

# Grzegorz Szamocki

---

## Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9 : apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci

---

Collectanea Theologica 77/3, 5-26

---

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

GRZEGORZ SZAMOCKI, GDAŃSK

**OPOWIADANIE O OBRZEZANIU W JOZ 5,2-9.  
APEL DEUTERONOMISTY I JEGO BEZPOŚREDNI ADRESACI**

Biblijne teksty informują o zachowywaniu przez Izraelitów rozmaitych zwyczajów i praktykowaniu zwyczajowych rytów. Ważne miejsce wśród nich zajmuje obrzezanie. Księga Jozuego wspomina, że po przejściu Izraelitów przez Jordan i zatrzymaniu się w Gilgal (Joz 3,1-5,1), Jozue na rozkaz JHWH dokonał obrzezania synów Izraela (Joz 5,2-9). Ten ceremoniał poprzedził bezpośrednio obchody pierwszej Paschy w Ziemi Obiecanej (Joz 5,10-12).

Kogo i dlaczego Jozue obrzezał w Gilgal? Jaki sens otrzymał ten rytuał w kontekście historycznym nakreślonym w Księdze Jozuego? Czy przypadkiem perykopa o obrzezaniu w Gilgal nie podpowiada, gdzie i kiedy należy umieścić genezę izraelskiego rozumienia tego zwyczaju? I wreszcie, kiedy i w jakiej sytuacji zostało zredagowane opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9 i do kogo pierwotnie było skierowane jego orędzie? Częściową odpowiedź na te pytania znajdujemy w tekście opowiadania, natomiast próba jej poszerzenia i sprecyzowania będzie przedmiotem niniejszego studium.

**Obrzezanie u Izraelitów i u ludów sąsiednich**

Obrzezanie, polegające na usunięciu przynajmniej części napletka męskiego członka, było rytym dosyć powszechnym na starożytnym Bliskim Wschodzie. Według Herodota (V w. przed Chr.), pierwotnie tylko Kolchowie, Egipcjanie i Etiopowie praktykowali obrzezanie. Od nich nauczyli się tego „Fenicjanie i mieszkający w Palestynie Syryjczycy” (*Dzieje II*, 104; zob. też *II*, 36.37). Nie wiemy dokładnie, kogo miał na myśli Herodot, mówiąc „mieszkający w Palestynie Syryjczycy”. Najprawdopodobniej chodziło mu po prostu o Żydów. Potwierdzałyby to słowa Józefa Flawiusza, który w odniesieniu do informacji Herodota zapisał jasno, że oprócz nich

(Żydów), „żadni Syryjczycy mieszkający w Palestynie” nie stosowali obrzezania (*Ant.* VIII, 262; por. *C. App.* I, 169-171).<sup>1</sup>

Znaleziska archeologiczne w postaci obrazów i inskrypcji świadczą jednak, że obrzezania dokonywano na terenach Syrii już na początku III tysiąclecia przed Chr., zaś egipski sposób obrzezania – z częściowym odcięciem napletka – jest potwierdzony opisem na steli z XXIII w. przed Chr.<sup>2</sup> Niektóre ze znalezionych mumii świadczą jednak, że nie wszyscy Egipcjanie byli obrzezani.

Dosyć powszechnie przyjmuje się tezę, że Izraelici przejęli obrzęd obrzezania od swoich zachodniosemickich sąsiadów.<sup>3</sup> Nie praktykowali go indoeuropejscy Filistyni, którzy w tekstach biblijnych określani są jako „nieobrzezani” (העֲרִימִים) (*Sdz* 15,18; *1Sm* 14,6; 31,4), co odróżnia ich od Kananejczyków, o których z kolei nigdzie nie mówi się z zastosowaniem tego określenia. Tekst *Rdz* 34,13-24 wspomina wprawdzie o mieszkających w Kanaanie Sychemitach, którzy musieli się poddać obrzezaniu, aby mogli brać za żony kobiety izraelskie, jednak *Rdz* 34,2 zaświadcza, że oni byli Chiwitami, a według wersji LXX Chorytami. Niektórzy uczeni<sup>4</sup> zaproponowali zatem możliwość utożsamiania ich z niesemickimi Hurytami (por. *Rdz* 36,2.36,20). To z kolei wyjaśniałoby, dlaczego Sychemici nie byli obrzezani. Prorok Jeremiasz wśród obrzezanych na ciele wymienia oprócz mieszkańców Judy także Egipcjan, Edomitów, Ammonitów, Moabitów i Arabów (*Jr* 9,25). O praktykowaniu obrzezania przez Asyryjczyków, Babilończyków lub Persów brak pewnych informacji.<sup>5</sup>

Jest bardzo prawdopodobne, że w swoich początkach obrzezanie pełniło funkcję ofiary wykupu, rytu apotropaicznego, który miał

<sup>1</sup> Por. Herodot, *Dzieje*, tłum. i opr. S. Hammer, Warszawa 2004, 563, przypis edytorski do s. 137.

<sup>2</sup> J. B. Pritchard (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, NJ, 1969<sup>3</sup>, s. 326.

<sup>3</sup> Por. J. M. Sasson, *Circumcision in the Ancient Near East*, JBL 85/1966, s. 473-476; G. Mayer, מיל מול, מילה מוללה, w: J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Alien Testament*, t. IV, Stuttgart 1984, s. 736; R. G. Hall, *Circumcision*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. I, New York 1992, s. 1025.

<sup>4</sup> Np. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London 1994, s. 47; zob. też A. van den Born, H. Haag, *Chiwitüer*, w: H. Haag (red.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968, s. 291.

<sup>5</sup> Zob. A. van den Born, H. Haag, *Beschneidung*, w: *Bibel-Lexikon*, s. 197; R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, s. 46-48; M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma 2004<sup>2</sup>, s. 392.

oddalić i odżegnać zło.<sup>6</sup> Być może takie jego rozumienie przebija jeszcze z niejasnego tekstu Wj 4,24-26, gdzie akt obrzezania oddala niebezpieczeństwo śmierci.<sup>7</sup>

Pierwotnie obrzezanie było jednak przede wszystkim obrzędem przejścia chłopców do dojrzałości płciowej, od dzieciństwa do męskiej dorosłości, oraz obrzędem inicjacji małżeńskiej. Jako taki, rytuał ten dawał prawo do małżeńskiego pożycia i w konsekwencji czynił z obrzezanego pełnowartościowego członka danego klanu i plemienia. Stawał się on częścią tej wspólnoty, ze wszystkimi prawami i obowiązkami.<sup>8</sup> Wspomniany w Rdz 34 opis obrzezania Sychemitów wskazuje niewątpliwie na powiązanie tego rytu z małżeństwem. Również określenie „oblubieniec krwi” (חתן־דמים), wypowiedziane do Mojżesza przez Seforę po dokonaniu obrzezania (Wj 4,24-26), świadczy o dostrzeganiu łączności między małżeństwem i obrzezaniem.<sup>9</sup>

Obrzezanie praktykowane przez Izraelitów otrzymało z biegiem czasu także sens wyraźnie religijny. Zaczęło oznaczać przynależność do wspólnoty ludu JHWH. Teksty biblijne przypisywane tradycji kapłańskiej wiążą obrzezanie z Abrahamem. Według Rdz 17,9-14, Abraham otrzymał od Boga instrukcję, by każde dziecko

<sup>6</sup> Pewną analogię można wskazać w zwyczaju ze świata rolniczego, będącego w tle podanego przez Kpl 19,23-25 przepisu, w myśl którego owoce z nowo zasadzonego drzewa przez trzy lata należy uznać za „nieobrzezane” (ע רלים), w czwartym roku mają być ofiarą wotywną dla JHWH, a dopiero od piątego roku wolno je spożywać. W pierwotnym sensie tego zwyczaju chodziło o poświęcanie pierwszych zbiorów demonom urodzaju i duchom pól, by wykupić następne plony i zapewnić im boską ochronę; zob. R. Meyer, περιτεμνω, w: G. Kittel, G. Friedrich (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. VI, Stuttgart 1959, s. 74.

