

KS. WALDEMAR STYRA
Borna – Opole

Terminologia Świątyni w pismach Łukasza

Łukasz¹, redaktor Ewangelii oraz Dziejów, rozpoczyna i kończy swoje podwójne dzieło w kontekście Świątyni jerozolimskiej (por. Łk 1,9 i 24,53 oraz Dz 2,46 i 26,21). Staje się więc ona swoistą klamrą otwierającą i zamykającą obie księgi. Może zastanawiać fakt, że w przebiegu historii badań egzegetycznych temat ten nie cieszył się zbyt wielkim zainteresowaniem².

¹ Nie wchodząc ze względów czysto praktycznych w polemikę na temat autorstwa trzeciej Ewangelii, pozostaniemy przy tradycyjnej nomenklaturze. A. WIKENHAUSER, J. SCHMIDT, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg–Basel–Wien 1973, s. 252–256; J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie*, Opole 2003, s. 243–248; S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 93–100; W. RADL, *Das Evangelium nach Lukas*, Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 4–7; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK 3/1), Zürich–Neukirchen–Vluyn 1989, s. 22–24; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RbNT), Regensburg 1993, s. 30–31; J. GNILKA, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, (HthKNT 7), Freiburg–Basel–Wien 1999, s. 320.

² Do najważniejszych pozycji monograficznych na ten temat należą: G. BRAUMANN (red.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions-kompositionsgeschichtliche Forschung* (WdF 280), Darmstadt 1974; CH. BARRETT, *Luke the Historian in Recent Study*, London 1961; A.J. MATTILL, M.B. MATTILL, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles* (NTTS 7), Leiden 1966; W.W. GASQUE, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (BGBE 17), Tübingen 1975; CH.Z. TALBERT, *Shifting Sands: The Recent Study of the Gospel of Luke*, *Interpr* 30 (1976), s. 381–395; N. HYDAHL, *Die Erforschung der Apostelgeschichte. Linien und Tendenzen*, *SNTU.A* 3 (1978), s. 159–167; E. PLÜMACHER, *Acta-Forschung 1974–1982*, *ThR* 48 (1983), s. 1–56 i *ThR* 49 (1984), s. 105–169; A. LINDEMANN, *Literaturbericht zu den synoptischen Evangelien 1978–1983*, *ThR* 49 (1984), s. 346–369; M. RESE, *Das Lukasevangelium. Ein Forschungsbericht* (ANRW 2/25/3), Berlin–New York 1984, s. 2258–2328; F. HAHN, *Der*

Określając Świątynię Łukasz stosuje cztery terminy wzięte z greckiej nomenklatury pozabiblijnej. One też wyznaczają plan niniejszego artykułu. Chodzi o słowa: ἱερόν, ναός, οἶκος oraz pojawiający się tylko w Dziejach: τόπος.

Celem niniejszego opracowania jest prześledzenie semantycznego spektrum związanego z ideą Świątyni u Łukasza z uwzględnieniem tekstów biblijnych i literatury antycznej.

1. ἱερόν (Świątynia)

Słowo ἱερόν definiowano w starożytności, zarówno w formie *sing.* i *plur.*, jako „ofiarę”. Najczęściej chodziło o ofiary całopalne, a czasem — w zależności od potrzeb — o ofiary pieniężne. Stąd zwierzę ofiarne nazywano τὸ ἱερόν. Józef Flawiusz i Filon na oznaczenie wnętrza zwierzęcych używają określenia ἱερείόν³. W literaturze starożytnej pojęcie to urasta niemal do rangi terminu technicznego, określającego ucztę ofiarną, zwyczaj, rzeczy, formy i w ogóle obrazy, jak i narzędzia używane do sprawowania kultu, lub dobra świątynne. Termin ten zawierał więc cały wachlarz pojęć precyzujących i zarazem odróżniających *sacrum* od *profanum*⁴.

ἱερόν to nie tylko budynek świątyni. Był nim także poświęcony gaj, lub inne miejsce kultu albo wewnętrzna część τεμενός, w której bezpośrednio był sprawowany kult. Odróżniał się on od ναός i τεμενός przez swój przestrzenny i wszechogarniający charakter. Jest to więc najbardziej uroczyście okreś-

gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte (1980–1985), ThRv 82 (1986), s. 177–199; R.E. BROWN, *Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986. Pt. II (Luke)*, CBQ 48 (1986), s. 660–680; F. BOVON, *Luke the Theologian. Thirty-Three Years of Research (1950–1983)*, Allison Park 1987; W.W. GASQUE, *A Fruitful Field: Recent Studies of the Acts of Apostles*, Interpr 42 (1988), s. 117–131; G. SCHNEIDER, *Neuere Literatur zum dritten Evangelium* (1987–1989), ThR 86 (1990), s. 353–360; TENZE, *Literatur zum lukanischen Doppelwerk. Neuerscheinungen 1990/91*, ThR 88 (1992), s. 1–18; F. BOVON, *Studies in Luke-Acts. Retrospect and Prospect*, HThR 85 (1992), s. 175–196.

³ G. SCHRENK, ἱερόν, TWNT 3, s. 231.

