

JAKUB POGONOWSKI

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0003-3283-5654

„Służ mi i bądź nieskazitelny (...)” (Rdz 17:1)
– obrzezanie w Biblii Hebrajskiej jako usunięcie skazy

DOI: [https:// doi.org/10.26142/stgd-2019-019](https://doi.org/10.26142/stgd-2019-019)

Streszczenie: Przedmiotem artykułu jest przedstawienie obrzezania w Biblii Hebrajskiej jako rytuału mającego na celu usunięcie skazy. Główny nacisk położony został na wykazanie związku między metaforycznym a literalnym znaczeniem obrzezania oraz jego konsekwencjami teologicznymi. W pracy przeanalizowano szereg fragmentów z Biblii Hebrajskiej zawierających leksemy odnoszące się do obrzezania w rozmaitych kontekstach. Analiza wykazała, że koncepcja obrzezania w Biblii Hebrajskiej w dużej mierze bazuje na założeniu, iż nieobrzezanie/ napletek – zarówno w sensie fizycznym, jak i metaforycznym – stanowi skazę skutkującą niemożnością wypełnienia swego zadania lub funkcji.

Słowa kluczowe: Obrzezanie, skaza, Biblia Hebrajska, napletek, obrzezanie serca

„Walk before me and be blameless (...)” (Gen 17:1)
– Circumcision in the Hebrew Bible as a Removal of Blemish

Summary: The purpose of this article is to describe circumcision in the Hebrew Bible as a ritual performed to remove a blemish. The stress has been put on showing the relationship between the literal and metaphorical meaning of circumcision and its theological consequences. The paper includes an analysis of various Hebrew Bible verses pertaining to circumcision and containing related lexemes in various contexts. The analysis shows that the concept of circumcision in the Hebrew Bible presumes that lack thereof – in the literal as well as metaphorical sense – constitutes a blemish, which renders it impossible to fulfil one’s purpose or function.

Keywords: circumcision, blemish, Hebrew Bible, foreskin, circumcision of the heart

Wprowadzenie

Obrzezanie stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych instytucji religijnych opisanych w Biblii Hebrajskiej. Praktykowane przez tysiąclecia, jawi się jako nieodłączny element religijnej praktyki judaizmu, wykraczając w swym oddziaływaniu poza sferę religijną i kształtując inne dziedziny życia Narodu Wybranego. Rytuał obrzezania na przestrzeni wieków praktykowany był przez różne narody i religie¹, jednak w kręgu kultury zachodniej, czerpiącej obficie z Biblii, zabieg ten zwykle kojarzony jest właśnie z przykazaniami zawartymi w Tanach. Również w Nowym Testamencie kwestia obrzezania poruszana jest szeroko przez Pawła z Tarsu, który poświęca temu zagadnieniu znaczące partie tekstu, między innymi w Liście do Rzymian i Liście do Galacjan.

W teologii chrześcijańskiej z kolei obrzezanie stanowi rytuał, który nie ma fizycznego zastosowania dla wyznawców Jezusa, a jego znaczenie ogranicza się do warstwy metafory i symbolu. Istotnym zagadnieniem wydaje się zatem zbadanie tej właśnie warstwy znaczeniowej koncepcji obrzezania w Biblii Hebrajskiej. W niniejszej pracy analizie poddane zostanie znaczenie napletka jako skazy oraz obrzezania jako czynności mającej na celu usunięcie tejże skazy. Przeanalizowane zostaną wybrane fragmenty Biblii Hebrajskiej odnoszące się do obrzezania, kładące nacisk na badany aspekt. Celem artykułu jest próba ukazania spójnego obrazu metafory obrzezania w Tanach oraz refleksja nad jego znaczeniem.

1. Leksemy opisujące obrzezanie w Biblii Hebrajskiej

Rdzeń מול , od którego pochodzi określenie *brit mila* oznaczające po hebrajsku dosłownie „przymierze obrzezania”, występuje w Tanach 36 razy w postaci dwóch różnych leksemów – czasownikowego מול oraz rzeczownika מולָה (*mula*) o znaczeniu „obrzezanie”.² Czasowniki w koniugacji *pa'al* i *nif'al* utworzone od tego rdzenia

¹ O obrzezaniu u innych narodów patrz: E. Isaac, *Circumcision as a Covenant Rite*, „Anthropos” 59 (1964), s. 444-456; J.M. Sasson, *Circumcision in the Ancient Near East*, „Journal of Biblical Literature” 85 (1966), s. 473-76; M. Baraniak, *Na ciele czy w duszy? Obrzezanie w polemice żydowsko – chrześcijańskiej*, s. 79. O różnicach pomiędzy obrzezaniem Izraelitów a innych narodów patrz: J.S. DeRouchie, *Circumcision in the Hebrew Bible and Targums: Theology, Rhetoric, and the Handling of Metaphor*, „Bulletin for Biblical Research” 14.2 (2004), s. 186-189; T. Hegg, *Circumcision as a Sign: The Theological Significance*, odczyt na Evangelical Theological Society Northwest Regional Meeting, kwiecień 1990, s. 10-11. R. Hall, *Circumcision*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. Freedman D. N. New York 1992, s. 1025-1026; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17* (The New International Commentary on the Old Testament; 1), Grand Rapids 1990, s. 469.

² Część badaczy dodaje do tego trzeci leksem – מלל, który zamiast מול miałby występować w Joz 5:2. DeRouchie w swoim artykule na temat obrzezania w Biblii Hebrajskiej i Targumach umieszcza

w Biblii Hebrajskiej oznaczają najczęściej usunięcie napletka (28 razy), jednak w trzech miejscach widoczne jest odniesienie do obrzezania serca. Dodatkowo, w Psalmach czasownik ten użyty został 5 razy w znaczeniu ścinania, wygubienia lub wytracenia. Na określenie koncepcji „nieobrzezania” używane są natomiast w Tanach trzy leksemy pochodzące od rdzenia ערל – opisujące ideę nieobrzezania - czasowniki w koniugacji *pa'al* i *nif'al*, rzeczownik ערלה (*or'la*) oznaczający napletek i przymiotnik (odpowiednik polskiego imiesłowu przymiotnikowego) ערל (*arel*) - nieobrzezany, które występują w Biblii Hebrajskiej łącznie 53 razy. Wszystkie opisane leksemy (z wyjątkiem pojawiającego się w Tanach tylko raz מוילה) występują w korpusie Biblii Hebrajskiej zarówno w znaczeniu fizycznego aktu obrzezania, jak i w znaczeniach symbolicznych/ metaforycznych.

2. Abraham

Biblia wspomina o obrzezaniu po raz pierwszy w rozdziale 17. Księgi Rodzaju. Opisywane w nim spotkanie z Bogiem ma miejsce, gdy Abraham ma 99 lat i jest już ojcem Iszmaela. Tradycyjny pogląd sytuuje to zdarzenie już po tym, jak Bóg zawarł z Abrahamem przymierze, o czym mówią rozdziały 12. i 15³. Wydarzenia, o których mówi werset 17. stanowią zatem dalsze wyjaśnienie szczegółów przymierza, które zostało zawarte wcześniej, wydaje się natomiast, że nie jest to moment wejścia w to przymierze ani też jego ratyfikacji⁴. Obok obietnic związanych

pomocną tabelę, w której wyszczególnione są wszystkie leksemy z pola semantycznego związanego z obrzezaniem wraz z podziałem na formy i z miejscem wystąpienia. Dodatkowo, w kolejnych dwóch tabelach dzieli on występowanie poszczególnych leksemów w zależności od tego, czy stosowane są w sposób dosłowny, czy metaforyczny oraz podaje ich odpowiedniki w Targumie Okelosa i Targumie Neviim. Patrz J.S. DeRouchie, dz. cyt., s. 178 – 181.