<sup>7</sup> Sam tekst jest przypisywany tradycji przeddeuteronomistycznej; por. M. Görg, *Josua*, NEB. AT 26, Würzburg 1991, s. 24; zob. też B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville 1974, s. 95-101; J. Scharbert, *Exodus*, NEB. AT 24, Würzburg 1989, s. 28 oraz A. G. Auld, *Joshua, Judges, and Ruth*, Philadelphia 1984, s. 32 oraz R. G. Hall, *Circumcision*, s. 1026.

<sup>8</sup> Por. R. Meyer, περιτεμνω, s. 74-75; R. de Vaux, *Ancient Israel*, s. 47; M. Navarro Puerto, *Księga Jozuego, Sędziów i Rut*, tłum. P. Rak, Kraków 1998, s. 62-63.

<sup>9</sup> Słownik Köhlera-Baumgartnera objaśnia, że termin חתן oznacza tego, kto przez ożenek (jako zięć lub szwagier) jest spokrewniony z inną rodziną i cieszy się jej ochroną; ponadto w języku arabskim ten sam rdzeń *chtn* znaczy też „obrzezać” lub (jako rzeczownik) określa tego, kto przed ślubem został obrzezany przez przyszedłego teścia; por. L. Köhler, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, I, Leiden 1995, s. 350-351; zob. też J. Morgenstern, *Beschneidung: Ethnographische Vergleiche*, w: J. Klatzkin (red.), *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, Berlin 1929, s. 348.

płci męskiej już ósmego dnia po narodzeniu zostało obrzezane na znak przymierza zawartego między Bogiem a Abrahamem i jego potomstwem. Akt ten włączał w przymierze i w doświadczanie gwarantowanego przez nie Bożego błogosławieństwa. Zaniechanie lub zaniedbanie obrzezania pociągało za sobą konsekwencje w postaci wykluczenia ze społeczności przymierza (17,14).

Przepisy dotyczące świętowania Paschy w Wj 12,43-49, zaliczane również do sformułowań pochodzenia kapłańskiego (P), a przez niektórych egzegetów uznawane za późniejszy materiał włączony do Tory przed jej ostateczną redakcją, gdzieśkolwiek wskazujący niedwuznacznie proveniencję powygnaniową (np. w. 47),<sup>10</sup> nakazują, by obrzezanie było warunkiem uczestnictwa w paschalnych obchodach (ww. 43 i 48).

W Kpł 12,3 nakaz obrzezania chłopca w ósmym dniu po urodzeniu został podany w łączności z przepisami dotyczącymi oczyszczenia matki.

Wśród tekstów Starego Testamentu są także świadectwa metaforycznego zastosowania słowa „obrzezanie” czy „obrzezany”. W Pwt 10,16 Mojżesz wzywał swoich rodaków do „obrzezania serca”. Oznaczało to, że wszystkie ich myśli i wola, które według starotestamentalnego poglądu miały swoje siedlisko w sercu, powinny być wolne od wszelkich przeszkód i otwarte w posłuszeństwie na Boga. Wezwanie do obrzezania serca było więc wezwaniem do wewnętrznego oddania się Bogu JHWH.<sup>11</sup> W wypowiedzi z Pwt 30,6, której najbliższy kontekst (30,1-10) skupia się na temacie nawrócenia, stanowiącym motyw centralny późnodeuteronomistycznej teologii, sam Bóg jest tym, który dokona owego obrzezania serca. On sam będzie autorem radykalnej odnowy swego ludu i tym samym fundamentem jego miłości i całkowitego posłuszeństwa.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Zob. np. B. S. Childs, *The Book of Exodus*, 184; J. F. Craghan, *Księga Wyjścia*, w: W. R. Farmer (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, s. 336-337 oraz J. Scharbert, *Exodus*, s. 54-55.

<sup>11</sup> Por. G. Braulik, *Deuteronomium 1-16,17*, NEB. AT 15, Würzburg 1986, s. 85.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Deuteronomium 16,18-34,12*, NEB. AT 28, Würzburg 1992, s. 217. Na temat koncepcji „późnego deuteronomisty” i datowania „jego” działalności na V i IV w. przed Chr. zob. np. E. Würthwein, *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*, BZAW 227, Berlin 1994, s. 11; J. Nentel, *Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1Sm 12 und 1Kön 8*, BZAW 297, Berlin-New York 2000, s. 305-310.

Do obrzezania serca wzywał także prorok Jeremiasz: „Obrzezajcie się ze względu na Pana i odrzućcie napletki serc waszych” (4,4). Przekazane przez proroka Boże słowo domagało się od mężów Judy i mieszkańców Jerozolimy usunięcia z myślenia, pragnienia i planowania wszelkiego zła, które zagraża życiu człowieka. Jeżeli obrzezanie powoduje oczyszczenie i decyduje o przynależności do JHWH, to wtedy musi zostać oczyszczone przede wszystkim serce, by ono, a przez nie cały człowiek należał do Boga. Ten sam prorok nie widział znaku przynależności do Boga wyłącznie w obrzezaniu fizycznym. Praktykowane przez Judejczyków i ich sąsiadów (Egipcjan, Edomitów, Ammonitów, Moabitów) jest tylko zewnętrznym znakiem „oczyszczenia”, podczas gdy serce nadal pozostaje nieobrzezane, to znaczy pełne wszystkiego, co dzieli od JHWH (Jr 9,24-25). Judejczyki oraz ich sąsiedzi nie podporządkowują się Bożej woli (por. Pwt 10,16), nie miłują Boga z całego serca i z całej duszy (por. Pwt 30,6), dlatego Bóg dokona nad nimi sądu jako nad nieobrzezаныmi, mimo ich obrzezania.<sup>13</sup> Według słów przekazanych przez proroka, dla życia w relacji wspólnotowej z JHWH potrzebne jest więc obrzezanie będące oczyszczeniem serca. Tylko ci, którzy mają obrzezane serce, mogą doświadczyć błogosławieństwa wynikającego z przymierza Abrahamowego i uczestniczyć w tym przymierzu (Jr 4,2.4). W podobnym duchu wypowiadał się prorok Ezechiel, podkreślając, że żaden nieobrzezany na sercu i ciele nie będzie mógł wstępować do zapowiadanej przez proroka nowej świątyni (Ez 44,7.9).

Według informacji z Księgi Wyjścia (6,12.30), Mojżesz, usłyszawszy od Boga polecenie pójścia do faraona i mówienia, by ten wypuścił Izraelitów z Egiptu, wymawiał się twierdząc, że „jest [człowiekiem] o nieobrzezanych wargach [אני ערל שפתיים]”, co współczesne przekłady oddają najczęściej jako „mówienie sprawia mu trudność” (BT). Metafora nieobrzezanych warg służy w tym tekście, przypisywanym również tradycji kapłańskiej, do wskazania niezdolności Mojżesza do skutecznego przekazywania Bożego przesłania, czyli uczestnictwa w dziele Boga JHWH. Nie dziwi więc późniejsza wzmianka, że Bóg obdarza Mojżesza największym darem, by mógł wypełnić powierzane mu zadanie: Uczyni go dla faraona jakby Bogiem (7,1).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Por. J. Schreiner, *Jeremia 1-25,14*, NEB. AT 3, Würzburg 1985<sup>2</sup>, s. 31-33, 73.

<sup>14</sup> Zob. np. J. Scharbert, *Exodus*, s. 33.

Prorok Jeremiasz mówi z kolei także o nieobrzezonym uchu ludu, do którego kieruje swoje słowa, a który nie chce słuchać jego napomnień (6,10). Metafora nieobrzezanego ucha wskazuje, że lud nie jest gotowy, a przez to również niezdolny, do przyjęcia prorociego orędzia.<sup>15</sup> Tekst Jeremiaszowy, podobnie jak teksty wspomniane wcześniej, w których słowo „obrzezanie” otrzymało sens metaforyczny, ukazują je jako warunek uczestniczenia w tym, co czyni Bóg, jako znak właściwego przysposobienia do udziału w Bożej aktywności jako aktywności Bożego ludu.

