

MARIAN ARNDT OFM

PRZYMIERZE BOGA Z IZRAELEM
W TRADYCJACH PIĘCIOKSIĘGU

Przymierze w Piśmie św. jest podstawą wszelkich stosunków między Bogiem a człowiekiem. Na nim opiera się idea wybraństwa. Starotestamentalne prawo na czele z dekalogiem jest określane jako "prawo przymierza", opieka Boża, zwłaszcza w czasach wyjścia była pojmowana jako wynik przymierza, a wierność narodu wybranego Bogu była równoznaczna wierności przymierz. Wreszcie nowy stosunek między Bogiem a człowiekiem ustanowiony przez Chrystusa jest również nazwany przymierzem. Tak więc przymierze jest podstawowym pojęciem w zbawczej historii ludu Bożego Starego i Nowego Testamentu.

Ważność problemu przymierza znalazła swe odbicie w bardzo obszernej literaturze egzegetyczno-teologicznej¹. Wyniki badań, często rozbieżne, uzależnione są od poglądu na starożytność idei przymierza i pojęcia b^erît - zwykle tłumaczonego jako "przymierze". Wielu egzegetów uważa b^erît za pojęcie bardzo stare, choć zaczerpnięte z nomenklatury umów świeckich², od początku określające stosunek Boga do człowieka. Egzegeci ci mniej lub bardziej akcentują znaczenie teologiczne i ważność przymierza w historii zbawienia³. W dyskusji ostatnich lat zostało to podważone⁴ aż do zupełnego zaprzeczenia teologicznego znaczenia pojęcia b^erît i tłumaczenia go jako "jednostronne zobowiązanie"⁵. Podkreśla się charakter prawny przymierza z Bogiem mniej zwracając uwagę na to, że przymierze i związane z nim prawo w zasadzie jest wyrazem przychylności Boga do człowieka⁶.

Znaczenia i charakteru przymierza Boga z Izraelem należy szukać u samych podstaw religii Izraela jako narodu poprzez analizę opisów zawarcia przymierza na Synaju, biorąc przy tym pod uwagę różne przekazy.

1. ZAWARCIE PRZYMIERZA WEDŁUG Wj 34, 1-28

Fragment Wj 34, 1-28 według przekonania większości egzegetów zawiera jahwistyczne ujęcie przekazu o zawarciu przymierza Boga z Izraelem⁷. Redaktor ten przekaz tak zestawiał z przekazem E o zawarciu przymierza /Wj 24/ oraz o odstępieniu Izraela /Wj 32/, że stał się on opowiadaniem o odnowieniu przymierza złamanego przez kult złotego cielca⁸.

Tablice z prawem przymierza stały się "drugimi", które po rozbiciu "pierwszych" tablic Mojżesz musi na nowo przygotować /Wj 34, 1. 4/. Wzmianki o pierwszych i drugich tablicach byłyby zatem redakcyjne⁹. Także ww. 6-9 najprawdopodobniej są późniejszym dodatkiem dostosowującym całość do rozdz. 32: po upadku Bóg miłosiernie przebacza.

Dekalog jahwisty Wj 34, 11-26 wskazuje na sytuację Izraela po objęciu ziemi obiecanej. Prawdopodobnie dekalog ten nie istniał jako samodzielna jednostka, lecz został zestawiony przez J i dostosowany do użytku kultowego¹⁰. Kultowe nakazy i zakazy mają naród zdystansować od wielobóstwa wyżej stojących ludów zamieszkujących miasta i uprawiających ziemię Kanaan. Zakazane są Izraelitom pewne kultowo-magiczne zwyczaje Kananejczyków /Wj 34, 25 a. 26 b/, nakazane są rolnicze święta /Wj 34, 18 a. 22 a. 26 a/; trzy razy do roku Izrael stawia się przed Jahwe /Wj 34, 23/, a nie przed lokalnymi bóstwami /Wj 34, 14. 17/¹¹. Przykazania Wj 34, 11-26 nie są w ścisłym sensie dekalogiem, lecz kodeksem praw zestawionym przez J¹².

Jahwistyczny opis zawarcia przymierza bez dodatków redakcyjnych i innych tradycji mógł wyglądać następująco: Wj 34, 1 a. 2-3. 4 /bez "jak pierwsze"/. 6 ab. 10 a. 11-26 /kodeks praw/ oraz 27-28¹³. Mojżesz stoi przed Jahwe jako reprezentant ludu i dlatego przykazania są skierowane do Mojżesza w drugiej osobie liczby pojedynczej. Formuła w w. 27 "zawarłem przymierze z 'ētobą ..." wskazuje na dwustronność stosunku opartego nie na obustronnych korzyściach i obowiązkach, lecz na wspólnocie z Bogiem. Zasadniczym sensem przymierza z Bogiem według J jest związanie ludu wyłącznie z Jahwe oraz ustrzeżenie go przed niewiernością swemu Bogu, który lud uratował i wyprowadził z niewoli; tym samym ustrzeżenie ludu przed kananejskim politeizmem, a zwłaszcza kultem płodności. Wyłącznie do Jahwe, a nie do lokalnych bóstw należą bydło i płody ziemi /Wj 34, 19 a. 20. 26 a/. Jahwe objął

