

**PAMIĘCI
KSIĘDZA PROF. DR HAB. LECHA STACHOWIAKA
W 25. ROCZNIĘ ŚMIERCI**



KS. KAZIMIERZ DĄBROWSKI

Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi

KS. MIECZYSLAW RÓŻAŃSKI

Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

KSIĄDZ LECH REMIGIUSZ STACHOWIAK (1926–1997)

ZARYS BIOGRAFII

Ksiądz Lech Remigiusz Stachowiak należy do grona najwybitniejszych bibliotów polskich XX w. Nie doczekał się jeszcze naukowego opracowania swego dorobku, chociaż krótkie noty bibliograficzne zawarte zostały w słownikach¹, publikacjach² i informatorach kościelnych³. Autorzy są świadomi, że aby ukazać tę wybitną postać polskiej nauki potrzebne są wielopłaszczyznowe badania w wyniku których udałoby się wydobyć nie tylko obraz badanej postaci, ale także dokonać oceny działalności badawczej, która polegała na dokonywaniu przekładów świętych tekstów z języków oryginalnych oraz wykonywaniu ich egzegezy. Dlatego aby uczcić 25-lecie śmierci tego łódzkiego uczonego jako materiał wprowadzający w część jubileuszową przedstawiony zostanie zarys biografii, który nie pretenduje do pełnego naukowego opracowania wszystkich aspektów życia Księdza Profesora. Ma natomiast na celu przybliżyć życie i działalność Księdza Lecha Stachowiaka. Życiorys napisany został na podstawie dokumentów zgromadzonych w teczce personalnej ks. Lecha Stachowiaka, przechowywanej w Archiwum Archidiecezjalnym w Łodzi⁴.

¹ J. Mandziuk, P. Zwoliński, *Stachowiak Lech (1926–1997)*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 10, Warszawa 2006, s. 601–605; *Wrześniński Słownik Biograficzny*, red. R. Nowaczyk (Stańczyk), Września 2011; R. Rubinkiewicz, *Stachowiak Lech Remigiusz (1926–1997)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 41, Kraków 2002, 321–322.

² P. Zwoliński, *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi – 1921–2001*, Łódź 2001, 63–64; Ks. Lech Stachowiak, *Łódzkie Studia Teologiczne* R. 1 (1992), 128–133; *Światła prawdy Bożej. Księdzu profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70 rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996; R. Pietkiewicz, *„Biblia Tysiąclecia” w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, Wrocław 2004; *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994; A. Tronina, *Pół wieku lubelskiej szkoły biblijnej (1956–2006)*, *The Biblical Annals* 3 (2013), 119–145.

³ E. Szewc, *Biblijstka polska poniosła stratę*, *Wiadomości Diecezjalne Łódzkie* (dalej WDL) R. 71 (1997), nr 7–8, 351–352.

⁴ Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi (dalej: AAŁ), Akta Kurii Biskupiej (dalej: AKB), Akta Personalne (dalej: AP), sygn. 560.

LECH REMIGIUSZ STACHOWIAK urodził się 24 maja 1926 r. w Poznaniu w rodzinie Ignacego i Stanisławy z domu Chudzińskiej. Został ochrzczony w kościele kolegiackim pw. św. Stanisława w Szamotułach 27 czerwca 1926 r. Jego rodzice zamieszkali w Wrześni, gdzie Lech po ukończeniu 7. roku życia rozpoczął edukację szkolną. Uczęszczał najpierw do Szkoły Powszechnej we Wrześni, a po jej ukończeniu w 1938 r. do Państwowego Liceum i Gimnazjum im. Henryka Sienkiewicza mającego siedzibę w rodzinnym mieście. Po wybuchu II wojny światowej Rodzina Stachowiaków została wysiedlona z Wrześni do Radomia w Generalnej Guberni i pozbawiona mienia. Okres tułaczki wojennej trwał aż do jej zakończenia i na pewno pozostawił w młodym Lechu dramatyczne wspomnienia. Oczywiście w tym czasie nie było mowy o możliwości kontynuowania nauki. Jak pisze w życiorysie, złożonym w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi wraz z podaniem o przyjęcie, że w tym czasie podejmował prace zarobkowe, aby wspomóc utrzymanie rodziny⁵. Naukę kontynuował po powrocie we Wrześni w 1945 r. W 1947 r. ukończył ten etap edukacji rozpoczęty przez II wojną światową egzaminem dojrzałości. Egzamin odbył się według programu Wydziału Humanistycznego⁶ przed Państwową Komisją Egzaminacyjną i uprawniał abiturienta do ubiegania się o przyjęcie do szkoły wyższej⁷. Wydany 28 maja 1947 r. dokument maturalny zawierał następujące oceny: religia – 5, język polski – 5, język łaciński – 5, język niemiecki – 5, historia – 5, nauka o Polsce i świecie współczesnym – 5; biologia – 4, fizyka z chemią i astronomią – 4, matematyka – 5, propedeutyka filozofii – 5, ćwiczenia cielesne – 5⁸.

Ciekawe świadectwo wystawił adeptowi do stanu duchownemu ks. Jan Domżański, który uczył Lecha Stachowiaka religii. Zapisał w nim m.in. „Przez cały czas jego pobytu miałem możliwość zaobserwować jego niezwykle walory i to nie tylko wybitną inteligencję i zdolności, lecz przede wszystkim wielką pracowitość i pilność. Przy tym obowiązki swoje jako katolika wypełniał wzorowo i budująco przez ubiegły rok szkolny. Był prezesem naszej Sodaliczki Mariańskiej i w pracy tej wykazał wielki młodzieńczy entuzjazm dla sprawy Bożej”⁹.

Studia filozoficzno-teologiczne rozpoczął w 1947 r., po wstąpieniu do Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Jako kleryk o nieprzeciętnych zdolnościach został w 1949 r. wysłany przez biskupa łódzkiego Michała Klepacza na studia teologiczne do Fryburga. W liście do Rektora Seminarium w kilka dni o przyjeździe do Fryburga, pisał, że wykłady z podstawowych przedmiotów prowadzone są w języku łacińskim, tylko z historii Kościoła i przedmiotów pomocniczych można ich słuchać zarówno w języku francuskim, jak i niemieckim¹⁰. W kolejnych listach opisywał zasady studiowania i warunki jakie funkcjonowały na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu, aby dalej informować o zdanych egzaminach i planach

⁵ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 2.

⁶ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 3; Komisja powołana została przez Kuratora Okręgu Szkolnego w Poznaniu 6 maja 1947 r. nr II – 1639a/47.

⁷ Art. 52 ustawy z 11 marca 1932 r. o ustroju szkolnictwa; Dz.U. z 1932, nr 38, poz. 389.

⁸ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 3v.

⁹ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 4.

¹⁰ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 33–36.

wakacyjnych. Z uwagi na polityczne uwarunkowania wakacje spędzał w Szwajcarii, gdyż nie wiadomo było, czy ponownie otrzyma paszport. Tak spędzane wakacje umożliwiły mu lepsze poznanie języka francuskiego¹¹.

W 1951 r. otrzymał święcenia subdiakonatu, a święcenia kapłańskie przyjął 20 lipca 1952 r. z rąk biskupa Franciszka Charriere we Fryburgu Szwajcarskim w kościele św. Michała. Mszę św. prymicyjną odprawił 27 lipca tego roku w kościele pofranciszkańskim w Luzern¹².

Studia teologiczne na Uniwersytecie fryburskim zakończył licencjatem z teologii, a następnie rozpoczął pracę naukową, zwieńczoną obroną pracy doktorskiej, którą napisał pod kierunkiem prof. Karla Prümma *Chrestotes, Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart* i po zdaniu odpowiednich egzaminów obronił w 1955 r.¹³ Pracę tę nostryfikował zgodnie z polskimi przepisami na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1963 r.¹⁴.

Biskup ordynariusz Michał Klepacz, jako że znał już predyspozycje naukowe ks. Lecha Stachowiaka, skierował go na studia specjalistyczne z zakresu Pisma Świętego do Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (Biblicum). Studiował tam w latach 1955–1958¹⁵. Po odbyciu tych studiów wrócił do Polski i rozpoczął prowadzenie wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Wykładał biblistykę i języki orientalne. Pełnił funkcję prefekta, a w latach 1968–1969 był wicerektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. W 1961 r. wrócił do Rzymu, aby ostatecznie przygotować doktorat z nauk biblijnych¹⁶. W 1962 r. obronił pracę doktorską z nauk biblijnych *Die paulinische Paränesen und die Unterweisung über die zwei Geister (1QS III, 13–IV, 26). Eine trad.-gesch., exegetische und theolog. Studie* w Instytucie Biblijnym, napisaną także pod kierunkiem prof. Karla Prümma.

Rozpoczął pracę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Prowadził tam m.in. lektoraty z języków: hebrajskiego, aramejskiego i greckiego. Tam też 25 listopada 1967 r. Rada Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na podstawie dorobku naukowego i przedłożonej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim rozprawy habilitacyjnej pt. *Geneza i rozwój dualistycznej antropologii qumrańskiej. Studium biblijne*¹⁷ nadała mu z obowiązującymi przepisami prawnymi i ustawą z 5 listopada 1958 r. o szkołach wyższych stopień naukowy docenta¹⁸. Zgodnie z obowiązującą wówczas procedura do uznania tego stopnia potrzebne było jeszcze jego zatwierdzenie przez ministra. Po jego otrzymaniu 25 października 1968 r. otrzymał dyplom potwierdzający ten stopień naukowy.

¹¹ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 36.

¹² AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 38.

¹³ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 39.

¹⁴ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 54.

¹⁵ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 41.

¹⁶ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 50.

¹⁷ *Światła prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996.

¹⁸ AAŁ, AKB, AP, sygn. 560, k. 55; jest on równoważny z obecnym stopniem naukowych doktorów habilitowanych.

Wkrótce został kierownikiem Katedry Filologii Biblijnej Instytutu Nauk Biblijnych KUL, w 1977 r., po reorganizacji Wydziału Teologicznego KUL, objął nowo powstałą Katedrę Egzegezy Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych Starego Testamentu. Kierował tą katedrą do czasu przejścia na emeryturę w 1996 r. W 1974 r. uchwałą Senatu KUL mianowany został profesorem nadzwyczajnym. Uchwała ta została zatwierdzona przez ministra nauki, szkolnictwa wyższego i techniki w 1975 r.¹⁹. Profesorem zwyczajnym decyzją ministra nauki, szkolnictwa wyższego i techniki został 28 września 1981 r.²⁰.

Działalność naukowa Księdza Lecha Stachowiaka skupiona była wokół wydawania Biblii Tysiąclecia. Był redaktorem naukowym tłumaczenia tekstów biblijnych z języków oryginalnych. Zasłynął wówczas jako redaktor naukowy Biblii Tysiąclecia, a także Biblii Lubelskiej. Był autorem komentarzy do Księgi Jeremiasza i Ewangelii św. Jana. Problematyka jego twórczości obejmowała głównie księgi Starego Testamentu i odkrycia w Qumran. Te osiągnięcia wpłynęły, że w 1990 r. został członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej²¹. Wybierany był dwukrotnie na kadencje 1990–1995 i 1995–2000²². Druga kadencja została przerwana śmiercią Księdza.

Od 1966 r. był członkiem Rady Naukowej Biblii Tysiąclecia, odpowiedzialnym za tłumaczenie i redakcję Starego Testamentu. W latach 1988–1993 pełnił funkcję prezesa Sekcji Biblistów Polskich przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki.

Za zasługi w dziedzinie bibliistyki został odznaczony 3 grudnia 1985 r. przez biskupa ordynariusza Diecezji Łódzkiej Józefa Rozwadowskiego kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej Łódzkiej, a rok później, 15 grudnia 1986 r., został kapłanem Jego Świątobliwości Jana Pawła II²³, a następnie 17 listopada 1991 r. prałatem honorowym Jego Świątobliwości²⁴.

Ksiądz Lech Remigiusz Stachowiak zmarł 1 sierpnia 1997 r. w 72. roku życia, z czego 45 w kapłaństwie. 5 sierpnia 1997 r. w bazylice archikatedralnej w Łodzi została odprawiona Msza święta pogrzebowa, po której został pochowany na cmentarzu św. Antoniego w Łodzi.

W Mszy świętej pogrzebowej uczestniczyli biskupi, delegacje katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, polscy bibliści i prezbiterium Archidiecezji Łódzkiej. Telegram żałobny przesłał papież Jan Paweł II. W liście zaznaczył, że ks. Stachowiak służył z miłością Kościołowi jako długoletni profesor Pisma Świętego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Wyższym Seminarium Duchownym

¹⁹ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 84; pismo z dnia 17 stycznia 1975 r. zatwierdzające uchwałę Senatu z 1 kwietnia 1974 r. o nadaniu tytułu naukowego profesora nadzwyczajnego oraz powołaniu go na to stanowisko w Katedrze Filologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym KUL.

²⁰ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 95; Pismo ministra nauki, szkolnictwa wyższego i techniki zatwierdzające uchwałę Senatu KUL oraz powołujący profesora zwyczajnego Lecha Remigiusza Stachowiaka na to stanowisko w katedrze egzegezy starego testamentu, ksiąg historycznych i dydaktycznych na Wydziale Teologicznym KUL.

²¹ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 114.

²² AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 124–126.

²³ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 108.

²⁴ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 120.

w Łodzi, a jako Członek Papieskiej Komisji Biblijnej swój umysł, serce i siły poświęcił prawdzie i służbie Chrystusowi w drugim człowieku²⁵. List przesłał także ówczesny Przewodniczący Komisji Biblijnej kardynał Józef Ratzinger, w którym zaznaczył, że ks. Stachowiak uczestniczył w pracach Komisji Biblijnej, ofiarując swoje doświadczenie i kompetencje²⁶.

PUBLIKACJE NAUKOWE KS. PROF. LECHA STACHOWIAKA

1. *Der Christ und die Güte*, „Schweizerische Kirchenzeitung”, 1956, 124, s. 433–435, 464–466.
2. *Chrestotes, ihre biblisch–theologische Entwicklung und Eigenart*, „Studia Friburgensia”, NF 17, Fribourg (Suisse), 1957, ss, VI+137.
3. *Hoffnung und Verzweiflung in biblischer Sicht* (wsp. z prof. H. Haagiem), *Anima* 13, 1958, s. 111–118.
4. *Güte*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1959, 1962, 1967 (wyd. II, s. 580–589; wyd. III, s. 648–657).
5. Rec., *Epiphaneia*, München 1955, RBL, 1960, 13, s. 365–369.
6. *Refleksje nad biblijnym pojęciem pokory*, RBL, 1960, 13, s. 199–216.
7. *Dzieje ostatnich sporów biblijnych*, „Znak”, 1961, 13, s. 943–969.
8. *Etyka Zrzeszenia z Qumran a etyka św. Pawła*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Lublin 1961, s. 115–130.
9. *Die Antithese Licht–Finsetrnis, ein Thema paulinischer Paränese*, „Tübingen Theolog. Zeitschrift”, 1963, 143, s. 385–421.
10. *Paraenesis paulina et Instructio de duobus spiritibus in „Regula Qumranensi”*, „Verbum Domini”, 1963, 41; s. 245–250.
11. *Człowiek między światłem a ciemnością według św. Pawła*, w: *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań 1963, s. 179–197.
12. *Modlitwa w Piśmie Świętym*, AK, 1963, 66, s. 299–309.
13. *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, RBL, 1964, 17, s. 291–303.
14. *Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia z Qumran*, AK, 1964, 67, s. 219–228.
15. *List św. Jakuba, Przekład z oryginału, wpraw. i komentarz*, w: *Biblia Tysiąclecia* (wyd. zbiorowe, Poznań 1965, 1971, 1980, 1986 i dziewięć oddzielnych samego NT, 1965–1991).
16. *V Międzynarodowy Kongres Studiów ST w Genewie*, CT, 1966, 36, s. 238–244.
17. *Spór między Jahwe a Izraelem (Jr 2, 1–20)*, RBL, 1967, 20, s. 72–85.

²⁵ WAŁ. 1997, nr 7–8, 355–256; treść telegramu: Całym sercem łączę się w modlitwie z Kościołem łódzkim po śmierci śp. Księdza Prof. dr hab. Lecha Remigiusza Stachowiaka. Odszedł do Boga po wieczną nagrodę gorliwy Kapłan. Służył z miłością Kościołowi jako długoletni profesor Piśma Świętego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Wychowawca alumnów, członek Papieskiej Komisji Biblijnej, który swój umysł, serce i siły poświęcił prawdzie i służbie Chrystusowi w człowieku, zwłaszcza młodym.

Proszę miłosiernego Boga o wieki i światłość dla jego duszy. „Błogosławieni, którzy w Panu umierają [...] niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny” (Ap 14, 13).

Na ręce Księdza Arcybiskupa składam wyrazy współczucia i udzielam Apostolskiego Błogosławieństwa Rodzinie Zmarłego, Bliskim i wszystkim Uczestnikom liturgii pogrzebowej. Castel Gandolfo, 4 sierpnia 1997 r.

²⁶ AAL, AKB, AP, sygn. 560, k. 131.

18. *Jeremiasz – prorok Izraela*, CT, 1967, 36, 2, s. 35–48.
19. *Księga Jeremiasza w ST*, wyd. I, RTK, 1967, 14, s. 89–92.
20. *Księga Jeremiasza*. Tłumaczenie, aparat krytyczny, komentarz; ekskursy (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu KUL X, 1), Poznań 1967, ss. 536.
21. Hass, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, wyd. III, Graz 1967, s. 664–669.
22. *Teologiczny temat dwóch duchów w pismach qumrańskich*, ZN KUL, 1967; 3, s. 37–52.
23. *Fäulnis*, kol. 472–473, *Güte*, kol. 646, *Langmut*, kol. 1015, *Sanftmut*, kol. 1521, *Sauertelig*, kol. 1528, *Verfolgung*, kol. 1816–1817, *Vielen (die)*, kol. 1848–1849, w: *Bibel-Lexikon* (wyd. H. Haag), wyd. II, Einsiedeln 1968.
24. *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp*, przekład z oryginału, komentarz (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu KUL X, 2), Poznań 1968, ss. 182.
25. *Biblijna koncepcja człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych II*, Warszawa 1968, s. 209–226.
26. *W poszukiwaniu chrześcijańskiego sensu ST*, AK, 1969, 72, s. 418–426.
27. *Bóg działa w historii zbawienia ku Chrystusowi*, WDL, 1969, 43, s. 243–257.
28. *Geneza dydaktycznego schematu dwóch dróg w piśmiennictwie qumrańskim i międzytestamentalnym*, RBL, 1969, 22, s. 75–85.
29. *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w ST i literaturze międzytestamentalnej*, STV, 1969, 7, 2, s. 3–32.
30. *Teologia życia w ST*, RTK, 1970, 17, 1, s. 12–21.
31. *Pouczenia moralne w starszych tradycjach prorockich*, ZN KUL, 1970, (13), 1, s. 3–10.
32. *Nowe wydanie krytyczne Biblii Hebrajskiej*, RBL, 1970, 23, s. 232–234.
33. *O ile prawdy i normy Starego Testamentu zachowały wartość dla kształtowania dzisiejszej doktryny moralnej*, AK, 1971, 76, s. 208–218.
34. *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AT, 1971, 77, s. 57–68.
35. *Historia i eschatologia u proroków*, RTK, 1971, (18), 1, s. 85–95.
36. Adam, Alleluja, Angeolofania, Anioł ST, Asceza w judaizmie, Asztarte, Aszera, Apokaliptyka, Apokryfy ST, Am–ha–ares, Antropologia biblijna, antropomorfizm, Baal, bluźnierstwo, bojaźń Boża, błogosławieństwo, baranek, Baruch, Belial, Bar-Kochba, Bóg w ST, Styl biblijny, Teologia biblijna ST, Tekst Pisma św. ST, biblijne języki, bałwochwalstwo, babilońska niewola, Baltazar, cud w ST, cierpienie ST, chrzest janowy, chasydzi, charyzmaty, ciało ST, cierpliwość ST, Daniel, księga Daniela, dobroć ST, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1971–1979, t. 1–3.
37. *Odwieczne pochodzenie słowa (J 1, 1–5)*, RBL, 1972, 25, s. 156–168.
38. *Symboliczne czynności jako forma przekazu prorockiego*, w: *Współczesna biblistyka katolicka*, Warszawa 1972, s. 79–90.
39. *Starotestamentalna koncepcja Boga*, RTK, 1972, 19, 1, s. 61–72.
40. *Rec. Ist Adam an allem schuld?* pr. zbior., Innsbruck 1971, STV, 1913, (11), 2, s. 327–333.
41. *Księga Jeremiasza. Księga Daniela. Księga Psalmów*, w: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. II, Poznań 1972, (przekład, wprowadz. i komentarz).
42. *Rozwój norm moralnych w historii zbawienia Starego Testamentu*, AK, 1973, 81, s. 39–49.
43. *Spotkanie Jezusa z Nikodemem*, RTK, 1973, 20, s. 69–81.
44. *Literackie i egzegetyczne problemy perykopy o chlebie z nieba (J 6, 22–59)*, STV, 1973, (11), 2, s. 57–74.
45. *Teologia słowa prorockiego*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Warszawa 1973, s. 111–118.
46. *Prorocy i księgi prorockie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1973, s. 373–500.

