

KS. JANUSZ LEMAŃSKI (KOSZALIN)

CZY JAHWE RZECZYWIŚCIE CHCIAŁ ZABIĆ MOJŻESZA (WJ 4,24-26)?

Perykopa Wj 4,24-26 należy do tej grupy tekstów starotestamentalnych, które egzegeci zwykli określać mianem: *crux interpretum*. Trudność w jej zrozumieniu wynika najpierw z samego faktu, że Bóg, który powołuje Mojżesza do wykonania konkretnej misji, następnie, z niezrozumiałych dla czytelnika przyczyn, próbuje go zabić dokładnie w momencie, kiedy ten znajduje się w drodze do Egiptu, gdzie ma wykonać swoje zadanie. Trudności interpretacyjne wzrastają później, gdy przyjrzymy się bliżej tej perykopie. Sam tekst i jego tłumaczenie nie sprawiają egzegetom problemów¹. Niejasny jest jednak związek pomiędzy deklaracją narratora o ataku na Mojżesza (w. 24), a rytym obrzezania dokonany przez Seforę (ww. 25-26), nie wiadomo, do kogo odnoszą się zaimki osobowe występujące w perykopie, ani jak zrozumieć określenie *HáTan Dāmîm* (ww. 25b.26b). Literatura poświęcona rozwiązaniu tych zagadek egzegetycznych jest ogromna, o czym można się przekonać przeglądając bibliografię zamieszczaną we współczesnych komentarzach do Księgi Wyjścia. Pomimo tak wielu wysiłków podejmowanych na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci, badaczom nie udało się zaproponować wyjaśnienia, które przekonywałoby wszystkich do takiej czy innej interpre-

¹ W.H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30* (BK II.1), Neukirchen-Vluyn 1988, s. 218: „...Erzählung ist textlich klar, jedoch inhaltlich dunkel“; J.I. Durham, *Exodus* (WBC 3), Waco 1987, s. 56: „These verses are among the most difficult in the Book of Exodus, not in terms of their translation, which is quite straightforward, but in terms of their meaning and their location in this particular context“.

tacji tego tekstu, jak i jego roli w obecnym kontekście. W niniejszym artykule podjęta będzie próba usystematyzowania i oceny dorobku badawczego w odniesieniu do wymienionej perykopy.

1. KONTEKST LITERACKI WJ 4,24-26

Jak słusznie zauważa M. Noth², pierwsze i podstawowe pytanie, jakie powinien postawić sobie badacz podejmujący się analizy Wj 4,24-26, brzmi: czemu ta perykopa znajduje się właśnie w tym miejscu? Bez wątpienia bardziej logiczny byłby dla niej kontekst wydarzeń opisanych w Wj 2,21-22. Mojżesz po ucieczce z Egiptu zamieszkuje w kraju Madian, żeni się z Seforą, córką kapłana Reuela i płodzi z nią syna Gerszoma. Zarówno nocny atak na Mojżesza, jak i rytuał wykonany przez jego małżonkę, opisane w Wj 4,24-26, o wiele łatwiej dałyby się wytłumaczyć przy lekturze obu tekstów bezpośrednio jeden po drugim, niż przy obecnym usytuowaniu badanej perykopy³.

Badacze są zgodni w tym, że Wj 2-4 jest kompilacją wieloźródłowego materiału. W starszych opracowaniach przypisywano go dokumentom J, E i P, a w nowszych J i P. Analizowana perykopa zwykle traktowana jest jako część dokumentu jahwistycznego⁴. Wielu egzegetów zgadza się z opinią, że chodzi o fragment izolowany w obecnym kontekście i źle dopasowany do reszty opowiadania⁵. Nawet przy pobieżnej lekturze Wj 2-4 łatwo jest stwierdzić, że opis powołania Mojżesza nie stanowił pierwotnie oryginalnego usytuowania tej perykopy, gdyż Jahwe z zasady zawsze chroni tych, którzy zostali przez Niego wybrani i przeznaczeni do wykonania powierzonej im misji. Przyjrzyjmy się zatem logice wydarzeń opisanych w Wj 2-4.

² M. Noth, *Esodo*, Brescia 1977, s. 61.

³ H. Kosmala, *The 'Bloody Husband'*, VT 12/1962, s. 14-28.

⁴ Jedynie J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen 1994, s. 68 sądzi, że chodzi tu o postkapłański dodatek w stylu midraszycznym.

⁵ Por. E. Blum, *Zipora und ihr htn dmym*, w: tenże (red.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (Fs. R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, s. 41-51; T. Lescow, *Ex 4,24-26: Ein archaischer Bundesschlussritus*, ZAW 105/1993, s. 19-26; H.F. Richter, *Gab es einen „Blutbräutigam“? Erwägungen zu Ex 4,24-26*, w: M. Vervenne (red.), *Studies in the Book of Exodus*, Leuven 1996, s. 433-441.

Rozgrywają się one generalnie na linii: Egipt-Madian-Egipt⁶. Mojżesz dokonuje nieumyślnego zabójstwa Egipcjanina (Wj 2,11-14), wieść o tym dochodzi do faraona i ten chce go zabić (Wj 2,15a: *way-Baqqēš lahārōG*). Nasz bohater ucieka przed niebezpieczeństwem do kraju Madian (Wj 2,15b). Tam poznaje kapłana Reuela i jego córki (Wj 2,16-20), a jedna z nich, Sefora, staje się jego żoną i rodzi mu syna Gerszoma (Wj 2,21-22). Narrator podkreśla w tym miejscu, że Mojżesz mówi o sobie: „Jestem cudzoziemcem w obcej ziemi” (Wj 2,22b). Po upływie długiego czasu umiera faraon, a czytelnik dowiaduje się o tym od narratora (Wj 2,23a), zanim jeszcze ta wiadomość dotrze do Mojżesza. Ciężki los Izraelitów i ich narzekania docierają do Boga, który pamięta o swoim przymierzu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem i lituje się nad swoim ludem (Wj 2,23b-25). Powyższa uwaga stanowi wprowadzenie do opisu powołania Mojżesza. Począwszy od Wj 3,1, gdzie narrator rozpoczyna opowiadanie o powołaniu Mojżesza u stóp góry Horeb, zmienia się jednak imię teścia. Narrator nie opowiada już o Reuelu, ale o Jetro (por. też Lb 10,29: Hobab)⁷. Po objawieniu imienia Bożego i powołaniu Mojżesza (Wj 3,1-17), ten ostatni otrzymuje szczegółowe instrukcje związane z powierzonym mu zadaniem (Wj 3,18-22). Powołany przedstawia jednak swoje obiekcje. Najpierw dotyczą one obaw, czy jego misja zostanie przyjęta z wiarą przez Izraelitów (Wj 4,1-9), a później, słabej elokwencji Mojżesza (Wj 4,10-16). W obu wypadkach wątpliwości podnoszone przez powołanego dają okazję do tego, aby wprowadzić na scenę dwa, ważne z punktu widzenia późniejszych wydarzeń zachodzących w Egipcie, elementy narracji. W pierwszym chodzi o łaskę Mojżesza (ten motyw powróci jeszcze w Wj 4,17), a w drugim o Aarona i jego rolę w misji wyzwolenczej.

Od tego momentu zaczyna się narracja, która stanowi kontekst bliższy badanej perykopy. Egzegeci zwykle traktują Wj 4,18-31 jako

⁶ Szereg elementów odpowiada, znanej na starożytnym Bliskim Wschodzie formie opowiadania o podróży por. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18* (AB 2), New York 1998, s. 241-243. Teksty, z którymi można porównać Wj 2-4, to: *Gilgamesz* (ANET, s. 72-99.503-507); *Historia Sinuhe* (ANET, s. 18-22); *Podróż Wen-Amona do Fenicji* (ANET, s. 25-29); *Historia Idrimi króla Alalakh* (ANET, s. 557-558).