w posiadanie tę ziemię i prowadzi lud do niej idąc razem z ludem /Wj 33, 12b-17/. Wyrazem tej wspólnoty jest widzialna obecność Jahwe poprzez arkę /Lb 10, 33. 35 n./ i słup ognia lub obłoku /Wj 13, 21 n./. Wspólnota z Bogiem zaistniała pod pewnymi warunkami i jeżeli według tych warunków żyje, słusznie może być nazwana "przymierzem"¹⁴. Bóg przymierza w J wchodzi z ludem we wspólnotę, staje się Opiekunem i "Bogiem który prowadzi"¹⁵.

2. PRZYMIERZE NA SYNAJU WEDŁUG Wj 19-24

Żaden inny tekst w Starym Testamencie nie opisuje tak szczegółowo całego przebiegu zawarcia przymierza, jak Wj 19-24. Sam w sobie logicznie ukształtowany tekst w obecnej postaci jest rezultatem przemyślanej pracy redakcyjnej będącej pod wpływem szkoły deuteronomistycznej. Ostatni redaktor Pięcioksięgu ma również tutaj swój wkład; jemu należy zawdzięczać wkomponowanie dekalogu Wj 20, 1-17, który z obecnym kontekstem nie bardzo harmonizuje. Pierwotnego kontekstu należy szukać raczej w Pwt 5. Natomiast tzw. "Księga przymierza" /Wj 20, 22-23, 33/ doskonale harmonizuje z kontekstem, stanowiąc pierwotne warunki przymierza opisanego w Wj 19-24. Cały fragment Wj 19-24 nie jest jednolity pod względem tradycji, lecz przyjmuje się, że w zasadniczej części jest pochodzenia elohistycznego. Przede wszystkim "Księga przymierza" /Wj 20, 22-23, 33/ w E jest bardziej zwartym kompleksem, stanowiąc podstawową i pierwotną część opisu elohistycznego¹⁶. Zatem do elohistycznej tradycji mogłyby należeć wiersze: Wj 19, 3-5. 7 n. 10. 11 a. 14. 15 ab. 16 n.; 20, 18-21. 22; 20, 23-23, 33; 24, 3-11.

Według E przymierze na Synaju zostało zawarte z Bożej inicjatywy. Ten rys charakterystyczny nie jest wyłączną własnością E, lecz tu występuje z taką wyrazistością, że można przymierze synaickie określić jako "Boże Przymierze" /por. 19, 5: p^eritî/. Inicjatywa Boga nie znaczy jednak, że Bóg narzuca swoją wolę, wymaga ona odpowiedzi ludu /19, 8; 24, 3. 7/, tym samym podkreślona jest wolność decyzji, z jaką lud przystępuje do przymierza¹⁷. Inicjatywa Boga zawarcia przymierza nie oznacza również, że przymierze to jest jednostronnym układem. Z jednej strony Jahwe jest stroną w przymierz, składa obietnicę /19, 5/ i poprzez obrzęd krwi zostaje zaprzysiężony /24, 6/ -

- tak chyba należy rozumieć pokropienie ołtarza. Z drugiej strony Izrael jest prawdziwym partnerem przymierza, wskazuje na to forma 'immākem w 24, 8. Dwustronność przymierza znajduje również swój wyraz w odpowiedzi ludu, w złożonej ofierze oraz w posiłku spożytym przez starszych u Boga; krwią zostaje skroplony nie tylko ołtarz /24, 6/, ale i lud /24, 8/, który w ten sposób został zaprzysiężony.

Obietnica, którą Bóg składa wychodząc z propozycją przymierza, zawiera element nowy w stosunku do opisu J - element wybraństwa. Lud izraelski jeżeli będzie strzegł przymierza, będzie "szczególną własnością" Jahwe /19, 5/. Wyrażenie s^gullāh jest bardziej typowe dla deuteronomisty /zob. Pwt 7, 6; 14, 2; 26, 18/ i dlatego Wj 19, 3-6 uważa się za dodatek deuteronomistyczny, przy tym niewykluczone, że w 19,5 zachowała się starsza tradycja¹⁸.

Ogłoszenie woli Bożej, zawartej w poszczególnych prawach Wj 20, 23-23, 33 oraz w ogólnym nakazie: "jeżeli pilnie będziecie słuchać mojego głosu i strzec mojego przymierza" /19, 5/, jest charakterystycznym momentem z tego względu, że na podstawie "tych wszystkich słów" /24, 8/ zostało zawarte przymierze. Już w opisie J przymierze zostało zawarte na podstawie "tych wszystkich słów" /34, 27/, lecz w E od zachowania nakazów Jahwe uzależniona jest opieka Boża. Słowa Jahwe stanowią tu prawa, warunki, od których zależy łaskawość Boża¹⁹.