47. *Godność mesjańska Jezusa w Ewangelii janowej*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, s. 363–373.
48. *Modlitwa arcykapłańska (J 17)*, RTK, 1974, (21), 1, s. 85–94.
49. *Bóg w pismach starotestamentalnych i literaturze międzytestamentalnej*, w: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 155–170.
50. *Eschatologia Ewangelii według św. Jana*, w: *Materiały Kongresu Biblistów w Krakowie*, Kraków 1974, s. 150–173.
51. *Pismo św. o powstaniu życia*, AK, 1974, 83, s. 371–382.
52. *Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku*, STV, (12), 1, 1974, s. 167–176.
53. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, aparat krytyczny, komentarz*, (Pismo św. Starego i Nowego Testamentu KUL IV), Poznań 1975, ss. 456.
54. *Ewangelia według św. Jana*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 359–514.
55. *Listy powszechne*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 1041–1138.
56. *Dobry Pasterz (J 10, 1–21)*, RTK, 1975, (22), 1, s. 75–84.
57. *Tematy teologiczno-biblijne: choroba, uzdrowienie, problematyka zła*, WDŁ, 1975, 49, s. 80–88.
58. *Filologiczne uwagi do reguły Zrzeszenia*, w: *Materiały do wykładów z biblistyki*, Lublin 1975, s. 167–183.
59. *Elementy eklezjalne w objawieniu ST*, ZN KUL, 1976, (19), 1, s. 11–21.
60. *Rozwój nauk biblijnych w XIX i pocz. XX w.*, w: *Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce w w. XIX i XX*, t. 3, 1, Lublin 1976, s. 33–66.
61. *Ostatni dialog Jezusa z niewierzącym światem*, Warsz. Studia Bibl., Warszawa 1976, s. 111–120.
62. *Auf den Spuren der Paränese im AT*, CT, 1976, nr spec. 46, s. 58–79.
63. *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach ST*, w: *Królestwo Boże w Piśmie św.*, Lublin 1976, s. 11–16.
64. *Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w epoce Chrystusa*, RTK, 1976, (23), 1, s. 49–59.
65. *A Bogiem było Słowo (J 1, 1). Pochodzenie i sens janowego określenia Logos*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1977, s. 121–133.
66. *Osiem błogosławieństw na tle etycznych pojęć mieszkańców Palestyny*, w: *Bóg, Dekalog, Błogosławieństwa, Modlitwa*, Kraków 1977, s. 135–147.
67. *Filologiczne uwagi do Reguły Zrzeszenia I QS II, II–IV i cz. II, Materiały pomocnicze do studiów z biblistyki II*, Lublin 1977, s. 141–163.
68. *Grzech narodu i możliwość ratunku wg Iz 1, 2–17*, RTK, 1977, (24), 1, s. 5–9.
69. *IX Międzynarodowy Kongres Organization for the Study of the Old Testament w Göttingen 1–26 VIII 1977*, ZN KUL, 1978, 21, s. 90–91.
70. *W poszukiwaniu parenezy w ST*, CT, 1978, 48, 2, s. 37–57.
71. *Katolicka biblistyka polska 1900–1945*, w: *W kierunku kultury chrześcijańskiej*, Warszawa 1978, 8, 551–567.
72. *Pouczenia etyczne w literaturze międzytestamentalnej*, CT, 1978, 48, 3, s. 43–62.
73. *Die sittlichen Mahnungen in der intertestamentalen Literatur*, CT, 1978, nr spec. 78, s. 41–60.
74. *Prorocy jako zjawisko religijne starożytnego Wschodu*, RTK, 1978, 25, 1, s. 23–36.
75. *Problematyka zła w ST. Idea życia po śmierci w ST*, w: *Studio lectionem facere*, Lublin 1978, s. 198–202, 217–220.
76. *Die „ekkesialen” Formen und Bilder im AT*, ZN KUL, 1978, z. spec. 21, s. 49–57

77. *Dwa aktualne zagadnienia teologiczno-biblijne*, w: *Materiały pomocnicze do nauki i wykładów z biblistyki III*, 1979, s. 99–106.
78. *Posłannictwo Deuteroizajasza w świetle Iz 40, 1–11 i późniejszej tradycji tego tekstu STV*, 1979, (17), 1, s. 57–70.
79. *Nadchodzący dzień Jahwe*, RTK, 1979, (26), 1, s. 25–34.
80. *Die Paränese im Qumran-Schrifttum*, „Folia Orientalia”, 1980, XXI, s. 117–128.
81. *Wizja chwały Jahwe a misja Izajasza proroka (Iz 6, 1–13)*, RTK, 1980, (27), 1, s. 15–26.
82. *Wartości etyczne tradycji o przymierzu*, w: *Biblia Księga Ludu Bożego*, Lublin 1980, s. 19–27.
83. *Odpuszczenie grzechów w pismach prorockich*, w: *Biblia Księga Ludu Bożego*, Lublin 1980, s. 61–70.
84. *Ks. Aleksey Klawek jako egzegeta i tłumacz Biblii*, RBL, 1980, 33, s. 191–201.
85. *Prorocy słudzy słowa*, Katowice 1980, s. 285.
86. *Biblijny obraz małżeństwa: od ST do NT*, ZN KUL, 1980, (23), 3, s. 17–24.
87. *Wyrok na Babilon w ocenie Iz 13, 1–22*, RTK, 1981, (28), 1, s. 13–23.
88. *Der Sinn der sog. noachitischen Gebote (gen IX, 1–7)*, w: *Congress Volume Vienna 1980 (Vetus Testamentum Supplementum XXXII)*, Leiden 1981, s. 395–404.
89. *Die Prophetie als religiöses Phänomen des Alten Orients*, w: *Dein Wort beachten*, Leipzig 1981, s. 58–75.
90. *Die Sendung Deuterojesajas im Lichte von Jes 40, 1–11*, w: *Dein Wort beachten*, Leipzig 1981, s. 102–115.
91. *Komentarze do czytań (Iz, Jr, Ba, J)*, w: *Komentarze Biblijne I–IV*, Lublin 1981.
92. *Idea życia po śmierci w ST*, w: *Materiały pomocnicze do nauki i wykładów z biblistyki*, t. 5, 1982, s. 9–26.
93. *Biblijny obraz małżeństwa*, w: *Materiały pomocnicze do nauki i wykładów z biblistyki*, t. 5, s. 163–168.
94. *Imperium neoassyryjskie a Juda w połowie w. VIII*, RTK, 1982, (29), 1, s. 29–44.
95. *Przymierze a przykazania noachickie (Rdz 9, 1–17)*, ZN KUL, 1982, (25), 1, s. 17–27.
96. *Badania nad napomnieniami moralnymi św. Pawła w XX w.*, 1983, (53), 2, s. 47–64.
97. *Koncepcja człowieka w Starym Testamencie*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki VI*, Lublin 1983, s. 13–23.
98. *Wystąpienie Izajasza wobec Achaza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki VI*, Lublin 1983, s. 111–128.
99. *Eschatologia księgi Izajasza*, CT, 1983, (83), 3, s. 25–36.
100. *Usprawiedliwienie starotestamentalne a doskonałość ewangeliczna*, w: *Kultura życia wewnętrznego*, Wrocław 1983, s. 23–36.
101. *Das Problem der Eschatologie im Buche Jesaja*, CT, 1983, nr specj. obcojęz., s. 133–145.
102. *Die Erforschung der paulinischen Paränesen im XX Jahrhundert*, CT, 1983, nr specj. obcojęz., s. 177–194.
103. *Dualizm, duch II–III, Duch Boży, dusza ludzka III, Dzień Jahwe, El, Elohim, Eschatologia, Ewa, gnoza, Gilgamesz, głód, głowa, Gehenna, góra*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1983–1989, t. 4–5.
104. *Stary Testament o Bogu Jedynym, transcendentnym i osobowym*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, Lublin 1984:, s. 111–127.
105. *Druga pieśń o Słudze Jahwe (Iz 49, 1–15)*, RTK, 1984, s. 31–42.
106. *Maryja w Kanie Galilejskiej*, w: *U boku Syna*, Lublin 1984, s. 85–94.
107. *Opowiadanie biblijne o potopie na tle historii początków*, AK, 1985, 104, s. 96–109.

108. *Dary ducha dla potomka Dawidowego oraz jego przyszłe powszechne królestwo pokoju (Iz 11, 1–10)*, w: *Od zgromadzenia Jahwe do Kościoła*, w: *Duch Święty – Duch Boży (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki VI)*, Lublin 1985, s. 23–37.
109. *Groźby Tritoizajasza dla odstępców i obietnice dla gorliwych (Iz 65, 1–25)*, RTK, 1985, 32, 1, s. 33–46.
110. *Księżę pokoju (Iz 9, 2–6)*, RTK, 1986, 33, 1, s. 23–35.
111. *Od zgromadzenia Jahwe do Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, Lublin, 1986, s. 9–20.
112. *Spółeczność Boża po powrocie z niewoli (Iz 56, 1–12)*, RTK, 1987, (34), 1, s. 5–12.
113. *Potop biblijny*, Lublin 1988, ss. 186.
114. *Rzeczy „dawne” i rzeczy „nowe” w wypowiedziach Deuteroizajasza*, RTK, 1989, (35), 1, s. 15–25.
115. *Stary Testament w świetle ostatnich badań krytycznych*, RBL, 1989, 42, s. 1–10.
116. *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, ss. 496.
117. *Profetyzm, charakterystyka ogólna, Prorocy „więksi”*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 235–314.
118. *Założenia teologiczne jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu*, w: *Studium Scripturae – anima theologiae. Prace ofiarowane dla ks. S. Grzybka*, Kraków 1990, s. 291–301.
119. *Księga Psalmów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 347–383.
120. *Księga Izajasza (Biblia Lubelska)*, Lublin 1991, s. 293.
121. *Akcenty ekologiczne w opisie potopu Rdz 6–9*, RTK, 1991/92, (38/39), 1, s. 17–26.
122. *Zbawcze działanie Boże a grzechy Izraela według Iz 59, 1–21*, w: *Agnus et sponsa*, Kraków 1993, s. 271–280.
123. *Myśl religijna i teologiczna Księgi Izajasza*, RT, 1993, 1, s. 21–41
124. *Saul a Dawid na tle genezy monarchii izraelskiej*, ST, Th. Vers. 26, 1988, z. I, s. 15–36. 125.
125. Artykuły w *Encyklopedii katolickiej* t. VI/VII (1993–1996): Grzech (ST); Grzech pierworodny I (ST); Hebrajczycy; Izajasz (osoba); Izajasz (księga); Izrael (ST); Jahwe; Jeremiasz (osoba), Jeremiasz (księga), Isztar, Jana Ewangelia.
126. *Eschatologiczny los Jerozolimy i jej ludu. Refleksje biblijne nad Iz 66, 6–25*, LST, 1994, nr 3, s. 239–246.
127. *Problem prozelityzmu w Judaizmie do I w. po Chr.*, RTK, 41, 1994, 1, s. 55–64.
128. *Akcenty uniwersalistyczne w księgach Jonasza i Rut*, w: *Księga pamiątkowa dla ks. bp. Jana Szlagi*, RTK, 42, 1, 1995.
130. *Geneza księgi Izajasza 1–39*, w: RTK, 42, 1, 1996, s. 43–54.
131. *Sprawiedliwość i doskonałość w Starym Testamencie*, *Księga pamiątkowa dla ks. prof. J. Kudasiewicza*, Kielce 1996 (w druku).
132. *Księga Izajasza*, t. I–II, Poznań 1996.
133. *Księga Jeremiasza*, Lublin 1997.
134. *Recenzja publikacji prof. A. Świderkówny: Rozmowy o Biblii, Ewangelia wg św. Mateusza i Bóg Trójjedyny w życiu człowieka*, LST, 1995, s. 245–246.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi
Akta Kurii Biskupiej, Akta Personalne, sygn. 560

Opracowania

- Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994.
- Biogramy i bibliografie. Ks. Lech Stachowiak*, „Łódzkie Studia Teologiczne” R. 1(1992), s. 128–133.
- Mandziuk J., Zwoliński P., *Stachowiak Lech (1926–1997)*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 10, Warszawa 2006, s. 601–605.
- Pietkiewicz R., „*Biblia Tysiąclecia*” w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego, Wrocław 2004.
- Rubinkiewicz R., *Stachowiak Lech Remigiusz (1926–1997)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 41, Kraków 2002, s. 321–322.
- Światła prawdy Bożej. Księdzu profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70 rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996.
- Szewc E., *Biblistyka polska poniosła stratę*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” (dalej WDŁ) R. 71 (1997), nr 7–8, s. 351–352.
- Tronina A., *Pół wieku lubelskiej szkoły biblijnej (1956–2006)*, „The Biblical Annals” 3 (2013), s. 119–145.
- Wrzesiński słownik biograficzny*, red. R. Nowaczyk (Stańczyk), Wrzesnia 2011.
- Zwoliński P., *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi – 1921–2001*, Łódź 2001, s. 63–64.

*

- Wprowadzenie arcybiskupa Władysława Ziółka do Mszy świętej za śp. ks. prof. Lecha R. Stachowiaka*, 7–8, 352.
- Podziękowanie arcybiskupa Władysława Ziółka gościom za udział w uroczystościach pogrzebowych oraz za nadesłane pisma kondolencyjne*, 7–8, 354.
- Telegram Ojca Świętego z wyrazami współczucia po śmierci ks. prof. Lecha R. Stachowiaka*, 7–8, 355.
- List kardynała Josepha Ratzingera z wyrazami współczucia po śmierci ks. prof. Lecha R. Stachowiaka*, 7–8, 356.

Nota o Autorach

Ksiądz **Kazimierz DĄBROWSKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk humanistycznych, dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi, notariusz Trybunału Metropolitalnego w Łodzi.

Ksiądz **Mieczysław RÓŻAŃSKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, prof. uczelni, dr hab. Katedra Teorii i Historii Prawa, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, zastępca dyrektora Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi.

Kontakt e-mail: roza4@poczta.onet.pl

KS. WALDEMAR KULBAT

Z ZAPISKÓW KS. WALDEMARA KULBATA

1 VIII 1997 r. Dzisiaj nagle zmarł ks. prof. Lech Remigiusz Stachowiak. Przed trzema dniami skarżył się na złe samopoczucie. Miał ciśnienia ponad 300 mm Hg. Jednak nie chciał iść do szpitala.

Jezu, przyjmij go do swojego królestwa!

Ksiądz Profesor zawsze był życzliwy i serdeczny dla swoich wychowanków. Dzięki Niemu zacząłem się uczyć języków, mieć aspiracje naukowe. Kiedy byłem na czwartym roku studiów, podarował mi książkę światowej sławy filozofa o. Józefa Marii Bocheńskiego *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Moją ambicją było przeczytanie tej książki, dlatego zacząłem się uczyć języka niemieckiego, którego znajomość bardzo mi się w życiu przydała. Ksiądz Profesor Stachowiak był wybitnym naukowcem, erudytą, poliglotą. Miał wspaniałą bibliotekę. Ze studiów we Fryburgu Szwajcarskim oraz Biblicum w Rzymie przywiózł nieosiągalne wówczas u nas książki. Jego szczególną dumą był zbiór dotyczący odkryć w Qumran.

7 VIII 1997 r. Po pogrzebie Księdza Profesora. Dzisiaj zabrano Jego bibliotekę do naszego Seminarium Duchownego. Nad ranem, godz. 2.20, mam sen: Jestem w jakiejś starej świątyni, jakby piotrkowskiej farze. Na górze, na ścianie frontowej nad ołtarzem, napis w języku hebrajskim. Widziałem napis po hebrajsku, a wewnętrznie przyszła mi myśl o jego znaczeniu: *Oni są myślą Boga!* Co to może znaczyć? Ostatnio zastanawiałem się nad dziejami narodu wybranego, nie dawało mi to spokoju. Idąc spać, pomodliłem się nawet o światło w tej sprawie. Odpowiedzią, jak myśle, był ten sen. Jakie plany ma Pan Bóg odnośnie do tego narodu?

PROWADZIŁ NAS KU ODWIECZNEJ PRAWDZIE

Błogosławieni, którzy umierają w Panu
Ap 14, 13

Nieoczekiwanie, jak grom z jasnego nieba, poraziła uczniów, wychowanków i wszystkich stanowiących Kościół łódzki wiadomość o śmierci Księdza Profesora LECHA REMIGIUSZA STACHOWIAKA, wieloletniego profesora nauk biblijnych Wyższego Seminarium Duchownego i pozostałych uczelni teologicznych

w Łodzi oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Uroczystości pogrzebowe, które odbyły się we wtorek, 5 sierpnia 1997 r., zgromadziły wszystkich odczuwających duchową i emocjonalną więź ze Zmarłym Profesorem. Uroczystej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył arcybiskup łódzki Władysław Ziółek. Byli także: biskup diecezji pelplińskiej, biblista, prof. dr hab. Jan Szłaga, biskup ełcki, dr Wojciech Zięba oraz biskupi pomocniczy archidiecezji łódzkiej: ks. prof. dr hab. Bohdan Bejze i ks. dr Adam Lepa. Mszę św. współcelebrowało prawie dwustu kapłanów, w większości uczniów i wychowanków zmarłego Księdza Profesora. W uroczystościach uczestniczyli: delegacja Senatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. Andrzeja Szostka, delegacja Senatu Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. Michała Czajkowskiego, przedstawiciele Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, pod przewodnictwem ks. dra Andrzeja Bruździńskiego, oraz przedstawiciele Kapituły Archidiecezjalnej, Kurii i Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi pod przewodnictwem rektora ks. dra Ireneusza Pękalskiego, przedstawiciele Zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich oraz rzesza wiernych.

Na wstępie arcybiskup łódzki Władysław Ziółek odczytał list Jana Pawła II, w którym Ojciec Święty wyraża swoją łączność z Kościołem łódzkim po stracie Księdza Stachowiaka, wybitnego profesora, wychowawcy alumnów i członka Papieskiej Komisji Biblijnej, oraz prosi o wieczną światłość dla Jego duszy. Nawijając do słów z Księgi Izajasza o zbawieniu, które nadchodzi, a z nim Boża nagroda, którą przygotowuje Pan dla swojego Wybrańca, Arcybiskup Łódzki ukazał życie Zmarłego wypełnione pełną poświęcenia blisko czterdziestoletnią służbą Bożemu Słowu: „Znakomity uczony, wspaniale przygotowany przez długoletnie studia specjalistyczne na uniwersytetach Szwajcarii i Rzymu, po dokonaniu wielkiego dzieła, odszedł w pełni sił twórczych, w pełni zaangażowania w uczelniach teologicznych Łodzi, w pełni aktywności naukowej w Polsce i poza jej granicami”. „Byliśmy dumni, powiedział Arcybiskup, że Łódź mogła mieć do swojej dyspozycji tak znakomitą Postać. W uznaniu Jego zasług archidiecezja odznaczyła go tytułem Honorowego Kanonika Kapituły Katedralnej, a Stolica Apostolska nadała mu tytuł Prałata Honorowego Jego Świątobliwości. Dzisiaj ze ściśniętym sercem przyjmujemy wyrok Boży”.

