

Ks. Henryk Witczyk

Wyższe Seminarium Duchowne, Kielce

PRZYMIERZE — WIĘŹ I ZOBOWIĄZANIE

Przymierze (hebr. *b'rit*) to bez wątpienia centralne pojęcie w orędziu biblijnym. Zawarta jest w nim cała istota religii Starego i Nowego Testamentu. W jednej z ostatnich ksiąg Starego Testamentu wyrażenie „święte przymierze” oznacza całą religię izraelską (por. Dn 11, 22.28.30.32).

W językach nowożytnych bardzo rzadko używa się terminu „przymierze”. Słowo to z każdym dniem staje się coraz mniej zrozumiałe dla współczesnego czytelnika Biblii. Również wśród egzegetów panuje duża rozbieżność poglądów w sprawie rozumienia biblijnego *b'rit*. Jedni rozumieją je jako „pakt, układ między dwoma kontrahentami i ich wzajemną przynależność do siebie; z tej łączności wynikają pewne prawa i obowiązki”.¹ Drudzy widzą w nim przede wszystkim „zobowiązanie, które podmiot *b'rit* bierze na siebie”.²

Powstaje zatem problem właściwego rozumienia *b'rit*: czy biblijne przymierze (*b'rit*) jest najpierw więzią, łącznością między partnerami, a nawet relacją przyjaźni, z której wypływają określone zobowiązania, czy raczej przyjętym lub nałożonym zobowiązaniem, które z biegiem czasu może prowadzić do zaistnienia więzi wspólnoty między partnerami.

Wydaje się, że etymologia, analiza biblijnych opisów przymierzy między ludźmi, porównanie z paralelnymi tekstami pozaizraelskimi pozwoli lepiej uchwycić relację zachodzącą między ideą więzi i zobowiązania w pojęciu *b'rit*.

¹ J. Kudasiewicz, *Przymierze*, w: *Słownik teologiczny*, Katowice 1989, t. 2, s. 170; A. Janowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 13, podsumowując swe rozważania na temat specyfiki hebrajskiego terminu *b'rit* pisze: „Dla Hebrajczyka *b'rit* może wiązać jednostki, szczepy, plemiona, narody i państwa z ich suwerenami, i to we wszystkich relacjach, tzn. równych z równymi albo wyższych z niższymi”.

² E. Kutsch, *B'rit — Verpflichtung*, THAT I, kol. 339nn; M. Weinfeld, „*B'rit*” — *alianza*, *Diccionario Teologico del Antiguo Testamento* (hiszpańska edycja ThWAT) I, kol. 797: „*B'rit* contiene ante todo la idea de imposición u obligación”.

I. ETYMOLOGIA TERMINU *BERIT*

Jaki wyraz oddaje w pełni całe bogactwo znaczeniowe hebrajskiego *b^erit*? Jakie jest jego pochodzenie? *Septuaginta* tłumaczy je przez *diatheke* (rozrządzenie mieniem, testament, umowa, układ). *Wulgata* używa aż trzech pojęć: *testamentum* (testament, rozporządzenie — w *Psalterzu* gallickańskim), *pactum* (ugoda, umowa, układ — 96 razy) oraz w większości przypadków *foedus* (zjednoczenie, związek, stowarzyszenie, układ, przymierze -135 razy). Wśród egzegetów wciąż trwają dyskusje dotyczące etymologii hebrajskiego *b^erit* oraz roli, jaką przymierze odegrało w pierwszym okresie dziejów Izraela.³

1. *B^erit* jako zobowiązanie

Wielu komentatorów przyjmuje ostatnio tezę, że hebrajskie *b^erit* pierwotnie oznaczało „zobowiązanie się jednej osoby (grupy osób) na rzecz drugiej” lub „nałożenie określonych zobowiązań na kogoś drugiego”, czyli zobowiązanie jej względem siebie.

Zdaniem E. Kutscha,⁴ sam termin *b^erit* pochodzi od rdzenia *brh* (por. akkadyjskie *barü* — „patrzeć z uwagą”), który w 1 Sm 17,8 oznacza: „widzieć — upatrzeć sobie — określić — wybrać do wykonania określonego zadania” Od tego rdzenia powstało *b^erit* — „wyznaczenie (do wykonania czegoś jasno określonego)”, „przeznaczenie do...”, „zobowiązanie”. Za tą etymologią przemawia fakt, że podobny sens ma termin *hazot* („układ”, „związek zobowiązujący do określonych zachowań”), pochodzący od rdzenia *hzh* — „widzieć”, który w Iz 28,15.18 występuje w paralelizmie do *b^erit*. Jednakże wątpliwości co do tej etymologii biorą się stąd, że związek między znaczeniem czasownika *brh* — „widzieć”, „wybrać”, „wyznaczyć do określonego zadania” a występującą bez wątpienia w słowie *b^erit* ideą „zobowiązania kogoś”, „nałożenia na kogoś konkretnych zobowiązań” nie jest całkiem oczywisty. Poza tym występowanie dwóch słów w paralelizmie nie musi oznaczać, że są one synonimami. Jedno może być bliskie czy spokrewnione znaczeniowo z drugim, ale nie muszą być słowami równoznacznymi, tak że jedno można zastąpić drugim.

³ E.W. Nicholson, *Covenant in a century of study since Wellhausen*, OTS 24 (1985/6), s. 54-69, dokonuje przeglądu badań na temat pojęcia przymierza i nade wszystko jego roli we wczesnym okresie historii Izraela. Sam opowiada się — jak Wellhausen — za późnym pochodzeniem idei przymierza między Bogiem i Izraelem. Jego zdaniem, twórcą tej idei są prorocy, zwłaszcza Ozeasz. „I do not believe that we can with any confidence trace its origins further back than the period of this prophet (Hosea), and it is in any case clear that it received its most intensive and expansive treatment at the hands of Deuteronomic authors of the late pre-exilic and the exilic period” (s. 66).

⁴ K u t s c h, jw. kol. 340n; szerzej na temat etymologii i znaczenia terminu *b^erit*, proponowanych przez tego autora zob. E. K u t s c h, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament* (BZAW 131), Berlin-New York 1973; za taką etymologią *b^erit* opowiada się także L. W ä c h t e r, *Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe*, TLZ 99 (1974) kol. 801-816.

Inną etymologię hebrajskiego *b'rit* proponuje M. Noth,⁵ który łączy je z przysłówkiem akkadyjskim *birit* — „pomiędzy” (od *biritu* — „odległość”, „odstęp”, „przestrzeń oddzielająca”). Stąd — według Notha — *b'rit* to „mediacja” pomiędzy dwoma zwaśnionymi stronami, która prowadzi do ugody, do przyjęcia przez strony odpowiednich zobowiązań wzajemnych, czyli do zawarcia przymierza.

