

ks. Mariusz Woźniak

 <https://orcid.org/0009-0003-5005-1914>
mariuszwozniak@onet.pl

Institut Wyższych Studiów Teologicznych w Częstochowie
 <https://ror.org/oorgbpd89>

Czy biblijne Przymierze jest „Przymierzem obietnicy” czy „Przymierzem warunków”?

 <https://doi.org/10.15633/ps.30304>

ks. Mariusz Woźniak — kapłan archidiecezji częstochowskiej, dr nauk teologicznych, wykładowca Pisma Świętego w Instytucie Wyższych Studiów Teologicznych i Wyższym Międzydiecezjalnym Seminarium Duchownym w Częstochowie, moderator diecezjalny Działu Biblijnego w Archidiecezji Częstochowskiej.

Article history • Received: 15 Sep 2025 • Accepted: 27 Feb 2026 • Published: 30 Sep 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Czy biblijne Przymierze jest „Przymierzem obietnicy” czy „Przymierzem warunków”?

Zbawczą relację pomiędzy Bogiem a Izraelem Biblia określa mianem „Przymierze”, używając najczęściej dwóch terminów: hebrajskiego „berit” i greckiego „diathéke”. Analiza etymologii obu terminów pozwala na rozróżnienie dwóch modeli Przymierza – „berit” wskazuje na Przymierze oparte na warunkach, które musi wypełnić ludzki kontrahent, zaś „diathéke”, kładąc nacisk na rozporządzenie jednej ze stron Przymierza, podkreśla jego darmowość oraz niezmienność. Jaki jest więc model biblijnego Przymierza? Czy jest ono „Przymierzem warunków” czy „Przymierzem obietnicy”? Analiza koncepcji Przymierza w różnych tradycjach biblijnych dowodzi, iż biblijne Przymierze jest ideą autorską, oryginalną. Łączy ono bowiem oba modele, gdyż zawsze jest zawierane z inicjatywy Boga, który zobowiązuje się do bycia ze swoim ludem, zaś Prawo, które lud ma zachować jest jedynie sposobem trwania w tym Przymierzu, a nie warunkiem jego zaistnienia. Przykazania są więc wtórne do aktu łaski.

Słowa kluczowe: Przymierze warunków, Przymierze obietnicy, berit, diathéke

Abstract

Is the biblical Covenant a 'Covenant of promise' or a 'Covenant of conditions'?

The saving relationship between God and Israel is described in the Bible as a 'covenant', most often using two terms, the Hebrew 'berit' and the Greek 'diathéke.' An analysis of the etymology of both terms allows distinguishing between two models of the covenant — 'berit' indicates a covenant based on conditions that must be fulfilled by the human party while 'diathéke' accentuates its gratuitousness and immutability by placing emphasis on the decree of one of the parties to the covenant. Thus, what is the model of the biblical covenant? Is it a 'covenant of conditions' or a 'covenant of promise'? An analysis of the concept of the covenant in various biblical traditions proves that the biblical covenant is a genuine, original idea. As a matter of fact, it combines both models as it is always initiated by God who commits himself to be with his people, while the Law that the people are to keep is only a means of remaining in this covenant, not a condition for its existence. The commandments are therefore secondary to the act of grace.

Keywords: Covenant of conditions, Covenant of promise, berit, diathéke

Wyjątkową, zbawczą relację pomiędzy Bogiem a Izraelem Biblia określa jako „przymierze”. Korzysta w tym przypadku ze znanego z życia politycznego określenia dotyczącego sojuszu dwóch kontrahentów. Uczeń widzą tu nawiązanie do traktatów hetyckich i asyryjskich, bardzo popularnych na starożytnym Bliskim Wschodzie. Rodzi się jednak wątpliwość – skoro traktaty te są jedno- lub dwustronne, to jaki model prezentuje biblijne Przymierze? Czy jest ono „Przymierzem obietnicy”, które obowiązuje jedynie stronę inicjującą pakt czy raczej „Przymierzem warunków”, w którym obie strony nakładają na siebie pewne zobowiązania? Odpowiedzi na te pytania poszukamy, analizując starożytne traktaty polityczne oraz terminologię biblijną, której autor natchniony używa, opisując Przymierze, a także ustalając teologiczną motywację stosowania owej terminologii¹. Przyjrzymy się także różnym koncepcjom Przymierza, które odnajdujemy w poszczególnych tradycjach biblijnych.

1. Starożytne traktaty na Bliskim Wschodzie

Już dawno zauważono, iż biblijna idea Przymierza wzorowana jest na starożytnych traktatach politycznych, które zawierał król ze swoimi wasalami (czasami między równymi partnerami), traktatach lojalnościowych lub na królewskich traktatach łaski (nadawanie królewskich przywilejów). Tego typu umowy dostrzegamy w traktatach hetyckich i asyryjskich:

1.1. Hetyckie traktaty wasalne

Najbardziej znane w świecie starożytnym były traktaty wasalne, które regulowały relacje pomiędzy suzerenem a zależnymi od niego władcami. Zazwyczaj określamy je mianem „hetyckich”². Istniały także umowy

1 Etymologia terminów używanych w Biblii, a także ich treść, odkrywana na tle kultury starożytnej pomaga w zrozumieniu intencji teologicznej hagiografów. Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, w: *Teologia Starego Testamentu*, t. 2: *Księgi historyczne*, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 119.

2 Tylko część z zachowanych traktatów była sporządzona w języku hetyckim i odnosiła się do ludów z terenu tego imperium. Pozostałe były spisane w języku sumeryjskim

między równorzędnymi stronami, które zawierały sojusz w konkretnym celu, np. pokoju. Długoletnie badania wykazały, iż traktaty hetyckie sporządzano jako potwierdzenie zawarcia przymierza według stałego schematu, który obowiązywał między XVI a XII wiekiem przed Chrystusem³. W traktatach tych silniejszy kontrahent narzucał wasalowi warunki przymierza, równocześnie obiecując opiekę. By przymierze mogło obowiązywać wasal musiał przyjąć ustalone warunki, nie mógł ich negocjować⁴. Umowy takie były potwierdzane nie podpisem, jak obecnie, lecz właściwą ceremonią, która musiała być dla obu stron zrozumiała.