Bardzo wyraźnie jest przedstawiona postać Mojżesza jako pośrednika i protokolanta przymierza. Wiele elementów z Wj 19-24 znajduje analogie w przymierzach międzyludzkich w Starym Testamencie oraz w tzw. formularzu przymierza²⁰.

3. PRZYMIERZE NA GÓRZE HOREB WEDŁUG Pwt

Podstawowy i najstarszy tekst Pwt to rozdziały 5-28²¹ przedstawiające odnowienie przymierza zawartego na górze Horeb²². Charakterystyczne jest to, że na określenie odnowienia przymierza w kraju Moab w Pwt 5-26 nie pada termin b^erīt ani zwrot karat b^erīt. Sformułowania te zachodzą tylko w 5, 2 n. w związku z przymierzem na Horebie: "Jahwe, nasz Bóg, zawarł z nami przymierze" /5, 2/, a następny wiersz jeszcze mocniej akcentuje: "nie z naszymi ojcami zawarł Jahwe przymierze lecz z nami ...". Przyimki 'ēt oraz 'im wskazują wyraźnie na dwu-

stronność przymierza, przy czym autor świadomy jest darmowości przymierza na Horebie, na które Izrael niczym sobie nie zasłużył. Tradycja deuteronomistyczna, która Pwt 5-28 wkomponowała w swoje dzieło historyczne, wydarzenia w Moabie charakteryzuje jako zawarcie przymierza: "To są słowa przymierza, które nakazał Jahwe zawrzeć z synami Izraela w kraju Moab, oprócz przymierza, które zawarł z nimi na Horebie" /28, 69/. Prawdopodobnie późniejszy przekaz ze szkoły deuteronomistycznej /Pwt 29/²³ to, co wydarzyło się w kraju Moab, zrozumiał jednoznacznie jako uroczyste zawarcie przymierza²⁴.

Bardzo wyraźnie przedstawiony został dwustronny stosunek przymierza: Jahwe jest Bogiem Izraela, a Izrael ludem Jahwe. Stwierdzenie to, rozwinięte w Pwt 26, 17-19, w egzegezie zostało nazwane "formułą przymierza" /"Bundesformel"/²⁵.

Bóg deuteronomisty to "Jahwe, twój Bóg" /ewentualnie: "nazwasz"/, a Izrael to lud wybrany. Specyficznym określeniem ludu dla deuteronomisty to "szczególna własność" - s^egullāh /Pwt 7, 6; 14, 2; 26, 28/. Ze względu na przynależność do Jahwe Izrael jest nazwany 'am qādōš.

Wola Boga ogłoszona jest w bardzo szerokiej części prawnej, obejmującej praktycznie całą księgę. Prawa, które D wcielił do opisu zawarcia przymierza, w pierwotnej postaci przedstawiały bardzo różne formy prawne: apodyktyczne prawo Boże, prawo zwyczajowe, postanowienia kultowe i inne. Splot tych wszystkich form prawnych w Pwt stał się prawem przymierza.

Boskie przykazania i prawa są dla Izraela w ujęciu deuteronomisty wymogami przymierza, warunkami od przestrzegania których Bóg uzależnił swą opiekę i błogosławieństwa nad Izraelem, ogólnie mówiąc, swe łaskawe działanie. W razie niezachowania tych warunków i złamania przymierza Izrael czeka gniew Jahwe i przekleństwo, dlatego że "opuścili przymierze Jahwe, Boga ich przodków, zawarte z nimi" /Pwt 29, 24/²⁶.

Opisy zawarcia przymierza Boga z narodem wybranym w Pięcioksięgu pochodzą, ogólnie mówiąc, z trzech tradycji: J, E i D²⁷ które różnią się między sobą, lecz mają też wiele wspólnego. W J Mojżesz był reprezentantem ludu, natomiast w E, a jeszcze wyraźniej w D partnerami przymierza są Bóg i lud, a Mojżesz pełni rolę pośrednika. W tradycji elohistycznej Mojżesz poza tym jako

protokolant pisze dokument przymierza, a w deuteronomistycznej sam Bóg spisuje dokument, nazwany w obu tradycjach "Księgą przymierza". Obie tradycje E i D opowiadają o złamaniu przymierza /wkrótce po zawarciu/ przez oddawanie czci złotemu zwierzęciu /Wj 32 E; Pwt 9, 11-17 D/, o którym J wydaje się nie wiedzieć. Według obu tradycji Mojżesz rozbija tablice ze spianym prawem przymierza, lecz później wstawia się za ludem, aby Bóg odnowił przymierze.