⁴ Tamże.

lenie opisujące budowlę, jako miejsce kultu z całym należącym do niego wyposażeniem.

Termin ἱερόν („świątynia”) należy więc do pola semantycznego związanego z pojęciem świętości i precyzującego wszystko, co jest święte. W odniesieniu do Świątyni jerozolimskiej oznacza on całość budynków świątynnych wraz z pagórkiem świątynnym i wewnętrznym dziedzińcem, do którego mieli dostęp również poganie (1 Mch 13,52). ἱερόν odróżnia się od ναός, chociaż dokładnie nie da się rozgraniczyć obu terminów⁵. Ναός określa zapewne miejsce święte w sensie duchowym, tj. część budowli, w której zamieszkuje Bóg⁶. Prawdopodobnie trzeba przyjąć, że pierwotnie słowa ναός i ἱερόν były niezależnymi określeniami, które z czasem, ze względu na dewaluację pojęć i ewolucję języka, utraciły swój pierwotny charakter i znaczenie, stając się pojęciami synonimicznymi.

Septuaginta, ze względu na identyfikację słowa ἱερόν z pogańskim kultem, nie używa go prawie wcale w odniesieniu do Świątyni jerozolimskiej⁷,

⁵ U. BORSE, ἱερόν, EWNT 2, s. 430–431; Łk 13,35; 19,45. G. Dalmans próbował dowodzić wyraźną różnicę pomiędzy ἱερόν a ναός. Jego tezy są jednak nie do przyjęcia, gdy porównuje się teksty Mt 27,5 z J 2,19. Judasz nie ma dostępu do budynku Świątyni a pieniądze wyrzuca do ναός; SCHRENK, *art. cyt.*, s. 234 oraz O. MISCHEL, ναός, TWNT 4, s. 889.

⁶ Na temat rozgraniczenia między ἱερόν a ναός zob. MISCHEL, *art. cyt.*, s. 884–895. Świątynia to budynek o szerokości ok. 1500 metrów. Podzielona jest na 2 części: przedsionek, do którego ma każdy dostęp oraz miejsce święte — przeznaczone tylko dla Żydów (por. Dz 21,28). W przedsionku znajdował się obszar używany do spraw publicznych, otoczony 11-kolumnową Halą Salomona po wschodniej stronie (por. J 10,23), w której zbierał się lud, aby słuchać wykładu Prawa (Mt 26,55). Tam gromadzili się też sprzedawcy (Mk 11,15) i bankierzy; G. THEISEN, *Im Schatten des Galiläers*, Gütersloh 1993, s. 83. Przez środek placu przez Bramę Piękną przechodziło się do dziedzińca kobiet, kwadratu o długości ok. 65 m. (Dz 3,2). Obok skarbcza Świątyni znajdowały się skarby (Mk 12,4). Dalej droga prowadziła do przedsionka mężczyzn, który zamykał plac kapłanów, na którym znajdował się ołtarz całopalenia. Następna sala była pierwszą częścią Miejsca Świętego (Łk 1,9), w której był ołtarz kadzenia, złoty świecznik i stół z chlebami pokładnymi. Podwójna zasłona oddzielała to miejsce od Miejsca Najświętszego, które za czasów Jezusa było puste (Hbr 9,3); X.L. DUFOR, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, München 1977, s. 391; H. LANGKAMMER, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1993, s. 182; G. CORNFELD, G.J. BOTTERWECK, *Die Bibel und ihre Welt*, t. V, München 1972, s. 1356–1367; H. HAAG, *Bibel Lexikon*, Köln 1982, s. 1720–1729.

⁷ Ezechiel wyraźnie różnicuje świątynię pogańską od przybytku Pana za pomocą formy: ἱερόν względnie τὰ ἱερά (np. Ez 27,6; 28,18).

choć kapłana nazywa często ὁ ἱερεὺς (Kpł 4; Lb 5–6). W miejsce ἱερὸν LXX posługuje się raczej skromnym terminem: οἶκός oraz ναός⁸. Jedynie księgi Machabejskie i Ezdrasz używają terminu ἱερὸν (Ezd 1,47; 2,4; 1 Mch 6,2; 15,9; 2 Mch 1,15; 2,9), przy czym chodzi tutaj raczej o przedsionek Świątyni⁹

Nowy Testament, w odróżnieniu do *Septuaginty*, posługuje się terminem ἱερὸν bez uprzedzeń, aczkolwiek nie używa go w odniesieniu do świętości w sensie ogólnym. Taki stan rzeczy jest prawdopodobnie podyktowany nowym sensem tego pojęcia, odbiegającym od jego znaczenia tradycyjnego i judaistycznego.

Termin ἱερὸν występuje w NT aż 71 razy, z czego 14 razy w Ewangelii Łukasza, i 25 razy w Dziejach Apostolskich. Wszystkie te miejsca — poza Dz 19,27, gdzie mowa jest o świątyni pogańskiej — odnoszą się do Świątyni jerozolimskiej. Tekst Dz 19,27 nie umniejsza sakralności świątyni lecz jeszcze wyraźniej ją podkreśla¹⁰.