Wspomniany schemat traktatów zaczynał się od historycznego prologu, a kończył prawnym epilogiem. Uroczysty wstęp przypominał dotychczasowe relacje obu stron umowy, często z przesadnym zaakcentowaniem zasług suzerena. Następnie przedstawiano wielkiego króla, jego imię i tytuły, przypomniano dobroczynne akty wobec wasala, by pobudzić go do wdzięczności, ale też podkreślano powagę i autorytet władcy oraz jego gotowość wzięcia w obronę słabszego kontrahenta. Czasami dodawano w tym miejscu, jakie dary chce przekazać wasalowi. Dopiero wtedy następował wykaz nałożonych na wasala zobowiązań, wezwanie na świadka boga lub bóstw oraz spis błogosławieństw i przekleństw jako skutków podjętych zobowiązań⁵. Ryt zawarcia przymierza (zazwyczaj przejście obu kontrahentów przez połówki porożcinanych zwierząt⁶) był właściwym momentem zawarcia umowy, a przymierze powinno być nierozzerwalne. Zawieranym umowom towarzyszyło zazwyczaj złożenie egzemplarza traktatu w sanktuarium wasala i zobowiązanie do odczytywania go publicznie co pewien czas, by przypomnieć wasalowi o jego zobowiązaniach i o złożonej uroczystości przysiędze wierności. Na

i akademickim. Por. D. J. Wiseman, „Is it peace?”—Covenant and diplomacy, *„Vetus Testamentum”* 32 (1982), s. 311.

3 Zob. W. Kosek, *Zawarcie przymierza w Wj 1–18 na tle zwyczajów Bliskiego Wschodu*, w: *Biblia w kulturze świata. Między Biblią a kulturą*, t. 1, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Kraków 2011, s. 9–11.

4 Por. T. Jelonek, *Biblia w kulturze świata*, Kraków 2007, s. 79.

5 Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 131.

6 Przejście kontrahentów między zwierzętami po ziemi nasączonej ich krwią miało uświadomić, co spotka tego, który złamie przymierze lub nie wypełni podjętych zobowiązań.

mocy takiej umowy suzeren przekazywał obiecane dary, a wasal uznawał go za swego króla, zaś wynikające z niej zobowiązania były istotne dla jej trwałości. Starotestamentowe opisy przymierza (przede wszystkim Dekalog – por. Wj 20, 2–17 i Pwt 5, 6–21) mają podobny lub identyczny schemat, co wskazuje na prawdopodobne wzorowanie się na znanych powszechnie umowach politycznych⁷.

1.2. Asyryjskie traktaty lojalnościowe

W przeciwieństwie do umów wasalnych asyryjskie traktaty lojalnościowe zawierane były w celu umocnienia władzy nad podbitymi terenami i ludami⁸. Władcom asyryjskim chodziło o zapewnienie wierności i współpracy ze strony lokalnych władców, zaś oni, okazując lojalność, mogli liczyć na szczególną łaskawość swego króla. Z zachowanych dokumentów można ustalić charakterystyczne cechy i strukturę takich aktów łaski.

Pierwsza zasadnicza różnica między traktatami hetyckimi a asyryjskimi widoczna jest w tym, iż w pierwszych zagwarantowane były prawa króla, zaś w drugich były chronione przywileje strony obdarowanej, zaś dołączone do umowy klątwy skierowane były nie wobec nielojalnego wasala, lecz tych, którzy naruszyliby prawa obdarowanego. Potwierdzeniem tego rodzaju przymierza była pieczęć lub przysięga królewska, a nie ryt przymierza. Sam król swoim autorytetem zapewniał fakt nadania, choć brak lojalności wasala mógł skutkować utratą ziemi czy innych dóbr⁹. Kolejnym ważnym elementem był przedmiot nadania, czyli ziemia lub zwolnienie z podatku za ziemię już posiadaną. Trzeba bowiem pamiętać, iż posiadanie ziemi w starożytności było niezwykle ważne, bo

7 Por. M. Uglorz, *Zarys teologii Starego Testamentu*, Jasienica 2020, s. 100, 146–147; S. Łach, *Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1962), s. 261. Dekalog został wyryty na kamiennych tablicach i złożony w Arce Przymierza, ona zaś była zdeponowana najpierw w przenośnym Przybytku, a następnie w Świątyni Jerozolimskiej.

8 Tego rodzaju traktaty (przymierza) znaleziono w tekstach hetyckich, babilońskich i nowoasyryjskich, w dokumentach z Ras Szamra oraz na kamieniach granicznych (kudurru).

9 Por. M. Weinfeld, *The covenant of grant in the Old Testament and in the ancient Near East*, „Journal of the American Oriental Society” 90 (1970), s. 185.

umożliwiało sukcesję dynastyczną. Ofiarowany dar był przecież dla obdarowanego i jego potomstwa oraz obejmował oprócz ziemi także to, co na tej ziemi się znajduje, czyli domostwa, uprawy i mieszkających tam ludzi. Poza tym dar ten miał przywilej „wieczności” – był ofiarowany na zawsze¹⁰. Motywem obdarowania była okazywana lojalność w służbie, ale ten dar nie był traktowany czysto jako nagroda czy zapłata, lecz jako okazanie łaski. Darowaną ziemię dokładnie opisywano i mierzono (podawano naturalne punkty orientacyjne oraz wymieniano właścicieli granicznych działek), a niekiedy zapisywano, kto tego pomiaru dokonał. Oczywiście tu także przedstawiano króla, który okazywał łaskę, ale prezentację tę umieszczano w różnych częściach umowy. A co najważniejsze, w przeciwieństwie do traktatów hetyckich, umowy asyryjskie nie zawierały żadnych wzajemnych zobowiązań. Król w akcie łaski przekazywał ziemię lub inne dary, natomiast przysięga wierności składana była w kontekście przekleństw, a zatem strachu¹¹. Skoro brak było zobowiązań obustronnych, to traktaty te miały charakter jednostronny, a mimo wszystko nadal zawierały element wzajemności¹². Król bowiem oczekiwał od obdarowanego, iż wciąż będzie okazywał posłuszeństwo. Niewątpliwie odpowiedzią strony obdarowanej oprócz lojalności powinna być także postawa miłości i wdzięczności, choć nie jest ona warunkiem okazania łaski¹³.

