

ROLA ŚWIĄTYNI JEROZOLIMSKIEJ W ŻYCIU I DOKTRYNIE IZRAELA

Na początku dziejów Izraela jako narodu kult nie był w nim związany z jakimś jednym miejscem stałym. Wprost przeciwnie, Pismo św. wylicza bardzo wiele różnych sanktuariów¹. Pierwszym z nich było Gilgal (Joz 4, 19 — 5, 12), które jeszcze za czasów Saula miało charakter centrum politycznego i religijnego (1 Sm 11, 15). Później miejsca kultu wzniesiono także w Sychem (por. Joz 24), w Ofra (Sdz 8, 27), w Betel (Sdz 20, 18-28), w Szilo (1 Sm 1-4) oraz w Nob (1 Sm 21). Większość z tych miejscowości posiadała swe znaczenie tylko dzięki Arce Przymierza, która przez jakiś czas znajdowała się w każdej z nich, wędrując po kolei od jednego sanktuarium do drugiego, a wraz z nią także Bóg — jak czytamy w 2 Sm 7, 6 — przebywał tam w warunkach zupełnie prowizorycznych, „w namiocie” (*ohel*) albo w „przybytku” (*miškān*).

Budowa pierwszej prawdziwej świątyni stała się możliwa dopiero po politycznym umocnieniu Królestwa Izraelskiego przez Dawida, tzn. w czasie pokojowych rządów Salomona. Była ona niewątpliwie wydarzeniem o wielkim znaczeniu dla całego narodu, skoro autor deuteronomistyczny poświęcił jej na kartach swego dzieła bardzo wiele miejsca (1 Krl 5, 15 — 9, 9): ukazuje ją jako najważniejsze przedsięwzięcie owego słynącego z niezwykłej mądrości króla. I trzeba przyznać, że od tej chwili świątynia jerozolimska odgrywała ważną rolę w narodzie izraelskim, oddziałując nieustannie na jego życie religijne, polityczne i kulturalne. Badając dzieje judaizmu, nie da się pominąć tego centralnego jego elementu, bez którego zresztą nie da się do końca zrozumieć Izraela jako Narodu Wybranego. W artykule tym chcemy zatem zarysować główne etapy dziejów sanktuarium jerozolimskiego, aby tym sposobem wskazać też na jego miejsce i rolę w judaizmie przed i po Chrystusie.

¹ Ich rozmieszczenie oraz rolę w życiu Izraela opisuje obszernie H. Menahem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Eisenbrauns 1985², s. 26-42.

1. Świątynia Salomonowa: oczyszczenie kultu z obcych wpływów

Salomon zbudował świątynię na wzór innych sanktuariów kanaanajskich w formie okazałego pałacu². Tak jak w innych kulturach część najświętsza przybytku zawierała zazwyczaj podobiznę bóstwa i była utrzymywana w całkowitej ciemności, co miało nawiązywać do zupełnie niedostępnej tajemnicy boskiego istnienia, podobnie też w świątyni jerozolimskiej częścią najświętszą było wyłożone drzewem cedrowym i zanurzone w zupełnej ciemności Święte Świętych (*debîr*), gdzie jednak został złożony nie jakiś posąg Boga Jahwe (zgodnie z zakazem z Wj 20, 4: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby...”), ale przedmiot przez wiele wieków otaczany największym szacunkiem i czcią: Arka Przymierza, świadectwo starodawnego paktu dokonanego na Górze Synaj między Bogiem a Jego Narodem Wybranym, owego przymierza, poprzez które Izrael stał się wyłączną własnością Jahwe. Przeniesienie arki do Jerozolimy (2 Sm 6), a następnie umieszczenie jej w Świętym Świętych (1 Krl 8) było ważnym aktem religijnym: odtąd świątynię jerozolimską zaczęto wynosić do rangi jedyne go sanktuarium wszystkich pokoleń izraelskich, w którym sprawowano kult w pewnym sensie urzędowy. Ta centralizacja kultu nie dokonała się oczywiście za jednym zamachem. Wciąż jeszcze istniały dawne sanktuaria, takie jak Gilgal, Betel, Beer-Szeba czy Dan. Rzecz jeszcze bardziej skomplikowała się po podziale państwa na Królestwo Południowe i Północne, kiedy to król Jeroboam ustanowił sanktuaria w Betel i Dan „świątyniami królewskimi” (por. 1 Krl 12, 28-33; Am 7, 13). Działający wówczas na terenie Królestwa Izraelskiego prorocy: Amos (por. Am 3, 4; 4, 4; 5, 5 n; 8, 14) i Ozeasz (por. Oz 4, 15; 12, 12), a później także autorzy Ksiąg Królewskich, wyrażających tradycję jerozolimską (por. np. 1 Krl 15, 34; 16, 19; 2 Krl 13, 11), surowo piętnowali kult sprawowany w schizmatycznych sanktuariach, uważając go za bałwochwalczy. W przekonaniu pisarzy natchnionych, jedynie przybytek jerozolimski jest wiecznym mieszkaniem Boga, domem, w którym króluje nad swoim narodem³ i na którym spoczywa chwała Pańska (1 Krl 8, 10-11; por. 11, 32; Iz 6).

Rzeczywiste znaczenie centralnego sanktuarium narodowego świątynia jerozolimska uzyskała jednak dopiero po religijnych reformach przeprowadzonych najpierw przez Ezechiasza, który

² Odnośnie do tego por. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 223-224.

³ Odnośnie do tego zob. N. Poulssen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments*, Stuttgart 1967, ss. 134-141. 146-155.

usunął wyżyny, stele i aszery (2 Krl 18, 4), a potem przez Jozjasza, który sprowadził ponadto kapłanów z całej Judei do Jerozolimy (2 Krl 23, 4-27). Niemalą rolę w centralizacji kultu odegrała *Księga Powtórzonego Prawa*, która — odnaleziona w przybytku w czasie robót restauracyjnych — dodała Jozjaszowi zapału i energii do przeprowadzenia gruntownej reformy religijnej⁴. Od tego też czasu weszło w życie prawo o obowiązkowym pielgrzymowaniu do Jerozolimy wszystkich mężczyzn z okazji trzech dorocznych świąt (zgodnie z nakazem Wj 23, 14. 17): Paschy, połączonej ze Świętem Przaśników i przypadającej na początek wiosny, Święta Tygodni (lub Święta Żniw), obchodzonego siedem tygodni po Passze, i radosnego Święta Namiotów, celebrowanego na zakończenie zbiorów z sadów i winnic⁵.

Nie da się zaprzeczyć, że ów wzniesiony przez Salomona przybytek na Syjonie odegrał bardzo ważną rolę w duchowym życiu całego Narodu Wybranego. Jego okazała i z przepychem ozdobiona budowla miała dla wszystkich charakter znaku wskazującego na samego Boga mieszkającego pośród swego ludu. Oczywiście, Izraelici byli świadomi tego, że Bóg nie jest niewolniczo związany ze znakiem swej obecności, jak oświadcza Salomon w dniu poświęcenia świątyni Panu: „Niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą wybudowałem” (1 Krl 8, 27). Ale Bóg sam wybrał sobie to mieszkanie, o którym mówi: „Tam będzie moje Imię” (8, 29), aby Jego lud mógł spotkać Go w sposób pewny i skuteczny. Także w wizji Izajasza (Iz 6) podkreśla się to, że Bóg staje się widzialny i obecny w Izraelu poprzez znak swej świątyni; wypełnia On swą chwałą zarówno przybytek, jak też całą ziemię. W ten sposób świątynia z biegiem czasu staje się skutecznym narzędziem oczyszczenia Izraela z innych (pogańskich) kultów.

