. Zgodnie z tekstami Tory i deuteronomistycznej historiografii (Joz–2Krl), Izraelici mieli toczyć boje nie tylko z rdzenną ludnością Kanaanu i sąsiednimi ludami zabiegającymi o władzę na tym terenie (Lb 32,20-29; 33,50-56), ale i podjąć walkę z pogańskimi bóstwami i zwyczajami (Kpł 26,21.32-33; Pwt 8,19-20; 28,58-68; Am 5,27; 7,17)[415]. Kananejczycy zorganizowani byli w autonomiczne i obronne miasta-państwa, na czele których stali królowie lub książęta, nie było więc władzy centralnej. Miasta te zawierały ze sobą szersze koalicje i przymierza tylko w chwilach zagrożenia[416].

---

nieco inny status: nie są dane jako własność dziedziczna *naḥălâ* (jak w przypadku terenów po zachodniej stronie Jordanu), lecz *b^{e}jād* „w rękę" (Lb 21,34; Pwt 2,24.30; 3,2). G. SZAMOCKI, «Hebrajskie wyrażenia *be-/le-nachala* („jako dziedzictwo") i *be-jad* („w rękę") w odniesieniu do Bożego daru ziemi dla Izraela», *Przegląd Religioznawczy* 49 (3; 2005) 3-7.

[411] I. JARUZELSKA, «„Ziemia na własność" a „ziemia przebywania". Z badań nad stosunkami własności w Starym Testamencie», *PzST* 5 (1984) 110.114.116-117; I. JARUZELSKA, «Biblijne spojrzenie na własność», w: F. LENORT, *Scriptura Sacra Posnaniensis*. Opuscula Mariano Wolniewicz Octogenario Dedicata (Opuscula Dedicata 3; Poznań 2002) 57-58.

[412] W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, 20.26; J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, 80; D. DZIADOSZ, «Ziemia Obiecana», 1391; A. FANULI, *Duchowość*, 164.

[413] W. PIKOR, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, 25-26.28.

[414] S. JANKOWSKI, «Obietnica ziemi», 57.

[415] D. DZIADOSZ, «Ziemia Obiecana», 1391.

[416] S. WYPYCH, «Wejście do Ziemi Obiecanej», 26-27; J. ŁACH, *Księga Jozuego*, 65.

Głównymi zajęciami mieszkańców Kanaanu były: rolnictwo, pasterstwo i handel, a także rzemiosło, szczególnie wyrób ceramiki i obróbka żelaza. W niektórych grupach etnicznych Kanaanu kultywowano już aktywność piśmienniczą[417].

Realizacja Bożych obietnic ziemi dla Izraelitów w Kanaanie, o których tak wiele mówią tradycje analizowane w niniejszej dysertacji, ma postać ciągłej i zakończonej pełnym sukcesem kampanii zbrojnej Jozuego (Joz 1–12). Inny model podboju Syro-Palestyny przez Izraelitów proponuje deuteronomista w Księdze Sędziów (1,1-36; 2,1–3,6; 17–18), sugerując, że miała raczej formę wieloetapowego i długotrwałego procesu walk i pokojowej infiltracji, który polegał na koegzystencji niektórych hebrajskich plemion z silnymi strukturami miast-państw Kanaanu, a równocześnie na prowadzeniu akcji zbrojnych wobec społeczności słabiej rozwiniętych i gorzej zorganizowanych. Na zdobytych i przejmowanych pokojowo ziemiach Izraelici sukcesywnie budowali własną kulturę i przygotowali się do stworzenia monarchii[418], która w okresie dynastii dawidowej zapewniła dominację nad regionem Syro-Palestyny.

2.3.2 Wszechmoc Boga Izraela i niemoc Baala

Na bazie uważnej lektury perykopy Joz 9,1-27 można dojść do wniosku, że opis przybycia mieszkańców Gibeonu do izraelskiego obozu w Gilgal jest zorientowany również na ukazanie degradacji społeczno-religijnej i moralnej struktury kananejskiego społeczeństwa[419]. Podczas czterdziestoletniej wędrówki przez pustynię Izraelici niejednokrotnie doświadczali Bożej opieki i troski, będąc świadkami Jego wszechmocy. Zużyte bukłaki, sandały i ubrania, w których Gibeonici przybyli do Gilgal, w tym kontekście stają się wymownym teologicznym paradygmatem, za pomocą którego deuteronomista pragnie uzmysłowić członkom narodu wybranego, że ich odzienie nie uległo zniszczeniu podczas wędrówki przez pustynię do Kanaanu, ani ich nogi nie opuchły pod wpływem długiej podróży (Pwt 8,4; 29,4). Tymczasem tak stało się z obuwiem i odzieżą Kananejczyków, którzy przecież wierzyli, że wełna i len były darem Baala (Oz 2,7). Ta sytuacja ukazuje nieskuteczność pogańskiego bóstwa. Okazuje się bowiem, że nie tylko odzienie było darem JHWH (Oz 2,11), ale nade wszystko ziemia i zwycięstwo nad autochtoniczną ludnością Kanaanu. W podobnym kontekście rozpatrywać można również motyw pokruszonego chleba, który Gibeonici przynieśli ze sobą do Gilgal. Co prawda, był on dowodem ich podstępu wobec Izraela, ale w kontekście ówczesnej teologii mógł być odczytany jako znak niemocy Baala. Mieszkańcy Kanaanu wierzyli, że pieczywo i olej pochodziły od niego (Oz 2,7),

[417] T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu*, 41-42.

[418] M. WRÓBEL, «Księga Jozuego», 105-108; S. WYPYCH, «Wejście do Ziemi Obiecanej», 27-28; M. TARASIUK, «Problemy historyczne w interpretacji podboju Kanaanu», 1010-1015.

[419] E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 80-81.

a jednym z jego podstawowych zadań była troska o swych wyznawców. W tradycji biblijnej zboże i oliwki były darem JHWH (Oz 2,11), a Bóg Izraela - w przeciwieństwie do Baala - skutecznie troszczył się o swój lud wędrujący przez pustynię, każdego ranka karmiąc go manną (Wj 16).

W analogicznej perspektywie teologicznej można odczytać motyw wina i popękanych bukłaków w Joz 9,13. Jak informują tradycje prorockie, wino w Kanaanie pito na ucztach ku czci Baala (Oz 2,13-14). W myśl Pwt 32,32-33, był to jad smoków i trucizna żmii, które pochodziły z trujących i gorzkich winorośli Sodomy oraz Gomory, stanowiąc element bałwochwalczych obrzędów ku czci lokalnych bóstw. Podczas wędrówki do ziemi obiecanej Izraelici nie pili wina na pustyni (Pwt 29,5), by zachować siłę, trzeźwość umysłu i uniknąć zepsucia kananejskim kultem płodności i niemoralnymi praktykami. Gibeonici przybyli do Gilgal z popękanymi bukłakami, które w alegorycznej lekturze tekstu mogą symbolizować upadającą religię Kananejczyków. W duchu słów Jezusa z Mk 2,22, te zniszczone bukłaki nie nadawały się do przechowywania nowego wina wiary w JHWH.

Podsumowując tę teologiczną lekturę można powiedzieć, że zużyte ubranie i sandały, pokruszony chleb oraz popękane bukłaki ilustrują rozpad porządku gospodarczego, społecznego i kulturowo-religijnego Kanaanu. Odchodząc od JHWH i Jego praw - a zwracając się w stronę Baala - Izraelici doprowadziliby do tego, że ich społeczno-religijny status zużyłby się, jak zużyły się ubrania i sandały Gibeonitów, jak pokruszył się ich chleb i popękały bukłaki. Tylko wierność przymierzu z JHWH gwarantowała im obfitość zboża, oleju, wina, wełny i lnu (Oz 2,10.17.23-24) oraz społeczno-religijną moc i trwałość. Tylko JHWH mógł zapewnić błogosławieństwo, które pozytywnie wpływało na potomstwo, owoc ziemi, zwierzęta, bydło, kosze i dzieże (Pwt 28,1-6). Do tej prawdy sukcesywnie dochodziły również niektóre grupy etniczne Kanaanu, które - uznając własną społeczno-religijną i kulturową słabość - zwracały się w stronę zwyczajów i religii Izraela, jak to uczynili Gibeonici, nieświadomie ilustrując swą decyzję obrazem zużytej odzieży i zepsutego pokarmu.

2.3.3 Łaska okazana Gibeonowi obrazem relacji Izraela do nie-Izraelitów

Podczas rozmowy z Jozuem Gibeonici oświadczyli, iż przybyli do Gilgal ze względu na JHWH (Joz 9,9). Znali imię Boga Izraela, Jego moc i relację do Izraelitów (Joz 9,9.24)[420]. Mieszkańcy Gibeonu widzieli w JHWH potężnego Boga, który - w przeciwieństwie do ich bogów - aktywnie i skutecznie angażował się w historię swego narodu, dając zwycięstwo w konfrontacjach z obcymi ludami. To właśnie Jego interwencji Gibeonici przypisali wszystkie

[420] Rachab - w dialogu ze zwiadowcami Jozuego - czterokrotnie użyła imienia JHWH (Joz 2,9.10.11.12).

zdarzenia, jakie rozegrały się w Egipcie (Joz 9,9) oraz pokonanie dwóch królów amoryckich po wschodniej stronie Jordanu: Sichona, króla Cheszbonu i Oga, króla Baszanu (Joz 9,10). Gibeonici przeczuwali też przyszłość ziemi Kanaan, którą JHWH oddał Izraelitom i dlatego obawiali się Bożego nakazu zagłady jej rdzennych mieszkańców (Joz 9,24)[421]. Chcąc uchronić życie przed śmiercią, zdecydowali się wszystko położyć na jedną kartę i - uciekając się do podstępu - wyznali wiarę w moc i wierność Boga Izraela oraz porzucili swych dotychczasowych bogów.

Z uwagi na nieroztropność i brak konsultacji z Bogiem, Izraelscy przywódcy wyrazili zgodę na bliską relację z Gibeonem i przypieczętowali ją przysięgą na JHWH, dając tym samym do zrozumienia innym grupom etnicznym Kanaanu, że jest możliwa społeczno-religijna konsolidacja z ich religią i strukturą społeczną. Tego typu przymierza nie zniweczyło nawet oszustwo Gibeonitów, które - gdy wyszło na jaw - zmodyfikowało jedynie ostateczne warunki przymierza. Jozue przeznaczył mieszkańców Gibeonu do prac służebnych (rąbanie drewna i noszenie wody) na rzecz JHWH i całej społeczności. Ten wymuszony oszustwem aneks do zawartej wcześniej umowy nie stanął jednak na przeszkodzie społeczno-religijnej integracji: Gibeonici mogli pozostać na własnej ziemi i swobodnie egzystować w strukturach Izraela[422]. Ta sytuacja potwierdza fakt, że prawo cheremu nie było czymś absolutnym w okresie konfrontacji Jozuego z mieszkańcami Kanaanu, gdyż nawet wśród Kananejczyków zdarzały się pojedyncze osoby i grupy społeczne, które bały się JHWH i chciały zainicjować przyjacielskie stosunki z Izraelitami. Wobec takich osób i grup etnicznych Bóg oraz Izraelici okazywali litość i solidarność[423]. Tak było w przypadku Gibeonitów. JHWH zaakceptował przymierze zawarte między nimi a Izraelitami, a z czasem stał się nawet ich obrońcą (2Sm 21,1-14).

Zapewniając drewno do składania ofiar i wody do obmyć, Gibeonici przyjęli status opiekunów kultu JHWH, a pełniąc inne prace służebne, mogli żyć na własnej ziemi wśród Izraelitów. Należy założyć, że mieszkańcy Gibeonu zadeklarowali lojalność wobec członków narodu wybranego i ich Boga. W zamian Izraelici darowali im życie. Na pierwszym etapie współegzystencji oznaczało to decyzję o zawieszeniu wobec nich mocy prawa klątwy oraz pozostawieniu w ich rękach dobytku i ziemi. Na dalszym etapie Gibeonici - wchodząc w bliższą relację z narodem wybranym - mogli otrzymać błogosławieństwo od JHWH, gdy przestrzegali

[421] S. GACEK, *Księga Jozuego*, 205.

[422] Nieuczciwością Gibeonici ściągnęli na siebie przekleństwo wiecznego niewolnictwa. Służyli jednak jedynemu i prawdziwemu Bogu, a więc to przekleństwo w ostatecznym rozrachunku stało się dla nich przyczyną błogosławieństwa. Według takich zasad działa łaska Boga Izraela, który nie tylko przebacza i uchyla błędy, ale też wyprowadza błogosławieństwo z grzechów i niepowodzeń. D. CAMPBELL, «Joshua», 349; R. ELLSWORTH, *Opening up Joshua*, 86. Joz 9 należy czytać w świetle Pwt 29,9-12. Trwałość przymierza z Gibeonem jest wpisana w tradycje Tory. Mojżesz - zwracając się w kwestii obcych w Izraelu do naczelników pokoleń, starszych, zwierzchników i pojedynczych Izraelitów - potwierdził, iż ludzie ci weszli z JHWH w przymierze, które Bóg zawarł pod przysięgą z tymi, którzy ścinali drzewo i tymi, którzy czerpali wodę. Tak więc JHWH stał się ich Bogiem, a oni Jego ludem.

[423] R. HUBBARD, *Joshua*, 288.291; J. CREACH, *Joshua*, 87-88.

Jego przykazań (Pwt 4,1; 5,33; 16,20; 30,16). Gibeonici zostali dopuszczeni do udziału w łasce i błogosławieństwie Izraela[424]. Historia podstępnych, lecz nawracających się mieszkańców Gibeonu ilustruje relację otwartości, jaką manifestuje względem obcych ludów Bóg JHWH i posłuszni Mu Izraelici. Jozuemu nie chodziło bowiem o utrzymanie czystości etnicznej przez eksterminację mieszkańców Kanaanu, lecz zbudowanie struktur teokracji i monoteizmu, które będą otwarte dla Kananejczyków szukających prawdziwej religii i prawa. Gibeonici otrzymali szansę na skorzystanie z Bożego miłosierdzia i łaski. Zostali dopuszczeni do niektórych sektorów społeczno-religijnego życia Izraelitów, ale też i zobowiązani do szacunku wobec prawa oraz zwyczajów wynikających z przymierza synaickiego i tego zawartego w Gilgal z Jozuem oraz starszymi izraelskiego ludu[425].

Biblia Hebrajska nie dokumentuje okoliczności realizacji przymierza Gibeonitów z Izraelem, dlatego też nie wspomina o tym, czy sprawili oni Izraelitom konkretne problemy, zbuntowali się lub sprowadzili członków narodu wybranego na bałwochwalcze ścieżki. Wręcz przeciwnie - fakt, że wielu z nich powróciło do Jerozolimy z niewoli babilońskiej (Ezd 2,43-58; 8,20; Ne 3,7; 7,25) sugeruje, iż byli mocno zjednoczeni z narodem wybranym i oddani Bogu Izraela oraz Jego świątyni. Służąc JHWH mieli okazję, by zbliżyć się do religii prawdziwego Boga i poznać Jego Prawo. Biblia Hebrajska nie wypowiada się jednak w tej materii, tak iż nie wiadomo, czy wskutek służby w przybytku i świątyni Gibeonici porzucili bałwochwalczy kult Baala i zaczęli wierzyć w JHWH[426]. W tym kontekście deuteronomista mówi tylko o jednym fakcie: Gibeonici byli jedyną grupa etniczną w Kanaanie, która zdecydowała się na ścisłe przymierze z Izraelem (Joz 11,19) i trwała wiernie w jego społecznych oraz militarnych strukturach (Joz 21,17; 2Sm 2,13). W tej historycznej perspektywie słowa religijnego wyznania i przysięgi wierności Gibeonitów z Joz 9,9-10.24-25 brzmią bardzo wiarygodnie[427].

Historia Gibeonitów z sekcji Joz 9,1–10,43 jest więc pochwałą ich przezorności i mądrości społeczno-religijnej, ale i tekstem sławiącym miłosierdzie i łaskawości JHWH oraz otwartość i lojalność Izraela. Bóg przyjął do wspólnoty swego ludu *autsajderów* Kanaanu, którzy nie liczyli się w koalicji państw-miast regionu oraz byli narażeni na ataki i przemoc ze strony koalicji lokalnych społeczności. Jak wynika z teologii deuteronomisty, celem Bożej aktywności zbawczej nie był tylko naród wybrany, ale też pojedyncze osoby (Rachab i jej bliscy) oraz grupy etniczne Kanaanu (Gibeonici), które były zepchnięte na margines społeczny przez dotychczasowe struktury władzy i poszukiwały wyzwolenia oraz prawdziwej religii i porządku prawa. Gibeonici -

[424] E. HAMLIN, *Inheriting the Land*, 82-83.
[425] J. CREACH, *Joshua*, 88.
[426] W. WIERSBE, *Be Strong*, 110-111; M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 308; D. MADVIG, «Joshua», 300; D. HOWARD, *Joshua*, 231; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 74; F. SCHAEFFER, *Joshua*, 150-151.
[427] J. BOICE, *Joshua*, 76; S. GACEK, *Księga Jozuego*, 205.

w szerokiej perspektywie teologicznej księgi - stali się członkami ludu przymierza nie tylko w wyniku ich podstępnego działania i nieroztropności Jozuego, lecz za sprawą łaski JHWH[428]. Mieszkańcy Gibeonu dostąpili Bożego miłosierdzia z uwagi na swą trudną sytuację społeczną[429], mądrość i roztropność życiową, a nade wszystko pragnienie nawiązania bliższej relacji z monoteistyczną religią Izraela, jego teokratycznymi strukturami społecznymi oraz rozwiniętym porządkiem zwyczajowym i moralnym. Sekcja o Gibeonitach cechuje się więc głęboko zaznaczonym uniwersalizmem religijnym - JHWH jest Bogiem, który wszystkim otwiera drogę do przymierza z Nim i Izraelem. Porozumienie Gibeonitów z Izraelitami, a wcześniej Rachab z wysłannikami Jozuego (Joz 2,1-24; 6,22-25), opierało się na dwóch ważnych płaszczyznach. Wertykalny wymiar sojuszu dotyczył bliższej relacji religijnej mieszkańców Kanaanu względem JHWH, a horyzontalny odnosił się do ich stosunku do narodu wybranego.

W Izraelu nie było jeszcze na tym etapie ugruntowanego monoteizmu. Funkcjonowała raczej forma monolatrii. Oddawano cześć tylko jednemu Bogu, ale nie wykluczano istnienia innych bóstw. Gibeonici, podobnie jak Rachab, wzrastali w religii politeistycznej. Jakie zatem musiało być zdziwienie u izraelskich zwiadowców oraz Jozuego i jego wodzów, gdy słyszeli z ich ust święte imię JHWH. Zarówno Gibeonici (jak i Rachab) wyznali wiarę w Boga Izraela pod wpływem wydarzeń, które dokonywały się w ich czasie, a nawet na ich oczach. Do tych zdarzeń mieszkańcy Kanaanu zaliczyli koniec izraelskiej niewoli w Egipcie, wysuszenie wód Morza Sitowia, pokonanie dwóch królów amoryckich i obłożenie ich klątwą oraz proces realizacji Bożej zapowiedzi przekazania Izraelitom ich ziemi, który rozpoczął się z chwilą podboju Jerycha i Aj. Wiara w JHWH, który jest Bogiem *wysoko w niebie i nisko na ziemi* (Joz 2,11) i którego sława rozlała się w kananejskiej ziemi (Joz 9,9), stała się przyczyną, dla której ci konkretni przedstawiciele społeczności Syro-Palestyny postanowili wejść w bliższy kontakt z narodem wybranym.

Pozytywne nastawienie Rachab i Gibeonitów do JHWH szło w parze z okazaną przez nich życzliwością lub uległością względem narodu wybranego. Nierządnica, ratując szpiegów Jozuego i wypowiadając posłuszeństwo swemu królowi, wydatnie pomogła Jozuemu w podboju Jerycha i jego okolic, a przy tym wpisała się w skuteczną realizację Bożej woli względem Kanaanu. Gibeonici nie byli aż tak aktywni i pomocni, ale rezygnując z udziału w antyizraelskiej koalicji królów kananejskich i zawierając przymierze z narodem wybranym, również wpisali się w Boże plany względem mieszkańców Kanaanu. Najpierw - jeszcze przed zawarciem przymierza - oświadczyli Jozuemu, iż przybyli do Gilgal ze względu na JHWH i aż dwukrotnie posłużyli się Jego świętym imieniem, przypisując Mu wszystko, co działo się w Egipcie, na pustyni

[428] E. SANCHEZ CETINA, «Księga Jozuego», 443.
[429] J. CREACH, *Joshua*, 88-89.

i w Kanaanie. Poza tym uznali moc JHWH i nieodwołalność Jego woli. W tym duchu dobrowolnie uznają swą służebność i karę za sprokurowane oszustwo oraz ślubują lojalność wobec Jozuego i Izraelitów (Joz 9,24-25). Tym samym wchodzą na drogę bliskiej relacji z jahwizmem monoteistycznym oraz porządkiem prawno-moralnym opartym na dekalogu.

Wertykalny i horyzontalny aspekt przymierza Gibeonitów z Izraelitami i ich Bogiem zaowocował ślubowaną przez nich lojalnością wobec Jozuego i jego potomnych. W zamian za to Gibeonici mogli się cieszyć pokojową i w miarę autonomiczną egzystencją na własnej ziemi, która znajdowała się w granicach terytorium zajmowanego przez hebrajskie pokolenia. Zarówno przed Gibeonitami, jak i przed innymi grupami autochtonicznej ludności Kanaanu, została otwarta możliwość wejścia w bliską relację z monoteistyczną religią oraz kultem pozbawionym bałwochwalczych naleciałości i wynaturzonych praktyk, którymi charakteryzowała się cześć oddawana lokalnym bożkom: Baalowi i Asztarte.

ROZDZIAŁ II
WIARA GRUP ETNICZNYCH SYRO-PALESTYNY W BOGA IZRAELA NA TLE APOSTAZJI IZRAELITÓW W EPOCE SĘDZIÓW

Zgodnie z przesłaniem deuteronomistycznej historiografii Izraela, po śmierci Jozuego ludem wybranym przewodzili sędziowie. Ten stan utrzymywał się aż do czasów ustanowienia monarchii, kiedy to władzę przejął Saul (1Sm 7,2–12,25). Sędziowie posiadali ograniczoną terytorialnie, ale rozległą władzę: przewodzili działaniom zbrojnym, pełnili funkcje liderów społeczno-religijnych oraz rozstrzygali sporne kwestie prawne. Księga Sędziów wspomina o dwunastu sędziach, a Księgi Samuela dodają do tej grupy Helego i Samuela (1Sm 1–3; 7,2-17). Struktura aktualnej wersji Księgi Sędziów jest przejrzysta i schematyczna. Poszczególne opowiadania o sędziach oparte są o materiał źródłowy, niekiedy bardzo archaiczny, który został wpisany w teologiczny wzorzec deuteronomistyczny bazujący na deuteronomicznej zasadzie Bożej odpłaty. Ten model literacki zawsze zainicjowany jest przez motyw apostazji Izraelitów, w konsekwencji której nadchodzi kara JHWH w postaci najazdu i ucisku wrogów. Pod wpływem trudnej sytuacji Izraelici błagają swego Boga o ratunek, choć nie manifestują oznak nawrócenia (jedyny wyjątek w Sdz 10,10-16), a JHWH lituje się nad nimi, wzbudzając wybawcę, który prowadzi ich do zwycięstwa i przywraca wolność. Ta historiozbawcza rekonstrukcja dziejów w epoce przedmonarchicznej ma formę cykliczną, co oznacza, że po śmierci sędziego cała sekwencja zdarzeń powtarza się w tym samym porządku. Ogólny wniosek, jaki nasuwa się lektorowi tych tradycji jest dość przygnębiający: cały okres sędziów stoi pod znakiem niezmiennej niewiary i niewdzięczności Izraela, który wciąż łamie ustalenia przymierza Mojżesza (Wj 19–24) i Jozuego (Joz 24) oraz sprowadza na siebie pasmo nieszczęść, jakie JHWH zsyła na niewiernego partnera za pomocą obcych ludów. Co zdumiewa, niektóre społeczności Syro-Palestyny w przełomowych momentach rywalizacji z Izraelem legitymują się silniejszą od nich wiarą w moc i skuteczność Boga JHWH.

Problemem tego etapu pracy badawczej będą deuteronomistyczne teksty przywołujące wypowiedzi Madianitów i Filistynów na temat Boga JHWH oraz ich relacji do Izraela. Rozdział będzie się składał z dwóch paragrafów - z uwagi na liczbę tekstów, które w materiale źródłowym księgi zostały zadedykowane tej kwestii. Analiza tekstów źródłowych będzie procedować według profilu metody historyczno-krytycznej, obejmując trzy główne płaszczyzny lektury tekstu biblijnego: gruntowne badanie jego szaty literackiej, egzegeza kluczowych problemów wypływających z treści badanego źródła oraz definicja ogólnego przesłania teologicznego.

1. Wiara Madianitów w Boga Izraela w kontekście niewiary Izraelitów i ich przywódcy (Sdz 7,13-14)

Wypowiedź Madianitów na temat Boga Izraela stanowi część deuteronomistycznego opisu ich militarnej konfrontacji z Gedeonem (Sdz 6,33–7,25), a dokładniej, jednego z tekstów źródłowych, które deuteronomista wykorzystał w obszernej sekcji o synu Joasza (Sdz 6,1–8,35). Motywem wiodącym, a zarazem strukturalną osnową perykopy Sdz 7,9-15, jest opis snu jednego z żołnierzy oraz jego interpretacja, jaką oferuje towarzysz śniącego. Sen jest traktowany w tym tekście jako symboliczna zapowiedź najbliższej przyszłości, która dotknie bohaterów narracji, zaś najważniejszym jego przesłaniem jest wiodąca rola JHWH - Boga Izraela i fakt, że do tego wniosku nie dochodzi Gedeon ani jego żołnierze, lecz pogańscy Madianici.

1.1 Analiza literacka

Zgodnie ze stosowaną w dysertacji metodą analizy materiału źródłowego, wpierw zostanie ukazana jego charakterystyka literacka, to znaczy dokładnie określone granice badanego tekstu, jego forma i struktura literacka, a także aktualny kontekst narracyjny.

1.1.1 Delimitacja tekstu

Jak zaznaczono wyżej, wybrany do analizy tekst źródłowy Sdz 7,13-14 jest częścią bardzo obszernego cyklu tradycji, którego głównym bohaterem jest Gedeon, a treścią militarna walka z Madianitami (Sdz 6,1–8,35). Umieszczenie cyklu tradycji o Gedeonie bezpośrednio po historii o Deborze i Baraku (Sdz 4,1–5,31) wydaje się logiczne i uzasadnione, choć pozostawia wątpliwości natury historycznej. Zgodnie z aktualną sekwencją zdarzeń proponowaną przez redaktora księgi, zwycięstwo, jakie Debora i Barak odnieśli nad Kananejczykami, nie zapobiegło innym najazdom na ziemie izraelskie ze strony ludów zamieszkujących pustynię. Wśród nich byli m.in. Madianici, Amalekici i *lud ze Wschodu*, którzy wykorzystywali słabość Izraelitów i rabowali im żywność oraz zwierzęta[1].

Pomiędzy narracjami o Deborze i Baraku oraz Gedeonie istnieje kilka uderzających podobieństw literackich i merytorycznych. Tekst o Gedeonie rozpoczyna się od wystąpienia anonimowego proroka (Sdz 6,7-10), również Debora pełniła ten urząd (Sdz 4,4). W Sdz 6,11 anioł JHWH przybywa do Ofra i siada pod terebintem, by powołać Gedeona. Ta scena może stanowić

[1] J. UNTERMAN, «Gedeon», *EB,* 326.

aluzję do zasiadania Debory pod palmą w celu rozsądzania spraw Izraelitów i przekazywania im woli JHWH (Sdz 4,5)[2]. W perykopach o Deborze, Baraku i Gedeonie narrator akcentuje działanie Boga, któremu przypisuje decydującą rolę w sukcesie militarnym Izraela (Sdz 5,1-30; 6,36–7,15; 7,22)[3]. Są też różnice między tymi sekcjami. Narracja o Gedeonie, w porównaniu z historią o Deborze, jest bardziej rozbudowana[4], zawiera też inne spojrzenie na działania zbrojne wymierzone przeciwko wrogom. Gedeon nie gromadzi żołnierzy i sprzętu, jak Barak, lecz z woli JHWH ogranicza armię do 300 wojowników, a mimo to odnosi spektakularne zwycięstwo.

W aktualnej wersji księgi, wskutek pracy deuteronomisty, cykl o Gedeonie zostaje przedłużony o historię jego niegodziwego syna Abimeleka (Sdz 8,31; 9,1-57). Dzieje Gedeona i Abimeleka zajmują jedną czwartą księgi[5], a jedność kompleksu Sdz 6,1–9,57 m.in. przejawia się w użyciu tych samych wzorców literackich, kalek terminologicznych, ironii narracyjnej oraz symetrii pomiędzy poszczególnymi jego częściami. Elementem łączącym obie części cyklu (Sdz 6,1–8,32; 8,33–9,57) jest motyw drzewa. Pod terebintem (*ʾēlâ*) w Ofra usiadł anioł JHWH, który przybył do Gedeona (Sdz 6,11.19), a pod dębem (*ʾēlôn*) w Sychem Abimeleka ogłoszono królem (Sdz 9,6). Drzewo (*ʾēlôn*) występuje też w opowiadaniu o zasadzce, jaką przygotował Abimelek i jego lud przeciw miastu Sychem (Sdz 9,37). W sekcji Sdz 6,1–9,57 trzykrotnie pojawia się też temat wieży (*migdal*). Gedeon burzy twierdzę Penuel i zabija mieszkańców miasta (Sdz 8,17). Natomiast Abimelek pali mieszkańców Migdal-Sychem (Sdz 9,46-49), a później sam ginie przy zdobywaniu twierdzy w Tebes (Sdz 9,51-54). Do wyodrębnienia teologicznej struktury sekcji Sdz 6,1–9,57 i określenia autonomii perykopy Sdz 7,9-15 trzeba też zauważyć świadome stosowanie motywu głębokiego kontrastu. Kontrast można dostrzec między ogniem, który w obecności anioła JHWH trawi przyniesione przez Gedeona mięso i chleby (Sdz 6,21), ogniem pochodni, które trzymali wojownicy podczas zasadzki na Madianitów (Sdz 7,20), płomieniem występującym w bajce Jotama (Sdz 9,15.20), a także ogniem trawiącym mieszkańców Sychem (Sdz 9,49) i tym, który był przeznaczony na spalenie twierdzy w Tebes (Sdz 9,52).

Cykl Sdz 6,1–9,57 opiera się też o schemat trzech ironicznych symetrii narracyjnych: 1) opowiadanie rozpoczyna się od opisu niszczycielskich najazdów Madianitów, Amalekitów i *ludu ze Wschodu* na ziemie Izraela (Sdz 6,5), a kończy sceną zburzenia przez Abimeleka miasta Sychem i posypania tej ziemi solą (Sdz 9,45); 2) anioł JHWH ukazuje się Gedeonowi, gdy ten

[2] P. GUEST, «Judges», w: J. DUNN, J. ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible* (Grand Rapids 2003) 194. Guest zauważył, że hebrajski czasownik *tāqaʿ* (wbić, przebić, zatrąbić), który został wykorzystany w opowieści o Ehudzie (Sdz 3,21.27) i Jael (Sdz 4,21), występuje również w narracji o Gedeonie (Sdz 6,34; 7,18-20.22), ale w tym ostatnim przypadku dotyczy tylko trąbienia w róg. P. GUEST, «Judges», 194; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «tqʿ», *WSHPST*, t. 2, 700-701.

[3] J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 187.

[4] Do najbardziej rozbudowanych i złożonych źródłowo i teologicznie perykop w Księdze Sędziów należy również zaliczyć narrację o Samsonie (Sdz 13,1–16,31).

[5] E. HAMLIN, *At Risk in the Promised Land*, 90.

młóci na klepisku zboże (Sdz 6,11), a Gaal buntuje Sychemitów przeciw Abimelekowi podczas zbioru winogron (Sdz 9,26-28); 3) ciernie i osty są wykorzystane przez Gedeona w karaniu mieszkańców Sukkot (Sdz 8,7.16), ale występują też w mowie Jotama jako symbol niegodziwych rządów Abimeleka i starszych Sychem (Sdz 9,14-15)[6].

Perykopa Sdz 7,9-15, której częścią składową jest świadectwo Madianitów o Bogu Izraela (Sdz 7,13-14), wchodzi w skład źródłowego korpusu cyklu o Gedeonie (Sdz 6,11–8,32). Wiersze Sdz 6,1-6 i 8,33-35 stanowią redakcyjne ramy tej historii i wiążą ją w narracyjną całość[7]. Perykopa Sdz 7,1-15 opowiada o przygotowaniach do walki z Madianitami[8], stanowiąc kontynuację materiału Sdz 6,33-40. Gedeon, któremu do tej pory udało się zwołać kilka izraelskich pokoleń do walki, w liczbie trzydziestu dwóch tysięcy (Sdz 7,3), teraz, z woli JHWH, redukuje swe oddziały do zaledwie trzystu osób (Sdz 7,7-8). W tych okolicznościach toczy się akcja badanego przez nas epizodu Sdz 7,9-15. Gedeon ze sługą Purą - z woli Boga - podszedł do madianickiego obozu, gdzie udało mu się podsłuchać rozmowę, jaka wywiązała się między dwoma Madianitami. Jeden opowiadał swój sen, a drugi dokonał jego interpretacji, widząc w nim zapowiedź zwycięstwa Gedeona. Treść tego snu i jego wyjaśnienie (Sdz 7,13-14) są jednym z czołowych filarów redakcyjnej teologii, która w księdze propaguje wiarę nie-Izraelitów w Boga Izraela. Sen i jego lektura uwalnia Gedeona od strachu i niepewności, po powrocie do obozu dzieli żołnierzy na trzy grupy i pod osłoną nocy podchodzi do obozu wroga. Wśród Madianitów wybucha panika, która kończy się ucieczką z pola walki i pościgiem Gedeona (Sdz 7,23-25).

Kwestia niezwyciężonej mocy Boga Izraela, którą wyznają Madianici, powraca też w perykopach zamykających pierwotny zbiór tradycji o Gedeonie. Najpierw motyw ten pojawia się w politycznych mediacjach Gedeona z zazdrosnymi i aroganckimi Efraimitami (Sdz 8,1-3), a następnie w jego konflikcie z niegościnnymi mieszkańcami Sukkot i Penuel (Sdz 8,4-21) oraz w redakcyjnym epilogu (Sdz 8,22-32), w którym Gedeon potwierdza królewską władzę JHWH nad Izraelem (Sdz 8,22-23), choć równocześnie dopuszcza się aktu bałwochwalstwa (Sdz 8,24-27).

Interpretacja snu Madianity (Sdz 7,13-14) stanowi moment kulminacyjny perykopy Sdz 7,9-15 i narracyjny moment przełomu w obszernej narracji o Gedeonie (Sdz 6,1–8,32). Ten niewielki fragment jest istotny w strukturze cyklu, ale i teologicznej strukturze księgi, gdyż potwierdza deuteronomistyczny obraz nie-Izraelitów jako społeczności mocno zróżnicowanej: jedna jej część opiera się Bogu JHWH i Izraelitom epoki sędziów, zaś druga wykazuje respekt wobec Niego oraz Jego ludu. Zapowiadając zwycięstwo Gedeona w Sdz 7,14, Madianita

[6] E. HAMLIN, *At Risk in the Promised Land*, 90.
[7] A. DŁUGOSZ, «Rodzaje literackie Sdz 6–8», *RBL* 32 (2-3; 1979) 89.
[8] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 152.

potwierdza moc i władzę Boga (*’ĕlōhîm*) w Kanaanie, czym buduje odwagę zalęknionego Gedeona i ufność uciśnionych Izraelitów z wszystkich epok. Podsumowując, należy stwierdzić, że wyznanie wiary Madianitów w Boga Izraela - ujęte w Sdz 7,13-14 w formie opisu snu i jego interpretacji - stanowi kluczową i wyraźnie oddzieloną scenę w perykopie o zwiadzie Gedeona (Sdz 7,9-15) oraz może być przedmiotem badawczym, gdyż funkcjonują jako niezależna jednostka literacka.

1.1.2 Tekst hebrajski perykopy

Tekst hebrajski Sdz 7,13-14[9] jest dobrze zachowany i prezentuje się w następujący sposób:
13 וַיָּבֹא גִדְעוֹן וְהִנֵּה־אִישׁ מְסַפֵּר לְרֵעֵהוּ חֲלוֹם וַיֹּאמֶר הִנֵּה חֲלוֹם חָלַמְתִּי וְהִנֵּה (צְלוּל) [צְלִיל] לֶחֶם שְׂעֹרִים מִתְהַפֵּךְ
בְּמַחֲנֵה מִדְיָן וַיָּבֹא עַד־הָאֹהֶל וַיַּכֵּהוּ וַיִּפֹּל וַיַּהְפְּכֵהוּ לְמַעְלָה וְנָפַל הָאֹהֶל׃
14 וַיַּעַן רֵעֵהוּ וַיֹּאמֶר אֵין זֹאת בִּלְתִּי אִם־חֶרֶב גִּדְעוֹן בֶּן־יוֹאָשׁ אִישׁ יִשְׂרְאֵאל נָתַן הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ אֶת־מִדְיָן וְאֶת־כָּל־
הַמַּחֲנֶה׃

1.1.3 Przekład na język polski

13 Kiedy Gedeon przybył, oto pewien mąż opowiadał swemu kompanowi sen. Mówił: *Oto śniłem sen. A oto bochen*[a] *jęczmiennego chleba przytoczył się do obozu Madianitów, dosięgnął namiotu*[b]*, uderzył w niego i spowodował upadek*[c]*, wywracając go do góry dołem, tak iż* [d]*namiot upadł*[d].

14 A jego towarzysz, odpowiadając, powiedział: *Nie może to być nic innego, jak miecz Gedeona, syna Joasza, Izraelity. Bóg*[a] *wydał w jego ręce Madianitów i cały obóz*.

1.1.4 Krytyka tekstu

7,13

a) *ṣ*^{e}*lûl* (ketib), *ṣ*^{e}*lîl* (qere). Fragment rękopisów znalezionych w genizie kairskiej i wiele średniowiecznych manuskryptów hebrajskich posiada formę *ṣ*^{e}*lîl*.

b) Wiele greckich manuskryptów dodaje słowo *Madiam*[10], by sprecyzować, że bochen jęczmiennego chleba dosięgnął madianickiego namiotu. Obecność tego wyrazu wydaje się jednak

[9] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 412-413.
[10] G. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (New York 1910) 207.

zbędna, gdyż wcześniej zaznaczono, że bochen przytoczył się do obozu Madianitów (hebr. *b^{e}maḥănēh midjān*; gr. *en tē(i) parembolē(i) Madiam*).

c) Formy *wajjippōl* brak w tekście greckim, być może została świadomie usunięta.

d) Fragmentu *w^{e}nāpal hā'ōhel* brakuje w Kodeksie Veronensis (R). Niewłaściwe użycie konstrukcji składniowej czasu może wskazywać na to, iż jest to glosa[11].

7,14

a) Wersja Vetus Latina i Kodeks Aleksandryjski (A) czytają: *Dominus - Kyrios* (Pan), a nie *Deus - theos* (Bóg).

1.1.5 Kontekst dalszy perykopy

Dla ukazania właściwego sensu wierszy wyodrębnionych do analizy egzegetycznej, konieczna jest zwięzła prezentacja panoramy tematycznej zarysowanej przez szerszy materiał narracyjny, w obręb którego zostały one wpisane przez redaktora aktualnej wersji księgi.

1.1.5.1 Kontekst dalszy poprzedzający (Sdz 6,1-40)

W opinii teologa deuteronomistycznego, pokój i dobrobyt Izraelitów w Kanaanie w epoce sędziów zależały od przestrzegania prawa, a szczególnie czystości kultu. Niestety po śmierci Jozuego naród wybrany ciągle czynił to, co było złe w oczach JHWH (*wajja'ăśû b^{e}nê-jiśrā'ēl hāra' b^{e}'ênê jhwh*). Tak było i w okresie Gedeona, stąd Bóg wydał swój lud w ręce Madianitów na siedem lat[12]. Najazdy Madianitów były dla narodu wybranego niezwykle uciążliwe. Wrogowie przeprawiali się bowiem przez Jordan i pustoszyli żyzną dolinę Jizreel. Izraelici tracili nie tylko plony, ale też owce, woły, osły i ziarno siewne. Dodatkowo najeźdźcy dewastowali to, czego nie mogli wykorzystać lub zabrać. Tratowali więc pola, by zmniejszyć przyszłe plony i zubożyć lud wybrany. Ucisk Madianitów zmusił Izraelitów do opuszczenia ich ziemi i szukania schronienia w górach. Najprawdopodobniej wykorzystywano w tym celu groty, które rozciągały się od Karmelu po Żelazne Wzgórza otaczające dolinę Jizreel od południowego zachodu[13].

[11] G. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, 207.

[12] A. DŁUGOSZ, «Teologiczne treści opowiadania o Gedeonie», w: S. GRZYBEK, *Scrutamini Scripturas*. Księga pamiątkowa z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa ks. prof. Stanisława Łacha (Kraków 1980) 159.

[13] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 273; F. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, 153-154.250-251. Cylkow sugeruje, że Madianici pustoszyli Kanaan podczas swej drogi do Egiptu, gdzie udawali się z karawanami, by prowadzić handel zamienny (Rdz 37,25). J. CYLKOW, *Księga Sędziów* (Kraków 2012) 34-35. Niektórzy widzą w najeźdźcach madianickich poborców podatkowych, którzy zjawiali się w porze żniw, aby ściągnąć opłaty, nie zważając czy opodatkowanym pozostały środki do życia. M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», w: R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa 2001) 224.

Niszczycielskie napady Madianitów sięgały aż do Gazy leżącej w południowo zachodniej strefie Kanaanu, na szlaku handlowo-wojskowym prowadzącym z Egiptu do Syrii[14]. Najeźdźcy nie napadali na Filistynów, gdyż byli silniejsi i bardziej zorganizowani od Izraelitów. Z uwagi na niszczycielski charakter i liczebność napadających, madianickie najazdy są w Sdz 6,5-6 przyrównane do plagi szarańczy. Owady te potrafiły zamienić urodzajną krainę w pusty step (Jl 2,3)[15]. Co ciekawe, wyłaniający się z Sdz 6,1-6 obraz okrutnych Madianitów (por. Iz 9,3) jest w historii pozabiblijnej zupełnie nieznany[16].

W świetle deuteronomistycznego wprowadzenia do cyklu o Gedeonie (Sdz 6,6b), ucisk przyczynił się do zmiany postawy Izraelitów, choć nie miała ona oznak nawrócenia. Ludzie zaczęli jedynie prosić Boga ojców o pomoc, a ewentualna interwencja JHWH miała być dowodem Jego wierności i odpowiedzią na wołania. Zanim jednak Bóg powołał Gedeona, wysyła do Izraelitów anonimowego proroka (*'îš nābî'*), by pouczył ich o przyczynie ucisku i skłonił do przemiany serc[17], przypominając, że wyzwolenie z Egiptu, klęska Kananejczyków i zajęcie ich ziem było możliwe dzięki JHWH. Prorok zarzucił Izraelowi bałwochwalstwo, odwrócenie się od JHWH i służbę bogom Kanaanu, a przypominając o zaangażowaniu JHWH w ich historię, zachęcał do nawrócenia i pokuty za popełnione nieprawości[18].

Kolejną sceną cyklu jest opis angelofanii Posłańca JHWH (*mal'ak JHWH*), który komunikuje Jego zbawczą wolę. Posłaniec przybył do Ofra[19], rodzinnej miejscowości Joasza i rodu Abiezera, i siada pod terebintem[20], podczas gdy Gedeon, syn Joasza, młóci w ukryciu zboże[21], by nie dostało się ono w ręce Madianitów. Zgodnie ze strukturą teologiczną teofanii,

---

[14] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 145.

[15] Szarańcza podobna jest do dużych koników polnych. Owady są w stanie zająć i ogołocić obszar o długości 15-30 km i szerokości 6-8 km. F. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, 152-153. Izraelici nie potrafili sobie poradzić z najazdami Madianitów, gdyż byli podzieleni na oddzielone od siebie pokolenia i żyli wśród ludności kananejskiej. Ta sytuacja nie sprzyjała wzajemnej łączności i solidarności. Dodatkowo ich wrogowie (Moabici, Ammonici, Filistyni, Kananejczycy) stanowili dobrze zorganizowaną społeczność, na czele której stał król lub książę. R. KRAWCZYK, «Gedeon - „prekursor" działań specjalnych», *WDS* 76 (4-5; 2007) 201.

[16] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 144.

[17] Jest to pierwszy anonimowy prorok występujący na kartach Biblii Hebrajskiej. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 273. Historia Gedeona ukazuje reakcję JHWH na wołanie ludu. Wpierw Bóg wysyła do Izraelitów proroka, który przypomina im Boże dobrodziejstwa i gani za brak wiary oraz niewdzięczność, a dopiero później powołuje wybawiciela Gedeona. P. GUEST, «Judges», 194; T. MAFICO, «Księga Sędziów», w: W. FARMER, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (Warszawa 2000) 464.

[18] J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 189.

[19] Osada ta identyfikowana jest z Tell Sofar - wzgórzem umiejscowionym na zachód od miasta Nablus. J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 146. Inni badacze twierdzą, że miejscowość należy utożsamiać z Tell Far'a, które znajduje się 15 km na wschód od Samarii. J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 99. Biblijnym Ofra może być też współczesne El-Affula między Megiddo a wzgórzem More, w dolinie Jizreel. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 273-274. Miasto Gedeona jest też identyfikowane z dzisiejszym et-Taijibe (13 km od Bet Szean) lub Silat ez-Zahr (15 km od Nablus). J. HOMERSKI, «Gedeon», *EK*, t. 5, 924.

[20] Terebint występuje w Palestynie w niższych partiach gór. Ze względu na rozłożyste konary, może chronić przed promieniami słonecznymi i być doskonałym miejscem na spotkania społeczne czy kultyczne. Jego długowieczność sprawiła, że stał się symbolem siły, wytrwałości i odrodzenia. J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 146.

[21] Klepisko, na którym w Izraelu w czerwcu i lipcu młócono zboże, było kolistym i wyrównanym placem o średnicy 9-15 m. Jego powierzchnia była wygładzona i mocno ubita, by ziemia nie mieszała się z ziarnem. Niektóre

Anioł JHWH stanął przed Gedeonem, zapewniając go o bliskości Boga (*jhwh ʿimm^{e}kā* „Pan jest z tobą") i nazywając dzielnym wojownikiem (*gibbôr heḥājil*). Tytuł ten wskazywał na wielką odpowiedzialność danego człowieka, w którym jednocześnie widziano wybitną postać wyróżniającą się na tle lokalnej społeczności[22]. Ta ocena w strategii narracji odnosi się również do przyszłych zdarzeń, które potwierdzą bohaterstwo Gedeona. Mimo wątpliwości Gedeon akceptuje wolę Boga, a jego powołanie odzwierciedla schemat biblijnych narracji o powołaniu[23]. Bóg obiecuje Gedeonowi swą bliskość, opiekę i pomoc (Sdz 6,16), co potwierdza nadprzyrodzonym znakiem (*ʾôt*) (Sdz 6,17). Znak ten został wpisany przez autora źródła w opis ofiary dziękczynnej, jaką Gedeon zaproponował objawiającemu się mu Posłańcowi (Sdz 6,17-24), a na którą składały się: koźlęce mięso, przaśne chleby i polewka. Był to wykwintny posiłek, gdyż mięso spożywano wyłącznie przy szczególnych okazjach[24], a ilość mąki na placki przygotowane przez Gedeona była bardzo pokaźna. Efa jest równa ok. 39 litrom. Być może w tekście wystąpił błąd i pierwotnie widniała inna miara, np. kab (równa ok. 1 litrowi)[25].

Zgodnie z opisem deuteronomisty, pozostała część spotkania z Posłańcem miała na celu uwiarygodnienie jego misji i dodanie otuchy powołanemu Gedeonowi. Anioł JHWH polecił Gedeonowi, by położył na skale przygotowane mięso i upieczone placki oraz rozlał polewkę. Produkty te stały się więc ofiarą pokarmową. Mięso i chleby zostały strawione przez ogień, który pojawił się po tym, jak Posłaniec dotknął je końcem laski, którą trzymał w dłoni. Ogień (*ʾeš*) symbolizował bliskość Boga i Jego działanie[26]. Był to pierwszy nadzwyczajny znak, który Gedeon otrzymał podczas realizacji swej misji, ale już po nim zrozumiał, że rozmawiał z istotą nadprzyrodzoną[27]. Kolejne objawienie Boga, jakiego doświadcza Gedeon, ma na celu uspokoić jego zatrwożone serce. Syn Joasza słyszy z ust JHWH słowa: *šālôm l^{e}kā* (pokój z tobą), które dają mu pewność, że święty, niedostępny Bóg jest zarazem bliski człowiekowi, można Mu zaufać i się

klepiska miały podłoże kamienne i znajdowały się na otwartym polu, by wiatr mógł unosić plewy. Klepiska były wykorzystywane przez całą lokalną społeczność. Do młócenia niewielkiej ilości zboża używano cepa. Najprawdopodobniej użył go też Gedeon, gdy w obawie przed Madianitami młócił zboże w ukryciu. F. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, 157. Egzegeci sugerują też, że Gedeon nie młócił zboża na otwartym polu, lecz w przestrzeni przeznaczonej do tłoczenia wina. J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 189-190. Tłocznia mogła mieć kształt okrągłego lub kwadratowego otworu wydrążonego w skale i była na tyle duża, że mogła pomieścić kilku mężczyzn. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 274.

[22] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 274.

[23] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 146-147.

[24] F. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, 143-144.

[25] J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 191; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 274.

[26] O spaleniu darów ofiarnych mówią teksty: Kpł 9,24; Sdz 13,15-20; 1Krl 18,38; 1Krn 21,26; 2Krn 7,1.

[27] Tekst jest w tym względzie dwuznaczny, w Sdz 6,14 mówi się, że do Gedeona przemawia sam Bóg, a wcześniej rozmawia z nim Anioł JHWH. W wielu miejscach Biblii Hebrajskiej Anioł JHWH posiada Jego atrybuty: obdarza życiem (Rdz 16,10), wszystko widzi i wie (Rdz 16,13; Wj 3,7), przebacza grzechy (Wj 23,21) czy też dokonuje cudów (Wj 3,2.20; Sdz 6,21; 13,20). W. KAISER, P. DAVIDS, F. BRUCE, M. BRAUCH, *Trudne fragmenty Biblii*, 106-107.

przed Nim otworzyć[28]. Dowodem na to jest postawa Gedeona, który buduje w domu ojca ołtarz i nazywa go *jhwh šālôm* (JHWH jest pokojem). Opowiadanie o spotkaniu Gedeona z Posłańcem JHWH przyjmuje formę etiologii, której celem jest ukazanie genezy ołtarza w Ofra i kultu JHWH w tym miejscu[29].

Następstwem angelofanii w Ofra jest zdecydowana postawa Gedeona, który wypełnia wolę JHWH i burzy ołtarz Baala i ścina aszerę, które znajdowały się na ziemi należącej do jego ojca Joasza (Sdz 6,25-32), czym sprowadził na siebie gniew rodaków. Kananejskie rodowe sanktuaria składały się z jednego pomieszczenia, naprzeciw którego znajdowało się naturalne lub sztucznie usypane wzniesienie z olbrzymim głazem lub drewnianym słupem. Kamień ten miał symbolizować Baala, a rozłupany pień drzewa boginię płodności - Asztarte[30]. Nakazując Gedeonowi zburzenie ołtarza i ścięcie aszery, Bóg powołał go na wyzwoliciela Izraela, ale też religijnego reformatora, którego celem było przywrócenie kultu JHWH[31]. W miejsce ołtarza Baala Gedeon buduje nowy ołtarz ku czci Boga Izraela, czym budzi gniew Izraelitów, którzy szukają winnego profanacji, a po odkryciu prawdy, ci wzburzeni czciciele Baala domagają się jego śmierci. W obronie Gedeona staje tylko jego ojciec, który rzuca wyzwanie Izraelitom[32] i ich bogu[33]. W tym kontekście Gedeon otrzymuje przydomek Jerubbaal: *Niech Baal broni swej sprawy przeciw sobie*[34] lub *Niech Baal się ratuje*[35].

Kolejna scena relacjonuje już przygotowania do wojny Gedeona z Madianitami (Sdz 7,33-40), wracając do głównego wątku cyklu. Deuteronomista informuje, że Madianici, Amalekici i lud ze Wschodu przeprawili się przez Jordan i rozbili obóz w żyznej dolinie Jizreel[36], a Gedeona ogarnął *rûaḥ jhwh* (duch JHWH). Był to swoisty moment *konsekracji*, w której Bóg oczyszczał i uświęcał wybrańca do realizacji czekającej go misji. JHWH wpływał na intelekt i wolę powołanego, który był coraz mocniej przekonany do słuszności wyznaczonej mu misji, lepiej

[28] A. DŁUGOSZ, «Teologiczne treści opowiadania o Gedeonie», 159.

[29] Słowa *jhwh šālôm* mogły być nawet wyryte na ołtarzu w Ofra. J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 191; J. CYLKOW, *Księga Sędziów*, 38.

[30] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 148-149. Do Joasza należała świątynia na wzgórzu wyposażona w ołtarz Baala, aszerę, a później efod. Elementy te świadczyły o bogactwie miasta i zamożności rodziny Gedeona. Jeśli mieszkańcy Ofra należeli do rodu Abiezera, to świątynia Joasza pełniła też funkcję lokalnego, klanowego sanktuarium. F. TRYL, «Od Otniela do Saula. Początki państwowości izraelskiej», *RBL* 58 (1; 2005) 18-19.

[31] A. DŁUGOSZ, «Teologiczne treści opowiadania o Gedeonie», 171-172.

[32] Mowę Joasza można uznać za archaiczny panflet wymierzony w lokalne bóstwo. Do tej grupy tekstów należała też wypowiedź Eliasza z 1Krl 18,27. M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», 224.

[33] J. CYLKOW, *Księga Sędziów*, 40.

[34] J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 193.

[35] R. KRAWCZYK, «Gedeon», 202.

[36] Jizreel jest największą równiną w Palestynie (8-16 km szerokości i 24 km długości), ciągnącą się od Morza Śródziemnego, wzdłuż Karmelu aż za Tabor. Ziemia ta jest obficie nawadniana przez potok Kiszon, dlatego stanowi jeden z jej najbardziej urodzajnych terenów. W przeszłości o tę dolinę toczyły się liczne walki. Do niej też ciągnęły koczownicze plemiona, które poszukiwały żyznych ziem dla swoich stad. J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 151; R. KRAWCZYK, «Gedeon», 203; J. WALTON, V. MATTHEW, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 275.

rozumiał swą rolę i stawał się oddanym realizatorem Bożej woli[37]. Wskutek Bożego działania Gedeon zatrąbił w róg (*šôpār*)[38], zgromadził przy sobie ród Abiezera, a następnie pokolenia Manassesa, Asera, Zabulona i Neftalego. W tym okresie Izraelici jednoczyli się tylko pod wpływem zewnętrznych zagrożeń, a zawiązywane koalicje miały charakter jedynie tymczasowy i nie obejmowały wszystkich pokoleń[39]. W związku z tą sytuacją Gedeon poprosił JHWH o nadzwyczajny znak, który utwierdziłby go w przekonaniu, że to właśnie on został powołany do walki z Madianitami. Syn Joasza określił też jego formę i częstotliwość. Miało to być zjawisko nadnaturalne polegające na sprowadzeniu wilgoci na runo i ziemię[40]. JHWH wysłuchał prośby Gedeona. Zgodnie z jego życzeniem w dwa kolejne dni runo i ziemia były na przemian suche i wilgotne, co umocniło syna Joasza w przekonaniu, iż został powołany przez Boga do walki o wolność Izraelitów. Znak ten skłonił ostatecznie Gedeona do zainicjowania działań przeciwko nieprzyjaciołom jego ludu.

1.1.5.2 Kontekst dalszy następujący (Sdz 8,1-35)

Na rozumienie perykopy Sdz 7,9-15 ma wpływ nie tylko źródłowy opis walki Gedeona z Madianitami (Sdz 7,16-25), ale też kontekst dalszy następujący relacjonujący ostatnie sukcesy militarne sędziego oraz jego pokojowa aktywność w Ofra (Sdz 8,1-32). Ten obszerny kompleks tradycji rozpoczyna się od sporu Gedeona z Efraimitami. Hebrajski rdzeń *rjb* (zmagać się, sprzeczać się, kłócić się) występuje już w samym imieniu Jerubbaala[41]. Efraimici nie potrafili pogodzić się z faktem, że syn Joasza nie wezwał ich do pomocy w walce z Madianitami, gdyż dążyli do dominacji i pierwszeństwa wśród Izraelitów oraz chcieli zdobyć nowe łupy i przejąć część ziem kontrolowanych przez Madianitów[42]. By załagodzić zaistniały konflikt, Gedeon za

[37] A. DŁUGOSZ, «Teologiczne treści opowiadania o Gedeonie», 170.

[38] Biblia Hebrajska zasadniczo podaje dwa sposoby zwoływania Izraelitów na wojnę. Pierwszym był odgłos trąby (rogu), który wzywał do walki mieszkających w najbliższym otoczeniu, zaś drugim rozsyłanie gońców. Ich zadaniem było dotarcie do odległych pokoleń, poinformowanie o zaistniałej sytuacji i zachęta do udziału w bitwie. R. KRAWCZYK, «Ideologia wojny w historii starożytnego Izraela», *WDS* 77 (5; 2008) 232-233.

[39] W. PIKOR, «Święta wojna w Biblii: ludzka ideologia czy Boża wola?», *StBob* 2 (2005) 25. Tym, co integrowało izraelskie plemiona były przede wszystkim wiara i wojna. T. TULEJSKI, «Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie (cz. I)», *SPE* 48 (2015) 150; S. GRZYBEK, «Okres „sędziów" w dziejach Izraela», *RBL* 7 (6; 1954) 4. Ze względu na brak zcentralizowanej władzy, trudno było nakłonić pokolenia, aby przyszły z pomocą braciom znajdującym się w potrzebie. Do podjęcia walki mogła skłonić Izraelitów tylko szczególna sankcja, stąd odmowę udziału w wojnie traktowano na równi ze zdradą narodu i obrazą JHWH. T. TULEJSKI, «Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie (cz. II)», *SPE* 48 (2015) 120-121.

[40] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 275-276; K. ZIAJA, «Wybrane motywy biblijne z Ksiąg Jozuego i Sędziów w Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny», *RBL* 63 (1; 2010) 86; A. TRONINA, *Zawitaj, Pani świata* (Niepokalanów 1995) 46-47.

[41] M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», 225; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «rjb», *WSHPST*, t. 2, 268.

[42] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 277.

wszelką cenę dąży do pokojowego rozwiązania, akcentując pozycję i doniosłość dokonań Efraimitów (Sdz 8,1-3). Ten epizod po raz kolejny ukazuje nieśmiałość i lęk sędziego, które dają o sobie znać w konfrontacji z wrogiem (Sdz 6,15.22.27.36-40; 7,11-8.9-15)[43].

Ostatnia część pierwotnego korpusu tradycji o Gedeonie dokumentuje finał kampanii zbrojnej (Sdz 8,4-21). Ścigając władców Madianu: Zebacha (*zebaḥ*) i Salmunnę (*ṣalmunnāʿ*), sędzia przeprawia się przez Jordan z trzystu wojownikami. Z uwagi na zmęczenie i głód, prosi o pomoc mieszkańców Sukkot[44], ale ci odmawiają. Prawdopodobnie nie wierzyli w to, by trzystuosobowy oddział Gedeona pokonał potężniejszego wroga i obawiali się, by w razie zwycięstwa Madianitów nie być skazanymi na polityczne represje[45]. Obywatelom Sukkot Gedeon zapowiada bezwzględną i upokarzającą zemstę po zwycięskim powrocie z wojny. Jego słowa sugerują chłostę lub starożytny zwyczaj tortur pojmanych nieprzyjaciół przy użyciu sań młockarskich, które były zaopatrzone w żelazne i bardzo ostre zęby[46]. W podobny sposób, za analogiczną obojętność i pogardę, grozi obywatelom twierdzy Penuel[47]. Syn Joasza zapowiada, że po zwycięstwie nad Madianitami zrówna ją z ziemią.

Dalsza część narracji opisuje wypełnienie zapowiedzi syna Joasza oraz jego okrutną zemstę nad niewdzięcznymi mieszkańcami Transjordanii. Po pokonaniu Zebacha i Salmunny w Karkor[48], sędzia wrócił przez wzgórze Chares (wzgórze Słońca) do Sukkot, pokazał jego obywatelom schwytanych królów Madianu i przypomniał o ich haniebnej postawie względem izraelskich wojowników. Zgodnie ze swą zapowiedzią, ukarał starszych miasta Sukkot przy pomocy cierni i ostów, a potem zemścił się również na mieszkańcach Penuel. Twierdza ta została

[43] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 157-158. Gdyby w tekście biblijnym miało miejsce tylko jedno wezwanie pokoleń izraelskich do walki z Madianitami, to pretensje Efraimitów byłyby uzasadnione. O tym plemieniu nie ma bowiem żadnej wzmianki w Sdz 6,34-35. Biorąc jednak pod uwagę biblijną chronologię zdarzeń, zarzut postawiony Gedeonowi przez Efraimitów jest nieuzasadniony, gdyż wers Sdz 7,24 informuje o tym, że syn Joasza wysłał emisariuszy do pokolenia Efraima, aby i ono wzięło udział w pogoni za uciekającym wrogiem. A. DŁUGOSZ, «Tekstualne trudności opowiadania o Gedeonie (Sdz 6–8)», *RBL* 33 (5; 1980) 268-269.

[44] Sukkot identyfikowane jest z Tell derʿAllah, które znajduje się w dolinie Jordanu, w dolnym biegu potoku Jabbok, nieopodal brodu przy el-Damije. J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 158; D. BALY, «Sukkot», *EB*, 1149-1150. Chleb, o który Gedeon prosił mieszkańców Sukkot, był jak złowieszczy bochen ze snu Madianity (Sdz 7,13-14), a głód wojowników Gedeona przypomina pragnienie Sisery (Sdz 4,19) i Samsona (Sdz 15,18). M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», 225.

[45] J. CYLKOW, *Księga Sędziów*, 48-49. Mieszkańcy Sukkot wspomnieli o zwyczaju polegającym na odcinaniu dłoni pokonanym nieprzyjaciołom. Celem tej tortury było ustalenie liczby poległych, na wielu bowiem egipskich pomnikach widnieją stosy rąk, które po zakończonej walce odcinano wrogom. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 277.

[46] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 159; F. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, 157.

[47] Penuel znajdowało się nad rzeką Jabbok, ok. 8 km na wschód od Sukkot. Jest ono utożsamiane z dzisiejszym Tell ed-Dahab esz-Szerikija. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 277.

[48] Karkor (równa ziemia) to równina nad dolnym wadi Jabbok lub dolina Bekaa. Egzegeci łączą Karkor z *qaraqir* nad wadi sirḥan, na wschód od Orontesu. Tam w 854/853 r. przed Chr. miała miejsce bitwa między palestyńsko-syryjską koalicją a królem asyryjskim Salmanassarem III. Wojsko koalicyjne liczyło 60 tys. piechoty i 4 tys. bojowych rydwanów, ale ostateczne zwycięstwo odniosła armia asyryjska. Być może wers Sdz 8,10 nawiązuje do tej bitwy pod Karkor. J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 159-160.

zburzona, a jej obywatele wymordowani. Kara, jaka spotkała te dwa miasta, miała być przestrogą dla tych, którzy chcieliby podważać autorytet Gedeona. Wizerunek sędziego z tych ostatnich passusów cyklu nie przystaje do zalęknionej figury Gedeona z jego pierwszej części, w tym również z analizowanej w tym paragrafie perykopy Sdz 7,9-15. Jego zdecydowanie wobec mieszkańców Sukkot i Penuel oraz madianickich władców[49] jest niepodobne do obaw, jakie prezentuje w początkowej fazie kampanii[50]. Ta różnica może świadczyć o dwóch różnych warstwach literackich cyklu, które w jedną całość skompilował deuteronomistyczny edytor.

Po sukcesie nad Madianitami, Izraelici proponują Gedeonowi, by został ich królem i nad nimi panował (*māšal*) (Sdz 8,22-23). W ten sposób miała być zapoczątkowana królewska dynastia w Izraelu, który upodobniłby się do ościennych ludów. Instytucja ziemskiego króla stała w opozycji do teokracji JHWH w Izraelu[51]. Zdawał sobie z tego sprawę Gedeon, stąd odrzucił propozycję rodaków przypominając im, że to JHWH nad nimi panuje (*jhwh jimšōl bākem*). Wersy Sdz 8,22-23 są przypisywane przez egzegetów antymonarchicznej redakcji księgi i jako takie wpisują się w kontekst pierwotnej wersji cyklu, którego częścią jest też perykopa Sdz 7,9-15 propagująca zbawcze zaangażowanie JHWH w dzieje Izraela, a pośrednio - teokrację.

Ta wzorcowa postawa Gedeona utrzymująca system teokracji w Izraelu stoi w kontraście do przedostatniej sceny cyklu (Sdz 8,24-27), w której sędzia nieoczekiwanie wskrzesza bałwochwalczy kult na terenie rodzimego pokolenia Abiezera (por. Sdz 6,25-32). Po odrzuceniu władzy królewskiej, Gedeon zwrócił się do Izraelitów z prośbą o przekazanie mu części łupu wojennego zdobytego na Izmaelitach[52]. Izraelici chętnie przystali na tę prośbę, rozpostarli płaszcz

[49] M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», 225.

[50] J. CALLAWAY, J. MILLER, «Osiedlanie się w Kanaanie», 141. W tym kontekście Gedeona można zestawić z Mojżeszem. Obaj doświadczyli wizji (Wj 3,2; Sdz 6,11), jednakże ich reakcja była odmienna. Mojżesz wyrażał się z szacunkiem wobec JHWH, Gedeon od początku był gwałtowny, a nawet sarkastyczny, gdy wobec anioła JHWH powątpiewał w obecność Boga w życiu narodu wybranego. Mojżesz otrzymał polecenie, aby wyzwolić Izraelitów z niewoli egipskiej (Wj 3,10) i, mimo wątpliwości, szybko przystąpił do jego realizacji, a JHWH potwierdził wiarygodność jego powołania stosownymi znakami. Gedeon miał z kolei wyswobodzić rodaków spod jarzma Madianitów. On również próbował się bronić przed podjęciem misji, a potem żądał znaków. W Wj 32 członkowie narodu wybranego wykonali złotego cielca, przez co wprawili Mojżesza w gniew. Syn Joasza natomiast sam uczynił efod, który stał się źródłem bałwochwalstwa dla jego ludu. Można również dopatrzeć się podobieństwa między Gedeonem-Jerubbaalem a Jeroboamem: odwaga, sprzeciw wobec wroga i uzdolnienia (Sdz 6,12; 1Krl 11,28), zniszczenie ołtarza (Sdz 6,25-27; 1Krl 13,5), groźba śmierci (Sdz 6,30; 1Krl 11,40), królowanie w Izraelu (Sdz 8,22; 1Krl 12,20), a w końcu wykonanie kultowego przedmiotu prowadzącego do apostazji (Sdz 8,24-27; 1Krl 12,25-33). Ponadto po Gedeonie i Jeroboamie władzę przejął jeden z ich synów. W obu historiach pojawia się też wątek tragiczny: Abimelek (syn Gedeona) zabił w Ofra siedemdziesięciu swych braci, a Nadab (syn Jeroboama), który panował dwa lata, został zamordowany przez Baszę, który zgładził całą dynastię Jeroboama. P. GUEST, «Judges», 194-195.

[51] Z tego właśnie powodu Samuel utożsamiał powołanie Saula na urząd królewski z odrzuceniem przez naród wybrany majestatu i panowania JHWH (1Sm 8,7).

[52] W Biblii Hebrajskiej Izmaelici są nazywani też Madianitami. Izmael był synem Abrahama i Hagar. Izmaelici, którzy wzięli od niego swe zawołanie, byli nomadami, a ich głównym zajęciem był handel wymienny. Wraz ze swymi wielbłądami przemierzali szlaki handlowe pomiędzy Egiptem a Gileadem. Z czasem nazwa *Izmaelici* przylgnęła także do innych koczowniczych plemion, które zajmowały się wymianą towarów na innych szlakach handlowych. Złote nausznice mogły zawierać wizerunek bóstwa i być traktowane przez Madianitów jako ochronne amulety. J. CYLKOW, *Księga Sędziów*, 52.

(*śimlâ*)[53] i zebrali 1700 sykli złota (ok. 28,56 kg; sykl ważył 16,8 g)[54], z którego Gedeon sporządził efod, inicjując bałwochwalczy kult (Wj 20,4; 34,17; Kpł 19,4; 26,1; Pwt 4,15-18; 5,16; 27,15)[55]. Efod był elementem ubioru kapłańskiego (Wj 28,4), a wykonany przez Gedeona przedmiot mógł być kultową szatą, którą została okryta podobizna bóstwa. Sędzia umieścił efod w rodzinnej miejscowości, co - zdaniem redaktora cyklu - stało się dla niego sidłem. Niedługo potem w Ofra Abimelek wymordował bowiem jego siedemdziesięciu synów, by przejąć władzę królewską.

Rozbudowany epilog oryginalnego korpusu tradycji o Gedeonie ostatecznie zamyka opis jego rządów w Izraelu (Sdz 8,28-32) i rzuca definitywne światło na przesłanie perykopy Sdz 7,9-15. Zwycięstwo Gedeona nad Madianitami zapewniło Izraelitom spokój na czterdzieści lat, czyli na okres jednego pokolenia[56]. Syn Joasza w Ofra doczekał się licznego potomstwa, miał siedemdziesięciu synów, których zrodziły mu liczne żony[57]. Jednym z nich był Abimelek (*'ăbîmelek* „mój ojciec jest królem") - potomek z drugorzędnej żony mieszkającej w Sychem. Jego imię nawiązuje do zdarzeń z Sdz 8,22-23. Choć Gedeon odrzucił królowanie w Izraelu, to zachowywał się jak władca: przywłaszczył sobie część łupów, sporządził efod, zorganizował w Ofra sanktuarium, posiadał harem, a jednemu z synów dał imię sugerujące jego status[58]. Ten redakcyjny passus kończy się notą o śmierci Gedeona i jego pogrzebie (Sdz 8,32), a kolejny - pochodzący z tego samego deuteronomistycznego środowiska (Sdz 8,33-35) - wprowadza na scenę Abimeleka i relacjonuje okoliczności jego zbrodni, które są odczytywane w kluczu Bożej kary za apostazję Gedeona i ludu czczącego Baal-Berita (*ba'al b^{e}rît lē'lōhîm*) (Sdz 9,1-57).

1.1.6 Kontekst bliższy perykopy

Przed przystąpieniem do szczegółowej analizy terminologii oraz kontekstu społeczno-politycznego i kulturowo-religijnego wierszy Sdz 7,13-14, zatrzymamy się jeszcze na najbliższym

[53] W ciągu dnia szeroki i długi płaszcz służył nomadom za wierzchnie okrycie, a wieczorami chronił ich przed wyziębieniem oraz był wykorzystywany jako posłanie i przykrycie.

[54] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 163.

[55] Kontekst sporządzenia efodu do złudzenia przypomina zbiórkę złotych kolczyków, jaką zarządził Aaron, aby z przetopionych kosztowności uczynić posąg cielca pod Synajem (Wj 32,2-4). Efod umieszczony w Ofra mógł być wykorzystywany do zasięgania wyroczni Bożych za pośrednictwem Gedeona i członków jego rodziny. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 278-279.

[56] J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 110. Jeżeli zbawienie w sensie negatywnym polega na wyzwoleniu kogoś z niebezpiecznej sytuacji, a w pozytywnym - na stworzeniu warunków, w których nic złego nie może już mu zagrozić, to Gedeona można nazwać wybawcą w jednym i drugim tego słowa znaczeniu. A. DŁUGOSZ, «Teologiczne treści opowiadania o Gedeonie», 163.

[57] Bliskowschodnie sojusze przypieczętowywano małżeństwami, a duża liczba synów świadczyła o sile rodu i zapewniała jego trwałość. Można nimi było bowiem obsadzić najważniejsze stanowiska w państwowej administracji. Jeden z ugaryckich mitów opowiada o tym, że bogini Atirat miała siedemdziesięciu synów, a chetycki mit sugeruje, że Elkunirsa zabił siedemdziesięciu siedmiu (osiemdziesięciu ośmiu) potomków Aszertu. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 279.

[58] T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu*, 93.

otoczeniu narracyjnym wypowiedzi Madianitów, który tworzy opis militarnych przygotowań Gedeona (Sdz 7,1-8) oraz relacja z jego zwiadu w obozie wroga (Sdz 7,9-15).

1.1.6.1 Kontekst bliższy poprzedzający (Sdz 7,1-12)

Ta kluczowa część cyklu rozpoczyna się wzmianką o lokalizacji obozowiska Gedeona i miejscu stacjonowania Madianitów. Syn Joasza rozbił obóz u źródeł Charod (*'ên ḥărōd*; *ḥăred* „zatrwożony, przerażony"), na północno zachodnim zboczu góry Gilboa, w przesmyku doliny Jizreel. Natomiast Madianici obozowali w dolinie, na północ od pagórka More (*môreh* „mistrz, nauczyciel, łucznicy")[59], między górami Gilboa i Tabor. Obozy znajdowały się blisko Ofra i dzieliła ich odległość ok. 7 km[60]. W trakcie przygotowań do walki, Gedeon usłyszał z ust JHWH, że jego armia jest zbyt liczna i aby Izraelici nie przypisali sobie zwycięstwa nad wrogiem, sędzia winien ją zredukować. Wpierw do domów odesłano zalęknionych. Obóz opuściło wówczas 22 tys. żołnierzy (prawie $^{2}/_{3}$ zebranych), a przy Gedeonie zostało 10 tys. lub dziesięć oddziałów, gdyż słowo *'elep* można oddać jako „tysiąc" albo „grupa, oddział"[61]. Ale i ta zmniejszona liczba była zbyt wielka w oczach JHWH. W związku z tym Bóg nakazał synowi Joasza sprowadzić wojowników nad wodę i poddać próbie związanej ze sposobem jej picia. Mężczyźni, którzy nabierali wodę rękami, a potem unosili ją do ust i pili stojąc, mogli zachować czujność. Z kolei ci, którzy przy piciu bezkrytycznie kładli się na ziemię, wykazali, iż nie potrafią panować nad swymi potrzebami, stąd zostali przez Boga odesłani do domów[62]. W wyniku tej próby tylko trzystu mężczyzn[63] pozostało przy Gedeonie. Ta niewielka liczba wojowników i ich późniejsze zwycięstwo nad Madianitami miały uzmysłowić Izraelitom, że ich siła nie zależała od liczebności wojska, uzbrojenia, sprzętu czy strategii, lecz od bliskości Boga i Jego błogosławieństwa. To odróżniało Izraelitów od innych narodów, których władcy musieli organizować wojnę, być odpowiedzialni za jej przebieg i finał. W przypadku narodu wybranego to JHWH wyruszał na wojnę, walczył w jego imieniu i zapewniał zwycięstwo[64].

W bezpośrednim kontekście perykopy Sdz 7,9-15 JHWH zapowiada sędziemu, że przy pomocy trzystu wojowników wybawi Izraela i wyda w jego ręce Madianitów (Sdz 7,7). Reszta

[59] L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «môreh», *WSHPST*, t. 1, 527.

[60] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 276.

[61] Dzięki wykopaliskom z Mari wiadomo, że taka grupa liczyła ok. 25 wojowników, a spisy żołnierzy z Allah (północna Syria) podają, że w takim oddziale służyło 3, 6, 17 lub 19 żołnierzy. J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 132.

[62] M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», 224; J. CYLKOW, *Księga Sędziów*, 42.

[63] Spartański król Leonidas pozostawił przy sobie trzystu żołnierzy, którzy walczyli przeciw oddziałom perskiego Kserksesa, a potem, wskutek zdrady, zginęli w bitwie pod Termopilami. R. KRAWCZYK, «Gedeon», 207.

[64] M. SZMAJDZIŃSKI, «Prawa dotyczące wojny w Pwt 20», *SBO* 1 (2009) 66.86; T. MAFICO, «Księga Sędziów», 465.

wojowników mogła zatem wrócić do swych rodzin[65]. Po tej ostatecznej próbie, Gedeon lokuje nową armię na wzgórzu, ponad obozującymi w dolinie Madianitami. W tym kontekście, w nocy JHWH poleca synowi Joasza, aby wstał i zszedł do obozu wroga[66], by ostatecznie umocnić jego morale. Lękający się Gedeon bierze z sobą sługę o imieniu Pura (*purâ*)[67], schodzi do madianickiego obozu, tam słyszy o śnie jednego z żołnierzy oraz dowiaduje się o niepewności Madianitów i ich lęku przed Bogiem JHWH (Sdz 7,13-14). Usłyszane słowa ostatecznie przekonują Gedeona, który po powrocie do swego obozu nakazuje rozpoczęcie bitwy w imię JHWH (Sdz 7,16-18).

1.1.6.2 Kontekst bliższy następujący (Sdz 7,15-25)

Zgodnie z przekazem deuteronomisty, sen Madianity i jego interpretacja (Sdz 7,13-14) miały duży wpływ na Gedeona, tak iż okazały się przełomem w jego militarnej aktywności. Widząc nastawienie swych wrogów, sędzia oddał cześć Bogu, wrócił do izraelskiego obozu i zaczął przygotowywać żołnierzy do zwycięstwa, które zapowiedział JHWH. W tym miejscu narracji kończy się dialog między Bogiem i synem Joasza, a w jego miejsce wchodzi opis walki oraz pościgu za Madianitami (Sdz 7,16-25). Sędzia dzieli wojowników na trzy oddziały, daje im rogi, pochodnie i puste dzbany, a następnie rozkazuje, by w pobliżu madianickiego obozu naśladowali jego postawę. Zwycięstwo nad Madianitami (podobnie jak zdobycie Jerycha w Joz 6) ukazane jest w formie symbolicznej walki i praktyki kultycznej, której towarzyszy nocna procesja w kierunku obozu Madianitów[68]. Atak na wroga ma miejsce w początkowej fazie środkowej straży nocnej, czyli ok. godziny 22.00, gdy większość żołnierzy już spała[69]. Według materiału źródłowego Sdz 7,19-22, sędzia otoczył obóz od północy, południa i zachodu, czyli zewsząd, gdyż po wschodniej jego stronie był pagórek More. By ukryć blask pochodni, Gedeon nakazał umieścić je w dzbanach[70]. Dla wywołania paniki w szeregach wroga, w walce postanowił wykorzystać efekty dźwiękowe i świetlne. Na jego znak wojownicy Izraela zatrąbili w rogi, potłukli dzbany,

[65] Na starożytnym Bliskim Wschodzie była praktyka zwalniania ze służby wojskowej, ale dotyczyła tylko jedynaków, ślepych, ułomnych i nowożeńców. W Biblii wezwanie na wojnę nie dotyczyło mężczyzn, którzy: zbudowali nowy dom, ale jeszcze go nie poświęcili (Pwt 20,5), zasadzili winnicę, ale nie zebrali jeszcze z niej owoców (Pwt 20,6), ożenili się, ale jeszcze nie skonsumowali związku (Pwt 20,7), byli lękliwi i mogli zarazić swym strachem innych żołnierzy (Pwt 20,8) lub byli lewitami (Lb 1,48-49). M. SZMAJDZIŃSKI, «Prawa dotyczące wojny», 72-75; R. KRAWCZYK, «Militaria starożytnego Izraela», *WDS* 77 (4; 2008) 211.

[66] Takie operacje zwiadowcze są opisane w *Iliadzie* (10.194-597). M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», 224.

[67] J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 196; T. BRENSINGER, *Judges*, 89.

[68] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 155.

[69] R. KRAWCZYK, «Gedeon», 208.

[70] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 276.

wyeksponowali pochodnie i wznieśli militarno-religijny okrzyk *ḥereb ljhwh ûl^{e}gid'ôn* (miecz za JHWH i za Gedeona)[71].

Ten niesamowity hałas obudził Madianitów, którzy zaczęli krzyczeć z przerażenia, gdyż myśleli, że do ich obozu wtargnął nieprzyjaciel. Po omacku i w panice chwycili za broń i zaczęli się wzajemnie zabijać[72]. Ci natomiast, którym udało się przeżyć, zaczęli uciekać przed Izraelitami do Bet-Haszszitta[73], w kierunku Sartan[74] i aż do granicy Abel-Mechola obok Tabbat[75]. Madianici wycofali się na południową stronę More, by dotrzeć do brodów Jordanu, które ciągnęły się wzdłuż doliny Bet-Szean. W pogoń za Madianitami ruszyli Izraelici z rodu Manassesa, Neftalego i Asera. Gedeon wezwał też Efraimitów, którzy mieli zająć brzeg Jordanu, odciąć zbiegom dostęp do wód i uniemożliwić przeprawę. To oni pochwycili i zabili madianickich dowódców: Oreba (*'ōrēb* „kruk")[76] i Zeeba (*z^{e}'ēb* „wilk")[77]. Nota o śmierci wrogich dowódców, w tym przypadku Oreba i Zeeba, jest cechą charakterystyczną dla biblijnych scen batalistycznych, w których zwykle opisy potyczek z wodzami następują po relacjach z przebiegu głównej bitwy[78]. Tak też jest w przypadku cyklu o Gedeonie. Nota o śmierci ściganych przez niego wrogów wieńczy oryginalną wersję kompleksu Sdz 6,11–7,25.

1.1.7 Proces redakcji tekstu perykopy

Pierwszymi adresatami Księgi Sędziów byli prawdopodobnie Izraelici żyjący w VIII i VII w. przed Chr. Był to czas odstępstw religijnych, przewrotów społecznych i napięć politycznych. Zewnętrznym zagrożeniem dla Izraelitów była Syria i mocarstwo asyryjskie. W Królestwie Północnym i Południowym nie brakowało też wewnętrznych zamachów stanu na dworach królewskich i niepokojów na niższych szczeblach hierarchii społecznej wywołanych niesprawiedliwością i przemocą. Księga Sędziów miała wytłumaczyć przyczynę tych zajść i wskazać drogę, która przywróciłaby przychylność Boga, pokój i stabilność w narodzie[79].

---

[71] Termin *ḥereb* (miecz) pojawia się w okrzyku wojennym w Sdz 7,20. Brakuje go jednak w Sdz 7,18.

[72] O podobnej sytuacji informuje jeden z egipskich mitów. Pod Edfu Horus doprowadził do zamętu w szeregach nieprzyjaciół, tak iż wzajemnie się pozabijali. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 276.

[73] Bet-Haszszitta jest identyfikowane z wioską Szatta, która znajduje się ok. 10 km na wschód od Jizreel. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 276.

[74] Sartan utożsamiane jest z Tell es-Saidija, które znajduje się 13 km na południe od Abel-Mechola, na wschód od Jordanu. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 276-277; T. MCCLELLAN, «Sartan», *EB*, 1089-1090.

[75] Abel-Mechola położone jest w dolinie Jordanu, na zachodnim brzegu tej rzeki. Lokalizowane jest na południe od doliny Jizreel. Tabbat również znajduje się w dolinie Jordanu i na tej samej szerokości geograficznej co Abel-Mechola, ale już po przeciwnej stronie rzeki. J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 156-157.

[76] L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «ʿōrēb», *WSHPST*, t. 1, 817.

[77] L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «zᵉ'ēb», *WSHPST*, t. 1, 248.

[78] M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», 225.

[79] T. MAFICO, «Księga Sędziów», 455.

Współczesny kształt Księgi Sędziów, a więc również sekcji o Gedeonie i Abimeleku Sdz 6,1–9,57 i wchodzącej w jego skład perykopy Sdz 7,9-15, jest owocem długiego procesu redakcji. W całej księdze i cyklu o Gedeonie zostały wykorzystane różnorodne teksty źródłowe, które pierwotnie istniały niezależnie od siebie[80]. W pierwotnej historii Gedeona (Sdz 6,11–8,21) dostrzega się zwykle dwie uzupełniające się tradycje. Pierwsza (Sdz 6,33–7,25) dotyczy walk z Madianitami prowadzonych pod wodzą Gedeona po zachodniej stronie Jordanu, a druga (Sdz 8,4-21) opowiada o sporze Gedeona z Madianitami po wschodniej stronie Jordanu, wywołanym śmiercią jego braci. Obie tradycje złączył redaktor cyklu, od którego pochodzi opis powołania (Sdz 6,11-24) i adnotacje o walkach z Amalekitami i ludem ze Wschodu (Sdz 6,3.33; 7,12; 8,10)[81]. W tym pierwotnym bloku tekstów widać liczne dublety: dwa teksty o budowie ołtarza (Sdz 6,11-24; 6,25-32), trzy noty o nadzwyczajnych znakach (Sdz 6,17-21; 33-40; 7,2-8), dwie zapowiedzi wojny (Sdz 6,33-35) i dwa fragmenty opisujące walkę z Madianitami (Sdz 7,1-25; 8,4-21). W tym materiale da się zauważyć też konkretne różnice dotyczące imienia Gedeona-Jerubbaala (Sdz 6,11.32; 7,1; 8,29), kultu JHWH (Sdz 6,24), efodu (Sdz 8,27), czy liczbie Izraelitów gotowych do walki (Sdz 7,3.16; 8,4)[82]. Niejednolitość tekstu jest rezultatem wykorzystania w cyklu różnych tradycji, które kompilowali z sobą kolejni deuteronomiści, nie bacząc na ich kompatybilność merytoryczną i formalną, lecz na profil teologiczny i dydaktyczny.

Według sporej grupy egzegetów, pierwsza redakcja tekstów o Gedeonie miała miejsce po zburzeniu Samarii, a więc na przełomie VIII i VII w. przed Chr., a dodanie passusu Sdz 7,8.16-22 - podczas reformy Jozjasza (ok. 620 r. przed Chr.). W rezultacie kolejnych prac prowadzonych w kręgu teologów deuteronomistycznych, do cyklu o Gedeonie dołączono wstęp i epilog (Sdz 6,1-6.10; 7,3.8; 8,27-28.30.32-35)[83]. Wielu badaczy uważa, że część materiałów wykorzystanych w cyklu pochodziła z okresu przeddeuteronomistycznego. W ich skład wchodziły stare tradycje oraz ich późniejsze kompilacje, modyfikacje i poprawki, których dokonali pierwsi redaktorzy tradycji o sędziach, a później ich deuteronomistyczni edytorzy. Do najstarszych przekazów wykorzystanych w cyklu są zaliczane tzw. tradycje kultyczne (ołtarzowe): Sdz 6,11-24 (opowiadanie o powstaniu ołtarza w Ofra), Sdz 6,25-32 (tradycja o zburzeniu ołtarza Baala

[80] Egzegeci proponują różne wzorce rekonstrukcji procesu redakcji księgi, najczęściej sugerują jedno- lub wieloetapowy proces aktywności środowiska deuteronomistycznego. Na pierwszym etapie edycji księga charakteryzowała się awersją do systemu rządów królewskich (Sdz 8,22-23). Kolejną fazą była redakcja prawnicza (DtrN), w której została podkreślona wina narodu (Sdz 1,21.27n; 2,1-5.12ad.13.14a.16b.17.18ad.19-21; 3,5n; 8,24-27.33-35; 9,16b-19a.24.56-57; 17–18). W tych fragmentach księgi nie eksponuje się już przeciwieństwa między instytucją sędziów a królów. Efektem trzeciego etapu prac nad księgą było zredagowanie prologu i epilogu do wspomnianego wyżej korpusu tradycji źródłowych. W ten sposób Księga Sędziów stała się samodzielnym dziełem rozpoczynającym się od opisu śmierci Jozuego (Sdz 1,1), a zakończonym informacją, że w tym okresie nie było króla w Izraelu. J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 102.106.

[81] J. HOMERSKI, «Gedeon», 925.

[82] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 142.

[83] A. DŁUGOSZ, «Struktura literacka opowiadania o Gedeonie (Sdz 6–8)», *CzST* 3 (1975) 297-303.

i budowie ołtarza JHWH) i Sdz 8,24-27a (tekst o efodzie). Do najstarszych tradycji militarnych należą z kolei passusy: Sdz 7,11b.13-21 (tradycja zachodnio-jordańska) oraz Sdz 8,4-21 (tradycja wschodnio-jordańska). W. Richter nazwał Sdz 7,11b.13-21 tradycją snu i sukcesu oraz stwierdził, że forma snu oryginalnie nie należała do tradycji Sdz 7. B. Lindars wyprowadził fragment o śnie Madianity z tradycyjnej sagi, która została oryginalnie zmieniona, aby wzmocnić wrażenie o męstwie Gedeona. Innymi, bardzo starymi przekazami były tradycje o prywatnym życiu Gedeona. Do tej grupy tekstów można zaliczyć wiersze Sdz 8,30.32. Powyższe, fragmentaryczne przekazy o Gedeonie były sukcesywnie łączone z sobą i uzupełniane. W ten nurt tradycji trzeba wpisać teksty: o sanktuarium w Ofra (Sdz 6,11b-17) oraz fragmenty opisu powołania i walk Gedeona (Sdz 6,25-27a.31b-32.36-40; 7,1-8; 8,1-3.29.31). Po tej wstępnej fazie edycji teksty o Gedeonie zostały przepracowane przez deuteronomistów, których celem był zapis historii bohaterów religijnych i militarnych w Izraelu oraz wpisanie jej w teologiczny schemat zasady Bożej odpłaty. Na tym etapie redakcji cykl o Gedeonie otrzymał teologiczne ramy: grzech - kara - wołanie o pomoc - Boże wybawienie - ponowne odwrócenie się od JHWH. Deuteronomiści zostawili ślady swej pracy w tekstach: Sdz 6,1-2a.7-10; 6,33; 7,1a.2-8.23-24.27b-28.33-35[84].

W sekcji Sdz 6,1–8,32 można więc wyróżnić kilka tradycji i kilka etapów pracy edycyjnej. Najstarsze podkreślały pozycję Gedeona w klanie Abiezera i ukazywały go jako bohatera jednego plemienia. Takie informacje były przekazywane w obrębie danego rodu, a w okresach trudności wewnętrznych i zewnętrznych podnosiły na duchu jego członków. Na późniejszym etapie redakcji w Gedeonie widziano już nie tylko bohatera jednego plemienia, ale dzielnego wojownika dowodzącego kilkoma pokoleniami (Sdz 6,35; 7,23). Z czasem zaczęto dostrzegać w nim człowieka wybranego przez Boga, któremu objawił się anioł JHWH i powołał do misji wybawienia Izraelitów z ręki Madianu, a także do walki z kultem Baala i synkretyzmem religijnym w Izraelu[85]. Badana w tym paragrafie perykopa Sdz 7,9-15, a szczególnie jej kluczowa scena Sdz 7,13-14, wydają się być oryginalnym materiałem źródłowym należącym do pierwotnej wersji tradycji o Gedeonie, który nie nosi na sobie wyraźnych śladów pracy deuteronomisty.

1.1.8 Forma literacka wierszy Sdz 7,13-14

Passus Sdz 7,13-14 wchodzi w skład oryginalnej sagi o lokalnym wodzu, który z czasem, pod wpływem teologicznej i ideowej elaboracji redakcyjnej, stał się bohaterem narodowym (Sdz 6,11–8,32). Choć sagi opierały się na faktach historycznych, to jednak często ich autorzy idealizowali postać głównego bohatera, wyolbrzymiali konflikty oraz upiększali i przerabiali

[84] A. DŁUGOSZ, «Struktura literacka opowiadania o Gedeonie», 304-312.
[85] A. DŁUGOSZ, «Struktura literacka opowiadania o Gedeonie», 312-318.

niektóre zdarzenia, aby osiągnąć własne cele ideowe i teologiczne oraz podnieść dramaturgię przekazu. Z tego powodu podczas analizy konkretnego źródła biblijnego, należy umiejętnie oddzielić treści historyczne od materiału, na powstanie którego wpłynęła twórcza wyobraźnia autora[86]. W cyklu o Gedeonie można wyodrębnić kilka opowiadań religijnych: Sdz 6,11-24.25-32.36-40; 7,1-8.9-15.25–8,3[87]. Opis snu Madianity i jego interpretacja (Sdz 7,13-14) są w aktualnej wersji księgi elementami składowymi jednej z takich opowieści, której podstawowym tematem jest komunikacja woli Boga (bogów) poprzez sen.

Na starożytnym Bliskim Wschodzie wierzono, że sny są wiarygodnym kanałem objawienia woli bogów i zapowiedzią przyszłych zdarzeń. W niektórych fazach historii Izraela to zjawisko było traktowane z równym poważaniem, mimo krytycznego nastawienia do niego środowisk prorockich. Potwierdzeniem tego mogą być liczne opowiadania o snach, z jakimi można się zetknąć w księgach Starego Testamentu (Rdz 37,5-10; 40,41; Sdz 7,13-15; 1Sm 3,1-18; 1Krl 3,5-15; Est 1,1^{a}-1^{l}; 10,3^{a}-3^{k}; 2Mch 15,12-16; Dn 2,1-45; 4,1-24)[88]. Wiersze Sdz 7,13-14, które stanowią centralny element perykopy Sdz 7,9-15, są również tego przykładem. Wers Sdz 7,13a zawiera opis sytuacji, która bezpośrednio poprzedziła relację o śnie i jego interpretację. W tej krótkiej nocie narrator informuje, że w chwili, gdy Gedeon zbliżył się do madianickiego obozu, pewien człowiek zapoznawał swego towarzysza ze snem, jakiego doświadczył. Wers Sdz 7,13b utrzymany jest już w tonie mowy niezależnej, która prezentuje treść snu Madianity. Według jego relacji jęczmienny bochen chleba przetoczył się przez obozowisko, dosięgnął namiotu, uderzył w niego, powodując jego upadek i kompletne wywrócenie. W związku z tym, że sen był zagadkowy i symboliczny, domagał się stosownego wyjaśnienia (por. Rdz 34,5-11; 40,9-19). Tego zadania podjął się towarzysz Madianity, który bez namysłu podał jego interpretację. Kolejny wiersz (Sdz 7,14), utrzymany również w formie mowy niezależnej, sugeruje, że Bóg wydał już cały obóz madianicki w ręce Gedeona.

Te dwa wersety wpisane zostały w narracyjne ramy epizodu, w którym syn Joasza był świadkiem nocnej rozmowy dwóch wartowników w obozie Madianitów, Amalekitów i ludu ze Wschodu. Na ich krótki dialog składa się relacja o śnie i jego lektura w tonie przepowiedni.

1.1.9 Struktura badanego tekstu

W omawianym passusie Sdz 7,13-14 można się dopatrzyć czterech zasadniczych wątków tematycznych: (1) przybycia Gedeona do madianickiego obozu; (2) podsłuchania rozmowy

[86] A. DŁUGOSZ, «Rodzaje literackie», 80-81; J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 260.263.
[87] A. DŁUGOSZ, «Rodzaje literackie», 85.
[88] J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 300-301.

wartowników; (3) relacji o śnie Madianity i (4) jego interpretacji. Dwa ostatnie elementy strukturalne komunikujące treść snu i jego sens składają się z części wstępnej i zasadniczej wypowiedzi. Ich strukturalny schemat prezentuje się w następujący sposób[89]:

(1)	Przybycie Gedeona do madianickiego obozu	Sdz 7,13aα
(2)	Podsłuchana rozmowa	Sdz 7,13aβ
(3)	Sen Madianity	Sdz 7,13b
	(a) część wstępna	Sdz 7,13bα[1]
	(b) przytoczona wypowiedź	Sdz 7,13bα[2]-β
(4)	Interpretacja snu	Sdz 7,14
	(a) część wstępna	Sdz 7,14aα
	(b) przytoczona wypowiedź	Sdz 7,14aβ-b

1.2 Studium egzegetyczne

W oparciu o zebrane dotąd wnioski wypływające z analizy literackiej tej krótkiej perykopy, obecnie zostanie zaproponowana gruntowna, choć zwięzła, lektura egzegetyczna najważniejszych pojęć i passusów tekstu Sdz 7,13-14 prowadząca do definicji jego przesłania.

1.2.1 Przybycie Gedeona i Pury do madianickiego obozu (Sdz 7,13a)

Jak komunikuje narrator zasadniczej części cyklu (Sdz 6,11–7,8), Gedeon od samego początku odczuwa strach przed konfrontacją z Madianitami. Ten sędzia nie jest kreowany na bohatera odznaczającego się nieustraszoną odwagą. Boi się opinii rodaków w kwestii Baala (Sdz 6,25-32) oraz siły Madianitów (Sdz 6,15), choć wcześniej doświadczył objawienia anioła JHWH (Sdz 6,11-24), rozmawiał z Bogiem, który zapewnił go o zwycięstwie (Sdz 6,14.16; 7,7.9), a także był naocznym świadkiem kilku nadzwyczajnych znaków, o które sam prosił (Sdz 6,19-21.36-40). Aby ostatecznie przezwyciężyć jego obawy i lęk, JHWH nakazuje, by zszedł do madianickiego obozu i zapowiada, że usłyszana tam rozmowa wzmocni go oraz zachęci do podjęcia walki z wrogiem[90]. Posłuszny Bożemu wezwaniu, idzie więc nocą do obozu wroga w towarzystwie sługi Pury. Prawdopodobnie należał on do grona tych dziesięciu mężów, którzy pomogli mu zniszczyć

[89] S. FROLOV, *Judges*, 160.

[90] J. SMITH, *The Books of History*, 156; W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 237; J. LAWRENZ, *Judges*, 91-92. Po wizycie Anioła JHWH, rozmowie z Bogiem i kilku nadzwyczajnych znakach, Gedeon winien odznaczać się silną wiarą. Tak jednak nie było. Sen Madianity był zatem kolejnym nadzwyczajnym znakiem danym Gedeonowi, przez który Bóg zapowiedział zwycięstwo. Warunkiem triumfu była wiara sędziego i zaufanie JHWH. W. WIERSBE, *Be Available* (Wheaton 1994) 62-63.

ołtarz Baala (Sdz 6,25-32). Sędzia wziął go z sobą, gdyż bał się samotnej wyprawy oraz chciał, by jego świadectwo skierowane do Izraelitów znalazło potwierdzenie[91]. W tym świetle lękliwa postawa Gedeona i jego wahania stanowią kontrast do odwagi, bezkompromisowości i gotowości działania, którymi odznaczali się m.in. Otniel, Ehud oraz Debora.

Gedeon (w TM *gid'ôn*; hebrajski czasownik o rdzeniu *gd'* oznacza „krajać, zwalczać"; w LXX *Gedeōn*; w Vg *Gedeon*)[92] i jego towarzysz podchodzą nocą do obozu, w którym stacjonowali Madianici, Amalekici i lud ze Wschodu. Madianici (*midjān*) byli prężnymi i zorganizowanymi nomadami. Początkowo zamieszkiwali Półwysep Synajski, na wschód od zatoki Akaba i południe od Edomu (1Krl 11,18), gdzie zajmowali się spiętrzaniem wody oraz budową kanałów służących do nawadniania pól. Trudnili się hodowlą wielbłądów, a handel tymi zwierzętami przysporzył im niemałego bogactwa. Wizerunkami wielbłądów Madianici dekorowali wyroby ceramiczne i przedstawiali je na skałach. Niektórzy z nich pracowali jako górnicy w miejscowości Timna (na północ od Elat) lub byli handlarzami kadzideł i wonności (Rdz 37,25-28). Madianici wywodzili się od Abrahama i jego żony Ketury (Rdz 25,1.4; Lb 31,8). To właśnie u nich schronił się Mojżesz uciekający z Egiptu (Wj 2,15). Pod koniec XII wieku przed Chr. lud ten rozpoczął poszukiwania nowych pastwisk i terenów nadających się pod uprawę, wędrując przez tereny Moabu, Ammonu, Gileadu i Kanaanu, skąd zaczęli wypierać Izraela[93]. Z kolei Amalekici (*'ămālēq*) byli nomadami i pochodzili od Amaleka, wnuka Ezawa (Rdz 36,15-16). Byli spokrewnieni z Abrahamem (Rdz 14,7) i zamieszkiwali Półwysep Synajski (Wj 17,8-16). Podczas wędrówki Mojżesza przez pustynię pierwszy raz stanęli Izraelitom na drodze. Walczyli z Izraelem także w epoce sędziów (Sdz 6,3.33; 7,12; 8,10) i okresie monarchii (1Sm 15,1-35). O Amalekitach nie mówią ani dokumenty pozabiblijne, ani świadectwa archeologiczne[94]. Lud ze Wschodu (*b^{e}nê-qedem* „synowie nomadów, Wschodu") to z kolei koczownicy z pustyni syro-arabskiej. W Biblii była to ogólna nazwa określająca wrogów i ciemiężców narodu wybranego, którzy pochodzili zza wschodniego brzegu Jordanu[95].

Zgodnie z opisem biblijnym, Gedeon i Pura zjawili się w pobliżu madianickiego obozu w chwili, gdy jeden z żołnierzy (*'îš* „mężczyzna, mąż") opowiadał (*sippēr - pi'el* participium

[91] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 344; T. BRENSINGER, *Judges*, 89.

[92] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 141. Gedeon zaliczany jest do sześciu sędziów większych Izraela. Termin *šōpēt* (sędzia) pochodzi z języka kananejskiego, w którym oznaczał „księcia, przywódcę" (Am 2,3). W Biblii Hebrajskiej sędziowie byli nade wszystko wodzami militarnymi, zajmowali się też wymiarem sprawiedliwości i mocą ducha JHWH troszczyli się o ład społeczno-religijny w Izraelu. Ich zadaniem było wyzwolenie Izraelitów, a autorytet, który posiadali, pozwalał im napominać rodaków, rozstrzygać sporne sprawy i nawoływać do odrzucenia bałwochwalstwa. S. GĄDECKI, *Wstęp do Ksiąg Historycznych*, 33; S. GRZYBEK, «Okres „sędziów"», 4-16.

[93] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 143-144; T. BRZEGOWY, *Księgi Historyczne Starego Testamentu*, 92; J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 408-409; A. TRONINA, «Madianici», *EK*, t. 11, 778.

[94] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 144; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 273; M. FILIPIAK, «Amalekici», *EK*, t. 1, 400.

[95] J. ŁACH, *Księga Sędziów*, 145.

l. poj. r. m.) towarzyszowi (*rēʿēhû - rēaʿ* z sufiksem 3 os. l. poj. r. m.) sen (*ḥălôm*). W świecie starożytnym podchodzono do snów z największą powagą, ponieważ wierzono, że to właśnie przez nie bogowie przekazują ludziom swą wolę. Znaczenie snu było związane z pozycją społeczną śniącego, stąd wielkim szacunkiem cieszyły się sny faraonów i królów (Rdz 41; 1Krl 3). Sen madianickiego żołnierza i jego lektura miały z kolei ogromny wpływ na losy Gedeona[96].

1.2.2 Treść snu Madianity (Sdz 7,13b)

Madianita, który opowiadał towarzyszowi sen, rozpoczął swą wypowiedź od formuły: *ḥălôm ḥālamtî* (miałem sen; dosłownie: śniłem sen). Połączenie czasownika i rzeczownika o tym samym rdzeniu jest często spotykane na kartach Biblii Hebrajskiej (Rdz 37,5.6.9.10; 40,5.8; 41,11a.11b.14; 42,9; Pwt 13,2.4.6; Jr 23,25; 29,8; Dn 2,1.3; Jl 3,1). W centrum snu madianickiego żołnierza jest *ṣᵉlûl (ṣᵉlîl) leḥem śᵉʿōrîm* (bochen chleba jęczmiennego). Termin *ṣᵉlûl (ṣᵉlîl)* można w Biblii odnieść do okrągłego bochna, do specjalnego typu jęczmiennego ciasta (chleba), do specyficznego wypieku z jęczmiennej mąki o osobliwym kształcie lub do pieczywa przygotowywanego na wolnym ogniu (Ez 4,12). W tym przypadku termin wiąże się z czasownikiem *ṣālal* (być ciemnym, ściemniać) (Ne 13,19) lub *ṣālâ* (piec), co kreuje pewną trudność, gdyż *ṣālâ* służy w Biblii wyłącznie do określenia pieczenia mięsa. Prażenie zbóż i pieczenie jęczmiennego chleba wyraża się formą *qālâ*. Niektórzy egzegeci pojęcie *ṣᵉlûl (ṣᵉlîl)* tłumaczą jako „spleśniały", wywodząc je z arabskiego *ṣalla* (pójść źle, stać się suchym, śmierdzącym, zgniłym). Inni termin *ṣᵉlûl (ṣᵉlîl)* łączą z akadyjskim *ṣalālu* (kłaść, położyć, leżeć) i tłumaczą „płaski". Trudno jest określić znaczenie wyrazu *ṣᵉlûl (ṣᵉlîl)*, gdyż jest on *hapax legomenon*, czyli występuje tylko jeden raz w Piśmie Świętym[97].

Można zauważyć, że zwrot *leḥem śᵉʿōrîm* (chleb jęczmienny) łączy się z treścią Sdz 5,8, gdzie występuje formuła *lāḥem šᵉʿārîm* (chleb w bramach)[98] w sensie *lāḥămû šᵉʿārîm* (walczyli w bramach). Według Bolinga motyw jęczmiennego chleba, który jawi się we śnie Madianity, można rozumieć w sensie: *loḥămê šᵉʿārîm* „wojownicy bram, walczący w bramach" lub „odgłos walki o bramy [okrążył obóz /rozległ się dookoła obozu/]"[99].

---

[96] T. BRENSINGER, *Judges*, 89-90.

[97] D. BLOCK, *Judges*, 279; G. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, 205-206; H. WOLF, «Judges», w: F. GAEBELEIN, *Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (EBC 3; Grand Rapids 1992) 427; H. SPENCE-JONES, *Judges* (London 1909) 78; J. LAWRENZ, *Judges*, 92; R. BOLING, *Judges*, 146; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 250.

[98] Ten zwrot w Sdz 5,8 można przetłumaczyć na dwa sposoby: *wojna była u bram* lub *nie było chleba w bramach*. To w bramach sprzedawano chleb, ale w czasie wojny było to niemożliwe z powodu oblężenia. Bez względu na to, czy rdzeń *lḥm* zostanie przetłumaczony jako „chleb" czy „miecz", sens całego zdania pozostaje niezmieniony. K. MADAJ, «Księga Sędziów», w: A. KUŚMIREK, *Prorocy*. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich (PSB; Warszawa 2008) 126.

[99] G. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, 206.

Ziarno jęczmienia miało niską wartość. Było ono o połowę mniej cenne niż plon pszenicy (2Krl 7,1). Używano go do wypieku chleba (Rt 2,17; 2Krl 4,42; Ez 4,12; J 6,9.13) lub jako paszy dla koni (1Krl 5,8). W starożytności jęczmień był pokarmem powszechnie stosowanym. Żywili się nim głównie ludzie ubodzy. Z czasem jednak stał się on niemal wyłącznie karmą dla zwierząt. Zatem bochen jęczmiennego chleba, który przyśnił się Madianicie, mógł stanowić aluzję do biednych, uciskanych i pogardzanych Izraelitów, którzy zredukowali swój posiłek do tego, co stanowiło pożywienie dla zwierząt. Ten symbol wiązał się także z madianickimi najazdami na izraelskie posiadłości, grabieżą oraz niszczeniem upraw. W wyniku tych działań zmniejszyły się plony, a wielu Izraelitów popadło w materialną biedę[100].

Bochen jęczmiennego chleba wskazywał też na główne zajęcie Izraelitów, jakim było rolnictwo. Byli oni powszechnie znani z uprawy jęczmienia[101]. Rolnikiem był też Gedeon, który w chwili zjawienia się anioła JHWH w Ofra, młócił zboże na klepisku (Sdz 6,11-19). W opinii niektórych egzegetów chleb ze snu Madianity symbolizował Gedeona i jego trzystuosobową armię. W oczach wroga byli niedocenieni, jak ciasto uczynione z odrobiny mąki, pogardzani, jak ubogi posiłek z jęczmienia i nagle zwołani, jak ciasto szybko upieczone na węglach, a ich zwycięstwo było tak mało prawdopodobne, jak obalenie namiotu przez bochenek chleba[102].

Kolejnym elementem snu jest namiot (*ʾōhel*), który symbolizuje nomadów - Madianitów, ich wolność, ale też liczbę i moc. Dumne plemiona pasterskie (Beduini) patrzyły ze wzgardą na biednych chłopów i mieszkańców miast Kanaanu, traktując ich jak niewolników. Namiot ze snu strażnika mógł oznaczać: jeden z wielu namiotów ich obozu, najważniejszy namiot ich wodza, ale też cały obóz (*ʾōhel* w sensie rzeczownika kolektywnego)[103].

---

[100] G. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, 205-206; H. WOLF, «Judges», 426; H. SPENCE-JONES, *Judges*, 78; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 250; R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 163; J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (Sdz 7,13); W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 237; S. ROBINSON, *Opening up Judges* (Leominster 2006) 44; F. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, 39; J. CYLKOW, *Księga Sędziów*, 44; L. RICHARDS, *The Bible Reader's Companion*, 165; F. LINDSEY, «Judges», w: J. WALVOORD, R. ZUCK, *The Bible Knowledge Commentary.* Old Testament (BCS; Wheaton 1985) 394; W. WIERSBE, *Be Available*, 64; A. EDERSHEIM, *Israel in Canaan*, 140. W nadzwyczajnym znaku z runem niektórzy dopatrują się aluzji do ówczesnej sytuacji narodu wybranego. Małe runo, które zostało położone na obszernym klepisku symbolizowało Izraelitów na tle innych ludów. Niewierność wobec JHWH wywoływała w nich pragnienie rosy, czyli Bożego błogosławieństwa. Ilekroć się nawracali, tyle razy byli nawilżani łaską. J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 194.

[101] T. BRENSINGER, *Judges*, 90; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 276; J. SMITH, *The Books of History*, 157; K. MATHEWS, «The Historical Books», 97; J. CYLKOW, *Księga Sędziów*, 44; M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», 224; J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (Sdz 7,13); H. WOLF, «Judges», 426; G. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, 205.

[102] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 344; W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 237; J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (Sdz 7,13); C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 250; J. LAWRENZ, *Judges*, 92; R. BOLING, *Judges*, 146.

[103] T. BRENSINGER, *Judges*, 90; J. LAWRENZ, *Judges*, 92; H. SPENCE-JONES, *Judges*, 78; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 251; J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (Sdz 7,13); M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 344; F. LINDSEY, «Judges», 394; K. MATHEWS, «The Historical Books», 97; J. CYLKOW, *Księga Sędziów*, 44; M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», 224; D. BLOCK, *Judges*, 280; G. MOORE, *A Critical and Exegetical*

Zgodnie z treścią snu, bochen chleba przytoczył się (*mithappēk*; *hitpa'el* participium l. poj. r. m.) do madianickiego obozu. Termin można przełożyć też „krążyć, obracać się". Ten sam rdzeń jest użyty w Rdz 3,24 na określenie nieustannie wirującego ostrza miecza, który bronił dostępu do drzewa życia. Bochen chleba wyrządził poważne szkody w madianickim obozie, gdyż przyczynił się do całkowitego upadku namiotu. Słowo *hāpak* (przewrócić) występuje też w Rdz 19,21.25.29, określając definitywny upadek Sodomy i Gomory[104].