2. Biblijna terminologia wskazująca na Przymierze

Stary Testament określa biblijne Przymierze zazwyczaj hebrajskim rzeczownikiem בְּרִית (berit), a w przekładzie Septuaginty greckim terminem διαθήκη (diathéke). Analiza etymologiczna tych terminów umożliwi

10 Por. M. Weinfeld, *The covenant of grant*, s. 146–148.

11 Por. W. Kosek, *Zawarcie przymierza w Wj 1–18*, s. 13–14.

12 Por. P. Wells, *Covenant, humanity, and Scripture: some theological reflections*, „Westminster Theological Journal” 48 (1986) no. 1, s. 25–27.

13 Por. J. B. Torrance, *The covenant concept in Scottish theology and politics and its legacy*, „Scottish Journal of Theology” 34 (1981), s. 228, 239. Zob. M. Weinfeld, *The loyalty oath in the ancient Near East*, „Ugarit-Forschungen” 8 (1976), s. 379–414.

odszukanie właściwego ich znaczenia oraz pozwoli wnikać w specyfikę biblijnej idei Przymierza tak istotnej dla tożsamości Izraela¹⁴.

2.1. Etymologia terminu *berit*

Termin *berit*, którym Stary Testament określa Przymierze, występuje w różnych kontekstach aż 287 razy¹⁵. Niestety do dziś jego etymologia jest wciąż sporna¹⁶. Próbowano wyprowadzać go od rdzenia כרת (*krt*), który można tłumaczyć jako „ciąć” lub „zabijać” (w hifil). Wówczas słowo *berit* oznaczałoby najpierw zabijanie zwierzęcia ofiarnego w ramach rytu przymierza, później dopiero samo przymierze. A zatem byłoby ono paktem potwierdzonym odpowiednią ofiarą lub układem wynikającym z owej ofiary, co faktycznie sugerują teksty natchnione. Uważa się także, iż *berit* może wywodzić się od rdzenia ברה (*brh*) – „jeść, pokrzepić się jedzeniem, żywić, pożywiać, posilać się”. Wtedy termin ten oznaczałby ucztę, która wieńczyła akt zawarcia przymierza. Takie rozumienie więzi Boga z ludem, potwierdzonej wspólnym biesiadowaniem, znajduje potwierdzenie w tekstach, np. w opisie zawarcia przymierza pod Synajem (por. Wj 24, 11)¹⁷. Bierze się również pod uwagę inne znaczenie rdzenia ברה (*brh*), czyli „zawierać z kimś pakt, ustanawiać, wybierać, zdecydować, przeznaczyć, określić, wyznaczyć kogoś na reprezentanta”, które wydobywa ideę wyboru (por. 1 Sm 17, 8). Wówczas słowo *berit* akcentowałoby moment decyzji lub wyboru przy zawieraniu przymierza, a także otwartość lub gotowość na porozumienie¹⁸. Najczęściej jednak

¹⁴ Por. P. R. Williamson, *Convenant: The beginning of a biblical idea*, „Reformed Theological Review” 65 (2006) no. 1, s. 1.

¹⁵ Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, s. 283–285.

¹⁶ Por. P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris 1976, s. 42nn (Lectio Divina, 88). Autor dokładnie omawia różne opinie na temat etymologii słowa *berit*. Podobnie: E. W. Nicholson, *Covenant in a century of study since Wellhausen*, w: *Crises and perspectives: Studies in ancient Near Eastern polytheism, biblical theology, Palestinian archaeology and intertestamental literature*, ed. J. C. de Moor, Leiden 1986, s. 54–69 (*Oudtestamentische Studiën. Old Testament Studies*, 24).

¹⁷ Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, Kraków 2003, s. 149; J. D. Douglas, M. C. Tenney, *Pacto*, w: *Diccionario biblico Mundo Hispano*, El Paso 2003, s. 83.

¹⁸ Za tą propozycją opowiadają się m.in. Ernst Kutsch oraz Ludwig Wächter. Zob. E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund” im Alten Testamen-*

uważa się, iż berit pochodzi od jeszcze innego znaczenia rdzenia ברה (brh) – „wiązać, łączyć”. Takie znaczenie odpowiadałoby asyryjskiemu rzeczownikowi birtu (węzeł, wiązadło, ogniwo) lub birta (pęta) albo akadyjskiemu czasownikowi pochodzenia sumeryjskiego barru (wiązać)¹⁹. To rozwiązanie podkreślałoby ideę zobowiązania i powiązania ze sobą dwóch kontrahentów, a związek między nimi dokonywałby się poprzez określoną zewnętrzną ceremonię²⁰.

Przeanalizowano również pole semantyczne terminu berit, co doprowadziło do wniosku, że jest to relacja między dwoma kontrahentami, która przede wszystkim rodzi zobowiązania. Przymierze jest oczywiście zawierane w celu obdarowania zbawczymi darami przez Boga, jednak ich udzielanie jest uzależnione od wypełniania owych warunków. Obie strony związują się przysięgą wzajemnej wierności i lojalności, a przysięga ta staje się gwarancją wypełniania zobowiązań²¹. Sporną pozostaje jednak kwestia, czy berit najpierw tworzy wspólnotę, z której wynikają jakieś zobowiązania dla partnerów, czy raczej dopiero wierność zobowiązaniom tworzy relację między kontrahentami przymierza²².