Do tej etymologii nawiązuje E. Lipiński.⁶ Uważa on jednak, że termin *b'rit*, pochodzący od akkadyjskiego *baritu/biritu*, i pierwotnie oznaczający „pomiędzy”, „pomiędzy dwoma”, w języku hebrajskim był najpierw używany jako przysłówek w zwrocie *karat b'rit* — „rozciąć (i rozłożyć) pomiędzy dwoma” (fr. — „couper entre deux”). Zwrotem tym określano czynność zawarcia przymierza (por. Rdz 15,18; 21,27). Najstarszy ze znanych przykładów podobnej formuły znajduje się w dokumencie z Mari, gdzie jest mowa o „zabiciu osłęcia pomiędzy (*birit*) Haneeńczykami i ludźmi Idamaraz” w celu pojednania tych dwóch skłóconych ze sobą szczepów. Słowo *birit* odnosi się tu do czynności przepołowienia zabitego zwierzęcia i rozłożenia go pomiędzy dwoma grupami osób. Z biegiem czasu termin ten zaczął oznaczać sam fakt przymierza istniejącego między nimi. Według biblijnych opisów rytuału, który spełniano przy zawieraniu przymierza (Rdz 15,9nn; Jr 34,18), kontrahenci przechodzili pomiędzy tymi dwiema połowami rozciętego zwierzęcia. Wyrażali w ten sposób swą niezłomną wolę wypełnienia podjętych zobowiązań. Każdy z nich godził się na to, że w przypadku niedotrzymania umowy, podzieli los zwierzęcia, pomiędzy częściami którego przechodził. A zatem termin *b'rit* — według tej etymologii — oznaczałby przede wszystkim „uroczyste i nieodwołalne zobowiązanie się względem kogoś drugiego”. Warto jednak dodać, że tak rozumiane *b'rit* istnieje pomiędzy dwoma osobami bądź dwoma ludami, które do niedawna były sobie wrogie lub obce. Dzięki *b'rit* zaczynają żyć w zgodzie, a nawet we wzajemnej życzliwości.

Według O. Loretza⁷ i M. Weinfelda,⁸ najbardziej prawdopodobną jest etymologia, która hebrajskie słowo *b'rit* wywodzi z rdzenia *brh*, używanego także w znaczeniu „wiązać”, „łączyć”, i zapewne mającym swe źródło w języku akkadyjskim, w którym termin *birtu* oznaczał „węzeł, wiązadło, ogniwo”, a słowo *biritu* używane było w sensie „pęta”. A zatem termin *b'rit* oznaczałby najpierw

⁵ *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*, w: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München ³1966, s. 142-154.

⁶ *Alliance*, DEB, s. 35.

⁷ O. Loretz, „*B'rit*” — „*Band — Bund*”, VT 16 (1966) s. 239-241.

⁸ M. Weinfeld, *Berit — Covenant vs. Obligation*, Bb 56 (1975) s. 120-128; M. Weinfeld zauważa, że przymierze będące przede wszystkim zobowiązaniem oparte jest w jakiejś mierze także na dobrej woli i trwałym zrozumieniu, które to postawy umożliwiają zawarcie układu-zobowiązania. Dlatego też takie synonimy słowa *b'rit* jak: *hesed* — „wierna miłość”, *tobah* — „dobroć”, *šalom* — „pokój”, *ahawah* — „braterstwo” wskazują na ten jego aspekt, jakim jest przyjaźń i stała więź. Por. „*B'rit*” — *alianza*, kol. 800n.

„węzeł”, a w sensie metaforycznym „traktat zobowiązujący dwie strony” Zawarcie *b^erit* należałoby rozumieć jako nałożenie na siebie przez partnerów wzajemnych zobowiązań, niekiedy bardzo trudnych, podobnych do pęt. Przyjmując jednak tę etymologię, pozostaje do wyjaśnienia poważny problem: dlaczego termin *b^erit* („pęta”) już w najstarszych tekstach łączy się z czasownikiem *krt* („ciąć”). Nie sposób przyjąć, że zwrot brzmiący w tłumaczeniu dosłownym „ciąć pęta” oznaczał fakt nałożenia na siebie wzajemnych zobowiązań.

Mimo różnorodnych trudności w przyjęciu bez zastrzeżeń jednej z wymienionych wyżej etymologii, nie ulega wątpliwości fakt, że termin *b^erit* w niektórych tekstach występuje w znaczeniu „zobowiązanie”. Dowodem tego znaczenia może być wyrażenie *šiwwah b^eritô*, które należy przetłumaczyć: „nadał swe przymierze komuś...”, „nakazał swe przymierze ...” (por. Sdz 2,20; Ps 111,9).

2. *B^erit* jako więź

Nie brak jednak uczonych, którzy dowodzą, że początkowo termin *b^erit* wyrażał ideę przynależności i wspólnoty, określając więź wzajemnej życzliwości i przyjaźni.⁹ Wywodzą go oni od czasownika *brh* („jeść z kimś” — 2 Sm 13,6.10 oraz 2 Sm 12,17 — według licznych manuskryptów). Uważają też, że słowo *b^erit* może być utożsamiane z *barut* i pierwotnie oznaczało „pokarm”, „posiłek”. *B^erit* nie oznaczało oczywiście każdego pokarmu, lecz tylko ten, który spożywany był jednocześnie przez obydwu kontrahentów w celu ustanowienia więzi wspólnoty między nimi. Wyrażenie *karat b^erit* w sensie dosłownym oznaczało „rozcinać pokarm”, „z większej całości odcinać mniejsze kawałki” (ang. „cut off food”). W sensie przenośnym natomiast oznaczało „nawiązać z kimś więź wspólnoty”.¹⁰

Uroczysty, a niekiedy mający charakter sakralny, „posiłek” poprzedzały wcześniejsze kontakty i rozmowy między partnerami. Jednakże decydującym obrzędem inicjującym przymierze, czyli więź wspólnoty i zgody między nimi, był wspólny posiłek. Według bowiem wyobrażeń ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, spożywanie tego samego pokarmu sprawia jedność witalną między uczującymi. Tak zawierane *b^erit* zakładało — i to jako swą integralną

⁹ Por. E. Meyer, *Die Israeliten und Nachbarstämme*, Halle 1906, s. 558; L. Koehler, *Problems in the Study of the Language of the Old Testament*, JSS 1 (1956) s. 3-24, zw. 4-7; F. Auer, *Das Alte Testament in der Sicht des Bundesgedankens*, w: FS H.J. Junker, Trier 1961, s. 1-15, zw. 3-4; J. Kudasiewicz, *Historia i teologia przymierza*, MPWB I, s. 121-166, zw. 125.

¹⁰ L. Koehler (jw. s. 7) dodaje: „To be sure, the ultimate background of the phrase, which may well be connected with magical ideas — perhaps the transference of vital energies by a common meal — is not reached. The attainment of this is denied us, however, by the lack of sure evidence”.

część — pertraktacje i umowę między partnerami.¹¹ Obrzęd wspólnego spożywania posiłku sprawiał, że zaczynała ona nabierać mocyobowiązującej obydwie strony. Dopiero wtedy między partnerami zaczynała istnieć więź pokoju, harmonii i wzajemnego szacunku (*šalom*). Moment wspólnie spożywanego posiłku, będący zarazem momentem przyjęcia umowy oznaczał czas zawarcia przymierza.

Za rozumieniem *b^erit* bardziej w sensie „więzi” przemawiają także analizy niektórych tekstów starożytnego Bliskiego Wschodu. I tak L. Moran ustalił, że aramejski termin *tbt'* („dobro”), występujący w inskrypcji z Sefire, oznacza „dobre stosunki ze specjalnym odniesieniem do przyjaźni ustanowionej przez przymierze”.¹² Chodzi tu, rzecz jasna, o stosunki w sensie specjalnym, technicznym. Takie znaczenie terminu *tbt'* rzuca wiele światła na rozumienie *b^erit* w Rdz 26,26-31. W tekście tym bowiem daje się zauważyć pewną równoznaczność między *b^erit* i *tob* (w. 28n).