### Perykopa o obrzezaniu (Joz 5,2-9)

#### Kompozycja tekstu

Opis przejścia Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1-5,1) kończy się wzmianką o reakcji, jaką to cudowne zdarzenie wywołało wśród królów narodów zamieszkujących po jednej i drugiej stronie Jordanu: „Zatrwożyło się ich serce i nie mieli już odwagi wobec Izraelitów” (5,1). Po tej uwadze, którą masoreci potraktowali jako oddzielny fragment z pomocą znaku ם, następuje opowiadanie o obrzezaniu Izraelitów w Gilgal (5,2-9). Wprowadza je wskazanie czasowe „w owym czasie [בַּעַת הַהֵיאָ]” (5,2α), które przerywa linię narracyjną Joz 5,1, pozostawiając temat trwogi królów. Po nim jest polecenie JHWH skierowane do Jozuego, by ten obrzezał synów Izraela: „Rzekł JHWH do Jozuego: Uczyni sobie noże z krzemienia i wróć, ponownie obrzeżaj synów Izraela” (5,2ab-b), a następnie, w podjętej głównej linii narracyjnej, informacja o wypełnieniu przez Jozuego Bożego rozkazu i obrzezaniu Izraelitów: „Jozue uczynił [וַיַּעַשׂ] sobie noże z krzemienia i obrzezał [וַיַּמַּל] synów Izraela przy wzgórzu napletków” (5,3). Tekst zawarty w 5,4-7, który pod względem syntaktycznym znów porzuca główną linię narracji, w formie historyczno-teologicznej refleksji wyjaśnia, kto jest przedmiotem czynności obrzezania oraz podaje uzasadnienie jej konieczności, stanowiąc tym samym rozszerzenie właściwego opowiadania, które zostanie podjęte znowu w wersecie 8: „I stało się [וַיְהִי], gdy cały lud dał się obrzezać, po-

<sup>15</sup> Por. J. Schreiner, *Jeremia 1-25,14*, s. 50-51.

zostali [וישבון] na swoim miejscu w obozie, aż do ich wyzdrowienia”. Kolejna wypowiedź (5,9) dostarcza wyjaśnienia nazwy miejscowości Gilgal: „I nazwano miejsce to Gilgal aż do dnia tego” (5,9b) oraz teologicznego określenia pobytu Izraelitów w Egipcie: „Dziś oddaliłem od was „hańbę Egiptu” (5,9ab).<sup>16</sup>

Wśród egzegetów nie ma jedności opinii odnośnie do wniosków płynących z historyczno-krytycznego spojrzenia na tekst Joz 5,2-9. Różne są zdania w kwestii wyjaśnienia istniejących różnic między tekstem Joz 5,2-9 w Biblii Hebrajskiej (TM) a tym w Biblii Greckiej (LXX). Dla niektórych krótszy tekst LXX jest świadectwem starszej wersji hebrajskiej w stosunku do tej, która zachowała się w Tekście Masoreckim. Ta ostatnia miałaby być owocem rewizji, odzwierciedlającej zainteresowanie harmonizacją treści oraz jej skupieniem na ortodoksji.<sup>17</sup> Niektórzy jednak, opierając się na swoich najnowszych badaniach, są zdania, że dostępny nam dzisiaj tekst hebrajski jest świadectwem nie tekstu poddanego rewizji, lecz warstwowego procesu jego formowania się.<sup>18</sup>

Zagadnieniem dyskutowanym jest właściwe wyróżnienie i identyfikacja ewentualnego tekstu podstawowego, jego źródeł bądź poszczególnych warstw. Dla jednych badaczy pierwotne opowiadanie obejmowało tekst wersetów 2-3 i 8, a wyjaśnienia z wersetów 4-7 i 9 miałyby pochodzić od deuteronomistycznego redaktora.<sup>19</sup> Inni próbują być bardziej precyzyjni i mówią o obecności w tekście materiału przeddeuteronomistycznego (5,2-3.8-9), deuteronomistycznego (5,4.6-7) i podeuteronomistycznego (5,5), przy czym w ostatnim przypadku chodzić by miało raczej o komentarz, będący owocem skomplikowanego współrozwoju tradycji deuteronomistycznej i kapłańskiej.<sup>20</sup> Jeszcze inni widzą wyraźne wpływy i elementy kapłańskie, uznawane za późniejsze w stosunku do deuteronomistycznych, i przypisują nawet cały fragment 5,2-8 redakcji pokapłań-

<sup>16</sup> Zob. np. A. Niccacci, *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*, Jerusalem 1991, s. 94-99; V. Fritz, *Das Buch Josua*, HAT 1/7, Tübingen 1994, s. 57.

<sup>17</sup> Zob. np. R. D. Nelson, *Joshua. A Commentary*, Louisville, KY 1997, s. 72-77; por. też R. G. Boling, *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary*, AB 6, Garden City, NY 1984, s. 193.

<sup>18</sup> Zob. np. M. N. van der Meer, *Formation and Reformulation: The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, VT. S 102, Leiden 2004, s. 249-329, zwł. s. 292-315.

<sup>19</sup> Zob. np. V. Fritz, *Das Buch Josua*, s. 57; R. D. Nelson, *Joshua*, s. 76.

<sup>20</sup> Zob. np. M. Görg, *Josua*, s. 6.24.



skie<sup>21</sup>. Są i tacy egzegeci, którzy traktują go jako dzieło stworzone przez deuteronomistę, ale przy tym argumentują, że cała deuteronomistyczna warstwa Księgi Jozuego jest zależna i tym samym również późniejsza od dostrzeganej w księdze warstwy kapłańskiej.<sup>22</sup> Wreszcie są bibliści, którzy w najstarszym opowiadaniu widzą dwie etiologie związane z rytuałem publicznej celebracji obrzezania, poprzedzającej coroczne obchody Paschy. Najpierw miałyby chodzić o etiologię nazwy „wzgórze napletków” (5,3), a potem o etiologię nazwy Gilgal, w której to miejscowości znajdowało się gromadzące wiernych sanktuarium, w pobliżu miejsca dokonywania obrzezania (5,9). Stare opowiadanie z dwiema etiologiami odnosiłoby się więc do praktyki obrzezania tych, którzy nie byli obrzezani, a chcieli wziąć udział w obchodach święta Paschy. Potem ten starożytny rytuał miałby się stawać inspiracją dla deuteronomisty do podejmowania przez niego w nauczaniu ważnych tematów, takich jak świadomość u Izraela specjalnego powołania czy wypełnienia obietnic wynikających z przymierza.<sup>23</sup>

### Analiza kluczowych pojęć i wyrażeń

Stereotypowa formuła *בעת ההיא* („w owym czasie”) (por. Joz 6,26; 11,10.21), która jako wskazanie czasowe może mieć dosyć szeroki sens, w Joz 5,2 służy powiązaniu następującego opowiadania z tym, co je poprzedza, czyli odniesieniu do czasu opisanego w Joz 3,1-5,1 (zwl. 4,19).<sup>24</sup>

Uwaga o nożach krzemiennych (*חרבות צריים*), które z polecenia JHWH Jozue ma wykonać w celu obrzezania nimi Izraelitów, pod-

<sup>21</sup> Zob. np. H.-J. Fabry, *Spuren des Pentateuchredaktors in Jos 4,21ff. Anmerkungen zur Deuteronomismus-Rezeption*, w: N. Lohfink (red.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, BETL 68, Leuven 1985, s. 351-356; K. Bieberstein, *Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahme-erzählungen Joshua 1-6*, OBO 143, Freiburg 1995, s. 210.300-304.411-412.

<sup>22</sup> Zob. np. M. Ottoson, *Tradition History, with Emphasis on the Composition of the Book of Joshua* w: K. Jeppesen, B. Otzen (red.), *The Productions of Time: Tradition History in Old Testament Scholarship. A Symposium at Sandbjerg Manor, Denmark, May 1982*, Sheffield 1984, s. 89-90; M. N. van der Meer, *Formation and Reformulation*, s. 308-311.