Jezus i jego uczniowie traktują sam budynek Świątyni, jako godną podziwu budowlę, która jednak ulegnie zniszczeniu (Mk 11,11; 13,1; Mt 24,1; Łk 21,5; 13,3). Jest ona miejscem nauczania Jezusa i apostołów (Mt 4,5-7; Łk 4,9-12; J 8,20; Mk 12,41-44; Łk 21,1-4)¹¹. Jest świadkiem cudownych wydarzeń (Dz 3,2.10). Wokół niej dokonują się decydujące momenty w życiu Jezusa, szczególnie dotyczące Jego męki i śmierci. Świątynia staje się też miejscem niebezpiecznym dla Jezusa i jego uczniów (Mk 11,15; J 8,59; 10,23; Dz 4,1-3; 5,25). Świątynia jest po prostu „sercem” Izraela. Tu każdego dnia składane są ofiary całopalne i kadzielne. Tutaj też w wyznaczonych godzinach lud zbiera się na modlitwę (Mt 21,14; Dz 3,1). Trzy razy w roku, a przynajmniej w Święto Paschy, każdy pobożny Żyd powinien był odbyć pielgrzymkę do Świątyni, aby stawić się wobec Boga (Łk 2,41)¹².

Termin ἱερὸν określa również dziedziniec kobiet, jedyne miejsce, do którego miały one dostęp w Świątyni. Tu modli się prorokini Anna (Łk 2,37), a uboga wdowa wrzuca swój grosz (Łk 21,1). Tutaj, po oczyszczeniu, kobie-

⁸ SCHRENK, *art. cyt.*, s. 232.

⁹ *Tamże*, s. 233.

¹⁰ H. GANSER-KERPERIN, *Das Zeugnis des Tempels* (NTA 36), Münster 2000, s. 39–40.

¹¹ Chodzi o specjalnie do tego celu przeznaczone miejsce, tj. Portyk Salomona lub inną salę kolumnową (Mk 14,49; Łk 19,47; 21,37; 22,53; Dz 5,20).

¹² G. THEISSEN, A. MERZ, *Der Historische Jesu*, Göttingen 1997, s. 168.

ty składają ofiarę (Łk 2,24). Do właściwego ἱερόν – tj. Miejsca Świętego mógł wchodzić tylko kapłan. Zwykły śmiertelnik musiał pozostać na zewnątrz. Od tej rzeczywistości oddzielała go zasłona¹³

Świątynia pełni w Łukaszowej narracji rolę pośrednika. Do niej się wstępuje (ἀναβαίνω — Łk 18,10); wchodzi (εἰσερχομαι — Łk 19,45), bywa wprowadzonym, wnoszonym (εἰσάγω — Łk 2,27). W niej się określony czas przebywa, ją się opuszcza (ἀπέρχομαι — Łk 1,23) i powraca do domu (Łk 2,20-40. 41-51). W ten sposób Świątynia oddziałuje na całą przestrzeń życia pobożnych Izraelitów.

Termin ἱερόν pojawia się u Łukasza zarówno w tekstach związanych z konkretną akcją ewangeliczną (Łk 2,27.37.46; 4,9; 19,45.47; 21,1.5.37; 24,53; Dz 2,46; 3,1-3.8.10; 5,21.42; 21,26-30), jak i w tekstach narratywno-dydaktycznych (Łk 18,10; 22,53; Dz 5,20.25; 21,28; 22,17; 24,6.12.18; 25,8; 26,21). Odnosi się to do świątyni jako całości i ma związek z semantyczną bliskością z przymiotnikiem ἱερός – „święty”, pojmowanym jako „święty obszar”¹⁴.

Ze względów semantycznych wyróżnić należy trzy miejsca bezpośrednio związane z ἱερόν: narożnik Świątyni (τὸ περὺγιον τοῦ ἱεροῦ — Łk 4,9) ze sceny kuszenia Jezusa; bramę Świątyni zwaną Piękną (θύραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένην Ὠραΐαν — Dz 3,2.10); oraz Portyk Salomona (ὁ στοά τῆ καλουμένη Σολομῶντος — Dz 3,11).

Chociaż rzeczownik ἱερόν pojawia się w tekstach Łukasza bez bliższego określenia, to zawsze chodzi o Świątynię Pana tj. Świątynię jerozolimską. W relacji Łukasza ἱερόν jest desygnatem Świątyni Jahwe w Jerozolimie¹⁵

2. Ναός (Przybytek)

Drugim rzeczownikiem, którego Łukasz używa na określenie świątyni jest ναός. Pochodzi on od czasownika ναίω – „mieszkać”, „zamieszkiwać”

¹³ SCHRENK, *art. cyt.*, s. 236.

¹⁴ Ten stan rzeczy obrazuje dobrze tekst Dz 21,28, gdy mowa o świętokradztwie, którego rzekomo miał dopuścić się Paweł wprowadzając do świątyni pogan — Greków.

¹⁵ SCHRENK, *art. cyt.*, s. 231-247; BORSE, *art. cyt.*, s. 430.

i oznacza świątynię jako „miejsce zamieszkania bogów”. Etymologicznie, rzeczownik ten ma podłoże czysto religijne, natomiast forma czasownikowa jest pochodzenia potocznego¹⁶. Słowo *ναός* jest stosunkowo często używane przez autorów antycznych. Spotykamy je zarówno w tragediach Homera, dziełach historycznych, jak i prawach świątynnych¹⁷.