Podobne znaczenie słowa „dobro” mamy w egipskiej historii Sinuhe, którą analizuje D.J. McCarthy.¹³ Jest to historia człowieka, który ucieka z Egiptu, następnie zostaje przyjęty przez jakiegoś azjatyckiego króla, który daje mu mleko i wodę; spożycie przez zbiega zaoferowanego mu pokarmu oznacza przyjęcie go do szczepu. To, co zostało dane zbiegowi, tekst egipski określa mianem „dobro”. Między królem i zbiegiem Sinuhe zaczęła istnieć relacja przymierza. Z kolei, kontynuując swą ucieczkę, Sinuhe dociera do pewnego władcy amoryckiego, który znów daje mu „dobro”; czyni go władcą i obrońcą regionu nadgranicznego, pozwala mu zbierać dla siebie owoce tego regionu. Analizowany przez McCarthy'go tekst pochodzi z czasów średniego królestwa i jest starszy niż wszystkie prawie paralelne teksty semickie. Znaczy to najpierw, że zawieranie przymierza było znane i praktykowane nie tylko w okresie reformy deuteronomistycznej (VII w. przed Chr.), ale wiele wieków wcześniej. A po drugie, stwierdza w podsumowaniu swych analiz McCarthy,

termin *dobro*, zastosowany w sensie technicznym na oznaczenie relacji przymierza, jest bardzo wyraźnie odniesiony do takich więzi między partnerami, które przewyższają poziom traktatu-układu bądź przysięgi wierności, a mianowicie do przyjaźni względem gościa, potwierdzonej uroczyście przez podzielenie się pokarmem będącym w posiadaniu szczepu udzielającego gościny. Nawiązanie formalnych stosunków przymierza pierwotnie wymagało jeszcze czegoś więcej niż tylko „dokumentu”, tekstu potwierdzonego przysięgą — obejmowało obrzęd posiłku przymierza (the covenant meal).¹⁴

¹¹ Za rozumieniem terminu *b^erit* w sensie „układu”, „umowy” dwustronnej (Vereinbarung, Bund, Abmachung mit) opowiada się W. Baumgartner, *B^erit*, w: *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967, t. 1, s. 150n.

¹² L. Moran, *A Note on the Treaty terminology of the Sefire Stelas*, JNES 22 (1963) s. 173-176, zw. 176.

¹³ D.J. McCarthy, *Covenant „Good” and an Egyptian Text*, BASOR 245 (1982) s. 63n.

¹⁴ McCarthy, jw. s. 64.

Do teorii łączących etymologicznie termin *b^crit* z ideą wspólnoty można też w jakimś sensie zaliczyć teorię G. Gerlemana.¹⁵ Według niego, takie hebrajskie terminy jak: *bar*, *barah*, *barar*, *b^crit*, zaczynające się od *br* lubzbudowane na bazie tego morfemu, są czasownikami lub rzeczownikami, które pochodzą od pierwotnego dwuspółgłoskowego rdzenia *br*, wyrażającego ideę „oddzielania”, „wydzielania”, „separowania”. Gerleman wyjaśnia, jak idea ta obecna jest we wszystkich tych terminach. Zawarcie *b^crit* oznaczałoby wydzielenie dla kogoś i przekazanie mu czegoś specjalnego, jakiegoś przywileju, wyjątkowego dobra. Zwrot *karat b^crit* odnosi się — zdaniem Gerlemana — do czynności oddzielenia części łupu lub dziedzictwa jako specjalnego daru. Ta wyodrębniona część nazywała się właśnie *b^crit*. Z biegiem czasu zdanie *karat b^crit* stało się zwrotem technicznym, określającym udzielenie komuś pierwszeństwa przed innymi, nadanie jakiegoś przywileju („jemandem einen Vorzug, ein Privileg gewähren”).

Teza ta wydaje się być jednak bardzo hipotetyczna. Znaczenia wymienionych wyżej terminów hebrajskich są tak odległe od siebie, że nie sposób połączyć je wszystkie w jedną rodzinę, skoncentrowaną wokół idei „oddzielenia”. Nie są one polisemami, lecz raczej homonimami.¹⁶

Jak widać, przedstawione powyżej etymologie terminu *b^crit* można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą te, które pierwotny sens hebrajskiego *b^crit* łączą z ideą „zobowiązania”, do drugiej natomiast te, które łączą go z ideą „przynależności”, „więzi”, „przyjaźni”, „życzliwości wzajemnej”, „zażyłości”, „wspólnoty”.

Podsumowując powyższe uwagi dotyczące etymologii *b^crit*, można nawiązać do analiz semantycznych, które przeprowadził J. Barr,¹⁷ i przyznać mu rację. Barr twierdzi, że jest raczej rzeczą niemożliwą dokładne i pewne określenie etymologii tego terminu. Dlatego autor ten postuluje, by przyjąć, że *b^crit* jest słowem rdzennie hebrajskim, nie pochodzi od żadnego innego rodzimego czy obcego terminu. Jego pierwotnego znaczenia nie można określić jednym słowem. Termin *b^crit* nie miał nigdy innego znaczenia niż to, które znajdujemy w ST: „więź porozumienia”, „umowa”, „kontrakt”, „obietnica”, „zobowiązanie”. *B^crit* należy widzieć jako określenie faktu, który miał wiele wymiarów. Nie ma natomiast większego znaczenia to, z jakim czasownikiem czy przyimkiem termin *b^crit* się łączy.¹⁸

Wydaje się ostatecznie, że tę wielowymiarowość znaczeniową terminu *b^crit* najlepiej wyraża słowo „przymierze”, które zawiera w sobie tak ideę zobowiązania jak i wspólnoty.

¹⁵ G. Gerleman, *Die „Besonderheit“*. *Untersuchung zu b^crit im Alten Testament*, Heidelberg 1980, s. 24-37.

¹⁶ Por. E.W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986, s. 101.

¹⁷ J. Barr, *Some Semantic Notes on the Covenant*, w: *FS Zimmerli*, Göttingen 1977, s. 23-38.

¹⁸ Barr, jw. s. 31, 33, 35; por. J. Scharbert, „*B^crit*” im Pentateuch, w: *De la Tôrah au Messie. FS H. Cazelles*, Paris 1981, s. 164.

II. ZNACZENIE *BERIT* W STAROTESTAMENTALNYCH OPISACH PRZYMIERZY MIĘDZY LUDŹMI

W Starym Testamencie znajdują się liczne opisy przymierzy zawieranych między ludźmi. W niektórych termin *b^erit* określa przyjęcie przez jednego z partnerów określonego zobowiązania względem drugiego (często podyktowanego słabszemu przez silniejszego); w innych *b^erit* oznacza porozumienie się dwóch wrogich sobie dotąd grup, a nawet zapoczątkowanie więzi wspólnoty między nimi. Wrogie sobie osoby bądź grupy zawierają przymierze poprzez ustalenie treści porozumienia, nieraz wzmocnionego przysięgą, a wprowadzonego w życie jako obowiązujące przez ryt wspólnie spożytej uczyty.

