

bardzo płodny (ojciec Lota, Milki i Jiski), Saraj jest bezdzietna. Ponieważ narrator kapłański nie odnotował żadnego powodu niezadowolenia Jhwh z Sary, jej zamknięte łono nie jest znakiem hańby, ale zapowiedzią wielkości Bożego błogosławieństwa płodności, które obejmie klany, pokolenia i narody.

2. Obrzezanie ósmego dnia

Materiał kapłański w Rdz 11–50 to pojedyncze opowiadania, krótkie notki i liczne genealogie, które posuwają narrację do przodu w swoisty dla P ekonomiczny sposób. Tym bardziej zwraca uwagę kompozycja Rdz 17, której język i struktura są złożone, zagęszczone i bogate w wyrafinowane środki literackie, jak inwersja, paralelizm czy paronomazja⁵²⁷. Taki styl jest często uważany za semipoetycki⁵²⁸. Jeśli autor kapłański, tworząc etiologię rytu obrzezania, poświęca mu osobne, dobrze skomponowane opowiadanie, wiąże je z patriarchą Abrahamem i włącza w ramy przymierza, oznacza to, że mamy do czynienia z kolejnym istotnym punktem historii zbawienia P, z ważnymi konsekwencjami na przyszłość.

Od niepamiętnych czasów ludzie okaleczali się rytualnie. Choć z dzisiejszego punktu widzenia takie praktyki postrzegane są zazwyczaj z niesmakiem, trwogą czy przerażoną fascynacją, niekoniecznie muszą być patologiczną aberracją, nie są też odstępstwem od normalnego zachowania. Raczej trzeba w nich rozpoznać istotne akty symboliczne w ramach doświadczenia wspólnoty i celebrowania kolejnych etapów ludzkiego życia, czyli rytuały przejścia (*rite de passage*). Obrzezanie, jedna z bardziej ekstremalnych form okaleczania, jest klasycznym *rite de passage*, gdziekolwiek antropologowie kulturowi zaobserwowali ten zwyczaj. Oznacza właśnie takie życiowe przejście, chociaż jego precyzyjne znaczenie, symbolika czy cel często wymykają się prostej defi-

⁵²⁷ D.A. Bernat, *Sign of the Covenant. Circumcision in the Priestly Tradition* (SBL.AIIL 3), Atlanta: SBL 2009, 14.

⁵²⁸ Zob. S. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 156n, a szczególnie M. Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch*, 98–136. O literackiej warstwie Rdz 17 pisał też Gaines, biorąc właśnie ten rozdział (w. 1–14) jako tekst przykładowy, by wykazać, że to, co zwykle nazywamy w P prozą, zawiera elementy poetyckie. Perykopa stanowi mieszkankę styków/linii o wielu i różnorodnych cechach poetyckich oraz wersety tych cech pozbawione; J. Gaines, *The Poetic Priestly Source*. Po raz kolejny okazuje się, że przesłanie źródła P jest wyrażone poprzez kombinację treści i formy.

nicji. Jest to z pewnością starożytny rytuał i może być zaskakującym reliktem we współczesnych religiach, jakimi są judaizm czy islam. A ponieważ jego początki i pierwotne znaczenie zagubiły się we mgle prehistorii, pozostaje sporą zagadką dla badaczy.

Z historycznego punktu widzenia wydaje się, że obrzezywanie niemowląt płci męskiej jest charakterystyczną dla Izraela wersją rytu praktykowanego szeroko wśród narodów semickich i nie tylko. Jednak bardzo trudno byłoby dokonać dziś retrospektywnej rekonstrukcji ewolucji tej tradycji rytualnej wspólnej Semitom od jej prehistorii do zabiegu specyficznego dla Izraela⁵²⁹. Zresztą nie jest powiedziane, że taka rekonstrukcja naświetli żydowskie i kapłańskie rozumienie tej instytucji. Moje badania nad obrzezaniem ograniczą się do zachodniego świata semickiego, w nim do męskiego obrzezania, a w samej Biblii do znaczenia tego rytu w materiale kapłańskim. Mimo tylu zawężeń zagadek do rozstrzygnięcia dotyczących tego starożytnego rytuału jest dostatecznie dużo, by przerosły założone ramy tej pracy. Spróbuję jednak podjąć w kolejnych punktach najważniejsze z nich.

Rozdział Rdz 17 to centralny tekst o obrzezaniu w Biblii hebrajskiej, w związku z czym jest często traktowany jako *locus classicus* biblijnej teologii rytu *brit mila* (obrzezania). Choć może zawierać późniejsze wstawki redakcyjne H czy post-P⁵³⁰, niewątpliwie jest podstawowy dla kapłańskiej koncepcji tej instytucji. Opowiadanie jest jednocześnie opisem przymierza, jakie Bóg zawiera z Abrahamem i jego potomstwem na wieki, a którego znakiem będzie właśnie ten rytuał. Rozdział 17, zgodnie z kapłańskim schematem rozkaz–wypełnienie, zawiera dwa epizody: Boży dekret (w. 1–22) i wypełnianie go: obrzezanie Abrahama, Izmaela i wszystkich męskich domowników (w. 23–27). Polecenie zostało przekazane w trakcie specyficznego dialogu Boga i Abraha-

⁵²⁹ Taką próbę podjął Nick Wyatt, *Circumcision and Circumstance. Male Genital Mutilation in Ancient Israel and Ugarit*, JSOT 33 (2009) 405–431. Jego studium jest próbą odtworzenia historycznej ewolucji tej tradycji rytualnej od wspólnego dla świata semickiego małżeńskiego rytu przejścia do konkretnie żydowskiego niemowlęcego obrządku integracji społecznej. Na ten temat zob. też J.M. Sasson, *Circumcision in the Ancient Near East*, JBL 85 (1966) 473–476.

⁵³⁰ C. Westermann, *Genesis 12–36*, 263; S.M. Olyan, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton: Princeton University Press 2000, 154n. Peter Weimar w swej antologii artykułów na temat źródła P jeden rozdział (szósty) poświęcił analizie Rdz 17, zwłaszcza jego historii literackiej. Badacz rozróżnia Pg, źródło wykorzystane przez Pg oraz dwie następujące po sobie redakcje tekstu, Ps (P Supplement) i Rp (Redaktor Pięcioksięgu); zob. P. Weimar, *Studien zur Priesterschrift* (FAT 56), Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 185–225 (rozdział był pierwotnie opublikowany w ZAW 100 [1988] 22–60).

ma, podczas którego Bóg pięć razy zwraca się do Abrahama w długich wypowiedziach (typowe przykłady „mów Bożych”), a Abraham reaguje bardziej niewerbalnie niż werbalnie (zaledwie jedna odpowiedź). Można powiedzieć, że pierwsza część jest po prostu przemową Boga z drobnymi wstawkami, dekretem suwerena, który skutkuje niezwłoczną realizacją dyrektyw. Jak można się spodziewać po P, język w części dotyczącej wypełnienia powtarza słownictwo nakazu⁵³¹.