Etymologia berit wyraźnie wskazuje, iż w terminie tym tkwi idea wzajemnej więzi, wręcz przynależności tych, którzy zawarli ze sobą

ment, Berlin–New York 1973 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 131); L. Wächter, *Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe*, „Theologische Literaturzeitung” 99 (1974) Nr. 11, s. 801–816. Por. Wstęp do Starego Testamentu, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 143; H. Witczyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 13 (1994), s. 246; S. Łach, *Testament czy przymierze?*, w: *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy*, Poznań 1959, s. 387 (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, 10); S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 149–150; J. D. Douglas, M. C. Tenney, *Pacto*, s. 83.

¹⁹ Por. W. Smereka, *Przymierze*, w: *Vademecum biblijne*, cz. 4, red. S. Grzybek, Kraków 1991, s. 43; S. Łach, *Testament czy przymierze?*, s. 388; J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979, s. 29; H. Witczyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, s. 247–248.

²⁰ Por. M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972) nr 3, s. 145; J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 94; Wstęp do Starego Testamentu, s. 143; M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków*, Częstochowa 2024, s. 42–43.

²¹ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 11–12; zob. G. E. Mendenhall, *Covenant forms in Israelite tradition*, w: *Biblical archeologist reader*, t. 3, ed. E. F. Campbell, Jr., D. N. Freedman, Garden City (NY) 1970, s. 25–53.

²² Por. H. Witczyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, s. 245. Autor szerzej analizuje problem zależności wspólnoty i zobowiązań w ramach omawiania terminu berit.

jakiś pakt. Kontrahenci mogli być do tej pory nawet wrogami, ale od momentu zawarcia *berit* stawali się jakby braćmi, byli bowiem zobowiązani do okazywania sobie wzajemnej pomocy i łaskawości²³.

2.2. Etymologia terminu *diathéke*

Hebrajski termin *berit* tłumacze Septuaginty oddali przez *διαθήκη* (*diathéke*), co rzuca nowe światło na rozumienie Przymierza, gdyż właściwym greckim odpowiednikiem jest raczej rzeczownik *συνθήκη* (*synthéke*), który lepiej wyraża ideę zawarcia dwustronnego układu i przyjęcia zobowiązań²⁴. Wydaje się więc, iż wybór takiego przekładu był podyktowany innymi względami, skoro Septuaginta aż 267 razy zastąpiła *berit* rzeczownikiem *diathéke*. Termin ten, pochodzący z hellenistycznego prawa prywatnego, oznacza przede wszystkim „testament” jako rozporządzenie w sprawie własności po śmierci testatora, a także „zarządzenie” w ogóle, „uporządkowanie, dyspozycję”. Akcent w słowie *diathéke* spoczywa więc na powadze tego, który rozporządza mieniem lub coś zarządza, a nie na samym dokumencie prawnym²⁵. Być może dla tłumaczy Septuaginty termin *synthéke* miał zbyt świeckie znaczenie, zbyt podkreślał bilateralny charakter układu. Chcieli raczej zaakcentować ideę rozporządzenia wydanego przez jedną ze stron²⁶.

Termin *diathéke* podkreśla istotną cechę Przymierza, a mianowicie, że jest ono wyrazem zbawczej woli Boga, tak jak testament jest ostatnią wolą spadkodawcy. Bóg jest inicjatorem tego układu i mimo swego autorytetu oraz transcendencji zniża się do swego ludu. Ale termin *diathéke* nie jest pozbawiony charakteru dwustronności (tak podkreślanej przez hebrajski wyraz *berit*), gdyż spadkodawca zobowiązywał spadkobiercę do wypełnienia nałożonych na niego warunków, wchodząc z nim w pewien układ²⁷. Jest tu także uwydatniona niezmiennność Przymierza, tak jak nie można zmienić testamentu po śmierci testatora. Grecy bowiem

²³ Por. W. Smereka, *Przymierze*, s. 43; H. Witczyk, *Przymierze—więź i zobowiązanie*, s. 248.

²⁴ W 1–2 Mch *synthéke* oznacza wyłącznie traktaty polityczne.

²⁵ Por. R. Pietkiewicz, *Przymierze*, wybranie i lud Boży, s. 122; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 13.

²⁶ Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 152.

²⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Nowe Przymierze*, „Ateneum Kapłańskie” 56 (1964), s. 336.

przez *synthéke* rozumieli taki układ, który można było modyfikować lub uaktualniać, gdy tymczasem *diathéke* oznacza układ zaproponowany drugiej stronie, która mogła go w całości przyjąć lub w całości odrzucić, bez zmiany jego treści. Ta cecha niezmienności jest bardzo istotna dla biblijnej idei Przymierza – człowiek nie może przecież sam dowolnie zmieniać układu z Bogiem²⁸. Jeżeli już zdecyduje się przyjąć proponowany układ, to musi przyjąć go w całości i obowiązuje go wierność temu Przymierzowi.

3. Różne koncepcje biblijnego Przymierza

Analiza tekstów biblijnych zawierających opisy Przymierza wskazuje na istnienie przynajmniej kilku koncepcji więzi między Bogiem a Izraelem. Można je przedstawić jako „Przymierze warunków” lub „Przymierze obietnic”.

3.1. Przymierze jako wzajemne zobowiązanie

Tradycje niekapłańskie (J – jahwistyczna, E – elohistyczna i D – deuteronomistyczna)²⁹ ukazują Przymierze między Bogiem a Izraelem jako „Przymierze warunków”. Jednak czynią to na różny sposób. Dla Jahwisty istotą Przymierza jest wspólnota z Bogiem i tylko dzięki niej naród wybrany może funkcjonować. Elohista w centrum Przymierza stawia zaś moment wybraństwa. Podkreśla bowiem, iż to z inicjatywy samego Boga zostało ono zawarte. Inicjatywa ta nie jest jednak przymusem dla ludu, gdyż konieczna jest jego wolna odpowiedź (por. Wj 19, 8; 24, 3.7)³⁰. Według Deuteronomisty natomiast Przymierze jest aktem zobowiązania się silniejszego partnera do opieki wobec słabszego, w zamian za jego lojalność i posłuszeństwo. A zatem istotą Przymierza jest troska wobec

28 Por. W. Barclay, *Diatheke – Przymierze między Bogiem a człowiekiem*, tłum. M. Bajerowicz, „W Drodze” (1984) nr 2, s. 42; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 14; P. Buis, *La notion d’alliance*, s. 44.