⁷ H.F. Richter, *Gab es einen „Blutbräutigam“?*, s. 434-435 wyróżnia w opowiadaniu tzw. **Jethro-Quelle**: 1,7-2,10.23-25; 3,1-4.23.27nn i **Reguel-Quelle**: 2,11-22a (22b – glosa); 4,24-26.

jedną sekcję, złożoną z czterech epizodów, dla których wprowadzenie stanowią ww. 18-20⁸. Mojżesz wraca do swego teścia Jetro i informuje go o chęci powrotu do Egiptu. Motyw tej decyzji podany przez niego, jest jednak inny, niż wynikałoby to z poprzedniej sekcji (Wj 4,18). Nie jest jasne, dlaczego nasz bohater zataił przez Jetro prawdziwe cel swej podróży. W kolejnym wierszu (Wj 4,19) dowiadujemy się, że Bóg informuje w końcu Mojżesza o śmierci tych, którzy czyhali na jego życie (por. ten sam czasownik *Bāqaš* jak w Wj 2,15 i informację o śmierci faraona z Wj 2,23a). Mojżesz rusza w drogę, zabierając ze sobą łaskę (Wj 4,20b; por. 4,2-9.17) oraz żonę z dziećmi (Wj 4,20a). O ile pierwszy element antycypuje rolę tego rekwizytu w późniejszych wydarzeniach związanych z plagami (por. Wj 7,15; 8,12 itd.) oraz podkreśla fakt, że chodzi o misję, a nie prywatną wizytę, o tyle drugi rodzi szereg problemów, gdyż z dotychczasowej narracji wynikało, że Mojżesz miał tylko jednego syna (por. Wj 2,22). O dwóch synach Mojżesza mówi się wyraźnie dopiero w Wj 18,1-6. Co więcej, jeśli uznać, że Wj 18,2b jest późniejszą głosą harmonizującą⁹, to z logiki tego opowiadania wynika, iż Sefora wraz z synami nigdy nie była w Egipcie.

W trakcie drogi Bóg daje Mojżeszowi kolejne instrukcje dotyczące jego misji (Wj 4,21-23). Są one dubletem dla Wj 3,16-22. Różnica pomiędzy obiema wersjami dotyczy detali i innego rozłożenia akcentów¹⁰. Język i styl tej wypowiedzi bliski jest tradycji P i dotyczy głównie ostatniej plagi. Istotna jest w tym fragmencie informacja, że Izrael jest postrzegany przez Boga jako Jego syn pierworodny (por. Oz 11,1). Konflikt pomiędzy Bogiem i faraonem dotyczył więc będzie autorytetu ojcowskiego. Na pytanie faraona: „kim jest Jahwe, abym musiał słuchać Jego rozkazów i wypuścić Izraela?” (Wj 5,2) pełna odpowiedź zostanie udzielona podczas ostatniej z plag, kiedy Bóg i władca Egiptu po raz pierwszy skonfrontują się bezpośrednio ze sobą a kwestia dotyczyła będzie pierworodnych¹¹. Także kolejne dwa

⁸ Masoreci dzielą całą sekcję na trzy części: Wj 4,18; 4,27; 6,2. Wyraźna cezura znajduje się jednak dopiero w Wj 6,2. Stąd kontekst bliższy analizowanej perykopy stanowiłyby dwie części: Wj 4,18-31 i 5,1-6,1. Por. dyskusję w B.S. Childs, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Bologna 1995, s. 107-108.

⁹ J. Van Seters, *The Life of Moses*, s. 67.

¹⁰ C. Houtman, *Exodus I* (HCOT), Kampen 1993, s. 425.

¹¹ B.S. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 115 podkreśla, że choć mowa jest wówczas o destruktorze (Wj 12,23b), to nie ma wątpliwości, iż chodzi w rzeczywistości o samego Boga Izraela (por. Wj 12,23a).

epizody mają miejsce w trakcie drogi. Pierwszy to badany tu incydent z nocnym atakiem Jahwe na Mojżesza (Wj 4,24-26). Drugi (Wj 4,27-28) dotyczy spotkania z Aaronem u stóp Bożej góry Horeb i dobrze wpisuje się w tok dotychczasowej narracji (por. Wj 4,10-16 zwł. w. 14). Tuż po nim narrator informuje czytelnika o osiągnięciu celu wędrówki i powitaniu obu braci przez Izraelitów (Wj 4,29-31).

Na tle tej sekwencji zdarzeń opowiadanie o nocnym ataku, dokonanym przez Jahwe (Wj 4,24-26), wydaje się zbędnym dodatkiem. Nie jest nawet do końca pewne to, czy to Mojżesz jest ofiarą tej agresji opisanej tymi samymi terminami, których narrator używał, gdy mowa była o zagrożeniu ze strony faraona (por. Wj 2,25; 4,19). Równie dobrze, patrząc z perspektywy Wj 4,21-23, można by sądzić, że chodzi o syna Mojżesza. Problematyczne jest dalej, o którego z dwóch znanych nam synów chodzi (por. Wj 4,20a; Wj 18,1-6). Jeżeli przyjąć, że chodzi jednak o Mojżesza, to działanie Boga jest irracjonalne, gdyż stawia pod znakiem zapytania całą, precyzyjnie przygotowaną przez Niego samego, misję wyzwolenczą wobec Izraelitów. Nie można na podstawie obecnego tekstu tej perykopy stwierdzić, jaką rolę w rzeczywistości odgrywa rytuał obrzezania dokonany przez Seforę i dlaczego skutecznie zapobiega śmierci zaatakowanego przez Jahwe? Jedyne osoby identyfikowalne w tekście to Jahwe, który atakuje GO, aby Go zabić (w. 24: kogo?) oraz Sefora i jej syn, którego obrzeza (w. 25). Jakiej części ciała i kogo dotyka napletkiem syna? Do kogo odnoszą się słowa formuły wypowiedziane przez nią w w. 25?, wszystko to jest niejasne, gdyż ani razu narrator nie wspomina tak o Mojżeszu, jak i nikim innym (o Jahwe mowa jest tylko w w. 24).

Można pokusić się o stwierdzenie, że usunięcie analizowanego epizodu z obecnej wersji opowiadania nie przyniosłoby mu żadnego uszczerbku i nie spowodowałoby braku koherencji w jego przebiegu. Skąd pochodzi zatem ów fragment i dlaczego znalazł się w tym miejscu?

2. PROBLEM POCHODZENIA WJ 4,24-26

Jak zauważa większość współczesnych komentatorów, w. 26b jest głosem redakcyjną, która pozwala sądzić, że redaktor odpowiedzialny za obecna wersję tego tekstu, nie rozumiał już dobrze ani pierwotnego znaczenia rytu dokonanego przez Seforę, ani tym bardziej, budzącego do dziś kontrowersje, zwrotu *HāTan Dāmīm*. Korekty w badanym tekście pojawiają się również w wersji LXX. Tłu-

macz wersji greckiej zastąpił przede wszystkim w w. 24 imię Boże Jahwe określeniem *angelos kyriou* (anioł Pana). W w. 25b skorygował masoreckie *waTTaGGa« lūraGläyw* (i dotknęła jego nóg) tłumacząc: *kai prosepesen pros tous podas* (i upadła do jego stóp), czyniąc z gestu Sefory akt adoracji. W końcu zmienił także brzmienie trudnej do zrozumienia formuły wypowiedzianej przez niewiastę w w. 25c: *kai eipen estę to haima tęs peritomęs tou paidiou mou* (i powiedziała: jest złożona krew obrzezania mojego syna). Ostatnia zmiana uczyniła z jej gestu akt ofiarniczy. Powyższe korekty, obecne w wersji greckiej, są różnie tłumaczone przez współczesnych badaczy. Jedni oddzielają w. 24 od ww. 25-26 i sugerują odmienne *Vorlage* dla tych ostatnich (J. Hehn), inni wyjaśniają zmiany tym, że tłumacz nie rozumiał hebrajskiego oryginału i miał odmienne poglądy na temat obrzezania (H. Junker), a jeszcze inni podkreślają trudności teologiczno-lingwistyczne, które zmusiły go do korekty tekstu hebrajskiego (W. Dumbrell)¹². Pomijając jednak źródła rozbieżności pomiędzy TM i LXX oczywistym wydaje się to, że już ani glosator odpowiedzialny za dopisanie w. 26b w tekście masoreckim, ani tłumacz tekstu greckiego nie znali oryginalnego znaczenia ani samego rytuału, ani towarzyszącej mu formuły.