Prolog rozdziału (w. 1–3) zapowiada główne jego tematy. Abraham jest stary (99 lat) i już nie ma możliwości płodzenia dzieci. Wtedy pojawia się Bóg, który przedstawia się jako *El Szaddaj*. To zderzenie beznadziei i wszechmocy tworzy dynamikę narracji. Pierwsze słowa do Abrahama są rozkazem: *Służ Mi i bądź bez skazy* (התהלך לפני והיה תמים) – a jednocześnie przedstawiają go w sposób, w jaki wcześniej autor P scharakteryzował Noego. Pojawia się formuła ... היתהלך oraz znane nam już kapłańskie określenie תמים. Pomost rzucony między osobą i historią Abrahama a osobą i historią Noego jest oczywisty. Następnie z ust Bożych pada obietnica, taka sama jak ta złożona pierwszym ludziom: *chcę dać ci niezmiernie liczne potomstwo* (Rdz 17,3; por. 1,28). To kolejny most, który tym razem sięga dalej, bo do dzieła stworzenia. Już polski przekład nasuwa myśl o Rdz 1,28: *Bóg im pobłogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się* (ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו). Bardziej jest to widoczne w tekście hebrajskim, gdzie dostrzegamy tę samą diadę czasowników פרו i רבו występujących w tej samej kolejności. Różnica jest taka, że w Rdz 1,28 oba pojawiają się w imperatywie, są to rozkazy, a w Rdz 17,3 w *hifil* – są to obietnice. Boża obietnica brzmi paradoksalnie w zderzeniu z kondycją starego Abrahama, ale – tak jak nienaturalny rozrost ludzkości po potopie – opiera się na kreacyjnej władzy Boga. Autor powróci do istotnego dla siebie tematu obietnicy stworzenia jeszcze dwukrotnie: 1) w obietnicy przymierza: *Sprawię, że będziesz płodny ponad miarę* (והפרתני אתך במאד מאד) (17,17a), oraz 2) w błogosławieństwie płodności: *Oto pobłogosławię mu, sprawię, że będzie płodny i rozmnożę go ponad miarę* (הנה ברכתי אתו והפריתי אתו) (17,20a). Obrzezanie poza innymi znaczeniami okazuje się kapłańskim znakiem ustanowienia porządku stworzenia na poziome regionalnym, bo dotyczącym ludów, które będą potomkami Abrahama. O ile

⁵³¹ Szczegółową analizę powtarzających się terminów i fraz zob. D.A. Bernat, *Sign of the covenant*, 20n.

błogosławieństwo płodności w Rdz 1 i Rdz 9 ma charakter ogólny, kosmiczny, o tyle w Rdz 17 nabiera charakteru lokalnego.

Dalej pojawia się temat przymierza. Występują tu typowe formuły zawarcia go: נתן ברית (17,5.6.8), podsumowane zdaniem: *Przymierze moje, które zawieram pomiędzy Mną a tobą oraz twoim potomstwem, będzie trwało z pokolenia w pokolenie jako przymierze wieczne* (17,7). Następuje także zmiana imienia Abrama i Saraj (17,5.15) – stanowiąc pretekst do wyrażenia uniwersalistycznej i ekumenicznej postawy P – oraz złożenie obietnicy płodności, ziemi i relacji z Bogiem. Wątek przymierza Boga z Abrahamem omówię w osobnym punkcie. Dalej autor zapowiada, że kara כרת – odcięcia, czyli ekskomuniki – grozi każdemu, kto nie dopełni obowiązku obrzezania: *Mężczyzna nieobrzezany, któremu nie obcięto napletka penisa, niech będzie usunięty ze społeczności twojej; zerwał on bowiem przymierze ze Mną* (w. 14)⁵³². Autor w duchu późniejszego prawa o sanktuarium grozi tym, którzy odmawiają obrzezania, sankcją usunięcia ze społeczności. Nigdzie jednak nie precyzuje, co dokładnie ma na myśli (zabójstwo? wygnanie? czasowa izolacja? zakaz dostępu do kultu? inne?)⁵³³. Stawia za to odmowę obrzezania w jednym szeregu z takimi ciężkimi naruszeniami prawa, jak konsumpcja tłuszczu ofiarnego (Kpł 7,25n) czy praca w szabat (Wj 31,14), za które grozi kara śmierci. To ważny moment w analizie koncepcji *brit mila* w materiale P, gdyż wskazuje, że obrzezanie ma nie tylko wartość teologiczną w relacji z Jhwh, ale na pewnym etapie historii Izraela zostaje włączone w strukturę społeczną, stając się warunkiem udziału w życiu wspólnotowym i kultycznym (por. też przepisy kapłańskie z Wj 12 o dopuszczeniu do świętowania Paschy tylko dla obrzezanych). Jego funkcja teologiczna w ramach przymierza z Bogiem łączy się nierozdzielnie z funkcją społeczną przynależności do wspólnoty.

⁵³² Tłumaczenie słowa כרת tu i w wersecie 11 jako „penis” jest uzasadnione, choć wszystkie przekłady polskie stosują w tym kontekście eufemistyczne „ciało” (Biblia Paulistów w ogóle opuszcza to słowo). כרת to „genitalia”, „narządy płciowe” i w takim znaczeniu jest w hebrajskim konwencjonalną metonimią. W tekstach P i pokrewnych P tak samo: Rdz 17,13; Kpł 6,3; 15,2.3; 15,19; Ez 16,26; 23,20; 44,7.9 Szerzej wyjaśnienie i przykłady zob. M. Piel, *Grzech dosłowności*, 40–43.

⁵³³ Generalny konsens jest taki, że kara כרת nałożona przez Boga ma drastyczne konsekwencje, których natury ani P, ani Biblia hebrajska nigdzie nie wyjaśnia. Klasycznym do dziś studium na ten temat pozostaje D.J. Wold, *The Biblical Penalty of Kareth*, Berkeley: University of California 1978. Pomocne streszczenie różnych interpretacji kary zob. J. Milgrom, *Numbers*, 405–407.

W schemacie rozkaz–wypełnienie w Rdz 17 jedynym brakującym elementem *factum* jest nakaz obrzezania „ósmego dnia”, który z oczywistych względów nie może być wypełniony w przypadku starego Abrahama, jego nastoletniego syna czy dorosłych sług. Nakaz ten zostanie dopełniony w Rdz 21, w scenie obrzezania Izaaka: *Abraham obrzezał Izaaka, gdy ten miał osiem dni, tak mu Bóg nakazał* (21,4 P)⁵³⁴. Wykonanie rytuału konkretnie ósmego dnia nie było jego oryginalnym elementem. To, co mamy w Rdz 17, wygląda na etiologię obrzezania niemowląt w Izraelu (ryt urodzenia) w formie przekształcenia i racjonalizacji starego zwyczaju. Wiek Izmaela w momencie obrzezania – podany konkretnie: 13 lat (Rdz 17,25) – sugeruje z kolei rytuał przejścia z dzieciństwa do dorosłości, podczas gdy obrzezanie Abrahama ma wyraźnie miejsce w czasie, gdy płodzi on synów. Są to klasyczne momenty *rite de passage*. Tak czy inaczej, Wj 12, teksty nP o obrzezaniu oraz paralele pozabiblijne wskazują, że obrzezanie niemowląt nie było normą, wobec czego Rdz 17,12 należy rozumieć jako kapłańską etiologię praktyki charakterystycznej dla późnobiblijnego i pobiblijnego judaizmu.