³ „Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (Rdz 15:6; jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wydanie V.) Część uczonych zakłada jednak, że rozdział 17. to późniejsza wersja wydarzeń z rozdziału 15. Por. V. P. Hamilton, dz. cyt., s. 459. Brueggemann W. i in., *General & Old Testament Articles, Genesis, Exodus, Leviticus* (New Interpreter's Bible; 1), Nashville, 1994, s. 457. Sarna rozróżnia dwa przymierza, zauważając, że w Rdz. 15 przymierze jest unilateralnym zobowiązaniem Boga, podczas gdy omawiany rozdział przedstawia Abrahama jako aktywnego partnera przymierza. N. M. Sarna, *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 1), Philadelphia, 1989, s. 123. Takie rozróżnienie pozwala na interpretowanie wydarzeń z Rdz. 15 jako opisu bezwarunkowego przymierza zbiorowego zawartego z potomstwem Abrahama jako całością, podczas gdy Rdz. 17 odnosiłoby się do przymierza indywidualnego pomiędzy Bogiem a poszczególnymi członkami przymierza, które zależne jest od spełnienia warunku obrzezania napletka. Argumenty za traktowaniem Rdz 12-17 jako pełnej jednostki narracyjnej patrz T. Hegg, dz. cyt. s. 1-6.

⁴ Idąc za Klein'em również DeRouchie interpretuje to wydarzenie jako nadanie znaku przymierza, które zawarte zostało wcześniej. DeRouchie dz. cyt., s. 186. Por. G. J. Wenham, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary; 1), Dallas, 1994, s. 21. T. Hegg, dz. cyt. s. 6 – 7. Tradycja judaizmu natomiast moment obrzezania łączy z wejściem w przymierze, kiedy to Abraham stał się „pierwszym Żydem”.

z ziemią, jednym z centralnych punktów przymierza Boga z Abrahamem jest to, że Bóg uczyni potomstwo Abrahama bardzo licznym, a ten stanie się „ojcem mnóstwa narodów”, które stanowiąc będą jednocześnie jego dziedziców i potomstwo obok fizycznych dzieci Izaaka – syna obietnicy. W dalszej części Rdz 17. po fragmencie, w którym Bóg opisuje swoje zobowiązania w ramach przymierza z Abrahamem, następuje opis tego, co Abraham i pozostali członkowie przymierza mają uczynić na znak posłuszeństwa warunkom przymierza z Bogiem. Znamienne jest, że jedyna czynność, jaka wymagana jest od Abrahama w tym miejscu, to poddanie się obrzezaniu. Fragment ten opisuje obrzezanie jako „znak przymierza” (w. 11) pomiędzy Bogiem a dziedzicami Abrahama. Każde dziecko płci męskiej ma zostać obrzezane ósmego dnia (w. 12.), dotyczy to zaś nie tylko fizycznych potomków Abrahama, ale również wszystkich tych, którzy urodzą się w jego domu lub zostaną nabyli za pieniądze (w. 12-13). Przykazanie to jest określone jako „przymierze na zawsze” (w. 13.) dla potomstwa Abrahama przez „wszystkie pokolenia” (w. 9.). Z drugiej strony, tekst mówi o tym, że nieobrzezany mężczyzna będący członkiem przymierza⁵, który nie zostanie obrzezany, będzie wytępiony/odcięty⁶ ze swojego

Por. „Rabi Izmael mówi: Wspaniałe jest obrzezanie, przez które trzynastokrotnie zostało zawarte przymierze.” (m.Nedarim 3:11; cytaty z Miszny wg. tłumaczenia R. Marcinkowskiego). Rozumienie obrzezania jako rytuału wejścia w przymierze umożliwiło w okresie II Świątyni powstanie ceremonii konwersji pogan na judaizm.

⁵ Jak wskazuje Rdz 17:14, możliwe jest, by wciąż nieobrzezany mężczyzna wszedł do przymierza, co jest zgodne z argumentacją Pawła we wspomnianym powyżej Rz:4 oraz z przykładem Abrahama. Na to, że omawiany fragment mówi o osobie, która należy do przymierza, jednak z jakiegoś względu nie została obrzezana w wieku ośmiu dni (lub później), wskazuje druga część w. 14, która mówi o „odcięciu od swojego ludu”. Wydaje się zatem, że osoba, która zostaje „odcięta od swojego ludu”, wcześniej musiała do niego należeć. Podobnie T. Hegg, dz. cyt., s. 9 oraz G. J. Wenham, dz. cyt., s. 25. Użyta w tekście hebrajskim forma prefiksowa czasownika „obrzezać” wydaje się sugerować, że opisywany przypadek dotyczy nie tego, czy obrzezanie zostało wykonane, ale czy zostanie wykonane na mężczyźnie, który nie został z jakiegoś powodu obrzezany ósmego dnia. W konsekwencji, jeśli dany członek przymierza po osiągnięciu odpowiedniego wieku nie zdecydował się na poddanie się temu rytuałowi z własnej woli, może zostać odcięty od przymierza. Odmienną interpretację podaje Thiessen, który w swojej pracy sugeruje, że Rdz 17. ustanawia kryterium genealogiczne jako warunek uczestnictwa w przymierzu, które Bóg zawarł z Abrahamem. Na podstawie tekstu Septuaginty, Pięcioksięgi Samarytańskiego i Księgi Jubileuszy, wysuwa on tezę, że pierwotny tekst hebrajski mówił o mężczyźnie, który nie został obrzezany ósmego dnia. Wymienione teksty zawierają w Rdz 17:14 frazę „ósmego dnia”, która nieobecna jest w tekście masoreckim. I tak Thiessen widzi tu genealogiczne rozgraniczenie pomiędzy fizycznymi potomkami Abrahama, którzy zostają obrzezani ósmego dnia po narodzeniu a tymi, którzy nie praktykują tego zwyczaju lub praktykują go w innym czasie. Patrz M. Thiessen, *Thiessen, M., Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision, and Identity in Ancient Judaism and Christianity*, Oxford, 2011, s. 26-54.

⁶ Użyty w tym miejscu czasownik pochodzący od rdzenia כרת oznacza dokładnie „odcięcie” – karę, która w Torze (36 x) zarezerwowana jest dla osób popełniających najcięższe przewinienia. Kara „odcięcia” dotyczy zwykle przypadków, w których dana osoba, znając przykazanie, decyduje się świadomie postąpić w sposób sprzeczny z nakazem Boga – przez czyn lub zaniechanie. Jak wskazuje Hamilton za Wold'em, kara ta stanowi w przeważającej mierze następstwo złamania zakazu, a tylko

ludu, bo złamał przymierze z Bogiem, które nakazuje każdemu mężczyźnie poddać się obrzezaniu (w. 14).

Istotnym aspektem historii Abrahama jest również to, że obietnice liczego potomstwa zapowiedziane w Rdz 15. zaczęły się spełniać dopiero w tym momencie, gdy Abraham poddał się obrzezaniu na znak pełnego posłuszeństwa Bogu. Obietnica fizycznego potomstwa Abrahama i Sary wymagała stosunku seksualnego pomiędzy małżonkami, a nakaz Boga opierał się na czymś, co mogło być postrzegane jako okaleczenie organu, poprzez który dojść miało do zapłodnienia. Szczególnie biorąc pod uwagę wiek Abrahama, ograniczone możliwości sprzętowe i niski poziom sanitarny, miał on prawo sceptycznie podchodzić do nakazu Boga. Ross zauważa, że takie połączenie wiary z reprodukcją wynika z tego, że ważną częścią obietnicy Boga w stosunku do Abrahama była obietnica potomstwa, toteż ustanowienie obrzezania jako znaku przymierza stanowiło przypomnienie, że obiecanie nasienie zostało mu dane przez Boga.⁷ Ze strony Abrahama podporządkowanie się temu przykazaniu stanowiło deklarację posłuszeństwa przymierzu i zewnętrzny znak obrzezania serca.⁸ Czytając dalszą część rozdziału, czytelnik dowiaduje się, że Abraham, zgodnie z nakazem, poddał się obrzezaniu, co w niedługim czasie⁹ zaowocowało wypełnieniem obietnicy Bożej poprzez narodziny Izaaka, którego zgodnie z przykazaniem Abraham obrzezał ósmego dnia.¹⁰

Omówiony powyżej rozdział 17. Księgi Rodzaju jest pierwszym miejscem, w którym Biblia mówi o obrzezaniu, jednak już w tym miejscu zauważyć można słownictwo łączące obrzezanie z zagadnieniem doskonałości fizycznej i usunięciem skazy. Na samym początku rozdziału padają znamienne słowa: „A gdy Abram miał dziewięćdziesiąt dziewięć lat, ukazał mu się Pan i rzekł do niego: Jam jest Bóg Wszechmogący. Służ Mi i bądź nieskazitelny” (Rdz 17:1). Słowa, którymi

w dwóch przypadkach związana jest z niedopełnieniem obowiązku. Pełna lista przewinień zagrożonych odcięciem oraz streszczenie debaty na temat znaczenia tego terminu patrz V. P. Hamilton, dz. cyt., s. 473-4.