W BH *ναός* odpowiada w pierwszym rzędzie słowu: אֱלִיל (1 Km 28,11; 2 Km 8,12; 15,8; 29,7; 29,17), chociaż częściej oddaje je słowo: הַיִּכָּל (Dn 3,53; 1 Sm 1,9; 3,3; 2 Sm 22,7). Wszystkie miejsca odnoszą się do Świątyni w Jerozolimie.

U Józefa Flawiusza *ναός* określa budynek Świątyni, ale i charakteryzuje całość terenu świątynnego.

LXX oprócz *ναός* używa także form pochodnych: *ναίως*, *νεώς* (2 Mch 10,5). W przeciwieństwie do nich, *ναός* wyróżnia się większymi możliwościami akomodacyjnymi i wchodzi chętniej w kontakt z motywem „budowy” (οἰκοδομήσω)¹⁸.

W Nowym Testamencie słowo to pojawia się 45 razy. W większości w księgach narracyjnych (Mk — 3 razy; Mt — 9; J — 3; 1 Kor — 4; 2 Kor — 2; Ef — 1; 2 Tes — 1 i Ap — 16). Synoptycy, mówiąc o Świątyni jerozolimskiej, wyraźnie odróżniają τὸ ἱερόν — tj. sam budynek Świątyni, od ὁ ναός — Miejsca Świętego, znajdującego się pośrodku budynku¹⁹. Hieronim i Luter obydwa terminy tłumaczą przez *templum*.

Termin *ναός* określa samą budowlę świątyni. Świątynia jest budynkiem i jako taka posiada fundament oraz zwornik²⁰. Ma kolumny i da się ją wymierzyć (Ap 3,12)²¹. Została wzniesiona, ale można ją ponownie zburzyć (Mk 14,58; Mt 26,61; J 2,19; Dz 6,14). Nosi ona imię obecnej w niej świętości

¹⁶ MISCHEL, *art. cyt.*, s. 884.

¹⁷ Filon mówi o duszy jako o domu bożym; *tamże*, s. 885 i 891.

¹⁸ *Tamże*, s. 887.

¹⁹ Jezus naucza w Świątyni (= ἱερόν — Mt 26,55; Mk 14,49; Łk 21,37; J 7,28). Natomiast gdy mowa o jej zburzeniu, lub rozdarciu zasłony Świątyni (= ναός — Mt 27,40; Mk 15,29; J 2,19 oraz Mt 27,51; Mk 15,33; Łk 23,45).

²⁰ J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Leipzig 1971, s. 158–159.

²¹ Ciekawe jest np. określenie świątyni Artemidy w Efezie w Dziejach Apostolskich. Samą świątynię autor określa terminem ἱερόν (Dz 19,27), natomiast jej srebrne jej figurki słowem *ναός* (Dz 19,24); SCHRENK, *art. cyt.*, s. 232.

(1 Kor 3,17). Kto ją zniszczy, tego zniszczy Bóg. Wszystko co się w niej znajduje jest święte i domaga się czci (Mt 23,17)²². Gdy mowa jest o największych świętościach Świątyni, to mieszczą się one w terminie ναός. Tam znajduje się: skarbiec (Mt 23,16), przybytek (Mt 23,35), ołtarz kadzenia (Mt 23,16.21; Ap 11,1), zasłona (Mk 15,38; Mt 27,51; Łk 23,45) i miejsce najświętsze (Łk 1,9).

W Ewangelii Jana i Listach Pawła słowo ναός przyjmuje sens przenośny i odnosi się do ciała ludzkiego²³. Paweł, podejmując polemikę z gminą koryncką, nawiązuje tu prawdopodobnie do słów Jezusa z Mk 14,58, jak i starotestamentalnej nauki proroków i Psalterza (Iz 28,16; Ps 118,22). Katecheza Pawła zakłada bowiem u słuchaczy znajomość podejmowanego tematu, o czym świadczy sformułowanie: „czy nie wiecie, że...” (οὐκ οἴδατε ὅτι... — 1 Kor 3,16).

Starożytność chrześcijańska uznając etap świątyni historycznej za zamknięty i wypełniony, swoje nauczanie koncentruje na świątyni duchowej (οἶκος πνευματικὸς — 1 P 2,5), której obrazem jest sama wspólnota²⁴. H. Wenschkewitz widzi w spirytualizacji świątyni wyraźne wpływy hellenistyczne, co tłumaczy tym, że w nauczaniu Jezusa oraz w pragminie palestyńskiej nie znajdujemy takiej idei²⁵.

Motyw kojarzenia wspólnoty z świątynią (ναός), jest także żywy w późniejszej tradycji apostołskiej. List do Efezjan (2,20-21) ubarwia tę myśl, wprowadzając element kamienia węgielnego (λίθος ἀκρογωνιαίος) i budowli (οἰκοδομη), „zbudowanej na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest Jezus Chrystus”²⁶.