Wielu badaczy sądzi, że tekst Wj 4,24-26 przypisywany zwykle redakcji J, oryginalnie stanowił element niezależnej tradycji. Jej pochodzenie jest już jednak sporne. Popularna jest hipoteza, według której chodziło oryginalnie o rytuał apotropaiczny, a atakującym pierwotnie był nie tyle Jahwe, ile jakiś lokalny demon (demon pustyni lub demon miejsca pobytu Mojżesza; por. też Rdz 32,23-33)¹³. Sugerował to już M. Noth¹⁴, a wielu badaczy przed nim i po

¹² Omówienie tego zagadnienia por. J.I. Durham, *Exodus*, s. 57.

¹³ Por. H.C. Gossman, *Metamorphosen eines Dämons: Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Ex 4,24-26*, w: D.A. Koch, H. Lichtenberger (red.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (Fs. H. Schreckenberger), Göttingen 1993, s. 123-132; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period I*, London 1994, s. 35; E.S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001, s. 35.175; W. Herrmann, *Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens*, Stuttgart 2004, s. 61.

¹⁴ M. Noth, *Esodo*, s. 61. Pisali o tym także A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig 1912, s. 31-32.59-60; H. Gressman, *Mose und seine Zeit*, Göttingen 1913, s. 56-61; G. Beer, *Exodus*, Tübingen 1939, s. 38-39; G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlin 1964, s. 47. Krytyczną ocenę tej propozycji por. B.S. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 111.

nim wiązało całe wydarzenie z tzw. prawem pierwszej nocy (*ius primae noctis*; por. Tb 8,3; 3,17)¹⁵. Z jednej strony taka hipoteza jest do przyjęcia, jeśli uznać propozycję ustnej tradycji odziedziczonej np. od Madianitów¹⁶, a z drugiej teoria o zastąpieniu lokalnego demona (lub bóstwa) osobą Jahwe ignoruje fakt, że we wczesnym stadium rozwoju jahwizmu autorzy biblijni nie widzieli nic gorszego w przypisywaniu Bogu Izraela także odpowiedzialności za zło (por. Am 3,6; Iz 45,6-7)¹⁷. Ta sytuacja uległa zmianie dopiero w późniejszym czasie, stąd pojawiły się korekty w w. 24 (por. LXX: anioł; *Jub* 48,1-4: demon Mastema). Ponadto motyw Jahwe atakującego swego posłańca znany jest z Rdz 32 (Jakub) i Lb 22 (Balaam), a w opowiadaniu o zabiciu pierwotnych w Egipcie (Wj 12), to właśnie Jahwe odpowiedzialny jest za ich śmierć. Przy obecnym stanie tekstu trudno więc rozstrzygnąć czy pierwotnie rzeczywiście chodziło o demona, czy też od początku atakującym był sam Jahwe. Prawo pierwszej nocy, sugerowane przez starszych egzegetów, również wydaje się mało prawdopodobne w obecnym kontekście, gdyż Sefora jest żoną Mojżesza już od dłuższego czasu i zrodziła z nim nawet syna (por. Wj 2,22; W Wj 4,20a; 18,1-6 mowa jest wręcz o co najmniej dwóch potomkach).

Inna hipoteza, tłumacząca pochodzenie badanego tekstu, opiera się na fakcie, że zasadniczą rolę odgrywa w nim nieco tajemniczy ryt obrzezania. Wielu egzegetów zwraca uwagę na zasadniczą różnicę pomiędzy obrzezaniem praktykowanym przez sąsiadów Hebrajczyków, a tym, które stało się zwyczajem u tych ostatnich. Ludy ościenne stosowały obrzezanie jako rytuał inicjacji wprowadzający w dorosłe życie. Zwykle miał on miejsce krótko przed zawarciem małżeństwa. Hebrajczycy, zwłaszcza w późniejszym okresie, dokonywali tego zabiegu w ósmym dniu po narodzeniu dziecka (por. Rdz 17,12 P). Taka różnica, według niektórych badaczy, pozwala sądzić, że również wśród Hebrajczyków obrzezanie mogło być początkowo

¹⁵ Szersze omówienie tej hipotezy por. O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, Stuttgart 1970, s. 156nn.

¹⁶ Takie pochodzenie tego tekstu sugerowali np., H. Gressman, *Mose*, s. 60; H. Kosmala, *The 'Bloody Husband'*, s. 20-21; G. Fohrer, *Überlieferung*, s. 27.47 i wielu innych badaczy.

¹⁷ Na ten temat por. P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924; W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 240-241 oraz mój artykuł *Szatan i inni. Kilka uwag o demonologii Starego Testamentu*, w: W. Chrostowski (red.), *Żywe jest słowo Boże i skuteczne* (Fs. B. Wodecki), Warszawa 2001, s. 165-190.

rytuałem dotyczącym dorosłych chłopców, a dopiero później zaczęto je praktykować w wieku niemowlęcym. W związku z tym pojawiła się propozycja, aby widzieć w badanym tekście najstarszą wersję tej praktyki zapisaną w Biblii lub przynajmniej etiologię ukazującą moment zmiany w sposobie praktykowania jej przez Żydów¹⁸. Nie wykluczone, że rytuał obrzezania mógł być obcy religii jahwistycznej i autor uznał obecny kontekst za odpowiedni moment, aby właśnie w tym miejscu wprowadzić go w jej obręb¹⁹.

Jeszcze inne próby dotarcia do oryginalnego znaczenia tekstu zaowocowały teoriami sugerującymi, że tradycja dotyczyła początkowo tylko Sefory i jej syna²⁰, a nawet, że początkowo chodziło o typowy opis rytuału ochronnego (*Schutz Ritus*), w którym osoby Mojżesza i Sefory spokojnie można by zastąpić formułą: „pewien człowiek i pewna kobieta”²¹.

Podsumowując powyższe hipotezy Schmidt²² wyraża wątpliwości czy taki lub inny sugerowany proces transpozycji tego tekstu nie spowodowałby jego naturalnego wzrostu? Autor ten nie udziela odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie, ale zakładając nawet różne interwencje w tekst perykopy, niekoniecznie trzeba przyjąć równocześnie, że musiały one zwiększać go objętościowo, co pokazuje chociażby wersja LXX. Nie ulega wątpliwości, że tekst, nawet w obecnym, przypuszczalnie nieco skorygowanym już stanie (por. glosa z w. 26b), jest bardzo archaiczny i wiąże się z dawnym rytu-

¹⁸ Etiologiczne wyjaśnienie początków obrzezania sugeruje w analizowanym tekście E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906 (reprint Tübingen 1967), s. 59 i W. Beltz, *Religion-geschichtliche Marginalie zu Ex 4,24-26*, ZAW 87/1975, s. 209-211. Moment zmiany sposobu jego praktykowania sugeruje natomiast J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883; ⁶1905, s. 339 i H. Gunkel, *Über die Beschneidung im Alten Testament*: w: *Archiv für Papyrusforschung* 2.1/1902, s. 13-21 zvl. 17-18. Za nimi podobne opinie wyrażali G. Fohrer i M. Noth. Współcześnie wraca do tej propozycji m.in. F. Maciejewski, *Der Ritus der Beschneidung und der Geist des Monotheismus. Ein ethnopschoanalytischer Blick auf die Religionsetwicklung im antiken Israel*: w: M. Oeming, K. Schmid (red.), *Der eine Gott und die Götter* (AThANT 82), Zürich 2003, s. 249-270: „Urszene der Beschneidung“ (s. 264).

¹⁹ Tak H.F. Richter, *Gab es einen „Blutbräutigam“?*, s. 441; F. Maciejewski, *Der Ritus*, s. 268.