Sanktuarium na Syjonie miało też wielkie znaczenie polityczne. Z jednej strony jednoczyło różne plemiona, wchodzące w skład państwa, wokół Jerozolimy jako stolicy, z drugiej zaś strony umacniało autorytet króla judzkiego. Autorzy dzieła deuteronomistycznego ukazują założenie dynastii Dawida w ścisłym powiązaniu z budową przybytku na Syjonie. Bóg zawiera przymierze z Dawidem i wybiera jego dynastię na wieki w nagrodę za sam jego zamiar zbudowania domu dla Pana (2 Sm 7). Psalmi kró-

⁴ Por. S. Mędała, *Odkrycie świątyni izraelskiej z czasów Salomona*, RBL 21 (1968) 232; S. Łach, *Centralizacja kultu w Księdze Powtórzonego Prawa*, RTK 12 (1965) 1, s. 25-29.

⁵ Sposób obchodzenia tych świąt, związanych z pielgrzymką do Jerozolimy, opisuje T. Brzegowy, *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, RBL 36 (1983) 106-109.

lewskie rozwiną później swoistą „teologię królestwa Dawidowego”, według której wybór Syjonu przez Jahwe i dom Dawidowy są wieczne⁶. Sam prorok Izajasz zapewniał, że Bóg ocali swój przybytek i całą Jerozolimę przez wzgląd na siebie samego i na swego sługę Dawida (Iz 37, 33-35).

Jednakże z biegiem czasu zaczęło coraz bardziej się ujawniać fałszywe i zabobonne zaufanie wobec świątyni. Wśród Izraelitów powstawało przekonanie, że sama jej obecność na Syjonie jest w stanie uchronić naród od klęski i zapewnić ludziom pomyślność, nawet pomimo ich nieprawego postępowania. Przeciwno takiemu powierzchownemu i zabobonnemu traktowaniu kultu występował ostro prorok Jeremiasz (Jr 7, 4-15), który odważył się śmiało zapowiedzieć zburzenie domu Bożego. W istocie rzeczy jego proctwa spełniły się już wkrótce potem. Wprawdzie bezpośrednim powodem upadku Królestwa Judzkiego była zaborcza polityka potężnej Babilonii, wobec której potęgi nie było ono w stanie się oprzeć przy pomocy swych słabych sił militarnych, to jednak prorocy starali się uświadomić swym rodakom, że niewola babilońska i zburzenie świątyni były Bożą karą za grzechy ludu (Jr 7, 12-15; 26, 17-19; Mi 3, 12; por. Ez 9-10).

2. Dojrzewanie wiary i wzrost znaczenia świątyni w okresie kształtowania się judaizmu

Niewola babilońska była dla Izraela czasem wielkiego kryzysu duchowego, który jednak doprowadził do ostatecznego oczyszczenia wiary i kultu z wszelkiego synkretyzmu. To właśnie w tym okresie powstaje szereg dzieł biblijnych, w owym czasie utrwała się na dobre zwyczaj świętowania szabatu ku czci Jahwe oraz rodzi się liturgia synagogałna, w centrum której znajdowała się lektura i interpretacja Pism świętych. Fakty te nie dziwią, jeśli się weźmie pod uwagę to, iż do Babilonii zostali deportowani przede wszystkim przywódcy religijni, intelektualni i polityczni Izraela⁷. Ich kryzys duchowy łączył się przede wszystkim z przekonaniem, że Bóg złamał swe przymierze z Izraelem, a po zburzeniu świątyni całkowicie opuścił swój Naród Wybrany (por. Iz 49, 14; Ez 11, 15), że w obcym kraju nie można oddawać czci Bogu Jahwe

⁶ Por. J. Bright, dz. cyt., s. 230; J. Łach, *Mesjańskie prorocstwo Natana* (2 Sm 7), RTK 13 (1966) 1, 49-69; T. Brzegowy, *Prorok Natan i budowa świątyni*, RBL 40 (1987) 7-19.

⁷ Por. T. Matras, *Wpływ niewoli babilońskiej na życie religijne Izraelitów*, CzST 3 (1975) 334-341; J. Bright, dz. cyt., s. 356; A.-M. Aitken, *Perdre ses repères. L'expérience de l'Exil*, Christus 37 (1990), 49-52.

(por. Ps 137, 3-4) i składać Mu ofiar. W takich to okolicznościach Ezechiel pocieszał rodaków i aby dać im nowe motywy nadziei, przekazywał skierowane do niego zapewnienie Boże: „Będę dla nich świątynią w tych krajach, do których przybyli” (Ez 11, 16). Również w *Księdze Kapłańskiej* znalazło się Boże orędzie pełne otuchy: „Umieszczę wśród was mój przybytek i nie będę się wami brzydził. Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem”⁸ (Kpł 26, 11-12; por. Ez 3, 727). Wtedy, gdy nie było już budzącej podziw świątyni Salomona, autorzy natchnieni zaczęli z coraz większą siłą nauczać o potrzebie innego sanktuarium, już nie materialnego, lecz duchowego (por. Iz 66, 1 n). Dawali do zrozumienia, że kult duchowy, oddawany Bogu przez tych, którzy są ubodzy i zgnębieni na duchu (por. Iz 66, 2), bardziej harmonizuje z duchową obecnością Boga. Tym sposobem orędzie o nieprzerwanej obecności Bożej pomimo braku świątyni wyrabiało u Izraelitów pojęcie Boga jedyne, transcendentnego, ogarniającego swą władzą cały wszechświat, a zarazem nie skrzępowanego na stałe żadnym miejscem kultu na ziemi.

Nie znaczy to bynajmniej, by kapłani na wygnaniu nie marzyli o przywróceniu dawnego kultu. „Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech uschnie moja prawica!” — śpiewali z namaszczeniem (Ps 137, 5), zaś sam Ezechiel zamieścił w ostatniej części swego dzieła wizję nowej świątyni w Jerozolimie, odbudowanej i wyidealizowanej (Ez 40, 1 — 44, 9). Szczegółowy jej opis opierał się na planie świątyni Salomonowej i być może służył pomocą przy późniejszej odbudowie przybytku za czasów Zarobabela⁹. Wszakże o wiele większe znaczenie ma duch całej tej wizji. Zdradza ona założenia reformatora, który konkretnie wciela w życie idee świętości i czystości rytualnej. Według niej, świątynia powinna wznosić się na miejscu świętym i odgrodzonym od terytorium świeckiego dwoma łańcuchami murów. W Świętym Świętych nie będzie już Arki Przymierza (która na zawsze przestała istnieć po zburzeniu świątyni przez Nabuchodonozora), lecz będzie wypełniała go chwała Pańska (44, 4). Tam Bóg będzie mieszkał pośród swego ludu. Cała świątynia będzie stanowiła centrum odnowionej w przyszłości

⁸ Odnośnie do teologicznej wymowy tej formuły, pojawiającej się w wielu tekstach starotestamentalnych (por. Jr 7, 23; 11, 4; 24, 7; 31, 33; 32, 38; Ez 11, 20; 14, 11; 34, 30 n; 36, 28; 37, 23; Za 8, 8), zob. obszerne opracowanie: H. H. Schmid, *Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Die sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments*, w: Lührmann — G. Strecker (red.), *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1980, 1-25.