²² Świątynia dawała azyl (Mt 23,35), a także wzmiankowany jest zwyczaj składania przysięgi na Świątynię (ὁμολογή ἐν τῷ ναῷ, — Mt 23,16).

²³ Ma to miejsce w 9 przypadkach, przy tym wszystkie sformułowania nawiązują do świątyni realnej (1 Kor 3,16.17a.b; 6,19; 2 Kor 6,16a.b; Ef 2,21; J 2,19.21); GNILKA, *Der Epheserbrief*, s. 159–160.

²⁴ Np. św. Stefan wywołuje bunt u słuchaczy, gdy stwierdza w odniesieniu do Świątyni salomonowej, że „Najwyższy” nie zamieszkuje budowli ręką ludzką uczynioną (Dz 7,47). Chrzęścijanie są świątynią Boga żywego, bo Bóg (Boży Duch) w nich mieszka (2 Kor 6,16). Cały Kościół jest nazwany świętą świątynią w Panu, a jego ciało — świątynią Ducha Świętego, który w nim mieszka (1 Kor 3,16; 6,19; Ef 2,21).

²⁵ H. WENSCHKWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT*, Angelos 4 (1932), s. 178.

²⁶ J. JEREMIAS, *Golgotha und der heilige Felsen*, Angelos 2 (1926), s. 74.

Apokalipsa, reprezentująca wiele odbiegających od siebie tradycji, jak i narosłych w procesie jej powstawania warstw tekstu, używa terminu $\nu\alpha\acute{o}\varsigma$ w różnych kontekstach znaczeniowych. Gdy mowa o rzeczywistej Świątyni jerozolimskiej (11,1), w tle wyczuwa się charakter świątyni z wizji Ezechiela. Odzwierciedlałoby to istnienie wśród chrześcijan pewnych grup trzymających się kurczowo Świątyni jeszcze przed 70 r.²⁷ Większość tekstów Apokalipsy odnosi się jednak do świątyni w sensie duchowym i ma na uwadze świątynię Boga w niebie²⁸ oraz metaforę wspólnoty Nowego Przymierza (Ap 7,15; 15,5-6). Bóg nie potrzebuje świątyni uczynionej ręką ludzką, gdyż różni się On zdecydowanie od pogańskich bóstw (Ap 11,19; 14,17)²⁹.

Ostatnim etapem, relacji o $\nu\alpha\acute{o}\varsigma$, czym również NT różni się od myśli późnego judaizmu, jest zerwanie kontaktu ze Świątynią: Nowe Jeruzalem nie ma świątyni (Ap 21,22), gdyż Bóg sam jest jego Świątynią. Dostęp do Niego jest odtąd nieograniczony³⁰.

Ciekawy jest, zaobserwowany w Ewangeliach i Listach, proces ewoluowania terminu $\nu\alpha\acute{o}\varsigma$ z sensu materialnego, jako budowli, w etap duchowo-metafizyczny oraz soteriologiczny. Logion Jezusa (Mk 14,57-59) jest tutaj doskonałym zobrazowaniem powyższej tezy. Widać tu wyraźne podprowadzenie pod zbawczy wymiar $\nu\alpha\acute{o}\varsigma$, jakiego nabierze on po wydarzeniach męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Nowy przybytek będzie „nie ręką ludzką uczyniony” ($\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\nu\ \acute{\alpha}\chi\epsilon\iota\rho\omicron\pi\omicron\lambda\eta\tau\omicron\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\acute{\eta}\sigma\omega$)³¹. U Mateusza (26,61; 27,40) dostrzega się w tym miejscu wyraźną ingerencję redaktora nastawionego krytycznie wobec Świątyni jerozolimskiej³², który wprowadza słowa Jezusa na temat eschatologicznego nad nią sądu³³. Apokalipsa prezentuje na

²⁷ J. WILLHAUSEN (*Analyse der Offenbarung*, Göttingen 1907, s. 15) dopatrywał się w Ap 11,1 prądów z kręgu Zełotów, którzy byli mocno związani z Świątynią.

²⁸ Ap 3,12 wyraża obrazowo wspólnotę z Bogiem, zaś w nowym Jeruzalem nie będzie już potrzeby świątyni (Ap 21,22a.b).

²⁹ W nowym Jeruzalem Bóg i Baranek są sami świątynią (Ap 21,10).

³⁰ Jest to coś zupełnie nowego w myśli chrześcijańskiej; MISCHER, *art. cyt.*, s. 894.

³¹ BORSE (*art. cyt.*, s. 1126) widzi w tym wyrażeniu wyraźne wpływy hellenistyczne.

³² G. SCHNEIDER, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973, s. 65.

³³ Dzieje Apostolskie (6,14) przejmują tylko pierwszą część logionu, który przechodzi następnie w zarzut wobec Stafana; E. LOHMEYER, *Das Evangelium nach Matthäus* (KEK), Göttingen 1967, s. 368; W. WIATER, *Komposition als Mittel der Interpretation im lukanischen Doppelwerk*,

tomiast radykalny nurt odcięcia się od myśli judaistycznej w kierunku wizji świątyni eschatologicznej.