⁷ Obrzezanie jako znak noszony pod ubraniem wydaje się być symbolem stanowiącym informację skierowaną przede wszystkim do osoby je noszącej oraz do Boga, a więc do obu stron przymierza. Por. V. P. Hamilton, dz. cyt., s. 470.

⁸ Podobnie A. P. Ross, *Creation and Blessing*, Grand Rapids, 1988, s. 333. Por. V. P. Hamilton, dz. cyt., s. 481-2.

⁹ Wg tradycji żydowskiej trzej Aniołowie przynieśli Abrahamowi nowinę o tym, że Sara urodzi mu syna w momencie, kiedy wyrzewał się on przed swoim namiotem, dochodząc do siebie po obrzezaniu. Por. Targum Neofiti 1 Rdz. 18:1. Również sam tekst Tory wskazuje, że Abraham miał 99 lat, gdy poddał się obrzezaniu, a 100 lat, gdy urodził się Izaak, więc od momentu obrzezania do zapłodnienia minęło maksymalnie kilka miesięcy.

¹⁰ Zauważyć należy jednak, że obrzezanie w historii Abrahama nie stanowi aktu magicznego i to nie ono umożliwia spełnienie obietnicy. Akt ten stanowi raczej wyraz wiary, dzięki której możliwe jest otrzymanie obiecanego błogosławieństwa. V. P. Hamilton, dz. cyt., s. 472.

Bóg zwraca się do Abrahama, zawierają wezwanie do „służby” (הַתְּהַלֵּךְ לִפְנֵי) i do „bycia nieskazitelny” (וְהָיִה תָּמִים). Słowo tłumaczone jako „nieskazitelny” to *tamim* (תָּמִים), termin, który w Torze w przeważającej liczbie wystąpień oznacza fizyczną doskonałość, jaką musiały się charakteryzować na przykład ofiary składane w świątyni, które powinny być bez skazy.¹² Jak zauważa Hamilton, określenie *tamim* w połączeniu z leksemem pochodzącym od rdzenia הָלַךְ pojawia się już w historii Noego. Dodaje on jednak, że podczas gdy w przypadku Noego *tamim* przetłumaczone jest na język grecki jako *teleos* („kompletny”, „doskonały”), Septuaginta w Rdz. 17. używa wyrażenia *amemptos* („nieskazitelny”, „bez winy”)¹³. Dodatkowo, podczas gdy w przypadku Noego leksem *tamim* stanowi określenie jego osoby, u Abrahama rozdział zaczyna się od nawoływania Boga, by Abraham osiągnął opisywany stan.¹⁴ Następuje to bezpośrednio przed przykazaniem obrzezania, w związku z czym przypuszczać można, że obie kwestie są ze sobą związane, a tekst wydaje się sugerować, iż Abraham ma w oczach Boga pewną niedoskonałość, którą można usunąć tylko przez poddanie się obrzezaniu.¹⁵

¹¹ Dosł. „przechadzaj się przede mną”. Inne przekłady: „trwaj w społeczności ze mną” (Biblia Warszawska), „chodź zawsze drogą, którą ci wskażę” (Biblia Warszawsko - Praska), „postępuj zawsze według mojej woli” (Biblia Poznańska).

¹² Również „zdrowy, całkowity, doskonały, niewinny, prawy”. Słowo to pochodzi od rdzenia תָּמַם, o głównym znaczeniu „ukończyć, być/ stać się całym/ pełnym/ doskonałym”. W. Baumgartner – L. Koehler - J.J. Stamm., תָּמַם i תָּמִים w *Wielki Słownik Hebrajsko – Polski i Aramejsko- Polski Starego testamentu*, red. naukowy wydania polskiego: Przemysław Dec, Warszawa, 2013, s. 673-678. Leksem *tamim* pojawia się w Biblii hebrajskiej łącznie 91 razy, z czego ponad połowa (47 x) wystąpień ma miejsce w Pięcioksięgu. Poza przywołanymi wersetami z Księgi Rodzaju i dwoma przypadkami użycia w Księdze Powtórzonego Prawa, w Torze wyrażenie to odnosi się do ofiar, które miały być pozbawione skaz fizycznych (w takim znaczeniu pojawia się również w księdze Ezechiela). W pozostałych księgach Biblii Hebrajskiej wyrażenie to używane jest głównie w sensie metaforycznym jako odnoszące się do prawości i doskonałości duchowej i moralnej. Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17*, s. 461.

¹³ Sarna widzi w tym doborze słownictwa odzwierciedlenie tradycji rabinicznej widocznej również w Bereszit Rabba 46:1 oraz w tłumaczeniach tego wersetu w Peszicie i Targumie Jonatana. Z późniejszych żydowskich interpretatorów, również Raszi, Radak i Bekhor Shor. *N. Sarna, dz. cyt., s. 123, 360.*

¹⁴ V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17*, s. 461.

¹⁵ Podobnie *Circumcision in Jewish Encyclopedia* [online], <http://www.jewishencyclopedia.com> [27.01.2019]. Interpretacja ta pojawia się również w najstarszych zachowanych dziełach judaizmu rabinicznego. Miszna łączy obrzezanie z doskonałością, nie precyzując jednak jednoznacznie, czy określenie to odnosi się do doskonałości fizycznej, czy też do doskonałości duchowej: „Rabi [zaś] mówi: wspaniałe jest obrzezanie, gdyż mimo wszystkich przykazań, które wypełniał nasz ojciec Abraham, nie był nazwany doskonałym, dopóki się nie obrzezał, jak powiedziano: ‘Postępuj zgodnie z tym, co ci nakazałem i bądź doskonały’.” (m.Nedarim 3:11). Tradycja rabiniczna widzi tu zatem osiągnięcie doskonałości jako efekt obrzezania. Podobnie midrasz Bereszit Rabba 46:1 „[...] R. Judan said: Just as fig contains nothing inedible save its stalk, and with its removal even this defect ceases, so did God say to Abraham: ‘There is nothing unworthy in thee save the foreskin: remove it and the blemish ceases’: hence, ‘Walk with me, and be thou whole’”. W kontekście Abrahama, Hall zauważa

3. Mojżesz

W Wj 4 opisane jest wydarzenie, które ma miejsce po tym, jak Bóg wysłał Mojżesza do Egiptu. Gdy ten dotarł na nocleg, nastąpił zagadkowy atak JHWH na Mojżesza.