⁹ Por. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament, t. II: Institutions militaires. Institutions religieuses*, Paris 1967², s. 162.

monarchii teokratycznej (por. 37, 23-28). Rzeczą uderzającą jest, że w całym opisie nie ma mowy o rytach kultycznych, jedynie za wyjątkiem krótkiej wzmianki o ołtarzu całopalnym (43, 13-17). Wszystkie te idee teologiczne wycisnęły silne piętno na całej późniejszej myśli judaistycznej¹⁰.

Po powrocie z wygnania jedną z największych trosk Izraela jest od początku wzniesienie nowej budowli świątynnej, do czego też zachęcają z całych sił prorocy Aggeusz i Zachariasz, gdy wśród repatriantów doszło na tym tle do rozdzwiku (Ezd 3-6; Ag 1-2). Wreszcie po wybudowaniu przez Zarobabela Drugiej Świątyni, poświęconej w 515 r. przed Chr., zostaje na nowo ustanowiony publiczny kult Jahwe oraz wskrzeszony dawny ruch pielgrzymkowy z okazji wyżej wspomnianych największych trzech świąt narodowych. W ramach ogólnej reformy religijnej za Ezdrasza i Nehemiasza pojawił się następnie przepis zobowiązujący każdego Izraelitę do płacenia dwudrachmy i do składania dziesięciny z płodów ziemi i trzody na potrzeby kultu (por. Ne 10, 33-40). Ustanawiając, oprócz tych przepisów, obowiązujące święta i ofiary oraz ukazując Prawo jako miarę i wzorzec całego życia, Ezdrasz i jego zwolennicy ustanowili legalistyczną religię zwaną judaizmem¹¹.

Wyrazem osobistej pobożności Izraelitów z tego okresu i ich stosunku do świątyni jerozolimskiej, którą uważano już jednomyślnie za jedyny przybytek Izraela, są liczne psalmy¹². Nazywają one Syjon „koroną piękności” (Ps 50, 2; por. 48, 3), górą świętą (2, 6; 48, 2), którą Bóg uczynił swoim mieszkaniem (9, 12; 74, 2), przez co z kolei Jerozolima stała się wręcz podobna do nieba (78, 69). Na Syjonie Bóg w sposób szczególny pochyla się nad człowiekiem, który szuka u Niego schronienia. Tam każdy może znaleźć zbawienie (14, 7; 84, 5-8; 122, 1) i ocalenie od Szeolu (6, 6; 10, 1; 18, 5-6; 69, 3-4; 88, 7-11). Dlatego człowiek tęskni za oglądaniem domu Bożego i za zamieszkaniem choćby w jego przedsionku (42, 2-5; 84, 2-3. 11). Jest to miejsce tak święte, że kto chce tam wejść, musi wykazać się odpowiednimi dyspozycjami moralnymi: sprawiedliwością i czystym sercem (Ps 15, 1-3; 24, 3-4). Również pochodzące z tego okresu teksty prorockie zawierają za-

¹⁰ Por. tamże, s. 163.

¹¹ Odnośnie do tego por. T. Brzegowy, *Doroczne święta pielgrzymkowe*, dz. cyt., s. 109 nn; W. Tyloch, *Judaizm*, Warszawa 1987, s. 111-112.

¹² Por. *Doroczne święta pielgrzymkowe*, dz. cyt., 113-114. Temat ten rozwija w swym artykule H. F. Fuhs, „*Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern*” (Ps 122, 1). *Der Tempel als religiöse Mitte der altbündlichen Gottesgemeinole*, w: J. Schreiner (red.), *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprüngliche Liturgie*, Stuttgart 1983, zwł. s. 255-261.

pewnienie, że w dniu, w którym Bóg będzie sądził narody i odnawiał ziemię, Jerozolima stanie się w całym tego słowa znaczeniu „Miastem Świętym”, przez które „już obcy nie będą przechodzić” (Jl 4, 17). W tym dniu zagłady wrogów Izrael znajdzie ocalenie na Górze Syjon (Ab 17), a panujący na nim Bóg wywyższy Jerozolimę i utrwali królestwo Izraela (Za 9-14).

Czytając księgi powstałe w tym okresie, ma się wręcz wrażenie, że Żydzi, ciągle nie mogąc jeszcze uzyskać niezależności politycznej, tym razem od Persji, skoncentrowali swą troskę na życiu religijnym¹³. Na wniosek taki naprowadza zwłaszcza *Księga Kronik*, której autor przejawia szczególne zainteresowanie świątynią i kultem. Dla niego miarą oceny i działalności poszczególnych królów jest przede wszystkim ich stosunek do świątyni i Prawa Mojżeszowego, zaś najdonioślejszym wydarzeniem w całej historii Izraela przed wygnaniem jest wybudowanie przybytku dla Boga. Jego budowie i przepisom kultycznym Kronikarz poświęca wiele długich opisów (1 Krn 17; 22-26; 2 Krn 2-7; 8, 12-18)¹⁴. Poza tym z wielkim entuzjazmem opisuje on reformy Jozafata (2 Krn 17), Ezechiasza (2 Krn 29-31) i Jozjasza (2 Krn 34-35) oraz przywołuje na pamięć wszelkie rozporządzenia królów, dotyczące kultu (np. 1 Krn 16, 4-5. 39-41; 22, 1; 2 Krn 8, 12; 33, 16). Król Dawid i jego następcy mieli nawet, według niego, prawo składania ofiar (1 Krn 16, 2; 21, 26 nn; 2 Krn 33, 16), błogosławili lud (1 Krn 16, 2) oraz wstawiali się za nim u Boga (1 Krn 29, 10-19; 2 Krn 6, 12-24; 30, 18-19). Wszyscy oni działali w imieniu samego Boga, usiłując zjednoczyć swój naród wokół Jerozolimy jako politycznej i duchowej stolicy wszystkich dwunastu pokoleń Izraela¹⁵.

Niektóre z tych prerogatyw znajdziemy też w dziele deuteronomistycznym (por. np. 1 Sm 6, 18; 2 Sm 24, 25), Kronikarz jednak w sposób szczególny je eksponuje, aby podkreślić arcykapłańskie funkcje króla. Reprezentuje on bowiem ideę teokracji. Według niego, najbardziej idealny jest taki ustrój, w którym najwyższym monarchą jest sam Bóg, reprezentowany na ziemi przez króla pochodzącego z pokolenia Dawida. Bóg daje ludowi swoją konstytucję w postaci Prawa, On sam broni naród i nim kieruje, zasiadając na Syjonie jako swym tronie (por. 1 Krn 17, 14; 28, 5; 29, 23; 2 Krn 9, 8; 13, 8; por. też Ps 45, 7 nn; 114, 2; 145), król

¹³ Por. J. Łach, *Idea Boga w Księgach Kronik*, RBL 30 (1977) 25.