1.2.3 Interpretacja snu Madianity (Sdz 7,14)

Sen Madianity zawierał symboliczny przekaz, stąd domagał się właściwej lektury. Tego zadania podjął się towarzysz (*rēa'*) śniącego, który uczynił to bez chwili zastanowienia. Żołnierz utożsamił bochen jęczmiennego chleba z mieczem Gedeona, syna Joasza, Izraelity (*ḥereb gid'ôn ben-jô'āš 'îš jiśrā'ēl*), co oznaczało, że Madianici bali się Gedeona. Jego imię w miarę prowadzonych działań wojennych stało się prawdopodobnie bardzo znane, śniło się nawet wrogom po nocach, budząc powszechny niepokój[105]. Madianita w sposób naturalny połączył obraz toczącego się chleba, jego uderzenie w madianicki namiot i przewrócenie go z pozycją zajmowaną przez Izraelitów i ich możliwym atakiem[106]. Gedeon stacjonował przecież na stoku góry, a obóz Madianitów znajdował się u jej podnóża (Sdz 7,8). Moore sugeruje, że nota o mieczu Gedeona jest oryginalna, choć bardziej prawdopodobne jest to, że została wzięta z Sdz 7,20. Zdaniem egzegety, imię Gedeona nie figurowało w pierwotnej formie perykopy Sdz 7,9-15, a bochen chleba symbolizował całą izraelską armię bądź jej anonimowego dowódcę. Skąd bowiem Madianici znali imię izraelskiego wybawiciela, skoro został powołany przez JHWH na klepisku w Ofra, a jeszcze nie rozpoczął działań zbrojnych. Jęczmienny chleb - jego zdaniem - reprezentuje Izraelitów, gdyż rzeczownik *'îš* należy odczytać w tym kontekście w sensie kolektywnym (Sdz 7,23.24; 8,1.22; 9,55; 12,1; 15,10; 20,20.41)[107]. Innego zdania jest Smith, który twierdzi, że Madianici mogli już wiedzieć o aktywności Gedeona, a nawet znać ludowy przekaz o posłańcu JHWH, który w Ofra wezwał Gedeona do walki z wrogiem[108].

Commentary on Judges, 205; A. EDERSHEIM, *Israel in Canaan*, 139; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 276.

[104] L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «hpk», *WSHPST*, t. 1, 241; G. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, 207; H. WOLF, «Judges», 426-427; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (NKB.ST I/1; Częstochowa 2013) 259.

[105] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 344. Paraliżującego strachu przed Izraelitami doświadczyli również Kananejczycy (Wj 23,27; Pwt 2,25; 11,25; Joz 2,9-11).

[106] R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 163.

[107] G. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, 206-207.

[108] J. SMITH, *The Books of History*, 157.

Towarzysz śniącego żołnierza sugerował, że Bóg już wydał (*nātan hā'ĕlōhîm*) w ręce Gedeona Madianitów i cały obóz (*b^{e}jādô 'et-midjān w^{e}'et-kol-hammaḥăneh*). Egzegeci są zdania, że określenie *hā'ĕlōhîm* bardziej pasowało do wypowiedzi nie-Izraelity niż *JHWH*. Z kolei formuła *'et-midjān w^{e}'et-kol-hammaḥăneh* jest zbyt rozbudowana i prawdopodobnie jest redakcyjną glosą. Tylko jej drugi człon wydaje się być oryginalny, gdyż odpowiada treści Sdz 7,13. Glosa o Madianitach może pochodzić od redaktora, który do pierwszej części wiersza dodał imię Gedeona[109]. Słowa żołnierza z Sdz 7,14b obrazują stan ducha Madianitów, którzy już na tym etapie narracji zapowiadają zwycięstwo Gedeona. O'Connor sugeruje, iż hałas wywołany uderzeniem bochna chleba w namiot Madianitów oraz odgłos towarzyszący jego upadkowi zapowiadają dźwięk najazdu Izraelitów na obóz wroga, który został opisany w Sdz 7,20[110].

Sen Madianity jest sam w sobie czymś naturalnym. Nadnaturalny jest natomiast obraz, który pojawia się w tym śnie oraz jego teologiczna interpretacja zapowiadająca ingerencję Boga. Zgodnie z orędziem deuteronomisty, to, co się dzieje podczas kampanii Gedeona od chwili jego powołania do momentu ostatecznego zwycięstwa jest dziełem JHWH, który sprawuje pełną i suwerenną kontrolę nad biegiem historycznych zdarzeń (Sdz 6,11–8,21). Podobną teologiczną lekturę zdarzeń, w której akcentuje się wkład JHWH w militarne zwycięstwa Izraela, deuteronomista proponuje lektorowi swej historiografii w opisie konfliktu Jozuego pod Gibeonem (Joz 10,6-15)[111]. Gedeon słyszy więc z ust Madianity te same słowa, które usłyszał od JHWH i Jego Posłańca (Sdz 6,14.16; 7,7.9). Nieprzyjacielski żołnierz stał się więc nieświadomym przekazicielem Bożej woli i zamiarów. Syn Joasza zrozumiał, że podsłuchany sen był znakiem danym mu przez JHWH, a zwycięstwo było pewne, gdyż Bóg - jeszcze przed rozpoczęciem bitwy - wydał Madianitów w jego ręce[112]. Serce sędziego opuścił zatem strach, a weszły w nie nadzieja, determinacja i odwaga. Syn Joasza począł wychwalać JHWH za okazaną mu łaskę, dobroć i miłosierdzie, a następnie wrócił do obozu i rozpoczął definitywne przygotowania do walki, której wynik był już przesądzony.

[109] G. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, 206.

[110] M. O'CONNOR, «Księga Sędziów», 224.

[111] A. EDERSHEIM, *Israel in Canaan*, 140-141; D. BLOCK, *Judges*, 279; A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Judges* (Albany 1999), http://www.studylight.org/commentaries/acc/judges-7.html [dostęp: 22.11.2016]; H. SPENCE-JONES, *Judges*, 78.

[112] Podobnie było i w przypadku Rachab, która wspomniała zwiadowcom Jozuego o tym, że JHWH przekazał Izraelitom ziemię Kanaan na własność. Kobieta była przekonana o prawdziwości Bożej obietnicy względem Izraelitów jeszcze przed ich wejściem do ziemi obiecanej (Joz 2,9-11).

1.3 Teologiczne przesłanie perykopy

W kluczu historyczno-krytycznej lektury tekstów starotestamentowych zostanie teraz zaproponowana perspektywa teologiczna badanych wierszy, która jest wypadkową przesłania oryginalnego źródła relacjonującego militarną aktywność Gedeona (Sdz 7,9-15) i jego późniejszej interpretacji dokonanej w kręgu środowiska deuteronomistycznych redaktorów księgi.

1.3.1 Sen jako uznany sposób komunikacji woli Bożej i przyszłości

Teologiczną refleksję na temat wyznania wiary w Boga Izraela zaprezentowaną przez nie-Izraelitów w perykopie Sdz 7,9-15 należy rozpocząć od sugestii natury psychosomatycznej. Jak wiadomo z badań empirycznych, sen zawiesza w dużej mierze zewnętrzną aktywność ludzkiego organizmu, ale nie wstrzymuje pracy organów wewnętrznych, w tym procesów zachodzących w mózgu. Powstające wówczas w ludzkiej jaźni obrazy pozostają w znacznej mierze poza świadomością człowieka, który po przebudzeniu jest w stanie przypomnieć sobie tylko niewielką część wytworzonych treści[113]. Obrazy, które pojawiają się podczas snu, zwykle stanowią wewnętrzną odpowiedź na bodźce płynące z zewnątrz na sferę ludzkich emocji i doznań. Od czasów starożytnych ludzie wierzą, że sny mogą ostrzec przed grożącym niebezpieczeństwem, być wskazówką działania czy mieć charakter proroczy[114]. Jednym z ich zadań jest też doprowadzenie człowieka do poznania prawdy o sobie i przemiany życia[115].

W starożytnym świecie biblijnym i pozabiblijnym sen uważany był za głos z innego świata, który umożliwiał łączność z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Tę teologiczną prawdę należy więc wziąć pod uwagę przy lekturze archaicznych passusów Biblii. W Mezopotamii wyróżniano trzy rodzaje snów: kultyczne, prywatne i polityczne. Do pierwszej grupy można m.in. zaliczyć dwa sny Gudei oraz sen Nabonida. Gudea był królem miasta Lagasz (ok. 2000 r. przed Chr.). W pierwszym śnie bóg Niagirsu wezwał go do zbudowania świątyni i udzielił mu stosownych wskazówek potrzebnych do realizacji zadania. Podczas drugiego snu Gudea otrzymał stosowne pouczenia związane z poświęceniem zbudowanej świątyni oraz intronizacją boga Niagirsu i bogini Bau. Także Nabonid - ostatni król państwa nowobabilońskiego (555-539) - otrzymał podczas snu nakaz odbudowy świątyni boga Sin w Charanie. Mezopotamskie źródła przekazują też wzmianki o snach prywatnych. Podczas jednego ze snów Gilgamesz (władca miasta Uruk) dowiedział się

[113] T. JELONEK, «Sen, wizja, proroctwo. Ujęcie biblijne», *ŻD* 12 (4; 2005) 28.

[114] J. JURCZYŃSKI, *Sennik biblijny czyli objawienie Boga w snach* (Kraków 2013) 15-18. Jeśli sen przyrówna się do teatru, to śniący są jednocześnie autorami, producentami, dyrektorami sceny, aktorami, scenografami, suflerami i publicznością , którą interesuje jego wyjaśnienie. J. JURCZYŃSKI, *Sennik biblijny*, 79-80.

[115] A. GRÜN, *Duchowy wymiar snów* (Poznań 2008) 17.

o przyjaźni boga Enkidu. Ten z kolei doświadczył snu zapowiadającego jego śmierć, który spełnił się po dwunastu dniach. Podobnie Utnapisztim w śnie został ostrzeżony przez boga Ea przed potopem i jego konsekwencjami oraz powiadomiony o sposobie ratunku. W Mezopotamii funkcjonowały też sny polityczne. I tak Guggu (królowi państwa Luddi) ukazał się bóg Assur, który nakazał mu złożyć hołd królowi asyryjskiemu Assurbanipalowi (668-626). Nadto Assurbanipal opowiadał o śnie pewnego wieszcza, w którym bóg Sin zapowiedział śmierć wszystkich wrogów króla asyryjskiego[116].

Z kolei w źródłach ugaryckich mowa jest o Kerecie, królu Sydończyków, którego we śnie bogowie obdarzali dobrymi radami. Ugarycka legenda o Danelu informuje o różnych sposobach interpretacji snów[117]. Również Egipcjanie wierzyli w sny. Bóg Hormakhu, który przyśnił się Totmesowi IV (ok. 1400 r. przed Chr.), obiecał mu bogactwo i zjednoczenie królestwa, jeśli odkopie posąg Sfinksa przysypany częściowo piaskiem. Król wypełnił nakaz, a dodatkowo wzniósł przed Sfinksem kolumnę, na której została umieszczona historia snu. Po pewnym czasie monarcha mógł się już cieszyć obiecaną mu władzą i potęgą. W Egipcie budowano liczne świątynie ku czci boga snu Serapisa (w Memfis w 3000 r. przed Chr.). W tych świątyniach posługiwali interpretatorzy snów, a ludzie, którzy we śnie chcieli otrzymać odpowiedź na nurtujące ich pytania, pościli przed położeniem się spać i poddawali się różnym rytuałom. Osoby, które mieszkały daleko od świątyni, mogły wynająć pełnomocnika, który w ich imieniu poddawał się całej procedurze. W starożytnym Egipcie stosowano też różnego rodzaju rytuały, których celem było zneutralizowanie nieszczęść przepowiedzianych w snach[118]. Na bazie tego krótkiego zestawienia tradycji można lepiej zrozumieć kontekst religijno-kulturowy perykopy Sdz 7,9-15. Otóż Madianici i inni nie-Izraelici darzyli sen ogromnym szacunkiem i uznawali go za oficjalny i pewny kanał objawienia woli Boga/bogów w kwestii ich doczesności i przyszłości.

Motyw snu obecny jest również w Biblii Hebrajskiej. Terminy *ḥălôm* (sen) i *ḥālam* (śnić) występują przede wszystkim w Księdze Rodzaju. Motyw snu ze szczególną atencją prezentuje kapłański redaktor tradycji o patriarchach (Rdz 20,3-7; 28,13-16.19; 37; 40,16-17; 41,1-4.5-7). Ponadto temat ten pojawia się w tekstach Dn 2,1-3.31-35, Pwt 13,2-6, 1Sm 28,6-15 i 1Krl 3,5-15. W pismach prorockich kwestia ta powraca głównie u Jeremiasza (23,25-32; 27,8-10; 29,8), a w innych księgach biblijnych jest raczej sporadyczna[119]. Na kartach Biblii opisane zostały więc

[116] S. ŁACH, *Księga Rodzaju*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (PŚST I/1; Poznań 1962) 598-599; E. MADEYSKA, «Zbudź się, o śpiący», *WDr* 28 (8; 2000) 59. Liczne przykłady snów w mezopotamskich źródłach przedstawia: J. JELITO, «Wiara w sny na Wschodzie starożytnym», *RBL* 8 (2-3; 1955) 70-77.

[117] S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 600; J. JELITO, «Wiara w sny na Wschodzie starożytnym», 77-78.

[118] J. JURCZYŃSKI, *Sennik biblijny*, 19-20; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 600; R. PINDEL, *Magia czy Ewangelia?* Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich (Kraków 2003) 229; J. JELITO, «Wiara w sny na Wschodzie starożytnym», 79.

[119] R. PINDEL, *Magia czy Ewangelia*, 212.

sny: królów i więźniów, członków narodu wybranego i nie-Izraelitów, osób będących blisko Boga i fałszywych proroków, ludzi, którzy odegrali ważną rolę w historii zbawienia i postaci epizodycznych. Niewiele mówi się tylko o snach kobiet, jedynie Nowy Testament wspomina o śnie żony Piłata (Mt 27,19)[120].

Na starożytnym Bliskim Wschodzie istniała również oficjalna instytucja wykładaczy snów (Rdz 41,8; Dn 2,2). Takiej grupy nie było jednak w Izraelu, gdyż istniało przekonanie, że tylko Bóg może wyjaśnić to, co chciał przekazać śniącemu poprzez symboliczne obrazy. Interpretatorami snu byli też ci, którym Bóg udzielił swej tajemnej wiedzy (Rdz 41,15-16)[121]. Przez sny Bóg kontaktował się z ludźmi, by ich wspomóc, ostrzec przed niebezpieczeństwem lub zamanifestować swą wolę (Lb 12,6; 1Sm 28,6). Sny mogły też wprowadzać w błąd, dlatego natrafiają na dezaprobatę ze strony proroków (Jr 23,32; 27,9; 29,8; Za 10,2).

W tym kluczu kulturowo-religijnym należy patrzeć na sen madianickiego żołnierza w Sdz 7,13-14. Jego forma i treść nie budzą żadnych wątpliwości u nie-Izraelitów w obozie madianickim i są traktowane jako objawienie ich najbliższej przyszłości i losu konfrontacji z Gedeonem. Ten pełen alegorii obraz, zgodnie ze starożytną procedurą znaną Madianitom, domagał się stosownego wyjaśnienia. Z uwagi na specyfikę sytuacji - czas wojny, tej lektury nie mógł się podjąć wykwalifikowany wykładacz snów, z których słynęły środowiska Egiptu i Mezopotamii. Tego zadania podjął się zatem najbliższy towarzysz śniącego, który na bazie przekazanych sobie informacji zapowiedział zwycięstwo Gedeona w zbliżającej się bitwie. Zgodnie z jego lekturą, to właśnie w ręce sędziego Bóg wydał cały obóz Madianitów (Sdz 7,14). Biorąc pod uwagę biblijny kontekst tej opowieści (Sdz 7,9-11), słowa wyjaśnienia zaproponowane przez Madianitę są traktowane jako wiarygodne i pochodzące od Boga, co zresztą potwierdził Gedeon (Sdz 7,15) i dalszy bieg zdarzeń. Bóg dał zatem nie-Izraelicie zdolność prawidłowej interpretacji snu towarzysza, co jest rzeczą wyjątkową w kontekście tradycji biblijnych. Madianiccy żołnierze stali się w ten sposób nieświadomymi przekazicielami woli JHWH, którą miał posłyszeć i istotnie usłyszał wódz Izraela. Bóg posłużył się snem i jego lekturą, aby nawiązać kontakt z Gedeonem, zapewnić go o swym wsparciu i bliskości, podnieść na duchu i dodać odwagi do walki z nieprzyjaciółmi, a także uwiarygodnić i na nowo potwierdzić swe wcześniejsze obietnice zapowiadające zwycięstwo (Sdz 6,14.16; 7,7.9). Syn Joasza prawidłowo odczytał intencje JHWH,

[120] W. WĘGRZYNIAK, «Fenomen snów biblijnych», http://www.academia.edu/7637470/Fenomen_snów_biblijnych [dostęp: 30.09.2016]. Po dzień dzisiejszy Żydzi bardzo poważnie podchodzą do nocnego spoczynku oraz snu. Przed pójściem spać dokonują wpierw refleksji nad całym minionym dniem. Następnie odmawiają szereg rytualnych modlitw, których celem jest przygotowanie serca i umysłu na sen oraz otwarcie się na Boże objawienie. Taka modlitwa składa się najczęściej z trzech części: (1) prośby o spokojną noc i dobre sny; (2) recytacji tekstu biblijnego z Pwt 6,4; (3) prośby o ochronę ze strony aniołów. Niekiedy Żydzi prowadzą *zeszyt snów*, w którym zapisują swe senne widzenia. J. GOLL, *Język snów* (Wrocław 2011) 68-72.

[121] A. GEORGE, «Sny», w: X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej* (Poznań 1990) 895; A. FILIPIAK, «Czy można wierzyć w sny?», *Katecheta* 52 (10; 2008) 48.

uwielbił Go i wrócił do swego obozu, by rozpocząć przygotowania do walki. W teologicznej perspektywie perykopy Bóg Izraela, posługując się nie-Izraelitami, umocnił ducha Gedeona oraz przezwyciężył lęk i niepewność, które dotąd mu towarzyszyły.

1.3.2 Forma i treść Bożej zapowiedzi tragicznego końca Madianitów

Dość często literatura pozabiblijna i biblijna przyrównuje sen do ludzkiej śmierci. LXX, w odniesieniu do śmierci, używa często czasowników: *hypnoō* i *koimaō* (zasypiać w sensie „umierać") oraz rzeczowników *hypnos* (sen, spanie) i *koimēsis* (zaśnięcie, sen). Czasownik *koimaō* na określenie śmierci jest użyty np. w Rdz 47,30. Jakub nie chciał być pochowany na obcej ziemi, lecz pragnął *zasnąć* ze swymi przodkami w Kanaanie. W odniesieniu do śmierci patriarchów i królów często pojawia się zwrot *spoczął ze swymi przodkami* (1Krl 1,21; 2,10; 11,13.21; 14,31; 15,8; Ps 56,5; Iz 14,18). W Syr 48,13 występuje rzeczownik *koimēsis*, sugerując, że ciało Elizeusza prorokowało nawet w *grobowym spoczynku*, co nawiązywało do historii opisanej w 2Krl 13,20-21. Do grobu Elizeusza wrzucono zmarłego człowieka, a jego ciało, po zetknięciu się z kośćmi proroka, zostało momentalnie wskrzeszone. Istnieje również wiele podobieństw pomiędzy ludźmi zmarłymi i tymi, którzy tylko śpią. Zarówno jedni, jak i drudzy mają zamknięte oczy i znajdują się w pozycji leżącej. Osoby zmarłe grzebie się w pełnym odzieniu, tak iż wyglądają, jak gdyby udali się tylko na krótki spoczynek. W Ez 32,27 jest wzmianka o żołnierzach, którzy zostali pochowani w zbroi oraz z mieczem pod głową. W ten sposób wyglądali jak ludzie śpiący, którym pod głowę włożono poduszkę[122]. Zgodnie z późnymi tekstami biblijnymi, śmierć jest rzeczywistością tylko przejściową (Dn 12,2), a powrót do życia rozumiany jako powstanie ze śmierci (snu) jest przyrównywany do budzenia się przyrody w okresie wiosennym. W tym duchu zmartwychwstanie dotyczy nie tylko ciała, lecz też sfery ducha i wiąże się z przebudzeniem serca, wyrwaniem z ciemności, zmianą stylu życia, odwróceniem się od zła i grzechu, które zawiera w sobie nadzieję życia i zbawienia[123].

Sen o bochenku jęczmiennego chleba i przewróconym namiocie może w duchu alegorii odzwierciedlać obraz cielesnej i duchowej śmierci Madianitów. Wiązała się ona z ideą teologicznej odpłaty za nieuzasadnioną i zawziętą antyizraelską postawą tego ludu. Madianici najeżdżali na ziemie Izraela, dokonywali licznych rozbojów i dewastowali mienie. Niszczycielska aktywność ich oddziałów została przyrównana przez autora pierwotnej wersji perykopy Sdz 7,9-15 do niszczycielskiego ataku szarańczy, który doprowadził Izraelitów do nędzy i wypędził z ich

[122] B. KULIŃSKA, «Pogląd na śmierć jako sen w Starym Testamencie», *SS* 6 (2002) 40.42.45-48; A. POLANOWSKI, «Sen Józefa», *KST* 7 (2008) 97-98.

[123] B. KULIŃSKA, «Pogląd na śmierć jako sen», 53-55; A. POLANOWSKI, «Sen Józefa», 106.

terenów (Sdz 6,5-6). Nic więc dziwnego, że członkowie narodu wybranego odczuwali lęk przed swymi nieprzyjaciółmi, w ukryciu młócili zboże oraz chowali się przed nimi w górskich jaskiniach. Ale z chwilą ingerencji JHWH wszystko się odmieniło. Misja militarna Gedeona, mimo obaw i lęków sędziego, wywoła wpierw paniczny lęk w szeregach wroga (Sdz 7,13-15.16-22), a następnie wskutek bezpośredniej interwencji Boga doprowadzi do śmierci Madianitów i ich przywódców (Sdz 7,23-25; 8,10-21). Według tłumacza snu, Bóg wydał bowiem w ręce Gedeona Madianitów i cały ich obóz, by podzielili los mieszkańców Jerycha, którzy stali się ofiarami prawa choremu, a także los pięciu królów kananejskich i ich licznych podwładnych, którzy zginęli z rąk Izraelitów (Joz 10,16-39).

Madianici mogli okazać życzliwość narodowi wybranemu, zawrzeć z nimi sojusz oraz uznać moc JHWH, jak to uczynił wartownik w ich obozie (Sdz 7,14), by w ten sposób dać wyraz swemu duchowemu przebudzeniu i zachować życie fizyczne (jak Rachab i Gibeonici). Takie postępowanie byłoby znakiem radykalnej zmiany dotychczasowego stylu życia i odwrócenia się od zła, ale też oznaką racjonalnego podejścia do otaczającej ich rzeczywistości, w której wiele etnicznych grup Kanaanu zauważyło zbawczą obecność Boga Izraela. Madianici, a przynajmniej ich przedstawiciel sprawujący wartę w obozie podczas zwiadu Gedeona - podobnie jak Gibeonici - zdawali sobie doskonale sprawę z tego, że w konfrontacji z JHWH nie mieli większych szans, jednakże nie skorzystali z okazji, by wyprowadzić odpowiednie wnioski z proroczego snu wartownika i uratować życie. Można więc ten motyw biblijnego tekstu interpretować w duchu narracyjnej ironii. Zarówno forma Bożego objawienia - bo za takie trzeba uznać sen wartownika na bazie Sdz 7,9-11 - jak i jego treść, odzwierciedlają duchową niemoc (ciemność, noc, śmierć) Madianitów wobec manifestującej się mocy Boga Izraela, a w ostatecznym rozrachunku zapowiadają ich śmierć fizyczną. Bo choć ta senna wizja została prawidłowo odczytana przez jednego z Madianitów, to jednak nie przyczyniła się do zmiany jego życia, przez co podzielił los swych towarzyszy i dowódców (Sdz 7,22.25; 8,21).

1.3.3 Koncepcja Boga jako niezwyciężonego wojownika i idea wojny JHWH

Sen Madianity zapowiadał - zdaniem jego interpretatora - zwycięstwo Gedeona w zbliżającej się bitwie, gdyż Bóg wydał w jego ręce nieprzyjaciół Izraela (Sdz 7,14). Za tym prostym i stanowczym stwierdzeniem kryje się znana na starożytnym Bliskim Wschodzie i powszechnie stosowana koncepcja wojny religijnej, w której - w powszechnej opinii - brali udział nie tylko wodzowie i ich armie, ale nade wszystko wyznawane przez nie bóstwa (Bóg). Zarówno dla Izraelitów, jak i ludów Bliskiego Wschodu, działania zbrojne nie były czymś wyjątkowym, lecz wpisywały się w ramy codziennej egzystencji. W przeciwieństwie do kultur ościennych,

Izraelici nie gloryfikowali wojny i nie obchodzili świąt, które upamiętniały ich militarne sukcesy czy wielbiły ich wodzów. Ich wielcy wojownicy (Jozue, Otniel, Debora, Gedeon, Jefte czy Dawid) byli traktowani równocześnie jako przywódcy społeczno-religijni. Należy też pamiętać, że zarówno autorzy oryginalnych źródeł biblijnych, jak i ich kolejni redaktorzy, oceniali zbrojne działania Izraelitów przede wszystkim z teologicznego punktu widzenia. Rodzące się na przestrzeni wieków opisy walk przyjmowały zatem formę zbawczej historiografii, aniżeli kroniki militarnej czy historycznej. Trudno jest zdecydować, czy motyw wojny JHWH został wypracowany już w okresie Mojżesza i Jozuego, czy dopiero w okresie przedmonarchicznym (sędziowie) lub rodzącej się monarchii (podboje króla Dawida)[124].

Z tekstów Biblii wiadomo tylko, iż wszystkie dziedziny życia: kulturowo-religijną, społeczno-polityczną, gospodarczą i militarną, Izraelici wpisali w przestrzeń *sacrum*, nadając im znamiona świętości. Dotyczyło to nade wszystko działań zbrojnych podejmowanych z rozkazu Boga. Ten sakralny wymiar wynikał z zawartego przymierza, na mocy którego Izrael stał się wyłączną własnością Boga, ciesząc się Jego opieką i błogosławieństwem. JHWH objawiał się wielokrotnie jako wódz i wojownik, który prowadził Izraelitów, walczył u ich boku, zawsze pokonując wrogów oraz ukazując supremację nad ich militarną siłą i bogami[125].

W Biblii Hebrajskiej często można się spotkać z figurą Boga-wojownika, która była koncepcją teologiczną znaną w kulturach Bliskiego Wschodu. Już w babilońskich tekstach można znaleźć wzmianki o obecności bogów na polu bitwy, ich czynnym zaangażowaniu w walkę i wydatnej, nierzadko decydującej, pomocy w osiągnięcie zwycięstwa. Z kolei królom asyryjskim w wojnie towarzyszył Aszszur. Wszystkie strony konfliktów zbrojnych wyruszały na pole bitwy przekonane o pomocy swych bogów, tak więc można orzec, że walki toczone na starożytnym Bliskim Wschodzie miały formę teomachii, czyli wojny między bóstwami. Odniesione zwycięstwo wskazywało nie tylko na siłę armii, ale też na potęgę i wyższość boga (bogów). W tym kontekście nie dziwi więc fakt, że również koncepcja figury JHWH przyjęła cechy militarne. Tak więc Bóg Izraela kroczył z bronią przed Izraelem (Pwt 33,27), niszczył jego nieprzyjaciół (Wj 15,3-5), błogosławił i wspierał swój lud w walce (Pwt 33,29), wrogowie Izraela byli Jego wrogami (1Sm 30,26), a wojny Izraela były Jego wojnami (1Sm 18,17). JHWH jest zatem widziany jako

[124] T. TULEJSKI, «Wojny święte starożytnego Izraela (cz. I)», 149.153-156; W. PIKOR, «Święta wojna w Biblii», 27-28.35-40. Termin *święta wojna* nie występuje na kartach Pisma Świętego. Najbliższym pojęciem jest wyrażenie: *wojna JHWH* (1Sm 18,17; 25,28; Lb 21,14) i formuła *uświęcić wojnę* (Jl 4,9-10). Lohfink sugeruje, że ta druga formuła nie była używana przez Izraelitów, bowiem wcale nie trzeba było iść na wojnę, by JHWH uratował swój lud. Termin *uświęcić wojnę* został użyty w kontekście mobilizacji, tworzenia oddziałów i produkcji broni. Związane z nim były czynności ofiarnicze, odwoływanie się do wyroczni i inne rytuały. Zwrot *święta wojna* pojawił się na początku XX w., ale dopiero w 1951 r. wprowadził go na stałe do studiów biblijnych G. von Rad. N. LOHFINK, «„Święta wojna" i „klątwa" w Biblii», 10-11; W. PIKOR, «Święta wojna w Biblii», 22.

[125] T. TULEJSKI, «Wojny święte starożytnego Izraela (cz. I)», 156-159; D. DZIADOSZ, «Wojna. Aspekt biblijny», *EK*, t. 20, 850; R. KRAWCZYK, «Ideologia wojny», 237.

Pan i Bóg wojny (Wj 15,3-4), a Jego imię *Jhwh ṣ^{e}bā'ôt* (Pan Zastępów) zostało użyte w Biblii ponad dwieście osiemdziesiąt razy i oznacza Tego, który władał gwiazdami i istotami niebieskimi, a także przewodził ziemskim armiom (1Sm 17,45). Również zawołanie Izraela: *jiśrā'ēl* oznaczało „niech Bóg walczy/panuje"[126].

Zgodnie z teologią Biblii, JHWH zwyciężył wrogie siły, które zagrażały stworzonemu przez Niego na początku ładowi i harmonii (Ps 74,13-14; 89,10-11). Pokona też nieprzyjaciół narodu wybranego i ich bogów, gdyż godzą w ustanowiony przez Niego porządek, nastają na prawowiernych Izraelitów, zagrażają czystości ich wiary i stają na drodze do pełnej realizacji ich historii. Ich ostatecznym losem jest więc klęska poniesiona w ramach wojny JHWH. Gniew JHWH - nieustraszonego i zawsze zwycięskiego Wojownika - dotykał zresztą nie tylko wrogów Izraela, ale też samych Izraelitów, gdy porzucali Boga ojców i Jego Prawo, zwracając się ku bożkom pogańskim i niemoralnym praktykom. W tych okolicznościach JHWH używał obcych ludów, by karać niewierny lud, co deuteronomista podkreśla na wielu miejscach Księgi Sędziów (Sdz 2,11-19; 3,7-8.1; 4,1-2; 6,1-6.7-10). Wobec bałwochwalstwa i złamanego przymierza JHWH z obrońcy stawał się wrogiem swego ludu. Taką zasłużoną karą za odstępstwa były niszczycielskie najazdy Madianitów oraz inne niekorzystne fakty opisane w deuteronomistycznej historiografii (1Krl 11–13; 2Krl 17; 24–25)[127].

W przeciwieństwie do sąsiednich ludów, Izraelici raczej nie toczyli wojen JHWH poza daną im ziemią, czyli Kanaanem. Jedyny ewidentny przykład tego rodzaju kampanii opisuje 1Sm 15,1-35, prezentując walkę Saula z Amalekitami. Wędrówkę narodu wybranego do Kanaanu i jego podbój Biblia ukazuje jako wojnę uciemiężonego niesprawiedliwie ludu, który z pomocą Boga walczy o dziejową sprawiedliwość (Joz 1,1-18; 21,43-45). Kampanię Jozuego i wojny prowadzone przez charyzmatycznych sędziów deuteronomista przyrównuje do triumfalnego pochodu zwycięskiej armii, na której czele kroczy Bóg-wojownik. W starciu z JHWH i Jego ludem nikt nie miał najmniejszych szans na wygraną. Podstawowym orężem Izraelitów było bezgraniczne zaufanie JHWH i wierność Jego Prawu. Zwycięstwo militarne było natomiast przejawem Jego

[126] T. TULEJSKI, «Wojny święte starożytnego Izraela (cz. I)», 150-153; P. MCCARTER, «Izrael», *EB*, 418. Głównym wodzem każdej armii był król, gdyż aktywnie uczestniczył w wojnach. Królem narodu wybranego był JHWH, a społecznym ideałem okresu przedmonarchicznego była teokracja widoczna w tekstach o Jozuem (Joz 1,1-18) i Gedeonie (Sdz 8,22-23). Gedeon zrzekł się proponowanej mu władzy królewskiej na rzecz JHWH, ale jego syn Abimelek próbował przywłaszczyć sobie tę godność. Jego życie skończyło się w sposób niechlubny, a jego rządy było ostrzeżeniem przed monarchią w Izraelu. S. GĄDECKI, *Wstęp do Ksiąg Historycznych*, 40; R. KRAWCZYK, «Militaria», 211. Uznając królewską godność JHWH, Izraelici mogli wzorować się na swych sąsiadach. Królami byli bowiem m.in.: Horus (bóg Egipcjan), Ana (bóstwo sumeryjskie), Aszszur (bóg Asyryjczyków), Marduk (bóstwo babilońskie), Melkart (bóg Fenicjan), Kemosz (bóstwo moabickie) czy Milkom (bóg Ammonitów). W fenickim mieście Ugarit za króla i ojca uchodził bóg El, a Baala określano mianem króla i sędziego. J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 113-114.

[127] T. TULEJSKI, «Wojny święte starożytnego Izraela (cz. I)», 159.162-167.

łaskawości, bliskości i mocy[128]. To On pełnił funkcję głównego wodza, On organizował działania zbrojne, był odpowiedzialny za ich przebieg i zwycięski finał, dbał o swych wojowników, dodawał im odwagi i otuchy, zsyłał strach na wrogów, wydawał rozkazy oraz oczekiwał bezwzględnego posłuszeństwa (zlekceważenie JHWH wiązało się z porażką: Pwt 1,43-44; 1Sm 4,1–7,1). Boży nakaz prowadzenia wojny nie podlegał żadnej dyskusji (Sdz 4,4-10; 1Sm 15,1-35), nienegocjowalne były też plany militarne JHWH. Wszystkie aspekty działań zbrojnych były podporządkowane Bogu: kapłani dodawali otuchy walczącym (Pwt 20,2-4), obóz był miejscem świętym (Pwt 23,10-13), od wojowników wymagano czystości rytualnej i respektowania określonych zasad religijnych (1Sm 21,4-6), a wojnę rozpoczynał ryt konsultacji dotyczący czasu, miejsca i sposobu walki. Działania zbrojne poprzedzało złożenie stosownej ofiary Bogu i okrzyk o charakterze religijnym (2Sm 5,23-24; 1Sm 13,9-12; Sdz 7,18.20). Manifestacją Bożej obecności podczas wojen był m.in. słup ognia i dymu, namiot spotkania, a nade wszystko arka przymierza, która była niesiona przed Izraelitami (1Sm 4,5-9; 2Sm 6,15), czy też inne znaki Bożej ingerencji (Joz 10,6-15; Sdz 7,22). Po wojnie Izraelici składali Bogu ofiary dziękczynne, a jeńców i łupy poddawali klątwie[129]. Podobną koncepcję Boga widać w kulturach ościennych. Faraonowie wyruszając na wojnę poza granice Egiptu zabierali ze sobą posągi bóstw. Asyryjczykom również towarzyszyły symbole ich bogów.

Według biblijnej teologii, wojna JHWH musiała mieć sprawiedliwą przyczynę i odpowiedni przebieg. Takie działania zbrojne nie tyle odzwierciedlały spór pomiędzy Izraelitami i innymi ludami, lecz konflikt Bożego autorytetu (władzy) z ludzką pychą czy spór między monoteizmem a politeizmem. Oto kilka przyczyn takich działań sprowokowanych przez wrogów Izraela: król Moabu, próbując pokonać izraelskie oddziały, usiłuje przekląć je ustami proroka, przez co uzurpuje Bożą władzę (Lb 22–24). Podobnie Sichon, nie pozwalając Izraelitom przejść przez swój kraj, okazał swą wyniosłość, nieustępliwość ducha i twardość serca (Pwt 2,30)[130]. Natomiast u podstaw konfliktu izraelsko-madianickiego za Gedeona leżą barbarzyńskie najazdy koalicji trzech ludów (Sdz 6,3-6), w konsekwencji których Izraelici tracili zboże, ziarno siewne i zwierzęta oraz doświadczali wielu zniszczeń. Mnóstwo ludzi popadło w ubóstwo i musiało chronić się w górach. JHWH nie mógł więc pozostać obojętny na ich los, stąd powołał Gedeona do walki z Madianitami i przysiągł mu zwycięstwo (Sdz 7,9-15).

[128] Na wyraźne polecenie JHWH Gedeon przed walką z Madianitami zredukował drastycznie ilość żołnierzy (Sdz 7,1-8), co miało uzmysłowić Izraelitom, że zwycięstwo nad wrogiem jest sukcesem Boga i nie zależy od liczebności wojowników, ich siły, uzbrojenia, czy odpowiedniej taktyki wojennej.

[129] T. TULEJSKI, «Wojny święte starożytnego Izraela (cz. II)», 118-120.122-124; D. DZIADOSZ, «Wojna», 850-851.

[130] J. KRAŠOVEC, «Pan Bóg zbrojnych zastępów», *ComP* 16 (1996) 21.

Zapowiedź wydania Madianitów przez Boga w ręce Gedeona (Sdz 7,14), proklamowana ustami nie-Izraelity, nie nawiązywała tylko do idei wojny JHWH, lecz akcentowała też inne prawdy o Bogu Izraela. Zgodnie z deuteronomistyczną teologią, to On był Panem historii i od Niego zależały losy pojedynczych ludzi i całych narodów. Zgodnie z treścią lektury snu (Sdz 7,14), już przed rozpoczęciem działań zbrojnych Bóg zadecydował o zwycięstwie Izraelitów i przesądził o sromotnej klęsce Madianitów. Wieszcząc porażkę własnej armii (jej wodzów i bogów), interpretator snu wskazał tym samym na wyższość JHWH nad innymi bóstwami oraz przewagę Gedeona nad Madianem. Wiara Madianitów w moc i skuteczność działań Boga Izraela kontrastowała z religijnością Izraelitów epoki sędziów. W tym okresie Izraelici często przejmowali kult kananejskich bóstw: Baala i Asztarte. Dochodziło do synkretyzmu religii jahwistycznej z wierzeniami Kanaanu. Jak wiadomo z Sdz 6,25-32, rodzina Gedeona również posiadała ołtarz Baala i stelę symbolizującą Asztarte. Dowodem na bałwochwalstwo Izraela w tym okresie jest też niezrozumiała inicjatywa Gedeona po sukcesie nad Madianem, kiedy to nakazał sporządzić złoty efod, który stał się nową przyczyną Bożej kary (Sdz 8,24-27; 9,1-57)[131].

1.3.4 Boża sprawiedliwość i wierność w relacji do Izraela i nie-Izraelitów

Bóg, ukazany na kartach Biblii Hebrajskiej, emanuje sprawiedliwością i wiernością. Fakt ten wypływa z fundamentalnej zasady deuteronomistycznej teologii Bożej odpłaty, która swe filary opiera na postanowieniach przymierza synajskiego (Wj 19–24) proklamowanego przez Mojżesza a utwierdzonego przez Jozuego (Joz 23,1–24,28). Na mocy tego przymierza JHWH oddał Madianitów w ręce Gedeona i jego armii (Sdz 7,14), tak jak wcześniej wydał swych niewiernych wyznawców we władanie bezdusznej koalicji trzech najeźdźców (Sdz 6,1-6). Po nałożeniu zasłużonej kary i w wyniku coraz głośniejszych błagań o ratunek, JHWH decyduje się wspomnieć na swe miłosierdzie i wierność oraz położyć kres prześladowaniu madianickiemu.

W burzliwych dziejach Izraela, Bóg wielokrotnie wspomaga uciśnionych i nigdy nie staje po stronie ich prześladowców, choć niekiedy posługuje się ich militarną siłą, by sprawiedliwie ukarać Izraelitów za niewierność i lekceważenie przymierza. Jego działanie ma jednak wymiar wychowawczy. JHWH ucieka się do tak drastycznych metod wobec niepokornego i wiarołomnego Izraela, by przypomnieć mu o zobowiązaniach wynikających z przymierza i czyni to tylko

[131] A. DŁUGOSZ, «Teologiczne treści opowiadania o Gedeonie», 162; S. GĄDECKI, *Wstęp do Ksiąg Historycznych*, 38-39; R. PIETKIEWICZ, «Przymierze, wybranie i lud Boży», w: M. ROSIK, *Teologia Starego Testamentu*. Księgi Historyczne (BB 2; Wrocław 2011) 135-140; J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 115-116. Sytuacja opisana w Księdze Sędziów stanowi kontrast do tej z Księgi Jozuego. Po śmierci Jozuego nastały czasy nieskutecznego przywództwa, niepohamowanego bezprawia, społecznego zwyrodnienia i religijnych odstępstw, które były odwrotnością teokracji Jozuego. T. MAFICO, «Księga Sędziów», 456-457.

w ostateczności, gdy inne środki są bezskuteczne. Nierzadko Izraelici okazują się bowiem bardziej zuchwali i odporni na wołanie o nawrócenie niż nie-Izraelici [132].

W tym kontekście należy też interpretować obecność brutalnych scen batalistycznych i aktów przemocy w Biblii. Wojny stanowiły bowiem nieodłączny element historii narodu wybranego i jego sąsiadów. Przemoc, gwałt, cierpienie i zniszczenie były związane z każdą batalią, dlatego są obecne w opisach wyzwoleńczych walk Izraelitów, które przecież są dokumentacją rzeczywistych postaci i faktów historycznych oraz odzwierciedlają realny kontekst kulturowo-religijny starożytnego Bliskiego Wschodu. Biblijne teksty stanowią świadectwo burzliwych i bolesnych dziejów narodu wybranego. O tej prawdzie winni pamiętać ci, których te tradycje gorszą, którzy w Biblii Hebrajskiej szukają wyidealizowanego i nierzeczywistego obrazu świata, jedynie budujących postaw ludzkich oraz idealnych norm prawnych i struktur społecznych. Biblijne relacje o wojnie JHWH, prawie cheremu, sprawiedliwości, a niekiedy surowości Boga Izraela wpisują się w ówczesny kontekst historyczny, a zarazem przeniknięte są emocjami i odczytują opisywaną rzeczywistość w taki sposób, by osiągnąć zamierzone cele ideologiczne lub teologiczne[133].

Skrajne emocje budzi obraz Boga-wojownika, który przewodził armii izraelskiej oraz siał postrach i zniszczenie w szeregach wroga, a który wypływa również z perykopy Sdz 7,9-15 oraz z całego cyklu o Gedeonie i Abimeleku (Sdz 6,1–9,57). A przecież starotestamentowe pisma rodziły się na przestrzeni ponad tysiąca lat, dokumentując rozwój teologii, religii i kultury, czyli zakładają proces doskonalenia sposobu recepcji Bożego objawienia oraz kształtowania idei wiary, religii, moralności czy narodu. Ta metamorfoza dotyczyła też obrazu JHWH i Jego przymiotów: od koncepcji Boga wojownika, wodza i sędziego o surowym oraz nieustępliwym obliczu do idei jedynego, łaskawego i miłosiernego Boga, który pragnął zbawienia wszystkich ludzi (Iz 60,1-22; 62,1-12; 66,22-23; Jr 31,31-34; Oz 11,1-9). Ten pierwszy wizerunek JHWH był przejawem antropomorfizmu i antropopatyzmu. Transcendentnemu Bogu, przez analogię, przypisywano ludzkie postawy, zachowania i uczucia[134]. Widziano w Nim garncarza, który ulepił człowieka z prochu ziemi (Rdz 2,7), inżyniera, który *skonstruował* Ewę z żebra wyjętego z boku Adama (Rdz 2,22), myśliwego, który reagował na miłą woń ofiar (Rdz 8,21), oblubieńca, małżonka, ojca lub pasterza. Według pism pozabiblijnych i biblijnych, Bóg - podobnie jak człowiek - przeżywał porażki, odczuwał też żal i smutek, gdy widział ogrom zła na świecie (Rdz 6,6). Izraelici przypisywali JHWH również cechy, którymi odznaczali się ówcześni wodzowie: absolutną władzę, ogromną siłę, łaskawość dla poddanych, a zarazem okrucieństwo i bezwzględność dla

[132] N. LOHFINK, «„Święta wojna" i „klątwa" w Biblii», 14.
[133] D. DZIADOSZ, «Czy Bóg Starego Testamentu ma surowe oblicze?», *Ethos* 27 (2; 2014) 37-39.
[134] D. DZIADOSZ, «Czy Bóg Starego Testamentu ma surowe oblicze?», 45.

pokonanych nieprzyjaciół. Nie była to jakaś wyjątkowa praktyka, gdyż była powszechnie stosowana na starożytnym Bliskim Wschodzie[135]. Autorzy biblijni nie stronili więc od prezentacji klęsk, jakich doznawali wrogowie narodu wybranego i opisu spustoszenia, jakiego wśród nich dokonywał JHWH. W tym duchu deuteronomiści, dokonując relektury dziejów Izraela, wykazywali, że Bóg był zdolny do bardziej okrutnych działań wobec Kananejczyków, niż bóstwa Asyrii względem nieprzyjaciół tego państwa. W ten sposób podkreślano potęgę i wyższość Boga Izraela nad bóstwami sąsiednich narodów. Wizerunek JHWH-wojownika dawał Izraelitom poczucie bezpieczeństwa i motywował do walki o pokój i niepodległość, jednak ten obraz Boga pojawia się tylko w niektórych tekstach biblijnych. W Biblii Hebrajskiej przeważa koncepcja Pana wszechświata, pokoju i harmonii, Boga łaskawego, miłosiernego i życzliwego (Rdz 6,6a; 9,1; 1Krl 19,9-14; 19,15-19)[136].

Sen madianickiego żołnierza o bochenku jęczmiennego chleba, który wtoczył się do obozu i przewrócił namiot powodując jego kompletny upadek (Sdz 7,13), zostaje natychmiast wyjaśniony przez jego towarzysza. Mężczyzna zapowiada zwycięstwo Gedeona w zbliżającej się walce i stwierdza, że jest ono zasługą Boga Izraela (Sdz 7,14). W jego opinii JHWH jest potężnym Bogiem, który zwycięża nieprzyjaciół narodu wybranego. Od Niego zależą losy narodów i armii, On wpływa na dzieje ludzi (poprzez sny i czyny), On odbiera pewność siebie wielkim wodzom i skazuje ich na definitywną porażkę, On wreszcie umacnia wiarę wątpiących.

2. Wiara Filistynów w *hā'ĕlōhîm hā'addîrîm* (*potężnych bogów* Izraela) w kontekście synkretyzmu religijnego Izraelitów (1Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9)

Analizując wyznania wiary nie-Izraelitów w kontekście działań zbrojnych, zapisane w deuteronomistycznej historiografii Izraela (Joz–2Krl), przechodzimy teraz do zbioru tradycji poświęconych Filistynom, który nosi nazwę cyklu o arce przymierza (1Sm 4,1–7,1; 2Sm 6,1-23). Cykl ten jest zbiorem tradycji pochodzących z różnych epok i środowisk, których treścią są wydarzenia związane z kultem arki Pana. Ten obszerny kompleks tekstów źródłowych informuje o jej pobycie w Szilo, o przegranej bitwie pod Eben-Haezer, w której staje się łupem wojennym

[135] Na sumeryjskiej Steli Sępów (III tys. przed Chr.) uwidoczniono idące do walki oddziały króla Lagasz i wyobrażenie boga Ningirsu. Bóstwo trzyma w jednej ręce swój emblemat (orła z głową lwa), a w drugiej buławę, którą grozi nagim jeńcom trzymanym w sieci. A. TRONINA, «Jahwe - wojownik czy Bóg pokoju?», *Ethos* 18 (3-4; 2005) 193-194.

[136] D. DZIADOSZ, «Czy Bóg Starego Testamentu ma surowe oblicze?», 46-48; K. MIELCAREK, «Problematyka wojny w Biblii. Trudności w interpretacji Pisma Świętego», w: M. WRÓBEL, *Deus meus et omnia*. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera (Lublin 2005) 249.251-252; R. KRAWCZYK, «Ideologia wojny», 239; W. PIKOR, «Święta wojna w Biblii», 38.

Filistynów, a następnie o pełnym perypetii uprowadzeniu jej do miast filistyńskich, które kończy się jej zwrotem w kontekście wynagrodzenia i ekspiacji.

2.1 Analiza literacka

W sposób analogiczny do paragrafów wcześniejszych, analizę tekstów traktujących o wierze nie-Izraelitów w cyklu tradycji o arce rozpoczniemy od wnikliwego badania ich szaty literackiej, by położyć odpowiedni fundament pod lekturę egzegetyczną i syntezę teologiczną.

2.1.1 Delimitacja tekstu

Księgi Samuela należą do najpiękniejszych reliktów biblijnej historiografii i cechują się autonomicznym procesem redakcji w kompleksie ksiąg Joz–2Krl oraz specyficznym profilem tematycznym i teologicznym. Aktualną strukturę księgi można podzielić na sześć głównych części: (1) 1Sm 1–7 zawiera zbiór tradycji o młodości Samuela i narodzinach instytucji proroka (1Sm 1,1–3,21) oraz narrację o arce (1Sm 4,1–7,1); (2) 1Sm 8–15 opowiada o ustanowieniu izraelskiej monarchii (1Sm 7,2–12,25) i rządach Saula (1Sm 13,1–15,35); (3) 1Sm 16,1–2Sm 5,5 to cykl tradycji o dojściu Dawida do władzy; (4) 2Sm 5,6–10,19 obrazuje rządy Dawida w Jerozolimie; (5) 2Sm 11–12; 13–20; 1Krl 1–2 to cykl o sukcesji tronu Dawida i w końcu (6) 2Sm 21–24 to tzw. apendyks, który w formie koncentrycznej podsumowuje rządy Dawida[137].

Interesujący nas zbiór tradycji o arce (1Sm 4,1b–7,1; 2Sm 6,1-23) rozpoczyna się od opisu walki, do jakiej doszło między Izraelitami i Filistynami w Eben-Haezer. Bitwa kończy się zwycięstwem Filistynów, co starsi Izraela wiążą z nieobecnością arki przymierza na polu walki. Kiedy Chofni i Pinchas sprowadzają arkę z sanktuarium w Szilo, w obozie zapanowuje wielka radość, a Izraelici są przekonani, że jej obecność pozwoli odnieść zwycięstwo, choć w żaden sposób nie okazują szacunku Bogu JHWH. Odmienną postawę prezentują Filistyni, którzy odczuwają strach przed Bogiem Izraela i obawiają się o swą przyszłość. To właśnie ich wypowiedź na temat Boga (1Sm 4,7-9) będzie przedmiotem analizy w ramach tego paragrafu. Zgodnie z narracyjnym i teologicznym kontekstem cyklu o arce, JHWH odrzucił przesądne i czysto pragmatyczne myślenie Izraelitów, czego dowodem była ich kolejna klęska, śmierć Chofniego i Pinchasa oraz uprowadzenie arki przez Filistynów. Deuteronomista obrazuje dramatyzm sytuacji

[137] M. WRÓBEL, «1–2 Księga Samuela - nazwa, treść i orędzie teologiczne», *Krąg Biblijny* 5 (2010) 141; J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 39; A. CAMPBELL, «Pierwsza Księga Samuela», w: R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa 2001) 244; D. DZIADOSZ, «Samuela Księgi», *EK*, t. 17, 1001.

informacją o śmierci Helego i jego synowej. Kobiecie udało się urodzić dziecko i nazwać je Ikabod, w nawiązaniu do tragicznego dnia związanego z utratą arki.

Następna faza narracji opisuje zdarzenia związane z pobytem arki w świątyni Dagona w Aszdodzie. Filistyni przekonani, że to ich bóstwo pomogło odnieść sukces nad Izraelitami, postawili arkę jako trofeum przed posągiem Dagona. Rankiem odnaleźli figurę swego bóstwa leżącą przed arką, co powtórzyło się również następnego dnia. Tym razem figura Dagona nie tylko leżała przed arką, ale była też pozbawiona głowy i rąk. Fakt ten zinterpretowano jako przejaw wyższości i mocy JHWH nad filistyńskim bogiem, co więcej, na mieszkańców Aszdodu spadła uciążliwa zaraza. Plaga dotknęła również Gat i Ekronu - miasta, do których kolejno przenoszono arkę. Wypowiedzi i reakcje Filistynów na te zdarzenia (1Sm 5,7-11) będą głównym problemem badawczym niniejszego paragrafu.

Dalsza część cyklu opisuje nadprzyrodzone okoliczności pobytu arki u Filistynów i jej powrót na terytorium Izraela. Nie chcąc narazić się na większy gniew JHWH, Filistyni proszą swych kapłanów i wróżbitów o radę w kwestii rozwiązania problemu kłopotliwego trofeum. Ich odpowiedź (1Sm 6,2-9) będzie przedmiotem kolejnych badań, gdyż również manifestuje wiarę nie-Izraelitów w Boga Izraela. W konsekwencji tych zdarzeń Filistyni umieścili arkę na nowym wozie, do którego zaprzęgli dwie młode krowy, dołączając dary przebłagalne w postaci złotych myszy i guzów. W ten sposób arka wraca na ziemie Izraela. Izraelici z Bet-Szemesz przyjmują ją z zadowoleniem, ale ich niewłaściwa postawa doprowadza do śmierci 70 osób. To staje się powodem przeniesienia jej do Kiriat-Jearim, gdzie pozostaje do czasu inicjatywy króla Dawida, który postanawia umieścić ją w Jerozolimie (2Sm 6,1-23).

Obecna forma cyklu narracji o arce tworzy więc logiczny i koherentny ciąg zdarzeń, począwszy od upadku domu Helego i przechwycenia arki przez Filistynów, aż po jej zwrot i umieszczenie w Kiriat-Jearim (1Sm 4,1–7,1). Akcja cyklu nie ogranicza się już do sanktuarium w Szilo (1Sm 1,1–3,21), ale rozgrywa się na szerokiej równinie ciągnącej się od wzgórz Efraima aż do Morza Śródziemnego i terytorium Filistynów. Narrator nie koncentruje się już na sytuacji wewnętrznej Izraela, lecz dotyka jego konfliktu na arenie międzynarodowej. Rolę głównego bohatera pełni w cyklu arka przymierza, a raczej JHWH, którego reprezentuje ten przedmiot kultu. W jego tle toczą się losy jednostek: Helego, jego synów - Chofniego i Pinchasa, a także żony Pinchasa i jej dziecka o imieniu Ikabod. Samuel, o którym obszernie mówiły poprzednie rozdziały, jest wzmiankowany tylko w prologu cyklu (1Sm 4,1) i pojawia się dopiero w 1Sm 7,3[138].

Cykl o arce, którego częścią są badane w tym paragrafie teksty źródłowe, ukazuje zapowiadany wcześniej upadek domu Helego (1Sm 2,12-36; 3,11-18), wyznacza kres sanktuarium

[138] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego.* Pomiędzy historią a teologią (Studia i Rozprawy 9; Szczecin 2006) 68-69; A. CAMPBELL, *1 Samuel*, 61-62.

w Szilo i wskazuje potrzebę ustanowienia nowych struktur społeczno-religijnych. Chodzi o monarchię, która była niezbędna w obliczu wzmożonego zagrożenia ze strony Filistynów (1Sm 4,1–7,1) i instytucję proroka - potrzebną w związku z kryzysem stanu kapłańskiego (1Sm 3,1.20; 12)[139]. Wielu egzegetów sugeruje, że cykl o arce stanowił pierwotnie autonomiczny kompleks literacki, a do księgi został dołączony dopiero na późnym etapie jej edycji. Ta interpolacja została jednak dokonana tak starannie, że dziś stanowi logiczną i harmonijną kontynuację relacji o młodości Samuela i ustanowieniu instytucji proroka. Istnieje ścisłe powiązanie sekcji zapowiadającej wyrok na dom Helego (1Sm 2,25.27-34; 3,12-14) i opisu jego realizacji (1Sm 4,10-22) oraz obrazów odcięcia kończyn (ramion) zaprezentowanych w 1Sm 2,31 i 5,4[140].

Aby dokładnie określić zakres badanych w paragrafie tekstów oraz ich tematyczną i strukturalną łączność z pozostałymi komponentami cyklu o arce, potrzeba wpierw rzucić okiem na ostateczny układ materiału źródłowego w tym segmencie księgi. Początek narracji o arce (1Sm 4,1a) wydaje się być całkowicie niezwiązany z wojną między Izraelitami a Filistynami. W kluczu tych słów redaktora można jednak odnaleźć bezpośrednią przyczynę klęski rodu Helego i Izraela (1Sm 2,25.27-34; 3,12-14)[141]. Niektórzy przestawiają wiersz 1Sm 3,21 z 4,1a i budują narrację w sekwencji: 1Sm 3,21a; 4,1a; 3,21b. Domaga się tego logika narracji. Taka kolejność figuruje zresztą w LXX[142]. Cykl o arce nie wspomina Samuela, ale też nie gani bezpośrednio Helego. Jednocześnie sekcja 1Sm 1,1–3,21 nie mówi nic o Filistynach. Napięcie między 1Sm 2,29 a 2,22-25 potwierdzają redakcyjny charakter passusu 1Sm 2,12-36. Śmierć Chofniego i Pinchasa jest tu ukazywana jako oznaka ostatecznego wyroku na ród Helego, który opisuje dopiero tekst 1Sm 22,6-23 (por. 1Krl 2,26-27). Jednak ten negatywnie nastawiony do kapłańskiego rodu Helego przekaz nie mówi o śmierci Helego i jego synów, utracie arki i narodzinach Ikaboda. Te zdarzenia zostały opisane dopiero w 1Sm 4, a zatem oryginalny początek opowiadania o arce mógł zostać pominięty na etapie redakcji księgi[143]. Większość badaczy uznaje, że oryginalny kompleks o arce rozpoczyna się w 1Sm 4,1b, ale i to rozwiązanie budzi pewne wątpliwości. Przy takim założeniu trudno określić powód opuszczenia Izraelitów przez JHWH. Łatwiej byłoby uzasadnić aktywność JHWH, gdyby za początek cyklu uznać opis nieprawości synów Helego (1Sm 2,12-17.22-25 + 4,1b–7,1). Ich haniebne czyny dokonywane w Szilo pod okiem Helego mogą bowiem śmiało uchodzić za powód opuszczenia Izraelitów przez Boga i utratę arki[144].

[139] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 59-62.
[140] R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 89.
[141] A. EDERSHEIM, *Bible History*. Old Testament, t. 4 (Grand Rapids 1975) 16.
[142] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 129-130.
[143] R. KLEIN, *1 Samuel*, 39.
[144] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 25.

W ustaleniu miejsca badanych wierszy 1Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9 trzeba odnieść się jeszcze do problemu finału cyklu o arce. Niektórzy upatrują go w 1Sm 6,16, czyli w wersecie kończącym opis pobytu arki na obczyźnie i jej zwrot. Do tej narracji przynależy opis daru wynagradzającego Filistynów (1Sm 6,17-18a) i nota o kamieniu, który stał się świadkiem powrotu arki (1Sm 6,18b). Wiersz 1Sm 6,18b mógłby być więc oryginalnym zakończeniem cyklu o arce, ale na którymś z etapów redakcji księgi został uzupełniony o epizod 1Sm 6,19–7,1, który ostatecznie zamyka etap pobytu arki poza Izraelem[145]. 1Sm 7,2 rozpoczyna już nowy zbiór tradycji, którego motywem wiodącym są okoliczności ustanowienia i ocena monarchii (7,2–12,25)[146].

I jeszcze jedna ważna adnotacja w tej materii. W kompleksie 1Sm 1–7 można dostrzec motywy teologiczne i tematyczne, które były typowe dla epoki sędziów. W tę perspektywę można wpisać grzech Chofniego i Pinchasa, który uwidocznił kryzys kapłańskiego rodu Helego i duchowego przywództwa w Izraelu (1Sm 2,12-36), a także motyw sądu (gniewu) Bożego okazanego przez pośrednictwo Filistynów (1Sm 4,1-22). W walce z nimi zginęło wielu Izraelitów, w tym Chofni i Pinchas, a arkę uprowadzono do Aszdodu, co spowodowało też śmierć Helego i jego synowej. Posługując się nie-Izraelitami, JHWH po raz kolejny objawił swą władzę nad światem i wszystkimi narodami, również tymi, z którymi Bóg Izraela nie wszedł w relacje przymierza. Inną kalką teologiczną powieloną ze struktury Księgi Sędziów jest motyw pokuty i nawrócenia Izraelitów polegający na odrzuceniu bałwochwalczego kultu (1Sm 7,2-6; por. Sdz 10,10-16), a także wątek wynikającego z tej religijnej metamorfozy zwycięstwa odniesionego nad Filistynami i czasu pokoju gwarantowanego przez sędziowski urząd Samuela (1Sm 7,7-17).

Na bazie powyższej syntezy można stwierdzić, że motyw relacji nie-Izraelitów, w tym wypadku Filistynów, do JHWH, Izraela i arki przymierza jest jednym z kluczowych i stałych wątków sekcji 1Sm 4,1–7,1, zyskując szczególną atencję edytora księgi. Może więc stanowić odrębny przedmiot badawczy w kontekście analizy materiału źródłowego poświęconego arce JHWH oraz tematu wiary nie-Izraelitów prezentowanego w deuteronomistycznej historiografii.

[145] A. CAMPBELL, *1 Samuel*, 78.

[146] R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 89-90. Według Lemańskiego narracja o arce w 1Sm 7,1 została zawieszona w martwym punkcie, a swój punkt kulminacyjny osiągnęła w 2Sm 6,1-23. J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 69. Podobnie twierdzi Rost i wielu innych badaczy. Wśród egzegetów są i tacy, którzy sugerują, by z oryginalnego opowiadania o arce wykluczyć 2Sm 6. Tekst ten opisuje bowiem wydarzenia, które miały miejsce po wojnach Dawida z Filistynami. Ta sama lokalizacja arki została przedstawiona za pomocą dwóch różnych nazw geograficznych: Kiriat-Jearim (1Sm 6,21) i judzka Baala (2Sm 6,2). Poza tym w 2Sm 6 JHWH i arka nie są już głównymi aktorami, ponieważ to Dawid przejmuje inicjatywę - przenosząc ją do Jerozolimy. P. MCCARTER, *1 Samuel*, 25; D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 12.

2.1.2 Tekst hebrajski perykopy

Tekst hebrajski wybranych do analizy passusów 1Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9[147] nie przedstawia większych problemów tekstualnych i prezentuje się w następujący sposób:

4,7 וַיִּרְאוּ הַפְּלִשְׁתִּים כִּי אָמְרוּ בָּא אֱלֹהִים אֶל־הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמְרוּ אוֹי לָנוּ כִּי לֹא הָיְתָה כָזֹאת אֶתְמוֹל שִׁלְשֹׁם׃

4,8 אוֹי לָנוּ מִי יַצִּילֵנוּ מִיַּד הָאֱלֹהִים הָאַדִּירִים הָאֵלֶּה אֵלֶּה הֵם הָאֱלֹהִים הַמַּכִּים אֶת־מִצְרַיִם בְּכָל־מַכָּה בַּמִּדְבָּר׃

4,9 הֵתְחַזְּקוּ וִהְיוּ לַאֲנָשִׁים פְּלִשְׁתִּים פֶּן תַּעַבְדוּ לָעִבְרִים כַּאֲשֶׁר עָבְדוּ לָכֶם וִהְיִיתֶם לַאֲנָשִׁים וְנִלְחַמְתֶּם׃

5,7 וַיִּרְאוּ אַנְשֵׁי־אַשְׁדּוֹד כִּי־כֵן וְאָמְרוּ לֹא־יֵשֵׁב אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עִמָּנוּ כִּי־קָשְׁתָה יָדוֹ עָלֵינוּ וְעַל דָּגוֹן אֱלֹהֵינוּ׃

5,8 וַיִּשְׁלְחוּ וַיַּאַסְפוּ אֶת־כָּל־סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים אֲלֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ מַה־נַּעֲשֶׂה לַאֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ גַּת יִסֹּב אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּסֹבּוּ אֶת־אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃

5,9 וַיְהִי אַחֲרֵי | הֵסַבּוּ אֹתוֹ וַתְּהִי יַד־יְהוָה | בָּעִיר מְהוּמָה גְּדוֹלָה מְאֹד וַיַּךְ אֶת־אַנְשֵׁי הָעִיר מִקָּטֹן וְעַד־גָּדוֹל וַיִּשָּׂתְרוּ לָהֶם (עֳפָלִים) [טְחֹרִים]׃

5,10 וַיִּשְׁלְחוּ אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים עֶקְרוֹן וַיְהִי כְּבוֹא אֲרוֹן הָאֱלֹהִים עֶקְרוֹן וַיִּזְעֲקוּ הָעֶקְרֹנִים לֵאמֹר הֵסַבּוּ אֵלַי אֶת־אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לַהֲמִיתֵנִי וְאֶת־עַמִּי׃

5,11 וַיִּשְׁלְחוּ וַיַּאַסְפוּ אֶת־כָּל־סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים וַיֹּאמְרוּ שַׁלְּחוּ אֶת־אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְיָשֹׁב לִמְקֹמוֹ וְלֹא־יָמִית אֹתִי וְאֶת־עַמִּי כִּי־הָיְתָה מְהוּמַת־מָוֶת בְּכָל־הָעִיר כָּבְדָה מְאֹד יַד הָאֱלֹהִים שָׁם׃

6,2 וַיִּקְרְאוּ פְלִשְׁתִּים לַכֹּהֲנִים וְלַקֹּסְמִים לֵאמֹר מַה־נַּעֲשֶׂה לַאֲרוֹן יְהוָה הוֹדִעֻנוּ בַּמֶּה נְשַׁלְּחֶנּוּ לִמְקוֹמוֹ׃

6,3 וַיֹּאמְרוּ אִם־מְשַׁלְּחִים אֶת־אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אַל־תְּשַׁלְּחוּ אֹתוֹ רֵיקָם כִּי־הָשֵׁב תָּשִׁיבוּ לוֹ אָשָׁם אָז תֵּרָפְאוּ וְנוֹדַע לָכֶם לָמָּה לֹא־תָסוּר יָדוֹ מִכֶּם׃

6,4 וַיֹּאמְרוּ מָה הָאָשָׁם אֲשֶׁר נָשִׁיב לוֹ וַיֹּאמְרוּ מִסְפַּר סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים חֲמִשָּׁה (עָפְלֵי) [טְחֹרֵי] זָהָב וַחֲמִשָּׁה עַכְבְּרֵי זָהָב כִּי־מַגֵּפָה אַחַת לְכֻלָּם וּלְסַרְנֵיכֶם׃

6,5 וַעֲשִׂיתֶם צַלְמֵי (עָפְלֵיכֶם) [טְחֹרֵיכֶם] וְצַלְמֵי עַכְבְּרֵיכֶם הַמַּשְׁחִיתִם אֶת־הָאָרֶץ וּנְתַתֶּם לֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כָּבוֹד אוּלַי יָקֵל אֶת־יָדוֹ מֵעֲלֵיכֶם וּמֵעַל אֱלֹהֵיכֶם וּמֵעַל אַרְצְכֶם׃

6,6 וְלָמָּה תְכַבְּדוּ אֶת־לִבַבְכֶם כַּאֲשֶׁר כִּבְּדוּ מִצְרַיִם וּפַרְעֹה אֶת־לִבָּם הֲלוֹא כַּאֲשֶׁר הִתְעַלֵּל בָּהֶם וַיְשַׁלְּחוּם וַיֵּלֵכוּ׃

[147] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 450-453.

6,7 וְעַתָּה קְחוּ וַעֲשׂוּ עֲגָלָה חֲדָשָׁה אֶחָת וּשְׁתֵּי פָרוֹת עָלוֹת אֲשֶׁר לֹא־עָלָה עֲלֵיהֶם עֹל וַאֲסַרְתֶּם אֶת־הַפָּרוֹת בָּעֲגָלָה
וַהֲשֵׁבֹתֶם בְּנֵיהֶם מֵאַחֲרֵיהֶם הַבָּיְתָה׃

6,8 וּלְקַחְתֶּם אֶת־אֲרוֹן יְהוָה וּנְתַתֶּם אֹתוֹ אֶל־הָעֲגָלָה וְאֶת־כְּלֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר הֲשֵׁבֹתֶם לוֹ אָשָׁם תְּשִׂימוּ בָאַרְגַּז מִצִּדּוֹ
וְשִׁלַּחְתֶּם אֹתוֹ וְהָלָךְ׃

6,9 וּרְאִיתֶם אִם־דֶּרֶךְ גְּבוּלוֹ יַעֲלֶה בֵּית שֶׁמֶשׁ הוּא עָשָׂה לָנוּ אֶת־הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת וְאִם־לֹא וְיָדַעְנוּ כִּי לֹא יָדוֹ
נָגְעָה בָּנוּ מִקְרֶה הָיָה לָנוּ׃

2.1.3 Przekład na język polski

4,7 I przestraszyli się Filistyni, gdyż[a] mówili: *Bóg przybył*[b] *do obozu.* I wołali[c]: *Biada nam*[d]*, bo nie było tak w ostatnim czasie* (dosł. *wczoraj i przedwczoraj/trzy dni wcześniej*).

4,8 *Biada nam, kto nas wyzwoli z ręki tych potężnych*[a] *bogów? To [są] ci bogowie, którzy uderzyli Egipt wszelakimi plagami na pustyni*[b].

4,9 *Nabierzcie odwagi i zachowajcie się jak mężczyźni, o Filistyni, byście nie stali się sługami Hebrajczyków, tak jak oni byli sługami waszymi. Postąpcie jak mężczyźni i walczcie!*

5,7 I ujrzeli mężowie Aszdodu, co się dzieje i powiedzieli[a]: *Nie pozostanie arka Boga Izraela z nami, gdyż twardą się okazała Jego ręka nad nami i nad naszym bogiem Dagonem.*

5,8 I posłali, i zebrali u siebie wszystkich[a] władców filistyńskich. I zapytali [ich]: *Co winniśmy uczynić z arką Boga Izraela*[b]*?* [c]A [ci] odpowiedzieli: *arka Boga Izraela niech trafi w okolice Gat*[c]. [d]I przenieśli [w te okolice] arkę Boga Izraela[d].

5,9 I zdarzyło się po tym, gdy ją[a] przenieśli, że ręka JHWH zwróciła się przeciw miastu[b]. Bardzo wielki niepokój [tumult] uderzył mieszkańców miasta, od małego do dużego. I porobiły się im guzy[c].

5,10 I wysłali arkę Boga[a] do Ekronu[b]. [c]A kiedy wchodziła arka Boga do Ekronu[c], jego mieszkańcy krzyczeli, mówiąc: [d]*Przynieśli w me [nasze]*[e] *okolice arkę Boga Izraela, by zabić mnie*[e] *i mój*[e] *lud.*

5,11 I posłali, i zebrali wszystkich władców filistyńskich, i rzekli [do nich]: *wyślijcie arkę Boga Izraela. Niech wróci na swe miejsce i nie naraża na śmierć mnie*[a] *i mego*[a] *ludu*, ponieważ śmiertelny lęk [tumult][b] ogarnął całe miasto. [c]A ręka Boga bardzo tam zaciążyła[c].

6,2 A Filistyni zwołali kapłanów i wróżbitów[a] pytając [ich]: *Co mamy uczynić z arką JHWH? Powiedzcie nam, w jaki sposób mamy ją odesłać na jej miejsce*[b]*?*

6,3 I odpowiedzieli: *Jeśli macie odesłać*[a] *arkę*[b] *Boga Izraela, nie odsyłajcie jej z niczym, ale koniecznie winniście dołączyć do niej dar pokutny. Wtedy wyzdrowiejecie* [c]*i dowiecie się, dlaczego nie odstępowała od was Jego ręka*[c].

6,4 I zapytali: *Jaki dar pokutny mamy Mu złożyć?* Odpowiedzieli: *Według liczby władców filistyńskich: pięć złotych guzów*[a] [b]*i pięć złotych myszy*[b]*, gdyż ta sama plaga dotknęła was wszystkich*[c]*, jak i waszych władców*[d].

6,5 [a]*I uczynicie obrazy (podobizny) waszych guzów*[b] *i podobizny myszy*[ac]*, które niszczą kraj i oddacie cześć* [d]*Bogu Izraela*[d]*. Być może uczyni lżejszą swą rękę nad wami, nad waszymi bogami i waszym krajem.*

6,6 *Czemu zatwardzacie wasze serca tak, jak Egipcjanie i faraon zatwardzali ich serca? Czy nie pozwolili im odejść i odeszli dopiero, gdy okazał*[a] *wobec nich surowość?*

6,7 *Teraz więc weźcie i przygotujcie nowy wóz*[a] *i* [b]*dwie mleczne krowy, które nie nosiły jarzma*[b] *i zaprzęgnijcie krowy do wozu, a ich cielęta odprowadźcie do obory.*

6,8 *I weźmiecie arkę JHWH*[a] *i położycie ją na wozie, a złote przedmioty*[b]*, którymi Go zaopatrzycie jako darem pokutnym, położycie w skrzyni obok Niego i wyprawicie Go w drogę.*

6,9 *I będziecie obserwować: jeśli skieruje się On ku swym granicom, wespnie się ku Bet-Szemesz, [będzie to znaczyć], że to On sprowadził na nas to wielkie zło*[a]*. Jeśli zaś nie, to dowiemy się, iż nie Jego ręka w nas uderzyła, a to, co się nam zdarzyło, było przypadkiem.*

2.1.4 Krytyka tekstu

Zgodnie z obraną w niniejszej dysertacji metodą procedowania, po przekładzie tekstu oryginalnego passusów wybranych do analizy, skoncentrujemy się na najważniejszych wariantach tekstowych, które pozwolą zrekonstruować proces ich lektury i interpretacji.

4,7

a) LXX ma w tym miejscu: *kai eipon* (i mówili), a TM: *kî ʾāmᵉrû* (gdyż mówili).

b) TM czyta w tym miejscu: *bāʾ ʾĕlōhîm* (Bóg przybył). Prawdopodobniej brzmi jednak lekcja: *bāʾû* (przybyli), co widać w LXX: *houtoi hoi theoi hēkasin pros autous* (ci bogowie przybyli do nich). W LXX^L wers ten brzmi: *houtos ho Theos autōn hēkei pros autous* (ten ich Bóg przybył do nich) i wydaje się korektą frazy obecnej w LXX^B. Wariant LXX zdaje się już przewidywać to, co zostanie zakomunikowane w wierszu 1Sm 4,8, w którym Filistyni aż dwukrotnie użyją liczby mnogiej w odniesieniu do izraelskiego Boga[148].

[148] H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (New York 1899) 35; P. MCCARTER, *1 Samuel*, 104; R. KLEIN, *1 Samuel*, 38.

c) TM ma: *wajjō'm^{e}rû* (I mówili /wołali). Tego fragmentu brakuje w LXX.

d) W tym miejscu LXX dodaje: *ekselou hēmas kyrie sēmeron* (ratuj nas dzisiaj Panie). Jest mało prawdopodobne, że taka eksklamacja padła z ust Filistynów. Jest to redakcyjny plus bądź teologiczna adaptacja informacji o okrzyku Izraelitów na widok arki z 1Sm 4,5. Być może w ten sposób Filistyni zwrócili się nie do Boga JHWH, lecz do swojego boga (por. 1Sm 4,8a)[149].

4,8

a) TM czyta: *'addîrîm* (l. mn. od *'addîr* „potężny, majestatyczny"). LXX ma: *stereōn* (hebr. *'abbîrîm*, l. mn. od *'abbîr* „potężny, twardy, mocny"). Prawdopodobnie TM jest bliższy oryginałowi, gdyż zawiera termin, którym często określano Boga (bogów) w Izraelu i Ugarit (Ps 8,2.10; 76,5; 93,4). Odmienne zdanie na ten temat prezentuje Cappellus[150].

b) TM ma w tym miejscu *bammidbār* (na pustyni), a LXX: *kai en tē(i) erēmō(i)* (i [jeszcze potem] na pustyni). Egzegeci sugerują, by ten hebrajski zwrot oddać jako: *ûb^{e}mô-deber* (i zarazę). Ta forma przyimka (długa, archaiczna i poetycka) jest rzadko spotykana[151].

5,7

a) TM czyta tu: *w^{e}'ām^{e}rû*. Egzegeci optują za: *wajjō'm^{e}rû* (i powiedzieli /rzekli)[152].

5,8

a) W TM jest termin: *kol* (wszystko, wszyscy, każdy), którego brak w LXX.

b) W TM aż trzykrotnie pojawia się formuła: *'ărôn 'ĕlōhê jiśrā'ēl* (arka Boga Izraela). Tej długiej definicji używają 4QSam^{a} i LXX^{L}. W LXX^{B} raz jest forma rozbudowana (*kibōtos Theou Israēl* „arka Boga Izraela"), a dwukrotnie skrócona (*kibōtos tou Theou* „arka Boga).

c) TM ma w tym miejscu: *wajjō'm^{e}rû gat jissōb* ([władcy filistyńscy] odpowiedzieli: *Niech trafi do Gat*). Z kolei LXX ma: *kai legousin hoi Geththaioi metelthetō (...) pros hēmas* (mieszkańcy Gat odpowiedzieli: *Niech zostanie przeniesiona do nas*). Według TM to filistyńscy władcy udzielili odpowiedzi na pytanie o dalsze losy arki i skierowali ją do Gat, zaś według LXX to mieszkańcy Gat zaproponowali, by arkę Boga przeniesiono do nich. Tę ostatnią wersję prezentują: Vg (*responderuntque Getthei circumducatur*), Peszitta (*w'mrw lgt thpwk*) i Targum (*w'mrw lgt jstḥr*).

---

[149] H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 35; P. MCCARTER, *1 Samuel*, 104; R. POPOWSKI, *Septuaginta*, 374.

[150] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 104; H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 35.

[151] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 104; H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 35; R. KLEIN, *1 Samuel*, 38.

[152] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 120; H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 41; R. KLEIN, *1 Samuel*, 48.

d) TM ma: *wajjassēbbû ’et-’ărôn ’ĕlōhê jiśrā’ēl* (i przenieśli arkę Boga Izraela) bez żadnego odniesienia do Gat. LXX ma w tym miejscu: *kai metēlthen kibōtos tou Theou eis Geththa* (i przeniesiona została arka Boga do Gat). O Gat wspomina również 4QSam[a].

5,9

a) 4QSam[a] czyta: *gth* (do Gat). Nazwa miejscowości, do której została przeniesiona arka, występuje też w LXX[L]: *tēn kibōton pros tous Geththaious* (arkę do Gat). TM i LXX nie zawierają wyrażenia *gth* (do Gat), ale zaimek *’tw* w funkcji dopełnienia bliższego.

b) W jednym z manuskryptów pojawia się zwrot *b'm*, który sugeruje, że ręka JHWH skierowała się przeciw ludowi. Vg ma: *per singulas civitates* (przeciw każdemu miastu).

c) TM ma *'ŏpālîm* (guzy). Kilka manuskryptów proponuje formę qere: *ṭ[e]ḥōrîm* (por. Targum i Peszittę). Przekład Symmacha czyta: *kata tōn kryptōn*, sugerując zakryte /ukryte miejsce. Vg czyta: *prominentes extales*, co sugeruje dolegliwości intymnych części ciała. LXX ma w tym miejscu: *kai epataksen autous eis tas hedras autōn kai epoiēsan heautois hoi Geththaioi hedras* (uderzyła ich po tyłkach. I mieszkańcy Gat opatrywali sobie tyłki[153]). Przekład Akwili również zawiera wzmiankę o intymnych częściach ciała (*hai hedrai*).

5,10

a) TM ma w tym miejscu: *’ărôn hā’ĕlōhîm* (arka Boga), podobnie czyta LXX: *kibōtos tou Theou*. 4QSam[a] i LXX[L] mają formułę: *’ĕlōhê jiśrā’ēl*; *Theou Israēl* ([arka] Boga Izraela).

b) W TM występuje słowo *’eqrôn* (Ekron). Ten termin pojawia się w 4QSam[a], Vg, Peszitcie i Targumie. W LXX i u Józefa Flawiusza nazwa tej miejscowości brzmi: *Askalōn* (Aszkelon). LXX w 1Sm 7,14 myli ze sobą również Ekron i Aszkelon[154].

c) Tego fragmentu brakuje w kilku manuskryptach.

d) Okrzyk mieszkańców Ekronu w 4QSam[a] i LXX został poprzedzony partykułą *lāmâ* (dlaczego?; gr. *ti*) i w ten sposób zdanie to przybiera formę pytania. Cross sugeruje haplografię - rdzeń *lmh* mógł zostać nieświadomie pominięty w TM z uwagi na bardzo podobną formę poprzedzającą: *l’mr*. Mogło się tak stać również pod wpływem następnego wyrazu *hēsabbû* rozpoczynającego się od tej samej litery *h*, którą kończy się pominięte słowo[155].

e) TM i 4QSam[a] mają zaimki w l. poj., inaczej jak w LXX. Występująca tam liczba mnoga najprawdopodobniej stanowi interpretację hebrajskiego oryginału, dlatego zaimki w liczbie pojedynczej winny być preferowane jako lectio difficilior[156].

[153] R. POPOWSKI, *Septuaginta*, 375.
[154] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 121; R. KLEIN, *1 Samuel*, 48.
[155] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 121.
[156] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 121.

5,11

a) TM ma zaimki w liczbie pojedynczej. Liczbę mnogą preferuje LXX, Vg i Peszitta.

b) TM czyta: *m^{e}hûmat-māwet* (śmiertelny ucisk), a 4QSam^{a} ma: *mhwmt jhwh* (ucisk od/spowodowany przez JHWH).

c) W TM *kbdh* jest wprowadzone nagle. Należałoby się spodziewać lekcji *wtkbd* lub *kj kbdh*. LXX pomija *jd* i łączy *kbdh* z *mhwmh*. Dla pozostałej części wiersza LXX ma również inną lekturę: *hōs eisēlthen kibōtos Theou Israēl ekei* (gdy tylko została wniesiona tam arka Boga Izraela). Ta różnica wynika z błędu haplografii, który został spowodowany graficznym podobieństwem sekwencji *kbdh m'd jd* i *kb' 'rwn* (*jd* powstał z *wn*)[157].

6,2

a) TM ma w tym miejscu: *lakkōhănîm w^{e}laqqōs^{e}mîm* (kapłanów i wróżbitów). LXX dodaje: *kai tous epaoidous* (i zaklinaczy), a 4QSam^{a} uzupełnia jeszcze tę lekcję o pojęcie *wlm'wn[nj]m* (i wieszczków). Trzy pierwsze słowa zostały utracone z powodu zniszczenia zwoju, a za ich obecnością w tym passusie przemawia rozmieszczenie pozostałych wyrazów[158].

b) TM ma: *limqômô* (na jej miejsce); 4QSam^{a} zamiast przyimka *l^{e}* proponuje przyimek *'el* (do, w kierunku).

6,3

a) W LXX, 4QSam^{a} i Peszitcie dodany został zaimek *hymeis* (wy). Formy *'attem* (wy) brakuje w TM. Najprawdopodobniej wynika to z błędu haplografii, ponieważ kolejny wyraz rozpoczyna się tak samo, jak pominięty zaimek (*'m mšlḥjm ['tm] 't-'rwn*)[159].

b) TM ma: *'ărôn 'ĕlōhê jiśrā'ēl* (arka Boga Izraela). 4QSam^{a} i LXX dodają *brjt jhwh*; *diathēkēs kyriou*. W ten sposób teksty te wspominają o arce przymierza Pana, Boga Izraela.

c) TM ma: *w^{e}nôda' lākem* (i dowiecie się/i stanie się dla was jasne). TM jest w tym miejscu uszkodzony, egzegeci proponują czytać: *wnkpr lkm*. Ta wersja występuje w 4QSam^{a} (*nkpr l[km]*) i LXX (*kai eksilasthēsetai hymin* „i zyskacie sobie przebaczenie"). W tym świetle dalsza lektura LXX wydaje się korzystniejsza: *mē ouk apostē(i) hē cheir autou af' hymōn* (tak że/czyż nie odstąpi od was Jego ręka?). Proponuje się, by w miejsce *lmh l'* (dlaczego nie) czytać *hlw' l'* (czyż nie /tak że)[160].

[157] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 121; R. KLEIN, *1 Samuel*, 48; H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 42.

[158] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 129.

[159] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 129; R. KLEIN, *1 Samuel*, 54; H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 45; J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 75.

[160] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 129; R. KLEIN, *1 Samuel*, 54.

6,4

a) TM ma w tym miejscu: *ʾoplê zāhāb* (złote guzy). Kilka manuskryptów zawiera formę qere: *ṭ^{e}ḥōrê zāhāb*. W tym przypadku chodziłoby o hemoroidy. Za taką lekturą tekstu opowiadają się: Vg, Targum i Peszitta. LXX czyta: *hedra,* w niektórych kodeksach łacińskich można spotkać określenie *nates* lub *sedes*. Wszystkie trzy terminy oznaczają tylną część ciała.

b) TM ma: *waḥămiššâ ʾakb^{e}rê zāhāb* (i pięć złotych myszy), co pomija LXX i 4QSam^{a}. Wzmianka o pięciu złotych myszach stoi w sprzeczności z treścią 1Sm 6,18.

c) TM ma: *l^{e}kullām* ([plaga dotknęła] was wszystkich). Taką samą wersję zawiera Vg: *omnibus vobis*. W niektórych manuskryptach hebrajskich pojawia się formuła *lklkm*, a LXX i Peszitta proponują: *lkm*/*hymin* ([plaga dotknęła] was).

d) LXX dodaje: *kai tō(i) laō(i)* ([plaga dotknęła] i lud), co pomija TM. W 4QSam^{a} koniec tego wersetu nie zachował się, a obserwacja rozmieszczenia pozostałych wyrazów sugeruje, że przestrzeń jest zbyt mała, by umieścić rozbudowaną wersję LXX[161].

6,5

a) Fragment ten powiela wcześniejszy werset i dlatego jest zbędny. Wielu egzegetów uważa go za glosę. Nawet gdyby został usunięty, sens zdania pozostanie niezmieniony[162]. TM ma: *waʾăśîtem ṣalmê ʾoplêkem w^{e}ṣalmê ʾakb^{e}rêkem* (uczynicie podobizny waszych guzów i podobizny waszych myszy). Ten sam tekst zawarty jest w 4QSam^{a}: *[wʾśjtm ṣlmj ʾp] l [jk] m wṣlmj ʾkbrjm*, LXX ma natomiast: *kai mys chrysous homoiōma tōn myōn hymōn* (i złote myszy, podobne do tych, które u was). Niektóre kodeksy greckie dodają notę o tylnej części ciała (*tōn hedrōn hymin kai*). LXX^{L} proponuje: *kai pente myas chrysous poiēsate homoiōma tōn myōn hymōn* (i uczynicie pięć złotych myszy, podobnych do tych, które u was).

b) TM ma w tym miejscu: *ʾpljkm* (wasze guzy), a jeden z manuskryptów hebrajskich: *ʾpljm* (guzy). Kilka manuskryptów ma formę qere: *ṭḥrjkm* (wasze guzy /hemoroidy /tylne części ciała). Podobnie jest w kodeksach greckich, Peszitcie, Vg i Targumie.

c) 4QSam^{a} ma: *wṣlmj ʾkbrjm* (i podobizny myszy), a TM czyta tu: *w^{e}ṣalmê ʾakb^{e}rêkem* (i podobizny waszych myszy) pod wpływem sufiksu *ʾpljkm* (wasze guzy)[163].

d) TM ma w tym miejscu *lē'lōhê jiśrā'ēl* ([i oddajcie cześć] Bogu Izraela). W LXX występuje forma *tō(i) kyriō(i)* ([i oddajcie cześć] Panu). Niewykluczone, że LXX prezentuje tu wersję oryginalną, która została zmieniona, by nieobrzezani nie wypowiadali imienia JHWH.

[161] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 129.
[162] H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 45.
[163] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 129.

Tylko w 1Sm 6,2 Filistyni odnoszą się do Boga Izraela, przywołując Jego imię. LXX^L łączy warianty TM i LXX^B, wspominając o Panu, Bogu Izraela[164].

6,6

a) W TM jest słowo *hit'allēl* ([Pan] okazał moc/ukarał), z kolei dwa hebrajskie manuskrypty mają w tym miejscu formę: *ht'wll* (zob. Ps 141,4).

6,7

a) TM ma: *'ăgālâ ḥădāšâ 'eḥāt* (jeden nowy wóz), liczebnika brakuje jednak w LXX.

b) TM ma: *štj prwt 'lwt 'šr l' 'lh 'ljhm* (dwie mleczne krowy, które nie nosiły jarzma). LXX czyta: *dyo boas prōtotokousas aneu tōn teknōn* (dwie krowy po pierwszym ocieleniu się, ale bez cieląt). Czasownik *'wl* oznacza: „dać ssać", stąd *prōtotokousas* jest alternatywą dla *'lwt*. Oba warianty są obszerniejsze niż w 1Sm 6,10. McCarter sugeruje wiarygodność TM[165].

6,8

a) TM ma: *'ărôn jhwh* (arka JHWH), imienia JHWH brakuje w LXX.

b) W kilku manuskryptach przed wyrażeniem *klj hzhb* występuje termin *kl*. W tym przypadku tłumaczenie winno brzmieć: „wszystkie złote przedmioty".

6,9

a) W kilku manuskryptach przed *hr'h hgdwlh* (wielkie zło) jest słowo *kl* (każdy, cały), na określenie całego wielkiego zła, jakie spotkało Filistynów ze strony JHWH.

2.1.5 Kontekst dalszy perykopy

Idąc za historyczno-krytyczną formą lektury materiału źródłowego, na tym etapie analiz trzeba zatrzymać się na treści kontekstu wybranych passusów biblijnych, by właściwie zinterpretować intencje autora materiału źródłowego, w którym zostały utrwalone wyznania nie-Izraelitów na temat Boga Izraela oraz perspektywę teologiczną deuteronomisty.

2.1.5.1 Kontekst dalszy poprzedzający (1Sm 1,1–3,21)

Aby odpowiednio zinterpretować profil teologiczny cyklu o arce (1Sm 4,1b–7,1), trzeba wpierw zapoznać się z historią Helego i jego dwóch synów. Ich grzeszne życie prowadzące do apostazji lud Izraela, kontrastujące z piękną postawą Samuela, przyczyniło się do Bożej kary

[164] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 129; H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 45.
[165] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 129-130.

w postaci przegranej wojny z Filistynami i czasowej utraty arki. Sekcja relacjonująca młodość oraz początek kapłańskiej i prorockiej służby Samuela (1Sm 1,1–3,21) rozpoczyna się od podania kilku informacji na temat pochodzenia Elkany (*'elqānâ* „Bóg nabył") - ojca Samuela. Pochodził on z Ramataim. Miejscowość była znana też pod nazwą Rama (1Sm 19,19; 25,1; 28,3). LXX oferuje dwa określenia tego miasta: *Armathaim* i *Rama*. Uczeni sugerują, że miastem Elkany było Bet Rima (20 km na północny wschód od Liddy) lub er-Ram (8 km na północ od Jerozolimy i 6,5 km na południe od Betel). Nazwa Ramataim (*rāmâ* „góra, wzniesienie") może wskazywać na jego położenie na dwóch wzgórzach. Elkana był Sufitą, synem Jerochama, syna Elihu, syna Tochu, syna Sufa Efratyty. Wywodził się z rodu lewickiego, choć zwany jest też Efraimitą. Nie oznacza to, że pochodził z rodu Efraima, lecz że mieszkał na terenach należących do tego pokolenia (Sdz 19,1; 1Sm 17,12; Rt 1,2; 1Krn 6,51-53)[166].

Zgodnie z materiałem źródłowym, Elkana miał dwie żony[167]: Annę (*ḥannâ*; *ḥēn* - „łaska") i Peninnę (*p^{e}ninnâ*; *p^{e}nînîm* - „perły korali"). Pierwsza z nich była kobietą bezdzietną (podobnie jak Sara w Rdz 11,30, Rebeka w Rdz 25,21, Rachel w Rdz 29,31; 30,22n, matka Samsona w Sdz 13,24 czy matka Jana Chrzciciela w Łk 4,7). Każdego roku Elkana udawał się do sanktuarium w Szilo (*šîlô*), by oddać cześć Bogu (*l^{e}hištaḥăwōt* „kłaniać się, upaść na ziemię na znak czci"; por. Rdz 22,5; Wj 4,31; 12,27; Sdz 7,15-16) i złożyć stosowną ofiarę (*w^{e}lizbōaḥ*) według prawa (Pwt 16,16-17). Prawo Mojżesza nakazywało trzykrotną podróż do miejsca świętego w ciągu roku (Pascha, Święto Tygodni i Namiotów: Wj 23,17; Pwt 16,16), ale odnosiło się to do czasów świątyni w Jerozolimie. W epoce Elkany tego nakazu nie było, a miejscem kultu było Szilo (40 km na północ od Jerozolimy, współczesne Khirbet-Seilun), gdzie przechowywano arkę przymierza. Wykopaliska archeologiczne potwierdzają, że okres świetności Szilo przypadał na epokę Jozuego i sędziów. Archeologom nie udało się odnaleźć śladów sanktuarium. W okresie Elkany i Anny w Szilo przebywał Heli (*'ēlî*) i jego synowie: Chofni (*ḥopnî*) i Pinchas (*pînḥās*). Imię Heli znaczy „wysokość" lub „niech żyje Najwyższy". Kapłan ten sprawował podwójną władzę: religijną oraz społeczno-polityczną (sędzia) i był potomkiem Itamara, syna Aarona. Chofni i Pinchas to imiona pochodzenia egipskiego, które mają sens prawdopodobnie etiologiczny. Pierwsze jest zhebraizowaną formą egipskiej nazwy *Pi-Nehase* i oznacza

[166] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 103-104; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 307.

[167] Przyczyną związków poligamicznych były najczęściej: (1) niepłodność pierwszej żony; ten stan często postrzegano jako znak Bożej kary (Ps 127,3); (2) nierówna liczba mężczyzn i kobiet; (3) pragnienie posiadania wielu dzieci, które mogły pomóc w pracach na polu i wypasaniu zwierząt, posiadały też prawo dziedziczenia i gwarantowały długowieczność rodu; (4) chęć podniesienia prestiżu i wzbogacenia się przez zawiązywanie wielu kontraktów małżeńskich; (5) duża okołoporodowa śmiertelność kobiet. Małżeństwa poligamiczne nie były normą wśród Izraelitów, ale dopuszczał je utarty zwyczaj. Taki stan rzeczy utrzymywał się do czasów królewskich. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 307; B. MATYSIAK, «Małżeństwo i rodzina w kulturze starożytnego Izraela», *StElb* 13 (2012) 135-136.

„czarnoskórego", a źródłosłowem drugiego jest pojęcie *ḥopen* „pusta ręka" lub *ḥpur* „twarda głowa"[168].

Wizyta Elkany i jego żon w Szilo ma wymiar na wskroś kultyczny. Cała ceremonia ma radosny charakter i ukazuje bliskość Boga. Mężczyzna składa ofiary biesiadne. Te części zwierząt, które nie zostały spalone, były rozdzielane pomiędzy członków rodziny. W związku z tym, że Anna nie posiadała dzieci, z którymi musiałaby się podzielić, winna była otrzymać porcję przewidzianą tylko dla niej. Za tą wersją opowiada się LXX. Dzieje się jednak inaczej, Elkana daje jej podwójną porcję (*'appājim*) z uwagi na żywione do niej uczucie, czym pobudza zazdrość Peninny, która dokuczała Annie z powodu jej niepłodności i traktowała ją jako rywalkę. O takich sytuacjach mówią inne teksty biblijne, np. Rdz 16,1-6 (Hagar i Sara) czy Rdz 30,1-24 (Lea i Rachela). Ta sytuacja wywołuje specyficzną reakcję Anny i staje się *spiritus movens* dalszego biegu narracji. Anna modli się usilnie i prosi o łaskę, składając Bogu przysięgę[169], że jeśli urodzi syna, to odda go na służbę do sanktuarium od najmłodszych lat i aż do śmierci (por. Lb 4,3.23.30; 1Krn 23,24-28). Wyproszony syn miał również zostać nazirejczykiem, czyli nie mógł pić wina (Lb 6,1-4) i strzyc włosów (Lb 6,5)[170]. Modlącej się kobiecie przyglądał się kapłan Heli, gdyż Anna zanosiła modlitwy w sposób cichy, poruszając jednak wargami. W związku z tym, że Izraelici modlili się głośno, Heli pomyślał, że kobieta jest pijana, lecz po jej szczerych wyjaśnieniach dostrzegł jej wiarę, zrozumiał trudną sytuację, pocieszył i udzielił błogosławieństwa. Ta sytuacja odmieniła Annę i podniosła ją na duchu.

Kolejne wersy opowiadają o realizacji kapłańskiej zapowiedzi Helego i wysłuchaniu modlitwy przez Boga. Po powrocie do Ramataim, Elkana zbliżył się do Anny, a ta poczęła i urodziła syna, dając mu imię Samuel (*šᵉmû'ēl*; *šēm* „imię" i *'ēl* „Bóg"). Egzegeci wiążą to imię z *š'l-m'l* (wyproszony u Boga; *š'l* „pytać, prosić"), *šm'l* (ten, który jest od Boga) albo z rdzeniem *šm' 'l* (wysłuchany przez Boga). Po pewnym czasie Elkana i Anna wracają do Szilo, by złożyć JHWH ofiarę (*zebaḥ hajjāmîm*) i wypełnić ślub. Kobieta udała się do Szilo po odstawieniu syna od piersi, co u Izraelitów, Egipcjan, Babilończyków i Persów miało miejsce pod koniec drugiego, trzeciego, a nawet siódmego roku życia dziecka. Na mocy złożonego ślubu kobieta przeznaczyła

[168] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 104-106; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 307; A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35; Rome 1969) 70-71; J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 148-149; D. BARTOSZEWICZ, «Ośrodki kultu starotestamentalnego», w: Z. GODLEWSKI, *Pan tam jest*. Jego Magnificencji Ks. Prof. Ryszardowi Rumiankowi in memoriam (Warszawa 2011) 129-130; A. SOBKOWSKI, «Szilo», *ZS* 15 (2009) 12-13; B. PONIŻY, «Pierwsze sanktuaria Izraela», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 24-25.

[169] Takie śluby istniały w kulturach Bliskiego Wschodu. Literatura ugarycka mówi o królu Kerecie, który poprosił bóstwo o żonę mającą urodzić potomka. W zamian obiecał dar złota i srebra, których ilość miała odpowiadać wadze oblubienicy. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 308.

[170] Włosy (i krew) należały do głównych symboli życia człowieka. Królowi Mari przesłano proroctwo, do którego dołączono kosmyk włosów proroka. Zostały one wykorzystane w czasie zasięgania wyroczni, by zapewnić prawdziwość przesłania. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 308.

syna na służbę JHWH[171], co zaowocowało jego posługą kapłańską i prorocką, której pierwszym aktem była zapowiedź zagłady rodu Helego i wojny w Izraelu (1Sm 3,10-14). To wszystko spełnia się w analizowanym cyklu o arce.

Odpowiedzią na Bożą łaskę jest modlitwa Anny, którą egzegeci nazywają kantykiem Starego Testamentu (por. Łk 1,46-55). Jego głównym bohaterem jest JHWH, którego wychwala Anna, zapowiadając klęskę wrogów Izraela i ustanowienie monarchii[172]. Rozdział ten ukazuje również grzeszne postępowanie synów Helego i przykładną służbę Samuela, która zapowiada zastąpienie instytucji kapłana urzędem proroka. Chofni i Pinchas są nazwani *bᵉnê bᵉlijjāʿal* (synami Beliala), czyli ludźmi bez wartości, przewrotnymi, niegodziwymi i głupimi[173]. LXX używa wyrażenia *hyioi loimoi*, które można oddać: „synowie zarazy, źródło zarazy, synowie występni" nie znający JHWH (*lōʾ jādʿû ʾet-jhwh*). Oznacza to, że nie dbali o Jego sprawy, nie słuchali Jego nakazów oraz byli podobni do faraona (Wj 5,2) i Izraelitów, którzy nie pamiętali o wielkich dziełach, jakich Bóg dokonał w przeszłości (Joz 1,3; Sdz 2,10; Jr 2,8; 4,22; 9,2; Oz 5,4). Chofni i Pinchas łamali przepisy Prawa (Kpł 7,30-34), które jasno określały, które części ofiar były przewidziane dla kapłanów. W Szilo istniała praktyka, w myśl której kapłan zabierał dla siebie część wydobytą z kotła za pomocą specjalnych widełek. Chofni i Pinchas nie szanowali tego prawa, ponieważ wybierali najlepsze części ofiar, domagali się mięsa pieczonego i nie oddawali tłuszczu, by mógł być spalony na ołtarzu[174].

Ten obraz kapłanów staje się w cyklu o arce teologiczną podstawą militarnej klęski Izraela i utraty arki; podobnie jak obraz dorastającego Samuela z 1Sm 2,1–3,21 - będącego przeciwieństwem Chofniego i Pinchasa - staje się wzorem do naśladowania dla społeczności Izraela w epoce przedmonarchicznej. Zgodnie z przekazem biblijnym, Samuel został oddany pod opiekę kapłana Helego i wpierw pełnił rolę sługi, a później prawdopodobnie przejął rolę lewity. Samuel nosił lniany efod (*ʾēpôd bād*), a co roku otrzymywał od rodziców płaszcz (*mᵉʿîl*)[175]. Wzrastał (*gdl*) fizycznie i duchowo przy JHWH na tle upadającego kapłaństwa synów Helego. Tragicznej perspektywy kapłaństwa Helidów dopełnia prorocka zapowiedź ich upadku

[171] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 110-112. Pierworodne dziecko płci męskiej było własnością bóstwa. Niekiedy na Bliskim Wschodzie składano takie dzieci w ofierze, by zyskać przychylność bogów i zapewnić sobie płodność. W Izraelu pierworodnych synów przeznaczano do służby świątynnej. Takie dziecko można było wykupić, a ich miejsce zajmowali lewici (Lb 3,11-13). W Mezopotamii przekazywano w darze niewolników, którzy służyli w świątyni do końca życia. W literaturze akadyjskiej jest mowa o kobietach, które posługiwały jako prostytutki świątynne. Również teksty sumeryjskie wspominają o dzieciach, które były składane w darze dla tamtejszych świątyń. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 309.

[172] A. CAMPBELL, M. O'BRIEN, «Pierwsza i Druga Księga Samuela», w: W. FARMER, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (Warszawa 2000) 483.487; A. CAMPBELL, «Pierwsza Księga Samuela», 245.

[173] W. OREL, «Wiara Abigail - wiarą Izraela w Boży wybór dynastii Dawidowej. Teologiczne refleksje nad 1Sm 25,2-42», w: D. DZIADOSZ, *Świadkowie wiary*. Biblia o wierze (ABL 9; Lublin 2014) 52.

[174] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 310.

[175] Szat o tej nazwie używał później najwyższy kapłan (Wj 28,4.34; Kpł 8,7), król (1Sm 24,5.12; 1Krn 15,27), synowie i córki królewskie (1Sm 18,4; 2Sm 13,18), Hiob (Hi 1,20; 2,12) i Ezdrasz (Ezd 9,3.5).

zakomunikowana przez bezimiennego męża Bożego (*'îš-'ĕlōhîm*), a także scena powołania Samuela na proroka (1Sm 2,27-36; 3,1-21). Nieznany prorok przypomniał Helemu o kapłańskiej godności, która została powierzona jego rodzinie (1Sm 2,27-28) i zapowiedział, że z powodu popełnianych obrzydliwości (1Sm 2,29) JHWH wzgardzi tym rodem (1Sm 2,30) zsyłając kary (1Sm 2,31-34). W to miejsce powoła wiernego kapłana (*kōhēn ne'ĕmān*) postępującego według serca JHWH, któremu Bóg wybuduje trwały dom błogosławiąc innym (1Sm 2,35-36)[176].

Tę zapowiedź potwierdza prorocka wyrocznia, którą JHWH komunikuje już przez Samuela (1Sm 3,1-21), pieczętując odrzucenie rodu Helego. Józef Flawiusz sugeruje, że Samuel miał wtedy 12 lat. Z uwagi na rzadkość Bożych teofanii w okresie przedmonarchicznym, objawienie adresowane do Samuela wywoływało wielkie wrażenie na nim samym i na Helim. Całe to zajście miało miejsce w sanktuarium (w pobliżu arki), w którym spał Samuel. Wszystko wskazuje na to, że nie było to Miejsce Święte, w którym stał stół z chlebami i świecznik, ani Miejsce Najświętsze, gdzie była arka, lecz pomieszczenie przylegające. Heli również nocował w jednym z takich pomieszczeń. Wzmianka o świecących się jeszcze lampach wskazuje na to, że teofania miała miejsce nad ranem, przed zgaszeniem świateł. Znajdująca się w świątyni menora miała bowiem płonąć przez całą noc (Wj 27,20-21; Kpł 24,1-4)[177]. Zgodnie z opisem źródłowym, JHWH zwrócił się do Samuela po imieniu, a młodzieniec odpowiedział *hinnēnî* (oto jestem). Zdanie to wyrażało nie tylko obecność, ale i gotowość do słuchania oraz działania. Początkowo Samuel był pewny, że wzywa go Heli. Dopiero po trzykrotnej instrukcji kapłana młodzieniec zdał sobie sprawę z tego, że przemawiał do niego JHWH. Na uwagę zasługuje doświadczenie starego Helego, który odpowiednio przygotował chłopca na recepcję Bożej woli (1Sm 3,5-9). W trakcie właściwej teofanii JHWH wpierw dwukrotnie wezwał chłopca po imieniu, a po odpowiedzi wyrażającej gotowość słuchania: *dabbēr kî šōmēa' 'abdekā* (mów, bo sługa Twój słucha) zakomunikował smutne losy Helego i jego rodu. Przyczyną Bożego wyroku było grzeszne życie Chofniego i Pinchasa oraz zaniedbania ich ojca, który wiedząc o postępowaniu synów, nie nałożył na nich stosownej kary i nie zawrócił z błędnej drogi. Cykl o arce będzie opisem realizacji tych zapowiedzi. Niebawem arka trafi w ręce Filistynów (1Sm 4,11), sława odstąpi od Izraela (1Sm 4,22), podczas wojny zginą Chofni i Pinchas (1Sm 4,11), a śmierć dosięgnie również Helego (1Sm 4,18). Zgodnie z Bożą zapowiedzią, kara wymierzona w Helego i jego ród jest definitywna i żadna ofiara nie jest w stanie jej pohamować (Lb 15,27-31). Heli bez szemrania przyjmuje usłyszany

[176] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 122-125.

[177] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 126. Na Bliskim Wschodzie wierzono, że osoby, które spały w świątyni, były wtajemniczane w Boże plany. Starożytna literatura bliskowschodnia informuje, że takie wieści starali się pozyskać m.in. królowie: Naram-Sin i Gudea. Wzmianki o tzw. snach inkubacyjnych pojawiły się w ugaryckich eposach o Akchat (Daniel prosił o syna) i Keret (Keret prosił o potomka). J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 310-311; J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 59.

wyrok i poddaje się woli JHWH: *Jhwh hû' haṭṭôb b^{e}'ênāw ja'ăśeh* (On jest JHWH. Niech czyni to, co uzna za dobre). Z kolei Samuel dorasta do pełnienia nowej funkcji w Izraelu. O prawdziwości jego posługi przekonują się Izraelici od Dan do Beer-Szeby, czyli mieszkańcy całego kraju (Sdz 20,1; 2Sm 10; 17,11). W tym okresie rozpoczęła się nowa era w dziejach Izraela - epoka proroków (Dz 3,24)[178].

2.1.5.2 Kontekst dalszy następujący (1Sm 7,2-17)

A teraz w podobny sposób trzeba zbadać materiał narracyjny, który okala źródłowy korpus cyklu o arce z drugiej strony, czyli kompleks tekstów zwany cyklem o ustanowieniu monarchii w Izraelu (1Sm 7,2–12,25). Z uwagi na specyfikę metody badawczej, ograniczymy się do prezentacji orędzia sceny otwierającej ten cykl, czyli epizodu 1Sm 7,2-17. Narrator zaznaczył w nim, że od umieszczenia arki w Kiriat-Jearim upłynęło 20 lat. W tym czasie Izraelici przeszli kolejną duchową metamorfozę. Pod wpływem zdarzeń dokonanych przez Boga za pomocą arki i dzięki działalności Samuela pobudzona została wiara Izraelitów, a cały lud zatęsknił (*wajjinnāhû*) za JHWH. Samuel wezwał rodaków do odrzucenia bałwochwalczego kultu i zwrócenia serc ku Bogu ojców, by znaleźć wybawienie z rąk Filistynów. Wielu bowiem Izraelitów opuściło w tym czasie JHWH i zaczęło czcić pogańskie bóstwa (ogólnie nazywane *ba'alîm*) lub synkretycznie łączyło wiarę w Boga ojców z bałwochwalczymi praktykami. Według kananejskiej teologii, bóstwa miały siedziby w skałach, gajach i drzewach, a ludziom zapewniały urodzaj, płodność i chroniły przed klęskami. Szczególną cześć oddawano bogom nieba i wojny, którzy opiekowali się ludzkimi osiedlami. Kult sprawowano w świątyniach, na wzgórzach, a nawet na dachach domów. Na Bliskim Wschodzie i w Kanaanie znana była nade wszystko bogini płodności Asztarte. Świadczą o tym wykopaliska w Tell Beit Mirsim i Betel. Filistyni oddawali jej cześć w Aszkelonie (1Sm 31,10), jej posążki zostały odnalezione też w Ugarit i w Gezer[179]. Zgodnie z orędziem perykopy 1Sm 7,2-17, Izraelici posłuchali nawoływania Samuela, odrzucili bałwochwalczy kult i zaczęli służyć JHWH. Ich zachowanie różniło się zatem od postawy Chofniego i Pinchasa, dlatego też Samuel mógł wyprosić im upadek Filistynów.

Jednym z obrzędów ekspiacyjnych Izraela w Mispa było rozlewanie wody. Czynność ta symbolizowała oczyszczenie z grzechów i rozmiękłe wobec Boga serce (Lm 2,19)[180]. Izraelici,

[178] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 128-129; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 340.

[179] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 142-143; M. MAJEWSKI, *Ugarit - historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu* (Kraków 2010), https://sbc.org.pl/Content/87722/UGARIT_na_tle_Biblii_Starego_Testamentu_Marcin_Majewski.pdf [dostęp: 15.05.2018].

[180] Egzegeci sugerują również, że rozlewanie wody mogło oznaczać: (1) rodzaj libacji występującej w rytuale pogrzebowym; (2) ofiarę w celu wyproszenia deszczu; (3) formę umartwienia, która radykalizowała podjęty post; (4) formę zastępczą ofiar, których składanie było niemożliwe z powodu dużej liczby zgromadzonych Izraelitów; (5)

prócz obrzędu wylewania wody, podjęli również post i przyznawali się do win. W tekstach pozabiblijnych można odnaleźć bardzo mało informacji na temat tej praktyki, zwykle wiązała się z przeżywaną żałobą. W Starym Testamencie post łączył się z prośbami zanoszonymi do Boga, oczyszczeniem z grzechów i uniżeniem się przed majestatem JHWH (Ps 69,10)[181]. Obrzędy ekspiacyjne były wykonywane przez Izraelitów pod czujnym okiem Samuela, który w tym okresie był ich przywódcą religijnym i społeczno-politycznym. Wszystkie te motywy w pewien sposób wracają w najbliższym kontekście analizowanych w tym paragrafie tekstów o religijnej postawie nie-Izraelitów wobec JHWH.

W tej materii warto jeszcze zauważyć kontekst militarny tak mocno sygnalizowany w 1Sm 7,2-17. Wszelkie działania zbrojne na Bliskim Wschodzie miały podtekst religijny i były poprzedzone specjalnymi rytuałami mającymi zapewnić Boże wsparcie. To dlatego, gdy Filistyni dowiedzieli się o zgromadzeniu Izraelitów w Mispa, wywnioskowali, że szykują się do wojny i od razu posłali swe oddziały do walki. Filistyńska armia wzbudziła w narodzie wybranym przerażenie i lęk. Zapewne Izraelici mieli w pamięci bitwy sprzed dwudziestu lat, kiedy ponieśli sromotną klęskę i utracili arkę. Prosili zatem Samuela, aby wstawił się za nimi u Boga, a ten nie tylko modlił się o uwolnienie Izraelitów, ale też złożył wartościową ofiarę całopalną z jagnięcia (Kpł 22,27), która w dokumentach asyryjskich z okresu Aszur-Nirari IV (VIII w. przed Chr.) towarzyszyła składaniu przysięgi w ramach zawieranego traktatu[182].