29 Krytykę zaproponowanych przez Wellhausena tradycji szczegółowo opisuje: J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 93–139.

30 Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985) z. 1, s. 6–8.

ludu, który teraz staje się Bożą własnością³¹. Co prawda to Bóg pierwszy zobowiązuje się do opieki, jednak lud w odpowiedzi deklaruje zachowywanie Jego przykazań, bo tylko to gwarantuje trwałość ich wzajemnej relacji³². Dla wszystkich tych tradycji Przymierze rodzi zobowiązania, a wypełnienie tych warunków gwarantuje jego skuteczność. Szczególnie podkreśla to Deuteronomista, dla którego przykazania są wymogami Przymierza i muszą być one przestrzegane w sposób wyjątkowo ważny. Wskazuje na to używany przez niego termin שמר (*szmr* – strzec), co podkreśla osobiste zaangażowanie, by strzec Bożych nakazów³³. Wyraźnie zatem widać, iż w tej tradycji istotnym elementem Przymierza są przykazania, ale też ich przestrzeganie, gdyż są one wyrazem Bożej woli³⁴.

Koncepcję „Przymierza warunków” zauważamy szczególnie w opisach zawarcia przymierza synajskiego. Widoczne są jednak różnice. Według Jahwisty Bóg zawiera przymierze z Mojżeszem jako reprezentantem ludu, dlatego przykazania kieruje bezpośrednio do niego³⁵. Natomiast w tradycjach elohistycznej i deuteronomistycznej partnerami przymierza są Bóg i lud, zaś Mojżesz jest tylko pośrednikiem. Według Elohisty dokument przymierza spisuje Mojżesz, a u Deuteronomisty czyni to sam Bóg. Ponadto obie tradycje mówią także o złamaniu przymierza synajskiego zaraz po jego zawarciu (kult złotego cielca), a tradycja jahwistyczna albo nie zna tego faktu, albo go celowo pomija³⁶.

W tradycjach niekapłańskich Przymierze jest więc wyjątkową relacją między Bogiem a człowiekiem, która została obwarowana przykazaniami. Owszem, Bóg zawierając Przymierze składa Izraelowi obietnice

³¹ Taka wizja przymierza wprost nawiązuje do traktatów wasalskich, w których istotnym zobowiązaniem była wzajemna lojalność. Zob. M. Weinfeld, *The loyalty oath in the ancien Near East*, s. 379–414; por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 131–132; M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza*, s. 52–53.

³² Por. J. Lemański, „Strzec” (*šmr*) słów Przymierza – deuteronomistyczny model posłuszeństwa Słowu Boga, „*Verbum Vitae*” 13 (2008), s. 17–28.

³³ Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 9–10; zob. G. Sauer, *šmr hüten*, w: *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, Hrsg. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994, s. 982–987. Rdzeń *szmr* zawiera ideę dogłądania czegoś, zwracania baczej uwagi, by czegoś nie stracić, bycia czujnym i uważnym w wypełnianiu obowiązków.

³⁴ Por. R. Jasnos, *Wierność Torze wiernością Bogu w świetle Deuteronomium*, „*Verbum Vitae*” 11 (2007), s. 30–32.

³⁵ Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 6.

³⁶ Por. M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza*, s. 51–54.

wierności, ale uzależnia ją od wypełniania przez lud zobowiązań wynikających z tegoż Przymierza. Nie dziwi więc, iż terminy określające Przymierze i przykazania stały się z biegiem czasu wręcz synonimami³⁷. Trzeba jednak podkreślić, że owe przykazania mają pomóc zachować Przymierze, a nie je tworzyć. Prawo bowiem nie uprzedza Przymierza, lecz jest jego skutkiem³⁸.

3.2. Przymierze jako bezwarunkowa obietnica

Tradycja kapłańska (P), stawiając w centrum przymierze z Abrahamem, prezentuje inną koncepcję Przymierza. Według niej wszystko, co dzieje się po tym przymierzu, jest jedynie jego wypełnieniem, więc świadomie pomija fakt zawarcia przymierza synajskiego, by mocniej podkreślić „Przymierze obietnicy”³⁹. Autor kapłański chce bowiem ukazać relację Boga z narodem w kontekście przymierza, którego nie da się zerwać, a jest to możliwe tylko wtedy, gdy nie jest ono uzależnione od postawy ludzkiego kontrahenta. Takim było właśnie przymierze z Abrahamem. Synajskie, które zależało od przestrzegania warunków, było przecież nieustannie łamane, czyli jest nietrwałe. A zatem „Przymierze obietnicy” jest niemożliwe do złamania, bo nie ma tu żadnych warunków, więc jest wieczne i niezmiennie. I dlatego naród wybrany zawsze będzie mógł liczyć na Bożą pomoc. Przymierze w dokumencie kapłańskim jest raczej postanowieniem niż dwustronną umową, jest jednostronnym zobowiązaniem się Boga na rzecz człowieka⁴⁰. Ale to jednostronne zobowiązanie

37 Por. J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, s. 104.

38 Por. M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza*, s. 54.

39 Por. J. Valetton, *Bedeutung und Stellung des Wortes berit im Priesterkodex*, „*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*” 12 (1982), s. 20.