<sup>23</sup> Zob. np. J. A. Soggin, *Joshua. A Commentary*, London 1988, s. 69-72.

<sup>24</sup> Por. M. H. Woudstra, *The Book of Joshua*, Grand Rapids, MI 1981, s. 99; R. G. Bolling, *Joshua*, s. 188; V. Fritz, *Das Buch Josua*, s. 57 oraz E. Jenni, *נב, 'ēt, Zeit*, w: E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. II, Gütersloh 1993<sup>4</sup>, s. 372-373.

kreśla starożytność tego rytuału i chociaż nie mówi wyraźnie o jego początkach, to jednak zdaje się odsuwać je do epoki, kiedy krzemień był powszechniejszy w użyciu niż metal.<sup>25</sup> Być może raczej ma T. C. Butler, twierdząc, że informacja o zastosowaniu narzędzi „staromodnych”, zamiast aktualnie dostępnych, świadczy o obrzędowo-kultowym charakterze obrzezania.<sup>26</sup> O użyciu do tego celu noża krzemienego mówi także wzmiankowany już tekst z Wj 4,25.

Wersja LXX po słowach „noże kamienne” dodaje jeszcze  $\epsilon\kappa$   $\pi\epsilon\tau\rho\alpha\varsigma$   $\acute{\alpha}\kappa\rho\omicron\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$  („ze skały ostrej”)<sup>27</sup>, jednak ta informacja niewiele wnosi do lepszego zrozumienia tekstu.

Elementem sprawiającym trudność w zrozumieniu tekstu całego fragmentu jest fraza  $\text{ושוב מל את בני ישראל שנית}$  (dosł.: „i wróć, obrzezaj synów Izraela po raz drugi”). Znawcy przedmiotu uważają, że imperatyw  $\text{שוב}$ , poprzedzający drugi imperatyw  $\text{מל}$ , służy do wyrażenia przysłówkowego „znowu”, „ponownie”.<sup>28</sup> W tekście LXX w miejscu hebrajskiego  $\text{שוב}$  jest  $\kappa\alpha\theta\iota\sigma\alpha\varsigma$  („usiadłszy”, „siedząc”). Taka lekcja mogłaby odpowiadać poświadczonej przez starożytne obrazy praktyce egipskiej, w której dokonujący obrzezania siedział w czasie wykonywania tej czynności.<sup>29</sup>

W Joz 5,3, według niektórych egzegetów, mamy do czynienia z etiologią nazwy „wzgórze napletków”, związanej z celebracją obrzezania i Paschy w Gilgal. Nazwa ta miałaby się odnosić nie tyle do miejsca, ile raczej do samego rytuału sprawowanego gdzieś w sąsiedztwie Gilgal. Inni uczeni dopuszczają, że określenie „wzgórze napletków” może się odnosić ogólnie do wszystkich miejsc, gdzie zwyczajowo zakopywano lub przykrywano ziemią napletki.<sup>30</sup>

Informacja z Joz 5,3 o wykonaniu przez Jozuego polecenia JHWH jest kontynuowana w Joz 5,8: obrzezani pozostali w obozie do wyzdrowienia ( $\text{ער חיותם}$ ): Chirurgiczny ten zabieg domagał się czasu dochodzenia do zdrowia (por. Rdz 34,25). Hebrajskie  $\text{חיותם}$  („ich wy-

<sup>25</sup> Por. M. H. Woudstra, *The Book of Joshua*, s. 99; V. Fritz, *Das Buch Josua*, s. 58.

<sup>26</sup> Por. T. C. Butler, *Joshua*, WBC 7, Waco, TX 1983, s. 58.

<sup>27</sup> Zob. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek - English Lexicon of the Septuagint*, t. I: A-I, Stuttgart 1992, s. 17.

<sup>28</sup> Zob. W. Gesenius, E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Darmstadt 1991, s. 403-404 (§ 120 d-g); P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, t. II, Roma 1996, s. 650 (§ 177 b).

<sup>29</sup> Por. J. A. Soggin, *Joshua*, s. 69.

<sup>30</sup> Zob. *tamże*, s. 69-70; M. Görg, *Josua*, s. 24; V. Fritz, *Das Buch Josua*, s. 58; R. D. Nelson, *Joshua*, s. 76.

zdrowienie”) to forma od rdzenia חיה, którego podstawowym znaczeniem jest „żyć”, „być przy życiu”. Człowiek Starego Testamentu, jeżeli był chory, nie uważał się za w pełni żyjącego.<sup>31</sup> Zgodnie z takim myśleniem cały lud (כל־היוי), który przeszedł bolesną operację obrzezania, pozostawał w obozie dochodząc „do pełni życia”.

Dokonane obrzezanie zostało określone przez JHWH jako „oddalenie hańby Egiptu [חַרְפַּת מִצְרַיִם]” (Joz 5,9a). Sam JHWH jest tym, który dosłownie „(od)toczył” (גִּלַּל) hańbę z Izraelitów. Rzeczownik חרפה pochodzi od rdzenia חרף („ubliżać”, „obrażać”, „hańbić”, „dręczyć”) i oznacza najpierw „ubliżanie”, „hańbienie” słowami lub zachowaniem, a także „obelgę”, „hańbę”, którą została dotknięta jednostka (Rdz 30,23; 1Sm 25,39; Jr 15,15; Ps 69,8) albo cały naród (1Sm 17,26; Iz 25,8; Jr 31,19).

W Joz 5,9 wyrażenie „hańba Egiptu” należy odnosić najprawdopodobniej do przykrej i pogardzanej pozycji społecznej Izraela w Egipcie. Chodzi o stan uciemnienia, o obelgi i obrazy, jakich Izrael doznawał ze strony Egipcjan (por. Ez 16,57; 1Sm 17,26; 25,39). Wyjście z Egiptu nie było całkowitym wyzwoleniem, którego Bóg chciał dokonać, ale zadatkiem i początkiem tego, co się spełniło w chwili wejścia Izraela do Kanaanu. Okres pustyni był w pewnym sensie przedłużeniem złego czasu w Egipcie (por. Pwt 8,3). Obrzezanie, o którym wspomina Joz 5, należy zatem odnosić do wyzwolenia Izraela z niestosownego dla niego stanu poniżenia i ucisku, stanu hańby. Owo wyzwolenie wraz z wiązaniem z nim dokonaniem obrzezania wyznaczają więc początek nowego okresu w historii izraelskiego narodu.<sup>32</sup>

Tekst Joz 5,4-7, zawierający wyjaśnienie odnośnie do tego, kto i dlaczego został obrzezany, stwarza pewną trudność przede wszystkim z powodu istotnych różnic między tekstem hebrajskim (TM) a tekstem greckim (LXX). Krótsza wersja LXX mówi o dwóch grupach nieobrzezanych, mianowicie o narodzonych na pustyni i tych, którzy wyszli z Egiptu jako nieobrzezani (w. 5). Istnienie drugiej grupy nieobrzezanych mogłoby świadczyć, że Izraelici w Egipcie

<sup>31</sup> Dlatego właśnie psalmiści często opisują siebie jako „umarłych” (np. Ps 33,19; 56,14); por. T. C. Butler, *Joshua*, s. 59.

<sup>32</sup> Por. M. H. Woudstra, *The Book of Joshua*, s. 102; T. C. Butler, *Joshua*, s. 59; A. G. Auld, *Joshua, Judges, and Ruth*, s. 33; V. Fritz, *Das Buch Josua*, s. 59; R. D. Nelson, *Joshua*, s. 76.

praktykowali obrzezanie chłopców w wieku dojrzewania albo przed zawarciem małżeństwa.

Według Tekstu Masoreckiego, wszyscy chłopcy i mężczyźni wychodzący z Egiptu byli obrzezani. Nieobrzezani byli jedynie ci, którzy narodzili się w drodze. Ich właśnie Jozue obrzezał w Gilgal (ww. 4-5.7). W związku z tym, można pytać: Dlaczego wszyscy, którzy wyszli jako obrzezani z Egiptu umarli na pustyni oraz dlaczego nie dokonano obrzezania „w drodze”, w czasie wędrówki przez pustynię?