Nakaz obrzezania niemowląt płci męskiej w ósmym dniu to jedyny aspekt tego rytuału określony przez prawodawcę P. Nawiązuje do kapłańskiego wzorca siedmiu/ośmiu dni (schemat 7+1). Według Kpł 8,33–9,24, być może finalnego tekstu P o ustanowieniu kapłaństwa, ceremonia ordynacji arcykapłana wymaga, aby pozostawał on u wejścia do sanktuarium przez siedem dni. W ósmym dniu odbywał się skomplikowany rytuał ofiarny, po czym kapłan był gotowy do pełnienia swoich obowiązków. Są w literaturze kapłańskiej także inne przykłady tego wzorca. Najczęściej pojawia się formuła: םימי ... שבעת ימיני – „siedem dni ... a w dniu ósmym...”. Trędowaty (Kpł 13–14), człowiek z nieprawidłowymi wyciekami z narządów płciowych (Kpł 15) oraz nazirejczyk dotknięty nieczystością zwłok (Lb 6,6–12) muszą przejść siedmiodniowy okres oczyszczenia, gdy są izolowani ze społeczności lub miejsca zamieszkania. Ósmego dnia mają przynieść ofiarę wynagradzającą, po której złożeniu na powrót stają się czysti. W tych i innych przykładach ósmy dzień nie jest szczególnie pomyślny czy kulminacyjny, jak chce np. Westermann⁵³⁵; jest to po prostu pierwszy dzień po siedmiodniowym okresie oczyszczania, standardowego we wszystkich przypadkach poważnego zanie-

⁵³⁴ Por. Łk 2,21: *Gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać chłopca...*

⁵³⁵ C. Westermann, *Genesis 1–11*, 266.

czyszczenia. W kapłańskiej instytucji obrzezania jest on zatem znaczący nie dlatego, że ósemka ma szczególną moc rytualną, ale ponieważ jest to pierwszy dzień życia niemowlęcia, gdy zabieg może być przeprowadzony. Wydaje się więc, że intencją prawodawcy P jest to, aby dziecko izraelskie zostało obrzezane natychmiast – najszybciej jak to możliwe.

Powraca temat ciała i jego istotnej roli w religijnej antropologii P. W sumie autor kapłański kilkanaście razy wspomina o obrzezaniu, używając form czasownika מול, „obrzezać”, czy rdzenia ערל i jego derywatów: rzeczownika ערלה, „napletek”, „nieobrzezanie” i imiesłowu/przymiotnika ערל, „nieobrzezany”. Prawie wszystkie wzmianki znajdują się w Rdz 17 i jego kontynuacji w Rdz 21⁵³⁶, po czym temat zostaje odłożony. Podejmą go kolejne warstwy kapłańskie w takich tekstach, jak Wj 12⁵³⁷, Kpł 12⁵³⁸, czy w znaczeniu przenośnym obrzezania serca Kpł 19,23 i 26,41. Autor P, przenosząc prawo w tym jednym przypadku nie na epokę pustyni (Synaju), ale Abrahamową, podkreśla jego szczególną wagę dla potomstwa Abrahama. Zauważył to już Skinner w 1910 roku:

In P, it becomes a prescription of the highest magnitude, being placed above the Mosaic ritual, and second in dignity only to the Sabbath ... very few legislative acts have exercised so tremendous an influence on the genius of a religion⁵³⁹.

Podobnie uważali Gunkel⁵⁴⁰, McEvenue⁵⁴¹ i Gevirtz⁵⁴². Jeśli tak, to zadajmy pytanie o znaczenie tego rytuału w myśli autora kapłańskiego.

⁵³⁶ Rdz 17,10.11.12.13.14.23.24.25; 21,4 i Wj 6,12.30 (w Wj w znaczeniu metaforycznym, nieobrzezanych ust).

⁵³⁷ Przepisy o obrzezaniu w Wj 12 są częścią większego korpusu praw dotyczących Paschy, dodanego w kontekście narracyjnym wyjścia Izraela z Egiptu i obchodów pierwszej Paschy. Prawo o obrzezaniu występuje tu w ramach regulacji dotyczących גרים – „rezydentów”, obcych przebywających w Izraelu. Ci, którzy chcą obchodzić Paschę, muszą być obrzezani. Wj 12 ustanawia tym samym integralne powiązanie między rytym a świętowaniem Paschy.

⁵³⁸ Jedyna wzmianka o fizycznym obrzezaniu w całej Księdze Kapłańskiej, czyli w. 12,3, znajduje się w bloku praw o czystości (Kpł 12–15). Rozdział 12 dotyczy zanieczyszczenia kobiety w wyniku porodu. P włącza w ten rozdział płytko skorelowaną wytyczną dotyczącą obrzezania. Wraz ze wzmianką o siedmiodniowym okresie nieczystości matki po narodzinach męskiego potomka tekst przypomina czytelnikowi, że dziecko musi być obrzezane ósmego dnia. Ten rodzaj asocjacyjnego przypomnienia jest częścią standardowego arsenału ustawodawstwa P.

⁵³⁹ J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 297.

⁵⁴⁰ H. Gunkel, *Genesis. Translated and Interpreted*, 265.

⁵⁴¹ S. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 178.

⁵⁴² S. Gevirtz, *Circumcision in the Biblical Period*, w: *Berit Mila in the Reform Context*, red. L. Barth, Los Angeles: Berit Mila Board 1990, 102.

3. Różne wyjaśnienia rytu obrzezania

Pytanie o znaczenie obrzezania w świecie kapłańskich idei można podzielić na kilka ważnych zagadnień: czy rytuał *brit mila* ma w źródle P charakter społeczny, identyfikacyjny, teologiczny, *rite de passage* czy inny? Dlaczego P początki obowiązku lokuje w czasach Abrahama, skoro wszystkie inne zobowiązania Izraelitów wobec Boga wiąże z Synajem i Mojżeszem? Dlaczego rytuał dotyczy tylko mężczyzn, czyli jakie miejsce wyznacza kobietom P na planie społecznym i religijnym? Czy ta praktyka implikuje znaczenie dla męskiej płodności i/lub seksualności? Dlaczego obrzezywane są niemowlęta? Jeśli obrzezanie jest znakiem przymierza Boga z Izraelem, to jak wyjaśnić regulacje z Rdz 17 (oraz Wj 12), gdzie mówi się o obrzezywaniu również nie-Izraelitów (niewolników i obcych rezydujących, tzw. גֵרִים)? Czy oni też uczestniczą w przymierzu z Jhwh i jego dobrodziejstwach?