W homilii wychowanek i uczeń śp. Księdza Profesora Stachowiaka, ks. dr Eugeniusz Szewc, wykładowca Pisma Świętego i redaktor Księgi Pamiątkowej, wydanej w związku z 70. rocznicą urodzin Księdza Profesora, przedstawił życiorys i dokonania Zmarłego.

W czasie liturgii eucharystycznej wspaniale zabrzmiała pieśń *Chrystus zmartwychwstan jest, nam na przykład dan jest: Iż mamy zmartwychpowstać, z Panem Bogiem królować. Alleluja!*, wyrażająca niezłomną wiarę ludu Bożego, której wspaniałym świadkiem był nasz Drogi Profesor. Także słowa prefacji żałobnej niosły ze sobą nadzieję i chrześcijańskie pocieszenie. A pieśń liturgii żałobnej *Przybądźcie, Święci Boży, pośpieszcie na spotkanie, Aniołowie Pańscy. Przyjmijcie tę duszę, zanieście ją przed oblicze Najwyższego. Niech Cię przyjmie Chrystus, który Cię wezwał, i do Jego Królestwa niech Cię wprowadzą Aniołowie*, zdawały się

otwierać uczestników liturgii żałobnej w bazylice archikatedralnej na niezmierzone przestrzenie Bożej światłości, pomagając przemienić nastrój powagi i smutku w ufność i nadzieję.

Delegat Senatu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. prof. Andrzej Szostek, w swoim przemówieniu ukazał zmarłego Księdza Profesora jako naukowca z powołania, który z wielką żarliwością wgłębiał się w tajemnice Bożego Słowa. Przez teksty biblijne dochodził do ich Autora i tym zarażał swoich uczniów. Profesor Szostek ukazał działalność Księdza Stachowiaka na forum Uniwersytetu, organizacji naukowych krajowych i zagranicznych. Był Sługą i Świadkiem Słowa. Zachęcał i wymagał odpowiedzialności za każde słowo: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu, uczynki ich idą za nimi*. „Za Księdzem Profesorem idą dobre uczynki [...], pozostaje On w naszej pamięci i naszej modlitwie” – tymi słowami zakończył swoje wystąpienie ks. prof. A. Szostek.

Ksiądz prof. Michał Czajkowski z ATK z wdzięcznością wspominał spotkania z Księdzem Profesorem Stachowiakiem w okresie swoich studiów w Rzymie, a także o korzystaniu z dorobku i działalności naukowej Księdza Profesora przez biblistów z ATK, o spotkaniach międzynarodowych biblistów z Europy Środkowej i Wschodniej w Wiedniu. Nawiązał do Biblii w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka, leżącej na trumnie. „Zmarły przez całe lata służył Słowu Bożemu – Niech Słowo Wiekuistego Boga wprowadzi Cię do Domu Ojca” – zakończył ks. prof. M. Czajkowski.

Na zakończenie uroczystości w bazylice archikatedralnej Arcybiskup Łódzki uczestnikom uroczystości żałobnej przekazał podziękowania za słowa współczucia i modlitwy. Podziękował Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz wszystkim osobom i instytucjom, które nadesłały listy lub telegramy z kondolencjami na ręce Arcybiskupa Łódzkiego. Spośród tych osób arcybiskup Władysław Ziółek wymienił: arcybiskupa Janusza Bolonka, nuncjusza Stolicy Apostolskiej w Rumunii, arcybiskupa Henryka Muszyńskiego z Gniezna, biskupa Wacława Swierzawskiego z Sandomierza, biskupa Kazimierza Romaniuka z Warszawy, o. prof. Augustyna Jankowskiego OSB z Tyńca, ks. prałata Zbigniewa Kiernikowskiego z Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie. Warto wspomnieć także o pewnym symbolu: przy trumnie Zmarłego Księdza Profesora paliła się świeca z szwajcarskiego Sanktuarium Czarnej Madonny w Einsiedeln, ofiarowana przez kardynała Andrzeja Marię Deskura z Rzymu.

Po uroczystościach w bazylice ceremonia pogrzebowa odbyła się na cmentarzu św. Antoniego w Łodzi, gdzie nasz zmarły Nauczyciel i Sługa Bożego Słowa oczekuje Zmartwychwstania. W tajemnicy Świętych Obcowania jest z nami nadal obecny przez wiarę i modlitwę.

Niech Chrystus, który przez swoją Ewangelię „rzucił światło na życie i śmierć”, wynagrodzi Ci Drogi nasz Księżo Profesorze, światłością wiekuistą Twoje wierne świadectwo, wszelkie trudy i ofiarne życie w służbie Słowa Bożego i Kościoła!

Nota o Autorze

Ksiądz **Waldemar KULBAT** – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii i socjologii, emerytowany wykładowca katolickiej nauki społecznej, socjologii i socjologii religii w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi i łódzkiej Filii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wieloletni redaktor „Niedzieli Łódzkiej”, prałat, kanonik honorowy Archikatedralnej Kapituły Łódzkiej, duszpasterz dziennikarzy archidiecezji łódzkiej, prezes Łódzkiego Oddziału TP KUL, publicysta, dziennikarz, autor książki *Kościół a wyzwania demokracji* (Warszawa 1996) oraz kilkuset artykułów w prasie ogólnopolskiej i lokalnej.

Kontakt e-mail: wkulbat@archidiecezja.lodz.pl

DAMIAN STACHERA

Student Pontificio Istituto Biblico

“IL CUORE SPEZZATO”.
LA FIGURA DI DAVIDE NELL’ANALISI NARRATIVA
DI 2Sam 18:19-19:9

I. INTRODUZIONE

La narrazione che si trova in 2Sam 18:19-19:9, secondo l’opinione di molti esegeti come B. Green, A. Auld, C. Conroy, R.P. Gordon, D.M. Gunn, è considerata un vero capolavoro dell’arte della narrazione. Usando la varietà delle tecniche, l’autore non solo presenta vividamente il racconto degli eventi storici, ma coinvolge anche il lettore nel mondo delle profonde esperienze interiori del loro protagonista, Davide. Il seguente studio è, quindi, un tentativo di indicare e analizzare i vari elementi che sono stati utilizzati dal narratore per la narrazione e la sua trama, in modo tale da condurre il lettore a cogliere il messaggio specifico. Infatti, mentre la storicità degli eventi descritti in 2Sam 18:19-19:9 non è messa in discussione, limitare il loro significato a un semplice rapporto sembra essere una semplificazione e, di conseguenza, riduttiva per il testo.

Il narratore presenta al lettore Davide immerso in un conflitto interiore, tra il suo ruolo di re e padre, tra i suoi doveri di personaggio pubblico e il suo diritto a esperienze personali e umane, tra “la ragione dello stato” e i suoi sentimenti. Inoltre, è ritratto come uno che non è in grado di risolvere questo conflitto da solo. Il re Davide presentato in questo modo non è affatto l’eroe leggendario dei racconti antichi o della storia biblica. Allo stesso tempo, sembra molto vicino al lettore a causa del “volto umano” del sovrano e dei dilemmi che sperimenta, che non sono infrequenti per gli esseri umani (il tradimento da parte dei figli, la morte di un figlio, la speranza perduta).

Come si può vedere, la narrazione che riguarda Davide informato della morte di Assalonne consiste di due parti principali, in cui il lettore assiste prima all’intero processo di consegna della notizia al re e poi alla sua reazione e alle conseguenze per le persone a lui più vicine. Queste due parti consistono in cinque scene i cui cambiamenti sono chiaramente indicati dal narratore. Nell’analisi seguente, dopo una prima delimitazione del testo, si esaminerà e definirà la trama della narra-

zione e il “programma narrativo”, che servirà a proporre la struttura del testo, la linea di sviluppo del racconto e le tappe successive che portano il lettore al culmine della vicenda. In seguito, verranno analizzate le singole scene, con particolare attenzione ai dettagli con cui l’autore guida molto abilmente il lettore nei momenti che caratterizzano i fatti. L’ultimo elemento dello studio intende essere un tentativo di interpretare la storia e di rispondere alla domanda sul significato e sul contenuto del messaggio trasmesso al lettore da 2Sam 18:19-19:9.

II. DELIMITAZIONE

L’azione degli eventi in 2Sam 18:19-19:9 è strettamente concentrata sulla consegna a Davide della notizia della morte di suo figlio Assalonne (sia il modo in cui la notizia è data sia la reazione del re all’informazione ricevuta). È difficile, tuttavia, immaginare che le scene di questa narrazione siano esistite a se stanti, poiché è evidente che sono strettamente connesse con gli eventi precedenti descritti in 2Sam 17:24-18:18, che trovano il loro culmine nella morte del figlio di Davide, e anche con i seguenti (19:10-44), che riguardano il ritorno del re a Gerusalemme. Pertanto, le scene che formano il racconto in 2Sam 18:19-19:9 fanno parte di una sezione più ampia che copre anche l’evento della lotta e della morte di Assalonne (2Sam 17:24-19:9)¹, addirittura, l’intera storia della sua ribellione (2Sam 15-19) e gli eventi riguardanti la corte davidica, la cosiddetta “succession narrative” (2Sam 9 – 1Kgs 2) (l’unità d’azione incentrata sulla notizia della morte di Assalonne, tuttavia, rende possibile una trattazione delle singole parti).

Non solo l’argomento o l’azione rendono possibile vedere 2Sam 18:19-19:9 come una sorta di unità e isolare il testo dal suo contesto, ma altri argomenti giustificano una tale divisione. La narrazione riguardante la consegna della notizia della morte di Assalonne è chiaramente delineata dall’uso della costruzione *waw-x-qatal*². In 2Sam 18:19, come nota C. Conroy, il racconto sulla morte del figlio di Davide finisce abbastanza bruscamente e inizia la vicenda che riguarda la scelta del messaggero che consegnerà la notizia al re. Entrano in scena altri personaggi, Achimaas e il Cusita. Quest’ultimo appare in 2 Samuele soltanto in tre scene successive. Nel verso finale della sezione, 19:9, tuttavia, la costruzione *waw-x-qatal* appare nel mezzo del versetto. La frase riguardante la fuga degli Israeliti verso le loro tende (19:9b) sembra dare inizio alla scena successiva. La narrazione della consegna delle informazioni sulla morte di Assalonne finisce in 19:9a. Ciò è dovuto non solo all’uso della costruzione

¹ C. Conroy suggerisce che la narrazione della morte e della reazione di Davide dovrebbe essere trattata come un’unità, ovviamente delineando le singole scene più tardi. Lui indica possibili connessioni tra 2Sam 17:24 e 19:9 che aiutano a distinguere questa sezione dall’insieme più ampio. Questi includono tra gli altri la costruzione *waw-x-qatal* all’inizio della sezione in 17:24 e all’inizio della sezione successiva in 19:9b, la parola וַיָּבֹא come prima parola della sezione e la parola וַיִּמְלֹךְ come ultima, o la presenza in entrambi i versi del verbo בָּיָא; C. Conroy, *Absalom, Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*, Rome 1978, 43.

² *Ibidem*, 66.

waw-x-qatal, ma anche al cambiamento di tema, azione e luogo³. Interessante è anche notare che una frase molto simile a 19:9b appare in 18:17b (נָכַל-יִשָּׁרְעָל נָסוּ אִישׁ (שׁ) לְאֶהֱלֹו)⁴. Questa permette di evincere l'uso di una tipica tecnica di inquadratura che indica che il contenuto tra queste frasi deve essere letto come un'unità narrativa.

III. ANALISI DELLA TRAMA

1. DEFINIZIONE DELLA TRAMA

Come già menzionato, l'azione della narrazione di 2Sam 18:19-19:9 si svolge intorno alla notizia della morte di Assalonne, ma avviene in due fasi chiave: la consegna del messaggio e la reazione del re con le sue conseguenze. La stessa divisione sembra essere rilevante anche per la trama che, in 2Sam 18:19-19:1, è chiaramente una trama di rivelazione, mentre in 19:2-9, a seguito della notizia consegnata, si trasforma in una trama di risoluzione. Infatti, mentre in 2Sam 19:1, lo stato della conoscenza di Davide della sorte di Assalonne è cambiato, non si può dire della risoluzione del problema dell'eccessiva preoccupazione del re per il figlio ribelle, che si era profilato sullo sfondo fin dall'inizio della narrazione e che ora (2Sam 19:1) sia chiaramente articolato. Pertanto, sembra che sia meglio percepire il comportamento di Davide come un culmine che, allo stesso tempo, diventa la base di una nuova complicazione che richiederà una soluzione più avanti nella narrazione⁵. Nella visione classica, invece, il lettore si aspetterebbe una lenta riduzione della tensione, una conclusione della narrazione e un epilogo (scioglimento, risoluzione).

Il problema, che è chiaramente delineato nella prima parte della narrazione e che gradualmente vorrebbe essere risolto, è l'ignoranza del re sul destino di Assalonne. Il lettore, il narratore, Ioab e almeno alcuni dei partecipanti alla battaglia avevano già questa conoscenza, ma Davide, che era il più interessato a questo argomento, aspettava con grande tensione le notizie dal campo di battaglia. Un momento di *anagnorisis* si trova così in 19:1, dove è chiaro, dal contegno, che il re ha riconosciuto quale sorte è toccata al figlio. È vero che non si trova nel testo uno dei verbi tipici che indicherebbero un passaggio dall'ignoranza alla conoscenza della morte di Assalonne, come נָכַר, נִדַּע, o נָגַד, ma la reazione descritta non permette di dubitare sul fatto che Davide abbia capito cosa fosse successo sul campo di battaglia. È interessante notare che quanto trasmesso dai messaggeri era anche un'informazione non diretta.

Allo stesso tempo, però, quanto detto è alla base di un altro problema che è già stato evidenziato: Davide, profondamente preoccupato per il destino di suo figlio, non solo si isola dalla comunità, ma sembra dimenticare e abbandonare del tutto le

³ Z. Niu, *The King Lifted Up His Voice and Wept*. *David's Mourning in the Second Book of Samuel*, Roma 2013, 214.

⁴ R. Polzin, *David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History Part Three: 2 Samuel*, Bloomington, IN 1993, 180; P.K. McCarter, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, Garden City, NY 1984, 419.

⁵ C. Conroy, *Absalom*, 95–97; J.L. Ska, *Our Fathers Have Told Us*. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma 2000, 28.

responsabilità associate al suo ruolo pubblico di re. Di conseguenza, i guerrieri che avevano lealmente combattuto per lui, possono essersi sentiti in qualche modo umiliati e sono entrati nella città furtivamente, con vergogna, nonostante la loro vittoria. La gravità della situazione sembra essere confermata dalle parole di Ioab sulla minaccia di ribellione (19:8), anche se alcuni esegeti considerano la sua valutazione esagerata⁶. La sua reazione molto dura e il suo rimprovero, tuttavia, diventano la spinta per Davide ad attuare un cambiamento drammatico, e in 19:9 riprende le sue funzioni di re. Il cambiamento della situazione è quindi evidente.

2. IL PROGRAMMA NARRATIVO

A questo punto, prima di indicare il punto di partenza, la complicazione e il momento della chiusura, può essere utile notare uno dei tratti caratteristici della narrazione in 2Sam 18:19-19:9, enfatizzato da alcuni esegeti come C. Conroy o A. Berlin. È un uso molto abile da parte del narratore di diversi punti di vista; pur mantenendo la simultaneità dei fatti, questa tecnica gli ha permesso di descrivere l'evento e l'azione (ad esempio la corsa dei messaggeri verso Davide) e di percepirla in diverse prospettive⁷. A. Berlin sottolinea, che con questa tecnica è stata introdotta nel racconto l'ironia, ma anche l'ambiguità, che saranno cruciali nell'interpretazione finale⁸.

Alla luce di questa osservazione, passando al programma narrativo stesso, la cui prima parte (18:19-19:1) enfatizza la consegna della notizia della morte di Asalonne, sembra che il lettore sperimenti il momento iniziale due volte – prima dal punto di vista di Ioab e dei due messaggeri (18:19-21), e poi dalla prospettiva di Davide e della sentinella (18:24). Questi due punti di vista delineano chiaramente due scene separate che, all'arrivo di Achimaas e del Cusita, convergono per formare il punto di vista unico dell'"osservatore imparziale che guarda le due parti"⁹. Questo inquadramento degli eventi da prospettive diverse permette al lettore di vedere la loro ambiguità e, di conseguenza, potrebbe portarlo a concludere che nessuno dei punti di vista delle persone coinvolte nella narrazione permetta una valutazione definitiva della situazione¹⁰. Pertanto, sembra una corretta interpretazione che, da un lato, lo spettatore sia guidato dal narratore, ma dall'altro, l'ambivalenza gli permette di mantenere la propria autonomia nel valutare e giudicare gli eventi presentati¹¹.

Circa la partenza della narrazione, si può notare che nel caso della prima linea narrativa (dal punto di vista di Ioab e dei messaggeri – 18, 19-23), non sembra esserci un'esposizione classica, ma *in medias res*¹². Non v'è alcuna specificazione

⁶ C. Conroy, *Absalom*, 79; S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 41989, 2000, 59.

⁷ J.L. Ska, *op.cit.*, 11–12; C. Conroy, *Absalom*, 47, 50; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983, 45–46.

⁸ A. Berlin, *op.cit.*, 51.

⁹ C. Conroy, *Absalom*, 50.

¹⁰ R. Gilmour, *Representing the Past. A Literary Analysis of Narrative Historiography in the Book of Samuel*, Leiden 2010, 222.

¹¹ L.G. Perdue, «*Is There Anyone Left of the House of Saul?*» *Ambiguity and the Characterization of David in the Succession Narrative*, *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (1984) 70–71.

¹² J.L. Ska, *op.cit.*, 21.

di luogo o di tempo, ma, dal contesto, il lettore sa che l’azione si svolge sul campo di battaglia dopo che questa è terminata. Anche per quanto riguarda i personaggi principali della scena, che saranno cruciali nei versi seguenti, si nota che alcuni di loro, come il Cusita, appaiono solo gradualmente in seguito allo sviluppo degli eventi. Il lettore, quindi, si trova immediatamente nel flusso dell’azione, nel mezzo di uno scambio piuttosto vivace tra i protagonisti della scena. Nel momento in cui inizia la seconda linea narrativa (18:24), l’esposizione è chiara: Davide è alla porta, il luogo dove il lettore lo ha “visto” per ultimo (18:4), e sopra di lui c’è la sentinella che sta per informarlo dei messaggeri in arrivo.

Per quanto riguarda il punto dell’arrivo, come detto, la consegna dell’informazione al re, sebbene abbia alleviato la tensione dell’attesa derivante dalle prolungate complicazioni, non ha portato al momento finale della narrazione. Attraverso le successive complicazioni, il narratore continua la descrizione degli eventi e solo dopo l’intervento di Ioab (19:6-8) e la risposta, la reazione del re (19:9) segna brevemente, ma significativamente la fine dell’azione drammatica. Dopo i due verbi nella forma *wayyiqtol*, la costruzione *waw-x-qatal* segna chiaramente l’interruzione, la discontinuità dell’azione¹³. La *waw-x-qatal* segna anche il passaggio allo sfondo, dove le azioni descritte continuano e si ripetono¹⁴. Inoltre, il narratore, già noto per la sua abilità artistica, mette la parte dell’epilogo e della conclusione in bocca alle persone che diffondono l’informazione: הָגִידָה הַמִּלְחָמָה יוֹשֵׁב בַּשַּׁעַר. La forma del participio del verbo יָשַׁב sottolinea la permanenza dell’azione descritta¹⁵. Anche la posizione stessa del re, menzionata due volte in 19:9, è significativa. Sembra che, attraverso il riferimento alla porta in cui siede Davide, il narratore crei un’inclusione con 18:24, il luogo in cui il padre attendeva la notizia della sorte del figlio¹⁶. D’altra parte, il verbo בִּוֵּא, nella forma *wayyiqtol*, che segue la dichiarazione del popolo, non appartiene più al discorso diretto, ma si trova in sequenza con il verbo הִגִּידוּ, come continuazione del commento del narratore.