O przymierzu, które jest praktycznie tym samym co zobowiązanie, mówi *Księga Jozuego* (rozdz. 9), przedstawiając „pertraktacje” zagrożonych zagładą Gibeonitów z Izraelitami. Mieszkańcy Gibeonu, chcąc uniknąć śmierci z rąk Izraelitów, zwracają się do Jozuego i do mężów izraelskich słowami: „zawrzyjcie z nami przymierze!” (w. 6). Przedstawiając tę prośbę, chcieli uzyskać uroczyste samozobowiązanie się Jozuego i książąt izraelskich, że ich nie wytępią, tak jak to uczynili z innymi szczepami. I rzeczywiście uzyskali (a raczej wyrwali podstępem) takie zobowiązanie ze strony Jozuego, i tym samym ocalili swe życie. Jozue nie złamał zawartego z nimi przymierza-zobowiązania, które dawało im pokój i zapewniało życie (por. w. 15). Nawet gdy odkryto podstęp Gibeonitów, Jozue czuł się zobligowany do wypełnienia przymierza-zobowiązania: „wybawił ich z ręki Izraelitów, żeby ich nie pozbawili życia” (w. 26).

Podobnie charakter zobowiązania ma przymierze Jonatana z Dawidem (por. 1 Sm 18,3n). Osobą zobowiązującą się jest Jonatan. Zawierając przymierze z Dawidem, zobowiązuje się do tego, że będzie go traktował jak siebie samego. Wyraża to symbolicznie, przekazując Dawidowi swe szaty i swą broń: „Jonatan zdjął płaszcz, który miał na sobie, i oddał go Dawidowi, jak i resztę swojego stroju — aż do swego miecza, łuku i pasa” (w. 4).

W dwóch innych opisach przymierzy między ludźmi dominuje aspekt braterstwa, zbliżenia się do siebie dwóch stron, a nawet zaistnienia więzi zażyłości i wspólnoty. Niezwykle wyraźnie zaznacza się on w przymierzu Abimeleka z Izaakiem: „Przybyli z Geraru Abimelek i Achuzat, jeden z przyjaciół Abimeleka, oraz dowódca wojska, Pikol. Izaak rzekł do nich: Czemu przybywacie do mnie, przecież znienawidziliście mnie i kazaliście mi się od was oddalić? Oni zaś odpowiedzieli: Widząc, jak Pan jest z tobą, postanowiliśmy, aby istniała między nami, czyli między tobą a nami umowa (*'alah*). Chcemy z tobą zawrzeć przymierze (*b^erit*), że nie uczynisz nam nic złego, jak i my nie skrzywdziliśmy ciebie, wyświadczając ci tylko dobro, i pozwoliliśmy ci spokojnie odejść. Niechaj ci więc teraz Pan błogosławi! Izaak wyprawił im ucztę, oni zaś jedli i pili. Nazajutrz rano złożyli sobie nawzajem przysięgę (*wajjiššabe'u 'iš le'ahiw*), po czym Izaak ich pożegnał i rozeszli się w zgodzie (*bešalom*)” (Rdz 26,26-31). Wcześniejsza relacja nienawiści i wrogości zostaje na zasadzie wzajemnej umowy stron co do nie-

czynienia sobie zła przemieniona w relację zgody (*šalom*). Treścią tego przymierza jest nie tylko zobowiązanie się do tego, że obydwie strony nie będą sobie wzajemnie czynić nic złego. O wiele ważniejsze jest to, że obydwaj kontrahenci postanawiają świadczyć sobie wzajemnie tylko dobro oraz żyć w pokoju. Obrzędem ustanawiającym więź wspólnoty między Izaakiem i Abimelekiem jest wspólnie spożywana święta uczta. Przymierze tak rozpoczęte jest niewątpliwie czymś innym niż przymierze Jozuego z Gibeonitami, czyli przymierze, w którym dominuje aspekt zobowiązania. W przymierzu między Izaakiem i Abimelekiem chodzi bowiem o coś innego, o wzajemną otwartość, życzliwość, wspólnotę umożliwiającą dzielenie się otrzymanymi od Boga dobrami. Można je nazwać przymierzem braterstwa bądź przymierzem-więzią.¹⁹

Podobnie idea braterstwa, więzi osobowej, wspólnoty — mimo że opartej na umowie między stronami, wzmocnionej na dodatek uroczystą przysięgą — dominuje w opisie przymierza, które Laban zawiera z Jakubem (Rdz 31,44-54). W gruncie rzeczy opis ten przedstawia dwa przymierza: jedno o charakterze rodzinnym, drugie o charakterze politycznym. Obydwa jednak mają na celu zaprowadzenie pokoju i ustanowienie właściwej, zgodnej z ideą braterstwa, koegzystencji dwóch krewnych i sąsiadów zarazem (por. w. 50-52). Również to przymierze jest zawierane poprzez wspólne spożycie świętej uczty (por. w. 54).²⁰

Na podstawie istniejących opisów przymierzy między ludźmi trudno jednoznacznie określić, które z nich przedstawiają pierwotne pojęcie przymierza: czy te, w których ma ono charakter zobowiązania, czy raczej te, w których oznacza ono zaistnienie więzi wspólnoty między dwiema stronami, opartej na przyjętej przez nie umowie, często mającej charakter przysięgi, a zapoczątkowanej przez wspólne spożycie świętej uczty. W tych ostatnich bardzo wyraźnie zarysowany jest cel: osiągnięcie dobra, które zazwyczaj określa się mianem *šalom*. Najczęściej chodzi o życie w harmonii i braterstwie. Nierzadko *šalom*, osiągniany dzięki przymierzom, oznacza zakończenie czasu obojętności między partnerami i zapoczątkowanie okresu pomocy wzajemnej. Przymierze takie jednoczyło tych, którzy nie byli ze sobą spokrewnieni; ustanawiało ono więź braterstwa (por. Am 1,9)²¹ i zapewniało pokój między nimi (por. Ez 34,25; Rdz 26,28).²²

Z powyższej analizy biblijnych opisów przymierzy zawieranych między ludźmi wynika, że występujący w nich termin *b'rit* nie może być rozumiany tylko jako „zobowiązanie”. Trzeba w terminie *b'rit* widzieć także ideę „więzi”, „więzi przyjaźni”, „życzliwej otwartości na innych”, „wspólnoty”.

¹⁹ Por. E. Testa, *Genesi*, w: *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, Cinisello Balsamo 1991, t. 1, s. 120.

²⁰ Szerzej o obydwu przymierzach w Rdz 31,44-54 pisze Testa, jw. s. 136n.

²¹ Prorok czyni w tym tekście aluzję do przymierza Dawida z Hiramem (por. 1 Krl 5,15); nazywa je *b'rit 'ahim* — „przymierzem braterstwa” (BT), „przymierzem między braćmi” (BJ).

²² Por. G. Quell, *Diatheke — A. b'rit nell'AT*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (włoska edycja ThWNT) II, kol. 1039n.

III. KONTEKST KULTUROWY FORMOWANIA SIĘ BIBLIJNEJ IDEI *BERIT* MIĘDZY BOGIEM I LUDŹMI

Badania etymologii biblijnego *b'rit* prowadzą do wniosku, że można w terminie tym widzieć albo ideę zobowiązania, albo ideę więzi jako jego pierwotne i podstawowe znaczenie. Z kolei analiza sposobów i okoliczności zawierania *b'rit* między ludźmi w Starym Testamencie każe widzieć w nim jednocześnie obecne obydwie te idee; oczywiście w jednych tekstach *b'rit* znaczy przede wszystkim zobowiązanie, z którego jednak wyrasta więź między partnerami, w drugich natomiast oznacza w pierwszym rzędzie zaistnienie więzi, dzięki czemu staje się możliwe podjęcie przez strony wzajemnych zobowiązań.