²⁰ Tak J. Morgenstern, *The 'Bloody Husband'? (Ex 4,24-26) Once Again*, HUCA 34/1963, s. 37-70.

²¹ Tak H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen ²1921, s. 72-73; E. Auerbach, *Moses*, Amsterdam 1953, s. 54-56.

aleń obrzezania. Jego oryginalne znaczenie stanowiło duży problem już dla starożytnych redaktorów i tłumaczy.

3. STRUKTURA TEKSTU WJ 4,24-26

Perykopa ma wyraźną trójczołową budowę. Najpierw narrator informuje o nocnej napaści, jakiej Jahwe dokonał na kogoś, określonego w przez niego za pomocą zaimka osobowego w trzeciej osobie liczby pojedynczej (w. 24). Następnie relacjonuje działanie i słowa Sefory (w. 25) oraz ich skutki (w. 26a), a w końcu podaje komentarz do jej słów (w. 26b), który uznawany jest przez egzegetów za głosę wyjaśniającą. W związku z powyższymi obserwacjami można zaproponować następującą strukturę tekstu:

- w. 24: I stało się podczas drogi na noclegu, (że) spotkał go Jahwe i usiłował go zabić.
- w. 25: I wzięła Sefora krzemień i obicela napletek swego syna, i dotknęła jego nóg,
i powiedziała: ponieważ oblubieńcem krwi ty (jesteś) dla mnie.
- w. 26: I odstąpił od niego.

Wówczas powiedziała oblubieńcem krwi (jesteś) ze względu na obrzezanie.

Z przebiegu narracji wynika, że ktoś (Mojżesz lub jego syn) jest zagrożony przez Jahwe i może umrzeć. W związku z tym zagrożeniem (por. w. 26a) Sefora wykonuje tajemniczy rytuał obrzezania swojego syna (w. 25a) i jego napletkiem dotyka czyichś nóg (w. 25b), wypowiadając jednocześnie formułę słowną (w. 25c). W efekcie zagrożenie ustępuje (w. 26a). Pozwala to sądzić, że gest i słowa Sefory mają charakter rytuału chroniącego przed zagrożeniem utraty życia. Nie jest jednak jasne czyich nóg dotyka i do kogo odnosi swoją deklarację. Z logiki opowiadania można wnioskować jedynie, że chodzi o tego, który został zaatakowany przez Jahwe (por. ww. 24,26a). Glosator (w. 26b) próbuje wyjaśnić tajemniczy zwrot *HáTan Dämûm*, przetłumaczony roboczo jako: „oblubieniec krwi” i łączy go z aktem obrzezania dokonany przez Seforę²³.

²² W.H. Schmidt, *Exodus*, s. 225.

²³ Por. też propozycję w: S.D. Kunin, *The Bridegroom of Blood: A Structuralist Analysis*, JSOT 70/1996, s. 3-16.

4. ANALIZA EGZEGETYCZNA WJ 4,24-26

Zgodnie z zaproponowaną strukturą tekstu analiza egzegetyczna będzie miała trzystopniowy charakter. Najpierw przebadany zostanie w. 24, opowiadający o nocnym ataku Jahwe, następnie działanie i słowa Sefory oraz ich skutki (ww. 25-26a), a w końcu komentarz glosatora (w. 26b). Ponieważ wszystkie te wydarzenia pozostawiają wiele wątpliwości ze względu na interpretacje użytych w tekście zaimków osobowych, jak i samo zrozumienie formuły wypowiedzianej przez Seforę, tytuły poszczególnych części będą miały formę pytań.

a) Kogo i dlaczego Jahwe chce zabić (w. 24)?

Formuła *wayūhi*, która otwiera zdanie, wyznacza początek nowej sekcji. Narrator podaje następnie dwie istotne informacje, pozwalające usytuować całe wydarzenie. Ponieważ Mojżesz wyruszył w drogę (por. Wj 4,18-20), logicznie umiejscawia się całe wydarzenie „w czasie drogi” (*BaDDereK*). Druga informacja uświadamia jednak czytelnikowi, że w istocie chodzi o miejsce postoju. Termin *mālôn* bywa czasem tłumaczony w sensie: „gospoda”, co implikuje jakąś trwałą strukturę architektoniczną. Takie rozumienie może sugerować tłumaczenie greckie (LXX: *katalyma*; por. Łk 2,7; Mk 14,14). W rzeczywistości termin ten oznacza jedynie miejsce, w którym ktoś zatrzymuje się na noc (por. Rdz 42,27; 43,21). Czasem chodzi także o wojskowy obóz (Joz 4,3.8; Iz 10,29) lub szałas na pustyni (Jr 9,2). W takim miejscu można spożyć posiłek, umyć nogi, napić i nakarmić zwierzęta (Rdz 19,2; 31,54; por. Sdz 19,4.6). Nie tyle więc chodzi o jakiś budynek, ile o miejsce, w którym są odpowiednie warunki do spędzenia spokojnie nocy²⁴. Noc często tworzy w Biblii scenę zagrożenia. Ofiara jest wtedy nie tylko najbardziej bezbronna, ale i same ciemności emanują atmosferą grozy²⁵. Warto zwrócić uwagę, że rzeczownik określający to miejsce występuje z rodzajnikiem, co może wskazywać, iż chodzi o dobrze znany punkt na mapie. Być może jest to miejsce święte (por. Wj 3,5), w obrębie którego Bóg naj-

²⁴ R.L. Hubbard jr., *lyn*, w: NIDOTTE II, s. 796-797; C. Houtman, *Exodus I*, s. 433; W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 218.

²⁵ Na ten temat por. W.W. Fields, *The Motif 'Night as Danger' Associated with Three Biblical Destruction Narratives*, w: M. Fishbone (red.), *Sha'arei Talmon*, Winona Lake 1992, s. 17-32.

pierw przemawiał do Mojżesza (Wj 4,21-23). Taka możliwość nie wynika jednak wprost z kontekstu.

Po tym wprowadzeniu narrator informuje następnie, że Jahwe „spotkał GO” (por. w. 27). Rdzeń czasownikowy *PGš* (qal *imperfectum* + sufiks zaimkowy) bardzo często wyraża ideę nagłego, niespodziewanego spotkania (Rdz 32,18; 33,8; 1 Sm 25,20). Czasem ma też pejoratywny sens (por. Oz 13,8)²⁶. Takie konotacje wynikają dla tego określenia również w obecnym kontekście, co potwierdza ostatnia część zdania: „i usiłował GO zabić” (*way’Baqqēš hāmīTō*)²⁷. Jak zauważa Jacob²⁸, czasownik *Bqš* – „szukać” oznacza w istocie rzeczy usiłowanie, a nie możliwość.

W związku z tym, że poza Jahwe nie wspomina się tu imiennie o nikim innym, identyfikacja tego, kto został zaatakowany, jest niepewna²⁹. Egzegeci, próbujący rozwiązać ten problem, dzielą się na tych, którzy widzą w zagrożonym syna Mojżesza³⁰, i na tych, którzy wskazują na samego Mojżesza³¹. Większość badaczy opowiada się jednak za Mojżeszem, gdyż na to wskazuje obecne kontekstualne umiejscowienie perykopy³². Rodzi się jednak pytanie: dlaczego Jahwe zaatakował tego, którego tak pieczołowicie przygotowywał do wykonania zaplanowanej przez siebie misji? Jak zostało to już wspomniane, wielu późniejszych komentatorów próbowało zastąpić Jahwe bądź postacią demona, bądź anioła (tak LXX). W masoreckiej wersji tekstu mowa jest jednak bez wątpienia o samym Jahwe, i nawet gdy przyjąć wersję Septuaginty, to motywacja tego wydarzenia nadal pozostaje niejasna. Wczesna egzegeza żydowska próbowała

²⁶ C. Houtman, *Exodus I*, s. 433.

²⁷ S. Łach, *Księga Wyjścia* (PŚST I.2), Poznań 1964, s. 113 sugeruje, że może chodzić o jakąś ciężką chorobę, ale taka opinia musi pozostać jedynie w sferze domysłów. Trzeba jednak przyznać, że rdzeń *mut* w osnowie przyczynowo-sprawczej hifil: „sprawić, aby umarł” może mieć takie znaczenie.