U Łukasza *ναός* występuje 6 razy (3 razy w Ewangelii Dzieciństwa: 1,9. 21,22 oraz w Łk 23,45 i 2 razy w Dziejach Apostolskich: 17,24; 19,24 — tutaj w *pluralis*, odniesieniu do świątyń pogańskich). Autor podwójnego dzieła mówi o świątyni, jako o konkretnej budowli. Takie rozumienie widoczne jest już w pierwszym użyciu tego pojęcia (Łk 1,5-23), kiedy to kapłan Zachariasz wchodzi do Świątyni (wiersz 9), a lud w postawie modlitewnej oczekuje na zewnątrz (ἔξω — wiersz 10 i 21). W tym liturgiczno-kultycznym kontekście zostają zestawione z sobą dwie przestrzenie. Słowo *ναός* określa tu konkretny święty budynek, jak i miejsce, w którym sprawujący służbę kapłan składa ofiarę kadzielną. Podobnie rzecz przedstawia się w Łk 23,45, gdy mowa o zasłonie przybytku³⁴.

Łukasz jako jedyny określa Świątynię za pomocą rozszerzonej formuły: „przybytek Pana” (*ναός τοῦ κυρίου* — wiersz 1,9). Jest to jedyne miejsce w Nowym Testamencie, które tak precyzyjnie ją opisuje. W Ewangeliach synoptycznych (poza Mt 26,61 — τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ) pojawia się tylko termin *ναός*. Forma rzeczownika w dopełniaczu, określającego Świątynię, jest semantyczną konotacją precyzującą miejsce szczególnej bliskości Boga. Dzięki temu zostaje jasno i dokładnie określone do Kogo Świątynia należy oraz Kto w niej panuje³⁵

Uroczysty wjazd Jezusa do Jerozolimy (Łk 19,28-48) z pojawiającym się w tej scenie tytułem Jezusa: ὁ κύριος (wiersz 31 i 34) jest jednocześnie manifestacją zajęcia przez Niego Świątyni. Opowiadanie to jest wyjaśnieniem wcześniejszego określeń: „świątynia Pana” (Łk 1,9) oraz „w tym, co należy do mojego Ojca” (Łk 2,49) i zawartych w nich roszczeń Boga oraz Jego Pomazańca do Świątyni. Tytuł κύριος łączy tu wyraźnie panowanie Jezusa z autorytetem Boga³⁶.

Bonn 1972, s. 216. Ponadto u Jana (2,18-22) Jezus wypowiada pełne tajemniczości słowa o świątyni swego ciała, które Żydzi odbierają jako atak na świątynię ziemską; H. LEROY, *Rätsel und Mißverständnis*, Bonn 1968, s. 137-147.

³⁴ W. RADL, *Das Lukas-Evangelium* (EdF 261), Darmstadt 1988, s. 104.

³⁵ GANSER-KERPERIN, *dz. cyt.*, s. 41.

³⁶ *Tamże*.

3. Οἶκος (Dom Boży)

Termin οἶκος etymologicznie oznacza: „plemię, dom, zamieszkanie”. Od czasów Homera słowo to staje się bardzo popularne, jednakże nie odnoszono go jeszcze do świątyni. Dalsze znaczenie tego terminu oddają słowa: „skarbiec”, „pałac” oraz „grób”³⁷

LXX używa używa terminu οἶκος w odniesieniu do: rodziny (Rdz 9,21); ojczyzny (Rdz 12,1); namiotu (Rdz 9,21); dynastii i pokolenia (Dn 1,4); świętości (Rdz 28,17; 28,19; Sdz 16,21.25). Często οἶκος wchodzi również w kontakt z innymi słowami tworząc formę opisową (Prz 9,1; Wj 6,17.19; 1 Sm 2,35; 2 Sm 7,16; 1 Krl 11,38).

Termin οἶκος występuje zazwyczaj z dopełniaczem τοῦ θεοῦ i tak jak w LXX odnosi się do Świątyni jerozolimskiej. W NT żadna inna świątynia nie otrzymuje tego tytułu (Hbr 3,6; 1 P 4,17). W 1 Tm 3,15 wspólnota chrześcijan zostaje nazwana „domem”, zaś 1 P 2,5 określa tę wspólnotę οἶκος πνευματικῶς (por. także określenia: „dom Ojca” (J 2,16; 14,2); „dom wieczny” (J 8,35)).

Łukasz 6 razy określa Świątynię terminem οἶκος. Oprócz tekstów, które odnoszą się bezpośrednio do Świątyni jerozolimskiej (Łk 6,5; 11,51; 19,46; Dz 7,47.49), trzeba zwrócić uwagę na Łk 13,35, w którym Jezus wypowiada sąd, skierowany do faryzeuszy: „oto dom wasz pozostawiony jest [tylko] wam”. Ponieważ słowa te znajdują się w bezpośrednim kontekście Jeruzolimy (wiersz 34), a kontekst mówi o zburzeniu Miasta Świętego, stąd niektórzy egzegeci proponują termin οἶκος odnieść bardziej do Jeruzolimy, niż do samej Świątyni³⁸. Interpretację taką uniemożliwia jednak paradoks użycia podwójnego zaimka ὑμῖν i ὑμῶν. Zasadnicza część zarzutu koncentruje się bowiem na stwierdzeniu, że Bóg opuści ó οἶκος – naród, Jeruzolimę, Świątynię? Ponieważ Świątynia u Łukasza jest miejscem Bożej obecności (Łk 2,

³⁷ O. MICHEL, οἶκος, TWNT 5, s. 122.