Korpus perykopy 1Sm 7,2-17 opisuje bitwę z Filistynami, podczas której JHWH wspomógł Izraelitów, zsyłając gromy wywołujące u Filistynów panikę[183]. W ten sposób nie powtórzyła się sytuacja spod Eben-Haezer, kiedy to Izrael został dwukrotnie pokonany przez Filistynów i utracił arkę (1Sm 4,1-22). Triumfujący Izraelici gonili wrogów do Bet-Kar (wzgórze Chirbet Kheir między Mahsir i Kesla)[184], a następnie Samuel - by upamiętnić zwycięstwo - umieścił kamień między Mispa i Jeszana (por. Rdz 35,14; Joz 24,26-28)[185], nazywając go *'eben*

rodzaj wodnych libacji (płynnych ofiar) lub (6) rytuał mający na celu odpędzenie duchów nieczystych (w tym celu rozlewano wodę także podczas kopania studni). J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 351; J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 144; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 316.

[181] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 316; S. JANKOWSKI, «Praktyka pokutna w Starym Testamencie», *Sem* 24 (2007) 30.

[182] J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 352; J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 145; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 317.

[183] Pod Gibeonem, gdy Izraelici walczyli z Kananejczykami, JHWH zsyłał na nieprzyjaciół błyskawice i grad (Joz 10,10). Gromy symbolizowały obecność bóstwa na polu bitwy. W sumeryjskich, chetyckich, akadyjskich i ugaryckich tekstach błyskawice zapowiadały sąd bogów nad wrogami. Częstym rekwizytem Baala były błyskawice trzymane w dłoni. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 317; M. JASINSKI, «Motyw zwycięskiej modlitwy», 22.

[184] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 145.

[185] Jeszana jest identyfikowana z Burdż el-Isane. Na Bliskim Wschodzie kamienie często wyznaczały granice. Takimi kamieniami granicznymi były babilońskie *kudurru*, które mogły być wzbogacone o różnego rodzaju inskrypcje zawierające informacje o prawie do ziemi. Wierzono, że kamienie te znajdowały się pod ochroną bogów. Z kolei Egipcjanie wznosili pamiątkowe stele. Często umieszczano je na terenach podbitych, by wskazywały nowe

hā'āzer (kamieniem pomocy). Miał przypominać następnym pokoleniom o klęsce wroga i kolejnym akcie Bożego zbawienia. W ostatniej sekcji perykopy (1Sm 7,13-17) narrator najpierw zaznaczył, że ręka JHWH zaciążyła nad Filistynami, co powtarza wielokrotnie w cyklu o arce (por. 1Sm 5,6.7.9.11; 6,3.5.9). Ta okoliczność pozwoliła zaprowadzić pokój z Amorytami i odzyskać te miejscowości, które do nich należały, a zostały zagarnięte przez Filistynów. Ostatnie zdania perykopy koncentrują się na osobie Samuela, który zamieszkiwał Ramataim, ale każdego roku odwiedzał Betel, Gilgal i Mispę[186], sprawując sądy nad Izraelem. Terytorialny zasięg jego władzy społeczno-politycznej i religijnej nie był zbyt duży. Ramataim znajdowało się ok. 24 km na południowy wschód od Betel, a 3 km na południe od Betel leżało Mispa. Gilgal było oddalone o kolejne 16 km. Droga powrotna do Ramataim wymagała zatem przebycia 40-48 km. To właśnie w Ramataim znajdował się dom Samuela, gdzie zwykle sprawował sądy nad Izraelitami. Tam też znajdował się ołtarz. Samuel - jako prorok i kapłan - miał bowiem prawo składać ofiary nie tylko tam, gdzie przechowywana była arka (Pwt 12,3-5; Joz 22,16), ale też w innych miejscach. Ołtarz w Ramataim powstał być może w związku z upadkiem sanktuarium w Szilo, który prawdopodobnie sprokurowali Filistyni[187].

2.1.6 Kontekst bliższy perykopy

Po naszkicowaniu szerokiej panoramy narracyjnej dla wybranych do analizy tekstów o wierze Filistynów w cyklu o arce, teraz zatrzymamy się na ich najbliższym kontekście, szukając teologicznej i kulturowej podbudowy dla treści w nich komunikowanych.

2.1.6.1 Kontekst bliższy poprzedzający i następujący (1Sm 4,1b-6.10-22)

Naszą uwagę zwrócimy najpierw na wyznanie Filistynów w trakcie drugiej potyczki z Izraelitami (1Sm 4,7-9). Według TM to Izraelici byli inicjatorami wojny z Filistynami. Z kolei w LXX można odnaleźć notę o tym, że agresorami byli Filistyni. Naród wybrany stacjonował koło Eben-Haezer, a ich przeciwnicy obozowali w Afek[188]. Kiedy między obiema stronami doszło do

granice oraz informowały o zwycięstwach i przekleństwach na tych, którzy odważyliby się naruszyć prawo własności. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 317.

[186] Dokumenty z Mari informują o wróżbiarzu Askudumie, który regularnie odwiedzał cztery miasta i świadczył usługi ich mieszkańcom. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 318.

[187] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 317-318; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 353.

[188] Bitwę pod Afek datuje się na 1050 r. przed Chr. Eben-Haezer i Afek umiejscowione były w pobliżu ważnego przejścia łączącego góry z równiną. Ten teren znajdował się ok. 32 km na zachód od Szilo i ok. 32 km na północ od Ekronu. Afek identyfikowane jest z Ras el-Ain (Tell Apek) nad rzeką Jarkon. Miasto to było już wzmiankowane w egipskich tekstach złorzeczących (XIX w. przed Chr.) oraz w dokumentach opisujących ruchy

pierwszej konfrontacji, zakończyła się ona porażką Izraela i śmiercią około czterech tysięcy żołnierzy. Po powrocie do obozu starsi ludu szukali przyczyn poniesionej klęski. By odmienić swe tragiczne położenie, zdecydowali się sprowadzić na pole walki arkę przymierza JHWH (*'ărôn b^{e}rît jhwh*). Do tej pory była ona przechowywana w sanktuarium w Szilo. Starsi Izraela odwołali się w ten sposób do przymierza JHWH, niejako przypominając Mu o Jego zobowiązaniach wobec ludu. Należy dodać, że wynoszenie przedmiotu reprezentującego wyznawanego Boga na pole walki było czymś bardzo powszechnym w tamtej epoce.

W konsekwencji przyniesiono z Szilo arkę przymierza JHWH Zastępów, który zasiada na cherubach (*'ărôn b^{e}rît-jhwh ṣ^{e}bā'ôt jōšēb hakk^{e}rubîm*). Jest to najdłuższe określenie arki, jakie występuje na kartach Starego Testamentu (por. 2Sm 6,2)[189]. Wśród egzegetów toczy się ożywiona dyskusja nad pochodzeniem tej nazwy. Wielu uważa, że to starożytne określenie pochodzące z okresu sędziów, które powiązano z arką podczas jej pobytu w Szilo. Inni są zdania, że chodzi o tytuł Boga z okresu monarchii. Jeszcze inni upatrują genezy tej formuły w kulcie Jerozolimy lub Szilo, a zwrot „zasiadający na cherubach" wywodzą z kananejskiej tradycji religijnej odzwierciedlającej sytuację świątyni jerozolimskiej[190].

Występujący w tym długim określeniu rdzeń *ṣb'* oznacza „iść na wojnę, sprawować kult", a w *hif'il* „musztrować oddziały". Natomiast rzeczownik *ṣābā'* można przetłumaczyć jako: „oddział, zastęp, służba wojskowa, wojownik, służba kultowa, ciężka służba". Wyraz ten występuje w Biblii 479 razy, z czego 279 razy łączy się go z imieniem JHWH. Zwykle słowo to występuje w kontekście militarnym (1Sm 17,55; 2Sm 2,8; 10,7; 1Krl 16,16). W niektórych przypadkach odnosi się ono do Izraelitów, jakby widziano w nich armię, która wędrowała przez pustynię i zmierzała do Kanaanu (Wj 6,26; 7,4; 12,41; Lb 10,14.18.22.25). Za pomocą tego rzeczownika określano też: całe stworzenie (Rdz 2,1), zastępy anielskie (Sdz 5,14; 1Krl 22,19; Dn 8,10) i konstelacje gwiazd (Ne 9,6). Dopiero w tekstach deuteronomistycznych pojawiła się liczba mnoga *ṣ^{e}bā'ôt*, która zwykle odnosi się do izraelskiej armii (1Krl 2,5), a połączona z Bożym imieniem wskazuje na JHWH-wojownika, który stoi na czele swego ludu i przewodzi mu w walce (1Sm 15,2; 17,45; 2Sm 5,10)[191].

---

wojsk faraona Totmesa III (XV w. przed Chr.). Obecność Filistynów w tym miejscu potwierdziły wykopaliska archeologiczne. Z kolei Eben-Haezer jest najczęściej utożsamiane z Izbet Sarta. Osada ta powstała u schyłku epoki sędziów i została opuszczona na początku XI w. przed Chr. Została tam odnaleziona bardzo stara i długa inskrypcja protokananejska. Zawiera ona 83 znaki, które jednak nie tworzą ze sobą żadnych spójnych słów. Niektórzy badacze twierdzą, że zapis ten został wykonany przez Izraelitów. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 311-312; J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 143; R. BORAAS, «Afek», *EB*, 15.

[189] Ten tytuł wraca w 2Sm 6,2 w związku z przeniesieniem arki do Jerozolimy. Redaktor chciał w ten sposób podkreślić symbolikę przeniesienia narodowego sanktuarium do Jerozolimy. J. LEMAŃSKI, «Opowiadanie o Arce przymierza», 16.

[190] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 72.

[191] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 73-74.

Z kolei formuła *jōšēb hakk^{e}rubîm* rysuje obraz JHWH zasiadającego na tronie. To wyrażenie nie zawsze wiązało się z motywem arki (2Sm 6,2; 2Krl 19,14-15; 1Krn 13,6; Iz 37,14-16; Ps 80,2; 99,1-2), dopiero tekst kapłański Wj 25,10-22 łączy ściśle cheruby z arką. Archeologom udało się odnaleźć wiele starożytnych tronów, które były strzeżone przez skrzydlate postacie łączące w sobie cechy różnych zwierząt i ludzi. Biblijne cherubiny pełniły także podobną funkcję: strzegły tronu JHWH i były tragarzami Boga. Być może ich związek z JHWH odzwierciedlał realia *dĕbîr* - najświętszej części świątyni jerozolimskiej, w której umieszczona była arka (1Krl 8,6-9). Formuła *jōšēb hakk^{e}rubîm* wyraża Bożą potęgę, majestat i chwałę (Ps 2,4; 65,5.34; 68,34), niekiedy łączy się z obrazem JHWH jadącego na obłokach (Ps 18,11) lub z wizerunkiem Boga, który jako król zasiadał na tronie z cherubów (Wj 25,22). Najwłaściwszym przekładem *jōšēb* jest jednak „mieszkać, przebywać", a nie „zasiadać". Jeśli w Biblii jest mowa o tronie JHWH, to zawsze był on umiejscowiony w niebie (Wj 17,16; 1Krl 22,19; Iz 6,1; 66,1). Wiele tekstów ukazuje niebo jako tron Boga, a ziemię jako Jego podnóżek (Ps 99,5), są i takie, które sugerują, że była nim arka (Ps 132,7-8; 1Krn 28,2)[192].

Centralna część perykopy 1Sm 4,1-22 opisuje decydującą fazę konfrontacji z Filistynami (1Sm 4,5-11). To właśnie w niej pojawia się konfesja Filistynów (1Sm 4,7-9). Arce, którą sprowadzono do izraelskiego obozu, towarzyszyli kapłani: Chofni i Pinchas. Przybycie arki spotkało się z gromkim okrzykiem radości, który z jednej strony wyrażał nadzieję na triumfalne zwycięstwo w kolejnej bitwie z Filistynami, a z drugiej miał przerazić wrogów. Reakcja Filistynów na wieść o sprowadzeniu arki do obozu przeciwnika zostanie szczegółowo omówiona w kolejnej części pracy. Tu ograniczymy się do kilku zasadniczych wniosków. Izraelici traktowali arkę w sposób niemal magiczny. Sama jej obecność na polu walki miała zapewnić im zwycięstwo. Tak się jednak nie stało, ponieważ tym, co gwarantowało pokonanie wroga, była wiara, życie w bliskości z Bogiem i przestrzeganie prawa. W tamtej epoce Izraelitom tego brakowało. Stąd i druga bitwa z Filistynami pod Eben-Haezer zakończyła się ich klęską. Poległo wówczas 30 tys. Izraelitów (w tym Chofni i Pinchas). Pozostali wojownicy wrócili do rodzin. Redaktor nie odnotował, że Filistyni ruszyli za nimi w pościg. Dla niego najtragiczniejszym następstwem

[192] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 74-76; R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», w: F. GAEBELEIN, *Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (EBC 3; Grand Rapids 1992) 595-596. Słowo „cherubini" jest spokrewnione z akadyjskim *kâribu* lub *karubu*, czyli bóstwem opiekuńczym i wstawienniczym. Najprawdopodobniej było ono przedstawiane pod postacią hybrydy. Takie figury okalały wejścia do sanktuariów i zdobiły tron poświęcony bóstwu Asur. Biblijne słowo *k^{e}rûb* najprawdopodobniej zostało zapożyczone z rodziny języka zachodniosemickiego, a na sposób przedstawiania cherubów miały wpływ wzorce występujące u najbliższych sąsiadów Izraela. Opisowi i funkcjom biblijnego cherubina najbardziej odpowiada obraz skrzydlatego sfinksa (skrzydlaty lew o ludzkiej twarzy). Motyw sfinksa pojawiał się m.in. w Egipcie, Mezopotamii, Syrii i u Chetytów. W Egipcie sfinksy symbolizowały męstwo i siłę faraona, pełniły także funkcję strażników. *Teksty z Piramid* informują, że lwy broniły bram do „Tamtego Świata", znajdowały się też przed nagrobną świątynią Chefrena w Gizie, przy wejściu do pałacu Senusereta I lub wzdłuż alejek do świątyń. W Syrii oraz Fenicji lwy strzegły świętego drzewa lub asystowały przy tronie bogów. R. DE VAUX, «O cherubinach i Arce Przymierza, o sfinksach-strażnikach i boskich tronach w tradycji Starożytnego Wschodu», w: H. OLESCHKO, *Księga o aniołach* (Kraków 2002) 28-31.

poniesionej klęski była utrata arki. Tymczasem w Szilo dziewięćdziesięcioośmioletni Heli[193] siedział na swym krześle przy drodze i wyczekiwał na informacje z pola bitwy. Najbardziej niepokoił się o los arki. Zwiastunem złych wiadomości okazał się Beniaminita[194], który uciekł z pobojowiska. Pierwszymi odbiorcami jego relacji byli mieszkańcy miasta, którzy podnieśli krzyk (*zā'aq*). Ta wrzawa rozpaczy stanowiła kontrast dla radosnych głosów, które niedawno rozbrzmiewały w izraelskim obozie na widok zbliżającej się arki. Mieszkańcy miasta okazali strach i przerażenie, jak niegdyś czynili to Filistyni na wieść o przybyciu arki do obozowiska Izraela. Na wieść o klęsce Izraelitów, śmierci synów i stracie arki Heli spadł z krzesła i umarł, był bowiem człowiekiem starym i ociężałym (*kābēd*). To ostatnie słowo pochodzi od rdzenia *kbd*, jak rzeczownik „chwała", który będzie dominował w kolejnej sekcji cyklu (1Sm 5,1–7,1)[195].

Perykopę 1Sm 4,1-22 kończy epizod o brzemiennej żonie Pinchasa, która na wieść o śmierci męża i teścia oraz uprowadzeniu arki przez Filistynów dostała bólów porodowych i urodziła dziecko. Jeszcze przed śmiercią kobieta nadała imię synowi: *'î-kābôd*. Negacja *'î* jest bardzo rzadko spotykana w Biblii Hebrajskiej (Hi 22,30; Prz 31,4; Koh 4,10; 10,16). Imię to należy do grupy imion lamentacyjnych (Iz 7,3; 8,3; Oz 1,3.9), a imię wnuka Helego *'î-kābôd* można przetłumaczyć „nie ma chwały". Sława rzeczywiście odstąpiła od narodu wybranego, a z utratą arki ród Helego zatracił sens swego istnienia. Izrael pozostał sam (Wj 33,2-3.15-16; 1Sm 15,29; Ps 78,56-65; 106,19-22; Am 3,2). Ta klęska zapowiadała koniec pewnego etapu w jego historii. JHWH przestał wspierać go w walce z wrogami, a sanktuarium w Szilo straciło na znaczeniu[196]. Motyw odejścia Bożej Chwały, który był związany z uprowadzeniem arki na terytorium Filistynów, można śmiało zestawić z wizją Ezechiela (Ez 10,18-22; 11,22-25), która zapowiadała opuszczenie przez Chwałę Pana świątyni jerozolimskiej i świętego miasta. Kilka lat po tej wizji ta wstrząsająca zapowiedź stała się rzeczywistością: Jerozolima została spalona, mury zrównane z ziemią, a ludzie przeniesieni do Babilonii.

[193] Według LXX Heli miał wówczas dziewięćdziesiąt lat. W Peszitcie mężczyzna został ukazany jako siedemdziesięcioośmioletni starzec. Heli - zgodnie z TM - sprawował sądy nad Izraelem przez czterdzieści lat. LXX skraca jednak ten czas o połowę. A. EDERSHEIM, *Bible History*, 16.19.

[194] Beniaminita na znak żałoby miał głowę pokrytą ziemią. Zwyczaj posypywania głowy pyłem, prochem lub popiołem był znany w Mezopotamii i Kanaanie. Obrzęd ten wyrażał łączność osób żyjących z tymi, które odeszły. W geście tym dopatrywano się symbolicznego pochówku. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 313; Ł. GRZENDZICKI, «Koncepcje śmierci w religii wybranych starożytnych cywilizacji», *StKKoł* 17 (2011) 79.90.

[195] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 79.

[196] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 79-80; J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 69. Powrót arki na terytorium Izraela wyznacza nowe czasy: epokę rządów Samuela (1Sm 7,2-17) i Dawida (2Sm 6,1–7,29). A. CAMPBELL, M. O'BRIEN, «Pierwsza i Druga Księga Samuela», 488.

2.1.6.2 Kontekst bliższy poprzedzający i następujący (1Sm 5,1-6.12)

Kolejna sekcja cyklu o arce (1Sm 5,1-12) opisuje pobyt arki w kraju Filistynów (Aszdod, Gat i Ekron) oraz manifestację potęgi JHWH. Z jednej strony Filistyni wiedzieli o mocy izraelskiego Boga i plagach egipskich (1Sm 4,8), a z drugiej uznali Go na słabszego od Dagona (*dāgôn*). To przeświadczenie wynikało ze zwycięstwa odniesionego nad Izraelem pod Eben-Haezer. Za przegraną bitwę - w ówczesnym przekonaniu - odpowiedzialność ponosiło też bóstwo. Filistyni przenieśli więc arkę do Aszdod i umieścili ją jako trofeum wojenne u stóp zwycięskiego boga Dagona. Dla arki reprezentującej JHWH rozpoczął się okres wygnania. W Księdze Jeremiasza podobny los miał spotkać figurę Kemosza (Jr 48,7) i Milkoma (Jr 49,3). Praktyka polegająca na zabieraniu bóstw zwyciężonych narodów była znana w starożytnym Kanaanie i Grecji[197].

Aszdod (*'ašdôd*), do którego została sprowadzona arka, zachowało swą nazwę aż po dzień dzisiejszy. Miasto to położone jest między Jafą a Gazą (5 km od brzegu Morza Śródziemnego). Aszdod należało do jednego z pięciu głównych miast filistyńskich (obok Gat, Ekronu, Gazy i Aszkelonu), obejmując zasiedlone wzgórze i jego dolną część o obszarze kilku kilometrów kwadratowych. Miasto to było ważnym ośrodkiem handlowym, o którym wzmiankowały już teksty ugaryckie. Świątynia Dagona istniała w tym miejscu do II w. przed Chr. Została zniszczona dopiero w czasach machabejskich (1Mch 10,83-84; 11,4). Filistyńskiego bożka Dagona przedstawiano w postaci mającej w połowie wygląd człowieka (brodata głowa i tułów), a w połowie ryby (ogon zamiast nóg). Imię tego bóstwa łączy się z semickim rdzeniem *dgn* (deszcz, burza) lub z *dāg* (ryba). Dagon był czczony w Małej Azji od okresu sumeryjskiego do babilońskiego, znany był też w Kanaanie jeszcze przed przybyciem Izraelitów. Świadczą o tym nazwy miejscowości i nadawane imiona, które umieszczono w listach amarneńskich. Sanktuaria poświęcone Dagonowi znajdowały się w Ebla, Mari i Ugarit. To właśnie w Ugarit był on określany jako ojciec boga burzy: Baal Haddu[198].

---

[197] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 82. Statua Marduka była zabierana z Babilonu przez: Haneańczyków (XVII w. przed Chr.), Elamitów (XIII w. przed Chr.) i Asyryjczyków (VII w. przed Chr.). Jednak za każdym razem posąg Marduka był odzyskiwany i umieszczany z powrotem w świątyni. Z kolei podobizna Szamasza została zabrana z Sippar przez Suteńczyków (XI w. przed Chr.). Również asyryjski władca Assarhaddon mówił o łupie wojennym w postaci bogów swych przeciwników. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 313.

[198] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 82; B. ARNOLD, *1 & 2 Samuel*, 117. Dagon był czczony w górnej Mezopotamii jako bóg ziarna. Być może Filistyni dostosowali swego boga ryb do semickiego boga Dagona, gdy przyszło im uprawiać rolę i produkować ziarno (Sdz 15,3-5). E. MERRILL, «1 Samuel», w: J. WALVOORD, R. ZUCK, *The Bible Knowledge Commentary.* Old Testament (BCS; Wheaton 1985) 436. Płaskorzeźba z Khorsabad przedstawia kąpiącego się w morzu brodatego mężczyznę z królewską tiarą ozdobioną kłami słoni. Dolna część jego ciała przypomina rybi ogon. Mężczyzna ma podniesioną rękę, jakby ze zdumienia lub strachu. Otoczony jest rybami, krabami i innymi morskimi zwierzętami. Płaskorzeźba ta może przedstawiać wojnę pomiędzy asyryjskim królem i mieszkańcami wybrzeży Syrii. Chodziłoby wówczas o Sargona, który przez dłuższy

Filistyni - identyfikując arkę z JHWH - błędnie myśleli, że skoro posiadają u siebie arkę, to mogą z nią robić wszystko, co zechcą, a tym samym sprawują kontrolę nad Bogiem Izraela, który wcześniej pomógł swemu ludowi odnieść zwycięstwo nad faraonem (1Sm 4,8) i mieszkańcami Kanaanu. Z uwagi na niewiarę Izraelitów i ich duchowych przewodników, do tej pory arka pozostawała nieaktywna. Zaczęła okazywać swą moc dopiero na terytorium Filistynów i pod nieobecność synów Helego. Nieprzyjaciele Izraela stali się - wbrew woli - adoratorami JHWH. To właśnie Bóg Izraela zaczął dyktować warunki i kierować działaniami Filistynów, a ich niedawny sukces pod Eben-Haezer zamienił w porażkę i poniżenie[199].

Już pierwszej nocy JHWH okazał się potężniejszy od Dagona. Gdy rankiem mieszkańcy Aszdodu weszli do świątyni, zobaczyli swego boga leżącego na ziemi przed arką Pana. Postawa ta symbolizowała upokorzenie, uniżenie i adorację. Ta scena była wymowna, gdyż ukazywała słabość pogańskiego bożka, który nie był w stanie sobie pomóc[200]. Dagon okazał się tylko wytworem ludzkich rąk (Ps 115,3-8; Iz 40,20). Kolejnego dnia mieszkańcy Aszdodu byli świadkami jeszcze większego upokorzenia swego boga, gdyż znów zobaczyli go leżącego na ziemi przed arką, ale tym razem był pozbawiony głowy i rąk - symbolu siły[201]. Ich fragmenty leżały na progu świątyni, stąd z czasem powstał zwyczaj, że kapłani Dagona i nawiedzający jego przybytek nie stawiali stopy na progu świątynnym (So 1,9)[202]. Ta nawiązująca do Wj 20,3 scena pokazała Izraelitom i nie-Izraelitom, że tylko JHWH jest prawdziwym i potężnym Bogiem, a zdarzenia opisane w 1Sm 4 nie były dziełem przypadku, lecz znakiem Jego mocy[203]. Dagon

czas był skonfliktowany z filistyńskimi miastami, zwłaszcza z Aszdod. Inni egzegeci twierdzą, że wizerunek ten ukazuje Dagona jako bóstwo płodności i żywotności. Ryby - ze względu na swą płodność - stały się symbolem tego boga, który był dawcą wszelkich dóbr ziemskich. C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 401.

[199] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 82-83; J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 72.

[200] W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 259; J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 72.

[201] Dagon okazał się bezsilny - został pozbawiony głowy i rąk, czyli nie mógł myśleć i działać. A. CAMPBELL, M. O'BRIEN, «Pierwsza i Druga Księga Samuela», 488; J. SMITH, *The Books of History*, 256; J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 72. W jednej z chetyckich modlitw figuruje obietnica wykonania posągu króla. Jego ręce, stopy i głowa miały być uczynione ze złota, a reszta ciała ze srebra. Podobizny bogów były często ozdabiane szatami, stąd uwagę przykuwały te elementy, które były widoczne dla oka, czyli głowa i ręce. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 314. Odcinanie rąk i głów należących do wrogów było częstym elementem starożytnych wojen (1Sm 17,51.54; 31,9). Stanowiły one trofea dla zwycięzców (1Sm 18,25.27; 31,8-10) i potwierdzały śmierć przeciwników (1Sm 17,51-54; 1Mch 7,47; 2Mch 15,28-37). Odcięte ręce służyły do liczenia zabitych (Sdz 8,6). Z tekstów z Ugarit można się dowiedzieć, że Anat (bogini miłości i wojny) walczyła mając uwieszone głowy wrogów na plecach, a ich dłonie zatknięte za pas. B. ARNOLD, *1 & 2 Samuel*, 118.

[202] Wierzono, że przed drzwiami czaiły się różne demony, a nacisk stopą na próg umożliwiał im swobodne wejście do środka. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 314. Niektórzy zestawiają opis klęski Dagona z opowiadaniem zawartym w Sdz 19,22-27, czyli zbrodnią dokonaną przez mieszkańców Gibea na żonie pewnego lewity, który przechodził przez ich terytorium. Beniaminici gwałcili ją przez całą noc, doprowadzając do śmierci. Nad ranem lewita zastał żonę leżącą przed drzwiami domu. Jej ręce dotykały progu. Wierzono, że pod progiem mieszkały duchy przodków i demony. Być może żona lewity, dotykając progu domu, szukała pomocy i azylu, podobnie jak inni chwytali się rogów ołtarza (1Krl 1,50; 2,28). Klein sugeruje, że przerażony Dagon też szukał azylu, kładąc ręce na progu własnej świątyni. Ta próba zapewnienia sobie schronienia przed atakiem JHWH okazała się daremna, o czym świadczyła ścięta głowa tego bóstwa i utracone ręce. R. KLEIN, *1 Samuel*, 50.

[203] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 83.

okazał się fałszywym i bezbronnym idolem, z którego pozostał tylko tułów i rybi ogon. Został pokonany przez JHWH i upokorzony przed swymi wyznawcami. Do tego wszystkiego doszło ponadto w jego własnej świątyni i na jego terytorium.

Jak informuje kontekst narracji 1Sm 5,1-12, JHWH objawił swą potęgę nie tylko względem Dagona, ale też jego czcicieli. W chwili gdy Dagon stracił swe ręce w konfrontacji z Bogiem Izraela, ręka JHWH zaciążyła nad filistyńską ziemią i przeraziła jej mieszkańców. Ten sam termin *šmm* został użyty w Oz 2,14 w opisie zniszczenia winorośli i drzew figowych[204]. Na skórze Filistynów pojawiły się wrzody (Ps 78,66), związane z zaraźliwą chorobą przenoszoną przez insekty lub gryzonie[205]. Mogła to być również czerwonka bakteryjna[206], hemoroidy[207], tularemia lub niemoc płciowa[208]. Zesłanie podobnych plag JHWH zapowiedział na tych, którzy naruszą zasady przymierza i pogwałcą prawo (Pwt 28,27). Wypowiedzi mieszkańców Aszdodu, Gat i Ekronu na temat arki, a tym samym JHWH, zostaną szczegółowo omówione w następnych paragrafach pracy. Perykopa 1Sm 5,1-12 kończy się notą o tym, że wielu Filistynów cierpiało wskutek guzów, a nawet umierało. Stąd zaczęli prosić o ratunek. Ich krzyk był oznaką religijnej i społeczno-militarnej porażki oraz był dowodem rozpaczy. Przypominał lament Izraelitów uginających się pod brzemieniem ucisku w niewoli egipskiej (Wj 2,23).

2.1.6.3 Kontekst bliższy poprzedzający i następujący (1Sm 6,1.10-21–7,1)

Przed przystąpieniem do szczegółowej analizy passusu 1Sm 6,2-9 proklamującego reakcję Filistynów na manifestację mocy JHWH w Filistei, potrzeba zaprezentować pokrótce jego najbliższy kontekst narracyjny. Perykopa 1Sm 6,1–7,1 rozpoczyna się od noty, że arka przebywała na ziemi filistyńskiej przez siedem miesięcy. Na bazie 1Sm 6,13 można wnioskować, iż chodziło o okres od października do końca maja lub początku czerwca. Egzegeci wątpią jednak w to, że wszystkie zdarzenia opisane w 1Sm 5 miały miejsce w tak krótkim czasie[209]. Odczuwając boleśnie ciążącą nad nimi rękę JHWH, Filistyni postanowili zwrócić arkę Izraelitom. Treść ich dialogu

[204] W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 259-260; J. SMITH, *The Books of History*, 256; J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 72.

[205] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 86; K. MATHEWS, «The Historical Books», 111; G. AULD, «1 and 2 Samuel», w: J. DUNN, J. ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible* (Grand Rapids 2003) 217; W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 260; R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 98; J. SMITH, *The Books of History*, 256; R. KLEIN, *1 Samuel*, 50; P. WOLIŃSKI, *Nie tylko Goliat*. Filistyni na kartach Starego Testamentu (Wrocław 2011) 107.

[206] R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 98; R. KLEIN, *1 Samuel*, 50; P. WOLIŃSKI, *Nie tylko Goliat*, 108.

[207] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 86; E. MERRILL, «1 Samuel», 437; G. AULD, «1 and 2 Samuel», 217; W. WIERSBE, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament*, 260; R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 98; R. KLEIN, *1 Samuel*, 50; P. WOLIŃSKI, *Nie tylko Goliat*, 106-107.

[208] P. WOLIŃSKI, *Nie tylko Goliat*, 108.

[209] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 315.

z kapłanami i wróżbitami na temat transportu arki (1Sm 6,2-9) zostanie szczegółowo omówiona w dalszej części pracy.

Zgodnie z zaleceniami swych duchowych liderów, Filistyni wzięli dwie mleczne krowy i zaprzęgli je do wozu, a cielęta odprowadzili do obory (1Sm 6,10). Potem umieścili arkę oraz skrzynkę ze złotymi myszami i podobiznami guzów na nowym wozie[210]. Okazało się, że krowy, które ciągnęły wóz z arką, poszły w kierunku Bet-Szemesz. Nie zbaczały ani w prawo, ani w lewo, nie szukały też swych cieląt. To nienaturalne zachowanie zwierząt było dla władców filistyńskich (podążających za arką) znakiem, że wszelkie nieszczęścia, jakie w ostatnim czasie ich spotkały, nie były dziełem przypadku, lecz owocem woli Boga Izraela. W Bet-Szemesz (*bêt-šemeš* „dom słońca")[211] położonym na ziemi pokolenia Dana odbywały się właśnie żniwa pszenicy. Żniwiarze bardzo się uradowali, gdy w oddali dostrzegli zbliżającą się arkę. Ten uroczysty pochód był czymś w rodzaju drugiego Exodusu[212]. Wóz z tak cennym ładunkiem zatrzymał się na polu[213], które należało do Jozuego - jednego z mieszkańców Bet-Szemesz. To właśnie tam znaleziono wielki kamień, który posłużył za ołtarz. Wóz, na którym sprowadzono arkę, został porąbany, gdyż nie mógł być już przeznaczony do żadnej świeckiej czynności, a krowy, które go ciągnęły, zabito i złożono w całopalnej ofierze dla JHWH. Na tym kamieniu umieszczono arkę i dary pokutne Filistynów. Ofiary (*z^{e}bāḥîm*) dla JHWH złożyli też mieszkańcy Bet-Szemesz, a obserwatorami obrzędów byli władcy filistyńscy, którzy tego samego dnia wrócili do Ekronu.

Passus 1Sm 6,17-18 jest opisem darów, jakie Filistyni złożyli Bogu Izraela. Z dalszej części narracji (1Sm 6,19) wiadomo, że w obrzędach związanych z powrotem arki nie uczestniczył ród Jechoniasza, co spowodowało śmierć wielu ludzi. Tekst hebrajski jest tu niejasny, najbardziej prawdopodobną lekturą jest liczba 70 mężów. O wiele bardziej frapującą kwestią jest jednak przyczyna zabicia tych mężczyzn przez JHWH. Egzegeci sugerują w tej materii następujące rozwiązania: (1) brak udziału w radości i entuzjazmie mieszkańców Bet-Szemesz (LXX); (2) bezprawne dotykanie arki (Józef Flawiusz); (3) karę za grzechy narodu; (4) ulokowanie arki w niewłaściwym miejscu; (5) zaglądanie do wnętrza arki w celu sprawdzenia, czy Filistyni nie

[210] Przenoszeniem arki zajmowali się kapłani lub lewici, którzy nieśli ją na swoich ramionach. Sposób transportu arki opisany w 1Sm 6 może sugerować, że tradycja, którą wykorzystał redaktor, odzwierciedlała jakiś stary rytuał związany z arką. J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 89.

[211] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 139-140. Bet-Szemesz miało pogańską przeszłość, a sama nazwa nawiązuje do świątyni boga słońca. Archeolodzy twierdzą, że w okresie przedmonarchicznym Bet-Szemesz znajdowało się w rękach Filistynów. Stąd sugerowano, że po zakończeniu bitwy pod Eben-Haezer arka została przeniesiona do Bet-Szemesz i odbierała tam kult. Pod wpływem klęski, którą wiązano z jej obecnością, odesłano ją do Kiriat-Jearim. J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 89; R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 604.

[212] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 92.

[213] Miejsce to było prawdopodobnie dla mieszkańców Bet-Szemesz terenem świętym. F. STOLZ, *Das erste und zweite Buch Samuel*, 51.

ukradli jakiegoś przedmiotu, który został do niej włożony; (6) brak szacunku do arki (Lb 4,20)[214]. Bez względu na rozwiązanie tej kwestii, wiadomo jedynie, że ręka JHWH zaciążyła nie tylko nad Filistynami, ale też nad narodem wybranym. W wyniku tych niekorzystnych zdarzeń Izraelici powielili postępowanie Filistynów i wysłali arkę do innego miasta, którym było Kiriat-Jearim. Miasto to jest identyfikowane z Qariat el Inab (na drodze z Jerozolimy do Liddy) lub z Tell el-Azhar, gdzie od V w. po Chr. była bazylika ku czci arki. Eutychius (X w.) zaświadczył, że w tym miejscu odbywały się uroczyste procesje, podczas których noszono wyobrażenie arki. Po przybyciu arki do Kiriat-Jearim, umieszczono ją w domu Abinadaba (mój ojciec jest wielkoduszny). Do posługi przy arce wyznaczono syna Abinadaba - Eleazara (Bóg jest pomocą), a nowe miejsce jej pobytu znajdowało się na wzgórzu królującym nad okolicą. Obecnie to wzgórze nosi nazwę Tell el-Azhar, zawierając w sobie element imienia Eleazara[215]. Pobyt arki w Kiriat-Jearim trwał prawdopodobnie kilka dziesięcioleci. Nie wiadomo, dlaczego nie wróciła do sanktuarium w Szilo. Być może Szilo zostało zniszczone przez Filistynów (według archeologów miało to miejsce w XI w. przed Chr., czyli w czasach filistyńskiej hegemonii nad Izraelem; Ps 78,60; Jr 26,6.9), być może zadecydowano, by arka nie wracała do miejsca sprofanowanego przez ród Helego lub ze względów bezpieczeństwa postanowiono umieścić ją w pierwszym większym mieście między Bet-Szemesz i Szilo, oczekując na objawienie się woli Bożej w tej materii. Arka opuściła Kiriat-Jearim dopiero za panowania króla Dawida, kiedy została przeniesiona do Jerozolimy i ponownie stała się ważnym elementem kultu religijnego Izraelitów (2Sm 6)[216].

2.1.7 Proces redakcji tekstu perykopy

Jest prawdopodobne, że zbiór przekazów o arce (1Sm 4,1–7,1; 2Sm 6,1-23) zyskał swą aktualną formę jeszcze przed włączeniem go w struktury kontekstu księgi[217]. Dzisiejsze umiejscowienie tej narracji pozwala przypuszczać, że kolejnym edytorom przyświecał bardzo konkretny cel teologiczny. To dzięki tej literackiej i teologicznej strategii poszczególne epizody tej historii, które być może pierwotnie nie były nawet ze sobą związane, tworzą dziś jedną całość, kreując spójny i logiczny przekaz o historii arki przed jej przeniesieniem do Jerozolimy[218]. Rost

[214] J. SMITH, *The Books of History*, 258.262; A. EDERSHEIM, *Bible History*, 24. Tragiczne wydarzenia w Bet-Szemesz pokazały, że arka nie była na jej miejscu (1Sm 5,11; 6,2), a chwała JHWH nie wróciła do Izraela (1Sm 4,21-22). J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 91.

[215] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 316.

[216] J. SMITH, *The Books of History*, 259.262; A. EDERSHEIM, *Bible History*, 25.

[217] Schicklberger datował narrację o arce na ok. 700 r. przed Chr. Miller i Roberts uważali, że opowiadanie to powstało przed militarnymi zwycięstwami Dawida (X w. przed Chr.). Campbell i Rost datowali je na późne czasy Dawida lub na początkowe lata rządów Salomona (X w. przed Chr.). R. KLEIN, *1 Samuel*, 39.

[218] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 58-59. W Talmudzie (*Babâ Bathrâ* 14b) jest wzmianka o tym, że to Samuel był autorem księgi, która nosi jego imię. Trudno się z tym jednak zgodzić, gdyż już w 1Sm 25,1 można przeczytać o śmierci tego proroka. Redaktor Talmudu zaznaczył zatem, że księgę uzupełnił

był przekonany o istnieniu niezależnej, w relacji do deuteronomistycznej historiografii Joz–2Krl, narracji o arce, która została spisana przez kręgi kapłańskie i miała służyć pielgrzymom przybywającym do świątyni jerozolimskiej. Chodziło o przedstawienie losów arki od chwili opuszczenia przez nią sanktuarium w Szilo do momentu przybycia do świętego miasta. Tekst ten został później dodany przez autora wywodzącego się ze szkoły deuteronomistycznej do przygotowywanej przez niego syntezy dziejów Izraela. Rost widział w 2Sm 6,16.20b-23 późniejszy dodatek, a zwolennikiem jego poglądów był Campbell. Teorię mówiącą o istnieniu niezależnego opowiadania o arce odrzucili Smelik, Van der Toorn, Houtman i Stirrup. Z kolei Schicklberger nie uznawał pierwotnego związku 1Sm 4–6 i 2Sm 6[219], twierdząc, że 1Sm 4 i 1Sm 5–6 początkowo istniały jako dwa oddzielne opowiadania. Miller i Roberts włączyli do pierwotnej formy opowiadania o arce (1Sm 4,1–7,1) tradycje 1Sm 2,12-17.22-25.27-36, by wytłumaczyć obecność Helego i jego dwóch synów w 1Sm 4. Uczeni ci wskazali na dwie odrębne tradycje literackie leżące u podstaw dwóch sekcji cyklu: zdobycie podobizny obcego bóstwa (1Sm 4–6) oraz umiejscowienie własnego narodowego symbolu (wyobrażenia) Boga w nowej stolicy kraju (2Sm 6). Według Millera i Robertsa tekst 2Sm 6 powstał już po bitwie opisanej w 2Sm 5,21-25 (podczas tej bitwy doszło do odwrotnej sytuacji: to Dawid zabrał z pola bitwy pogańskie bożki, które pozostawili pokonani Filistyni). Poglądy Millera i Robertsa powielił McCarter, choć z pierwotnego korpusu relacji o arce wyłączył 1Sm 2,27-36. Willis z kolei był zdania, że rozdziały 1Sm 1–7 były niegdyś niezależną tradycją, która powstała w wyniku polemiki pomiędzy uczniami Samuela z Rama a domem kapłańskim reprezentowanym przez Helego i jego synów. Uczeni spierają się nie tylko w kwestii genezy cyklu, ale też jego struktury i formy literackiej. R. Nelson uważał, że w opowiadaniu o arce zostało wykorzystane tylko jedno niezależne źródło, tymczasem H. Segal wyodrębnił aż pięć źródeł, które znalazły się u podstaw Ksiąg Samuela. Jednym z nich była właśnie historia Helego i arki, która została zapisana w czasach Salomona przez kapłana wywodzącego się z rodu Sadoka. Dziś większość egzegetów widzi w narracji o arce (1Sm 4,1b–

„widzący" Gad i prorok Natan. Już pisarze chrześcijańscy (Diodor z Tarsu, Teodoret z Cyreny oraz Grzegorz Wielki) doszli do przekonania, że Księgi Samuela muszą być dziełem kompilacji. J. Wellhausen w 1Sm 1–6 (a zatem i w cyklu o arce) dopatrzył się kompilacji dwóch źródeł: jahwistycznego i elohistycznego. J. ŁACH, «Powstanie monarchii (Księgi Samuela)», w: J. FRANKOWSKI, *Księgi Historyczne Starego Testamentu.* Dziejopisarstwo izraelskie (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 2; Warszawa 2006) 122.127.130. Obecnie przyjmuje się, że teksty 1Sm 4,1–7,1 i 2Sm 6, 1-23 stanowią kompilację starych tradycji i ludowych legend, które funkcjonowały wśród plemion, z którymi arka była związana (Beniaminici, Danici i Efraimici), ale też noszą ślady wielu interwencji redakcyjnych. J. LEMAŃSKI, «Opowiadanie o Arce przymierza», 6.

[219] F. Schicklberger podał siedem argumentów potwierdzających brak pierwotnego związku pomiędzy 1Sm 4–6 i 2Sm 6: (1) w obu częściach powtarzają się tylko cztery terminy, które łatwo jest odnaleźć także w innych fragmentach Starego Testamentu; (2) tekst 2Sm 6 jest lepiej osadzony w historii; (3) w 1Sm 6,21–7,1 jest mowa o Kiriat-Jearim, a w 2Sm 6,2 miejscem postoju arki jest judzka Baala; (4) 1Sm 7,1 mówi o Eleazarze, zaś w 2Sm 6,3 kustoszem arki jest Uzza; (5) tylko 2Sm 6,1-20a posiada paralelę w 1Krn (2Sm 6,1-11 = 1Krn 13,5-14; 2Sm 6,12-19a = 1Krn 15,25-29; 16,1-3; 2Sm 6,19b-20a = 1Krn 16,43); (6) w centrum wydarzeń opisanych w 1Sm 4–6 znajduje się arka, a w 2Sm 6 arka dzieli pierwszoplanową rolę z królem Dawidem; (7) między obiema częściami występuje luka historyczna. J. LEMAŃSKI, «Opowiadanie o Arce przymierza», 8.

7,1; 2Sm 6) przeddeuteronomistyczny materiał, który został podzielony i włączony do Ksiąg Samuela w ramach procesu ich redakcji. Według Van Setersa, relacje uznawane przez innych za niezależne źródła, a potem włączone przez deuteronomistę do jego historiografii, są kompozycją samego deuteronomisty. Uzasadnieniem teorii ma być zestawienie ich z innymi starożytnymi historiografiami. Z kolei McCarter zaliczył narrację o arce (1Sm 4,1b–7,1) do tzw. *profetic records* zebranych przez DtrP (redakcja zainteresowana tradycją prorocką), co odrzucił Campbell, który obecną w opowiadaniu o arce kompozycję teologiczną połączył z pierwszym etapem powstania dzieła deuteronomistycznego w czasach Jozjasza[220].

Tradycje o arce w Księgach Samuela należą do najstarszych tekstów dotyczących tego przedmiotu kultu. Niektóre fragmenty mogą nawet pochodzić z czasów stanowiących tło dla opowiadanych zdarzeń. Trudno jednak dokonać precyzyjnej datacji poszczególnych wątków wchodzących w skład cyklu o arce i przypisać je konkretnej tradycji[221], stąd wnioski odnośnie badanych przez nas tekstów będą tylko przybliżone i odnosić się będą do ich kontekstu.

Relacja z bitwy pod Eben-Haezer (1Sm 4,1-11) jest przeddeuteronomistyczną tradycją, tylko zawarta w niej myśl teologiczna pasuje do poglądów szkoły deuteronomistycznej. Wszystko wskazuje na to, że deuteronomiści wykorzystali wcześniejszy materiał nawiązujący do walki Izraela z Filistynami, gdyż 1Sm 4,12-22 zawiera pewne elementy charakterystyczne dla teologicznych recenzji dokonywanych w okresie wygnania babilońskiego. Nie można też wykluczyć, że cały passus 1Sm 4,12-22 stanowi owoc tej wygnaniowej recenzji. Również tekst 1Sm 5,1-5 stanowi fragment dawnej tradycji, która została wykorzystana przez redaktora księgi, a wcześniej mogła funkcjonować w Izraelu jako forma anegdoty dającej radość i pocieszenie. Wiersz 1Sm 5,5 najprawdopodobniej jest elementem wtórnym. Daube widzi w 1Sm 5,1-4 starszą wersję archaicznego wzorca opowiadania o ukaraniu pogan, który później został rozwinięty w narracji o Exodusie i historii o wędrówce arki. Redaktor obecnej wersji 1Sm 5,6-12 odwołał się do wcześniejszej tradycji o wyjściu z Egiptu i powrocie do ziemi obiecanej, podkreślając jednocześnie rozkład starego porządku (1Sm 2; 4) i wzywając do odnowienia relacji z JHWH. Redaktorzy deuteronomistyczni mogli więc złączyć 1Sm 4,1b–7,1 z 2Sm 6,1-23, by zaakcentować przejście z epoki sędziów do monarchii (Sdz 17,6; 21,25). Niektórzy twierdzą nawet, że motyw narodowego sanktuarium w Szilo jest inwencją szkoły deuteronomistycznej, która postanowiła zaakcentować przeniesienie arki do Jerozolimy, by podnieść rangę Miasta Dawidowego i tamtejszej świątyni[222].

[220] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 64-65; J. LEMAŃSKI, «Opowiadanie o Arce przymierza», 7-9; J. ŁACH, «Powstanie monarchii», 132; R. KLEIN, *1 Samuel*, 38-39; J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 67; P. MCCARTER, *1 Samuel*, 23-26.

[221] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 65-66.

[222] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 78.81.83.85-86.

Do przeddeuteronomistycznego korpusu narracji 1Sm 4,1b–7,1 bez wątpienia należy passus 1Sm 5,1-4 i prawdopodobnie opowiadanie o bitwie pod Eben-Haezer (1Sm 4,1-11) oraz opis pobytu arki na terytorium Filistynów (1Sm 6,1-18; 6,19–7,1). Teksty te zostały jednak zmodyfikowane przez redaktora deuteronomistycznego. Do archaicznych elementów cyklu można zaliczyć motywy dotyczące sposobu przewożenia arki[223] oraz tradycje o jej pobycie w Bet-Szemesz i Kiriat-Jearim. Obecny kształt narracji o arce został wypracowany przez deuteronomistów, lecz wciąż otwartą kwestią pozostaje pytanie, czy redaktorzy ci rozpoczęli swą pracę jeszcze przed wygnaniem (reforma Jozjasza), a potem kontynuowali ją w Babilonii i po powrocie do ojczyzny, czy też całość powstała pod wpływem upadku monarchii i świątyni[224].

2.1.8 Forma literacka wierszy 1Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9

Niektórzy egzegeci są zdania, że 1Sm 4 jest narracją o charakterze teologicznym[225]. Cały ten rozdział to opowiadanie historyczne, które w swej strukturze zawiera m.in. dwa raporty (sprawozdania) z walk, do jakich doszło między Izraelitami i Filistynami pod Eben-Haezer. Analizowany w pracy tekst 1Sm 4,7-9 stanowi opis reakcji Filistynów na wieści dotyczące zdarzeń rozgrywających się w obozie wroga bezpośrednio przed pierwszą konfrontacją wojsk. Tekst obejmuje dwie wypowiedzi w formie mowy niezależnej. Pierwsza z nich zawiera opis reakcji na przybycie arki do izraelskiego obozu (1Sm 4,7b), a druga wyraża strach i bezradność wobec „potężnych bogów" Izraela, sygnalizuje znajomość faktów z jego historii oraz wzywa do odwagi i podjęcia walki. W 1Sm 4,7-9 można zatem wyróżnić następujące formy literackie: (1) dialogowany opis obaw Filistynów związanych z przybyciem arki do izraelskiego obozu; (2) mowę na temat JHWH; (3) wypowiedź o charakterze retrospektywnym na temat plag egipskich; (4) apel o odwagę i męstwo oraz (5) zachętę do podjęcia walki z Izraelitami i przedstawienie argumentacji mającej zmotywować Filistynów do działania.

Jak informuje kolejna narracyjna sekcja cyklu (1Sm 5,1-12), po zwycięstwie pod Eben-Haezer Filistyni zabrali arkę na swe terytorium. Tam JHWH okazał moc względem ich boga Dagona, którego figura została zniszczona w jego własnej świątyni oraz wobec jego czcicieli cierpiących z powodu zarazy i plagi myszy. W analizowanym w pracy tekście 1Sm 5,7-11 można wyodrębnić takie formy literackie, jak: (1) ocena sytuacji w mieście i roli JHWH dokonana przez

[223] Prawdopodobnie opis zasięgnięcia porady u filistyńskich wróżbitów i kapłanów oraz kulisy zwrotu arki powstały w kręgach kapłańskich, przypuszczalnie odpowiedzialnych za opiekę nad arką. Pytania, czy takie kręgi istniały przed umieszczeniem arki w Jerozolimie i czy mogły sformułować tradycje o arce, pozostają nadal kwestiami otwartymi. A. CAMPBELL, *1 Samuel*, 82.

[224] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 93-94.

[225] A. CAMPBELL, *1 Samuel*, 69.

obywateli Aszdodu w formie mowy niezależnej; (2) pytanie do władców filistyńskich w kwestii ustalenia dalszych losów arki; (3) odpowiedź przywódców i decyzja o przeniesieniu arki do Gat; (4) opis wędrówki arki po terytorium filistyńskim; (5) relacja (sprawozdanie) z nieszczęść, jakie dotknęły mieszkańców Aszdodu, Gat i Ekronu; (6) opis reakcji obywateli Ekronu na widok arki; (7) apel Ekronitów do władz filistyńskich o odesłanie arki Izraelitom.

Również ostatnia część analizowanego cyklu (1Sm 6,1–7,1) prezentuje formę teologicznej rekonstrukcji przebiegu wojny JHWH i historii arki. 1Sm 6 opisuje okoliczności oddania arki oraz reperkusje tego faktu, które dotykają zarówno Filistynów, jak i niewiernych Izraelitów. Ostatni analizowany w tym paragrafie fragment materiału źródłowego (1Sm 6,2-9) posiada formę dialogu Filistynów z ich kapłanami i wróżbitami. W tekście tym można wyróżnić takie części składowe: (1) konsultację z duchowymi przywódcami na temat sposobu przetransportowania arki na terytorium Izraelitów; (2) szczegółowe instrukcje filistyńskich kapłanów i wróżbitów dotyczące dalszego postępowania z arką; (3) wypowiedź na temat JHWH; (4) mowę o charakterze retrospektywnym na temat zatwardziałości serca faraona i Egipcjan oraz zesłanej na nich kary oraz (5) opis eksperymentu, którego rezultat miał wskazać na naturalne bądź nadprzyrodzone (związane z JHWH) przyczyny zarazy i plagi myszy. Ten dialog wieńczy sumarium redakcyjne, które informuje o rzeczywistych okolicznościach zwrotu arki, jej postoju w Bet-Szemesz, a potem o długim pobycie w Kiriat-Jearim (1Sm 6,10–7,1).

2.1.9 Struktura badanego tekstu

Z kwestii literackich pozostaje jeszcze sprawa ustalenia strukturalnego schematu wybranych do analizy passusów relacjonujących w formie mowy niezależnej filistyńską reakcję na moc JHWH objawioną przez znak arki przymierza. W tym kluczu tekst 1Sm 4,7-9 można podzielić na dwie zasadnicze części. Pierwszą stanowi opis strachu Filistynów i emocji (1Sm 4,7-8), natomiast drugą (1Sm 4,9) wypełnia wezwanie do odwagi i podjęcia walki z Izraelitami. Kaskadową strukturę wierszy 1Sm 4,7-8 można przedstawić za pomocą następującego modelu:

A - Opis strachu: *Filistyni przelękli się* (1Sm 4,7a)

B - Powód strachu: *bo mówili: Bóg przybył do obozu* (1Sm 4,7b)

A’ - Opis strachu: *I wołali: Biada nam* (1Sm 4,7c)

B’ - Powód strachu: *bo nie było tak wczoraj i przedwczoraj* (1Sm 4,7d)

A’’ - Opis strachu: *Biada nam, kto nas wyzwoli z ręki tych potężnych bogów?* (1Sm 4,8a)

B’’ - Powód strachu: *Ci bogowie zesłali na Egipt wszelakie plagi na pustyni* (1Sm 4,8b)

Struktura tego dwuwiersza ma zatem budowę warstwową (kaskadową). Jeden poziom opisuje strach i niepewność Filistynów, a drugi wskazuje na powód takiej postawy. Gdy połączy się wszystkie elementy tych warstw, to uzyska się dość spójną dwuetapową narrację: (1) opis postawy: *Filistyni przelękli się i wołali: Biada nam, biada nam, kto nas wyzwoli z ręki tych potężnych bogów?* (2) ukazanie jej przyczyn: *Mówili: Bóg przybył do obozu. Nie było tak wczoraj i przedwczoraj. Ci bogowie zesłali na Egipt wszelakie plagi na pustyni*.

Z kolei wypowiedź Filistynów z 1Sm 4,9 można zilustrować wzorcem koncentrycznym:

A - Wezwanie do odwagi: *Wzmocnijcie się i zachowajcie się jak mężczyźni, o Filistyni* (1Sm 4,9a)
B - Motywacja do walki: *żebyście nie stali się niewolnikami Hebrajczyków* (1Sm 4,9b)
B’ - Motywacja do walki: *tak jak oni byli niewolnikami waszymi* (1Sm 4,9c)
A’ - Wezwanie do odwagi: *Zachowajcie się jak mężczyźni i walczcie!* (1Sm 4,9d)

Początek i koniec wiersza (1Sm 4,9a.9d) to apel o odwagę i męstwo Filistynów: *Wzmocnijcie się i zachowajcie się jak mężczyźni, o Filistyni. Zachowajcie się jak mężczyźni i walczcie!* To mężczyzna, w przeciwieństwie do kobiety i dziecka, był bowiem symbolem odwagi i siły. Natomiast środek wiersza (1Sm 4,9b.9c) ukazuje motyw do podjęcia walki z Izraelitami: *żebyście nie stali się niewolnikami Hebrajczyków, tak jak oni byli niewolnikami waszymi*. To wezwanie do odwagi zmobilizowało Filistynów i przyczyniło się do zwycięstwa nad Izraelitami. Ich porażka była też przejawem woli JHWH. To nie tylko brak arki był powodem klęski, ale ich grzech i sprzeniewierzanie się warunkom zawartego na Synaju i w Sychem przymierza.

W podobny sposób można zrekonstruować strukturę drugiego passusu zawierającego dialogi Filistynów na temat arki (1Sm 5,7-11). Ta część cyklu (1Sm 5,1-12) opisuje wędrówkę arki po terytorium Filistynów (Aszdod - Gat - Ekron). We wszystkich tych miastach JHWH okazywał potęgę, gdyż Jego moc nie ograniczała się do terytorium Izraelitów: był władcą i sędzią całej ziemi (Ps 9 i Ps 24). Strukturę wierszy 1Sm 5,7-11, w oparciu o analizę form literackich i egzamin najważniejszych wątków tematycznych, można przedstawić w następujący sposób:

(1)	Reakcja mieszkańców Aszdodu		1Sm 5,7-8
	(a)	odrzucenie arki	1Sm 5,7a
	(b)	powód odrzucenia arki	1Sm 5,7b
	(c)	konsultacja z przywódcami	1Sm 5,8a
	(d)	decyzja władców o przeniesieniu arki do Gat	1Sm 5,8b
	(e)	realizacja podjętego postanowienia	1Sm 5,8c
(2)	Reakcja mieszkańców Gat na plagi wywołane przez arkę		1Sm 5,9-10a
	(a)	opis nieszczęść zesłanych przez JHWH	1Sm 5,9

	(b)	odrzucenie arki i przeniesienie jej do Ekronu	1Sm 5,10a
(3)	Reakcja mieszkańców Ekronu		1Sm 5,10b-11
	(a)	krzyk rozpaczy i żalu Filistynów	1Sm 5,10b
	(b)	zwołanie władców filistyńskich	1Sm 5,11a
	(c)	odrzucenie arki i apel o odesłanie jej Izraelitom	1Sm 5,11b
	(d)	powód odrzucenia arki	1Sm 5,11c

Passus 1Sm 5,7-11 składa się zatem z trzech głównych części. Każda z nich stanowi relację z pobytu arki w kolejnym mieście filistyńskim. Elementami, które powtarzają się w każdej scenie są: (1) odrzucenie arki; (2) powód odrzucenia arki (nad miastami zaciążyła ręka JHWH i pojawiły się nieszczęścia) oraz (3) decyzja o przeniesieniu arki na nowe miejsce.

Ostatni analizowany tekst (1Sm 6,2-9) jest dużo obszerniejszy, ale wpisuje się w schemat strukturalny poprzednich dwóch wypowiedzi. Na bazie kontekstu 1Sm 6 można wnioskować, iż klęski objęły też inne miasta filistyńskie, stąd arkę przymierza postanowiono ostatecznie zwrócić Izraelitom. Passus 1Sm 6,2-9 opisuje dialog Filistynów z ich kapłanami i wróżbitami na temat właściwego podejścia do arki. Struktura tego fragmentu wygląda następująco[226]:

(I)	Pytania zadane w ramach konsultacji liderów religijnych Filistei			1Sm 6,2
	(1)	w odniesieniu do arki: *Co robić z arką Pana?*		1Sm 6,2a
	(2)	w odniesieniu do ofiary: *W jaki sposób odesłać ją na miejsce?*		1Sm 6,2b
(II)	Odpowiedzi udzielone w ramach konsultacji			1Sm 6,3-9
	(1)	w odniesieniu do daru pokutnego		1Sm 6,3-6
		(A)	wyrażone w sposób ogólny	1Sm 6,3
		(B)	wyrażone w sposób szczegółowy	1Sm 6,4-6
			(a) pytanie o dar	1Sm 6,4a
			(b) reakcja wróżbitów	1Sm 6,4b-6
			(α) szczegóły dotyczące daru	1Sm 6,4b-5a
			(β) sytuacja i postawa ofiarujących	1Sm 6,5b-6
	(2)	w odniesieniu do arki		1Sm 6,7-9
		(A)	instrukcje związane z odesłaniem arki	1Sm 6,7-8
		(B)	sposób wybadania rzeczywistego źródła nieszczęść	1Sm 6,9
			(a) celem arki jest Bet-Szemesz: źródłem jest JHWH	1Sm 6,9a
			(b) inny kierunek: plagi były przypadkowe	1Sm 6,9b

[226] A. CAMPBELL, *1 Samuel*, 76.

W wypowiedzi kapłanów i wróżbitów najwięcej miejsca zajmuje informacja o darze pokutnym, który Filistyni mieli dołączyć na znak ekspiacji do zwracanej arki, a także ostrzeżenie przed zatwardziałością serca i negatywnymi skutkami takiej postawy.

2.2 Studium egzegetyczne

W kluczu tak zdefiniowanej charakterystyki literackiej, dokonana zostanie obecnie szczegółowa analiza egzegetyczna trzech passusów dokumentujących stosunek Filistynów do arki przymierza i reprezentowanego przez nią Boga Izraela. W poniższych paragrafach skupimy się na stosowanej terminologii oraz kontekście społeczno-politycznym i kulturowo-religijnym biblijnych tradycji, aby na ostatnim etapie określić ich perspektywę teologiczną.

2.2.1 Strach Filistynów wobec arki i apel o podjęcie walki (1Sm 4,7-9)

Bohaterami analizowanego fragmentu cyklu są: Izraelici, Filistyni i JHWH, którego nieprzyjaciele narodu wybranego utożsamiali z arką. Filistyni przybyli do Kanaanu z obszaru Morza Egejskiego w okresie migracji tzw. Ludów Morza (ok. 1200 r. przed Chr.). Te ludy przyczyniły się do upadku imperium Chetytów i zniszczenia Ugarit, Tyru, Sydonu, Megiddo i Aszkelonu. Do historii przeszły bitwy toczone przez Ludy Morza z faraonem Ramzesem III, które zostały uwiecznione na malowidłach ściennych w Medinet Habu. Uczeni twierdzą, że Ludy Morza, które przybyły z Krety, Grecji i Anatolii, uczyniły swą bazę na Cyprze i stamtąd dokonywały ataków na okoliczne ziemie. Po porażce w Egipcie Filistyni osiedlili się w południowo zachodnim Kanaanie, gdzie z czasem powstało pięć wielkich miast filistyńskich: Aszdod, Gat, Ekron, Aszkelon i Gaza. Region ten ograniczony był od północy rzeką Jarkon lub Sorek, od południa Wadi el-Arisz (Potok Egiptu), od wschodu wzgórzami Judei, a od zachodu Morzem Śródziemnym. Był to jeden z bogatszych obszarów Kanaanu, obfity w urodzajne gleby, na których krzyżowały się ważne szlaki handlowe. To właśnie Filistynom Palestyna zawdzięcza swą nazwę (Filistyni - hebr. *p^{e}lištîm*; gr. *Palaistinoi*). Cesarz rzymski Hadrian nadał Judei nazwę *Provincia Palaestina*, którą w IV w. po Chr. skrócono do *Palaestina*[227].

[227] J. SZLAGA, «Filistyni», *EK*, t. 5, 222; F. TRYL, «Kryzys roku 1200 przed Chrystusem - Ludy Morza - Filistyni», *ZNKUL* 47 (4; 2004) 88; A. CAMPBELL, M. O'BRIEN, «Pierwsza i Druga Księga Samuela», 478; A. MROZEK, «Religie Palestyny, Syrii i Arabii», w: K. PILARCZYK, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu* (Kraków 2008) 300; J. HOMERSKI, «Religijno-moralne znaczenie wyroczni o narodach», w: S. ŁACH, *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2 (Lublin 1977) 98-99; M. TARASIUK, «Problemy historyczne w interpretacji podboju Kanaanu», 1005-1006; Z. KAPERA, «Pierwsze teksty Filistynów?», *RBL* 25 (4-5; 1972) 266-267; N. MENDECKI, «Filistyni, Aramejczycy i Kananejczycy w drugiej połowie drugiego tysiąclecia przed Chrystusem», *CT* 56 (3; 1986) 43-44; W. CHROSTOWSKI, «Czyja Ziemia Święta - panorama historyczna», *CT* 74 (2; 2004) 19-20.24.

W Medinet Habu Filistyni są przedstawieni jako mężczyźni bez zarostu i w krótkich spódnicach, które były ozdobione frędzlami. Na głowie nosili hełmy, których górna część zawierała ozdoby przypominające pióra. Każdy był uzbrojony w dwie dzidy, miecz lub sztylet i okrągłą tarczę z uchwytami, a ich ciało osłaniał skórzany pancerz. Podczas bitwy używali rydwanów, które wiozły trzy osoby (woźnicę i dwóch żołnierzy). Filistyni doskonale znali się na rzemiośle kowalskim, stąd górowali nad słabo uzbrojonymi Izraelitami. Ich religia była politeistyczna, a najważniejszymi bóstwami byli: Baal-Zebub, czczony w Ekronie (2Krl 1,2-16); Dagon, któremu oddawano cześć w Gazie i Aszdodzie (Sdz 16,23-30; 1Sm 5,2-7); Asztarte, której kult rozwinął się w Aszdodzie (1Sm 31,10; chodzi tu o Gat lub Aszkelon) oraz Atargatis (Derketo) czczoną w Aszkelonie (2Mch 12,26)[228]. Filistyni byli śmiertelnymi wrogami Izraelitów. 1Sm 4 opisuje dwie bitwy, do jakich doszło pomiędzy tymi ludami pod Eben-Haezer. Obie zakończyły się porażką Izraela. Po pierwszym starciu Izraelici sprowadzili do swego obozu arkę przymierza, którą jednak traktowali instrumentalnie. Byli bowiem przekonani, że już sama jej obecność zapewni im zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi. Taka postawa nie stanowiła czegoś wyjątkowego na starożytnym Bliskim Wschodzie, który oddawał cześć swym bogom nade wszystko ze względu na ich wsparcie militarne. W Asyrii bóstwami wojny byli: Nergal i Isztar. W Kanaanie boskim wojownikiem był Baal, a w Babilonii - Marduk. Na pole walki brano sztandary i posągi bóstw, które symbolizowały ich obecność. O takim sztandarze wspominają asyryjscy królowie z IX i VIII w. przed Chr. W szeregach starożytnych armii byli kapłani i wróżbici (teksty z Mari), prorocy (2Krl 3) i przenośne obiekty sakralne (roczniki Salmanassara III), aby zjednać sobie bóstwa, prosić je o pomoc czy zasięgnąć rady[229].

Wieść o sprowadzeniu arki przez kapłanów wywołała wśród Filistynów przerażenie (1Sm 4,6) - byli pewni, że Bóg Izraela przybył na pole walki, aby walczyć za Izraelitów. Z punktu widzenia narratora *'ĕlōhîm* winno być przełożone w liczbie pojedynczej (Bóg), ponieważ sąsiadująca z tym słowem forma czasownikowa *bw'* to 3 os. l. poj. r. m. (*bā'* „przybył")[230]. Filistyni dostrzegli obecność JHWH w izraelskim obozie dopiero wówczas, gdy sprowadzono arkę[231]. Wynika z tego, że nieprzyjaciele narodu wybranego utożsamiali arkę z JHWH oraz - podobnie jak Izraelici - traktowali ją na sposób magiczny. Jej obecność miała zagwarantować narodowi wybranemu zwycięstwo, a dla Filistynów była znakiem zbliżającej się klęski.

---

[228] F. TRYL, «Kryzys roku 1200 przed Chrystusem», 91-93; J. SZLAGA, «Filistyni», 222; J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 146; J. ŁACH, «Powstanie monarchii», 121; A. KNOWLES, *The Bible Guide*, 136; A. MROZEK, «Religie Palestyny», 300-302; J. HOMERSKI, «Religijno-moralne znaczenie wyroczni o narodach», 99; M. TARASIUK, «Problemy historyczne w interpretacji podboju Kanaanu», 1006; W. CHROSTOWSKI, «Czyja Ziemia Święta», 20. Więcej informacji na temat Filistynów można znaleźć w monografii: Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, *Dziedzictwo Goliata*. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych (Toruń 2012).

[229] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 312.

[230] D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 194.

[231] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 389.

Okrzyki, jakie wznosili Izraelici w związku z przybyciem arki do obozu, były również słyszane przez Filistynów. Ten krzyk przypominał bieg zdarzeń sprzed upadku Jerycha (Joz 6,5.20)[232]. Narrator zaznacza, że przerażeni Filistyni aż dwukrotnie wołają *'ôj lānû* (biada nam!). Ich okrzyk był odpowiedzią na sytuację w izraelskim obozie i wyrażał głęboki smutek oraz ból. Wiązał się z poczuciem niepokoju i z perspektywą nadchodzącego niebezpieczeństwa. Takiego zawołania używano w czasie żałoby i jako formy użalania się nad sobą, gdy istniało realne zagrożenie ze strony nieprzyjaciela. Krzyk ten był wielokrotnie powtarzany (być może dlatego pojawił się dwukrotnie w omawianym fragmencie) i często towarzyszył mu płacz. W języku polskim do takich formuł lamentacji należą: „jesteśmy zgubieni!", „nieszczęście!" lub „jesteśmy w tarapatach!"[233]. Reakcję Filistynów na wieść o sprowadzeniu arki do izraelskiego obozu można przyrównać do sytuacji opisanej w mitach z Ugarit. Teksty te mówią, że gdy walczący bóg Baal-Hadad podnosił swój głos i wzywał do walki, to wszystkich jego wrogów ogarniało przerażenie. Wielu też z nich uciekało do lasu i tam szukało schronienia[234].

Na kolejnym etapie swej reakcji Filistyni stwierdzili, że *lō' hājtâ kāzō't 'etmôl šilšōm* (nie było tak wczoraj i przedwczoraj). Obecność arki podczas bitwy nie była więc czymś na wskroś naturalnym. Ten idiom występuje w Wj 5,8 i Rt 2,11 i można go przetłumaczyć jako: „wcześniej", „aż do chwili obecnej", „aż do tej pory", „w przeszłości", „w ostatnim czasie". Filistyni byli więc zaniepokojeni o swą przyszłość, skoro wyznali: „Nigdy wcześniej nie znaleźliśmy się w takim położeniu"[235]. Na określenie JHWH używają terminu *'ĕlōhîm* (Bóg, bogowie). Rzeczownik występuje w l. mn. i jest niekiedy interpretowany w sensie *pluralis maiestatis*. W Biblii Hebrajskiej, nawet wtedy, gdy odnosi się do Boga Izraela, ma formę mnogą, choć sąsiadujące z nim czasowniki i przymiotniki są w l. poj. (1Sm 4,7). Wyjątkową sytuację spotka się tylko w 1Sm 4,8. Użyty tam rzeczownik *h'lhjm* (bogowie), przymiotnik *h'djrjm* (potężni) i imiesłów *hmkjm* (uderzyli, porazili, ukarali) występują w l. mn. Egzegeci tłumaczą to faktem, że Filistyni, którzy wyznawali religię politeistyczną, nie mieli w zwyczaju mówić o jednym Bogu. Być może byli przekonani, że i wiara Izraelitów opierała się na kulcie więcej niż jednego bóstwa. Zresztą w Biblii można odnaleźć kilka przypadków, w których *'ĕlōhîm* - odnoszące się do Boga Izraela - łączy się z czasownikami i przymiotnikami w l. mn. Są też i takie miejsca w 1Sm, w których nie-Izraelici wypowiadają się tak, jak Izraelici, co z kolei odzwierciedla punkt widzenia redaktora

[232] R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 596; B. ARNOLD, *1 & 2 Samuel*, 96.

[233] J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (1Sm 4,8); R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel* (New York 2001) 110.

[234] A. MOZGOL, *Teologia Arki Przymierza w Psalmach i w tradycji prorockiej (Ps 132; Jr 3,14-18; 2Mch 2,1-8* (Studia i Materiały WTUŚ w Katowicach 9; Katowice 2003) 35.

[235] R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 110.

księgi (1Sm 6,3). W 1Sm 6,1–7,1 Filistyni używają już formuły „Bóg Izraela" lub posługują się świętym imieniem JHWH[236].

Przeciwnicy Izraela posiadali już pewną wiedzę na temat religii i historii Izraela, choć była ona niedoskonała. Filistyni wiedzieli o tym, że Izraelici doświadczyli nadprzyrodzonego wybawienia z niewoli egipskiej, przypuszczali, że naród wybrany był wspierany w Egipcie przez więcej niż jedno bóstwo i że plagi[237] związane z Exodusem miały miejsce na pustyni (być może ziemię Goszen, w której mieszkali Izraelici, łączono z pograniczem pustyni). Fakty te, w tym pokonanie faraona i jego wojsk nad Morzem Sitowia, wydarzyły się jednak przed wkroczeniem Izraelitów na pustynię i przed powstaniem arki. Niektórzy uczeni twierdzą, że wyrażenie *bammidbār* (na pustyni) mogło odnosić się wyłącznie do zdarzeń rozegranych nad Morzem Sitowia (Wj 14,23n), a formuła *b^{e}kol-makkâ* (wszelakie plagi) objęła resztę plag, którymi Bóg nawiedził Egipt. Proponuje się też, by hebrajski zwrot *bammidbār* (na pustyni) odczytać jako *ûb^{e}mô-deber* (i zarazę). Być może Filistyni złączyli ze sobą plagi egipskie, etap pustyni, a nawet podbój Kanaanu w jedną wielką historyczną całość. Choć Filistyni mylili niektóre fakty z przeszłości, potrafili je właściwie interpretować. Szybko zrozumieli, że Bóg Izraela jest potężny, majestatyczny i mocniejszy od wszystkiego, czego dotąd doświadczyli. Obecność na polu walki Boga o tak dużej sławie była zapowiedzią klęski Jego wrogów (Ps 8,2.10; 76,5; 93,4). Filistyni wiedzieli, do czego jest zdolny Bóg Izraela, stąd bali się porażki i represji, do jakich doszło w Egipcie. Z kolei naród wybrany nie potrafił wyciągać wniosków ze swojej historii, w sposób mechaniczny traktował arkę i próbował manewrować Bogiem[238].

Wszystko wskazuje na to, że Filistyni nie cenili zbyt wysoko Izraelitów, ale obawiali się ich Boga i bali się o wynik bitwy. Przyczyną ich lęku był potężny Bóg, który już raz objawił swą moc względem Egiptu i który potrafił przechylić szalę zwycięstwa[239]. Z tego powodu wers 1Sm 4,9 kończy się apelem skierowanym do Filistynów o odwagę oraz podjęcie walki z Izraelitami i ich Panem. Formułę *hitḥazz^{e}qû wihjû la'ănāšîm* (wzmocnijcie się i zachowajcie się jak mężczyźni) można odnaleźć w 1Krl 2,2, gdzie zapisano słowa Dawida do Salomona. Podobne wyrażenia występują w 2Sm 10,12 (wezwanie do odwagi w walce z Ammonem), w mowie

[236] R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 109-111; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 398; H. SPENCE-JONES, *1 Samuel* (London 1909) 86; P. MCCARTER, *1 Samuel*, 106; R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 91; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 342-343; R. KLEIN, *1 Samuel*, 42; D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 194.

[237] Hebrajski termin *makkâ* oznacza „cios, ranę, rzeź, masakrę, pogrom" (Joz 10,10; 1Sm 6,19). W sensie ogólnym słowo to jest używane na określenie różnego rodzaju katastrof. R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 111.

[238] R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 91; B. ARNOLD, *1 & 2 Samuel*, 96; J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (1Sm 4,8); M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 389; H. SPENCE-JONES, *1 Samuel*, 86; R. KLEIN, *1 Samuel*, 42; D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 194; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 398; R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 110.

[239] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 77.

Absaloma do sług w 2Sm 13,28 (*ḥizqû wihjû libnê-ḥājil* „bądźcie mężni i stańcie się synami siły") czy w listach z Amarny. W 1Sm 4,9 można ponadto zaobserwować gradację i sekwencję wezwań w sentencji nawołującej do odwagi:

A - *hitḥazz^{e}qû* (wzmocnijcie się)
B - *wihjû la'ănāšîm* (i zachowajcie się jak mężczyźni)
B - *wihjîtem la'ănāšîm* (zachowajcie się jak mężczyźni)
C - *w^{e}nilḥamtem* (i walczcie)[240]

Filistyni nie podjęli pertraktacji pokojowych z narodem wybranym, lecz wzajemnie zachęcali się do odwagi i podjęcia walki. Ich reakcja różniła się od postawy mieszkańców Jerycha, którzy byli sparaliżowani strachem na samą wieść o tym, że Jozue przeszedł Jordan i wkroczył do Kanaanu (Joz 5,1). O tchórzliwym zachowaniu rodaków wspomina nierządnica Rachab (Joz 2,9-11). Za Jozuego sam okrzyk wojenny przyczynił się do natychmiastowego upadku murów Jerycha (Joz 6,20). Krzyk Izraelitów na widok wnoszonej do ich obozu arki spowodował odwrotny skutek w szeregach Filistynów, gdyż zdeterminował ich i zachęcił do walki[241]. Dodatkową motywacją było to, że nie chcieli stać się sługami Hebrajczyków, jak niegdyś oni byli ich niewolnikami. W Biblii Hebrajskiej brakuje jednak tekstów o ucisku i panowaniu Filistynów nad Izraelitami. Walka Samsona z Filistynami lub migracja pokolenia Dana mogą tylko sugerować, że lud ten wywierał na Izraelitach znaczną presję. W badanym fragmencie Izraelici zostali nazwani Hebrajczykami (*'ibrîm*). Słowo to pojawia się trzydzieści sześć razy na kartach Starego Testamentu. Tą nazwą określano „synów Izraela" i czynili tak zazwyczaj ludzie, którzy nie należeli do tego narodu, a więc nie-Izraelici (Rdz 31,14.17; 41,12; Wj 1,16; 1Sm 13,3). Termin ten mógł pochodzić od Ebera (Rdz 10,21), który był przodkiem Abrahama i mógł być pochodną rzeczownika *'br* (region po drugiej stronie) lub wywodzić się od semickiego określenia cudzoziemca - nomada żyjącego na obrzeżach terenów zasiedlonych. Forma ta oznaczała też najemnika, osobę niegodną szacunku i nisko cenioną. W ustach Filistynów nazwa *'ibrîm* miała prawdopodobnie zabarwienie pejoratywne i odnosiła się do Izraelitów jako niewolników egipskich. Warto tu zwrócić również uwagę na grę słów między *'bd* (pracować, służyć) i *'brj* (Hebrajczyk)[242].

Walka pod Eben-Haezer zakończyła się klęską Izraelitów. Był to znak, że Bóg nie działał zgodnie z ludzkimi oczekiwaniami, a Jego suwerenna władza rozciągała się również nad Filistynami. Ich zwycięstwo było zamysłem JHWH, który chciał w ten sposób nauczyć swój lud,

[240] D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 194.
[241] J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 68; B. ARNOLD, *1 & 2 Samuel*, 96.
[242] R. KLEIN, *1 Samuel*, 42-43; R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 91-92; J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 132-133; J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 77.

że arki nie można traktować na sposób mechaniczny i instrumentalny, że nie można reistycznie traktować Boga i Nim manipulować oraz że wsparcie JHWH uzależnione jest od wierności przymierzu i od przestrzegania prawa, a nie od potrzeb (ucisku) niewiernego ludu.

2.2.2 Pobyt arki na terytorium Filistynów i ich odpowiedź (1Sm 5,7-11)

Po odniesionym zwycięstwie w bitwie pod Eben-Haezer, Filistyni zabrali ze sobą arkę (TM - *'ărôn*; LXX - *kibōtos*). W tekstach biblijnych temu określeniu często towarzyszy imię Boże: „arka JHWH", „arka Elohim", czy „arka Boga Izraela". W tradycji deuteronomicznej (Pwt 10,8) dominuje formuła „arka przymierza", która nie jest znana tradycji kapłańskiej posługującej się określeniem „arka świadectwa" (Wj 25,22; 26,33.34; 30,6; Lb 4,5). W myśl tekstów kapłańskich, twórcą arki był Besaleel, który wykonał ją zgodnie z Bożym planem (Wj 37,1-5). Arka przymierza liczyła 2,5 łokcia długości (2,5 x 52,5 cm = 131,25 cm), 1,5 łokcia szerokości (78,75 cm) i 1,5 łokcia wysokości (78,75 cm). Podobną skrzynię znaleziono w grobowcu Tutanchamona. Miała ona 83 cm długości, 60,5 cm szerokości i 63,5 cm wysokości. Zgodnie z opisem Wj 25,10-16, arka przymierza była wykonana z akacjowego drewna, pokryta złotem i otoczona ozdobami w postaci złotych wieńców. Umieszczona była na czterech krótkich i wygiętych na zewnątrz nóżkach. Elementem składowym arki były również cztery złote pierścienie, przez które przekładano drążki o długości 20 łokci. I one były wykonane z akacjowego drewna pokrytego złotem. Drążki miały uchronić osoby niosące arkę przed nieumyślnym dotknięciem tego świętego przedmiotu. Arka przymierza była czymś w rodzaju przenośnego sanktuarium, które było znane w Egipcie, Mezopotamii i Kanaanie.

W świecie arabskim taki przedmiot nazywał się *kaba* i zawierał dwa święte kamienie, które wykorzystywano do przepowiadania przyszłości oraz zabierano na wojnę. Takie sanktuarium było noszone przez wielbłądy, a pieczę nad nim sprawowały młode dziewczyny. Płaskorzeźba z Palmiry przedstawia wielbłąda niosącego tego typu relikt w procesji religijnej. Arabowie pielgrzymujący do Mekki zabierali ze sobą natomiast mały namiot (*nahmal*), w którym była księga Koranu. W tekstach z Ugarit są wzmianki o namiocie, w którym umieszczano posągi bóstw. Arka przymierza zawierała natomiast dwie kamienne tablice prawa (Wj 25,16; Pwt 10,2.5), złote naczynie z manną (Wj 16,33-34) i laskę Aarona (Lb 17,25). Uczeni twierdzą, że wyposażeniem arki mogły być również święte losy urim i tummim oraz miedziany wąż. Arkę przymierza przykrywała złota pokrywa: *kappōret* (przebłagalnia), na której były umieszczone dwie figury cherubów. Ich rozpostarte skrzydła zakrywały arkę (Wj 25,17-22; 2Krl 19,15), gdyż stały one na

przeciwległych końcach i były zwrócone do siebie twarzami[243]. Ten właśnie przedmiot kultu Filistyni zabrali Izraelitom pod Eben-Haezer i jako trofeum wojenne sprowadzili do Aszdodu.

W analizowanej perykopie występuje też motyw „wędrówki" czy „uprowadzenia" bogów, znany z kultury starożytnego Bliskiego Wschodu i najprawdopodobniej wywodzący się z tradycji Sumeru. Warto wspomnieć o uprowadzeniu figury babilońskiego boga Marduka przez Chetytów. Tekst „Enuma elisz" informuje o tym, iż zabór podobizny Marduka nie był owocem działania ludzi, lecz wynikał z suwerennej decyzji bóstwa. Jego statua przebywała w kraju Chetytów przez 24 lata i stała się błogosławieństwem dla babilońskiego handlu. Sprowadzenie figury Marduka do Asyrii spowodowało wiele dobrodziejstw dla tego kraju i jego władcy. Również pobyt Marduka w Elamie był elementem jego woli, ale tym razem sprowadził on na Babilończyków wiele nieszczęść. Dalsza część „Enuma elisz" opisuje powrót Marduka do Babilonu po długiej wędrówce przez kraj Chetytów, Asyryjczyków i Elamitów. W starożytnej literaturze są również „wędrówki" innych bogów, np. pobyt Tabu w Babilonie podczas święta Akitu. Z kolei z roczników Sennacheryba można się dowiedzieć o tym, że Adad i Śala (bogowie z Ekallate) zostali przeniesieni do Babilonu przez tamtejszego władcę o imieniu Marduk-nadin-ahhe. Ich pobyt w tym kraju trwał 418 lat[244].

Stela z Babilonu informuje o zniszczeniu miasta przez Sennacheryba i uprowadzeniu figury Marduka do Asyrii. Przyczyną tego działania było złe traktowanie tego bóstwa przez jego czcicieli. Z tego powodu Marduk zapłonął gniewem i przeniósł się do Asyrii na 21 lat. Po upływie tego czasu bóstwo ponownie przypomniało sobie o Babilonie, a wiązało się to z odbudową tego miasta przez Asarhaddana. Znana jest również historia Isztar, która na skutek przestępstw kultycznych zapłonęła gniewem i opuściła swą świątynię. Są też znane motywy, według których bóstwo, które pod wpływem złych czynów ludzi, opuszczało swe miasto i świątynię, przenosiło się do nieba (np. Sin powrócił do nieba i przyczynił się do spustoszenia Charanu) lub obcego kraju (w tym przypadku władca, który przenosił figurę, pełnił służebną rolę wobec bóstwa i był wykonawcą jego planów). Starożytne teksty mówią też o łaskawości, którą bóstwo okazywało wskutek ludzkich próśb, np. Assurbanipal prosił Marduka o jego powrót do Babilonii.

[243] J. KLINKOWSKI, «Zaginięcie Arki Przymierza w świetle tekstów biblijnych i tradycji», *Perspectiva* 7 (2; 2008) 104-105; J. LEMAŃSKI, «Jak wyglądała Arka Przymierza (Wj 25,10-22)?», *StKKoł* 11 (2007) 149-155; S. ŁACH, *Księga Wyjścia*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (PŚST I/2; Poznań 1964) 335-339; M. PETER, «Arka Przymierza. W Piśmie Świętym», *EK*, t. 1, 922; R. RUMIANEK, «Znaki świętości Jerozolimy», w: S. HAŁAS, P. WŁODYGA, *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118,14).* Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę urodzin (Studia 15; Kraków 2006) 221-222; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 312; D. BARTOSZEWICZ, «Ośrodki kultu starotestamentalnego», 125-126.128; M. MAJEWSKI, *Mieszkanie Chwały*. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25–31; 35–40) (Kraków 2008) 139-155.

[244] Z. MAŁECKI, «Teksty o Marduku i ich wpływ na Księgę Deuteroizajasza», *RBL* 62 (1; 2009) 5-6.

Reemigracja bóstwa wiązała się nie tylko z ulokowaniem jego figury w świątyni, ale też z jego ponowną obecnością w mieście i kraju oraz nowym porządkiem[245].

Pobyt JHWH na terytorium Filistynów trwał siedem miesięcy. Powodem tej migracji był kryzys religijny Izraelitów, który przejawiał się w łamaniu warunków przymierza, lekceważeniu prawa i synkretyzmie religijnym. Pierwszym miejscem pobytu arki był Aszdod. W tym mieście JHWH okazał po raz pierwszy wyższość nad filistyńskim Dagonem[246] oraz zesłał zarazę na jego wyznawców. Z tego powodu mieszkańcy Aszdodu postanowili pozbyć się arki, nie mogli bowiem dłużej wytrzymać konsekwencji jego gniewu: ciążącej nad nimi ręki JHWH. Ten motyw kilkakrotnie pojawia się w cyklu o arce (1Sm 4,8; 5,6.7.9.11; 6,3.5.9). Na starożytnym Bliskim Wschodzie różne nieszczęścia łączono z działaniem „ręki" boga, stąd Filistyni nie mieli wątpliwości, że plaga guzów wyszła spod ręki JHWH. Jednak dopiero w tej sytuacji zrozumieli, że ich bóstwo okazało się słabsze od Boga Izraela, który ich nie tylko zawstydził, ale i mógł doszczętnie zniszczyć. Dagon, którego figura została pozbawiona głowy i obu rąk, okazał się bezsilny wobec potęgi JHWH i nie potrafił pomóc swoim czcicielom[247].

Obywatele Aszdodu pozostali jednak wierni Dagonowi i nie przeszli na stronę JHWH. Przyświecał im tylko jeden cel. Chcieli, by arka Boga izraelskiego jak najszybciej opuściła granice ich miasta. Woleli umieścić ją daleko od siebie, niż zawrzeć przymierze z JHWH. Byli w ten sposób podobni Gerazeńczykom, którzy, doświadczając mocy Jezusa w związku z opętanym, poprosili Go, by opuścił ich kraj (Mk 5,1-20)[248]. Mieszkańcy Aszdodu zwołali swych władców[249] i oczekiwali od nich wskazówek dotyczących dalszego postępowania z arką. Na czele pięciu filistyńskich miast stały osoby określane mianem *seren* (synonim przedgreckiego *tyrannos* - władca, wódz). Słowo *seren* oznacza „zawias, oś", a niektórzy wywodzą je od hebrajskiego *śar* (urzędnik, nadzorca, wódz plemienia). Nie wiadomo czy urząd ten wiązał się z elekcją, czy z dziedziczeniem. O dziedziczeniu wspominają źródła asyryjskie. Z kolei filistyńskie inskrypcje ukazują warstwowy podział tej społeczności. Lud Ekronu dzielił się na trzy klasy: *sakanakke* (wojskowi), *rube* (szlachta) i *nise* (lud)[250].

Zgodnie z treścią 1Sm 5,8, władcy filistyńscy nie chcieli szybko pozbywać się trofeum wojennego, dlatego odpowiedzieli mieszkańcom Aszdodu, by arkę przenieśli do Gat. Miasto to -

[245] Z. MAŁECKI, «Teksty o Marduku», 7-8.

[246] Podwójna klęska Dagona w jego własnej świątyni stanowi w tekście analogię do podwójnej porażki Izraelitów w bitwie z Filistynami pod Eben-Haezer. A. CAMPBELL, *1 Samuel*, 73.

[247] B. ARNOLD, *1 & 2 Samuel*, 119; A. CLARKE, *Clarke's Commentary: First Samuel* (Albany 1999), http://www.studylight.org/commentaries/acc/1-samuel-5.html [dostęp: 18.02.2017]; R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 600-601.

[248] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 391.

[249] Mieszkańcy Aszdodu byli rozczarowani niemocą Dagona, dlatego zwrócili się o pomoc do swoich politycznych przywódców. J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 73.

[250] F. TRYL, «Kryzys roku 1200 przed Chrystusem», 89-90; H. SPENCE-JONES, *1 Samuel*, 103; J. HOMERSKI, «Religijno-moralne znaczenie wyroczni o narodach», 99.

oddalone o ok. 20 km na południowy wschód od Aszdodu - było ojczyzną Goliata i króla Akisza (1Sm 6,17; 7,14; 17,4.23.52; 21,10.12; 27,2-4.11). Współcześnie jest ono utożsamiane z Tell-es-Safi lub z Araq el Mensijeh (Iraq el Mansijeh). Tell-es-Safi leży w odległości ok. 8 km na południe od Tel Mikne (Ekronu)[251]. A zatem arka, zamiast od razu wrócić do Izraela, trafiła do Gat i w ten sposób oddaliła się od świątyni Dagona. Dzięki tej decyzji, moc JHWH mogła nadal manifestować się w Filistei. Z drugiej strony Izraelici nie zabiegali o powrót arki, nie prowadzili z Filistynami rozmów ani nie wyszli z jakąkolwiek propozycją wykupu.

W konsekwencji ręka JHWH zaciążyła również nad mieszkańcami Gat. W mieście wybuchła panika oraz zaraza, której objawami były guzy. Występujący w 1Sm 5,9 czasownik o rdzeniu *śtr* (pokryć, zakryć, zniszczyć) jest trudny do interpretacji, gdyż tylko raz pojawia się na kartach Biblii. Został powiązany z arabskim słowem, które oznacza „mieć pękniętą skórę na powiekach" lub „mieć pękniętą wargę". Być może guzy, które pojawiły się na ciele Filistynów przerywały powierzchnię skóry, były otwartymi ranami i przypominały coś w rodzaju owrzodzenia. Niektórzy twierdzą, że guzy te były ukryte głęboko w ciele, a przez to były nieuleczalne, powodowały duże cierpienie i były powodem śmierci wielu ludzi[252]. Nikt nie był w stanie uchronić się przed tą plagą, gdyż objęła ona całą populację (*miqqāṭōn w^{e}'ad-gādôl* „od małego aż do wielkiego"). To sformułowanie można rozumieć na cztery sposoby: (1) zarówno młodych, jak i starszych; (2) zarówno niskich, jak i wysokich; (3) tak nisko, jak i wysoko postawionych; (4) tak kobiety, jak i mężczyzn (bez względu na ich wiek)[253].

Z tych samych motywów co obywatele Aszdod, mieszkańcy Gat wysłali arkę Boga do Ekronu. Miasto to jest utożsamiane z Tel Mikne w dolinie Sorek (ok. 32 km na południowy zachód od Jerozolimy i 25 km od Morza Śródziemnego). Na Ekron składało się dolne i górne miasto. Archeologom udało się odkryć ruiny dużej budowli o powierzchni ponad 750 m^2, która jest pewnie pozostałością kompleksu pałacowo-świątynnego. Być może właśnie tam przechowywano arkę przymierza[254]. Mieszkańcy Ekronu nie przyjęli arki z zadowoleniem, gdyż byli pewni czekających ich nieszczęść: *hēsabbû 'ēlaj 'et-'ărôn 'ĕlōhê jiśrā'ēl lahămîtēnî w^{e}'et-'ammî* (przynieśli mi arkę Boga Izraela, aby zabić mnie i mój lud). Użycie zaimków w 1 os. l. poj. może być analogią do krzyku faraona zapisanego w Wj 8,4 i sugerować wypowiedź w imieniu ludu jako całości lub

[251] R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 127; J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 136; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 314. Nie wiadomo, dlaczego to właśnie Gat było kolejnym miejscem stacjonowania arki. Być może mieszkali tam Izraelici lub miejscowość ta miała lepsze stosunki z narodem wybranym, niż inni Filistyni. Na pewno wierzono, że mogło to uchronić miasto przed atakiem JHWH. R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 98. Innym powodem umiejscowienia arki w Gat mogła być jego lokalizacja. W przeciwieństwie do Aszkelonu i Gazy, miasto to leżało daleko od wybrzeża, z którego miały pochodzić myszy przenoszące zarazę. D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 209-210.

[252] H. SPENCE-JONES, *1 Samuel*, 103; R. KLEIN, *1 Samuel*, 51.

[253] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 391; R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 128.

[254] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 314.

mowę poszczególnych mieszkańców Ekronu[255]. Również nad Ekronem zaciążyła ręka JHWH, a przejawem tego był śmiertelny ucisk, jakiego doświadczyli mieszkańcy. Z tego powodu obywatele Ekronu, podobnie jak mieszkańcy Aszdod, przywołali wszystkich władców filistyńskich. Tym razem nie radzono się ich i nie zadano im żadnego pytania, lecz zażądano, by odesłali arkę na jej miejsce (*limqōmô*). Termin *māqôm* (miejsce) służył na oznaczenie miejsca świętego, świątyni lub cokołu, na którym umieszczano figurę bóstwa (1Sm 5,3). Obywatelom Ekronu chodziło pewnie o święte miejsce w Izraelu związane z arką. W tekście jednak nie wspomniano o żadnym konkretnym sanktuarium (np. Szilo)[256].

Warto w tym kontekście zauważyć, że pewne słowa i motywy tematyczne składające się na tę część cyklu o arce mogą stanowić aluzję do niewoli egipskiej i Exodusu. Aż dwa fragmenty narracji o arce wprost odwołują się do Księgi Wyjścia (1Sm 4,8 = Wj 7–11 oraz 1Sm 6,6 = Wj 9,35). Zestawienie tych podobieństw[257] prezentuje poniższa tabela:

Słowo lub motyw	***1Sm***	***Wj***
Wołanie o pomoc: *šaw'â*	1Sm 5,12	Wj 2,23
Charakterystyczne określenie plagi: *maggēpâ*	1Sm 4,17; 6,4	Wj 9,14
Rozciągnięcie plag na całą okolicę: *g^{e}bûlejhā*	1Sm 5,6	Wj 7,27; 10,14.19
„Ręka JHWH" odpowiedzialna za plagi	1Sm 5,6.7.9; 6,3	Wj 3,20; 6,1; 7,4; 9,3; 14,33
Użycie czasownika *nākâ* (uderzyć) w odniesieniu do działania Boga	1Sm 5,6.9.12; 6,19	Wj 9,15
Śmiertelne przerażenie spowodowane przez plagi	1Sm 5,9-10	Wj 12,33
Bezradność ludzi wobec zaistniałej klęski	1Sm 5,8	Wj 9,11
Wołanie o pomoc	1Sm 5,10-12	Wj 11,6; 32,30
Chęć pozbycia się źródła nieszczęść (użycie czasownika *hlk* oraz *šlh*)	1Sm 6,2	Wj 10,17; 11,5.8; 12,30.32
Radzenie się magów	1Sm 6,2-5	Wj 7,11; 8,3.14-15.19
Instrukcja o zażegnaniu przyczyny nieszczęść	1Sm 5,11; 6,2.3.5	Wj 10,7
Opóźnienia związane z realizacją instrukcji	1Sm 5	Wj 8,15; 9,12

[255] R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 129; D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 210; R. KLEIN, *1 Samuel*, 51. Niepokój, jaki ogarnął mieszkańców Ekronu był słuszny. 1Sm 5 ukazuje bowiem narastanie negatywnych skutków związanych z pobytem arki w kolejnych miastach filistyńskich.

[256] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 124.

[257] J. LEMAŃSKI, «Opowiadanie o Arce przymierza», 18-19; J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 84-85.

Złote przedmioty zabrane od ciemiężycieli	1Sm 6,3.8	Wj 3,22; 12,35-36; 11,2
Zwierzęta ofiarne dostarczone przez nieprzyjaciół	1Sm 6,7.14	Wj 10,25
Klęska pogańskich bóstw oraz ich czcicieli	1Sm 5,1-5	Wj 12,12; Lb 33,4

Powyższy tekst wyznania Filistynów sugeruje, że zarówno Izraelici, jak i Filistyni nauczyli się, że nie można manipulować czy kontrolować JHWH. Jest On Bogiem potężnym, wolnym i suwerennym, a jego władza obejmuje cały świat i wszystkie ludy. W przeszłości zmusił Egipcjan i naród wybrany do poddania się Jego woli, poniżył pogańskiego bożka Dagona w jego własnej świątyni oraz rozprawił się z Filistynami na ich własnym terytorium. Los Jego arki nie zależał od osób, które w danym momencie były w jej posiadaniu. W jednej chwili role pokonanego i zwycięzcy mogły bowiem być odwrócone[258], a przenoszenie arki przymierza z jednego miasta filistyńskiego do drugiego - w teologicznym kontekście cyklu - nie było niczym innym, jak triumfalnym marszem JHWH przez ziemie zatrwożonego wroga.

2.2.3 Zwrot arki i akt upokorzenia Filistynów (1Sm 6,2-9)

Siedmiomiesięczny brak arki przymierza - znaku Bożej obecności był dla Izraelitów karą, ale przez ten czas doświadczani byli też Filistyni, którzy, przetrzymując arkę na swoim terytorium, sami przedłużali własne nieszczęścia. Choć doświadczyli mniejszej ilości plag niż Egipcjanie, to jednak trwali w podobnym uporze. Zatrzymując arkę Boga izraelskiego, byli podobni do faraona, który nie chciał wypuścić Hebrajczyków[259]. Dopiero po tragicznych zdarzeniach w Aszdodzie, Gat i Ekronie, Filistyni przekonali się, że dalsze przetrzymywanie arki wiązałoby się z wieloma trudnościami i byłoby niebezpieczne. Tym razem nie wołają już swych władz, lecz kapłanów oraz wróżbitów i zadają im dwa pytania. Pierwsze dotyczyło dalszego sposobu postępowania z arką, a drugie odnosiło się do właściwej formuły odesłania jej do Izraela. Nie chciano bowiem dłużej prowokować JHWH oraz potęgować Jego gniewu.

Na określenie filistyńskich kapłanów w 1Sm 6,2 używa się słowa *kōhēn* (kapłan). Tym terminem zostali nazwani Chofni, Pinchas (1Sm 1,3) oraz Heli (1Sm 1,9; 2,11). Kapłani wiedzieli, jak należy traktować święte przedmioty oraz byli ekspertami w dziedzinie czystości rytualnej.

[258] Do przejawów odwrócenia biegu historii w Księgach Samuela można zaliczyć: bezpłodność Anny i narodziny Samuela (1Sm 1), wyrok na dom Helego i powołanie Samuela na proroka (1Sm 2–3), uprowadzenie i zwrot arki (1Sm 4; 6) czy zwycięstwo Filistynów nad Izraelitami i ich późniejsza klęska w konfrontacji z JHWH (1Sm 4–6). J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 79.

[259] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 391-392.

Mogli zatem udzielić stosownych wskazówek związanych z ceremonią przeniesienia arki. Drugą grupę przywódców religijnych stanowili filistyńscy wróżbici (*qōsmîm*; od czasownika *qsm* „prorokować, przewidywać, zapowiadać"). To słowo pojawia się w Pwt 18,14; 1Sm 15,23; 28,8; Iz 3,2; Ez 21,26. Wróżbici znali się na zaklęciach, omenach i procedurach magicznych, więc mogli podpowiedzieć, jaki dzień, miejsce i okoliczność byłyby najbardziej wskazane na odesłanie arki. Wśród Izraelitów wróżbici byli traktowani jak osoby fałszywe i nieskuteczne, stąd nie wolno było korzystać z ich pomocy (Pwt 18,10-14)[260].

Filistyńscy kapłani i wróżbici musieli się orientować w sprawach kultu związanego z JHWH, skoro trafnie oznajmili swoim rodakom, iż arki nie można odesłać samej, lecz trzeba dołączyć do niej odpowiedni dar pokutny (*'āšām*)[261]. W prawie Starego Testamentu osoba, która dopuściła się przestępstwa, była zobowiązana do zwrotu tego, co zabrała i uiszczenia zadośćuczynienia (Wj 21,34; Kpł 5,2-4.14–6,7; 7,1-6; Lb 5,7-8; 18,9). Stąd rdzeń *šwb* w koniugacji *hif'il* służył na określenie zwrotu, odszkodowania za usterkę lub rekompensaty za coś, co zostało niesłusznie przywłaszczone (Rdz 14,6; 20,7; Wj 21,34; Lb 5,7; Kpł 5,23; 2Sm 9,7). Być może w religii Filistynów też istniał zwyczaj składania darów w celu przebłagania zagniewanego bóstwa. W tej fazie cyklu opowiadającej o zwrocie arki można dostrzec aluzje do motywu Exodusu. Hebrajczycy, opuszczając Egipt, zabrali ze sobą złote przedmioty (Wj 3,21; 11,2; 12,35-36; Ps 105,37; Ezd 1,6). Arce również towarzyszyły dary o charakterze ekspiacyjnym w postaci złotych myszy i guzów (1Sm 6,4b). Tak jak Mojżesz był instruowany przez JHWH (Wj 3,21), tak i Filistyni byli pouczani przez swych przywódców religijnych (1Sm 6,2-3). Bóg Izraela zwyciężył na ziemi Dagona, tak jak w Sarepcie Sydońskiej odniesie triumf na ziemiach Baala (1Krl 17,8-24; 1Krl 18). W tej sytuacji Filistynom pozostało tylko przyznać się do winy i przebłagać Boga Izraela, licząc na odpuszczenie win i odwrócenie nieszczęść[262].

Wers 1Sm 6,4 rozpoczyna się od kolejnego pytania, jakie Filistyni zadali swym kapłanom i wróżbitom. Tym razem chodziło o rodzaj daru, jaki miał być dołączony do arki: *mâ hā'āšām 'ăšer nāšîb lô* (jaki dar pokutny mamy Mu złożyć?). 1Sm 6 zawiera najdłuższe przemówienie Filistynów na temat Boga Izraela. Jest to też najdłuższy dialog między członkami tego ludu, jaki został zapisany na kartach Biblii, gdyż hebrajski tekst zawiera aż 120 słów[263]. Filistyńscy

[260] H. SPENCE-JONES, *1 Samuel*, 111; R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 133; P. MCCARTER, *1 Samuel*, 132; D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 213-214.

[261] Sam JHWH nakazał Izraelitom, by nie przychodzili do Niego z pustymi rękami i bez stosownej ofiary (Wj 23,15). Niektórzy, kwestionując skuteczność filistyńskich praktyk religijnych, twierdzą, że instrukcje związane ze zwrotem arki musiały zostać podane przez jakiegoś izraelskiego kapłana, którego Filistyni wzięli do niewoli, bądź mieli w obrębie swych społecznych struktur. P. MCCARTER, *1 Samuel*, 132.

[262] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 88; L. RICHARDS, *The Bible Reader's Companion*, 184; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 404; J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (1Sm 6,3); R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 604; R. KLEIN, *1 Samuel*, 56; P. MCCARTER, *1 Samuel*, 132-133; D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 214-215.

[263] R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 99.

przywódcy religijni oświadczyli rodakom, iż darem pokutnym ma być pięć złotych guzów (*ḥămiššâ 'oplê [ṭ^eḥōrê] zāhāb*) i pięć złotych myszy (*ḥămiššâ 'akb^erê zāhāb*). Wyobrażenie tych ofiar wotywnych (ekspiacyjnych) miało odpowiadać plagom, których doświadczyli nie tylko zwykli ludzie, ale również ich władcy. Natomiast liczba *ḥāmēš* (pięć) była związana z ilością głównych miast filistyńskich. W 1Sm 5 narrator wspomniał tylko o trzech miastach: Aszdodzie, Gat i Ekronie. Dwoma pozostałymi były: Gaza i Aszkelon. Przez Gazę, Aszdod i Aszkelon przebiegał ważny szlak handlowy i militarny zwany „drogą morską". Wiódł on z Mezopotamii do Egiptu. W Biblii Hebrajskiej Gaza jest wzmiankowana 22 razy. Leżała ona w południowo zachodniej części terytorium Filistei, blisko granicy z Egiptem. Była ważnym ośrodkiem handlowym, gdzie obchodzono wielkie święto narodowe ku czci Dagona. Z kolei Aszkelon jest wzmiankowany w Biblii 13 razy. W mieście tym istniał port oraz świątynia ku czci bogini Asztarte. Po dzień dzisiejszy na izraelskim wybrzeżu przy granicy ze Strefą Gazy jest miejscowość Aszkelon. W przeszłości nazwa ta przybierała różne formy, np. Ascalon. Pozostałości po Aszkelonie znajdują się głęboko w ziemi. Wielometrowe warstwy osadnicze świadczą o tym, że był on bardzo atrakcyjnym miejscem zamieszkania. Miasto było gęsto zabudowane w epoce hellenistycznej (III-I w. przed Chr.), rzymskiej (I-IV w.) oraz w okresie wypraw krzyżowych (XII-XIII w.)[264].

Zgodnie z 1Sm 6,5, filistyńscy kapłani i wróżbici polecili rodakom, by wykonali podobizny guzów oraz myszy. Hebrajskiego słowa *ṣelem* (obraz, statua, posąg) m.in. użyto przy opisie stworzenia człowieka (Rdz 1,27). Ludzie zostali uczynieni na Boży obraz: *wajjibrā' 'ĕlōhîm 'et-hā'ādām b^eṣalmô b^eṣelem 'ĕlōhîm bārā' 'ōtô zākār ûn^eqēbâ bārā' 'ōtām* (i stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył, mężczyzną i niewiastą ich stworzył). W myśl przepisu z Kpł 5,14-16, Filistyni winni byli zwrócić arkę i postarać się o baranka bez skazy. Zwierzę miało zostać złożone w ofierze przebłagalnej i stanowić zadośćuczynienie za grzech związany z przywłaszczeniem sobie rzeczy poświęconej JHWH. Tymczasem liderzy filistyńscy nakazali przygotować pięć podobizn guzów i pięć[265] imitacji myszy. Ta decyzja stanowiła pogwałcenie pierwszego przykazania Dekalogu (Wj 20,4; Pwt 5,8). Obiekty te zostały jednak wykonane ze złota (*zāhāb*), a ten cenny metal miał przynieść zaszczyt JHWH i stanowić rekompensatę za działania wymierzone przeciw arce. Tekst nie wspomina o buncie Filistynów, którzy słysząc o konieczności przygotowania tak kosztownego daru, skwapliwie to uczynili. Tę postawę należy rozumieć w kontekście obaw o dalsze plagi i nieszczęścia.

Złote myszy i guzy mogły mieć związek z magią. W tym przypadku reprezentowały prawdziwe gryzonie i rzeczywiste objawy epidemii. Odesłanie tych przedmiotów miało sprawić

[264] P. WOLIŃSKI, *Nie tylko Goliat*, 56-57; J. HOMERSKI, «Religijno-moralne znaczenie wyroczni», 99.
[265] Wiersz 1Sm 6,18 sugeruje, że Filistyni wykonali więcej niż pięć złotych myszy.

oddalenie złych mocy i doprowadzić do ustania Bożych kar. Na Bliskim Wschodzie archeologom udało się odkryć wiele obiektów przedstawiających myszy lub inne zwierzęta, które były używane podczas rytów magicznych. Warto tu wspomnieć o chetyckich sposobach wyganiania choroby. Obsługiwany przez kapłankę wyznawca, „oddawał" np. swą chorobę do kawałka cyny, którą przywiązywano do żywej myszy. Uciekający gryzoń symbolizował odejście choroby[266]. Ofiarowanie złotych przedmiotów dla uwolnienia od kar i nieszczęść przywodzi na myśl jeden z ważniejszych obrzędów Dnia Przebłagania (Kpł 16). To właśnie w tym dniu arcykapłan ciągnął losy nad dwoma kozłami. Jeden z nich był poświęcony JHWH i stanowił dar ofiarny za grzechy Izraelitów, a drugi był przeznaczony dla Azazela. Arcykapłan kładł ręce na głowie tego drugiego zwierzęcia oraz wypowiadał nad nim wszystkie przewinienia i grzechy ludu. Kozioł był obarczany nieprawościami Izraelitów, a następnie jeden z mężczyzn wypędzał go na pustynię. Odesłanie kozła, a potem jego zniknięcie na pustyni symbolizowało oddalenie od Hebrajczyków ich grzechów i kar za nie. Z kolei człowiek, który miał kontakt ze zwierzęciem, musiał po powrocie do obozu wykąpać się oraz wyprać swoje szaty[267].

Złote podobizny guzów i myszy mogły też stanowić coś w rodzaju daru błagalnego, do którego dołączano prośbę o uwolnienie od nieszczęść i pełnić rolę wotum dziękczynnego za doznane ocalenie. W Koryncie istniała cała galeria podobizn chorych części ciała, które były posyłane jako ofiary do świątyni Asklepiosa (boga medycyny i uzdrawiania). Horacy wspominał o zawieszeniu w świątyni Neptuna szaty, w której pewnemu człowiekowi udało się uciec z wraku. Inne osoby, które przeżyły katastrofę morską, ofiarowywały Neptunowi lub Izydzie wizerunek zniszczonego statku. Łańcuchy stanowiły natomiast wotum dziękczynne uwolnionych niewolników (np. gladiatorzy, prócz kajdan, składali broń). Po dzień dzisiejszy z takim zwyczajem można się spotkać w Indiach. Osoba pragnąca uzdrowienia ofiaruje swemu bóstwu dar w postaci złotego, srebrnego lub miedzianego wyobrażenia chorej części ciała, a następnie śpiewa hymn. Jeżeli dar jest składany już po uzdrowieniu, to wówczas cały obrzęd przybiera formę dziękczynienia za doznaną łaskę[268]. Złote przedmioty wyobrażające guzy i myszy mogły być traktowane też jako amulety, które w ówczesnym przekonaniu miały leczyć choroby i odpędzać wszelkie zło. Jedna z teorii głosi, że te talizmany powstały pod wpływem błędnych poglądów pogan na temat miedzianego węża (Lb 21,4-9). Filistyńscy przywódcy religijni mogli dojść do

[266] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 315; S. NOWICKI, *Rytuały oczyszczenia na starożytnym Bliskim Wschodzie*. Studium mezopotamskich, anatolijskich i ugaryckich technik magicznych (Kraków 2013) 198; R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 604; B. ARNOLD, *1 & 2 Samuel*, 120; J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (1Sm 6,4).

[267] Szczegółowe informacje na temat święta Jom Kippur można odnaleźć w artykule: S. JĘDRZEJEWSKI, «Jom Kippur - próba znalezienia genezy», *Sem* 25 (2008) 95-110.

[268] J. SMITH, *The Books of History*, 257.262; H. SPENCE-JONES, *1 Samuel*, 111; C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 404-405.

wniosku, że skoro ukąszeni przez węże Izraelici zostali uzdrowieni przy pomocy podobizny węża, to inne rodzaje zła mogą być usunięte przez odpowiadające im wizerunki. Według niektórych uczonych funkcje przypisywane amuletom podjęli niewidomi i chromi, którzy mieli odepchnąć Dawida zamierzającego zdobyć Jerozolimę. Zostali oni rozlokowani w forcie przez Jebusytów dla ich ochrony (2Sm 5,6-8)[269].