¹⁴ Por. E. Zawiszewski, *Księgi Kronik — apologia czy historia?* RBL 21 (1968) 233 n.

¹⁵ Por. T. Brzegowy, *Teologia kultu Bożego u Kronikarza*, AK 74 (1982) 3, s. 434.

ziemski jest tylko Jego sługą i ambasadorem, sprawującym funkcje kapłańskie i opierającym swą władzę na świątyni ¹⁶.

Oceniając krytycznie dzieło Kronikarza, trzeba przyznać, że zawiera ono idealistyczne oraz ideologiczne przedstawienie dawnych dziejów Izraela. Nie znaczy to jednak, by można było go posądzać o chęć fałszowania historii, gdyż wyrażając taką opinię, przykładałoby się nowożytny wzorce do starożytnych założeń historiografii. Autor ten raczej starał się dokonać ponownej interpretacji okresu królewskiego w świetle współczesnych mu tendencji teologicznych, ukazując w swym dziele idee, które w gruncie rzeczy musiały czekać na swą choćby częściową realizację przez długi jeszcze czas, gdyż aż do powstania Machabeuszów.

3. Świątynia — źródłem podziałów i rozłamów

Wraz z podbojami Aleksandra Wielkiego cały Wschód starożytny wkroczył w nowy etap dziejów. Po nagłej śmierci owego młodego jeszcze wodza Palestyna znalazła się pod panowaniem Ptolemeuszów, następnie zaś Seleucydów, którzy na początku utrzymali liczne przywileje Żydów, nadane im przez Persję ¹⁷. Do wielkiego kryzysu religijnego doszło dopiero za czasów Antiocha IV Epifanesa, którego edykt w istocie rzeczy zabraniał praktykowania judaizmu: zawieszał składanie ofiar w świątyni, zakazywał obchodzenie szabatu i tradycyjnych świąt, zabraniał obrzezania dzieci i nakazywał zniszczyć wszystkie egzemplarze Prawa (por. 1 Mch 1, 41-64; 2 Mch 6, 1-11). Na domiar złego Antioch wprowadził do świątyni kult Zeusa Olimpijskiego (2 Mch 6, 2), owej „ohydy spustoszenia” (1 Mch 1, 54), której składano ofiary z wieprzowiny. Owe zupełnie nie liczące się z religijnymi przekonaniem rozporządzenia, idące w parze z bezwzględными przesładowaniami nieposłusznych Żydów (por. 1 Mch 1, 57-63), wywołały zbrojne powstanie, na czele którego stanęła rodzina potomka rodu kapłańskiego, Matatiasza. Po zwycięskich walkach Judy Machabeusza oczyszczono świątynię, wybudowano nowy ołtarz i przywrócono kult, a na pamiątkę tego wydarzenia wprowadzono święto „poświęcenia ołtarza” (1 Mch 4, 59).

Zmagania Machabeuszów o wyzwolenie Żydów spod panowania

¹⁶ Por. A. Tosato, *La teocrazia nell'antico Israele. Genesi e significato di una forma costituzionale*, Cristianesimo nella Storia 8 (1987) 36-37; T. Brzegowy, *Teologia kultu Bożego*, dz. cyt., s. 433.

¹⁷ Odnośnie do tego por. M. Hengel, *Ebrej, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Brescia 1981, s. 76-86; J. Bright, dz. cyt., s. 430-434.

greckiego poparli też zdecydowanie chasydejscy. Tworzyli oni tzw. „ruch pobożnych”, istniejący być może już w pierwszych wiekach po powrocie z wygnania, który charakteryzował się skrajnym nacjonalizmem i żarliwością religijną o zabarwieniu mesjanistycznym, a skupiał w swych szeregach zarówno kapłanów, jak też świeckich¹⁸. Chasydejscy spodziewali się, że Machabeusze urzeczywistnią ich eschatologiczne marzenia o ustanowieniu na ziemi boskiego królestwa czasów ostatecznych, ci jednak, po osiągnięciu wolności religijnej i politycznej oraz po założeniu królewskiej dynastii Hasmoneuszów, porzucili na prowadzeniu świeckiej polityki państwowej. Rozdźwięk w ruchu chasydejców, wywołany niespełnionymi oczekiwaniami, przyczynił się do stopniowego wyłaniania się z niego trzech różnych „partii”: esseńczyków, faryzeuszów i saduceuszów¹⁹.

W 153 r. przed Chr. król Jonatan objął urząd arcykapłana (por. 1 Mch 10, 21), co stało się przyczyną odwrócenia się pewnej grupy chasydejców od Hasmoneuszów. Po powrocie z wygnania utarło się bowiem przekonanie, że tylko członkowie rodu Sadoka mogą pełnić funkcje arcykapłańskie, ponieważ zaś Jonatan z niego nie pochodził, więc przyjęcie przez niego tej godności uznano za uzurpację i akt bezprawia. Chasydejscy gorszyli się i burzyli przeciwko temu, że w świątyni jerozolimskiej kult sprawuje arcykapłan-żołnierz, składający ofiary między jedną a drugą wyprawą wojenną, który na dodatek postępuje niemoralnie, gwałcąc rytualną czystość i znieważając świątynię. Echo krytyki tego arcykapłana przebrzmiewa w znalezionym w Qumran *Komentarzu do prorocstwa Habakuka*. Na wielu miejscach piętnuje on Bezbożnego Kapłana, którego najczęściej utożsamia się z samym Jonatanem²⁰, a który „zrabował dobra ludów” (1QpHab 8, 11), a na-

¹⁸ Odnośnie do poglądów chasydejców oraz ich stosunku do Machabeuszów, por. np. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na pustyni judzkiej*, Warszawa 1968, s. 83-86; W. Tyloch, dz. cyt., s. 129-130.

¹⁹ Bogate informacje na temat ukształtowania się na łonie judaizmu trzech kierunków filozoficzno-religijnych podawał już Józef Flawiusz. Zob. jego pisma: *Dawne dzieje Izraela* (tekst polski: Poznań-Warszawa-Lublin, 1979), XIII, 5, 9; XVIII, 1, 1-5 (s. 622. 835-837); *Wojna żydowska* (tekst polski: Poznań 1980), II, 2-14 (s. 161-166). Odnośnie do historii powstania tych odłamów judaizmu por. też opracowanie W. Tylocha, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963, s. 52-54;

²⁰ H. Burgmann, *Die Geschichte der Essener von Qumran und „Damaskus“*, Kraków-Offenburg 1990, wyraźnie utożsamia Bezbożnego Kapłana z Jonatanem, wykazując, że właśnie jego działalność była bezpośrednią przyczyną powstania wspólnoty z Qumran (s. 82 nn). Inni wskazują na to, że identyfikacja tej postaci nie jest łatwa, gdyż historyczne wskazówki

de wszystko „zbeczczył świątynię Boga” (12, 9), z takim pietyzmem odbudowaną po wygnaniu, aby za jej pośrednictwem Bóg błogosławił Izraelowi (por. Ag 2, 19).