³⁸ H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIC), Exeter 1979, s. 576; F. WEINERT (*Luke, the Temple and Jesus` Saying about Jerusalem`s Abandoned House [Luke 13:34-35]*, CBQ 44 [1982], s. 75) uważa z kolei, iż luźne powiązanie tego miejsca z pobytom Jezusa w Jeruzolimie sprawia, że οἶκος należałoby tu odnieść do przywódców narodu. Ta argumentacja jest jednak dość nietypowa dla Łukasza.

49), wobec tego tekst 13,35 może stanowić kontynuację takiego rozumowania. Konsekwencją odrzucenia Jezusa jako proroka jest opuszczenie Świątyni przez Boga. Ta swoista eksmisja Boga, jest jednocześnie równoznaczna z Jego odejściem z Jerozolimy³⁹

W mowach Jezusa (Łk 6,5; 11,51; 19,46) oraz Szczepana (Dz 7,47.49) pojęcie ołkός pojawia się zawsze z towarzyszącym mu cytatem ze Starego Testamentu⁴⁰.

Stary Testament aż 255 razy nazywa Świątynię jerozolimską „domem Jahwe” (בַּיִת יְהוָה, w LXX: οἶκος). Do najważniejszych tekstów należy fragment 1 Krl 5–8, mówiący o budowie i poświęceniu Świątyni. W niewoli babilońskiej oraz po jej zakończeniu, idea świątyni służyła podkreśleniu obecności Boga pośród swego ludu⁴¹. W określeniu Świątyni ołkός następuje powiązanie idei zawartych w terminach ἱερόν i ναός. Świątynia z budynku, który nieustannie wymaga pielęgnacji i troski ze strony ludzkiej staje się miejscem, które jedynie dzięki obecności Boga spełnia swą zasadniczą rolę⁴².

4. Τόπος (Miejsce)

Nowy Testament na określenie Świątyni używa także terminu τόπος. W literaturze greckiej ὁ τόπος oznacza ogólnie: „teren”, „miejsce”, „wytyczony obszar”, „miasto”, „mieszkanie”, „położenie geograficzne”. W szczególnych przypadkach terminu tego używano także na oznaczenie „miejsca świętego” i samej świętości.

³⁹ Łk 13,34-35 zakłada panowanie i opiekę Boga nad całym Jerozolimą–Syjonem; O. BÜCHER, *Die heilige Stadt im Völkerkrieg. Wandlungen eines apokalyptischen Schemas*, w: O. BETZ-HAACKER, M.K. HENGEL (red.), *Josephus-Studien* (Festschrift O. Michel), Göttingen 1974, s. 55–76.

⁴⁰ Np. Łk 6,4 parafrazuje 1 Sm 21,2-7; Łk 11,51 — 2 Krn 24,20-22; Łk 13,35 nawiązuje do Jr 12,7 (LXX); Łk 19,46 cytuje Iz 56,7 (LXX); Dz 7,49 — Jr 66,1.

⁴¹ B. JANOWSKI, „*Ich will in euerer Mitte wohnen*”. *Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie*, w: *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 119–147.

⁴² BOVON, *Das Evangelium nach Lukas II*, s. 456.

LXX określa nim konkretną przestrzeń fizyczną, czy geograficzną. Τόπος użyte jest także na określenie ziemi, którą Jahwe dał swojemu ludowi (Wj 23,20; Lb 10,29), jak i miejsce dla Arki Przymierza (1 Krl 8,6).

Księgi ST, dystansując się od innych miejsc kultu na rzecz Świątyni w Jerozolimie, używają na jej określenie słowa τόπος (Pwt 12,5; 16,16; 17,8; 2 Sm 7,6; 7,10; 2 Km 6,20).

Również u Psalmisty τόπος jest terminem technicznym na oznaczenie miejsca świętego (Ps 67,6; 83,7; 75,3; 41,5; 131,7).

Najsilniejszy wpływ starotestamentalnego pojmowania τόπος odnotowuje się w Ewangelii Jana (zob. J 10,40; 19,41; 11,6), w tekstach z cytatami ze ST (Dz 7,33) oraz przy nazwach miejsc (Mk 15,22; J 19,17).

Z powyższego wynika, że NT stosunkowo rzadko używa terminu τόπος na oznaczenie Świątyni w Jerozolimie (Mt 24,15; Mk 13,14; J 4,20; 11,48). U Łukasza tylko w dwóch przypadkach τόπος odnosi się do Świątyni (Dz 6,13.14; 21,28). Obydwa przypadki dotyczą konfliktu wokół Świątyni i jej zbezczeszczenia⁴³. Teksty te nawiązują do wypowiedzi prorockich krytykujących państwa, miasta i Świątynię (Jr 7,3.7.12.14; 14,13; 28,3)⁴⁴. Krytyka wobec Świątyni idzie tu wprawdzie po linii Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 12,5.11) ale w sposób bardzo zdystansowany⁴⁵.