Zwrot "Jahwe zawarł przymierze z Izraelem", zachodzący w Wj 34, 27 oraz w Wj 19 i 24, jak również w Pwt - świadczy o dwustronności stosunku Jahwe-Izrael. Stosunek ten Izrael wyobrażał sobie na wzór znanego sobie układu wasala, w którym Jahwe jest inicjatorem i królem, mającym na podstawie dotychczasowych wydarzeń /wyprowadzenie z Egiptu/ prawo do stawiania wymagań, lecz ze swej strony również obiecuje opiekę w drodze do kraju obiecanego przodkom. Konsekwentnie ustala się w Izraelu przekonanie, że Bóg z czystej łaski bierze w opiekę lud, który niczym sobie na to nie zasłużył²⁸, zwraca się do ludu proponując mu wspólnotę, w której będzie bezpieczny²⁹. Bezpieczeństwo jest zagwarantowane przez znak także zaczerpnięty z świeckiego układu lennego³⁰. Stosunek zaistniały między Bogiem a Izraelem został ujęty w formułę przymierza: "Wy jesteście moim ludem, Ja zaś waszym Bogiem".

Tradycja o zawarciu przymierza na Synaju od czasów jahwisty oraz przekaz o arce przymierza, którą Jozue przyniósł do Kanaanu, utwierdzała w Izraelu przekonanie, że wnet po wyjściu z Egiptu na górze, prawdopodobnie w ramach kultowych, miało miejsce wydarzenie, które naród wybrany zachował w pamięci jako przymierze z Bogiem Jahwe.

Rozbudowany teologicznie opis przymierza zawdzięczamy deuteronomiście³¹, lecz przedmiot i pojęcie b^erît są o wiele starsze, jak o tym świadczą Wj 34 i Wj 24. Już w najstarszych tekstach przymierze łączyło się z prawem, dlatego kontekst niejednokrotnie umożliwia oddanie słowa b^erît za pomocą pojęcia z języka prawnego³². Trzeba jednak mieć na uwadze, że prawo i przymierze w Starym Testamencie to nie alternatywy, które się wykluczają, lecz ściśle należą do siebie, i to nie tylko prawo i przymierze, lecz również prawo i związany z przymierzem dar oraz Boża łaskawość³³. Izrael wprowadzie czuł się zobowiązany do

przestrzegania prawa, lecz prawo wynikało z przymierza, a już sama inicjacja przymierza ma charakter daru i jest Bożą łaską; także opieka, którą Bóg otoczył lud mocą przymierza, była odbierana jako Boży dar i przychyłność. Gdyby przymierze było czystym prawem, Izrael łamiąc je przez kult złotego cielca powinien być odrzucony. Bóg jednak w swej łaskawości zachowuje przymierze w mocy. Zatem przymierze starotestamentalne mimo swego charakteru prawnego zawiera w sobie element łaski. W końcu starotestamentalne prawo powinno być zachowywane dlatego, że istnieje przymierze. Takie prawo nie jest ciężarem³⁴ tylko częściowo możliwym do wypełnienia, lecz jest ono znajomością woli Boga, Jego wymagań i oczekiwań, co w konsekwencji ułatwia życie /Pwt 4, 5-9/³⁵. Przestrzeganie prawa było również wyznaniem wiary tych, którzy z łaski Boga zostali wybrani i obdarowani.

W badaniach nad starotestamentalnym przymierzem jest brany pod uwagę problem równości partnerów. Przymierze jako dwustronne, prawomocny układ nie oznacza w Starym Testamencie równości partnerów. Już w opisach przymierzy międzyludzkich często partnerzy przymierza należeli do różnych warstw społecznych, co więcej, poprzez przymierze ta nierówność została niejednokrotnie utwierdzona. Gibeonici stają się sługami Jozuego /Joz 9, 23. 27/, Dawid sługą Jonatana /1 Sm 20, 7. 8/, a następnie Jonatan staje się drugim po Dawidzie /1 Sm 23, 17/, a w przymierzu Dawida z Izraelem Dawid zostaje królem Izraela /2 Sm 5, 3/. Podobnie przymierze Boga z Izraelem nigdzie w Starym Testamencie nie jest przedstawione jako układ równych partnerów. Zawsze Bóg wychodzi z inicjatywą, we wszystkich tekstach Bóg zawiera z kimś przymierze, a nigdy Bóg i ktoś. Porównanie przymierza starotestamentalnego z formularzem paktu wasala, gdzie z zasady partnerami byli monarcha i jego lennik, wasal, także przemawia za nierównością partnerów przymierza Jahwe z Izraelem.