Jednakże chcąc odkryć całą głębię znaczeniową terminu *b'rit*, nie można poprzestać ani na etymologii, ani na analizie tekstów biblijnych, w których on występuje. Trzeba koniecznie podjąć próbę określenia tych elementów starożytnej kultury i środowiska geograficznego, które miały jakiś wpływ na kształtowanie się pojęcia *b'rit* w Izraelu. Poznanie sposobów zawierania i pojmowania przymierzy na starożytnym Bliskim Wschodzie (A), odkrycie ówczesnej wizji małżeństwa (B) i zrozumienie roli przypisywanej wówczas królowi (C) pozwoli lepiej wniknąć w myśl autorów biblijnych, którzy pojęciem *b'rit* posłużyli się w celu wyrażenia czegoś tak podstawowego dla religii objawionej jak relacja między JHWH i Izraelem.²³

1. Starożytne formy przymierzy

Pierwszym z wyliczonych wyżej czynników, który wywarł największy wpływ na kształtowanie się terminologii przymierza w Izraelu, były szeroko stosowane w świecie polityki starożytnego Bliskiego Wschodu przymierza.²⁴ Miały one głównie formę traktatów regulujących relacje między dwoma państwami (a), oraz formę donacji określających łaskawość króla względem jego wiernych sług (b).²⁵

A. Traktaty

Traktaty mogły być zawierane między królami równymi w swej potędze (traktaty symetryczne), ale też między takimi królami, z których jeden był suwerenem, władcą imperium, a drugi zarządcą jakiejś części tego imperium,

²³ Por. Lipiński, jw. s. 35n.

²⁴ Por. M.L. Barre, *Treaties in the Ancient Near East*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, vol. 6, s. 653-656.

²⁵ Szczegółowo omawia je, przytaczając zarazem ważniejsze paralele między tekstami tych traktatów i donacji a biblijnymi relacjami o przymierzach, M. Weinfeld w następujących publikacjach: *Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy*, Bb 46 (1965) s. 417-427; *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, JAOS 90 (1970) s. 184-203; *Covenant terminology in the Ancient Near East and Its Influence in the West*, JAOS 93 (1973) s. 190-199; „*B'rit*” — *alianza*, kol. 808-815.

królem pokonanym i uzależnionym, wasalem (traktaty asymetryczne). Wydaje się, że najstarsze i najczęściej stosowane były traktaty asymetryczne. Przymierze takie nie zakładało ani równości między kontrahentami, ani równości ich praw i zobowiązań. Zazwyczaj mocniejszy gwarantował jedynie swą opiekę słabszemu; ten natomiast zobowiązywał się do spełniania szeregu wymogów, spośród których najważniejszym była całkowita i bezwzględna wierność oraz podporządkowanie się woli silniejszego.

W ostatnich latach podjęto nawet próby dokładnego określenia schematów, według których przymierza tego rodzaju były zawierane. V. Korošec określił charakterystyczne dla traktatów hetyckich (z lat 1450-1200 p.n.e) cechy formalne i strukturalne.²⁶ W oparciu o te dane G. Mendenhall²⁷ sformułował tezę o daleko idącym podobieństwie formalnym między tymi traktatami a przymierzem Boga z Izraelem, o którym mówi Wj, Pwt i Joz. Wykazał, że główne elementy traktatów hetyckich mają swe odpowiedniki w tekstach biblijnych, a zwłaszcza w opisie przymierza synajskiego.²⁸ Wyliczył następujące elementy hetyckiego schematu przymierza i odpowiadające im części przymierza synajskiego:

— preambuła, w której podaje się tytuły króla-suwerena i jego genealogię, utrzymana w stylu: „tak mówi NN, wielki król kraju Hetytów, syn NN”.

W tekście przymierza synajskiego odpowiada jej określenie imienia Boga: „Ja jestem Jahwe, twój Bóg” (Wj 20,2);

— prolog historyczny, ukazujący wcześniejsze relacje między partnerami, pokazujący działania króla na rzecz wasala; stanowi on swoiste usprawiedliwienie zobowiązania wasala do posłuszeństwa suwerenowi i całkowitej wierności względem niego; napisany jest w charakterystycznym stylu „ja — ty”, odzwierciedlającym dialog między partnerami.²⁹

W opisie przymierza synajskiego znajduje się krótka informacja o działaniu Jahwe względem Izraela: „Ja jestem Jahwe, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20,2), o wyborze tego ludu (Wj 19,4-6) oraz o obietnicy posłuszeństwa, złożonej przez lud w odpowiedzi na Boże działanie (Wj 19,8; por. Pwt 7,7-10).³⁰

— postanowienia, albo inaczej normy określające charakter traktatu. Najczęściej były to następujące zakazy bądź nakazy: zakaz kontaktowania się

²⁶ V. Korošec, *Hetitische Staatsverträge* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60), Leipzig 1931.

²⁷ G. Mendenhall, *Covenants Forms in Israelite Tradition*, BA 17 (1954) s. 50-76. W wersji niemieckojęzycznej artykuł ten nosi tytuł *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient* (Theologische Studien 64), Zürich 1960, s. 27-53.

²⁸ Szerzej o strukturze traktatu hetyckiego widocznej w dekalogu zob. Mendenhall, jw. s. 38-44.

²⁹ Por. ANET, 203n.

³⁰ Podobne przyrzeczenie posłuszeństwa znajduje się w listach z El Amarna (EA 315,10n). Zob. J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafel*, Leipzig 1910.

z innymi potęgami; zakaz jakiegokolwiek wrogości wobec wszystkich innych wasali suwerena; nakaz posłuszeństwa rozkazowi wstąpienia do armii (por. Sdz 21,8nn); wezwanie do nieograniczonego zaufania względem suwerena, bez jakichkolwiek szemrań bądź uczuć niechęci;³¹ nakaz przekazywania zbiegów w ręce suwerena; nakaz stawienia się osobiście przed suwerenem z okazji płacenia należnego podatku.

Podobnie w przymierzu synajskim po prologu historycznym następuje podanie postanowień; są to przepisy prawa, objawiające wolę Boga (Wj 20,3-17) i zawierające najważniejszy zakaz, zabraniający łączenia się z innymi bogami i innymi narodami.³² W *Księdze Przymierza* znajduje się również nakaz: „Trzy razy w roku zjawić się winien każdy twój mężczyzna przed Panem, Bogiem twoim” (Wj 23,17).

— klauzule do dokumentu traktatu; zazwyczaj był to dekret o przechowywaniu dokumentu traktatu w świątyni oraz o jego regularnym i publicznym czytaniu; taka lektura miała zapoznać ludność podległą wasalowi z postanowieniami traktatu, a jednocześnie umocnić autorytet wasala jako pozostającego w ścisłych i zażyłych stosunkach z wielkim władcą całego królestwa.

Wprawdzie w opisie przymierza synajskiego podobna klauzula nie została zapisana, lecz przecież nakaz publicznego czytania prawa był elementem stale obecnym w tradycji Izraelitów. Głównie podczas sprawowanych co jakiś czas ceremonii odnowy przymierza czytano jego prawa. Poza tym w innych niż sam dekalog tekstach Starego Testamentu jest mowa o przechowywaniu tablic przymierza w Arce Przymierza, przenośnym sanktuarium z czasów Mojżesza.