W czasie podróży w miejscu noclegu spotkał Pan Mojżesza i chciał go zabić. Sefora wzięła ostry kamień i odcięła napletek syna swego i dotknęła nim nóg Mojżesza, mówiąc: «Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie». I odstąpił od niego [Pan]. Wtedy rzekła: «Oblubieńcem krwi jesteś przez obrzezanie» (Wj 4: 24-26)

Cała sytuacja jest opisana w sposób mało jasny¹⁶, a dodatkowo tekst Septuaginty różni się szczegółami od tekstu masoreckiego, natomiast wspólne dla obu opisów są dwa elementy. Pierwszym z nich jest to, że z jakiegoś powodu Bóg postanawia zabić Mojżesza¹⁷ w drodze do Egiptu, do którego sam go wcześniej posłał. Druga kwestia dotyczy powodu ataku Boga na obóz Mojżesza. Nie jest on podany bezpośrednio, natomiast z reakcji Sypory wnioskować można, że miało to związek z tym, iż syn Mojżesza nie został obrzezany.¹⁸ Potwierdza to również fakt, że zaraz po tym,

ponadto, że przed obrzezaniem Abraham był w stanie spłodzić jedynie Izmaela, lecz już niedługo po zabiegu staje się ojcem Izaaka. Idąc tym tokiem myślenia, jednym z efektów obrzezania było usunięcie skazy, która uniemożliwiała mu stanie się ojcem Izaaka, przez którego miało wykonać się przymierze, które Bóg zawarł z Abrahamem. R.G. Hall, *Circumcision*, s.1027.

¹⁶ Problemy tekstualne obejmują niejasne słownictwo i składnię, jak również kwestię integracji w ramach otaczających rozdziałów. Sarna widzi w tym tekście skróconą wersję opowieści, która krążyła w Izraelu w dłuższej formie. Jako że odbiorcy znali historię, w przekazie biblijnym wystarczyło umieścić jego skróconą formę, co tłumaczy zdawkowość i zwięzłość opisu. N. Sarna, *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 2), Philadelphia, 1999 s. 24-25, 243; podobnie U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, t.2, Jerusalem, 1967, s. 61. Szczegółowa dyskusja na temat trudności we wspomnianym tekście oraz rozwiązań zaproponowanych przez badaczy patrz W. H. C. Propp, *Exodus 1-18, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 2), Doubleday, 1998, 233-238.

¹⁷ Z uwagi na to, że w opisie nie jest jasno sprecyzowane, kogo Bóg chciał zabić (obecny jest tylko zaimek „go”, a Mojżesz nie jest wspomniany z imienia), możliwa jest również interpretacja, że Bóg chciał zabić syna Mojżesza, w myśl Rdz 17:14, który mówi, że nieobrzezany mężczyzna zostanie wytracony z przymierza. Por. R.G. Hall, *Circumcision*, s. 1026-1027. W swoim artykule Kosmala podaje przegląd historycznych interpretacji tego niejasnego fragmentu, H. Kosmala, *The „Bloody Husband”, “Vetus Testamentum”* 12/1 (styczeń 1962), s. 14-28.

¹⁸ Por: Rabi „Jehoszua ben Korcha mówi: Wspaniałe jest obrzezanie, które ani na chwilę nie zostało zawieszane, [nawet] ze względu na Mojżesza sprawiedliwego.” (m.Nedarim 3:11). Podobnie Mechilta d’ Rabbi Izmael. Durham w swoim komentarzu argumentuje z kolei, że to sam Mojżesz nie był obrzezany lub też był obrzezany w sposób niewłaściwy, podobnie jak pokolenie Izraelitów, które urodziło się na pustyni (patrz poniżej). Próbując powstrzymać atak, nie chcąc jednocześnie wykonywać bolesnego zabiegu na Mojżeszu u początku jego misji, Sypora obrzuje swojego syna w zastępstwie

gdy Sypora za pomocą kamienia usunęła napletek swego syna, atak ustał. Nawiązanie do tego poglądu znajdujemy również w tradycji judaizmu, która mówi, że Mojżesz nie obrzezał swojego syna ze względu na sprzeciw swego teścia – Jetro. Po dokonaniu tego na własną rękę Sypora miałyby wyrzec następujące słowa: „Jak drogocenna jest krew [obrzezania], która wybawiła tego męża z rąk anioła śmierci.”¹⁹ Hall interpretuje ten fragment w oparciu o kontekst podróży Mojżesza. Ostatecznym celem miało być wyprowadzenie Izraela z Egiptu, poprzedzone zabiciem pierworodnych Egiptu. Warunkiem przeżycia było pomazanie odrzwi krwią baranka spożytego jako Pascha. Do uczestnictwa w rytuale konieczne było obrzezanie wszystkich męskich członków domu, toteż wnioskować można, że pierworodnych Izraela, którzy nie zostali obrzezani, spotykał ten sam los co pierworodnych Egiptu.²⁰ W ten sposób Sypora miałyby obronić swego syna przed przyszłym atakiem Anioła Śmierci.²¹ Z drugiej strony, perykopę tę można interpretować również jako manifestację świętości Boga. Cała sytuacja służyłaby zatem unaocznieniu Mojżeszowi, że brak obrzezania jest dla Boga skazą na tyle istotną, iż nawet misja, jaka została powierzona Mojżeszowi, nie jest w stanie obronić go przed konsekwencjami braku obrzezania czyniącego go niedoskonałym w oczach Boga. W ten sposób napletek stanowiłby skazę, która uniemożliwiłaby synowi Mojżesza lub samemu Mojżeszowi uczestnictwo w zapowiedzianym przez Boga wyzwoleniu z niewoli egipskiej. Sarna zwraca uwagę, że historia Mojżesza jest powiązana z historią wyjścia z Egiptu poprzez podobieństwo motywów występujących w obu przekazach. W pierwszym mamy do czynienia z powrotem do Egiptu, w drugim z wyjściem z niego. Według niego ratunek syna Mojżesza poprzez krew obrzezania odpowiada ratunkowi Izraelitów przez krew Paschy, w której uczestniczyć mogli tylko obrzezani mężczyźni²². Dodatkowo, bezpośrednio po historii wyjścia z Egiptu w rozdziale 12. opisane jest prawo nakazujące obrzezanie jako warunek uczestnictwa w Pesach i prawa dotyczące pierworodnych.²³ Niezależnie od tego, czy przyjmiemy interpretację zakładającą, że celem ataku był Mojżesz, czy też jego syn, w centrum wydarzeń znajduje się

Mojżesza. J. I. Durham, *Exodus* (Word Biblical Commentary; III), Dallas, 1987, s. 21. 56-59

¹⁹ Targum Neofiti 1, Wj 4:26 (tłum. M.S. Wróbel). Podobną interpretację znajdujemy w Targumie Pseudo- Jonatana i Mechilta d' Rabbi Iszmael 18:3.

²⁰ Por. Bereszit Rabba 46:6, gdzie znajdujemy informację mówiącą o tym, że Izraelici mieszkający w Egipcie zostali obrzezani dopiero przez Mojżesza tuż przed wyjściem z Egiptu. Propp wskazuje również na inne tradycje rabiniczne, które podają, że Izraelici przed wyjściem z Egiptu pomalowali odrzwia krwią baranka połączoną z krwią obrzezania. Propp, dz. cyt. s. 239.

²¹ R.G. Hall, *Circumcision*, s. 1027

²² Opisana sytuacja, której ostatecznym efektem było obrzezanie syna Mojżesza, w rzeczywistości umożliwiła Mojżeszowi uczestnictwo w obchodach pierwszej Paschy. W myśl Tory wyłączeni są z niej mężczyźni, którzy nie są obrzezani sami lub w domostwie, których znajdują się nieobrzezane osoby. W ten sposób, jeśli syn Mojżesza nie byłby obrzezany do dnia Paschy, ani on, ani Mojżesz nie mogliby w niej uczestniczyć.

²³ N. Sarna, *Exodus*, s. 24-25.

kwestia obrzezania, którego brak stanowił przeszkodę w realizacji misji Mojżesza polegającej na wybawieniu Izraelitów z Egiptu.