Inicjatywa ze strony Boga nie oznacza narzucenia przymierza. Bóg decyzję zostawia ludowi, a lud dobrowolnie przyjmuje przymierze /Wj 19, 8; 24, 3. 7/. Wybór jest stosunkiem dwustronnym: Jahwe wybiera Izrael, a Izrael wybiera Jahwe, obie strony dokonują wyboru w sposób wolny. W ten sposób Jahwe stał się "Bogiem wybranym wybranych"³⁶. Propozycja przymierza w Wj 19, 3-8 i wszystkie inne teksty dotyczące przymierza zawierają elementy, które mają przekonywać. Lud nigdy nie jest zmuszany do wejścia

w przymierze z Bogiem. Bóg występuje w roli mówcy, który chce przekonywać, a nie władcy wymuszającego zgodę. W paktach hetyckich monarcha często uciekał się do metod przekonywania, które w jakiś sposób wywierały presję na lennika. Być może stoi to w pewnej relacji do przemawiania Boga w opisach zawierania przymierza, czyli do tego, co często w egzegezie jest nazywane "kazaniem", jednak w Starym Testamencie przekonywanie słuchacza ma służyć jedynie celom religijnym³⁷.

Wolność w wyborze Jahwe nie oznacza wszakże niezależności, która godziłaby w suwerenność Boga. Człowiek w Starym Testamencie, zwłaszcza ten, z którym Bóg zawiera przymierze, nie stoi na pozycji przeciwnej Bogu, lecz występuje w roli współpracownika. Współpraca człowieka zakłada działanie Boga. Więcej, tylko Bóg może na taką współpracę zezwolić i ją umożliwić, a ponieważ wolność człowieka ma swą podstawę w łaskawości Boga - człowiek może wybrać tylko Boga, bo sam jest przez Boga wybrany. Tak rozumiana wolność człowieka i taka współpraca z Bogiem nie ogranicza Bożej suwerenności. Bóg zostawiając człowiekowi wolną decyzję jest większy, a jego suwerenność ukazuje się we właściwym świetle. Wielkość i wolność Boga objawia się przez to, że umożliwia człowiekowi miłość, która względem Boga zawsze jest miłością wzajemną. Bóg objawia swoją najwyższą suwerenność właśnie przez to, że człowieka czyni nie tylko przedmiotem swego zbawczego działania i adresatem swych postanowień, lecz czyni go partnerem, podmiotem do tego stopnia, że człowiek może decydować o swym stosunku do Boga, może go w sposób wolny przyjąć lub odrzucić. Zatem przymierze z Bogiem polega nie tylko na poddaniu się woli Bożej, lecz na wybraniu, które budzi wolną wzajemną miłość³⁸.

Więź między partnerami w hetyckich paktach wasala nie ogranicza się do sfery politycznej czy publicznej. Więź ta była głębsza. Wasal ma kochać monarchę, a monarcha ma wasala przyjąć do serca jak przyjaciela³⁹. W innych przymierzach Bliskiego Wschodu między partnerami również ma tworzyć się więź braterska, a nawet miłość⁴⁰. Jeżeli układ państwowy nie tylko że nie wykluczał sfery uczuciowej między partnerami, lecz polecał nawet miłość, to w starotestamentalnym przymierzu Boga z narodem wybranym, które wzorowało się na owych paktach, również należy tego samego oczekiwać.

Charakter umowy przymierza między ludźmi w Starym Testamencie również nie wyklucza aktu łaski, jak np. przymierze między Dawidem a Jonatanem zostaje zawarte na podstawie miłości Jonatana do Dawida /1 Sm 18, 3; 20, 8/. Tym bardziej więź, która tworzy się między Jahwe a Izraelem przez przymierze, nie jest stosunkiem czysto prawnym, stosunkiem praw i obowiązków, lecz obok charakteru prawnego zawiera element miłości⁴¹.

Bóg w miłości wybiera naród, aby mu okazać swą łaskę przez to, że dopuszcza go do wspólnoty partnerskiej ze sobą. Wspólnota ta określana w Starym Testamencie jako b^ērīt nakłada na naród pewne obowiązki, które Izrael przyjmuje wolną decyzją. Bóg w zamian obiecuje opiekę i niezwykle czyny: czyny zbawcze. Wzajemność tej wspólnoty i charakter umowy prawnej nie stawia na równi Boga i człowieka, a miłość, którą Bóg okazuje wzywając naród do wspólnoty ze sobą, z konieczności budzi miłość wzajemną.