40 Por. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni* (Wj 25–31; 35–40), Kraków 2008, s. 146. Szerzej o kapłańskiej koncepcji Przymierza zob. D. J. McCarthy, *berit in Old Testament. History and Theology*, „*Biblica*” 53 (1972), s. 110–121; M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, s. 145–155; M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 7–18; M. Arndt, *Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej (P)*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 33 (1986), s. 5–21; M. Arndt, *Przymierze z Noem* (Rdz 9, 1–17), „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 12 (1987), s. 99–110; H. Witczyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, s. 245–262; B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 48 (1995) nr 1, s. 1–17.

nie wyklucza charakteru bilateralnego Przymierza. Jest ono bowiem układem zaproponowanym drugiej stronie, która mogła go w całości przyjąć lub odrzucić, ale nie mogła nic w tym układzie zmienić, czyli angażuje drugą stronę i wymaga reakcji⁴¹. Owa niemożliwość zmienienia czegokolwiek w Bożej propozycji, tak mocno podkreślana w „Przymierzu obietnicy”, jest niezmiernie ważna dla biblijnej idei Przymierza. Człowiek, któremu Bóg proponuje układ, nie może sam dowolnie zmieniać warunków tego układu. Jeżeli zgodzi się przyjąć Bożą propozycję (jako dar), to musi ją przyjąć w całości, zobowiązując się tym samym do wierności temu Przymierzowi, ale to nie jest Boży wymóg⁴².

Tradycja kapłańska dodaje do Bożych obietnic jeszcze jedną: „będę ich Bogiem” (Rdz 17, 8 powtórzone w Wj 6, 7). Zmienia to akcent i celowość zawieranego układu. Najważniejszym darem w tak rozumianym Przymierzu staje się dar wspólnoty, powstanie wyjątkowej więzi między dwoma kontrahentami, pomiędzy Bogiem a człowiekiem, lub później z ludem izraelskim. Ten dar wspólnoty zawsze będzie łaskawym gestem, inicjatywą samego Boga, który jednocześnie zobowiązuje się do wierności, ale i stałości w okazywaniu błogosławieństwa. Kapłańska koncepcja Przymierza wyraźnie więc odbiega od starszych tradycji, chodzi tu raczej o obietnice lub o uroczyste zapewnienie, których inicjatorem jest sam Jahwe⁴³. W „Przymierzu obietnicy” Bóg, zawierając Przymierze, nakłada przede wszystkim na siebie pewne zobowiązania. Dlatego dla człowieka takie Przymierze jest „obietnicą” ze strony Boga, dla Boga zaś „zobowiązaniem” się wobec człowieka. Przymierze w tradycji kapłańskiej jest wyłącznie darem i wyrazem łaskawości Boga, bo nie jest oparte na żadnych warunkach⁴⁴.

⁴¹ Por. T. Jelonek, *Biblia w kulturze świata*, s. 80.

⁴² Por. W. Barclay, *Diatheke*, s. 42; M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza*, s. 55.

⁴³ Por. L. Stachowiak, *Przymierze a przykazania noachickie* (Rdz 9, 1–17), „Zeszyty Naukowe KUL” 25 (1982) nr 1, s. 19; M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 13–14.

⁴⁴ Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa*, s. 163; M. Arndt, *Przymierze noachickie*, s. 5–7; M. Woźniak, *Geneza krytyki Starego Przymierza*, s. 57.

4. Wnioski

Skonfrontowanie biblijnej idei Przymierza z powyższymi rozważaniami pozwala uchwycić wyjątkowość zbawczej relacji Boga i Jego ludu.

4.1. Przymierze biblijne na tle bliskowschodnich traktatów

Autorzy biblijni, chcąc przedstawić relację pomiędzy Bogiem a Izraelem, świadomie nawiązują do starożytnych traktatów. Zazwyczaj kształtowały one stosunki między władcami, czasami równymi sobie władzą i siłą, choć częściej pomiędzy władcą i jego wasalem. Ten drugi rodzaj kontraktu mógł się wydawać jednostronny, gdyż mocniejszy narzucał warunki słabszemu, domagał się lojalności i wypełniania nałożonych zobowiązań, a sam zobowiązywał się do okazywania wszelkiej pomocy i opieki. Właśnie to zobowiązanie wobec słabszego czyni z owego przymierza układ dwustronny. To podobieństwo do paktów, w których wasal przysięgał wierność swojemu królowi w podziękowaniu za okazaną łaskawość, przypominało iż Przymierze angażuje obie strony, niezależnie od statusu kontrahentów⁴⁵. Tak więc przymierza zawsze były układami dwustronnymi, gdyż obie strony przyjmowały na siebie jakieś zobowiązania. Także Przymierze biblijne miało taką formę, choć jego partnerem jest sam Bóg⁴⁶. Tak jak w starożytnych traktatach inicjatorem układu jest strona silniejsza, tak w biblijnej idei Przymierza mocno jest podkreślona inicjatywa samego Jahwe, który stawia warunki⁴⁷. A zatem w zależności od rozłożonego akcentu Przymierze biblijne raz jawi się jako jednostronne obdarowanie, innym razem jako dwustronne nałożenie wzajemnych zobowiązań.

4.2. Przymierze biblijne w kontekście terminologii

Analiza etymologii *berit* i *diathéke* wykazuje, że oba te terminy podkreślają różne aspekty tego samego Przymierza. Termin *berit* podkreśla charakter dwustronności Przymierza oraz wzajemne zobowiązania

⁴⁵ Por. J. D. Douglas, M. C. Tenney, *Pacto*, s. 83; W. Smereka, *Przymierze*, s. 44.

⁴⁶ Por. S. Łach, *Testament czy przymierze?*, s. 388.