3. SUDDIVISIONE DELLA TRAMA IN SCENE (CLOSE READING)

2Sam 18:19-19:9 consiste in 5 scene, che il narratore ha usato per costruire la trama e la tensione speciale che la accompagna. All’inizio dell’analisi delle singole scene, sarà anche richiamata l’attenzione sui principali problemi della critica testuale e della traduzione, laddove essa appare rilevante e significativa.

Nella narrazione che racconta la consegna delle informazioni a Davide sulla morte di Assalonne, si possono distinguere le seguenti scene:

¹³ Ch.H.J. van der Merwe, *Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar*, in: *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, ed. R.D. Bergen, Dallas, TX 1994, 33.

¹⁴ A. Niccacci, *On the Hebrew Verbal System*, in: *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, ed. R.D. Bergen, Dallas, TX 1994, 126.

¹⁵ F.W. Gesenius, *Gesenius’ Hebrew Grammar*, ed. E.F. Kautzsch, A.E. Cowley, Oxford 1910, § 116a.

¹⁶ C. Conroy, *Absalom*, 80.

I scena – 18:19-23 – scelta dei messaggeri

II scena – 18:24-27 – corsa dei messaggeri e Davide in attesa

III scena – 18:28-19:1 – dialogo di Davide con i messaggeri

IV scena – 19:2-5 – diffusione della notizia del lutto del re

V scena – 19:6-9 – istruzione di Ioab

I scena – 18:19-23

Note di critica testuale e di traduzione:

– v. 20 – gli esegeti tendono a concordare che questo versetto debba essere letto secondo il *qere*, e quindi: כִּי עַל כֵּן; molto probabilmente l'assenza di כֵּן era dovuta a un errore dello scriba e alla somiglianza dell'ortografia כֵּן con כִּי¹⁷;

– v. 22 – אֵיךְ-בְּשׂוֹרָה מִצָּאת – il problema con questa frase è la traduzione; le traduzioni inglesi proposte sono le seguenti: “no message finding/attaining” (S.R. Driver)¹⁸; “no sufficient message” (A.B. Ehrlich); “no reward for good tidings will be brought forth” (J. Wellhausen); in definitiva, sembra che, sebbene le traduzioni differiscano sostanzialmente, il tono finale sia lo stesso, cioè, Ioab scoraggia Achimaas dal portare il messaggio a Davide.

Analisi della scena:

Come notato in precedenza, questa scena è chiaramente separata dalla narrazione precedente dal cambiamento di azione e di persone e dall'uso della costruzione *waw-x-qatal*. La scena consiste, per gran parte, in un dialogo, che crea una complicazione dal punto di vista dello sviluppo della trama. La discussione su chi deve portare le informazioni sul figlio morto del re sembra irrilevante, dato lo scopo ultimo della narrazione. Tuttavia, serve al narratore per ritardare l'intera azione. Gli esegeti si chiedono giustamente se questo sia l'unico scopo perseguito, perché sembra, come alcuni notano, che il dialogo dia al lettore anche indizi sulle caratteristiche delle persone, specialmente su Davide, che sono coinvolte nella narrazione che segue¹⁹. Secondo altri, tuttavia, fin dall'inizio, il narratore introduce sottilmente l'ironia e l'ambiguità nella percezione degli eventi presentati²⁰.

1. Ritardo

Per mezzo di tre scene successive (la scelta del messaggero; la corsa dei messaggeri; il dialogo di Davide con i messaggeri), che di per sé, dato il contenuto delle informazioni che portano, sembrano ampiamente superflue, il narratore costruisce un ritardo nella narrazione. Inoltre, ognuna contiene elementi che rallentano ulteriormente il flusso dell'azione. Nel caso della prima scena, il dialogo di Ioab con i messaggeri (18:19-23), è la tripla richiesta di Achimaas²¹. Paradossalmente, però, mentre l'azione complessiva è chiaramente rallentata, è allo stesso tempo piena di vita, di urgenza e di impazienza da parte di Achimaas. Questo si esprime nel rapido scam-

¹⁷ S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of Books of Samuel*, Oxford 21913, 1960, 331.

¹⁸ *Ibidem*, 331.

¹⁹ Z. Niu, *op.cit.*, 221.

²⁰ D.M. Gunn, *Traditional Composition in the «Succession Narrative»*, *Vetus Testamentum* 26 (1976) 2, 226.

²¹ Z. Niu, *op.cit.*, 221.

bio di frasi, nell’uso di verbi che dicono il correre (רוץ), o attraverso l’omissione di alcuni elementi essenziali, come il destinatario nel v. 19, o la “quotation-formula” nel v. 23a²². Di conseguenza, il dialogo tra Ioab e i messaggeri dà un senso di azione vivace, ma alla fine ritarda la reazione di Davide alla notizia ricevuta, il che aumenta la tensione della narrazione. In questo modo, il narratore crea abilmente la cosiddetta “staircase construction”²³.

2. Notizie

Accanto alla radice ebraica רוץ, che ricorre più frequentemente in questa scena, la radice בשר appare ben cinque volte in cinque versi. Attorno ad essa si svolge l’intero dialogo e anche nella scena successiva è di fondamentale importanza, perché si riferisce strettamente alla notizia che deve essere consegnata a Davide.

a. significato della radice בשר

Il verbo בשר, come il sostantivo בְּשׂוּרָה derivato dalla stessa radice, è stato tradotto da alcuni esegeti rispettivamente come “consegnare buone notizie” e “buone notizie”²⁴. Una tale traduzione che, probabilmente, si basa su “root meanings” senza tener conto dell’ambiente linguistico più ampio, sembra tuttavia non esprimere adeguatamente l’uso di questa radice nel caso della narrazione in discussione²⁵. Altri luoghi, in 1-2 Samuele e 1 Re, dove la radice בשר appare, indicano piuttosto il semplice atto di trasmettere un messaggio o, nel caso di un sostantivo, semplicemente un messaggio, senza specificare la sua valenza – buona o cattiva, per esempio:

- 1Sam 4:17 – il messaggero è indicato come הַמְבַשֵּׂר e porta la brutta notizia che l’esercito israelita è stato sconfitto e che l’Arca dell’Alleanza è stata portata via;
- 2Sam 4:10 – il participio כְּמַבְשֵׂר si riferisce a una persona che porta buone notizie, o almeno pensava di portare buone notizie.

Sembra quindi che le parole che contengono la radice בשר non indichino da sole a quale tipo di notizia ci si riferisce. Un indizio importante a questo proposito può essere trovato nella specificazione del verbo in 1Re 1:42b dall’avverbio טוב:

Re 1:42b) וַיֹּאמֶר אֲדֹנָיָהוּ בָּא כִּי אִישׁ חָיִל אָתָּה וְטוֹב תְּבַשֵּׂר: 1)

Allo stesso modo, in 2Sam 18:27, l’aggettivo טוב è usato per descrivere il messaggio (בְּשׂוּרָה) portato da Achimaas²⁶. Sembra quindi che se le parole che contengono la radice בשר determinassero esse stesse il valore dell’informazione contenuta, allora la loro specificazione non sarebbe necessaria²⁷.

²² C. Conroy, *Absalom*, 67, 70.

²³ J.L. Ska, *op.cit.*, 26.

²⁴ W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, Louisville, KY 1990, 321; H.J. Stoebe, *Das Zweite Buch Samuelis*, Gütersloh 1994, 407; P.P. Dhorme, *Les Livres de Samuel*, Paris 1910, 398.

²⁵ S.E. Balentine, *James Barr’s Quest for Sound and Adequate Biblical Interpretation*, in: *Language, Theology, and The Bible. Essays in Honour of James Barr*, ed. S.E. Balentine, J. Barton, Oxford 1994, 6.

²⁶ C. Conroy, *Absalom*, 68.

²⁷ R.G. Smith, *The Fate of Justice and Righteousness David’s Reign. Narrative Ethics and the Rereading of the Court History according to 2 Samuel 8:15-20:26*, London–New York 2009, 194–195.

b. ambivalenza

La neutralità delle parole derivate dalla radice בשר si adatta bene all'uso da parte del narratore di diversi punti di vista²⁸. Il lettore può osservare gli eventi descritti da diverse prospettive, non solo nelle scene successive, ma anche all'interno della scena che descrive la scelta del messaggero (18:19-23), si può notare che la stessa realtà è percepita e valutata in modo diverso dai vari personaggi. Di conseguenza, il narratore introduce molto sottilmente una nota di ambivalenza nella valutazione della morte di Assalonne, che è il contenuto del messaggio da consegnare.

– prospettiva di Achimaas

Achimaas sembra essere presentato come inequivocabilmente convinto che la notizia che ha da consegnare sia buona e, come tale, sarà accolta anche da Davide. Questo trova espressione già all'inizio della scena, dove il doppio uso della forma coortativa dei verbi רוץ e בשר (v. 19) sottolinea il suo desiderio di andare dal re con le informazioni. Inoltre, la successiva persistenza e la ripetizione del suo desiderio (vv. 22 e 23), nonostante una chiara informazione da parte di Ioab, anche se non in forma esplicita (v. 20)²⁹, su come la notizia della morte di Assalonne sarebbe stata probabilmente ricevuta da Davide, rafforza l'idea che, nonostante tutto, Achimaas in questa fase della narrazione pensava che la notizia che voleva consegnare fosse buona³⁰. Non si può escludere che la sua determinazione fosse legata al fatto che consegnare la buona notizia della vittoria fosse legata a qualche tipo di riconoscimento e ricompensa³¹. Tuttavia, anche se questa fosse la motivazione principale di Achimaas, non cambia il fatto che la sua convinzione era circa il significato positivo per Davide della notizia della morte di Assalonne. Solo la reazione del re, in cui si capisce che è più interessato alla sorte di suo figlio che alla vittoria dell'esercito (v. 29a), determina il cambiamento di percezione di Achimaas che, alla fine, lo porta a ricorrere alla menzogna (v. 29b).

²⁸ C.E. Morrison, *2 Samuel*, Collegeville, MN 2013, 245.

²⁹ Alcuni esegeti, come P.K. McCarter, sostengono che la volontà di Achimaas di consegnare informazioni dal campo di battaglia era dovuta alla sua ignoranza circa la morte di Assalonne. W. Brueggemann mostra, tuttavia, che nel contesto del v. 20, una tale opinione sembra insostenibile, anche se, come è stato menzionato, l'informazione che il messaggio sarebbe stato ricevuto male da Davide non era esplicita. P.K. McCarter, però, sostiene che il v. 20b è un commento del narratore, non una continuazione della dichiarazione di Ioab. In questo modo trova anche una spiegazione per il successivo silenzio di Achimaas sulla verità davanti a Davide (v. 29). Sembra, tuttavia, che considerare il v. 20b come commento del narratore è troppo arbitrario e non trova alcuna spiegazione al di là di un tentativo di adattare il testo all'interpretazione. R.G. Smith fa notare che altri usi della costruzione כי על כן (Gen 18:5, 19:8, 33:10; Num 10:31; Gdc 6:22) non confermano che questa frase possa essere letta come "a virtual nominal sentence with כי as pronominal subject". Inoltre, anche l'informazione data da Ioab nel v. 22, indipendentemente dalla traduzione, ci permette di supporre che Achimaas sapeva della morte di Assalonne; R.G. Smith, *op.cit.*, 195; P.K. McCarter, *op.cit.*, 408; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 322.

³⁰ B. Green, *David's Capacity for Compassion. A Literary-Hermeneutical Study of 1-2 Samuel*, London–New York 2017, 232; R.G. Smith, *op.cit.*, 195.

³¹ H. Krauss, M. Küchler, *David, der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive*, Freiburg 2011, 164; R.G. Smith, *op.cit.*, 196.

Una tale interpretazione del comportamento di Achimaas, tuttavia, presuppone un grado piuttosto elevato della sua ingenuità³². D'altra parte, sembra che non si possa escludere un'altra spiegazione che suggerisce una visione diversa del suo carattere. Achimaas, apprendendo la verità sulla morte di Assalonne (v. 20)³³, si rende conto che, come partecipante alla battaglia, può essere visto da Davide quale complice della tragedia. Consegnando informazioni incomplete dal campo di battaglia, spiegando che non conosceva il destino finale di Assalonne, difende così la propria immagine (quella di un suddito servo) agli occhi del re. Da qui potrebbe derivare anche la sua insistenza per andare da Davide e superare il Cusita, perché solo allora il suo intrigo avrebbe potuto riscuotere successo³⁴. Purtroppo, alla fine, la mancanza di informazioni che il lettore incontra lascia aperta la questione delle motivazioni di Achimaas.

– prospettiva di Ioab

Il carattere di Ioab, al contrario di Achimaas, rende abbastanza chiaro, fin dall'inizio, come già accennato, che la notizia della morte di Assalonne non è inequivocabilmente buona per tutti e non sarà ben accolta dal re (vv. 20; 22)³⁵. Così, dato il simultaneo entusiasmo di Achimaas nel riportare le notizie dal campo di battaglia, il lettore riconosce facilmente che il suo valore è ambiguo. È sconcertante come, da un lato, Ioab si oppone fortemente all'invio di Achimaas e, dall'altro, invia il Cusita con lo stesso messaggio. Alcuni esegeti sostengono che il suo comportamento potrebbe essere una dimostrazione di gentilezza e preoccupazione per la vita di Achimaas³⁶, in riferimento alle tragiche morti dei messaggeri che avevano già dato cattive notizie della morte dell'unto di Dio (2Sam 1:15-16; 4:8-12). A.A. Anderson dimostra, tuttavia che, nei casi citati, i messaggeri erano in qualche modo coinvolti nella loro morte³⁷. Un'altra indicazione che proverebbe la speciale gentilezza di Ioab verso Achimaas è la frase בְּנִי (v. 22 – “mio figlio”) usata da lui. Sembra, però, che anche in questo caso l'argomentazione abbia le sue debolezze, perché è vero che la frase porta una certa tensione emotiva e affettiva, ma tale interpretazione si basa sull'uso che ne fa Davide³⁸. Inoltre, non si adatta al ritratto complessivo di Ioab in 2 Samuele³⁹. Sembra più probabile, quindi, che le sue proibizioni contro Achimaas fosse-

³² B. Green, *op.cit.*, 232; Z. Niu, *op.cit.*, 226.

³³ Achimaas potrebbe aver appreso la verità della morte di Assalonne nel momento in cui Ioab gliela annuncia (v. 20). Tuttavia, sembra che non si possa escludere nemmeno che ne fosse già a conoscenza, quando appare per la prima volta sulla scena. In questo caso, la motivazione di voler andare con le notizie dal campo di battaglia che dà a Ioab (v. 19b – פִּי־שִׁפְטָו יְהוָה מִיַּד אִיכָבִי) dovrebbe essere considerata falsa, persino ironica, o presupporre la suddetta ingenuità.

³⁴ C. Conroy, *Absalom*, 73; J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses, Vol I: King David (II Sam. 9-20 and I Kings 1-2)*, Assen 1981, 257-258.

³⁵ J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 254-255.

³⁶ U. Y. Kim, *Identity and Loyalty in the David Story. A Postcolonial Reading*, Sheffield 2008, 133.

³⁷ A. A. Anderson, *2 Samuel*, Dallas, TX 1989, 226.

³⁸ C. Conroy, *Absalom*, 70; P.K. McCarter, *op.cit.*, 409.

³⁹ Z. Niu, *op.cit.*, 223.

ro motivate dal calcolo e dalla paura perché, consapevole della sua (di Achimaas) fedeltà a Davide, avrebbe temuto che quello gli fornisse dettagli sulla morte di suo figlio e sul suo (di Ioab) coinvolgimento⁴⁰. Sicuramente, il Cusita che Ioab manda per primo potrebbe aver avuto la stessa conoscenza, ma è plausibile che il narratore stia anche sottilmente attirando l'attenzione del lettore su un comportamento nel quale può essere colta una maggiore fiducia in lui (il Cusita). Infatti, il Cusita, accettando gli ordini di Ioab, gli rende omaggio (v. 21), cosa che Achimaas non fa. Egli, invece, paga il tributo a Davide (v. 28) al contrario del Cusita (v. 31)⁴¹. Inoltre, sembra che nel caso del Cusita ancor più che in quello di Achimaas, ci sia un dubbio sulla sua consapevolezza del significato della notizia trasmessa, come si può vedere dalla sua franca confessione nel v. 32. W. Brueggemann mostra che egli assomiglia al messaggero che portò a Davide la notizia della morte di Uria (2 Sam 11:18-25)⁴². Il narratore quindi, facendo entrare in scena l'ignorante Cusita, potrebbe usare non solo l'ambivalenza, ma anche un'ironia piuttosto forte.

II scena – 18:24-27

Note di critica testuale e di traduzione:

– v. 26 – אֶל-הַשָּׁעַר – i LXX, la Peshitta e la Vulgata hanno una vocalizzazione diversa: אֶל הַשָּׁעַר; il contesto dei vv. 24-25, in cui Davide è alla porta, la sentinella si rivolge direttamente al re e si vede la sua risposta immediata al messaggio, permette di supporre che anche nel v. 26, in cui appare la risposta immediata, la sentinella si rivolge non al portinaio, ma nella porta, cioè direttamente al re⁴³.

Analisi della scena:

Questa scena è ben separata dalla precedente dal cambiamento di luogo dal campo di battaglia alla porta della città⁴⁴, dove incontriamo anche due nuovi personaggi. Infatti, mentre il lettore osserva la corsa di Achimaas e del Cusita, la prospettiva degli eventi cambia. In 18:24-27, li vediamo dal punto di vista di Davide e della sentinella. Inoltre, l'uso da parte del narratore della struttura *waw-x-qotel* fornisce una chiara cesura⁴⁵ anche se, allo stesso tempo, attraverso il suo uso, si sottolinea che l'azione che sta avendo luogo è simultanea agli eventi precedenti⁴⁶.

1. Ritardo

L'osservazione della corsa dei messaggeri è un'altra scena che complica la struttura di tutta la narrazione e serve al narratore per ritardare l'azione, con la paradossale ripetizione della radice רוץ, che in questa parte appare 5 volte. Inoltre, altre due radici sono usate per esprimere il movimento: קרב e הלך (v. 25). Anche il numero

⁴⁰ P.K. McCarter, *op.cit.*, 408; Z. Niu, *op.cit.*, 225.

⁴¹ Z. Niu, *op.cit.*, 225.

⁴² W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 322; S. Bar-Efrat, *op.cit.*, 194; R. Gilmour, *op.cit.*, 201–204.

⁴³ S.R. Driver, *op.cit.*, 332.

⁴⁴ Il lettore incontra Davide alle porte di Macanaim (2Sam 17:27), il luogo dove lo vide per l'ultima volta (18:4).

⁴⁵ J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 251.

⁴⁶ Ch.H.J. van der Merwe, *op.cit.*, 32–33.

di verbi nella forma *wayyiqtol* che ricordano costantemente la rapida successione nella narrazione, così come l'omissione della "quotation-formula" nel v. 25, danno al lettore l'impressione dell'urgenza degli eventi⁴⁷. Con le reazioni di Davide alle successive notizie della sentinella, tutti questi trattamenti del narratore fanno aumentare la tensione, nonostante l'impressione simultanea della ridondanza di certe formulazioni (per esempio, il commento del narratore al v. 25: וַיִּלְךָ הַלֵּוֹי וַיִּקְרַב) che, effettivamente, ritarda la consegna della notizia al re⁴⁸. Tutto questo dà anche il tempo al lettore di prepararsi al momento di più grande intensità drammatica, quando Davide viene a sapere della morte di suo figlio.