4. Pesach

Obrzezanie było istotnym czynnikiem podczas wyjścia Izraela z Egiptu. W Wj 12. Bóg podaje warunki dotyczące tego, kto może uczestniczyć w obrzędzie, będącym pamiątką wyjścia dzieci Izraela z Egiptu. Z tekstu wynika jasno, że udział w Pesach jest ograniczony – w przypadku mężczyzn – tylko do osób obrzezanych. Jeśli natomiast cudzoziemiec zechce uczestniczyć w święcie razem z Izraelem, musi on najpierw zostać obrzezany wraz ze wszystkimi członkami swojego domostwa (w. 48). W Lb 9:13-14 Bóg przekazał Mojżeszowi, że uczestnictwo w Pesach jest przykazaniem, które zostaje dane zarówno Izraelowi, jak i cudzoziemcom, którzy przyłączyli się do niego. Dodatkowo, ci członkowie przymierza, którzy nie będą obchodzić Pesach (poza przypadkiem, gdy znajdują się w stanie nieczystości lub podróży), stoją przed groźbą odcięcia od przymierza. Idąc za interpretacją przedstawioną powyżej, napletek stanowi przeszkodę uczestnictwa w kluczowym obrzędzie opisanym w Torze, zarówno dla rodowitych Izraelitów, jak i dla cudzoziemców. Usunięcie skazy, jaką stanowi napletek, umożliwi zatem każdemu, niezależnie od pochodzenia, uczestnictwo w Pesach, rytuale będącym wspomnieniem wydarzenia, które pod wieloma względami uważać można za moment ukształtowania się wspólnoty i tożsamości Izraela jako narodu. Dodatkowo, należy zauważyć, że wyraz *tamim*, którym wcześniej został określony Abraham w omawianym powyżej fragmencie, w rozdziale 12. opisuje baranka, który ma zostać złożony jako Pesach. Biorąc pod uwagę podobieństwo motywów łączących rozdział 12. z omawianą powyżej historią obrzezania w rozdziale 4., postawić można pytanie, czy obecność tych samych elementów semantycznych w historii obrzezania Abrahama i w opisie wyjścia z Egiptu, stanowi przypadek, czy też celowy zabieg, mający na celu powiązanie obrzezania stanowiącego znak przymierza z wyzwoleniem stanowiącym jedną z jego obietnic tegoż przymierza.

Silny związek obrzezania z Pesach widoczny jest nie tylko w historii wyjścia z Egiptu. Wątek ten przewija się również w historii Abrahama, który zaraz po poddaniu się obrzezaniu został odwiedzony przez trzech aniołów. W Rdz 18. czytamy o zapowiedzi potomstwa, które Bóg da Abrahamowi. Jeden z gości Abrahama informuje go, że w oznaczonym czasie - za rok²⁴ - Sara będzie miała syna

²⁴ W Rdz 18:10, potem ponownie w Rdz 18:14 czas, w którym Sara ma urodzić syna, określony jest jako *הַיּוֹם הַזֶּה*, niejasna fraza występująca w Tanach oprócz omawianej perykopy jedynie w 2Krl 4,16.17. Większość polskich przekładów tłumaczy tę frazę jako oznaczającą „za rok”. Wenham jako

(w. 14). Słowo przetłumaczone jako „oznaczony czas” to hebr. מועד (*moed*). Wyraz ten zwykle służy jako określenie używane w odniesieniu do świąt Boga Izraela. Gdy kilka wersetów (Rdz 19:3) dalej Lot gości u siebie aniołów, podaje im macę. Choć w tekście nie ma mowy bezpośrednio o tym, że opisane wydarzenia odbyły się w okresie Świąta Przaśników, to użycie wyrazu *moed* i podjęcie aniołów macą, mogą sugerować, że obrzezanie Abrahama zbiega się w czasie z datą Paschy.²⁵ Również przed wejściem do ziemi Kanaan Jozue dostał od Boga polecenie obrzezania Izraelitów, bo nie zostało to uczynione na pustyni.²⁶ W efekcie wszyscy Izraelici przez wejściem do Ziemi Obiecanej poddali się obrzezaniu.²⁷ Bezpośrednio po tych wydarzeniach następują pierwsze obchody święta Pesach na terenie Kanaanu.²⁸

Trzy opisane powyżej wydarzenia łączy jeden wątek. Każde z nich zostało poprzedzone obrzezaniem, po każdym też nastąpił sąd Boga nad niegodziwymi i wybawienie członków przymierza. Przy wyjściu z Egiptu Bóg zapowiedział, że spożywać baranka mogą tylko obrzezani, niezależnie od swego pochodzenia. Następnie Bóg wybawia swój lud, zsyłając jednocześnie zagładę na armię faraona. Po obrzezaniu Abrahama Bóg ratuje jego i jego żonę od niebezpieczeństwa braku potomstwa, by za chwilę uratować z Sodomy Lota i jego rodzinę, zsyłając jednocześnie zagładę na bezbożne miasto. Wreszcie, po obrzezaniu Izraelitów

wytlumaczenie takiego rozumienia podaje akadyjską frazę o podobnym znaczeniu, G. Wenham, dz. cyt., s. 48. Por. N. Sarna, *Genesis*, s. 130.

²⁵ W swoim komentarzu Sarna tłumaczy to tym, że Lot nie spodziewał się gości, a przaśny chleb można było szybko przygotować, podobnie Wenham. G. Wenham, dz. cyt., s. 54-55; N. Sarna, *Genesis*, s. 135. Uwzględniając ten argument, wskazać należy jednakowoż, że podczas wyjścia z Egiptu, zaraz po obchodach pierwszej Paschy, powodem dla którego chleb zabrany w drogę przez Izraelitów był przaśny, był właśnie pośpiech, przez który ciasto nie zdążyło się zakwasić.

²⁶ Tekst masorecki nastrocza pewnych trudności, jako że na początku wersetu pojawia się polecenie obrzezania mężczyzn po raz drugi (וְיִשְׁרָאֵל מִלְּאֲתֵי-בְנֵי-יִשְׂרָאֵל שְׂקִיִּת). Być może chodziło tu o ponowne obrzezanie mężczyzn, którzy wprawdzie zostali obrzezani, ale na sposób egipski, który różnił się od obrzezania praktykowanego przez Hebrajczyków. Por. M. Sasson, dz. cyt., s.474, E. Isaac, dz. cyt., s. 453. Podobnie interpretuje to Raszi, który widzi tu ponowne obrzezanie mężczyzn, którzy już byli obrzezani, ale w niewłaściwy sposób. Interpretacja ta jednak jest problematyczna ze względu na to, że w wersecie siódmym mowa jest o tym, iż wszyscy mężczyźni, którzy wyszli z Egiptu byli obrzezani, ci natomiast, którzy urodzili się na pustyni, nie zostali obrzezani w drodze. W wersecie 7. znajduje dodatkowo się informacja, że na pustyni wyginęli „mężczyźni zdolni do noszenia broni”, co może oznaczać, że po ich śmierci męska część społeczności składała się z mężczyzn, którzy jako dzieci wyszli z Egiptu obrzezani na sposób egipski oraz nieobrzezanych mężczyzn, którzy urodzili się na pustyni. LXX w werse 2. nie zawiera wzmianki o „powtórny” obrzezaniu, ograniczając się do polecenia wykonania tego zabiegu. Por. R. G. Boiling, *Joshua, A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 6), Doubleday, 1982, s. 184, 188-9; C.F. Keil - F. Delitzsch, *Joshua, Judges, Ruth* (Commentary on the Old Testament), Peabody, 1989 s. 52-60. Szczegółowa analiza omawianego fragment w ujęciu krytycznym patrz: G. Szamocki, *Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9. Apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci*, „Collectanea Theologica” 77/3 (2007), s. 5-26.

²⁷ Joz 5,2-9.