4. PRZYMIERZE SYNAICKIE A TRADYCJA KAPŁAŃSKA

Tradycja kapłańska nie opowiada o zawarciu przymierza Jahwe z narodem Izraela zgromadzonym pod Synajem. P unika nawet słowa b^ērīt w wyrażeniach gdzie J, E i D używali go; np. 'ārōn b^ērīt, luhôt b^ērīt - w tych miejscach P używa 'ēdūt⁴². Autor kapłański opuszczając tak ważny moment z historii Izraela, tym samym wyraźnie przedstawił swoją teologiczną koncepcję przymierza. Przymierze synaickie zostało złamane przez nieposłuszeństwo Izraela. Niewola babilońska stała się "mieczem, który się mści za złamanie przymierza" /Kpł 26, 25/. P chcąc znaleźć podstawę dla stosunku Izraela do Boga sięga do starszego tekstu Rdz 15, w którym Bóg zawarł przymierze z Abrahamem - przymierze, które nie było uzależnione od ludzkiego postępowania, dlatego też nie mogło być złamane. Też P stało się: odtąd Izrael może liczyć na pomoc Boga na podstawie przymierza z Abrahamem. Na Synaju, według P, pod tym względem nie dzieje się w zasadzie nic nowego, Jahwe dotrzymuje obietnic danych już patriarchom /np. Rdz 17, 8 - Wj 6, 7/. W języku P brzmi to: "Jahwe pamięta o swoim przymierzu z Abrahamem". A ponieważ Bóg nie cofa swoich postanowień, a z drugiej strony w przymierzu z Abrahamem nie jest wymagana od człowieka jakaś określona postawa, to przymierze jest przymierzem wiecznym i zawsze Izrael będzie mógł budować swój stosunek do Boga na podstawie przymierza z Abrahamem.

Z pewnością P nie chciał ludu z czasów Mojżesza wyjąć spod prawa przymierza synaickiego, lecz chciał utworzyć nowe podstawy dla egzystencji Izraela, zagrożonej przez złamanie przymierza. Już J widział w czasach Mojżesza wypełnienie obietnic Boga z czasów patriarchów. Tę myśl podejmuje P opisując wydarzenia z czasów Mojżesza jako spełnienie się obietnic danych patriarchom: liczne potomstwo i kraj⁴³. Stosunek Izraela do Boga według J wyznaczony jest szczególnym przymierzem zawierającym prawo Boże. P opuszczając samo zawarcie przymierza pod Synajem, łączy ściśle obydwie wątki: to, co się dzieje z ludem wybranym w czasach Mojżesza, jest w istocie swym wypełnieniem obietnic danych Abrahamowi. Obietnica rozmnożenia się i obietnica kraju znane ze starszych tradycji, rozszerzone przez P o trzecią: "będę ich Bogiem" /Rdz 17, 8 powtórzone w Wj 6, 7/ znajdują swe wypełnienie poprzez zamieszkanie Jahwe ze swym ludem w namiocie spotkania i poprzez kult.

P nie przedstawia Boga objawiającego prawo przymierza synaickiego, które zawierało błogosławieństwa i przekleństwa. Tablice przykazań /Wj 24, 12; Pwt 4, 13; 9, 9 nn./ to w P tablice świadectwa /Wj 31, 18; 34, 29/, a z dziesięciu przykazań pozostało przykazanie szabatu, który stał się znakiem stosunku między Bogiem a ludem. Te przekształcenia, jako wynik refleksji historyczno-teologicznej autora kapłańskiego, mają na celu ukazanie podstawy stosunku Izraela do Boga. Nie jest nią przymierze prawne spod Synaju obwarowane sankcjami i wymagające od obu stron pewnej postawy, lecz przymierze łaski, bezwarunkowe przymierze zawarte z Abrahamem⁴⁴.

Przymierze między Bogiem a Izraelem pomimo charakteru prawnego nie było pozbawione pewnego aspektu łaski. Aspekt łaski w przymierzach dla tradycji kapłańskiej stał się pierwszoplanowy. W opisywanych przez P przymierzach z Noem /Rdz 9, 1-17/ i Abrahamem /Rdz 17/ przykazania, prawa czy warunki, od których zależałoby trwanie przymierza, zniknęły całkowicie. Takie bezwarunkowe przymierze, które jest darem, nie może być złamane - trwa zawsze, mówiąc językiem P, "na najdalsze pokolenia".

PRZYPISY

¹ Zob. omówienie współczesnych poglądów na przymierze w Starym Testamencie: D. J. Mc Carthy. Der Gottesbund

im Alten Testament. Stuttgart 1966.

² Zob. np. G. E. M e n d e n h a l l. Covenant Forms in Israelite Tradition. BA 17:1954 s. 50-76; t e n ż e. Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient. Zürich 1960; K. B a l t z e r. Das Bundesformular. Neukirchen 1964; G. M. T u c k e r. Covenant Forms and Contract Forms. VT 15:1965 s. 487-503; D. J. M c C a r t h y. Treaty and Covenant. Rome 1978; S. Ł a c h. Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów. RBL 15:1962 s. 257-265.