Na podstawowe pytanie o znaczenie rytu odpowiada sam autor w Rdz 17,11: *Będziecie obrzezywali napletek penisa na znak przymierza (לאות ברית) pomiędzy Mną a wami*. Obrzezanie ma być znakiem przymierza ocalonego z Bogiem. Jest to bardzo ogólna, ale i tak jedyna w Biblii próba uzasadnienia tego rytuału. Nie odpowiada ona jednak na większość z postawionych wyżej pytań, np.: co z obrzezanymi niewolnikami i obcymi oraz z nieobrzezаныmi kobietami? Co istotne, ujęcie obrzezania jako „znaku przymierza” z Bogiem jest powszechnie uznawane za późną teologizację szeroko poświadczonej wśród Semitów praktyki. *Opinio communis* dotyczy też tego, że lakoniczne *rationale* dla tej instytucji w P jest próbą umieszczenia na gruncie teologii izraelskiej rytu, który w Izraelu nie miał charakteru *stricte* religijnego. Stąd badacze rozważają izraelskie obrzezanie w szerszym kontekście, szukając kryjących się za nim głębszych warstw znaczeniowych.

Obrzezanie jako ryt płodności. Najliczniej podzielany pogląd głosi, że obrzezanie było klasycznym rytym przejścia związanym z dojrzewaniem i małżeństwem, rytym płodności. Takie rozumienie nasuwają nie tylko dane pozabiblijne, ale i teksty Pięcioksięgu, jak Rdz 34 czy Wj 4,24–26 (oba nP). Czy zatem również w warstwie kapłańskiej dostrzeżemy takie znaczenie? Dla Michaela Foxa „circumcision was originally and essentially a fertility device as-

sociated with puberty and marriage”⁵⁴³. Znak przymierza (אות ברית) w Rdz 17 to, jego zdaniem, „sign of YHWH’s promise of fertility”, a „circumcision is a cognition sign ... whose function is to remind God to keep his promise of posterity”⁵⁴⁴. Ten sam wniosek z analizy Rdz 17 i paralelnych miejsc Biblii wysnuwa Howard Eilberg-Schwartz. Przytaczając szereg analogii w podobnych rytuałach Bliskiego Wschodu, wykazuje, że głównym przedmiotem zainteresowaniem biblijnego obrzezania jest kwestia płodności⁵⁴⁵. Zdaniem Wojciecha Kosiora, tekst Rdz 17 dostarcza wskazówek dla interpretacji rytu jako warunku uzyskania liczego potomstwa⁵⁴⁶. Kosior przywołuje znaczenie imienia Bożego *El Szaddaj* objawione Abramowi w P i za Wenhamem, Glickiem i Cohenem zauważa:

Bóg, z którym spotyka się Abraham, pasuje więc do bliskowschodniego kompleksu wojowniczego bóstwa burzowego, odpowiedzialnego zarówno za płodność, jak i bojową witalność. Z tej perspektywy zrozumiałe jest więc, że to właśnie narząd rozrodczy musi stać się miejscem dla umieszczenia znaku przymierza⁵⁴⁷.

Autor wskazuje też na fragment Kpł 19,23–25, gdzie rdzeń ערל pojawia się w unikalnym znaczeniu ofiary z pierwocin owoców: *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* (w. 23). Ciąg dalszy mówi o tym, że owoce czwartego roku mają być poświęcone Jhwh, a dopiero te z piątego mogą zostać spożyte przez ludzi. Zdaniem badacza,

nazwa nadana owocom pochodzącym z pierwszych lat sprawia, że można je potraktować jako ofiarę na rzecz płodności drzewa. Podobnie więc jak usunięcie ערלה z drzew sprzyja ich późniejszej dorodności, tak samo usunięcie ערלה z prącia jest formą ofiary na poczet przyszłej progenitury⁵⁴⁸.

⁵⁴³ M.V. Fox, *The Sign of the Covenant. Circumcision in the Light of the Priestly 'ot Etiologies*, RB 81 (1974) 591.

⁵⁴⁴ Tamże, 594n.

⁵⁴⁵ H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*, Bloomington: Indiana University Press 1990, 141–148; za: D.A. Bernat, *Sign of the Covenant*, 50.

⁵⁴⁶ W. Kosior, *Brit mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach aggadycznych*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 4 (2013) 103–118.

⁵⁴⁷ Tamże, 106.

⁵⁴⁸ Tamże, z przytoczeniem badań L.B. Glicka, L.A. Hoffmana, J. Libbi-Aharonowa i A. Sztajnberga.

Wielu badaczy wskazuje więc na związki obrzezania z prokreacją i w kapłańskim ryciu z Rdz 17 widzą potwierdzenie obietnicy potomstwa. Przekonująco ustalono w egzegezie, że obrzezanie ma konotacje płodnościowe w wielu kulturach. Nawet jeśli dane biblijne są tu jedynie pośrednie, mogło ono być rytuałem płodności w starożytnym Izraelu. Jednak wydaje się nieuprawnionym przenoszenie takiej interpretacji na teologicznie ukierunkowany materiał P. Badacze sugerujący obecność tych idei w P nie biorą pod uwagę specyfiki kapłańskiej myśli i literatury lub błędnie definiują świat pojęć autora. Obrzezanie w P ma niewiele wspólnego z penisem lub jego funkcjami. Umieszczenie na nim znaku przymierza wynika z przejścia tego zwyczaju z rozpowszechnionej tradycji, a nie ze świadomego i nieograniczonego wyboru. Obrzezanie było głęboko zakorzenione w strukturze społecznej, z której wyrosła myśl autora P. Rytuał ten został w niej zintegrowany z nową ideologiczną strukturą, pozbawiony funkcji, z których być może się wywodzi, i obarczony nowym aparatem znaczeń teologicznych.

Obrzezanie jako dyscyplinowanie prokreacji. Związana z poprzednią teza postrzega kapłański ryt jako służący nie tyle wzmocnieniu prokreacji, ile jej kontroli. Jeśli obrzezanie było praktykowane w okresie dojrzewania, to – według Johna Goldingaya – w szczególności wskazuje na dyscyplinowanie seksualności⁵⁴⁹. Badacz zwraca uwagę, że znak przymierza wymaga nie cięcia jakiegś wtórnej części ciała, jak np. włosy, ani przekłucia nosa czy ucha (co mogłoby mieć znaczenie symboliczne zobowiązania do słuchania Jhwh). Wymaga odcięcia fragmentu tkanki z tej części męskiego ciała, która jest narzędziem spełnienia Bożych obietnic. Jego zdaniem, Bóg domaga się, aby Abraham przyznał symbolicznie, że płodność nie jest jego własnym sukcesem, osiągniętym bez boskiego stwórczego błogosławieństwa. Pisał: „Fizyczne zmniejszenie nadmiaru penisa Abrama jest znakiem mającym wewnętrzny związek z tym, co oznacza. Organ i moc za nim idąca należą częściowo do Boga i podlegają Jego kontroli”. Według badacza, oryginalne błogosławieństwo prokreacji z Rdz 1 mające na celu zachęcenie do napełnienia ziemi zostało więcej niż zrealizowane, stąd autor kapłański chce zdolność prokreacji poddać dyscyplinie⁵⁵⁰. W tradycyjnym społeczeństwie może to dotyczyć w szczególności pragnienia

⁵⁴⁹ J. Goldingay, *The Significance of Circumcision*, JSOT 88 (2000) 3–18.