²⁸ B. Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997 (manuskrypt z 1943), s. 102.

²⁹ L. Kaplan, *And the Lord Sought to Kill Him (Exod 4,24): Yet Once Again*, HAR 5/1981, s. 65-74.

³⁰ G. Fohrer, *Überlieferung*, s. 45-58; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967, s. 59-61; F. Maciejewski, *Der Ritus*, s. 261.

³¹ J.P. Hyatt, *Exodus* (NCBC), London 1971, s. 87; H.F. Richter, *Gab es einen „Blutbräutigam“?*, s. 434.

³² Por. W.H.C. Propp, *That Bloody Bridegroom*, VT 43/1993, s. 495-518 zvl. 496-498.

szukać jego przyczyn w fakcie, że Mojżesz lub jego syn z jakiś przyczyn nie byli obrzezani³³. Zwyczaj obrzezania był dobrze znany wśród sąsiadów Izraelitów (por. Jr 9,24-25), praktykowano go również w Egipcie i prawdopodobnie Mojżesz, jak wszyscy pozostali Izraelici, był obrzezany jeszcze podczas pobytu w tym kraju (por. Joz 5,5.7.9)³⁴. W grę wchodziłby zatem któryś z jego synów. Jedni komentatorzy żydowscy wiązali to z wpływem Jetro, który nakłonił Mojżesza, aby przesunął moment obrzezania dopiero co narodzonego drugiego z synów (por. Wj 2,22: Gerszom; Wj 4,20a; synowie; Wj 18,3: Gerszom i Eliezer), inni sugerowali, że opóźnienie obrzezania wynikało z zaniedbania. W taki czy inny sposób rabini winę za nocny atak Jahwe przypisywali samemu Mojżeszowi. W podobnym tonie wypowiadało się później także wielu badaczy chrześcijańskich (J. Wellhausen, E. Meyer, H. Gressmann, H. Kosmala i inni). Jednak trzeba zauważyć, że tak z samego tekstu, jak i jego kontekstu nie wynika nic, co uzasadniałoby taki kierunek interpretacji. Childs³⁵ ocenia go zatem jako drogę prowadzącą w ślepy zaułek. Dla późniejszego glosatora (w. 26b) przyczyna napaści miała jednak prawdopodobnie jakiś związek z obrzezaniem lub raczej jego brakiem³⁶.

Maciejewski³⁷ sądzi, iż Mojżesz, tak jak Abraham (por. Rdz 22), zamierzał złożyć swego syna w jakiejś ofierze dla Boga i rytuał wykonany przez Seforę miałby na celu powstrzymanie zarówno Mojżesza, jak i Jahwe, który próbuje mu w tym przeszkodzić. Taka interpretacja nie ma jednak potwierdzenia w tekście. Możliwe jednak, że analizowany zwrot „usiłował go zabić” należy do starszej tradycji (por. Rdz 22,2; 32,22-32)³⁸. Richter³⁹ z kolei wyraża przekonanie, że celem napaści był syn Mojżesza, a redaktor, odpowiedzialny za umieszczenie badanego fragmentu w obecnym kontekście, chciał połączyć ten epizod z ostatnią plagą w Egipcie (por. Wj 4,21-23).

³³ Por. B. Jacob, *Das Buch Exodus*, s. 100-101; B.S. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 110.

³⁴ J.M. Sasson, *Circumcision in the Ancient Near East*, JBL 85/1966, 473-476; W.H.C. Propp, *The Origin of Infant Circumcision in Israel*, HAR 11/1987, s. 355-370. Por. też W.H. Schmidt, *Exodus*, s. 228-229; C. Houtman, *Exodus I*, s. 449.

³⁵ B.S. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 112.

³⁶ J.I. Durham, *Exodus*, s. 58.

³⁷ F. Maciejewski, *Der Ritus*, s. 261.

³⁸ J.I. Durham, *Exodus*, s. 59.

³⁹ H.F. Richter, *Gab es einen „Blutbräutigam“?*, s. 435.

Swoje przekonanie łączy on z tezą o istnieniu odrębnego źródła tradycji tzw. *Reguel-Quelle* (Wj 2,22a + 4,24).

Mojżesz nie jest wyjątkiem wśród tych, których Jahwe posyła, a później zagraża im w czasie drogi (por. Rdz 32,23-33: Jakub; Lb 22,22-35: Balaam)⁴⁰. Każde spotkanie z Bogiem może być niebezpieczne, o czym Mojżesz przekona się jeszcze nieraz (por. Wj 3,5 i Wj 19,12.21; 33,18-23). Propp⁴¹ próbuje rozwiązać problem motywacji dla tego ataku idąc po linii kary za zabójstwo. Mojżesz, po zabiciu Egipcjanina, uciekł do Madian i znalazł tam azyl. Teraz, kiedy powraca do Egiptu, pomimo śmierci tych, którzy czyhali na jego życie (Wj 2,15; 4,19), nie może czuć się bezpieczny, gdyż sprawca nieumyślnego zabójstwa był chroniony jedynie w miejscu wyznaczonym na azyl (por. Lb 35,26-27). Rytuał wykonany przez Seforę ma więc charakter ochronny i przygotowuje Mojżesza do bezpiecznego wykonania jego misji. To swoista konsekracja powołanego. Hipoteza jest niewątpliwie ciekawa, choć, jak wiele innych w tym wypadku, mocno spekulatywna. Autorzy biblijni wielokrotnie udowadniają, że działanie Boga nie zawsze musi mieć racjonalne uzasadnienie (por. Rdz 4,3-5)⁴² i stanowi jedynie wprowadzenie pozwalające na ukazanie fundamentalnych ludzkich postaw i działań, które są bardzo istotne z punktu widzenia wzajemnych relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

b) Kogo chroni Sefora (ww. 25-26a)?

Sefora wykonuje najpierw podwójny rytuał związany z obrzezaniem: obcina napletek swojemu synowi (w. 25a) i następnie dotyka czyichś nóg (lub innej części ciała; w. 25b). W końcu wypowiada formułę skierowaną do kogoś. Treść tej deklaracji stanowi tajemniczy zwrot *HāTan Dāmīm 'aTTā lī*. Przedmiot jej działania jest precyzyjnie określony jedynie w pierwszym członie tej wypowiedzi: jej syn. Egzegeci zwykle myślą w tym miejscu o Gerszomie, najstarszym synu Mojżesza, ale kontekst bliższy (por. w. 20a) pozwala brać pod uwagę także młodszego z synów, Eliezera (por. Wj 18,4).

⁴⁰ E. Kellenberger, *Jahwes unerwarteter Widerstand gegen seinen Beauftragten: Erwägungen zur Episode von Bileam Eselin* (Num 22,22-25), ThZ 45/1989, s. 69-72.

⁴¹ W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 234-237.

⁴² Por. J. Lemański, *Grzech rodzi się w sercu człowieka* (Rdz 4,1-16), w: SKK 9/2004, s. 33-51 zwł. 39-42.