³ Np. W. E i c h r o d t. Theologie des Alten Testaments. T. 1. 7. Aufl. Berlin 1963; N. L o h f i n k. Das Hauptgebot. Rom 1963; H. C a z e l l e s. Alliance du Sinai, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance. W: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. R. Smend /Hrsg./. Göttingen 1977 s. 69-79; H. G r o s s. Der Sinaibund als Lebensform des ausserwählten Volkes im Alten Testament. W: Ekklesia. Trier 1962 s. 1-15; W polskiej literaturze zob. np. Cz. J a k u b i e c. Stare i Nowe Przymierze. Warszawa 1961; J. K u d a s i e w i c z. Historia i teologia przymierza. W: S. Łach, Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki. Pod. red. S. Łacha, M. Filipiaka. T. 1. Lublin 1975 s. 121-166.

⁴ Np. J. B e g r i c h. Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform. ZAW 60:1944 s. 1-11; A. J e p s e n. Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit. W: Verbannung und Heimkehr. A. Kuschke /Hrsg./. Tübingen 1961 s. 161-179.

⁵ E. K u t s c h. Der Begriff b'rit in vordeuteronomischer Zeit, w: Das ferne und das nahe Wort. F. Maass /Hrsg./. Berlin 1967 s. 133-143; t e n ż e. Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament. Berlin 1973; t e n ż e. karat b'rit, eine Verpflichtung festsetzen. W: Wort und Geschichte. H. Gese, H. P. Rüger /Hrsg./. Kevelaer-Neukirchen 1973 s. 121-127; t e n ż e. b'rit Verpflichtung. THAT I kol. 339-352; G. F o h r e r. Altes Testament - "Amphyktyonie" und "Bund"? ThLZ 91:1966 s. 801-816, 893-904.

⁶ Np. W. Z i m m e r l i. Das Gesetz im Alten Testament. ThLZ 85:1960 s. 481-498 szczeg. 494; W. E i c h r o d t. Bund und Gesetz. W: Gottes Wort und Gottes Land. H. Graf Reventlov /Hrsg./. Göttingen 1965 s. 30-49 szczeg. 38 n.; R. S m e n d. Die Bundesformel. Zürich 1963 s. 28-31; M. G. K l i n e. Law and Covenant. WTJ 27:1964 s. 1-20.

⁷ Np. W. B e y e r l i n. Herkunft und Geschichte der Ältesten Sinaitraditionen. Tübingen 1961 s. 32 i 90; F. E. W i l m s. Das jahwistische Bundesbuch in Ex 34. BZ 16:1972 s. 24-53.

⁸ Historię tradycji i wzajemną zależność Wj 32 i 34 zbadał L. Perlitt /Bundestheologie im Alten Testament, Neukirchen 1969 s. 203 nn./.

⁹ Zob. L. P e r l i t t. jw. s. 205 n.

- 10 E. Sellin, G. Fohrer. Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg 1965 s. 75. Zob. również J. G. Torralba. Decalogo ritual. Ex 34, 10-26. EstB 20:1961 s. 407-421; H. Kosmala. The so-called Ritual Decalogue. Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem 1:1962 s. 31-61.
- 11 Zob. Por. L. Ruppert. Der Jahwist - K nder der Heilsgeschichte. W: Wort und Botschaft des Alten Testaments. J. Schreiner /Hrsg./. 3. Aufl. Würzburg 1975 s. 107.
- 12 Zob. Wilms, jw. s. 53. Zob. r wnie  H. Horn. Traditionsschichten in Ex 23, 10-33 und Ex 34, 10-26. BZ 15:1971 s. 203-222; J. Halbe. Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10-26, Göttingen 1975.
- 13 L. Ruppert. Synoptische Übersicht über die drei grossen Erz hlungs den des Hexateuch J, E und P. W: Wort und Botschaft des Alten Testaments. J. Schreiner /Hrsg./. 3. Aufl. Würzburg 1975 s. 406.
- 14 Halbe, jw. s. 229.
- 15 Gross, jw. s. 4; Wilms, jw. s. 230.
- 16 L. Ruppert. Der Elohist - Sprecher für Gottes Volk. W: Wort und Botschaft des Alten Testaments s. 129 n.; zob. r wnie  J. J. Stamm. Bundesbuch. BHH I. Göttingen 1962 s. 289.
- 17 L. K hler. Theologie des Alten Testaments. Tübingen 1936 s. 52.
- 18 H. Wildberger. Jahwes Eigentumsvol.. Zürich 1960 s. 10 nn.; W. Zimmerli. Erwägungen zum "Bund". Die Aussagen über die Jahwe berät in Ex 19-34. W: Wort - Gebot - Glaube. Zürich 1970 s. 176.
- 19 Begrich, jw. s. 8.
- 20 Zob. np. Baltzer, jw. s. 37 nn.; Mc Carthy. Treaty and Covenant s. 243-276.
- 21 Bez wchodzenia w szczeg ły: Pwt 5-28 to stary, przed-deuteronomistyczny tekst, nazwany przez deuteronomist  sefer hator h i po pewnych zmianach wkomponowany w swoje dzie o /N. Lohfink. Botschaft vom Bund. Das Deuteronomium. W: Wort und Botschaft des Alten Testaments s. 181/n./.
- 22 D zamiast nazwy "Synaj/ u ywa "Horeb".
- 23 Lohfink. Botschaft s. 182.
- 24 Zob.: J. Scharbert. Der Bund zwischen Jahwe und Israel. W: Ausgewählte Themen der Theologie des Alten Testaments. 2. Teil. München 1983 s. 195 nn.
- 25 Zob. Smend, jw.; H. H. Schmidt. Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Der sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments. W: Kirche. Tübingen 1980 s. 1-25.