⁵⁵⁰ Tamże, 8n. Egzegeta powołuje się tu na badania swoje i Jacka Milesa (J. Miles, *God. A Biography*, London: Simon & Schuster 1995, 53, 90).

mężczyzn posiadania męskiego potomstwa, które oznaczało zarówno osiągnięcie, jak i status (por. Hi 1,2; 42,13), a realnie prowadziło do zwiększenia siły ekonomicznej rodziny. Dyscyplinowanie prokreacji poddaje te instynkty pod władzę Boga. Hipoteza ta jest pokrewna poprzedniej, choć znacznie słabiej uzasadniona. Ważne pozostają te same zastrzeżenia co powyżej: obrzezanie w P jest pozbawione symboli lub rytualizacji, które badacze słusznie dostrzegają gdzie indziej, i wynika z nieuchwycenia specyfiki podejścia kapłańskiego.

Obrzezanie jako oczyszczenie. Niektórzy badacze – zestawiając werset o obrzezaniu ósmego dnia z uprzednim siedmiodniowym okresem oczyszczania kobiety po porodzie – założyli, że w P istnieje związek między obrzezaniem a oczyszczeniem. Prawodawca kapłański postanawia, że dopiero po upływie siedmiu dni nieczystości kobiety po urodzeniu syna (nieczystość wywołana urodzeniem córki trwa czternaście dni) możliwe jest obrzezanie dziecka (Rdz 17,12; Kpł 12,2–3). Żydowski egzegeta Baruch Levine zauważa, że „there is undoubtedly a correlation between the eight-day period between birth and circumcision and the duration of the initial period of the mother’s impurity after giving birth to a male”⁵⁵¹. Obrzezanie chłopca byłoby jego zdaniem rodzajem rytuału usunięcia nieczystości wywołanej narodzinami. Cytowany wyżej Eilberg-Schwartz twierdzi nawet, że ryt oczyszcza nie tylko syna, ale i jego matkę⁵⁵². O ile rzeczywiście istnieje naturalny związek czasowy pomiędzy okresem oczyszczenia matki i obrzezaniem chłopca następnego dnia, o tyle nigdzie w literaturze kapłańskiej nie mówi się o nieczystości narodzonego dziecka. Założenie, że jest ono w jakikolwiek sposób nieczyste w wyniku urodzenia lub że nieczystość matki ma coś wspólnego z nieczystością dziecka, nie ma uzasadnienia w źródle. Związek obrzezania z narodzinami nie polega na tym, że dla oczyszczenia dziecka konieczny jest taki drastyczny zabieg, lecz na synchronizacji czasowej, która umożliwia przeprowadzenie go. Ryt jest niezależny od kwestii czyste–nieczyste i wiąże się z innym zespołem znaczeń niż praktyka oczyszczenia poporodowego⁵⁵³. *Notabene*, okres siedmiodniowy nie

⁵⁵¹ B. Levine, *Leviticus* (JPSTC), Philadelphia: JPS Press 1989, 73.

⁵⁵² H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*, 180.

⁵⁵³ Przeciwno takiemu rozumieniu obrzezania w P świadczą rozważania dotyczące rodzajów oczyszczeń Jacoba Milgroma, *Leviticus 1–16* (AB 3), New York: Doubleday 1991, 746n. Znany badacz żydowski zwraca uwagę, że rodzaj oczyszczenia jest proporcjonalny do zaciągniętej nieczystości. Nawet najcięższe nieczystości nie wymagają tak radykalnych kroków jak obrzezanie.

jest zarezerwowany tylko dla oczyszczenia kobiety po porodzie. Dotyczy także wycieków z narządów płciowych (Kpł 15,13.19.28), chorób skóry (Kpł 13–14) czy kontaktu ze zwłokami (Lb 6,10; 19,11; 31,19). Do oczyszczenia matki po narodzinach dziecka nie jest potrzebny żaden rytuał, tak samo jak po menstruacji czy stosunku seksualnym. Wystarczy upływ określonego czasu: „do wieczora” „siedem dni” czy „czternaście dni”. Gdyby bowiem był potrzebny dodatkowy rytuał oczyszczenia dziecka po narodzinach, to w przypadku dziewczynek musiałby się pojawić w piętnastym dniu. Nic takiego się nie dzieje.

Obrzezanie jako usunięcie skazy. Inna hipoteza mówi o tym, że napletek jest skazą i usterką, którą trzeba usunąć w ramach współuczestnictwa w naprawianiu świata⁵⁵⁴. Głównym źródłem tej argumentacji jest metaforyczne wykorzystanie w P i tekstach pokrewnych P imiesłowu ערל, który w połączeniu z nazwami poszczególnych części ciała oznacza jakąś ich wadę, nieprawidłowość, usterkę, np. *nieobrzezane usta* jako trudność wysławiania się (Wj 6,12.30), *nieobrzezane ucho* jako nieumiejętność słuchania Jhwh (Jr 6,10) czy *nieobrzezane serce* jako odwrócenie się od przymierza z Bogiem (Kpł 26,41; Jr 4,4; Dz 7,51). Taka konstrukcja idiomów w hebrajskim sugeruje, że ערל należy rozumieć jako pewną formę upośledzenia danego narządu, coś, co zakłóca jego prawidłowe działanie. „Nieobrzezany” (ערל) to niezdolny do pełnienia właściwych sobie funkcji⁵⁵⁵. To sugerowałoby, że fizyczne usunięcie ערל oznacza usunięcie jakiejś skazy, np. celem osiągnięcia androgenicznej pełni. Jednak nie znajdujemy w materiale kapłańskim żadnego potwierdzenia tego przypuszczenia. Autor P nigdy nie używa pojęcia, ער jako „skazy” w tekstach o obrzezaniu. Język tradycji kapłańskiej co do skazy, nieczystości, zanieczyszczenia i skażenia jest bardzo bogaty, ale nigdy nie ma zastosowania w odniesieniu do napletka czy znaku obrzezania. Penis ma być obrzezany, ale nie dlatego, że w systemie P napletek stanowi skazę.

Obrzezanie jako (niby) rytuał. W celu sformułowania konkluzji na temat znaczenia rytu *brit mila* w korpusie P rozważmy jeszcze jedną możliwość. Zabieg ten niewątpliwie funkcjonuje w P jako rytuał⁵⁵⁶. Jest to jednak rytuał

⁵⁵⁴ Źródła i teksty na ten temat podaje W. Kosior, *Brit mila*, 108n.

⁵⁵⁵ Szerzej na temat biblijnej metafory „nieobrzezane serce” zob. M. Piel, *Grzech dosłowności*, 140–143.