²⁸ Joz 5,10.

u bram Kanaanu, Bóg oddaje Jerycho w ich ręce, kończąc tym samym 40-letni okres tułaczki Izraela i rozpoczynając sąd nad narodami zamieszkującymi Kanaan.²⁹

Do powyższego opisu należy dodać, że we wszystkich wspomnianych przypadkach obrzezanie stanowiło punkt zwrotny w realizacji obietnic Boga. W kontekście rozważanego wcześniej zagadnienia wejścia w przymierze przez Abrahama, należy zauważyć jednak, że powyższe historie potwierdzają tezę, iż samo wejście w relację z Bogiem nie jest warunkowane poddaniem się obrzezaniu. W przypadku Pesach misja Mojżesza została poprzedzona „przymusowym” obrzezaniem jego syna, jednak już wcześniej Bóg wspominał niedolę Izraela i przygotowywał Mojżesza do wyznaczonego zadania. Podobnie Abraham doczekał się Izaaka dopiero po przyjęciu znaku obrzezania, ale z rozdziałów poprzedzających obrzezanie wywnioskować można, że posiadając wciąż napletek, Abraham już cieszył się relacją z Bogiem. Izraelici z kolei mogli zakończyć tułaczkę na pustyni i objąć swoje dziedzictwo dopiero po poddaniu się temu rytuałowi³⁰, jednak cały okres tułaczki po pustyni to czas, w którym Bóg prowadzi Izraela i dba o niego na pustkowiu.

5. Drzewa, usta i uszy

Analizując znaczenia obrzezania lub jego braku w Tanach, wspomnieć należy o intrygujący języku odnoszącym te kategorie do rolnictwa, stanowiącego główne zajęcie większości mieszkańców starożytnego Izraela. W Księdze Kapłańskiej znajdujemy następujący fragment:

Kiedy wejdziecie do kraju i zasadzicie drzewa owocowe wszelkiego gatunku, będziecie uważać ich owoce za „nieobrzezane”. Trzy lata pozostaną one „nieobrzezane”, nie będziecie ich jeść. (Kpł 19: 23)

Tekst masorecki (וְכִי־תָבֵאוּ אֶל־הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶּם פֶּלֶעַץ מֵאֵל וְעַרְלֹתֶם עַרְלֹתוֹ אֶת־פְּרִי שְׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם) :אָכְלִי: zawiera trzy różne leksemy pochodzące od rdzenia ערל odnoszącego się do napletka, co wskazuje na to, że właśnie ten element semantyczny stanowi punkt ciężkości wersu. Analizując w swoim komentarzu interpretacje i tłumaczenia proponowane przez badaczy, Milgrom tłumaczy kluczową część wersetu jako „you shall treat as foreskin its foreskin with its fruit”. W ten sposób znaczenie wersetu sprowadzałoby się do nakazu, by zarówno owoc, jak i otaczający go pąk („napletek”), przez pierwsze trzy lata potraktować w sposób, w jaki należy potraktować napletek,

²⁹ Por. G. Szamocki, dz. cyt. s. 18-19.

³⁰ Tekst nazywa obrzezanie Izraelitów przed wejściem do Kanaanu „zdjęciem hańby Egiptu”.

a więc odciąć (w tym przypadku zanim pojawi się owoc).³¹ Jak wskazuje Levine, w tym okresie drzewa są traktowane zgodnie z praktyką, której podstawę stanowi metaforyczne rozumienie bazujące na fizycznej rzeczywistości, podobnie jak ma to miejsce w przypadku ust i uszu, o czym mowa poniżej.³² Przez wspomniany okres owoce są w jakimś sensie niedoskonałe i niezdatne jako pokarm, a więc nie spełniają swej funkcji wobec człowieka, co wpisuje się w szerszy obraz metaforycznego traktowania obrzezania jako skazy. Dopiero po czwartym roku, kiedy całe zbiory z danego drzewa przeznaczone są dla Boga, owoce nadają się do spożycia. Dodatkowo, wspomnieć należy również, że zastosowanie języka nawiązującego do organu reprodukcji może stanowić nawiązanie do błogosławieństwa danego Abrahamowi w rozdziale 17, w którym znajduje się opis obrzezania Abrahama – „Sprawię, że będziesz niezmiernie płodny (וְהָפְרִתִּי), tak, że staniesz się ojcem narodów i pochodzic będą od ciebie królowie (Rdz 17:6)”. Czasownik w koniugacji *hif'il* użyty w tym tekście pochodzi od rdzenia פרה, od którego pochodzi również wyraz „owoc” (פרי) pojawiający się w omawianym powyżej tekście z Księgi Kapłańskiej. Tak jak Abraham doczekał się spełnienia obietnicy bycia płodnym (a więc wydania owoców w postaci potomstwa) dopiero po obrzezaniu, tak i drzewa stają się zdatne do przynoszenia owoców po tym, gdy zostaną „obrzezane”.

Idąc dalej, istotny dla naszych rozważań jest również sposób, w jaki stosuje termin „nieobrzezanie” Mojżesz w Wj 6:12 i 6:30. W Biblii Tysiąclecia pojawia się fraza „mówienie sprawia trudność”, która w tekście hebrajskim ujęta jest dosłownie jako „nieobrzezane usta”, co odnosi się do ust niedoskonałych - niezdolnych do spełniania swej podstawowej funkcji, a więc przekazywania treści.³³ W ten sposób użycie słowa „nieobrzezanie” w kontekście problemów z mówieniem, stanowi wykorzystanie tej samej metafory co w przypadku owoców niezdolnych do spożycia i jednocześnie sugeruje, że koncepcja ta łączy się z pewną niedoskonałością – pewnym brakiem. Według Proppa, metafora nieobrzezanych ust powinna być rozumiana w kontekście podobnego wyrażenia – nieobrzezanych uszu. Znajdujemy ją u proroka Jeremiasza, który w wersecie 6:10 pisze o „nieobrzezanych uszach, które nie mogą słyszeć”, są więc obarczone pewną skazą, która uniemożliwia im realizację wyznaczonego

³¹ J. Milgrom, *Leviticus 17-22, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 4), Doubleday, 2000, s. 1676. Hartley natomiast parafrazuje tekst, usuwając z tłumaczenia nawiązanie do obrzezania: „you are to regard its fruit as unharvestable”. Tłumacząc wykorzystanie metafory obrzezania w stosunku do drzew, zauważa, że owoce przed upływem trzyletniego okresu są niedozwolone dla członków przymierza, podobnie jak wykluczeni z niego są ci, którzy są nieobrzezani. J. E. Hartley., *Leviticus* (Word Biblical Commentary; 4), Dallas, 1992, s. 303, 306.

³² B. A. Levine, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 3), Philadelphia, 1989, s. 130.

³³ Sarna traktuje to wyrażenie jako synonim „ocięzających ust i zeszywniałego języka z Rdz 4:10. Sarna, *Exodus*, s. 33. Według Proppa natomiast, wyrażenia te są swoimi ekwiwalentami, ale nie zachodzi pełna synonimiczność. W. H. C. Propp, dz. cyt., s. 273

zadania – dosłyszania głosu Boga.³⁴ W obu przypadkach ma miejsce nawiązanie do komunikacji wskazujące na wadę, która utrudnia lub wręcz uniemożliwia kontakt z Bogiem.³⁵ Słowa Mojżesza należy zatem rozumieć jako wyraz obawy, że ze względu na pewną wadę – opisaną metaforą nieobrzezania - nie jest on w stanie pełnić funkcji medium pomiędzy Bogiem a faraonem. W ten sam sposób, z powodu innej wady, opisananej jednak podobną metaforą, adresaci przesłania Jeremiasza nie są w stanie przyjąć przesłania, które skierował do nich Bóg.³⁶

6. Obrzezanie serca

Pojęcie obrzezania serca kilkakrotnie pojawia się w Torze, a ma to miejsce w kontekście pokuty i powrotu do relacji z Bogiem. Obrzezanie serca związane jest zatem z odejściem od grzechu i powrotem na drogę posłuszeństwa i wypełniania przykazań:

A teraz, Izraelu, czego żąda od ciebie Pan, Bóg twój? Tylko tego, byś się bał Pana, Boga swojego, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował Go, służył Panu, Bogu twemu, z całego swojego serca i z całej swej duszy, strzegł poleceń Pana i Jego praw, które ja ci podaję dzisiaj dla twego dobra. Do Pana, Boga twojego, należą niebiosy, niebiosy najwyższe, ziemia i wszystko, co jest na niej. Tylko do twoich przodków skłonił się Pan, miłując ich; po nich spośród wszystkich narodów wybrał ich potomstwo, czyli was, jak jest dzisiaj. Dokonajcie więc obrzezania waszego serca, nie bądźcie nadal [ludem] o twardym karku, [...] (Pwt 10: 12- 16)³⁷

³⁴ Por. B. A. Levine, *Leviticus*, s. 133. Rambam w swoim komentarzu do Kpł 19:23 tłumaczy, że metafora napletka/ nieobrzezania w stosunku do owoców, ust i uszu bazuje na tej samej fizycznej rzeczywistości. Podobnie jak napletek pełni funkcję osłony, tak osłonięty pękiem jest owoc. W ten sam sposób należy według niego odczytywać tę metaforę w stosunku do ust i uszu – jako stan, w którym są one zasłonięte tak, że nic nie może z nich wyjść (w przypadku ust) lub do nich wejść (w przypadku uszu). BS. 48

³⁵ W. H. C. Propp, dz. cyt., s. 274. McKane wskazuje natomiast na kontekst rozdziału, który każe rozumieć sens wypowiedzi jako odniesienie do niechęci przyjęcia przesłania, które Bóg kieruje do Izraela poprzez Jeremiasza. Wada, którą opisuje metafora nieobrzezanych uszu, odnosi się zatem według niego nie tyle do stanu całkowitej, ile raczej wybiórczej głuchoty, polegającej na chęci poddania się iluzji przy jednoczesnym odrzuceniu prawdy. W.B. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah (vol. 1)*, (International Critical Commentary), Edinburgh, 1986, s. 145. Podobnie Keil – Delitch, jako, że ucho adresatów jest jak gdyby zarośnięte napletkiem, bezcelowe jest zwracanie się do nich. F. Delitzsch - C.F. Keil, *Jeremiah, Lamentations*, (Commentary on the Old Testament), Peabody, 1985 s. 138-141.

³⁶ J. Bright, *Jeremiah, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), New York, 1965, s. 48. Por. P. C. Craigie - P. H. Kelley - J. F. Drinkard Jr., *Jeremiah 1-25* (Word Biblical Commentary, Vol. 26), Dallas, 1991, s. 103-4.

³⁷ Podobne użycie tego wyrażenia znajdujemy w Pwt 30:6; Kpł 26:41.

Jak widać z powyższych wersetów, obrzezanie serca stanowi warunek konieczny powrotu do przymierza i relacji z Bogiem. Omawiany werset łączy obrzezanie serca z pokutą i nawróceniem. Analizując powyższe wersety w kontekście naszych rozważań, stwierdzić należy, iż brak obrzezania – w tym wypadku serca – powoduje niemożność realizacji przez człowieka zadania, dla którego stworzył go Bóg – relacji ze Stwórcą. Jedynym rozwiązaniem tego problemu jest obrzezanie serca, które stanowi punkt zwrotny i działanie konieczne, by relacja mogła zostać wznowiona. Metafora nieobrzezania zakłada, że serce pokryte jest metaforycznym napletkiem, co powoduje niemożność przyjęcia głosu Boga, a w konsekwencji niezdolność do nawiązania z Nim relacji.³⁸

Obrzezanie serca odgrywa ważną rolę również u Jeremiasza, który nawołując do pokuty, kieruje do swoich rodaków następujące słowa: „Obrzeźcie się ze względu na Pana i odrzućcie napletki serc waszych, mężowie Judy i mieszkańcy Jerozolimy [...]” (Jr 4:4). Słowa te nawiązują do obrazu obrzezania w omawianych powyżej fragmentach. McKane zauważa tu również, że użyte w poprzednim wersecie nawiązanie do gleby, może sugerować, iż w tym przypadku metafora obrzezania jest paralelna do obrazu ziarna zasianego w odpowiednio przygotowanej glebie.³⁹ Odpowiednie przygotowanie gleby sprawia, że zasiane ziarno ma szansę na właściwy wzrost, w przeciwieństwie do nasienia „rzuczonego w ciemność” (w. 3). W ten sam sposób obrzezane serce jest w stanie przyjąć słowo pochodzące od Boga, umożliwiając przez to człowiekowi relację z Bogiem, która stanowi cel jego istnienia.

Metafora obrzezania serca pojawia się u Jeremiasza również w rozdziale 9., w którym prorok zwraca uwagę na to, że obrzezaniu napletka musi towarzyszyć również obrzezanie serca:

«Oto dni nadejdą - wyrocznia Pana - kiedy nawiedzę wszystkich obrzezanych według ciała; Egipt, Judę i Edom, Ammonitów, Moab i wszystkich, którzy podcinają włosy i mieszkają na pustyni. Albowiem wszystkie narody są nieobrzezane i cały dom Izraela jest nieobrzezanego serca». (Jr 9: 24-25)

Użyte tu sformułowanie, które BT tłumaczy jako „obrzezanych według ciała” (כָּל־מִוֶּלְ בְּעֻרָהֶם) i dalsze nawiązanie do nieobrzezanego serca, sugeruje, że w Biblii

³⁸ Por. D. E. Christensen, *Deuteronomy 1:1 - 21:9* (Word Biblical Commentary; 6A), Nashville, 2001, s. 204. Podobnie Tigay, który zauważa, że w wersecie chodzi o „mental block that has made Israel stubborn”. J. H. Tigay, *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary), Philadelphia/ Jerusalem, 1996, s. 108.

³⁹ W.B. McKane, dz. cyt. s. 85-87. Podobnie P. C. Craigie - P. H. Kelley - J. F. Drinkard Jr., dz. cyt., s. 68.

Hebrajskiej prawdziwe obrzezanie składa się z obrzezania napletka z jednoczesnym obrzezaniem serca. Z tego względu, biorąc pod uwagę kontekst, bardziej prawidłowe wydaje się tłumaczenie „nieobrzezanych mimo obrzezania” (Biblia Warszawska).⁴⁰ Wszystkie wymienione narody praktykowały obrzezanie⁴¹, toteż Izrael, w momencie opisywanym przez Jeremiasza, nie różni się od nich niczym, bo tak samo jak one nie jest obrzezany na sercu.⁴² Nacisk zatem położony jest na obrzezanie serca, które, niezależnie od obrzezania napletka, jest kluczowym wymaganiem dla uczestników przymierza. Zauważyć na koniec należy również, że w przywołanych powyżej wersetach autorzy, obok obrzezania napletka, mówią również osobno o obrzezaniu serca, co pozwala założyć, że oba wyrażenia nie są synonimiczne.⁴³

Podsumowanie

Przeanalizowane fragmenty wskazują, że jednym ze znaczeń obrzezania jest usunięcie skazy, którą stanowi napletek. Analiza użycia słownictwa związanego z obrzezaniem w poszczególnych księgach Biblii Hebrajskiej pozwala stworzyć spójny obraz, w którym podstawowe znaczenie omawianego aktu rozszerzone jest do warstwy metaforycznej. Od Abrahama, poprzez Mojżesza aż do proroków, motyw obrzezania jest stale obecny w Tanach, stanowiąc ważny element teologii przymierza Boga z Izraelem. W opisie kluczowych wydarzeń zawartych w Torze motyw obrzezania pojawia się w kontekście wybawienia sprawiedliwych i sądu nad niegodziwymi. W omówionych historiach fizyczne obrzezanie stanowiło punkt przelomowy, bez którego niemożliwe było objęcie dziedzictwa i zrealizowanie powołania. Po usunięciu skazy następuje realizacja obietnicy, którą Bóg złożył Abrahamowi, wątek ten zaakcentowany jest również w sposób istotny w historii Exodusu i wejścia do Ziemi Kanaan. Obrzezanie stanowi zatem istotne zagadnienie łączące w jedną całość rozmaite wydarzenia opisane w Tanach i jako takie warte jest badania i pogłębionej refleksji.