2. Interno di Davide

Come nella scena precedente, sembra che il ritardo dell'azione non sia stato l'unico motivo per l'inserimento della descrizione indubbiamente prolungata del viaggio dei messaggeri. H. Krauss e M. Kuchler sostengono che un dispositivo stilistico chiamato "teichoscopia" è stato usato qui per mostrare le esperienze interiori del re⁴⁹. Senza pregiudicare il fatto che il narratore abbia o meno usato intenzionalmente questo tipo di tecnica, la loro osservazione sembra essere corretta nella misura in cui alcuni elementi della narrazione possano introdurre il lettore nel mondo interiore di Davide.

a. porta (vv. 24 i 26)

L'enfasi sul luogo in cui incontriamo di nuovo Davide sembra essere importante non solo per il possibile riferimento agli eventi precedenti della scena. C. Conroy fa notare che la figura del re seduto nella porta (verbo *בַּשַּׁעַר*) contrasta fortemente con il movimento che avviene intorno a lui⁵⁰. Così, questo contrasto potrebbe gradualmente portare il lettore all'impressione e alla conclusione che la percezione di Davide degli eventi rappresentati è molto diversa da quella che il suo ambiente potrebbe aspettarsi. J.P. Fokkelman vede in questa immagine, in cui il re è tra le porte, un riferimento alla figura di Assalonne, che era sospeso tra il cielo e la terra, proprio come Davide è ora (secondo lui) tra la speranza e la paura⁵¹. In questo caso, però, sembra che si tratti di una lettura eccessiva del testo, se non altro perché non si hanno informazioni dettagliate sulla costruzione di questa particolare porta. L'intuizione di J.P. Fokkelman, tuttavia, potrebbe essere corretta, vale a dire che questo essere "tra" di Davide, indicava la sua divisione interiore, un profondo conflitto di ruoli nella vita⁵². P.-E. Dhorme vede nel v. 24 un chiaro riferimento alla storia di Eli in 1Sam 4:13ss. Anche lui, sebbene sul ciglio della strada e non alla porta, aspettava con

⁴⁷ C. Conroy, *Absalom*, 71.

⁴⁸ S. Bar-Efrat, *op.cit.*, 161; A. Caquot, P. de Robert, *Les Livres de Samuel*, Genève 1994, 555–556.

⁴⁹ H. Krauss, M. Kuchler sottolineano che questo dispositivo stilistico è stato utilizzato in teatro per rappresentare contenuti difficili da presentare in un'opera teatrale; H. Krauss, M. Kuchler, *op.cit.*, 166.

⁵⁰ C. Conroy, *Absalom*, 71.

⁵¹ J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 255.

⁵² J.S. Ackerman, *Knowing Good and Evil. A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2*, *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 1, 48.

ansia notizie dal campo di battaglia⁵³. Il lettore, quindi, essendo a conoscenza di questi contenuti, poteva aspettarsi quale sarebbe stata la reazione del padre alla notizia della morte del figlio.

b. sentinella

La sentinella (הַצִּפּוֹרֵה) è l'altro personaggio principale di questa scena. Sembra che sia stato presentato come un "foil" di Davide. Questo è espresso nella differenza della loro posizione in senso fisico. La sentinella è sul tetto della porta (come se anticipasse il movimento di Davide (2Sam 19:1) sopra la porta), e Davide è sotto di lui⁵⁴. Un'altra differenza significativa è nel modo in cui reagisce ai messaggeri che si avvicinano. In effetti, sembra che la guardia che aspetta la notizia della vittoria o della perdita in battaglia sia, alla fine, abbastanza indifferente, o almeno non tradisca alcuna tensione emotiva. Al contrario, dà al lettore l'impressione di registrare questi eventi come una macchina⁵⁵. Questo è particolarmente evidente nel v. 26, dove l'aggettivo חָרָץ sembra mancare nella dichiarazione della sentinella quando descrive il secondo messaggero. C. Conroy sostiene che l'omissione di questo dettaglio, apparso poco prima nella dichiarazione del narratore, non può essere senza significato e indica l'approccio impersonale della guardia alla notizia trasmessa⁵⁶. Dunque, questo atteggiamento contrasta fortemente con il personaggio di Davide che commenta ogni notizia proveniente dalla sentinella, trasmettendo al lettore la sua impazienza e ansia. Questi due modi di reagire: la persona che sta facendo solo il suo mestiere e il padre che spera, sia nella vittoria del suo esercito che nella salvezza di suo figlio, mostrano che le due cose erano incompatibili.

c. messaggeri

Come nella scena precedente, sembra che le figure dei messaggeri non siano di per sé di particolare interesse per il narratore. Tuttavia, la loro osservazione da due prospettive diverse, quella del re e quella della sentinella, può essergli servita per ritrarre il mondo interiore di Davide. Di conseguenza, la ricerca del significato speciale dei messaggeri è poco convincente, e alcune delle inferenze, come il colore nero della pelle del Cusita, che dovrebbe significare cattive notizie, sembrano essere interpretazioni eccessive⁵⁷. L'attesa di Davide, d'altra parte, mostra chiaramente la sua disperazione⁵⁸ che si rivela particolarmente nella sua valutazione

⁵³ P.P. Dhorme, *op.cit.*, 400.

⁵⁴ C. Conroy, *Absalom*, 71; sembra che la domanda sul perché Davide stesso non sia uscito a guardare i messaggeri possa essere appropriata in questa situazione.

⁵⁵ J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 256.

⁵⁶ C. Conroy, *Absalom*, 71; questo aggettivo appare nelle traduzioni dei LXX, siriana e della Vulgata.

⁵⁷ H.J. Stoebe, *op.cit.*, 412; P.P. Dhorme, *op.cit.*, 399; P.K. McCarter, *op.cit.*, 408.

⁵⁸ R.G. Smith, *op.cit.*, 196. Sembra che alcuni esegeti, come J.P. Fokkelman e P.R. Ackroyd, sostengano erroneamente che tutti i commenti di Davide sarebbero incoraggianti, perché si basano sulla traduzione di רָשָׁבָה come buona notizia; il loro punto può essere corretto, ma solo per quanto riguarda il v. 27, dove il re esprime esplicitamente un giudizio sul valore della notizia portata; J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 255; P.R. Ackroyd, *The Second Book of Samuel*, Cambridge 1977, 172; W.A. Vogels, *David et son histoire. 1 Samuel 16,1-1 Rois 2,11*, Montréal 2003, 292.

prematura della notizia portata da Achimaas (v. 27). Inoltre, un’ironia forte è stata usata in questa valutazione, cioè che la notizia oggettivamente buona della morte di Assalonne era allo stesso tempo, una tragedia personale per il re⁵⁹.

III scena – 18:28-19:1

Note di critica testuale e di traduzione:

– v. 28 – וַיִּקְרָא – S.R. Driver, come J. Wellhausen, suggerisce qui un cambio di verbo in וַיִּקְרָב, che sembra probabile nel contesto del v. 27, dove Achimaas era ancora in lontananza e prima di voltarsi verso il re, il narratore potrebbe aver menzionato che si è avvicinato a lui⁶⁰; è interessante notare che una tale variante è confermata dalla recensione Luciana dei LXX⁶¹; d’altra parte, il verbo mantenuto dalla MT sembra funzionare meglio con la tensione e il ritmo crescente della narrazione⁶².

Analisi della scena:

L’indicatore della nuova scena questa volta non è tanto un cambio di persone o di luogo, ma un cambio di azione che si concentra chiaramente sul dialogo tra i messaggeri in arrivo e Davide. Si può notare che nel v. 28 l’azione accelera e la tensione della narrazione aumenta in relazione all’avvicinarsi del climax nel v. 19:1, ma allo stesso tempo il dialogo con Achimaas, dal punto di vista del risultato del racconto atteso dal lettore, ancora una volta non porta alcuna informazione rilevante e la notizia raggiunge il re lentamente⁶³. L’uso del verbo וַשַּׁט da parte dei messaggeri, e ancor più di סָגַר, sembra introdurre un’ambivalenza nel valutare la condizione di colui che è stato catturato, allungando così l’intero dialogo. Il mantenimento da parte del narratore del ritardo dell’azione è servito allo stesso tempo a suscitare la tensione e a mostrare ulteriormente lo stato interiore di Davide.

1. Davide rimane il re

Mentre questo si può già osservare nella scena precedente, sembra che in 2Sam 18:28-19:1 il narratore ritragga ancora più chiaramente Davide la cui attenzione è completamente concentrata sul destino di Assalonne. Sia nel dialogo con Achimaas che con il Cusita, si ha l’impressione che l’unica informazione che conta per lui sia quella sulla sorte e la sicurezza di suo figlio. Questo è evidente nel fatto che Davide chiede due volte (vv. 29, 32), e ha una completa mancanza di risposta riguardo i rapporti sul campo di battaglia che gli sono presentati (vv. 28, 31)⁶⁴.

⁵⁹ S. Bar-Efrat, *op.cit.*, 128; P.R. Ackroyd, *op.cit.*, 172; C. Conroy, *Absalom*, 72.

⁶⁰ S.R. Driver, *op.cit.*, 332.

⁶¹ *The Old Testament in Greek. According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint*, ed. A.E. Brooke, N. McLean, H.St.J. Thackeray, Cambridge 1927, III, 171.

⁶² C. Conroy, *Absalom*, 72.

⁶³ B. Green, *op.cit.*, 234.

⁶⁴ C. Conroy, *Absalom*, 48, 74; B. Green, *op.cit.*, 234; J.P. Fokkelman, in relazione a questa osservazione, afferma che anche se esteriormente sembra che i messaggeri siano impegnati in un dialo-

Nonostante le osservazioni presentate, sembra che il narratore ricordi costantemente al lettore che Davide rimane re in tutta questa situazione, anche se si tratta di un re obnubilato dalla sua preoccupazione per il destino del suo figlio. Già all'inizio della scena precedente (v. 24) ci si riferisce a lui con il suo nome, mentre più tardi e costantemente per tutta la scena 18:28-19:1 con il sostantivo **לְלֵךְ** (nel corso di 6 versi, 7 volte). In tale contesto, anche l'omaggio da parte di Achimaas (v. 28) ha un significato con sfumature simili⁶⁵.

2. Ironia verbale

In questa scena, insieme alle diverse prospettive e valutazioni degli eventi da parte dei diversi personaggi, il narratore sembra aver usato l'ironia verbale. Questa emerge in almeno quattro momenti:

a. **לְלוֹם**

C. Conroy vede la parola **לְלוֹם** come un "ironic key-word" di tutta la scena⁶⁶. È la prima parola con cui Achimaas saluta Davide (v. 28) annunciandogli, subito dopo, la vittoria sui suoi nemici. La parola **לְלוֹם** può significare un semplice saluto, ma anche "benessere"⁶⁷. Il benessere di Davide non si trova affatto nelle informazioni che il messaggero continua a dargli. Il re riprende la parola di Achimaas (v. 29), ma chiarisce che la "pace", il "benessere" che il messaggero gli annuncia, per lui, personalmente, si trova nel **לְלוֹם** di Assalonne⁶⁸. Nel gioco di parole, si può anche osservare una sorta di inclusione tra il **לְלוֹם** annunciato dal messaggero e il nome **אֲחִימָאס**, che si trova alla fine dell'ultimo verso di questa scena. Alcuni esegeti vedono in questa parola chiave anche un riferimento all'ultima parola rivolta ad Assalonne da Davide (15:9) e Achitofel (17:3)⁶⁹.

b. lode a Dio

Achimaas, dopo aver reso l'omaggio a Davide, benedice Dio, introducendo così in modo solenne la notizia che stava per dare. L'ironia, tuttavia, si esprime nel fatto che, come per la parola **לְלוֹם**, per il re personalmente il contenuto della notizia consegnatagli non era in alcun modo un motivo per lodare Dio. Sia la dichiarazione di Achimaas (v. 28) che il successivo rapporto del Cusita (v. 31) sottolineano il fatto che fu Dio stesso ad agire in favore di Davide⁷⁰. Forse, quindi, questa ironia si esprime anche nel fatto che Dio alla fine ascolta le preghiere di Davide (2Sam 15,31).

go con Davide, questo non avviene perché gli interlocutori sono su livelli diversi, cioè Achimaas e il Cusita stanno indirizzando le loro informazioni al re, mentre Davide riceve le informazioni come padre; J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 257.

⁶⁵ C. Conroy, *op.cit.* 81.

⁶⁶ *Ibidem*, 72.

⁶⁷ **לְלוֹם**, in: *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. L. Koehler et al., Leiden 2001, 1507–1508.

⁶⁸ A. Caquot, P. de Robert, *op.cit.*, 556.

⁶⁹ C. Conroy, *Absalom*, 74.

⁷⁰ Il pi'el del verbo **רָגַם** nei Libri di Samuele ha sempre Dio come soggetto e si verifica raramente (1Sam 17:46; 24:19; 26:8; 2Sam 18:28); A.G. Auld, *I and II Samuel. A Commentary*, Louisville, KY 2011, 545; C. Conroy, *Absalom*, 72.

c. תִּבְשֹׁר?

Sembra che anche l’inizio del discorso del Cusita nel v. 31, per l’uso di un verbo con la radice בִּשַׁר, non sia casuale, ma addirittura ironico. L’ultima volta che questa radice è apparsa dopo il suo uso ripetuto nelle scene precedenti da parte di Davide in particolare, era collegata con l’aggettivo טוֹב ed esprimeva l’aspettativa della “buona notizia” (v. 27): che Assalonne era salvo. Il lettore e il narratore si rendono conto che questa notizia non sarà buona dal punto di vista di Davide. Inoltre, l’intera frase, che è di nuovo un’introduzione solenne (cfr. v. 28), sembra ridondante e ritarda il climax.

d. nemico

Nell’affermazione che precede immediatamente il culmine della narrazione, il Cusita mette i nemici del re sullo stesso piano di Assalonne (v. 32), rendendolo così uno di loro. Sembra, tuttavia, che l’ironia verbale di questo termine stia nel fatto che Assalonne era il nemico di Davide come re e lui reagisca al messaggio come padre. La reazione di Davide (19:1), ma anche la precedente preoccupazione espressa nel suo ripetuto interrogatorio sulla sorte di Assalonne (vv. 29, 32), rendono chiaro che ai suoi occhi, in tutta questa narrazione, non lo vede mai come un nemico, ma sempre come un figlio. Questo indica chiaramente il conflitto interiore di Davide, tra il padre e il re, che non riesce a risolvere, e sul quale il narratore basa tutta la narrazione.

3. Punto di svolta

Dopo una lunga attesa, Davide riceve la notizia della morte di suo figlio. Il re, nel discorso piuttosto “diplomatico” e poco articolato del Cusita, poté senza molte difficoltà riconoscere il destino che si era abbattuto su Assalonne⁷¹, come chiarisce la sua reazione in 19:1. Essa è descritta da tre verbi consecutivi nella forma *wayyiqtol*, ma il più eccezionale e raro nei racconti sembra essere l’uso del verbo con la radice גִּרַג, per mezzo del quale il narratore fu in grado di esprimere l’intera gamma e grandezza delle emozioni di ansia, dolore e afflizione che colpirono Davide in quel momento⁷².

Tra alcuni esegeti (Z. Niu, J. Vermeylen), tuttavia, sorgono dubbi sul fatto che il lettore abbia a che fare in questa scena con un autentico lamento. Infatti, si differenzia certamente da quelli precedentemente incontrati in 2 Samuele, il cui soggetto era anche il re Davide (2Sam 1:19-27; 3:31-39), se non altro per il fatto stesso che non si tratta di un lamento pubblico (l’ironia qui potrebbe risiedere nel fatto che, sebbene Davide nasconda il suo dolore, esso emerga lo stesso – cfr. 19:2-3)⁷³ o dall’assenza di comportamenti o vocaboli tipici del lutto nel racconto del narratore, come strapparsi le vesti, digiunare, indossare un sacco di penitenza⁷⁴.

⁷¹ A.G. Auld, *op.cit.*, 546.

⁷² C. Conroy, *Absalom*, 75, 82.

⁷³ P. de Robert, *David et ses enfants*, in: *Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l’ACFEB (Lille, 1er-5 septembre 1997)*, éd. J. Vermeylen, L. Desrousseaux, Paris 1999 130; R.G. Smith, *op.cit.*, 198.

⁷⁴ Z. Niu, *op.cit.*, 233.

D'altra parte, le ripetizioni del nome di Assalonne così come la frase "mio figlio"⁷⁵ sono la prova per alcuni che questo era uno stile o un tipo di lamento, anche se precedentemente non sentito⁷⁶. Inoltre, il racconto, descrivendo il lutto in modo molto personale, mette in risalto la reazione di un padre, non di un sovrano. C. Conroy sottolinea che il testo per l'accumulo di parole ripetute, così come per il desiderio violento di David espresso nelle parole: "fossi morto io invece di te" (2Sam 19:1), lascia nel lettore un'impressione indimenticabile del cuore straziato di un padre. Questo atteggiamento di dolore apparentemente esagerato contrasta fortemente con il suo comportamento dopo la morte di suo figlio in 2Sam 12:19-24a⁷⁷.

IV scena – 19:2-5

Analisi della scena:

La scena successiva può essere delineata reintroducendo Ioab sulla scena, così come le persone che tornano dalla battaglia e assistono alla reazione del re alla notizia della morte di suo figlio. Il momento di *anagnorisis*, in cui Davide viene a conoscenza del destino di Assalonne, viene utilizzato dal narratore per creare una nuova complicazione. Il conflitto di fondo tra le diverse prospettive dei destinatari degli eventi è abbastanza pronunciato, qualcosa di cui il lettore è stato fatto consapevole nel corso della narrazione e che qui si rivela chiaramente. Allo stesso tempo, questa scena permette di prolungare il momento del dolore e del lamento di Davide e permette al lettore di entrare nella tensione tra il mondo interiore delle esperienze del re e la percezione esterna della sua condotta⁷⁸.

1. Prospettiva del narratore e del popolo

A. Berlin sostiene che, all'inizio del capitolo 19, il lettore si trova di fronte a tre punti di vista del lamento di Davide: quello dell'interessato stesso, e quindi di Davide, quello di Ioab e quello del popolo⁷⁹. Tuttavia, sembra essere visibile un'altra prospettiva, che appartiene al narratore, che commenta in modo abbastanza significativo gli eventi nel v. 3. Pur mantenendo la sua obiettività nel valutare gli eventi, si può notare che il suo punto di vista è simile a quello rappresentato da Ioab nella scena seguente (per quanto riguarda Ioab in questa scena, i vv. 2-5 parlano solo del semplice fatto della consegna di informazioni che gli viene fatta sulla reazione di Davide alla morte di Assalonne), mentre diverge dalla prospettiva di Davide. Sembra che il narratore ritragga, simultaneamente, il comportamento del popolo in modo piuttosto ambiguo. Da un lato, si vergognano chiaramente del modo in cui sono stati trat-

⁷⁵ W. Brueggemann fa notare che l'uso del termine precedente רענ per descrivere Assalonne, non era così affettuoso come una frase "mio figlio"; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 323. Questo modo di parlare di Assalonne contrasta anche fortemente con il modo in cui lui si rivolgeva o parlava di Davide (sempre re, mai padre).

⁷⁶ P.R. Ackroyd, *op.cit.*, 173; Z. Niu, tuttavia, riferendosi tra l'altro alla dichiarazione di A.A. Anderson, sostiene che le ripetizioni usate dal narratore avevano il solo scopo di enfatizzare il dolore esagerato; Z. Niu, *op.cit.*, 234; A.A. Anderson, *op.cit.*, 226.

⁷⁷ C. Conroy, *Absalom*, 75.

⁷⁸ C. Conroy, *Absalom*, 76

⁷⁹ A. Berlin, *op.cit.*, 75.

tati dal re e, a causa del loro lutto, non possono celebrare la vittoria. D’altra parte, nonostante le affermazioni successive di Ioab (vv. 6-8), non si può escludere completamente che il popolo abbia condiviso il dolore di Davide⁸⁰. Per molti esegeti, la prova della simpatia e della solidarietà da parte del popolo sarebbe il verbo יִתְגַבֵּב, usato per descrivere il modo in cui entrarono nella città⁸¹. Questo uso unico del verbo גַּבֵּב da parte del narratore mette in relazione il lettore con la scena in 2Sam 15:6, dove Assalonne ha rubato il cuore degli Israeliti, proprio come ora ha rubato il cuore di suo padre, che sembra aver completamente dimenticato il suo ruolo di re⁸².