Pierwszą grupę darów dla JHWH stanowiły guzy, które trapiły ciała Filistynów. Złote guzy mogły stanowić odzwierciedlenie potocznego wyobrażenia o plagach lub wyobrażały efekt choroby (charakter homeopatyczny)[270]. Już samo wykonanie *ṣelem* (podobizny, obrazu) godziło w przykazanie Dekalogu. Tę sytuację potęgował jeszcze fakt, że guzy symbolizowały chore miejsca ludzkiego ciała, które prawo traktowało jako nieczyste. Z tego powodu niektórzy twierdzą, że złote wizerunki nie przedstawiały guza (*ʾōpel*), lecz akropol (*ʾōpel*). Słowo to oznacza bowiem też miasto lub jego część znajdującą się na wzgórzu, a filistyńskie miejscowości takie *ʾŏpālîm* posiadały[271]. Drugą grupę darów dla JHWH stanowiły złote myszy. W 1Sm 6,4 pojawia się pierwsza wzmianka o tych gryzoniach, które Izraelici zaliczali do grona zwierząt nieczystych (Kpł 11,29; Iz 66,17). Było wielce prawdopodobne, że myszy były nosicielami dżumy, która powodowała guzy. Ta zaraza była bowiem przenoszona przez pchły, które atakowały gryzonie[272].

Tekst biblijny nie złączył jednak plagi myszy z zarazą, lecz potraktował ją jako osobne nieszczęście. Według 1Sm 6,4 gryzonie zawładnęły filistyńską ziemią oraz niszczyły plony. W tym miejscu trzeba cofnąć się do 1Sm 6,1, gdzie znajduje się wzmianka o tym, że arka JHWH przez siedem miesięcy przebywała w ziemi filistyńskiej. Hebrajskie słowo *śādeh* oznacza nie tylko „ziemię, obszar", ale też „pole", a gryzoniem, który siał spustoszenie wśród Filistynów mogła być polna mysz (arvicola arvensis). Ten gatunek gryzoni był bardzo powszechny w Syrii i szybko stał się symbolem dewastacji oraz zarazy. Niektórzy egzegeci opowiadają się bardziej za skoczkiem pustynnym lub kretem czarnomorskim. Niszczące myszy przywodzą na myśl lektorowi Biblii „Niszczyciela", który wchodził do domów Egipcjan podczas pierwszej paschy (Wj 12,23). Już Arystoteles pisał o wielkich szkodach, jakie w rolnictwie potrafią wyrządzić myszy, a Herodot opisał sytuację, jaka przydarzyła się kapłanowi Hefajstosowi. Lekceważył on egipskich wojowników i tak się zachowywał, jakby ich wcale nie potrzebował. Odebrał im nawet ziemie, które ci otrzymali w darze od wcześniejszych władców. Po jakimś czasie na Egipt napadli Asyryjczycy, a żołnierze egipscy odmówili kapłanowi pomocy. Zrozpaczony kapłan wszedł do świątyni i zaczął lamentować przed posągiem bóstwa. W sennym widzeniu zobaczył boga, który

[269] J. FREEMAN, H. CHADWICK, *Manners and Customs of the Bible*, 206-207.
[270] J. LEMAŃSKI, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego*, 89.
[271] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 133.
[272] H. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 58; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 315.

zapewnił go, że nie zagraża mu żadne niebezpieczeństwo, gdyż otrzyma od niego stosowną pomoc. Hefajstos zabrał ze sobą na pole walki tylko tych Egipcjan, którzy chcieli z nim pójść. Byli to kramarze, rękodzielnicy i ludzie z rynku. Nie było wśród nich żadnego wojownika. Asyryjska armia Sennacheryba została jednak pokonana, gdyż ogromne stado myszy opanowało ich obóz. Gryzonie zniszczyły kołczany, łuki i imadła od tarcz. Asyryjczycy stracili broń, stąd musieli się ratować ucieczką. Wielu z nich też zginęło[273]. Złote myszy mogą też wskazywać na związek Filistynów z religią egejską, w której jednym z bóstw był Apollo. Jego miejscem kultu było Hamaksitos, leżące na południowy zachód od Troi. Ten bóg miał przydomek *Smintos* (mysz polna), a gryzoń ten był jego symbolem[274].

By definitywnie zamknąć temat złotych myszy i guzów, trzeba jeszcze przywołać zdanie tych egzegetów, którzy twierdzą, że 1Sm 5 nie łączy zarazy z myszami, lecz z JHWH. W tym kontekście celem posłania złotych myszy była chęć pozbycia się choroby, a nie gryzoni jako przyczyny epidemii. Złoty guz mógł swym kształtem przypominać mysz, zwłaszcza wtedy, gdy związek między chorobą i gryzoniami był pewny. W takim przypadku występujący w 1Sm 6,4-5 spójnik *w*^{e} nie pełniłby funkcji łączącej, lecz wyjaśniającą (*ḥămiššâ ʿoplê [ṭ*^{e}*ḥōrê] zāhāb waḥămiššâ ʿakb*^{e}*rê zāhāb* „pięć złotych guzów, czyli pięć złotych myszy", a nie „pięć złotych guzów i pięć złotych myszy"). Złoty przedmiot posiadałby więc dwie alternatywne nazwy: „guz" i „mysz", a do Izraela posłanych byłoby w tym przypadku w sumie tylko pięć złotych przedmiotów[275].

Filistyńscy przywódcy religijni polecili rodakom, by oddali cześć (*kābôd*) Bogu Izraela, by uczynić lżejszą rękę JHWH, uśmierzyć Jego gniew i oddalić od siebie nieszczęścia w postaci zarazy i plagi myszy. W tym miejscu tekst przybiera barwy zamierzonej narracyjnej ironii: ten sam Bóg, który wydawał się stracić swą chwałę w chwili porażki militarnej (1Sm 4,21-22), teraz był czczony przez Filistynów[276]. W 1Sm 6,5 warto zwrócić uwagę na dwa wyrazy: *kbd* (chwała, cześć, honor) i *qll* (czynić lekkim). Ta sama para słów wystąpiła w 1Sm 2,30 na oznaczenie czynności przejawiającej się w oddawaniu czci (*kbd*) oraz wyrażającej pogardę (*qll*). Pierwszy czasownik doskonale opisuje Filistynów, którzy byli gotowi zrobić wszystko, byle tylko przebłagać Boga Izraela. Z kolei drugi czasownik pasuje do synów Helego - Chofniego i Pinchasa, którzy wzgardzili JHWH i przestali Go słuchać[277].

---

[273] R. KLEIN, *1 Samuel*, 57; R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 178; R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 135; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 347; H. SPENCE-JONES, *1 Samuel*, 111; HERODOT, *Dzieje*, http://biblioteka.kijowski.pl/antyk%20grecki/%20herodot%20-%20dzieje.pdf [dostęp: 24.02.2017].

[274] F. TRYL, «Kryzys roku 1200 przed Chrystusem», 92; R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 100.

[275] D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 215-216.

[276] W. BRUEGGEMANN, *First and Second Samuel*, 41.

[277] R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 606.

W 1Sm 6,6 Filistyni po raz kolejny odwołali się do zdarzeń związanych z niewolą egipską Izraelitów. Wynika stąd, że pamięć o tych zdarzeniach była wciąż żywa w umysłach tych ludzi lub redaktora deuteronomistycznego, który te słowa włożył w usta nie-Izraelitów. Kapłani i wróżbici przestrzegli rodaków przed zatwardziałością serca (Wj 8,15.32; 9,34), która zgubiła faraona i jego lud. Egipcjanie pozwolili narodowi wybranemu opuścić ich kraj dopiero po tym, jak JHWH okazał wobec nich swą moc. W 1Sm 6,6 użyty został czasownik o rdzeniu *ʿll*. Ma on negatywne konotacje, gdyż odnosi się do aktów upokorzenia, znęcania się (także w znaczeniu przemocy seksualnej), okrucieństwa i ośmieszania. Słowo to może też znaczyć „bawić się kosztem drugiego"[278]. Rzeczownik „cześć" (1Sm 6,5) i czasownik „twardnieć" (1Sm 6,6) pochodzą od tego samego rdzenia *kbd*. Filistyńscy przywódcy religijni stwierdzili zatem, że lepiej jest oddać cześć JHWH, niż mieć twarde serce i podzielić los mieszkańców Egiptu.

Następnie kapłani i wróżbici polecili Filistynom, aby wzięli (*lqḥ*) i przygotowali (*ʿśh*) nowy wóz (*ʿăgālâ ḥădāšâ*). Pojazd ten miał być rytualnie czysty i wcześniej nieużywany. Chodziło o czterokołowy lub dwukołowy wóz (być może zadaszony), który był ciągnięty przez zwierzę. Słowo *ʿăgālâ* występuje m.in. w Rdz 45,19, gdzie odnosi się do pojazdu używanego do przewozu osób. W Lb 7,3 oznacza wóz oddany na służbę przybytkowi, a w 2Sm 6,3 odnosi się do pojazdu, przy pomocy którego transportowano arkę do Jerozolimy. Niektórzy twierdzą, że termin *ʿăgālâ* oznaczał w Egipcie wóz bagażowy prowadzony przez woły, w odróżnieniu od rydwanu ciągniętego przez konie[279]. Do przewozu arki miały zostać użyte dwie mleczne krowy (*ûšᵉtê pārôt ʿālôt*), które jeszcze opiekowały się cielętami i które nigdy wcześniej nie miały na sobie jarzma (*ʿōl*), czyli nie były wykorzystywane w transporcie czy rolnictwie. W Lb 19,1-10 można znaleźć wzmiankę o tym, że woda, do której dołączono prochy czerwonej krowy (nie posiadającej skazy i nie mającej żadnego kontaktu z jarzmem), była wykorzystywana do rytualnego oczyszczenia. Tekst Pwt 21,1-9 prezentuje prawny kazus morderstwa dokonanego przez nieznanego sprawcę. W takim przypadku starsi miasta, które leżało najbliżej miejsca zbrodni, brali krowę, która nie była jeszcze nigdy wykorzystana do pracy i nie miała na sobie jarzma, sprowadzali ją do rzeki i tam łamali jej kark. Zwierzę to symbolizowało mordercę. Następnie obmywali swe ręce, czyli symbolicznie oczyszczali się z jakiejkolwiek odpowiedzialności za popełnioną zbrodnię.

Arka JHWH miała być umieszczona na nowym wozie. Było to ewidentne naruszenie prawa, gdyż arka miała być przenoszona na ramionach lewitów. W tym celu wykonano nawet specjalne drążki, które miały uchronić tragarzy przed bezpośrednim kontaktem ze świętym

[278] Saul obawiał się, że Filistyni będą się zabawiać jego kosztem przez zadawanie mu tortur (1Sm 31,4). H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 45; R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 137.

[279] R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 138; H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 45.

przedmiotem (Wj 25,13-14; Lb 7,7-9). Z kolei wyroby ze złota miały być włożone do skrzyni i umieszczone obok arki. Pojęcie *'argaz* występuje tylko w 1Sm 6,8.11.15. Najczęściej jest ono tłumaczone jako „skrzynia" lub „szkatuła". Być może chodziło o rodzaj worka lub torby (w języku syryjskim *rĕgāztā* i w języku arabskim *rigāzat*). Ten arabski termin odnosił się do worka, w którym umieszczano ciężkie kamienie stanowiące balast dla małego namiotu dźwiganego przez wielbłądy. Ten namiot również przyjął nazwę *rigāzat*[280].

Zgodnie z instrukcją religijnych liderów, krowy miały być puszczone przez Filistynów wolno. Miały być też obserwowane, czy pójdą w kierunku Bet-Szemesz, czy też powrócą do Ekronu[281]. Jeżeli krowy zawróciłyby do obory, gdzie pozostawiono ich cielęta, byłby to znak, że wszystkie nieszczęścia, jakie spadły na filistyńskie miasta, były dziełem przypadku. Taka opcja była najbardziej prawdopodobna i zgodna z naturą zwierząt[282]. Gdyby jednak krowy opuściły swe młode i skierowały się w stronę Bet-Szemesz, to miało oznaczać, że katastrofy, które dotknęły Filistynów nie były dziełem przypadku, lecz efektem ciążącej nad nimi ręki JHWH. Eksperyment, który został zaproponowany przez filistyńskich kapłanów i wróżbitów, stał się dla Boga Izraela kolejną sposobnością do zamanifestowania swojej potęgi i władzy.

2.3 Teologiczne przesłanie perykopy

Po gruntownej prezentacji specyfiki literackiej trzech wybranych fragmentów cyklu o arce mówiących o wierze i oznakach respektu, jakimi Filistyni wykazali się w zetknięciu z tym świętym reliktem Izraelitów z epoki Mojżesza, pozostała do określenia jeszcze tylko podbudowa teologiczna tych passusów.

2.3.1 Wyznanie wiary Filistynów w obecność JHWH w arce

Według fundamentalnych założeń teologicznych Biblii Hebrajskiej, JHWH to Bóg wierny, święty, potężny, transcendentny, ale i aktywnie obecny w świecie immanentnym, który pochodzi od Niego (Rdz 1–2). Ta stała zbawcza Boża obecność daje się zaobserwować szczególnie w dziejach narodu, z którym JHWH zawarł nieprzemijające przymierze (Wj 19–24), odnowione przez Jozuego w Sychem (Joz 24) w kontekście podboju Kanaanu i społeczno-kulturowej

[280] P. MCCARTER, *1 Samuel*, 135; R. KLEIN, *1 Samuel*, 57; H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 45-46.

[281] Egzegeci przyrównują ten eksperyment do obserwacji dwunastu lasek, które ułożono przed arką. Tylko laska Aarona wypuściła wtedy pączki, zakwitła i wydała migdały (Lb 17,16-26). R. KLEIN, *1 Samuel*, 58.

[282] W sumeryjskich tekstach istniało nawet powiedzenie: „Jak krowa, która nie spuszcza wzroku ze swego cielaka", a jedna z akadyjskich mądrości brzmiała: „On jęczał (stękał) jak oślątko, które zostało oddzielone od matki". D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 217-218.

konfrontacji z wieloma grupami etnicznymi zamieszkującymi ten teren. Wyjątkowym znakiem obecności i zbawczej potęgi JHWH była arka przymierza[283], która towarzyszyła ludowi wybranemu podczas wędrówki przez pustynię (Lb 10,33-36), w trakcie przeprawy przez Jordan (Joz 3,11-17), oblężenia Jerycha (Joz 6,4-12) i walk z mieszkańcami Kanaanu za czasów Samuela i Helego (1Sm 1,1–7,1). Bliskość JHWH względem Izraelitów symbolizował tajemniczy obłok, który unosił się nad namiotem i arką (Wj 40,34-38) oraz moc wychodząca od niej samej. Gdziekolwiek pojawiała się arka przymierza, tam był obecny Bóg Izraela[284]. Nie dziwi zatem fakt entuzjastycznego przywitania arki w izraelskim obozie tuż po przegraniu pierwszej bitwy z Filistynami pod Eben-Haezer i przed rozpoczęciem drugiego starcia (1Sm 4,5), a także pełna respektu postawa Filistynów[285], którzy utożsamiali ją z mocą JHWH, a nawet traktowali jak bóstwo. Dowodem tak daleko posuniętej rewerencji jest ich reakcja na bieg zdarzeń opisanych w 1Sm 4,1-11. Gdy tylko usłyszeli radosne krzyki w obozie Izraela i dowiedzieli się o przyczynie tej postawy, oświadczyli: *bā' 'ĕlōhîm 'el-hammaḥăneh* (Bóg przybył do obozu). Filistyńscy żołnierze przestraszyli się (*wajjir'û happᵉlištîm*) i dlatego aż dwukrotnie krzyknęli: *'ôj lānû* (biada nam!). Nie skrywając potężnego lęku przed mocą JHWH, publicznie wyznali wiarę w Jego obecność i siłę. Znali bowiem historię Jego ludu i skutek konfrontacji Boga Izraela z potężnym Egiptem oraz jego królem i w żadnym wypadku nie chcieli podzielić losu Egipcjan porażonych plagami. W oczach Filistynów Bóg Izraela był kimś potężnym i groźnym, dlatego też z ich ust wyrwało się spontaniczne pytanie: *mî jaṣṣîlēnû mijjad hā'ĕlōhîm hā'addîrîm hā'ēlleh* (kto nas wybawi z ręki tych potężnych bogów?). Istotnie - jak relacjonują kolejne sekcje cyklu o arce - już niebawem mocna ręka JHWH miała zaciążyć nad Dagonem w jego własnej świątyni i nad Filistynami na ich własnym terytorium. Z tego powodu odpowiedź na tak zadane pytanie już na tym etapie narracji jest negatywna: „Nikt!". Żadne bowiem bóstwo i żaden człowiek nie są w stanie powstrzymać potężnej ręki Boga.

Arka w tradycjach deuteronomistycznych jest nie tylko symbolem obecności JHWH, lecz również miejscem przechowywania dwóch kamiennych tablic z Dekalogiem (Wj 40,20; Pwt 10,1-5). To właśnie według tych przepisów prawa Mojżeszowego mieli postępować Izraelici, by okazać wierność przymierzu z Bogiem i wdzięczność za dar ziemi oraz pomoc, jakiej doświadczali nieustannie w okresie przedmonarchicznym. Na Bliskim Wschodzie znana była praktyka

[283] W starożytnych religiach Bliskiego Wschodu znakami obecności bóstw były m.in. kamienie z zagłębieniami do składania ofiar. W Kanaanie symbolami męskich bóstw były ołtarze i stele, natomiast znakiem żeńskich - aszery (Sdz 6,24-32).

[284] G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 190.

[285] JHWH był aktywnym uczestnikiem historii Izraela również w tekstach, w których arka przymierza jest nieobecna. Świadczą o tym chociażby słowa starszych Izraela, którzy zastanawiali się, dlaczego Bóg zezwolił na porażkę swego ludu w walce z Filistynami (1Sm 4,3a). L. ESLINGER, *Kingship of God in Crisis*. A Close Reading of 1 Samuel 1–12 (Decatur 1985) 165.

polegająca na umieszczaniu w świątyniach (u stóp bóstw) ważnych tekstów kultycznych czy dokumentów (traktatów) zawieranych między władcami czy władcą a ludem. W tych przypadkach boga uznawano za świadka zawieranych umów i gwaranta wypełniania ich prawnych zaleceń. Zwyczaj ten istniał m.in. w Egipcie, w Babilonii oraz w państwie Chetytów[286]. W podobnym duchu należy patrzeć na teologiczny profil cyklu o arce, w którym deuteronomista uzależnia łaskawość bądź surowość JHWH - wobec wszystkich bohaterów narracji - od stosunku wobec Jego prawa, szczególnie w materii kultu.

Arka, w zbiorze tradycji 1Sm 4,1–7,1, jest również symbolem nieograniczonej władzy Boga Izraela, którą rozciąga na wszystkie narody i zamieszkiwane przez nie ziemie. Choć w cyklu tych tradycji arka nie została nazwana Bożym tronem, to jednak tak ją traktuje narrator oraz Filistyni. Świadczy o tym określenie w 1Sm 4,4 *'ărôn b^{e}rît-jhwh ṣ^{e}bā'ôt jōšēb hakk^{e}rubîm* (arka przymierza JHWH Zastępów, który zasiada na cherubach). Podobnie jej istotę deuteronomista wyraża w 1Krn 28,2, gdzie król Dawid nazywa ją „podnóżkiem Boga" (por. Ps 99,5; 132,7). Te terminy wiążą instytucję arki z ideą permanentnej obecności JHWH wśród swego ludu. Z literatury pozabiblijnej wynika, że w Bet-Szean i w sanktuariach nabatejskich funkcjonowały podobne reprezentacje bogów. Bóstwo zasiadało na tronie, a w ręku trzymało lotos (symbol życia) oraz berło (symbol szczęścia). W mieście Tema znaleziono miejsce poświęcone bogu Salm. Była to nisza, w której prawdopodobnie stała figura wyobrażająca to bóstwo. Wierzono, że bóg przebywał tam na podwyższeniu w kształcie tronu. Z kolei w Ras Szamra odnaleziono figurę Baala z XV w. przed Chr., która stała na piedestale składającym się z dwóch pięter. Przed nim figurował posążek bogini stojącej na cokole mającym formę skrzyni z przykryciem (podobieństwo do arki z przebłagalnią). Szukając teologii arki w 1Sm 4,1–7,1, niektórzy doszukują się motywu pustego tronu, który wiązałby się z ideą jedynie czasowej obecności JHWH, znanej m.in. w Syrii i Babilonii. W tych cywilizacjach pusty tron czekał na bóstwo lub króla, którzy zasiadali na nim dopiero w momencie przybycia. W deuteronomistycznej koncepcji arki jako tronu JHWH dominuje jednak idea stałej obecności Boga manifestowanej Jego aktywnością zbawczą. Z kolei w koncepcji arki jako miejsca przechowywania tablic Dekalogu wskazuje się na obecność JHWH w Jego słowie i prawie[287].

Tak głęboka teologiczna podbudowa idei arki przymierza nie szła jednak w parze z wiarą i postawą Izraelitów. Izraelici traktowali arkę instrumentalnie, bez należytego szacunku i dewocji.

[286] Na przykład egipska Księga Zmarłych wspomina o zbiorze przepisów, które zostały złożone przed figurą boga Thot. D. BARTOSZEWICZ, «Ośrodki kultu starotestamentalnego», 127; M. FILIPIAK, «Arka Przymierza i Namiot Spotkania - najstarsza świątynia Starego Testamentu», *PzST* 1 (1972) 216-217; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*. Wprowadzenie i egzegeza Rdz 1–11 (Academica 27; Tarnów 2002) 175.

[287] D. BARTOSZEWICZ, «Ośrodki kultu starotestamentalnego», 126-128; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 312; A. MOZGOL, *Teologia Arki Przymierza*, 28-29; M. FILIPIAK, «Arka Przymierza i Namiot Spotkania», 215-218; M. BUBER, *Mojżesz* (Warszawa 1998) 122-125.

Jak informuje redaktor cyklu 1Sm 4,1–7,1, Izraelici sprowadzili arkę z Szilo do obozu dopiero po przegranej bitwie z Filistynami pod Eben-Haezer. W ich rozumieniu ten święty przedmiot miał im mechanicznie zapewnić sukces w kolejnej potyczce (1Sm 4,3b). Izraelici powodowani swą niewiarą nie dostrzegali rzeczywistej przyczyny narodowej katastrofy, czyli powszechnego zepsucia religijno-moralnego (1Sm 2,22-25; 7,3; Ps 78,58). To z powodu łamania prawa Izraelici nie otrzymali Bożej pomocy na polu walki, nawet mimo materialnej obecności arki, co spowodowało ich kolejną klęskę oraz śmierć duchowych i społecznych przywódców. Zamiast pielęgnować ducha wdzięczności, wierności i szczerej pokuty wobec Boga - zaniedbywanego nawet przez zepsutą klasę kapłańską (1Sm 2,12-36) - Izraelici zaufali pustym obrzędom kultycznym i bezkrytycznej narodowej tożsamości. Wystarczyło, by starsi Izraela przypomnieli ludowi o wierze i zaufaniu, jakimi odznaczali się ich przodkowie względem arki (Lb 10,35; 14,44), o przejściu przez Jordan (Joz 3,11-17) i zburzeniu Jerycha (Joz 6,4-12) wiązanym z obecnością arki, a ten natychmiast zażądał przyniesienia arki bez konsultacji JHWH (1Sm 4,4). Izraelici byli już przesiąknięci religią pogańskich sąsiadów, którym podczas wojny towarzyszył Dagon i jego święte symbole. Byli przekonani, że już sama obecność arki pomoże im odnieść triumfalne zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi[288].

W opinii deuteronomisty przegrana Izraelitów z Filistynami pod Eben-Haezer wcale nie oznacza porażki JHWH i reprezentującej Go arki. Co prawda, arka przymierza trafiła w ręce nieprzyjaciół narodu wybranego i została przeniesiona do miast Filistei, ale Bóg nadal okazywał przez nią swą moc. JHWH opuścił swój lud i nie wspomógł go w walce, ale stało się tak dlatego, gdyż Izraelici - zamiast Mu służyć - postanowili Go wykorzystać w realizacji własnych zamierzeń (1Sm 4,11.17.21.22). Zwycięstwo Filistynów wywołało klęskę Izraela, lecz nie zatrzymało mocy JHWH i nie pokrzyżowało Jego zbawczych planów wobec narodu wybranego i społeczności miast-państw Filistei. Posługując się arką na nowym etapie dziejów Izraela, JHWH ukarał swój wiarołomny lud, by skierować go na drogę pokuty i nawrócenia (1Sm 7,2-3), a jednocześnie postanowił objawić swoją potęgę i wyższość wobec Filistynów oraz ich bożka Dagona, czczonego jako bóstwo narodowe w wielu sanktuariach (1Sm 5–6).

2.3.2 Filistyni uznają moc Boga arki górującą nad mocą Dagona

Zgodnie z treścią kolejnych sekcji cyklu tradycji o arce, Filistyni odnoszą podwójne zwycięstwo militarne nad Izraelitami pod Eben-Haezer, jednak do najważniejszej konfrontacji dochodzi dopiero w kolejnych miastach-państwach Filistei. Tym razem przeciwnikami nie są już

[288] R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 177.

wojska izraelskie i filistyńskie, lecz wyznawani przez nich bogowie: JHWH - Pan Izraela i arki oraz Dagon - filistyńskie bóstwo czczone w świątyni w Aszdod. To właśnie tam sprowadzono arkę przymierza i jako trofeum wojenne ustawiono przed figurą filistyńskiego idola. Do walki między JHWH i Dagonem dochodzi w nocy pod nieobecność świadków. Rankiem mieszkańcy Aszdodu odnaleźli statuę bóstwa leżącą przed arką z twarzą skierowaną do ziemi. W opinii narratora był to ewidentny znak wyższości Boga Izraela nad Dagonem, którego statua pozostawała w postawie uniżenia wobec JHWH. Filistyński idol był bezradny i całkowicie zależne od czcicieli, którzy musieli podnieść jego figurę i ustawić z powrotem na cokole. Jak podkreśla edytor materiału źródłowego, następnej nocy doszło do kolejnej walki między JHWH a Dagonem. W jej konsekwencji filistyńskie bóstwo znów leżało przed arką, na dodatek miało odciętą głowę i obie ręce. W teologicznej perspektywie narracji, Dagon został w ten sposób całkowicie pozbawiony możliwości działania, myślenia i decydowania. Scena symbolizuje jego całkowite unicestwienie, kompromitację i klęskę. JHWH objawia publicznie swą potęgę i wyższość nad filistyńskim bóstwem, którego podwójną porażkę lektor cyklu może rozumieć jako rekompensatę za dwie przegrane bitwy Izraelitów pod Eben-Haezer.

W konsekwencji tych zdarzeń porażki doznają też Filistyni, którzy w krótkim czasie w kolejnych miastach swego państwa zostają doświadczeni przez karzącą rękę JHWH oraz poznają osobiście Jego moc i skuteczność. Podczas gdy ręce Dagona pozostawały odcięte, ręka Boga Izraela zaciążyła nad mieszkańcami trzech filistyńskich miast, sprowadzając zarazę w postaci guzów. Skutkiem tej epidemii było ogromne cierpienie i śmierć wielu ludzi. Dodatkowo na filistyńskiej ziemi pojawiła się plaga myszy, które, ze względu na liczebność, pustoszyły kraj, a ze względu na żarłoczność, niszczyły plony i ubożyły lokalną ludność. Wobec tych niekorzystnych zdarzeń obywatele Aszdodu kapitulują przed JHWH, uznając jego wyższość nad Dagonem i realną ingerencję w ich życie. Symptomem ich klęski jest apel do wszystkich władców filistyńskich i desperacka prośba o radę, co mają uczynić z arką. Ale i lokalna władza wszystkich pięciu miast-państw Filistei okazuje się bezradna wobec destrukcyjnej aktywności Boga arki. Jedyną ich reakcją jest nakaz wydalenia arki z miasta i odesłanie jej do miasta-satelity, czyli Gat, co ma zapewnić ustanie plag niszczących tę społeczność.

Jak się wkrótce okazuje, ten wybieg na niewiele się zdaje, gdyż nad mieszkańcami Gat również zaciążyła karząca ręka JHWH, powodując analogiczne nieszczęścia. Bezsilni Filistyni postanawiają przetransportować arkę do Ekronu, co wywołuje już totalne przerażenie i zamęt wśród mieszkańców tego miasta (jeszcze przed jej przybyciem). Kiedy Ekron również zostaje doświadczony plagami, społeczność filistyńska definitywnie przyznaje się do klęski. Po raz drugi zwołana zostaje reprezentacja wszystkich władców filistyńskich, ale tym razem nie po radę, lecz zorganizowanie zwrotu arki (1Sm 5,11-12). Tekst cyklu wspomina o Aszdodzie, Gat i Ekronie,

ale jego kontekst sugeruje, że plagi objęły inne miejscowości kraju, potęgując panikę Filistynów oraz obnażając rozmiary ich całkowitej klęski. Doświadczywszy ciężkiej i karzącej ręki Boga arki, Filistyni zaczynają się realnie obawiać o życie oraz los kraju, a przez to nabierają wielkiego szacunku do JHWH i szukają sposobu, by skutecznie uspokoić Jego gniew. W obliczu doznanych nieszczęść pozostają jednak wierni Dagonowi, nie porzucają swej religii, nie przechodzą do JHWH i nie zawierają przymierza z Izraelem, jak niegdyś Rachab i Gibeonici.

Wędrówka arki po ziemi filistyńskiej w teologicznej perspektywie cyklu 1Sm 4,1–7,1 jest więc demonstracją władzy i potęgi Boga Izraela, która obnaża niedorzeczność i słabość filistyńskiego bałwochwalstwa. Bez pomocy swego ludu JHWH na terytorium Dagona daje Filistynom do zrozumienia, że jest jedynym potężnym i niezwyciężonym Bogiem, którego suwerenna władza rozciąga się na cały świat i wszystkie narody. Edytorowi cyklu nie chodzi tylko o ukazanie idei Bożej mocy i zbawczej obecności JHWH na Bliskim Wschodzie, ale też potwierdzenie zasadności reguły odpłaty. Kary, jakie spotkały Filistynów, obrazują ponadto słabość i bezradność Dagona, który nie tylko nie potrafi uchronić swych czcicieli przed szkodzącym działaniem JHWH, ale sam ponosi druzgoczącą klęskę, leżąc rozczłonkowany na progu własnej świątyni. W ostatecznej perspektywie teologicznej cyklu o arce Bóg Izraela dopuszcza klęskę militarną wiarołomnego ludu pod Eben-Haezer, ale równocześnie okazuje Filistynom przerażającą moc, która ma im uświadomić, że ich zwycięstwo nad Izraelitami nie wiązało się z potęgą Dagona. Ostatecznie ciężka (*kbd*) ręka JHWH przynosi Mu sławę (*kbd*) i zmusza Filistynów do uznania Jego wyższości nad Dagonem. JHWH daje się im poznać jako jedyny, prawdziwy i potężny Bóg, którego nie można sobie podporządkować czy bezkarnie obrażać (Iz 37,17.20)[289].

2.3.3 Filistyni uznający sakralność arki potępieniem niewiary Izraelitów

We wszystkich religiach starożytnych i nowożytnych funkcjonują przedmioty kultu wyrażające zbawczą (nadprzyrodzoną) obecność Boga (bóstw) oraz reprezentacje (podobizny, wizerunki) Boga (bóstw), które mają wartość sakralną i są traktowane z wielkim szacunkiem oraz rewerencją. *Sacrum* tych przedmiotów (w przeciwieństwie do sfery *profanum*) wiąże się z istotową innością od tego, co świeckie, z wydzieleniem tych przedmiotów z przestrzeni codziennej egzystencji oraz z niewyrażalną mocą, z którą można wejść w kontakt za pomocą specyficznych gestów i rytuałów. *Sacrum* tych przedmiotów związane jest z tajemnicą, która odpycha i przyciąga (*misterium tremendum et fascinosum*). Rzeczywistość *sacrum* akcentuje

[289] J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 73.

element oddzielenia oraz tajemniczości, ale też podkreśla motyw powagi, miłości i bojaźni. Zadaniem każdej religii jest umożliwienie człowiekowi bliskiego kontaktu z *sacrum,* co dokonuje się poprzez obrzędy, rytuały, kult czy innego typu kontakt z tymi przedmiotami. Związek człowieka z *sacrum* należał zawsze do najgłębszych warstw jego tożsamości[290].

Na określenie świętości Biblia Hebrajska stosuje dwa terminy: *qādôš* (świętość) - odniesiony tylko do JHWH i *qōdeš* - definiujący świętość osób, rzeczy, czasów i miejsc. Zarówno pojęcie *qadôš,* jak i *qodeš* mogą pochodzić od kananejskiego słowa *qadad*, które wiąże się z ideą odcięcia, oddzielenia oraz przewyższenia. Należy pamiętać, iż tylko Bóg jest święty w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest On zupełnie odmienny od każdego innego bytu i góruje nad wszystkim, co jest stworzone. W obliczu tak ujętej świętości Boga - wielkość i majestat - człowiek dostrzega swą nicość, odczuwa bojaźń, ale i kształtuje w sobie postawę zaufania. Te stany ducha można dostrzec już u patriarchy Abrahama (Rdz 15,12; 28,17), a potem u Hioba (Hi 40,3-5). Z *qādôš* wiązała się chwała Boża. Oddać chwałę JHWH (1Sm 6,5) oznaczało osobiście doświadczyć Jego świętości. W innym tego słowa znaczeniu święte były również miejsca, czasy, osoby i przedmioty. Na przykład kapłańskich szat nie można było ubierać do codziennych czynności, a tylko i wyłącznie do funkcji liturgicznych. Z tego powodu trzeba je było zostawiać w świątyni (Wj 29,37; 30,29; Ez 44,19). Za święte były uważane miejsca, w których objawił się Bóg i gdzie stał namiot przechowujący arkę (Rdz 28,17; Wj 28,35; Kpł 16,12n). Wreszcie i sama arka była uważana za święty przedmiot kultu. Zawierała dwie kamienne tablice z Dekalogiem, była tronem JHWH i podnóżkiem Jego stóp, stąd nie można jej było utożsamiać z innymi przedmiotami kultu czy codziennego użytku[291].

O świętości (sakralnym charakterze) arki przekonali się też Filistyni, których JHWH doświadczył zarazą i plagą myszy w konsekwencji ich bałwochwalczej postawy i okazanego sobie lekceważenia. W ten sposób objawił swą potęgę oraz wyższość nad bożkiem Dagonem. Nieszczęścia w ziemi filistyńskiej wiązały się z przetrzymywaniem arki u stóp Dagona w Aszdod oraz z niewłaściwym jej traktowaniem. Gdy zatem Filistyni nie potrafili już dłużej znieść ciążącej nad nimi ręki JHWH, postanowili uznać sakralność i moc arki, i zwrócić ją Izraelitom. Aby poznać i uszanować sakralny wymiar arki, Filistyni skonsultowali się ze swymi wróżbitami i kapłanami. Nie chcieli bowiem popełnić już błędów kultycznych, które mogły jeszcze bardziej rozgniewać JHWH i spotęgować nieszczęścia. Filistyńscy przywódcy religijni odwołując się do własnych doświadczeń kultycznych, podpowiedzieli rodakom, by ci wykonali nowy wóz i zaprzęgli do niego dwie mleczne krowy, które jeszcze opiekowały się swym przychówkiem, a co najważniejsze - zgodnie z normami kultu (wyłączność) - nigdy nie były wykorzystane w celach świeckich, czyli

[290] T. JELONEK, *Biblijne pojęcie sacrum* (Kraków 2008) 7-11.
[291] T. JELONEK, *Biblijne pojęcie sacrum*, 14-15; J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 113-114.

w transporcie i rolnictwie. Obok tych kroków podkreślających ich rewerencję wobec arki, Filistyni dokonali rytu wynagrodzenia za okazane jej lekceważenie w postaci ofiary ekspiacyjnej: symboliczna liczba złotych guzów i myszy.

Filistyni zauważyli bowiem, że niewłaściwe traktowanie arki wiązało się ze śmiercią, cierpieniem i zniszczeniem. Taki los spotkał siedemdziesięciu mieszkańców Bet-Szemesz, którzy próbowali spoglądać na ten święty przedmiot (1Sm 6,19) oraz Uzzę, który uczestniczył w jego przeniesieniu do Jerozolimy (2Sm 6,7). I choć Filistyni - przygotowując arkę do odesłania jej Izraelitom - złamali wiele przepisów prawa[292], to jednak Bóg JHWH uszanował ich starania i już nie zesłał na nich kary. Prawdopodobnie Filistyni, wchodząc w posiadanie arki, wielokrotnie spoglądali na nią, a nawet ją dotykali. Także tryb jej przewozu po wygranej bitwie z Izraelem i sposób depozytu w świątyni Dagona łamał kultyczne ustalenia zapisane w prawie mojżeszowym pod adresem tego wyjątkowego przedmiotu kultu (Lb 4,5-6). Zgodnie z nimi arka miała być przykryta zasłoną i niesiona na drążkach dźwiganych na barkach lewitów (Lb 7,9). Rodzi się więc pytanie, dlaczego Bóg Izraela nie ukarał śmiercią Filistynów, którzy zajmowali się przewozem arki i naruszyli jej sakralność. Otóż autor tych tradycji zdaje się sugerować, że JHWH wziął pod uwagę ich ignorancję religijną, a nade wszystko dobrą wolę i oznaki szacunku, z jakimi odwozili arkę do granic Izraela. W przeciwieństwie do członków narodu wybranego, Filistyni nie mieli dostępu do Bożego objawienia oraz nie poznali mocy i dobroci JHWH w dziejach narodu wybranego. W tej sytuacji Bóg ograniczył się jedynie do plag, które wynikały z ich wcześniejszych czynów i intencji podporządkowania arki bożkowi Dagonowi. Odpowiedzialność za pozbawione rewerencji traktowanie arki była mniejsza niż u Uzzy, mieszkańców Bet-Szemesz, a nade wszystko Hofniego i Pinchasa, którzy winni wiedzieć, jak należy postępować z najważniejszym przedmiotem sakralnym w Izraelu. Filistyni posiadali tylko ograniczoną świadomość świętości i wielkości JHWH, którą nabyli na podstawie własnych doświadczeń oraz zasłyszanych od Izraelitów informacji, a mimo to radzili się swych przywódców religijnych, aby jak najlepiej uszanować obcego Boga[293].

Sposób, w jaki arka została odesłana na ziemie Izraela, wynikał ze zmiany myślenia Filistynów na temat JHWH. Początkowo arkę traktowali jak trofeum wojenne, a Boga Izraela uważali za słabszego od Dagona. Po siedmiu miesiącach okazywania chwały i mocy arki na ich ziemiach i w konfrontacji z ich bogiem, Filistyni zaczęli się odnosić do niej z szacunkiem i uznali JHWH za potężnego Boga. W tym samym czasie ziemie Izraela były w wielkim kryzysie społeczno-kulturowym i religijnym, czego dowodem była postawa Izraelitów na polu walki oraz

[292] Już samo wykonanie podobizn guzów i myszy mogło być odebrane jako pogwałcenie zakazu sformułowanego w pierwszym przykazaniu Dekalogu. Dodatkowo filistyński dar pokutny obrazował rzeczy, które w prawie mojżeszowym były traktowane jako nieczyste.

[293] W. KAISER, P. DAVIDS, F. BRUCE, M. BRAUCH, *Trudne fragmenty Biblii*, 136-138.

upadek kapłańskiego rodu Helego. Naród wybrany, za swe apostazje oraz brak szacunku do JHWH i Jego arki, był często uciskany przez swych pogańskich sąsiadów. Ich życie religijne było synkretyzmem, który godził kult arki JHWH z bałwochwalstwem. W wyniku takiego nastawienia Bóg ojców i Jego arka była dla nich jedynie gwarancją sukcesu militarnego, oznaką Bożego błogosławieństwa i życzliwości, które traktowali instrumentalnie.

Analizowane w tym rozdziale pracy wybrane teksty źródłowe z Księgi Sędziów i Pierwszej Księgi Samuela na temat wiary nie-Izraelitów ukazały duży kontrast między postawą wobec JHWH manifestowaną przez Izraelitów i Filistynów (na korzyść tych ostatnich). Interpretacja snu madianickiego żołnierza potwierdziła, że Bóg Izraela jest potężny, z łatwością pokonuje pogańskie bóstwa, sprawuje suwerenną władzę w świecie oraz decyduje o losach narodów i każdego pojedynczego człowieka. Z kolei Filistyni odkryli i uznali ścisły związek między mocą JHWH a arką, z bojaźnią odnosili się do Boga Izraela, widząc Jego moc oraz wyższość nad Dagonem. W konsekwencji, uznając sakralność arki, odesłali ją Izraelitom zachowując wszystkie poznane normy prawa kultycznego, by nie prowokować już Bożego gniewu i nie potęgować nieszczęść. Niestety ani Madianici, ani Filistyni nie przeszli na stronę JHWH i nie zawarli przymierza z narodem wybranym. Mimo to, postawa Madianitów i Filistynów w stosunku do Boga Izraela została ukazana przez redaktora deuteronomistycznej historiografii (Joz–2Krl) jako przestroga i zarzut dla narodu wybranego, a jednocześnie zapowiedź możliwości wejścia narodów pogańskich w społeczno-religijne struktury Izraela i teologiczny obręb oddziaływania monoteizmu jahwistycznego.

ROZDZIAŁ III
PRZEJAWY WIARY W BOGA JHWH U NIE-IZRAELITÓW W OKRESIE MONARCHII

Zgodnie z relacją deuteronomistycznego redaktora cyklu ksiąg Joz–2Krl, okres teokracji (przedmonarchiczny) w Izraelu dobiega definitywnego końca w chwili, gdy Samuel z polecenia JHWH namaszcza Saula, syna Kisza, na pierwszego króla (wodza - *nāgîd*) (1Sm 9,1–10,16). Trudno jest określić precyzyjną datę wejścia Saula na tron, jak też okres jego panowania (por. 1Sm 13,1), gdyż nie zachowały się żadne źródła pozabiblijne, które potwierdziłyby bardzo lapidarne i źle zachowane informacje biblijne w tej materii. Z relacji biblijnej wiadomo tylko, że jego rządy upłynęły w cieniu procesu jednoczenia hebrajskich plemion w trwałe struktury społeczno-polityczne i militarne, który utrudniały liczne konflikty z Filistynami. Walka o hegemonię na terenie Kanaanu między rodami Izraela oraz dobrze zorganizowanymi i uzbrojonymi Filistynami, rozpoczęta w epoce Szamgara (Sdz 3,31) i Samsona (Sdz 13,1–16,31), trwała przez cały okres panowania Saula - doprowadzając do jego śmierci (1Sm 31,1-13) - i przedłużyła się na pierwsze lata rządów jego następcy - Dawida. Dopiero synowi Jessego udało się ostatecznie pokonać Filistynów (2Sm 5,17-25), Kananejczyków oraz sąsiednie ludy i położyć podwaliny pod silną monarchię, która zyskała status rządów dziedzicznych (2Sm 16,1–1Krl 2,46). Dzieło utrwalania monarchicznych struktur w Izraelu podjął syn Dawida - Salomon, który zbudował pałac królewski, świątynię i zadbał o centralizację kultu religijnego (1Krl 2–11). Co prawda, po jego śmierci za Roboama i Jeroboama nastąpił polityczny rozpad monarchii Dawida, z którym wiązała się schizma religijna, jednakże ustrój królewski przetrwał w północnym Izraelu do roku 722 przed Chr., a w południowej Judzie aż do 586 r. przed Chr.

Na bazie źródeł biblijnych należy sądzić, że w tym okresie monoteizm jahwistyczny przechodził cykliczny kryzys, który manifestował się religijnym synkretyzmem Izraelitów (por. 1Krl 3–10 i 1Krl 11–12), a nawet ich otwartą apostazją (2Krl 17,7-41). Na tle tak złożonej sytuacji społeczno-religijnej Izraela, deuteronomista - ubolewając nad stanem monarchii - ukazuje wybrane figury nie-Izraelitów wypowiadających się z dojrzałą wiarą na temat JHWH, by potępić nieuzasadniony synkretyzm Izraela, a tym samym uzasadnić polityczno-militarny upadek Północnego i Południowego Królestwa. Pośród tych bogobojnych sylwetek pogan, z wyjątkową atencją prezentuje on postacie: Akisza, wdowy z Sarepty Sydońskiej, Kuszyty, Arauny Jebusyty, Hirama, królowej Saby, Syryjczyka Naaman i aramejskiego króla Ben-Hadada.

Ostatni rozdział pracy będzie historyczno-krytyczną analizą materiału źródłowego wpisanego przez deuteronomistycznego redaktora w cykl ksiąg Samuelowych i Królewskich,

poświęconego wyżej wymienionym postaciom nie-Izraelitów, zorientowaną na wyodrębnienie i wielopłaszczyznowe badanie ich specyfiki literackiej, społeczno-kulturowej i teologicznej.

1. Przysięga manifestacją wiary w Boga JHWH u nie-Izraelitów w epoce monarchii

Relacje międzyludzkie i stosunek człowieka do wyznawanego przez niego Boga (bogów) winny być oparte na miłości, prawdzie i szczerości. Jednak w codziennym życiu te wartości nie zawsze idą ze sobą w parze. Z tego powodu w wielu sektorach ludzkiej aktywności wprowadzono instytucję przysięgi, która wzmacniała wypowiadane słowa i zapewniała o ich prawdziwości. Jednocześnie osoba, która składała przysięgę, wyrażała gotowość do poniesienia kary, gdyby jej mowa oparta była na kłamstwie. Na starożytnym Bliskim Wschodzie w kontekście przysięgi często powoływano się na wyznawanego Boga (bóstwo), którego czyniono pewnym gwarantem prawdziwości wypowiadanych deklaracji i dotrzymania przysięgi. W analizowanej historiografii deuteronomistycznej dwa razy pojawiają się przykłady przysięgi oddawanej na obcego Boga, która pada z ust nie-Izraelitów. Tym Bogiem jest Pan Izraela - JHWH, a słowa podobnej treściowo przysięgi *ḥaj-jhwh* (na życie JHWH) wypowiadają w różnych kontekstach życiowych: filistyński król - Akisz (1Sm 29,6) i uboga wdowa, mieszkanka Fenicji (1Krl 17,12).

1.1 Przysięga Akisza na Boga JHWH w kontekście wojny (1Sm 29,6)

Szczególną przestrzenią, w której przysięga zyskuje wyjątkową wartość i szacunek, była instytucja wojny, za którą - w powszechnym mniemaniu obywateli - bezpośrednio odpowiadał urzędujący władca. Zarówno w obrębie Izraela, jak i innych narodów opisywanych w Biblii Hebrajskiej, władca miał dać swemu wojsku nie tylko przykład własnej odwagi i męstwa, ale też zapewnić odpowiednie przygotowanie do wojny, skuteczną strategię jej prowadzenia oraz wsparcie wyznawanego Boga. Relację do Boga (bogów) manifestował w kontekście wojny specjalnymi rytuałami, spośród których na plan pierwszy wysuwają się: ryt konsultacji, składane ofiary oraz instytucja religijnej przysięgi (ślubu), które miały zyskać przychylność Boga i skłonić go do skutecznej ingerencji w starciu z nieprzyjacielem. Z uwagi na wielość tekstów biblijnych analizowanych w tym rozdziale, nasza analiza prowadzona nadal metodą historyczno-krytyczną, będzie przyjmować formę bardziej skondensowaną. Na pierwszym etapie badania będziemy prezentować zwięzłą syntezę wszystkich najważniejszych problemów związanych z literacką charakterystyką analizowanych passusów, na drugim - lekturę egzegetyczną kluczowych ich fragmentów, a na trzecim - przesłanie teologiczne widziane w pryzmacie wiary nie-Izraelitów.

1.1.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego

Tekst przysięgi złożonej przez filistyńskiego króla Akisza (1Sm 29,6) jest częścią perykopy 1Sm 29,1-11, która stanowi jednorodną kompozycję literacką opisującą, w jaki sposób Dawid opuścił Akisza i Filistynów w wigilię ich starcia z Saulem i wojskiem Izraela. Ten krótki materiał posiada precyzyjnie opracowany schemat literacki. Rozpoczyna go i kończy wzmianka o nizinie Jizreel (1Sm 29,1.11), która staje się świadkiem przygotowań do zbrojnej konfrontacji obu armii, a nadto dominuje podobna terminologia i równomiernie akcentowane te same wątki tematyczne, wśród których wyróżnia się motyw potrójnej pochwały Dawida (1Sm 29,3.6.9)[1]. W szerszym kontekście cyklu tradycji o dojściu Dawida do władzy, perykopa 1Sm 29,1-11 jest kolejnym tekstem opisującym dwustronną relację Dawida i Akisza (1Sm 21,12-15; 27,8-12), stąd niektórzy egzegeci postulują istnienie niezależnego zbioru tradycji o Akiszu (1Sm 21,10-15; 27,1–28,2; 29,1–30,31)[2]. Epizod 1Sm 29,1-11 jest centralnym komponentem sekcji 1Sm 27–31, gdyż wznawia bieg zdarzeń zawieszony perykopą 1Sm 28,3-25 (por. 1Sm 28,2)[3]. Campbell sugeruje, że 1Sm 29 jest kluczowym elementem składowym bloku 1Sm 28,1–31,13, który prezentuje kolejno takie motywy tematyczne: przygotowania Filistynów do walki z Izraelitami (1Sm 28,1-2), odrzucenie Saula przez Boga (1Sm 28,3-25), odrzucenie Dawida przez Filistynów (1Sm 29,1-11), sukces Dawida nad Amalekitami, który stanowi kontrast do poczynań Saula opisanych w 1Sm 15 (1Sm 30,1-31) oraz opis porażki Saula w starciu z Filistynami (1Sm 31,1-13)[4]. Z kolei Youngblood umieszcza 1Sm 29 w węższym bloku 1Sm 28,3–31,13 i proponuje jego strukturę chiastyczną:

A - ostatnia noc króla Saula (1Sm 28,3-25)

B - odesłanie Dawida przez Filistynów (1Sm 29,1-11)

B’ - zwycięstwo Dawida nad Amalekitami (1Sm 30,1-31)

A’ - ostatni dzień króla Saula (1Sm 31,1-13)

W opinii tego egzegety, sekcja rozpoczyna się informacją o pochówku Samuela w Rama (1Sm 28,3), a kończy notą o pogrzebie Saula i jego synów pod tamaryszkiem w Jabesz (1Sm 31,13)[5].

[1] R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 786; W. BRUEGGEMANN, *First and Second Samuel*, 200.

[2] R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 786; R. KLEIN, *1 Samuel*, 276.

[3] D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 632; D. DZIADOSZ, *Monarcha odrzucony przez Boga i lud*. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu (Przemyśl 2006) 401; J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 299; A. CAMPBELL, «Pierwsza Księga Samuela», 254; R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 786; P. MCCARTER, *1 Samuel*, 428.

[4] A. CAMPBELL, *1 Samuel*, 278.

[5] R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 777.

Jeśli chodzi o najbliższy kontekst, to perykopa 1Sm 29,1-11 rozpoczyna się rekonstrukcją rozmieszczenia filistyńskich i izraelskich oddziałów. Zgodnie z relacją autora tego materiału źródłowego, Filistyni zgromadzili się koło Afek (*'ăpēq*), a Izraelici obozowali w pobliżu źródła znajdującego się na nizinie Jizreel (*ba'ajin 'ăšer b^{e}jizr^{e}'e'l*). Dawid i jego ludzie towarzyszyli Akiszowi, stanowiąc tylną straż jego oddziałów. Ich obecność wzbudziła jednak niepokój książąt filistyńskich. Z tego powodu Akisz musiał usprawiedliwiać funkcję strażnika, jaką powierzył Dawidowi. Kolejne wiersze narracji opisują nieugiętą pozycję władców filistyńskich, którzy zażądali od Akisza, by ten odprawił Dawida i jego ludzi oraz kategorycznie sprzeciwili się temu, by Izraelici walczyli u ich boku. Książęta obawiali się zdrady ze strony Dawida, który - chcąc poprawić swe relacje z Saulem - mógł nieoczekiwanie wystąpić przeciwko nim. Ten motyw wydaje się być też częścią prodawidowej elaboracji tych źródeł, która miała na celu zdjąć z syna Jessego odpowiedzialność za śmierć Saula i złagodzić motyw kolaboracji z Filistynami.

Następna scena perykopy ukazuje już rozmowę Akisza z Dawidem (1Sm 29,6-10), która budzi zainteresowanie z uwagi na zadeklarowaną w jej trakcie rewerencję władcy Filistynów wobec JHWH (1Sm 29,6a)[6]. W kontekście pochwał, jakie Akisz prawi Dawidowi w przeddzień potyczki z Saulem, pojawia się nagle prośba o to, by syn Jessego na czas bitwy wrócił w pokoju (*b^{e}šālôm*) do Siklag i nie czynił niczego, co mogłoby uchodzić za złe w oczach Filistynów. W odpowiedzi Dawid - nawiązując do przeszłości u boku Akisza - wyraża żal, że w decydującej chwili nie może okazać swej lojalności i walczyć z wrogami Filistyna[7]. Ta deklaracja budzi pochwalną odpowiedź Akisza, który dziękuje swemu słudze za to, że był dla niego dobry jak anioł Boży (*k^{e}mal'ak 'ĕlōhîm*). Tę opinię należy rozumieć w kontekście idei Bożej łaskawości, której Akisz doświadcza przez pośrednictwo Dawida (por. 2Sm 14,17.20; 19,28; Za 12,8)[8]. Perykopa kończy się ponowną prośbą Akisza nakazującą Dawidowi bezzwłoczny odwrót do Siklag oraz opisem wykonania tego rozkazu i relacją z przygotowań Filistynów do bitwy w Jizreel (1Sm 29,10-11).

[6] Celem redaktora tych tradycji było skontrastowanie Akisza i Dawida. Akisz był królem filistyńskiego Gat. Jego władza była jednak tylko nominalna, brakowało mu siły i autorytetu, tak iż nie kontrolował w pełni sytuacji politycznej w regionie, a nadto okazał się łatwowierny względem Dawida. Dawid natomiast funkcjonuje w tej fazie cyklu jako uciekinier i nielojalny sługa Akisza, który, z racji na swój spryt i waleczność, potrafi się odnaleźć w każdej sytuacji. W 2Sm role Akisza i Dawida się odwracają: ten pierwszy odchodzi w zapomnienie, a ten drugi staje się królem. P. WOLIŃSKI, *Nie tylko Goliat*, 113. W tej sekcji istnieje też szereg podobieństw pomiędzy Akiszem i Saulem: dla obu Dawid był sługą i strażnikiem (1Sm 22,14; 28,2); obaj byli pod wrażeniem Dawida, a szczególnie jego umiejętności walki; obaj usunęli go z szeregu swoich wojsk i przyczynili się do osiedlenia się w południowej Judzie; obaj złożyli przysięgę na JHWH (1Sm 14,39; 29,6), a także źle ocenili Dawida. Saul uznał go za swego nieprzyjaciela, choć w rzeczywistości Dawid był wobec niego lojalny, natomiast Akisz uważał go za osobę godną zaufania, mimo iż Dawid był jego wrogiem. R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 272.

[7] Dawid mógł mieć na myśli Akisza, Saula lub Boga JHWH. J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 448; A. CAMPBELL, «Pierwsza Księga Samuela», 254; R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 272.

[8] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 302; R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 788.

Prodawidowy edytor tej perykopy i całego cyklu 1Sm 16,1–2Sm 5,5 sugeruje, że trwająca ponad rok służba Dawida u Akisza była tylko politycznym wybiegiem, a nie realną zdradą Saula. Wykorzystując łatwowierność Akisza, Dawid potajemnie łupił rubieże pentapolis, a tym samym osłabiał potęgę Filistynów (1Sm 30,1-31)[9]. W tym czasie nie zwrócił się przeciw swemu narodowi ani wtedy, gdy musiał uciekać przed Saulem, ani wówczas, gdy schronił się u Filistynów, gdyż został w międzyczasie potajemnie namaszczony przez Samuela na władcę Izraela w miejsce Saula (1Sm 16,1-13). Odczuwał zatem powinność występowania w obronie swego ludu i cierpliwego oczekiwania na rozwój sytuacji politycznej, aby przejąć władzę w państwie. Przymusowy pobyt u Filistynów - zdaniem deuteronomisty – był dla Dawida jedynie okazją do poznania zamysłów wroga oraz zajęcia jak największych terenów pod swoje przyszłe panowanie (1Sm 30,1-31)[10].

Do odpowiedniej oceny badanego materiału źródłowego potrzeba też kilku uwag na temat historii procesu jego redakcji. Początku biblijnych tekstów o dojściu Dawida do władzy (1Sm 16,1–2Sm 5,5) należy upatrywać w przekazie ustnym i pierwotnych tradycjach pisanych, które na różny sposób i z różnym nastawieniem dokumentowały narodziny monarchii w Izraelu za czasów Saula. Z czasem przekształciły się one w większe zbiory i cykle, które dotyczyły konkretnych postaci, miejsc lub instytucji[11]. Jednym z nich był *Opis kariery Dawida* (1Sm 16–2Sm 7) lub rozumiany i nazwany nieco inaczej cykl tradycji o dojściu do władzy (1Sm 16,1-2Sm 5,5). Zręby tego historiograficznego dzieła najprawdopodobniej powstały pod koniec X w. przed Chr. i były związane ze środowiskiem pisarzy żyjących na dworze Salomona (1Krl 4,3)[12]. Epizod 1Sm 29,1-11, jak i inne przekazy tego rodzaju, mogą pochodzić z kręgów wojskowych, które były przychylne Dawidowi. Być może ślady hierarchii wojskowej: *seren* (pan, książę w 1Sm 29,2.6-7) i *śar* (dowódca w 1Sm 29,3-4.9) pochodzą z czasów, gdy Dawid odbywał służbę u Akisza[13]. Można przypuszczać, że tekst 1Sm 29,1-11 należał do najstarszej wersji cyklu 1Sm 16,1–2Sm 5,5. W rozdziale tym nie widać wyraźnych śladów deuteronomistycznych interwencji. Glosą mogą być jedynie te wiersze, które w bardzo pochlebnym świetle stawiają syna Jessego i bagatelizują fakt jego współpracy z Akiszem (1Sm 29,6-10). Wskazuje na to terminologia oraz zakłócenie płynności oryginalnej narracji. W tym tekście aż trzy razy (1Sm 29,3bβ.6bα.8a), przy użyciu prawie tych samych słów, podkreślone zostają pozytywne cechy Dawida[14].

W 1Sm 29 tylko Akisz wypowiada się na temat Boga Izraela. Czyni to dwukrotnie w trakcie rozmowy z Dawidem (1Sm 29,6.9). Wpierw filistyński władca bezpośrednio odnosi się

[9] P. WOLIŃSKI, *Nie tylko Goliat*, 113-114.
[10] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 301.
[11] D. DZIADOSZ, *Monarcha odrzucony przez Boga i lud*, 14.
[12] J. SYNOWIEC, *Izrael opowiada swoje dzieje*, 139-140.142.
[13] A. CAMPBELL, *1 Samuel*, 290-291.
[14] D. DZIADOSZ, *Monarcha odrzucony przez Boga i lud*, 401.417.

do Boga i składa przysięgę na JHWH, a potem sugeruje, że Dawid był dla niego jak anioł Boży (*k*^{e}*mal'ak 'ĕlōhîm*). To właśnie nieoczekiwana przysięga na JHWH będzie przedmiotem dalszej analizy. W Biblii Hebrajskiej wiersz 1Sm 29,6 prezentuje się w następujący sposób[15]:

29,6 וַיִּקְרָ֤א אָכִישׁ֙ אֶל־דָּוִ֔ד וַיֹּ֥אמֶר אֵ֖לָיו חַי־יְהוָ֑ה כִּי־יָשָׁ֣ר אַתָּ֔ה וְטֹ֥וב בְּעֵינַ֖י צֵאתְךָ֣ וּבֹאֲךָ֥ אִתִּ֛י בַּמַּחֲנֶ֖ה כִּ֣י לֹֽא־מָצָ֤אתִי בְךָ֙ רָעָ֔ה מִיּ֖וֹם בֹּאֲךָ֣ אֵלַ֑י עַד־הַיּ֣וֹם הַזֶּ֔ה וּבְעֵינֵ֥י הַסְּרָנִ֖ים לֹֽא־טֹ֥וב אָֽתָּה׃

29,6 Akisz wezwał Dawida i rzekł do niego: *Na życie JHWH, jesteś prawy i dobre jest w moich oczach twoje wychodzenie i twoje przychodzenie ze mną do obozu, gdyż nie znalazłem w tobie zła od dnia twego przyjścia do mnie aż do dnia dzisiejszego. Ale w oczach władców nie uchodzisz za dobrego.*

Ten krótki werset jest dobrze zachowany pod względem tekstualnym i nie przysparza poważnych problemów interpretacyjnych. Tekst Masorecki byłby bardziej zrozumiały, gdyby czytać: *jāšār 'attâ w*^{e}*ṭôb b*^{e}*'ênaj ṣē't*^{e}*kā* (jesteś sprawiedlliwy w mych oczach i dobre jest twe wychodzenie), ale LXX opowiada się za analogiczną lekturą: *hoti euthēs sy kai agathos en ofthalmois mou kai hē eksodos sou* (ty jesteś uczciwy i dobry w mych oczach, i twe wyjście…). LXX umieszcza spójnik *kai* (i) przed *hē eksodos sou* (twe wyjście/wychodzenie). Brakuje go natomiast w TM (hebr. *ṣē't*^{e}*kā*)[16].

Jeśli chodzi o formę literacką, to wers 1Sm 29,6 jest częścią militarnej sagi, w którą wpisane zostały dwa dialogi: Akisza z książętami filistyńskimi (1Sm 29,3-5) oraz Akisza z Dawidem (1Sm 29,6-10). Ramą dla tych kluczowych rozmów są dwie krótkie narracje: 1Sm 29,1-2 i 29,11. Sam wers 1Sm 29,6 jest wypowiedzią utrzymaną w formie mowy niezależnej, jaką król Gat skierował do Dawida. Składa się na nią kilka form literackich: przysięga złożona na JHWH (*ḥaj-jhwh*), pean wychwalający syna Jessego i jego czyny oraz zwięzły komunikat na temat stosunku władców filistyńskich do Dawida. Strukturę tego wiersza można przedstawić w następujący sposób:

(1)	Wprowadzenie	1Sm 29,6aα
(2)	Przysięga na JHWH i pochwała Dawida	1Sm 29,6aβ
(3)	Ocena służby Dawida	1Sm 29,6bα
(4)	Uwaga na temat relacji władców filistyńskich do Dawida	1Sm 29,6bβ

[15] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 499-500.
[16] H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 245.

Centralne miejsce w tej strukturze zajmuje pochwała Dawida i jego czynów. Została ona wypowiedziana przez króla Gat - Akisza, który dla jej wzmocnienia i uwiarygodnienia posłużył się przysięgą na Boga Izraela, a jednocześnie skontrastował ją z opinią swych podwładnych.

1.1.2 Studium egzegetyczne wiersza 1Sm 29,6

Wypowiedź Akisza (1Sm 29,6b-7) jest poprzedzona wstępem narracyjnym: *wajjiqrā' 'ākîš 'el-dāwid wajjō'mer 'ēlājw* (Akisz wezwał Dawida i rzekł do niego). Mówiąc o Filistynach, Biblia zwykle rozumie ich jako społeczność. Tylko pięciu Filistynów wymienia z imienia: króla Abimeleka, jego przyjaciela Achuzata i dowódcę wojsk - Pikola (Rdz 26,26), poza tym mówi o słynnym Goliacie (1Sm 17,4) i Akiszu (1Sm 21,11). Ten ostatni był władcą filistyńskiego miasta Gat, choć inskrypcja odkryta w Ekronie mówi o nim również jako o królu Ekronu i fundatorze świątyni bogini Ptgyh. Historyczność Akisza potwierdzają asyryjskie źródła, które łączą go z Ekronem. Sylwetka biblijnego Akisz (król Gat) może czerpać swój pierwowzór w historycznym władcy Ekronu. Imię *Akisz* nie pochodzi z żadnego semickiego języka, lecz najprawdopodobniej jest pozostałością pierwotnego języka Filistynów (z czasu ich przybycia do Kanaanu). Podobnie rzecz się ma z imionami *Goliata* i *Pikola*. Takie sytuacje były jednak rzadkością, gdyż Filistyni szybko asymilowali się z autochtoniczną ludnością semicką. Świadczy o tym choćby inskrypcja w Ekronie dokumentująca listę miejscowych władców, wśród których dominowały imiona semickie. Uczeni sugerują podobieństwo imienia *Anchous* (grecka wersja imienia *Akisz* z LXX) do imienia bohatera *Iliady* i *Eneidy* - Anchizesa, który był ojcem Eneasza, protoplasty Rzymian. Akisz - jako jedyny z pięciu władców filistyńskich opisanych w Biblii - nosił tytuł króla (*melek*), a nie księcia, militarnego wodza (*seren*). Niektórzy historycy uważają Akisza jako *primus inter pares* (pierwszego wśród równych) w hierarchii lokalnych władców Filistei. Jednakże ugięcie się Akisza pod naciskiem pozostałych władców w kwestii Dawida, przeczy tej tezie[17].

Po wstępie narracyjnym (1Sm 29,6aα), figuruje obszerna mowa Akisza do Dawida (1Sm 29,6b-7), którą rozpoczyna formułą przysięgi na JHWH (*ḥaj-jhwh*). Akisz - niemalże jak prawowierny Izraelita[18] - wprowadza swą ocenę zdarzeń przysięgą na Boga Izraela, w którego wierzy Dawid. Jest zaskakujące, że w tym konkretnym kontekście to nie Dawid a Filistyn (śmiertelny wróg Izraelitów) posłużył się świętym imieniem JHWH. Wydaje się mało prawdopodobne, by władca Filistei - hołdujący politeizmowi - złożył przysięgę na boga innego, niż bóg, któremu on sam oddaje cześć. Z historycznego punktu widzenia nie można jednak tego w stu procentach wykluczyć, biorąc pod uwagę estymę, z jaką Akisz darzy swego izraelskiego

[17] P. WOLIŃSKI, *Nie tylko Goliat*, 108-111.
[18] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 301.

sługę. Wśród uczonych pojawiło się wiele teorii na temat przysięgi *ḥaj-jhwh* (na życie JHWH), która wyszła z ust Akisza. Oto niektóre z nich: (1) to autor biblijnego źródła umieścił tę formułę w ustach Akisza, który faktycznie mógł wypowiedzieć przysięgę na imię swego boga: *na życie Dagona*[19]; (2) wypowiedź jest przejawem uprzejmości króla Gat względem Dawida[20]; (3) uroczysta forma przysięgi na Boga Izraela miała wzmocnić wypowiedź i przekonać syna Jessego o szczerości intencji Akisza[21]; (4) król Gat był przekonany o prawości Dawida, stąd - chcąc podkreślić szacunek do niego - złożył przysięgę na JHWH[22]; (5) słowa Akisza są owocem postawy Dawida, w rezultacie której król zaczął interesować się JHWH, a nawet mógł zostać Jego wyznawcą[23].

Przysięga *ḥaj-jhwh* jest trybem nominalnym o szyku inwersyjnym. Podmiotem w zdaniu jest *jhwh*, a orzecznikiem przymiotnik odsłowny *ḥaj*. Ta druga forma pełni funkcję czasownika w przysięgach, które wypowiadano w kontekście batalistycznym oraz funkcję rzeczownika, gdy przysięga była związana z kontekstem życia codziennego. Słowo *ḥaj* względem *jhwh* występuje trzydzieści trzy razy w prepozycji bezpośredniej i raz w prepozycji pośredniej. Analogicznie, tetragram *JHWH* występuje wobec *ḥaj* trzydzieści trzy razy w postpozycji bezpośredniej i raz w postpozycji pośredniej. Pojedynczy przypadek prepozycji i postpozycji pośredniej dotyczy konstrukcji *ḥaj-'ădōnāj jhwh* (Jr 44,26)[24]. Uroczysta przysięga Akisza miała wzmocnić i uwiarygodnić jego wypowiedź skierowaną do Dawida. Na Bliskim Wschodzie powoływano się często na ważną osobę lub boga, których czyniono gwarantem wagi i nieodwołalności przysięgi. Dla Akisza w tym kontekście taką osobą był Bóg Izraela. W Starym Testamencie formuła *ḥaj-jhwh* (na życie JHWH; naprawdę żyje JHWH) występuje aż czterdzieści cztery razy[25].

Przysięgi na życie boga lub króla były obecne również w Egipcie. Historycy znaleźli 115 przysiąg staroegipskich. Najczęściej pojawiało się w nich słowo *'nh* połączone z imieniem boga lub króla, które określało ich status: „na życie boga" lub „na życie króla". Druga grupa przysiąg zawierała czasownik *w'h* (trwać, istnieć), po którym następował termin: *bóg* lub *król*. W innych przysięgach występowało wyrażenie *sdf tr*, które tłumaczono jako „przysięga na wierność". Oto niektóre przykłady egipskich przysiąg religijnych: *'nh n.i N* (żyje dla mnie (was) król (bóg) N) lub *'nh n.i mri w.i r'* (żyje dla mnie i kocha mnie Re). Z czasów XXII dynastii (950-730 przed Chr.) pochodzi formuła: *Tak prawdziwie, że Amon żyje; tak prawdziwie, że faraon żyje; tak prawdziwie,*

[19] D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 635; P. MCCARTER, *1 Samuel*, 427; J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 249.
[20] D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 635; P. MCCARTER, *1 Samuel*, 427; R. KLEIN, *1 Samuel*, 277.
[21] C. KEIL, F. DELITZSCH, *Joshua*, 549; J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 301; R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 588; J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 249; J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (1Sm 29,6).
[22] D. TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 635; R. KLEIN, *1 Samuel*, 277.
[23] J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 249; J. BARRY, M. HEISER, M. CUSTIS, *Faithlife Study Bible* (1Sm 29,6).
[24] J. WOŹNIAK, «Implikacje ḥaj Jahwe», *RBL* 33 (2; 1980) 98.
[25] J. WOŹNIAK, «Bedeutung und Belege der Schwurformel ḥaj Jahwe», *BZ* 28 (1984) 245.

że arcykapłan żyje. Używano też i takich sformułowań: *Tak prawdziwie, że Amon trwa i że władca trwa*; *tak prawdziwie, że dusza Thota trwa* lub *tak prawdziwie, że Ptah żyje*[26].

W Mezopotamii składano przysięgę na życie jednego (np. Szamasza) lub wielu bogów, a niekiedy przysięgano na życie króla. Głęboko wierzono, że taka przysięga (*mamitu*) uaktywniała nadprzyrodzone moce (np. demona Mamitu), których zadaniem było wymierzanie kary tym, którzy łamali dane słowo. W przysięgach mezopotamskich najczęściej używano rzeczownika *nišu(m)* (życie, przysięga na życie) i imienia boga lub króla. Temu wyrażeniu towarzyszyły dwa czasowniki: *zakāru* (wypowiadać, przysięgać) lub *tamû* (przysięgać). Oto niektóre przykładowe formy takich przysiąg: *ni-iš ilim izzakar* (przysięgał na boga); *ana ni-iš ilim zakrāku* (przysięgam na boga); *ni-iš ili nizkur* (przysięgaliśmy na boga) lub *ni-iš ili-šunu itmû* (przysięgali na życie swego boga). W Nuzi przysięga na bóstwo podnosiła rangę wypowiedzi, stąd posługiwano się często sformułowaniem *našū ilāni* (na życie bogów). Zasadniczym elementem przysięgi w Sumerze było słowo *zi* (życie): *zí-an-na í-pad* (na życie nieba zaklinam). Wśród Hurytów bóstwem przysięgi i jej gwarantem był księżyc, u Chetytów funkcję tę pełniła bogini podziemnej krainy - Ioharra. Podczas składania przysięgi często powoływano się też na niebo, ziemię, góry i rzeki[27]. W tekstach ugaryckich doszukano się trzech miejsc, w których występuje przysięga na Alijana Baala: (1) *whm ḥy a(liyn b'l)* (jeżeli żyje Alijan Baal); *whm it zbl b'l arṣ* (jeżeli istnieje Książę, Pan ziemi); (2) *wid kḥy aliyn b'l* (zaiste wiem, że żyje Alijan Baal); *k it zbl b'l arṣ* (naprawdę istnieje Książę, Pan ziemi) oraz (3) *khy aliyn b'l* (zaiste żyje Alijan Baal); *k it zbl b'l arṣ* (zaiste istnieje Książę, Władca ziemi)[28].

W tekstach semickich sytuacja wygląda analogicznie. W inskrypcjach starohebrajskich odnalezionych w Lakisz występują dwa wyrażenia *ḥaj-jhwh*. Pierwsze z nich (*ḥjhwh*) występuje w inskrypcji numer 3, w wierszu 9: „Odczytaj pismo! Naprawdę żyje JHWH!". Kontekst tego wiersza jednoznacznie wskazuje na obecność przysięgi. Druga formuła *ḥaj-jhwh* znajduje się w inskrypcji numer 6, w wierszu 12: *ḥj jhwh 'lhjk* (naprawdę żyje JHWH, twój Bóg!)[29]. Z kolei starożytni Grecy przysięgali na Zeusa, niebo, ziemię, morze lub na podziemną rzekę Styks. Agamemnon (bohater *Iliady*), zanim stoczył pojedynek z Parysem, podniósł ręce ku niebu i przysiągł na Zeusa, ziemię, rzeki i podziemne moce. Tej przysiędze towarzyszyła ofiara z owiec i wina. Anaksymenes z Lampsaku (IV w. przed Chr.) widział w przysiędze deklarację, której towarzyszyło przywołanie boga. Przeciwnikiem powoływania bogów na świadków był Pitagoras

[26] J. WOŹNIAK, «Prehistoria przysięgi ḥaj Jahwe», w: J. CHMIEL, T. MATRAS, *Studium Scripturae Anima Teologiae*. Prace ofiarowane ks. prof. Stanisławowi Grzybkowi (Studia 1; Kraków 1990) 368-369; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 605-606.

[27] J. WOŹNIAK, «Prehistoria przysięgi ḥaj Jahwe», 369-370; L. JAŃCZUK, «Przysięga w Biblii», *Bliżej Biblii* 1 (4; 2002) 25.

[28] J. WOŹNIAK, «Prehistoria przysięgi ḥaj Jahwe», 370-371.

[29] J. WOŹNIAK, «Prehistoria przysięgi ḥaj Jahwe», 371-372.

(VI w. przed Chr.), który uważał, że każdy człowiek winien się starać być wiarygodny. Z kolei Epiktet (I w. po Chr.) krytykował wszystkie formy przysięgi. Inaczej postępowali Rzymianie, którzy przysięgą na boga zobowiązywali się do mówienia prawdy i potwierdzali swoje słowa. Cyceron (I w. przed Chr.) uznał przysięgę za religijne stwierdzenie, w którym bóstwo jest powoływane na świadka i skłania do dochowania wierności wypowiedzianym słowom[30].

A zatem przysięga na Boga (bogów) była bardzo popularna w starożytności i często ją praktykowano. Nic więc dziwnego, że posłużył się nią również filistyński władca Gat - Akisz (1Sm 29,6aβ), który chciał podnieść rangę wypowiedzi i przekonać Dawida o swej prawdomówności. W pierwszej kolejności Akisz chwali syna Jessego, a użyte przez niego wyrażenie *jāšār 'attâ* można przełożyć: „jesteś prawy, uczciwy, sprawiedliwy, wierny, godny szacunku". Chodzi o postawę zgodną z ogólnie przyjętymi normami etycznymi. To, co powiedział filistyński władca Gat, znalazło potwierdzenie w Bożych słowach na temat domu Dawida (Za 12,8). Takiej opinii nie dał synowi Jessego nawet Saul, choć Dawid zrobił dla niego o wiele więcej, niż dla Akisza[31]. Kolejna część wypowiedzi filistyńskiego króla dotyczyła działań zbrojnych z udziałem Dawida. Nie wiadomo, czy słowa Akisza odnosiły się do przeszłości, teraźniejszości czy do wojen, które dopiero go czekały. Tak czy inaczej, we wszystkich tych bataliach widzi Dawida przy sobie jako wiernego i lojalnego sługę. I w tym pryzmacie swą ocenę potwierdza wstępną przysięgą na Boga JHWH. Władca Gat myślał prawdopodobnie o obecności Dawida podczas zbliżającej się walki z Saulem. Przysięga na Boga Izraela odnosi się też do ostatniej części słów monarchy. Akisz raz jeszcze chwali syna Jessego i stwierdza, że nie dostrzegł w nim żadnego zła (*rā'â*). Zgodnie z przesłaniem ostatniej wersji tego tekstu, naiwny władca nie odkrył prawdziwego oblicza Dawida i tego, co syn Jessego czynił za jego plecami (1Sm 27,8-12). Więcej rozwagi w tej kwestii okazali książęta filistyńscy (*s^{e}rānîm*), którzy nie ufali Dawidowi. W ich oczach nie był on dobry (*ṭôb*), stąd musiał opuścić Akisza i Filistynów. Ta decyzja okazała się dla Dawida opatrznościowa, uchroniła go przed walką z Saulem - pomazańcem Pańskim (1Sm 24,7) oraz swymi rodakami.

1.1.3 Teologiczne przesłanie przysięgi nie-Izraelity - Akisza

Fundamentalnym orędziem wypływającym z biblijnej przysięgi złożonej na Boga JHWH jest wiara w Jego realną obecność, skuteczną moc i sprawiedliwą odpłatę moralną. Przysięga *ḥaj-*

[30] L. JAŃCZUK, «Przysięga w Biblii», 25-26; J. TRIGO, «Przysięga», *ComP* 14 (1; 1994) 119; E. WIPSZYCKA, «Jak pojmowano istotę przysięgi w czasach starożytnych?», *Mówią Wieki* 3 (1983) 29.

[31] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 434; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. STAMM, «jšr», *WSHPST*, t. 1, 424-425; R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the First Book of Samuel*, 588; J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 301.

jhwh potwierdza, że Bóg Izraela rzeczywiście istnieje i jest potężny. Ta formuła występuje w Jr 16,14-15; 23,7-8, gdzie podkreśla zaangażowanie zbawcze JHWH w historię ludu wybranego. Takich czynów - w świetle prorockich wyroczni - mógł dokonać tylko Bóg żywy i mocny. W 2Sm 4,9 i 1Krl 1,29 przysięgę na JHWH wypowiada Dawid, dziękując Bogu za wybawienie go z niebezpieczeństw. W ten sposób podkreśla ojcowską troskliwość JHWH, Jego pomoc i potęgę, potwierdzając wiarą i słowami, że Jego Bóg prawdziwie jest obecny i skutecznie działa. W tym samym kontekście ukazuje JHWH przysięga Sedecjasza (Jr 38,16), która sławi w Nim dawcę życia i jego obrońcę. W 1Sm 25,26 przysięgę *ḥaj-jhwh* wypowiada Abigail, stwierdzając, że to Bóg powstrzymał Dawida przed rozlewem krwi i zemstą na wrogach. W analogiczny sposób w tym samym kontekście przysięga Dawid (1Sm 25,34), deklarując, że to JHWH nie dopuścił do wyrządzenia krzywdy Abigail i uśmiercenia synów Nabala. Przysięga na Boga Izraela mogła jednak służyć także do ukarania człowieka i pozbawienia go życia. Po śmierci swych braci Gedeon wzywa JHWH na świadka i stwierdza, że skoro Zebach i Salmunna nie darowali życia jego krewnym, to i on nie oszczędzi ich życia. Przysięgę potwierdza czynem (Sdz 8,19)[32].

W teologii deuteronomistycznej i prorockiej formuła *ḥaj-jhwh* jest stosowana także w kontekście baalistycznym. Baal był bóstwem wegetacji. Nie był on bogiem wiecznym, gdyż w jego kulcie podkreślano motyw śmierci i zmartwychwstania. W tym zestawieniu przysięga na JHWH akcentowała specyfikę życia Boga Izraela, które nie podlegało żadnym zmianom. Prorok Jeremiasz (Jr 4,2) stwierdził, że przysięga *ḥaj-Jhwh* winna być wypowiadana: prawdziwie (w dobrej intencji i nie w sposób fałszywy), godnie (zgodnie z prawem i prawdą, by nie narazić Bożego imienia na zniesławienie) i sprawiedliwie (jej celem nie może być krzywda wyrządzona innym). Prorok zakazał użycia formuły *ḥaj-jhwh*, gdyby prowokowała przyrównywanie JHWH do Baala i gdyby przysięga na JHWH miała taki sam status jak ta na Baala (Jr 5,2; 44,26)[33].

W tekstach biblijnych przysięga *ḥaj-jhwh* wskazuje na Boga, który panuje nad narodami i chroni społeczność izraelską oraz pojedyncze osoby przed wrogiem i złem. W tym kontekście Saul złożył przysięgę na JHWH, który wybawił Izraela (1Sm 14,39). Ten tekst został osadzony w perspektywie walki z Filistynami i zapewne dotyczył zagrożenia z ich strony. Formuła *ḥaj-jhwh* jest w Biblii też formą wyznania wiary. W 1Krl 17,1 Eliasz, przysięgając na życie JHWH przed izraelskim królem Achabem, wyznaje wiarę w Boga, potwierdza prorocką służbę oraz gwarantuje nieomylność i nieodwołalność Jego wyroków. Co istotne, władca ten uchodzi w Biblii za ucieleśnienie apostaty i niegodziwca - czyniąc wiele zła (1Krl 16,30) oraz wznosząc ołtarze dla Baala i stele dla Asztarte (1Krl 16,32-33). W podobnym kontekście prorok Elizeusz wyznał wiarę

[32] J. WOŹNIAK, «Teologia przysięgi „ḥaj Jahwe”», *CT* 53 (1; 1983) 20-22.
[33] J. WOŹNIAK, «Teologia przysięgi „ḥaj Jahwe”», 19.22-24.

w JHWH wobec króla Jorama, który był synem Achaba (2Krl 3,14). I ten izraelski monarcha - podobnie jak jego ojciec - zasłynął z grzesznego postępowania (2Krl 3,2)[34].

W zupełnie odmiennej perspektywie teologicznej jest ukazany Akisz, który sam składa przysięgę na Boga Izraela (1Sm 29,6). Tym samym wyraża przekonanie, że JHWH - Bóg Izraela i Dawida rzeczywiście istnieje. Zdobywając się na tak spektakularny czyn religijny, filistyński władca musiał dostrzec wyższość, potęgę i autorytet JHWH. Inaczej nie powołałby Go na świadka oraz gwaranta prawdomówności i szczerości wypowiadanych przez siebie słów. Tekst biblijny i źródła pozabiblijne nie mówią o tym, jakie konsekwencje miało to wyznanie wiary Akisza. Czy pozostał wierny Dagonowi, czy - pod wpływem Dawida - zaczął interesować się Bogiem Izraela i stał się Jego wyznawcą. Wiadomo jedynie, że perykopa 1Sm 29 ma zabarwienie ideologiczne i teologiczne. Z jednej strony akcentuje militarną sławę Dawida i jego atrybuty w perspektywie jego przyszłej misji królewskiej, a z drugiej ostatecznie rozwiązuje niewygodny problem jego współpracy z Filistynami[35]. Redaktor tego źródła ukazuje Dawida jako dzielnego wojownika, przed którym Filistyni czują respekt, a nadto patriotę i zręcznego polityka, który odznaczał się przebiegłością i polityczną dojrzałością. Zwodził on swych wrogów (w tym króla Akisza) i do samego końca potrafił ukryć swe prawdziwe intencje. W ten sposób prodawidowy edytor cyklu 1Sm 16,1–2Sm 5,5 podkreślił predyspozycje syna Jessego do przejęcia władzy królewskiej w Izraelu, ukazując prawdziwy stosunek Dawida do Filistynów w 2Sm 5,17-25[36].

1.2 Przysięga wdowy z Sarepty oznaką wiary w Boga Eliasza (1Krl 17,12.24)

Drugi biblijny tekst dokumentujący przysięgę nie-Izraelity na Boga Izraela - JHWH zachował się w deuteronomistycznej wersji cyklu przekazów o proroku Eliaszu (1Krl 17,1–2Krl 2,18). Tym razem nie chodzi o pogańskiego króla, lecz o ubogą wdowę należącą do najuboższej klasy społeczności Sydonu, która - podczas spotkania z prorokiem Eliaszem i w dramatycznych okolicznościach życia - dwukrotnie deklaruje wiarę w Boga Izraela (1Krl 17,12.24). Pierwszy raz czyni to w formie przysięgi, a za drugim razem - w formule podkreślającej moc JHWH i wiarygodność Jego proroka.

[34] J. WOŹNIAK, «Teologia przysięgi „ḥaj Jahwe”», 25-27.

[35] Wydarzenia opisane w 1Sm 29 mają wybielić postać syna Jessego. Decyzja Akisza chroni Dawida przed walką z Saulem i rodakami. W tym świetle ucięte są również wszelkie dyskusje na temat spiskowania Dawida z Filistynami, które miałyby prowadzić do upadku dynastii Saula. W momencie śmierci króla Saula, Dawid i jego towarzysze znajdowali się daleko od tego miejsca i zabijali Amalekitów. W ten sposób spełniali obowiązek Tory, który został zaniedbany przez Saula (Wj 17,15-16; Pwt 25,17-19; 1Sm 15,18-19). R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 273.

[36] D. DZIADOSZ, *Monarcha odrzucony przez Boga i lud*, 401-402.417-418.

1.2.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego

Podobnie jak w przypadku poprzedniego tekstu, badanie źródła biblijnego odnoszącego się do wdowy z Sarepty Sydońskiej przeprowadzone będzie w konwencji historyczno-krytycznej lektury tekstu podzielonej na trzy zasadnicze etapy. Wpierw zostanie ukazana skondensowana prezentacja charakterystyki literackiej passusu, a następnie dokonana gruntowna egzegetyczna lektura jego kluczowych fragmentów prowadząca do określenia przesłania teologicznego.

Eliasz (*'ēlijjāhû* „JHWH jest mym Bogiem") był prorokiem z Tiszbe w Gileadzie. Obszerny zbiór tradycji o jego aktywności (1Krl 17,1–2Krl 2,18) przemilcza informacje o jego rodowodzie i nie precyzuje dokładnych ram chronologicznych jego wieku, powołania oraz działalności[37]. Na bazie biblijnego opisu, lektor może dojść do wniosku, że Eliasz – na wzór Mojżesza - był bogobojnym stróżem i nieugiętym bojownikiem monoteizmu jahwistycznego w Izraelu[38]. Stąd z pewnością można stwierdzić tylko to, że Eliasz był prorokiem Królestwa Północnego, a jego działalność przypadała na połowę IX w. przed Chr. Był to czas kryzysu religijnego, którego powodem była polityka synkretyzmu króla Achaba (873-853) i jego fenickiej małżonki Izebel (moim bogiem jest Baal). W jej rezultacie w Królestwie Północnym rozwinął się kult Baala i Asztarte, doszło też do prześladowań wyznawców JHWH. Zepsuciu religijnemu towarzyszyła niesprawiedliwość społeczna i wiszące nad państwem widmo najazdów Aramejczyków[39].

Posługa Eliasza nie koncentrowała się na przepowiedniach dotyczących przyszłości, lecz była związana z aktualną sytuacją w kraju. Prorok odważnie występował przeciw Achabowi i despotycznej Izebel, potępiał bałwochwalstwo, był bezkompromisowy wobec kapłanów Baala[40], ganiąc przejawy odstępstwa, nieczystości religijnej i niesprawiedliwości społecznej[41]. Ten obraz

---

[37] J. HOMERSKI, «Eliasz. Życie i działalność», *EK*, t. 4, 885; F. FARRAR, «The First Book of Kings», w: W. NICOLL, *I Samuel to Job* (EBib 2; Hartford 1903) 300; R. KRAWCZYK, «Kryzys w życiu proroka Eliasza», *StRed* 11 (2013) 188-190; M. ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*. Cykl Eliasza i Elizeusza w komentarzu duchowo-mistycznym (Poznań 2010) 7.11; L. STACHOWIAK, *Prorocy - słudzy słowa* (Katowice 1980) 67; T. LUTEREK, *Eliasz z Tiszbe* (Sandomierz 2014) 17-19; R. RUMIANEK, «Eliasz jako gorliwy prorok Boga zazdrosnego», w: W. CHROSTOWSKI, *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin (Warszawa 1999) 188.

[38] H. GUNKEL, *Elias, Jahve und Baal* (RV II/8; Tübingen 1906) 58-59.

[39] M. SZMAJDZIŃSKI, «Świadkowie wiary w Starym Testamencie», *Współczesna Ambona* 41 (3; 2013) 192; T. JELONEK, «Prorocy - głosiciele słowa», *Sympozjum* 10 (1; 2006) 36-37; D. DZIADOSZ, «Eliasz - starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedynego Boga Jahwe i Jego prawa», *CT* 74 (1; 2004) 16-17; M. ZAWADA, «Trzy epizody z życia Eliasza w interpretacji duchowo-mistycznej», *IS* 1 (2008) 35-36; M. ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, 7-9; Z. ŻYWICA, «Kryzys powołania proroka Eliasza», *StEł* 17 (3; 2015) 299-300; S. SADOWSKI, «Wdowa z Sarepty Sydońskiej», 13-14; D. DOGONDKE, *Posłannictwo Eliasza według proroctwa Malachiasza (Ml 3,23-24)* (Studia i Materiały 128; Poznań 2009) 26-28; T. LUTEREK, *Eliasz z Tiszbe*, 17; R. RUMIANEK, «Eliasz jako gorliwy prorok», 189-190.

[40] C. MARTINI, *Bóg żywy.* Rozważania o proroku Eliaszu (Duc in altum - wypłyń na głębię 8; Kraków 1993) 9; H. GUNKEL, *Elias*, 48.58.

[41] M. SZMAJDZIŃSKI, «Świadkowie wiary», 192; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 684-685; L. STACHOWIAK, *Prorocy*, 67; D. DZIADOSZ, «Eliasz - starotestamentalny typ obrońcy wiary», 17.

proroka wypływa ze złożonego pod względem literackim i teologicznym cyklu 1Krl 17,1–2Krl 2,18[42], który został wpisany przez deuteronomistę w schematyczną historię królów Izraela i Judy (1Krl 12–16). Pod kątem formalnym biblijny cykl o Eliaszu przypomina barwną sagę prorocką, która przytaczając kolejne epizody z życia męża Bożego rysuje nadprzyrodzony profil jego prorockiej aktywności. Prócz najbardziej interesującego nas otwarcia cyklu, na które składają się trzy uzupełniające się treściowo perykopy: o suszy (1Krl 17,1-7), wdowie z Sarepty Sydońskiej (1Krl 17,8-16) i wskrzeszeniu jej syna (1Krl 17,17-24), w skład korpusu strukturalnego zbioru tekstów o Eliaszu wchodzą następujące przekazy: o spotkaniu z Achabem (1Krl 18,1-19), o konfrontacji na górze Karmel (1Krl 18,20-40), o końcu suszy (1Krl 18,41-46), o prześladowaniu i ucieczce Eliasza (1Krl 19,1-18), o powołaniu Elizeusza (1Krl 19,19-21), o winnicy Nabota (1Krl 21,1-29) i o chorobie Ochozjasza (2Krl 1,1-18). Cykl o Eliaszu kończy opis tajemniczego odejścia Eliasza (2Krl 2,1-13)[43], który równocześnie jest przejściem do zbioru tradycji o Elizeuszu (2Krl 2,1–9,10; 13,14-21). Najbardziej spójną całością literacką cyklu o Eliaszu są jego początkowe rozdziały (1Krl 17–19)[44] i to one tworzą najbliższy kontekst dla interesujących nas passusów 1Krl 17,12.24, dokumentujących wypowiedź wdowy z Sarepty na temat JHWH.

Otwarcie cyklu o proroku z Tiszbe wpisuje się w dzieje króla Achaba (1Krl 16,29–22,40), które, wskutek edytorskiej pracy deuteronomisty, mają jasno określony początek (1Krl 16,29-30) i koniec (1Krl 22,39-40). Wiersz 1Krl 16,29 legitymuje się konstrukcją *waw-x-qatal*, która w języku hebrajskim wprowadza nowe otwarcie narracyjne. Z kolei wiersz 1Krl 16,31 jest notą deuteronomisty potępiającą Achaba: czynił to, co było złe w oczach JHWH i był gorszy od wszystkich swych poprzedników, która stanowi podbudowę dla całej perykopy (1Krl 16,29-34)

[42] Barnes twierdzi, że sekcja 1Krl 17,1–2Krl 10,31 opowiada o konfrontacji proroków JHWH z czcicielami Baala w Królestwie Północnym. Główny temat cyklu koncentruje się na upadku domu Omriego i kulcie obcych bogów. Ta walka religijna trwała przez okres dwóch pokoleń proroków: Eliasza, Elizeusza i ich uczniów. W. BARNES, *The Two Books of the Kings in the Revised Version with Introduction and Notes* (Cambridge 1908) 141.

[43] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 315; L. STACHOWIAK, *Prorocy*, 66-67. Biblijny cykl o Eliaszu rozpoczyna się od jego nagłego zjawienia się u Achaba (1Krl 17,1), a kończy go równie tajemnicze odejście proroka (2Krl 2,1-13). Sagę o Eliaszu można czytać według różnych kluczy interpretacyjnych: rozwoju osobowości proroka i jego łączności z Bogiem, czy klucza topograficznego akcentującego motyw kolejnych miejsc pobytu Eliasza: wędrówka na wschód, za Jordan (1Krl 17,2-7); podróż na północ, poza granice Izraela (1Krl 17,8-24); powrót do Izraela (1Krl 18,1-46); przemarsz na południe, poza granice Izraela (1Krl 19,1-18) oraz powrót do Transjordanii (1Krl 19,19-21). To itinerarium podróży nadaje cyklowi charakter zamkniętej narracji, w której rozwinięto dwa główne motywy: konfrontację jahwizmu z baalizmem oraz modelu życia prorockiego. D. DOGONDKE, *Posłannictwo Eliasza*, 26; J. WALSH, «1 Księga Królewska», w: R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa 2001) 280; T. TUŁODZIECKI, «Eliasz. Słowo Boże lekarstwem na kryzys wiary proroka (1Krl 17,1–19,21)», w: D. DZIADOSZ, *Świadkowie wiary*. Biblia o wierze (ABL 9; Lublin 2014) 61.

[44] W. THIEL, «Pochodzenie i rozwój tradycji o Eliaszu», w: A. KORCZAGO, B. CICHY, *Eliasz*. Zeszyty ewangelickiego katechety, t. 2 (Bielsko-Biała 2000) 33; K. GRÜNWALDT, «O przemianach proroka. Recepcja Eliasza w Starym Testamencie», w: A. KORCZAGO, B. CICHY, *Eliasz*. Zeszyty ewangelickiego katechety, t. 2 (Bielsko-Biała 2000) 42. Rozdziały 1Krl 17–18 stanowią jednorodną kompozycję literacką, a na kolejny rozdział 1Krl 19 należałoby patrzeć jako na jednostkę autonomiczną, która została złączona z wcześniejszymi tekstami przez kompilatora wywodzącego się z jednego z późniejszych kręgów prorockich skupionych wokół tradycji Eliasza. Jego praca jest tak doskonała, że rozdziały 1Krl 17–19 sprawiają wrażenie jednorodnego źródła. D. DZIADOSZ, «Eliasz - starotestamentalny typ obrońcy wiary», 8; W. THIEL, «Pochodzenie i rozwój tradycji o Eliaszu», 33.

i obszernej partii cyklu tradycji o Eliaszu (1Krl 17,1–22,40). Wers 1Krl 17,1, który w sposób nagły przerywa sekcję o Achabie i wprowadza na scenę Eliasza, w aktualnej strukturze księgi funkcjonuje jako jej kontynuacja, gdyż rozpoczyna go konstrukcja *wajjiqtol*, sugerująca dalszy bieg akcji. Jednak równocześnie oznacza ona nowe otwarcie narracyjne. Podkreśla to grecka LXX, która dodaje słowo *prorok*, by zastąpić brakujący wstęp do cyklu o Eliaszu. Narracja o Achabie (1Krl 16,29–22,40) została więc użyta jako tło historyczne do cyklu przekazów o Eliaszu[45].

Trzyczłonowa sekcja 1Krl 17,1-7.8-16.17-24 rozpoczyna się i kończy proklamacją, która łączy słowo Boga ze słowem proroka. 1Krl 17 mocno akcentuje rolę słowa JHWH i jego wypełnienie (1Krl 17,2.5.8.14.16.24; por. 1Krl 18,1.36). Rozdział rozpoczyna się od zapowiedzi suszy (1Krl 17,1), która inicjuje akcję opowiadania znajdującego rozwiązanie w 1Krl 18,41-46. Z tego względu 1Krl 17,1 lepiej pasuje jako wstęp do narracji o suszy zamieszczonej w 1Krl 18[46]. Jak wspomniano wyżej, perykopa 1Krl 17,1-24 składa się z trzech dopełniających się epizodów, które łączy postać Eliasza. Prorok w czasie dotkliwej suszy (1Krl 17,1-7), posłuszny woli JHWH, udaje się do Sarepty, gdzie najpierw ratuje wdowę i jej syna od śmierci głodowej (1Krl 17,8-16), a następnie przywraca mu życie w ramach tajemniczej modlitwy wstawienniczej (1Krl 17,17-24). Interesującą nas narrację o pobycie proroka w Sarepcie Sydońskiej można więc podzielić na dwie sekcje: 1Krl 17,8-16, w trakcie której następuje nadnaturalne pomnożenie pokarmu i pierwsza wypowiedź wdowy na temat JHWH oraz 1Krl 17,17-24 opowiadającej o wskrzeszeniu chłopca i drugiej mowie kobiety o Bogu Izraela. Oba segmenty w swej aktualnej formie tworzą spójną i dopełniającą się literacko, tematycznie i teologicznie narrację[47], którą należy czytać w kontekście wstępu 1Krl 17,1-7. 1Krl 17 rozpoczyna się bowiem od zapowiedzi suszy, jaką Eliasz z Tiszbe[48] komunikuje Achabowi, której rezultatem była plaga głodu. Prorok wypowiada wyrocznię stanowczo i bezpośrednio, nie akcentując swej funkcji (formuła posłańca). Z taką mocą nie wypowiada się żaden prorok w historii Izraela. Słowa Eliasza tchną powagą i dostojeństwem, nabierając rangi wyroczni JHWH[49]. Ponadto teksty te nabierają wielkiej wagi teologicznej. Jak niegdyś Bóg opiekował się ludem wybranym na pustyni, tak w trudnym czasie religijnych odstępstw i wywołanych nimi klęsk żywiołowych (susza, głód) za rządów Achaba, postanowił zatroszczyć się o Eliasza jako przedstawiciela Izraela oraz o cierpiących nie-Izraelitów, których w tekście biblijnym reprezentuje sydońska wdowa i jej syn. Z tego powodu JHWH każe prorokowi

[45] D. DOGONDKE, *Posłannictwo Eliasza*, 28-30; M. COGAN, *I Kings*, 431; J. SMITH, *The Books of History*, 499.

[46] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 316; J. LONG, *1 & 2 Kings*, 205; W. THIEL, «Pochodzenie i rozwój tradycji o Eliaszu», 34.

[47] K. FRĄCKOWSKA, «Gościć proroka to przyjąć słowo Boga», 13.

[48] Miejscowość tę identyfikuje się z dzisiejszym Kirbet el-Istib (Lisdib), które jest położone 16 km na wschód od Jordanu. Według niektórych, Eliasz pochodził z Jabesz w Gileadzie. J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 318; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 417.

[49] D. DZIADOSZ, «Eliasz - starotestamentalny typ obrońcy wiary», 9.

ukryć się przy potoku Kerit (*kᵉrît*)[50], zapewniając mu wodę z potoku oraz chleb i mięso, które noszą mu kruki (*hāʿōrᵉbîm*)[51]. Następnie Bóg posyła Eliasza poza granice Izraela[52], by okazać swą łaskę cudzoziemcom pozostającym na marginesie społecznym.

Ich przedstawicielem jest wdowa, która w momencie spotkania proroka zbierała drwa przy bramie miejskiej[53]. Eliasz poprosił kobietę o wodę, a gdy ta spełniła prośbę, wspomniał o kawałku chleba. W tym kontekście pada jej przysięga na JHWH, którą pragnie potwierdzić, że nie ma pieczywa, tylko garść mąki w dzbanie i trochę oliwy w baryłce. Wdowa zaznacza, że to posłuży jej do przygotowania ostatniego posiłku dla jej syna przed ich śmiercią. Eliasz uspokaja kobietę, a następnie poddaje próbie wiary i współczucia, nakazując, by wpierw przygotowała mały podpłomyk dla niego. Przy tym obiecuje, że mąka i oliwa nie wyczepią się w jej domu, aż do dnia, w którym Bóg ponownie ześle na ziemię deszcz. Kobieta zaufała Eliaszowi i spełniła jego prośbę, co umożliwiło realizację obietnicy proroka. Ta historia ma ukazać moc JHWH poza granicami Kanaanu (przy biernej postawie Baala) i autorytet prorockiego urzędu Eliasza. Wiara Fenicjanki w słowo JHWH ocala kobietę i jej syna przed śmiercią głodową[54].

Kolejna perykopa, zawierająca wyznanie wiary nie-Izraelitki, posiada już nieco zmieniony kontekst narracyjny (1Krl 17,17-24). Lektor cyklu dowiaduje się, że Eliasz zamieszkał z wdową i jej dzieckiem w Sarepcie. Po pewnym czasie zachorował i zmarł syn tej kobiety, a tę przedwczesną śmierć wdowa połączyła z obecnością Eliasza oraz z bliżej nieokreślonym grzechem z przeszłości. Tekst 1Krl 17,19-24 opisuje ryt wskrzeszenia młodzieńca i przypomina analogiczny znak dokonany przez Elizeusza (2Krl 4,18-37). Zgodnie z materiałem źródłowym, Eliasz odebrał chłopca matce i przeniósł go do górnej izby, w której mieszkał. Następnie położył na swym łóżku, modlił się do JHWH i trzykrotnie położył się na chłopcu. Ten rytuał wiązał się

[50] Potok Kerit identyfikowany jest z Wadi Jabis (na północ od Tiszbe), z Wadi Karrar (w Zajordanii, naprzeciw Jerycha) lub z Wadi Qilt (na południe od Jerycha). Mógł się też znajdować w krainie Damaszku. Eliasz schronił się tam zarówno przed klęską głodu, jak i przed Achabem. J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 319.

[51] Niektórzy egzegeci twierdzą, iż chodziło o Arabów (*ʿarabîm*) lub o kupców, ludzi pustyni, nomadów (*ʿobᵉrîm*). J. CUMMING, *Expository Readings on the Books of Kings* (London 1859) 116; S. TATUM, «1 Kings», w: H. PASCHALL, H. HOBBS, *The Teacher's Bible Commentary* (Nashville 1972) 202; A. SALAS, *Prorocy: zwiastuni Boga żywego* (Częstochowa 1999) 46. Kruki zamieszkiwały odludne i skaliste miejsca. Były one powszechnie znane ze swego ciągłego głodu (Ps 147,9; Hi 38,41) i z nadmiernego gromadzenia żywności. Eliasz mógł obserwować te ptaki i miejsca, gdzie składowały pokarm, by z niego korzystać. K. GRÜNWALDT, «O przemianach proroka», 42. Kruki były uważane za zwierzęta nieczyste (Kpł 11,15; Pwt 14,14) i były kojarzone ze śmiercią (por. Rdz 8,7). M. MIKOŁAJCZAK, «Samoofiarowanie Eliasza», *RBL* 51 (2; 1998) 83-84.

[52] Fenicka Sarepta (*ṣārᵉpat*) jest utożsamiana z Szarafend, które leży na wybrzeżu Morza Śródziemnego, między Tyrem i Sydonem, ok. 15 km na południe od Saidy (dawniejszego Sydonu). Nazwę zawdzięcza piecom, które były tam produkowane i przeznaczane do wytapiania metali. Miasto to okazało się również symbolem pieca - miejscem próby i doskonalenia się – zarówno dla Eliasza, jak i dla mieszkającej tam wdowy. H. SPENCE-JONES, *1 Kings* (London 1909) 395. W czasach Eliasza Fenicja słynęła z wyrobu purpury, przeżywając rozkwit gospodarczy i handlowy oraz stając się symbolem sukcesu i bogactwa. M. ZAWADA, «Trzy epizody z życia Eliasza», 35-36.

[53] Prawdopodobnie wdowa z Sarepty Sydońskiej szukała przy bramie miasta porzuconej tam słomy. Można tam było też znaleźć małe kawałki drew, które zostały zgubione na skutek ruchu i potrącania ładunków. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 418; H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 401-402.

[54] Ten tekst przypomina opis rozmnożenia oliwy i chleba w cyklu o Elizeuszu (2Krl 4,1-7.42-44) oraz cud rozmnożenia chleba, jakiego dokonał Chrystus (Mt 14,13-21; 15,29-39). F. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, 15.

z przekonaniem, że siły witalne uchodzą z człowieka przez ciało i przez nie mogą też wejść na nowo[55]. Rytuałowi od początku do końca towarzyszy modlitwa, w której Eliasz prosił JHWH o odwrócenie nieszczęścia oraz o wskrzeszenie dziecka. Bóg wysłuchał tego przejmującego wołania i przywrócił chłopcu życie. Kiedy dziecko zostało oddane matce, ta wyznała, że Eliasz naprawdę jest mężem Bożym i że słowo JHWH jest w jego ustach skuteczne (jest prawdą). Rozmnożenie mąki i oliwy oraz wskrzeszenie młodzieńca są w tekście odczytywane jako znak błogosławieństwa JHWH, które Bóg Izraela - przez posługę Eliasza - daje nie-Izraelitom (por. błogosławieństwo dla domu Obed-Edoma, w którym znalazła schronienie arka przymierza (2Sm 6,11))[56].

A teraz kilka kluczowych informacji na temat procesu redakcji badanych passusów. Analizowane teksty są owocem pracy wczesnych redaktorów tradycji prorockich i należą do najstarszych źródeł pisanych Biblii Hebrajskiej[57], ale noszą też ślady deuteronomistycznej elaboracji teologicznej. Cykl opowiadań o Eliaszu przeszedł długi proces redakcyjny. Historia Eliasza opisana w 1Krl 17,1–19,18 jest starsza od relacji o winnicy Nabota (1Krl 21,1-29) i tekstów o ostatnich czynach proroka (2Krl 1,1–2,18). Nim tradycje 1Krl 17–19 zostały włączone do Księgi Królów, kształtowały się w kołach prorockich skupiających żarliwych obrońców jahwizmu w Królestwie Północnym. Duży wpływ na treść i formę tych tradycji miało środowisko tworzące teksty o Elizeuszu, pełne religijnego folkloru. Pojedyncze przekazy o Eliaszu żyły początkowo własnym życiem, ale z czasem były uzupełniane, reinterpretowane i łączone w większe zbiory. Wskutek aktywności deuteronomistycznego redaktora Ksiąg Królewskich, zbiory te przekształciły się w antologię słów i dzieł Eliasza. Steck był zdania, że deuteronomista miał do dyspozycji spisany już i gotowy zbiór tekstów o Eliaszu (1Krl 17,1–19,18). Bronner twierdzi z kolei, że te tradycje były przez długi czas przekazywane ustnie, a dopiero na przełomie VII i VI w. zostały spisane przez redaktora 1–2 Krl. Würthwein i Hentschel uważają, że cykl o Eliaszu zawdzięcza swe powstanie redaktorowi DtrP, który w oparciu o materiał źródłowy stworzył spójny przekaz. Tylko teksty 1Krl 20; 22,1-38 i 2Krl 1,2-17 są późniejszym postdeuteronomistycznym opracowaniem[58].

---

[55] Komentatorzy twierdzą, że gest Eliasza służył sprowadzeniu Bożej mocy, ale też miał na celu ogrzanie dziecka. Mogła to być również forma starego rytuału utożsamienia się i przekazania mocy. Eliasz - w geście trzykrotnego rozciągnięcia się nad martwym chłopcem - utożsamił się ze śmiercią dziecka; fizycznie i duchowo identyfikując się z młodzieńcem. Biorąc na siebie rolę ofiary, utożsamił się z nieczystością śmierci i przyniósł życie chłopcu. M. MIKOŁAJCZAK, «Samoofiarowanie Eliasza», 82.84-87.

[56] G. BARLOW, *I & II Kings* (New York 1892) 276. Anonimowa wdowa z Sarepty Sydońskiej, która pomogła Eliaszowi i przyjęła go pod swój dach, jest antytypem Obadiasza, który ukrył proroków przed Izebel (1Krl 18,3-4). K. FRĄCKOWSKA, «Gościć proroka to przyjąć słowo Boga», 18.

[57] D. DZIADOSZ, «Eliasz - starotestamentalny typ obrońcy wiary», 5.

[58] D. DZIADOSZ, «Eliasz - starotestamentalny typ obrońcy wiary», 5-6; K. GRÜNWALDT, «Eliasz a duch epoki - krótka historia badań», w: A. KORCZAGO, B. CICHY, *Eliasz*. Zeszyty ewangelickiego katechety, t. 2 (Bielsko-Biała 2000) 28. Wielu egzegetów twierdzi, że ustne przekazy na temat zdarzeń związanych z Eliaszem i ich spisanie miało miejsce niedługo po zniknięciu proroka i osiągnęło pierwotny kształt pod koniec IX w. przed Chr. W cyklu o Eliaszu

W korpusie cyklu o Eliaszu można dostrzec nieliczne ślady deuteronomistycznej kalki językowej, co potwierdza fakt, że redaktor Ksiąg Królewskich zebrał pewną liczbę tradycyjnych relacji i uporządkował je bez większych poprawek. Thiel i Grünwaldt są zdania, że w 1Krl 17,1-24 nie ma żadnego śladu opracowania deuteronomistycznego. Innego zdania jest Smend, który w 1Krl 17,2-5a.8n.16.24b; 18,1aβγb dostrzegł cechy deuteronomistycznej terminologii, sugerując, że teksty 1Krl 17,7-16.17-24 zostały dołączone do opowiadań o Eliaszu dopiero przez deuteronomistę. Terminologia deuteronomistyczna widoczna jest też w 1Krl 18,18b (zarzut przeciwko Achabowi i jego rodzinie o porzuceniu JHWH). Wiersze 1Krl 18,31-32a stanowią dublet względem 1Krl 18,30. Istnieje również niezgodność między odbudową (1Krl 18,30) a budową ołtarza (1Krl 18,31.32a). Wiersz 1Krl 18,36aβb, mówiący o Bożej górze *Horeb* (1Krl 19,8) i zwrot *porzucić twe przymierze* (1Krl 19,10.14) stanowią materiał deuteronomistyczny. Najdłuższym fragmentem deuteronomistycznym w tej sekcji jest passus 1Krl 21,20b-22.24-26.29, a także wiersze 1Krl 16,31-33; 22,52-54 oraz 2Krl 1,17aβb[59].

Wiele wskazuje na to, że tekst 1Krl 17,2-24 został włączony do relacji o suszy na dalszym etapie jej redakcji. Wystarczy przytoczyć tu powtarzające się motywy i zwroty (por. 1Krl 17,2 i 17,8, czy 1Krl 17,3-6 oraz 17,9-10). Nie jest wykluczone, że opowiadania o pobycie Eliasza nad potokiem Kerit (1Krl 17,2-7) i u wdowy w Sarepcie (1Krl 17,8-16) pochodzą z jednego źródła. Narracja 1Krl 17,17-24[60] nie wykazuje łączności z 1Krl 17,1 (zapowiedź suszy) i poprzedzającymi ją epizodami 1Krl 17,2-7.8-16. Za to fragment ten związany jest z tekstem 2Krl 4,18-37 i mógł powstać w tych samych kołach prorockich, co cykl o Elizeuszu. Hentschel twierdzi wprost, że opowiadanie o wskrzeszeniu chłopca w Sarepcie powstało w oparciu o paralelny tekst z cyklu o Elizeuszu, bądź też redaktor DtrP wykorzystał w tym miejscu inną, krótszą, ale za to starszą wersję. Hentschel uważa, że wiersze, w których Eliasz działa własnymi siłami (1Krl 17,20.21aβ.bα.22a), należy wiązać z późnym opracowaniem. Fohrer jest natomiast zdania, że

można wyodrębnić trzy typy opowiadań: sekcja 1Krl 17–19 (prócz 1Krl 17,17-24) określająca proroka jego własnym imieniem; sekcje 1Krl 21 i 2Krl 1,2-8.17 z formułą *Eliasz Tiszbita* oraz sekcje 1Krl 17,17-24 i 2Krl 1,9-16, gdzie pojawia się zwrot *mąż Boży*. D. DOGONDKE, *Posłannictwo Eliasza*, 30; G. HENTSCHEL, «Historyczne podstawy tradycji o proroku Eliaszu», *RBL* 33 (2; 1980) 54. G. Fohrer wyróżnił sześć pierwotnych opowiadań o Eliaszu: o suszy i deszczu - 1Krl 17,1; 18,1aβ-2a.17.41-46; o Bożym sądzie - 1Krl 18,(19)20-40; o spotkaniu z Bogiem na górze Horeb - 1Krl 19,3b.8b*.9-12.13a.bα; o powołaniu Elizeusza - 1Krl 19,19-21; o winnicy Nabota - 1Krl 21,1-20bα oraz o Ochazjaszu - 2Krl 1,2-8.17aα, a także sześć rozszerzeń i anegdot na temat: pobytu nad potokiem Kerit - 1Krl 17,2-6; rozmnożenia oliwy i mąki w Sarepcie Sydońskiej - 1Krl 17,7-16; wskrzeszenia syna wdowy - 1Krl 17,17–18,1aα; spotkania z Obadiaszem - 1Krl 18,2b-16; wzmocnienia przez anioła - 1Krl 19,4a-8a.b* oraz próby uwięzienia - 2Krl 1,9-16. K. GRÜNWALDT, «Eliasz a duch epoki», 28.