Forma rytuału z w. 25a niewątpliwie każe myśleć o obrzezaniu, ale sposób w jaki narrator o tym mówi, jak również narzędzie, którym zostaje on wykonany sugerują, że chodzi o bardzo archaiczną wersję tej czynności. Sefora posługuje się ostrym narzędziem. Termin *côr* znaczy przede wszystkim kamień, krzemień (Ez 3,9; Sdz 5,28; por. wariant *cerôr* 2 Sm 17,13; Am 9,9). W kontekście obrzezania najczęściej bywa tłumaczony jako kamienny lub krzemienisty nóż (por. Joz 5,2-3)⁴³. W opinii wielu egzegetów dowodzi to starożytności tego tekstu. Przekonanie to wydaje się potwierdzać także opis samej czynności. Zamiast standardowego *mwł* – „obrzezać”, narrator stosuje zwrot *KrT ʿeT-ʾärûlaT* – „obciąć napletek”. Rdzeń *KrT* stosowany często w starszych niż P, opisach aktu zawarcia przymierza (por. Wj 23,32; 34,27; 2 Sm 7,11) wyraża ideę, że jego odrzucenie oznacza odcięcie się od wspólnoty wchodzącej w obręb jego oddziaływania⁴⁴. Zastosowanie go do aktu obrzezania (to jedyny taki przypadek w Biblii)⁴⁵ może mieć więc podobny sens: kto odrzuca obrzezanie, odcina się tym samym od swego ludu⁴⁶. Niezwykła jest również decydująca rola kobiety w wykonaniu tego rytuału, zwłaszcza, gdy spojrzeć na to z perspektywy roli kobiet w kontekście religijnym starożytnego Izraela⁴⁷. Jeżeli przyjąć za prawdopodobną hipotezę o madianickim pochodzeniu tego opowiadania, to możliwa jest teza, iż Hebrajczycy przyjęli ten zwyczaj od swoich arabskich sąsiadów (por. Jr 9,24-25)⁴⁸. W praktyce różnica polegała jedynie na tym, iż wśród ludów ościennych praktykowano go w wieku dojrzałym, traktując cały rytuał jako rodzaj inicjacji wprowadzający do małżeństwa. Hebrajczycy natomiast, zgodnie z kapłańską teologią przymierza zawartego z Abrahamem, byli zobowiązani do obrzezania niemowląt w ósmym dniu po urodzeniu (Rdz 17,12; por. Rdz 21,4; Kpł 12,3; Łk 1,59; 2,21). W niektórych wypadkach można jednak sądzić, że nie było im obce także praktykowanie obrzezania na dorosłych (Joz 5,4-9; Rdz 17,24-25; 34,14-15.24-25). Zmiana wieku w zastosowaniu tego rytuału dokonała się więc zapewne na pewnym etapie rozwoju

⁴³ A.E. Hill, *côr*, w: NIDOTTE III, s. 842.

⁴⁴ E. Carpenter, *krt*, w: NIDOTTE II, s. 729-731.

⁴⁵ W Kpł 22,24; Pwt 23,2 czasownik ten oznacza czynność kastrowania.

⁴⁶ E. Carpenter, *mwł*, w: NIDOTTE II, s. 869.

⁴⁷ Tak W.H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30*, s. 219.

⁴⁸ Tamże, s. 226.

ich religii. Wielu egzegetów dostrzega w analizowanym obecnie tekście etiologiczne świadectwo uzasadniające tę zmianę⁴⁹. Opinia taka jest wysoce prawdopodobna, jednak nie można jest uzasadnić na podstawie badanej wypowiedzi, ani też jej kontekstu.

Drugi akt wykonany przez Seforę to dotknięcie (*nGa*) „jego nóg”⁵⁰. *Imperfectum* w osnowie hifil oznacza generalnie „dotknąć”. W zależności od kontekstu może jednak przyjmować także inne odcienie znaczeniowe. Czasem przyjmuje negatywny sens: prześladować, uciskać, niepokoić (Ez 17,10; Rdz 26,11.29; Rut 2,9), burzyć (Hi 1,19; Iz 5,8) lub w zwrocie „dotknąć kobietę” stanowi eufemizm pożycia seksualnego (Rdz 20,6; Prz 6,29). Razem z prepozycją oznacza dotknięcie w sensie pokropienia krwią (Wj 12,22)⁵¹. Propp⁵² sugeruje, że również w tym wypadku można przyjąć specyficzny sens tego czasownika: „nanosić na, smarować”. Dotknięcie istoty boskiej lub kogoś z jej kręgu oznacza konsekrację uzdalniającą człowieka do wykonania powierzonej mu misji (Iz 6,7; Jr 1,9). Kiedy dokonuje tego człowiek, czynność ma charakter ochrony przed zagrożeniem (Wj 12,22)⁵³.

Po raz kolejny w analizowanej perykopie pojawia się problem identyfikacji osoby, do której odnosi się zaimek „jego”. Narrator informuje, że Sefora „dotknęła jego nóg (*lūraGläyū*)”. Chodzi o nogi Mojżesza czy jego syna? Wersja LXX sugeruje, że chodzi o stopy anioła, ale korekta ma na celu interpretację trudnego tekstu⁵⁴. W wersji masoreckiej pewnym jest, że odnosi się to do tego, który jest zagrożony (por. 26a). Podobny zwrot znajduje się w Rdz 32,26 (por. Oz 12,5), gdzie przeciwnik dotyka biodra walczącego z nim Jakuba. Schmidt⁵⁵ sądzi, że bliskość obu opowiadań nie jest przypadkowa.

⁴⁹ Obszernie omawia tę hipotezę F. Maciejewski, *Der Ritus*, s. 249-270. Por. też J.I. Durham, *Exodus*, s. 57.

⁵⁰ Na ten temat por. B.J. Diebner, „...und sie berührte...”: *Zur ‚Mitte‘ von Ex 4,24-26*, DBAT 29/1998, s. 96-98.

⁵¹ L. Schwienhorst, *nāGa*/*neGa*, w: TDOT IX, s. 203-209 zvl. 204; M.A. Grisanti, *nGa*, w: NIDOTTE III, s. 22-24.

⁵² W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 219.

⁵³ Na związek tego tekstu z obecnie badanym zwrotem wskazuje B. Jacob, *Das Buch Exodus*, s. 102.

⁵⁴ Podobnie Targum Onkelos i wersja Syryjska. Taką możliwość dopuszcza również J. Scharbert, *Exodus* (NEB), Würzburg 1989, s. 28: „nogi Jahwe”.

⁵⁵ W.H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30*, s. 229.

W tym wypadku znowu, ze względu na kontekst bliższy całej perykopy, bardziej prawdopodobne wydaje się odniesienie zaimka do Mojżesza.

Liczba mnoga *rGlym* może oznaczać zarówno nogi, stopy, uda jak i genitalia (por. Iz 6,2; 7,20; Sdz 3,24; 1 Sm 24,4). Ponieważ rytuał ma związek z obrzezaniem, jest prawdopodobne, że chodzi o eufemizm i ten ostatni sens może być właściwy także w tym miejscu⁵⁶. Biorąc jednak pod uwagę ewentualność, że nie musi on wiązać się z brakiem obrzezania u Mojżesza, a jedynie mieć na celu jego ochronę, to każde z tych znaczeń jest dopuszczalne.

W ostatniej fazie całego rytuału akt obrzezania zostaje uzupełniony przez Seforę formułą słowną, która po dzień dzisiejszy nie doczekała się przekonującego wyjaśnienia. Niewiasta mówi: *HáTan Dāmīm 'aTTā lī*. Wprowadzający całą wypowiedź termin *Kī* może mieć walor emfaticzny lub odgrywać rolę dwukropka rozpoczynającego cyt. Przytoczone słowa Sefory pozostają dla badaczy nadal *crux interpretum*. M. Buber⁵⁷ sądził, że zwrot jest tak archaiczny, iż współcześni egzegeci nie są go w stanie prawidłowo przetłumaczyć. Termin *HáTan*, najogólniej mówiąc, oznacza kogoś, kto wchodzi w relacje rodzinne poprzez zawarcie małżeństwa (2 Krl 8,27)⁵⁸. W ten sposób wszyscy krewni ze strony współmałżonka stają się jego rodziną nie poprzez więzy krwi, ale poprzez fakt zawarcia aktu małżeńskiego. Najczęściej, w zależności od kontekstu, nadaje się mu znaczenie: teść (Wj 3,1), zięć (Rdz 19,14) lub pan młody (Iz 62,5). W badanej perykopie zwykle tłumaczy się ten rzeczownik używając ostatniego z tych znaczeń. Takie rozumienie nie pasuje jednak do obecnego kontekstu. Mojżesz jest żonaty z Seforą od dłuższego czasu, ma z nią nawet syna (por. Wj 4,20a mowa jest wręcz o synach), co wyklucza także ewentualność takiego rozumienia nawet przy założeniu oryginalnego bezpośredniego związku pomiędzy Wj 2,21-22 i Wj 4,24-26a.