⁴⁷ Por. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 11.

jego kontrahentów. Natomiast termin *diathéke* wydobywa na pierwszy plan cechę rozporządzenia, podkreślając tym samym, iż Przymierze jest wyrazem zbawczej woli Boga i Jego bezinteresownym darem. Zatem w zależności od tego, która z cech Przymierza jest bardziej uwypuklona, można mówić o „Przymierzu warunków” i o „Przymierzu obietnic”. Wynikające z Przymierza zobowiązania nie są jednak warunkiem jego zawarcia, a jedynie sposobem trwania we wspólnocie z Bogiem. Trwanie to jest zatem dynamicznym, a nie jednorazowym aktem zawarcia układu. Widać więc, że autorzy biblijni niezwykle świadomie używają tych terminów, a samo użycie wyrazu *diathéke* poszerza rozumienie hebrajskiego terminu *berit*. Przymierze biblijne to już nie tylko układ dwustronny, obwarowany pewnymi warunkami (jak sugeruje termin *berit*), ale przede wszystkim Boże rozporządzenie, Boża decyzja wobec człowieka lub ludu (według terminu *diathéke*)⁴⁸. Przymierze zainicjowane przez Boga wymaga od człowieka wysiłku, by w tym układzie wytrwać. Jednak użycie terminu *diathéke* wskazuje, iż człowiek, który ma wypełniać warunki Przymierza (strzec przykazań), nie może ich zmieniać. I tu odkrywamy kolejny zamysł użycia zamiennie terminów *berit* i *diathéke*, czyli niezmienność zaoferowanego paktu. Człowiek nic nie może zmienić w Przymierzu, musi je przyjąć takim jakim jest. Łaskawe działanie Boga wobec ludu jest niezmiennie, choć w pewnym sensie zależy od jego postawy⁴⁹. To przekonuje, iż oddanie słowa *berit* przez *diathéke* nie jest błędem czy niedopatrzaniem tłumaczy Septuaginty, lecz uwypukleniem treści teologicznej Przymierza (darmowość, niezmienność i niezmienniałość).

4.3. Przymierze biblijne w świetle różnych modeli

Autorzy natchnieni, ukazując więź między Bogiem a Izraelem, celowo korzystają z różnych modeli Przymierza. Nie trzymają się jednak niewolniczo żadnej z koncepcji, gdyż w zależności od tego, co chcą wyakcentować, posługują się właściwym do tego modelem. Według tradycji niekapłańskich Przymierze jako układ dwustronny to prawa

⁴⁸ Por. H. Witczyk, *Przymierze*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 749.

⁴⁹ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 14; H. Witczyk, *Przymierze*, s. 749.

i zobowiązania Izraela, zaś w dokumencie kapłańskim jest obietnicą i zobowiązaniem Jahwe, czyli układem jednostronnym (autor kapłański przenosi instytucję Przymierza do czasów przedizraelskich, a nawet przedpatriarchalnych)⁵⁰. Niewątpliwie kapłański model „Przymierza obietnicy” jest odmienny od modelu „Przymierza warunków” i ukazuje zupełnie nowe rozumienie tego, czym jest Przymierze. Autor kapłański, używając znanego terminu *berit*, przedstawia unikalne i niespotykane nigdzie indziej jego znaczenie. Jest to koncepcja przymierza jednostronnego, bo nie ma tu warunków, od których Bóg uzależniałby spełnienie swego zobowiązania. Nie ma rytu, poprzez który człowiek mógłby wyrazić zgodę na zawarcie układu, ani wyliczenia powinności, jakie z niego wynikają. Zatem tak rozumianego Przymierza nie da się zerwać ani złamać, nie trzeba go też odnawiać⁵¹. Widzimy więc zasadniczą różnicę w rozumieniu Przymierza – raz jako jednostronne, innym razem jako dwustronne. Jednak to rozróżnienie nie wprowadza dwóch Przymierzy, bo relacja z Bogiem jest tylko jedna, a modele tej relacji służą wyłącznie do zaakcentowania jej właściwości.

Podsumowanie

Zapoznanie się z etymologią terminów określających biblijne Przymierze oraz różnymi jego koncepcjami nieuchronnie prowadzi do jednego wniosku. Otóż rozróżnienie „Przymierze warunków” i „Przymierze obietnic” oparte na etymologii nie wprowadza dwóch rodzajów Przymierza, podkreśla jedynie różne aspekty tej samej rzeczywistości. Przymierze biblijne jest bowiem autorskim, unikatowym modelem relacji Boga z Izraelem, nie odtwarza wprost traktatów hetyckich czy asyryjskich, choć do nich nawiązuje. Autor natchniony wprawdzie skorzystał ze znanych mu formuł, wyraził jednak własną wizję zbawczej więzi ludu izraelskiego ze swoim Bogiem. Lud ten bowiem dopiero na mocy Przymierza staje się narodem wybranym i szczególną Bożą własnością.

50 Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 200.

51 Por. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo*, s. 199.

Może liczyć na zbawcze dary, ale wie też, że dary te będą dostępne tylko w przypadku wypełnienia warunków Przymierza⁵².

Nurtująca jest także kwestia: czy „Przymierze obietnic” wyklucza jakiegokolwiek warunki i czy „Przymierze warunków” neguje darmowość łaski? Oczywiście, że nie. Prawo, które łączy się ze starotestamentalną ideą Przymierza nie wyklucza aspektu darmowości i łaski, bo inicjatorem układu z Izraelem jest Bóg. Przymierze jako Boża inicjatywa jest wcześniejsze niż przykazania, które są wtórne w stosunku do samego Przymierza. Dlatego Przymierze opisane w innych tradycjach niż kapłańska, choć było obwarowane przykazaniami, nie zostało pozbawione aspektu daru i nadal jest wyrazem Bożej łaskawości⁵³. Podobnie i obietnica dana w ramach Przymierza nie jest wolna od zobowiązań czy też warunków. Przede wszystkim staje się ona zobowiązaniem dla Boga. Bóg daje obietnicę swej łaskawości, a w ten sposób zobowiązuje się do jej zrealizowania. Człowiek także ma do spełnienia pewne warunki – przynajmniej jeden, czyli trwanie we wspólnocie Przymierza. Prawo w przymierzu staje się jego naturalnym elementem, jest określeniem zobowiązań, które z niego wynikają. Łaska zaś jest wyrazem postawy Boga względem człowieka, a zarazem zobowiązaniem się do wykonania danej obietnicy. W „Przymierzu obietnicy” zaakcentowana jest niezależność Boga jako Tego, który zainicjował Przymierze. Jednak, mimo iż Przymierze jest łaską udzieloną człowiekowi, potrzebna jest do jego zaistnienia zgoda obu stron. Wspomniana Boża inicjatywa wymaga więc dobrowolnego przyjęcia (por. Wj 19, 8; 24, 3.7), a wybór dokonany przez Jahwe musi spotkać się z wyborem Izraela⁵⁴.