⁵⁵⁶ Na temat rytuału w Biblii i na starożytnym Wschodzie zob. np.: D.P. Wright, *Deciphering a Definition. The Syntagmatic Structural Analysis of Ritual in the Hebrew Bible*, JHS 8 (2008)

bardzo specyficzny, jak na standardy literatury kapłańskiej. Jedyłą regulacją, jaka się tu pojawia, jest nakazany czas: w ósmym dniu. Teksty kapłańskie nie określają ani personelu, ani miejsca, ani narzędzi, ani procedur działania czy modlitw i formuł do wypowiedzenia, nie wymieniają żadnych przepisów dotyczących oczyszczenia (przed lub po), towarzyszących im ofiar czy zobowiązań i deklaracji. Jeśli zastosujemy któreś z kryteriów antropologicznych określających rytuał, to kapłańska wersja obrzezania niemal nie mieści się w jego definicji: brak tu struktury, porządku, kolejności, przestrzeni, przedmiotów, sposobów działania, uczestników i rytualnego języka. Według autora P, Abraham po prostu obrzezał swoich synów i niewolników (Rdz 17,23, 21,4). Używanie pasywnych form czasownika מול („zostanie obrzezany”) w Rdz 17 i Kpł 12 sugeruje, że nie ma też znaczenia, czy obrzezującym będzie ojciec czy ktokolwiek inny. W porównaniu z Miszną, która szczegółowo określa poszczególne elementy rytu *brit mila*, łącznie z jego uczestnikami⁵⁵⁷, opis obrzędku w P jest śladowy. Jeśli weźmiemy pod uwagę nacisk literatury kapłańskiej na elementy performatywne rytuałów i to, że każde odstępstwo od nich ma poważne konsekwencje, to milczenie P w tym miejscu jest szczególnie doniosłe.

Jak to rozumieć? Wydaje się, że jeśli prawodawca kapłański nie zaangażował się w opisanie szczegółów obrzezania, to nie jest to przypadek czy niedopatrzenie. Na tle tego milczenia samo usunięcie napletka nabiera niezwykłej wagi, staje się kluczowym rytuałem. Minimalistyczna procedura uwydatnia jedyny określony element zabiegu i sprawia, że uwagę przykuwają nie tyle okoliczności, ile sam znak. Obrzezanie w materiale P staje się przez to podobne do oznakowania niewolników. Tu i tam proces i obrządek, czyli „jak” oznakowania, są prawie całkowicie zignorowane jako nieistotne. Tym, co ma znaczenie w obu przypadkach, jest znamię na ciele.

Uczeni, opierając się na fragmentach biblijnych innych niż P (np. Wj 4, Joz 5), na paralelach ze starożytnych kultur nieizraelskich oraz na pobiblijnych tradycjach żydowskich, na różne, bardziej lub mniej uzasadnione sposoby definiują kapłańską koncepcję rytu *brit mila*. Do najpopularniejszych interpretacji należą: płodność, kontrola, oczyszczenie, ofiara wynagrodzenia czy poświę-

245–255; S.M. Olyan, *Social Inequality in the World of the Text. The Significance of Ritual and Social Distinctions in the Hebrew Bible* (Journal of Ancient Judaism Supplements 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

⁵⁵⁷ Zob. traktaty *Szabbat* 19,1–6; *Pesachim* 6,2; *Nedarim* 3,11; *Arachin* 2,2; *Negaim* 7,5.

czenia lub cele wspólnotowe, o czym pisałem wyżej⁵⁵⁸. Żadna z nich nie pasuje do obrazu tej instytucji, jaki znajdujemy w P. Autor kapłański znów okazał się oryginalnym teologicznie twórcą i dokonał reinterpretacji praktyki obrzezania w świetle bliskich mu idei. Jakikolwiek było znaczenie pierwotne znaku, obrzezanie w P nie wydaje się być ani rytuałem płodności, ani oczyszczenia, ani usunięcia skazy. W źródle kapłańskim na pierwszy plan wysuwa się znaczenie *אֹת בְּרִית* – „znak przymierza”: cielesny, a więc nieusuwalny identyfikator objęcia obietnicami boskiego przymierza.

4. „Znak” obrzezania a status społeczny kobiet

Opowiadanie z Rdz 17 jest, jak wspomniałem, jedynym tekstem Biblii hebrajskiej, który dostarcza uzasadnienia dla praktyki obrzezywania niemowląt w Izraelu. Pozbawienie rytuału jakichkolwiek innych elementów podkreśla wagę samego zabiegu jako znaku przymierza Boga zawartego niegdyś z Abrahamem:

Przymierze moje (*בְּרִיתִי*), które zawieram pomiędzy Mną a tobą oraz twoim potomstwem, będzie trwało z pokolenia w pokolenie jako przymierze wieczne (*בְּרִית עוֹלָם*), abym był Bogiem twoim, a potem twego potomstwa.

Będziecie obrzezywali ciało napletka na znak przymierza (*אֹת בְּרִית*) waszego ze Mną (Rdz 17,7.11).

Starożytna praktyka staje się w wykładni kapłańskiej *אֹת* – znakiem na ciele dla potomków Abrahama zawartego z Bogiem przymierza. To właśnie w P obrzęd ten otrzymuje znaczenie, które z czasem wysunie się na czoło rozumienia *brit mila* w judaizmie⁵⁵⁹. John Goldingay zauważa, że chociaż obrzezanie ma korzenie w starożytności Izraela, nie funkcjonuje jako znak przymierza aż do czasu źródła kapłańskiego. To P dokonuje teologizacji rytu i czyni z niego *אֹת בְּרִית*: „Certainly, while the rite of circumcision apparently goes back to

⁵⁵⁸ Na ten temat zob. także: J.M. Sasson, *Circumcision in the Ancient Near East*, JBL 85 (1966) 473–476; W.H.C. Propp, *The Origins of Infant Circumcision in Israel*, HAR 11 (1987) 355–370; tenże, *Circumcision. The Private Sign of the Covenant*, BRev 20 (2004) 22–29; J.S. DeRouchie, *Circumcision in the Hebrew Bible and Targums. Theology, Rhetoric, and the Handling of Metaphor*, BBR 14 (2004) 175–203; P.J. King, *Circumcision. Who Did It, Who Didn't and Why*, BAR (2006) 48–55.

⁵⁵⁹ N.M. Sarna, *Genesis*, 386.

the time of Israel's ancestors, it does not become a sign of the covenant until the time of the Priestly writing"⁵⁶⁰. Przez przeniesienie obrzędu do epoki patriarchów i pozabawienie go elementów rytualnych autor skutecznie przeciwna powiązania między obrzezaniem a klasycznymi rytami przejścia. Konsekwentnie, wyjątkowość tej praktyki podkreśla przez połączenie jej z kategorią przymierza (ברית).