Tak więc świątynia i sprawowany w niej kult stały się źródłem konfliktu w ugrupowaniach żydowskich II w. przed Chr., który ostatecznie zdecydował o tym, że znaczna grupa chasydejczyków, złożona z kapłanów i świeckich, pod wodzą Nauczyciela Sprawiedliwości opuściła Jerozolimę i odeszła na pustynię, dając w ten sposób początek zrzeszeniu esseńczyków, którego centralnym ośrodkiem stała się gmina w Qumran. Na jej czele stanęli kapłani, „synowie Sadoka” (por. 1QS 5, 9), którzy podsycali u swych zwolenników nieprzejednany stosunek do świątyni jerozolimskiej. W zrzeszeniu tym ustały ofiary, a na ich miejsce wprowadzono modlitwy, studium Prawa i wspólne spożywanie pokarmów, nacechowane elementami sakralnymi²¹.

Zrywając ze świątynią zbeczczoną przez kapłanów z dynastii hasmonejskiej, esseńczycy nie przestali bynajmniej uważać, że świątynia jako taka jest ustanowiona z woli Boga, który w niej zechciał zamieszkać pośród swego ludu. Co więcej, w znalezionych w Qumran księgach temat świątyni pojawia się bardzo często, a ich autorzy uważają go wręcz za fundamentalny dla swej wspólnoty. Cała ich duchowość była przepojona oczekiwaniami eschatologicznymi, których przedmiotem była wieczna nagroda od Boga za okazywaną Mu wierność, mesjasz oraz świątynia czasów ostatecznych. Jeśli chodzi o temat świątyni, jest rzeczą interesującą to, że esseńczycy potrafili pogodzić ze sobą różne jej koncepcje, nie zważając na istniejące między nimi pewne napięcia. Z jednej bowiem strony odrzucali zbeczczony kult w świątyni jerozolimskiej i uważali, że ich zrzeszenie przejęło podstawowe jej funkcje, do których należało przede wszystkim wypełnienie Prawa, oraz składanie w ofierze „za ziemię” pokuty, doskonałego życia i modlitwy. Na tej podstawie uznawali siebie za miejsce święte, które Bóg wybrał sobie na własność, w którym jest obecny i działa. Krótko mówiąc, uważali, że stanowią obecnie prawdziwą, duchową świątynię Bożą²². Z drugiej jednak strony z utęsknieniem czekali

Komentarza nie są jasne. Odnośnie do tego, zob. W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran*, dz. cyt., s. 322, przyp. 5; J. T. Milik dz. cyt., s. 71.

²¹ Por. E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań-Warszawa-Lublin 1960, s. 63.

²² Pogląd ten wyrażali zwłaszcza w *Regule Zrzeszenia* (por. np. 1QS 5, 6; 8, 4-9; 9, 3-4; 11, 7-9). Odnośnie do samorozumienia wspólnoty z Qumran jako świątyni duchowej zob. m. in.: B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge 1965, s. 1-46; R. J. McKelvey, *The New Temple*, New York-Oxford 1969, s. 46-53; J. M. Cascia-

na przywrócenie w czasach ostatecznych kultu prawowitego i legalnego, żywiąc zarazem nadzieję, że w owych ostatnich dniach sam Bóg wybuduje im swój przybytek, który będzie już istniał wiecznie²³. Zasadniczo uważali więc swą separację od sanktuarium jerozolimskiego tylko za czasową i przejściową²⁴ (nie byli zresztą w stanie przewidzieć przyszłego zburzenia Świętego Miasta i definitywnego zniszczenia świątyni).

Drugie ugrupowanie, „partia” faryzeuszów, skupiające w sobie zwłaszcza ludność warstw średnich, również było wrogo nastawione do Hasmoneuszów, uważając ich władzę arcykapłańską za uzurpację. Ci jednak w ogóle występowali przeciwko kapłanom i starali się wyzwolić lud spod ich kontroli. Wprawdzie widzieli w świątyni centrum kultu i uznawali potrzebę ofiar, ale jednocześnie głosili, że Boga można czcić także w innych miejscach i innymi sposobami. Z tego powodu wprowadzali do liturgii synagogałnej wiele elementów wzorowanych na kulcie świątynnym. Najbardziej wpływową pośród nich grupę stanowili uczeni w Piśmie, którzy studiowali Prawo Mojżeszowe i zajmowali się jego interpretacją, dopuszczając przy tym możliwość ewolucji poglądów religijnych²⁵.

Na tle obu tych stronnictw najbardziej konserwatywnymi okazywali się saduceusze, dla których judaizm był systemem nie podlegającym zmianom i na zawsze określonym przez spisany

ro Ramirez, *Qumrân y el Nuevo Testamento. (Aspectos ecclesiológicos y soteriológicos)*, Pamplona 1982, s. 130-135; A. Caquot, *La secte de Qumrân et le Temple (Essai de synthèse)*, RHPR 72 (1992) 10 n.

²³ Przekonanie to znajdujemy w *Zwoju Świątynnym* (11QT 29, 7-10), Midraszu na czasy ostateczne zwanym też *Florilegium* (4QFlor 1, 2-7), w *Regule Wojny* (1QM 7, 8-9, 9; 12, 12-14; 19, 5-7), jak również w *Opisie Nowej Jerozolimy*. Odnośnie do tego zob. np. M. O. Wise, *The Covenant of Temple Scroll XXIX*, 3-10, *Revue de Qumran* 53 (1989) 49-60; W. Tyloch, *Florilegium z IV grotty Qumran*, *Euhemer* 89 (1973) 3, s. 87-94; F. García Martínez, „*La Nueva Jerusalem*” y el templo futuro de los Mss. de Qumran, w: Dz. zb., *Salviacion en la Palabra. Targum — derash — berith. En memoria del profesor Diez Macho*, Madrid 1985, s. 563-590.

²⁴ Cały *Zwój Świątynny* zawierał nawet przepisy i normy, które autor ukazywał jako objawione Izraelitom przez samego Boga, a według których należało w przyszłości wybudować przybytek i ustanowić kult prawdziwie odpowiadający woli Jahwe. Odnośnie do tego por. A. Caquot, dz. cyt., s. 449; F. Gracia Martínez, dz. cyt., s. 582-585; J. L. Wentling, *Unraveling the Relationship between 11QT, the eschatological Temple, and the Qumran Community*, *Revue de Qumran* 53 (1989) 70-72.

²⁵ Por. W. Tyloch, *Judaizm*, dz. cyt., s. 130-133. Obszerniejszy opis poglądów i obyczajów faryzeuszów podaje E. Lohse, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Brescia 1980, s. 81-88. Odnośnie do ich stosunku do świątyni, por. też G. Chalvon-Demersay, *Le symbolisme du Temple et le Nouveau Temple*, RSR 82 (1994) 180 n.

kodeks Pięcioksięgu ²⁶. Rekrutowali się oni głównie z arystokracji kapłańskiej, w związku z czym nierozłącznie byli związani ze świątynią i sprawowaną w niej liturgią. Według nich, istotę narodu wybranego określała nie tylko jego religia, ale także przynależność do ziemi, której najświętszym centrum była Jerozolima i znajdująca się na jej terenie świątynia. Po upadku dynastii Hasmoneuszów, kiedy Izrael przeszedł pod kontrolę Rzymu, saduceusze uzyskali większe znaczenie w narodzie. Otrzymali liczne przywileje od okupanta, w zamian za co starali się zachowywać lojalność wobec władz rzymskich. Od tego czasu Najwyższy Kapłan, który stanowił głowę państwa zarówno w sensie politycznym, jak też religijnym, pochodził właśnie z ich grona.