[59] M. O'BRIEN, A. CAMPBELL, «Pierwsza i Druga Księga Królewska», w: W. FARMER, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (Warszawa 2000) 531; K. GRÜNWALDT, «Eliasz a duch epoki», 28; K. GRÜNWALDT, «O przemianach proroka», 42.

[60] Teksty 1Krl 17,17-24 i 2Krl 1,9-16 mają to samo wtórne redakcyjne pochodzenie. Do pierwotnych legend prorockich zostały najprawdopodobniej dodane przez ostatniego redaktora cyklu o Eliaszu. Oba fragmenty koncentrują się na *mężu Bożym*, a nie jego dziełach. Eliasz nie jest ukazany tu jako świadek cudownych zdarzeń, ale ich współtwórca dzięki wstawienniczej modlitwie i mocy z wysoka. Dzięki temu odbiera szacunek, a nawet wzbudza trwogę wśród nieprzyjaciół. D. DZIADOSZ, «Eliasz - starotestamentalny typ obrońcy wiary», 11-12.

zdarzenia opisane w 1Krl 17,1-16 są odbiciem takich tradycji, jak: 1Krl 19,5-8 (żywienie Eliasza w drodze do góry Horeb), 2Krl 4,1-7 (rozmnożenie oliwy w czasach Elizeusza) czy 2Krl 4,8-37 (wskrzeszenie chłopca przez Elizeusza). Teksty te zostały przeniesione na czasy Eliasza i powiązane z dziejami tego proroka. Steck i Smend zaliczyli 1Krl 17,2-6 do pierwotnych wzorców biblijnych narracji o suszy. Natomiast w 1Krl 17,7-24 widzą tekst, który trafił do cyklu o Eliaszu w końcowej fazie jego redakcji. Zdaniem egzegetów, w tekście 1Krl 17,8-16 nie było początkowo żadnego połączenia ubóstwa wdowy z suszą (1Krl 17,10-14a.15), dopiero później dołączono słowa: *aż do dnia, w którym JHWH zesłał deszcz na ziemię* (1Krl 17,14b). Podobnie było z narracją o wskrzeszeniu syna wdowy z Sarepty, która przynależy do grupy tekstów o suszy dzięki redakcyjnemu spoiwu, do którego należy zaliczyć wprowadzenie (1Krl 17,17a), motyw modlitwy proroka (1Krl 17,20b-22a) i zakończenie (1Krl 17,24b)[61].

Dzięki tej teologicznej elaboracji, wdowa z Sarepty aż dwukrotnie wypowiada się na temat Boga proroka Eliasza. Jej słowa zostały utrwalone w formie przysięgi w 1Krl 17,12a oraz uroczystego wyznania wiary w 1Krl 17,24. W Biblii Hebrajskiej te teksty nie budzą poważniejszych wątpliwości tekstualnych i prezentują się w następujący sposób[62]:

17,12 וַתֹּאמֶר חַי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אִם־יֶשׁ־לִי מָעוֹג כִּי אִם־מְלֹא כַף־קֶמַח בַּכַּד וּמְעַט־שֶׁמֶן בַּצַּפַּחַת וְהִנְנִי מְקֹשֶׁשֶׁת שְׁנַיִם
עֵצִים וּבָאתִי וַעֲשִׂיתִיהוּ לִי וְלִבְנִי וַאֲכַלְנֵהוּ וָמָתְנוּ׃

17,24 וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־אֵלִיָּהוּ עַתָּה זֶה יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים אָתָּה וּדְבַר־יְהוָה בְּפִיךָ אֱמֶת׃

17,12 I powiedziała[a]: *Na życie JHWH, twojego Boga! Nie mam pieczywa*[b]*, lecz tylko pełną garść mąki w dzbanie i trochę oliwy w baryłce. Oto zbieram dwa*[c] *drwa i kiedy przyjdę, przygotuję to sobie i memu synowi*[d]*. Zjemy to*[e]*, a potem umrzemy*.

[61] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 316-317.322. Choć perykopa o wskrzeszeniu syna wdowy z Sarepty połączona jest z wcześniejszymi opowiadaniami formułą: *po tych wydarzeniach* (1Krl 17,17a), to kilka następnych szczegółów potwierdzałoby opinię, że ten fragment nie łączy się z poprzedzającymi go tekstami (1Krl 17,2-7 i 17,8-16). W 1Krl 17,17 kobieta jest nazywana *ba'ălat habbājit* (pani domu), a to określenie przysługiwało ludziom bogatym, co kłóciłoby się z pozycją wdowy. W opowiadaniu 1Krl 17,17-24 brakuje wzmianki o suszy i głodzie. Gdyby kobieta była wcześniej świadkiem rozmnożenia mąki i oliwy, to w zupełnie inny sposób reagowałaby na przyjście proroka i nie łączyłaby jego osoby ze swym grzechem. B. LONG, *1 Kings*, 184; S. SADOWSKI, «Wdowa z Sarepty Sydońskiej», 11-12. Niektórzy komentatorzy widzieli w narracji o wskrzeszeniu chłopca przez Elizeusza (2Krl 4,32-37) pierwowzór dla opowiadania o wskrzeszeniu syna wdowy z Sarepty Sydońskiej. Miałoby o tym świadczyć m.in. określenie *mąż Boży*, które w cyklu o Elizeuszu występuje aż 27 razy, a w cyklu o Eliaszu tylko 2 razy. Są i tacy, którzy twierdzą, że narracja 2Krl 4,18-19 stanowi rozszerzenie opowiadania z 1Krl 17,17-24. W przeciwnym razie trudne byłoby do zrozumienia narzekanie matki na *męża Bożego* i skarga Eliasza (1Krl 17,18b.20), których brakuje w paralelnym tekście w 2Krl 4,18-19. T. HERGESEL, «Eliasz i Elizeusz - „mężowie Boży" w służbie jahwizmu», *STV* 20 (2; 1982) 28-29; M. COGAN, *I Kings*, 433; G. HENTSCHEL, «Historyczne podstawy tradycji o proroku Eliaszu», 56-57; W. THIEL, «Pochodzenie i rozwój tradycji o Eliaszu», 38.

[62] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 602-603.

[17,24] I powiedziała kobieta do Eliasza: *Teraz już*[a] *wiem to, że ty jesteś mężem Bożym i słowo JHWH w twoich ustach jest prawdą*.

17,12

a) LXX dodaje w tym miejscu słowo *hē gynē* (kobieta).

b) W TM pojawia się pojęcie *mā'ôg* (chleb, pieczywo). Przekład syryjski i Targum mają rdzeń *mdm*, co odpowiadałoby terminowi *m^{e}'ûmâ* (od *ûma*, *mā* „cokolwiek, coś"). LXX czyta: *enkryfias* (chleb pieczony na rozżarzonym popiele). W języku arabskim występuje podobne słowo *ma'adš*, które oznacza miejsce wypieku[63].

c) kilka hebrajskich manuskryptów oraz LXX$^{N\ min}$ opuszczają tę liczbę.

d) W TM występuje l. poj., natomiast w LXX użyta została l. mn. (*tois teknois*).

e) W TM pojawia się czasownik *'ākal* (jeść) w 1 os. l. mn. z sufiksem 3 os. l. poj. r. m. W ten sposób powstała forma *wa'ăkalnuhû* (i zjemy to). Sufiksu tego brakuje w LXX, Vg oraz Peszitcie. Najprawdopodobniej wynika to z błędu haplografii[64].

17,24

a) W TM wypowiedź wdowy z Sarepty rozpoczyna się od słów: *'attâ zeh jāda'tî* (teraz już/to wiem). Dwa manuskrypty hebrajskie, LXX i Peszitta opuszczają słowo *zeh* (to).

Teksty o Eliaszu reprezentują prozę żydowską w jej najpiękniejszej i najczystszej postaci, a występujący tu styl i język należą do najbarwniejszych w Starym Testamencie[65]. Synowiec zaliczył cykl opowiadań o Eliaszu do legendy prorockiej i opowiadania biograficznego. Legenda opowiada o zdarzeniach, które rzeczywiście mogły zaistnieć, o przeżyciach, które mogły mieć miejsce i postaciach, które realnie mogły istnieć, ale w dalekiej przeszłości. Legenda zwraca uwagę na te osoby, miejsca, rzeczy i czasy, które odegrały znaczącą rolę w dziedzinie religijnej. Zadaniem biblistów jest właściwe odróżnienie treści historycznych od ludowych opowieści[66]. Dwie wypowiedzi wdowy z Sarepty na temat Boga JHWH (1Krl 17,12.24) przynależą do opowiadań o cudach (pomnożenie mąki i oliwy oraz wskrzeszenie młodzieńca) i mają formę mowy niezależnej skierowanej wprost do Eliasza. W 1Krl 17,12 można wyróżnić kilka form literackich: przysięgę złożoną na JHWH (*ḥaj-jhwh*), opis trudnej sytuacji materialnej, informację o aktualnie wykonywanej czynności i zapowiedź nadchodzących zdarzeń. Z kolei na wers 1Krl

[63] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 320; J. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 297; C. BURNEY, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix* (Oxford 1903) 218.

[64] S. DEVRIES, *1 Kings*, 213.

[65] D. DZIADOSZ, «Eliasz - starotestamentalny typ obrońcy wiary», 5.

[66] J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 263-267.286.288; A. LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego (Kraków 1983) 307-310; A. SALAS, *Prorocy*, 42.

17,24 składa się z wyznania/świadectwa wdowy z Sarepty Sydońskiej na temat JHWH i Jego proroka.

Strukturę wiersza 1Krl 17,12 można przedstawić w następujący sposób[67]:

(1)	Narracyjne wprowadzenie	1Krl 17,12aα
(2)	Przysięga na JHWH	1Krl 17,12aβ
(3)	Opis trudnej sytuacji materialnej	1Krl 17,12b
(4)	Zapowiedź ostatniego posiłku i śmierci z głodu	1Krl 17,12c

Z kolei w strukturze wiersza 1Krl 17,24 można wyodrębnić takie części składowe:

(1)	Narracyjne wprowadzenie	1Krl 17,24aα
(2)	Wypowiedź wdowy na temat Eliasza	1Krl 17,24aβ
(3)	Świadectwo kobiety na temat JHWH	1Krl 17,24b

W 1Krl 17,12 wdowa z Sarepty Sydońskiej opowiada głównie o sobie i swoim ubóstwie, ale w 1Krl 17,24 jej cała uwaga skupia się na prorockim urzędzie Eliasza i Jego potężnym Bogu.

1.2.2 Studium egzegetyczne wierszy 1Krl 17,12.24

Wiersz 1Krl 17,12 rozpoczyna się od przysięgi, jaką wdowa z Sarepty złożyła na JHWH - Boga proroka Eliasza. Formuła *ḥaj-jhwh* jest odwołaniem się do Bożego autorytetu. W ten sposób JHWH (Bóg) stawał się gwarantem prawdziwości ludzkich słów i czynów. Choć kobieta mieszkała w rodzinnej ziemi Izebel, gdzie czczony był Baal, to jednak znała JHWH i posłużyła się Jego imieniem, aby potwierdzić rzetelność swych słów skierowanych do Eliasza. Chodziło o to, by prorok uwierzył, że kobieta nie miała już w domu żadnego pieczywa, którym mogłaby poczęstować głodnego przybysza. Być może wdowa z Sarepty rozpoznała w Eliaszu Izraelitę i dlatego złożyła przysięgę na jego Boga[68]. Mógł to być również znak, jakiego potrzebował prorok dla przekonania się, że spotkał wdowę, którą JHWH wyznaczył do udzielenia mu pomocy. Choć ich spotkanie w kluczu narracji (1Krl 17,9) nie było przypadkowe, wdowa prawdopodobnie nie

[67] B. Long dokonał następującego podziału wiersza 1Krl 17,12: (a) narracyjne wprowadzenie (1Krl 17,12aα) oraz (b) właściwe oświadczenie: przysięga (1Krl 17,12aα-b). Tę drugą jednostkę podzielił dodatkowo na dwie części: (1) formuła przysięgi (1Krl 17,12aα) oraz (2) deklaracja (1Krl 17,12aβ-b). B. LONG, *1 Kings*, 180.

[68] J. LONG, *1 & 2 Kings*, 206; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 686; H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 385; J. GRAY, *Biblical Encyclopedia and Museum*, t. 4 (Hartford 1900) 79; C. KEIL, F. DELITZSCH, *1 & 2 Kings*, 167. Niektórzy twierdzą, że wdowa z Sarepty rozpoznała w Eliaszu Izraelitę, dlatego wypowiedziała przysięgę na JHWH, postępując zgodnie z obowiązującym zwyczajem. Kobieta nieświadomie dokonała afirmacji istnienia JHWH. Jej wypowiedź nie była jednak przejawem osobistej wiary w Boga Izraela. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 418.

wiedziała o tym, że Bóg powołał ją do misji ocalenia Eliasza[69]. Niektórzy egzegeci są zdania, że kobieta czciła Boga Izraela. Ich zdaniem, gdyby była poganką, formuła przysięgi na JHWH byłaby przejawem hipokryzji i obłudy. Nie wykluczone, że wdowa z Sarepty Sydońskiej była Izraelitką, a później wyszła za mąż za mieszkańca Fenicji[70]. Są i tacy, którzy sugerują, że kobieta wierzyła zarówno w JHWH, jak i w Baala[71].

Wdowa z Sarepty poinformowała Eliasza, iż nie posiada w domu żadnego pieczywa (*māʿôg*). Najprawdopodobniej chodziło jej o okrągłe, małe i cienkie placuszki z pszenicznej mąki, które były pieczone na oliwie[72]. Proces powstawania takich podpłomyków nie był trudny. Zboże rozcierano w żarnach lub kamiennych moździerzach, a potem, wraz z otrębami, mieszano z wodą, solą lub ciastem pochodzącym z wcześniejszego wypieku. Tak rozpoczynały się procesy fermentacyjne, które zmieniały gęstość, smak i zapach zaczynu. Ciasto wygniatano w nieckach z kamienia lub gliny albo w koszach z sitowia, a potem pieczono na gorących kamieniach, zasypując popiołem[73]. Nadto kobieta oświadczyła Eliaszowi, że posiada tylko garść mąki w dzbanie i trochę oliwy w baryłce. Mąka była konieczna do wypieku chleba. Osoby ubogie używały mąki jęczmiennej (*qemaḥ*; Lb 5,15; 1Krl 17,12), bogaci zaś wyższej jakości mąki pszennej (*sōlet*; Rdz 18,6; 1Krl 5,2). Wykorzystywano też żyto, orkisz i owies. Ziarno i mąkę przechowywano w glinianych dzbanach (*kad*), by uchronić je przed owadami i gryzoniami[74]. Z oliwek wyrabiano oliwę (*šemen*), którą używano do gotowania potraw i podawano do posiłków. Powstawała ona w wyniku tłoczenia lub wydeptywana nogami. Wdowa przechowywała oliwę w naczyniu zwanym *ṣappāḥat* (dzban, baryłka), rzadko spotykanym w Biblii (1Sm 26,11; 1Krl 17,12; 19,6)[75].

Kobieta, w momencie spotkania z prorokiem Eliaszem, zbierała drewno. Tekst Masorecki używa tu formuły *šᵉnajim ʾēṣîm* (dosł. dwa drwa). W pismach starotestamentowych liczba *dwa*

---

[69] J. LONG, *1 & 2 Kings*, 206.

[70] H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 385; J. GRAY, *Biblical Encyclopedia and Museum*, 79; C. KEIL, F. DELITZSCH, *1 & 2 Kings*, 167.

[71] H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 385.

[72] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 418; J. CYLKOW, *Księga Królów* (Kraków - Budapeszt 2014) 120; W. BARNES, *The Two Books of the Kings*, 144; M. COGAN, *I Kings*, 428; H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 385-386; J. GRAY, *Biblical Encyclopedia and Museum*, 79; R. PATTERSON, H. AUSTEL, «1, 2 Kings», w: F. GAEBELEIN, *1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Job* (EBC 4; Grand Rapids 1988) 140.

[73] M. ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, 72-73.

[74] M. ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, 72; F. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, 160-161; H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 386; J. LUMBY, *The First Book of the Kings with Introduction and Notes* (Cambridge 1886) 182; J. FREEMAN, H. CHADWICK, *Manners and Customs of the Bible*, 244; A. CLARKE, *Clarke's Commentary: 1 Kings* (Bellingham 2014), http://www.studylight.org/commentaries/acc/1-kings-17.html [dostęp: 3.08.2017]; C. KEIL, F. DELITZSCH, *1 & 2 Kings*, 167.

[75] F. WIGHT, *Obyczaje krajów biblijnych*, 46; M. ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, 74; T. TUŁODZIECKI, «Eliasz», 64; W. BARNES, *The Two Books of the Kings*, 144; J. LUMBY, *The First Book of the Kings*, 182; A. CLARKE, *Clarke's Commentary: 1 Kings*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/1-kings-17.html [dostęp: 3.08.2017]; C. KEIL, F. DELITZSCH, *1 & 2 Kings*, 167.

lub *trzy* znaczyła tyle co: *niewiele, kilka, trochę* (Rdz 40,10; Lb 9,22; Pwt 32,30; 1Krl 17,12; 2Krl 11,5)[76]. Kilka drewien wystarczyło jej do przygotowania posiłku składającego się z tak skromnych składników, jak garść mąki i trochę oliwy. Kobieta zdradziła prorokowi cel swych działań, określiła status społeczny swej rodziny (syn) oraz zapowiedziała swój dramatyczny los. Była wdową, stąd ani słowem nie wspomina o mężu. W 1Krl 17,9 jest określona terminem *'almānâ*, który w pozabiblijnych i biblijnych tekstach wskazuje na dwa fakty: śmierć męża i trudną sytuację materialną. Taka kobieta była pozbawiona wsparcia i prawnej opieki ze strony męskich członków rodziny (męża, ojca, teścia czy dorosłego syna), a brak prawnej i materialnej opieki sprzyjał nadużyciom. Z tego względu w tekstach pozabiblijnych i biblijnych pojawia się teologia, w myśl której to Bóg roztacza opiekę nad ubogimi (Pwt 10,18; Ps 68,6; 94,1-7; 146,9; Prz 15,25; Iz 1,16-17.21-25). Kodeksy prawne przypisywane Mojżeszowi zawierały regulacje mające służyć ochronie wdów, sierot i cudzoziemców (Wj 22,21; Pwt 14,29; 16,11-14; 24,17.19-21; 26,12-13; 27,19)[77]. Trudno jest rzec coś konkretnego o sytuacji rodzinnej wdowy z Sarepty. Można przypuszczać, że skoro sama zbierała drwa, jej syn[78] nie osiągnął jeszcze dojrzałości, a będąc pozbawiona męża i dorosłego opiekuna, sama musiała się zatroszczyć o siebie i dziecko.

Z dalszych jej słów lektor poznaje za to jej sytuację ekonomiczną. Wskutek suszy i głodu pozycja wdowy i jej syna była katastrofalna. Kobieta oświadczyła, że skromny posiłek, który niebawem przygotuje dla siebie i chłopca, będzie prawdopodobnie ich ostatnim, a potem czeka ich śmierć głodowa. Jak wiadomo z bliskiego kontekstu (1Krl 17,1-7), klęska głodu w tym regionie wynikała z gniewu JHWH wywołanego niewiernością i bałwochwalstwem Izraelitów. Biblia często widzi w suszy karę Bożą (Ps 107,33-34; Jr 6,8; 12,4.11; Ez 12,19-20; Oz 2,5; Jl 2,20). Ta opisana w 1Krl 17–18 wydaje się szczególnie dotkliwa, gdyż jej skutki dotyczą ziemi izraelskiej i Fenicji. Józef Flawiusz, powołując się na historyka z Tyru, mówi o suszy w Fenicji za Etbaala[79]. Podsumowując lekturę egzegetyczną pierwszej wypowiedzi fenickiej wdowy na temat

[76] J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 238; H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 386; M. POOLE, *Annotations upon the Holy Bible*, t. 1 (New York 1853) 698; J. GRAY, *Biblical Encyclopedia and Museum*, 79.

[77] W Biblii są pewne wyjątki od tej reguły: w 2Sm 14,5 *'almānâ* posiada dwu dorosłych synów, a w Sdz 17,1-4 znaczną sumę pieniędzy. W 1Krl 17,17 wdowa uchodzi za *ba'ălat habbājit* (panią domu). Tabliczki z Nuzi, teksty asyryjskie i neobabilońskie potwierdzają istnienie sytuacji, w których wdowa była głową rodziny. H. MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel*. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East (Boston 2003) 291-292.294-295.299-301.307-308; B. SZIER-KRAMAREK, «Wdowa. Aspekt biblijny», *EK*, t. 20, 328-329; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 418; P. OSTAŃSKI, «„Skądże nadejdzie mi pomoc?" (Ps 121,1). Wokół wdowieństwa w Biblii», *PzST* 33 (2004) 61-68; M. FILIPIAK, *Problematyka społeczna w Biblii* (Warszawa 1985) 22-27.30.34.38-40.42-43.

[78] W TM i u Józefa Flawiusza występuje liczba pojedyncza, a w LXX - liczba mnoga. Być może ta liczba mnoga oznaczała domowników, całe gospodarstwo domowe, które obejmowało również służbę. J. LUMBY, *The First Book of the Kings*, 182; J. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 294-295; M. COGAN, *I Kings*, 428.

[79] D. DOGONDKE, *Posłannictwo Eliasza*, 128-130; M. POOLE, *Annotations upon the Holy Bible*, 698; J. GRAY, *Biblical Encyclopedia and Museum*, 79; J. KRUSZYŃSKI, *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut*, 685; J. WESLEY, *Explanatory Notes upon the Old Testament*, t. 2 (Bristol 1765) 1157; C. KEIL, F. DELITZSCH, *1 & 2 Kings*, 167; H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 386.

JHWH (1Krl 17,12), należy stwierdzić, że jest ona w pełni uwarunkowana trudną sytuacją ekonomiczną i egzystencjalną kobiety i jej syna, a także kontekstem spotkania z prorokiem z Izraela. Przysięga na Boga Izraela - JHWH brzmi w tej sytuacji jak krzyk rozpaczy spowodowany bezpośrednim zagrożeniem życia, ale też jako głośne wołanie o pomoc zaniesione do męża Bożego.

Druga wypowiedź wdowy z Sarepty odnosząca się do JHWH posiada odmienną formę i pada w zupełnie innych okolicznościach (1Krl 17,24). W perykopie opowiadającej o nadnaturalnym rycie wskrzeszenia syna wdowy przez Eliasza, jej bohaterka jest określana terminem *hā'iššâ* (ta kobieta), choć wcześniej występowała jako *'almānâ* (wdowa; 1Krl 17,9.10.20), *ba'ălat habbājit* (pani domu; 1Krl 17,17) oraz *'ēm* (matka; 1Krl 17,23). Reagując na ostatnie wydarzenia w swym domu, kobieta w 1Krl 17,24 trafnie podsumowuje bieg wypadków, który przypisuje Bogu JHWH i Jego prorokowi. W jej opinii, na ziemi należącej do Izebel i jej boga, w trakcie suszy i klęski głodu, JHWH zachował przy życiu Eliasza i goszczącą go wdowę, a nadto wskrzesił jej syna. W obliczu tych zdarzeń kobieta dochodzi do przekonania (*'attâ zeh jāda'tî*; teraz to wiem), że Eliasz jest mężem Bożym i narzędziem w rękach potężnego Pana, który swą mocą kontroluje bieg historii narodów i pojedynczych ludzi. Czasownik *jd'* (wiedzieć) wskazuje na przemianę, jaka zaszła w myśleniu mieszkanki Sarepty. W tym przypadku chodzi nie tyle o posiadanie wiedzy na jakiś temat, ile o wewnętrzne przekonanie i przejaw wiary[80]. Określenie *'îš 'ĕlōhîm* (mąż Boży) odnosi się do urzędu i misji proroka, który działa w imieniu JHWH i dysponuje Jego mocą (1Krl 17,18.24; 2Krl 1,9.10.11.12.13). W perykopie widać to we wskrzeszeniu syna, a w cyklu podczas sprowadzenia ognia (1Krl 18,20-40), konfrontacji z ludźmi Ochozjasza (2Krl 1,9-14) i powołania Elizeusza (2Krl 2,1-18)[81]. Uznanie misji Eliasza dokonuje się więc dopiero po wskrzeszeniu chłopca. Wdowa przechodzi przemianę duchową, co redaktor ilustruje za pomocą struktury chiastycznej:

A - oskarżenia pod adresem Eliasza (1Krl 17,18)
  B - śmierć dziecka (1Krl 17,18)
    C - odebranie syna matce (1Krl 17,19)
      D - przeniesienie ciała zmarłego do górnej izby (1Krl 17,19)
        E - wołanie do Boga i gest proroka nad ciałem chłopca (17,20-21)
        E' - wołanie do Boga i wysłuchanie prośby Eliasza (1Krl 17,22)
      D' - zniesienie dziecka do dolnej izby (1Krl 17,23)
    C' - przekazanie syna matce (1Krl 17,23)

[80] D. DOGONDKE, *Posłannictwo Eliasza*, 101; J. WATSON, *Słowo hebrajskie na każdy dzień roku*. Inspiracje ze Starego Testamentu (Warszawa 2017) 82.
[81] D. DOGONDKE, *Posłannictwo Eliasza*, 52; T. JELONEK, «Prorocy - głosiciele słowa», 24.

B’ - powrót chłopca do życia (1Krl 17,23)

A’ - potwierdzenie autorytetu proroka (1Krl 17,24)

Zgodnie z tą teologiczną rekonstrukcją zdarzeń, JHWH przywraca dziecku życie, mieszkance Sarepty status matki, a Eliaszowi rolę wiarygodnego proroka[82]. Ostatecznie wdowa przekonała się, że goszczący w jej domu Eliasz nie był związany ze sferą śmierci, lecz życia i prawdy oraz że przybył do niej jako prawdziwy sługa Boga Izraela, by okazać Jego potęgę i łaskawość[83].

W ostatniej scenie perykopy (1Krl 17,24) kobieta wyraża jedną z najważniejszych prawd teologii profetyzmu, w myśl której słowo JHWH (*d^{e}bar-jhwh*) jest prawdą (*’ĕmet*) w ustach proroka. Znakiem rozpoznawczym proroków było słowo otrzymane od Boga (Jr 18,18; 27,18), stąd wypowiadali się w imieniu JHWH (Pwt 18,20) lub Bóg mówił przez nich bezpośrednio (Jr 37,2). JHWH przekazywał Eliaszowi słowo na dwa sposoby: wprost (1Krl 17,2.8; 18,1) lub z pomocą anioła (1Krl 19,7; 2Krl 1,3.15). Cała misja Eliasza była naznaczona Bożym słowem (1Krl 17,1.16.24; 18,37-38.41.44; 2Krl 1,10.12). Występował on jako posłany przez JHWH i działający Jego mocą[84]. W tym kluczu Clarke sugeruje, iż czasowe nieszczęścia, których doświadczyła wdowa, wydały trzy pozytywne owoce: (1) przeszła proces duchowej metamorfozy; (2) we wskrzeszeniu syna poznała moc JHWH oraz (3) przekonała się, że słowo Boże było niezawodną prawdą[85]. Zresztą motyw nawrócenia przewija się przez całą sekcję 1Krl 17–19 i cykl o Eliaszu[86]:

Aspekt	**1Krl 17**	**1Krl 18**	**1Krl 19**
Obwieszczenie	Eliasza (17,1)	Boga (18,1)	Izebel (19,2)
Podróż	nad potok Kerit i do Sarepty (17,2-5)	powrót do Izraela (18,2)	na pustynię Beer-Szeby i górę Horeb (19,3-4)

[82] K. FRĄCKOWSKA, «Gościć proroka to przyjąć słowo Boga», 11.

[83] N. GLOVER, «Elijah Versus the Narrative of Elijah. The Contest between the Prophet and Word», *JSOT* 30 (4; 2006) 452-454. Tytułem *’îš ’ĕlōhîm* (mąż Boży) określa się Mojżesza (Pwt 33,1), Samuela (1Sm 9,6), Elizeusza (2Krl 4,7) i anonimowego męża z Judy (1Krl 13,1). V. FRITZ, *1 & 2 Kings*, 184.

[84] D. DOGONDKE, *Posłannictwo Eliasza*, 53-54; J. WALSH, «1 Księga Królewska», 280.

[85] A. CLARKE, *Clarke’s Commentary: 1 Kings*, http://www.studylight.org/commentaries/acc/1-kings-17.html [dostęp: 5.08.2017]; J. LANGE, P. SCHAFF, K. BÄHR, E. HARWOOD, B. SUMNER, *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings*, 196. Mieszkanka Sarepty stwierdziła, że słowo Boże w ustach proroka Eliasza jest prawdą (*’ĕmet*). Od tego słowa wywodzi się również imię *’ămittaj* (Amittaj w Jon 1,1), który był ojcem proroka Jonasza. To podobieństwo dało początek tradycji, w myśl której wskrzeszony chłopak był utożsamiany z Jonaszem, a Amittaj - z mężem wdowy z Sarepty Sydońskiej. H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 388; J. LUMBY, *The First Book of the Kings*, 185; R. PATTERSON, H. AUSTEL, «1, 2 Kings», 141; J. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 298; J. CYLKOW, *Księga Królów*, 120.

[86] R. COHN, «The Literary Logic of 1 Kings 17–19», *JBL* 101 (3; 1982) 343.

Dwa spotkania	kruki (17,6-7) i wdowa (17,8-16)	Obadiasz (18,7-16) i Achab (18,17-20)	anioł (19,5-6) i anioł JHWH (19,7)
Cud	wskrzeszenie (17,17-23)	ogień z nieba (18,21-38)	teofania (19,9-18)
Nawrócenie	wdowy (17,24)	Izraela (18,39-40) i Achaba (18,41–19,1)	przemiana życia Elizeusza (19,19-21)

Konkluzją sekcji 1Krl 17–19 jest więc nawrócenie i przemiana życia. Proces ten dotyczy wdowy z Sarepty, ale też izraelskiego władcy, proroka i całego ludu. W centrum perykop 1Krl 17,8-16 i 17,17-24 znajduje się jednak wyznanie wiary nie-Izraelitki, które stanowi teologiczny klucz do całego cyklu - JHWH, w którego imieniu przemawia Eliasz, istnieje i jest prawdziwym Bogiem, o czym winni się przekonać wszyscy: Izraelici i autochtoniczni mieszkańcy Kanaanu.

1.2.3 Teologiczne przesłanie przysięgi na JHWH złożonej przez nie-Izraelitkę z Sarepty

Pierwszym zasadniczym tematem teologicznym perykopy o wdowie z Sarepty (1Krl 17,8-16), jest złożona przez nią przysięga *ḥaj-jhwh* (na życie JHWH), wypowiedziana wobec męża Bożego w dramatycznym kontekście egzystencjalnym. Tego typu przysięga była w starożytności gwarantem prawdomówności, szczerości i uczciwości, wzbudzała zaufanie oraz dodawała powagi i wiarygodności deklarowanym słowom. By nadać jej jak największą rangę, powoływano się na autorytet potężnego i wszechwiedzącego Boga, którego uważano za bezstronnego Poręczyciela kierującego się prawdą i wiernością. Stąd JHWH często występował w roli świadka prawdy, którą głoszono lub obiecywano. Przysięga *ḥaj-jhwh* była swoistą formą oddawania czci, aktem kultu oraz przejawem wiary w Boga, który miłuje prawdomówność, a nienawidzi kłamstwa[87].

Przysięga (*šᵉbû'â* lub *'ālâ*) była integralną częścią życia. Gwarantowała nieodwołalny charakter obietnic (Rdz 24,2-4; 47,29) i postanowień (1Sm 14,44; 25,22), a nadto prawdziwość twierdzenia w sprawach bieżących (Sdz 8,19; 1Sm 20,3), zeznaniach sądowych (Wj 22,7.10) czy nauczaniu prorockim (1Krl 17,1; Dn 12,7). W ówczesnym przekonaniu, osoba, która przysięgała na JHWH, potwierdzała Jego wzniosłość i wielkość oraz oddawała Mu cześć. Wypowiadając te formuły, poddawano się też Bożej sprawiedliwości, z którą musiał się liczyć wypowiadający kłamstwo (Rdz 24,38; Pwt 6,13; 19,20; Sdz 8,19; 11,10; 1Sm 14,24.48; 19,6; Iz 45,23; Jr 4,2). JHWH był gwarantem międzyludzkich relacji, stąd powoływano się na Niego przy zawieraniu paktów i przymierzy (Rdz 21,22-32; 26,31; 31,44-54; Joz 2,12; 1Sm 30,15). Składaniu przysięgi

[87] J. TRIGO, «Przysięga», 116-119.

często towarzyszyła podniesiona prawa ręka lub obie ręce - jako widomy znak powoływania się na Boga mieszkającego w niebie (Rdz 14,22; Ps 106,26). Przysięga, podczas której powoływano się na innego boga, obrażała JHWH i była traktowana jak bluźnierstwo (Jr 5,7; 12,16). Równie negatywnie odnoszono się do krzywoprzysięstwa (Wj 20,7; Kpł 19,12; Ps 24,4; Jr 5,2; 7,9; Ez 17,13-19; Oz 4,2; Ml 3,5). Teksty biblijne przestrzegają przed nadużywaniem rytu przysięgi (Kpł 5,4; Koh 23,9-11; Syr 23,9-11), choć składali ją nie tylko ludzie, ale także sam Bóg[88]. W 1Krl 17,9 czyni to wdowa z Sarepty, dając Eliaszowi nie tylko pokrzepienie duchowe na obcej ziemi, ale też wodę do picia w czasie suszy, jako znak gościnności i szacunku. Jej przysięga jest wyrazem dobroci i wiary, ale też oznaką desperackiej modlitwy o pomoc. Wdowa jest bowiem narażona wraz z synem na śmiertelne niebezpieczeństwo wywołane przez suszę i głód. Prorokowi udziela wody, ale odmawia chleba (1Krl 17,12), zapowiadając bliską śmierć głodową spowodowaną rażącym ubóstwem. Wdowa poprzedza swą wypowiedź przysięgą na JHWH (*ḥaj-jhwh*) - Boga Izraela, a nie powołuje się na Baala, którego czczono w Fenicji. Mieszkanka Sarepty - powołując się na największy autorytet w oczach izraelskiego proroka - chce uwiarygodnić swe słowa i potwierdzić dramatyczną sytuację materialną. Święty Augustyn widział w niej typ powołanych do prawdziwej wiary, bowiem kobieta - poprzez złożoną przysięgę - uznała JHWH za Boga i wyznała wiarę[89].

Innym ważnym tematem teologicznym, jaki nasuwa się przy lekturze wiersza 1Krl 17,12, jest konfrontacja JHWH z Baalem. Scenerią tej walki jest susza, jaka nawiedziła Izrael, klęska głodu, która dosięgła Fenicję oraz trudna sytuacja egzystencjalna wdowy z Sarepty i jej syna. Baal, którego czczono w Fenicji i którego kult rozwinął się w Izraelu za sprawą Izebel oraz Achaba, był bogiem żeglarzy, burzy, deszczu, odradzającego się życia, płodności ziemi i stad zwierząt. Był zatem odpowiedzialny za dostarczanie żywności swoim wyznawcom. Zgodnie z przyjętymi standardami religijnymi, umierał jednak na wiosnę, kiedy władzę nad światem przejmował Mot - bóg suszy i śmierci. Baal był wtedy więziony w podziemiu i niezdolny do działania, ale jesienią odradzał się, zsyłał deszcz i użyźniał ziemię, a pod koniec okresu zimowego zapładniał stada zwierząt[90]. Susza w Izraelu, głód w Fenicji oraz ubóstwo wdowy z Sarepty Sydońskiej wyraźnie

[88] J. TRIGO, «Przysięga», 121-122; A. GEORGE, «Przysięga», w: X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej* (Poznań 1990) 836-837; S. CZYŻ, «Zakaz przysięgania czy nakaz prawdomówności? (Mt 5,33-37)», w: M. WOJCIECHOWSKI, *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi (Warszawa 1997) 105-106; S. CZYŻ, «Udoskonalenie starotestamentalnego Prawa», w: J. ŁACH, *Studia z biblistyki*, t. 5 (Warszawa 1990) 169-170; B. PONIŻY, «Drugorzędne akty kultu», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 249-251; D. BIEŃKOWSKA, «Biblijna przysięga jako akt religijny i rytualny», w: R. ZARĘBSKI, *Rytuał, język, religia*. Materiały z konferencji 17-19 maja 2004 r. (Łódź 2005) 29-30.32-40; L. JAŃCZUK, «Przysięga w Biblii», 26-27.

[89] J. WOŹNIAK, «Teologia przysięgi „ḥaj Jahwe"», 26.

[90] D. DOGONDKE, *Posłannictwo Eliasza*, 27; J. LONG, *1 & 2 Kings*, 209; K. FRĄCKOWSKA, «Gościć proroka to przyjąć słowo Boga», 18-19; A. KONKEL, *1 & 2 Kings*, 296; T. CONSTABLE, «1 Kings», w: J. WALVOORD, R. ZUCK, *The Bible Knowledge Commentary.* Old Testament (BCS; Wheaton 1985) 524; Z. PAWŁOWSKI, «Ożywienie zmarłych

przemawiały za bezsilnością Baala i kwestionowały jego boską moc. Bożek nie był w stanie skutecznie przeciwstawić się tym nieszczęściom. Co innego JHWH. To On zesłał na Izrael suszę (1Krl 17,1), a po trzech latach, zgodnie z zapowiedzią proroka, ponownie sprowadził na ziemię deszcz (1Krl 18,45). W tym trudnym czasie troszczył się o Eliasza, jak niegdyś o Izraela na pustyni. Wpierw polecił prorokowi udać się nad potok Kerit, by tam żywić się pokarmem noszonym przez kruki (1Krl 17,2-7), potem skierował Eliasza do Sarepty, gdzie miała go karmić mieszkająca tam wdowa (1Krl 17,8-16). JHWH postanowił też zachować przy życiu nie-Izraelitkę z Sarepty i jej syna, a rezultatem Bożego błogosławieństwa było codzienne pomnażanie oliwy i mąki (1Krl 17,16). Produkty te były głównymi towarami eksportowymi Sarepty, a ich brak wskazywał na ogromne rozmiary suszy. Tylko prawdziwy Bóg mógł w czasie tak wielkiej klęski głodu zapewnić mąkę i oliwę mieszkańcom tego regionu. Tekst perykopy podkreśla więc, że JHWH potrafił z łatwością wykarmić swój lud i społeczność mieszkającą na terytorium Baala, ale mógł też pogrążyć ich w dalsze doświadczenia nieurodzaju i głodu[91].

Największym znakiem mocy JHWH i jego troski o człowieka jest jednak wskrzeszenie syna wdowy (1Krl 17,17-23). Tak Bóg Izraela potwierdza, że - w przeciwieństwie do Baala i Mota - posiada moc nad suszą i deszczem oraz daje pożywienie wszelkim istotom żywym: krukom i ludziom. Jest zatem Panem życia i śmierci. Jego władza rozciąga się nie tylko na terytorium Izraela, ale obejmuje też inne tereny, w tym Fenicję - ojczyznę Izebel i jej bożka Baala. Polemika z kultem Baala w cyklu o Eliaszu osiąga punkt kulminacyjny w tekście o konfrontacji z prorokami i Achabem na górze Karmel (1Krl 18,19-40). Przez posłuszeństwo i wiarę Eliasza, JHWH dowodzi, że tylko On, a nie Baal, jest prawdziwym Bogiem, który panuje nad całym światem i wszystkimi narodami oraz kieruje siłami natury, decydując nie tylko o tym, kiedy spadnie deszcz, ale też ogień z nieba. Potwierdzeniem tej prawdy była postawa świadków konfrontacji Eliasza z prorokami Baala. Na zakończenie tej rywalizacji cały lud upadł na twarz i krzyknął: *Naprawdę JHWH jest Bogiem! Naprawdę JHWH jest Bogiem!* (1Krl 18,39). W świetle tych tradycji, moc JHWH wciąż objawiała się w dziejach Izraela, a nie tylko w ważnych i doniosłych chwilach. Boże plany realizowały się zarówno przez niszczące działanie sił natury (susza i głód w Izraelu i Fenicji były karą za sprzyjanie baalizmowi i bałwochwalstwo), jak i łaskawość (wobec wdowy i Eliasza), którą redaktor cyklu przyrównuje do łagodnego powiewu (1Krl 19,12)[92].

Patrząc na relację wdowy z Sarepty do JHWH i Eliasza, nie sposób nie skonfrontować jej z zachowaniem Izebel, która również pochodziła z Fenicji. Podczas spotkania z Eliaszem uboga mieszkanka Sarepty usłyszała obietnicę, że dzban mąki w jej domu się nie wyczerpie i baryłka

w cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu», *VV* 8 (2009) 17-18; T. LUTEREK, *Eliasz z Tiszbe*, 23-24; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 417-419.

[91] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 418.

[92] D. DZIADOSZ, «Eliasz - starotestamentalny typ obrońcy wiary», 18.

oliwy się nie opróżni aż do dnia, w którym Bóg Izraela ponownie ześle na ziemię deszcz (1Krl 17,14). Choć kobieta nie wiedziała, kiedy zakończy się susza i głód oraz nie znała mocy i misji Eliasza, to jednak uwierzyła jego słowom, potwierdzając swą ufność heroiczną wręcz gościnnością (1Krl 17,15). Mieszkanka Sarepty podzieliła się z Eliaszem tym, co posiadała (por. Mk 12,41-44). W ten sposób zasłużyła sobie na nadnaturalną łaskawość Boga Izraela i wdzięczność proroka: w jej domu mąka i oliwa nie kończyły się, a kobieta mogła żywić dzień po dniu siebie, syna i gościa. Ten stan rzeczy z pewnością sprzyjał duchowej przemianie, jaka w tym okresie dokonała się w kobiecie[93].

W życiu mieszkanki Sarepty potrzebny był *jakościowy skok* wiary, przejście od kultu bałwochwalczego Baala do czci oddawanej Bogu Izraela oraz wzmocnienie jej bojaźni i ufności względem JHWH. Pogłębieniu relacji z JHWH posłużyły dwa nadnaturalne znaki, jakich przez pośrednictwo Eliasza stała się beneficjentem: pomnożenie oliwy i mąki oraz wskrzeszenie dziecka. W ten sposób Bóg Izraela wejrzał na reprezentantkę najniższych warstw społeczności Sydonu, okazał jej wymierną pomoc materialną, wyprowadził z wielkiego nieszczęścia egzystencjalnego i społecznego (śmierć jedynego syna), a nade wszystko objawił zbawczą obecność, otwierając podwoje prawdziwej wiary. Kobieta przekonała się, że Bóg Izraela nie tylko wzmacnia życie pokarmem, ale jest jego źródłem (por. Ps 33,18-19) i przez to stała się wzorcem dla Izraelitów (por. Łk 4,25-26; Mk 7,24-30)[94]. Kobieta - doświadczając wielkości i mocy Bożej - weszła też na drogę nawrócenia moralnego, o czym świadczy fakt dostrzeżenia w sobie grzechu, z którym utożsamiała początkowo śmierć syna. W tym kluczu teologicznym, uchylenie Bożej kary, czyli wskrzeszenie chłopca, oznacza przebaczenie jej winy oraz ofertę nowego życia przy JHWH[95].

Perykopa 1Krl 17,8-24 jest teologiczną dokumentacją procesu duchowej ewolucji wdowy. W 1Krl 17,12 kobieta traktowała JHWH jako Boga obcego ludu, jako Boga proroka Eliasza. Mimo że była posłuszna i zaufała obietnicy JHWH, jeszcze Go nie znała i nie utożsamiała się z Nim. Ta sytuacja zmieniła się dopiero w kontekście bolesnej próby, jaką była dla niej śmierć jedynego syna. W tych okolicznościach, co wynika z teologicznego kontekstu narracji (1Krl 17,18), została zachwiana jej relacja z Bogiem i ufność pokładana w Jego proroku. Zapewne wdowa zadawała sobie pytanie, dlaczego JHWH, który niedawno okazał jej miłosierdzie w okresie głodu, teraz ją

[93] T. LUTEREK, *Eliasz z Tiszbe*, 29; F. MEYER, *Through the Bible Day by Day*. A Devotional Commentary, t. 2 (Philadelphia 1914-1918) 166-167; G. RICE, *Nations under God*, 145-146; C. SIMEON, *Judges to 2 Kings* (HH 3; London 1836) 392. Tradycja żydowska widziała w Eliaszu pierwszego misjonarza wysłanego do pogan. Stał się też pierwowzorem św. Pawła, który - w przeciwieństwie do św. Piotra - ewangelizował nieobrzezanych. F. FARRAR, «The First Book of Kings», 304.

[94] M. ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, 76-77. Przywrócenie życia synowi wdowy z Sarepty Sydońskiej było pierwszym wskrzeszeniem, jakie zostało opisane na kartach Biblii. M. ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, 76-77; G. BARLOW, *I & II Kings*, 279.

[95] G. FOHRER, *Elia* (Zürich 1968) 10.

tak boleśnie dotknął. Być może kobieta zaczęła też powątpiewać w pozycję Eliasza, skoro JHWH ukarał ją śmiercią dziecka, mimo iż tyle uczyniła dla Jego posłańca. Istotny przełom w jej życiu duchowym nastąpił dopiero po wskrzeszeniu syna. Od tej chwili JHWH nie jest już dla niej tylko Bogiem Eliasza, jak to było podczas pierwszego spotkania z prorokiem, lecz Bogiem o wielkiej mocy, którego słowo jest zawsze skuteczne, niezależnie od dramaturgii sytuacji, której dotyczy. Na bazie teologicznego kontekstu perykopy można założyć, że wdowa uznała JHWH za prawdziwego Boga. Jakże w tę scenę wpisują się słowa biblijnego Hioba, który powiedział, że początkowo znał Boga tylko ze słyszenia, ale w końcu ujrzał Go swymi oczami (Hi 42,5). Końcowe wyznanie mieszkanki Sarepty (1Krl 17,24) sugeruje, że na tym etapie kobieta była pewna, iż Eliasz jest mężem Bożym, a wszystkie jego proroctwa się spełniają. A co ważniejsze, JHWH, którego czcił Eliasz, jest prawdziwym Bogiem, który stanowi ewidentny kontrast dla dotychczas wyznawanego Baala. Ciężkie doświadczenia stały się dla wdowy okazją do rozpoznania prawdy o prawdziwym Bogu i przyjęcia oferowanego sobie zbawienia. Jej wyznanie wiary przypomina wypowiedź Naamana w chwili uzdrowienia z trądu (2Krl 5,15). W obu kazusach nadnaturalne działanie Boga staje się powodem religijnego nawrócenia i słownej manifestacji wiary. Co ciekawe, tego rodzaju wyznania brakuje w paralelnym tekście o Szunemitce w cyklu o Elizeuszu (2Krl 4,8-37). Postawa wdowy z Sarepty Sydońskiej pozostaje też w diametralnym kontraście do zachowania rodaków Eliasza, którzy przedkładali Baala nad JHWH (1Krl 18,1-40)[96].

W cyklu opowiadań o Eliaszu występują tylko dwie kobiety: Izebel (córka Etbaala i żona Achaba - króla Izraela) i wdowa z Sarepty Sydońskiej. Reprezentują one dwie całkowicie różne postawy względem JHWH. Obie bohaterki były pogankami wywodzącymi się z Fenicji. Izebel opuściła ojczyznę i przybyła na dwór króla, propagując kult Baala w całym Izraelu i usuwając wszelkie oznaki monoteizmu jahwistycznego. W Samarii została wybudowana świątynia i ołtarz dla Baala (1Krl 16,32), a w kraju rozwinęły się idolatryczne formy kultu, faworyzowano pogańskich proroków i prześladowano wyznawców JHWH. Gdy Eliasz dowiódł na górze Karmel, że JHWH jest prawdziwym i jedynym Bogiem (1Krl 18,39), Izebel była jedyną osobą, która to zanegowała, wydając rozkaz zabicia proroka, który rozprawił się z kultem Baala (1Krl 19,1-2). Królowa do końca pozostała nieugięta w swych poglądach, szerząc idolatrię, niemoralność, bezprawie i przemoc, stąd - na równi z bezbożnym mężem Achabem - spotkała się z prorockim sprzeciwem Eliasza (1Krl 21,1-29), który zaowocował haniebną śmiercią pary królewskiej (1Krl 22,34-39; 2Krl 9,30-37). Zupełnie odmienną postawę zaprezentowała wdowa z Sarepty

[96] M. POOLE, *Annotations upon the Holy Bible*, 699; J. GILL, *An Exposition of the Old Testament*, t. 2 (London 1810) 747; F. MEYER, *Through the Bible Day by Day*, 166; S. SADOWSKI, «Wdowa z Sarepty Sydońskiej», 27-28; C. SIMEON, *Judges to 2 Kings*, 396-398; M. COGAN, *I Kings*, 432; Z. PAWŁOWSKI, «Ożywienie zmarłych», 23-24; C. KEIL, F. DELITZSCH, *1 & 2 Kings*, 169.

Sydońskiej. Bo choć nie opuściła ojczyzny i mieszkała w politeistycznej kulturze, to jednak wykazała się otwartością na monoteizm jahwistyczny i - widząc aktywność proroka JHWH - zaufała Bożemu słowu, które wypowiadał w imieniu Boga Izraela. Wobec niekwestionowanych znaków (pomnożenie mąki i oliwy oraz wskrzeszenie syna) uznała JHWH za prawdziwego Boga i wyznała w Niego wiarę (1Krl 17,24). W tym czasie rodacy Eliasza zostali pozbawieni pokarmu duchowego (słowa Bożego) i materialnego (w związku z długotrwałą suszą) z uwagi na pobyt proroka z Tiszbe na obczyźnie, co przyczyniło się do radykalnego osłabienia ich wiary w Boga ojców (1Krl 18,20-40) oraz upadku moralnego z powodu Izebel (1Krl 21,7-16). Królowej zabrakło dyspozycyjności i otwartości na nowe wartości duchowe. Izraelitom zaś na przeszkodzie w pogłębieniu wiary stanęła ich próżność i niewierność. Jedyne pozytywne świadectwo dają w tym kontekście Eliasz i wdowa z Sarepty[97].

Podsumowując pierwszy etap badań na temat wiary nie-Izraelitów w epoce monarchii, należy powiedzieć, że zarówno postawa Akisza, jak i wdowy z Sarepty Sydońskiej może być interpretowana jako manifestacja wiary w JHWH. Poprzez formułę przysięgi (*ḥaj-jhwh* „na życie JHWH") uznali, że Bóg Izraela rzeczywiście istnieje. Analogiczna formuła ich uroczystej przysięgi jest bowiem połączeniem tetragramu JHWH z formą czasownika *ḥaj* (żyć), a zatem nawiązuje do idei życia/istnienia. W ich rozumieniu Bóg Izraela był żywy i prawdziwy. Akisz i mieszkanka Sarepty dostrzegali najwyższą potęgę i autorytet JHWH, skoro powoływali Go na gwaranta ich prawdomówności i nieomylnego świadka wypowiadanych słów. Jeśli chodzi o Akisza, to nic nie wiadomo o jego losie: czy pozostał wierny filistyńskiemu Dagonowi, czy też wszedł na drogę poznania Boga Izraela. Znacznie więcej można wnioskować na bazie materiału biblijnego na temat wdowy z Sarepty. W końcowej wypowiedzi uznała Eliasza za męża Bożego - w przeciwieństwie do proroków Baala i wiarołomnych Izraelitów - wyrażając przekonanie, że JHWH, w którego imię mówił i działał Eliasz, rzeczywiście istnieje i jest prawdziwym Bogiem.

2. Nie-Izraelici a błogosławieństwa w imię JHWH i modlitwy do Boga Izraela

Tworząc ideę Boga, religii i wiary, człowiek - prócz wiedzy nadprzyrodzonej czerpanej z objawienia - posługuje się najczęściej terminologią i koncepcjami zaczerpniętymi z codziennego życia. Są one zwykle niedoskonałe i ograniczone, gdyż ludzki umysł, doświadczenie i język nie dorastają do wielkości i poziomu Stwórcy. Skoro niebo i ziemia nie mogą objąć Boga (1Krl 8,27), to cóż dopiero narzędzia poznawcze człowieka, które nie są w stanie przekroczyć do świata nadprzyrodzonego. Z tym trudnym zadaniem musieli mierzyć się Izraelici, którzy zasadniczą

[97] D. DOGONDKE, «O nienawiści, która bierze się z odrzucenia Boga», *ZK* 20 (2010) 36-38.

część wiedzy o JHWH przypisują Jego objawieniu, a także ludzie pochodzący z pozabiblijnych kultur i cywilizacji, którzy nie mieli tego rodzaju źródeł teofanii, a wszelką wiedzę na temat Boga Izraela czerpali od narodu wybranego. Na tym etapie badań naszą uwagę skoncentrujemy na tych tekstach deuteronomistycznej historiografii, które prezentują wiedzę nie-Izraelitów na temat Boga Izraela manifestowaną w społeczno-kulturowej i religijnej konfrontacji z członkami narodu wybranego. Chodzi o Kuszytę (2Sm 18,31), Araunę Jebusytę (2Sm 24,22-23), Hirama (1Krl 5,21) oraz królową Saby (1Krl 10,9), którzy błogosławią JHWH lub modlą się do Niego.

2.1 Poselstwo Kuszyty wielbiące sprawiedliwość JHWH dla Dawida (2Sm 18,31)

Pierwszą tradycją, która wpisuje się w tę serię biblijnych tekstów, jest świadectwo kuszyckiego żołnierza wchodzącego w skład oddziałów króla Dawida, które pomagają mu stłumić wewnętrzny bunt w jego państwie, sprowokowany przez niepokornego syna Absaloma. Opis tych zdarzeń (2Sm 15,1–19,44) jest centralną część obszernego cyklu o sukcesji tronu Dawida (2Sm 13–20; 1Krl 1–2), który należy do najbardziej reprezentatywnych źródeł Pierwszej i Drugiej Księgi Samuela.

2.1.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego

Konieczną prezentację kontekstu badanego fragmentu 2Sm 18,31 należy rozpocząć od zwięzłej prezentacji zagadnień literackich sekcji, w której się znajduje. Cała sekcja 1Sm 16–2Sm 24, obejmująca kilka cykli tradycji, koncentruje się na osobie Dawida z Betlejem. To on zostaje wybrany przez JHWH i namaszczony przez Samuela na króla Izraela w miejsce Saula (1Sm 16,1-13), choć sam Saul znika z narracji dopiero w 1Sm 31,1-13, gdy ponosi śmierć z rąk Filistynów. W aktualnej wersji księgi biografie tych władców zostały z sobą ściśle powiązane. Biblijną historię Dawida dzieli się na cztery jednostki, które pierwotnie były niezależnymi od siebie narracjami. Pierwsza to historia wejścia Dawida na tron, która obejmuje wstępny okres kariery, relacjonując kulisy społeczno-politycznej walki z Saulem do momentu objęcia władzy w Judzie i Izraelu (1Sm 1–2Sm 5,5). Panowanie Dawida w Jerozolimie to kolejny zbiór przekazów (2Sm 5,6–10,1), który - dzięki pracy redakcyjnej - przechodzi w cykl narracji o następstwie tronu (2Sm 11–12; 13–20; 1Krl 1–2) oraz epilog jego rządów (2Sm 21–24)[98].

Cykl o następstwie tronu (2Sm 11–12; 13–20; 1Krl 1–2), w ramach którego figuruje interesujący nas passus o Kuszycie, nie ukazuje już Dawida jako charyzmatycznego przywódcy

[98] R. GORDON, *1 & 2 Samuel*, 61.

i założyciela królewskiej dynastii wzmocnionej wiecznym przymierzem z Bogiem (2Sm 7; 22,1–23,7), lecz jako człowieka u kresu życia i politycznej kariery, który nie miał decydującego wpływu na bieg zdarzeń w państwie, a nawet nie potrafił zapanować nad własnym rodem. Konkurencją dla słabnącego króla byli synowie, którzy, przepełnieni młodzieńczą ambicją i pewnością siebie, dążyli do przejęcia władzy. Pierwszym ciosem dla Dawida była egzystencjalna i moralna klęska pierworodnego syna - Amnona, który po gwałcie na niewinnej Tamar został zabity przez brata Absaloma (2Sm 13–14). Kolejnym problemem dla Dawida była walka z Absalomem, który pod wpływem ambicji i chęci zemsty zbuntował się przeciw ojcu, wszczął wojnę domową i usiłował przejąć władzę. Choć Dawid został zmuszony do ucieczki, ostatecznie wyszedł zwycięsko z tego konfliktu, a rebelia Absaloma zakończyła się jego tragiczną śmiercią (2Sm 15–19). Pod koniec życia Dawid był świadkiem buntu politycznego Szeby (2Sm 20,1-26) i kolejnego zamachu stanu na dworze królewskim, który sprowokował śmierć Adoniasza i dojście do władzy Salomona (1Krl 1–2). W teologicznej strukturze tych cykli ten polityczny i ojcowski dramat Dawida jest uważany za konsekwencję cudzołóstwa z Batszebą i zabójstwa Uriasza (2Sm 11–12). Grzech Dawida jest teologiczną podbudową szczególnie aktualnej wersji cyklu o sukcesji tronu, gdyż wyjaśnia przyczyny licznych kryzysów w ramach królewskiego rodu. Mimo krytycznej oceny działalności króla, ma on jednak charakter prodawidowy, co widać szczególnie w opisie rebelii Absaloma (2Sm 15–19). Zgodnie z opinią narratora, Dawid spotkał się w tym trudnym dla siebie okresie z życzliwością i wiernością poddanych, a nade wszystko okazał się pomazańcem JHWH, który doprowadził go do zwycięstwa w konfrontacji z wszystkimi buntownikami[99].

Teksty składające się na opowiadanie o buncie Absaloma (2Sm 15–19) tworzą jedną całość dzięki pracy redaktora, który rozwija w nich te same motywy tematyczne. Przykładowo, gdy Dawid opuścił Jerozolimę z lęku przed Absalomem, pozostawił tam dziesięć nałożnic, aby pilnowały pałacu (2Sm 15,16). W 2Sm 16,22 Absalom przyszedł do tych kobiet i publicznie współżył z nimi, by ukazać ludowi, że przejął władzę w mieście i dąży do ostatecznej klęski króla[100]. Motyw nałożnic pojawia się znów na końcu narracji: gdy Dawid wrócił do pałacu, wziął te kobiety pod opiekę, ale nigdy się do nich nie zbliżył (2Sm 20,3). Przez ten blok narracji - obok bezimiennego Kuszyty - przewija się wiele postaci, które mają wpływ na ostateczny sukces króla: Ittaj, Sadok, Abiatar i Barzillaja. Ittaj odznaczał się wielką lojalnością względem Dawida, był jednym z sześciuset najemnych żołnierzy, którzy towarzyszyli władcy w ucieczce z Jerozolimy (2Sm 15,18-22). Pod koniec życia Dawid dzieli wojsko na trzy oddziały, a wodzem jednego z nich

[99] D. DZIADOSZ, «Dawid i jego synowie. Wychowawczy i polityczny dramat na dworze królewskim», *VV* 11 (2012) 40-42.54.

[100] Zbliżenie się do pozostawionych przez Dawida nałożnic miało sprowokować gniew króla. Kobiety te były uważane za część królewskich dóbr. J. BALDOCK, *Kobiety w Biblii* (Warszawa 2008) 128.

czyni Ittaja (2Sm 18,2.5.12)[101]. Z kolei Sadok i Abiatar - na polecenie Dawida - mieli troszczyć się o arkę (2Sm 15,29), ale byli też na służbie politycznej u króla. To oni posłali istotną dla niego wiadomość (2Sm 17,15-21), a po bitwie z Absalomem Achimaas (syn Sadoka) przekazał Dawidowi nowinę o zwycięstwie (2Sm 18,19-30). Sadok i Abiatar jawią się jeszcze pod koniec cyklu jako współpracownicy polityczni Dawida w Judzie (2Sm 19,12-14). Barzillaj natomiast dostarczył Dawidowi zapasów i przedmiotów codziennego użytku, gdy ten - uciekając przed Absalomem - przybył do Machanaim (2Sm 17,27-29). W zamian za to Barzillaj zyskał wdzięczność władcy (2Sm 19,32-41). W sekwencję tych postaci, mających istotny wpływ na bieg zdarzeń relacjonowany w cyklu, wpisuje się również Kuszyta (2Sm 18,31-32). Przewijanie się tych samych motywów i postaci w opisie buntu Absaloma przesądza o jego spójności i logice. Jego narracyjną ciągłość sugeruje też partykuła *hinnēh* (oto), która w relacji o rebelii Absaloma występuje aż 22 razy, czego nie można powiedzieć o okalających ją sekcjach: 2Sm 11–14 i 2Sm 20[102].

Kluczowym tekstem opisu buntu Absaloma (2Sm 15–19) jest relacja o jego tragicznej śmierci i jej konsekwencjach (2Sm 18,1–19,15). Aby dostrzec zamysł redaktora księgi, należy zestawić ten fragment z historią grzechu Dawida (2Sm 11–12), patrząc na podobieństwa w tych sekcjach: (1) pierwsza opisuje cudzołóstwo z Batszebą i zabójstwo Uriasza, a druga - wojnę i śmierć Absaloma, które są interpretowane jako konsekwencja win Dawida; (2) kontekstem pierwszego tekstu jest wojna z Ammonitami, drugiego - rebelia Absaloma; (3) obie wojny toczą się w Transjordanii; (4) oba fragmenty podkreślają tragedię Dawida; (5) w obu konfliktach zbrojnych Dawid nie brał bezpośredniego udziału, lecz czekał w domu na wieści; (6) w obu przypadkach wojska Dawida poprowadził do zwycięstwa Joab; (7) Dawid czekał z lękiem, by usłyszeć, czy Joab wykonał jego rozkazy dotyczące konkretnego wojownika (w pierwszej historii - Uriasza, a w drugiej - Absaloma); (8) w pierwszej sekcji Dawid nakazał Joabowi zabić niewinnego Uriasza (Joab był posłuszny, a Dawid zadowolony), a w drugiej Dawid poinstruował Joaba, by nie zabijał Absaloma, mimo iż był buntownikiem (Joab okazał się nieposłuszny, a Dawid wzburzony i zrozpaczony); (9) w obu relacjach Dawid smuci się po stracie synów; (10) przywódca Izraela popełnia cudzołóstwo (Dawid z Batszebą, a Absalom z nałożnicami ojca)[103]. Uczeni zauważają, że opis śmierci Absaloma jest też przeciwwagą dla tekstu o przekleństwie Szimeia

[101] Ittaj był Gittytą, czyli pochodził z filistyńskiego miasta Gat. Ten wojownik, mimo iż był cudzoziemcem, odznaczał się wielką lojalnością wobec króla Dawida. Podczas ucieczki przed Absalomem Dawid próbował odwieść wojownika od opuszczenia miasta, ale wtedy Ittaj złożył Dawidowi przysięgę wierności, której towarzyszyło wezwanie świętego imienia JHWH: *ḥaj-jhwh* (na życie JHWH). Powołanie się na Boga Izraela miało wzmocnić jego wypowiedź oraz przekonać Dawida o prawdomówności i wierności tego żołnierza (2Sm 15,18-22).

[102] A. CAMPBELL, *2 Samuel*, 138-139.

[103] D. DORSEY, *The Literary Structure of the Old Testament*. A Commentary on Genesis-Malachi (Grand Rapids 2004) 133.

(2Sm 16,5-14): (1) przeciwnik Dawida - Szimei przeklinał króla, a jego drugi przeciwnik - Absalom zbuntował się i wywołał wojnę; (2) Dawid domagał się oszczędzenia Szimeia i Absaloma; (3) Abiszaj (syn Serui) chciał zabić Szimeia, a Joab (syn Serui) był gotowy zabić Absaloma[104]. To krótkie zestawienie dowodzi, że analizowana sekcja kładzie nacisk nie tylko na głównych bohaterów, ale też postacie drugoplanowe, co rzuca światło na postać i rolę Kuszyty (2Sm 18,31-32).

Jeśli chodzi o strukturę interesującej nas perykopy, to na 2Sm 18,19–19,8 składają się dwie różne jednostki tematyczne: (1) przekazanie wieści z pola bitwy (2Sm 18,19-33), ujęte w schemat koncentryczny: A - wysłanie posłańców do Dawida (2Sm 18,19-23); B - oczekiwanie na informacje o Absalomie (2Sm 18,24-27); A' - przyjęcie posłańców i wysłuchanie ich relacji (2Sm 18,28-33) oraz (2) opis kontrowersji Dawida z Joabem (2Sm 19,1-9a), w który wpisują się dwa wątki: smutek króla (2Sm 19,1-5) oraz upomnienie Dawida i jego odpowiedź (2Sm 19,6-9a). W 2Sm 18,19–19,8 powtarzają się dwa rdzenie: *rwṣ* „biec" (2Sm 18,19.21.22.23.24.26.27) i *bśr* „nieść dobrą nowinę" (2Sm 18,19.20.22.25.26.27.31). Przynajmniej jedno z tych słów pojawia się w każdym wierszu sekcji 2Sm 18,19-27[105].

Oto zarys kontekstu narracyjnego, w który wpisane jest badane orędzie Kuszyty. Historia śmierci Absaloma (2Sm 18,1–19,15) rozpoczyna się notą o podziale wojsk Dawida na trzy części. Ta taktyka znana była w starożytności i stosowana w Izraelu (Sdz 7,16; 9,43; 1Sm 11,11; 13,17-18). Dowódcą pierwszej grupy bojowej został Joab, drugiej jego brat Abiszaj, a trzeciej Ittaj z Gat. Dawid również chciał wyruszyć do walki z Absalomem, ale jego dowódcy nie zgodzili się na to ze względów strategicznych. Dawid pozostał w mieście, ale nim wojsko wyruszyło do walki z Absalomem, monarcha zlecił Joabowi, Abiszajowi i Ittajowi, by postępowali łagodnie z jego synem. Jego słowa były dowodem ojcowskiej miłości i przebaczenia[106]. Do decydującej bitwy między oddziałami Dawida i zwolennikami Absaloma doszło w lesie Efraima (*b^{e}ja'ar 'eprājim*) w Zajordanii, niedaleko Machanaim. Tekst biblijny nie notuje żadnych szczegółów dotyczących walki. Wiadomo tylko, że sprzymierzeńcy Absaloma ponieśli klęskę (20 tys. poległych). Śmierć dotknęła i Absaloma, kiedy uciekał na mule (wierzchowiec synów królewskich w 2Sm 13,29)[107]. Prawdopodobnie jego głowa ugrzęzła w konarach mających formę wideł lub zaplątał się w nie długimi włosami (2Sm 14,26)[108]. Absaloma dostrzegł pewien człowiek i powiadomił Joaba. Sam

[104] R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 1017.

[105] R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 1024. Gunn zauważył, że tekst 2Sm 18,19-33 do złudzenia przypomina scenę zawartą w 2Krl 9,17-20. R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 1024.

[106] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 451.

[107] R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 1028. Moment śmierci Absaloma jest symboliczny: królewski muł pozostawił kandydata na króla na drzewie, a takie osoby były uważane przez prawo za przeklęte przez Boga (Pwt 21,23). J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 383.

[108] A. ANDERSON, *2 Samuel*, 227.

bowiem nie uczynił mu krzywdy z uwagi na rozkaz króla i status synów królewskich (1Sm 24,7; 2Sm 1,14). Joab nie zważa jednak na wolę Dawida i godzi w Absaloma trzema dzidami, a potem dobijają go jego słudzy. Ciało zbuntowanego księcia umieszczono w głębokim dole w lesie i przysypano stosem kamieni. Stanowiły one kontrast do steli, którą Absalom zbudował jeszcze za życia w Dolinie Królewskiej. Nie miał on dzieci, stąd pomnik ten miał uwiecznić jego osobę[109].

Na tym etapie narracji rozpoczynają się kolejne relacje o poselstwach dochodzących do oczekującego na wieści władcy, w tym interesująca nas wieść od Kuszyty, która zgodnie ze strategią narracyjną pojawia się jako ostatnia w apogeum napięcia narracyjnego. Jako pierwszy wieść o zwycięstwie chce przynieść Dawidowi Achimaas. Joab nie chciał jednak narażać syna kapłańskiego na niebezpieczeństwo, gdyż, prócz informacji o triumfie, trzeba było przekazać władcy wieść o śmierci jego syna. Joab wysłał więc jako pierwszego - Kuszytę. W chwili, gdy ten był już w drodze, Achimaas wymógł na Joabie pozwolenie na poselstwo (2Sm 18,19-23), a wybrawszy dogodniejszą drogę, jako pierwszy przybył do króla. Zgodnie z materiałem źródłowym, Dawid siedział między dwiema bramami i oczekiwał na wieści z pola bitwy. Był w ten sposób podobny do Helego, który czekał na informacje o losach arki (1Sm 4,13). Gdy strażnik dostrzegł samotnie biegnącego mężczyznę, król doszedł do wniosku, że skoro nie ma tłumu uciekinierów, człowiek ten przynosi dobrą nowinę. Pojawienie się drugiej osoby na horyzoncie wzmocniło optymizm Dawida. Strażnik rozpoznał w pierwszym gońcu Achimaasa. Król, uważając go za dobrego człowieka, oczekiwał od niego dobrych wiadomości i nie pomylił się. Achimaas uwielbił JHWH i oznajmił Dawidowi, że wszyscy wrogowie zostali pokonani. Króla jednak bardziej interesował los Absaloma, o którym Achimaas nie miał wieści. Stwierdził tylko, że w chwili opuszczania pola bitwy panował tam wielki zgiełk. W tym kontekście przybywa Kuszyta, który wieści podobne orędzie: zachęca monarchę do radości i wychwala JHWH za sprawiedliwość względem króla manifestowaną uwolnieniem Dawida z rąk nieprzyjaciół. Słowa te są kolejną wypowiedzią nie-Izraelity na temat JHWH, jaką można odnaleźć w dziele deuteronomistycznym, a która stanie się przedmiotem badań na dalszym etapie pracy. W ich kontekście Kuszyta wyraża pragnienie, by los nieprzyjaciół króla był analogiczny do losu Absaloma[110].

Kolejne wersety analizowanej perykopy opisują żałobę króla (2Sm 19,1-5), która wpłynęła na postawę wojska. Powracających zwycięzców witano uroczyście i przy radosnych pląsach (1Sm 18,6-7; Ps 43,5; 46.4.8.12; 49,13). Jednak tym razem tak nie było. Z uwagi na postawę króla, jego wojsko wracało cicho, jakby wstydząc się porażki, co nie spodobało się Joabowi. Wódz Dawida

[109] Co ciekawe, w 2Sm 14,27 można odnaleźć wzmiankę o trzech synach Absaloma. Na tym etapie historii mogli już nie żyć lub też redaktor księgi połączył ze sobą w tym miejscu dwie odrębne tradycje. J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 452-454.

[110] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 454-456.

postanowił upomnieć monarchę, żądając zmiany stanowiska i wdzięczności wobec żołnierzy, a ten posłusznie zasiada w bramie i odbiera defiladę wojska, po czym wraca do Jerozolimy.

Jeśli chodzi o proces redakcji tej sekcji księgi, to sprawa wygląda nader skomplikowanie. Budde był zdania, że powstała w wyniku połączenia źródła J i E. Gressmann uważał, że stanowi zbiór wielu indywidualnych narracji o większej lub mniejszej objętości, które następnie zostały poddane deuteronomistycznej redakcji. Jednak najlepszą hipotezą jest *teoria bloków źródłowych*. Wypowiedź Kuszyty na temat JHWH (2Sm 18,31) znajduje się w trzecim bloku zwanym cyklem tradycji o sukcesji tronu (2Sm 11–12; 13–20; 1Krl 1–2). Już Budde zaznaczył, że sekcja 2Sm 9–20 i 1Krl 1–2 dotyczą tematu dziedziczenia tronu Dawida. Stade uznał ciąg literacki 2Sm 9–20 za spójną narrację, spisaną w kręgu dworu Dawida i skierowaną do izraelskiej elity sprawującej władzę polityczną. Jest mało prawdopodobne, że za cyklem o sukcesji tronu kryją się kręgi prorockie, które często były krytycznie nastawione do monarchii i jej instytucji, choć z drugiej strony byli też i tacy prorocy, którzy wspierali monarchę (np. Natan)[111]. Rost stwierdził, że rozdziały 2Sm 9–20 i 1Krl 1–2 powstały w czasach Salomona i zostały spisane przez jego zwolenników, by ukazać, że nie Amnon, Absalom czy Adoniasz, lecz Salomon był odpowiednim następcą króla Dawida. Vriezen sugeruje, że cykl powstał w czasie kryzysu, gdy stabilność tronu Dawida była zagrożona. Whybray jest zdania, że jest to dokument polityczny mający dać legitymację rządom Salomona i uzasadnić jego politykę[112].

Perykopa 2Sm 18,1–19,11, w ramach której figuruje wypowiedź Kuszyty na temat Boga Izraela (2Sm 18,31), jest tekstem źródłowym i nie zawiera żadnych deuteronomistycznych ekspansji.

W Biblii Hebrajskiej wiersz 2Sm 18,31 jest dobrze zachowany i prezentuje się następująco[113]:

18,31 וְהִנֵּה הַכּוּשִׁי בָּא וַיֹּאמֶר הַכּוּשִׁי יִתְבַּשֵּׂר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי־שְׁפָטְךָ יְהוָה הַיּוֹם מִיַּד כָּל־הַקָּמִים עָלֶיךָ׃ ס

18,31 A oto przyszedł Kuszyta. I rzekł Kuszyta[a]: *Niech mój pan, król, przyjmie dobrą nowinę, gdyż dziś JHWH wymierzył ci*[b] *sprawiedliwość [wybawiając] z ręki wszystkich, którzy powstali przeciw tobie*[c].

18,31

a) Ten powtórzony termin został pominięty w LXX, Vg i Peszitcie[114].

[111] A. ANDERSON, *2 Samuel*, XXVI-XXVII, XXXV.
[112] P. MCCARTER, *II Samuel*, 9-11.
[113] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 539-540.
[114] P. MCCARTER, *II Samuel*, 403; H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 361.

b) W TM *špṭ* jest z sufiksem 2 os. l. poj. r. m. (wymierzył ci sprawiedliwość). W hebr. manuskryptach i Peszitcie jest sufiks 3 os. l. poj. r. m. (wymierzył mu sprawiedliwość).

c) Ten wariant warunkuje zmianę ostatniego słowa w zdaniu na *'lwhj*, por. Peszitta.

Cykl o sukcesji tronu Dawida (2Sm 11–12; 13–20; 1Krl 1–2) jest reprezentatywną sekcją Ksiąg Samuela i jednym z piękniejszych fragmentów hebrajskiej prozy[115]. Wypowiedź Kuszyty na temat JHWH (2Sm 18,31) jest częścią militarnej sagi prezentującej zdarzenia z dziejów Izraela wczesnej epoki monarchii. Tego typu sprawozdania nie interpretują zdarzeń i rzadko odnoszą się do bezpośrednich interwencji Boga. Były one związane z instytucją dworu królewskiego, gdzie pracowały również osoby potrafiące czytać i pisać. Sprawozdania historyczne i relacje z wojen prowadzonych przez urzędującego władcę były powszechnie stosowane na Bliskim Wschodzie. W archiwach pałaców i świątyń archeologom udało się odnaleźć wiele takich tekstów. W samej tylko 2Sm występuje aż siedemnaście sprawozdań historycznych[116]. Wypowiedź Kuszyty z 2Sm 18,31b ma formę mowy niezależnej. Była to pierwsza część relacji z pola bitwy, jaką ten cudzoziemiec przedstawił Dawidowi (por. 2Sm 18,32b). W jej obrębie można wyróżnić pomniejsze formy literackie: redakcyjny opis kontekstu przybycia posłańca; wstęp w formie egzorty do przyjęcia dobrych wieści; religijna ocena zdarzenia i jego objaśnienie.

Strukturę wiersza 2Sm 18,31 można przedstawić w następujący sposób:

(1)	Narracja wprowadzająca	2Sm 18,31a
(2)	Zachęta do przyjęcia dobrej nowiny	2Sm 18,31b
(3)	Wzmianka o sprawiedliwości JHWH	2Sm 18,31c
(4)	Istota Bożej sprawiedliwości	2Sm 18,31d

Elementy strukturalne wchodzące w skład wiersza 2Sm 18,31 są ze sobą ściśle powiązane. Po przybyciu do Dawida, Kuszyta zaczął wychwalać Bożą sprawiedliwość względem monarchy. W jego opinii polegała na tym, że JHWH ujął się za królem i wybawił go z rąk wrogów. Klęska nieprzyjaciela była dobrą nowiną dla każdego, kto stawał do walki z groźnym przeciwnikiem.

2.1.2 Studium egzegetyczne wiersza 2Sm 18,31

Po prezentacji krótkiej syntezy zagadnień literackich związanych z biblijną dokumentacją poselstwa Kuszyty (2Sm 18,31-32), teraz kolej na analizę istotnych problemów egzegetycznych wypływających z tego passusu. Po zakończonej bitwie z Absalomem, Joab wysłał do Dawida

[115] D. DZIADOSZ, «Dawid i jego synowie», 39.
[116] J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 274-275.

Kuszytę (*kûšî*), który miał go poinformować o przebiegu walki i jej rezultacie. Zgodnie z sensem terminu *kûšî*, posłaniec pochodził z krainy Kusz (Etiopii). Greckie słowo *aithiopes* oznacza dosł. „brunatne twarze". Tym terminem greccy podróżnicy określali obszar północno-wschodniej Afryki. W VIII w. przed Chr. na terenach dzisiejszego Sudanu powstało królestwo Kusz. Po raz pierwszy nazwa ta pojawiła się w tekstach egipskich za panowania Sezostrisa I (ok. 1956-1911 przed Chr.). Od VI w. przed Chr. do IV w. po Chr. ten teren zdominowało państwo Meroe, a na jego południowych terenach zaczęli osiedlać się Semici przybyli z Półwyspu Arabskiego. W ten sposób wykształciła się odrębna kultura, a w rezultacie powstało królestwo Aksum. Z czasem tereny rozciągające się na południe od dzisiejszego Sudanu zaczęto zwać Abisynią - od plemienia Habesz, które opuściło Półwysep Arabski i jeszcze przed naszą erą przywędrowało do Afryki. Etiopczycy widzieli swego protoplastę w osobie biblijnego Joktana (Rdz 10,26)[117].

Dzieje cywilizacji w tym regionie sięgają III tys. przed Chr., gdy obszar pomiędzy I kataraktą Nilu i Aksum był zamieszkiwany przez wieloetniczne społeczności. Za faraona Sahure (2496-2483 przed Chr.) odbyła się pierwsza wyprawa do kraju Punt (teren dzisiejszej Etiopii i część północnej Somalii), z której przywieziono do Egiptu cenne metale, mirrę i kosztowne drewno. Faraon Pepi II (2279-2219 przed Chr.) zorganizował kolejną wyprawę, sprowadzając do Egiptu niewolników. Sezostris I (1956-1911 przed Chr.) zajął obszar między I a III kataraktą, z kolei Sezostris III (1872-1853 przed Chr.) musiał tłumić tam powstania nubijskie. Wewnętrzne konflikty i walki o władzę w Egipcie spowodowały usamodzielnienie się Nubii. Inskrypcja na kamiennej steli mówi nawet o ataku mieszkańców Nubii na Egipt, do którego doszło ok. 1680 r. przed Chr. Dopiero faraon Ahmose (1550-1525 przed Chr.) wyparł Hyksosów z Egiptu i przejął kontrolę nad Dolną Nubią, Hatszepsut (1479-1458 przed Chr.) podporządkowała sobie ziemię Punt (relief w świątyni w Deir el-Bahari w Tebach), a Amenhotep II (1428-1397 przed Chr.) zajął znaczną część Nubii. Do kolejnej wyprawy na te tereny doszło za Ramzesa II (1279-1213 przed Chr.). Biblijny opis wizyty królowej z Saby u Salomona odzwierciedla kontakty między jego monarchią a Arabią Południową i Etiopią (1Krl 10,1-13; 2Krn 9,1-12). Autonomiczne królestwo Kusz ze stolicą w Napata powstało ok. 750 r. przed Chr. i zasłynęło z kultu Amona-Re. Władcom z Napaty udało się nawet opanować Egipt. Proces ten rozpoczął Kaszta (760-747 przed Chr.), a dokończył Pianki (746-715 przed Chr.), z kolei Szabaka (715-700 przed Chr.) zajął deltę Nilu i przeniósł rezydencję królewską do Memfis. Kolejny wódz - Taharaka (690-664 przed Chr.) okazał się sprzymierzeńcem Ezechiasza wbrew woli Izajasza (Iz 18,1-2; 20,1-6; 37,9). Mimo iż Egipt uległ Asyrii w 670 r. przed Chr., Nubia zachowała niepodległość aż do VI w. przed Chr., kiedy została włączona do Imperium Perskiego. Faraonowi Psametykowi II, który walczył

[117] J. KLINKOWSKI, «Obraz krainy Kusz (Etiopii) i jej mieszkańców w tradycji biblijnej i w świadectwach pozabiblijnych», *Perspectiva* 7 (1; 2008) 104-105.

z Kuszytami, udało się zdobyć Napatę w 591 r. przed Chr. Wtedy stolicę Kuszytów przeniesiono do Meroe, zwanym przez starożytnych pisarzy - Etiopią. Tym określeniem posłużył się Herodot. O Etiopii pisał Homer, twierdząc, że kraina znajduje się na krańcu cywilizowanego świata i że jest zamieszkiwana przez tak dobrych ludzi, że mogliby tam gościć bogowie[118].

Księga Samuela nie wspomina o genezie obecności Kuszyty w oddziałach króla Dawida. Być może należał on do grupy giermków Joaba, którzy brali udział w zabiciu Absaloma. To właśnie jemu Joab powierzył misję przekazania Dawidowi wieści o śmierci jego zbuntowanego syna. Joab, obawiając się, by posłańca nie spotkał taki sam los, jak w przypadku tego, który poinformował Dawida o śmierci Saula (2Sm 1,1-16; 4,9-11), nie pozwolił udać się z tą wiadomością Achimaasowi, lecz wysłał cudzoziemca - Kuszytę, którego życie nie było zbyt cenne i którego ewentualna śmierć nie powodowała większej straty[119].

Zwracając się do Dawida, Kuszyta nazwał go tytułem: *hammelek* (król) i *'ădōnî* (mój pan), a więc wyraził się z pełną estymą, akcentując społeczną pozycję Dawida. Następnie od razu zdradził królowi treść poselstwa, zachęcając go, by przyjął i cieszył się dobrą nowiną. Hebrajski rdzeń *bśr* występuje w perykopie 2Sm 18,19-31 aż dziewięć razy. Raz posłużył się nim Achimaas (2Sm 18,19), cztery razy Joab (2Sm 18,20.22), trzy razy Dawid (2Sm 18,25.26.27) i raz Kuszyta (2Sm 18,31). W językach semickich *bśr* oznacza „przynieść dobrą wiadomość", ale niektórzy egzegeci - na podstawie 2Sm 4,17 - sugerują, że słowo to nie zawsze dotyczy dobrej nowiny. Posłaniec przyniósł np. Helemu złe wieści o śmierci jego synów, klęsce Izraela i stracie arki, co sugerowałoby że *bśr* ma odcień neutralny i - by ocenić o jaki rodzaj wiadomości chodzi - trzeba dodać odpowiedni przymiotnik lub wywnioskować o tym z kontekstu. Ta opinia jest jednak kontestowana. Wielu uczonych twierdzi, że bazą znaczeniową rdzenia *bśr* jest „nieść dobrą nowinę", a tekst 1Sm 4,17 należy uważać za wyjątek, choć i ten fragment nie daje podstaw do założenia, że oryginalny sens *bśr* jest w języku hebrajskim neutralny. W LXX słowo to jest

[118] Motyw krainy Kusz i jej mieszkańców pojawia się również w Biblii Hebrajskiej. Przykładowo, Księga Rodzaju - opisując Eden - wspomina o czterech rzekach. Jedną z nich był Gichon, który okrążał ziemię Kusz (Rdz 2,13). Józef Flawiusz identyfikował tę rzekę z Nilem. Z kolei Księga Liczb notuje, że Mojżesz wziął sobie za żonę Kuszytkę (Lb 12,1), a odnoszący się do tego tekstu midrasz precyzuje, że pochodziła z kraju Kusz, który rozciągał się na południe od Egiptu, na obszarze Nubii. Tę tradycję potwierdził Józef Flawiusz, pisząc o najeździe Etiopów na Egipt oraz zajęciu przez nich Memfis i wybrzeża. Zgodnie z tym tekstem, faraon Termutis mianował Mojżesza jednym ze swych dowódców. Mojżesz i jego żołnierze niespodziewanie dotarli do Etiopii i zepchnęli mieszkańców do Saby. Rozpoczęło się oblężenie miasta, które przedłużało się, gdyż Etiopczycy bali się wyjść do walki na otwartym polu. Pewnego dnia Tarbis (córka króla Etiopów) zobaczyła Mojżesza, zdumiała się jego męstwem i zakochała się w nim, wysyłając służących z propozycją małżeństwa. Mojżesz zgodził się, ale postawił warunek. Tarbis miała mu poddać miasto. Po pewnym czasie Mojżeszowi udało się zdobyć miasto, złożył dziękczynienie, poślubił Tarbis i wrócił do Egiptu. J. KLINKOWSKI, «Obraz krainy Kusz (Etiopii)», 105-107; D. BALY, «Etiopia», *EB*, 267-268. Więcej informacji na temat krainy Kusz (Etiopii) i jej mieszkańców w tradycji biblijnej i w świadectwach pozabiblijnych można odnaleźć w cytowanym już artykule ks. Jana Klinkowskiego oraz w: J. WINNICKI, «Kuszyci (Nubijczycy) w południowej Syrii», *Światowit* 100 (1998) 33-48.

[119] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 468.

tłumaczone przez *euangelidzō* (przynosić/głosić dobre wieści) i *euangelion* (dobra nowina)[120]. Dobrą wieścią dla Kuszyty było to, że JHWH wymierzył Dawidowi sprawiedliwość (*špṭ*). W jego opinii, Bóg Izraela okazał się sprawiedliwy, wybawiając króla z ręki (*mijjad*) tych, którzy bezpodstawnie powstali przeciw niemu. Czasownik *qûm* (wstać, powstać) został w tym miejscu użyty na oznaczenie rebeliantów (*haqqāmîm*; qal participium l. mn. r. m.). Poprzedzający kontekst (2Sm 18,28) komunikuje orędzie o tym samym znaczeniu, ale używa innego czasownika: *nś'* (podnieś [przeciw komuś rękę])[121]. W tym miejscu narracji notuje się subtelną formę zamierzonej ironii: to, co było dobrą nowiną dla Joaba, Achimaasa i Kuszyty, nie było taką dla Dawida. Rozpacz monarchy po śmierci Absaloma wynikała z ojcowskiego nastawienia króla i jego osobistego doświadczenia: jemu Bóg wybaczył popełnione zło. Z tych względów król nie wyrzekł się zbuntowanego syna nawet w okresie jego puczu, prosząc żołnierzy, by nie czynili mu krzywdy. Na bazie opisanej dramatycznym tonem reakcji Dawida (2Sm 19,1-5) można wnioskować, że choć Absalom zasługiwał na potępienie, to król był gotowy mu przebaczyć, a nawet umrzeć za niego. Joab nie zdawał sobie sprawy, bądź też nie chciał brać pod uwagę tego, co kryło się w sercu Dawida, stąd ocenił sytuację jedynie w świetle politycznego interesu Izraela. Postawa Dawida nie uspokajała sceny społeczno-politycznej w państwie, dlatego Joab szantażem wymógł na monarsze, by ten porzucił smutek po stracie syna, kierował się dobrem wspólnym rodaków i wrócił do porzuconych obowiązków[122].

2.1.3 Teologiczne przesłanie poselstwa Kuszyty

Istotą poselstwa Kuszyty jest idea sprawiedliwości JHWH względem króla i narodu. W Biblii Hebrajskiej Bożą sprawiedliwość można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Wymiar prawno-etyczny (jurydyczny) zakłada, że Bóg w sposób sprawiedliwy nagradza i karze ludzkie czyny (Ps 5,5-7; 7,9-18; 9,3-5). Zgodnie z teologiczną ideą odpłaty (retrybucji), JHWH karze nie tylko wrogów ludu wybranego, ale i samych Izraelitów porzucających prawo. Podobnie okazuje łaskawość wszystkim, którzy przyznają się do grzechów i wyrażają szczerą skruchę (Jr 9,23; 11,20; 23,6). Również w starożytnej Grecji sprawiedliwość była wiązana z aktywnością bogów. Sprawiedliwością była określana bogini, która siedziała przy tronie Zeusa, ucieleśniając boskie prawa rządzące światem i aktywnością miast-państw. W powszechnej opinii, to ona dostrzegała złe czyny ludzi i prosiła boskiego ojca o ich ukaranie.

[120] J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 380.
[121] R. OMANSON, J. ELLINGTON, *A Handbook on the Second Book of Samuel* (New York 2001) 1023.
[122] J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 381-382.

Inny aspekt teologicznej idei sprawiedliwości JHWH odwołuje się do atrybutu Jego wierności i miłosierdzia. Bóg - pamiętając o swym przymierzu z Izraelem czy królem (2Sm 7; 23,1-7) - wstawia się za ludem (królem), okazując dobrodziejstwa i wybawiając z rąk wrogów (Pwt 10,18; 33,21; Sdz 5,11; 1Sm 12,6-7; Ps 35,24; 50,6; 98,1-3; Mi 6,3-4). W cyklu tradycji o Abrahamie patriarcha, wstawiając się u JHWH za mieszkańcami Sodomy, zadaje Mu pytanie, czy sędzia całego świata nie powinien postępować sprawiedliwie (Rdz 18,25). JHWH przyznał słuszność patriarsze i był gotów przebaczyć obu miastom, gdyby znalazło się w nich dziesięciu sprawiedliwych. Gdy z kolei Izrael doświadczał ucisku, wojen i niewoli, Izraelici ufali, że Boża sprawiedliwość ich ocali, dlatego nazywali JHWH *skałą*, *tarczą*, *warownią*, *twierdzą* i *schronieniem* (Ps 3,4; 18,2-3)[123]. W cyklu tradycji o konflikcie Dawida z Absalomem Boża sprawiedliwość objawiła się w dwóch kierunkach. JHWH ujął się za Dawidem i wyzwolił go z ręki tych, którzy wystąpili przeciw niemu. Absalom zaś przegrał walkę i został zabity z uwagi na rewoltę, którą wywołał. Dawid - jako król i ojciec - był w trudnej sytuacji. Choć Absalom był buntownikiem, to nadal posiadał status syna królewskiego. Początkowo rozpacz ojca po jego śmierci była większa od wdzięczności względem żołnierzy, którym udało się odnieść zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi. Była to też niewdzięczność wobec JHWH, który doprowadził do porażki wroga. Właściwy (sprawiedliwy) porządek w państwie zaprowadziło dopiero upomnienie Joaba: Dawid na nowo wziął na siebie obowiązki króla i odpowiednio przemówił do wojowników[124]. Analizując ten tekst, można zauważyć kilka zasadniczych płaszczyzn idei Bożej sprawiedliwości względem Dawida: (1) JHWH dopuścił bunt, by oczyścić króla i jego dwór z grzechu arogancji, pychy, rozpusty i niesprawiedliwości; (2) upokorzenie Dawida, dworu i synów było okazją do pokuty za popełnione zło; (3) poprzez bieg zdarzeń JHWH udowodnił, że to On, a nie moc i mądrość króla oraz jego synów decydują o losie królestwa; (4) JHWH - sprawiedliwą zapłatą za czyny - potwierdził swe wcześniejsze obietnice względem rodu Dawida, utwierdzając w jego ręku władzę; (5) wrogowie Dawida byli tylko narzędziami w rękach JHWH i zostali użyci do sprawiedliwej odpłaty; (6) ludzka miłość i przebaczenie Dawida są odbiciem Bożej miłości wobec czcicieli JHWH[125].

[123] M. KOWALSKI, «Problem Bożej sprawiedliwości w świetle Listu do Rzymian», *VV* 13 (2014) 96-99; W. RAKOCY, «Boża sprawiedliwość objawiająca się w dziele zbawienia człowieka przez krzyż», *VV* 1 (2002) 155; Z. KIERNIKOWSKI, «Dwa oblicza sprawiedliwości Bożej (Rz 3,25n)», *BPTh* 3 (2010) 68-69; W. WĘGRZYNIAK, «Niesprawiedliwy Bóg w Psalmach?», *VV* 13 (2014) 18-20; S. RABIEJ, «Sprawiedliwość miarą prawa. Judaistyczne rozumienie sprawiedliwości», w: S. RABIEJ, *Wobec sprawiedliwości*. Księga dedykowana Janowi Pawłowi II z okazji pobytu Jego Świątobliwości na ziemi gliwickiej (Opole 1999) 45-46; A. JAŚKO, «Sprawiedliwość w Starym Testamencie», w: P. JAROSZYŃSKI, *Sprawiedliwość - idee a rzeczywistość* (Lublin 2009) 163-166.

[124] A. ANDERSON, *2 Samuel*, 228.

[125] J. LANGE, P. SCHAFF, D. ERDMANN, C. TOY, J. BROADUS, *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 & 2 Samuel*, 532-533.

W wypowiedzi Kuszyty (2Sm 18,31) można dostrzec dwa aspekty Bożej sprawiedliwości: jurydyczny i zbawczy. Rebelia Absaloma w teologicznym pryzmacie narracji była konsekwencją grzechów Dawida: cudzołóstwa z Batszebą i zabójstwa Uriasza. Król otrzymał Boże przebaczenie, gdyż dostrzegł swe złe postępowanie i wyraził skruchę (2Sm 12,1-25). Jednak konsekwencje tych niesprawiedliwych decyzji dotknęły jego potomków (2Sm 13,1–1Krl 2). Pamiętając o swym przymierzu (2Sm 7,1-29; 23,1-5), JHWH wstawił się za Dawidem i wyzwolił go z rąk wrogów. Sprawiedliwość Boża dosięgła też zbuntowanego syna królewskiego. Jego rebelia i wystąpienie przeciw ojcu zakończyły się klęską, a on sam poniósł śmierć z ręki Joaba i jego giermków. To orędzie teologiczne znajduje wyraz w zwięzłym komunikacie nie-izraelskiego posłańca, który informuje winnego, choć skruszonego Dawida, o sukcesie, ale i śmierci syna Absaloma.

2.2 Błogosławieństwo Arauny w obliczu budowy ołtarza dla JHWH (2Sm 24,22-23)

W analogicznym pod wieloma względami kontekście nieszczęścia, które zagroziło monarchii ustanowionej przez Dawida podczas trwania zarazy, jaka dotknęła Izraela i Judę w wyniku przewinienia króla (2Sm 24,1-25), po raz kolejny w deuteronomistycznej historiografii dochodzi do głosu nie-Izraelita. Tym razem to właściciel ziemi w Jerozolimie - Jebusyta Arauna, który w trakcie transakcji z Dawidem powołuje się na Boga Izraela - JHWH i wypowiada pod adresem króla uroczyste błogosławieństwo. Zgodnie z procedurą badawczą stosowaną w tym rozdziale dysertacji, wpierw zaprezentowana zostanie synteza zagadnień literackich związanych z analizowanym materiałem źródłowym, a potem jego lektura egzegetyczna i teologiczna.

2.2.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego

Aktualną wersję epizodu opisanego w 2Sm 24,1-25 można podzielić na trzy części. Pierwsza z nich (2Sm 24,1-9; 1Krn 21,1-6) to relacja z przeprowadzonego spisu ludności, druga (2Sm 24,10-16; 1Krn 21,7-17) akcentuje rozterki króla Dawida po dokonaniu spisu i informuje o wymierzonej przez Boga karze, zaś trzecia (2Sm 24,17-25; 1Krn 21,18-27) opisuje zakup ziemi Arauny Jebusyty, na której miał być wybudowany ołtarz i złożona ofiara. Tekst 2Sm 24 relacjonuje genezę kultu w Jerozolimie (por. 2Sm 6–7), zapowiadając opis budowy świątyni (1Krl 6–8). Miejsce i waga teologiczna perykopy 2Sm 24,1-25 w tzw. apendyksie do 2Sm sugeruje intencje redaktora księgi, który postanowił osobnym tekstem zakomunikować, że inicjatorem kultu JHWH w Jerozolimie nie jest budowniczy świątyni - Salomon, ale Dawid[126]. Bohaterami

[126] G. ROBINSON, *Let Us Be Like the Nations*, 282.

perykopy są: JHWH, Dawid, Joab, dworski prorok Gad i Arauna Jebusyta. Z wyjątkiem Arauny, wszystkie te osoby znane są z wcześniejszych fragmentów księgi. Jebusyta pojawia się po raz pierwszy i występuje tylko w tym epizodzie. O autonomicznym charakterze tego rozdziału nie świadczą jednak postacie, lecz brak związków przyczynowo-skutkowych z pozostałymi wydarzeniami opisanymi w 2Sm[127].

Będąc integralnym elementem zbioru tradycji prodawidowych zebranych w sekcji 2Sm 21–24, epizod 2Sm 24,1-25 stanowi trafną ilustrację historii Dawida, gdyż akcentuje ambicje i dumę monarchy, ale też jego pokorę i skruchę. Odpowiednikiem tematycznym i formalnym 2Sm 24,1-25 jest otwarcie apendyksu, czyli perykopa 2Sm 21,1-14. W obu tych źródłach można odnaleźć wiele podobnych elementów: motyw grzechu (złamanie przysięgi danej Gibeonitom/spis ludności); Boży wyrok (głód/zaraza); przebłaganie (egzekucja potomków Saula/zakup ziemi należącej do Arauny Jebusyty, wybudowanie ołtarza i złożenie całopalnej ofiary) oraz miłosierdzie JHWH. Teksty te ukazują kontrast między Saulem i Dawidem, gdyż to Saul sprowadził głód na kraj, mordując Gibeonitów, których chroniło przymierze zawarte z Izraelem, a Dawid musiał dokonać stosownego przebłagania za ten grzech. Ale i on rozgniewał Boga, licząc lud i doprowadzając do jego ukarania. Dawid jednak uznał swój grzech, poprosił o przebaczenie i odwołał się do Bożej łaskawości. W 2Sm 21 i w 2Sm 24 Dawid jest prezentowany jako władca, który dąży do spełnienia Bożej woli, powstrzymania Jego kary i uratowania narodu[128].

Sekcja 2Sm 21–24, która przerywa wątek narracyjny cyklu tradycji 2Sm 11–12; 13–20; 1Krl 1–2, jawi się jako zbiór tekstów prodawidowych odnoszących się do różnych okresów jego rządów. Sekcja posiada regularną strukturę koncentryczną, w której centrum pozostają dwa passusy poetyckie, a na jej obrzeżach dwie odpowiadające sobie pary źródeł narracyjnych: (1) klęska głodu i łaskawość JHWH (2Sm 21,1-14); (2) cztery wojny z Filistynami (2Sm 21,15-22); (3) dziękczynna pieśń Dawida (2Sm 22,2-51); (4) testament Dawida (2Sm 23,1-7); (5) lista wojowników (2Sm 23,8-39) i (6) geneza zarazy i Bożej łaskawości (2Sm 24,1-25)[129]. Niektórzy egzegeci sugerują, że 2Sm 24 jest samodzielną narracją i nie ma bliższych powiązań z innym tekstem księgi, a sugestie, że 2Sm 24 była pierwotnie umieszczona po 2Sm 9 (Eissfeld) lub po 2Sm 21,14 (Wellhausen) to trudne do udowodnienia hipotezy[130]. Epizod 2Sm 24,1-25 zamyka księgę, która zdaje się być dziełem niekompletnym. Jej uzupełnieniem jest tekst 1Krn 22–29, gdyż dzieje Dawida nie zakończyły się plagą opisaną w 2Sm 24. Gdyby tak było, narrator wspomniałby

[127] W. LINKE, «Spis ludności za Dawida w różnych interpretacjach teologicznych», *STV* 47 (2; 2009) 142-143.

[128] R. BERGEN, *1, 2 Samuel*, 474; R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 1095; J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 427.

[129] R. GORDON, *1 & 2 Samuel*, 95; B. ARNOLD, *1 & 2 Samuel*, 648; D. DORSEY, *The Literary Structure of the Old Testament*, 134.

[130] W. LINKE, «Spis ludności za Dawida», 142.

o śmierci monarchy, a ta jest obecna dopiero w 1Krl 1–2. Poza tym 1Krl 1–2 prezentuje dalsze losy Joaba, Sadoka, Abiatara, Szimei i Benajasza. Prawdopodobnie to późniejsi redaktorzy księgi przenieśli opis śmierci Dawida i początki rządów Salomona z 2Sm na początek 1Krl. Wydarzenia te stanowiły bowiem doskonały wstęp do historii Salomona - pierwszego władcy opisanego w Pierwszej Księdze Królewskiej[131].

Perykopę 2Sm 24,1-25 rozpoczyna informacja o tym, że JHWH ponownie zapłonął gniewem przeciw Izraelitom. Nie wiadomo jednak, jaka była tego przyczyna[132]. W aktualnej strukturze sekcji 2Sm 21–24 epizod ten nawiązuje do 2Sm 21,1-14. Z Biblii wiadomo, że JHWH - wymierzając sprawiedliwą karę wiarołomnemu ludowi i zachęcając go do pokuty - często posługiwał się nieprzyjaciółmi Izraela (Sdz 3,8; 4,1). Tym razem wykorzystał do tego celu Dawida i skłonił go do przeprowadzenia spisu ludności, co było sprzeczne z obowiązującymi normami religijnymi (Sdz 24,1). W Piśmie Świętym są przykłady na to, że Bóg pobudził kogoś do czynu sprzecznego z prawem mojżeszowym, np. Saula do zamachu na Dawida (2Sm 18,10-11), ale to hebrajski sposób na wyrażenie idei całkowitej kontroli Boga nad światem czy ilustracja teologicznej idei retrybucji. W paralelnym tekście 1Krn 21,1 to szatan jest ukazywany jako ten, który wystąpił przeciwko Izraelowi i nakłonił Dawida do policzenia ludzi. Spis ludności miał wykazać, jak liczne jest wojsko izraelskie, ale też wiązał się z nałożeniem podatku. Do realizacji misji Dawid wyznaczył Joaba, który dowodził przyboczną jego gwardią. Miał on przejść przez wszystkie pokolenia izraelskie, od Dan do Beer-Szeby (1Sm 3,20), by zbadać liczebność ludu. W myśl Wj 30,12 spis ludności nie był traktowany jako zło pod warunkiem, że towarzyszyła mu ofiara dla JHWH, która stanowiła zadośćuczynienie za ludzkie życie[133]. Ze względów religijnych i ideowych Joab opierał się realizacji zadania, które sprzeciwiało się teokracji, lecz - choć w przeszłości wielokrotnie wpływał na decyzje Dawida (2Sm 3,39; 14,21; 18,5-14; 19,5-8) - ostatecznie spełnił królewski nakaz. Przed wykonaniem zadania wypowiedział tylko

[131] D. DORSEY, *The Literary Structure of the Old Testament*, 133-134.

[132] Goslinga i Keil uważają, że zdarzenia opisane w 2Sm 24 dotyczą końcowych lat panowania Dawida, a gniew Boga mógł być wywołany rebelią Absaloma i Szeby. J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 427.

[133] Pierwszy spis (Wj 30,11-16; 38,24-28) dostarczył środków na budowę przybytku. Kolejne dwa spisy służyły celom wojskowym (Lb 1,2-3; 26,2) i odbyły się przed podbojem Transjordanii oraz Kanaanu. Niektórzy uczeni twierdzą, że spis ludności za panowania Dawida został potępiony, gdyż nie wiązał się z żadną opłatą (Wj 30,12-14). Zgodnie jednak z 2Sm 24,3.10.17, Dawid i Joab uznali spis za coś złego. J. VANNOY, *1–2 Samuel*, 428-429. Niektórzy sugerują, że Dawid przeprowadził spis ludności, by ukoić gniew JHWH i zapełnić pieniędzmi świątynny skarbiec. Na Bliskim Wschodzie wierni często składali hojny dar na rzecz świątyni, by w ten sposób złagodzić gniew bogów. Tej czynności często towarzyszył spis ludności. JHWH jednak okazał, że tego typu postawa nie może być tolerowana. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 391. Są i tacy, którzy twierdzą, że spis wiązał się z poborem do wojska, a na bazie 1Krn 27,23-24 sądzą, że grzech Dawida polegał na tym, że objął ewidencją ludzi poniżej 21. roku życia. W. KAISER, P. DAVIDS, F. BRUCE, M. BRAUCH, *Trudne fragmenty Biblii*, 157-158; W. LINKE, «Spis ludności za Dawida», 145-147.149.

błogosławieństwo, by Bóg stokrotnie pomnożył liczbę Izraelitów, które było przeciwwagą dla ewentualnego przekleństwa wynikającego ze spisu (2Sm 24,3)[134].

Wykonując polecenie Dawida, Joab dotarł wpierw do Aroeru (Joz 13,9) i Gileadu. Aroer jest wymieniony w inskrypcji Meszy - króla Moabu, a obecnie utożsamiany z Chirbet harā hir. Autor źródła wspomina też o kraju Chetytów (Joz 1,4; Sdz 1,26), jak Izraelici i asyryjskie inskrypcje królewskie określały Syrię. Kolejną miejscowością spisu było Dan - miasto izraelskie wysunięte najdalej na północ (1Sm 3,20), a potem okolice Tyru, Sydonu oraz miasta należące do Chiwwitów i Kananejczyków. Następnie Joab odwiedził tereny południowe. Źródło wymienia judzki Negeb i Beer-Szebę, która zamykała terytorium Izraela od południa (2Sm 24,7). Spis ludności trwał dziewięć miesięcy i dwadzieścia dni. Joab wyliczył, że w Izraelu było 800 tys. wojowników, a w Judzie – 500 tys. Liczby te są jednak mocno zawyżone. Uczeni są zdania, że w czasach Dawida te ziemie mogło zamieszkiwać ok. 750 tys., a w czasach Izajasza - ok. 1 mln[135].

Zgodnie z 2Sm 24,10.17, Dawid dopiero po dokonaniu spisu dostrzegł jego grzeszny wymiar, stąd uznał grzech i modlił się o przebaczenie. Choć w cyklu o sukcesji tronu urzędującym prorokiem jest Natan (2Sm 12,1-15; 1Krl 1,5-45), to jednak JHWH do roli posłańca wykorzystuje w tej perykopie Gada. Zgodnie z Bożą instrukcją, król miał wybrać jeden z trzech wariantów kary: siedem lat głodu, siedem miesięcy ucieczki przed wrogiem albo trzy dni zarazy (Pwt 28; Jr 14,12; 15,2; 21,7.9; 24,10; 27,8; Ez 5,12; 6,12). Odwołując się do Bożego miłosierdzia, Dawid wybrał ostatnią opcję. Bóg zesłał więc zarazę, w wyniku której zmarło 70 tys. Izraelitów. I ta liczba wydaje się być wygórowana. Wykonawcą Bożej kary jest anioł (Wj 12,23; 2Krl 19,35; Iz 37,36; 1Krn 10,10; Hbr 11,28), a jej apogeum - Jerozolima. Gdy Anioł stanął obok klepiska Arauny Jebusyty, by dotknąć miasto zarazą, JHWH - zgodnie z przewidywaniem króla - ulitował się nad stolicą i położył kres pladze (2Sm 24,16). Ten wiersz - w świetle wersów 2Sm 24,18.21, z których wynika, że zaraza ustała dopiero po złożeniu ofiary na ołtarzu zbudowanym na polu Arauny - należy interpretować jako teologiczną retrospekcję.

Widząc spustoszenie w kraju, Dawid uznaje swą odpowiedzialność za zarazę i wyraża gotowość poniesienia kary. Przez proroka Gada słyszy, że warunkiem ustania nieszczęścia jest zbudowanie ołtarza na ziemi Arauny Jebusyty i odpowiednia ofiara (2Sm 24,18). Dawid - posłuszny słowu proroka - udaje się do tego nie-Izraelity, który wychodzi mu na spotkanie i oddaje pokłon. Następnie król proponuje transakcję: chce kupić klepisko i zbudować ołtarz dla JHWH, by zatrzymać zarazę (2Sm 24,19-21). Wobec prośby króla Arauna reaguje wzorcowo: jest gotów oddać ziemię, ale też woły, jarzmo i sanie młockarskie, by ułatwić złożenie ofiary. W tym

[134] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 501-502; A. CAMPBELL, M. O'BRIEN, «Pierwsza i Druga Księga Samuela», 513.
[135] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 503-504; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 390-391.

kontekście wypowiada błogosławieństwo względem Dawida, prosząc, by Bóg znalazł w nim upodobanie, przyjął jego modlitwy oraz by wzniesienie ołtarza i złożenie ofiary zakończyły śmiercionośną epidemię (2Sm 24,21-23). Dawid nie zgodził się jednak na dar ziemi, wołów, jarzma i sań. Klepisko i zwierzęta kupił za pięćdziesiąt syklów srebra. Była to raczej symboliczna kwota. Przykładowo, Abraham zakupił grób rodzinny za czterysta syklów srebra (Rdz 23,16), a Jakub zapłacił za kawałek ziemi sto sztuk złota (Rdz 33,19-20). Na zakupionej ziemi Dawid wybudował ołtarz dla JHWH, złożył całopalenia i ofiary biesiadne. W odpowiedzi na ten kult Bóg okazał miłosierdzie i powstrzymał zarazę. Miejsce ofiary jest w Biblii symboliczne: to właśnie tam Abram złożył w ofierze baranka, który zastąpił Izaaka (Rdz 22), a Salomon wybudował świątynię[136].

Jeśli chodzi o proces edycji, to perykopa 2Sm 24,1-25 jest jednym z ostatnich dodatków do Ksiąg Samuela. Być może materiał ten pochodzi z czasów Dawida. Egzegeci sugerują, że na 2Sm 24 złożyły się trzy pierwotnie niezależne jednostki: historia spisu ludności, narracja mająca za bohaterów Gada i Dawida oraz ukazująca wybór jednej z trzech plag, a także etiologia ołtarza. Zwykle widzi się pierwotną formę narracji w wierszach 2Sm 24,2.4b.8-9.15aαb.17.18.19 lub 24,1-9.15.16b.20-25. Już fakt, że postępowanie Dawida zostało zainicjowane przez JHWH (2Sm 24,1), a zarazem uznane za grzeszne (2Sm 24,10) świadczy o tym, że perykopa składa się z kilku warstw redakcyjnych lub autonomicznych źródeł uporządkowanych przez deuteronomistę (DtrH)[137].