2. Separazione

La costruzione *waw-x-qatal*, nel v. 5, esprime discontinuità con l’azione precedente e porta il lettore sullo sfondo della narrazione. Indica anche la simultaneità con gli eventi descritti in precedenza, così lo spettatore può osservare Davide ulteriormente immerso nel dolore per la perdita di suo figlio. Presentato in questo modo, sembra completamente indifferente a ciò che sta accadendo intorno a lui⁸³. La frase “לָצֵט אֶת־פְּנֵיוֹ” sottolinea ulteriormente l’impressione della fuga del re e la totale separazione da tutto ciò che sta accadendo fuori dalla camera superiore della porta⁸⁴.

V scena – 19:6-9

Analisi della scena:

La nuova scena è segnata dal rientro di Ioab. Era già apparso per un momento nella scena precedente, ma solo come un carattere completamente passivo. Sembra che, in questo modo, il narratore preparasse il lettore all’intervento del servo del re di cui si occupa nella scena stessa. Anche l’azione cambia: si passa dall’osservazione del dolore del re, a una chiara reazione che, di conseguenza, suscita la risposta del re (v. 9a); questa costituisce il culmine della narrazione. L’intervento di Ioab, invece, può essere diviso in due parti: un’accusa (vv. 6-7) e un comando (v. 8)⁸⁵.

1. Accusa e ordine

Il narratore nei vv. 6-8, attraverso il discorso diretto di Ioab, fornisce al lettore un’altra prospettiva in cui il lamento del re può essere visto. Mentre qualche ambiguità potrebbe essere trovata nella reazione del popolo, in questa scena la valutazione del comportamento di Davide è inequivocabile. Le numerose ripetizioni rapide e il chiaro contrasto amore-odio che il lettore incontra nei vv. 6-8 può portare all’impressione che l’accusa pronunciata da Ioab nei confronti del re sia una dichiarazione

⁸⁰ A.G. Auld, *op.cit.*, 547.

⁸¹ B. Green, *op.cit.*, 235; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 323; Z. Niu, *op.cit.*, 238, 240–241. Un’interpretazione opposta di questo comportamento è data, tra gli altri, da W. Vogels; W.A. Vogels, *op.cit.*, 294.

⁸² Il verbo גַּבֵּב nella forma di hitpa’el appare nella Bibbia solo in 2Sam 19:4; C. Conroy, *Absalom*, 76; Kim, *op.cit.*, 134.

⁸³ H. Krauss, M. Küchler, *op.cit.*, 168.

⁸⁴ W.A. Vogels, *op.cit.*, 295.

⁸⁵ C. Conroy, *Absalom*, 77.

piena di tensione emotiva e di determinazione⁸⁶. Il testo, nel definire lo stato del popolo, si riferisce alla scena precedente, ma questa volta usa una parola molto forte: הַבְּשֵׁתָהּ, per formulare l'accusa contro Davide.

a. “foil” ed ironia

Ioab è chiaramente presentato in questa scena come un “foil” per il re. Sembra che per mostrare questo forte contrasto tra i due personaggi il narratore abbia usato anche l'ironia. Davide è presentato come completamente insensibile al popolo e ai suoi sentimenti, ma è sensibile al destino di Assalonne. Ioab, invece, sembra essere preoccupato per il modo in cui il popolo viene trattato, ma, allo stesso tempo, è completamente insensibile al destino del figlio di Davide⁸⁷ oppure agisce secondo altri criteri che sono “la ragione di stato”, che considera più importante dei sentimenti di un padre⁸⁸. L'ironia emerge con forza nella frase: הַמְּמַלְטִים אֶת-נַפְשׁוֹךְ (2) הַבְּנֵיךְ וְאֶת-נַפְשׁ בְּנֵיךְ (Sam 19:6), specialmente l'uso della parola הַבְּנֵיךְ. Infatti, Ioab menziona coloro che hanno salvato la sua vita e quella dei suoi figli, ma non include Assalonne tra i suoi figli, il che contrasta fortemente con הַבְּנֵיךְ ripetuti molte volte nel lamento del re⁸⁹. L'ironia è ancora più accentuata perché Ioab era colui che avrebbe potuto salvare il figlio di Davide e che aveva precedentemente riconciliato il padre con il figlio (2Sam 14).

b. simpatia

Nell'intera scena in cui Ioab appare davanti al re, pare significativa la mancanza di informazioni sul fatto che Davide abbia scoperto come morì Assalonne e chi lo uccise⁹⁰. Questo fa sembrare possibile l'atto di accusa da parte di Ioab. Allo stesso tempo, si comprende che la consegna dell'accusa da parte di colui che è stato la causa diretta del lamento di Davide possa indebolire la stessa agli occhi del lettore e, in un certo senso, far perdere credibilità. Così, una tale, diversa e dura valutazione di Ioab, che contrasta nettamente con il lamento di Davide (anche prolungato dal narratore), può suscitare più simpatia verso il re sofferente che verso il servo spietato⁹¹, anche se le parole di quest'ultimo sono vere⁹². Il giudizio finale, tuttavia, è lasciato al lettore. La netta polarizzazione dell'opinione tra gli esegeti sulla giustezza della condotta di Ioab sembra confermare l'osservazione di cui sopra⁹³.

2. Climax

L'accusa e il comando di Ioab, anche se la loro valutazione rimane una questione aperta, portano un cambiamento nella situazione. Infatti, come in 2Sam 19:1, una nuova scena potrebbe essere vista nel v. 9, perché l'azione cambia dramma-

⁸⁶ *Ibidem*, 78.

⁸⁷ M.A. Eschelbach, *Has Joab Foiled David? A Literary Study of the Importance of Joab's Character in Relation to David*, New York 2005, 31.

⁸⁸ B. Green, *op.cit.*, 236; H. Krauss, M. Küchler, *op.cit.*, 169.

⁸⁹ R. Gilmour, *op.cit.*, 216; C. Conroy, *Absalom*, 78.

⁹⁰ B. Green, *op.cit.*, 236.

⁹¹ M.A. Eschelbach, *op.cit.*, 32.

⁹² B. Green, *op.cit.*, 236; H. Krauss, M. Küchler, *op.cit.*, 169; S. Bar-Efrat, *op.cit.*, 59.

⁹³ Z. Niu, *op.cit.*, 239, 243; M.A. Eschelbach, *op.cit.*, 33.

ticamente. Davide, spinto dal discorso del servo, riprende le sue funzioni di re⁹⁴. Allo stesso tempo, non c'è dubbio che questa azione sia il risultato dell'ultimatum di Ioab (v. 8) e formi un climax per tutta la narrazione. Come è stato accennato in precedenza nella definizione della trama, Davide, dopo una dura critica alla sua condotta, sembra riconoscere la sua posizione. Non sembra casuale che Davide non rimproveri Ioab per una reazione così dura. Si può supporre che, in questo modo, il narratore abbia fatto sapere al lettore che se le sue accuse non erano giuste, almeno non erano infondate⁹⁵. Allo stesso tempo, questo non significa che il dolore del re sia definitivamente finito, o almeno il testo non ne parla⁹⁶. Ciò che viene risolto, tuttavia, è un conflitto tra due ruoli di vita che si è manifestato nella narrazione fin dall'inizio e che viene alla ribalta con grande intensità in 19:1.

Si possono discernere due inclusioni in questo ultimo versetto della narrazione. La prima con il v. 2 attraverso l'uso del verbo גג, che chiuderebbe la narrazione, trattando strettamente la reazione di Davide alla notizia della morte di Assalonne, e la seconda, con 2Sam 18:24, attraverso il riferimento al sedersi nella porta (יָשָׁב בַּשַּׁעַר), sebbene in una situazione completamente cambiata⁹⁷. Si può anche vedere la somiglianza dei due momenti culminanti (vv. 1 e 9). In entrambi Davide sembra essere solo, anche se esteriormente, soprattutto nel v. 9, quando è circondato dal popolo. Il lettore potrebbe aspettarsi qualche parola da parte del re, ma si trova di fronte a un silenzio che contrasta nettamente con la violenza retorica di Ioab (vv. 6-8)⁹⁸. Questo contrasto è anche evidente nelle reazioni dello stesso Davide: il grido e il silenzio.

IV. Interpretazione

Le osservazioni fatte, sia quelle più generali riguardanti l'analisi della trama e lo svolgimento della narrazione, sia quelle che si riferiscono agli elementi narrativi dettagliati utilizzati in scene particolari, ci permettono di vedere la specificità della narrazione in discussione. Come notato nell'introduzione, non sembra che l'unico scopo del narratore, sia quello di presentare fatti relativi alla storia e alla vita nella corte del re Davide. Altrimenti, molti momenti, scene, come la corsa prolungata dei messaggeri, il cui scopo è quello di costruire una tensione adeguata, sarebbero senza senso⁹⁹. Anche la lunghezza di questa narrazione, rispetto alla semplice descrizione della battaglia in cui muore Assalonne e il momento della sua morte, che sono molto più compatti, sembra abbastanza significativa¹⁰⁰. Il narratore usa questi eventi per portare il lettore nel mondo interiore delle esperienze di Davide. Queste scene delineano soprattutto il suo conflitto tra il suo ruolo

⁹⁴ P. Borgman, *David, Saul, and God. Rediscovering an Ancient Story*, New York 2008, 169.

⁹⁵ M.A. Eschelbach, *op.cit.*, 31; Z. Niu, *op.cit.*, 250.

⁹⁶ W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 324.

⁹⁷ C. Conroy, *Absalom*, 80; W.A. Vogels, *op.cit.*, 297.

⁹⁸ C. Conroy, *1-2 Samuel, 1-2 Kings with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Sion*, Wilmington, DE 1983, 126; C. Conroy, *Absalom*, 80.

⁹⁹ D.M. Gunn, *Traditional Composition*, 225–226; J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 265.

¹⁰⁰ C. Conroy, *1-2 Samuel*, 125.

di padre e il suo ruolo di re. Dato che gli eventi della morte di Assalonne possono essere visti come una conseguenza del peccato con Betsabea, è possibile che portino il lettore anche all'interno delle relazioni familiari e del rapporto di Davide con Dio¹⁰¹. Alcuni indicano anche diversi eventi simili nelle storie di Davide e Assalonne: specialmente questo si rileva confrontando il rapporto di Davide con Saul, dal quale dovette fuggire, con il rapporto con Assalonne, che fugge da Davide (2Sam 13:34, 37); guardando le persone che Davide raduna con lui in opposizione a Saul (1Sam 22:1-2) e quelle radunate da Assalonne (2Sam 15:6) in opposizione a Davide¹⁰². In questo modo, il lamento di Davide per la morte di suo figlio potrebbe essere, allo stesso tempo, un lamento per il proprio destino, le proprie scelte ed errori, anche nell'educazione di Assalonne, e in questa comprensione, la forza del luto diventa ancora più comprensibile¹⁰³. Il narratore presenta così un "ritratto molto intimo di un uomo pubblico"¹⁰⁴.

È significativo che il narratore, presentando l'interiorità di Davide, lo indichi in una luce chiaramente ambigua¹⁰⁵. Da un lato, non gli mancano le sue osservazioni critiche (cf. 2Sam 19:3), ma dall'altro pare costruire un'immagine positiva agli occhi del lettore, come di un uomo che lotta con le sue debolezze, emozioni e sentimenti¹⁰⁶. Questa ambivalenza, che il narratore ha ottenuto cambiando frequentemente e mostrando diverse prospettive degli stessi eventi, consente di lasciare al lettore la valutazione finale della figura del re. Alcune interpretazioni, d'altra parte, che cercano in modo inequivocabile e spesso critico di giudicare questa rappresentazione di Davide, mostrano solo un punto di vista: Davide come re. Così si concentrano troppo sull'elemento del potere o sulla storia della monarchia¹⁰⁷. Tuttavia, prendere un'unica prospettiva intesa come corretta, è necessariamente riduttivo e chiude il lettore a elementi importanti relativi all'umanità di Davide¹⁰⁸.

La decisione del narratore di ritrarre il re in questo modo è interessante. In precedenza, durante la ascesa di Davide al trono e il suo conflitto con Saul, egli è stato ritratto come uno capace di adattare una posizione che lo rendeva simpatico e, allo stesso tempo, di avere successo come futuro sovrano, mentre in 2Sam 18:19-19:9 la situazione è completamente diversa. L'unicità di questa narrazione è sot-

¹⁰¹ D.M. Gunn, *The Story of David. Genre and Interpretation*, Sheffield 1982, 89, 103; W. Brueggemann, *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*, Philadelphia 1985, 39-41.

¹⁰² K.R.R. Gros Louis, *King David of Israel*, in: *Literary Interpretation of Biblical Narratives*, ed. J.S. Ackerman, K.R.R. Gros Louis, Nashville 1982, II, 216-217.

¹⁰³ R. Gilmour, *op.cit.*, 201; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 323; J. Van Seters, *The Biblical Saga of King David*, Winona Lake, IN 2009, 321; P. de Robert, *op.cit.*, 131-133.

¹⁰⁴ W. Brueggemann, *David's Truth*, 37.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 36.

¹⁰⁶ C. Conroy, *Absalom*, 111-112. La pura e semplice diversità nelle valutazioni degli esegeti su Davide così ritratto mostra non solo quanto sia controversa l'immagine del sovrano con cui il lettore ha a che fare, ma anche quanto sia fortemente ambivalente. Nel suo articolo, L.G. Perdue presenta le posizioni degli esegeti che spesso hanno interpretato la figura di Davide in questa narrazione in modo molto diverso; L.G. Perdue, *op.cit.*, 67-69.

¹⁰⁷ P.K. McCarter, *op.cit.*, 409; S.J. Isser, *The Sword of Goliath. David in Heroic Literature*, Leiden 2003, 162; Van Seters, *op.cit.*, 320; J.P. Fokkelman, *op.cit.*, 263.

¹⁰⁸ P. de Robert, *op.cit.*, 133.

tolineata anche dal fatto che le descrizioni dei sovrani dell’Egitto o della Mesopotamia non presentano molti racconti simili. Il narratore biblico chiaramente non si sottrae ai temi della debolezza di Davide, anche se il caso non riguardava un re qualsiasi, ma il fondatore della dinastia più importante d’Israele. Esiste, tuttavia, una storia romana che può essere paragonata a questa narrazione biblica, ma il suo tono finale è molto diverso. Due figli di Brutus, come Assalonne, tradiscono il padre. Comunque, la reazione del sovrano (e padre allo stesso tempo) è completamente diversa da quella di Davide. Brutus, nonostante le suppliche della folla, ordina l’esecuzione dei suoi figli e vi assiste¹⁰⁹. Quindi, la storia romana sottolinea il fatto che la ragione di stato trionfa dai sentimenti.

V. Conclusione

Le considerazioni espresse sicuramente non esauriscono tutta l’abilità narrativa evidente della storia in esame, ma almeno in una certa misura ci permettono di vedere come in molti modi il narratore, nel raccontare la storia del regno del re Davide, coinvolga il lettore nel mondo dei personaggi, delle loro interazioni, della loro interiorità. Indubbiamente, un esame più attento rivela la ricchezza di diversi espedienti narrativi e stilistici utilizzati dal narratore. In 2Sam 18:19-19:9 spiccano in particolare il cambio dinamico di prospettive e di azione, i lunghi momenti di complicazione che fanno salire la tensione, l’uso di diversi personaggi e l’ironia per rendere visibili le caratteristiche del protagonista. Quindi non sarebbe esagerato dire che la storia presentata è solo un pretesto per mostrare Davide come un uomo che affronta un conflitto interno rispetto ai ruoli che la vita gli attribuisce, un uomo con il cuore spezzato. Questo modo di presentare Davide dal suo lato “umano”, in un’esperienza difficile, è anche l’origine della simpatia per lui che il racconto in questione genera. Il giudizio ultimo sulla persona di Davide, comunque, è lasciato al lettore.

BIBLIOGRAFIA

Testi, dizionari e manuali

- The Old Testament in Greek. According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Unical Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint*, ed. A.E. Brooke, N. McLean, H.St.J. Thackeray, Cambridge 1927, 1930, II/I-II.
- Driver S.R., *Noies on the Hebrew Text of Books of Samuel*, Oxford ²1913, 1960.
- Elliger K., Rudolph W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997.
- Gesenius F.W., *Gesenius’ Hebrew Grammar*, ed. E.F. Kautzsch, A.E. Cowley, Oxford 1910.
- Koehler L., Baumgartner W., *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2001.
- Marcos N.F., Busto Saiz J.R., *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. I. 1-2 Samuel*, Madrid 1989.
- Rahlf’s A., Hanhart R., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 2014.
- Tito Livio, *Ab urbe condita libri* (ed. L. Perelli, I).

¹⁰⁹ Tito Livio, *Ab urbe condita libri*, II, 5:5-8 (ed. L. Perelli, I, 285–286).

Letteratura

- Ackerman J.S., *Knowing Good and Evil. A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2*, *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 1, 41–60.
- Ackroyd P.R., *The Second Book of Samuel*, Cambridge 1977.
- Anderson A.A., *2 Samuel*, Dallas, TX 1989.
- Auld A.G., *1 and 2 Samuel. A Commentary*, Louisville, KY 2011.
- Balentine S.E., *James Barr's Quest for Sound and Adequate Biblical Interpretation*, in: *Language, Theology, and The Bible. Essays in Honour of James Barr*, ed. S.E. Balentine, J. Barton, Oxford 1994, 5–15.
- Bar-Efrat S., *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 1989, 2000.
- Berlin A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983.
- Borgman P., *David, Saul, and God. Rediscovering an Ancient Story*, New York 2008.
- Brueggemann W., *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*, Philadelphia 1985.
- Brueggemann W., *First and Second Samuel*, Louisville, KY 1990.
- Caquot A., de Robert P., *Les Livres de Samuel*, Genève 1994.
- Conroy C., *1-2 Samuel, 1-2 Kings with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Sion*, Wilmington, DE 1983.
- Conroy C., *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*, Rome 1978.
- de Robert P., *David et ses enfants*, in: *Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l'ACFEB (Lille, 1er-5 septembre 1997)*, éd. J. Vermeulen, L. Desrousseaux, Paris 1999, 113–137.
- Dhorme P.P., *Les Livres de Samuel*, Paris 1910.
- Eschelbach M.A., *Has Joab Foiled David? A Literary Study of the Importance of Joab's Character in Relation to David*, New York 2005.
- Fokkeman J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses, Vol I: King David (2 Sam. 9-20 and 1 Kings 1-2)*, Assen 1981.
- Gilmour R., *Representing the Past. A Literary Analysis of Narrative Historiography in the Book of Samuel*, Leiden 2010.
- Green B., *David's Capacity for Compassion. A Literary-Hermeneutical Study of 1-2 Samuel*, London–New York 2017.
- Gros Louis K.R.R., *King David of Israel*, in: *Literary Interpretation of Biblical Narratives*, ed. J.S. Ackerman, K.R.R. Gros Louis, Nashville 1982, II, 204–219.
- Gunn D.M., *The Story of David. Genre and Interpretation*, Sheffield 1982.
- Gunn D.M., *Traditional Composition in the «Succession Narrative»*, *Vetus Testamentum* 26 (1976) 2, 214–229.
- Isser S.J., *The Sword of Goliath. David in Heroic Literature*, Leiden 2003.
- Kim U.Y., *Identity and Loyalty in the David Story. A Postcolonial Reading*, Sheffield 2008.
- Krauss H., Küchler M., *David, der kämpferische König. Das zweite Buch Samuel in literarischer Perspektive*, Freiburg 2011.
- McCarter P.K., *2 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, Garden City, NY 1984.
- Morrison C.E., *2 Samuel*, Collegeville, MN 2013.
- Niccacci A., *On the Hebrew Verbal System*, in: *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, ed. R.D. Bergen, Dallas, TX 1994, 117–137.
- Niu Z., *“The King Lifted Up His Voice and Wept”. David's Mourning in the Second Book of Samuel*, Roma 2013.
- Perdue L.G., *«Is There Anyone Left of the House of Saul?» Ambiguity and the Characterization of David in the Succession Narrative*, *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (1984) 67–84.
- Polzin R., *David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History Part Three: 2 Samuel*, Bloomington, IN 1993.
- Ska J.L., *“Our Fathers Have Told Us”. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma 2000.