Odpowiedź na pytanie pierwsze podaje werset 6b: „... wyginął cały lud, mężczyźni wojny wychodzący z Egiptu, którzy nie usłuchali głosu JHWH”. Nieposłuszeństwo głosowi JHWH było powodem śmierci na pustyni i w efekcie nie pozwoliło oglądać kraju obiecanego przez JHWH. Mamy tu do czynienia z tematem deuteronomicznym: słuchać głosu JHWH oznacza być posłusznym Jego woli i strzec Jego przymierza (por. Wj 19,5). JHWH objawił swoją wolę przez związane z przymierzem Prawo (por. Pwt 4,40; 7,11). Izrael jednak nie respektował go. Dlatego JHWH przysiągł, że nieposłuszne pokolenie nie będzie miało udziału w obietnicy złożonej ojcom (por. Pwt 1,34-36).<sup>33</sup>

Wzmianka o nieposłuszeństwie głosowi JHWH, którego skutkiem była niemożność oglądania Ziemi Obiecanej, przywołuje słowa o rezultacie buntu i nieposłuszeństwa z Lb 14,22-25. Izraelici dali posłuch złym wiadomościom o kraju Kanaan, rozgłaszanym przez dziesięciu z dwunastu zwiadowców (Lb 13,32-33), i zaczęli szemrać i buntować się przeciw JHWH (Lb 14,1-4). Konsekwencją było orzeczenie samego JHWH, wykluczające wszystkich, którzy wystawiali Go na próbę i nie słuchali Jego głosu mimo doświadczenia Jego chwały i cudów, z oglądania Ziemi Obiecanej ojcom (14,22-23; por. Pwt 1,34-36).

W świetle obydwu tekstów – z Lb 14,22-23 i Joz 5,6 – okres czterdziestu lat na pustyni był czasem nieposłuszeństwa okazywanego przez Izrael Bogu JHWH. Skutkiem tego nieposłuszeństwa była śmierć, zaś jego świadectwem i znakiem najprawdopodobniej również nieobrzezywanie tych, którzy narodzili się w czasie tej nace-

<sup>33</sup> Por. T. C. Butler, *Joshua*, 59; C. J. Labuschagne, *שׁוֹפָר קוֹל שְׁמִיעָה*, w: E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. II, s. 634.

chowanej buntem wędrowki.<sup>34</sup> Niektórzy egzegeci dopuszczają, że Izraelici nie obrzezali narodzonych na pustyni, ponieważ w trakcie pustynnej drogi nie mieli na to czasu i odpowiednich ku temu warunków higienicznych.<sup>35</sup> Tego rodzaju wyjaśnienie nie ma jednak solidnych podstaw i tym samym wydaje się mało satysfakcjonujące. Sam tekst biblijny nie podaje dokładnie przyczyny nieobrzezywania w czasie wędrowki.

We fragmencie Joz 5,4-8 jest dostrzegalna dosyć wymowna gra między słowem עַם i גֹּיִם. W Biblii Hebrajskiej obydwa terminy odnoszą się niejednokrotnie do narodu izraelskiego. Jeden i drugi można też tłumaczyć polskim słowem „lud”. W wielu tekstach występują one paralelnie i wtedy jest im przypisany inny aspekt znaczeniowy. Są wypowiedzi, w których עַם oznacza Izraela jako lud Boga (Wj 33,13), należący do Niego od samego „narodzenia”, który On sobie nabył (Wj 15,16; por. Pwt 32,21). Natomiast w tekstach mówiących o nieposłuszeństwie i niewierności narodu izraelskiego występuje nierzadko słowo גֹּיִם i to w sensie pejoratywnym, wytykającym i poniżającym (np. Wj 33,13; Pwt 32,21; por. Ps 74,18).<sup>36</sup>

W Joz 5,4-8 lud, który wyszedł z Egiptu jako obrzezany, został określony terminem עַם (ww. 4 i 5a). Wymarł jednak na pustyni jako גֹּיִם (w. 6). Nowe pokolenie Izraelitów narodziło się na pustyni jako עַם (w. 5b), ale stało się גֹּיִם, aż do obrzezania go przez Jozuego w Gilgal (w. 8). Nacechowana nieposłuszeństwem i buntem wędrowka przez pustynię uczyniła z ludu Boga lud niewierny i nieposłuszny Jego Prawu (עַם → גֹּיִם). Obydwa pokolenia, które stały się גֹּיִם, „skończyły się” (תָּמָם) z woli JHWH – pierwsze przez śmierć (w. 6), drugie przez obrzezanie (w. 8).

Lud, który wyszedł z Egiptu i na pustyni okazał się nieposłuszny JHWH, wyginął (w. 6a). Został pozbawiony szczęścia oglądania kraju, który JHWH pod przysięgą obiecał ojcom. Opisanie tego kraju formułą „ziemia opływająca w mleko i miód” (w. 6b), nawiązuje do jego urodzajności. Jest tradycyjnym określeniem ziemi obfitującej w pastwiska i kwitnące rośliny. Mleko zawdzięczano ho-

<sup>34</sup> Zob. np. M. H. Woudstra, *The Book of Joshua*, s. 101; T. C. Butler, *Joshua*, s. 59.

<sup>35</sup> Zob. np. M. Navarro Puerto, *Księga Jozuego, Sędziów i Rut*, s. 63; por. F. M. Abel, *Le Livre de Josué*, Jerusalem 1958<sup>2</sup>, s. 30; J. A. Soggin, *Joshua*, s. 71-72.

<sup>36</sup> Por. A. R. Hulst, גֹּיִם/עַם *am/gōj Volk*, w: E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. II, s. 316-318.

dowli owiec i kóz. Pod pojęciem miodu należy natomiast rozumieć raczej sok winogronowy w postaci syropu przypominającego melasę, lub syrop z daktyli, niż miód pszczeli.<sup>37</sup> W metaforyce starożytnego Bliskiego Wschodu słowa „mleko” i „miód” służyły również do opisywania rzeczywistości rajskiej.<sup>38</sup>

### Opowiadanie Joz 5,2-9 w kontekście Joz 1-12

Pierwsza część Księgi Jozuego, obejmująca rozdziały 1-12, opowiada o podboju przez Izraelitów terenów na zachód od Jordanu. Cały ten blok można jeszcze podzielić na kilka sekcji tematycznych. Po wprowadzeniu (rozd. 1) mowa jest o zwiadowcach izraelskich w Jerycho (rozd. 2), potem opowiadanie o przejściu przez Jordan (rozd. 3-4), następnie opis ceremonii religijnych w Gilgal (rozd. 5), po nim tekst mówi o zdobywaniu Jerycha i Aj (rozd. 6-8), o podstępie Gibeonitów i o przymierzu z nimi (rozd. 9), o wzprawach na południe i na północ (rozd. 10-11) i na końcu umieszczone są listy zdobytych terytoriów i zwyciężonych królów (rozd. 12).

Układ zawartego w tej części Księgi Jozuego materiału odpowiada ogólnemu porządkowi chronologicznemu opisanych w niej wydarzeń. Tekst mówiący o obrzezaniu (5,2-9) jest umieszczony po opowiadaniu o przejściu przez Jordan (3,1-5,1) i bezpośrednio po wzmiance o trwodze królów amoryckich i kananejskich, wywołanej wiadomością o izraelskim cudzie przejścia (5,1). Po fragmencie mówiącym o obrzezaniu (5,2-9) jest wzmianka o obchodach pierwszej w Kanaanie Paschy (5,10-11) oraz o ustaniu pustynnego pokarmu, jakim była manna (5,12).

Obrzezanie, o którym mówi Joz 5,2-9, miało miejsce w momencie dla Izraelitów przełomowym. Wraz z przejściem Jordanu przekroczyli oni granicę między wędrówką przez pustynię a osiedleniem się w Ziemi Obietnicy. Skończył się jeden etap ich historii,

<sup>37</sup> Por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), Warszawa 2000, s. 229-230; M. D. Coogan, *Księga Jozuego*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 185; L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 527.