Przejsie Palestyny pod zarząd prokuratorów rzymskich zasadniczo nie wywołało żadnych zmian w dziedzinie religijnej, Rzym bowiem nie tylko tolerował kult i liturgię Izraelitów, ale nawet otaczał religię żydowską swoją opieką. Na tej płaszczyźnie większy wstrząs religijny wywołało raczej wystąpienie Jezusa z Nazaretu, którego grono uczniów przywódcy żydowscy nazywali „sektą nazarejczyków” (por. Dz 24, 5. 14). Wprawdzie Jezus odnosił się z szacunkiem do samej świątyni jerozolimskiej i uznawał ją za dom Boży, ale jednocześnie starał się nadać całemu życiu religijnemu większą głębię i autentyczność. W kontrowersyjnej scenie oczyszczenia (Mk 11, 15-17 i par.) nie występuje przeciwko systemowi kultycznemu jako takiemu. Nie sprzeciwia się ani ofiarom, ani też służbie świątynnej. Jego czyn ma raczej znaczenie całkowicie symboliczne i ukazuje Go przede wszystkim jako proroka, jako Sługę Jahwe, który wypełnia starotestamentalne proctwa (Oz 9, 15; Za 14, 1; Ml 3, 1) mówiące o eschatologicznym oczyszczeniu domu Bożego ze wszystkiego, co sprzeciwia się jego świętości ²⁷. W innych scenach jednak zrywa ze świątynią żydowską. Otwarcie przepowiada jej zburzenie (por. Mk 13, 2; 14, 58; Łk 19, 44) i daje do zrozumienia, że ona spełniła już swą rolę czysto historyczną i odtąd już nie będzie potrzebna (J 4, 21). Stąd też podkreśla rolę kultu „w Duchu i prawdzie” (J 4, 24). Odrzuca wypaczenie starotestamentalnego kultu, który zresztą miał jedynie przygotować Izraela na Jego przyjście, i z naciskiem pod-

²⁶ Odnośnie do poglądów saduceuszów, por. W. Tyloch, *Judaizm*, dz. cyt., s. 128-130; E. Lohse, dz. cyt., s. 77-81.

²⁷ Por. J. D. M. Derrett, *The Zeal of the House and the Cleansing of the Temple*, *Downside Review* 95 (1977) 81; J. Maier, *Beobachtungen zum Konfliktpotential in neutestamentlichen Aussagen über den Templ*, w: I. Broer (red.), *Jesus und das jüdische Gesetz*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, s. 187 n.

kreśla, że w centrum życia ludzkiego powinien znaleźć się Bóg. Odtąd mają obowiązywać Jego słowa: „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Budowla jerozolimska bowiem była tylko z n a k i e m obecności Bożej, Jezus zaś jest samą Obecnością Boga pośród swego ludu, jest On „Emmanuelem”, czyli „Bogiem z nami” (Mt 1, 23). Dlatego może też z całą mocą powiedzieć o sobie: „Tu jest coś większego niż świątynia” (Mt 12, 6).

4. Nastroje wśród Żydów wywołane zburzeniem Drugiej Świątyni

Za czasów Jezusa świątynia nic nie straciła na swej wielkości, jaką miała przez całą historię Izraela. Za panowania Heroda Wielkiego rozpoczęto nawet całkowitą odnowę sanktuarium, podwojono zajmowany przezeń obszar i bogato ozdobiono złoceniami. Jedno z powiedzeń głosiło: „Kto nie widział budowli Heroda, nigdy nie widział czegoś pięknego”²⁸ (por. też Mk 13, 2). Jak zauważyliśmy wyżej, wszyscy Żydzi (za wyjątkiem esseńczyków) uznawali świątynię za święte mieszkanie Jedynego Boga, za miejsce modlitw i codziennych ofiar całopalnych, które stanowiły rdzeń całej liturgii. Ze względu na znaczenie sanktuarium, również samo miasto Jerozolimę uważano za własność całego Izraela. Kiedy więc w wyniku powstania, sprowokowanego w 66 r. po Chr. chciwością i bezwzględną polityką prokuratora Gessiusa Florusa, największa świętość Izraela została zamieniona w gruzy i zgliszcza przez żołnierzy Tytusa, fakt ten wywołał u Żydów głęboki szok i depresję. Pozbawienie ich świętego mieszkania Bożego na ziemi rozumiano jako dotkliwe okaleczenie bytu narodowego. Nastrój ten wyrażają dobrze słowa nauczyciela Szymona ben Gamaliel zapisane na kartach Miszny: „Odkąd została zburzona świątynia, nie było dnia bez przekleństwa; rosa już nie spływała, aby błogosławić, a owoce straciły swój smak” (*Sotah* 9, 12)²⁹. Niektórzy gorliwi faryzeusze utworzyli nawet grupę mistyków nazywanych „Opłakujący Syjon” (*ăbelê šijjôn*), którzy na znak żałoby wstrzymywali się od jedzenia mięsa oraz na ruinach Świętego Miasta opłakiwali zburzoną Je-

²⁸ Przytaczam za E. Lohse, dz. cyt., s. 165.

²⁹ Cytowane tu teksty Miszny czerpię z wydania: C. de Valle (red.), *La Misna*, Madryd 1981 oraz ze zbioru: H. G. Kippenberg, G. A. Wewers (red.), *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Brescia 1987. Odnośnie do innych tekstów rabinistycznych, dotyczących Jerozolimy eschatologicznej, zob. także R. Patai, *The Messiah Texts. Jewish Legends of Three Years*, Detroit 1988, s. 220-228.

rozolimę i świątynię. Wspólnota ta przetrwała aż do czasów średniowiecza³⁰.

Ponieważ życie bez stolicy duchowej i serca narodu uznawano za niepełne i niedoskonałe, religijnym obowiązkiem było pamiętać o tej katastrofie z roku 70. W związku z tym Jerozolima staje się odtąd jednym z elementów życia liturgicznego. Ustanawia się dwa dni postu narodowego: 9 Ab i 17 Tammuz, w których wspomina się m. in. pierwsze (z 587 r. przed Chr.) oraz drugie zburzenie Jerozolimy (*Ta 'anid* 3, 6)³¹. Także określone rytzy, sprawowane w szczególnych chwilach życia, mają służyć temu samemu celowi, np. złamanie kielicha w czasie obrzędu zawierania małżeństwa czy też pozostawienie na nowo wybudowanym domu części ściany nieotynkowanej. W różnych modlitwach: nad posiłkiem i po posiłku, w czasie obrzędów pogrzebowych i ślubnych, pojawia się również skierowane do Boga błaganie o odbudowanie zniszczonej stolicy duchowej narodu rozproszonego po całej ziemi. Za tymi wszystkimi rytuałami kryje się przekonanie, że odzyskanie utraczonego dobra wymaga nieustannej pamięci o zaistniałej katastrofie³².