Jeżeli przyjąć, że pierwotnie atakującym był jakiś demon lub lokalne bóstwo związane z miejscem obecnego noclegu, to cały rytuał

⁵⁶ C. Houtman, *Exodus 4,24-26 and Its Interpretation*, JNSL 11/1983, s. 85. Por. też W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 219.

⁵⁷ M. Buber, *Moses*, Heidelberg 1952, s. 68. Na temat starożytności tego określenia por. T.C. Michell, *The Meaning of the Noun HTn in the Old Testament*, VT 19/1969, s. 93-112.

⁵⁸ E. Kutsch, *HáTan*, w: TDOT V, 270-277; R.H. O'Connell, *HTn*, w: NIDOTTE II, s. 325-328.

wraz z formułą mógłby mieć charakter apotropaiczny. Nie wyjaśnia to jednak nadal roli, jaką odgrywa ta perykopa przy dzisiejszej wersji tekstu w obecnym kontekście.

Blaschke⁵⁹ sądzi, że przy interpretacji tej wypowiedzi należy liczyć się z podwójnym sensem badanego terminu. Pierwotnie chodziłoby o nawiązanie relacji małżeńskiej, później o zaznaczenie zmiany w sposobie wykonywania obrzezania tzn. zamiast obrzezania dorosłych wprowadzone zostaje obrzezanie niemowląt. Richter⁶⁰ z kolei zwraca uwagę, że zdanie ma charakter *status constructus* i w połączeniu z partykulą *lū*, która ma w tym wypadku sens *possesivus* (dla mnie) można je przetłumaczyć opisowo: „Ty zostałeś (poprzez tę krwawą ingerencję) przyjęty do mojej rodziny”. W ten sposób Sefora posłużyłaby się formułą bliską adopcji (por. 2 Sm 7,14; Ps 2,7; Jr 2,27; Rdz 29,14; 49,3; Iz 51,16; 63,16).

Wielu badaczy próbowało łączyć ten rzeczownik z arabskim czasownikiem *hatanu* – „obrzezać”, nadając mu znaczenie „obrzezany (przez krew)”⁶¹. De Groot⁶² sądził np., że perykopa opisuje symboliczne obrzezanie Mojżesza dokonane przez Seforę. W odróżnieniu od syna, obrzezanego kamiennym nożem, Mojżesz byłby obrzezany krwią, stąd zwrot *HáTan Dämîm* oznaczałby „jesteś krwią obrzezany”. Akt ten był, według niego, konieczny ze względu na przyszłą Paschę (por. Wj 12,44-48 i Joz 5,2-9). De Groot uważa, że badana obecnie perykopa stanowi wprowadzenie do opowiadania na temat pierwszej Paschy (por. Wj 12,7.13.23). Takie konotacje są jednak mało prawdopodobne, gdyż arabski termin nie ma nigdy znaczenia rzeczownikowego.

Drugi z wyrazów: *Dämîm*, to liczba mnoga od rzeczownika „krew”. Forma ta określana jest przez gramatyków⁶³ jako tzw. *abstract plural*, oznacza najczęściej krew przelaną w wyniku zabójstwa (Rdz 4,10.11; 1 Krl 2,5; 2 Krl 9,24). W młodszych tekstach (Ezechiel i P)

⁵⁹ A. Blaschke, *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte*, Tübingen 1998, s. 661.664. Podobnie także M. Noth, *Esodo*, s. 62; F. Maciejewski, *Der Ritus*, s. 263.

⁶⁰ H.F. Richter, *Gab es einen „Blutbräutigam“?*, s. 440: „Du bist (durch diesen Blutig/en Eingriff/ in meine Familie aufgenommen worden“

⁶¹ W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 237; C. Houtman, *Exodus I*, s. 444.

⁶² J. De Groot, *The Story of the Bloody Husband (Exodus IV 24-26)*, OTS 2/1943, s. 10-17.

⁶³ GK § 124 d-f.

opisuje jednakże również krew menstruacyjną (Kpł 20,18) lub porodową (Kpł 12,4.5.7; Ez 16,6.9)⁶⁴. Daje to dwie możliwości interpretacyjne. Jedna, znana już z tekstów rabinicznych, która wskazuje na brak obrzezania samego Mojżesza lub jego syna; druga, proponowana przez Proppa⁶⁵, sugeruje że cały rytuał ma charakter protekcji Mojżesza przed groźbą poniesienia kary za popełnione wcześniej zabójstwo (por. Wj 2,12-15). Ponieważ umarł faraon, który zamierzał wyegzekwować karę (Wj 2,23; 4,19), rolę mściciela krwi przejąłby sam Jahwe. Atak na Mojżesza ujawniłby Seforze ten fakt i poprzez wykonany rytuał ochroniłaby męża przed taką ewentualnością. Krew syna stanowiłaby w tym wypadku substytut krwi ojca⁶⁶, a obrzezanie stałoby się rytuałem oczyszczenia (por. Kpł 12 P).

W oparciu o najbliższy kontekst można jedynie stwierdzić, że cały rytuał wiąże się z działaniem mającym na celu ochronę Mojżesza przed atakiem ze strony Jahwe. Badany zwrot ma więc odniesienie do nowej sytuacji w jakiej znalazł się on w wyniku działania i słów Sefory. Najogólniej mówiąc wyraża jakiś sens znamionujący protekcję i ochronę zagrożonego. Potwierdza to komentarz narratora z w. 26a, który informuje czytelników, że atakujący „odstąpił od niego”. Jak wcześniej, tak i teraz nie jest jasne, kim jest osoba, do której odnosi się zaimek. Perykopa nie wyjaśnia więc jakie były przyczyny ataku, lecz jaki był efekt czynności dokonanej przez żonę Mojżesza. Narratora interesują zatem, wbrew wysiłkom egzegetów skupiających swą uwagę na znalezieniu motywów dla niezrozumiałego nocnego ataku Jahwe na swego wybrańca, nie tyle same przyczyny, ile moc rytuału, o którym mowa. Zatem może mieć rację ta część badaczy, która widzi tu etiologiczne uzasadnienie dla wprowadzenia zwyczaju obrzezania niemowląt i jego protekcyjną moc w odniesieniu do ojca dziecka⁶⁷. Podobnie jak w scenie z Rdz 22 baran zastąpił ofiarę z pierwotnego syna Abrahama, tak teraz krew obrzezanego syna stała się środkiem zastępczym za krew ojca. Madianitka, poprzez zrodzenie z Mojżeszem syna, symbolicznie dokonuje teraz „ad-

⁶⁴ W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 219.

⁶⁵ Tamże, s. 234-236. Propp idzie tu za propozycją G. Schneemanna, *Deutung und Bedeutung der Beschneidung nach Ex 4,24-26*, ThLZ 105/1980, s. 794, i tłumaczy analizowany zwrot następująco: „a bridegroom who has shed blood”.

⁶⁶ W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 238: “in-law protected by blood”

⁶⁷ F. Maciejewski, *Der Ritus*, s. 263.

opcji” swego męża, Hebrajczyka, wprowadzając go w ścisłe, bo naznaczone krwią potomka, związku ze swoim ludem.

Biblia wymienia Madianitów⁶⁸ jako potomków jednego z sześciu synów Abrahama zrodzonych mu przez jego drugą żonę Keturę (Rdz 25,1-6). Według tego opowiadania zostali oni odesłani przez patriarchę na wschód od Izaaka i stali się, podobnie jak Izmael, przodkami plemion protoarabskich. Pojawiają się oni jako wędrowni kupcy w historii o Józefie (Rdz 37,25-36), a w opowiadaniu z Lb 10,29-32 Mojżesz prosi nawet jednego z nich (Hobab określany jest tu jako syn Reuela, teścia *HōTēn* Mojżesza), aby prowadził Izraelitów w roli przewodnika przez pustynię. Sdz 6-8 opowiada o późniejszym konflikcie Hebrajczyków i Madianitów, a zwycięstwo nad nimi stało się z czasem precedensem symbolizującym klęskę wrogów narodu wybranego (por. Iz 9,3; 10,26).