W procesie Szczepana (Dz 7), gdy mowa o Świątyni pojawiają się cytaty ze Starego Testamentu (Dz 7,7 – Wj 3,12; Dz 7,49 – Iz 66,1). Szczepan demonstruje nowy kierunek myślenia. Świątynia nie jest już miejscem odpoczynku Boga (τόπος τῆς καταπαύσεώς μου), ani miejscem Jego obecności pośród swego ludu, lecz nową wspólnotą ludu Bożego, który wyrósł wprawdzie na tradycyjnych starotestamentalnych korzeniach, ale kroczy już swoją własną drogą⁴⁶.

⁴³ M. BACHMANN, *Die Stephanusepisode (Apg 6,1–8,3). Ihre Bedeutung für die lukanische Sicht des Jerusalemer Tempels und des Judentums*, w: J. VERHEYDEN (red.), *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, s. 548.

⁴⁴ H. KÖSTER, τόπος, TWNT 8, s. 205.

⁴⁵ GANSER-KERPERIN, *dz. cyt.*, s. 44.

⁴⁶ Na temat reminiscencji Izrael — Kościół u Łukasza zob. G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, s. 253.

Ponadto u Łukasza termin τόπος pojawia się także w tekstach mówiących o miejscu przebywania konkretnych osób. Tak np. dla dziecięcia Jezus nie ma miejsca (τόπος) w gospodzie (Łk 2,7), zaś wspólnota uczniów gromadzi się w miejscu (τόπος), gdzie zostaje napełniona Duchem Świętym (Dz 4,31).

5. Wnioski

Powyższe rozważania dotyczące terminologii świątyni w pismach Łukasza prowadzą do następujących wniosków:

- 1) Na określenie Świątyni, jako największej świętości Izraela Łukasz przejmuje całą znaną w świecie starożytnym terminologię (starotestamentalną [LXX], z literatury antycznej, a także używaną przez innych Ewangelistów). U autora trzeciej Ewangelii nabiera ona jednak własnego kolorytu, co jest podporządkowane jego myśli teologicznej.
- 2) O ile u innych Ewangelistów w użyciu poszczególnych terminów zauważa się daleko posuniętą skłonność do synonimiczności, co wynika z pragmatyzmu i akomodacji terminologicznej⁴⁷, o tyle Łukasz w rozróżnianiu odrębności terminologicznej odnośnie Świątyni jest zawsze dokładny i konsekwentny. W narracji Łukasza Świątynia zajmuje miejsce łącznika kontekstowego, jak i pełni rolę łącznika teologicznego.
- 3) Każdemu z użytych na określenie świątyni terminów towarzyszy z jednej strony idea świętości i transcendencji Boga a z drugiej strony Jego immanencji pośród swego ludu.
- 4) Na podstawie powyższej analizy terminologii świątyni, można zauważyć, że Łukasz odchodzi w niej od starotestamentalnego rozumienia Świątyni, jako miejsca przebywania Boga pośród swego ludu, na rzecz wspólnoty Nowego Ludu Bożego, który choć wyrasta na tradycyjnych korzeniach i do nich się przyznaje, to jednak kroczy już swoją własną drogą.

⁴⁷ M. MIKOŁAJCZAK, *Teologia świątyni w dwudziele św. Łukasza*, Lublin 2000, s. 35.

Die Terminologie des Tempels bei Lukas

ZUSAMMENFASSUNG

Der Text des lukanischen Doppelwerkes verwendet vier Termini zur Benennung des Tempels in Jerusalem. Es geht um die Begriffe: ἱερόν, ναός, οἶκος, τόπος. Der Tempel spielt in der Erzählung sowohl des Evangeliums als auch der Apostelgeschichte eine zentrale Rolle. Die erzählte Handlung nimmt von dort ihren Lauf (Lk 1,5-23) und endet auch dort (Lk 24,52-53). Die Erzählung nennt immer wieder den Tempel als Ort des Geschehens (Apg 3; 21).

Dieser Artikel nimmt sich zum Ziel die vier Termini im Doppelwerk des Lukas zu untersuchen. Nach einem Überblick über das semantische Spektrum der für den Tempel im AT, der griechischen Literatur, in der LXX und im NT verwendeten Begriffe, wurde die Terminologie des Tempels bei Lukas analysiert.

Wenn im lukanischen Doppelwerk vom Tempel in Jerusalem die Rede ist, dann geschieht dies mit Ausdrücken, die je nach erzählerischem Zusammenhang den Aspekt der Heiligkeit des gesamten Tempelberichts (ἱερόν), den Aspekt der konkreten baulichen Ausformung des Tempels (ναός), in theologischer Perspektive den Anspruch des Tempels als Wohnung Gottes (οἶκος) oder seine Qualität als verheißener Ort der Begegnung zwischen Gott und seinem Volk (τόπος) unterstreicht. Das Bild des Tempels, das sich durch die Lektüre des lukanischen Doppelwerkes ergibt, bleibt relativ allgemein und gibt kaum einen Hinweis auf bauliche Spezifika des Tempels in Jerusalem.