— lista bogów wezwanych na świadków traktatu; przede wszystkim wylicza się bogów suwerena, ale też i bogów wasala (w podobnych traktatach asyryjskich bogowie wasala byli ignorowani — por. Ez 17,12-21); lista bogów wezwanych na świadków obejmowała też góry, rzeki, źródła, morze, niebo i ziemię, wiatr i chmury. Chociaż w schemacie dekalogu — jak zauważa sam G. Mendenhall — brakuje również tego elementu, to jest to zrozumiałe. Pominięcie pewnych elementów hetyckiego schematu przymierza podyktowane było wymogami wiary w JHWH. Trudno bowiem było Izraelitom zgodzić się na to, by wobec ich Boga JHWH mieli występować jeszcze jacyś inni bogowie, i to w roli świadków. Jednakże w wielu tekstach Starego Testamentu przywoływani są świadkowie: niebios, ziemia, góry, posady ziemi, pokolenia Izraela (por. Mi 6,1nn; Iz 1,2nn; Jr 2,4n; Ps 50,4; Pwt 4,26; Pwt 32,1; 31,26).

³¹ Por. EA, 262, 7-11.

³² Zakaz ten odegrał decydującą rolę w procesie przekształcenia się rodowego związku 12 pokoleń w jeden naród. Opierając się na tych danych literackich, G. Mendenhall (jw. s. 27n) polemizuje z J. Wellhausenem, który twierdził, że w czasach przedmojżeszowych szczepy izraelskie żyły jako luźny związek, oparty jedynie na wspólnocie krwi i tej samej wierze w jednego Boga rodowego. Mojżesz poprzez swe działanie (m.in. przymierze) miał jedynie tę więź krwi między pokoleniami ostatecznie umocnić, nie doprowadzając jednak do ukształtowania się świadomości narodowej.

— formuły błogosławieństw i przekleństw; błogosławieństwo jest nagrodą za wierność, przekleństwo natomiast spada na kontrahenta łamiącego poszczególne postanowienia traktatu.

Również ten element nie występuje w opisie przymierza synajskiego. Jednak — zauważa G. Mendenhall — w Biblii błogosławieństwa i przekleństwa należą do bardzo starej tradycji prawa i mogły się łączyć nie tyle z samym traktatem (tekst dekalogu), co raczej z rytym jego ratyfikacji. Już bowiem w Wj 23,20-33 mamy serię błogosławieństw i zachęt do wypełniania prawa.

— informacja o odczytaniu pisemnej wersji traktatu i zdeponowaniu jej w określonym miejscu.³³

Zawarcie przymierza synajskiego ostatecznie dokonuje się poprzez odczytanie *Księgi Przymierza*, spełnienie rytu pokropienia ludu i ołtarza krwią ofiar oraz spożycie świętej uczty na górze w obecności Boga (Wj 24,1-11).

Należy zauważyć, że analogia między przymierzem synajskim i traktatami hetyckimi nie jest całkowita nie tylko z tej przyczyny, że w tekście dekalogu brakuje trzech elementów schematu hetyckiego. Nawet biorąc pod uwagę cały kontekst dekalogu (Wj 19-24), należy pamiętać, że przedstawiony w nim opis zawierania przymierza nie jest traktatem jak dokumenty hetyckie, lecz relacją o tym wydarzeniu, ukształtowaną najprawdopodobniej w kulcie. A taka relacja zawsze jest czymś innym niż sam tekst traktatu,³⁴ będący dokumentem przymierza.

W badaniach porównawczych sięga się też do tekstów traktatów innych niż hetyckie. Z połowy VIII w. pochodzi traktat Bar-Gaja, króla Katk, z królem Mati-El z Arpad.³⁵ Tekst tego traktatu zachował się na trzech stelach od-

³³ Mendenhall, jw. s. 33-38. W podsumowaniu analizy schematu traktatu hetyckiego zauważa, że zawarciu takiego traktatu musiała towarzyszyć przysięga, jakaś uroczysta ceremonia, oraz określenie sankcji, jakie zostaną podjęte przeciw rebeliantowi.

³⁴ Szerzej na temat podobieństw i różnic między traktatami hetyckimi a opisem przymierza na Synaju pisze D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Analecta Biblica 21), Roma 1963, s. 152-167. Konkludując swe analizy stwierdza, że forma zawarcia przymierza na Synaju przedstawiona w Wj 19-24 (pochodząca — jego zdaniem — głównie z E) znacznie różni się od formy znanej z traktatów hetyckich. W tekście biblijnym zamiast rozbudowanego wstępu historycznego, mającego przekonać wasalowi do zawarcia przymierza z suwerenem, znajduje się opis objawienia mocy i chwały JHWH (teofania); podobnie zamiast przekleństw i błogosławieństw więz między partnerami przymierza synajskiego została zadzierżgnięta przez ryt pokropienia krwią zwierząt ofiarnych i wspólnie spożytą ucztę (s. 163). Te same wnioski odnoszą się do opisu przymierza w Wj 34 (pochodzącego z tradycji J) (s.166n). Natomiast, przedstawiony tu schemat traktatu hetyckiego — jego zdaniem — jest o wiele lepiej widoczny w Pwt: bardzo rozbudowany wstęp historyczny (1-11: wspomnienie dobrodziejstw już wyświadczonych przodkom wasalowi, obietnice — 4,37n; 7,8; 9,5; określenie terytorium danego wasalowi — 1,8,21; 3,8nn); wspomnienie świadków przymierza ("niebo i ziemia" — 4,26; 30,19; 31,25n); spisanie prawa na kamiennych tablicach i w księdze oraz zdeponowanie ich w Arce Przymierza (10,1-5; 31,25n); wyraźnie sformułowane i długie listy przekleństw i błogosławieństw (27,11-28,68); nakaz czytania co jakiś czas praw przymierza publicznie (31,9-13).

³⁵ Por. W. Beyerlin (red.), *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento*, Brescia 1992, s. 326-337; ANET, 659nn.

nalezionych w Sefire. Natomiast z początku VII w. pochodzi inny znany dziś tekst, a mianowicie traktat asyryjskiego kóla Aszarhaddona z jego wasalami.³⁶ Obydwa te teksty nie różnią się w zasadniczy sposób od tekstów traktatów hetyckich. Można przypuszczać, że na przestrzeni 800 lat nie zmieniał się w jakiś zasadniczy sposób schemat zawieranych traktatów.

Mimo tej zasadniczej stałości schematu traktatowego, utrzymującej się przez kilka wieków, w opisach przymierzy z pierwszego tysiąclecia (a także w Pwt w porównaniu z Wj) obserwuje się pewne ważne innowacje. Należy zauważyć, że traktaty asyryjskie mają w większym stopniu charakter układów jednostronnych: wszystkie zobowiązania praktycznie dotyczą wasala. Poza tym nie wymienia się w nich żadnej formuły błogosławieństwa; odnosi się nawet wrażenie, że cała uwaga skupiona jest w nich na bardzo rozbudowanych i zróżnicowanych przekleństwach (por. Pwt 28); niektóre z przekleństw — ww.27-33 — mają swe paralele w traktacie Aszarhaddona, zawartym w 672 roku. Z większą mocą w traktatach tych przestrzega się przed zdradą (por. Pwt 13), bardziej stanowczo wzywa się w nich do wierności i pełnej poświęcenia służby suwerenowi. Deuteronomistyczne wezwanie do miłowania Boga całym sercem i całą duszą (Pwt 6,5 i 2 Krl 23,3.25) wydaje się mieć swą paralelę w asyryjskiej przysiędze wierności wasala względem suwerena, wchodzącej w treść traktatu. Już zresztą władca hetycki wymagał od swego wasala, by ten służył mu swymi stadami, końmi i wozami z całego serca i z całej swej duszy, a także by go kochał jak siebie samego.³⁷ Podobne wymogi znajdują się też w tekstach z El-Amarna³⁸ i z Mari.³⁹ Te same wymagania — według Pwt — stawia Bóg Izraelowi.