⁵² Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 12.

⁵³ Por. M. Arndt, *Przymierze noachickie*, s. 16.

⁵⁴ Por. F. Gryglewicz, *Nowe Przymierze*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12 (1965) z. 1, s. 51; M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem*, s. 11.

Bibliografia

- Arndt M., Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985) z. 1, s. 5–18.
- Arndt M., Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej (P), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986) z. 1, s. 5–21.
- Arndt M., Przymierze z Noem (Rdz 9, 1–17), „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 12 (1987), s. 99–110.
- Barclay W., Diatheke—Przymierze między Bogiem a człowiekiem, tłum. M. Bajerowicz, „W Drodze” (1984) nr 2, s. 42–43.
- Buis P., *La notion d’alliance dans l’Ancien Testament*, Paris 1976 (Lectio Divina, 88).
- Douglas J. D., Tenney M. C., Pacto, w: *Diccionario biblico Mundo Hispano*, El Paso 2003, s. 83.
- Filipiak M., Przymierze w Piśmie Świętym, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972) nr 3, s. 145–155, <https://doi.org/10.21906/rbl.3491>.
- Gryglewicz F., Nowe Przymierze, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12 (1965) z. 1, s. 49–57.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985.
- Jasnos R., Wierność Torze wiernością Bogu w świetle Deuteronomium, „Verbum Vitae” 11 (2007), s. 27–42.
- Jelonek T., *Biblia w kulturze świata*, Kraków 2007.
- Kosek W., Zawarcie przymierza w Wj 1–18 na tle zwyczajów Bliskiego Wschodu, w: *Biblia w kulturze świata. Między Biblią a kulturą*, t. 1, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Kraków 2011, s. 9–11.
- Kudasiewicz J., Nowe Przymierze, „Ateneum Kapłańskie” 56 (1964), s. 335–342.
- Kutsch E., *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund” im Alten Testament*, Berlin–New York 1973 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 131).
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.
- Lemański J., „Strzec” (šmr) słów Przymierza—deuteronomistyczny model posłuszeństwa Słowu Boga, „Verbum Vitae” 13 (2008), s. 17–28.
- Lisowsky G., *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament*, Stuttgart 1958.

- Łach S., *Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 15 (1962) nr 5, s. 257–265, <https://doi.org/10.21906/rbl.2889>.
- Łach S., *Testament czy przymierze?*, w: *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy*, Poznań 1959, s. 385–395 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 10).
- Majewski M., *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni* (Wj 25–31; 35–40), Kraków 2008.
- Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.
- McCarthy D. J., *berit in Old Testament. History and Theology*, „Biblica” 53 (1972), s. 110–121.
- Mendenhall G. E., *Convenant forms in Israelite tradition*, w: *Biblical archaeologist reader*, t. 3, ed. E. F. Campbell, Jr., D. N. Freedman, Garden City (NY) 1970, s. 25–53.
- Nagórny J. K., *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989.
- Nicholson E. W., *Covenant in a century of study since Wellhausen*, w: *Crises and perspectives: Studies in ancient Near Eastern polytheism, biblical theology, Palestinian archaeology and intertestamental literature*, ed. J. C. de Moor, Leiden 1986, s. 54–69 (Oudtestamentische Studiën. Old Testament Studies, 24).
- Pietkiewicz R., *Przymierze, wybranie i lud Boży*, w: *Teologia Starego Testamentu*, t. 2: *Księgi historyczne*, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 119–192.
- Sauer G., *šmr hüten*, w: *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, Hrsg. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1994, s. 982–987.
- Smereka W., *Przymierze*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, cz. 4, Kraków 1991, s. 43–57.
- Stachowiak L., *Przymierze a przykazania noachickie* (Rdz 9, 1–17), „Zeszyty Naukowe KUL” 25 (1982) nr 1, s. 17–26.
- Szłaga J., *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979.
- Torrance J. B., *The covenant concept in Scottish theology and politics and its legacy*, „Scottish Journal of Theology” 34 (1981) no. 3, s. 225–243, <https://doi.org/10.1017/S0036930600013971>.
- Uglorz M., *Zarys teologii Starego Testamentu*, Jasienica 2020.

- Valeton J., *Bedeutung und Stellung des Wortes berit im Priesterkodex*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 12 (1982), s. 1–22.
- Wächter L., *Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe*, „Theologische Literaturzeitung” 99 (1974) Nr. 11, s. 801–816.
- Weinfeld M., *The covenant of grant in the Old Testament and in the ancient Near East*, „Journal of the American Oriental Society” 90 (1970), s. 184–203.
- Weinfeld M., *The loyalty oath in the ancient Near East*, „Ugarit-Forschungen” 8 (1976), s. 379–414.
- Wells P., *Covenant, humanity, and Scripture: some theological reflections*, „Westminster Theological Journal” 48 (1986) no. 1, s. 17–45.
- Williamson P. R., *Convenant: The beginning of a biblical idea*, „Reformed Theological Review” 65 (2006) no. 1, s. 1–14.
- Wiseman D. J., „Is it peace?—Covenant and diplomacy”, „Vetus Testamentum” 32 (1982), s. 311–326.
- Witczyk H., *Przymierze*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 748–754.
- Witczyk H., *Przymierze—więź i zobowiązanie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 13 (1994), s. 245–261.
- Wodecki B., *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995) nr 1, s. 1–17, <https://doi.org/10.21906/rbl.739>.
- Woźniak M., *Geneza krytyki Starego Przymierza w Liście do Hebrajczyków*, Częstochowa 2024.
- Wstęp do *Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990.
- Wypych S., *Przymierze i jego odnowa*, Kraków 2003.