Zburzenie świątyni spowodowało też radykalne zmiany w żydowskich ugrupowaniach religijno-politycznych³³. Kiedy sanktuarium przestało nagle istnieć, z areny religijnej zniknęli także saduceusze, których życie i działalność wiązały się ściśle z kultem. W przeciwieństwie do nich, faryzeusze niejako odżyli wówczas i odkryli swe nowe powołanie dziejowe. Ich teoria Tory Ustnej uzyskała teraz doniosłe znaczenie i utrzymywała przy życiu religię ludu, dostosowując ją do nowych warunków. Pod kierunkiem rabana Jana ben Zakkaj założyli w Jamni szkołę poświęconą studiowaniu Pisma św., która stała się centrum życia i myśli hebrajskiej oraz pozwoliła na to, że judaizm przetrwał bez świątyni, zaś religia — bez państwa. Odtąd wyłącznym miejscem kultu, spotkań modlitewnych oraz centrum studium była synagoga.

Nastrój tej epoki właściwie wyrażają także słowa starotestamentalnego mędrca Syracha: „Kto zachowuje Prawo, mnoży ofia-

³⁰ Wspomina o nich *Tosefta*, *Sotah* 15, 10-12. Por. np. E. Testa, *Le conseguenze della distruzione di Gerusalemme secondo la letteratura rabbinica e cristiana*, *Liber Annuus* 38 (1988) 185.

³¹ Odnośnie do tego por. tamże, s. 189-191.

³² Por. R. De Segni, *Gerusalemme nella tradizione religiosa giudaica dell'età postbiblica*, w: *Gerusalemme. Atti della XXVI Settimana Biblica*, Brescia 1982, s. 100-104.

³³ Odnośnie do tego por. A. Paul, *Le fait biblique. Israël éclaté. De Bible, à Bible*, Paris 1979, 40-41; C. de Valle, *La Misna. Introducción*, dz. cyt., s. 45-46; G. Bader, *The Encyklopedia of Talmudic Sages*, London 1988, s. 143-162; A. Cohen, *Il Talmud*, Bari 1991, s. 11 n.

ry, a kto zważa na przykazania, składa ofiary dziękczynne” (35, 1). Pojawiają się bowiem wówczas wszystkie formy równoważące ofiary: modlitwa, post, jałmużna, a także cierpliwe znoszenie cierpień. Na miejsce kultu świątynnego wchodzi „kult serca”; w dalszym ciągu jednak pobożni Żydzi w czasie modlitwy kłaniają się w tym kierunku, gdzie stał przedtem przybytek, oraz recytują rytualne formuły, jak gdyby on istniał. W *Misznie* natomiast pojawia się nowa, czysto duchowa reinterpretacja świątyni: „Jeśli dwie osoby znajdują się razem i między sobą rozmawiają o Prawie, towarzyszy im Obecność Boża (*szekinah*)” (*Abboth* 3, 2; por. 3, 6)³⁴.

Podawano w owym czasie różne teologiczne interpretacje faktu zburzenia Jerozolimy i świątyni. Niektórzy judeochrześcijanie widzieli w nim karę za grzechy i odrzucenie Izraela przez Boga. Tradycja żydowska zdecydowanie przeciwstawiała się takim prądom i wypowiadała się jednogłośnie, że nawet w tych dniach szczególnego cierpienia i doświadczenia Bóg nie opuścił swego narodu³⁵. Rabini powoływali się przy tym na okres niewoli babilońskiej, kiedy to Bóg również poszedł wraz ze swym ludem na wygnanie i tam mu wiernie towarzyszył. Na tym przekonaniu opierała się ich nadzieja, że Jerozolima zostanie w przyszłości odbudowana. Jej zniszczenie było zatem, według nich, tylko fazą przejściową, której rana miała zostać w przyszłości zagojona. Wierzyli oni bowiem, że Miasto Święte zostanie odbudowane i że wówczas powrót do niego stanie się synonimem wyzwolenia mesjańskiego.

5. Oczekiwanie na Jerozolimę eschatologiczną i świątynię mesjańską w nauce rabinistycznej

Stwierdzenia te doprowadziły nas do ostatniego już zagadnienia, bardzo żywo rozważanego w późniejszej tradycji żydowskiej. Autorzy midraszów stawiali bowiem sobie pytanie: „Kiedy nastąpi ten powrót do Jerozolimy i kiedy zostanie odbudowana świątynia?” Spośród różnych możliwych na nie odpowiedzi na czoło wybija się jedna, która zdominowała całą późniejszą myśl judaistyczną: stanie się to w czasach eschatycznych, kiedy sam Bóg ponownie wkroczy w historię i pokieruje jej wydarzeniami.

Żydowski nauczyciele pierwszych wieków, patrząc w przysz-

³⁴ Por. R. J. McKelvey, dz. cyt., s. 45-46.

³⁵ Myśl ta została wyrażona jasno np. w Midraszu *Tanhuma do Księgi Wyjścia*, w traktacie z Talmudu Babilońskiego *Baba Qumma* 60 b; w *Sifre do Pwt*, 43. Odnośnie do tego por. R. Di Segni, dz. cyt., s. 104-105.

łość z wielkim optymizmem, mówiąc o trzech fazach historii: konstrukcji, destrukcji i rekonstrukcji końcowej (*Berešit Rabba II, 5*)³⁶. Jeśli chodzi o ten ostatni etap, rabban Jan ben Zakkaj w swych przepisach kultycznych wyraża przekonanie, iż nastąpi on dość szybko (*Sanhedrin 22b; Ta'anid 4, 7; Tamid 7, 3*), zaś rabban Izmael dodaje, że Bóg pozwoli odbudować świątynię ze względu na zasługi Izraela, wynikające z przestrzegania Prawa (*Pesaḥim 5a*). Przyszła Jerozolima będzie miała ogromne rozmiary: będzie sięgała aż do bram Damaszku (*Šir haŠirim Rabba 7*). Zostanie zbudowana z drogocennych kamieni, a bronić jej będzie ogień Boży, gdyż stanie się ona wiecznym mieszkaniem Obecności Bożej (*Pesiqta Rabbiego Kahana 108b*). W odbudowanej w Jerozolimie przyszłej świątyni oraz w sprawowanej w niej liturgii Izraelici odnajdą pełną radość ze służby Bożej (*Pesaḥim 10, 6*). W owych dniach zbiorą się w Jerozolimie wszystkie narody i wszystkie królestwa (*Abot Rabbiego Natana 28, 35*), gdyż stanie się ona metropolią całej ziemi (*Šemot Rabba 23*), światłem świata (*Berešit Rabba 59*), źródłem uzdrowienia (*Šemot Rabba 15*) oraz miastem pokoju (*Devarim Rabba 5*). Autor 5 *Księgi Sybilli* do tych wypowiedzi dodaje jeszcze swe wyobrażenie, że będzie to miasto umiłowane przez Boga oraz zacznie promieniować światłem jaśniejszym od gwiazd, słońca i księżyca (5 *Syb 420 n*), wskazując w ten sposób na przyszłą chwałę Jerozolimy i znajdującą się w niej świątyni³⁷.