Kolejną nowością w schemacie przymierza przedstawionym w Pwt jest uwaga o trwaniu przymierza z pokolenia na pokolenie: „Nie z wami tylko zawieram to przymierze i składam przysięgę, ale z każdym, który tu stoi z wami dzisiaj w obliczu Pana, Boga naszego, i z każdym, kogo tu dzisiaj nie ma z nami” (Pwt 29,13n; por. 29,21-24). Podobna deklaracja znajduje się w traktacie Aszarhaddona: „Złożyliście przysięgę, gdy zebraliście się w tym miejscu przysięgi... z całego serca..., że zapoznacie z tą przysięgą waszych synów, którzy przyjdą po zawarciu tego traktatu” (linie 385-390).

Dlatego też wydaje się słuszny pogląd, według którego autor Pwt w swoim opisie przymierza wzorował się na znanych schematach traktatów asyryjskich.⁴⁰

³⁶ Por. Beyerlin, jw. s. 178-180; ANET, 534nn.

³⁷ Por. Weinfeld, *B'rit — alianza*, kol. 810n.

³⁸ Por. W.L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, CBQ 25 (1963) s. 77-88, zw. 79n.

³⁹ Por. ARM 10, 7, 13.

⁴⁰ Por. R. Frankena, *The Vassal Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy*, OTS 14 (1965) s. 122-154, zw. 152n.

B. Donacje

W dokumentach odkrytych na Bliskim Wschodzie można dostrzec jeszcze inny rodzaj przymierza między suwerenem a wasalem. Chodzi w ni nie tyle o trwałe uregulowanie relacji między nimi, co o jakiś konkretny dar, który król obiecuje złożyć swemu poddanemu i poprzez ryt przymierza zobowiązuje się do wypełnienia tej obietnicy. Schemat takiego przymierza zawierał następujące elementy:

- prezentacja i pochwała suwerena (imię i jego czyny na rzecz wasala);
- prezentacja wasala i pochwała jego wierności (najczęściej jest to wierna, pełna oddania i poświęcenia służba);
- określenie daru i podanie gwarancji udzielenia go (głównymi darami przyznawanymi wasalowi były ziemia i „dom”— dynastia, czyli gwarancja panowania w konkretnym regionie królestwa potomków wasala);
- objęcie wymienionymi wyżej darami także potomków wasala, a zobowiązaniami potomków suwerena;
- przekleństwa adresowane przeciw tym, którzy zmieniliby tekst przymierza.⁴¹

W tekstach mówiących o przymierzach tego rodzaju dominuje klimat przyjaźni i życzliwości wzajemnej. Przymierza mające charakter donacji wywarły bardzo duży wpływ na formę i słownictwo opisów przymierza Boga z Abrahamem. Poszczególne elementy tego schematu w perykopach o Abrahamie wyglądają następująco:

- Bóg objawia się i zarazem przedstawia Abrahamowi; „Po tych wydarzeniach Pan tak powiedział do Abrama podczas widzenia: *Nie obawiaj się, Abramie, bo Ja jestem twoim obrońcą; nagroda twoja będzie sowita*” (Rdz 15,1);
- pochwała Abrahama za wierność Bogu, za bezwzględne posłuszeństwo (por. Rdz 26,5; 22,16-18);
- określenie daru: „...wywiodłem ciebie z Ur chaldejskiego, aby ci dać ten oto kraj na własność” (Rdz 15,7); darem ziemi cieszyć się będą również potomkowie Abrahama: „Potomstwu twemu daję ten kraj...” (Rdz 15,18); „Po tobie dziedziczyć będzie ten, który od ciebie będzie pochodził” (Rdz 15,4);
- zamiast formuł przekleństw spełnia się ryt mający charakter autoprzekleństwa (por. Rdz 15,17).

Jeszcze wyraźniej wpływ schematu donacji można obserwować w opisie przymierza Boga z Dawidem (por. 1 Krl 3,6; 9,4; 11,4-6; 14,8; 15,3; 2 Sm 7,8-16; 22,51; 1 Krl 8,23; Ps 89,20.34n).

Na podstawie uważnej lektury biblijnych opisów przymierzy możemy dojść do wniosku, że w Izraelu znano tak przymierze-traktat jak i przymierze-donację. Jak wynika z przeprowadzonych wyżej porównań, pojęcia i schematy używane przy zawieraniu tak przymierza-traktatu jak i przymierza-donacji doskonale

⁴¹ Hetycki tekst donacji podaje A. G o e t z e, *Hattušiliš*, MVAeG (1924) H. 3 s. 40-44; znane są również asyryjskie teksty donacji — zob. J.N. P o s t g a t e, *Neo-Assyrian Royal Grants and Decrees*, Rome 1969, s.27nn.

nadawały się do wyrażenia i opisanie relacji między Bogiem i Izraelem oraz między Bogiem a poszczególnymi Jego wiernymi sługami.

Przymierze mające charakter traktatu ustanawiało więź przynależności i opierało wzajemne relacje między suwerenem a wasalem na przyjętych przez nich wzajemnych zobowiązaniach. Natomiast przymierze mające charakter donacji pogłębiało już istniejące więzy: utwierdzało wasala w postawie absolutnej wręcz wierności wobec suwerena. Poszerzało stosunki między partnerami o nowy wymiar — o stałą i nieodwołalną życzliwość.

2. Instytucja małżeństwa

Na określenie i nazwanie relacji między JHWH a Izraelem mianem przymierza oraz na rozwój terminologii przymierza równie istotny wpływ miała instytucja małżeństwa, oparta na kontrakcie i wzajemnej miłości.⁴² Związek małżeński, wymagający od kobiety wiernego przyłgnięcia do męża, dobrze obrazował relacje między JHWH a Izraelem. Z metafory tej korzystali przede wszystkim prorocy, zwłaszcza Ozeasz (rozd. 1-3), Jeremiasz (2,2; 3.1.6-12) i Ezechiel (16,8). Prorok Malachiasz określi małżeństwo jako *b'rit*. Jednakże już w najwcześniejszym okresie dziejów Izraela mówiono o przymierzu, posługując się terminologią związaną z małżeństwem. Świadczy o tym cały szereg pojedynczych wyrażeń w stosunkowo starych tekstach *Pięcioksięgu*. Bóg, który jest „zazdrosny” (Wj 20,5; Pwt 5,9 — por. Wj 34,14; Joz 24,19), to rzecz jasna Bóg, który jest małżonkiem Izraela. Według Lb 5,14 bowiem, zazdrość to jedno z odniesień między mężem i żoną. Podobnie stałe u wspomnianych wyżej proroków oskarżanie Izraela o niewierność względem Boga i nazywanie jej prostytutką znane jest już w Kpł 17,7 i 20,5n. A charakterystyczna formuła przymierza: „wy będziecie moim ludem, a ja będę waszym Bogiem” — użyta w trzeciej osobie w Oz 2,4 — występuje w Kpł 26,12 oraz Pwt 29,12 i wzorowana jest na formule kontraktu małżeńskiego, znanej z licznych dokumentów wschodnich.