Smith R.G., *The Fate of Justice and Righteousness David's Reign. Narrative Ethics and the Rereading of the Court History according to 2 Samuel 8:15-20:26*, London–New York 2009.

Stoebe H.J., *Das Zweite Buch Samuelis*, Gütersloh 1994.

van der Merwe Ch.H.J., *Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar*, in: *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, ed. R.D. Bergen, Dallas, TX 1994, 13–49.

Van Seters J., *The Biblical Saga of King David*, Winona Lake, IN 2009.

Vogels W.A., *David et son histoire. 1 Samuel 16,1-1 Rois 2,11*, Montréal 2003.

„ZŁAMANE SERCE”. POSTAĆ DAWIDA W ANALIZIE NARRACYJNEJ 2Sam 18:19-19:9

Streszczenie

Autor Drugiej Księgi Samuela w historii o królestwie króla Dawida opisuje nie tylko historyczne fakty, ale za pomocą różnych zabiegów narracyjnych i stylistycznych, pozwala czytelnikowi wejść w świat osobowości, wzajemnych relacji i wewnętrznych przeżyć różnych postaci. Narracja 2Sam 18:19-19:9 wyróżnia się dynamicznymi zmianami perspektyw i akcji, długimi momentami komplikacji, wykorzystaniem różnych postaci i ironii dla uwidocznienia cech bohatera. W konsekwencji, opowiadanie o Dawidzie, który dowiaduje się o śmierci swojego syna Absaloma, jest opowiadaniem o człowieku stojącym w obliczu wewnętrznego konfliktu dotyczącego ról, zadanych mu przez życie – ojca i króla. Ten konflikt łamie serce legendarnego króla Dawida, co jednocześnie sprawia, że jego postać uwikłana sprzecznymi emocjami, staje się bliższa zwykłemu czytelnikowi.

Słowa kluczowe: Dawid, Absalom, analiza narracyjna, wnętrze

“THE BROKEN HEART”. THE FIGURE OF DAVID IN THE NARRATIVE ANALYSIS OF 2Sam 18:19-19:9

Summary

In the story of King David's kingdom, the author of the Second Book of Samuel describes not only historical facts, but by means of various narrative and stylistic devices, allows the reader to enter the world of the personalities, interrelationships and inner experiences of the various characters. The narrative of 2Sam 18:19-19:9 is distinguished by dynamic shifts in perspective and action, long moments of complication, the use of different characters and irony to make the characteristics of the protagonist visible. Consequently, the story of David, who learns of the death of his son Absalom, is the story of a man facing an internal conflict concerning the roles assigned to him by life – father and king. This conflict breaks the heart of the legendary King David, which at the same time makes his character, caught up in conflicting emotions, closer to the ordinary reader.

Key words: David, Absalom, narrative analysis, interiority

“IL CUORE SPEZZATO”.
LA FIGURA DI DAVIDE NELL’ANALISI NARRATIVA
DI 2Sam 18:19-19:9

Riassunto

L'autore del Secondo libro di Samuele nel racconto del regno del re Davide non si limita a descrivere i fatti storici ma, attraverso vari espedienti narrativi e stilistici, permette al lettore di entrare nel mondo dei personaggi, delle loro interazioni, della loro interiorità. La narrazione di 2Sam 18:19-19:9 si distingue per i cambi dinamici di prospettiva e di azione, i lunghi momenti di complicazione, l'uso di diversi personaggi e l'ironia per rendere visibili le caratteristiche del protagonista. Di conseguenza, la storia di Davide che viene a sapere della morte di suo figlio Assalonne, è la storia di un uomo che affronta un conflitto interiore riguardo ai ruoli che la vita gli ha attribuito – padre e re. Questo conflitto spezza il cuore del leggendario re Davide, e allo stesso tempo rende il suo personaggio, preso da emozioni contrastanti, più vicino al lettore comune.

Le parole chiave: Davide, Assalonne, analisi narrativa, interiorità

Nota o Autorze

Ksiądz **Damian STACHERA** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktorant Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Zainteresowania badawcze: egzegeza ksiąg historycznych Starego Testamentu, krytyka tekstu biblijnego, język syryjski.

Kontakt e-mail: stacheradamian@gmail.com

KS. ANTONI TRONINA

em. prof. zw. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

Z ŁONA JUTRZENKI JAK ROSEŃ CIĘ ZRODZIŁEM (Ps 110, 3)

Słowa kluczowe: ks. L.R. Stachowiak, Biblia Tysiąclecia, Ps 110, 3, odkrycia w Ugarit

Księdza Lecha Remigiusza Stachowiaka poznałem w 1973 r., gdy rozpoczynałem swoje studia biblijne na Wydziale Teologii KUL w Lublinie. Z czasem ta znajomość pogłębiała się przez udział w wykładach Profesora i w seminarium naukowym z Egzegezy Starego Testamentu. Imponowała mi wtedy Jego ogromna erudycja i świetna znajomość języka niemieckiego, który opanował perfekcyjnie podczas studiów we Fryburgu Szwajcarskim. Profesor był też recenzentem mojej pracy doktorskiej i habilitacyjnej, nade wszystko zaś człowiekiem wielkiej kultury i szlachetności.

Wraz z członkami redakcji Biblii św. Pawła mogłem odwiedzić go w Łodzi po Jego przejściu na emeryturę. Był jeszcze pełen zapału do pracy, obiecywał bowiem swą pomoc w końcowych pracach nad „Najnowszym przekładem” Biblii, jak Księża Pauliści określili swoje dzieło. Chciałbym w tym przyczynku wyrazić serdeczną wdzięczność Księdzu Profesorowi za życzliwość okazywaną studentom i młodszym pracownikom Szkoły Biblijnej w Lublinie, do której dojeżdżał z Łodzi regularnie do ostatniego roku życia. Swoje wspomnienie połączę z refleksją nad Jego przekładem Psalmów do Biblii Tysiąclecia, opracowanej przez benedyktynów z Tyńca.

Pierwsze wydanie Biblii Tysiąclecia (1965) głosiło w podtytule, że jest „przekładem z języków oryginalnych”. W rzeczywistości jednak *Księga Psalmów* została zachowana w tradycyjnym przekładzie z *Wulgaty* św. Hieronima. Aby zaradzić tej niekonsekwencji, w nowym wydaniu BT (1971) zamieszczono więc przekład Psalmów, dokonany z języka hebrajskiego. Autorem tego nowego przekładu był ks. L.R. Stachowiak, odpowiedzialny odąd za redakcję naukową poprawionego tekstu ksiąg Starego Testamentu. Ten nowy przekład Psalterza doczekał się wnikliwej recenzji, przygotowanej przez ks. prof. Stanisława Łacha, kierownika Szkoły Biblijnej KUL¹.

¹ Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 22(1975), z.1, 108–112.

Ksiądz Lech Remigiusz Stachowiak został zatrudniony w Szkole Biblijnej w 1966 r., po powrocie ze studiów specjalistycznych zagranicą (Fryburg Szwajcarski i Rzym), zwieńczonych wkrótce habilitacją (1977). Był dobrze przygotowany do pracy nad tłumaczeniem Psalmów z oryginału. W niniejszym artykule, zatrzymam się nad jego przekładem Psalmu 110, a ściślej – nad szczególnie trudnym wersem trzecim tego Psalmu. Najpierw jednak należy się czytelnikowi kilka słów wprowadzenia w historię tej archaicznej kompozycji².

W latach 1953–1962, kiedy ks. Stachowiak zgłębiał tajniki nauk biblijnych, zaczyna się w biblistyce zainteresowanie tekstami z Ugarit (dzisiejsza nazwa Ras Shamra), jakie jeszcze przed wojną odkryto w pobliżu syryjskiego miasta Latakija (Laodycea Nadmorska). Teksty alfabetyczne zostały rozszyfrowane już w 1930 r., ale korpus klinowych tabliczek opublikowano dopiero w 1963 r.³ Okazało się wkrótce, że są to teksty kananejskie z XIV i XIII w. przed Chr., bardzo przydatne przy studiowaniu archaicznej poezji biblijnej. W Papieskim Instytucie Biblijnym badania nad nim rozpoczął amerykański jezuita Mitchell Dahood, autor głośnego komentarza do Psalmów⁴.

Przystępując do tłumaczenia Księgi Psalmów, ks. Stachowiak nie miał jeszcze dostępu do komentarza Dahooda. Istniało jednak już wówczas wiele opracowań monograficznych, ukazujących wpływ poezji religijnej Kanaanu na biblijnych proroków i psalmistów⁵. Te wszystkie pomoce okazały się wielce przydatne w pracy nad przygotowaniem pierwszego po Soborze przekładu Psalmów na język polski. Trzeba tu przypomnieć, że soborowa Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965) zachęca, „by opracowano odpowiednie i ściśle przekłady na różne języki, zwłaszcza z oryginalnych teksów Książ świętych” (KO 22).

Mając tak wyraźną zachętę Urzędu Nauczycielskiego, ks. Stachowiak przystąpił z zapałem do pracy nad polską wersją Psalterza. Wiedział dobrze, że są w tej Księdze, obok późnych kompozycji literackich, także oryginalne utwory Dawidowe. One to właśnie nadawały całemu Psalterzowi charakter sakralny i natchniony. Wśród nich szczególnym autorytetem w Kościele cieszyły się Psalmi mesjańskie, tak obficie cytowane w kerygmacie apostoelskim, jak Psalm 2 i 110. Pierwszy z nich umieszczono na czele całego Psalterza Dawidowego, aby podkreślić jego mesjański charakter.

Psalm 110 natomiast (109 w numeracji *Septuaginty*) został włączony do ostatniej z pięciu ksiąg Psalterza, która ma charakter ściśle liturgiczny. Z tradycji synagogalnej Psalm ten przeszedł następnie do zbioru modlitw Kościoła i – podobnie jak w Izraelu – uznany został za dzieło samego Dawida. Faktem jest, że Psalm 110 należy do najstarszych kompozycji umieszczonych w Psalterzu i wiąże się na różne sposoby z dziejami dynastii Dawida. Treść tego Psalmu trzeba więc wyjaśniać w kontek-

² Zob. gruntowną monografię M. von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 117)*, Neukirchen-Vluyn 2008.

³ A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*, t. 1; *Textes*, t. 2. Figures et planches. Paris 1963.

⁴ *Psalms I–III*, Garden City 1966–1970 (Anchor Bible 16–17A).

⁵ Ogromną pracę w tym względzie wykonał R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, t. 1–2, Gembloux 1945.

ście ustanowienia monarchii i wybrania Jerozolimy na religijną i polityczną stolicę jego państwa⁶.

Historia biblijna notuje znamienity fakt, jaki zaistniał po zdobyciu Jerozolimy. Mianowicie, Dawid, tworząc podwaliny administracji państwowej, wyznaczył do tego zadania dwóch najwyższych kapłanów: zostali nimi Sadok i Abiatar (2 Sm 8, 17; 20, 25). Abiatar reprezentował kapłaństwo Aarona i tradycję izraelską; Sadok natomiast był przedstawicielem Jebuzytów, zamieszkujących dotąd Jerozolimę. Wspomniany w Psalmie (Ps 110, 4) Melchizedek był królem i zarazem najwyższym kapłanem kananejskiego bóstwa Sedek, czczonego w Jerozolimie. Pierwotna nazwa tego miasta, Uru-Szalimu, kryje w sobie imię jeszcze innego bóstwa (Szalim), które znamy z odkryć w Ugarit⁷.

Czas wrócić do tekstu Psalmu 110. To, co powiedziano dotychczas, wskazuje na jego zakorzenienie w ideologii królewskiej Kananejczyków. Psalm 110, podobnie jak kilka innych, wydaje się korzystać ze starszych materiałów, adaptowanych przez kapłanów Sadoka do kultu jahwistycznego. Imię Jahwe pojawia się w tym Psalmie trzykrotnie, na początku obu jego części. Część pierwsza (ww. 1–3) to „wyrocznia Pana (*n^e’um Jahwe*) dla mojego pana (*’adoni*)”; jej tematem są królewskie prerogatywy Dawida. Część druga (ww. 4–7), identycznej długości jak pierwsza⁸, mówi o kapłańskiej godności nowego władcy.

Obie wyrocznie Psalmu 110 poprzedza formuła wprowadzająca (1a i 4a), po której następuje aklamacja w formie życzenia (2 i 5a), oraz opis tryumfu Króla-Kapłana (3 i 5b-7)⁹. Psalm przedstawia więc Dawida jako zwycięskiego wojownika. Obraz ten podejmuje tradycja deuteronomistyczna, ukazując charyzmatyczną funkcję tego władcy po zwycięstwie nad domem Saula. Charakterystyczne są w tym względzie słowa Abnera, który przekonuje starszyznę Izraela, aby uznała zwierzchność Dawida: „Dokonajcie tego teraz, gdyż Pan dał Dawidowi taką obietnicę: Oto za pośrednictwem mojego sługi Dawida uwolnię lud mój izraelski z rąk filistyńskich i z rąk wszystkich wrogów” (2 Sm 3, 18).

Scena przekazania wyroczni Dawidowi rozgrywa się w sali tronowej królewskiego pałacu. Prorok kultowy, zapewne Natan (por. 2 Sm 7, 2), przekazuje nowemu władcy treść Bożej obietnicy, która czyni go namiestnikiem Jahwe w Izraelu. Najpierw prorok wskazuje królowi jego tron, zachęcając go do zajęcia miejsca „po prawicy” Boga. Pałac królewski zbudowany był na południe od wzgórza świątynnego. Król rezydował więc „po prawej ręce” Boga. Zwrot ten wyraża nie tylko szczegół topograficzny, ale także godność króla jako namiestnika Jahwe.

Władca był bowiem narzędziem zbawczych dzieł swego Boga. Wyraża to sama symbolika tronu, którego podnóżek był często zdobiony podobiznami wrogów króla. Władca, wstępując na tron, deptał po ich głowach, co było niejako zapowiedzią całkowitego ich wyćpienia. Zachęta: „Siądź!” wyraża nie tylko zaszczyt, ale i zobowią-

⁶ Zob. J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, 165–167.

⁷ Zob. O. Loretz, *Ugarit und die Bibel*, Darmstadt 1990, 160.

⁸ Obie strofy liczną dokładniej po 63 słowa i 74 sylaby. Zob. M. Dahood, *Psalms III*, Garden City 1970, 113 (za D.N. Freedmanem).

⁹ Szerzej strukturę psalmu przedstawia G. Ravasi, *Il libro dei Salmi III*, Bologna 1984, 273–274.

zanie. Król winien walczyć w obronie swojego ludu; zwycięstwo jednak pochodzi od samego Jahwe, Boga dynastii Dawidowej¹⁰. Te wszystkie szczegóły świadczą o starożytności Psalmu 110. W późniejszych czasach niemożliwe już było powoływanie się na przedizraelskie tradycje, z których wyrosła monarchia Dawida.

Następnie prorok podaje królowi berło, znak potrójnej władzy: wojskowej, ustawodawczej i i sędowniczej. Prorok kultowy czyni to w imieniu samego Boga, toteż można powiedzieć: „Berło twej mocy niech Jahwe rozciągnie z Syjonu” (w. 2). Jak zawsze w liturgii, obrzędowych gestom towarzyszą słowa wyjaśnienia. Rytualny gest przekazania berła oznacza inwestyturę, czyli „przyobleczenie” nadprzyrodzonej władzy. Słowa proroka wyjaśniają jednak, że król w Izraelu jest tylko narzędziem w ręku Boga. Jak wojownik, prawodawca i sędzia, ma on być obrazem sprawiedliwości Jahwe.

Trzeci werset Psalmu nazwano najtrudniejszym w całej Biblii¹¹. Uczeni masoreci zatarli jego charakter mesjański. Mamy na szczęście przekład *Septuaginty*, świadectwo rozumienia tego tekstu przez żydów jeszcze w czasach przedchrześcijańskich. W tym przekładzie wers 3 łączy się z poprzednimi jako dalszy ciąg wyroczni Bożej. Stwierdza się w nim wyraźnie Boskie synostwo Pomazańca: „przed jutrzeńką cię zrodziłem”, czyli jeszcze przed powstaniem świata. „Syn Boży” to jeden z tytułów królewskich, używanych w środowisku Bliskiego Wschodu. Nie trzeba w nim jeszcze widzieć odwiecznego zrodzenia Mesjasza, chociaż taką interpretację spotykamy w judaizmie¹².

Przekład *Septuaginty* jest cennym świadectwem mesjańskiej lektury Psalmu 110, zarzuconej później w judaizmie w konfrontacji z chrześcijaństwem. Dlatego w tekście masoreckim zwrot „zrodziłem cię” (*j^elidtikā*, jak w Ps 2, 7) brzmi niejasno i abstrakcyjnie: „twoja młodość (*jaldutēkā*). Przyjmując jednak wersję grecką, musimy pamiętać, że sens tego zwrotu dotyczy po prostu Boskiej adopcji króla, podobnie jak w Psalmie 2 i w prorocztwie Natana¹³. Chodzi zatem o więź wiecznego przymierza pomiędzy Jahwe a dynastią Dawida. Boskie „narodziny” władcy to po prostu dzień jego intronizacji, kiedy staje się on adoptowanym „synem Jahwe”. *Septuaginta* nie mówi więc o Boskim synostwie Mesjasza, lecz tylko o niezwyklej godności króla w Jerozolimie.

Trzeba w tym miejscu zapytać, jakie znaczenie miał ten werset w ustach proroka podczas uroczystości wprowadzenia Dawida na tron jerozolimski? Jeśli bowiem utwór skomponowali miejscowi pieśniarze, zrozumiałe będą nawiązania w nim do mitologii kananejskiej¹⁴. Przyjmując takie założenie, łatwiej nam będzie dokonać analizy trudnego wersetu (Ps 110, 3). Jak wspomniano na wstępie tego artykułu, M. Dahood oparł swój przekład Psalmów na paralelach zaczerpniętych z poezji uga-

¹⁰ Zob. A. Tronina, *Teologia Psalmów*, Lublin 1995, 189–190.

¹¹ Por. H.J. Kraus, *Psalmen (Biblischer Kommentar. Altes Testament, Bd. XV)*, Neukirchen⁵ 1978, 928.

¹² Talmud Babiloński (traktat Pesachim 53a) mówi: „Siedem rzeczy zostało stworzonych przed stworzeniem świata: Tora, pokuta, ogród Eden, Gehenna, tron Chwały i imię Mesjasza”.

¹³ 2 Sm 7, 14: „Ja będę mu Ojcem, a on będzie Mi synem”.

¹⁴ W tytułach niektórych Psalmów zachowały się imiona ich kananejskich twórców (Ps 88: He-man; Ps 89: Etan) z przydomkiem Ezrachita (hebr. *'ezrachi*), co się tłumaczy jako „tubylec”.

ryckiej. Także w układzie stychometrycznym Psalmu 110 zauważa on ten sam wzorec, którzy stosowali wcześniej poeci z Ugarit.

Tekst masorecki wersetu trzeciego zachował, jego zdaniem, pierwotną rytmikę. Oba stychy liczą więc po 18 sylab (10+8; 8+10). Zmiany w wokalizacji, jakie zaproponował Dahood, nie naruszają w niczym rytmu utworu, mają tylko przywrócić sens wypowiedzi, zakłócony przez wokalizację wprowadzoną przez masoretów. Zmiany w tekście spółgłoskowym, wprowadzone przez Dahooda, okazały się jednak zbyt śmiałe, gdyż zmieniły zupełnie sens wyroczni¹⁵. Toteż późniejsi bibliści odstąpili od jego sugestii, szukając większej wierności tradycyjnemu tekstowi Psalmu.