Wypowiedź Arauny Jebusyty, w której odnosi się on do JHWH, zawarta jest w 2Sm 24,22-23. W Biblii Hebrajskiej wiersze te prezentują się w następujący sposób[138]:

24,22 וַיֹּ֤אמֶר אֲרַוְנָה֙ אֶל־דָּוִ֔ד יִקַּ֥ח וְיַעַל֙ אֲדֹנִ֣י הַמֶּ֔לֶךְ הַטּ֖וֹב (בְּעֵינָיו) [בְּעֵינָ֑ו] רְאֵ֗ה הַבָּקָר֙ לָעֹלָ֔ה וְהַמֹּרגִ֖ים וּכְלֵ֣י הַבָּקָ֑ר לָעֵצִֽים׃

24,23 הַכֹּ֥ל נָתַ֛ן אֲרַוְנָ֥ה הַמֶּ֖לֶךְ לַמֶּ֑לֶךְ ס וַיֹּ֤אמֶר אֲרַוְנָה֙ אֶל־הַמֶּ֔לֶךְ יְהוָ֥ה אֱלֹהֶ֖יךָ יִרְצֶֽךָּ׃

24,22 Arauna rzekł do Dawida: *Niech weźmie i złoży całopalenie*[a]*, mój pan, król, co wyda się dobre*[b] *w jego oczach. Niech patrzy*[c]*: oto woły*[d] *na całopalenie, sanie młockarskie i jarzma wołów*[d] *jako drwa.*

[136] L. RICHARDS, *The Bible Reader's Companion*, 217. Wydarzenia opisane w 2Sm 24 egzegeci zestawiają z historią Abrahama: jak ręka patriarchy była gotowa wbić nóż w ciało syna, tak niszcząca ręka anioła była już wzniesiona nad Jerozolimą; jak Abraham ofiarował baranka w miejsce Izaaka, tak Dawid złożył całopalną ofiarę w geście uznania swej winy i ekspiacji. Monarcha przyznał się do winy i wziął za nią odpowiedzialność. W. BLAIKIE, «The Second Book of Samuel», w: W. NICOLL, *I Samuel to Job* (EBib 2; Hartford 1903) 208; R. YOUNGBLOOD, «1, 2 Samuel», 1103-1104.

[137] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 53-54.500-501; P. MCCARTER, *II Samuel*, 7.9.

[138] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 555-556.

[24,23] *Wszystko to, o królu*[a]*, Arauna daje królowi*. I rzekł Arauna do króla: *JHWH, twój Bóg, niech znajdzie w tobie upodobanie*.

24,22

a) TM ma: *wj'l*, do którego LXX dodaje *tō(i) kyriō(i)* (Panu). W wielu manuskryptach występuje *wj'ś*, jak w 1Krn 21,23. Czasownik ten jest pominięty w Peszitcie[139].

b) *b^{e}'ajnô* (ketib) - *b^{e}'ênājw* (qere). Manuskrypty czytają: *b^{e}'ênājw* (w jego oczach).

c) W TM występuje forma *r^{e}'ēh* (*qal* imperativus l. poj. r. m. - „zobacz/spójrz").

d) W TM jest l. poj. *bāqār* (wół), ale rzeczownik został użyty w znaczeniu kolektywnym.

24,23

a) Słowa *hammelek* (król) brakuje w LXX, w Peszitcie, w przekładzie arabskim, w kilku manuskryptach i paraleli w 1Krn 21,23. Prawdopodobnie wyraz ten nie stanowił pierwotnej części tekstu. Niektórzy sugerują, że po imieniu Arauny (*'rwnh*) wypadł zwrot *'bd 'dnj* (sługa mego pana), inni, że wypadło słowo *'bd* (sługa), a konstrukcja *'dwnj* (mój pan) uległa zepsuciu, w wyniku czego powstała lekcja: *'rwnh* (Arauna). Zdanie to należałoby przetłumaczyć: *Wszystko to sługa mojego pana, króla, daje królowi*[140].

I jeszcze krótkie wprowadzenie w problematykę formy i struktury badanego tekstu. Epizod 2Sm 24,1-25, w ramach którego Arauna Jebusyta mówi na temat JHWH, jest opowiadaniem sugerującym teologiczną interpretację wydarzeń historycznych. Izraelici byli przekonani, że Bóg działa w ich historii, kieruje też losami pojedynczych ludzi i całych narodów. Stąd rodziły się narracje, które łączyły dokumentację historii z jej teologiczną relekturą[141]. Tekst 2Sm 24,1-25 jest też opowiadaniem etiologicznym, w którym mówi się o zakupie przez Dawida ziemi należącej do Arauny Jebusyty, wybudowaniu ołtarza i złożeniu ofiar, czyli podaje się genezę nowego miejsca kultu w Izraelu (Rdz 26,23-25; 35,1-4; Wj 17,15n; Sdz 6,24) lub jego renowacji. Tekst definiuje, na jakiej podstawie teren ten przeszedł na własność Dawida i dlaczego świątynia jerozolimska została wzniesiona na wzgórzu Moria[142]. Aktualna linia tematyczna perykopy to konglomerat trzech epizodów umieszczonych w różnych miejscach deuteronomistycznej historiografii: 2Sm 6 (relacja o przeniesieniu arki do Jerozolimy); źródłowej wersji tekstu 2Sm 24,1-25 (określającej miejsce kultu w Jerozolimie) oraz źródła 1Krl 6 (opisującego proces budowy świątyni). W tym ostatnim tekście źródłowym podkreśla się chronologię budowy świątyni (1Krl 6,1.37-38), jej

[139] P. MCCARTER, *II Samuel*, 507.
[140] S. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and Topography of the Books of Samuel* (Oxford 1913) 379.
[141] J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 233-234.
[142] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 500-501.507; A. ANDERSON, *2 Samuel*, 287.

wymiary (1Krl 6,2-10) i wystrój (1Krl 6,14-36), brakuje natomiast miejsca jej lokalizacji, które z pewnością nie było przypadkowe. Tych informacji deuteronomista dostarcza w 2Sm 24,1-25[143].

Jeśli chodzi o formę wyrazu, to analizowane wiersze 2Sm 24,22-23 są fragmentem dialogu, do jakiego doszło między Dawidem i Arauną. Zawierają one odpowiedź Jebusyty (wyrażoną w formie mowy niezależnej) na przybycie do niego króla. Nadto stanowią formułę grzecznościową, która na Bliskim Wschodzie często otwierała lub podtrzymywała transakcje handlowe (Rdz 23). W 2Sm 24,22-23 można wskazać mniejsze elementy dialogowanego opisu tej transakcji: przywołanie adresata wypowiedzi, wolę darmowego oddania królowi klepiska, zgodę na złożenie ofiary oraz opis jej charakteru i przebiegu: woły na całopalenie, sanie młockarskich i jarzmo jako podpałka. Wiersz 2Sm 24,23, który zamyka wypowiedź nie-Izraelity, zawiera błogosławieństwo wypowiedziane przez Araunę pod adresem Dawida, by JHWH znalazł w nim upodobanie i był dla niego łaskawy.

Wiersze 2Sm 24,22-23 posiadają czteroelementową strukturę o profilu warstwowym:

A - wstęp narracyjny (2Sm 24,22a)

B - dar Arauny w postaci wołów, sań młockarskich i jarzma (2Sm 24,22b-23a)

A’ - kolejna interwencja narracyjna redaktora (2Sm 24,23b)

B’ - dar Arauny dla Dawida w postaci błogosławieństwa (2Sm 24,23c)

Już na bazie tak schematycznej struktury lektor księgi może wnioskować, że Arauna, mimo iż był Jebusytą, czyli nie należał do narodu wybranego, w chwili próby okazał zauważalną życzliwość Dawidowi i Izraelitom. Gdy zobaczył zbliżającego się króla, wyszedł naprzeciw i oddał pokłon. A kiedy dowiedział się o przyczynie przybycia Dawida, od razu był gotów złożyć monarsze dar materialny (woły na ofiarę oraz sanie młockarskie i jarzmo jako drwa potrzebne do jej złożenia) oraz dar duchowy w formie uroczystego błogosławieństwa Dawida w imię JHWH.

2.2.2 Studium egzegetyczne wierszy 2Sm 24,22-23

Wiersz 2Sm 24,22, otwierający interwencję werbalną Arauny, zawiera odpowiedź na prośbę Dawida o możliwość zakupu jego klepiska. Zgodnie z sugestią proroka Gada, król miał zamiar zbudować na nim ołtarz i złożyć ofiarę, by w ten sposób położyć kres panującej zarazie. W Biblii Hebrajskiej jest kilka form imienia Jebusyty - właściciela klepiska: *’ărawnâ* (qere w 2Sm 24,16.18), *’ăwarnâ* (ketib w 2Sm 24,16), *’ăranjâ* (ketib w 2Sm 24,18), *’ărawnâ* (2Sm 24,20[x2].21.22.23[x2].24), *’ornān* (1Krn 21,18). We wszystkich formach powtarza się rdzeń *’rn*,

[143] W. LINKE, «Spis ludności za Dawida», 143-145.

który występuje też w imieniu brata Mojżesza - Aarona. *Arauna* nie jest imieniem semickim, wiąże się je z huryckim *ibri-* lub *iwri-* (pan, król). Niektórzy twierdzą, że *Arauna* to nie imię, lecz tytuł. Podobnych imion można się doszukać w tekstach ugaryckich. *Arauna* wiąże się z chittyckim *arawa(nni)*, który to przymiotnik oznaczał człowieka wolnego, szlachetnego lub arystokratę i był stosowany w tekstach prawnych: wiele imion i nazw chittyckich miało w sobie cząstkę *arawi-*. Egzegeci twierdzą, że Arauna był członkiem huryckiej arystokracji, przedizraelskim mieszkańcem, a może nawet królem Jerozolimy i poprzednikiem Dawida. Ten Jebusyta, Chittyta lub Huryta sprzedał Dawidowi ziemię. Inni uważają go za osobę fikcyjną, wykreowaną przez autora tekstu, który znał w Jerozolimie miejsce zwane *klepiskiem Arauny*[144] i postanowił zaprezentować genezę kultu.

Zgodnie z tekstem, Arauna był Jebusytą (*j^{e}bûsî* - suche i bezwodne miejsce, udeptane miejsce, klepisko). Było to jedno z plemion, które zamieszkiwało Kanaan przed jego zajęciem przez Jozuego (Rdz 15,21; Wj 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Lb 13,29; Pwt 7,1; 20,17; Joz 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Sdz 3,5; 2Sm 5,6-7; Ne 9,8). Na bazie Rdz 10,15-16 i 1Krn 1,14 wiadomo, że Jebusyci byli spokrewnieni z Kananejczykami. Lud ten zamieszkiwał Jerozolimę i pobliskie górzyste okolice (Rdz 10,15-20; 15,18-21; Lb 13,29-30; Joz 11,3; Sdz 1,21; 19,10), a po zdobyciu przez Jozuego Aj, Jerycha i Gibeonu, władca Jerozolimy Adonisedek zorganizował antyizraelską koalicję królów kananejskich. Został on pokonany pod Gibeonem, a potem zginął (Joz 3,10; 10,1-26), ale Jozuemu nie udało się wyrzucić Jebusytów z Jerozolimy, stąd przez długi czas utrzymywali niezależność i mieszkali pośród Beniaminitów (Sdz 1,21; 3,5; 19,10-13). Dopiero Joabowi udało się zdobyć twierdzę Jebusytów na wzgórzu Ofel (2Sm 5,6-9; 1Krn 11,4-9). W podbitym mieście Dawid uczynił stolicę i sprowadził arkę, ale nadal mieszkali tam Jebusyci, w tym Arauna[145]. Podczas spotkania z Dawidem, Arauna z wielkim szacunkiem odniósł się do władcy, nazywając go *'ădōnî* (mój pan) i *hammelek* (król). Zgodził się też spełnić jego prośbę, przekazując klepisko, a nadto woły na całopalenie oraz sanie młockarskie i jarzmo, które miały posłużyć za paliwo. Paralelny tekst 1Krn 21,23 wspomina jeszcze o pszenicy, ale pomija motyw jarzma. Podobną scenę można odnaleźć w 1Sm 6,14, gdzie wóz, na którym przywieziono arkę, posłużył za drewno do złożenia ofiary, a krowy, które ciągnęły wóz, zostały złożone w ofierze. Klepisko (*gōren*) usytuowane było zwykle poza osadą. Należy sądzić, że ziemia należąca do Arauny była położona wyżej od wzniesionej na wzgórzu Jerozolimy, a klepisko obejmowało północną część pagórka, który był przedzielony niewielką doliną. Jego południowa część została

[144] P. MCCARTER, *II Samuel*, 512; F. GRÖNDHAL, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Rome 1967) 224-225.272; W. FUSS, «II Samuel 24», 145-164; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 391.

[145] P. BOSAK, «Jebusyci», w: P. BOSAK, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych* (Kraków 2015) 690-691; A. TSCHIRSCHNITZ, *Dzieje ludów biblijnych* (Warszawa 1994) 163; J. HOMERSKI, «Jebusyci», *EK*, t. 7, 1134-1135.

przeznaczona na twierdzę Jebusytów. Powszechnie przyjmuje się, że w miejscu owego klepiska został wybudowany późniejszy plac świątyni Salomona[146]. Ziemia Arauny wcześniej raczej nie była miejscem kultu, choć niektórzy twierdzą, że skoro klepisko było rozległą przestrzenią, to mogło służyć za miejsce zgromadzeń, uroczystości religijnych i świąt. Stąd łączą klepisko Arauny z lokalnym kultem, który Dawid zastąpił ołtarzem ku czci JHWH. Wielu egzegetów sugeruje obecność świątyni Jebusytów na terenie miasta, która później posłużyła Dawidowi za strukturę goszczącą arkę przymierza (2Sm 6,1-23)[147].

Sanie młockarskie (*mōriggîm*) służyły do wyłuskiwania ziaren z kłosów. Składały się z połączonych ze sobą drewnianych desek, które z przodu były lekko wygięte do góry. Od spodu były wyposażone w ostre kamienie lub żelazne ostrza, służąc jako narzędzie rolnicze, ale też instrument tortur (1Krn 21,23; Hi 41,30; Iz 41,15). Podczas prac polowych stawano na nich, aby je dociążyć. Takie sanie były ciągnięte przez dwa lub cztery woły (*bāqār*), których nieodzownym elementem uprzęży było drewniane jarzmo (*kᵉlê habbāqār* - 1Krl 19,19.21)[148].

Zgodnie z 2Sm 24,22-23, Arauna był gotowy przekazać monarsze swe klepisko i woły, które aktualnie wykorzystywał w pracy (1Krn 21,20), a nadto sanie młockarskie i jarzmo. Jego dotychczasowa własność miała przejść w ręce króla i JHWH, i to za darmo. Ta oferta została jednak odrzucona przez Dawida, któremu zależało na nabyciu prawa własności do ziemi Jebusyty. Egzegeci często odwołują się do tekstu Rdz 23,3-16 i podkreślają, że słowa Arauny należy traktować jako formułę grzecznościową, która rozpoczynała negocjacje związane ze sprzedażą lub kupnem danej rzeczy, a nie deklarację jej darowania. Według instrukcji Gada (2Sm 24,18), nabycie ziemi od nie-Izraelity było pierwszą inicjatywą zmierzającą do powstrzymania plagi dziesiątkującej izraelską populację. Jednak momentem przełomowym było postawienie ołtarza. W tym kontekście złożenie ofiary schodzi na dalszy plan, gdyż wspomina o niej nie prorok, lecz Arauna, gdy proponuje Dawidowi zwierzęta na całopalenie (*lā'ōlâ*)[149]. Egzegeci przyjmują nadto, że rzeczownik z rodzajnikiem określonym *hammelek* (król), który występuje w 2Sm 24,23, został użyty jako wołacz (o królu!)[150]. Forma ta odnosi się do Dawida, a nie do Arauny, choć starożytna tradycja połączyła słowo *hammelek* z Arauną, sugerując, że mógł być jebusyckim królem Jerozolimy, synem króla lub dziedzicem[151]. Konstrukcja ta może być też synonimem hojności: w postawie Arauny wobec Dawida dopatrywać się można wręcz królewskiego daru.

---

[146] J. ŁACH, *Księgi Samuela*, 506.

[147] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 391; A. ANDERSON, *2 Samuel*, 283.

[148] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 391.

[149] W. LINKE, «Spis ludności za Dawida», 153-154; J. SMITH, *1 & 2 Samuel*, 540; S. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and Topography of the Books of Samuel*, 379; J. GRAY, *Biblical Encyclopedia and Museum*, 384.

[150] T. LAMBDIN, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, § 14.

[151] J. SMITH, *1 & 2 Samuel*, 540; J. WESLEY, *Explanatory Notes upon the Old Testament*, 1077; J. GILL, *An Exposition of the Old Testament*, 669; P. MCCARTER, *II Samuel*, 508; R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN,

Wiersz 2Sm 24,23 kończy się błogosławieństwem wypowiedzianym przez Araunę, którego adresatem jest Dawid. Jebusyta życzy królowi, by JHWH znalazł w nim upodobanie (*rāṣâ* - „mieć upodobanie, być łaskawym, być dobrze usposobionym"), czyli, by darzył go łaskawością i obfitym błogosławieństwem na wszystkich płaszczyznach życia i sprawowania władzy. Nadto, by przyjął jego ofiarę i przychylił się do jego prośby w kwestii zarazy. Jego słowa zdają się wyrażać kluczowe przesłanie perykopy, czyli proklamują nadzieję, że budowa ołtarza i złożenie ofiar dla JHWH przebłagają Go oraz pobudzą do okazania łaski i miłosierdzia.

2.2.3 Teologiczne przesłanie błogosławieństwa Arauny Jebusyty

Rozdział 2Sm 24 ukazuje złożoną prezentację sylwetki Dawida. Z jednej strony pokazuje go jako ambitnego i pewnego siebie władcę, który zna poczucie własnej wartości i odniesionego sukcesu społeczno-politycznego (struktury monarchii) oraz króla zatroskanego o los poddanych, gotowego nawet cierpieć dla ich dobra. Z drugiej zaś akcentuje jego winę, która polega na pogwałceniu prerogatyw zarezerwowanych tylko JHWH - królowi Izraela, a w konsekwencji budzi Boży gniew oraz sprowadza na Izraelitów śmierć i zniszczenie. Tekst źródłowy powstał zapewne w kręgu pisarzy prodawidowych, aktywnych na ostatnim etapie redakcji księgi, którzy mając do dyspozycji źródło mówiące o przewinieniu Dawida, postanowili tak je zmodyfikować, aby w jak najlepszym świetle postawić sylwetkę króla. Stąd wobec niekwestionowanej winy syna Jessego akcentują temat jego skruchy, ufności pokładanej w JHWH oraz miłości do własnego narodu (2Sm 12,13-25; 24,10.17), która w perspektywie dwóch Ksiąg Samuela stanowi kontrast dla jego poprzednika - Saula (1Sm 15,24.30). Tematyka 2Sm 24,1-25 wpisuje się w sekcję 2Sm 11,1–12,31 poświęconą ewidentnej winie monarchy i jej konsekwencjom, a także jego skrusze, która stała się powodem dla Bożego miłosierdzia. W tę strukturę teologiczną wpisuje się również strategia narracyjna w epilogu księgi, która rysuje ostateczny wizerunek syna Jessego. Grzech Dawida, który stanowi punkt wyjścia dla narracji 2Sm 24,1-25, ma tym razem wymiar społeczno-religijny i jest związany ze spisem ludności. Podobnie jak w sekcji 2Sm 11,1–12,31, król przez pośrednictwo urzędu proroka zapoznaje się z Bożą oceną swych czynów i doświadcza konsekwencji swych decyzji. Z uwagi na swą skruchę i ufność opartą na bilateralnym przymierzu zawartym z Bogiem (2Sm 7,1-29), Dawid i tym razem wychodzi z ciężkiej próby obronną ręką. Zgodnie z opinią prodawidowego redaktora materiału źródłowego, postawa władcy spodobała się JHWH, który postanowił zapomnieć o bezpodstawnej uzurpacji należnych Mu przywilejów

Commentary Critical and Explanatory, 211; G. HAYDOCK, *Haydock's Catholic Bible Commentary* (New York 1859) (2Sa 24,23); W. HARRIS, *I & II Samuel* (New York 1892) 428; M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 479; H. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary*, 392.

i okazać monarsze swą łaskę. Co więcej, grzech Dawida nie przeszkodził Bogu w realizacji Jego zbawczych planów. JHWH przebaczył Dawidowi najpierw cudzołóstwo z Batszebą i zabójstwo Uriasza, dając Izraelitom mądrego króla Salomona, potem trwałą dynastię, a z czasem Mesjasza (Mt 1,6.16). W przypadku spisu ludności, wina króla i Boża kara paradoksalnie przyczyniły się do zakupu klepiska należącego do Arauny Jebusyty, na którym właśnie król Salomon wybudował JHWH świątynię i rozwinął Jego kult. Z tej perspektywy teologicznej jasno wynika, że to sam Bóg wybrał Jerozolimę na miejsce swego zamieszkania. Po pokonaniu przez Dawida Jebusytów i przeniesieniu do Jerozolimy arki przymierza, Syjon w miejsce Synaju stał się górą wybraną przez JHWH (Ps 9,11; 76,2; 78,68-69; Iz 8,18). W 2Sm 24,1-25 Jerozolima jest symbolem nadziei i ocalenia przed śmiertelną plagą grożącą Izraelowi. JHWH nie zsyła na nią nieszczęścia i w porę zatrzymuje niszczycielską rękę swego anioła, aby zamanifestować łaskawość wobec swego ufnego, choć grzesznego wybrańca oraz ukazać całemu ludowi skuteczność i wagę kultu sprawowanego w tym miejscu. Teologia ta będzie rozwinięta w psalmach i u proroków, rodząc ideę Syjonu rozumianego jako centrum świata, do którego ściągać będą wszystkie narody[152].

Arauna okazał wielką życzliwość Dawidowi i solidarność z Izraelitami doświadczanymi poważnym nieszczęściem i śmiertelnym niebezpieczeństwem. Jego postawa wyrażała również duży szacunek względem Boga Izraela - JHWH, w którego imię błogosławi władcę, życząc mu pomyślności wypływającej z łaskawości wyznawanego Boga. Tekst źródłowy nie informuje, czy Arauna motywował swą wiarę w moc i życzliwość JHWH obecnością arki (por. 2Sm 6,1-23), której osobiście doświadczyli Filistyni (por. 1Sm 4,1–7,1). Zgodnie z przekazem źródłowym, postawa Jebusyty przyniosła konkretne konsekwencje. Na terenie jego własności odsprzedanej królowi Izraela, zgodnie z wolą JHWH objawioną przez proroka (2Sm 24,18-19a), został wzniesiony ołtarz. Hebrajskie pojęcie *mizbēaḥ* (ołtarz) zawiera rdzeń, który można przełożyć: „zarżnąć, pociąć w celu złożenia ofiary" i jest symbolem starotestamentowego kultu. Pierwsze ołtarze budowali już patriarchowie, a były one odpowiedzią na Boże objawienie i dobrodziejstwa lub też upamiętniały ważne zdarzenia z historii narodu wybranego (Noe - Rdz 8,20; Abraham - Rdz 12,7-8; 13,3-4.18; Izaak - Rdz 26,25; Jakub - Rdz 33,20; 35,1-7; Gedeon - Sdz 6,24). Z czasem pojawiły się nawet konkretne przepisy dotyczące budowy ołtarza (Wj 20,24-26), by zapewnić mu wartość sakralną. Na przestrzeni dziejów Izraela można mówić o dwóch zasadniczych typach ołtarza. Pierwszym z nich był ołtarz polowy, który funkcjonował przy sanktuariach izraelskich i miał charakter tymczasowy. Ołtarze te nie miały ani określonego kształtu, ani rozmiaru. Były budowane z nieociosanych kamieni, a szczeliny wypełniano ziemią (Pwt 27,5; Joz 8,31). Za taki ołtarz mógł służyć nieociosany pojedynczy głaz, skała (Sdz 6,20; 13,19; 1Sm 14,33-35), kopiec

[152] B. ARNOLD, *1 & 2 Samuel*, 649-650.

usypany z ziemi czy pryzma z wyschniętych brył gliny i niepalonej cegły. Ołtarze polowe były budowane w cieniu drzew (Rdz 12,6; 13,18), na wzgórzach (Rdz 22,9; 31,54) lub w szczerym polu (1Sm 6,13-14). Drugim typem ołtarza był ołtarz świątynny, który był związany z Namiotem Spotkania, a później ze świątynią jerozolimską. Ołtarz ten miał już określony rozmiar i kształt, był zaopatrzony w rogi w górnych narożnikach (symbol Bożej mocy - Wj 21,14; 27,1) oraz posiadał metalowe elementy z brązu i złota. Ze strukturą przybytku były związane dwa typy ołtarzy: całopalenia i kadzielny. Pierwszy z nich został zbudowany przez Bezalela z akacjowego drewna pokrytego brązem i był umiejscowiony we wschodniej części sanktuarium, na zewnątrz budynku świątynnego i na wprost wejścia do przybytku. Jego celem było składanie ofiar przebłagalnych za grzechy ludu (Wj 38,22; 40,6.29; Kpł 1–7; Iz 1,1-11). Z kolei ołtarz kadzenia - usytuowany wewnątrz przybytku, w Miejscu Świętym - służył do składania ofiar kadzielnych (Wj 30,1-10; 37,25-29). Ołtarz w Starym Testamencie i w religiach Bliskiego Wschodu był znakiem Bożej obecności oraz instrumentem do nawiązania wielorakiej relacji z Bogiem (bóstwami). Na ołtarzu składano ofiary dla Boga (bogów). Poprzez ołtarz Bóg oczyszczał lud z jego grzechów i udzielał błogosławieństwa (Wj 27,24; Pwt 33,10). Ołtarz był sercem kultu w świątyni jerozolimskiej[153].

Z ołtarzem była ściśle związana ofiara, choć Dawid podczas rozmowy z Arauną ani razu nie wspomniał o złożeniu ofiary dla JHWH. W tym kontekście wypowiada się dopiero Jebusyta, który proponuje królowi pomoc w realizacji aktywności kultycznej ku czci JHWH, oferując wszystko, co jest do tego potrzebne: woły na całopalenie oraz sanie młockarskie i jarzmo na paliwo do złożenia ofiary. Troska nie-Izraelity o kult JHWH jest kluczowym motywem tego passusu, który jest rozszerzony o ideę zbawczej obecności Boga Izraela w jebusyckiej Jerozolimie. W starożytności każda ofiara była uważana za dar złożony Bogu i Jego wyłączną własność. W chwili ofiarowania dary przestawały należeć do sfery ziemskiej i były wyłączane z użytku świeckiego. Szczególnie ofiara przebłagalna ilustrowała transcendencję Boga i grzeszność człowieka, który potrzebował oczyszczenia. Zgodnie z powszechnym mniemaniem, tego typu ofiary uświęcały jednostkę, rodzinę, naród, ludzkość, a także wszystkie przejawy życia. Ofiara

[153] M. MIKOŁAJCZAK, «Ołtarz w biblijnej historii zbawienia», *StPar* 11 (2001) 150-157. Więcej informacji na temat izraelskich ołtarzy można znaleźć w: S. GRZYBEK, «Świątynia znakiem obecności Bożej», *RBL* 35 (4; 1982) 243-251; S. SZYMIK, «Ołtarze izraelskie», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 123-137; Z. MOŃKA, «Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów», *RBL* 22 (4-5; 1969) 199-206; M. MÜNNICH, «Ołtarze hebrajskie. Problemy biblijne i archeologiczne», w: B. IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA, D. PRÓCHNIAK, *Miejsca święte w epoce późnego antyku* (Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa 5; Lublin 2005) 129-149; A. TRONINA, «Ołtarz w Biblii», *EK*, t. 14, 559-560. Ołtarz całopalenia i ołtarz kadzielny były elementami świątyni jerozolimskiej. Pierwszy z nich znajdował się na dziedzińcu przed świątynią (2Krl 16,14-15), a drugi przynależał do Miejsca Świętego (1Krl 6,20-21). Ołtarze pogańskie przypominały swą formą ołtarze izraelskie. W Megiddo odkryto ołtarz kananejski (okres brązu - ok. XII w. przed Chr.) wzniesiony na niewielkim pagórku o formie owalnej, zbudowany z nieociosanych kamieni i zaopatrzony w schodki prowadzące w górę. Takie schodki posiada ołtarz z Bet Szean, który został zbudowany z cegieł. Warto wspomnieć jeszcze o trzech ołtarzach: z Aradu, Beerszeby i Lakisz. Dwa pierwsze są kamienne i pochodzą z czasów królewskich, trzeci został zbudowany z kamienia wapiennego i był używany do spalania kadzidła. M. MIKOŁAJCZAK, «Ołtarz», 155-156.

była darem miłym Bogu, od którego ludzie byli zależni, była wyrazem wdzięczności, podtrzymywała i odnawiała wspólnotę z JHWH i ludźmi, stanowiąc zatwierdzoną przez Niego procedurę zadośćuczynienia za grzech. Izraelici składali różne ofiary. Jednak największą rangą cieszyły się ofiary całopalne (*ʾōlâ*) i przebłagalne (pokoju; *zebaḥ šᵉlāmîn*). Te ostatnie służyły zacieśnieniu więzów z Bogiem i ludźmi w kontekście naruszenia obowiązującego porządku prawa (2Sm 24). Część tej ofiary palono (unoszący się dym miał dotrzeć do Boga), część dawano kapłanowi, a część spożywano podczas uczty. Jej celem było dziękczynienie, uwielbienie lub usilna prośba. Inną kategorią ofiar, które leżą u podstaw kontekstu teologicznego 2Sm 24,1-25 są ofiary za grzechy: *ḥaṭṭāʾt* i *ʾāšām*. Ich celem było przebłaganie Boga. Prócz ofiar krwawych, składano ofiary pokarmowe (*minḥâ*) z mąki pszennej, placków czy ziarna pszenicznego (por. dar Arauny w 1Krn 21,23). Z tą ofiarą związana była ofiara z chlebów, która miała stale przypominać o przymierzu zawartym z JHWH. Chleby kładziono w świątyni, były wymieniane co tydzień i mogli je spożywać tylko kapłani. Codzienną ofiarą w świątyni było też kadzidło umieszczane na węglach z ołtarza całopalenia[154]. Te wszystkie formy kultu świątynnego wprost lub pośrednio przejawiają się w słowach Jebusyty.

Spotkanie Arauny z królem odnosi się do jeszcze jednej praktyki religijnej, która była powszechna na Bliskim Wschodzie. Jebusyta wypowiada formułę błogosławieństwa, powołując się na imię Boga Izraela - JHWH. Odwołując się do formy uroczystego błogosławieństwa, Arauna życzy monarsze, by jego Bóg znalazł w nim upodobanie, to znaczy by był do niego zawsze dobrze usposobiony. To życzenie zakładało spełnienie interpelacji Dawida (prośby o ustanie zarazy) oraz stałe okazywanie Bożej łaskawości królowi i Izraelowi. Jako nie-Izraelita, Arauna daje budujący przykład silnej wiary i solidarności społecznej, przywołując miłosierdzia JHWH dla Izraelitów w ciężkim dla nich doświadczeniu, a jednocześnie pozostawia wzorzec postawy lojalności wobec urzędującego władcy, życząc Dawidowi, by był królem otoczonym Bożą łaskawością i troską. Czasownik *brk* (błogosławić, klękać) wraca w Starym Testamencie 398 razy. Błogosławieństwo wiązało się z życzeniem lub uzyskaniem Bożej przychylności dla konkretnego człowieka lub wspólnoty. Towarzyszyły mu odpowiednie słowa i symboliczne gesty. Często jego podmiotem był Bóg. To On pobłogosławił ryby, ptaki i pierwszych ludzi (Rdz 1,22.28), Noego i jego synów (Rdz 9,1-2), Abrama (Rdz 12,2-3; 22,16-17), Izaaka (Rdz 26,3), Jakuba (Rdz 35,9-11) i Samsona

[154] Informacje o rytuale ofiarniczym w Izraelu podają publikacje: T. JELONEK, «Ofiary w kulcie Starego Testamentu», *Materiały Homiletyczne* (2010) 158-161; M. MIKOŁAJCZAK, «Ołtarz», 149-150; S. ŁACH, *Księga Kapłańska*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (PŚST II/1; Poznań 1970) 326-331; A. TRONINA, «Kapłaństwo i ofiara w Biblii», w: B. IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA, D. PRÓCHNIAK, *Ofiara, kapłan, ołtarz w świecie późnego antyku* (Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa 6; Lublin 2008) 103-106; W. CHROSTOWSKI, «Ofiara w Biblii», *EK*, t. 14, 386-389; R. SIKORA, «Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie», 193-203; A. KONDRACKI, «Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 205-212.217-218.220; H. LANGKAMMER, «Znaczenie religijne ofiary w Izraelu», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 229-234.

(Sdz 13,24). Błogosławieństwa udzielali również ludzie, ale sprawczą przyczyną jego skutków pozostawał Bóg. Najstarsze błogosławieństwa dotyczyły posiadania ziemi, urodzaju, potomstwa i długiego życia (Rdz 27,28-29; 48,16; 49,8-9.11-12). W późniejszych błogosławieństwach życzono też dobra doczesnego, dobrobytu, pokoju, pełni życia i Bożej pomocy w trudnej sytuacji (Kpł 25,21; Pwt 28,2-6; 1Sm 2,20; Ps 29,11). Do osób, które wypowiadały błogosławieństwa w imieniu JHWH należeli m.in.: kapłani (Kpł 9,22-23; Lb 6,22-27), ojcowie (Rdz 27,28-29; 48,15-16) i królowie (2Sm 6,18; 1Krl 8,14). Słownemu błogosławieństwu często towarzyszyły gesty. Mogło to być nałożenie lub wzniesienie rąk (Rdz 48,14; Kpł 9,22) oraz udzielanie daru materialnego (Rdz 33,11; 2Krl 5,15). W Biblii Hebrajskiej funkcjonuje też błogosławieństwo wypowiadane pod adresem JHWH, które wiązało się z konkretnym wydarzeniem objawiającym Bożą wielkość i miłość oraz wyrażało uwielbienie i dziękczynienie za otrzymane dobra (Wj 18,10; Sdz 5,2.9; Ps 26,12; 34,2-5). Skuteczność Bożego i ludzkiego błogosławieństwa zależała od postawy adresata: posłuszeństwa Bogu i Jego prawu (Pwt 28,1-2), sprawiedliwości i osobistej świętości (Ps 5,13), czystego serca (Ps 24,4-5) i bojaźni Bożej (Ps 128,4)[155]. Ta teologiczna koncepcja wpisana jest w przesłanie wiersza 2Sm 24,23, który komunikuje modlitwę - życzenie nie-Izraelity wobec Dawida.

Z powyższej syntezy teologicznej jasno wynika, że Arauna, w kontekście życzliwości oraz hojności okazanej królowi i Izraelitom, zamanifestował swą lojalność względem obcego władcy oraz przykładną życzliwość i solidarność wobec dotkniętego cierpieniem narodu. Powodem tak otwartej postawy wydaje się być (podkreślona w tekście źródłowym) wiara w Boga JHWH, przekonanie o Jego miłosierdziu i mocy oraz pragnienie dobra dla narodu wybranego. Biorąc pod uwagę kontekst historyczny opisywanych zdarzeń, trzeba też pamiętać o dość specyficznej sytuacji, w której znalazł się Arauna Jebusyta. Ten nie-Izraelita martwił się również o swoje własne życie i bezpieczeństwo, dlatego - wobec objawianej niszczycielskiej mocy Boga Izraela i bezpośredniej konfrontacji z jego królem - był skłonny do daleko idących ustępstw materialnych oraz przychylności manifestowanej wobec izraelskiej religii i cywilizacji[156].

[155] M. MIKOŁAJCZYK, «Historia i rozwój błogosławieństw w liturgii Kościoła katolickiego», *RBL* 29 (2-3; 1976) 162-164; L. STACHOWIAK, «Błogosławieństwo. W Starym Testamencie», *EK*, t. 2, 682-683; J. CZERSKI, «Błogosławienie w Starym Testamencie», *RTK* 45 (8; 1998) 133-134.143-144. Więcej informacji na ten temat oferują publikacje: J. CZERSKI, «Biblijny sens „błogosławienia" Boga i człowieka», *LS* 1 (1995) 33-52; W. CHROSTOWSKI, «Błogosławieństwa i ich znaczenie w Starym Testamencie», *StWł* 14 (2012) 51-67; A. DURAK, «Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw», *Sem* 11 (1995) 21-24.

[156] A. CLARKE, *Clarke's Commentary: Second Samuel* (Bellingham 2014), https://www.studylight.org/commentaries/acc/2-samuel-24.html [dostęp: 16.10.2017].

2.3 Modlitwa uwielbienia Hirama (1Krl 5,21)

Kolejny tekst, który wpisuje się w bardzo pozytywny obraz nie-Izraelitów, jaki wyłania się z deuteronomistycznej historiografii Izraela (Joz–2Krl), jest już częścią zbioru tradycji o Salomonie (1Krl 1–2; 3–11). Przez tę część deuteronomistycznego dzieła przewijają się dwie zasadnicze linie tematyczne związane z tym władcą: budowa świątyni jerozolimskiej i polityka synkretyzmu religijnego, która prowokuje podział państwa dawidowego (1Krl 12,1-33) i inicjuje oficjalną apostazję Królestwa Północnego.

2.3.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego

Wybrany do analizy wiersz 1Krl 5,21 jest częścią sekcji poświęconej pokojowym rządom Salomona w Jerozolimie (1Krl 5,1–10,29), której centralnym elementem jest opis budowy świątyni (1Krl 6,1-9,25). Zgodnie z procedurą metodologiczną przyjętą w tej części pracy badawczej, wpierw zaprezentowane będą kluczowe problemy związane z charakterystyką literacką analizowanego passusu, a następnie określony jego profil egzegetyczny i teologiczny.

Cykl tradycji o Salomonie (1Krl 3–11) w aktualnej wersji księgi jest logiczną i literacką kontynuacją zbioru o sukcesji tronu Dawida (2Sm 11–12; 13–20; 1Krl 1–2), a rozpoczyna się od materiału źródłowego poświęconego administracji Salomona oraz jego polityce wewnętrznej i zewnętrznej. W ramach tej wstępnej sekcji epizodów deuteronomista oferuje teksty potwierdzające praworządność władzy Salomona oraz jego zewnętrzne i wewnętrzne przymioty gwarantujące stabilność rządów (1Krl 3,4-15.16-28; 4,1–5,8) oraz dumę i zadowolenie poddanych (1Krl 5,9-14). Kolejna sekcja cyklu prezentuje już kwestię urbanistycznej, ekonomicznej i religijnej aktywności króla, w centrum której stoi opis realizacji projektu budowy świątyni (1Krl 5,15–9,25). Otwarciem tej sekcji jest perykopa 1Krl 15,15-32, której głównym bohaterem jest Hiram - król Tyru. Zgodnie z wcześniejszym materiałem źródłowym, król Hiram był strategicznym partnerem Dawida zaangażowanym w przygotowania realizacji projektu świątyni w Jerozolimie. Niestety, z uwagi na toczone wojny, Dawid nie mógł zbudować świątyni dla JHWH. Stosowna okazja nadarzyła się dopiero za panowania Salomona, którego rządy przypadły na czas pokoju i bezpieczeństwa. Deuteronomista dokumentuje źródła relacjonujące kulisy tej ekonomicznej i społeczno-religijnej współpracy władców sąsiadujących ze sobą królestw. Zgodnie z brzmieniem sekcji 1Krl 5,15-21, kiedy Hiram usłyszał o budowlanych planach Salomona, bardzo się ucieszył, uwielbił Boga Izraela oraz pochwalił potomka Dawida za jego mądrość (1Krl 5,21). Obaj władcy ustalili warunki współpracy i zawarli przymierze pokoju, którego ostatecznym celem miała być finalizacja zamierzonego dzieła urbanistycznego. Według

teologicznego profilu tych wierszy, okoliczności towarzyszące budowie świątyni dokładnie odpowiadały wymogom stawianym przez prawo dla tego typu inwestycji (por. Pwt 12,10-11; 1Krl 5,22-32). Kontekst następujący po analizowanym fragmencie (1Krl 6–7) relacjonuje już samą konstrukcję i wyposażenie świątyni oraz informuje o kolejnych budowlach Salomona. Finalną część tej sekcji cyklu wypełnia obszerny i pogłębiony teologicznie opis konsekracji świątyni (1Krl 8,1–9,9), po czym znów wraca motyw gospodarczej współpracy Salomona i Hirama (1Krl 9,10-23; por. 1Krl 5,15-32)[157], który zamyka - jakby klamrą - cały ten kompleks tradycji.

Kontekst bliższy poprzedzający analizowanego wiersza 1Krl 5,21 rozpoczyna się od prezentacji zakresu władzy Salomona. Jego królestwo w myśl 1Krl 5,1 rozciągało się od rzeki Eufrat aż po ziemie Filistynów i Wadi al-Arisz na południowej granicy z Egiptem. Tak rozległy obszar nawiązywał do granic ziemi obiecanej Mojżeszowi (Pwt 1; Joz 1) i nie ma charakteru stricte historycznego, lecz sens wybitnie teologiczny, akcentujący wiarygodność obietnic JHWH. Z historycznego punktu widzenia można wnioskować, że kraj Salomona był znacznie węższy i obejmował tereny od Dan do Beer-Szeby, prowincje podbitych ziem (Moab, Edom i Ammon), ziemie wasalne mające lokalnych władców zobowiązanych do płacenia daniny Salomonowi (Chamat, Soba i Filistea) oraz obszary zamieszkiwane przez diasporę na ziemiach Egiptu i Tyru[158]. Zgodnie z optyką deuteronomisty, Izraelici pod rządami Salomona cieszyli się dostatkiem i pokojem: *Juda i Izrael mieszkali bezpiecznie, każdy pod swoją winoroślą i pod swoim drzewem figowym* (1Krl 5,5), co przywoływało na myśl czasy mesjańskie (Am 9,13-14; Mi 4,4; Za 3,10; 8,11-12)[159].

O ekonomicznej potędze państwa Salomona świadczyła choćby ilość mąki i zwierząt, jaką codziennie dostarczano na królewski dwór składający się z urzędników, wielkiego haremu, przybocznej gwardii, wojska i gości Jerozolimy. Chodziło o trzydzieści kor najczystszej mąki i sześćdziesiąt kor zwykłej mąki[160]. Na dwór Salomona codziennie dostarczano również: dziesięć tucznych wołów, dziesięć wołów pastwiskowych oraz sto owiec, nie licząc jeleni, gazeli, danieli i tucznego ptactwa (*barburîm ʾăbûsîm*). Salomon posiadał 4 tysiące stajni dla koni i 12 tysięcy wierzchowców. Wozy bojowe wprowadzono do walki w połowie II tysiąclecia przed Chr. Na samym początku posługiwali się nimi Hyksosi, a potem Egipcjanie, Kananejczycy (Joz 17,16; Sdz 4,13) i Filistyni (1Sm 13,5). Wśród Izraelitów rydwany pojawiły się dopiero za panowania Dawida (1Krl 1,5), ale początkowo nie przywiązywano do nich większego znaczenia. Wszystko zmieniło

[157] M. O'BRIEN, A. CAMPBELL, «Pierwsza i Druga Księga Królewska», 522-523; J. WALSH, «1 Księga Królewska», 272.

[158] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 399.

[159] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 174.

[160] Kor (*kōr*) było największą miarą objętości towarów sypkich i zboża. Jeden kor mógł zawierać objętość pomiędzy: 200-400 l (de Vaux), 220 l (Albright), 384-393 l (miara sumeryjsko-akadyjska), 394 l (Nötscher). J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 175.

się za rządów Salomona, kiedy to wóz bojowy był opancerzony, dwukołowy i ciągnęły go dwa konie. U Filistynów załoga rydwanu składała się z dwóch osób (woźnicy i wojownika)[161].

Bliski kontekst analizowanego w niniejszym paragrafie fragmentu źródłowego zwraca również uwagę na otrzymany przez Salomona Boży dar mądrości i nadzwyczajnego rozsądku. To właśnie do tego daru będzie się odwoływał król Hiram w 1Krl 5,21. Przejawem tej mądrości była nie tylko zdolność do bezstronnego i trafnego rozstrzygania kwestii spornych (1Krl 3,16-28), ale i umiejętność rozprawiania na wszystkie tematy dotyczące ówcześnie kultywowanej wiedzy (1Krl 10,1-9). W analizowanej perykopie znakiem tej rozległej wiedzy Salomona (występującej w kontekście wznoszonej przez niego świątyni) jest zdolność do rozprawiania o drzewach - począwszy od wysokich, libańskich cedrów, a skończywszy na małym, pospolitym hizopie[162]. Wiedza Salomona dotyczyła również zwierząt, ptaków, płazów i ryb. Można się tylko domyślać, że jako zięć faraona (1Krl 3,1) korzystał z doświadczeń i mądrości Egiptu. Autor sumarium 1Krl 5,9-14 stwierdza, że mądrość Salomona przewyższała zdolności wszystkich ludzi Wschodu, czego dowodzi autorstwo trzech tysięcy przysłów (hebr. *māšāl*), tysiąca pięciu pieśni (hebr. *šîr*) oraz powszechny szacunek.

Bezpośredni kontekst poprzedzający badany werset dotyczy już osoby Hirama, który od czasu rządów Dawida pozostawał w bliskich relacjach z Izraelem i który dążył do zacieśnienia współpracy gospodarczo-handlowej i kulturowej. Zgodnie z treścią materiału źródłowego (1Krl 5,15), Hiram - zaraz po ustanowieniu Salomona królem Izraela - posłał do niego sługi z gratulacjami oraz deklaracją współpracy[163]. Odpowiadając Hiramowi, Salomon od razu deklaruje wolę kontynuacji pokojowych stosunków z epoki Dawida i proponuje współpracę w dziedzinie budowy świątyni. Motywem tej decyzji, w optyce Salomona, jest właściwy kontekst historyczny, którego zabrakło jego ojcu: JHWH bowiem *położył wszystkich nieprzyjaciół pod jego stopy*. To sformułowanie oznaczało czas pokoju (Joz 10,24; Ps 110,1; Iz 51,23)[164]. Salomon

[161] U Chetytów, Asyryjczyków i Izraelitów dochodził jeszcze giermek. J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 175-176.

[162] Cedr (*'erez*) był traktowany w Starym Testamencie jako drzewo najpotężniejsze i najpiękniejsze, jako symbol siły (2Krl 14,9; Ps 92,13; Am 2,69) i doskonały budulec (2Sm 7,2; 1Krl 6,16.20; 1Krn 14,1; 22,4). Z kolei hizop (*'ēzób*) był rośliną domową i rósł na murach. Zastosowano go do pokropienia drzwi domów w Egipcie (Wj 12,22), był używany w kulcie i rozlicznych ceremoniach życia codziennego (Kpł 14,4.49; Lb 19,6.18; Ps 51,9). B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika (Kraków 2003) 82-85.

[163] Taka forma dyplomacji była znana w starożytności, o czym świadczy choćby list Tušratta do Amenofisa IV. Również Dawid, gdy dowiedział się o śmierci króla Ammonitów, wysłał do jego syna Chanuna poselstwo z wyrazami współczucia i przyjaźni (2Sm 10,1; 1Krn 19,1-2). J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 180-181; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 401.

[164] Przykładowo, asyryjski król Tukulti-Ninurta I (XIII w. przed Chr.) umieszczł swą stopę na karkach pokonanych królów oraz na podbitej ziemi. Jedno z malowideł grobowych z XV w. przed Chr. ukazuje Totmesa IV, który siedzi na kolanach matki i trzyma stopy na pudle z ciałami nieprzyjaciół. J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 180-181; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 401.

informuje kolejno Hirama o planach budowy świątyni i prosi o realizację konkretnych zamówień[165].

W tym kontekście z ust króla Tyru pada modlitwa uwielbiająca Boga Izraela - JHWH (1Krl 5,21) oraz zapewnienie o spełnieniu wszystkich budowlanych życzeń Salomona. Hebrajskie słowo *b^{e}rôš* występuje 18 razy w Starym Testamencie i tłumaczone jest: „cyprys", „jodła", „sosna" lub „jałowiec". To drzewo, obok cedru, było głównym budulcem w Libanie, służąc do wznoszenia świątyń (1Krl 6,15; 9,11) i pałaców (Pnp 1,17), budowy statków (Ez 27,5), a nawet instrumentów muzycznych (2Sm 6,5). Ludzie Hirama mieli dostarczyć ścięte cedry i cyprysy nad morze, zbijać drewno w tratwy i dowozić na wyznaczone przez Salomona miejsce. Według 2Krn 2,15 była to Jaffa, która znajdowała się 60 km od Jerozolimy[166]. W zamian za drewno, król Izraela co roku miał przekazywać Hiramowi dwadzieścia tysięcy kor pszenicy i dwadzieścia tysięcy bat tłoczonej oliwy. Obaj królowie zawarli ze sobą przymierze i żyli w pokoju (1Krl 5,26).

Ostatnia część analizowanej perykopy (1Krl 5,27-32) opisuje już zakres robót budowlanych Salomona, który do prac przy świątyni zaangażował nie tylko niewolników, sługi i przybyszów mieszkających w Kanaanie, ale także wolnych obywateli w Izraelu. Tekst biblijny wspomina o trzydziestu tysiącach robotników, którzy byli podzieleni na trzy grupy po dziesięć tysięcy. Każda grupa przez miesiąc pracowała w Libanie, a dwa kolejne spędzała w domu. Ich przełożonym był Adoniram - jeden z głównych urzędników Salomona (1Krl 4,6). Monarcha dysponował również siedemdziesięcioma tysiącami tragarzy i osiemdziesięcioma tysiącami kamieniarzy. Salomon - prócz wyższych urzędników zarządzających pracami - dysponował jeszcze rzeszą tych, którzy pełnili nadzór nad robotnikami. Choć cyfry te robią wrażenie, to jednak w kontekście źródeł pozabiblijnych nie były specjalnie wygórowane[167]. Tak szeroko zakrojone prace budowlane wymagały bowiem udziału wielkiej liczby fachowców, którzy trudnili się wydobyciem oraz obróbką kamieni i innych surowców. Zgodnie tekstem biblijnym, wywodzili się z poddanych Salomona i Hirama (1Krl 5,32). Wraz z nimi pracowali Giblici, czyli mieszkańcy fenickiego miasta Dżebal, które Grecy nazwali później Byblos. Miasto to (w związku z królem Gebal) zostało wspomniane w listach z tell-Amarna i w inskrypcji Achirama z X w. przed Chr.[168].

Jeśli chodzi o profil redakcyjny, to tekst 1Krl 5,15-31 tylko pozornie wygląda jako jednorodne źródło historyczne, a w rzeczywistości zawiera pewne nieścisłości. Wers 1Krl 5,15

[165] Chodzi szczególnie o budulec drzewny - cedry z Libanu stosowane m.in. w Mezopotamii i Egipcie do budowy świątyń, statków i pałaców (2Krl 19,23; Iz 14,8; Ha 2,17). W Izraelu do budowy wykorzystywano powszechnie spotykaną na tym terenie sykomorę (Iz 9,10). S. WRONKA, *Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1,3)*. Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii (Kraków 2013) 62.

[166] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów,* 182.

[167] Na przykład Herodot poinformował, że przy wznoszeniu piramidy Cheopsa pracowało sto tysięcy mężczyzn, a przy obelisku Ramzesa - dwieście tysięcy ludzi. A. CHALABY, *All of Egypt*. From Cairo to Abu Simbel and Sinai (Florence 2009) 31.

[168] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów,* 184.

mówi o przyjaźni Dawida z Hiramem i poselstwie do Salomona w związku z jego namaszczeniem na króla. W wierszach 1Krl 5,17-20 jest natomiast mowa o prośbie, jaką Salomon wystosował do Hirama, ale bez żadnej wzmianki na temat pierwszego pozdrowienia. Pozytywna odpowiedź króla Tyru (1Krl 5,21-23) nie pokrywa się z wcześniejszą prośbą Salomona. Poza tym Hiram chciał sam z robotnikami przygotować drewno i kamienie do budowy świątyni (1Krl 5,23), a tymczasem Salomon posłał mu wielu robotników do współpracy (1Krl 5,27). Te różnice sugerują stare przeddeuteronomistyczne źródło (1Krl 5,15-16.20.22-25.26b), które zostało opracowane przez deuteronomistów i uzupełnione o materiał na temat Dawida (1Krl 5,17-19) oraz mądrości Salomona (1Krl 5,21.26a)[169]. W aktualnym tekście figurują typowo deuteronomistyczne zwroty, np. *pokój* (1Krl 5,18), *imię JHWH* (1Krl 5,19) i koncepcje teologiczne (aluzja do proroctwa Natana o dynastii Dawida i budowie świątyni - 2Sm 7,12-14).

Wśród wielu słów, jakie Hiram skierował do Salomona podczas swych dyplomatycznych misji, na baczną uwagę zasługuje modlitwa uwielbienia (1Krl 5,21), która wpisuje się w klimat wiary nie-Izraelitów prezentowanej przez deuteronomistę. Jej hebrajski tekst brzmi następująco[170]:

5,21 וַיְהִי֙ כִּשְׁמֹ֣עַ חִירָ֔ם אֶת־דִּבְרֵ֖י שְׁלֹמֹ֑ה וַיִּשְׂמַ֤ח מְאֹד֙ וַיֹּ֣אמֶר בָּר֔וּךְ יְהוָ֖ה הַיּ֑וֹם אֲשֶׁ֨ר נָתַ֤ן לְדָוִד֙ בֵּ֣ן חָכָ֔ם עַל־הָעָ֥ם הָרָ֖ב הַזֶּֽה׃

5,21 I zdarzyło się, gdy Hiram usłyszał słowa Salomona, że bardzo się ucieszył i rzekł: *Niech będzie dziś*[a] *błogosławiony JHWH*[b]*, który Dawidowi dał mądrego syna, [by rządził] tym licznym ludem.*

5,21

a) Tego słowa brakuje w lucjańskiej recenzji tekstu LXX.

b) TM zawiera tetragram, LXX ma w tym miejscu *ho Theos* (Bóg), a lucjańska recenzja tekstu LXX dodaje *ho Theos tou Israēl* (Bóg Izraela).

Jeśli chodzi o formę literacką wypowiedzi Hirama na temat Boga JHWH (1Krl 5,21), to jest ona elementem składowym sprawozdania historycznego o przygotowaniach do budowy świątyni Salomona (1Krl 5,15-32), która przybiera konwencję umowy (1Krl 15,16-26), prawnego zapisu, bądź sumarium streszczającego warunki współpracy Salomona z królem Tyru - Hiramem

[169] Źródłem, z którego prawdopodobnie czerpał redaktor, była *Księga dziejów Salomona* (1Krl 11,41). M. COGAN, *I Kings*, 231; S. DEVRIES, *1 Kings*, 79-80; B. LONG, *1 Kings*, 78; K. PILARCZYK, «Przejęcie władzy nad Izraelem przez Salomona (ujęcie historyczno-literackie)», w: W. CHROSTOWSKI, *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz*. Księga pamiątkowa dla Bp. Prof. Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin (Warszawa 2002) 329-331.

[170] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 569.

(1Krl 15,15-32) i utrzymanego w tonie komunikatu dyplomatycznego (1Krl 5,21-23)[171]. Wers 1Krl 5,21 składa się ze wstępu narracyjnego i wypowiedzi Hirama utrzymanej w formie mowy niezależnej. Wiersz ten obejmuje dwie zasadnicze formy literackie. Pierwszą z nich jest opis reakcji króla Tyru na słowa Salomona, a drugą jest mowa pochwalna z formułą błogosławieństwa JHWH (por. 1Sm 25,32.39; 2Sm 18,28; 1Krl 1,48; 8,15; Ezd 7,27). W tym konkretnym kontekście (dyplomacja) błogosławieństwo Boga jest jednocześnie wyrazem życzliwości oraz gratulacji dla Jego wyznawców za otrzymany od Boga dar[172]. W opinii Hirama był nim Salomon - mądry potomek Dawida i roztropny monarcha.

Słowa Salomona - zapowiadające budowę świątyni i inicjujące sojusz z Hiramem - są podstawą radości króla Tyru, a zarazem wypowiedzianego przez niego błogosławieństwa wobec JHWH i pochwały mądrości Salomona (związek przyczynowo-skutkowy). W swej aktualnej wersji wiersz 1Krl 5,21 ma zatem budowę warstwową:

A - Wstęp narracyjny: Hiram dowiaduje się o planach Salomona (1Krl 5,21a)

A’ - radość Hirama na wieść o inwestycjach króla i propozycji współpracy (1Krl 5,21b)

B - Hiram błogosławi Boga Izraela (1Krl 5,21c)

B’ - Hiram wychwala mądrość Salomona (1Krl 5,21d)

2.3.2 Studium egzegetyczne wiersza 1Krl 5,21

Egzegetyczną lekturę najtrudniejszych fragmentów analizowanej wypowiedzi króla Tyru można sprowadzić do kilku zasadniczych kwestii. Pierwszą z nich jest tożsamość i rola króla Tyru w relacji o Salomonie. Tyr był starym, fenickim miastem handlowym. Wspominają go już źródła egipskie z czasów faraona Thutmosisa II (ok. 1500 r. przed Chr.). Miasto to znajdowało się 32 km na południe od Sydonu, na wyspie odległej o 600 m od fenickiego wybrzeża. Tyr sprawował kontrolę nad morskimi szlakami handlowymi na obszarze Morza Śródziemnego. O niezależności tego miasta świadczył raport Egipcjanina Wenamona (ok. 1080 r. przed Chr.) oraz ślady wpływów fenickich odnalezione na Cyprze, w Kartaginie i na wybrzeżu Afryki Północnej. Głównym zajęciem Fenicjan był handel. Brakowało im ziem uprawnych, stąd byli zmuszeni nawiązywać stosunki dyplomatyczne z sąsiadami, którzy za fenickie towary płacili zbożem lub innymi produktami. Do ekonomicznego rozwoju Tyru przyczynił się szczególnie Hiram (979-945 lub 969-936/935 r. przed Chr.), o którym mówią źródła biblijne (2Sm 5,11-12; 2Krn 14,1). Król Tyru związany był szczególnie z Dawidem, a potem z jego następcą - Salomonem[173].

[171] J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 224.275.316-317; B. LONG, *1 Kings*, 79.
[172] J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 130.132; B. LONG, *1 Kings*, 79.
[173] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 401.

Hiram (w 1–2Sm i 1–2Krl *ḥîrām*; w 1Krl 5,24.32 *ḥîrôm*, w 1-2Krn *ḥûrām*) w języku asyryjskim *Hirummu*, u Józefa Flawiusza *Eurōmos*, to prawdopodobnie skrócona wersja imienia *Ahiram*, które znaleziono na sarkofagu w Byblos. Imię to oznacza „mój brat jest wywyższony /wzniosły /szlachetnie urodzony". Inskrypcja Tiglat-Pilesera III mówi o królu Tyru - Hiramie, ale ten panował w VIII w. przed Chr. Józef Flawiusz, odwołując się do starożytnych pisarzy Diosa i Menandra, stwierdził, że Hiram był synem Abibaala oraz że został królem mając 19 lat i był nim przez 34 lata. Salomon zbudował świątynię w dwunastym roku jego panowania, tak więc rządy władcy Tyru musiały przypadać na lata 969-936. Nie jest to jednak zgodne z danymi biblijnymi. Gdyby założyć, że Hiram wysyłał Dawidowi materiały po jego podboju Jerozolimy i żył jeszcze 20 lat po budowie świątyni Salomona, to jego królowanie musiałoby trwać ok. 60 lat. Być może Hiram współczesny Dawidowi był ojcem Hirama panującego za Salomona, choć Biblia mówi wyraźnie, że chodzi o tę samą osobę[174]. Zgodnie ze źródłami pozabiblijnymi, Hiram wybudował świątynię dla Heraklesa i Asztarty, powiększył wyspę, na której znajdował się Tyr, rozbudował porty na północy i południu oraz handlował drewnem z Libanu. Sojusz królów Tyru (Abibaala i Hirama), Izraela (Dawida) oraz innych władców przyczynił się do złamania potęgi filistyńskiej. Już Dawid - budując pałac królewski w Jerozolimie (2Sm 5,11; 1Krn 14,1) - sprowadzał z Tyru materiały budowlane i rzemieślników oraz zawarł handlowe przymierze z Hiramem. Sojusz ten został odnowiony przez Salomona, który prowadził z Tyrem ożywioną wymianę handlową. Hiram zaopatrywał go w materiały budowlane i rzemieślników, a w zamian otrzymywał zboże i oliwę (1Krl 5,12-18; 1Krn 5,24-25; 2Krn 2,3-12). Salomon podarował królowi Tyru dwadzieścia miast galilejskich (Ziemia Kabul). Ten jednak odrzucił tę ofertę, gdyż nie dążył do ekspansji terytorialnej (1Krl 9,10-14). Hiram wspomógł też Salomona w wyprawie handlowej do krainy Ofir, z której przywieziono złoto, srebro, kość słoniową, pawie i małpy (1Krl 9,27; 10,11.22), dostarczył mu też żeglarzy i statki dla floty stacjonującej w porcie Esjon-Geber (1Krl 9,26-28; 10,22; 2Krn 9,21). Według źródeł fenickich, córka Hirama została dana Salomonowi za żonę[175].

Żydowskie źródła podają, że Hiram i Salomon prowadzili też dysputę intelektualną. Salomon wysyłał do króla Tyru zagadki, a gdy on nie umiał ich rozwikłać, musiał płacić niemałe sumy pieniędzy. Podobne zadania (i na tych samych zasadach) Hiram posyłał do Jerozolimy przy pomocy mędrca Abdamona[176]. Zgodnie z zachowanymi przekazami, Hiram pod koniec życia zapragnął czci boskiej. Chciał, by ludzie uwierzyli w jego nadnaturalne możliwości, dlatego też skonstruował siedem niebios. Konstrukcja opierała się na czterech żelaznych filarach

[174] S. SCHECHTER, L. GINZBERG, E. HIRSCH, M. SELIGSOHN, «Hiram, Huram», *JE*, t. 6, 406; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 401.

[175] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 180; P. BOSAK, «Hiram», w: P. BOSAK, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych* (Kraków 2015) 584-585; S. SCHECHTER, L. GINZBERG, E. HIRSCH, M. SELIGSOHN, «Hiram, Huram», 406.

[176] S. SCHECHTER, L. GINZBERG, E. HIRSCH, M. SELIGSOHN, «Hiram, Huram», 405.

przymocowanych do dna morza, na których król wzniósł siedem firmamentów: pierwsze ze szkła, drugie z żelaza, trzecie z ołowiu, czwarte ze stopionego metalu (mosiądzu), piąte z miedzi, szóste ze srebra i siódme ze złota. Niebiosa zostały oddzielone od siebie kanałami wody o rozmiarach od 500 do 3500 łokci kwadratowych (każde kolejne niebo było o 500 łokci kwadratowych większe od poprzedniego). W drugim niebie król zebrał ogromne głazy, których walcowanie przypominało odgłos grzmotu, zaś błyski pioruna prokurował przy użyciu kamieni szlachetnych. Hiram wyznawał z dumą, że - podobnie jak Bóg - siedział na morzu i w siedmiu niebiosach oraz że przeżył Dawida, Salomona, dwudziestu jeden królów Izraela, dwudziestu władców Judy, dziesięciu proroków i tyleż samo arcykapłanów. Zgodnie z przesłaniem żydowskich midraszy, Bóg ukarał pychę Hirama słowami: *Co? Śmiertelnik ma odwagę uważać się za boga, gdyż dostarczył cedry na budowę mej świątyni? Zniszczę mój dom, aby spotkała go kara*. I tak się stało. Po zniszczeniu świątyni jerozolimskiej Nabuchodonozor zdetronizował Hirama. Każdego dnia wycinano z jego ciała kawałek i dawano mu do zjedzenia, aż zmarł. Jego pałac zapadł się pod ziemię, gdzie zachował się dla pobożnych, ale już w przyszłym świecie[177].

Z 1Krl 5,21 wynika, że król Tyru dowiedział się od Salomona o jego planach budowy świątyni jerozolimskiej i miał udział w realizacji tego przedsięwzięcia jako dostawca cedrów z Libanu. Budowę świątyni dla arki przymierza planował już Dawid, ale nie uczynił tego z powodu wojen, jakie toczył (1Krl 5,17). Według 1Krn 22,8, przeszkodą w realizacji tego zamierzenia były względy moralne: Dawid był człowiekiem, który przyczynił się do rozlewu krwi (potomkowie Saula w 2Sm 21,1-14; Uriasz w 2Sm 11,2–12,14), stąd nie mógł wznieść świątyni JHWH w Jerozolimie - mieście pokoju. Zresztą w 2Sm 7,6-13 Bóg zapowiedział przez Natana nie tylko wywyższenie rodu Dawida, ale i to, że świątynię zbuduje jego potomek. Ta kwestia stanowiła prawdopodobnie przyczynę radości Hirama z uwagi na namaszczenie Salomona (1Krl 5,15). Użyty w tym miejscu czasownik *śmḥ* oznacza „być radosnym, radować się, cieszyć się". Słowo to występuje w Starym Testamencie 150 razy i zwykle odnosi się do spontanicznych emocji, określając uczucie dużego szczęścia, którego człowiek nie zamyka w sobie, lecz objawia na zewnątrz. Taką wielką radość mogą wywołać np.: zaślubiny (Jr 25,10), wino (Ps 104,15), spotkanie z kimś bliskim (Wj 4,14), dobre słowo (Prz 12,25), rada przyjaciela (Prz 27,9), nakazy JHWH (Ps 19,9) czy zbawienie (Ps 5,12). Źródłem radości może być też klęska wroga, np.

[177] Według literatury haggadycznej, Hiram wszedł do raju, gdyż przyczynił się do wzniesienia świątyni jerozolimskiej. Początkowo był bogobojny i żył w raju tysiąc lat, ale później stał się wyniosły i zaczął przypisywać sobie boską naturę. Został zatem wypędzony do piekła. Podobnie na te kwestie patrzy literatura rabiniczna. Jednym z powodów ogłoszenia śmierci Adamowi i całej ludzkości było to, że JHWH przewidział, że Nabuchodonozor i Hiram będą udawali bogów. Identyfikacja anonimowego księcia z Tyru w Ez 28 z Hiramem może wynikać z błędnego utożsamienia biblijnego Hirama z innym Hiramem, który był współczesny Nabuchodonozorowi, a o którym wspomniał Józef Flawiusz. S. SCHECHTER, L. GINZBERG, E. HIRSCH, M. SELIGSOHN, «Hiram, Huram», 405-406.

Babilończycy skakali i tańczyli z radości na widok upadłego Izraela (Jr 50,11; Ps 35,15)[178]. Przyczyną radości Hirama była polityka Salomona: plan budowy świątyni, perspektywa pokoju[179] i wymiany handlowej Tyru z Izraelem.

Konkretnym owocem radości Hirama okazało się błogosławieństwo, jakie król Tyru – w formie uroczystej inwokacji - wypowiedział pod adresem Boga Izraela - JHWH. Jego słowa nie miały nic wspólnego z językiem traktatów politycznych i dyplomacji. Pewną analogię można znaleźć tylko w listach z Amarny, w których zachowało się błogosławieństwo Szamasza i Isztar wypowiedziane przez jednego z dowódców faraona[180]. Takie formuły błogosławieństw widnieją też w 1Sm 25,32-33 i 1Krl 1,48. Podobne słowa pod adresem Boga Izraela wypowiada również królowa Saby (1Krl 10,9), choć w tym przypadku zabrakło przysłówka *hajjôm* (dzisiaj).

Motywem uroczystego błogosławieństwa, jakim Hiram obdarza JHWH, jest to, że dał (*nātan*) Dawidowi syna (*bēn*). Stary Testament prezentuje nie tylko Boże obietnice, ale też dary, za które Izraelici błogosławili swego Pana. Na pierwszym miejscu należy wymienić ziemię obiecaną - Kanaan (Rdz 15,18; Pwt 8,7-10; 11,10-12), a zaraz potem prawo (Pwt 5,22), chleb z nieba (Mdr 16,20-21), wodę ze skały (Ps 105,41), czy nowe serce (Jr 24,7; Ez 36,26). Salomon - w opinii Hirama - był darem nie tylko dla Dawida, ale również dla Izraelitów. Król Tyru określił ich terminem *hā'ām hārāb* (liczny lud), który pojawia się zarówno w obietnicach JHWH, jak też w epizodzie o intronizacji Salomona (1Krl 3,9). Hiram mocno akcentuje mądrość Salomona (*bēn ḥākām* - „mądry syn"), którą Biblia Hebrajska określa terminem *ḥokmâ*; gr. *sofia*; łac. *sapientia*. W Starym Testamencie idea mądrości dominuje w Księdze Syracha (59 razy), zaś w Nowym - w Pierwszym Liście św. Pawła Apostoła do Koryntian (17 razy). Przymiotnik *mądry* pojawia się na kartach Pisma Świętego 148 razy, najczęściej w Księdze Przysłów (51 razy), Liście do Rzymian i Pierwszym Liście do Koryntian (po 3 razy)[181]. Hiram nazwał Salomona mądrym, gdyż ten powziął myśl o zbudowaniu świątyni dla JHWH oraz zamierzał kontynuować pokojową politykę swego ojca względem Tyru. W jego opinii, mądrość Salomona była związana ze sferą religii i dyplomacji. Taką społeczno-polityczną i religijną mądrość ilustrują słowa króla asyryjskiego z Iz 10,13, czy opinia Tiglata-Pilesera, który mówił o swym intelekcie i roztropności, jako darach boga Ea w kontekście dzieła budowy pałacu cedrowego i wzorzystego portyku w Kalach[182].

---

[178] J. WATSON, *Słowo hebrajskie na każdy dzień roku*, 257.

[179] Sojusz Salomona i Hirama - poza przymierzem Asy z syryjskim królem Ben-Hadadem (2Krn 16,2-3) - jest jedynym odniesieniem do społeczno-handlowych traktatów Izraela z innymi państwami. J. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 134. Już w imieniu Salomona niektórzy doszukują się jego programu politycznego. Imię to było związane z hebrajskim słowem *šālôm*, które można przetłumaczyć jako „pokój, powodzenie, pomyślność, dobrobyt". J. STAMM, «Der Name des Königs Salomo», *ThZ* 16 (1960) 285-297.

[180] J. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 134.

[181] J. FLIS, *Konkordancja*, 551-554.

[182] J. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 134-135.

2.3.3 Teologiczne przesłanie modlitwy uwielbienia Hirama

Hiram jest więc kolejnym nie-Izraelitą, który w dziele deuteronomisty pozytywnie odnosi się do JHWH i narodu wybranego. Przejawia się to m.in. w błogosławieństwie, jakie król Tyru wypowiedział pod adresem Boga Izraela. W religijny akt błogosławieństwa biblijnego wpisuje się idea: „wypowiadania życzliwych słów (obietnic), mówienia o kimś dobrze, wychwalania, dziękowania za otrzymane dobro, wyrażania wdzięczności za życzliwość i wsparcie". Biblia mówi najczęściej o Bożym błogosławieństwie dla ludzi, ale też o błogosławieniu Boga przez człowieka, które wyraża uznanie Jego mocy, potęgi i chwały, szczerą wdzięczność za otrzymane dobro oraz nadzieję na szczęśliwą przyszłość (Pwt 8,10; Sdz 5,2.9). Takie błogosławienie Boga było przejawem wiary, podziwu, wdzięczności i uwielbienia dla Jego chwały i łaskawości (Wj 18,10; Rt 4,14). Błogosławieństwo JHWH mogło być kierowane przez cały lud (Ps 134,2-3; Syr 50,22) i pojedyncze osoby (Rdz 14,19-20; 2Sm 22,47; 2Krn 31,8; Tb 13,18). Błogosławienie JHWH stało się wezwaniem wielu psalmów (Ps 16,7; 33,2; 68,27; 71,18-19; 88,53; 102,20-22). Na szczególną uwagę w tej materii zasługuje *kantyk młodzieńców*, w którym całe universum wzywa się do uwielbienia Boga (Dn 3,52-87). Liturgię błogosławieństwa można odnaleźć w Księdze Nehemiasza, w której autor zapisał, że kiedy Ezdrasz błogosławił JHWH, wielkiego Boga, cały lud – mając wzniesione ręce – dwukrotnie odpowiedział *Amen*, oddał pokłon i padł na kolana, twarzą ku ziemi (Ne 8,6)[183]. Formuła błogosławieństwa JHWH miała nawet pewien ustalony schemat: *bārûk* (niech będzie błogosławione, uwielbione) + imię Boga (z lub bez Jego przymiotu) + *który* + uzasadnienie błogosławieństwa. Biblia przypomina jednak, że ryt błogosławieństwa tylko uwielbiał Boga, ale nie dodawał Mu chwały[184].

Jeśli chodzi o sens teologiczny i rzeczywisty motyw błogosławieństwa (uwielbiającej modlitwy) Hirama, to niektórzy egzegeci sugerują, że jego wypowiedź na temat Boga Izraela była manifestacją wiary w wyłączną boskość JHWH[185]. Inni uważają, że słowa te nie posiadają wartości historycznej, lecz zostały włożone w usta Hirama przez deuteronomistę, który w ten sposób podkreślał proces dojścia do wiary w JHWH u nie-Izraelitów[186]. Wielu biblistów jest jednak zdania, że wiara króla Tyru miała postać synkretyzmu religijnego: wierzył w istnienie Boga Izraelitów - JHWH, ale godził to z wiarą w Baala i Asztarte. Szacunek Hirama względem Boga Izraela wynikał prawdopodobnie z jego wcześniejszych kontaktów z Dawidem bądź tez był podyktowany pragmatyzmem (chęć przypodobania się Salomonowi dla doraźnych korzyści). Tak

[183] W. CHROSTOWSKI, «Błogosławieństwa i ich znaczenie», 59-60; A. DURAK, «Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw», 21-24.

[184] J. CZERSKI, «Biblijny sens „błogosławienia" Boga i człowieka», 39-40.

[185] A. WOLFGRAMM, *Kings* (Milwaukee 1990) 39; M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 487.

[186] H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 85.

czy inaczej, Hiram z pewnością dysponował odpowiednią ilością informacji na temat natury i mocy JHWH, by w tak pochlebny sposób wypowiadać się w tej materii[187]. Dużo obszerniejsze świadectwo o Bogu Izraela Hiram składa w tekście paralelnym 2Krn 2,11, w którym uznaje JHWH za stworzyciela nieba i ziemi.

Na podstawie tej krótkiej interwencji króla Tyru, egzegeci wyprowadzają wnioski na temat jego usposobienia i relacji do Izraela. Słowa Hirama odnoszące się do JHWH i Salomona dowodzą jego szlachetności i otwartości. Władca Tyru był wolny od zazdrości, szczerze chwalił i dziękował Bogu za dary udzielone innym, był też chętny do utrzymania pokojowych relacji z Izraelem i gotowy do pomocy przy wznoszeniu świątyni jerozolimskiej[188]. Przy budowie domu dla arki JHWH pracowało wielu Fenicjan, a mimo to powstał obiekt monoteistycznego kultu. Z diametralnie odmienną sytuacją lektor Biblii spotyka się za panowania Achaba i fenickiej Izebel, kiedy kontakt z obcą religią prowadzi do polityki eksterminacji monoteizmu jahwistycznego[189].

W centrum tekstu pozostaje więc kwestia jerozolimskiego sanktuarium, któremu pragnie poświęcić się król Salomon i jego handlowy partner – Hiram, wielbiący Boga Izraela za mądrość następcy Dawida. Przez wiele wieków świątynia ta było sercem jahwizmu, głównym ośrodkiem kultu i miejscem przebywania JHWH (Ps 68,16-19; 74,2; 135,21; Iz 8,18; Jl 4,17.21). Na wielu etapach dziejów Izraela świątynia była utożsamiana z mieszkaniem Boga (Ps 132,13). Znakiem obecności bóstw w pogańskich świątyniach były ich rzeźbione posągi lub malowane wizerunki (1Sm 5,1–7,1). W jerozolimskiej świątyni było inaczej. O obecności JHWH świadczyło poczucie sacrum w przestrzeni otaczającej arkę przymierza i pojawiający się obłok (1Krl 8,10-11; 2Krn 5,14; 7,1-2; Ez 43,5; 44,4). Izraelici wierzyli, że choć niebiosa i ziemia nie były w stanie ogarnąć Boga, to jednak mieszkał On we wzniesionej przez Salomona świątyni (1Krl 8,12-13.27-30; Iz 66,1), z której płynęły na lud błogosławieństwo i łaska. Ta wiara przyczyniła się do rozwoju kultu i prestiżu świątyni jerozolimskiej, która była znakiem bliskości transcendentnego Boga. Ta bliskość była rozumiana jako owoc miłości JHWH do ludu i wierności zawartemu przymierzu[190].

Inicjatywa wybudowania świątyni jerozolimskiej wyszła od króla Dawida (2Sm 7,1-13), ale została zrealizowana przez Salomona (1Krl 6–9). Na całym Bliskim Wschodzie obowiązek

---

[187] H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 85; T. CONSTABLE, «1 Kings», 498; M. POOLE, *Annotations upon the Holy Bible*, 660; R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 215; C. KEIL, F. DELITZSCH, *1 & 2 Kings*, 44; J. LUMBY, *The First Book of the Kings*, 49; G. BARLOW, *I & II Kings*, 73; J. LANGE, P. SCHAFF, K. BÄHR, E. HARWOOD, B. SUMNER, *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings*, 54.

[188] G. BARLOW, *I & II Kings*, 77. Szczegółowe informacje na temat historii świątyni jerozolimskiej, jej wyposażenia i roli oferują publikacje: J. JAROMIN, «Świątynia Salomona», w: M. ROSIK, *Świątynia Jerozolimska* (Archeolog Czyta Biblię; Wrocław 2007) 31-66; K. MIELCAREK, «Świątynia jerozolimska w Starym Testamencie», *EK*, t. 19, 350-352; F. TRYL, «Z dziejów Świętego Miasta: Świątynia Salomona», *RH* 56 (2008) 5-29.

[189] H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 90; J. DARBY, *Synopsis of the Books of the Bible: Genesis to 2 Chronicles* (Bellingham 2008) 526; J. CUMMING, *Expository Readings on the Books of Kings*, 55; J. LANGE, P. SCHAFF, K. BÄHR, E. HARWOOD, B. SUMNER, *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings*, 56.

[190] D. DZIADOSZ, «Modlitwa konsekracyjna Salomona (1Krl 8,22-53) teologiczną wykładnią znaczenia i roli świątyni w Izraelu», *CT* 79 (2; 2009) 19-26.

organizacji kultu leżał w kompetencji urzędującego władcy. Podczas uroczystych obrzędów konsekracji lokalnej świątyni, którym zwykle przewodniczył król, Bóg brał ją w posiadanie (1Krl 8,10–9,9; 2Krn 5,11–7,22; Ez 43,1-12), aprobując przy tym i autoryzując osobę monarchy, jego dynastię i prowadzoną politykę oraz błogosławiąc naród. Zatem świątynia nie miała tylko znaczenia religijnego i kultowego, lecz również polityczne i ideologiczne. Dodatkowo scalała ona wokół monarchii liczne plemiona i rody semickie. Doroczną pielgrzymkę izraelskich rodów do Jerozolimy król mógł wykorzystać na wiele sposobów: wojskowy (pobór lub ewidencja), polityczny (propaganda królewska) czy gospodarczy (podatki). Ten cały społeczno-polityczny, militarny i kulturowo-religijny kontekst świątyni zdaje się przebijać ze słów Hirama w 1Krl 5,21. Jego wielbiąca aklamacja zaadresowana do JHWH, a zarazem do Salomona, jest niczym innym, jak uznaniem autorytetu Boga Izraela i potęgi izraelskiego przywódcy z dynastii Dawida.

Na koniec jeszcze jeden istotny aspekt teologii ukrytej w wersie 1Krl 5,21. Jerozolimskie sanktuarium było znakiem potęgi i dobrobytu monarchii, zwycięstwa dynastii Dawidowej nad nieprzyjaciółmi oraz ostatecznego zajęcia Kanaanu przez naród wybrany. Świątynię, która - w opinii Izraelitów - była siedzibą Stwórcy wszechświata, traktowano jako centralne miejsce kosmosu. Trójstopniowy podział sanktuarium symbolizował trzy części świata: dwie kolumny umieszczone u wejścia do świątyni - słońce i ziemię (lato i zimę), złote kandelabry - planety, a kadź z wodą - triumf Boga nad siłami pierwotnego oceanu[191]. Uniwersalizm świątyni wzmacniał też fakt, iż ten obiekt kultu wznosili nie tylko Izraelici, lecz także poganie, a szczególnie król Tyru - Hiram i jego poddani. W tym kluczu można zasugerować, że i ci nie-Izraelici pośrednio przyczynili się do uwielbienia JHWH - Hiram swym błogosławieństwem zaadresowanym do Boga Izraela, a jego poddani pracą na rzecz jerozolimskiego sanktuarium. Temat wybraństwa i zbawczego uniwersalizmu świątyni (Syjonu) wraca w psalmach i literaturze prorockiej, gdzie jerozolimskie sanktuarium ukazuje się jako miejsce, do którego ciągnąć będą wszystkie narody. Oto zwięzła antologia tych tekstów, która może posłużyć jako podsumowanie teologicznego orędzia wypowiedzi Hirama, potwierdzającej uniwersalizm monoteistycznego jahwizmu i rolę jerozolimskiej świątyni wzniesionej przez Salomona: *przypomną sobie i zawrócą do JHWH wszystkie krańce ziemi i oddadzą pokłon przed Twoim obliczem wszystkie szczepy pogańskie* (Ps 22,28); *do JHWH należy ziemia i to, co ją wypełnia, świat i jego mieszkańcy* (Ps 24,1); *i oddadzą Mu pokłon wszyscy królowie, wszystkie narody będą Mu służyły* (Ps 72,11); *Powiedz mu: „Tak mówi JHWH Zastępów: «Oto mąż, a imię jego Odrośl. Na miejscu swoim wyrośnie i zbuduje świątynię JHWH. On zbuduje świątynię JHWH i będzie nosił oznaki majestatu. Zasiądzie i będzie rządził na tronie. A kapłan również zasiądzie na tronie. Zgoda i jednomyślność połączy obydwu.*

[191] D. DZIADOSZ, «Modlitwa konsekracyjna Salomona», 26-30.

I korony będą dla Chelema, dla Tobiasza, dla Jedajasza i dla Chena, syna Sofoniasza, jako pamiątka w świątyni JHWH. Z dalekich stron przybędą ludzie i będą budować świątynię JHWH. I poznacie, że JHWH Zastępów posłał mnie do was. I spełni się to, jeżeli pilnie słuchać będziecie głosu JHWH, waszego Boga»" (Za 6,12-15).

2.4 Pieśń pochwalna królowej Saby (1Krl 10,9)

Kolejna postać, która wyłania się z biblijnych źródeł opracowanych przez redaktora deuteronomistycznej historiografii Izraela, by podzielić się wiarą w JHWH, również należy do królewskiego dworu społeczności sąsiadujących z monarchią Dawida, a jej sylwetka została utrwalona w cyklu tradycji o Salomonie (1Krl 3,1–11,43). Tym razem chodzi o królową Saby, która przybywa z kurtuazyjną wizytą do Salomona po wzniesieniu świątyni i ukonstytuowaniu stabilnych struktur monarchicznych w Izraelu (10,1-13). Wspomnienie o niej znalazło się w końcowej sekcji kompleksu tekstów poświęconych synowi Dawida (10,1–11,43). Wzorem badań historyczno-krytycznych przeprowadzonych w poprzednich paragrafach, na początku zostanie zaprezentowana synteza najważniejszych problemów literackich związanych z 1Krl 10,9, a potem dokonana lektura egzegetyczna i teologiczna słów królowej Saby o Bogu JHWH i Salomonie.

2.4.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego

Tradycja opisująca wizytę królowej Saby u Salomona (1Krl 10,1-13) wpisuje się w styl i tendencję ideową perykopy 1Krl 5,9-14, w której ustami króla Tyru akcentuje się doświadczenie, mądrość oraz rozmach społeczno-polityczny i religijny Salomona. Z 1Krl 10,1-13 można natomiast przekonać się o sławie Salomona i o tym, że wielu obcokrajowców przybywało do Jerozolimy, by zobaczyć bogactwo jego królestwa i zetknąć się z jego erudycją. Zresztą mądrość Salomona jest jednym z kluczowych motywów całego cyklu 1Krl 3,1–11,43. Po raz pierwszy daje znać o sobie w perykopie o intronizacji Salomona (1Krl 3,4-15), a potem przewija się przez kolejne teksty: opis sporu, jaki wybuchł między dwiema kobietami roszczącymi sobie prawo do tego samego dziecka (1Krl 3,16-28), relację ze społeczno-politycznych rządów syna Dawida (1Krl 4,1–5,14) oraz rozległy blok tradycji o budowie świątyni (1Krl 5,15–9,25). W podobnym tonie jest utrzymany tekst opowiadający o odwiedzinach królowej Saby (1Krl 10,1-13) i następująca po nim perykopa o bogactwie monarchy (1Krl 10,14-29). Ten ostatni passus podaje szereg informacji mających zilustrować polityczny, ekonomiczny i militarny prestiż rządów Salomona, a swą formą

literacką i tematyką zdaje się nawiązywać do wierszy 1Krl 9,26-28, których orędzie zostaje przerwane relacją o królowej Saby[192].

Cała sekcja 1Krl 9,26–10,29 koncentruje się wokół darów JHWH i ludzi dla Salomona, a są nimi: mądre i rozsądne serce króla (Salomon i królowa Saby w 1Krl 10,1-13), bogactwo (wyprawy morskie w 1Krl 9,26-28; 10,11-12.22; pomyślność Jerozolimy w 1Krl 10,14-21.27; rydwany i konie w 1Krl 10,16.28-29) oraz sława przewyższająca innych władców (uznanie dla Salomona w 1Krl 10,23-25). W niedalekiej przeszłości mądrość i bogactwo Salomona przysporzyły sprawiedliwości słabym (1Krl 3,16-28), przyczyniły się do właściwego zarządzania królestwem (1Krl 4,1-19), zapewniły Judzie oraz Izraelowi pokój i pomyślność (1Krl 4,20; 5,5) i zrodziły literaturę sapiencjalną: przysłowia i pieśni (1Krl 5,9-14). W tej sekcji cyklu mądrość Salomona jest ukazana w relacji prywatnej do władczyni Saby (1Krl 10,1-13), pomyślność koncentruje się na Jerozolimie i pałacu królewskim (1Krl 10,16-21.27), a pochwała sprawiedliwości wychodzi tylko z ust królowej (1Krl 10,9). Z tego zestawienia wynika, że JHWH pozostał wierny swym obietnicom (1Krl 3,4-15), jednakże król Salomon zmienił się, gdyż osobistą chwałę i bogactwo przedłożył nad dobro ludu[193]. Sekcję 1Krl 9,26–10,29, której częścią jest badany wiersz 1Krl 10,9, poprzedza opis pertraktacji Salomona z Hiramem po zakończeniu budowy świątyni (1Krl 9,10-25). Natomiast tematyka rozdziału 1Krl 11 skupia się już na schyłku rządów Salomona i przyczynach rozpadu jego monarchii.

Tekst opisujący wizytę królowej Saby wyróżnia się od najbliższego kontekstu stylem i tematyką. Wiersze 1Krl 10,1 i 10,13 stanowią ramy tej historii i zawierają schematy składniowe oparte na formach *qatal* - w przeciwieństwie do korpusu relacji, w której dominują narracyjne formy *wajjiqtol*[194]. Wiersz 1Krl 10,1 pełni rolę narracyjnego wstępu, opowiadając o przybyciu królowej Saby do Jerozolimy. Celem tej wizyty były kwestie handlowe, ale też konfrontacja z osiągnięciami intelektualnymi Salomona, która miała się dokonać przez zadawanie zagadek (*ḥîdâ*). Taka formuła konwersacji towarzyszyła w starożytności ludziom wszystkich warstw społecznych, a zwłaszcza dyplomatom i często wiązała się z jakimś zakładem (Sdz 14,12-18). O wysokiej randze społecznej królowej Saby i bogactwie jej kraju świadczył okazały orszak z wielbłądami i hojne dary złożone Salomonowi. Wśród nich był m.in. balsam, który należał do drogocennych produktów starożytności (2Krl 20,13), a jako wonny olejek mógł być używany także jako perfumy (Iz 3,24; Pnp 4,10.14.16). Królowa Saby przywiozła również ze sobą złoto

[192] T. CONSTABLE, «1 Kings», 507; P. HOUSE, *1, 2 Kings*, 160; J. LONG, *1 & 2 Kings*, 145; R. PATTERSON, H. AUSTEL, «1, 2 Kings», 103; M. COGAN, *I Kings*, 314.

[193] J. WALSH, «1 Księga Królewska», 275.

[194] B. LONG, *1 Kings*, 118.

i drogocenne kamienie, gdyż mieszkańcy jej kraju byli powszechnie znani z handlu korzeniami, szlachetnymi metalami i kamieniami (Iz 43,3; 45,14; Ez 27,22; 3,8; Ps 72,10)[195].

Zasadniczym tematem perykopy o wizycie królowej Saby w Jerozolimie jest jednak mądrość i bogactwo Salomona. Zgodnie z centralnym trzonem perykopy (1Krl 10,2b-9), rozmawiali na wiele nurtujących ją tematów, a król wyjaśniał je i udzielał celujących odpowiedzi (1Krl 10,2b-4a). Mądrość władcy - prócz intelektualnych dociekań - dała o sobie znać również na płaszyźnie zagadnień praktycznych: zbudowanego pałacu (1Krl 10,4b), potraw i napojów na stole, usługujących i dworzan, czynności urzędowych, szat, a nawet całopaleń składanych w świątyni. To wszystko, zgodnie z tonacją perykopy, wprawiło królową w podziw (1Krl 10,5). Władczyni zweryfikowała dochodzące do niej informacje na temat dzieł i mądrości Salomona (1Krl 10,6), i doszła do wniosku, że zobaczyła o wiele więcej niż to, co jej powiedziano (1Krl 10,7). W końcowej części wystąpienia wygłasza więc rodzaj pochwalnego hymnu ku czci Salomona, określając *'ašrê* „szczęśliwymi" tych wszystkich, którzy na co dzień mogli cieszyć się obcowaniem z władcą (1Krl 10,8)[196]. W tym kontekście uwaga królowej koncentruje się na moment na Bogu Izraela - JHWH, owocując krótkim hymnem pochwalnym ku Jego czci (1Krl 10,9). Ten fragment tekstu stanie się przedmiotem badawczym naszych dalszych dociekań, ale przedtem jeszcze kilka kluczowych uwag na temat jego kontekstu następującego (1Krl 10,10-13).

Na zakończenie wizyty w Jerozolimie, królowa przekazała Salomonowi sto dwadzieścia talentów złota oraz dużo wonności i drogocennych kamieni. Był to nie tylko jej dar, ale i zapłata za dostarczane w ciągu lat towary. Taką samą ilość złota Salomon otrzymał od Hirama za miasta galilejskie (1Krl 9,14)[197]. Salomon z kolei ofiarował królowej Saby wszystko, czego pragnęła i o co prosiła, prócz tego złożył jej iście królewski dar (10,13a), po czym wyruszyła ze sługami w drogę powrotną do swego kraju. Biblijne źródła tego nie precyzują, ale to spotkanie Salomona i królowej Saby zainicjowało prawdopodobnie obustronne stosunki handlowe. Potwierdzają to południowoarabskie inskrypcje na glinianych naczyniach datowane na IX/VIII w. przed Chr., a odnalezione w ramach prac wykopaliskowych w Betel w 1957 roku. Królową Saby wzmiankuje Koran (Sura 27,20-45) i etiopska legenda, w myśl której kobieta urodziła Salomonowi syna - Menelika I, którego uważa się za cesarza Etiopii, protoplastę dynastii królewskiej w tym kraju i założyciela starożytnej stolicy w Aksum[198].

[195] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 240-241; R. BORAAS, «Saba, Sabejczycy», *EB*, 1068.

[196] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 241.

[197] Józef Flawiusz wspomina o dwudziestu talentach i ta relacja zdaje się być najbardziej wiarygodna.

[198] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 242-243; E. ADAMIAK, *Kobiety w Biblii*. Stary Testament (Kraków 2006) 136; P. SCHOLZ, «Saba», *EK*, t. 17, 807. Do królowej Saby nawiązał również Jezus Chrystus, gdy wspomniał o *królowej z Południa* (Mt 12,42; Łk 11,31).

Jeśli chodzi o pochodzenie i formę literacką, to 1Krl 10,1-13 jest złożoną kompozycją redakcyjną, w której można wyróżnić mniejsze jednostki tematyczne. Pierwsza z nich dotyczy stosunków handlowych Salomona z Hiramem (1Krl 10,11-12.22); druga opisuje wizytę królowej Saby w Jerozolimie (1Krl 10,1-10.13); trzecia powraca do idei floty (1Krl 10,22); czwarta koncentruje się na temacie złota (1Krl 10,14-21); piąta stanowi podsumowanie (1Krl 10,23-25), a szósta proponuje dodatkowo materiał o koniach, rydwanach, srebrze i handlu. Niektórzy egzegeci sugerują pierwotną autonomię literacką tych konkretnych jednostek tematycznych[199], inni - szukając ich wspólnych tematów i terminologii - zauważają, że w sekcji dominuje kwestia złota i bogactw Salomona (1Krl 9,26-28; 10,10b-12; 10,14-15; 10,16-17; 10,18-20; 10,21a.22; 10,25). Nie wykluczają więc, że te tradycje mogły pochodzić z konkretnego raportu skarbowego, który przejął redaktor deuteronomistyczny, dołączając do niego historię o królowej Saby[200]. Są i tacy egzegeci, którzy twierdzą, że narrator opowiadania o wizycie królowej Saby w Jerozolimie należał do późniejszej generacji zwolenników Salomona, o czym może świadczyć wers 1Krl 10,10b, podkreślający ilość wonności przywiezionych przez królową Saby. Nie ulega wątpliwości, że redaktor passusu 1Krl 10,1-13 chciał podkreślić mądrość Salomona oraz jego wielką sławę i zamożność, o których stało się głośno w całym okolicznym regionie. Obecna wersja opowiadania powstała na skutek ekspansji oraz elaboracji teologicznej i ideowej znacznie krótszego pierwotnego przekazu. Wiersz 1Krl 10,9, który stanowi aktualny przedmiot analizy, jest prawdopodobnie w całości tworem prodawidowego deuteronomisty, który stoi również za tekstem 1Krl 5,21. Świadczy o tym zwrot *kissē' jiśrā'ēl* (tron Izraela), który jest właściwy tej właśnie teologicznej relekturze zdarzeń. Wersety 1Krl 10,11-12, choć łączą się z narracją o królowej Saby za pomocą zwrotu *w^{e}gam* (i również), przerywają płynność toku opowiadania, tak więc należy je uważać za redakcyjną glosę lub ekspansję. Wiersze te stanowią dodatek do 1Krl 9,26-28 i łączą się z tekstem 1Krl 10,16-20[201].

Królowa Saby wychwalała nie tylko mądrość Salomona, lecz również Boga Izraela. Jej hymn pochwalny ku czci Boga JHWH jest epilogiem jej mowy (1Krl 10,6-9) i wypełnia cały werset 1Krl 10,9. W Biblii Hebrajskiej ten wiersz prezentuje się w następujący sposób[202]:

10,9 יְהִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּרוּךְ אֲשֶׁר חָפֵץ בְּךָ לְתִתְּךָ עַל־כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל בְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל לְעֹלָם וַיְשִׂימְךָ לְמֶלֶךְ
לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וּצְדָקָה׃

[199] B. LONG, *1 Kings*, 115-116.
[200] S. DEVRIES, *1 Kings*, 138.
[201] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 230-231.
[202] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 584.

[10,9] *Niech będzie błogosławiony JHWH, twój Bóg, który sobie w tobie upodobał, by cię osadzić na tronie Izraela; ponieważ JHWH umiłował Izraela*[a] *na wieki, ustanowił ciebie królem*[b]*, byś czynił prawo i sprawiedliwość*[c].

10,9

a) W tym miejscu LXX dodaje *stēsai [auton]* ([że go] osiedlił, por. 2Krn 9,8).

b) LXX dodaje wyjaśniające *ep autous* (nad nimi).

c) W tym miejscu LXX dodaje *kai en krimasin autōn* (w ich sądach/sprawach).

W kwestii formy literackiej, niektórzy egzegeci zaliczają opis przybycia królowej Saby na dwór Salomona do kategorii opowiadania o charakterze ludowym[203]. Inni mówią wprost o legendzie przepojonej ludowym folklorem, która pierwotnie mogła odnosić się do historycznego faktu wizyty arabskiego poselstwa handlowego w Jerozolimie[204]. W centrum perykopy 1Krl 10,1-13 pozostaje mowa królowej do Salomona utrzymana w formie mowy niezależnej (1Krl 10,6-9). Przebija z niej pochwalny ton względem króla, Boga Izraela i dworu królewskiego. W ramach tej mowy należy wyróżnić pean na cześć Salomona, jego sukcesów, mądrości i doświadczenia (1Krl 10,6-7.9b) oraz zredagowaną w formie uroczystego błogosławieństwa mowę wielbiącą JHWH za Jego miłość wobec ludu wybranego, której konkretnym wyrazem są mądre rządy Salomona (1Krl 10,9a). A zatem strukturę analizowanego w pracy wiersza 1Krl 10,9 należy przedstawić następująco:

A - rządy Salomona objawem życzliwości JHWH (1Krl 10,9a)
B - sprawiedliwe i prawowierne rządy Salomona owocem miłości JHWH do Izraela (1Krl 10,9b)

2.4.2 Studium egzegetyczne wiersza 1Krl 10,9

W środowiskach egzegetycznych powszechnie przyjmuje się, że ojczyzną królowej Saby jest dzisiejszy Jemen. Pod koniec II tys. przed Chr., w południowo zachodniej Arabii, powstała scentralizowana struktura społeczno-polityczna ze stolicą w Marib (1Krl 10,1-19; Hi 1,15; 6,18-20; Ps 72,10; Iz 60,6; Mt 12,42). Kraj ten zasłynął z rozwiniętego rolnictwa, rozbudowanego systemu kanałów oraz handlu ziołami i przyprawami. Na podstawie Biblii Hebrajskiej można się dowiedzieć, że Saba (*šᵉbā'*) słynęła z obfitości złota, balsamu, drogocennych kamieni i wonnej żywicy (Ps 72,15; Iz 60,6; Jr 6,20; Ez 27,22; 38,13). Mieszkali tam i pracowali Sabejczycy, o czym świadczą wykopaliska archeologiczne i odnalezione inskrypcje. Saba leżała na starym szlaku

[203] J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 297-298.

[204] J. WALSH, «1 Księga Królewska», 275; J. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 215.

handlowym łączącym Południe z Północą i biegnącym przez zachodnią część Arabii. Dzięki temu Sabejczycy mogli pośredniczyć w transakcjach z Indiami, Etiopią, Syrią i innymi zachodnimi krajami. Ich kraj był symbolem bogactwa (Iz 43,3; 45,14; 60,6; Jr 6,20; Ez 27,22-23; Jl 4,8; Ps 72,10.15). Inna tradycja łączy Sabę z bliżej nieznanym krajem w Afryce położonym w sąsiedztwie Etiopii (Rdz 10,7; Iz 43,1-3; 45,14). O mieszkańcach Arabii m.in. wspomina Hiob, który nazwa ich Sabejczykami (Hi 1,15). Podobnie czynią autorzy inskrypcji z czasów Tiglat-Pilesera (745-727) i Sargona (721-705), którzy opisali zwycięskie wyprawy wojenne tych władców przeciw Sabie i zanotowali informacje o łupach wojennych w postaci złota, srebra, wielbłądów i przypraw korzennych[205].

Do dziś toczy się ożywiona dyskusja między biblistami na temat tożsamości bezimiennej królowej Saby, która odwiedziła Salomona. Niektórzy uważają, iż była regentką z północy, inni, że z południa zamieszkiwanego przez Sabejczyków. Być może była pośredniczką w transakcjach handlowych, choć w Starym Testamencie tego zadania podejmowali się wyłącznie mężczyźni. Handel rozwinięty przez Salomona oraz zatoka portowa w Esjon-Geber stanowiły konkurencję dla karawan wędrujących z Saby. W tym kontekście łatwo zrozumieć, dlaczego władcom tego obszaru zależało na pokojowych i przyjaznych relacjach z Salomonem i jego monarchią. Choć Biblia używa słowa *malkâ* (królowa) w odniesieniu do kobiety z Saby, to nie do końca wiadomo, czy była nią rzeczywiście. Mogła być władczynią niższego rzędu bądź małżonką króla, który wysłał ją z ważną misją dyplomatyczną albo też członkiem rządu sabejskiego. Asyryjskie teksty wspominają o arabskich przywódczyniach plemiennych, które trwale zapisały się w dziejach własnych społeczności i odegrały w nich wielką rolę (np. Szamszi, Jatie, Teelchunu czy Zabibe, która ok. 738 r. przed Chr. koczowała z poddanymi w północnym Al-Hidżazie). Niestety żadna z południowoarabskich inskrypcji nie wspomina o tej królowej. Wiele wskazuje na to, że kobieta goszcząca u Salomona nie była królową z dalekiego Południa (dzisiejszy Jemen?), lecz regentką kolonii sabejskiej w północnej Arabii. Niektóre źródła pozabiblijne nadały jej nawet imię: Balkis (Bilkis) lub Makeda. Etiopczycy uważali ją za założycielkę królewskiej dynastii, która panowała do 1974 r., czyli do detronizacji cesarza Hajle Selassiego. Byli też badacze, którzy utożsamili królową Saby z Hatszepsut - słynną egipską królową, spokrewnioną z jedną z córek faraona - żoną Salomona (1Krl 9,16). To mogłoby wyjaśnić jej serdeczne przyjęcie w Jerozolimie. Po powrocie

[205] A. KNOWLES, *The Bible Guide*, 152; K. MATHEWS, «The Historical Books», 138; E. ADAMIAK, *Kobiety w Biblii*, 134; F. TRYL, «Skarby króla Salomona. Gospodarcze podstawy wczesnego Izraela», *ZNKUL* 52 (1; 2009) 42; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 480. Więcej informacji na temat Saby można odnaleźć w publikacji: P. SCHOLZ, «Saba», 805-807.

do Egiptu królowa Saby miała szczegółowo opisać swą podróż, a jej świątynia w Deir el-Bahari miała stać się kopią świątyni Salomona[206].

Przybycie królowej Saby do Jerozolimy można interpretować jako spełnienie zapowiedzi zawartej w modlitwie konsekracyjnej Salomona (1Krl 8,41-42). Sława Boga Izraela, Jego świątyni oraz monarchy rozeszła się po świecie, a bogactwo i mądrość syna Dawida uczyniły z niego żywą legendę. Królowa Saby przybyła do Jerozolimy, by zobaczyć Salomona, który zbudował okazałą świątynię, pałac, zorganizował flotę statków i rozwinął handel oraz by zapoznać się z funkcjonowaniem jego królestwa i przysłuchać się jego mądrości. Kobieta była pod wielkim wrażeniem tego, co zobaczyła i usłyszała, tak iż na zakończenie wizyty wypowiedziała uroczyste błogosławieństwo pod adresem Boga Izraela: *j^{e}hî jhwh 'ĕlōhêkā bārûk* (niech błogosławiony będzie JHWH, twój Bóg). Z teologicznego kontekstu sekcji o Salomonie wynika, że to JHWH posłużył się prestiżem króla, by Jego sława rozeszła się po świecie. Źródłem wszystkiego, co uczyniło Salomona jednym z najpotężniejszych władców regionu w owym czasie, był - zgodnie z treścią sekcji 1Krl 3,4-15.16-28 - dar mądrości, o który prosił Boga w przeddzień objęcia władzy.

Po proklamacji standardowej formuły błogosławieństwa JHWH, królowa Saby opisuje rodzaj wyjątkowej relacji łączącej Boga z Salomonem. Kobieta stwierdza, że JHWH upodobał sobie w Salomonie. Czasownik *ḥāpēṣ* (delektować się, znaleźć upodobanie, radość, przyjemność i rozkosz w kimś albo czymś) wskazuje na bardzo silne uczucie i emocje. I tak psalmista mówi, że ma upodobanie i znajduje prawdziwą radość w Bożym prawie i słowie (Ps 1,2; 119,35), zaś Sychem czuje emocjonalną rozkosz w zetknięciu z Diną (Rdz 34,19). Termin *ḥāpēṣ* pojawia się również w Prz 31,13, gdzie opisuje dzielną niewiastę, która z radością podejmuje obowiązki[207].

Konkretnym owocem Bożego *delektowania się* Salomonem było osadzenie go na *kissē' jiśrā'ēl* (tronie Izraela). Słowo *kissē'* oznacza miejsce honorowe lub miejsce sprawowania władzy przez Boga czy ludzi (np. faraona w Wj 11,5; 12,29; Salomona w 1Krl 2,19; Jozafata w 1Krl 22,10, czy Aswerusa w Est 1,2). Biblia Hebrajska wielokrotnie powiela motyw tronu Dawida, który ma trwać na zawsze (2Sm 7,16). Ta bezwarunkowa Boża obietnica przekazana Dawidowi przez Natana dotyczyła stworzenia trwałej dynastii w Izraelu i Judzie, a została proklamowana w kontekście projektu budowy świątyni, który ostatecznie zrealizował Salomon. Zgodnie z prorocką obietnicą, tron Dawida i dom JHWH miały trwać na wieki: idea ta znajduje swe odzwierciedlenie w wielu tekstach historiografii deuteronomistycznej (2Sm 23,1-7; 1Krl 2,4; 6,12;

[206] F. TRYL, «Skarby króla Salomona», 42; E. ADAMIAK, *Kobiety w Biblii*, 134; P. SCHOLZ, «Saba», 806; J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 480; A. WOLFGRAMM, *Kings*, 73; K. KITCHEN, «Sheba and Arabia», w: L. HANDY, *The Age of Solomon*. Scholarship at the Turn of Millennium (SHCANE 11; Leiden 1997) 128-140.

[207] J. WATSON, *Słowo hebrajskie na każdy dzień roku*, 74.

9,1-9) oraz literatury prorockiej, gdzie staje się podwaliną obietnic o Mesjaszu, który ma pochodzić z rodu Dawida (Iz 7,13-16; 9,1-6; 11,1-9; Mi 5,1-5)[208].

Zgodnie z opinią królowej Saby, obwołanie Salomona królem (*melek*) to rezultat miłości JHWH względem Izraela. W tradycjach starotestamentowych mądry i dobry król jest zawsze znakiem Bożej łaskawości. Tradycje te wielokrotnie wspominają też o miłości (*'ahăbâ*) JHWH do Izraelitów (Pwt 4,37; 7,8.13; 10,15; 23,6). Choć Izraelici łamali zawarte z JHWH przymierze, dopuszczając się duchowego cudzołóstwa przez kult obcych bogów (Oz 3,1; Ml 1,2; 2,11), ich Bóg - JHWH cierpliwie czekał na ich nawrócenie i był gotowy ciągle przebaczać oraz okazywać swą miłość i wierność. Bóg nie wybrał bowiem Izraelitów z powodu ich liczebności, lecz po to, by na ich przykładzie objawić światu swą bezgraniczną miłość i chwałę (Pwt 4,37; 7,7-8)[209]. Królowa Saby staje się propagatorką idei miłości JHWH do Izraela i jej wieczności (*l^{e}'ōlām* „na wieki").

W (błogosławieństwie) hymnie na cześć Boga Izraela królowa Saby ukazuje Salomona jako idealnego władcę, który sprawuje rządy „w sposób prawy i sprawiedliwy" (*mišpāṭ ûṣ^{e}dāqâ*). W księgach historycznych Starego Testamentu ten zwrot występuje bardzo rzadko (Rdz 18,19; 2Sm 8,15 = 1Krn 18,14). Znacznie częściej pojawia się w nauczaniu proroków (Iz 9,6; 16,5; Jr 22,15; 23,5; 33,15; Ez 45,9; Am 5,7.15.24; 6,12) i w psalmach (Ps 72,2). Formuła *mišpāṭ ûṣ^{e}dāqâ* pochodzi ze środowiska sądowniczo-prawnego, choć nie pojawia się w najstarszych warstwach prawnych Pięcioksięgu. Po raz pierwszy stosuje ją prorok Amos (Am 5,7.24). W 1Krl 10,9 zwrot ten przyjmuje wydźwięk społeczno-prawny i etyczno-moralny, i dotyczy sposobu sprawowania władzy królewskiej. Słowa te mogą również oznaczać działania naprawcze zorientowane na przywrócenie zachwianego porządku społecznego lub religijno-moralnego określonej grupy czy pojedynczych osób. Zadaniem króla było mądre i praworządne przewodnictwo, rozwiązywanie sporów i zaprowadzanie pokoju (*šālôm*). Królowa Saby przypomina więc Salomonowi istotę jego posłannictwa względem Bogu i ludu. Jest pomazańcem JHWH wybranym przez Niego do zaszczytnej i odpowiedzialnej funkcji przywódcy, którego naczelnym zadaniem ma być troska o prawo i sprawiedliwość społeczną, które są fundamentem każdej struktury monarchicznej[210].

2.4.3 Teologiczne przesłanie pochwalnej pieśni królowej Saby

Teologiczna i społeczno-polityczna ranga oświadczenia, jakie na temat Boga JHWH złożyła królowa Saby wobec Salomona przy okazji wizyty w Jerozolimie, jest znacząca. Widząc

[208] J. WATSON, *Słowo hebrajskie na każdy dzień roku*, 277; D. DZIADOSZ, «Przymierze Dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela», *VV* 2 (2003) 29-51.

[209] J. WATSON, *Słowo hebrajskie na każdy dzień roku*, 118.

[210] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 241-242; M. POOLE, *Annotations upon the Holy Bible*, 679.

rozkwit i bogactwo królestwa Salomona, władczyni interpretuje je jako oznakę Bożej ingerencji i życzliwości wobec Izraela. Rządy syna Dawida, owocujące dostatkiem, porządkiem i pokojem, królowa odczytuje w kluczu miłości i wierności JHWH do narodu wybranego. Co więcej, zgodnie ze standardami społeczno-kulturowymi i religijnymi starożytnego Bliskiego Wschodu, potwierdza Boże pochodzenie i legalność władzy Salomona. W tym kontekście korzysta z okazji, by wyrazić swój zachwyt nie tylko dla obserwowanego dobrobytu królestwa Salomona, lecz dla Boga Izraela, który - w jej rozumieniu - jest tego wszystkiego źródłem. Swą wiarę i przekonania królowa eksponuje poprzez krótką modlitwę uwielbienia wyrażoną w formie błogosławieństwa Boga Izraela, którego wzywa po imieniu (JHWH), wykazując się odpowiednią wiedzą religijną i szacunkiem do Pana i Władcy społeczno-politycznego i ekonomicznego partnera. Manifestując własne przekonania religijne, królowa przypomina Salomonowi istotę jego panowania i status jego pozycji społecznej, które winny zawsze oscylować wokół prawa i sprawiedliwości. W jej opinii, Bóg Izraela zasługuje na pochwałę, gdyż wybrał i wyposażył Salomona w takie atrybuty, które czynią z niego wyjątkowego władcę w dziejach Izraela oraz w całym regionie Bliskiego Wschodu. Obecność monarchy na tronie Izraela jest przejawem miłości JHWH do swego ludu, która wcześniej objawiła się w chwili wyboru Izraela (Pwt 7,7-8), a potem Dawida (1Sm 16,1-13) i jego dynastii (2Sm 7,15-16), której pierwszym ogniwem jest właśnie Salomon. Odpowiedzią króla na Bożą miłość mogą być rządy prawa i sprawiedliwości. O taki model sprawowania władzy prosił zresztą sam Salomon w przeddzień wyboru w Gibeonie (1Krl 3,1-9). Królowa Saby (1Krl 10,9), tak jak Hiram (1Krl 5,21), uznaje Boży prymat w historii Izraela, podkreślając teokratyczny wymiar systemu monarchicznego w Izraelu. Niestety Salomon i jego następcy zignorowali tę prawdę, w myśl której to JHWH rządził Izraelem i błogosławił posłusznym władcom[211].

Analizując wyznanie królowej Saby, niektórzy sugerują jej konwersję i zakładają, że patrząc na znaki Bożej obecności w Jerozolimie oraz sprawiedliwość i ład w rządach Salomona odwróciła się od swych bogów i zaczęła czcić JHWH - żywego i prawdziwego Boga. Swą opinię opierają na tekście Iz 60,6, w którym prorok wspomina o przybyszach z Saby i innych krajów, niosących złoto i kadzidło oraz radośnie nucących hymny na cześć JHWH. Według tradycji abisyńskiej królowa Saby przebywała dłuższy czas w Judei, poznając tam religię i obyczaje żydowskie. Urodziła nawet Salomonowi chłopca, którego zabrała ze sobą w drogę powrotną do ojczyzny. Gdy chłopiec podrósł, został posłany do Jerozolimy, by tam zdobyć wiedzę, następnie wrócił do ojczyzny z uczonymi i kapłanami, którzy pouczali lud na temat religii hebrajskiej, praw

[211] P. HOUSE, *1, 2 Kings*, 162.

i zwyczajów. Po pewnym czasie młody monarcha zasiadł na tronie Saby, zastępując matkę i powielając model rządów Salomona[212].