<sup>38</sup> Por. M. Görg, *Josua*, s. 25.

a rozpoczął drugi, i na samym jego początku wszyscy synowie Izraela poddali się Jozuememu, by ten ich obrzeżał.

Z jednej strony to masowe obrzezanie w Gilgal może być postrzegane jako obrzęd poświadczający przejście Izraela do dojrzałości. W takim przypadku chodziłoby o obrzezanie w sensie, w jakim praktykowały je również inne ludy poza Izraelem, a tu odniesionym również do Izraela w kontekście jego relacji z Bogiem.

Na pustyni Izrael był jak dziecko, które nie jest w stanie zarządzić własnym potrzebom, a przy tym często jest krnąbrne, kapryśne i co rusz z czegoś niezadowolone.<sup>39</sup> We wszystkim zależał od JHWH, który go na pustynię wyprowadził, ale tam również w cudowny sposób karmił, prowadził i wychowywał (Wj 16,6; Pwt 5,6; 8,2-4.15). Pokolenie Izraela, które wyszło z Egiptu było obrzeżane, jednak nie było dojrzałe. Nowe pokolenie uczyło się wolności i stopniowo dojrzewało przy wielkiej miłości i cierpliwości Boga. Po wejściu do Kanaanu, jak dojrzała osoba, powinno było być gotowe przejmować inicjatywę i być odpowiedzialne za siebie.

W przypadku traktowania czasu wędrówki Izraela przez pustynię jako okresu jego dojrzewania bardziej zrozumiałe wydają się podane w Joz 5,2 słowa JHWH skierowane do Jozuego, by „z nowu obrzeżał synów Izraela po raz drugi” (שוב מל אחר-בני-ישראל שנית): Obrzezane pokolenie wyjścia miało swoją kontynuację w pokoleniu narodzonych na pustyni – w pokoleniu wejścia. W obrzezaniu tego nowego pokolenia synowie Izraela zostali zatem obrzezani „ponownie”.

Poddanie się temu rytowi mogło uchodzić za oznakę gotowości Izraela do dojrzałego życia i przyjęcia na siebie zobowiązań wynikających ze znalezienia się w nowej sytuacji. Od postawy nowego pokolenia Izraela, przede wszystkim od jego zaufania Bogu, zależała odtąd jego teraźniejszość i przyszłość. Przez poddanie się obrzezaniu Izrael spełnił warunek korzystania z dobrodziejstw wynikających z Bożych obietnic.<sup>40</sup> Tylko jako „dojrzały” mógł być godnym adresa-

<sup>39</sup> Na podobieństwo zachowania Izraela na pustyni do zachowania dziecka wskazał M. Navaro Puerto, *Księga Jozuego, Sędziów i Rut*, s. 64. Trudno jednak zgodzić się z jego uwagą, że ten okres dzieciennego zachowania Izraelitów trwał tylko do momentu otrzymania Prawa, i że tylko do tego czasu miał on potrzebę, by być karmionym przez Boga manną itd. Również po otrzymaniu Prawa na Synaju Izrael był karmiony manną i otrzymywał wodę ze skały; również wtedy zachowywał się niedojrzałe (np. Wj 32,1-14; Lb 11; 20,1-11).

<sup>40</sup> Por. M. H. Woudstra, *The Book of Joshua*, s. 101; T. C. Butler, *Joshua*, s. 56, 59; M. Görg, *Josua*, s. 25.

tem Bożych darów. Obrzezanie, któremu Izrael poddał się po przejściu Jordanu, dało mu prawo do udziału w tym, co czynił dla niego Bóg JHWH. Przez obrzezanie Izrael spełnił warunek konieczny do wzięcia w posiadanie „ziemi opływającej w mleko i miód”.

Z drugiej strony obrzezanie w Gilgal może być uznane za „legitymację” prawdziwego Izraela. Wraz z obrzezaniem skończył się Izrael – יִשְׂרָאֵל. W symbolicznym rytuale wyraził on swoje poddanie się woli Boga, aby stać się Jego ludem – עַם. Poddanie się obrzezaniu było znakiem podporządkowania się nie tylko jednemu przepisowi, ale całemu Prawu JHWH. Było wyrazem gotowości do okazywania Mu posłuszeństwa. Izrael wyraził w ten sposób wolę bycia ludem przymierza.

Jozue, dokonując obrzezania synów Izraela, przywrócił ich do ich pierwotnego i normalnego stanu, wynikającego z powiązania z Bogiem JHWH przez przymierze. Dzięki temu odzyskali oni status ludu JHWH, jako ludu, który doświadcza obecności Boga, jest świadomy Bożego działania w swoim życiu i wyraża Mu wdzięczność w kulcie.<sup>41</sup> Przez poddanie się obrzezaniu Izraelici spełnili warunek uczestnictwa w obchodach Paschy (por. Wj 12,43.48). Zewnętrzny rytuał obrzezania stał się więc znakiem wewnętrznego oddania się Bogu i poddania się Jego działaniu. Po przekroczeniu Jordanu Izrael stanął na starcie w nowej rzeczywistości. Po latach buntu dokonał symbolicznego odnowienia. Obrzezanie było zatem znakiem narodzin nowego Izraela, z odnowionym statusem – „hańba Egiptu” została oddalona.

W kontekście wydarzeń opisanych w Joz 1–12 na obrzezanie z Joz 5,2-9 można patrzeć jak na obrzęd, w którym połączono jego dwa podstawę znaczenia: pierwotne, niereligijne i znane także w Egipcie, oraz późniejsze, religijne, typowo izraelskie. W pierwszym chodziło o akt rytualny dokonywany na osobach osiągających dojrzałość, w drugim o ceremonię o charakterze religijnym, stanowiącą i pozostawiającą znak przynależności do JHWH, która wynika z relacji przymierza.

### **Redakcja Joz 5,2-9 w kontekście powygnaniowym**

Wskazaliśmy już wcześniej, że aktualną postać opowiadania Joz 5,2-9, na podstawie analizy jego słownictwa, sposobu wyraża-

<sup>41</sup> Por. A. G. Auld, *Joshua, Judges, and Ruth*, s. 31; V. Fritz, *Das Buch Josua*, s. 58.



nia i argumentacji, przypisuje się najczęściej deuteronomiście. Jedynie nieliczne grono egzegetów, dostrzegających w tym tekście wpływy i elementy tradycji kapłańskiej, sugeruje, by mówić raczej o redakcji pokapłańskiej. Odnośnie do dzieła deuteronomisty myśli się w kategoriach tradycyjnego poglądu, który trzon tego dzieła (DtrH) wiąże chronologicznie z okresem wygnania babilońskiego, licząc się z możliwością późniejszych dodatków i modyfikacji.

W celu umiejscowienia redakcji wypowiedzi z Joz 5,2-9, której tematem jest obrzezanie, w konkretnym kontekście historycznym nie jest bez wątplenia obojętne przyjmowanie tezy o ogromnym i wyjątkowym znaczeniu praktyki obrzezania dla społeczności izraelskiej na wygnaniu.<sup>42</sup> Deuteronomiście miałyby zależeć na tym, by jego rodacy na wygnaniu dawali wyraz swojej tożsamości i odrębności w środowisku, którego rdzenni mieszkańcy nie praktykowali obrzezania. On miałby zachęcać do czynienia tego fizycznego znaku, który by świadczył o przynależności do Boga Izraela, a nie do kultury i bogów otoczenia.<sup>43</sup> W tym celu deuteronomista miałby ukazać Jozuego, jako przywódcę godnego naśladowania i świadomego, że tylko ten, kto jest posłuszny „głosowi JHWH”, kto jest obrzezany, może uczestniczyć w tym, co czyni Bóg. Tylko ten może wejść do obiecanego mu kraju i wziąć go w posiadanie. Kto zaś odrzuca obrzezanie, ten nie ma udziału w spełnieniu podtrzymujących nadzieję obietnic.<sup>44</sup> Czy jednak rzeczywistość wygnaniowa sytuacja i aprecjacja obrzezania wpłynęły na powstanie i kształt Joz 5,2-9?