Wszystko to jednak znajduje się w tym momencie poza sferą zainteresowań narratora. Na tym etapie opowiadania Mojżesz opuszcza miejsce azylu, a więc krąg swoich nowych „krewnych”, stając się bez nich bezbronnym i narażonym na zemstę za zabójstwo dokonane w Egipcie. Mimo, że umarli ci, którzy czyhali na jego życie (por. Wj 3,23; 4,19), musi się obawiać Jahwe, który przejął rolę mściciela, gdyż w Starym Testamencie z założenia jest on egzekutorem sprawiedliwości. Rytuał wykonany przez Seforę czyni jednak z Mojżesza kogoś, kto mimo ewidentnej winy, nosi na sobie znak protekcji, jak Kain (por. Rdz 4,15). Ponieważ chodzi o nagły przypadek, obrzezania dokonuje wyjątkowo kobieta, a nie mężczyzna (por. 1 Mch 1,60; 2 Mch 6,19 i Rdz 17,23; 21,4; Joz 5,3.7).

Istnieje jeszcze inna możliwość interpretacji. Zagrożonym od początku jest syn Mojżesza. Ponieważ ten ostatni rusza, aby wyzwolić naród wybrany, symboliczny rytuał antycypuje wydarzenia związane z tym aktem (por. rolę krwi w Wj 12,7.13.23), wprowadzając potomków Mojżesza zrodzonych z Madianitki w sferę zbawczych działań Boga Izraela. W tym wypadku zwrot *HāTan Dāmîm* odnosiłby się nadal do Mojżesza, lecz miał jednocześnie na celu protekcję jego syna, a formuła wypowiedziana przez Seforę stanowiłaby odwołanie się do relacji pokrewieństwa ze względu na ich małżeństwo. W ten sposób syn, mimo że zrodzony przez Madianitkę, wprowadzony zo-

⁶⁸ G.E. Mendenhall, *Midian*, w: ABD IV, s. 815-818.

staje w krąg działań zbawczych podjętych przez Jahwe na rzecz narodu wybranego. Hipoteza taka może być realna zważywszy na Wj 18,1-6, gdzie mowa jest o tym, że żona wraz z dziećmi została odesłana przez Mojżesza (Wj 18,2b).

c) Jak zrozumiał cały epizod późniejszy redaktor (w. 26b)?

Badacze zgadzają się co do tego, że wypowiedź Sefory z w. 25c stanowiła problem interpretacyjny także dla późniejszego redaktora, który umieścił na końcu głosę wyjaśniającą, odnosząc jednoznacznie słowa Sefory do obrzezania⁶⁹.

Przysłówek *ʾāz*, otwierający ten komentarz, bywa różnie tłumaczony⁷⁰. Najogólniej mówiąc oznacza wydarzenie, które chronologicznie jest następstwem czegoś, co wydarzyło się wcześniej. Chodzi o konsekwencję logiczną (2 Krl 13,29; Ps 119,61) lub czasową (Joz 20,6; Sdz 8,3). W niektórych wypadkach stanowi on odniesienie do czegoś, co nastąpiło wcześniej bez relacji następstwa. Owe odniesienie może być zdefiniowane bardziej (Joz 14,11; Wj 15,14) lub mniej precyzyjnie (Rdz 4,26). W obecnym kontekście bez wątpienia chodzi o komentarz narratora, zatem następstwo logiczne a nie chronologiczne. Prepozycja *lū* w zwrocie *lammūlōt*, występując po tzw. *verbo dicendi* oznacza: „w odniesieniu do” „ze względu na”⁷¹. Całość przyjmuje więc sens: „wówczas powiedziała *oblubieńcem krwi* (*HáTan Dāmīm*) ze względu na obrzezanie”. Glosator stara się zatem wyjaśnić, niejasny już także dla niego, zwrot *HáTan Dāmīm*, łącząc go z obrzezaniem. Sugeruje w ten sposób, że chodziło w nim o jakiś brak związany z tym rytuałem, który stał się przyczyną całego zajścia. Liczba mnoga rzeczownika „obrzezanie” (*mūlōt*) pozwala jeszcze na inne interpretacje. Może mieć walor tzw. *abstract plural*⁷² lub sugerować paradygmatyczny sens całego komentarza (*plurale tantum*)⁷³. W tym wypadku *vebum dicendi* może mieć sens bezosobowy

⁶⁹ B.S. Childs, *Il libro del Esodo*, s. 112-115; J.I. Durham, *Exodus*, s. 58; S. Frolov, *The Hero as Bloody Bridegroom: On the Meaning and Origin of Exodus 4,26*, Bib 77/1996, s. 520-523. B. Jacob, *Das Buch Exodus*, s. 103 podkreśla, że wtórny charakter w. 26b wynika z użycia klasycznego rzeczownika *mwl* (obrzezanie), który nie pojawił się wcześniej w opowiadaniu.

⁷⁰ A. Harman, *Particles*, w: NIDOTTE IV, s. 1031; DCH I, s. 167-168. Por. też B.S. Childs, *Il libro del Esodo*, s. 113.

⁷¹ GK § 119k.

⁷² W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, s. 220.

⁷³ C. Houtman, *Exodus I*, s. 438-439.

i zdanie należałoby tłumaczyć: „wówczas (tj. przy okazji obrzezania) mówi się *HáTan Dämîm* ze względu na obrzezanie”.

WNIOSKI

Przeprowadzona powyżej analiza pozwala na wyciągnięcie następujących wniosków:

1. Perykopa Wj 4,24-26 znalazła się w obecnym kontekście w wyniku późniejszej pracy redakcyjnej. Jej oryginalne pochodzenie jest dziś trudne do zdefiniowania. Nie można jednak wykluczyć, iż pierwotnie nie była w ogóle związana z Mojżeszem, lecz stanowiła opis archaicznego rytuału obrzezania rozumianego jako czynność protekcyjna, chroniąca przed zagrożeniem utraty życia.

2. Już dla redaktora, odpowiedzialnego za jej umieszczenie w obecnym miejscu, zarówno sam rytuał, jak i formuła wypowiedziana przez Seforę, stanowiła zagadkę egzegetyczną, którą stara się on rozwiązać poprzez dodanie glosy wyjaśniającej (w. 26b).

3. Z samego tekstu nie można wyciągnąć wniosków pozwalających na zrozumienie motywów, ze względu na które Jahwe zaatakował Mojżesza (lub jego syna). Usytuowanie kontekstualne sprawia, że można zaproponować trzy logiczne wyjaśnienia dla umieszczenia tej perykopy w obecnym miejscu:

a) Pierwsze dotyczy ochrony życia Mojżesza zagrożonego ze względu na popełnione w Egipcie morderstwo. Rolę mściciela krwi przyjąłby tu sam Jahwe, a rytuał wykonany przez Seforę byłby jednocześnie aktem ochrony, konsekracji i oczyszczenia, które przygotowuje go do wypełnienia misji.

b) Druga wiąże się z osobą syna, który jako syn Madianitki, odeślany przez Mojżesza (jak Izmael), poprzez obrzezanie znalazłby się w sferze Bożego planu zbawienia przeznaczonego dla Hebrajczyków. Nocny atak Jahwe, choć nie mający żadnego logicznego uzasadnienia, stanowiłby w tym wypadku jedynie okazję do wprowadzenia tego problemu do opowiadania. Podobne zjawisko nie jest obce narracji biblijnej (por. Rdz 4,3-5).

c) Nie można w końcu wykluczyć, że opowiadanie ma charakter etiologiczny i uzasadnia zmianę w sposobie wykonywania obrzezania (obrzezanie niemowląt w zamian za obrzezanie dorosłych). Tekst uzasadniałby w tym wypadku wprowadzenie tego zwyczaju, dobrze znanego ludom sąsiadującym z Hebrajczykami, do religii jahwistycznej.