Odwołując się do analizowanej wcześniej tradycji o Hiramie (1Krl 5,21), można też założyć, że hymn ku czci Boga Izraela, wygłoszony w formie błogosławieństwa w obecności Salomona, odpowiadał ogólnie przyjętej wówczas formule dyplomatycznej. Pod wpływem wizyty w Izraelu JHWH wszedł do honorowanego przez królową panteonu. Rozumiała ona Boga Izraela na wzór modelu boga-opiekuna (boga narodu) jako transcendentnego Władcę sąsiadującego z nią kraju, który troszczył się o jego mieszkańców i dbał o dobrobyt króla (1Krl 5,7; 2Krn 2,12; Ezd 1,3). Co ważne, autor biblijnego źródła - podobnie jak w przypadku Hirama - nie wspomina o kulcie na rzecz JHWH ze strony królowej, nie mówiąc o żadnym darze lub ofierze złożonych dla Boga Izraela w świątyni jerozolimskiej. Wszystko wskazuje na to, że wiersz 1Krl 10,9 jest teologiczną ekspansją deuteronomistycznego redaktora księgi, który włożył uroczysty hymn ku czci JHWH w usta królowej Saby, by w ten sposób podkreślić wielkość Boga Izraela, Jego potęgę i chwałę uznawaną nawet przez nie-Izraelitów[213].

Drugim kluczowym wątkiem teologicznym wypływającym z wiersza 1Krl 10,9 jest zachwyt nad rezultatami Bożej aktywności JHWH manifestowanej przez króla Izraela oraz pochwała dla teokratycznego modelu władzy opartego na idei prawa i sprawiedliwości. Jak wynika z relacji deuteronomistycznego redaktora cyklu o Salomonie, królowa Saby była pod wielkim wrażeniem jego mądrości. Trzeba pamiętać, że mądrość w kluczu teologii starotestamentowej przysługuje przede wszystkim Bogu (Hi 21,22; Syr 1,8; Rz 11,33; 16,27). Mądrość ta jest niewypowiedziana, wielka, niezmierzona i niezgłębiona (Ps 147,5; Syr 15,18; Iz 28,29; 40,28), manifestowana Bożą potęgą sprawczą, pewną radą i nieogarnioną władzą (Hi 9,4; 12,13; Prz 2,6; Dn 2,20; Ap 7,12). Te wszystkie walory Bożej mądrości uwidoczniły się już w dziele stworzenia świata i człowieka (Prz 3,19-20; Mdr 9,1-2; Syr 33,10-12) oraz przejawiały się w Jego ingerencjach w losy Izraela i innych narodów. Zupełnie inny model prezentuje mitologia bliskowschodnia, w której najwięksi bogowie wcale nie odznaczali się mądrością, a nawet wyrządzali wiele szkód światu i ludziom, a najmądrzejsze bóstwa nie dysponowały odpowiednią siłą i władzą, by się temu przeciwstawić[214].

---

[212] Tę tradycję zdaje się potwierdzać historia dworskiego urzędnika królowej etiopskiej Kandaki, który przybył do Jerozolimy oddać pokłon Bogu, a w drodze powrotnej czytał Izajasza i został ochrzczony przez Filipa (Dz 8). G. BARLOW, *I & II Kings*, 149; C. KEIL, F. DELITZSCH, *1 & 2 Kings*, 112; J. DAVIES, *Notes on 1 Kings* (London 1875) 51; R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 219; H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 204; A. WOLFGRAMM, *Kings*, 74.

[213] J. LUMBY, *The First Book of the Kings*, 112; C. KEIL, F. DELITZSCH, *1 & 2 Kings*, 112; E. ADAMIAK, *Kobiety w Biblii*, 135; H. SPENCE-JONES, *1 Kings*, 204; J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 241.

[214] KKK 2500; Ł. FLORCZYK, P. BRUDEK, S. STEUDEN, «Mądrość jako przymiot starości. Perspektywa biblijna», *FT* 17 (2016) 56-57; A. TRONINA, *Księga Hioba*, 212; D. DZIADOSZ, *Tak było na początku… Izrael opowiada swoje dzieje*. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju (Przemyśl 2011) 20.

W myśl Biblii Hebrajskiej, Bóg może obdarzyć mądrością lub mądrość odebrać (Mdr 9,6; Dn 2,21.23). Ludzka mądrość ma źródło w Bogu (Prz 8,22n; Mdr 7,22n; 8,21; Syr 1,1) i jest Jego darem (1Krl 5,9-11; 10,24; 2Krn 1,12; Syr 1,14; 39,6; 43,33; Ba 3,27.37), stąd trzeba o nią stale prosić (1Krl 3,12; 2Krn 1,10-11; Ps 51,8; Mdr 7,7; Syr 51,13-14). Taka prośba wskazuje na dojrzałość proszącego i na to, że mądrość Boża już działa w tym człowieku, umożliwiając taką modlitwę. W starożytności mądrość wiązano z Egipcjanami, ale też mędrcami Edomu, Tyru i Sydonu. Teologia deuteronomiczna (Pwt 4,6) apeluje do Izraelitów, by zdobywali mądrość przez przestrzeganie rodzimego prawa i zwyczajów. Biblia przestrzega też przed zaufaniem własnej mądrości, gdyż to może być niebezpieczne i prowadzić do klęski, jak w przypadku Babilonii i Egiptu (Iz 47,10; Mdr 17,7). Ludzka mądrość manifestuje się na różnych płaszczyznach, np. w błyskotliwej mowie (1Sm 16,18; 1Krl 10,1-8.23-24), zdolności poznawania (Rdz 40–41; Dn 2,24; 5,11), praworządnym i umiejętnym przywództwie (Rdz 41,33; Pwt 1,13-15; 1Krl 5,21.26), roztropnym doradztwie (2Sm 16,23; 1Krn 26,14), sprawiedliwym rozstrzyganiu sporów (1Krl 3,28; 2Krn 1,10), a także zręczności manualnej (Wj 28,3; 31,3.6; 35,31.35; 36,1-2; 1Krl 7,14; Syr 38,1). Autorzy biblijni wzywają do nabywania mądrości, a nawet wskazują na zwierzęta, na których mogliby się w tej materii wzorować ludzie, wymieniając: ibisa, koguta, mrówkę, góralika, szarańczę czy jaszczurkę (Hi 38,36; Prz 6,6-8; 30,25-28.31)[215].

W teologii biblijnej, która pojawia się w mowie królowej Saby, mądrość przejawia się w przestrzeganiu Bożych przykazań oraz sprawiedliwości i praworządności w działaniu. W opinii ksiąg sapiencjalnych, początkiem mądrości jest poznanie Boga i bojaźń Pańska, z którymi w parze idą: cześć, uległość i posłuszeństwo (Hi 28,28; Ps 111,10; Prz 1,7; Syr 1,14.27; Mi 6,9). Bojaźń Boża jest zarówno szkołą, jak i korzeniem oraz pełnią i koroną mądrości (Prz 15,33; Syr 1,16.18.20). Mądrość człowieka polega na szacunku względem Boga (Syr 25,10), gdyż na nic się zda ludzka inteligencja, gdy odrzuca się Jego słowo (Syr 19,24; Jr 8,9). Oznaką mądrości jest bogobojność. Ona podoba się Bogu i jest źródłem Jego miłości i łaskawości (Prz 2,8; Mdr 7,28; Syr 1,16-18; 4,13b.14b; 6,37). Serce pobożnego jest uporządkowane i stanowi doskonałe mieszkanie dla mądrości, która - podobnie jak pokarm ziemski - naturalnie w niego wnika (Syr 15,3). Mądrości nie da się kupić, bo jej wartość przewyższa zdrowie, piękność, światło, złoto, srebro, perły, klejnoty, wino i muzykę (Hi 28,15-19; Prz 8,10-11.19; 16,16; 17,16). W zestawieniu z mądrością złoto jest piaskiem, a srebro błotem (Mdr 7,9), ona jest piękniejsza od światła słońca i gwiazd, a jej wartość nie przemija (Mdr 6,12; 7,29; Prz 24,13-14; Koh 2,13)[216]. Taka koncepcja

[215] Ł. FLORCZYK, P. BRUDEK, S. STEUDEN, «Mądrość jako przymiot starości», 59-61; J. BOLEWSKI, *Dzieje dzieci Mądrości* (Kraków 2007) 14. Więcej informacji na temat mądrości w Biblii można odnaleźć w publikacji: B. PONIŻY, «Ku osobowej mądrości w literaturze Starego Testamentu», *PzST* 35 (2006) 27-40.

[216] Ł. FLORCZYK, P. BRUDEK, S. STEUDEN, «Mądrość jako przymiot starości», 61-64; A. BARUCQ, P. GRELOT, «Mądrość», w: X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej* (Poznań 1990) 459-465; A. BAUM, «Mądrość»,

mądrości leży u podstaw zachwytu, jaki w obliczu mocy Bożej i aktywności Salomona wyraża królowa Saby.

Zaprzeczeniem mądrości jest z kolei: nieprawość, fałsz, duma, grzeszność, przewrotność, krętactwo, wyniosłość, bluźnierstwo, szyderstwo, gniew, słuchanie grzeszników, zazdrość, cudzołóstwo, bezbożność i bałwochwalstwo (Prz 8,7-8.13; 14,6; 21,30; 29,11; Mdr 1,4.6; 6,23; Syr 19,22; 25,2; Ps 36,4; Ba 3,12-14.20-23; Rz 1,22-23). Autorzy biblijni podkreślają, że nawet najmniejsza ilość głupoty może spowodować wiele szkód, tak jak jedna martwa mucha może popsuć wonny olejek w naczyniu (Koh 10,1). Źródła biblijne przyrównują tych, którzy odrzucają mądrość i karność, do stłuczonego naczynia i zrujnowanego domu, zapowiadając, że takie osoby czeka kara, hańba, marność i Szeol (Syr 16,4; 23,2; Prz 3,35b; 15,24)[217].

I choć tego rodzaju przesłania nie ma w wyznaniu królowej w 1Krl 10,9, to jednak w kontekście zakończenia sekcji o Salomonie (1Krl 11,1-43), warto na słowa królowej o mądrości władcy Izraela popatrzeć również w tym pryzmacie teologicznym. W bloku tradycji o synu Dawida (1Krl 1–11) przeplatają się dwa nurty. Pierwszy z nich (1Krl 3–10) ukazuje Salomona w bardzo pozytywnym świetle, co łatwo zrozumieć w kontekście prodawidowej elaboracji tych tradycji, których celem była legitymizacja jego władzy (por. spór z Adoniaszem w 1Krl 1,12,28) i umocnienie idei dziedziczności rządów królewskich (dynastia Dawidowa). Drugi nurt jest już bardziej krytyczny wobec Salomona, gdyż ma na celu uzasadnić kwestię podziału monarchii na Królestwo Północne i Południowe (1Krl 11–12). Aktualna wersja 1Krl 3–11, pod wpływem tych historycznych zdarzeń, nie ukazuje więc monarchy w samych superlatywach, jak na przykład czyni to sekcja 2Krn 1–9. Opisany w 1Krl 1–2 sposób dojścia Salomona do władzy jest pod niektórymi względami mocno kontrowersyjny i budzi sporo wątpliwości, gdyż wygląda na spisek Natana i Batszeby w obliczu słabnącego już monarchy. Biorąc za żony córkę króla Egiptu i kobiety innych narodowości, i sprowadzając je do Jerozolimy, Salomon złamał Boży nakaz (Pwt 7,3-4), a w konsekwencji to właśnie miłość do obcych kobiet oddaliła go od JHWH i wprowadziła na drogę bałwochwalstwa, prowokując osobisty upadek i rozpad zjednoczonego królestwa. Salomon - oddając Hiramowi dwadzieścia miast galilejskich - naruszył też powszechnie przyjętą zasadę, że ziemia jest własnością Boga, a król jest tylko jej zarządcą. Tekst 1Krl 11,1-13 poddaje ostrej krytyce pobożność Salomona, ganiąc jego religijny synkretyzm, a nawet otwarte formy bałwochwalstwa, które praktykował towarzysząc swym małżonkom wbrew wyraźnej przestrogi ojca (2Krl 2,2)[218]. Z tego powodu Salomon doczekał się surowszej oceny niż Dawid. W opinii

w: A. GRABNER-HAIDER, *Praktyczny słownik biblijny* (Warszawa 1994) 710-712; R. MURPHY, «Mądrość», *EB*, 726-727; B. PONIŻY, «Mądrość w Biblii», *EK*, t. 12, 312.

[217] Ł. FLORCZYK, P. BRUDEK, S. STEUDEN, «Mądrość jako przymiot starości», 67-68.

[218] K. PILARZ, «Salomon - człowiek Bożej mądrości? Kilka uwag na podstawie 1Krl 1–11», *Teologia i Człowiek* 21 (1; 2013) 144-148.

deuteronomisty, dopuścił się tego, co było złe w Bożych oczach, a jego serce nie było tak szczere i posłuszne wobec JHWH, jak serce jego ojca - Dawida (11,4.6)[219].

Podsumowując ten etap pracy badawczej na temat wiary nie-Izraelitów w Boga JHWH, można zauważyć, że ich postawa różni się pod kątem merytorycznym i formalnym. Wypowiedź Kuszyty dotyczy Bożej sprawiedliwości i wierności, natomiast mowy Arauny Jebusyty, Hirama i królowej Saby skupiają się na tematyce Bożego błogosławieństwa i łaskawości. Kuszycki goniec mówi o sprawiedliwości JHWH względem Dawida, której wymiar jurydyczny i teologiczny zakłada nagradzanie i karanie ludzkich czynów, ale też konkretne wsparcie i opiekę, okazywanie przebaczenia i łaski oraz wyzwalanie z rąk nieprzyjaciół. Pozostałe analizowane teksty dotyczą innego kontekstu historycznego, a więc propagują nieco odmienne orędzie teologiczne. Podczas spotkania z Dawidem Arauna wypowiada formułę błogosławieństwa, w której życzy monarsze, by Bóg znalazł w nim upodobanie, wysłuchał jego próśb i okazał łaskę całemu ludowi. Z innej perspektywy na Bożą łaskawość patrzą Hiram i królowa Saby, którzy za pomocą analogicznej formuły błogosławieństwa JHWH oceniają rezultaty Jego zbawczej aktywności i obecności w rządach Salomona. Oboje sławią JHWH za wybór Salomona na następcę Dawida oraz mądrość darowaną Salomonowi, która - w parze z praworządnością i sprawiedliwością - przyczynia się do rozwoju narodu wybranego oraz sąsiadujących z nim społeczności. W opinii tych bohaterów, osoba i aktywność Salomona są rezultatem wielkiej miłości JHWH do Izraela, która pozwala zbliżyć się do Niego również przedstawicielom nie-izraelickich społeczności.

3. Wyznanie wiary w JHWH w kontekście uzdrowienia

Biblia Hebrajska pokazuje nie-Izraelitów nie tylko w kontekście atmosfery uwielbienia mocy JHWH manifestowanej poprzez członków narodu wybranego, ale też łaskawości Boga Izraela okazanej im samym. W życiu chwile szczęśliwe i podniosłe splatają się z trudnościami i cierpieniem, które często bardziej zbliżają do Boga od radości i uniesienia, gdyż stwarzają okazję do uświadomienia sobie własnej ograniczoności oraz doświadczenia uzdrawiającej mocy troskliwego Stwórcy. Tradycje starotestamentowe dokumentują wiele sytuacji, w których JHWH okazuje zmiłowanie i wyzwolenie swym uciśnionym wyznawcom, przez co wzmacnia ich wiarę i doprowadza do nawrócenia. Zbawcza obecność JHWH w dziejach Izraela staje się powodem, dla którego również nie-Izraelici - w chwilach cierpienia i choroby - zwracają się do Niego. W tej materii na szczególną uwagę zasługuje Naaman (2Krl 5,1-27) i król Ben-Hadad (2Krl 8,7-15).

[219] K. PILARZ, «Salomon - człowiek Bożej mądrości?», 149-150.152; K. PILARCZYK, «Przejęcie władzy nad Izraelem przez Salomona», 338-339.

3.1 Credo uzdrowionego z trądu Aramejczyka - Naamana (2Krl 5,1.11-18)

W tej serii biblijnych źródeł miejsce wyjątkowe stanowi obszerna tradycja o uzdrowieniu aramejskiego wodza militarnego - Naamana, które dokonuje się mocą JHWH i za pośrednictwem proroka Elizeusza (2Krl 5,1-27). Narracja ta - cechująca się wysokim standardem językowym oraz teologicznym - jest częścią cyklu tradycji o Elizeuszu (2Krl 2–9) i należy do najpiękniejszych reliktów biblijnej literatury poświęconej kwestii pierwotnego profetyzmu w Izraelu.

3.1.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego

Wzorem poprzednich paragrafów, szczegółową analizę wyznania Naamana rozpocznie zwięzła prezentacja jego charakterystyki literackiej, która będzie stanowić bazę do gruntownej lektury egzegetycznej oraz syntezy teologicznej mającej na celu sprecyzowanie roli, jaką edytor deuteronomistycznej historiografii Izraela wyznaczył przedstawicielom społeczności ościennych.

Tekst 2Krl 5,1-19, opisujący spotkanie Naamana z Elizeuszem na ziemi izraelskiej, należy do drugiej części cyklu tradycji o pierwotnym profetyzmie (2Krl 2–9), który został umieszczony przez deuteronomistę pośród materiału źródłowego o charakterze kronikarskim, dokumentującym rządy kolejnych królów Izraela i Judy (1Krl 14,1–16,34; 2Krl 11,1–17,6). Teksty wchodzące w skład cyklu o Eliaszu i Elizeuszu (1Krl 17–2Krl 9) nie tworzą spójnej literackiej całości, lecz raczej kompleks sukcesywnie rozszerzanych przekazów. Nie można ich określić jako złączonych z sobą ogniw narracyjnych, które tworzą łańcuch przyczynowo-skutkowy. Ta niespójność jest być może zamierzonym zabiegiem redaktora, który w ten sposób postanowił zilustrować bardzo trudną sytuację historyczną, z jaką musiało borykać się królestwo Izraela oraz Judy w epoce Eliasza i Elizeusza. Religijny i społeczno-polityczny chaos daje znać o sobie szczególnie za Elizeusza, kiedy wojny z Aramejczykami niosły katastrofalne skutki ekonomiczno-społeczne, a niemoc króla Jorama pogłębiała wewnętrzny kryzys w Izraelu. Być może dlatego władca ten począwszy od 2Krl 3,1.6 aż do 2Krl 9,15 pozostaje w narracji bezimienny. Apogeum jego bezsilności to bezradna postawa wobec kobiet, które dopuściły się kanibalizmu w oblężonej przez wojska aramejskie Samarii (2Krl 6,24-30). Joram podważa też wiarę w działanie JHWH i propaguje synkretyzm religijny, dlatego też nadnaturalne znaki, jakich dokonuje prorok Elizeusz, są w księdze dowodem na realną obecność Boga na tym dramatycznym etapie historii Izraela[220].

Cykl przekazów o nadprzyrodzonej i nieugiętej aktywności Elizeusza miał potwierdzić, że prorok ten był też prawowitym następcą Eliasza. Szczególnie zbiór epizodów 2Krl 4,1–6,7

[220] Z. PAWŁOWSKI, «Naaman i Elizeusz», 90-91.

akcentuje nadprzyrodzoną moc Elizeusza, która stawia go na równi z prorokiem z Tiszbe. W relacjach o cudach Eliasza i Elizeusza można wskazać na podobne wątki narracyjne, a nawet analogiczne tradycje, które sugerują te same prorockie kręgi redakcyjne. W obu cyklach lektor spotyka cud z oliwą i wskrzeszeniem (1Krl 17,7-24; 2Krl 4,1-37), zaś takie znaki dokonane przez Elizeusza, jak: odkażenie trującej potrawy (2Krl 4,38-41) czy rozmnożenie chleba (2Krl 4,42-44) wykazują podobieństwo do relacji o żywieniu Eliasza przez kruki (1Krl 17,1-6) czy o rozmnożeniu chleba u wdowy z Sarepty Sydońskiej. Oczywiście są i teksty typowe tylko dla cyklu o Elizeuszu, których paralel na próżno szukać w zbiorze tradycji o Eliaszu. Do takich należy perykopa 2Krl 5,1-27[221].

Długa i złożona narracja o uzdrowieniu Naamana stanowi kontrast dla reszty tradycji cyklu o Elizeuszu, które z reguły są znacznie krótsze i monotematyczne. Wystarczy spojrzeć w tej materii na najbliższy kontekst analizowanej obecnie perykopy, który tworzą barwne i pełne religijnego folkloru epizody podkreślające wyjątkowy status religijny i społeczny Elizeusza. Te teksty to opowiadanie o odkażeniu zatrutej strawy (2Krl 4,38-41), rozmnożeniu chleba (2Krl 4,42-44) czy odnalezieniu zatopionej siekiery (2Krl 6,1-7). Tematyka tych tekstów jest bardzo przyziemna, co ma ilustrować trudny kontekst egzystencjalny kół prorockich otaczających Elizeusza, a jednocześnie akcentować jego niezastąpioną rolę w ówczesnych realiach społeczno-religijnych kraju. W tym kontekście uzdrowienie Naamana i ukaranie Gechaziego rozszerza społeczno-religijne spectrum działania proroka na nie-Izraelitów[222] oraz ukazuje go jako niekwestionowanego lidera Izraela.

Perykopę 2Krl 5,1-27 można podzielić na dwie lub trzy części, w zależności od przyjętego kryterium. W świetle kluczowej tematyki, narracja ta dzieli się na opis uzdrowienia Naamana (2Krl 5,1-19a) oraz ukarania chciwego i kłamliwego Gechaziego (2Krl 5,19b-27). Z punktu widzenia roli głównego bohatera, w narracji 2Krl 5,1-27 należy wyróżnić trzy sekcje, w których kolejno występują: Elizeusz (2Krl 5,1-14), Naaman (2Krl 5,15-19) i Gechazi (2Krl 5,20-27). Trzy epizody zostały ściśle zespolone przez redaktora, tak iż dziś tworzą jedną, spójną, choć kilkuwątkową historię[223]. W 2Krl 5,1-27 łatwo też dostrzec inkluzję narracyjną, gdyż ten tekst rozpoczyna i kończy motyw trądu - Naamana (2Krl 5,1) i Gechaziego (2Krl 5,27). Narrator

[221] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów,* 396.

[222] B. LONG, *2 Kings,* 67.

[223] Nagłe pojawienie się Gechaziego (2Krl 5,20) nie jest oznaką niespójności pracy redakcyjnej, gdyż narracja sugeruje jego ciągłą obecność przy Elizeuszu i gotowość do natychmiastowego wejścia na scenę (2Krl 4,12; 8,4). O jedności 2Krl 5,1-27 świadczą powtarzające się motywy: trądu (2Krl 5,1.27); szat i bogactw Naamana (2Krl 5,5.23); przysięgi na Boga JHWH (2Krl 5,16.20) i motywu nalegania, by przyjąć ofiarowane dary (2Krl 5,16.23). Perykopa cechuje się znaczną dynamiką przekazu: dumny cudzoziemiec zostaje oczyszczony z trądu i staje się skromnym czcicielem JHWH, a sługa Elizeusza, który daje się poznać jako chciwy zwodziciel, staje się trędowaty. W relacji skontrastowane są ze sobą także postacie słabego króla i potężnego proroka oraz hojnego wodza i chciwego sługi. B. LONG, *2 Kings,* 68.

proponuje więc lektorowi zamierzony kontrast i dynamikę przekazu: szanowany wódz króla Aramu ufa Elizeuszowi i zostaje uzdrowiony z choroby, zaś prorocki sługa za podstępne i zaborcze działania zostaje obarczony trądem Naamana.

Biblia Hebrajska nie obfituje w narracje, w których występowałoby tak wielu bohaterów jak w 2Krl 5,1-27. W relacji pojawia się aż dziesięć jednostkowych i zbiorowych postaci. Ich liczba i zakres odgrywanych ról przesądza o złożoności i bogactwie fabuły narracyjnej. Dynamikę przekazu powiększa ciągła zmiana usytuowania przestrzennego jego kolejnych komponentów. Fakty opisane w 2Krl 5,1-5 odbywają się naprzemiennie na dworze króla Aramu i w domu Naamana. Następnie akcja przenosi się na dwór króla Izraela (2Krl 5,6-7), gdzie przychodzi wieść od króla Aramu, a potem od Elizeusza (2Krl 5,8). Kolejne zdarzenia rozgrywają się już przed domem proroka (2Krl 5,9). Tam dokonuje się proces uzdrowienia Naamana (2Krl 5,10-14) i pada jego podniosłe wyznanie wiary (2Krl 5,15-19). Ostatnia scena przenosi czytelnika na drogę, którą Naaman wraca do ojczyzny i gdzie rozgrywa się dramat Gechaziego, i na powrót przed dom proroka (2Krl 5,20-27). Tym, co scala akcję narracji jest słowo komunikowane przez bohaterów i skłaniające ich do działania. Jest to zwykle dobra nowina, która u jednych wyzwala wiarę, a u innych postawę niewiary. Rada młodej Izraelitki skierowana do jej pani (2Krl 5,2-3) zawiązuje splot zdarzeń i wprawia je w ruch. Jej słowa - za pośrednictwem Naamana - docierają na dwór króla Aramu (2Krl 5,4-5), który postanowił wysłać chorego wodza ze słowem (listem) polecającym do króla Izraela. Odczytanie korespondencji na dworze izraelskiego władcy komplikuje akcję narracji, inicjując napięcie mogące doprowadzić do wojny (2Krl 5,6-7), które ostatecznie zostaje ułagodzone słowną propozycją Elizeusza, by Naaman stawił się przed jego domem (2Krl 5,8-9). Przyczyną kolejnego napięcia narracyjnego jest błędne odczytanie nakazu proroka skierowanego do aramejskiego wodza (2Krl 5,10). Początkowo Naaman odrzuca sugestię Elizeusza, ale za namową sług zmienia zdanie (2Krl 5,11-14). Zwieńczeniem historii jest wyznanie wiary w Boga Izraela (2Krl 5,15-18), które wypowiada uzdrowiony Naaman - wróg Izraela - przy bierności i niewierze izraelskiego króla, jego podwładnych i Gechaziego (2Krl 5,7)[224].

Opowiadanie 2Krl 5,1-27 charakteryzuje się logiką i dynamiką przekazu, która swe apogeum osiąga w interesującym nas wyznaniu Naamana (2Krl 5,17-18). Zgodnie ze standardami biblijnych narracji, relacja rozpoczyna się od prezentacji Naamana, który był zasłużonym wodzem wojska króla Aramu, ale naznaczonym piętnem trądu. Służącą jego żony była młoda Izraelitka, którą Aramejczycy uprowadzili do niewoli podczas jednego z najazdów. To ona zasugerowała żonie Naamana, gdzie winna szukać uleczenia choroby. Wieść o Elizeuszu szybko się

[224] Z. PAWŁOWSKI, «Naaman i Elizeusz», 91-93.

rozprzestrzenia: od żony Naamana, przez niego samego, dociera aż do króla Aramu, który postanawia pomóc podwładnemu poprzez list polecający wysłany do króla Izraela. Naaman bierze ze sobą dziesięć talentów srebra, sześć tysięcy syklów złota oraz dziesięć zamiennych ubrań (*ḥălîpôt b^{e}gādîm*)[225] i wyrusza w drogę. Liczby określające ilość kruszcu są prawdopodobnie mocno wyolbrzymione, jak to zdarza się w tego typu źródłach i mają na celu podkreślenie bogactwa Naamana, poziomu jego desperacji w szukaniu zdrowia, ale też szacunku do izraelskiego proroka[226].

Zgodnie ze strategią narracji, po pewnym czasie Naaman przybył do króla izraelskiego z listem, w którym aramejski władca nakazywał uwolnienie jego sługi od trądu[227]. Monarcha był pewnie przekonany, że prorok, o którym usłyszał od Naamana, był nadwornym wróżbitą króla Izraela i na jego rozkaz mógł uzdrowić chorego. Intencje aramejskiego króla zostały odczytane jako polityczna prowokacja i wywołały konsternację na izraelskim dworze. Król Izraela, na znak oburzenia i bezradności, rozdarł szaty i otwarcie zadeklarował, że nie posiada uzdrawiającej mocy przypisywanej Bogu. Tekst biblijny podkreśla, iż tylko JHWH może uzdrowić z trądu (Hi 5,18), bo jest Panem życia i śmierci (Wj 15,26; Pwt 32,39; 1Sm 2,6)[228]. W tym najbardziej dramatycznym momencie narracji na scenę zdarzeń wchodzi Elizeusz, który daje świadectwo o obecności proroka w Izraelu mającego dostęp do mocy JHWH. Poleca królowi, by ten skierował do niego chorego Naamana. Kiedy aramejski dowódca staje przed domem Elizeusza, ma miejsce kolejny impas narracyjny: prorok nie wychodzi naprzeciw wodza aramejskiego, lecz posyła sługę, a Naaman jest zbyt dumny, by przyjąć orędzie uzdrowienia. Opór Aramejczyka zostaje przełamany dopiero po interwencji jego towarzyszy. Nakaz obmycia - jako remedium na chorobę - był stosowany także w rytach babilońskich i polegał zwykle na (siedmiokrotnej) kąpieli w Eufracie lub (siedmiokrotnym) pokropieniu. W opinii narratora, słowa proroka rozgniewały Naamana, który postanowił je zlekceważyć i wrócić do swego kraju. Dopiero jego słudzy uspokoili go i zachęcili do wykonania zadania, co przyniosło natychmiastowe uleczenie. Te fakty stanowią bezpośredni kontekst badanego w tym paragrafie źródła 2Krl 5,11-18. Po uzdrowieniu Naaman wraca z orszakiem do Elizeusza, by mu podziękować i złożyć stosowne dary, które prorok odrzuca. Wobec takiej postawy Naaman wyznaje przed Elizeuszem, że JHWH jest jedynym i prawdziwym Bogiem, któremu odtąd pragnie oddawać cześć (bierze nawet ziemię izraelską, by stworzyć

[225] Zwrotem *ḥălîpôt b^{e}gādîm* określano świąteczne i ozdobne szaty (Rdz 45,22; Sdz 14,12-13).

[226] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 408-409.

[227] Chetyci cenili sobie babilońskich egzorcystów, a egipscy lekarze znani byli z umiejętności leczenia chorób (szczególnie schorzeń oczu). Zdarzało się, że władcy wysyłali poselstwa do królów innych państw i prosili o pomoc w odzyskaniu zdrowia. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 435.

[228] Trędowaci mieli obowiązek noszenia rozdartych szat (Kpł 13,45). Rozdarcie szat przez króla Izraela niektórzy uznają za symbol trądu duchowego, który był spowodowany niewiarą w moc JHWH. E. EHRLICH, «O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie», 74-75.

miejsce kultu w Aramie). Jedynym odstępstwem od tej konwersji ma być obowiązkowy rytuał w świątyni Rimmona, do którego jest zobowiązany z racji urzędu pełnionego przy królu. Dostrzegając nawrócenie Naamana i rozumiejąc jego trudne położenie, Elizeusz przyjmuje te obietnice[229].

W tym kontekście dokonuje się ostatnia scena opowiadania. Kiedy Naaman odchodzi od proroka *kibrat-'āreṣ* („na znaczną odległość"; por. babilońską miarę *beru*, która wynosi ok. 10 km (Rdz 35,16; 48,7)), sytuację postanawia wykorzystać Gechazi, który, udając misję zleconą przez proroka, prosi dla siebie o jeden talent srebra i dwa ubrania zamienne. Zgodnie z jego prośbą, dary miały być przeznaczone dla dwóch młodzieńców z gór Efraima, prawdopodobnie skupionych wokół sanktuarium w Betel (2Krl 2,23-25), a pochodzących z rodzin synów prorockich. Naaman, nie podejrzewając podstępu, przekazuje Gechaziemu aż dwa talenty srebra i dwie szaty zamienne, polecając sługom, by pomogli w transporcie. Darowizna została złożona w Ofel (*hā'ōpel*), które prawdopodobnie było miejscem kultu w Samarii. Tam Gechazi odebrał dar z rąk tragarzy, odesłał ich do Naamana, a sam wrócił do swego pana, który doskonale wiedział o tym, co uczynił jego sługa. Źródłem wiedzy Elizeusza była prorocza wizja, z której poznał przebieg zdarzeń, stąd postanowił surowo ukarać Gechaziego za jego fałsz i chciwość, sprowadzając trąd Naamana na niego i jego ród, i kończąc jego służbę (por. Wj 4,6; Kpł 13,3; Lb 12,10).

Jeśli chodzi o proces redakcji badanej perykopy, to jej pierwotny zrąb mógł powstać już pod koniec VIII w. przed Chr., po upadku Samarii (722 r. przed Chr.). Tekst ten dostarcza bowiem teologicznych argumentów do sprawowania kultu JHWH w Asyrii, której częścią stało się właśnie w tym czasie Królestwo Północne. Egzegeci podkreślają różnorodność cyklu opowiadań o cudach Elizeusza i ich redakcyjną złożoność. Tekst o uzdrowieniu Naamana (2Krl 5,1-27), podobnie jak inne tego typu przekazy, istniały już w czasach przeddeuteronomistycznych, a po odpowiednim teologicznym przepracowaniu zostały włączone do Ksiąg Królewskich przez redaktora deuternomistycznego. Niektórzy uczeni sugerują, że duży wpływ na aktualną wersję 2Krl 5 wywarła etymologia imienia *Gechazi* (skąpiec) oraz chęć połączenia postaci Elizeusza z Mojżeszem, którego siostra Miriam - podobnie jak Gechazi - stała się trędowatą w wyniku winy (Lb 12,10). Schmitt łączy 2Krl 5,1-27 oraz 2Krl 8,7-15 i 13,14-17 ze zbiorem opowiadań aramejskich, które pojawiły się pod koniec IX w. i kształtowały się do połowy VIII w., przechodząc kolejne etapy opracowania. W historii o Naamanie zasadniczy wpływ na pierwotny przekaz aramejski (2Krl 5,1-15) miała teologiczna koncepcja *męża Bożego*, która jest typowa dla cyklu o Elizeuszu. Ślady tych późnych teologicznych elaboracji widać wyraźnie w passusie 2Krl 5,19b-27[230]. Większość uczonych uważa, że pierwotny przekaz obejmował wersy 2Krl 5,1-14,

[229] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 409-412.
[230] W. PIKOR, «Naaman», *EK*, t. 13, 607; J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 399; B. LONG, *2 Kings*, 68.

które w następnych fazach edycji uległy potrójnemu rozszerzeniu. Wpierw poszerzono motyw wiary i dziękczynienia Naamana (2Krl 5,15a.17-19a), potem wprowadzono wątek nieuczciwości i kary Gechaziego (2Krl 5,19b-27), a na końcu dodano wątek darów Naamana (2Krl 5,5b.15b.16.17aα). Pierwotną narrację o cudzie można ograniczyć do wierszy 2Krl 5,1-3.10b.14 i wiązać z innymi tego typu relacjami (2Krl 2,19-22; 4,38-41; 6,1-7), które podkreślają rolę proroka w jego środowisku, zaś wątek dworu królewskiego (2Krl 5,4.5a.6-8) przypisać kolejnym redaktorom będącym pod wpływem bliskowschodniej myśli o nadzwyczajnej mocy królów. W aktualnym tekście perykopy należy też zwrócić uwagę na silnie zaznaczony temat posłuszeństwa wobec woli proroka (2Krl 5,10b.12-13) i jego bezinteresowności. Aktualna wersja tekstu ukazuje Elizeusza jako sługę JHWH, który nie przyjął żadnej darowizny (2Krl 5,5b.15b.16), by zasygnalizować, że uzdrowienie było dziełem Boga. Jako redakcyjną glosę trzeba traktować wyznanie wiary aramejskiego wodza (2Krl 5,15a), jego pragnienie służenia JHWH (2Krl 5,17) i motyw odejścia w pokoju (2Krl 5,19a). Późny redaktor dołączył jeszcze historię Gechaziego, który początkowo był bohaterem bezimiennym (por. 2Krl 5,10 i 5,19b-27), by ukazać mechanizm idei Bożej odpłaty i sprawiedliwości (2Krl 5,27). Na ostatnim etapie redakcji dodano prośbę Naamana o wyrozumiałość względem jego powinności kultycznych (2Krl 5,18). Z takimi trudnościami borykało się wielu Izraelitów, którzy w okresie niewoli i po niej zastanawiali się nad tym, jak pogodzić wiarę w JHWH z obowiązkami spełnianymi wobec społeczności wyznających politeizm[231].

Kluczowym motywem teologicznym 2Krl 5,1-27 jest nawrócenie Naamana i jego podniosłe wyznanie wiary w JHWH, i to właśnie ono będzie przedmiotem dalszej analizy egzegetyczno-teologicznej. W Biblii Hebrajskiej passus 2Krl 5,1.11-18 prezentuje się w następujący sposób[232]:

5,1 וְנַעֲמָן שַׂר־צְבָא מֶלֶךְ־אֲרָם הָיָה אישׁ גָּדוֹל לִפְנֵי אֲדֹנָיו וּנְשֵׂא פָנִים כִּי־בוֹ נָתַן־יְהוָה תְּשׁוּעָה לַאֲרָם וְהָאִישׁ הָיָה
גִּבּוֹר חַיִל מְצֹרָע׃

5,11 וַיִּקְצֹף נַעֲמָן וַיֵּלֶךְ וַיֹּאמֶר הִנֵּה אָמַרְתִּי אֵלַי | יֵצֵא יָצוֹא וְעָמַד וְקָרָא בְּשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהָיו וְהֵנִיף יָדוֹ אֶל־הַמָּקוֹם וְאָסַף
הַמְּצֹרָע׃

5,12 הֲלֹא טוֹב (אֲבָנָה) [אָמָנָה] וּפַרְפַּר נַהֲרוֹת דַּמֶּשֶׂק מִכֹּל מֵימֵי יִשְׂרָאֵל הֲלֹא־אֶרְחַץ בָּהֶם וְטָהֵרְתִּי וַיֵּפֶן וַיֵּלֶךְ בְּחֵמָה׃

5,13 וַיִּגְּשׁוּ עֲבָדָיו וַיְדַבְּרוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ אָבִי דָּבָר גָּדוֹל הַנָּבִיא דִּבֶּר אֵלֶיךָ הֲלוֹא תַעֲשֶׂה וְאַף כִּי־אָמַר אֵלֶיךָ רְחַץ וּטְהָר׃

5,14 וַיֵּרֶד וַיִּטְבֹּל בַּיַּרְדֵּן שֶׁבַע פְּעָמִים כִּדְבַר אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיָּשָׁב בְּשָׂרוֹ כִּבְשַׂר נַעַר קָטֹן וַיִּטְהָר׃

[231] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 399-400; B. LONG, *2 Kings*, 68.
[232] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 626-627.

5,15 וַיָּשָׁב֩ אֶל־אִ֨ישׁ הָאֱלֹהִ֜ים ה֗וּא וְכָל־מַחֲנֵ֙הוּ֙ וַיָּבֹא֙ וַיַּעֲמֹ֣ד לְפָנָ֔יו וַיֹּ֖אמֶר הִנֵּה־נָ֣א יָדַ֔עְתִּי כִּ֣י אֵ֤ין אֱלֹהִים֙ בְּכָל־הָאָ֔רֶץ כִּ֚י
אִם־בְּיִשְׂרָאֵ֔ל וְעַתָּ֗ה קַח־נָ֛א בְּרָכָ֖ה מֵאֵ֣ת עַבְדֶּֽךָ׃

5,16 וַיֹּ֣אמֶר חַי־יְהוָ֗ה אֲשֶׁ֤ר־עָמַ֙דְתִּי֙ לְפָנָ֔יו אִם־אֶקָּ֖ח וַיִּפְצַר־בּ֣וֹ לָקַ֑חַת וַיְמָאֵֽן׃

5,17 וַיֹּ֤אמֶר נַעֲמָן֙ וְלֹ֣א יֻתַּן־נָ֔א לְעַבְדְּךָ֖ מַשָּׂ֣א צֶֽמֶד־פְּרָדִ֑ים אֲדָמָ֗ה כִּ֤י לֹֽא־יַעֲשֶׂה֙ עוֹד֙ עַבְדְּךָ֣ עֹלָ֔ה וָזֶ֖בַח לֵאלֹהִ֥ים אֲחֵרִ֖ים
כִּ֥י אִם־לַיהוָֽה׃

5,18 לַדָּבָ֣ר הַזֶּ֔ה יִסְלַ֥ח יְהוָ֖ה לְעַבְדֶּ֑ךָ בְּבֹ֨וא אֲדֹנִ֜י בֵּית־רִמּ֗וֹן לְהִשְׁתַּחֲוֹת֙ שָׁ֔מָּה וְהוּא֙ נִשָּׁעֲן֙ עַל־יָדִ֔י וְהִשְׁתַּחֲוֵ֖יתִי בֵּ֣ית רִמֹּ֑ן
בְּהִשְׁתַּחֲוָיָתִ֥י בֵֽית רִמֹּ֖ן יִסְלַח־(נָ֥א) [קק] יְהוָ֛ה לְעַבְדְּךָ֖ בַּדָּבָ֥ר הַזֶּֽה׃

5,1 A Naaman, wódz armii króla[a] Aramu, miał duże poważanie u swego pana i doznawał szacunku, gdyż przez niego JHWH dał wybawienie Aramowi. Ale ten człowiek - [b]odważny bohater[b] - był trędowaty.

5,11 Ale rozgniewał się Naaman i odszedł, mówiąc: *Oto powiedziałem sobie - na pewno wyjdzie, stanie*[a] *[przede mną], wezwie imienia JHWH*[b]*, swego Boga, powiedzie ręką* [c]*nad [chorym] miejscem*[c] *i usunie trąd*[d].

5,12 *Czy Abana*[a] *i Parpar, rzeki Damaszku, nie są lepsze od wszystkich wód Izraela? Czy nie*[b] *mogłem się w nich obmyć i być oczyszczonym?* I odwrócił się[c], i odszedł w gniewie.

5,13 Jego słudzy przybliżyli się i przemówili do niego, mówiąc: *Mój ojcze*[b]*, gdyby prorok polecił ci wykonać coś trudnego, czy nie wykonałbyś? Tak więc tym bardziej*[c]*, gdy powiedział do ciebie: „Obmyj się i bądź czysty”.*

5,14 Zszedł więc i zanurzył się siedem razy w Jordanie, według słowa [a]męża Bożego[a], a jego ciało stało się znów zdrowe, jak ciało małego chłopca. I został oczyszczony.

5,15 I wrócił do męża Bożego, on z całym swym orszakiem, wszedł, stanął przed nim i rzekł: *Oto dowiedziałem się, że na całej ziemi nie ma Boga, [jest] tylko w Izraelu. A teraz weź, proszę, wdzięczny dar od twego sługi*.

5,16 I odpowiedział: *Na życie JHWH, przed obliczem którego stoję, nie wezmę.* I nalegał na niego, aby wziął, ale on odmówił.

5,17 I rzekł Naaman: *Jeśli nie*[a]*, pozwól proszę, aby dano twojemu słudze tyle ziemi*[b]*, ile para mułów może unieść, bo twój sługa nie będzie więcej składał całopalenia i ofiary innym bogom, jak tylko JHWH*.

5,18 [a]*A tylko w tej sprawie*[a] *niech JHWH wybaczy twemu słudze: kiedy mój pan wchodzi do świątyni Rimmona, aby tam oddać pokłon, to opiera się on na moim ramieniu, a wtedy i ja muszę oddać pokłon w świątyni Rimmona.* [b]*Kiedy więc będę oddawał pokłon*[c] *w świątyni Rimmona*[b]*, proszę*[d]*, niech JHWH przebaczy twemu słudze tę sprawę.*

5,1

a) Słowa *melek* (król) brakuje w LXX.

b) Wyrażenia *gibbôr ḥajil* (odważny bohater) brakuje w lucjańskiej recenzji tekstu LXX.

5,11

a) Formuły *w^{e}'āmad* (i stanie) brak w Kodeksie Watykańskim i lucjańskiej recenzji LXX.

b) Boże imię JHWH jest nieobecne w LXX.

c) LXX$^{N\ min}$ opuszczają *'el-hammāqôm* (nad [chorym] miejscem).

d) Lucjańska recenzja LXX dodaje: *apo tēs sarkos mou* (z mojego ciała).

5,12

a) *'ămānâ* (qere) jest propagowana przez wiele manuskryptów, Peszittę i Targum.

b) LXX dodaje: *poreutheis* (od *poreuomai* „pójść, iść"), sugerując podobieństwo do 5,10.

c) LXX używa formy *ekseklinen* (obrócił się), który jest rzadkim odpowiednikiem hebr. *pnh* (odwracać się). Lucjańska recenzja LXX czyta: *epestrepsen* (obrócił się), które kojarzy się z hebr. *šwb* (powrócić, wrócić, nawrócić się)[233].

5,13

a) TM ma: *wajj^{e}dabb^{e}rû 'ēlâw wajjō'm^{e}rû* (dosł. „i przemówili do niego/i powiedzieli"). LXX, Peszitta i Vg pomijają *wajjō'm^{e}rû* (i powiedzieli).

b) Formuły *'ābî* (mój ojcze) brakuje w LXX, lucjańska recenzja LXX dodaje: *ei* (hebr. *'im* - „jeśli"). Niektórzy sugerują, że pierwotna partykuła *'im* uległa przekształceniu w *'ābî.*

c) TM ma: *w^{e}'ap* (a tym bardziej). Spójnik *w^{e}* został pominięty w kilku manuskryptach.

5,14

a) LXX ma w tym miejscu: *Elisaie* („Elizeusza" - dopełniacz l. poj. r. m. od *Elisaios*).

5,17

a) TM ma: *wālō'* (i nie), w kilku manuskryptach hebr. pojawia się forma *w^{e}lō'* (por. 2Sm 13,26). LXX ma natomiast: *kai ei mē* (jeśli nie).

b) LXX opuszcza wyraz *'ădāmâ* (ziemia).

5,18

a) Początkową frazę: *laddābār hazzeh* (a to słowo/sprawę/rzecz) opuszcza LXX.

b) Kilka manuskryptów opuszcza frazę: *b^{e}hištaḥăwājātî bêt rimmōn* (kiedy będę oddawał głęboki pokłon w świątyni Rimmona), gdyż uważa ją za glosę lub błąd dittografii[234].

[233] T. HOBBS, *2 Kings*, 57.

[234] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 411.

c) LXX ma: *en tō(i) proskynein auton*, co odpowiadałoby hebr. czasownikowi *ḫwh* z sufiksem 3 os. l. poj. r. m.

d) Peszitta, Targum i wiele manuskryptów opuszcza partykułę *nā'*.

W końcowej sekcji tej literackiej syntezy potrzeba poczynić jeszcze kilka uwag na temat formy i struktury omawianego passusu. 2Krl 5,1-27 jest legendą prorocką o przemyślanej i przejrzystej konstrukcji. Takie historie koncentrowały uwagę na postaciach proroków, których ukazywały jako wzór pobożności i moralności oraz narzędzia nadprzyrodzonej mocy Boga. Takie lokalne legendy prorockie miały na celu pouczać i budować, zachęcać do pewnych postaw moralnych i wpajać wartości religijne. Uczeni różnią się w kwestii formy literackiej 2Krl 5,1-27. Jedni widzą w tym tekście dydaktyczną lub etyczną legendę, inni - narrację o demonstracji mocy prorockiej, jeszcze inni narrację historyczną ze względu na obecność dwóch królów[235]. Bez wątpienia 2Krl 5 jest też przekazem o nadnaturalnym znaku prorockim. Typowa aretalogiczna narracja składa się z następujących elementów strukturalnych: wprowadzenia (prezentacja bohaterów: cudotwórcy, osoby szukającej pomocy, świadków itp.); ekspozycji (charakterystyka schorzenia lub trudnej sytuacji oraz opis prośby o pomoc i wstępnej reakcji proszącego/jego otoczenia na postawę cudotwórcy); realizacji prośby - znaku (zapis słów i gestów cudotwórcy); konstatacji znaku i reakcji (wdzięczność/radość uzdrowionego lub świadków zdarzenia)[236].

Źródło 2Krl 5,1-27 rozpoczyna się wstępem narracyjnym, który ukazuje sylwetkę Naamana. Opis tego bohatera komunikuje kontrast: z jednej strony Naaman jest cenionym i dzielnym wodzem wojsk aramejskich oraz narzędziem JHWH, a z drugiej - człowiekiem trędowatym (2Krl 5,1). Ten wiersz interesuje nas tylko dlatego, że zawiera adnotację o interwencji JHWH dokonanej przez pośrednictwo Naamana i stanowi swoisty wstęp teologiczny nie tylko do całej historii jego choroby i uzdrowienia, ale też wdzięcznego wyznania wiary w Boga Izraela. Zasadnicza część materiału źródłowego perykopy poświęconej nawróceniu Naamana obejmuje wiersze 2Krl 5,11-18 i zawiera następujące motywy tematyczne: pełną gniewu reakcję syryjskiego wodza na słowa Elizeusza o siedmiokrotnym zanurzeniu się w Jordanie i prezentację własnego sposobu na uzdrowienie, który był połączony z magiczną aktywnością proroka i wezwaniem pomocy JHWH (2Krl 5,11-12); namowę sług, by spełnić proste polecenie proroka (2Krl 5,13); realizację woli Elizeusza i uzdrowienie Naamana z trądu (2Krl 5,14-15a); monoteistyczne wyznanie wiary w Boga Izraela (2Krl 5,15b) i prośbę proroka o przyjęcie gestu wdzięczności (2Krl 5,15c). Kolejny werset narracji opisuje przysięgę Elizeusza na JHWH i odmowę wzięcia daru, które prowokują ponowienie prośby (2Krl 5,16). Epilog wypowiedzi Naamana tworzą dwie

[235] T. HOBBS, *2 Kings*, 58; B. LONG, *2 Kings*, 77; W. PIKOR, «Naaman», 606; J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 266.

[236] M. ROSIK, «Uzdrowienie trędowatego (Mk 1,40-45) na tle tradycji judaistycznej», *ŚSHT* 38 (1; 2005) 58.

petycje do Elizeusza. Pierwsza ma na celu umożliwienie kultu Boga JHWH (2Krl 5,17), a druga jest jej precyzacją określającą dokładne warunki i formę nowego kultu, do którego Aramejczyk zobowiązuje się w miejscu zamieszkania (2Krl 5,18).

W takim ujęciu materiału narracyjnego perykopa 2Krl 5,1-27 prezentuje strukturę chiastyczną, w centrum której znajduje się barwny opis nawrócenia Naamana i jego nowych perspektyw religijnych[237]:

A - trąd Naamana (2Krl 5,1-10)
    B - pycha Naamana (2Krl 5,11-13)
        C - zdrowie Naamana (2Krl 5,14)
            D - nawrócenie Naamana (2Krl 5,15-19)
        C’ - zdrowie Gechaziego (2Krl 5,20-22a)
    B’ - chciwość i kłamstwo Gechaziego (2Krl 5,22b-26)
A’ - trąd Gechaziego (2Krl 5,27)

Szczegółową strukturę opisu relacji Naamana z JHWH (2Krl 5,1.11-18) można ująć następująco[238]:

I - Charakterystyka Naamana	(2Krl 5,1)
(1) dzielny wojownik i ceniony sługa króla Aramu	(2Krl 5,1a)
(2) osoba cierpiąca na trąd	(2Krl 5,1b)
II - Początkowy sprzeciw wobec zbawczej aktywności proroka	(2Krl 5,11-12)
(1) odejście w gniewie	(2Krl 5,11a)
(2) monolog pełen żalu	(2Krl 5,11b-12a)
(3) ponowne odejście w gniewie	(2Krl 5,12b)
III - Kontekst zawrócenia i uzdrowienia Naamana	(2Krl 5,13-14)
(1) interwencja sług	(2Krl 5,13)
(a) wstęp narracyjny	(2Krl 5,13a)
(b) szereg roztropnych rad dla syryjskiego wodza	(2Krl 5,13b)
(2) realizacja polecenia Elizeusza i uzdrowienie Naamana	(2Krl 5,14)
(a) instrukcja proroka	(2Krl 5,14a)
(b) oczyszczenie z trądu	(2Krl 5,14b)
IV - Konsekwencje uzdrowienia: duchowa przemiana Naamana	(2Krl 5,15-19)
(1) powrót do Elizeusza	(2Krl 5,15aα)

[237] E. EHRLICH, «O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie», 65.
[238] B. LONG, *2 Kings*, 66-67.

(2) dialog z prorokiem (2Krl 5,15aβ-19a)
(a) mowa Naamana (2Krl 5,15aβ-b)
- wyznanie wiary w JHWH (2Krl 5,15aβ)
- ofiarowanie daru wdzięczności (2Krl 5,15b)
(b) odpowiedź Elizeusza (2Krl 5,16)
- przysięga na JHWH i odmowa przyjęcia daru (2Krl 5,16a)
- notatka narratora dotycząca odmowy (2Krl 5,16b)
(c) dwie petycje Naamana (2Krl 5,17-18)
- dotycząca izraelskiej ziemi (2Krl 5,17)
- dotycząca przewidywanej winy i ułaskawienia (2Krl 5,18)

3.1.2 Studium egzegetyczne wierszy 2Krl 5,1.11-18

W świetle poczynionych wyżej spostrzeżeń można obecnie przystąpić do gruntownej lektury egzegetycznej wybranego fragmentu perykopy 2Krl 5,1-27, który zadedykowano duchowej przemianie Naamana (2Krl 5,11-18). Aby odpowiednio zrozumieć ten passus, potrzeba cofnąć się do prologu narracji, która oferuje lektorowi bardzo istotny szczegół na temat interwencji JHWH w dzieje Naamana i jego narodu (2Krl 5,1). Imię Naaman (*naʿămān*)[239] oznacza „ulubieńca, człowieka umiłowanego i rozkosznego". Słowo to pojawiło się także w znaleziskach z Ugarit. Zgodnie z przekazem biblijnym, Naaman był wodzem króla Aramu (Ben Hadada?) i zdobył sławę w wojnach aramejskich. Według rabinów, był łucznikiem, który śmiertelnie ranił Achaba. Z tego powodu miał wielkie znaczenie u swego pana i doznawał względów. Tekst 2Krl 5,1 określa go jako *gibbôr ḥajil* (bohaterski mężczyzna, wojownik; odważny i mężny bohater). Termin ten przysługiwał królowi, wodzowi (Rdz 10,8; Wj 39,20; Ps 45,4; 89,20; Iz 3,2) lub temu, kto wsławił się na wojnie (1Sm 9,1; 16,18; 1Krl 11,28). Na baczną uwagę zasługuje jednak to, że łączy się sukcesy Naamana z JHWH - Bogiem Izraela, co każe sądzić, że od początku był on Bożym wybrańcem, a prowadzone przez niego działania zbrojne przyrównywano do wojen JHWH[240].

Mimo swej dzielności i męstwa oraz uprzywilejowanej pozycji na dworze królewskim, a nade wszystko mimo łaskawości JHWH, Naaman cierpiał na trąd (*ṣāraʿat*), czyli był

[239] Imię *Naaman* pojawia się w 2Krl 5 aż 11 razy: (2Krl 5,1.2.6.9.11.17.20.21(2x).23.27). Obok Naamana (11x), Elizeusza (5x) i Gechaziego (3x), żaden inny bohater perykopy nie jest wymieniony z imienia. Częstotliwość użycia imienia *Naaman* w tak krótkim opowiadaniu świadczy, że postać ta była ważna dla redaktora cyklu. Do uzdrowienia Naamana nawiązuje też Jezus Chrystus (Łk 4,27). Z. PAWŁOWSKI, «Naaman i Elizeusz», 93.

[240] E. HIRSCH, M. SELIGSOHN, W. BACHER, «Naaman», *JE*, t. 9, 138. To sformułowanie sugeruje, że JHWH posiada absolutną władzę nad światem i może stawać po stronie wrogów Izraela, by karać lub zbawiać swój lud. Z. PAWŁOWSKI, «Naaman i Elizeusz», 94.

człowiekiem nieczystym rytualnie i wyłączonym (przynajmniej w pewnym zakresie) z życia swej społeczności. Szukając wyjaśnienia tego paradoksu, rabini sugerują, że był próżny i wyniosły, stąd został ukarany tym schorzeniem. Trąd był rozpowszechniony na Bliskim Wschodzie (Wj 9,9-10; Lb 12,10; 2Krn 26,19-23; Mt 8,1-4; Łk 17,11-19; Mt 8,17), otaczany pewnym tabu i konkretnymi restrykcjami. Wszelkie choroby skóry budziły w społeczeństwie odrazę, wynikającą z pojawiających się zmian na ciele, nieprzyjemnego zapachu, który przypominał odór rozkładającego się ciała oraz dużej zakaźalności. Nie dziwi więc, że schorzenia te łączono ze śmiercią, a chorych oddzielano od zdrowej części społeczności, uważając za społecznych i religijnych wyrzutków. W przypadku Naamana choroba ta prawdopodobnie nie została jeszcze dokładnie rozpoznana i była w stadium początkowym lub nie był to trąd, tylko inne schorzenie skóry[241], skoro człowiek ten mógł pełnić funkcję wodza, stawać przed obliczem króla i normalnie stykać się z ludźmi (por. Kpł 13,1–14,57). Należy pamiętać, że Biblia nazywa trądem wszystkie choroby skóry, a nawet pleśń czy grzyb, który pojawia się na ścianach domów lub na różnych przedmiotach[242].

Na tym etapie egzegezy przechodzimy do passusu 2Krl 5,11-18, który bezpośrednio opisuje uzdrowienie Naamana i jego reakcję na moc Bożą okazaną przez Elizeusza. Kiedy chory wódz usłyszał z ust posłańca Elizeusza, że ma siedmiokrotnie obmyć się w Jordanie, a będzie zdrowy, popadł w gniew. Prosta rada proroka znacząco różniła się od preferowanego przez niego sposobu uzdrowienia. Naaman był przekonany, że Elizeusz wyjdzie do niego, stanie przed nim, wezwie pomocy JHWH, poruszy ręką (wykona terapeutyczny/magiczny gest) nad chorym miejscem i tak odejmie trąd. Ta postawa wynikała z praxis, do której Aramejczyk był przyzwyczajony w swym środowisku kulturowym. Ponadto stwierdził, że rzeki Damaszku: Abana (TM: *'ăbānâ*; qere: *'ămānâ*) i Parpar (*parpar*) są lepsze i czystsze od wód Izraela, a więc mają znacznie lepsze właściwości terapeutyczne niż Jordan. Pierwszą rzekę utożsamia się z Nahr Barada, która wypływa u podnóża Dżebel Zebedani (pasmo gór Antylibanu) i przepływa przez Damaszek. Drugą rzeką może być Nahr el-Awag, która bierze początek u stóp Hermonu i płynie ok. 12 km na południe od Damaszku[243]. Tekst podkreśla urażoną dumę wodza, który, należąc do wyższej klasy społecznej, poczuł się znieważony postawą Elizeusza, jego kompletnym brakiem szacunku dla jego urzędu i zainteresowania dla choroby. W konsekwencji Naaman postanawia od

[241] Na bazie opisu biblijnego mogła to być: łuszczyca, świerzb, egzema, grzybica woszczynowa, bielactwo, choroba łojotokowa skóry lub grupa infekcji grzybiczych.

[242] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 434; E. HIRSCH, M. SELIGSOHN, W. BACHER, «Naaman», 138; J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 408. Więcej informacji o trądzie proponują publikacje: M. ROSIK, «Uzdrowienie trędowatego (Mk 1,40-45)», 54-57; T. KUSZ, «Trąd w żydowskich tekstach pozabiblijnych», w: B. STRZAŁKOWSKA, *Więcej szczęścia jest w dawaniu, aniżeli w braniu*. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin (Ad Multos Annos 15; Warszawa 2011) 985-994.

[243] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 435.

razu opuścić Samarię i powrócić do ojczyzny, wyrażając głośno zawód, z jakim się spotkał ze strony sławionego w swym domu proroka i jego Boga, którego wielkiej mocy zdążył już, choć być może nieświadomie (2Krl 5,1), doświadczyć osobiście. W tych okolicznościach - zgodnie ze standardami biblijnych narracji - sprawę biorą w swe ręce bohaterowie drugoplanowi, w tym przypadku towarzysze wodza, którzy podchodzą do niego i zaczynają go uspokajać. Ich pierwszym zabiegiem jest przywrócenie nadszarpniętej dumy i prestiżu swego przywódcy. Stąd od samego początku tytułują go wezwaniem *'ābî* (mój ojcze), którym w Izraelu i poza jego granicami (np. w Asyrii) zwracano się do wysokich urzędników państwowych (Rdz 45,8; 1Sm 24,12; Iz 22,21)[244]. Uspokojonemu już nieco mężowi proponują to samo, co radziła wcześniej jego izraelska służąca - by skorzystał z mocy Elizeusza. Słudzy zachęcają więc, by Naaman okazał trochę cierpliwości i posłuszeństwa słowom proroka, posługując się przy tym dość zręczną argumentacją. W formie pytań retorycznych, sugerujących pozytywną odpowiedź, przekonali go, że był przecież gotowy spełnić nawet najtrudniejsze polecenie proroka, aby odzyskać zdrowie. O ileż bardziej winien to uczynić, skoro zadanie wyznaczone przez Elizeusza jest tak proste - kąpiel w Jordanie.

Naaman posłuchał rady i spełnił nakaz Elizeusza, a po siedmiokrotnym zanurzeniu się w Jordanie został uzdrowiony: jego ciało stało się tak zdrowe i gładkie jak ciało małego chłopca. W teologicznej perspektywie narracji, pozorna obojętność proroka nie świadczy bowiem o jego wyniosłości, lecz o woli ukazania, że za oczyszczeniem Naamana stoi JHWH, a nie zdolności Elizeusza. Siódemkę łączono bowiem z ideą doskonałości oraz sferą boskości[245]. To dlatego zdarzenie, które rozegrało się nad Jordanem przyczyniło się nie tylko do uzdrowienia z trądu, ale też radykalnie odmieniło Naamana i oczyściło go z pychy. Ostatecznie ten potężny, dzielny, ale też dumny i rozgniewany na Elizeusza mąż został zrównany z małym chłopcem (*na'ar qāṭōn*), który jest bezbronny w obliczu aktywności Boga Izraela i jego proroka. Niektórzy dopatrują się tu aluzji do młodej Izraelitki, która usługiwała żonie Naamana (*na'ărâ q^{e}ṭannâ* w 2Krl 5,2).

Świadomy błędu, a nade wszystko wdzięczny za dar zdrowia, Naaman po oczyszczeniu wraca do Elizeusza ze swym orszakiem. Tym razem nie czeka aż prorok do niego wyjdzie, lecz sam wchodzi do jego domu, by podziękować za uzdrowienie. Tam aramejski wódz wypowiada swe credo. Nie była to zwykła formuła grzecznościowa czy wyraz wdzięczności. Jego wyznanie ma bardzo głęboki charakter i w praktyce deklaruje wolę przejścia na jahwizm. W centralnej fazie swej wypowiedzi Naaman stwierdza, że poza Izraelem nie ma Boga na całej ziemi, to znaczy, że uznaje JHWH za jedynego i prawdziwego Boga ze wszystkich, jakich czczą narody ziemi. To wyznanie sugeruje formę czystego monoteizmu i może być porównywane ze słowami Rachab

[244] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 410.
[245] M. ROSIK, «Uzdrowienie trędowatego (Mk 1,40-45)», 54.

z Joz 2,11. Wdzięczny za dar zdrowia oraz urzeczony wielkością i bliskością JHWH, wódz aramejski deklaruje wolę uhonorowania proroka (Lb 22,7.17.37; 24,11.13; 1Sm 9,7; 1Krl 14,3; 2Krl 4,42; Oz 8,9; 13,19). Ten jednak stanowczo odmawia. Elizeuszowi chodziło o to, by pokazać Naamanowi, że prorocy JHWH nie działają własną mocą, a więc nie mają prawa do zapłaty, a nadto nie są interesowni. Postawa proroka stanowi też kontrast dla Gechaziego (2Krl 5,22).

Ostatnia część analizowanego passusu zadedykowana jest religijnej deklaracji Naamana (2Krl 5,17-18). Uzdrowiony poprosił Elizeusza o tyle ziemi izraelskiej, ile mogła udźwignąć para mułów. Prośba wiązała się ze starożytną popularną koncepcją, w myśl której bóstwo mogło być czczone tylko na jego własnej ziemi (Ps 137,4). Stąd do wybudowania synagogi w Persji Żydzi użyli ziemi i kamieni pochodzących z Jerozolimy. W myśl tej reguły, jeśli Naaman chciał czcić JHWH w Damaszku, to musiał wziąć ze sobą izraelską ziemię. W strategii narracji motyw ten nabiera sensu ironii, gdyż podkreśla fakt, że aramejski dostojnik, który niedawno gardził wodami Jordanu, teraz nalega, by pozwolono mu zabrać ziemię tego kraju. Czynność ta symbolizowała łączność Naamana z Izraelem i jego Bogiem oraz świadczyła, że każdy inny teren był uważany przez niego za nieczysty (Am 7,17; Oz 9,3-4). Aramejski dowódca zobowiązał się do porzucenia kultu obcych bóstw oświadczeniem, że już nie będzie im składał całopaleń ani ofiar, a poświęci się kultowi JHWH. Trudno jest określić miejsce i warunki tego kultu, gdyż Naaman nie mówił wcześniej ani na temat kultu sprawowanego w Aramie, ani nie pytał o rodzaj kultu w Izraelu[246].

Rozmowę Naamana z Elizeuszem kończy jeszcze jedna prośba związana z kultem. Otóż Naaman - jako zaufany współpracownik i urzędnik swego króla - musiał mu towarzyszyć podczas ceremonii kultycznych w świątyni Rimmona (*rimmôn*). Rimmon (Hadad, Ramman, Ramanu) był głównym bóstwem aramejskiego panteonu: bożkiem burzy, grzmotów, deszczu i trzęsienia ziemi (1Krl 15,18; Za 12,11). Jego sanktuarium znajdowało się w Damaszku. Na tym miejscu później zbudowano świątynię Zeusa, a potem meczet umajjadzki. Podczas tych oficjalnych ceremonii Naaman musiał podtrzymywać władcę, który opierał się na jego ramieniu. Gdy zatem monarcha oddawał pokłon Rimmonowi, także Naaman musiał czynić to samo. Prawdopodobnie chodzi tu o formę dworskiej etykiety (królewskiej ceremonii) polegającej na tym, że podczas wystąpień oficjalnych (nabożeństw) król wspierał się na ramieniu jednego z głównych oficerów. Taka procedura dodawała splendoru wystąpieniom władcy i chroniła go przed publicznym upadkiem bądź atakiem. Podobny zwyczaj istniał na dworze izraelskiego monarchy (2Krl 7,2.17) i króla perskiego. Estera jako królowa Persji miała do dyspozycji służące. Na jednej z nich mogła się oprzeć (sprawiając wrażenie omdlewającej z rozkoszy), a druga szła za nią i podtrzymywała tren

[246] M. O'BRIEN, A. CAMPBELL, «Pierwsza i Druga Księga Królewska», 537; C. BEGG, «2 Księga Królewska», w: R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa 2001) 288; G. HAYDOCK, *Haydock's Catholic Bible Commentary* (2Ki 5,17).

jej szaty (Est 5,1a)[247]. Narracja o Naamanie porusza jednak nie motyw etykiety dworu króla, lecz poważniejszy problem bałwochwalczego kultu oraz - dobrowolnego lub wymuszonego - w nim udziału. Świadomy swych politycznych obowiązków, wódz wojska aramejskiego zastrzega się, że po powrocie do służby królewskiej - mimo osobistych przekonań religijnych, które od chwili uzdrowienia wiąże tylko z Bogiem JHWH - będzie zmuszony do przymusowych celebracji kultycznych w świątyni Boga Damaszku - Rimmona. Szczerość, gorliwość i wdzięczność tego neofity zostaje nagrodzona. Prorok uspokaja jego obawy, pochwala powzięte zamiary i umacnia w monoteistycznej wierze za pomocą życzeń pomyślności i dobra (*lēk l^{e}šālôm* „idź w pokoju!").

3.1.3 Teologiczne przesłanie biblijnego źródła o nawróceniu Naamana

Perykopa 2Krl 5,1-27 ponownie w dość oryginalny sposób podejmuje temat relacji JHWH do nie-Izraelitów. Zgodnie z orędziem deuteronomistycznej historiografii, już Eliasz został posłany do wdowy mieszkającej w Sarepcie Sydońskiej, czyli poza Izraelem, gdzie uratował ją od głodu i wskrzesił jej syna (1Krl 17,8-24). W analizowanej perykopie Elizeusz pozostaje w Izraelu, ale przybywa do niego Aramejczyk Naaman i zostaje uwolniony od trądu. W obu przypadkach ratunek wychodzi od Boga Izraela i przez proroków dociera do wyznawców innych religii, które są niezwiązane z narodem wybranym. Z tej sposobności korzysta nie tylko uboga kobieta, ale też wódz aramejskiej armii, która ustawicznie napadała na ziemie izraelskie[248].

Punktem kulminacyjnym spotkania z Elizeuszem było credo aramejskiego wodza. Pod wpływem osobiście doznanego uleczenia uznał JHWH za Boga jedynego, żywego, prawdziwego i wszechmocnego, który sprawuje absolutną władzę nad światem, przemienia ludzką duszę, uzdrawia ciało oraz jest godny czci i szacunku. W Elizeuszu Naaman dojrzał autentycznego Bożego posłańca. Z analogicznymi wyznaniami wiary można się spotkać wielokrotnie na kartach Biblii. Prócz Naamana (2Krl 5,15.17-18) złożyli je np. pogański prorok Balaam (Lb 24,8), wdowa z Sarepty Sydońskiej (1Krl 17,24) czy lud izraelski wobec znaku Eliasza na Górze Karmel (1Krl 18,39).

Historia wizyty Naamana u Elizeusza opisuje proces stopniowego dochodzenia do wiary oraz przymierza z religią i kulturą narodu wybranego. Wiara ta, zgodnie z deklaracją głównego bohatera, będzie odtąd wpływała na kształt jego nowego życia i promieniowała na królewski dwór

[247] J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 411; M. ROSIK, «Uzdrowienie trędowatego (Mk 1,40-45)», 54; J. FREEMAN, H. CHADWICK, *Manners and Customs of the Bible*, 261-262.

[248] O podobnej sytuacji informują teksty nowotestamentowe. Jezus wychodzi do pogan, dokonując znaków i uzdrowień poza granicami Izraela (Mt 15,21-28). Zdarza się, że poganie przychodzą również do Niego i doznają uzdrowienia (Łk 6,17-19). J. KUDASIEWICZ, «Mesjańska działalność Jezusa jubileuszowym rokiem łaski (Łk 4,16-30)», w: W. CHROSTOWSKI, *Słowo Twoje jest prawdą*. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin (Warszawa 2000) 215; T. BRZEGOWY, «Prorocki wymiar Księgi Jonasza», *CT* 62 (3; 1992) 14.

w Aramie. Fakt ten pozostaje w dużym kontraście z sytuacją dworu izraelskiego króla naszkicowaną we wstępie perykopy (2Krl 5,6-8). Słowa Elizeusza, jakie wybrzmiały na dworze w Samarii w kontekście petycji aramejskiego króla, kontrastowały z bezsilnością monarchy i jego brakiem wiary. Również kolejna wypowiedź proroka, zachęcająca do wiary w moc JHWH, tym razem skierowana już bezpośrednio do Naamana i zawierająca prostą instrukcję siedmiokrotnego zanurzenia się w Jordanie, trafiła na zdecydowany opór. Ta próba wiary miała jednak pomyślne zakończenie dzięki interwencji aramejskich towarzyszy Naamana. Dzięki niej wódz aramejski mógł dostrzec przeszkody, które w nim samym blokowały drogę do poznania prawdziwego Boga i doświadczenia Jego uzdrawiającej mocy. Dla tego dowódcy rozpoczęła się podróż w głąb wnętrza, a pragnienie zdrowia zwyciężyło egoistyczną pychę i poczucie samowystarczalności. Zgodnie z przesłaniem perykopy, Elizeusz świadomie pozostawił Naamana ze słowem obietnicy i wymusił wewnętrzną walkę z własną niewiarą, której zewnętrzną oznaką okazał się gniew i wielkie rozczarowanie. Aramejski dowódca nie przewidział takiego obrotu sprawy. Liczył na proste rozwiązanie trudnej sytuacji, według standardów społeczno-religijnych obowiązujących w jego ojczyźnie. Pod wpływem swych sług i prorockiego słowa, które zaczęło trawić jego serce, zrozumiał, że na równi ze zdrowiem ciała potrzebował uzdrowienia duszy. Przemiana myślenia umożliwiła mu przezwyciężenie pierwotnej urazy, jaka zrodziła się w jego sercu pod wpływem postawy Elizeusza, który zignorował jego godność i dostojeństwo (2Krl 5,1). Początkowo wszystkie wyobrażenia Naamana o JHWH i jego proroku legły w gruzach, gdyż Elizeusz nie spotkał się z nim osobiście, nie wezwał imienia JHWH i w Jego imię nie wykonał żadnego gestu ręką nad chorym miejscem, by je oczyścić. Z tego względu nie posłuchał Elizeusza, który wskazał mu konkretną terapię gwarantującą uzdrowienie. W Naamanie obudziły się duma i wyniosłość, które przezwyciężyły nawet wolę powrotu do zdrowia, stąd głośno wyraził swą dezaprobatę, mówiąc, że rzeki Damaszku są o wiele lepsze od wszystkich wód Izraela, czym uznał podróż do Samarii za bezsensowną. Powrót do ojczyzny był desperacką rezygnacją z doświadczenia uzdrawiającej mocy JHWH, której Aramejczyk doznał w przeszłości (2Krl 5,1). Zamiast iść drogą do uzdrowienia, Naaman postanowił wrócić do domu, w którym, obok tej samej choroby, czekało go życie w dotychczasowym stanie ducha (niewiara w moc Bożą).

Tak więc Naaman nie przeszedł pomyślnie pierwszego testu wiary, któremu poddało go słowo proroka[249], jednak jego elementarna wiedza na temat JHWH, religii izraelskiej i roli proroka zaczęła wzrastać dzięki interwencji sług, którzy swą prostotą i logiką rozumowania stworzyli mu kolejną szansę konfrontacji ze słowem proroka, które doprowadziło go do wiary w JHWH i ostatecznego uzdrowienia. Ich słowa były tak samo pomocne, jak rada udzielona przez izraelską

[249] Z. PAWŁOWSKI, «Naaman i Elizeusz», 89-90.98-99.

dziewczynę (2Krl 5,2). W ten sposób słudzy Naamana stali się sługami prorockiego słowa. Z ich wypowiedzi wyłonił się kolejny element obrazu Boga JHWH, który okazywał łaskę bez konieczności robienia czegoś wielkiego, co mogło być traktowane jako zapłata za uzdrowienie. Bóg Izraela - w zamian za oferowane wybawienie - domagał się wykonania prostych czynności, co świadczyło o Jego bezinteresowności i darmowości Jego pomocy. To dlatego Elizeusz przekazał Naamanowi tylko gwarancję oczyszczenia, a sam pozostał w domu, nie chcąc przytłoczyć go wielkością i majestatem reprezentowanego Boga. Jednak JHWH wciąż delikatnie przyciągał go do siebie, posługując się ludźmi: wpierw młodą Izraelitką, potem królem Aramu, Elizeuszem, a na końcu podwładnymi Naamana. Ta Boża i prorocka strategia przyniosła w końcu efekty. Wódz zaufał słowu proroka i wypełnił jego polecenie. Zanurzył w Jordanie nie tylko swe chore ciało, ale też całą dotychczasową historię życia ze wszystkimi wątpliwościami i uprzedzeniami. Ta postawa doprowadziła do oczyszczenia ciała i obdarowania nowym życiem wiary, o którym Naaman świadczy w swej kolejnej wypowiedzi. Stając przed Elizeuszem, postanawia nie tylko podziękować za oczyszczenie, ale też złożyć monoteistyczne wyznanie wiary. Czasownik *šwb* w tym kontekście wskazuje na powrót do pełni zdrowia oraz nawrócenie do Boga Izraela[250].

Oczyszczenie Naamana z trądu jest opisane w duchu teologicznej konfrontacji religii monoteizmu jahwistycznego, reprezentowanej przez deuteronomistę, ze światem politeizmu, którego przedstawicielem jest w tym przypadku wódz aramejskiego króla. Widać to w wierszu 2Krl 5,11, w którym redaktor cyklu oddaje na moment prezentację zdarzeń głównemu bohaterowi. Naaman opisuje więc ryt oczyszczenia i sposób ingerencji męża Bożego (mocy Bożej) według wyobrażeń i standardów jego własnej religii. Te wyobrażenia obejmują jedynie uleczenie ciała. W przypadku opcji uzdrowienia reprezentowanego przez monoteizm jahwistyczny (Elizeusz) jest to tylko oczyszczenie częściowe i wstępne. Zasadniczym celem zbawczej aktywności JHWH, reprezentowanego przez Elizeusza, jest uzdrowienie duchowe aramejskiego wodza polegające na porzuceniu pogańskiej religijności i kultu Rimmona oraz przejściu na drogę kultu prawdziwego Boga. Podczas tego procesu mentalnej i duchowej transformacji, wódz Aramu został też uwolniony od negatywnych emocji i postaw: pychy, poczucia wyższości i gniewu, które tak ekspresyjnie i publicznie demonstrował przed domem proroka (2Krl 5,12). Po uzdrowieniu i powrocie do Elizeusza, jego postawa uległa diametralnej odmianie. Nie czekał już na wyjście proroka, lecz sam udał się do niego, uznał jego autorytet nad sobą, a nade wszystko zrozumiał, że

[250] Z. PAWŁOWSKI, «Naaman i Elizeusz», 99-100. Do historii Naamana często odwołują się Ojcowie Kościoła, np. Tertulian w siedmiokrotnym obmyciu Naamana w Jordanie widział zapowiedź chrztu świętego, który oczyszcza z siedmiu grzechów głównych. G. HAYDOCK, *Haydock's Catholic Bible Commentary* (2Ki 5,14). Wdzięczność Naamana egzegeci przyrównują do postawy jednego z dziesięciu trędowatych, który jako jedyny wrócił do Jezusa po uzdrowieniu i podziękował Mu za okazaną łaskę (Łk 17,11-19).

źródłem jego uleczenia nie były politeistyczne procedury magiczne (terapeutyczne), do których z takim przekonaniem odwoływał się w 2Krl 5,11, ani nawet prorok Elizeusz (nieobecny w 2Krl 5,11), lecz Bóg Izraela - JHWH. W kontekście tej duchowej i intelektualnej metamorfozy (nawrócenia) lektor staje się świadkiem manifestacji nowej wiary bohatera, który oświadcza, że na całej ziemi nie ma Boga, jak tylko w Izraelu (2Krl 5,15). Jak niegdyś JHWH dał zwycięstwo armii Aramu przez Naamana (2Krl 5,1), tak teraz ten sam Bóg przez proroka i na ziemi izraelskiej zwyciężył pokojowo, choć bezapelacyjnie, cywilizację oraz religię Naamana i Aramu. To zwycięstwo było o wiele ważniejsze od zwycięstwa polityczno-militarnego, bowiem zadecydowało o dalszym biegu życia aramejskiego wodza. Na dowód tego, że jego uzdrowienie i wiara nie były dziełem ludzkim, lecz Bożym, Elizeusz odmawia wzięcia daru (2Krl 5,16), co sprowokowało Naamana do przyjęcia na siebie znacznie trudniejszego obowiązku wierności JHWH po powrocie do ojczyzny. W passusie 2Krl 5,15-18 wódz Aramu aż pięciokrotnie nazywa siebie *sługą* (*'ebed*) Elizeusza, co stoi w kontraście do jego butnej postawy z 2Krl 5,11 i staje się określeniem jego nowej tożsamości. Żegnając proroka, Naaman prosi o możliwość zabrania ze sobą ziemi izraelskiej, która ma mu umożliwić kult JHWH, a więc wytrwanie w jego postawie wdzięczności oraz dać pewność, że w pewnym stopniu przynależy do narodu wybranego i dziedziczonych przez niego Bożych obietnic. Odkryta wiara w Boga Izraela uzdalnia go też do świadomego rozdzielenia politycznej lojalności wobec króla Aramu i sprawowanego w Damaszku kultu Rimmona od czci oddawanej JHWH, który od tej pory będzie jego jedynym i prawdziwym Bogiem (Pwt 6,4)[251]. W tym teologicznym kontekście perykopa 2Krl 5,1-27 ukazuje Naamana w bardzo pozytywnym świetle, w przeciwieństwie do króla Izraela i Gechaziego, którzy - mimo iż reprezentowali Izraela - wykazali się rażącym brakiem wiary.

Definiując teologiczny profil analizowanego źródła, trzeba też zauważyć symboliczne i kontrastowe znaczenie trądu Naamana, podkreślane przez deuteronomistycznego redaktora na wstępie i w epilogu relacji (2Krl 5,1.27). Z jednej strony wódz jest dzielnym i mężnym wojownikiem, cenionym podwładnym króla Aramu, a nawet narzędziem w ręku JHWH, a z drugiej strony osobą chorującą na trąd. Ten jaskrawy kontrast od samego początku pobudza lektora księgi do teologicznej refleksji na temat bezradności pogańskiego świata i jego bogów oraz wielkości Boga JHWH, który jako jedyny potrafi rozwiązać problem. W kontekście teologicznym trąd Naamana symbolizuje trudną do uleczenia i bardzo przykrą chorobę politeizmu, która stawia człowieka poza granicami prawdziwej egzystencji (wykluczenie trędowatych) i religii umożliwiającej wejście w trwałe i rzeczywiste relacje z realnym Bogiem i jego wyznawcami. Oczyszczenie Naamana z trądu oraz jego sukcesywne wyzwolenie duchowe i intelektualne stają

[251] Z. PAWŁOWSKI, «Naaman i Elizeusz», 101-102.

się symbolicznym drogowskazem, jaki deuteronomista pragnie zostawić przedstawicielom obcych kultur i religii, wskazując na moc zbawczą JHWH. Trąd w analizowanej perykopie obrazuje też moralną chorobę człowieka i poważne konsekwencje grzechu. Podstępne i chciwe postępowanie Gechaziego spowodowało, że *przylgnął do niego trąd*, jako Boża i prorocka kara za popełnione winy (2Krl 5,27; por. Lb 12,1-16). Hebrajski rdzeń *dbq* można przetłumaczyć: „przylgnąć, nie odstępować, trzymać się blisko", a w 2Krl 5,27 nabiera on sensu symbolicznego. Ludzkie serce może się bowiem zwrócić w stronę grzechu i bożków (2Krl 3,3; Ez 20,16) albo - poprzez wierność i przestrzeganie przykazań - w stronę prawdziwego Boga (Pwt 4,4; Joz 23,8; 2Krl 18,6; Syr 2,3)[252]. Grzech Gechaziego ściągnął na niego chorobę trądu, który pozbawił go bliskości Elizeusza oraz Boga JHWH. Z kolei uzdrowiony z trądu Naaman doświadczył przemiany wewnętrznej w odwrotnym kierunku: zbliżył się do proroka, uznał jego autorytet oraz uwierzył w JHWH - prawdziwego i jedynego Boga.

3.2 Konsultacja JHWH wyrazem wiary króla Aramu - Ben-Hadada (2Krl 8,7-8)

Ostatnim typem tekstu, który deuteronomistyczny redaktor cyklu Joz–2Krl wykorzystuje, aby zaprezentować relację nie-Izraelitów do Boga JHWH i izraelskiego narodu, jest opis rytu konsultacji. Rytuał konsultacji Boga JHWH jest powszechnym zwyczajem Izraelitów w epoce przedmonarchicznej i monarchicznej, w różnej formie jest praktykowany także w cywilizacjach ościennych, choć oczywiście w tych przypadkach jego adresatem nie jest Bóg Izraela. Wyjątkiem od tej reguły jest udokumentowany przez deuteronomistę epizod z aramejskim królem Ben-Hadadem, który w kontekście śmiertelnej choroby decyduje się skorzystać z usług izraelskiego proroka Elizeusza. W poniższym paragrafie ten tekst źródłowy zostanie poddany przekrojowej analizie literackiej oraz gruntownej lekturze egzegetycznej i teologicznej.

3.2.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego

Aktualna struktura 2Krl 8,1-29 łączy w sobie cztery autonomiczne przekazy pochodzące z różnych źródeł. Dwa pierwsze dotyczą aktywności proroka Elizeusza: opowieść o Szunemitce (2Krl 8,1-6) i interesujące nas opowiadanie o konfrontacji Elizeusza z Chazaelem z Damaszku (2Krl 8,7-15). Dwa ostatnie to typowe dla Ksiąg Królewskich sumaria sukcesywnie relacjonujące rządy władców Judy i Izraela. W tym przypadku chodzi o krótkie noty o panowaniu królów judzkich: Jorama (2Krl 8,16-24) i Ochozjasza (2Krl 8,25-29). Dwie początkowe jednostki

[252] M. ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, 226-228.

strukturalne nawiązują do wcześniejszych zdarzeń opisanych w dziele deuteronomisty: tekst 2Krl 8,1-6 do spotkania Elizeusza z Szunemitką w 2Krl 4,8-37, zaś źródło 2Krl 8,7-15 do Bożej zapowiedzi namaszczenia Chazaela na króla Aramu (1Krl 19,15)[253]. Jeśli chodzi o szeroki kontekst analizowanej perykopy, to materiał źródłowy utrwalony w sekcji 2Krl 8,7–13,25 koncentruje się równolegle na aktywności proroka Elizeusza (nota o śmierci w 2Krl 13,14-21) oraz politycznej historii Izraela i Judy, a dokładniej - na działalności społeczno-religijnej ich kolejnych królów. Jednostka źródłowa 2Krl 8,7-15 zaczyna się i kończy notą o Chazaelu z Damaszku (inkluzja: 2Krl 8,7-8.15), ale jej korpus dotyczy kwestii choroby jego poprzednika - Ben-Hadada i dokonanego z jego inicjatywy rytu konsultacji prorockiej u Elizeusza. Do analogicznej tematyki nawiązuje epilog tej sekcji księgi (2Krl 13,14-25), który zawiera podsumowanie rządów Chazaela i podaje motyw jego śmierci, a także wzmiankuje o śmierci Elizeusza w kontekście działań JHWH w Izraelu. Materiał źródłowy zawarty w 2Krl 8,7–13,25 można podzielić na osiem komplementarnych części, które obejmują rządy ośmiu królów - trzech z Izraela, trzech z Judy i dwóch z Aramu: 2Krl 8,7-15 (Ben-Hadad i Chazael z Aramu); 2Krl 8,16-24 (Joram z Judy); 2Krl 8,25-29 (Ochozjasz z Judy); 2Krl 9,1–10,36 (Jehu z Izraela); 2Krl 11,1–12,22 (Atalia i Joasz z Judy); 2Krl 13,1-9 (Joachaz z Izraela) i 2Krl 13,10-25 (Joasz z Izraela) oraz opis śmierci Elizeusza i śmierci Chazaela zaprezentowany w kontekście zbawczych działań JHWH[254].

W analizowanej perykopie 2Krl 8,7-15, której centralnym elementem jest opis rytu konsultacji JHWH zarządzonej przez Ben-Hadada, a dokonanej przez Elizeusza w obecności Chazaela, pojawili się nowi bohaterowie. W zestawieniu z kontekstem bliskim poprzedzającym nastąpiła też zasadnicza zmiana tematu i miejsca akcji. Król Aramu - w przeciwieństwie do opowiadania o Naamanie (2Krl 5,1-27) - nie jest już anonimowy. Jest to Ben-Hadad II (por. 1Krl 20,1-34). Anonimowy nie jest też jego zaufany sługa - Chazael, który przez dłuższy czas pozostanie na scenie zdarzeń jako następca Ben-Hadada. Jego rządy zostały zapowiedziane już w 1Krl 19,15-17, a historia będzie kontynuowana w 2Krl 8,28-29; 10,32-33; 13,3-7.22-25. Zgodnie z układem materiału źródłowego w badanej perykopie, król Ben-Hadad poleca Chazaelowi, by ten wziął ze sobą dar i poszedł na spotkanie męża Bożego, który pojawił się w Aramie (2Krl 8,7-8). Z tych słów wynika, że mężczyźni spotkali się w Damaszku, ale poza pałacem króla. Wiadomość o przyjściu proroka dotarła do uszu chorego Ben-Hadada, który zainicjował przygotowania zmierzające do konsultacji Boga Izraela na temat swej przyszłości. Kolejna część narracji (2Krl 8,9-14aα) składa się z dwóch dialogów Chazaela z prorokiem, które

[253] Z umieszczonych w 2Krl 8,16-29 dwóch sumariów, na wcześniejszym etapie narracji jest obecna jedynie nota zapowiadająca rządy Jorama (por. 1Krl 22,51; 2Krl 8,16-24).

[254] M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 533; D. DORSEY, *The Literary Structure of the Old Testament*, 140.

zostały wpisane w narracyjne ramy informujące o przyjściu (2Krl 8,9a) i odejściu królewskiego posłańca (2Krl 8,14a). Perykopę zamyka motyw uśmiercenia Ben-Hadada i przejęcia władzy przez Chazaela. Wiersz 2Krl 8,15b wyraźnie oddziela tę historię od następnych perykop, w których zostały opisane rządy Jorama i Ochozjasza (2Krl 8,16-29)[255].

Celem opowiadania 2Krl 8,7-15 jest wyjaśnienie, w jaki sposób Chazael został królem Aramu i jak to zdarzenie wpłynęło na dalsze losy Izraela. W dalszej części księgi to właśnie Chazael przejmuje rolę głównego ciemiężyciela Izraelitów (2Krl 9,14; 10,32; 12,17-18; 13,3.22)[256]. Narracja 2Krl 8,7-15 jest spójna literacko i tematycznie oraz sprawia wrażenie osobnego źródła, które deuteronomista wpisał w redagowane dzieje królów Izraela i Judy. Swą opowieść rozpoczyna od informacji o przybyciu Elizeusza do Damaszku, dolegliwości króla Aramu (2Krl 8,7) i jego decyzji o zasięgnięciu rady proroka w materii choroby (2Krl 8,8). Na tym etapie narracji na plan pierwszy, podobnie jak w przypadku relacji o Naamanie (2Krl 5,5), wysuwa się motyw kosztownego daru dla męża Bożego. Kosztowności dla proroka umieszczono aż na czterdziestu wielbłądach. Ich ilość i wartość miały podkreślić szacunek wobec męża Bożego, świadczyć o wielkości i zamożności ofiarodawcy oraz akcentować powagę sytuacji. Oczywiście liczbę 40 można rozumieć w tym kontekście również w sensie symbolicznym. Kosztowności przekazane Elizeuszowi przez króla miały na celu zagwarantowanie pomyślnej wyroczni od JHWH i Jego wsparcia (uzdrowienia). Zasadnicze przesłanie źródła oscyluje wokół szacunku względem prorockiego urzędu Elizeusza (por. terminy: *syn* i *mój ojcze* w 2Krl 6,21; 8,9b; 13,14) oraz kwestii choroby króla i jego ozdrowienia. W tej ostatniej materii interwencja Elizeusza jest (w sposób przemyślany) niejednoznaczna. Prorok zapowiedział, że Ben-Hadad odzyska zdrowie, a zaraz potem dodał, że umrze (2Krl 8,10b), co miał ilustrować dalszy bieg zdarzeń. Zgodnie z 2Krl 8,14-15, to nie choroba króla Ben-Hadada była przyczyną jego śmierci, lecz zamach Chazaela[257].

Centralnym członem wyroczni i symbolicznej czynności proroka podczas rytu konsultacji jest jednak zapowiedź zmiany na tronie królewskim Aramu i początek prześladowania Izraela (2Krl 8,11-13). W wyniku doznanej wizji, prorok z płaczem zapowiada okrutną działalność Chazaela, która doprowadzi do upadku izraelskich warowni, śmierci żołnierzy oraz okrutnych mordów na dzieciach i brzemiennych kobietach (2Krl 8,12; 10,32-33; 13,3.22; Am 1,3)[258]. Druga

[255] B. LONG, *2 Kings*, 101-103; R. TOMES, «1 and 2 Kings», w: J. DUNN, J. ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible* (Grand Rapids 2003) 268-269.

[256] T. HOBBS, *2 Kings*, 99.

[257] B. LONG, *2 Kings*, 102.

[258] Spalenie umocnionych miast miało chronić przed rebelią, uniemożliwiało też ich wykorzystanie do zbrojnych powstań przeciw okupantowi. Mordowanie nienarodzonych, dzieci i mężczyzn służyło redukcji aktualnej i przyszłej liczebności podbitych społeczności. Asyryjskie teksty mówią o paleniu młodych dziewcząt i chłopców, a zwyczaj rozpruwania brzemiennych kobiet przypisywano asyryjskiemu królowi Tiglat-Pileserowi I (ok. 1100 przed

wyrocznia proroka też odnosi się do Chazaela i zapowiada objęcie przez niego władzy w Aramie. Perykopa kończy się narracyjnym epilogiem, który ilustruje wypełnienie się zapowiedzi prorockich (2Krl 8,14-15). Po spotkaniu z mężem Bożym, Chazael przekazuje Ben-Hadadowi pierwszą (pomyślną) wyrocznię Bożą zapowiadającą, że choroba nie sprowadzi na niego śmierci. Drugą przemilcza, ale następnego dnia - zgodnie z zapowiedzią wyroczni - morduje Ben-Hadada i zostaje w jego miejsce królem Aramu (por. 2Krl 8,13b.15b)[259].

W szerokim kontekście poprzedzającym, opowiadanie 2Krl 8,7-15 jest spełnieniem zapowiedzi namaszczenia Chazaela na króla Aramu, którą JHWH złożył przez usta Eliasza (1Krl 19,15). Tej czynności nie dokonał jednak Eliasz, lecz Elizeusz (2Krl 8,7-15). Badając pochodzenie i proces redakcji perykopy 2Krl 8,7-15, egzegeci są podzieleni. Jedni przypisują ją do osobnego cyklu o wpływie proroków na sukcesję królów i dynastii (1Krl 2; 11; 14; 20; 22), inni do zbioru podań ludowych o cudach Elizeusza, a jeszcze inni do aramejskich opowiadań datowanych na koniec IX lub początek VIII w. przed Chr. Egzegeci różnie też określają cel tej narracji. Jedni za pierwotny korpus perykopy uznają opis spotkania Elizeusza z posłańcem Ben-Hadada (2Krl 8,7-10.14), a inni wiersze 2Krl 8,11b-13a, opisujące krzywdy wyrządzone Izraelitom przez Chazaela. Jako późniejsze interpolacje są traktowane informacje o 40 wielbłądach i hojnych darach króla (2Krl 8,9b) oraz nota o płaczu męża Bożego (2Krl 8,11-12a). W 2Krl 8,7-15 uczeni widzą najczęściej trzy segmenty literackie: pierwotną anegdotę o wizycie Elizeusza w Damaszku (2Krl 8,7-10a.14/15/) i dwa późne rozszerzenia zapowiadające zmiany na tronie Aramu (2Krl 8,10b.11a.13b) oraz cierpienia Izraelitów (2Krl 8,11b-13a)[260].

Jeśli chodzi o formę literacką 2Krl 8,7-15, to wiersze te można zdefiniować jako opowiadanie prorockie zawierające opis rytuału konsultacji JHWH oraz komunikujące wyrocznie Boże wraz z adnotacją o ich wypełnieniu. Z uwagi na temat dysertacji, szczególną uwagą zostanie objęty zapis wypowiedzi Ben-Hadada na temat Boga JHWH w jej narracyjnym kontekście (2Krl 8,7-8). W Biblii Hebrajskiej tekst 2Krl 8,7-8 jest dobrze zachowany i prezentuje się następująco[261]:

8,7 וַיָּבֹא אֱלִישָׁע דַּמֶּשֶׂק וּבֶן־הֲדַד מֶלֶךְ־אֲרָם חֹלֶה וַיֻּגַּד־לוֹ לֵאמֹר בָּא אִישׁ הָאֱלֹהִים עַד־הֵנָּה׃

Chr.). Wzmianki na ten temat figurują w hymnie chwalącym jego zwycięstwa oraz w lamentacjach neobabilońskich. J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 440.

[259] W tekstach pozabiblijnych Chazaela zalicza się do uzurpatorów. W dokumentach Salmanassara III (858-824 przed Chr.) widnieje adnotacja, że po śmierci Hadad-Ezera Chazael został mianowany królem Aramu. J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 427-428.

[260] Są też egzegeci broniący spójności perykopy. B. LONG, *2 Kings*, 101-102; V. FRITZ, *1 & 2 Kings*, 275; J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, 425-426.

[261] K. ELLIGER, W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 632-633.

8,8 וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־חֲזָהאֵל קַח בְּיָדְךָ מִנְחָה וְלֵךְ לִקְרַאת אִישׁ הָאֱלֹהִים וְדָרַשְׁתָּ אֶת־יְהוָה מֵאוֹתוֹ לֵאמֹר הַאֶחְיֶה מַחֳלִי זֶה׃

8,7 I przyszedł Elizeusz do Damaszku. Gdy Ben-Hadad, król Aramu, zachorował, poinformowano go, mówiąc: *Mąż Boży przyszedł aż tutaj*.

8,8 I król powiedział do Chazaela[a]: *Weź w twą rękę dar*[b] *i idź na spotkanie męża Bożego i przez niego skonsultujesz JHWH, pytając czy wyjdę żywy z tej choroby*[c].

8,8

a) W TM imię *Chazael* występuje w formie *ḥzh'l* (2Krl 8,8.13.15.29; 2Krn 22,6) lub *ḥz'l* (2Krl 8,9). Ten drugi wariant jest wspierany przez LXX (*Hadzaēl*).

b) W TM występuje rzeczownik *minḥâ* (dar), a w LXX zostało użyte słowo *manaa*, które powstało w wyniku transliteracji hebrajskiego *mnḥh*.

c) LXX - podobnie jak w 2Krl 1,2 - zawiera wyrażenie: *ek tēs arrōstias mou* (hebr. *mḥlj* z sufiksem 1 os. l. poj. „z mojej choroby").

Jak zaznaczono wyżej, 2Krl 8,7-15 to opowiadanie (legenda) o proroku. Niektórzy egzegeci widzą w nim oryginalne źródło pochodzące z kręgów pierwotnego profetyzmu związanego z Elizeuszem. Inni są zdania, że fabuła historii o proroku jest fikcyjna: jej pierwotnym celem było zakwestionowanie tego, że Ben-Hadad zmarł śmiercią naturalną i sugestia, iż to Chazael zabił swego chorego pana, by przejąć władzę[262]. W aktualnej wersji 2Krl 8,7-15 można również dostrzec schemat rytu konsultacji za pomocą prorockiej wyroczni. W biblijnych źródłach składają się na niego następujące komponenty: (1) prezentacja problemu, którym ma zająć się prorok; (2) opis okoliczności rytu konsultacji i informacje na temat daru; (3) wizyta u proroka i proklamowanie wyroczni oraz (4) raport o jej spełnieniu[263]. Wersy 2Krl 8,7-8 wpisują się w pierwszy punkt tego schematu, gdyż za pomocą prostych i zwięzłych komunikatów opisują pojawienie się Elizeusza i chorobę Ben-Hadada, która staje się motywem konsultacji prorockiej. Kluczowy werset 2Krl 8,8 to wypowiedź króla Aramu w formie mowy niezależnej, w której zwraca się do Chazaela z trzema rozkazami: (1) by zabrał ze sobą dary; (2) by odszukał męża Bożego i (3) by zasięgnął wyroczni JHWH na temat losu Ben-Hadada (by prosił o łaskę zdrowia). Na bazie powyższej analizy, układ materiału kontekstu bliższego wypowiedzi króla Aramu (2Krl 8,7-15) można ukazać następująco[264]:

[262] V. FRITZ, *1 & 2 Kings*, 275.
[263] B. LONG, *2 Kings*, 105-106.
[264] J. LONG, *1 & 2 Kings*, 352.

A - choroba króla Ben-Hadada (2Krl 8,7)

B - Misja Chazaela (2Krl 8,8)

C - Chazael wyrusza na spotkanie Elizeusza (2Krl 8,9a)

D - Rozmowa Elizeusza z Chazaelem i wyrocznia JHWH (2Krl 8,9b-13)

C’ - Chazael powraca do Ben-Hadada (2Krl 8,14)

B’ - Chazael podstępnie relacjonuje królowi rezultat swej misji (2Krl 8,14)

A’ - zamach i śmierć króla Ben-Hadada (2Krl 8,15)

Z kolei strukturę wierszy 2Krl 8,7-8 - na bazie ich tematyki - można oddać schematem[265]:

(1)	Przybycie Elizeusza do Damaszku	(2Krl 8,7aα)
(2)	Choroba Ben-Hadada	(2Krl 8,7aβ)
(3)	Wieść o proroku dociera do chorego władcy	(2Krl 8,7b)
(4)	Królewska decyzja o rycie konsultacji	(2Krl 8,8aα)
(5)	Szczegóły misji, jaką Ben-Hadad wyznacza Chazaelowi	(2Krl 8,8aβ-b)

W oparciu o powyższe schematy strukturalne, obecnie zostanie przeprowadzona lektura egzegetyczna najważniejszych motywów tematycznych analizowanego źródła, mająca na celu precyzację teologicznego zamysłu deuteronomisty w kwestii wiary nie-izraelskiego władcy.

3.2.2 Studium egzegetyczne wierszy 2Krl 8,7-8

Wiersz 2Krl 8,7, który w sekcji 2Krl 2–9 inicjuje nowy epizod z życia Elizeusza, rozpoczyna informacja o jego przybyciu do Damaszku. Celem wizyty nie był królewski pałac, gdyż Chazael musiał wyruszyć w drogę, by spotkać się z prorokiem (2Krl 8,9). Pobyt Elizeusza w Damaszku mógł się wiązać z pragnieniem wypełnienia Bożej woli zakomunikowanej Eliaszowi, a którą było namaszczenie Chazaela na króla (1Krl 19,15). Inną możliwością mogła być klęska głodu lub pragnienie wizyty u Naamana, o których mówią poprzedzające segmenty cyklu o Elizeuszu. Przybycie Elizeusza do Damaszku zbiegło się z chorobą Ben-Hadada - króla Aramu, który został poinformowany o obecności męża Bożego. Prawdopodobnie tekst mówi o Ben-Hadadzie II (por. 1Krl 20,1-34). W asyryjskich źródłach monarcha ten nosi imię Hadad-Ezer (Hadad-id-ri). Zawołanie *Ben-Hadad* mogło być imieniem tronowym (dynastycznym). Władca ten był synem i następcą Ben-Hadada I. Na bazie źródeł biblijnych można założyć, że ok. 857 r. przed Chr. toczył walkę z Achabem i bezowocnie oblegał Samarię. Poniósł też klęskę pod Afek, ale został ułaskawiony przez Achaba (1Krl 20). Ok. 854 r. Ben-Hadad II i jego sprzymierzeńcy

[265] B. LONG, *2 Kings*, 100-101.

zostali pokonani pod Karkar przez Salmanassara III, który później jeszcze kilka razy najeżdżał Damaszek (848, 847 i 845 r. przed Chr.). Ben-Hadad II został zamordowany między 845 a 841 r. przed Chr. przez swego wodza - Chazaela[266].

Stolica króla Aramu - Damaszek był miastem położonym u podnóża Antylibanu, w oazie, którą nawadniała rzeka Barada (Abana). Na południe od miasta rozciągała się Pustynia Syryjska. Jego prestiż wzrósł w czasie konfliktów z Asyrią na przełomie IX i VIII w. przed Chr. Najstarsze wzmianki o Damaszku pochodzą z listów Totmesa III z XV w. przed Chr. i tekstów z Amarny. Wędrując z Samarii do Damaszku, Elizeusz musiał pokonać ok. 200 km, co wiązało się z ponad tygodniowym marszem[267]. Wiersz 2Krl 8,8 wspomina też Chazaela, który był zaufanym dworzaninem Ben-Hadada. Został on królem Aramu najpóźniej w 841 r. przed Chr. i panował do 797 r. Na odnalezionej w Asyrii bazaltowej statuetce widnieje inskrypcja: *Hadad-id-ri* (Hadad-Ezer) *umarł. Ḥaza ʾilu* (Chazael)*, syn niczyi, wziął tron w posiadanie*. Formuła *syn niczyi* wskazuje na niskie pochodzenie Chazaela i brak koneksji z dworem królewskim[268].

Zgodnie z otwarciem narracji (2Krl 8,7b), gdy Ben-Hadad dowiedział się o pobycie Elizeusza w Damaszku, polecił Chazaelowi, by ten wziął ze sobą dar (*minḥâ*), wyszedł na spotkanie męża Bożego i dokonał rytu konsultacji JHWH, którego moc prawdopodobnie uznana była w Aramie (por. 1Krl 20,1-34; 2Krl 5,1-27). Motyw daru jest stałym elementem tekstów opisujących wizyty u proroków (1Sm 9,6-10; 1Krl 14,2; 2Krl 5,5). Zabrany przez Chazaela dar był wynagrodzeniem za usługę proroka, a jego hojność miała pozyska przychylność Elizeusza i jego Boga oraz wyjednać uzdrowienie. Dar w kulturze bliskowschodniej wyobrażał pozycję i zamożność ofiarodawcy oraz jego stosunek do obdarowywanego, stąd był niesiony oraz prezentowany z dużym namaszczeniem i dostojnością przez specjalnych tragarzy oraz cenne juczne zwierzęta (np. konie czy wielbłądy)[269].

Misja sługi Ben-Hadada była bardzo jasno określona i wymuszona dramatyczną sytuacją egzystencjalną króla Aramu. Za pomocą proroka, Chazael miał zapytać JHWH o los króla, a także prosić o jego uleczenie. W tym czasie - po uzdrowieniu Naamana (2Krl 5,1-27) - JHWH był prawdopodobnie postrzegany w Aramie już jako potężny Bóg Izraela mający władzę nad życiem

---

[266] J. SZLAGA, «Ben-Hadad», *EK*, t. 2, 268-269; F. GREENSPAHN, «Ben-Hadad», *EB*, 89; R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 235; M. HENRY, *Matthew Henry's Commentary*, 534; J. LUMBY, *The Second Book of the Kings with Introduction and Notes* (Cambridge 1891) 77; M. POOLE, *Annotations upon the Holy Bible*, 732; J. GILL, *An Exposition of the Old Testament*, 795-796.

[267] J. WALTON, V. MATTHEWS, M. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy*, 368.439.

[268] J. ŁACH, «*Melek* a *nagîd* w 1–2Krl w świetle innych tekstów biblijnych i pozabiblijnych», w: W. CHROSTOWSKI, *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz*. Księga pamiątkowa dla Bpa Prof. Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin (Warszawa 2002) 274-275; R. TOMES, «1 and 2 Kings», 269; J. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 391-392; M. COGAN, H. TADMOR, *II Kings*, 89-90.

[269] R. JAMIESON, A. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary Critical and Explanatory*, 235; M. POOLE, *Annotations upon the Holy Bible*, 732; J. LUMBY, *The Second Book of the Kings*, 78.

i śmiercią oraz chorobą i zdrowiem. Stąd też Ben-Hadad, zamiast radzić się swoich bogów, zwraca się do Boga Izraela reprezentowanego przez Elizeusza. W deuteronomistycznej historiografii to kolejny już tekst, który ukazuje wiarę nie-Izraelitów na tle niewiary członków ludu wybranego. W 2Krl 1,2 została opisana analogiczna sytuacja, w której izraelski król - Ochozjasz, zamiast odnieść się w chorobie do JHWH i polegać na urzędzie prorockim Eliasza, radzi się pogańskiego bożka - Baal Zebuba. W tym kontekście sylwetka Ben-Hadada wypada bardzo okazale i stanowi wyrzut dla władców Izraela. W opinii źródeł Józefa Flawiusza choroba i konsultacja króla Aramu miały szerszy kontekst: Ben-Hadadowi udało się schronić w Damaszku przed królem Izraela, ale w mieście doszedł do wniosku, że cała trwoga i zamęt, w jakich pogrążył się on i jego wojsko, nie pochodziły od nadciągającej armii nieprzyjaciela, lecz od Boga Izraela. To dlatego, według Flawiusza, Ben-Hadad podupadł na duchu i usiłował zaaranżowanym rytem konsultacji oraz hojnym darem materialnym skłonić do siebie sławnego w regionie proroka Elizeusza, a nade wszystko przebłagać JHWH, którego uznał za źródło swego nieszczęścia i choroby[270].

3.2.3 Teologiczne przesłanie wypowiedzi króla Ben-Hadada

Tekst 2Krl 8,7-15, którego kluczowym wątkiem jest praktyczne wyznanie wiary przez władcę Aramu, jest kolejnym epizodem wchodzącym w obręb obszernego cyklu o Elizeuszu, który komunikuje dość archaiczny obraz prorockiego urzędu oraz koncepcję Boga JHWH. Prorocy, obok kapłanów, byli ważnymi postaciami w życiu religijnym biblijnego Izraela już na przełomie X i IX wieku (Samuel, Gad i Natan w 1–2Sm). Ich wielopłaszczyznowa aktywność duchowo-społeczna daje o sobie znać szczególnie w drugiej połowie IX wieku przed Chr., kiedy do głosu dochodzą Eliasz i Elizeusz, manifestujący moc i chwałę JHWH oraz obnażający słabość proroków Baala i Asztarte, i w ten sposób ukazujący bezsensowność bałwochwalczego kultu kananejskiego. Tę prawdę sukcesywnie przyjmują Izraelici (1Krl 18,20-40) i przedstawiciele sąsiednich grup etnicznych, a nawet ich władcy. Proces dochodzenia do wiary w JHWH barwnie ukazują szczególnie teksty z cyklu o Eliaszu i Elizeuszu, a ich klasycznym przykładem jest opowieść o chorobie i śmierci Ben-Hadada (2Krl 8,7-15). Z bazującej na źródłach relacji deuteronomisty wynika, że gdy król Aramu był zdrowy i bezpieczny, przychodził do świątyni Rimmona i oddawał mu cześć (2Krl 5,18). Gdy natomiast zachorował i znalazł się w trudnej sytuacji życiowej, posłał sługę do Elizeusza, by przez proroka z Izraela poznać wolę JHWH w kwestii swego życia i rządów[271]. W tym tekście Bóg Izraela jawi się jako Pan życia i śmierci. Orędzie wierszy 2Krl 8,7-8 zdaje się przypominać to, co powiedział Naaman wobec Elizeusza, kiedy znalazł się

[270] J. LUMBY, *The Second Book of the Kings*, 78.
[271] J. WESLEY, *Explanatory Notes upon the Old Testament*, 1211.

w analogicznej sytuacji i doznał uzdrowienia: „oto przekonałem się, że na całej ziemi nie ma Boga, poza Izraelem" (2Krl 5,15). Ben-Hadad, który być może kryje się za anonimową sylwetką monarchy Naamana i który w przeszłości posłał list polecający do króla Izraela, aby umożliwić swemu słudze kontakt z prorokiem i JHWH (2Krl 5,4-7), teraz sam postanowił skorzystać z nadnaturalnych możliwości Elizeusza oraz jego pośrednictwa w kontakcie z Bogiem Izraela.

Przychylną postawę króla Aramu wobec Elizeusza sugeruje już otwarcie perykopy (2Krl 8,7). W przeciwieństwie do sytuacji w Izraelu za czasów Achaba i Izebel (1Krl 16,29–2Krl 9,37), gdy prorocy JHWH nakazem królewskim byli poddani procesowi eksterminacji (1Krl 19,2.10), w Damaszku prorokowi nie groziło żadne niebezpieczeństwo. Ben-Hadad był do niego pokojowo nastawiony, czego dowodem były bogate dary i prośba, jaką skierował przez usta Chazaela. Istota misji, jaką otrzymał królewski sługa, świadczyła o społecznej pozycji Elizeusza, który był dobrze znany i jako mąż Boży szanowany również poza granicami Izraela. W 2Krl 8,7-8 prorok aż dwukrotnie jest nazwany przez króla i jego poddanych *'îš hā'ĕlōhîm* (mąż Boży), co dowodzi respektu, z jakim odnoszą się do Elizeusza i reprezentowanego przez niego Boga. W starożytności tym terminem określano ludzi cieszących się niekwestionowanym autorytetem społeczno-religijnym, mężów należących do Boga, utrzymujących z Nim bliskie relacje, realizujących posłusznie Jego wolę i potrafiących użyć Jego mocy. W Biblii Hebrajskiej tytuł *'îš* nigdy nie łączy się z imieniem JHWH, tylko z *hā'ĕlōhîm* (Bóg)[272].