3. Wizja Boga jako Króla

Biblijna idea przymierza ukształtowała się również dzięki temu, że w świadomości Izraelitów już w pierwszym okresie ich historii postać Boga JHWH łączyła się z obrazem króla. Obraz ten był dobrze znany w Izraelu już w okresie sędziów (por. Sdz 8,23; 1 Sm 8,7; 10,19). JHWH był tym, który stale wybawiał Izraela z rąk wrogów oraz troszczył się o jego pomyślny rozwój.⁴³ Mimo

⁴² Por. Lipiński, jw. s. 35.

⁴³ Dyskusję wokół początków wiary Izraela w JHWH jako Króla przedstawia T. B r z e g o w y, *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków 1989, s. 96-101. Przeprowadzoną przez siebie analizę tekstów, które z uwagi na swą „niezaprzeczalną archaiczność” (s. 99) mogą przemawiać za istnieniem wiary w JHWH jako Króla już w okresie przedmonarchicznym (Wj 15,18; Lb 23,21; Pwt 33,5; 1 Sm 8,7; 12,12), konkluduje słowami: „...okazuje się, że nie ma żadnego pewnego dowodu świadczącego o tym, że w Izraelu przedmonarchicznym wiążano z Jahwe tytuł króla” (s. 99).

wątpliwości co do czasu powstania tekstów, które mogą bezpośrednio wskazywać na istnienie już w okresie sędziów obrazu JHWH jako Króla Izraela, trzeba pamiętać jeszcze i o tym, że bez wątpienia jeden z najstarszych tekstów Starego Testamentu — z okresu przedmonarchicznego — wzywa do śpiewania pieśni zwycięstwa na cześć JHWH, który okazał swą potęgę wybawiając Izraela (Wj 15,21). Podobny czyn wybawienia Izraela z rąk jego wrogów stał się przyczyną wezwania skierowanego przez pokolenia izraelskie do Gedeona, by panował nad nimi. Świadczy to o tym, że osobę, która broniła przed wrogami, uważano wówczas za ideał władcy. Gedeon, który nie chciał zostać władcą pokoleń izraelskich, powiedział: „Nie ja będę panował (*'emszol*) nad wami ani też mój syn: Pan będzie panował nad wami” (Sdz 8,23).

Należy także zauważyć, że JHWH nie wyzwalał Izraela z Egiptu po to, by go następnie „podbić” jako swego wasala. Wyzwolenie Izraela z Egiptu było prostą konsekwencją faktu, że JHWH jest „Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3,6.15n). Wizja Boga, który swą potęgą wyzwala z Egiptu, a następnie z rąk wszystkich wrogów, ponieważ pozostaje wierny swej więzi z ojcami tego narodu, mogła mieć duży wpływ na przedstawianie relacji między Nim a Izraelem w używanych wówczas kategoriach przymierza między potężnym władcą i jego wiernym wasalem (przymierze o charakterze donacji). W początkowym okresie swej historii Izrael był w miarę wiernym sługą JHWH, swego Króla. Zawsze był pewien Jego stałej troski i życzliwości względem siebie.

A zatem biorąc pod uwagę to, jakie tradycje wpływały na ukształtowanie się biblijnej koncepcji przymierza, trzeba w terminie *b^{erit}* widzieć tak ideę zobowiązania, jaki i ideę więzi. Takie pojęcie mogło określać przede wszystkim sam fakt ustanowienia więzi między Bogiem i Izraelem, a następnie płynące z niej zobowiązania.

* * *

Jak wynika z powyższych analiz biblijne pojęcie przymierza wciąż pozostaje przedmiotem zainteresowania egzegetów. Stawiają sobie oni przede wszystkim pytanie o podstawowe znaczenia hebrajskiego terminu *b^{erit}* — czy chodzi w nim w pierwszym rzędzie o „zobowiązanie” nałożone jednej stronie przez drugą, czy o „więź” między partnerami. Podejmowane dotąd próby wyjaśnienia etymologii *b^{erit}* można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą te propozycje, które termin ten wywodzą od słów wyrażających ideę „zobowiązania” Do drugiej natomiast te, które łączą go z wyrazami opisującymi „więź”, „przynależność” Na bazie etymologii nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć i opowiedzieć się za jednym z tych znaczeń.

Z kolei uważna lektura starotestamentalnych perykop opowiadających o przymierzach zawieranych między ludźmi pozwala odkryć, że w niektórych z nich *b^{erit}* jest rozumiane jako „zobowiązanie” nałożone lub dobrowolnie przyjęte przez jedną ze stron (Joz 9; 1 Sm 18,3-4). W innych natomiast zawarcie *b^{erit}* oznacza ustanowienie „więzi” braterstwa i przyjaźni między partnerami (Rdz 26,26-31; 31,44-54).

Podobne zjawisko dostrzec można w starożytnych tekstach ludów Bliskiego Wschodu. W traktatach hetyckich i asyryjskich dominuje idea zobowiązania. Suweren nakłada na swego wasala liczne obowiązki; nie dopełniając któregoś z nich wasal ściąga na siebie rozmaite przekleństwa. Jednakże oprócz przymierza mającego formę traktatu znane były także przymierza o charakterze donacji. W tekstach będących zapisem donacji dominuje obraz *b'rit* jako stałej „więzi” życzliwości i przyjaźni. Autorzy biblijni znali i jeden i drugi typ przymierza.

W związku z tym wydaje się rzeczą słuszną widzieć w terminie *b'rit* nie tylko ideę „zobowiązania”, ale także ideę „więzi”. Co więcej, fakt, że na biblijne pojęcie *b'rit* duży wpływ miała także instytucja małżeństwa oraz doświadczenie dobroci i wyzwalającej potęgi JHWH już w pierwszych okresach dziejów Izraela pozwala sądzić, że idea „więzi” jest w nim bardziej podstawową i dominującą.

ALLEANZA — LEGAME O IMPEGNO

S o m m a r i o

Il concetto dell'alleanza nella Bibbia rimane al centro del dibattito esegetico moderno. Cosa significa la parola *b'rit* — „impegno” o „legame”? Le diverse proposte sull'etimologia di questo termine fanno vedere che non si può scegliere uno di questi significati escludendo l'altro. Nei brani dell'AT che raccontano la conclusione delle diverse alleanze fra gli uomini si scopre il concetto della *b'rit* come „impegno” (Gn 9; 1Sm 18,3-4), ma anche come „legame” (Gn 26,26-31; 31,44-54). Lo stesso fenomeno osserviamo nei testi dell'ambiente culturale d'Israele. Nei trattati hittiti ed assiri viene sottolineata idea dell'impegno, imposto dal sovrano al vassallo. Però, accanto a questi si trovano i testi delle donazioni che sono documenti della *b'rit* vista come „legame” di benevolenza e di amicizia. Ambedue tipi di alleanza potevano essere conosciuti agli autori biblici.

Perciò pare giusto vedere nel termine biblico *b'rit* non solo idea dell'impegno, ma anche quella del legame reciproco e duraturo. Di più, prendendo in considerazione il fatto che sul concetto della *b'rit* biblica influiva anche l'istituzione del matrimonio e l'esperienza della benevolenza di JHWH verso Israele si deve osservare che l'idea del legame è più fondamentale e dominante.