Zarówno w tym ostatnim tekście, jak też w wypowiedziach rabinów przyszły blask bijący z Jerozolimy łączy się z przybyciem Mesjasza. Temat ten rozwijają szerzej dwa midrasze, w których widać wyraźne podobieństwo do obrazu z Ap 21, 22-23³⁸. Kojarzą one lampę płonąca w świątyni (por. Wj 25, 6) z lampą Mesjasza, wspomnianą w Ps 132, 17, i wyrażają przekonanie, że w świecie czasów ostatecznych nie będzie potrzeba światła świątyni, gdyż Mesjasz będzie w nim pełnił rolę lampy. W ten sposób nie zaprzeczają wartości świątyni jerozolimskiej, lecz podkreślają

³⁶ Odnośnie do rabinicznych wyobrażeń przyszłej Jerozolimy i świątyni eschatologicznej por. E. Testa., dz. cyt., s. 204-206; R. Di Segni, dz. cyt., s. 106-108.

³⁷ Odnośnie do tego por. J. J. Collins, *The Sibylline Oracles*, w: M. E. Stone (red.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectorian Writings, Philo, Josephus*, Philadelphia 1984, s. 372-373.

³⁸ Pierwszy z nich jest midraszem rabbiego Hanana (*Leviticus Rabba, 24, 2*), drugi zaś jest anonimowy (*Tanhuma do Księgi Wyjścia, 61*). Odnośnie do tego por. D. Flusser, *No temple in the city*, w: tenże, *Judaism and the origins of Christianity*, Jerusalem 1988, s. 457-464.

jej wieczne znaczenie. Teksty te ponadto wskazują na istniejące w kręgach żydowskich także po 70 r. eschatologiczne tendencje uduchowiania świątyni i sprawowanego w niej kultu.

Podobne poglądy wyrażały właściwym sobie językiem dwie apokalipsy żydowskie, które powstały na przełomie I i II w. po Chr., a mianowicie 2 *Księga Barucha* oraz 4 *Księga Ezdrasza*, które jednak ostatecznie odrzucił oficjalny judaizm. Ich autorzy wyrażają znane w judaizmie przekonanie, że od samego początku istnienia świata istnieje także Jerozolima niebieska. Jest ona teraz zakryta przed oczyma ludzkimi, objawi się jednak w całej swej chwale w czasach eschatycznych (por. 2 Ba 4, 2-6; 4 Ezd 7, 26-27). Żadna z nich jednak nic nie mówi o wznowieniu kultu jerozolimskiego. Ma się wrażenie, jakby kilkadziesiąt lat po zburzeniu sanktuarium apokaliptyczni prorocy pogodzili się z jego brakiem i na jego miejsce zaczęli wprowadzać nowe rzeczywistości: Prawo — obowiązujące na ziemi oraz Jerozolimę niebieską — istniejącą w wiecznym królestwie Boga³⁹.

Św. Jan, piszący mniej więcej w tym samym czasie swoje dzieła, zdaje się polemizować z mesjańskimi oczekiwaniami Żydów i zamieszcza w nich zapewnienie, że właściwie nie ma już żadnych szans na przyszłe wzniesienie świątyni materialnej. W J 4, 21 Jezus mówi do Samarytanki: „Wierz Mi, kobieto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca”, zaś sam św. Jan w apokaliptycznej wizji stwierdza w odniesieniu do Świętego Miasta eschatologicznego: „A świątyni w nim nie dojrzałem” (Ap 21, 22). Dla chrześcijan jest to jedno z ostatnich zdań Pisma św., które każe kierować wzrok bezpośrednio ku Bogu, gdyż w przyszłym świecie „świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek”. Dla Żydów jednak jest to obelga, której przeciwstawiają silne oczekiwanie na wzniesienie w czasach mesjańskich świątyni niebieskiej.

³⁹ Szerokie opracowanie idei zawartych w obu tych apokalipsach zob. zwł. P. Bogaert, *Apocalypse syriaque de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire, t. I.*, Paris 1969; tenże, *Les Apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdra et de Jean*, w: J. Lambrecht (red), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1980, s. 47-68; W. Harnisch, *Die Ironie der Offenbarung; exegetische Erwägungen zur Zionvision im 4. Buch Esra* [9, 26 — 10, 59], ZAW 95 (1983) 75-95.

Zakończenie

Przez całe niemal tysiąclecie świątynia towarzyszyła Izraelowi we wszystkich ważniejszych chwilach jego istnienia. Sprawowany w niej kult nadawał określony rytm życiu religijnemu oraz pomagał kształtować coraz wznioślejsze i czystsze pojęcie Boga. Z drugiej zaś strony podzielała ona w jakiejś tajemniczej solidarności los prześladowanych czcicieli Jedyne Boga, którego obecności była znakiem, również doznając ataków ze strony wrogich mocarstw, bezczeszczeń i wreszcie dwukrotnego zburzenia. Po druzgocącej klęsce w roku 70, a wkrótce potem w roku 135, Żydzi zostali skazani na długą tułaczkę po wszystkich zakątkach świata. Wierni swemu Bogu, wszędzie zabierali ze sobą Prawo i skrzętnie przekazywali następnym pokoleniom tradycję ojców. Jedynie sen o odbudowaniu mesjańskiej Jerozolimy i świątyni coraz bardziej zarastał chwastami i błęd. Próba odbudowania przybytku za rządów pogańskiego cesarza Juliana Apostaty w 362 r. się nie powiodła. Trzy wieki później, w 691 r., na Świętej Górze stanął Meczet Omara, klejnot sztuki dla artystów, zaś kamień obrazy dla Żydów, który całkowicie już rozwiął im wszelkie związane z Syjonem marzenia.

Przez wiele wieków przychodzili później Żydzi na Syjon i modlili się przy Ścianie Zachodniej, która niegdyś dotykała samego przybytku, a teraz otrzymała nazwę Muru Płaczu. Po utworzeniu Państwa Izraelskiego również Góra Święta przeszła w 1967 r. w posiadanie Izraela, a wówczas ćwierć miliona Żydów zebrało się przy owym Murze Płaczu na wspólną modlitwę. Do zbudowania Trzeciej Świątyni jednak nie doszło. Nie tylko dlatego, że fakt ten wzbudziłby gwałtowny sprzeciw całego świata muzułmańskiego. Sami rabini z Jerozolimy podali warunki, których spełnienie jest niezbędne do rozpoczęcia dzieła⁴⁰: aby ono doszło do skutku i powiodło się, najpierw musi większość Żydów zamieszkiwać Palestynę, musi nastąpić ostateczny pokój, jak za czasów Salomona, oraz musi powstać prawdziwy prorok, który przekaze wolę Boga, dotyczącą budowy oraz wyglądu przybytku. Ponieważ wypełnienie się tych trzech warunków, jak się zdaje, ciągle jest bardzo odległe, nie pozostaje Żydom nic innego, jak zadowolić się obecnym stanem rzeczy i tęsknić za świątynią niebieską czasów mesjańskich.

⁴⁰ Por. P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 593-594.