Metafora obrzezania serca pojawia się również w kontekście powrotu do relacji z Bogiem, a omówione fragmenty wskazują na ścisły związek obrzezania napletka z obrzezaniem serca, łącząc oba z usunięciem skazy, która uniemożliwia człowiekowi społeczność ze swoim Stwórcą. Począwszy od Abrahama, obrzezanie napletka stanowiło zewnętrzny znak uczestnictwa w przymierzu, jednak uważna lektura

⁴⁰ Podobnie dz. cyt., s. 152.

⁴¹ Dz. cyt. s. 153, J. Bright, dz. cyt., s. 78.

⁴² Podobnie G. Szamocki, dz. cyt., s. 9.

⁴³ Wątek obrzezanego serca w połączeniu z obrzezaniem napletkiem podejmuje również Ezechiel, który w swojej wizji przyszłej świątyni prorokuje, że nie wejdzie do niej nikt, kto nie jest obrzezany jednocześnie na sercu i na ciele (Ez 44:9).

pozwała dojrzeć, że zewnętrzny znak, jakkolwiek ważny, stanowi przede wszystkim potwierdzenie duchowej rzeczywistości. Obrzezanie napletka stanowi zatem w Biblii Hebrajskiej manifestację tego, że usunięta została przeszkoda blokująca człowiekowi relację z Bogiem. Pozostając w tej samej poetyce, brak obrzezania wykorzystywany jest do opisu uszu i ust, które nie są w stanie realizować swojej funkcji związanej z kontaktem z Bogiem. Obrazu dopełnia język, jakim opisywane jest drzewo, którego owoce nie nadają się do spożycia przez ludzi, dopóki są „nieobrzezane”. Tak jak w przypadku serca, dopiero akt określony metaforycznie mianem obrzezania, czyni je zdającym do wydawania owoców, które będą mogły spełnić przeznaczoną im funkcję.

Literatura

- Baraniak, M., *Na ciele czy w duszy? Obrzezanie w polemice żydowsko – chrześcijańskiej*, “The Polish Journal of the Arts and Culture” 4 (1/2013), s. 79-100
- Baumgartner, W. - Koehler L. - Stamm J.J., *Wielki Słownik Hebrajsko – Polski i Aramejsko- Polski Starego testamentu*, red. naukowy wydania polskiego: Przemysław Dec, Warszawa 2013
- Botterweck, G.J. – Ringgren, H. – Fabry, H.J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids/ Cambridge 2001
- Briggs, C.A. - Brown, F. - Driver, S. R., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907
- Boiling, R.G., *Joshua, A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 6), Doubleday 1982.
- Bright, J., *Jeremiah, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 21), New York 1965.
- Brueggemann, W. i in., *General & Old Testament Articles, Genesis, Exodus, Leviticus* (New Interpreter’s Bible; 1), Nashville 1994.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Genesis*, t.2, Jerusalem 1967.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967.
- Childs, B.S., *Exodus, A Commentary* (Old Testament Library; 2), London 1974.
- Christensen, D.E., *Deuteronomy 1:1 - 21:9* (Word Biblical Commentary; 6A), Nashville 2001.
- Craigie, P.C. - Kelley, P. H. - Drinkard Jr. J. F., *Jeremiah 1-25* (Word Biblical Commentary; 26), Dallas 1991.
- Delitzch, F. - Keil, C.F., *Joshua, Judges, Ruth* (Commentary on the Old Testament), Peabody 1985
- Delitzch F. - C. F. Keil, *Jeremiah, Lamentations*, (Commentary on the Old Testament), Peabody 1985
- DeRouchie, J. S., *Circumcision in the Hebrew Bible and Targums: Theology, Rhetoric, and the Handling of Metaphor*, “Bulletin for Biblical Research” 14.2 (2004), s. 175–203
- Dillman, W. A., *Genesis critically and exegetically expounded*, (tłum. ang. Stevenson W. B.), t. 1, Oregon 2005
- Durham, J.I., *Exodus* (Word Biblical Commentary; 3), Dallas 1987.
- Fox, M.V., *The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly Šôt Etiologies*, “Revue Biblique” 81 (1974), s. 562–63.
- Freedman, H. - Simon, M., *Midrash Rabbah, Translated into English with Notes, Glossary and Indices, vol. 1(Genesis)*, London 1961.
- Hall, R.G., *Circumcision*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 1026-1027.

- Hall, R.G., *Epispasm: Circumcision in Reverse*, “Bible Review”, sierpień 1992, s. 52-57.
- Hamilton, V.P., *The Book of Genesis Chapters 1-17* (The New International Commentary on the Old Testament; 1), Grand Rapids 1990.
- Hartley, J.E., *Leviticus* (Word Biblical Commentary; 4), Dallas 1992.
- Hegg, T., *Circumcision as a Sign: The Theological Significance*, odczyt na Evangelical Theological Society Northwest Regional Meeting, kwiecień 1990.
- Joüon, P. – Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 2006.
- Isaac, E., *Circumcision as a Covenant Rite*, “Anthropos” 59 (1964), s. 444-456.
- Kosior, W., *Brit Mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach aggadycznych*, “The Polish Journal of the Arts and Culture” 4 (1/2013), s. 103-116.
- Kosmala, H., *The “Bloody Husband”*, “Vetus Testamentum” 12/1 (styczeń 1962), s. 14-28.
- Levine, B.A., *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 3), Philadelphia 1989.
- Marcinkowski, R., *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Warszawa Bellerive-sur-Allier 2016.
- McKane, A *Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah (vol. 1)*, (International Critical Commentary), Edinburgh 1986.
- Milgrom, J., *Leviticus 17-22, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 4), Doubleday 2000.
- Propp, W. H. C., *Exodus 1-18, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 2), Doubleday 1998.
- Ross, A.P., *Creation and Blessing*, Grand Rapids 1988.
- Sarna, N. M., *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 1), Philadelphia, 1989.
- Sarna, N. M., *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 2), Philadelphia 1999.
- Sasson, J.M. *Circumcision in the Ancient Near East*, “Journal of Biblical Literature” 85 (1966), s. 473-76.
- Skinner, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (International Critical Commentary; 1), Edinburgh 1910.
- Soggin, J.A., *Joshua, A Commentary* (Old Testament Library; 6), London 1972
- Speiser, E.A., *Genesis, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 1) Doubleday 1998.
- Szamocki, G., *Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9. Apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci*, „Collectanea Theologica” 77/3 (2007), s. 5-26.
- Tigay, T.J., *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary), Philadelphia/ Jerusalem 1996.
- Thiessen, M., *Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision, and Identity in Ancient Judaism and Christianity*, Oxford, 2011.
- Wenham, G.J., *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary; 1), Dallas 1994.
- Wróbel, M.S., *Targum Neofiti I. Księga Rodzaju*, (Biblia Aramejska), Lublin 2014.
- Von Rad, G., *Genesis, A Commentary* (Old Testament Library; 1), London 1961.

Źródła internetowe:

- Biblia Tysiąclecia, wyd. V* <http://biblia.deon.pl/> [31.05.2019]
- Jewish Encyclopedia* <http://www.jewishencyclopedia.com> [27.01.2019]
- Majmonides (Rambam) *Miszne Tora* <https://www.sefaria.org.il/person/Rambam> [31.05.2019]
- Mekhila de-Rabbi Ismael* https://www.sefaria.org.il/Mekhila_d'Rabbi_Yishmael [31.05.2019]
- <http://bibliepolskie.pl/> [31.05.2019].