W systemie kapłańskim funkcjonują różne „znaki” (אותות), dzięki czemu dostrzeżenie znaku w obrzezaniu stało się dla autora łatwiejsze. Takim znakiem jest np. szabat (Wj 31,13.17), laska Aarona (Wj 9,15) „znak na ramieniu” (Wj 13,16; 13;9) czy tęcza (Rdz 9,13.17). Mają one utrzymywać boską oraz ludzką pamięć o przymierzu. Tak jak tęcza czy odrzwia skropione krwią, obrzezanie jest znakiem przede wszystkim dla Boga⁵⁶¹. Jego celem jest przypomnienie Mu o obietnicy, że potomstwo Abrahama zawsze będzie się cieszyć Jego stworczym błogosławieństwem. Jeśli obrzezanie jest znakiem wejścia pod boską władzę i wyrazem trwania w przymierzu, to napletek symbolizuje odrzucenie boskiego autorytetu. W konsekwencji nieobrzezany otrzymuje wyznaczoną przez Boga karę כרת (ekskomuniki ze społeczności), równoznaczną z nieobowiązywaniem Bożych obietnic. Dla autora P nieobrzezani ludzie wyrzekli się przymierza i są „odcięci” od Izraela, tracąc udział w obietnicy potomstwa oraz wszelkie prawa do ziemi. Można więc powiedzieć, że ryt obrzezania jest trwałym, nieusuwalnym aktem sakramentalnej ratyfikacji przymierza.

Społeczny status a obrzezanie. Nowe rozumienie *brit mila* w P podkreśla nie tylko zarysowaną wyżej perspektywę religijną, ale także społeczną. Obrzezanie złączone przez autora kapłańskiego z Abrahamem i jego męskim potomstwem wpisuje się w istniejące struktury grupowe, środowiskowe, prywatne i publiczne. Dotyczyć to będzie zwłaszcza kobiet, niewolników, przybyszów i pogan. Ryt ten stanie się zarówno oznaką pochodzenia etnicznego, jak i ważnym wyznacznikiem społecznych granic. Jeżeli określa on nie tylko status religijny, ale i społeczny, to pozycja kobiety w tym systemie staje pod znakiem zapytania. O ile ryt jako taki nie jest elementem hierarchii wśród

⁵⁶⁰ J. Goldingay, *The Significance of Circumcision*, 14.

⁵⁶¹ M.V. Fox, *The Sign of the Covenant*, 594n. O tym, że obrzezanie jest „znakiem” przypominającym Bogu o Jego obietnicach, piszą np. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 294; N. Sarna, *Understanding Genesis*, 132; S. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 178 i inni.

mężczyzn izraelskich – gdyż nie ma rozróżnienia między obrzezaniem kapłanów, lewitów i Izraelitów czy między starszymi klanu a im podległymi – o tyle różnicuje od nich zarówno nie-Izraelitów (nie-Abrahamidów), jak i kobiety. Inne znaki przymierza w P dotyczą obu płci (tęcza, szabat); obrzezanie dotyczy tylko mężczyzn, w związku z czym stawia żydowską kobiecość w permanentnie niejednoznacznej – niektórzy napiszą wprost: wykluczającej – pozycji. Jeśli bowiem w światopoglądzie kapłańskim obrzezanie i status są – pod pewnymi względami – ściśle związane, to ryt ten ujawnia się jako społeczny wyznacznik statusu.

Pozycja kobiety w kontekście obrzezania wpisuje się w szerszą perspektywę spojrzenia autora kapłańskiego na jej rolę w przymierzu z Bogiem. Po stworzeniu świata kobiety w P nie są wspomniane aż do potopu, gdzie płęć żeńska i męska mają to samo zadanie co pary zwierząt. Jeśli jednym z wiodących tematów teologii kapłańskiej jest błogosławieństwo i obietnica płodności, to kobiety są do jej wypełnienia niezbędne. Pierwszą nazwaną kobietą jest dopiero Sara. W tekście Rdz 17 nie jest ona bezpośrednio włączona w przymierze obrzezania ani w pełni obietnic z niego wypływających. Jej sytuacja przypomina raczej sytuację Izmaela: otrzymuje błogosławieństwo, ale jest wykluczona z przymierza Boga z Abrahamem i jego męskim potomstwem⁵⁶². Podział na ברית (przymierze) i ברכה (błogosławieństwo), który różnicuje Izaaka i Izmaela, różnicuje także Abrahama i Sarę. Błogosławieństwo płodności to coś, co w stworzeniu i po potopie otrzymali wszyscy, obrzezanie dotyczy tylko wybranych. Zasadnicza funkcja kobiet spełnia się w wielkich projektach genealogicznych autora P, gdzie są matkami i żonami wybranych bohaterów i uczestniczą w ich historii zbawienia. Odgrywają kluczową rolę, gdy chodzi o realizację błogosławieństwa płodności i o wybór dziedziców obietnic Bożych, jednak poza tym kontekstem są nieobecne w narracji i nie uczestniczą w przymierzu. Taka sama sytuacja panuje w Księdze Wyjścia: kobiety pojawiają się tu w celu potwierdzenia prawomocności niektórych linii genealogicznych, zwłaszcza kapłańskich.

Jak to się ma do rytu *brit mila* i wyznaczonego przezeń statusu kobiety w materiale kapłańskim? Uczestniczy ona w przymierzu obrzezania – podobnie jak w innych strukturach społeczno-religijnych P – za pośrednictwem ojca

⁵⁶² S. Shectman, *Women in the Priestly Narrative*, w: *The Strata of the Priestly Writings*, 176. Zob. też szerzej też, *Women in the Pentateuch. A Feminist and Source-Critical Analysis* (HBM 23); Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2009.

czy męża. Jest to zatem relacja wtórna; kobiety same nie komunikują się z Bogiem, skromnie uczestniczą w kulcie, w którym mężczyźni mają dominującą rolę – nie jest to oczywiście pogląd jedynie autora kapłańskiego⁵⁶³. Status kobiety w przymierzu z Bogiem przypomina zatem status niewolnika, jako osoby podległej ojcu czy mężowi i postrzeganej przez pryzmat wpływów tego mężczyzny. Obrzezanie niewolnika nie oznaczało włączenia go na równych prawach do przymierza⁵⁶⁴. Nabyty bądź zdobyty niewolnik jest własnością swego izraelskiego pana i całkowicie mu poddany. Obrzezanie go to skutek poddania Izraelicie, który jest w przymierzu z Bogiem. Dla niewolnika nie oznacza ono żadnych szczególnych przywilejów, udziału w obietnicy ziemi czy innego wyróżnienia. Hermann Gunkel pisał wprost: „The slave is not a person, not even in religion. Obviously, he will practice his master’s religion”⁵⁶⁵. Niewolnik nie jest osobą, a religię swego pana praktykuje na zasadzie podporządkowania. Ważne spostrzeżenia w tej kwestii poczynił Saul Olyan:

At first glance, these texts [Rdz 17 i Wj 12 – MM] appear to privilege the foreign slave: unlike nonresident foreigners and uncircumcised resident outsiders, he eats the Passover; like free Israelite males, and in contrast to all women, bond or free, he bears the sign of the covenant in his flesh. Upon closer scrutiny, however, it is evident that privileging of the slave is not what these texts really suggest ... [The slave] is subject to the same ritual requirements as his master and has access to ritual privileges, *but only as an extension of his master’s person, not in his own right*⁵⁶⁶.