### Ocena koncepcji tła wygnaniowego

Niektórzy badacze historii biblijnego Izraela przyznają, że nie mamy jasnego obrazu życia religijnego na wygnaniu babilońskim. Niemal powszechnie przyjmuje się, że praktyka obrzezania była tam jednym z trzech najważniejszych elementów identyfikacji synów Izraela, obok świętowania szabat i przestrzegania przepisów

<sup>42</sup> Zob. np. J. A. Soggin, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Brescia 1984, s. 381; J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 349.

<sup>43</sup> Por. T. C. Butler, *Joshua*, s. 59.

<sup>44</sup> Por. R. G. Hall, *Circumcision*, s. 1027.

pokarmowych; oznaką narodowej i religijnej tożsamości.<sup>45</sup> Czy jednak sama funkcja obrzezania jako znaku identyfikacyjnego może świadczyć o tym, że środowisko wygnaniowe jest środowiskiem formowania się Joz 5,2-9? Gdyby tak faktycznie było, to należałoby oczekiwać podobieństw, czy wręcz pewnej paraleli, między sytuacją wygnańców a sytuacją Izraelitów po przejściu przez Jordan. Czy jednak istnieją jakieś podobieństwa? Czy można w ogóle mówić o jakiegokolwiek paraleli?

W Joz 5 synowie Izraela zostali obrzezani przez Jozuego po przejściu przez Jordan do Ziemi Obietnicy, ziemi „opływającej w mleko i miód”. Zaistniała dla nich nowa sytuacja. Znaleźli się w nowej rzeczywistości, wraz z którą pojawiły się nowe zadania – zwłaszcza zajmowanie ziemi Kanaan. Stanęli na początku, jawiącego się jako wielka szansa, etapu doświadczania satysfakcji ze spełniania się obietnic JHWH (por. 5,6). Wykorzystanie tej szansy zależało od dojrzałości Izraelitów wyrażonej w posłuszeństwie.

Czas pobytu na wygnaniu w Babilonii nie był uznawany za okres spełniania się pomyślnych dla synów Izraela obietnic. Trudno było też widzieć w sytuacji wygnaniowej szansę na realizację zrodzonych w związku z tymi obietnicami marzeń i nadziei.

Wejście Izraelitów do Kanaanu było etapem urzeczywistniania ich wolności. Było powrotem do normalności – „hańba Egiptu” została oddalona; było też nagrodą za wierność, za zniesienie trudów wędrówki. Pobyt w Gilgal był dla nich owocem świadomego wyboru, umożliwiającego wejście w pełniejszy wymiar urzeczywistniania siebie. Izrael stanął na progu rzeczywistości obiecanej i oczekiwanej.

---

<sup>45</sup> Argumentem uzasadniającym takie stanowisko mają być wymienione już teksty biblijne mówiące o obrzezaniu, których redakcję – jako tekstów pochodzenia kapłańskiego – umieszcza się tradycyjnie w czasie wygnania; zob. np. A. H. J. Gunn ew eg, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart*, Theologische Wissenschaft 2, Stuttgart 1989<sup>9</sup>, s. 131-132; R. Albertz, *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr.*, Biblische Enzyklopädie 7, Stuttgart 2001, s. 93-94; J. War z e c h a, *Historia dawnego Izraela*, s. 349. Wśród badaczy opisujących życie Izraelitów na wygnaniu i kwestię ich narodowej i religijnej identyfikacji są jednak również i tacy, którzy o obrzezaniu nie wspominają; zob. np. H. J a g e r s m a, *A History of Israel to Bar Kochba*, London 1994, 185-186; A. Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, w: J. Ch. Gertz (red.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2006, s. 152-153.

Wygnanie do Babilonii nie było traktowane jako powrót do normalności, ale jako konsekwencja grzechu i wyroku Bożego sądu. Pomijając fakt względnej pomyślności niektórych wygnańców, samo wygnanie ogólnie uchodziło za rzeczywistość i sytuację smutną i niechcianą (por. Ps 137,1-6).

Obrzezanie praktykowane przez Izraelitów na wygnaniu mogło być z pewnością znakiem identyfikacyjnym, mówiącym o przynależności do ludu JHWH. Mogło pomagać w obronie przed asymilacją z wielonarodową mieszkanką nowego miejsca pobytu. Mogło też być znakiem gotowości do nawrócenia i pragnienia powrotu do Boga. Przez dokonywanie obrzezania Izraelici na wygnaniu mogli również wyrażać prośbę, by JHWH im przebaczył i błogosławił, a tym samym nadzieję na powrót do Ziemi Obietnicy.

Poddanie się obrzezaniu w sytuacji, do której nawiązuje Joz 5,2-9, było natomiast znakiem posłuszeństwa i dojrzałości, warunkującej uczestnictwo w tym, co czyni Bóg; wyrazem akceptacji ówczesnej – chcianej – sytuacji. Obrzezanie dokonane przez Jozuego oznaczało podporządkowanie się Izraela Bogu, który urzeczywistnia swoje obietnice w sposób dla niego pomyślny. Przez ten akt Izrael potwierdził więc symbolicznie swój status ludu JHWH, wyrażając tym samym nie tylko ufność, ale również wdzięczność za to, czego już doświadczył, która z kolei znalazła wyraz w obchodach Paschy (5,10).

Podane wyżej spostrzeżenia pozwalają dojść do przekonania o istotnej odmienności kontekstu sytuacyjnego praktykowania obrzezania na wygnaniu od sytuacji, o której mówi Joz 5, a co za tym idzie, również o odmienności aspektu znaczeniowego rytuału obrzezania, ukazanego w tych różnych sytuacjach. Taki stan rzeczy podpowiada, iż mało prawdopodobne jest, by tłem dla opowiadania o obrzezaniu w Joz 5,2-9 była sytuacja Izraelitów na wygnaniu.

### Powygnaniowe tło Joz 5,2-9

Wspomniane wcześniej teksty Starego Testamentu, które chcą pouczać o początkach, znaczeniu i sposobie praktykowania obrzezania u Izraelitów (Rdz 17,9-14; Wj 12,3. 43-49) oraz te, które mówią o obrzezaniu w sensie metaforycznym (Wj 6,12.30; Pwt 10,16; 30,6; por. Jr 4,4; 6,10 oraz Ez 44,7.9), są przypisywane przez krytyków tradycji kapłańskiej (P) bądź wiązane z późnym deuteronomi-

stą (DtrS).<sup>46</sup> Najnowsze studia skłaniają natomiast do tego, by wkład DtrS umiejscawiać pod koniec wygnania lub – co chyba jeszcze bardziej uzasadnione – w epoce powygnaniowej na przełomie V i IV w.<sup>47</sup>, a redakcję dzieła kapłańskiego nie wcześniej niż po rozpoczęciu odbudowy drugiej świątyni (520 r. przed Chr.)<sup>48</sup>. W takiej sytuacji wydaje się, że otrzymujemy już „drogowskaz” i „zielone światło”, by tła dla Joz 5,2-9 szukać nie w sytuacji Izraelitów na wygnaniu w Babilonii, lecz w perskiej prowincji Jehud.