W Polsce szeroko intuicje Dahooda wykorzystał ks. Władysław Borowski CRL, absolwent lubelskiej Szkoły Biblijnej. Oto jak przełożył on z hebrajskiego interesujący nas wers: „Twój lud nabrał ochoty/ w dniu Twej wyprawy/ w blasku świętości,/ z łona jutrzeńki dla Ciebie/ świeżość młodzieży”¹⁶. Widać w tym przekładzie szacunek dla tekstu masoreckiego. Literalność tłumaczenia sprawia jednak, że logika zdania staje się zupełnie nieczytelna¹⁷. Niewątpliwą zasługą Borowskiego jest jednak fakt, że po raz pierwszy w Polsce zwrócił uwagę na możliwość wykorzystania poezji ugaryckiej w pracy nad Psalmami.

Musimy teraz ponownie sięgnąć do przekładu Psalmów, dokonanego przez L.R. Stachowiaka do drugiego wydania *Biblii Tysiąclecia*. W tym wydaniu (z 1971 r.) figuruje on jeszcze jako tłumacz obok o. Augustyna Jankowskiego OSB. Podanie obu nazwisk było konieczne w celu zaznaczenia ciągłości z wydaniem pierwszym (1965 r.), w którym za przekład Psalterza odpowiedzialni byli „benedyktyni tynieccy”. W dalszych wydaniach za przekład *Księgi Psalmów* odpowiada wyłącznie ks. Stachowiak. Jego tłumaczenie tekstu hebrajskiego odznacza się wiernością oryginałowi, a zarazem szacunkiem dla czcigodnego przekładu ks. Jakuba Wujka (1599 r.).

Książd L.R. Stachowiak przekłada więc zakończenie pierwszej wyroczni w sposób następujący: „Przy Tobie panowanie/ w dniu Twej potęgi. /W blaskach świętości, /z łona jutrzeńki/ jak rośę Cię zrodziłem” (Ps 110, 3). Bóg z Syjonu zwraca się tu do mesjańskiego Króla, toteż użyte w wyroczni zaimki pisane są wielką literą. Przekład jest teraz piękny i zrozumiały; należy tylko sprawdzić, czy jest także wierny oryginałowi. W tym celu sięgnijmy do tekstu spółgłoskowego, jaki przechowała Biblia Hebrajska. Za BHS przytoczymy go z podziałem na stychy: *mk ndbt /bjwm hjlk /bhdrj-qdš/ mrhm mšhr /lk tl jldtjk*.

Środkowy z pięciu stychów (*bhdrj-qdš*) można tłumaczyć w przybliżeniu: „w świętych szatach”, jak sugeruje wersja Septuaginty (w Kodeksie Synajskim). Wiele jednak rękopisów hebrajskich czyta: „na świętych górach” (*bhrrj-qdš*), a lekcję tę potwierdza grecki przekład Symmachusa i łacińska Wulgata św. Hieronima¹⁸. Orze-

¹⁵ Zob. jego przekład psalmu i i uzasadnienie zawarte w komentarzu filologicznym (Psalms III, 112–120).

¹⁶ W. Borowski, *Psalmy*, Kraków 1983, 357.

¹⁷ Problem ten analizuje wszechstronnie M. Piela, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003

¹⁸ Taką wersję wybiera (za H. Schmidtem) wiele współczesnych przekładów, np. H.J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen⁵ 1978, 926.

czenie tego trudnego syntaktycznie zdania znajduje się na końcu wersetu (jldtjk). Punktacja masorecka świadomie zniekształciła znaczenie czasownika „zrodziłem Cię” (*j^elidtikā*), aby odebrać mu sens mesjański. Masoreci przyjęli taką właśnie wokalizację w Psalmie 2, 7 („Tyś Synem moim, ja Ciebie dziś zrodziłem”).

Psalm 110 miał szczególne znaczenie mesjańskie dla autorów Nowego Testamentu¹⁹. Z tego właśnie powodu średniowieczni masoreci usiłowali zatrzeć to znaczenie poprzez zmianę wokalizacji (*jaldutēkā*, „Twoja młodość”?). Zadaniem tłumacza jest więc dotarcie do pierwotnego znaczenia tekstu za pomocą dostępnych dziś narzędzi. Bardzo przydatne w tym względzie może być uwzględnienie kulturowego tła archaicznej poezji biblijnej. Chodzi tu zwłaszcza o odkryte blisko sto lat temu teksty z Ugarit, które ciągle jeszcze czekają na dokładne odczytanie i porównanie z treścią wczesnych utworów Starego Testamentu.

Enigmatyczny tekst trzeciego wersetu Psalmu 110 mówi o zrodzeniu króla „z łona jutrzeńki”. Dawno już sugerowano, że zwrot ten może kryć w sobie aluzję do kananejskiej mitologii, znanej dobrze mieszkańcom jebuzyckiej twierdzy, zdobytej przez Dawida. Stary toponim *Uruszalimu*, znany już z tekstów egipskich i akadyjskich, oznacza „fundację bóstwa Szalem”²⁰. Wprawdzie Biblia nie wspomina wprost o takim bóstwie, ale jego kult w środowisku kananejskim można wydedukować z imion teoforycznych, jakie Dawid nadał swoim synom (Absalom i Salomon)²¹.

Otóż rytualne teksty, znalezione w Ugarit, kilkakrotnie wymieniają parę bóstw o imionach Szachru wa-Szalimu, czyli „Świt i Zmierzch” (KTU 1.100,52; KTU 1.107,43; KTU 1.123,11). Co więcej, jeden z ugaryckich tekstów mitologicznych (KTU 1.23) mówi, że ta para bóstw astralnych została spłodzona przez samego Ela, „ojca bogów i ludzi” i umieszczona na firmamencie nieba, obok słońca i gwiazd²². Podobnie jak Słońce (Szapasz), również Jutrzeńka (Szachar) ma związek zarówno z Niebem, jak i z Podziemiem.

Biblia Hebrajska wymienia termin *szachar* ponad 20 razy²³, także w imionach teoforycznych. Na ogół tłumaczy się go jako nazwę pospolitą „jutrzeńka”, ale można w nim widzieć także aluzję do mitologii. Odnosi się to zwłaszcza do opisu babilońskiego króla (Iz 14): chciał on wzniesć swój tron „powyżej gwiazd Bożych” (*kôk^ebé 'ēl*), ale został strącony na ziemię. Jego tytuł „Jaśniejący, syn Jutrzeńki”, to nawiązanie do jakiegoś mitu, który sugeruje, że król był uważany za zrodzonego „z łona Jutrzeńki”. Tak właśnie nazywa Dawida wyrocznia zawarta w Psalmie 110, 3. Jahwe, Bóg dynastii „zrodził” go mocą swej obietnicy, aby władał nad Izraelem.

¹⁹ Spośród wielu opracowań tego tematu zob. zwł. M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualization du Ps 110, 1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1978.

²⁰ Zob. np. L.K. Handy, art. *Shalem*, w: *Anchor Bible Dictionary* 5 (1992) 1152–1153.

²¹ Tak już J. Gray, *The Legacy of Canaan* (Vetus Testamentum. Supplements 5), Leiden 1965, 185–186; F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 118), Berlin 1970, 204.

²² Zob. S.B. Parker, art. *Shahar*, w: *Dictionary of Deities and Demons* (ed. K. van der Toorn i in.), Leiden 1999, 754–755; H.B. Huffmon, art. *Shalem*, tamże, 756–757.

²³ Wszystkie te miejsca omawia dokładnie *Wielki słownik hebrajsko-polski* (red. L. Koehler i in.), Warszawa 2001, t. II, 460–462.

Obietnica ta, zwana wyrocznią Natana (2 Sm 7), znalazła pełną realizację w osobie Jezusa Chrystusa, „syna Dawida”. To On został zrodzony do panowania nad całym stworzeniem. Jego zrodzenie jest odwieczne, gdyż dokonało się jeszcze przed stworzeniem aniołów. Tradycja chrześcijańska chętnie widzi tu zapowiedź upadku zbuntowanych duchów. Tak właśnie tłumaczy ten werset św. Hieronim: *ante luciferum genui te*. Lucyfer to dokładny odpowiednik greckiej formy *heosforos*, „przynosząca światło” jutrzienka. W połączeniu ze wspomnianą wyżej zapowiedzią upadku króla Babilonii (Iz 14, 12), tekst Psalmu 110 inspirował pisarzy wczesnochrześcijańskich do rozwinięcia tematu zwycięstwa Chrystusa nad Szatanem²⁴.

Pozostaje jeszcze do omówienia zwrot *l^ekā tal*, pominięty w wersji *Septuaginty* oraz w *Wulgacie*. Ksiądz L. Stachowiak przetłumaczył go, podobnie jak współczesne przekłady: „jak rosę”. Taką lekcję (*k^etal*) sugerują wydawcy tekstu w BHS. Co to jednak znaczy, że Bóg zrodził Dawida i jego dynastię jak rosę? Pomocne może być i tym razem odwołanie się do ugaryckiego mitu, w którym rosa stanowi dar Baala dla mieszkańców podległej mu ziemi. Jako ilustracja znaczenia rosy w życiu rolniczej ludności Syrii i Palestyny przydatne będzie przypomnienie kilku tekstów z cyklu Baala²⁵.

Bogini Anat, po walce stoczonej z wrogami Baala, „zaczerpnęła wody i obmyła się rosą niebios, olejem ziemi” (KTU 1.3 II 38–39). Możliwe, że chodzi tutaj o magiczny rytuał, którego celem było sprowadzenie na ziemię deszczu i rosy. Podobny rytuał sprawuje Pughat, córka króla Danela, „która nosi wodę na ramionach, która wyciska rosę z wełny i zna drogi gwiazd” (KTU 1.19 II, 6–8)²⁶. Ważniejszy jednak od tych obrzędów jest fakt, że pośród trzech córek Baala jedna nosi imię Tallaj, co się tłumaczy „Rosista”, ta, której domeną jest rosa (*tal*), spadająca na ziemię. Zwykle wymienia się je razem, raz tylko Tallaj występuje osobno. Chodzi o tekst KTU 1.101,5: Tallaj skrapia włosy Baala kroplami rosy²⁷.

Ten ostatni przykład, wzięty z mitologii ugaryckiej, zdaje się mieć związek z ceremonią intronizacji króla w Jerozolimie. Król Jerozolimy (Urusalimu) był uważany za syna Boga Najwyższego (El Eljon) i bogini Jutrzienki (Szachar), podobnie jak Rosista (Tallaj) była córką Baala. Z tekstu Psalmu 110, 3 przebiega ślad dawnych wyobrażeń, wziętych z miejscowej mitologii. Nieco odmienne było przedstawienie króla babilońskiego w późniejszej poezji Izajasza (14, 12). Przypuszczenie to może mieć potwierdzenie w biblijnych imionach teoforycznych, jak Abital czy Chamuta²⁸.

Pionierskie znaczenie przekładu *Psalmów*, jakiego dokonał ks. Stachowiak dla *Biblii Tysiąclecia*, jest widoczne w wielu innych miejscach. Tutaj z konieczności musimy się ograniczyć do Psalmu 110. Druga zwrotka tego utworu (ww. 4–7) zawiera wyrocznię o kapłaństwie, która będzie udziałem mesjańskiego króla. Będzie

²⁴ Zob. T. Brzegowy, *Księga Izajasza*, rozdz. 13–39 (NKB.ST XXII,2), Częstochowa 2014, 84–88. Piękną syntezę patrystyczną Psalmu 110, 3 przedstawia A. Rose, *L'influence des Septante sur la tradition chrétienne II*, w: *Question Liturgiques et Parroissiales* 46 (1965) 293–296.

²⁵ Zob. Ł. Toboła, *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008 (tekst ugarycki i przekład).

²⁶ Przekład A. Tronina, *Eposy ugaryckie o Kerecie i Akhacie*, w: *Scripturae Lumen*, Lublin 2009, 611.

²⁷ Przykłady te omawia szerzej B. Otzen w art. *tal*, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. III (1982) 350.

²⁸ Zob. tamże, 351.

tomianowicie kapłaństwo wieczne, „na wzór Melchizedeka” (*'al-dibrātî malkî-sedeq*). Widać tu ponownie wpływ ideologii królewskiej, jaką przejął Dawid po zdobyciu Jerozolimy. Zrozumiała staje się jego decyzja, aby obok kapłaństwa Aaronidów zachować też jebuzyckie kapłaństwo, którego reprezentantem miał być odtąd Sadok (Cadôq).

W Psalmie 110, 4 król otrzymuje obietnicę wiecznego kapłaństwa, związaną z tajemniczą postacią Melchizedeka. Ów król Szalemu był jednocześnie w przekazie biblijnym kapłanem Boga Najwyższego (El Eljon: Rdz 14, 18). Jako kapłan udzielił on błogosławieństwa Abramowi w Dolinie Królewskiej, opodal późniejszej Jerozolimy (por. 2 Sm 18, 18). Biblia mówi też, że w czasie zdobycia Ziemi Obiecanej przez Jozuego, królem Jerozolimy był Adonisedek (Joz 10, 1). Słowo *sedeq* w obydwu imionach oznacza zapewne bóstwo kananejskie, natomiast pierwszy element tych imion (*malki* i *'adoni*) tę samą rzeczywistość: „Sedek jest królem i władcą”. Można stąd wnioskować, że Salem i Jerozolima to nazwy tego samego miasta, którym przed Dawidem władali Melchizedek i Adonisedek.

Śladem rosnącego zainteresowania postacią Melchizedeka są teksty z Qumran (1QapGen XXII 11–17; 11QMelch II 7–11): miał on być niebiańskim wybawcą, który wróci na końcu czasów, aby odkupić synów światłości. W kanonie Nowego Testamentu imię Melchizedeka powraca w *Liście do Hebrajczyków* jako zapowiedź wiecznego kapłaństwa Chrystusa. Wreszcie Józef Flawiusz wspomina o Melchizedeku, który „pierwszy jako kapłan spełniał służbę Bożą i pierwszy zbudował świątynię, a miasto noszące przedtem miano Solimy nazwał Jerozolimą (*Wojna żydowska* VI 438)²⁹.

Historyczny Melchizedek był tylko prefiguracją mesjańskiego Króla i Kapłana, który w czasach ostatecznych przyjdzie pokonać moce zła. Zrozumiałe więc, że tradycja chrześcijańska poświęca mu tak wiele uwagi. Ojcowie Kościoła dostrzegli w nim zapowiedź zbawczego dzieła Chrystusa: od odwiecznego zrodzenia z łona Ojca aż po chwalebne wniebowstąpienie. Stąd też liturgia Kościoła rozważa Psalm 110 zwłaszcza w niedzielnej modlitwie niesporów. W cyklu roku liturgicznego Psalm ten ilustruje paschalne przejście Chrystusa z tego świata do Ojca.

Komentarzem poety do wyroczni Bożej są końcowe wiersze Psalmu (5–7). Podejmując początkowe słowa Psalmu, skierowane przez Jahwe do króla, psalmista zwraca się teraz do Dawida: „Pan jest po twojej prawicy!”. Słowa poety mają głęboką wymowę teologiczną, choć wydają się sprzeczne z treścią pierwszej wyroczni (w. 1). Król, zasiadając po prawicy Jahwe, uczestniczy w Jego władzy. Jahwe zajmuje miejsce po prawej stronie władcy jako Protektor dynastii (por. Ps 121, 5). Odtąd król może być pewien pomyślności swych akcji wojennych.

Obraz świętego gniewu ujęty został w ramy czasownikiem „zetrzeć” (w. 5b i 6c). Gniew Dawida jest gniewem samego Boga, który uderza najpierw w nieprzyjacielskich królów (*melākîm*), a następnie w narody pogańskie (*gôjîm*). Obraz ten jest często przedstawiany zarówno na płaskorzeźbach starożytnych władców, jak i na filmach dokumentujących praktyki islamskiego dżihadu. Mesjański król poja-

²⁹ Zob. F.L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge 1976.

wia się w zakończeniu Psalmu jako „wojownik Jahwe”, walczący w obronie naruszonej sprawiedliwości.

Zakończeniem tej sceny wojennej jest trudny wers 7. Wyraźny jest tutaj kontrast między tryumfalnie wzniesioną głową króla, a głowami pobitych wrogów (w. 6). Cała druga strofa Psalmu, po zapowiedzi inwestytury kapłańskiej mesjasza, ukazuje jego zwycięski marsz przez świat, „jak ziemia szeroka”. Konkretna wizja wojennej kampanii króla symbolizuje ostateczne zwycięstwo Królestwa Bożego w wymiarze nadprzyrodzonym. W tym właśnie kluczu hermeneutycznym chrześcijanie interpretują Psalm 110 jako prorocstwo o definitywnym triumfie Chrystusa nad mocami ciemności³⁰.

Kościół opiewa słowami tego Psalmu wielkie dzieła zbawcze swego Pana i Oblubieńca, spełniane we własnym życiu. Kościół uczestniczy w tym samych bitwach, które stoczył Chrystus. Tak jak On, „pije po drodze ze strumienia”, uczestnicząc w Jego męce, a potem „podnosi głowę”, zmartwychwstając. Żywa woda Ducha pozwala nam osiągnąć razem z Chrystusem zwycięstwo w walce z mocami Złego. Przekład *Psalmów*, dokonany ponad pół wieku temu przez ks. L. Stachowiaka, pozwala nam do dzisiaj korzystać obficie z bogactwa natchnionej Księgi. „Jutrzenką” nie jest już dla nas kananejska bogini, lecz Niepokalana Dziewica, Matka Chrystusa i Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- Borowski W., *Psalmy*, Kraków 1983.
- Dahood M., *Psalms III*, Garden City 1970.
- Gourgues M., *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualization du Ps 110, 1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1978.
- Herdner A., *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*, t. 1; *Textes*, t. 2, *Figures et planches*, Paris 1963.
- Horton F.L., *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge 1976.
- de Langhe R., *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, t. 1–2, Gembloux 1945.
- Loretz O., *Ugarit und die Bibel*, Darmstadt 1990.
- von Nordheim M., *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 117), Neukirchen–Vluyn 2008.
- Toboła Ł., *Cykl Baala z Ugarit*, Kraków–Mogilany 2008.
- Tronina A., *Teologia Psalmów*, Lublin 1995.
- Warzecha J., *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005.

³⁰ Więcej o roli Psalmu 110 w Nowym Testamencie zob. M. Tilly, *Ps 110 zwischen hebräischer Bibel und Neuem Testament*, w: *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, (Bibeltheologische Studien 55), red. D. Sänger, Neukirchen–Vluyn 2003, 146–170.

**„IN THE BEAUTIES OF HOLINESS FROM THE WOMB
OF THE MORNING: THOU HAST THE DEW
OF THY YOUTH” (PS 110:3)**

Summary

The article “From the Womb of the morning” is an attempt to combine personal memories of Fr. prof. Stachowiak with an example of his scientific work. The difficult verse of Ps 110 is well suited to presenting the method that the Professor used in his exegetical work. Against the backdrop of subsequent editions of the Millennium Bible, the reader can learn not only about Professor’s extraordinary erudition, but also about his scientific honesty, which testifies to the constant improvement of the research workshop and respect for the inspired word.

Key words: Fr. L.R. Stachowiak, The Millennium Bible, Ps 110:3, discoveries in Ugarit

Nota o Autorze

Ksiądz **Antoni TRONINA** – biblista i orientalista, absolwent i profesor KUL, współtwórca serii wydawniczych: Biblia Lubelska, Biblia Paulińska i Nowy Komentarz Biblijny. Wydał m.in. przekład apokryfów syryjskich oraz dwa teksty babilońskie (Epos o Gilgameszu i mit o stworzeniu Enuma Elisz). W sumie ogłosił drukiem 50 książek i kilkaset artykułów z różnych dziedzin biblistyki. Kontakt e-mail: ajtronina@gmail.com