Na bazie sytuacji zaprezentowanej w cyklu o Elizeuszu, można założyć, że Ben-Hadad był świadomy tego, że prorok przewyższał autorytetem, świętością i mocą lokalnych (politeistycznych) proroków regionu Syro-Palestyny, a nade wszystko gwarantował dojście do JHWH i poznanie Jego woli. Cel spotkania Chazaela z mężem Bożym został bowiem jasno określony przez Ben-Hadada (2Krl 8,8): sługa miał wypytać przez proroka JHWH, czy jego pan wyzdrowieje. Z tych słów wynikają dwie poważne konsekwencje: Ben-Hadad pośrednio manifestuje mocną wiarę w istnienie JHWH oraz Jego moc nad życiem i śmiercią człowieka. Ponadto, choć w rozkazie brakuje prośby do Boga o uzdrowienie z choroby oraz prośby do Elizeusza o modlitwę wstawienniczą, to jednak kontekst religijno-kulturowy starożytnego Bliskiego Wschodu i wielkość darów ofiarowanych prorokowi sugerują, że Ben-Hadad nie chciał tylko zaspokoić ciekawości na temat swej najbliższej przyszłości, lecz wierzył, że JHWH posiada moc uzdrawiania (2Krl 5,1-27) i może mu zwrócić siły za pośrednictwem proroka. Ben-Hadad nie oddał wprost czci Bogu Izraela, ale szukając u Niego pomocy w dramatycznej chwili życia, dał do zrozumienia swemu otoczeniu, że w Jego mocy i łaskawości upatruje dla siebie ratunku. Przebieg

[272] T. JELONEK, «Prorocy - głosiciele słowa», 24; W. PIKOR, «Prorok. W Biblii», *EK*, t. 16, 503; R. WILSON, «Prorok», *EB*, 1002.

spotkania jego sługi z Elizeuszem i jego rezultat - aż dwie wyrocznie[273] JHWH będące odpowiedziami na kwestie nurtujące aramejskiego władcę i spełniające się w przeciągu jednego dnia - w teologicznej strukturze perykopy są największym dowodem na to, że ufność Ben-Hadada pokładana w Bogu Izraela była uzasadniona. W przeciwieństwie do bogów Kanaanu i Aramu, którzy nie dają odpowiedzi w sprawie Ben-Hadada, a przez to ukazują swą bezradność wobec toczącej się historii, JHWH - Bóg Izraela po raz kolejny okazuje swą moc, stając się - zdaniem deuteronomisty i opisywanych w narracji bohaterów - „jedynym Bogiem na całej ziemi" (2Krl 5,15; 8,8).

Tekst 2Krl 8,7-15 jest więc kolejnym hołdem oddanym Bogu JHWH przez nie-Izraelitów z Aramu. Wagę tego hołdu podkreśla fakt, że płynie on już nie z ust królewskiego sługi i wodza Naamana, lecz od samego władcy Ben-Hadada, który, jak wcześniej Hiram (1Krl 5,21) i królowa Saby (1Krl 10,9), uznaje Jego istnienie oraz decydujący i pozytywny wpływ na losy Izraelitów oraz na bieg historii. Specyfiką wypowiedzi Ben-Hadada jest to, że uznaje on prawo JHWH do obcych ludów, które zakłada Jego władzę nad wszystkimi narodami ziemi, a nawet ich władcami. Tekst 2Krl 8,7-15 pośrednio jest też uznaniem wyższości urzędu prorockiego nad pokrewnymi instytucjami Syro-Palestyny, Mezopotamii i Egiptu. Społeczno-religijny autorytet i prestiż Elizeusza, który rozciąga się na cały region Syro-Palestyny, a nade wszystko jego skuteczność w pośrednictwie z prawdziwym i potężnym w słowie oraz czynie Bogiem JHWH, stawia monoteizm jahwistyczny na zdecydowanie wyższym poziomie niż wszystkie religie politeistyczne Bliskiego Wschodu (wraz z ich kultem, aktywnością licznych funkcjonariuszy religijnych oraz praktykami mantycznymi).

[273] Wyrocznie wypowiadane w imię Boga w kontekście różnych praktyk dywinacyjnych (mantycznych) były znane nie tylko w Izraelu. Teksty z Mari informują, że jeden z proroków skierował do króla Zimrilima (1730-1697) wyrocznię w imieniu Hadada - boga burzy, błyskawic, grzmotów i deszczu. Była ona podobna do proroctwa, jakie Natan wystosował do Dawida w związku z zapowiedzią trwałości jego dynastii (2Sm 7,1-16). Na bazie tekstów biblijnych i pozabiblijnych wyróżnia się trzy rodzaje inspiracji prorockiej: (1) wizje i sny prorockie; (2) wyrocznie (słowa) Boga komunikowane w formie bezpośrednich teofanii i (3) sytuacje życiowe, które prorok odczytywał jako mowę Boga. Zwykle prorocy wygłaszali orędzia spontanicznie, gdy sobie uświadamiali, że Bóg pragnie się nimi posłużyć. Zdarzało się i tak, że byli o wyrocznie proszeni w ramach specjalnych rytów dywinacji (konsultacji), np. w czasie wojny, podróży lub choroby (2Sm 2,1; 2Sm 5,17-19). Tak było w przypadku aramejskiego króla Ben-Hadada (2Krl 8,7-15). Wyrocznie prorocką zwykle inicjowała tzw. *formuła posłańca*, np. *w^{e}hir'anî jhwh* („i objawił mi JHWH" w 2Krl 8,10), która miała uświadomić słuchaczom, że prorok nie mówił we własnym imieniu, lecz działał jako posłaniec Boga. Jej treść odpowiadała natomiast tematyce zapytania wniesionego do Boga, choć bywała także rozszerzana o kwestie, które nie pojawiały się w rycie konsultacji. W analizowanej perykopie jest to passus 2Krl 8,11-13, który nie mówi o chorobie Ben-Hadada, lecz o kulisach jego nagłej śmierci, jej sprawcy i konsekwencjach. T. JELONEK, «Prorocy - głosiciele słowa», 29; J. SYNOWIEC, *Gatunki literackie*, 151-154; W. PIKOR, «Profetyzm w Biblii», *EK*, t. 16, 444-447. Starożytni poszukiwali Bożej odpowiedzi na nurtujące ich kwestie na wiele sposobów. Biblia wymienia wiele form mantycznych (dywinacyjnych): astrologię (badanie gwiazd), hepatoskopię (analiza wyglądu i wielkości narządów zwierząt ofiarnych: wątroby, serca i nerek), hydromancję (miejscami wyroczni były studnie i źródła), czytanie z runa, dendromancję (przepowiadano na podstawie drzew, lasek i strzał), terafim (źródłem wyroczni były posążki bóstw, rzeźbione kamienie), sny, efod, urim i tummim, arkę przymierza czy nekromancję (wywoływanie duchów zmarłych). M. MAJEWSKI, «Wyrocznia efodu oraz urim i tummim w Biblii Hebrajskiej», 91-107.

Przedmiotem badawczym ostatniego rozdziału pracy prezentującej deuteronomistyczny obraz respektu i wiary w Boga JHWH u nie-Izraelitów były teksty opisujące epokę monarchii w Izraelu. Po ich gruntownej analizie można stwierdzić, że wszystkie wypowiedzi nie-Izraelitów utrwalone w dziele Joz–2Krl dotyczą istotnych i fundamentalnych prawd na temat Boga Izraela, o których członkowie narodu wybranego często zapominali lub które lekceważyli. Ta nieświadoma i świadoma niepamięć oraz niewierność powodowały, że Izraelici oddalali się od Boga ojców w stronę bóstw Syro-Palestyny, czyniąc to, co było złe w oczach JHWH. W ich miejsce, na wielu etapach deuteronomistycznej historiografii, wchodzą przedstawiciele innych grup etnicznych, by wprost lub pośrednio wyrazić szacunek, bojaźń, ufność, a nawet wiarę w Boga JHWH. Swą fascynację czy przywiązanie do Boga Izraelitów manifestowali na różny sposób, np. w formie przysięgi na imię JHWH, jak to uczynił Akisz i wdowa z Sarepty Sydońskiej, w kluczowych momentach rozmowy z przedstawicielami ludu wybranego. Wypowiedzenie tej formuły przysięgi zdradzało, że byli przekonani o realnym istnieniu Boga Izraela i rzeczywistym wpływie, jaki miał na bieg dokonujących się wokół nich zdarzeń. Wierząc w autorytet JHWH, uczynili z Niego świadka i gwaranta swej prawdomówności i szczerości, ale też Pana zdarzeń, w których składali przysięgę.

Na nieco inny aspekt realnej obecności JHWH w historii Izraela i sąsiadujących narodów wskazują wypowiedzi Kuszyty, Arauny Jebusyty, Hirama i królowej Saby. Kuszyta, jako posłaniec z pola walki i w dramatycznym kontekście wojny oraz śmierci królewskiego syna, przypomina Dawidowi o sprawiedliwości i wierności JHWH. Te Boże przymioty objawiły się w nagradzaniu i karaniu ludzkich czynów w cyklu tradycji o sukcesji tronu Dawida (2Sm 11–12; 13–20; 1Krl 1–2), ale też w okazywaniu miłosierdzia i uwalnianiu z rąk nieprzyjaciół. Kolejni nie-Izraelici - w wyznaniu wiary w obecność i moc Boga Izraela - posługują się formułą błogosławieństwa. Arauna Jebusyta życzy Dawidowi, by JHWH znalazł w nim upodobanie, by go wysłuchał i okazał łaskę w obliczu wielkiej katastrofy (2Sm 24,23). Hiram błogosławi JHWH za mądrość Salomona (1Krl 5,21), a królowa Saby za Jego miłość do Salomona i Izraela, która zaowocowała mądrymi rządami prawa i sprawiedliwości (1Krl 10,9). Na tym etapie dziejów wypowiedzi nie-Izraelitów podkreślają więc Bożą wielkość, mądrość i życzliwość względem Izraela oraz jego władców.

Nieco inaczej stosunek nie-Izraelitów do Boga Izraela ukazują cykle prorockie, które deuteronomistyczny redaktor wpisał do ostatniej sekcji swej historiografii opisującej panowanie królów Izraela i Judy na etapie podzielonej już monarchii (1Krl 17–2Krl 9). Bohaterami tej części biblijnych źródeł są: Naaman i Ben-Hadad, którzy pochodzili z graniczącego z Izraelem Aramu. Obaj zetknęli się z JHWH i Jego prorokiem Elizeuszem w obliczu choroby. Pierwszy przybył do Izraela, by zostać uzdrowiony z trądu i na obcej ziemi doznał oddziaływania mocy prawdziwego

Boga, stając się Jego wyznawcą i zadeklarowanym czcicielem (2Krl 5,1-27). Z jego ust pada jedno z najpiękniejszych teologicznych wyznań zapisanych w deuteronomistycznej historiografii Izraela, sugerujących, że JHWH jest jedynym i prawdziwym Bogiem na całej ziemi. Słowa tego wysokiego rangą wodza wojsk aramejskich, który pod wpływem osobistego doświadczenia mocy JHWH przechodzi proces religijnego nawrócenia i decyduje się trwale porzucić kult boga Rimmona, by służyć Bogu Izraela, mają także inny - niezmiernie ważny - wymiar teologiczny. Otóż stają się ostrą, otwartą krytyką i apelem skierowanym do Izraelitów, którzy na wszystkich etapach dziejów opisanych w kompleksie ksiąg Joz–2Krl przyjęli kierunek odwrotny: od Boga JHWH do Baala, Asztarte i innych bożków Syro-Palestyny. Postawa Naamana zostaje podana przez deuteronomistę jako przykład głębokiej analizy własnego życia (decyzja o zbliżeniu do prawdziwego Boga w kontekście doświadczenia słabości, cierpienia i bezsilności), zaproszenie do osobistego doznania wyzwalającej i uzdrawiającej mocy JHWH, objawiającej się przez Jego słowo i posługę proroka, a także zachętę do kultycznej wierności (2Krl 5,17), której Izraelici wielokrotnie przeciwstawili się w okresie przedmonarchicznym i w epoce monarchii.

W tym samym pryzmacie teologicznym jest ukazana postać króla Ben-Hadada, który - w okolicznościach ciężkiej choroby i za pomocą prorockiego urzędu Elizeusza - postanawia wejść w bezpośredni kontakt z wiedzą i mocą JHWH. W Bogu Izraela upatruje on bowiem Pana historii, który zna przyszłość pojedynczych ludzi i wszystkich narodów, co więcej, decyduje o jej biegu, a swą wolę, która natychmiast staje się rzeczywistością, objawia przez proroka. O tej prawdzie przekonuje się też jego niegodziwy sługa Chazael, który jest świadkiem, a potem realizatorem zapowiedzi prorockiej (2Krl 8,7-15). I w tym fragmencie deuteronomistycznego dzieła można upatrywać zamierzonej aluzji do postawy Izraelitów, którzy wielokrotnie odrzucają prawdę o Bożej władzy w świecie i miłości do narodu wybranego manifestowaną przez instytucję proroka, czym sprowadzają na obie monarchie (Izraela i Judę) definitywną klęskę (2Krl 17,7-23).

ZAKOŃCZENIE

Celem badawczym dysertacji była wielopłaszczyznowa analiza literacka i egzegetyczno-teologiczna wybranych fragmentów deuteronomistycznej historiografii Izraela, które w różnej formie i z różnych perspektyw społeczno-kulturowych ukazują wiedzę i postawę religijną nie-Izraelitów do Boga JHWH. Sukcesywne badania tekstów źródłowych metodą historyczno-krytyczną dały odpowiedź na pytania o to, kim były te osoby, w jaki sposób wypowiadały się na temat Boga Izraela i w jakich okolicznościach to czyniły, a także jaki był skutek ich kontaktu z JHWH oraz wyznawcami monoteizmu jahwistycznego. Szczegółowe wnioski w tej materii były komunikowane na bieżąco na kolejnych etapach analiz. W zakończeniu pracy - w formie ogólnego wniosku - można tylko dodać, że deuteronomistyczny redaktor cyklu tradycji Joz–2Krl ukazuje szeroką panoramę postaw nie-Izraelitów: od symptomów religijnej konwersji na wiarę Izraela, które demonstrują Rachab i Naaman (Joz 2,9-13; 2Krl 5,15-18), do postawy pełnej szacunku, trwogi i dystansu, jaką manifestują np. władze społeczno-religijne i mieszkańcy filistyńskich miast w epoce Helego.

Procesem badawczym zostało objętych dwanaście tekstów wchodzących w skład dzieła deuteronomistycznego (Joz–2Krl). Fragmenty te - z perspektywy formy i struktury literackiej - w zdecydowanej większości zostały utrzymane przez deuteronomistycznego redaktora w tonie mowy niezależnej, adresowanej do odbiorców zarówno spośród Izraela, jak i społeczności nie-Izraelitów (Sdz 7,13-14; 1Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9; 2Krl 8,7-8). Z uwagi na swą wyraźnie sprecyzowaną tematykę i kontekst historyczny, teksty te - już na wstępnym etapie badań - zostały podzielone na trzy grupy dotyczące kolejnych okresów w dziejach narodu wybranego: epoka Jozuego, okres przedmonarchiczny i czas monarchii. Na podstawie przeprowadzanych badań należy stwierdzić, że tego rodzaju podział materiału źródłowego okazał się właściwy, tak z punktu widzenia historycznej perspektywy deuteronomistycznego dzieła, jak też jego procesu redakcyjnego. Każdy passus został poddany szczegółowej analizie literackiej, zgodnie ze standardami metody historyczno-krytycznej. Na etapie kolejnych faz analizy literackiej, to znaczy delimitacji perykopy oraz krytycznego badania tekstu hebrajskiego (greckiego) i jego przekładu na język polski, nie napotkano na poważniejsze problemy. Nieco trudności przysporzyła zwięzła prezentacja kontekstu bliższego i dalszego wszystkich dwunastu badanych tradycji (wynikało to z jego obszerności) oraz rekonstrukcja procesu redakcji poszczególnych tekstów (ze względu na złożoność problemu i wielość rozwiązań proponowanych przez egzegetów). Poważniejszych problemów nie nastręczyła także definicja formy i struktury literackiej badanych perykop, na bazie których - na następnym etapie procedowania naukowego - dokonano szczegółowej analizy

egzegetycznej. Teologiczny profil tych tekstów okazał się dość przejrzysty i raczej jednorodny, co - w końcowych fragmentach każdego z paragrafów pracy - pozwoliło na odpowiednie podsumowanie prezentujące deuteronomistyczną ideę religijności nie-Izraelitów i ich otwarcia (dystansu) na monoteizm jahwistyczny Izraelitów. W związku z tym zachodzi obecnie potrzeba tylko końcowego uporządkowania zasugerowanych wcześniej wniosków.

Zgodnie z aktualną strukturą tematyczną materiału źródłowego, otwarcie deuteronomistycznej historiografii (Joz 1–24) jest poświęcone kwestii podboju i podziału między hebrajskie pokolenia ziemi obiecanej patriarchom przez JHWH. W tym materiale można znaleźć dwa teksty poświęcone religijnym postawom nie-Izraelitów i ich stosunkowi do monoteizmu preferowanego w Izraelu (Joz 2,9-13; 9,9-10.24-25). Szczególnie pierwszy z nich, poświęcony bohaterskiej postawie i wierze nierządnicy Rachab z Jerycha, zasługuje na uwagę, gdyż w aktualnej wersji Księgi Jozuego jest rodzajem teologicznego paradygmatu określającego warunki otrzymania własnej ziemi w Kanaanie. Tekst o podstępie Gibeonitów jest dość specyficznym wariantem perykopy o Rachab, gdyż i on relacjonuje okoliczności zawarcia przymierza nie-Izraelitów z Jozuem w kontekście podboju Kanaanu. Rachab i Gibeonici w różny sposób okazali lojalność wobec Izraelitów i ich Boga (pomoc zwiadowcom; prace służebne wobec świątyni), czym doprowadzili do zawarcia ugody z narodem wybranym, na mocy której uniknęli śmierci i przepadku mienia (prawo cheremu) oraz zyskali prawo zamieszkania wśród ludu JHWH.

W kontekście podboju Kanaanu i realizacji Bożych obietnic, z wyjątkową mocą brzmi wyznanie Rachab, która w obecności zwiadowców Jozuego uznaje potęgę i wyższość JHWH nad innymi bogami, wspominając Jego zbawcze czyny względem Izraelitów: wyjście z niewoli egipskiej, przejście przez Morze Sitowia, pokonanie królów amoryckich i obłożenie ich klątwą, a nade wszystko dar ziemi Kanaan. Wprawdzie jej słowa nie wpisują się jeszcze w koncepcję monoteizmu i nie oznaczają wprost religijnej konwersji na jahwizm, jednak takie wyznanie wiary sugeruje ważny krok poczyniony w tym kierunku i nie znajduje sobie równych w całej deuteronomistycznej historiografii Izraela. W tę linię interpretacji wpisuje się tradycja żydowska, która darzy Rachab ogromnym szacunkiem, widząc w niej gorliwą prozelitkę porzucającą dotychczasowe grzeszne życie i bałwochwalczy kult Kanaanu dla zupełnie nowej egzystencji u boku JHWH i Jego ludu.

Nieco mniejszym ciężarem gatunkowym deuteronomista obarcza tradycję o Gibeonitach, podkreślając ich nieuczciwość wobec Jozuego i prymitywizm motywacji społeczno-religijnych: lęk przed potężnym Bogiem Izraela i obawa konsekwencji klątwy aplikowanej przez Izraelitów. Mimo tych niedoskonałości, także ich wyznanie wiary w moc JHWH deuteronomista ubiera w formę podniosłej deklaracji sławiącej zbawcze akty Boga Izraela (pokonanie faraona i królów pustyni), której na próżno szukać u samych Izraelitów w obrębie całego kompleksu Joz–2Krl. Co

prawda, deuteronomista nie sugeruje ich religijnej konwersji na monoteizm jahwistyczny w takim stopniu, jak w przypadku Rachab, ale informacją o ich przymusowej służbie na rzecz kultu w Jerozolimie otwiera taką możliwość. W ten sposób ukazuje, że nawet bardzo pragmatyczne pobudki Gibeonitów (rezygnacja z udziału w koalicji królów kananejskich i ugoda z Izraelem) zbliżyły ich do kultury i wiary Izraela. Oba te teksty nabierają rangi teologicznego paradygmatu i w duchu religijnego uniwersalizmu dzieła deuteronomistyczego sygnalizują otwarcie monoteizmu jahwistycznego na przedstawicieli innych religii i możliwość konwersji.

Przedmiotem badawczym drugiej odsłony pracy były także dwa teksty usytuowane przez deuteronomistę w przedmonarchicznym okresie historii Izraela. Pierwszy z nich komunikuje religijną postawę Madianitów (Sdz 7,13-14), a drugi - formy pobożności Filistynów (1Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9). Tym razem deuteronomista przytacza wypowiedzi na temat JHWH, które wyszły z ust nieprzejednanych nieprzyjaciół Izraela, którzy przez długie lata uciskali naród wybrany. Choć w przypadku Madianitów i Filistynów redaktor Joz–2Krl nawet nie sili się na sugestię ich religijnego nawrócenia, to jednak z dużym naciskiem podkreśla ich pobożność oraz głęboki respekt i dystans względem potęgi JHWH manifestowanej przez urząd sędziego czy znak arki. Słowa madianickiego żołnierza sugerują pełną hegemonię JHWH, który sprawuje suwerenną kontrolę nad całą ziemią, przesądzając o losach pojedynczych ludzi i całych narodów. Zgodnie z teologiczną optyką deuteronomisty, sen Madianity i jego natychmiastowa interpretacja stanowią nie tylko ostateczną zachętę do walki dla bojaźliwego Gedeona, ale też dowód na wiarygodność obietnic JHWH oraz skuteczność działania, którą uznają nawet Jego nieprzyjaciele. Niestety, w sekcji o Gedeonie Bożą moc rozpoznają tylko Madianici, a on sam po zwycięstwie militarnym wskrzesza bałwochwalczy kult w swoim domu (Sdz 8,24-27).

Z podobną, niezrozumiałą postawą odstępstwa Izraelitów lektor deuteronomistycznego dzieła spotyka się także w tej części cyklu o arce (1Sm 4,1–7,1; 2Sm 6,1-23), która prezentuje okres młodości proroka Samuela. Ten barwny kompleks tradycji opisuje religijną apostazję Izraela na przykładzie jego duchowych liderów (kapłański ród Helego), która staje się przyczyną militarnej klęski i czasowej utraty arki. To odstępstwo jest ukazane na tle budującej pobożności Filistynów, która winna zawstydzić lud izraelski i jego przywódców. To właśnie na polu bitwy Filistyni po raz pierwszy imponują wiedzą na temat JHWH i Jego mocy zbawczej oraz swoim wielkim szacunkiem względem Bożej potęgi. Widząc arkę JHWH w obozie wroga odczuli trwogę i bezradność (jak niegdyś Gibeonici) wobec *potężnych bogów* Izraela, którzy spustoszyli ziemię egipską. Jeszcze większą uległością i respektem wobec Boga Izraelitów wykazali się na widok upokorzenia ich rodzimego bożka Dagona oraz szerzącej się wśród nich zarazy i plagi myszy. Ich konsultacje religijne oraz sposób, w jaki szukają ekspiacji względem arki świadczą o tym, że uznają niezwyciężoną potęgę JHWH na swej ziemi. I choć nie dają oznak religijnego nawrócenia

na monoteizm jahwistyczny, to jednak manifestują wolę wynagrodzenia i szczerą skruchę za brak szacunku wobec Boga Izraela. Podobny ryt ekspiacji w Izraelu, według deuteronomisty, ma miejsce tylko w przeddzień misji Jeftego (Sdz 10,10-16).

Ostatni komponent deuteronomistycznej historii Izraela dotyczy okresu zjednoczonej i podzielonej monarchii, obejmując najbardziej obszerne tradycje ujęte w serię następujących po sobie monotematycznych cyklów (1Sm 7,1–2Krl 25,30). W ramach trzeciego rozdziału pracy przeanalizowano aż osiem tekstów pochodzących z tej sekcji dzieła, które - na bazie ich specyfiki literackiej i teologicznej - zostały podzielone na trzy odrębne grupy tematyczne. Pierwsza z nich obejmuje tradycje, w których nie-Izraelici - w różnych kontekstach egzystencjalnych - odwołują się do instytucji przysięgi złożonej na JHWH. Tak uroczystą deklarację składa najpierw filistyński król Akisz (1Sm 29,6), a następnie uboga mieszkanka Fenicji (1Krl 17,12.24). Na bazie przeprowadzonych badań trudno jest zdefiniować motywację religijną Akisza, który w obecności Dawida przysiągł na Boga Izraela, usprawiedliwiając tym samym decyzję o jego oddaleniu na czas bitwy z Saulem. Jego słowa można odczytać w kluczu królewskiej dyplomacji, szacunku względem zaufanego żołnierza, emocji towarzyszących militarnej konfrontacji, ale też w duchu przekonań religijnych. Powołując JHWH na świadka i gwaranta swej prawdomówności, filistyński król mógł mieć na względzie Jego potęgę i wierność manifestowaną w życiu Dawida (1Sm 17,1-58).

W zupełnie odmiennych okolicznościach do Boga Izraela odwołała się wdowa z Sarepty Sydońskiej, która złożyła przysięgę na JHWH, by przekonać Eliasza o szczerości swych słów, a zarazem zwrócić uwagę na dramaturgię jej sytuacji życiowej oraz prosić o wsparcie w okresie głodu. I w tym przypadku trudno jest precyzyjnie zdefiniować jej najgłębsze motywacje i relację do Boga Izraela. Na bazie biblijnego źródła można wnioskować, że były one bardzo pragmatyczne: mieszkanka Fenicji rozpoznała w Eliaszu Izraelitę i dlatego złożyła przysięgę na jego Boga, aby sprowokować jego pomoc. Można też zakładać, że przysięga wdowy była znakiem dla Eliasza, przez który miał odkryć wiarygodność Bożej obietnicy złożonej w 1Krl 17,8. Na bazie samego źródła biblijnego nie można określić religijnej postawy wdowy przed spotkaniem z Eliaszem i mocą JHWH. Można natomiast zauważyć jej sukcesywne zbliżanie się do Boga Eliasza pod wpływem znaków Jego proroka. Po tym jak Eliasz uchronił ją i jej dziecko od śmierci głodowej, a następnie wskrzesił jej syna, wdowa oficjalnie uznała, że Eliasz jest mężem Bożym, że działa w imieniu JHWH, dysponując Jego mocą, co sprawia, że wypowiadane przez niego słowa są zawsze prawdziwe i znajdują spełnienie. W aktualnym kontekście biblijnym wypowiedź wdowy przyjmuje formułę wyznania wiary w moc, prawdomówność i łaskawość JHWH, w imieniu którego przemawiał i działał Eliasz.

Pozostałe biblijne źródła, zawierające błogosławieństwo JHWH lub wezwanie skierowane do Boga Izraela przez nie-Izraelitów, nie są już tak obszerne i nie posiadają tak znaczącej treści teologicznej. Wypowiedź kuszyckiego posłańca, który informuje Dawida o rezultacie działań zbrojnych i śmierci Absaloma, nawiązuje do JHWH w kontekście szeroko rozumianej idei Bożej retrybucji (2Sm 18,31). W przypadku Dawida sprawiedliwość Boża polegała na tym, że JHWH uwolnił go z opresji z uwagi na obietnicę złożoną przez Natana, w której zobowiązał się do walki ze wszystkimi wrogami króla (2Sm 7,11-16). Klęska Absaloma i jego zwolenników była więc - w rozumieniu Kuszyty - znakiem Bożej wierności i troski o króla, a także sprawiedliwą odpłatą za niegodziwość jego nieprzyjaciół.

Nieco inną formułę przybiera błogosławieństwo wypowiedziane przez Araunę Jebusytę (2Sm 24,22-23), choć rodzimy mieszkaniec Jerozolimy staje przed królem w analogicznym do wojny kontekście zbiorowego i śmiertelnego zagrożenia. Tym razem chodzi o szerzącą się wokół Jerozolimy zarazę, która znów jest interpretowana przez deuteronomistę w kluczu reguły Bożej retrybucji za uzurpację wyłącznego prawa JHWH do Izraelitów (2Sm 24,3-4.10-12). Interwencja Arauny dokonuje się już w kontekście pocieszającej zapowiedzi proroka Gada, który wskazuje sposób ukojenia Bożego gniewu (2Sm 24,13-18). Ten nie-Izraelita wykazuje się nie tylko wzorcową solidarnością z cierpiącym władcą i jego ludem, ale też wiarą w życzliwość i zbawczą skuteczność Boga Izraela. Wzorowa wyrozumiałość, hojność i współczucie Jebusyty dla Dawida i Izraelitów stają się dla deuteronomisty motywem, by uczynić Araunę przykładem otwartości nie-Izraelitów na kulturę i religię Izraela oraz wpisać go w genezę najważniejszego centrum jahwistycznego kultu, czyli świątyni jerozolimskiej (2Krn 3,1).

Kolejne dwa błogosławieństwa wypowiedziane przez nie-Izraelitów dotyczą już rządów Salomona i padają pod adresem JHWH w analogicznej perspektywie zachwytu nad rządami następcy Dawida. Pierwsze z nich proklamuje król Tyru - Hiram (1Krl 5,21) w odpowiedzi na wieści o wyborze Salomona oraz planie budowy świątyni w Jerozolimie. Jego słowa nie mają jednak wielkiej wagi religijnej i teologicznej. Należy wpisać je raczej w konwencję królewskiej etykiety i dyplomacji, a także wizję konkretnych korzyści materialnych w związku z projektem dużego przedsięwzięcia budowlanego, za które miał on wziąć odpowiedzialność. Błogosławiąc JHWH za mądrego następcę Dawida, Hiram raczej nie manifestuje wiary w Boga Izraela, lecz składa ukłon w stronę Salomona i jego projektu świątyni dla JHWH, którego znał ze swych długich kontaktów z Dawidem. Nie jest wykluczone, że ten tekst pochodzi w całości od edytora deuteronomistycznego, który ustami nie-Izraelity postanowił pochwalić budowę domu JHWH.

W podobnym tonie na kartach jego dzieła wypowiada się królowa Saby (1Krl 10,9), która wielbi JHWH za życzliwość i błogosławieństwo względem Salomona. Jego oparte na prawie

i sprawiedliwości rządy uważa za owoc miłości JHWH do Izraela. Ten tekst należy wpisać w nurt bliskowschodniej królewskiej dyplomacji i ideowy ton narracji prodawidowego edytora cyklu.

Również dwa ostatnie teksty bloku Joz–2Krl, mówiące o relacji nie-Izraelitów do JHWH, odnoszą się do środowiska królewskiego dworu, precyzyjniej rzecz ujmując, do otoczenia króla Aramu, choć dotyczą diametralnie innego problemu. W obydwu przypadkach chodzi o prośbę, z jaką przedstawiciele społeczności Aramu zwracają się do Boga JHWH. Czynią to w kontekście poważnej próby na zdrowiu i przez pośrednictwo proroka Elizeusza. Naaman - wódz aramejskiej armii (2Krl 5,1.11-18) i król Aramu - Ben-Hadad (2Krl 8,7-8) decydują się na pominięcie własnych bogów i w poszukiwaniu uzdrowienia zwracają się do Boga sąsiadującego z nimi Izraela, wykorzystując przy tym autorytet prorockiego urzędu Elizeusza. Już samą tego typu decyzją Aramejczycy opowiadają się za prawdziwością Boga JHWH i wykazują wielkie zaufanie względem Jego wiedzy i mocy. Opracowujący ten materiał źródłowy deuteronomista bardzo mocno akcentuje fakt, że obydwaj nie zawiedli się w swych oczekiwaniach. W przypadku Ben-Hadada biblijne źródło nie podaje dodatkowych informacji na temat religijnej postawy króla i reakcji na orędzie prorockie. Notuje tylko fakt wypełnienia się zapowiedzi Elizeusza. Natomiast znacznie szerzej relacjonuje kazus Naamana, kładąc ogromny nacisk na fakt jego religijnej konwersji zakładającej odrzucenie kultu rodzimych bogów na rzecz czci oddawanej JHWH. Historie Naamana i Ben-Hadada są ostatnimi passusami w bloku ksiąg Joz–2Krl, które poruszają kwestię relacji nie-Izraelitów do Boga JHWH i Izraela. Szczególnie perykopę o Naamanie można uznać za element świadomej teologicznej elaboracji oryginalnych źródeł, gdyż w perspektywie stałej niewiary Izraelitów i ich religijnej apostazji staje się teologicznym paradygmatem, który wskazuje narodowi wybranemu remedium na grożący im upadek i upokorzenie (2Krl 17–25). W okresie poprzedzającym definitywną destrukcję systemu monarchicznego w Izraelu i Judzie, uzdrowienie i nawrócenie nie-Izraelity Naamana funkcjonuje w dziele deuteronomistycznym jako ostatnie ostrzeżenie JHWH przed konsekwencjami trądu bałwochwalstwa i zachęta do gruntownej przemiany duchowej.

Pośród nie-Izraelitów wypowiadających się na temat JHWH w dziele deuteronomisty, liczniejszą grupę stanowią mężczyźni: madianicki żołnierz, Akisz, Kuszyta, Arauna Jebusyta, Hiram, Naaman i Ben-Hadad, ale również kobiety są wyraźnie reprezentowane, choć z imienia pojawia się tylko Rachab (wdowa z Sarepty, królowa Saby). Prócz bohaterów indywidualnych do głosu w tej materii dochodzą też bohaterowie zbiorowi: Gibeonici i Filistyni. Gdy chodzi o status społeczny tych postaci, to najliczniejszą grupą są władcy i osoby wysoko postawione społecznie: królowa Saby, filistyński król Akisz, król Tyru Hiram, aramejski król Ben-Hadad, Naaman - dowódca wojsk Aramu oraz Arauna Jebusyta, który był właścicielem ziemskim w Jerozolimie, a może piastował stanowisko publiczne w mieście. W tym gronie nie brakuje także przedstawicieli

niższych stopni społecznych (żołnierze madianiccy, filistyńscy czy kuszyccy, obywatele Gibeonu), a jest nawet wdowa i jej syn ze społecznego marginesu Sarepty. Jednym słowem deuteronomista opracowujący materiał źródłowy zadbał o to, by o Bogu JHWH i relacji z Izraelem wypowiedziały się wszystkie stany starożytnych społeczności zasiedlających Kanaan i okolice. Na bazie przeprowadzonych badań należy dodać, że wypowiedzi nie-Izraelitów na temat JHWH pojawiały się najczęściej w kontekście działań zbrojnych (Rachab, Gibeonici, Madianici, Filistyni, Akisz, Kuszyta) oraz innego rodzaju nieszczęść dotykających Izraelitów i sąsiadujące z nimi grupy etniczne (Arauna Jebusyta, wdowa z Sarepty, Naaman, Ben-Hadad). Co warto podkreślić, każda z próśb zaniesionych do JHWH przez nie-Izraelitów jest spełniona, co sygnalizuje otwarcie deuteronomisty na ich ewentualną konwersję religijną i bliższą relację z Izraelem.

W toku badań pojawiały się też pewne trudności, spowodowane liczbą analizowanych źródeł oraz ich specyfiką literacką. Najwięcej problemów sprawiła zwięzła prezentacja kontekstu wszystkich tekstów wybranych do badań i jednoznaczna analiza ich procesu redakcji, z uwagi na ich fragmentaryczność oraz wielość rozwiązań proponowanych przez egzegetów. Problemów przysporzyła też terminologia. Język hebrajski posiada szereg różnych określeń odnoszących się do obcych względem Izraelitów. Najważniejsze terminy zostały zaprezentowane we wstępie do pracy, ale z uwagi na ich szerokie pole semantyczne oraz brak odpowiednich wskazań ze strony analizowanych passusów biblijnych, w dysertacji ograniczono się do ogólnego określenia: *nie-Izraelita*. Problematyczną okazała się także prezentacja religijnego wizerunku przedstawianych bohaterów. Z uwagi na brak odpowiednich informacji komunikowanych przez materiał źródłowy, proponowany w pracy religijny profil niektórych postaci jest w pewnej mierze hipotetyczny, gdyż bazuje na teologicznej interpretacji tekstu i jego szerokiego kontekstu narracyjnego.

Podjęty w dysertacji problem badawczy ma charakter rozwojowy. W trakcie naukowych analiz raz po raz otwierały się nowe perspektywy badawcze dotyczące formy i przesłania konkretnych źródeł biblijnych, charakteru ich deuteronomistycznego opracowania oraz miejsca w aktualnym kanonie Biblii Hebrajskiej. Dla uzyskania pełniejszego opracowania biblijnego wizerunku nie-Izraelitów, w przyszłości będzie można rozszerzyć zakres prowadzonych badań o teksty utrwalone w innych sekcjach Starego i Nowego Testamentu, które - w sposób niemniejszy od deuteronomistycznego redaktora kompleksu Joz–2Krl - pochwalają religijną postawę do Boga JHWH ze strony przedstawicieli obcych narodów, a nawet precyzują warunki wejścia do społeczno-religijnej struktury narodu wybranego.

BIBLIOGRAFIA

1. ŹRÓDŁA

1.1 Źródła biblijne

ELLINGER K., RUDOLPH W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart [5]1998)

NESTLE E. & E., ALAND B. & K., KARAVIDOPOULOS J., MARTINI C., METZGER B., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart [27]1993)

RAHLFS A., HANHART R., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreter* (Stuttgart 2006)

THE PESHIṬTA INSTITUTE, *The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version* (Leiden 1972-)

WEBER R. i in., *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem* (Stuttgart [4]1994)

1.2 Przekłady biblijne

CYLKOW J., *Księga Jozuego* (Kraków - Budapeszt 2012)

_____, *Księga Królów* (Kraków - Budapeszt 2014)

_____, *Księga Sędziów* (Kraków - Budapeszt 2012)

JANKOWSKI A. i in., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [*Biblia Tysiąclecia*] (Poznań 2002)

KRUSZYŃSKI J., *Księgi: Jozuego, Sędziów, Rut, Dwie Samuela i Dwie Królewskie*. Przekład z oryginału hebrajskiego - komentarz (PŚST 2; Lublin 1938)

MADAJ K., «Księga Sędziów», w: A. KUŚMIREK, *Prorocy*. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich (PSB; Warszawa 2008) 105-218

PETER M., WOLNIEWICZ M., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [*Biblia Poznańska*] (Poznań 2014)

POPOWSKI R., *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (PSB; Warszawa 2014)

SARZAŁA K., *Biblia Jerozolimska* (Poznań 2006)

1.3 Źródła pozabiblijne i inne teksty

DĄBROWSKI E., *Dawne dzieje Izraela* (Poznań 1979)

HERODOT, *Dzieje*, http://biblioteka.kijowski.pl/antyk%20grecki/%20herodot%20-%20dzieje.pdf [dostęp: 24.02.2017]

KONDRACKI A., «Księga Jubileuszów», w: R. RUBINKIEWICZ, *Apokryfy Starego Testamentu* (PSB; Warszawa 2000) 259-342

STĘPIEŃ M., *Kodeks Hammurabiego* (Warszawa 2000)

2. DOKUMENTY KOŚCIOŁA

BENEDYKT XVI, *List apostolski „Porta fidei" w formie motu proprio ogłaszający Rok Wiary* (Kraków 2012)

BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini" Ojca świętego Benedykta XVI do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (Poznań 2010)

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO (Poznań 1994)

PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich (przekł. i red. R. RUBINKIEWICZ) (Rozprawy i Studia Biblijne 4; Warszawa 1999)

SOBÓR WATYKAŃSKI II «Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum"», w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Poznań 2002) 350-362

3. GRAMATYKI I INNE POMOCE NAUKOWE

BAZYLIŃSKI S., *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego* (MPWB 9; Lublin 2010)

BEITZEL B., *Atlas miejsc biblijnych* (Warszawa 2008)

FLIS J., *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (Warszawa 2004)

JONCZYK W., *Praktyczne wprowadzenie do języka hebrajskiego Starego Testamentu* (Pracownia biblijna 2; Kraków 2011)

JOÜON P., MURAOKA T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 27; Roma 2008)

LAMBDIN T., *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (MPWB 11; Lublin 2011)

PIWOWAR A., *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka* (Kielce 2010)
_____, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (MPWB 13; Lublin 2017)
WARMIŃSKI J., *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów* (Lublin 2010)
WATSON J., *Słowo hebrajskie na każdy dzień roku*. Inspiracje ze Starego Testamentu (Warszawa 2017)

4. KOMENTARZE

ANDERSON A., *2 Samuel* (WBC 11; Dallas 2002)
ARNOLD B., *1 & 2 Samuel* (Grand Rapids 2003)
AULD G., «1 and 2 Samuel», w: J. DUNN, J. ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible* (Grand Rapids 2003) 213-245
BARLOW G., *I & II Kings* (New York 1892)
BARNES W., *The Two Books of the Kings in the Revised Version with Introduction and Notes* (Cambridge 1908)
BARRY J., HEISER M., CUSTIS M., MANGUM D., *Faithlife Study Bible* (Bellingham 2012)
BEGG C., «2 Księga Królewska», w: R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa 2001) 286-301
BERGEN R., *1, 2 Samuel* (NAC 7; Nashville 1996)
BLAIKIE W., «The Second Book of Samuel», w: W. NICOLL, *I Samuel to Job* (EBib 2; Hartford 1903) 113-212
BLOCK D., *Judges, Ruth* (NAC 6; Nashville 1999)
BOICE J., *Joshua* (EC; Grand Rapids 2005)
BOLING R., *Judges.* A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 6A; New Haven 2008)
BOLING R., WRIGHT G., *Joshua.* A New Translation with Notes and Commentary (AncB 6; New Haven 2008)
BRATCHER R., NEWMAN B., *A Translator's Handbook on the Book of Joshua* (London 1983)
BRENSINGER T., *Judges* (BCBC; Scottdale 1999)
BRUEGGEMANN W., *First and Second Samuel* (IBCTP; Louisville 1990)
BUSH G., *Notes, Critical and Practical on the Book of Joshua*. Designed as a General Help to Biblical Reading and Instruction (New York 1857)
BUTLER T., *Joshua* (WBC 7; Dallas 1984)

CABAL T., BRAND C., CLENDENEN E., COPAN P., MORELAND J., *The Apologetics Study Bible: Real Questions, Straight Answers, Stronger Faith* (Nashville 2007)

CALVIN J., *The Book of Joshua* (JCBC; Albany 1998)

CAMPBELL A., O'BRIEN M., «Pierwsza i Druga Księga Samuela», w: W. FARMER, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek (Warszawa 2000) 477-513

CAMPBELL A., «Pierwsza Księga Samuela», w: R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa 2001) 242-255

_____, *1 Samuel* (FOTL 7; Grand Rapids 2003)

_____, *2 Samuel* (FOTL 8; Grand Rapids 2005)

CAMPBELL D., «Joshua», w: J. WALVOORD, R. ZUCK, *The Bible Knowledge Commentary*. Old Testament (BCS; Wheaton 1985) 325-371

CLARKE A., *Clarke's Commentary: First Samuel* (Albany 1999), http://www.studylight.org/commentaries/acc/1 - samuel - 5.html [dostęp: 18.02.2017]

_____, *Clarke's Commentary: Joshua* (Albany 1999), http://www.studylight.org/commentaries/acc/joshua-9.html [dostęp: 18.02.2016; 19.02.2016; 21.02.2016; 22.02.2016; 12.04.2016; 13.06.2016; 20.06.2016; 25.06.2016; 12.07.2016]

_____, *Clarke's Commentary: Judges* (Albany 1999), http://www.studylight.org/commentaries/acc/judges-7.html [dostęp: 22.11.2016]

_____, *Clarke's Commentary: 1 Kings* (Bellingham 2014), http://www.studylight.org/commentaries/acc/1 - kings - 17.html [dostęp: 3.08.2017; 5.08.2017]

_____, *Clarke's Commentary: Second Samuel* (Bellingham 2014), https://www.studylight.org/commentaries/acc/2 - samuel - 24.html [dostęp: 16.10.2017]

COGAN M., *I Kings*. A New Translation with Notes and Commentary (AncB 10; New Haven 2008)

COGAN M., TADMOR H., *II Kings*. A New Translation with Notes and Commentary (AncB 11; New Haven 2008)

CONSTABLE T., «1 Kings», w: J. WALVOORD, R. ZUCK, *The Bible Knowledge Commentary*. Old Testament (BCS; Wheaton 1985) 483-536

COOGAN M., «Księga Jozuego», w: R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa 2001) 178-212
CREACH J., *Joshua* (IBCTP; Louisville 2003)
CUMMING J., *Expository Readings on the Books of Kings* (London 1859)
DEVRIES S., *1 Kings* (WBC 12; Dallas 2003)
DOCKERY D., BUTLER T., CHURCH C. i in., *Holman Bible Handbook* (Nashville 1992)
DORSEY D., *The Literary Structure of the Old Testament*. A Commentary on Genesis-Malachi (Grand Rapids 2004)
FARRAR F., «The First Book of Kings», w: W. NICOLL, *I Samuel to Job* (EBib 2; Hartford 1903) 213-336
FRITZ V., *Das Buch Josue* (HAT I/7; Tübingen 1994)
_____, *1 & 2 Kings* (CC; Minneapolis 2003)
FROLOV S., *Judges* (FOTL 6B; Grand Rapids 2013)
GACEK S., *Księga Jozuego*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy (Tarnów 1993)
GILL J., *An Exposition of the Old Testament*, t. 2 (London 1810)
GORDON R., *1 & 2 Samuel* (Sheffield 1998)
GOSLINGA C., *Joshua, Judges, Ruth* (BSC; Grand Rapids 1986)
GUEST P., «Judges», w: J. DUNN, J. ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible* (Grand Rapids 2003) 190-207
HAMLIN E., *At Risk in the Promised Land*. A Commentary on the Book of Judges (ITC; Grand Rapids 1990)
_____, *Inheriting the Land*. A Commentary on the Book of Joshua (ITC; Grand Rapids 1983)
HARRIS W., *I & II Samuel* (New York 1892)
HARSTAD A., *Joshua* (CC; Saint Louis 2004)
_____, *Joshua* (PBC; Milwaukee 1991)
HAWK L., *Joshua* (Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry; Collegeville 2000)
HAYDOCK G., *Haydock's Catholic Bible Commentary* (New York 1859)
HENRY M., *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible* (Peabody 1994)
HENTSCHEL G., «Das Buch Josua», w: E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament* (ST; Stuttgart 2008) 203-212
HERTZBERG H., *Die Samuelbücher* (ATD 10; Göttingen 1965)
HESS R., *Joshua* (Downers Grove 1996)

HOBBS T., *2 Kings* (WBC 13; Dallas 1998)

HOUSE P., *1, 2 Kings* (NAC 8; Nashville 1995)

HOWARD D., *Joshua* (NAC 5; Nashville 1998)

HUBBARD R., *Joshua* (Grand Rapids 2009)

JAMIESON R., FAUSSET A., BROWN D., *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible* (Oak Harbor 1997)

KEIL C., DELITZSCH F., *Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (COT 2; Peabody 1996)

_____, *1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles* (COT 3; Peabody 1996)

KLEIN R., *1 Samuel* (WBC 10; Dallas 1998)

KNOWLES A., *The Bible Guide* (Minneapolis 2001)

KONKEL A., *1 & 2 Kings* (Grand Rapids 2006)

LANGE J., SCHAFF P., BÄHR K., HARWOOD E., SUMNER B., *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings* (Bellingham 2008)

LANGE J., SCHAFF P., ERDMANN D., TOY C., BROADUS J., *A Commentary on the Holy Scriptures: 1 & 2 Samuel* (Bellingham 2008)

LAWRENZ J., *Judges, Ruth* (PBib; Milwaukee 1997)

LEMAŃSKI J., *Księga Rodzaju.* Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (NKB.ST I/1; Częstochowa 2013)

LINDSEY F., «Judges», w: J. WALVOORD, R. ZUCK, *The Bible Knowledge Commentary*. Old Testament (BCS; Wheaton 1985) 373-414

LONG B., *1 Kings with an Introduction to Historical Literature* (FOTL 9; Grand Rapids 1984)

_____, *2 Kings* (FOTL 10; Grand Rapids 1991)

LONG J., *1 & 2 Kings* (Joplin 2002)

LUMBY J., *The First Book of the Kings with Introduction and Notes* (Cambridge 1886)

_____, *The Second Book of the Kings with Introduction and Notes* (Cambridge 1891)

LUNDBOM J., *Deuteronomy.* A Commentary (Grand Rapids 2013)

ŁACH J., *Księga Jozuego*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy (PŚST III/1; Poznań 2013)

_____, *Księga Sędziów i Księga Rut*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy (PŚST III/2; Poznań 2015)

_____, *Księgi 1-2 Królów*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy (PŚST IV/2; Poznań 2007)

ŁACH J., *Księgi Samuela*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy (PŚST IV/1; Poznań 1973)

ŁACH S., *Księga Kapłańska*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (PŚST II/1; Poznań 1970)

_____, *Księga Rodzaju*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (PŚST I/1; Poznań 1962)

_____, *Księga Wyjścia*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (PŚST I/2; Poznań 1964)

MADVIG D., «Joshua», w: F. GAEBELEIN, *Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (EBC 3; Grand Rapids 1992) 237-371

MAFICO T., «Księga Sędziów», w: W. FARMER, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek (Warszawa 2000) 454-470

MATHEWS K., «The Historical Books», w: D. DOCKERY, *Holman Concise Bible Commentary* (Nashville 1998) 74-198

MCCARTER P., *1 Samuel*. A New Translation, Introduction, Notes and Commentary (AncB 8; New Haven 2008)

_____, *II Samuel*. A New Translation, Introduction, Notes and Commentary (AncB 9; New Haven 2008)

MERRILL E., «1 Samuel», w: J. WALVOORD, R. ZUCK, *The Bible Knowledge Commentary*. Old Testament (BCS; Wheaton 1985) 431-456

MEYER F., *Through the Bible Day by Day*. A Devotional Commentary, t. 2 (Philadelphia 1914-1918)

MONTGOMERY J., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (New York 1951)

MOORE G., *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (New York 1910)

NOTH M., *Das Buch Josua* (HAT I/7; Tübingen 1953)

O'BRIEN M., CAMPBELL A., «Pierwsza i Druga Księga Królewska», w: W. FARMER, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek (Warszawa 2000) 514-548

O'CONNOR M., «Księga Sędziów», w: R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa 2001) 213-234

OMANSON R., ELLINGTON J., *A Handbook on the First Book of Samuel* (New York 2001)

_____, *A Handbook on the Second Book of Samuel* (New York 2001)

PATTERSON R., AUSTEL H., «1, 2 Kings», w: F. GAEBELEIN, *1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Job* (EBC 4; Grand Rapids 1988) 1-300

PHILBECK B., «Joshua», w: H. PASCHALL, H. HOBBS, *The Teacher's Bible Commentary* (Nashville 1972) 137-149

POOLE M., *Annotations upon the Holy Bible,* t. 1 (New York 1853)

PRESSLER C., *Joshua, Judges and Ruth* (WestBC; Louisville 2002)

RICE G., *Nations under God*. A Commentary on the Book of 1 Kings (ITC; Grand Rapids 1990)

RICHARDS L., RICHARDS L., *The Teacher's Commentary* (Wheaton 1987)

ROBINSON G., *Let Us Be Like the Nations*. A Commentary on the Books of 1 and 2 Samuel (ITC; Grand Rapids 1993)

RÖSEL H., *Joshua* (HComOT; Leuven 2011)

RYLE H., *Philo and Holy Scripture: Apparatus* (London 1895)

SANCHEZ CETINA E., «Księga Jozuego», w: W. FARMER, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek (Warszawa 2000) 433-453

SMITH H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (New York 1899)

SMITH J., *1 & 2 Samuel* (Joplin 2000)

SOGGIN J., *Joshua* (OTL; London 1982)

SPENCE-JONES H., *Joshua* (London 1909)

_____, *Judges* (London 1909)

_____, *1 Kings* (London 1909)

_____, *1 Samuel* (London 1909)

STOLZ F., *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9; Zürich 1981)

TATUM S., «1 Kings», w: H. PASCHALL, H. HOBBS, *The Teacher's Bible Commentary* (Nashville 1972) 194-207

TOMES R., «1 and 2 Kings», w: J. DUNN, J. ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible* (Grand Rapids 2003) 246-281

TRONINA A., *Księga Hioba.* Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (NKB.ST 15; Częstochowa 2013)

_____, *Księga Kapłańska.* Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (NKB.ST 3; Częstochowa 2006)

TSUMURA D., *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids 2007)

VANNOY J., *1–2 Samuel* (CBC 4; Carol Stream 2009)

WALSH J., «1 Księga Królewska», w: R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa 2001) 264-286
WALTON J., MATTHEWS V., CHAVALAS M., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej* (Warszawa 2005)
WESLEY J., *Explanatory Notes upon the Old Testament*, t. 2 (Bristol 1765)
WIERSBE W., *Be Available* (Wheaton 1994)
_____, *Be Strong* (BCS 34; Wheaton 1996)
_____, *Wiersbe's Expository Outlines on the Old Testament* (Wheaton 1993)
WOLF H., «Judges», w: F. GAEBELEIN, *Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (EBC 3; Grand Rapids 1992) 375-506
WOLFGRAMM A., *Kings* (Milwaukee 1990)
WOUDSTRA M., *The Book of Joshua* (NICOT; Michigan 1981)
WYPYCH S., *Księga Jozuego*. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz (NKB.ST 6; Częstochowa 2015)
YOUNGBLOOD R., «1, 2 Samuel», w: F. GAEBELEIN, *Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (EBC 3; Grand Rapids 1992) 553-1104
YOUNGER K., «Joshua», w: J. DUNN, J. ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible* (Grand Rapids 2003) 174-189
ZAWADA M., *Niewyczerpana historia ognistego proroka*. Cykl Eliasza i Elizeusza w komentarzu duchowo-mistycznym (Poznań 2010)

5. MONOGRAFIE

ADAMIAK E., *Kobiety w Biblii*. Stary Testament (Kraków 2006)
BALDOCK J., *Kobiety w Biblii* (Warszawa 2008)
BIEBERSTEIN K., *Josua - Jordan - Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6 (OBO 143; Göttingen 1995)
BOLEWSKI J., *Dzieje dzieci Mądrości* (Kraków 2007)
BRUEGGEMANN W., *The Land*. Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith (OBT; Minneapolis 2002)
BRZEGOWY T., *Księgi Historyczne Starego Testamentu* (Tarnów 1996)
_____, *Pięcioksiąg Mojżesza*. Wprowadzenie i egzegeza Rdz 1–11 (Academica 27; Tarnów 2002)
BUBER M., *Mojżesz* (Warszawa 1998)

BURNEY C., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix* (Oxford 1903)
CHALABY A., *All of Egypt*. From Cairo to Abu Simbel and Sinai (Florence 2009)
CODY A., *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35; Rome 1969)
DARBY J., *Synopsis of the Books of the Bible: Genesis to 2 Chronicles* (Bellingham 2008)
DAVIES J., *Notes on 1 Kings* (London 1875)
DAVIS D., *Joshua*. No Falling Words (Grand Rapids 1988)
DOGONDKE D., *Posłannictwo Eliasza według proroctwa Malachiasza (Ml 3,23-24)* (Studia i Materiały 128; Poznań 2009)
DRIVER S., *Notes on the Hebrew Text and Topography of the Books of Samuel* (Oxford 1913)
DZIADOSZ D., *Monarcha odrzucony przez Boga i lud*. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu (Przemyśl 2006)
_____, *Tak było na początku… Izrael opowiada swoje dzieje*. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju (Przemyśl 2011)
EDEL R., *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Josua* (Marburg 1975)
EDERSHEIM A., *Bible History*. Old Testament, t. 4 (Grand Rapids 1975)
_____, *Israel in Canaan under Joshua and the Judges* (BHOT 3; Oak Harbor 1997)
ELLSWORTH R., *Opening up Joshua* (Leominster 2008)
ESLINGER L., *Kingship of God in Crisis*. A Close Reading of 1 Samuel 1–12 (Decatur 1985)
FANULI A., *Duchowość Starego Testamentu* (Historia duchowości 1; Kraków 2002)
FILIPIAK M., *Problematyka społeczna w Biblii* (Warszawa 1985)
FISHBANE M., *Haftarot* (Philadelphia 2002)
FOHRER G., *Elia* (Zürich 1968)
FREEMAN J., CHADWICK H., *Manners and Customs of the Bible* (North Brunswick 1998)
FRITZ V., *Archeologia biblijna* (Warszawa 1992)
GĄDECKI S., *Wstęp do Ksiąg Historycznych Starego Testamentu* (Gniezno 1992)
GOLL J., *Język snów* (Wrocław 2011)
GOTTWALD N., *The Tribes of Yahweh*. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE (Maryknoll 1999)

GRAY J., *Biblical Encyclopedia and Museum*, t. 4 (Hartford 1900)
GRÖNDHAL F., *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Rome 1967)
GRÜN A., *Duchowy wymiar snów* (Poznań 2008)
GUNKEL H., *Elias, Jahve und Baal* (RV II/8; Tübingen 1906)
HANELT T., *Antologia postaci biblijnych.* Stary Testament (Poznań 2008)
HOLMES S., *Joshua.* The Hebrew and Greek Texts (Cambridge 1914)
JELONEK T., *Biblijne pojęcie sacrum* (Kraków 2008)
_____, *Księgi Historyczne Starego Testamentu* (Kraków 2006)
JURCZYŃSKI J., *Sennik biblijny czyli objawienie Boga w snach* (Kraków 2013)
KAISER W., DAVIDS P., BRUCE F., BRAUCH M., *Trudne fragmenty Biblii* (Warszawa 2011)
KAUFMANN Y., *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (Jerusalem 1953)
KENYON K., *Archaeology and Old Testament Study* (Oxford 1967)
KRIEGER K., *Przemoc w Biblii* (Kraków 2004)
LANGKAMMER H., *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu* (Legnica 2007)
LÄPPLE A., *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego (Kraków 1983)
LEMAŃSKI J., *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego.* Pomiędzy historią a teologią (Studia i Rozprawy 9; Szczecin 2006)
LUTEREK T., *Eliasz z Tiszbe* (Sandomierz 2014)
MAJEWSKI M., *Mieszkanie Chwały*. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25–31; 35–40) (Kraków 2008)
_____, *Ugarit - historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu* (Kraków 2010), https://sbc.org.pl/Content/87722/UGARIT _ na _ tle _ Biblii _ Starego _ Testamentu _ Marcin _ Majewski.pdf [dostęp: 15.05.2018]
MARSMAN H., *Women in Ugarit and Israel*. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East (Boston 2003)
MARTINI C., *Bóg żywy.* Rozważania o proroku Eliaszu (Duc in altum - wypłyń na głębię 8; Kraków 1993)
MIESZKOWSKI T., *Jerycho* (Warszawa 2011)
MOZGOL A., *Teologia Arki Przymierza w Psalmach i w tradycji prorockiej (Ps 132; Jr 3,14-18; 2Mch 2,1-8* (Studia i Materiały WTUŚ w Katowicach 9; Katowice 2003)
NIESIOŁOWSKI-SPANÒ Ł., *Dziedzictwo Goliata*. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych (Toruń 2012)

NOWICKI S., *Rytuały oczyszczenia na starożytnym Bliskim Wschodzie*. Studium mezopotamskich, anatolijskich i ugaryckich technik magicznych (Kraków 2013)

PIKOR W., *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela (Lublin 2013)

PINDEL R., *Magia czy Ewangelia?* Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich (Kraków 2003)

RAD VON G., *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa 1986)

RAVASI G., *Twarze Biblii* (Kraków 2009)

REDPATH A., *Victorious Christian Living* (Westwood 1955)

RICHARDS L., *The Bible Reader's Companion* (Wheaton 1991)

ROBINSON S., *Opening up Judges* (Leominster 2006)

SALAS A., *Prorocy: zwiastuni Boga żywego* (Częstochowa 1999)

SCHAEFFER F., *Joshua and the Flow of Biblical History* (Wheaton 2004)

SCHREINER J., *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa 1999)

SIMEON C., *Judges to 2 Kings* (HH 3; London 1836)

_____, *Numbers to Joshua* (HH 2; London 1836)

SMITH J., *The Books of History* (Joplin 1995)

STACHOWIAK L., *Prorocy - słudzy słowa* (Katowice 1980)

SYNOWIEC J., *Gatunki literackie w Starym Testamencie* (Kraków 2003)

_____, *Izrael opowiada swoje dzieje*. Wprowadzenie do ksiąg: Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich (Kraków 1998)

SZCZEPANOWICZ B., *Atlas roślin biblijnych*. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika (Kraków 2003)

SZYMIK S., *Współczesne modele egzegezy biblijnej* (Lublin 2013)

TRONINA A., *Zawitaj, Pani świata* (Niepokalanów 1995)

TRUMBULL H., *Studies in Oriental Social Life* (London 1895)

TSCHIRSCHNITZ A., *Dzieje ludów biblijnych* (Warszawa 1994)

WEINFELD M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (London 1972)

WIGHT F., *Obyczaje krajów biblijnych* (Warszawa 2013)

WOLIŃSKI P., *Nie tylko Goliat*. Filistyni na kartach Starego Testamentu (Wrocław 2011)

WRAY T., *Kobiety Starego Testamentu* (Poznań 2011)

WRONKA S., *Jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (Ps 1,3)*. Antropologiczny wymiar metafory drzewa w Biblii (Kraków 2013)

WRÓBEL M., *Synagoga a rodzący się Kościół*. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2) (Kielce 2002)

ZAKOVITCH Y., «Humor and Theology or the Successful Failure of Israelite Intelligence: A Literary-Folkloristic Approach to Joshua 2», w: S. NIDITCH, *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore* (Atlanta 1990) 75-98

6. ARTYKUŁY

BARTOSZEWICZ D., «Ośrodki kultu starotestamentalnego», w: Z. GODLEWSKI, *Pan tam jest*. Jego Magnificencji Ks. Prof. Ryszardowi Rumiankowi in memoriam (Warszawa 2011) 117-144

BASIUK M., «Obietnice Boga i ich wypełnienie na przykładzie życia Abrahama», w: S. SZYMIK, *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (Lublin 2009) 15-28

BERG W., «Prawa obcego w Starym Testamencie», *RBL* 55 (3; 2002) 181-202

BIEŃKOWSKA D., «Biblijna przysięga jako akt religijny i rytualny», w: R. ZARĘBSKI, *Rytuał, język, religia*. Materiały z konferencji 17-19 maja 2004 r. (Łódź 2005) 29-40

BRIKS P., «Cherem - jako klątwa śmierci», *CTO* 15 (2; 2005) 6-16

_____, «Smoki i potwory w Biblii Hebrajskiej», *CTO* 15 (1; 2005) 45-60

BRZEGOWY T., «Prorocki wymiar Księgi Jonasza», *CT* 62 (3; 1992) 5-20

BUDZYŃSKI P., «Chetycko-egipski traktat pokojowy - tło historyczne i analiza», *VN* 7 (2; 2015) 13-21

CALLAWAY J., MILLER J., «Osiedlanie się w Kanaanie. Okres Sędziów», w: H. SHANKS, *Starożytny Izrael.* Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian (Warszawa 1999) 99-135

CHROSTOWSKI W., «Błogosławieństwa i ich znaczenie w Starym Testamencie», *StWł* 14 (2012) 51-67

_____, «Czyja Ziemia Święta - panorama historyczna», *CT* 74 (2; 2004) 9-45

_____, «Obraz życia człowieka po śmierci w skardze Hioba (Hi 3,11-19)», w: W. CHROSTOWSKI, *Oto idę*. Księga Pamiątkowa dla Biskupa

Profesora Jana Bernarda Szlagi w 65. rocznicę urodzin (Warszawa 2005) 130-148

COHN R., «The Literary Logic of 1 Kings 17–19», *JBL* 101 (3; 1982) 333-350

CZERSKI J., «Biblijny sens „błogosławienia" Boga i człowieka», *LS* 1 (1995) 33-52

_____, «Błogosławienie w Starym Testamencie», *RTK* 45 (8; 1998) 133-145

CZYŻ S., «Udoskonalenie starotestamentalnego Prawa», w: J. ŁACH, *Studia z biblistyki*, t. 5 (Warszawa 1990) 142-196

_____, «Zakaz przysięgania czy nakaz prawdomówności? (Mt 5,33-37)», w: M. WOJCIECHOWSKI, *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi (Warszawa 1997) 103-110

DE VAUX R., «O cherubinach i Arce Przymierza, o sfinksach-strażnikach i boskich tronach w tradycji Starożytnego Wschodu», w: H. OLESCHKO, *Księga o aniołach* (Kraków 2002) 25-32

DŁUGOSZ A., «Rodzaje literackie Sdz 6–8», *RBL* 32 (2-3; 1979) 80-90

_____, «Struktura literacka opowiadania o Gedeonie (Sdz 6–8)», *CzST* 3 (1975) 295-320

_____, «Tekstualne trudności opowiadania o Gedeonie (Sdz 6–8)», *RBL* 33 (5; 1980) 263-269

_____, «Teologiczne treści opowiadania o Gedeonie», w: S. GRZYBEK, F. GRYGLEWICZ, *Scrutamini Scripturas*. Księga pamiątkowa z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa ks. prof. Stanisława Łacha (Kraków 1980) 158-172

DOGONDKE D., «O nienawiści, która bierze się z odrzucenia Boga», *ZK* 20 (2010) 35-46

_____, «Znaczenie Septuaginty w przekładach z języka hebrajskiego na przykładzie słowa *ḥērem*», w: R. PINDEL, E. WIECZOREK, *Radość Słowa*. Przekład i interpretacja Biblii (Hermeneutica et Judaica 4; Kraków 2011) 45-54

DURAK A., «Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw», *Sem* 11 (1995) 21-36

DZIADOSZ D., «Boża i ludzka wierność. Teologiczny obraz zdobycia Kanaanu», *VV* 6 (2007) 43-66

DZIADOSZ D., «Bóg królem Izraela. Biblijny model teokracji według Księgi Jozuego», w: K. MIELCAREK, *Królestwo Boże - dar i nadzieja* (ABL 3; Lublin 2009) 9-26

_____, «Czy Bóg Starego Testamentu ma surowe oblicze?», *Ethos* 27 (2; 2014) 25-49

_____, «Dawid i jego synowie. Wychowawczy i polityczny dramat na dworze królewskim», *VV* 11 (2012) 39-63

_____, «Droga do wiary poganki Rachab. Teologiczna lektura Joz 2,1-24», *BPTh* 6 (2013) 271-293

_____, «Eliasz - starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedynego Boga Jahwe i Jego prawa», *CT* 74 (1; 2004) 5-20

_____, «„I wy byliście przybyszami…" (Kpł 19,34). „Obcy" w religijnym i społeczno-kulturowym kontekście Biblii Hebrajskiej», *Ethos* 30 (1; 2017) 19-39

_____, «Modlitwa konsekracyjna Salomona (1Krl 8,22-53) teologiczną wykładnią znaczenia i roli świątyni w Izraelu», *CT* 79 (2; 2009) 9-32

_____, «Przejście przez morze - aktywna obecność Boga kreująca Izrael (Wj 13,17–14,31)», *VV* 3 (2004) 71-92

_____, «Przymierze Dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela», *VV* 2 (2003) 29-51

_____, «Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był Deuteronomista i jego dzieło», *CT* 74 (4; 2004) 5-24

EHRLICH E., «O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie (2Krl 5 w świetle analizy literackiej i jej implikacji», w: J. CHMIEL, T. MATRAS, *Studium Scripturae anima theologiae*. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi (Kraków 1990) 64-79

FEINBERG P., «The Meaning of Interrancy», w: N. GEISLER, *Interrancy* (Grand Rapids 1979) 267-304

FENSHAM F., «The Treaty between Israel and the Gibeonites», *BA* 27 (3; 1964) 96-100

FILIPIAK A., «Czy można wierzyć w sny?», *Katecheta* 52 (10; 2008) 47-49

FILIPIAK M., «Arka Przymierza i Namiot Spotkania - najstarsza świątynia Starego Testamentu», *PzST* 1 (1972) 211-220

FLORCZYK Ł., «Kamień - świadek przymierza w Sychem (Joz 24,1-28)», *VV* 14 (2015) 27-58

FLORCZYK Ł., BRUDEK P., STEUDEN S., «Mądrość jako przymiot starości. Perspektywa biblijna», *FT* 17 (2016) 55-71

FRANKOWSKI J., «Główne „prawdy wiary" starotestamentalnego Izraela», *STV* 22 (1; 1984) 171-178

FRĄCKOWSKA K., «Gościć proroka to przyjąć słowo Boga. Eliasz u wdowy z Sarepty Sydońskiej (1Krl 17,8-24)», *BPTh* 9 (2016) 11-23

FUSS W., «II Samuel 24», *ZAW* 74 (2; 1962) 145-164

GACEK S., «Autor Księgi Jozuego», *RBL* 37 (1; 1984) 35-41

GLOVER N., «Elijah Versus the Narrative of Elijah. The Contest between the Prophet and Word», *JSOT* 30 (4; 2006) 449-462

GÓŹDŹ K., «Bóg jako istnienie osobowe», *TwP* 5 (1; 2011) 23-29

GRINTZ J., «The Treaty of Joshua with the Gibeonites», *JAOS* 86 (1966) 113-126

GRÜNWALDT K., «Eliasz a duch epoki - krótka historia badań», w: A. KORCZAGO, B. CICHY, *Eliasz*. Zeszyty ewangelickiego katechety, z. 2 (Bielsko-Biała 2000) 27-32

_____, «O przemianach proroka. Recepcja Eliasza w Starym Testamencie», w: A. KORCZAGO, B. CICHY, *Eliasz*. Zeszyty ewangelickiego katechety, z. 2 (Bielsko-Biała 2000) 40-46

GRZENDZICKI Ł., «Koncepcje śmierci w religii wybranych starożytnych cywilizacji», *StKKoł* 17 (2011) 59-93

GRZYBEK S., «Okres „sędziów" w dziejach Izraela», *RBL* 7 (6; 1954) 4-16

_____, «Świątynia znakiem obecności Bożej», *RBL* 35 (4; 1982) 243-251

HENTSCHEL G., «Historyczne podstawy tradycji o proroku Eliaszu», *RBL* 33 (2; 1980) 49-58

HERGESEL T., «Eliasz i Elizeusz - „mężowie Boży" w służbie jahwizmu», *STV* 20 (2; 1982) 25-45

HOMERSKI J., «Religijno-moralne znaczenie wyroczni o narodach», w: S. ŁACH, M. FILIPIAK, H. LANGKAMMER, *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2 (Lublin 1977) 65-128

JANKOWSKI S., «Obietnica ziemi w Starym Testamencie», *CT* 74 (2; 2004) 47-62

_____, «Praktyka pokutna w Starym Testamencie», *Sem* 24 (2007) 21-37

JANKOWSKI S., «Żydzi wobec pogan w świetle J 18,28», *Studia Włocławskie* 13 (2009) 55-67

JAŃCZUK L., «Przysięga w Biblii», *Bliżej Biblii* 1 (4; 2002) 25-28

JAROMIN J., «Problematyka grzechu i zła», w: M. ROSIK, *Teologia Starego Testamentu*. Księgi Historyczne (BB 2; Wrocław 2011) 233-259

_____, «Świątynia Salomona», w: M. ROSIK, *Świątynia Jerozolimska* (Archeolog Czyta Biblię; Wrocław 2007) 31-66

JARUZELSKA I., «Biblijne spojrzenie na własność», w: F. LENORT, *Scriptura Sacra Posnaniensis*. Opuscula Mariano Wolniewicz Octogenario Dedicata (Opuscula Dedicata 3; Poznań 2002) 55-64

_____, «„Ziemia na własność" a „ziemia przebywania". Z badań nad relacjami własności w Starym Testamencie», *PzST* 5 (1984) 109-118

JASINSKI M., «Motyw zwycięskiej modlitwy w narracji Joz 10,1-27», *VV* 11 (2012) 15-46

JASIŃSKI A., «Jerycho ciągle aktualne», *SF* 13 (1996) 119-123

JAŚKO A., «Sprawiedliwość w Starym Testamencie», w: P. JAROSZYŃSKI, *Sprawiedliwość - idee a rzeczywistość* (Lublin 2009) 161-175

JELITO J., «Wiara w sny na Wschodzie starożytnym», *RBL* 8 (2-3; 1955) 69-84

JELONEK T., «Ofiary w kulcie Starego Testamentu», *Materiały Homiletyczne* (2010) 158-162

_____, «Prorocy - głosiciele słowa», *Sympozjum* 10 (1; 2006) 19-40

_____, «Sen, wizja, proroctwo. Ujęcie biblijne», *ŻD* 12 (4; 2005) 28-35

JĘDRZEJEWSKI S., «Jom Kippur - próba znalezienia genezy», *Sem* 25 (2008) 95-110

KAPERA Z., «Pierwsze teksty Filistynów?», *RBL* 25 (4-5; 1972) 265-268

KASIŁOWSKI P., «Cztery kobiety: Tamar, Rachab, Rut, Batszeba», w: W. CHROSTOWSKI, *Bóg jest miłością (1J 4,16)*. Studia dla Ks. Prof. Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin (Warszawa 2006) 196-224

KIERNIKOWSKI Z., «Dwa oblicza sprawiedliwości Bożej (Rz 3,25n)», *BPTh* 3 (2010) 61-88

KITCHEN K., «Sheba and Arabia», w: L. HANDY, *The Age of Solomon*. Scholarship at the Turn of Millennium (SHCANE 11; Leiden 1997) 127-153

KLINKOWSKI J., «Obraz krainy Kusz (Etiopii) i jej mieszkańców w tradycji biblijnej i w świadectwach pozabiblijnych», *Perspectiva* 7 (1; 2008) 104-125

KLINKOWSKI J., «Zaginięcie Arki Przymierza w świetle tekstów biblijnych i tradycji», *Perspectiva* 7 (2; 2008) 103-124

KOKOT M., «Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającej w historii Izraela», *Sem* 7 (1981) 5-22

KONDRACKI A., «Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 205-223

KOT A., «Rola Rachab w zajęciu Ziemi Obiecanej (Joz 2,1-24)», *VV* 10 (2011) 65-87

KOWALSKI M., «Problem Bożej sprawiedliwości w świetle Listu do Rzymian», *VV* 13 (2014) 95-126

KRAŠOVEC J., «Pan Bóg zbrojnych zastępów», *ComP* 16 (1996) 8-26

KRAWCZYK R., «Gedeon - „prekursor" działań specjalnych», *WDS* 76 (4-5; 2007) 200-209

_____, «Ideologia wojny w historii starożytnego Izraela», *WDS* 77 (5; 2008) 231-239

_____, «Kryzys w życiu proroka Eliasza», *StRed* 11 (2013) 188-200

_____, «Militaria starożytnego Izraela», *WDS* 77 (4; 2008) 205-211

_____, «Podbój Kanaanu w świetle Księgi Jozuego. Historia i wiara», w: W. CHROSTOWSKI, *Nie wstydzę się Ewangelii*. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin (Warszawa 2011) 268-276

KUDASIEWICZ J., «Mesjańska działalność Jezusa jubileuszowym rokiem łaski (Łk 4,16-30)», w: W. CHROSTOWSKI, *Słowo Twoje jest prawdą*. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin (Warszawa 2000) 212-224

KULIŃSKA B., «Pogląd na śmierć jako sen w Starym Testamencie», *SS* 6 (2002) 37-56

KUSZ T., «Trąd w żydowskich tekstach pozabiblijnych», w: B. STRZAŁKOWSKA, *Więcej szczęścia jest w dawaniu, aniżeli w braniu*. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin (Ad Multos Annos 15; Warszawa 2011) 985-994

KUŚMIREK A., «Zbawienie narodów w Starym Testamencie», w: I. LEDWOŃ, *Stary Testament a religie* (Lublin 2009) 237-319

LANGKAMMER H., «Znaczenie religijne ofiary w Izraelu», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 225-238

LANGLAMET F., «Recensione dell'opera di Floss», *RB* 96 (1989) 563-586

LEMAŃSKI J., «Jak wyglądała Arka Przymierza (Wj 25,10-22)?», *StKKoł* 11 (2007) 149-155

_____, «Opowiadanie o Arce przymierza (1Sm 4,1–7,1; 2Sm 6) jako klucz do teologii Ksiąg Samuela», *SS* 11 (2007) 5-31

_____, «Szatan i inni. Kilka uwag o demonologii Starego Testamentu», w: W. CHROSTOWSKI, *Żywe jest Słowo Boże i skuteczne*. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich (Warszawa 2001) 165-190

LERNER B., «Rahab the Harlot and Other Philosophers of Religion», *JBQ* 28 (1; 2000) 52-55

LINKE W., «Spis ludności za Dawida w różnych interpretacjach teologicznych», *STV* 47 (2; 2009) 139-166

LIVER J., «The Wars of Mesha, King of Moab», *PEQ* 99 (1967) 14-31

LOHFINK N., «„Święta wojna" i „klątwa" w Biblii», *ComP* 9 (1989) 10-19

ŁACH J., «*Melek* a *nagîd* w 1–2Krl w świetle innych tekstów biblijnych i pozabiblijnych», w: W. CHROSTOWSKI, *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz*. Księga pamiątkowa dla Bpa Prof. Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin (Warszawa 2002) 263-278

_____, «Powstanie monarchii (Księgi Samuela)», w: J. FRANKOWSKI, *Księgi Historyczne Starego Testamentu.* Dziejopisarstwo izraelskie (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 2; Warszawa 2006) 121-157

MADEYSKA E., «Zbudź się, o śpiący», *WDr* 28 (8; 2000) 59-66

MAJEWSKI M., «Wyrocznia efodu oraz urim i tummim w Biblii Hebrajskiej», *SBO* 4 (2012) 91-107

MAŁECKI Z., «Teksty o Marduku i ich wpływ na Księgę Deuteroizajasza», *RBL* 62 (1; 2009) 5-9

MATYSIAK B., «Małżeństwo i rodzina w kulturze starożytnego Izraela», *StElb* 13 (2012) 133-151

_____, «Śladami narodu wybranego», w: S. KOZAKIEWICZ, *Poznać Chrystusa* (Olsztyn 2003) 11-23

MAZANKA P., «Refleksje o rozumieniu czystości serca w filozofii i teologii», *Fides et Ratio* 5 (4; 2014) 73-92, http://www.stowarzyszeniefideset ratio.pl/Presentations0/Fides2014-4.pdf [dostęp: 5.03.2016]

MCCARTHY D., «Some Holy War Vocabulary in Joshua 2», *CBQ* 33 (1971) 228-300

MENDECKI N., «Filistyni, Aramejczycy i Kananejczycy w drugiej połowie drugiego tysiąclecia przed Chrystusem», *CT* 56 (3; 1986) 43-46

MERLING D., «Rahab: The Woman who Fulfilled the Word of YHWH», *AUSS* 41 (1; 2003) 31-44

MICHALAK A., «Rytuał klątwy w starożytnym Izraelu i ideologia ekspansji», *Przegląd Religioznawczy* 49 (3; 2005) 9-23

MIELCAREK K., «Problematyka wojny w Biblii. Trudności w interpretacji Pisma Świętego», w: M. WRÓBEL, *Deus meus et omnia*. Księga Pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera (Lublin 2005) 247-256

MIELNIK D., «„Nie taki diabeł straszny?" Cyfra Bestii - konkret, czy celowa wieloznaczność», w: M. SZALA, K. MACIĄG, G. WINIARSKI, *Postępy w naukach społeczno-ekonomicznych* (Lublin 2013) 29-37

MIKOŁAJCZAK M., «Ołtarz w biblijnej historii zbawienia», *StPar* 11 (2001) 149-158

_____, «Samoofiarowanie Eliasza», *RBL* 51 (2; 1998) 81-87

MIKOŁAJCZYK M., «Historia i rozwój błogosławieństw w liturgii Kościoła katolickiego», *RBL* 29 (2-3; 1976) 162-171

MOŃKA Z., «Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów», *RBL* 22 (4-5; 1969) 199-206

MROZEK A., «Religie Palestyny, Syrii i Arabii», w: K. PILARCZYK, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu* (Kraków 2008) 259-310

MÜNNICH M., «Ołtarze hebrajskie. Problemy biblijne i archeologiczne», w: B. IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA, D. PRÓCHNIAK, *Miejsca święte w epoce późnego antyku* (Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa 5; Lublin 2005) 129-149

OBIORAH M., «Rahab in the Book of Joshua and other Texts of the Bible», *IOSR-JHSS* 3 (3; 2014) 19-29

OREL W., «Wiara Abigail - wiarą Izraela w Boży wybór dynastii Dawidowej. Teologiczne refleksje nad 1Sm 25,2-42», w: D. DZIADOSZ, *Świadkowie wiary*. Biblia o wierze (ABL 9; Lublin 2014) 45-58

OSTAŃSKI P., «„Skądże nadejdzie mi pomoc?” (Ps 121,1). Wokół wdowieństwa w Biblii», *PzST* 33 (2004) 59-74

PAWŁOWSKI Z., «Naaman i Elizeusz. Narracyjny przekaz wiary według 2Krl 5,1-19», w: A. PACIOREK, A. TRONINA, P. ŁABUDA, *Wierzę w jednego Boga* (ScrLum 5; Tarnów 2013) 89-104

_____, «Ożywienie zmarłych w cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu», *VV* 8 (2009) 17-34

PETER M., «Dookoła problemu Jerycha», *RBL* 14 (5; 1961) 198-205

PĘDRACKI M., «Przepisy prawne najstarszych „Kodeksów” mezopotamskich ustanawiające kary dla ludzi wolnych», *Analecta* 6 (2; 1997) 7-41

PIETKIEWICZ R., «Obraz Boga», w: M. ROSIK, *Teologia Starego Testamentu*. Księgi Historyczne (BB 2; Wrocław 2011) 7-74

_____, «Obraz Boga w wypowiedziach bohaterów Ksiąg Historycznych Starego Testamentu», *Perspectiva* 9 (2; 2010) 124-146

_____, «Przymierze, wybranie i lud Boży», w: M. ROSIK, *Teologia Starego Testamentu*. Księgi Historyczne (BB 2; Wrocław 2011) 119-192

PIKOR W., «Święta wojna w Biblii: ludzka ideologia czy Boża wola?», *StBob* 2 (2005) 21-44

PILARCZYK K., «Przejęcie władzy nad Izraelem przez Salomona (ujęcie historyczno-literackie)», w: W. CHROSTOWSKI, *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz*. Księga pamiątkowa dla Bp. Prof. Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin (Warszawa 2002) 328-342

PILARZ K., «Salomon - człowiek Bożej mądrości? Kilka uwag na podstawie 1Krl 1–11», *Teologia i Człowiek* 21 (1; 2013) 141-152

POLANOWSKI A., «Sen Józefa», *KST* 7 (2008) 95-109

PONIŻY B., «Drugorzędne akty kultu», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 239-256

_____, «Ku osobowej mądrości w literaturze Starego Testamentu», *PzST* 35 (2006) 27-40

_____, «Pierwsze sanktuaria Izraela», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 9-36

RABIEJ S., «„Ego eimi” w Ewangelii św. Jana znakiem Boskiej godności Jezusa», *CT* 58 (2; 1988) 19-27

_____, «Soteriologiczne znaczenie Chrystusowego „Ego eimi”», *AK* 85 (1; 1993) 15-27

RABIEJ S., «Sprawiedliwość miarą prawa. Judaistyczne rozumienie sprawiedliwości», w: S. RABIEJ, *Wobec sprawiedliwości*. Księga dedykowana Janowi Pawłowi II z okazji pobytu Jego Świątobliwości na ziemi gliwickiej (Opole 1999) 45-52

RAKOCY W., «Boża sprawiedliwość objawiająca się w dziele zbawienia człowieka przez krzyż», *VV* 1 (2002) 155-162

ROBINSON B., «Rahab of Canaan - and Israel», *SJOT* 23 (2; 2009) 257-273

ROSIK M., «Uzdrowienie trędowatego (Mk 1,40-45) na tle tradycji judaistycznej», *ŚSHT* 38 (1; 2005) 53-62

RUMIANEK R., «Eliasz jako gorliwy prorok Boga zazdrosnego», w: W. CHROSTOWSKI, *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin (Warszawa 1999) 188-197

_____, «Znaki świętości Jerozolimy», w: S. HAŁAS, P. WŁODYGA, *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118,14)*. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę urodzin (Studia 15; Kraków 2006) 219-229

SADOWSKI S., «Wdowa z Sarepty Sydońskiej jako narzędzie w ręku Boga (1Krl 17,8-24)», *ComP* 35 (3-4; 2015) 7-34

SIKORA R., «Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 193-203

SOBKOWSKI A., «Szilo», *ZS* 15 (2009) 12-15

STAMM J., «Der Name des Königs Salomo», *ThZ* 16 (1960) 285-297

STRĄKOWSKI H., «Wykopaliska w Jerycho», *RTK* 10 (1; 1963) 93-106

SUCHY J., «Jedność w Starym Testamencie», w: A. SIKORA, *Biblia podstawą jedności* (Lublin 1996) 61-84

SZAMOCKI G., «Do czego Jozuemu odwaga i moc? Studium literacko-historyczne zachęty „bądź mężny i mocny" w Joz 1,6-9», *Przegląd Religioznawczy* 50 (2; 2006) 11-22

_____, «Hebrajskie wyrażenia *be-/le-nachala* („jako dziedzictwo") i *be-jad* („w rękę") w odniesieniu do Bożego daru ziemi dla Izraela», *Przegląd Religioznawczy* 49 (3; 2005) 3-8

_____, «Rachab i Rut. Wiara dwu kobiet z rodowodu Jezusa», *GRE* 7 (2013) 295-307

SZMAJDZIŃSKI M., «Prawa dotyczące wojny w Pwt 20», *SBO* 1 (2009) 61-90

SZMAJDZIŃSKI M., «Świadkowie wiary w Starym Testamencie», *Współczesna Ambona* 41 (3; 2013) 190-202

SZYMIK S., «Ołtarze izraelskie», w: G. WITASZEK, *Życie religijne w Biblii* (Lublin 1999) 123-137

ŚMIŁOWSKA K., «Wydarzenia związane z pobytem Izraelitów na pustyni», http://www.biblia.wiara.pl/doc/423054.Wydarzenia - zwiazane - z-pobytem-Izraelitow-na-pustyni [dostęp: 7.03.2016]

TARASIUK M., «Problemy historyczne w interpretacji podboju Kanaanu», w: W. SŁOMSKI, *Ministrare.* Prace poświęcone śp. Ks. Prof. Zachariaszowi Łyko, t. 2 (Warszawa 2010) 993-1039

TAYLOR J., «Księgi Historyczne. Księga Jozuego», w: D. ALEXANDER, P. ALEXANDER, *Przewodnik po Biblii* (Warszawa 1996) 209-218

THIEL W., «Pochodzenie i rozwój tradycji o Eliaszu», w: A. KORCZAGO, B. CICHY, *Eliasz*. Zeszyty ewangelickiego katechety, z. 2 (Bielsko-Biała 2000) 33-39

TRIGO J., «Przysięga», *ComP* 14 (1; 1994) 115-128

TRONINA A., «Jahwe - wojownik czy Bóg pokoju?», *Ethos* 18 (3-4; 2005) 193-201

_____, «Jozue - Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela», *VV* 1 (2002) 41-56

_____, «Kapłaństwo i ofiara w Biblii», w: B. IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA, D. PRÓCHNIAK, *Ofiara, kapłan, ołtarz w świecie późnego antyku* (Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa 6; Lublin 2008) 99-109

_____, «„Księga Jašar" i jej ślady w Biblii Hebrajskiej», *RBL* 40 (3; 1987) 186-190

_____, «Pektorał wyroczni (Wj 28,15). Przyczynek do biblijnej teologii miłosierdzia», *WST* 27 (1; 2014) 43-49

TRYL F., «Kryzys roku 1200 przed Chrystusem - Ludy Morza - Filistyni», *ZNKUL* 47 (4; 2004) 69-96

_____, «Od Otniela do Saula. Początki państwowości izraelskiej», *RBL* 58 (1; 2005) 5-28

_____, «Skarby króla Salomona. Gospodarcze podstawy wczesnego Izraela», *ZNKUL* 52 (1; 2009) 25-49

_____, «Z dziejów Świętego Miasta: Świątynia Salomona», *RH* 56 (2008) 5-29

TULEJSKI T., «Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie (cz. I)», *SPE* (2015) 149-169

_____, «Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie (cz. II)», *SPE* (2015) 117-135

TUŁODZIECKI T., «Eliasz. Słowo Boże lekarstwem na kryzys wiary proroka (1Krl 17,1–19,21)», w: D. DZIADOSZ, *Świadkowie wiary*. Biblia o wierze (ABL 9; Lublin 2014) 59-73

TURKIEL J., «Wywiadowcy w Biblii», w: W. CHROSTOWSKI, *„Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy" (4Q 495)*. Studia dla Doktora Zdzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin (Rozprawy i Studia biblijne 29; Warszawa 2007) 500-516

WĘGRZYNIAK W., «Fenomen snów biblijnych», http://www.academia.edu/7637470/Fenomen_snów_ biblijnych [dostęp: 30.09.2016]

_____, «Niesprawiedliwy Bóg w Psalmach?», *VV* 13 (2014) 15-32

WINNICKI J., «Kuszyci (Nubijczycy) w południowej Syrii», *Światowit* 100 (1998) 33-48

WIPSZYCKA E., «Jak pojmowano istotę przysięgi w czasach starożytnych?», *Mówią Wieki* 3 (1983) 29-30

WISEMAN D., «Rahab of Jericho», *Tyndale Bulletin* 14 (1964) 8-11

WOCHNA M., «Sprawiedliwość Boża a Boże miłosierdzie w tradycji deuteronomistycznej (Joz 6,21-25)», *ŚSHT* 37 (2; 2004) 103-108

WOŹNIAK J., «Bedeutung und Belege der Schwurformel ḥaj Jahwe», *BZ* 28 (1984) 245-249

_____, «Implikacje ḥaj Jahwe», *RBL* 33 (2; 1980) 93-101

_____, «Prehistoria przysięgi ḥaj Jahwe», w: J. CHMIEL, T. MATRAS, *Studium Scripturae Anima Teologiae*. Prace ofiarowane ks. prof. Stanisławowi Grzybkowi (Studia 1; Kraków 1990) 368-373

_____, «Teologia przysięgi „ḥaj Jahwe"», *CT* 53 (1; 1983) 19-27

WRÓBEL M., «Księga Jozuego - nazwa, treść i orędzie teologiczne», *Krąg Biblijny* 4 (2009) 99-104

_____, «1–2 Księga Samuela - nazwa, treść i orędzie teologiczne», *Krąg Biblijny* 5 (2010) 141-152

WYPYCH S., «Wejście do Ziemi Obiecanej (Księga Jozuego)», w: J. FRANKOWSKI, *Księgi Historyczne Starego Testamentu.*

Dziejopisarstwo izraelskie (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 2; Warszawa 2006) 19-70

WYPYCH S., «Wódz wojska Pana (Joz 5,13-15) - początki królowania Jahwe w Ziemi Obiecanej», w: A. PACIOREK, A. CZAJA, A. TRONINA, *Ewangelia o Królestwie* (ScrLum 1; Tarnów 2009) 33-52

ZAWADA M., «Trzy epizody z życia Eliasza w interpretacji duchowo-mistycznej», *IS* 1 (2008) 35-54

ZIAJA K., «Wybrane motywy biblijne z Ksiąg Jozuego i Sędziów w Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny», *RBL* 63 (1; 2010) 79-92

ŻYWICA Z., «Kryzys powołania proroka Eliasza», *StEł* 17 (3; 2015) 295-307

7. HASŁA ENCYKLOPEDYCZNE

AMSLER S., «hājâ», *THAT*, t. 1, 477-486

ARNOLD P., «Gibeon», *AncBD*, t. 2, 1010-1013

BAKER D., «Hivites», *AncBD*, t. 3, 234

BALY D., «Etiopia», *EB*, 267-268

_____, «Sukkot», *EB*, 1149-1150

BARUCQ A., GRELOT P., «Mądrość», w: X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej* (Poznań 1990) 459-465

BAUM A., «Mądrość», w: A. GRABNER-HAIDER, *Praktyczny słownik biblijny* (Warszawa 1994) 710-712

BOLING R., «Klątwa», *EB*, 521

BORAAS R., «Afek», *EB*, 15

_____, «Debir», *EB*, 199

_____, «Saba, Sabejczycy», *EB*, 1068

BOSAK P., «Hiram», w: P. BOSAK, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych* (Kraków 2015) 584-585

_____, «Jebusyci», w: P. BOSAK, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych* (Kraków 2015) 690-691

_____, «Rahab», *PB*, t. 8, 551-552

CHROSTOWSKI W., «Ofiara. W Biblii», *EK*, t. 14, 386-389

CONRAD E., «Klątwa», *SWB*, 299

COPPES L., «nûn; nîn», *TWOT*, 563

COPPES L., «qāšar», *TWOT*, 818-819
_____, «qîr», *TWOT*, 798
DAVIES G., «Shittim», *NBDict*, 1097-1098
DORSEY D., «Chephirah», *AncBD*, t. 1, 898
DRINKARD J., «Betel», *EB*, 92-93
DZIADOSZ D., «Samuela Księgi», *EK*, t. 17, 1000-1002
_____, «Wojna. Aspekt biblijny», *EK*, t. 20, 849-851
_____, «Ziemia Obiecana», *EK*, t. 20, 1391-1392
FABRY H., «jāšaʿ», *ThWAT*, t. 3, 1035-1043
FEINBERG C., «ʾāmēṣ», *TWOT*, 53-54
FILIPIAK M., «Amalekici», *EK*, t. 1, 400
FREEDMAN D., MYERS A., BECK A., «Chephirah», *EDB*, 233
FRICK F., «Gilgal», *EB*, 342-343
GEOGHEGAN J., «Sihon», *EDB*, 1220
GEORGE A., «Przysięga», w: X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej* (Poznań 1990) 836-838
_____, «Sny», w: X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej* (Poznań 1990) 895
GOLDBERG L., «bajit», *TWOT*, 105-106
GREENSPAHN F., «Ben-Hadad», *EB*, 89
HAMILTON V., «miṣrajim», *TWOT*, 523
_____, «šākab», *TWOT*, 921-922
HARRIS R., «ḥesedʾ», *TWOT*, 305-307
_____, «nāʾ», *TWOT*, 541
HARTLEY J., «jārad», *TWOT*, 401
_____, «jāšaʿ», *TWOT*, 414-416
HIRSCH E., SELIGSOHN M., BACHER W., «Naaman», *JE*, t. 9, 137-138
HOMERSKI J., «Eliasz. Życie i działalność», *EK*, t. 4, 885-886
_____, «Gedeon», *EK*, t. 5, 924-925
_____, «Jebusyci», *EK*, t. 7, 1134-1135
HOSTETTER E., «Hivites», *EDB*, 597
JENNI E., «yhwh», *TLOT*, t. 2, 523-524
KALLAND E., «dābār», *TWOT*, 178-180
KITCHEN K., «Jericho», *NBDict*, 554-556
KOEHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J., «ʾāmēṣ», *WSHPST*, t. 1, 63

KOEHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J., «ʾêmâ», *WSHPST*, t. 1, 41
_____, «ḥāram, ḥērem», *WSHPST*, t. 1, 336
_____, «ḥāzaq», *WSHPST*, t. 1, 288-289
_____, «hpk», *WSHPST*, t. 1, 241
_____, «jšr», *WSHPST*, t. 1, 424-425
_____, «môreh», *WSHPST*, t. 1, 527
_____, «mûg», *WSHPST*, t. 1, 522
_____, «nûn», *WSHPST*, t. 1, 640
_____, «ʿōrēb», *WSHPST*, t. 1, 817
_____, «rjb», *WSHPST*, t. 2, 268-269
_____, «sûp», *WSHPST*, t. 1, 700-701
_____, «tiqwâ», *WSHPST*, t. 2, 698-699
_____, «tqʿ», *WSHPST*, t. 2, 700-701
_____, «zᵉʾēb», *WSHPST*, t. 2, 248
KROEGER C., «Kobiety we wczesnym Kościele», w: R. MARTIN, P. DAVIDS, *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism Ojców apostolskich* (PSB; Warszawa 2014) 410-415
LABIANCA Ř., «Heshbon», *EDB*, 585-586
LAPP N., «Libna», *EB*, 671
LILLEY J., «Chephirah», *NBDict*, 183
_____, «Joshua», *NBDict*, 612
LURKER M., «Meer», w: M. LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole* (München 1978) 205-206
MARTENS E., «bôʾ», *TWOT*, 93-95
MCCARTER P., «Izrael», *EB*, 418-422
MCCLELLAN T., «Gibeon», *EB*, 341
_____, «Sartan», *EB*, 1089-1090
MCGRAW L., «Gibeon», *HIBD*, 647
MCLEOD M., «Og», *NBDict*, 843
MCMILLION P., «Og», *AncBD*, t. 5, 9
MICHAEL T., «Og», *EDB*, 983
MIELCAREK K., «Świątynia jerozolimska w Starym Testamencie», *EK*, t. 19, 350-352
MILLARD A., «Gibeon», *NBDict*, 410-411
MITCHELL T., «Bashan», *NBDict*, 124
MOYER J., «Hivites», *HIBD*, 770-771

MURPHY R., «Mądrość», *EB*, 726-727
MYERS A., «Shittim», *EBD*, 945
NEGEV A., «Asztarot», *EAZŚ*, 49
_____, «Baszan», *EAZŚ*, 462
_____, «Gibeon, Gibeonici», *EAZŚ*, 174-175
_____, «Gilgal», *EAZŚ*, 176
«Nierząd, nierządnica», w: L. RYKEN, J. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej* (Warszawa 1998) 592-594
PARKER S., «Jozue», *EB*, 490-491
PARTYKA J., «Jerycho. Wykopaliska», *EK*, t. 7, 1218-1219
PETER M., «Arka Przymierza. W Piśmie Świętym», *EK*, t. 1, 922-923
PIKOR W., «Naaman», *EK*, t. 13, 606-607
_____, «Profetyzm w Biblii», *EK*, t. 16, 444-449
_____, «Prorok. W Biblii», *EK*, t. 16, 502-506
POLOK B., «Nierząd. Stary Testament», *EK*, t. 13, 1194-1197
_____, «Nierządnica», *EK*, t. 13, 1197-1198
PONIŻY B., «Mądrość w Biblii», *EK*, t. 12, 312
POPOWSKI R., «pornē», *WSGPNT*, 516
RAMSEY G., «Joshua», *AncBD*, t. 3, 999-1000
RAY P., «Ashtaroth», *EDB*, 114
SANDEVOIR P., «Wyznanie», w: X. LÉON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej* (Poznań 1990) 1095-1098
SCHECHTER S., GINZBERG L., HIRSCH E., SELIGSOHN M., «Hiram, Huram», *JE*, t. 6, 405-406
SCHNIEDEWIND W., «Gibeon», *EDB*, 502
SCHOLZ P., «Saba», *EK*, t. 17, 805-807
SLAYTON J., «Bashan», *AncBD*, t. 1, 623-624
_____, «Shittim», *AncBD*, t. 5, 1222-1223
_____, «Sihon», *AncBD*, t. 6, 22
SMICK E., «ḥājâ», *TWOT*, 279-282
STACHOWIAK L., «Błogosławieństwo. W Starym Testamencie», *EK*, t. 2, 682-683
SZIER-KRAMAREK B., «Wdowa. Aspekt biblijny», *EK*, t. 20, 328-329
SZLAGA J., «Ben-Hadad», *EK*, t. 2, 268-269
_____, «Filistyni», *EK*, t. 5, 222-223
THOMPSON J., «Sihon», *NBDict*, 1100-1101
TOOMBS L., «Jerycho», *EB*, 456-458

TRONINA A., «Gibeon», *EK*, t. 5, 1052-1053

_____, «Madianici», *EK*, t. 11, 778

_____, «Ołtarz. W Biblii», *EK*, t. 14, 559-560

UNTERMAN J., «Gedeon», *EB*, 326-327

WEBER C., «ḥāzaq», *TWOT*, 276-277

WHITE W., «rāḥab», *TWOT*, 840-841

WILSON R., «Prorok», *EB*, 1001-1006

WISEMAN D., «Hivite», *NBDict*, 477

WOOD L., «ḥāpar», *TWOT*, 311

YOUNKER R., «Bashan», *EDB*, 154-155

«Ziemia Obiecana», w: L. RYKEN, J. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej* (Warszawa 1998) 1178-1179

«Ziemia opływająca w mleko i miód», w: L. RYKEN, J. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej* (Warszawa 1998) 1179

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW 3
WSTĘP 8
ROZDZIAŁ I
AUTOCHTONICZNI MIESZKAŃCY KANAANU W SPOŁECZNO-RELIGIJNEJ STRUKTURZE IZRAELA EPOKI JOZUEGO 18
1. Wiara Rachab w JHWH podstawą przymierza z narodem wybranym (Joz 2,9-13) 18
1.1 Analiza literacka 19
1.1.1 Delimitacja tekstu 19
1.1.2 Tekst hebrajski perykopy 21
1.1.3 Przekład na język polski 22
1.1.4 Krytyka tekstu 22
1.1.5 Kontekst dalszy perykopy 24
1.1.5.1 Kontekst dalszy poprzedzający (Joz 1,1-18) 24
1.1.5.2 Kontekst dalszy następujący (Joz 6,1-27) 29
1.1.6 Kontekst bliższy perykopy 33
1.1.6.1 Kontekst bliższy poprzedzający (Joz 2,1-8) 33
1.1.6.2 Kontekst bliższy następujący (Joz 2,14-24) 39
1.1.7 Proces redakcji tekstu perykopy 42
1.1.8 Forma literacka wierszy Joz 2,9-13 44
1.1.9 Struktura badanego tekstu 46
1.2 Studium egzegetyczne 47
1.2.1 Prorocza zapowiedź zajęcia Kanaanu (Joz 2,9a) 47
1.2.2 Panika wśród mieszkańców Jerycha (Joz 2,9b.11a) 50
1.2.3 Wyjście z Egiptu i wysuszenie wód Morza Sitowia (Joz 2,10a) 52
1.2.4 Zwycięstwo odniesione nad Sichonem i Ogiem (Joz 2,10bα) 53
1.2.5 Prawo cheremu (Joz 2,10bβ) 55
1.2.6 Świadectwo Rachab o JHWH (Joz 2,11b) 57
1.2.7 Prośba Rachab o ocalenie (Joz 2,12-13) 60
1.3 Teologiczne przesłanie perykopy 62
1.3.1 Teokratyczne rządy w Izraelu 62
1.3.2 Wiara Rachab w Boga JHWH 65
1.3.3 Rachab antytezą wrogości wobec Boga uosabianej przez Rahaba i przykładem uniwersalizmu zbawczego JHWH 68

1.3.4 Nierządnica Rachab a sakralny nierząd Izraela ... 71
1.3.5 Rachab w tradycjach Starego i Nowego Testamentu ... 74
2. Porozumienie Gibeonitów z Izraelem (Joz 9,9-10.24-25) ... 77
2.1 Analiza literacka ... 77
2.1.1 Delimitacja tekstu ... 77
2.1.2 Tekst hebrajski perykopy ... 80
2.1.3 Przekład na język polski ... 81
2.1.4 Krytyka tekstu ... 81
2.1.5 Kontekst dalszy perykopy ... 82
2.1.5.1 Kontekst dalszy poprzedzający (Joz 8,1-35) ... 83
2.1.5.2 Kontekst dalszy następujący (Joz 10,1-43) ... 88
2.1.6 Kontekst bliższy perykopy ... 92
2.1.6.1 Kontekst bliższy poprzedzający i następujący (Joz 9,1-8.11-15) ... 92
2.1.6.2 Kontekst bliższy poprzedzający i następujący (Joz 9,16-23.26-27) ... 97
2.1.7 Proces redakcji tekstu perykopy ... 99
2.1.8 Forma literacka wierszy Joz 9,9-10.24-25 ... 100
2.1.9 Struktura badanego tekstu ... 102
2.2 Studium egzegetyczne ... 103
2.2.1 Przybycie Gibeonitów „z bardzo dalekiej ziemi" (Joz 9,9a) ... 104
2.2.2 Wiedza Gibeonitów na temat potęgi JHWH (Joz 9,9b-10) ... 106
2.2.3 Boży plan związany z Kanaanem (Joz 9,24a) ... 108
2.2.4 Lęk Gibeonitów motywem ich religijnej przemiany (Joz 9,24b-25) ... 110
2.3 Teologiczne przesłanie perykopy ... 111
2.3.1 Ziemia Kanaan darem JHWH dla Izraelitów i nie-Izraelitów ... 111
2.3.2 Wszechmoc Boga Izraela i niemoc Baala ... 115
2.3.3 Łaska okazana Gibeonowi obrazem relacji Izraela do nie-Izraelitów ... 116
ROZDZIAŁ II
WIARA GRUP ETNICZNYCH SYRO-PALESTYNY W BOGA IZRAELA NA TLE APOSTAZJI IZRAELITÓW W EPOCE SĘDZIÓW ... 121
1. Wiara Madianitów w Boga Izraela w kontekście niewiary Izraelitów i ich przywódcy (Sdz 7,13-14) ... 122
1.1 Analiza literacka ... 122
1.1.1 Delimitacja tekstu ... 122
1.1.2 Tekst hebrajski perykopy ... 125
1.1.3 Przekład na język polski ... 125

1.1.4 Krytyka tekstu 125
1.1.5 Kontekst dalszy perykopy 126
1.1.5.1 Kontekst dalszy poprzedzający (Sdz 6,1-40) 126
1.1.5.2 Kontekst dalszy następujący (Sdz 8,1-35) 130
1.1.6 Kontekst bliższy perykopy 133
1.1.6.1 Kontekst bliższy poprzedzający (Sdz 7,1-12) 134
1.1.6.2 Kontekst bliższy następujący (Sdz 7,15-25) 135
1.1.7 Proces redakcji tekstu perykopy 136
1.1.8 Forma literacka wierszy Sdz 7,13-14 138
1.1.9 Struktura badanego tekstu 139
1.2 Studium egzegetyczne 140
1.2.1 Przybycie Gedeona i Pury do madianickiego obozu (Sdz 7,13a) 140
1.2.2 Treść snu Madianity (Sdz 7,13b) 142
1.2.3 Interpretacja snu Madianity (Sdz 7,14) 144
1.3 Teologiczne przesłanie perykopy 146
1.3.1 Sen jako uznany sposób komunikacji woli Bożej i przyszłości 146
1.3.2 Forma i treść Bożej zapowiedzi tragicznego końca Madianitów 149
1.3.3 Koncepcja Boga jako niezwyciężonego wojownika i idea wojny JHWH 150
1.3.4 Boża sprawiedliwość i wierność w relacji do Izraela i nie-Izraelitów 154
2. Wiara Filistynów w *hā'ĕlōhîm hā'addîrîm* (*potężnych bogów* Izraela) w kontekście synkretyzmu religijnego Izraelitów (1Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9) 156
2.1 Analiza literacka 157
2.1.1 Delimitacja tekstu 157
2.1.2 Tekst hebrajski perykopy 161
2.1.3 Przekład na język polski 162
2.1.4 Krytyka tekstu 163
2.1.5 Kontekst dalszy perykopy 168
2.1.5.1 Kontekst dalszy poprzedzający (1Sm 1,1–3,21) 168
2.1.5.2 Kontekst dalszy następujący (1Sm 7,2-17) 173
2.1.6 Kontekst bliższy perykopy 175
2.1.6.1 Kontekst bliższy poprzedzający i następujący (1Sm 4,1b-6.10-22) 175
2.1.6.2 Kontekst bliższy poprzedzający i następujący (1Sm 5,1-6.12) 179
2.1.6.3 Kontekst bliższy poprzedzający i następujący (1Sm 6,1.10-21–7,1) 181
2.1.7 Proces redakcji tekstu perykopy 183
2.1.8 Forma literacka wierszy 1Sm 4,7-9; 5,7-11; 6,2-9 186

2.1.9 Struktura badanego tekstu 187
2.2 Studium egzegetyczne 190
2.2.1 Strach Filistynów wobec arki i apel o podjęcie walki (1Sm 4,7-9) 190
2.2.2 Pobyt arki na terytorium Filistynów i ich odpowiedź (1Sm 5,7-11) 195
2.2.3 Zwrot arki i akt upokorzenia Filistynów (1Sm 6,2-9) 200
2.3 Teologiczne przesłanie perykopy 207
2.3.1 Wyznanie wiary Filistynów w obecność JHWH w arce 207
2.3.2 Filistyni uznają moc Boga arki górującą nad mocą Dagona 210
2.3.3 Filistyni uznający sakralność arki potępieniem niewiary Izraelitów 212
ROZDZIAŁ III
PRZEJAWY WIARY W BOGA JHWH U NIE-IZRAELITÓW W OKRESIE MONARCHII 216
1. Przysięga manifestacją wiary w Boga JHWH u nie-Izraelitów w epoce monarchii 217
1.1 Przysięga Akisza na Boga JHWH w kontekście wojny (1Sm 29,6) 217
1.1.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego 218
1.1.2 Studium egzegetyczne wiersza 1Sm 29,6 222
1.1.3 Teologiczne przesłanie przysięgi nie-Izraelity - Akisza 225
1.2 Przysięga wdowy z Sarepty oznaką wiary w Boga Eliasza (1Krl 17,12.24) 227
1.2.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego 228
1.2.2 Studium egzegetyczne wierszy 1Krl 17,12.24 236
1.2.3 Teologiczne przesłanie przysięgi na JHWH złożonej przez nie-Izraelitkę z Sarepty 241
2. Nie-Izraelici a błogosławieństwa w imię JHWH i modlitwy do Boga Izraela 246
2.1 Poselstwo Kuszyty wielbiące sprawiedliwość JHWH dla Dawida (2Sm 18,31) 247
2.1.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego 247
2.1.2 Studium egzegetyczne wiersza 2Sm 18,31 253
2.1.3 Teologiczne przesłanie poselstwa Kuszyty 256
2.2 Błogosławieństwo Arauny w obliczu budowy ołtarza dla JHWH (2Sm 24,22-23) 258
2.2.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego 258
2.2.2 Studium egzegetyczne wierszy 2Sm 24,22-23 264
2.2.3 Teologiczne przesłanie błogosławieństwa Arauny Jebusyty 267
2.3 Modlitwa uwielbienia Hirama (1Krl 5,21) 271
2.3.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego 272
2.3.2 Studium egzegetyczne wiersza 1Krl 5,21 277
2.3.3 Teologiczne przesłanie modlitwy uwielbienia Hirama 281

2.4 Pieśń pochwalna królowej Saby (1Krl 10,9) 284
2.4.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego 284
2.4.2 Studium egzegetyczne wiersza 1Krl 10,9 288
2.4.3 Teologiczne przesłanie pochwalnej pieśni królowej Saby 291
3. Wyznanie wiary w JHWH w kontekście uzdrowienia 296
3.1 Credo uzdrowionego z trądu Aramejczyka - Naamana (2Krl 5,1.11-18) 297
3.1.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego 297
3.1.2 Studium egzegetyczne wierszy 2Krl 5,1.11-18 307
3.1.3 Teologiczne przesłanie biblijnego źródła o nawróceniu Naamana 311
3.2 Konsultacja JHWH wyrazem wiary króla Aramu - Ben-Hadada (2Krl 8,7-8) 315
3.2.1 Analiza literacka badanego źródła biblijnego 315
3.2.2 Studium egzegetyczne wierszy 2Krl 8,7-8 320
3.2.3 Teologiczne przesłanie wypowiedzi króla Ben-Hadada 322
ZAKOŃCZENIE 327
BIBLIOGRAFIA 334
SPIS TREŚCI 363