Po odbudowie jerozolimskiej świątyni na znaczeniu zyskał znowu urząd arcykapłana oraz pozycja kapłanów. Są świadectwa biblijne, które pozwalają rozpoznać, jak bardzo porządki kultowe czasu powygnaniowego nawiązywały do znanych z opisów biblijnych kultowych zachowań Izraelitów w czasach Jozuego, gdy przejmowali ziemię po zachodniej stronie Jordanu (np. Ne 8,17), co pokazuje, że postrzegano podobieństwa między jedną sytuacją a drugą.<sup>49</sup>

Powracający z wygnania szybko przejmowali polityczne, gospodarcze i religijne przywództwo. Przedmiotem troski stała się konsolidacja prowincji Jehud, jako wielkości istniejącej w następstwie upadku Judy i państwa północnego – Izraela. Stosowano do tego stare i nowe środki, do których z pewnością należało praktykowanie obrzezania, przestrzeganie szabatu i respektowanie zakazu małżeństw mieszanych (Ezd 10, Ne 13,23-28). Problemem, z którym Judejczyk – repatriant musiał się skonfrontować, było jego

<sup>46</sup> Zob. np. komentarze J. Scharbert, *Genesis*, s. 12-50, NEB. AT 16, Würzburg 1986, s. 145-146; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, 184; J. Scharbert, *Exodus*, 33-34, 54-55; J. Schreiner, *Jeremia 1-25,14*, s. 6-7 oraz J. Ch. Gertz, *Tora und Vordere Propheten*, w: tenże (red.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, s. 231; H.-Ch. Schmitt, *Arbeitsbuch zum Alten Testament, Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*, Göttingen 2005, s. 345-346. Na temat teologiczno-historycznego środowiska powstania Księgi Ezechiela zob. np. Ch. Levin, *Das Alte Testament*, München 2003<sup>3</sup>, s. 73-75 i por. np. H. F. Fuks, *Ezechiel 1-24*, NEB. AT 7, Würzburg 1986<sup>2</sup>, s. 9-11.

<sup>47</sup> Zob. np. J. Nentel, *Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks*, s. 305.

<sup>48</sup> Zob. przede wszystkim L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift*, BZAW 214, Berlin-New York 1993, zwł. s. 259-261 oraz np. E. Zenger, *Die priesterschriftlichen Schichten („P”)*, w: tenże (red.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, s. 97-98; J. Ch. Gertz, *Tora und Vordere Propheten*, s. 236-237.

<sup>49</sup> Na podobieństwo tych dwóch sytuacji pokazuje np. relacja między Joz 5,10-12 i Ne 8,17; zob. M. A. Beek, *Josua und Retterideal*, w: H. Goedicke (red.), *Near Eastern Studies in Honour of W. F. Albright*, Baltimore 1971, s. 35-42.

samookreślenie się w nowej rzeczywistości, zwłaszcza wobec nowych sąsiadów. Ziemia, do której wrócili wygnañcy była zamieszкана przez ludność różnego pochodzenia. Byli tam wieśniacy, którzy uniknęli deportacji; deportowani z innych regionów (od czasów asyryjskich); ludność pograniczna, która niekiedy zajęła miejsce wolne po wygnanych; a także grupy będące rezultatem rozmaitych kompromisów i fuzji.<sup>50</sup> Walka z tendencjami sekularyzacji, a nawet porzucania religii jahwistycznej, leżała na sercu religijnym przywódcom.<sup>51</sup>

Wspólnocie powygnaniowej nie udało się wprawdzie odbudować całkowitej niezależności, bo dalej pozostawali pod władzą obcych, jednak powrócili do swojej ziemi, do ojczyzny. Mieli swoje miasto i świątynię. Kraj (הארץ), do którego wrócili, nie był już przedmiotem nadziei, lecz dobrem zbawczym otrzymanym od Boga. Mogli znowu rozpocząć zagospodarowywanie tego wielkiego daru, którego wcześniej nie potrafili, niestety, właściwie wykorzystać.

Jeżeli tłem dla Joz 5,2-9 była faktycznie nakreślona wyżej w skrócie sytuacja w prowincji Jehud, to treść tego tekstu mogła z całą pewnością stanowić apel i zachętę skierowaną do powygnaniowej wspólnoty, by tym razem postępowała dojrzałe; by nauczona historią okazała posłuszeństwo Bożemu Prawu, podporządkowując mu wszystkie dziedziny swojego życia; by zrozumiała, że warunkiem korzystania z dobrodziejstw ziemi jest wierność przymierzu. W tym kontekście, zważywszy także na jego mocno podkreślony aspekt rytualno-kultowy, opowiadanie Joz 5,2-9, po którym następuje bezpośrednio wzmianka o świętowaniu Paschy w Gilgal, może być też postrzegane jako krótka katecheza, przygotowująca do liturgicznych obchodów Paschy, w czasie których uczestnicy będą wspominać doświadczone w historii Boże dobrodziejstwa. Jozue, który posłuszny poleceniu JHWH obrzezał rodaków tuż po wejściu do Ziemi Obiecanej, mógł służyć za przy-

<sup>50</sup> Por. M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, s. 301-302 oraz A. Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, s. 157; zob. także I. Finkelstein, N. A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2002, s. 297-301.

<sup>51</sup> Na temat kultu i innych wyrazów religijności oraz związanych z nimi niebezpieczeństw zob. np. E. S. Gerstenberger, *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, *Biblische Enzyklopädie* 8, Stuttgart 2005, s. 99-101.

kład pobudzający do troski o tożsamość prawdziwego Izraelity. Tylko ci, którzy podporządkują się Prawu przymierza, nie tylko będą mogli uczestniczyć w świętowaniu Paschy, ale będą mogli korzystać z owoców ziemi, do której powrócili, bo są tymi, którym JHWH przysiągł wobec przodków dać tę ziemię (w. 6b: ...לנו לחם לנשבע יהוה לאבותם לחם).

\* \* \*

Tematyka perikopy Joz 5,2-9, zastosowane słownictwo i styl wypowiedzi oraz dostrzeżony paralelizm między sytuacją Izraelitów po zakończeniu wędrówki przez pustynię i wejściu do Kanaanu, a sytuacją tych, którzy po wygnaniu babilońskim usiłowali rozpocząć w Ziemi Obiecanej przodkom nowe życie, pozwala na przyjęcie tezy, że tekst Joz 5,2-9 zawdzięcza swoją postać ręce deuteronomisty działającego najprawdopodobniej w V-IV w. przed Chr. w prowincji Jehud. Taki wniosek postuluje jednak przesunięcie na czas późniejszy daty ostatecznej redakcji deuteronomistycznej historiografii Izraela w porównaniu z „koncepcją tradycyjną”.<sup>52</sup> Czy nie jest to jednak konkluzja zbyt daleko idąca? Być może więc wygodniej jest mówić, że w omawianym tekście chodzi o owoc pracy redakcyjnej późnego deuteronomisty (DtrS), który miał do dyspozycji i wykorzystał starszy materiał, w tym także ten o proveniencji kapłańskiej (P).

W każdym razie, w okresie, gdy społeczność Judejczyków stała wobec wyzwania, by ponownie spróbować właściwie wykorzystywać możliwość mieszkania w swoim kraju, w Ziemi Obiecanej „opływającej w mleko i miód”, potrzebne było wezwanie do dojrzałości oraz świadomości własnej tożsamości. Przykład Jozuego, który dokonuje obrzezania Izraelitów po przejściu przez Jordan, oraz przykład Izraelitów, którzy poddają się temu rytowi, dając

<sup>52</sup> Dyskusja na temat datowania dzieła deuteronomisty znalazła miejsce również w środowisku naukowców polskich. Świadectwem tego jest np. artykuł D. Dziedosza, *Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był deuteronomista i jego dzieło*, *Collectanea Theologica* 74 (2004) nr 4, s. 5-24, który skłania się ku umieszczeniu podstawowej redakcji dzieła między 587 a 561 r., a ostatecznej w pierwszych latach okresu perskiego – po 530 r. (s. 17), oraz studium Ł. Niesiołowskiego-Spanò, *Kiedy napisano historię Izraela?* *Collectanea Theologica* 75 (2005) nr 4, s. 5-16, który za możliwą datę powstania dzieła przyjmuje okres między IV a II w. przed Chr.

tym samym wyraz świadomego podporządkowania się Bogu JHWH, nie mógł na pewno przejść bez echa. Niemniej deuteronomista bez wątpienia już rozumiał, że rytuał sam w sobie nie wystarcza, ale trzeba obrzezania wewnętrznego, obrzezania serca, czyli porzucenia wszystkiego, co dzieli od Boga, utrudnia lub wręcz uniemożliwia uczestnictwo w dokonaniach Boga, degradowuje status członka ludu JHWH, a co w Joz 5,9 zostało nazwane „hańbą Egiptu”.

*ks. Grzegorz SZAMOCKI*