- 26 Zob. N. L o h f i n k. Pieśń chwały. Warszawa 1982 s. 91.
- 27 P nie opisuje zawarcia przymierza Boga z Izraelem. Wy-
padki na Synaju są konkretyzacją przymierza, które Bóg ustanowił
z Abrahamem.
- 28 Przekonanie to znalazło swój wyraz w Wj 34, 5-9, gdzie
Bóg okazuje miłosierdzie mimo niewierności ludu.
- 29 H. L u b s c z y k. Der Bund als Gemeinschaft mit
Gott. W: Dienst der Vermittlung. Leipzig 1977 s. 61-96 szczeg.
77.
- 30 Dokument przymierza - wg. J i E były to tablice, wg D
tablice i arka przymierza.
- 31 P e r l i t t, jw. s. 237 n. i 280 nn. Dla L. Perlitta
teologia przymierza została nie tyle rozwinięta, ile wprowadzo-
na przez deuteronomistę.
- 32 E. Kutsch w kilku artykułach dowodzi, że b^erît jest
pojęciem czysto prawnym.
- 33 Z i m m e r l i. Das Gesetz s. 494; E i c h r o d t.
Bund und Gesetz s. 38 n.
- 34 Zob. Pwt 4, 5; 30, 11-14; Ne 9, 13 n. Przede wszystkim
Ps 1 i 119 zawiera ideę, że prawo w zasadzie jest łaskawym zwró-
ceniem się Boga do człowieka.
- 35 Aby to docenić, trzeba tu przeciwstawić babilońskie la-
mentacje, które powstały z całkowitej niepewności, czy i w jaki
sposób wykroczyło się przeciwko nieznannej woli bóstwa i ściągnę-
ło się jego gniew /M. N o t h. Zur Auslegung des Alten Testa-
ments. W: Gesammelte Studien zum Alten Testament II. München
1969 s. 55/.
- 36 G. Q u e l l. *Διαγωγή*. TWNT II s. 122.
- 37 W deuteronomistycznej szkole takie "kazanie" stało
się swoistym stylem.
- 38 Zob. L u b s c z y k, jw. s. 74.
- 39 M c C a r t h y, jw. s. 63 i 81.
- 40 Tamże s. 106.
- 41 Zob. L. S t a c h o w i a k. Wartości etyczne trady-
cji o przymierzu. W: Biblia księgą życia ludu Bożego. M. Filipia-
ka. Pod red. S. Łacha, Lublin 1980. s. 19-28.
- 42 Wj 16, 34; 25, 16.
- 43 R. K i l l i a n. Die Priesterschrift. Hoffnung auf
Heimkehr. W: Wort und Botschaft des Alten Testaments s. 245.
- 44 Zob. W. Z i m m e r l i. Sinaibund und Abrahambund.
ThZ 16:1960 s. 212 nn.

DER GOTTESBUND MIT ISRAEL IN DEN PENTATEUCHTRADITIONEN Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Gottesbund mit Israel soll das Volk an Jahwe allein in eine Gemeinschaft binden /Ex 34, 1-28 J/. Das Volk wurde dadurch erwählt /Ex 19-24 E+D/ und zum Erfüllen des Willens Gottes bestimmt /Dt 5-28/.

In seiner Liebe erwählt Gott ein Volk, um ihm seine Gnade zu gewähren, indem er mit ihm eine Partnergemeinschaft eingeht. Diese Gemeinschaft wird im AT b^erit genannt und legt diesem Volk gewisse Verpflichtungen auf, welche Israel ungezwungen übernimmt. Es ist zu betonen, dass im Bund nicht nur das Gesetz ausschlaggebend ist, sondern auch das Element der Gnade enthalten ist. Jedoch stellt die Zweiseitigkeit im Bund und die Eigenart des Bundesgesetzes Gott und Mensch nicht gleich. Die Liebe, welche Gott dem Volk erweist und zur seiner Gemeinschaft auffordert, beruht auf Gegenseitigkeit.

Der Bund in P bedeutet eine reine Gnade, denn ein Bund ohne Gesetz oder Bedingungen ist nur eine Gottesgabe. Man findet in P keinen Bericht über eine Bundesschliessung auf Sinai. In P dagegen ist das Jahwe-Israel-Verhältnis als bedingungsloser Abrahambund gemeint.