Niewolnik uczestniczy w obrzezaniu czy w sprawowaniu Paschy, ale jedynie jako „przedłużenie” osoby swego pana. Podkreśla to werset Rdz 17,13: *Niewolnik urodzony w twoim domu lub nabyty za twoje pieniądze ma być obrzezany, aby Moje przymierze było na twoim ciele jako przymierze wieczne. Obrzezanie niewolnika jest śladem na ciele jego pana!*

⁵⁶³ Szerzej zob. M. Gruber, *Women in the Cult according to the Priestly Code*, w: *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, red. J. Neusner, B. Levine, E. Frerichs, Philadelphia: Fortress Press 1987, 35–48.

⁵⁶⁴ Autor kapłański nie precyzuje szczegółów na temat obrzezania kupionych niewolników (17,12n). Można chyba przyjąć, że Izraelita miał obrzezać niewolnika zaraz po jego nabyciu, a według Wj 12 przynajmniej do czasu święta Paschy.

⁵⁶⁵ H. Gunkel, *Genesis. Translated and Interpreted*, 265.

⁵⁶⁶ S.M. Olyan, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton: Princeton University Press 2000, 96.

Podobną pozycję zajmuje w przymierzu obrzezania kobieta. Jest w nie włączona jedynie na zasadzie podporządkowania swemu ojcu czy mężowi. W stwierdzeniu stwórcy, że człowiek – mężczyzna i kobieta – jest podobny do Boga, wielu badaczy upatrywało i upatruje przejawu egalitaryzmu, równościowego traktowania przez P obojga płci. Wiele innych tekstów P, a w zasadzie cały materiał kapłański, wskazuje, że jest to interpretacja życzeniowa. Jak zwracają uwagę James Barr czy Ilana Pardes, nie powinniśmy oczekiwać od autora głęboko zakorzonego w kulturze patriarchalnej, w której mężczyźni członkowie społeczności mają w ręku wszelkie instytucje władzy, współczesnego nam podejścia do kobiety i jej praw⁵⁶⁷. Stwierdzenie o podobieństwie do Boga z Rdz 1,26n wyraża fundamentalną równość na poziomie bycia człowiekiem, co jednak nie przekłada się ani na religijne, ani na społeczne rozumienie pozycji kobiety.

Choć udział kobiety w przymierzu obrzezania można porównać do roli i uczestnictwa niewolnika, to wciąż jej status jest wyższy niż obcego rezydującego (גֵר) czy nie-Izraelity. Zdaniem Judith Plaskow, kobiety w P reprezentują nieodkupione ciało Izraela: „Israel's unredeemed flesh”⁵⁶⁸. Badaczka przypuszcza, że kapłańska narracja w Księdze Rodzaju podkreśla *brit mila* właśnie dlatego, że uosabia on i streszcza męski przywilej w kulcie i/lub dlatego, że chroni pochodzenie z linii męskiej⁵⁶⁹. Kontekst historyczny rytu, który przytacza Plaskow i inni badacze, potwierdza, że wyrażał on „głęboką dyskryminację ze względu na płeć w historii żydowskiej”; mężczyźni podkreślali go jako symbol „przymierza zawartego między mężczyznami a Bogiem, przymierza, do którego kobiety są dołączone jedynie w sposób wtórny, poprzez relację z ich ojcami, a potem z mężami”⁵⁷⁰. Dodajmy: przymierza między mężczyznami a Bogiem również konceptualizowanym jako mężczyzna.

Podejmowano w egzegezie rozmaite próby wyeliminowania czy stępienia wykluczającego płciowo charakteru obrzezania. Victor Hamilton sugeruje, że ponieważ dwoje ludzi staje się *jednym ciałem* (Rdz 2,24 nP), tylko jedno

⁵⁶⁷ Zob. z bibliografią I. Pardes, *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*, Cambridge: Harvard University Press 1992, 30.

⁵⁶⁸ J. Plaskow, *Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco: Harper 1991, 82n.

⁵⁶⁹ Tamże, 83n.

⁵⁷⁰ L.A. Hoffman, *Covenant of Blood. Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*, Chicago: University of Chicago 1996, 2, 26.

z nich potrzebuje znaku przymierza⁵⁷¹. Alice Laffey sądzi, że nacisk Starego Testamentu na metaforyczne znaczenie obrzezania (umysłu i warg) usuwa ograniczenie znaku przymierza tylko do mężczyzn; wewnętrzne obrzezanie jest otwarte dla obu płci⁵⁷². Ale to nie likwiduje pytania, dlaczego fizyczny znak przymierza ograniczał się tylko do mężczyzn. Inną jeszcze próbę zmniejszenia płciowej dyskryminacji przez odwrócenie znaczenia rytu *brit mila* podjął John Goldingay. Jak pisałem wyżej, jest on zwolennikiem tezy, iż obrzezanie jest formą dyscyplinowania prokreacji, którego wymagają mężczyźni⁵⁷³. Dlatego potrzebują oni znaku uczestnictwa w przymierzu, a kobiety nie. Bóg daje mężczyznom ten znak ze względu na brak owego uczestnictwa i dyscypliny. Dlatego nie mogą oni dłużej wysuwać na tej podstawie roszczeń do władzy, która wyklucza kobiety. Choć próby te nie są przekonujące, zawsze warto je podejmować, by wciąż na nowo i w zmieniających się okolicznościach odczytywać przesłanie Biblii.

5. Przymierze z Abrahamem

Rozdział 17 Księgi Rodzaju dotyczy zasadniczo przymierza. Termin ברית pojawia się tu aż 13 razy⁵⁷⁴, do tego towarzyszą mu czasowniki związane z ustanawianiem i utrzymywaniem przymierza: שמר, הקים, נתן. Autor kapłański włącza instytucję obrzezania w organiczny związek z nim. Ale jak je rozumie w przypadku Abrahama i Izraela? O ile przymierze generalnie oznacza wejście w relację, czemu nierzadko towarzyszy rytuał/ceremonia i prezentowany jest wykaz wzajemnych zobowiązań, o tyle autor kapłański P preferuje odmienne zastosowanie tego terminu.

Podobieństwa do przymierza z Noem. Nowe przymierze, jakie Bóg zawiera z Abrahamem, ma zarówno cechy pokrewne z Noachickim, jak i się od niego wyraźnie różni. Oba są określone jako wiecznie trwałe (ברית עולם) (Rdz 9,16; 17,7.13.19). Oba są etiologią istotnych zjawisk, które pojawiają się jako znak towarzyszący ich zawarciu (אות ברית): tęcza i obrzezanie (9,12n; 17,11).

⁵⁷¹ V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17* (NIC.OT), Grand Rapids: Eerdmans 1990, 470.

⁵⁷² A. Laffey, *An Introduction to the Old Testament*, Philadelphia: Fortress Press 1988, 62–64.

⁵⁷³ J. Goldingay, *The Significance of Circumcision*, 3–18.

⁵⁷⁴ Rdz 17,2.4.7^{2x}.9.10.11.13^{2x}.14.19^{2x}.21.