

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
we Wrocławiu**

KAROLINA PIEŁACHOWSKA

**JEZUS CHRYSZTUS JAKO ŚWIĄTYNIA
W J 2,13-22**

Praca magisterska napisana na seminarium
naukowym z teologii biblijnej
pod kierunkiem Ks. prof. dra hab. Tomasza Hergesela
przy współpracy Ks. dra Ryszarda Zawadzkiego

WROCŁAW 2008

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW.....	3
WSTĘP.....	4

ROZDZIAŁ I

MOTYW ŚWIĄTYNI W PIŚMIE ŚWIĘTYM.....	7
Wstęp.....	7
1. Początki kultu Boga Izraela – pierwsze sanktuaria.....	8
2. Ukonstytuowanie kultu przez przymierze synajskie – Arka Przymierza i Namiot Spotkania.....	10
3. Centralizacja kultu – świątynia jerozolimska.....	14
A. Świątynia Salomona.....	15
B. Świątynia Zorobabela.....	17
C. Świątynia Heroda Wielkiego.....	21
4. Spadkobiercy świątyni jerozolimskiej – synagoga i Kościół	23
A. Synagoga.....	24
B. Kościół.....	26
5. Ewolucja pojęcia świątyni.....	27

ROZDZIAŁ II

ANALIZA EGZEGETYCZNA PERYKOPY J 2, 13-22.....	33
1. Badania wstępne.....	33
A. Delimitacja.....	33
B. Krytyka tekstu.....	34
C. Struktura wewnętrzna.....	35
D. Porównanie synoptyczne.....	36
E. Forma literacka.....	39
2. Analiza szczegółowa tekstu.....	40
A. Uwagi wstępne.....	40
B. Akt oczyszczenia świątyni (w.13-17).....	41
a) Okoliczności (w.13-14a).....	41
α) Czas.....	41
β) Miejsce.....	42
b) Sytuacja zastana w świątyni (w.14).....	44

c) Reakcja Jezusa – czyn i słowa (w.15-16).....	45
d) Refleksja uczniów (w.17).....	46
C. Interpretacja aktu (w.18-22).....	47
a) W wydaniu „Żydów” (w.18-20).....	47
α) Pytanie „Żydów” (w.18).....	47
β) Odpowiedź Jezusa (w.19).....	51
γ) Nieporozumienie (w.20).....	54
b) W wydaniu Ewangelisty (w.21).....	55
c) Refleksja uczniów (w.22).....	58
3. Podsumowanie.....	60
ROZDZIAŁ III	
TEOLOGIA ŚWIĄTYNI W J 2,13-22.....	62
Wstęp.....	62
1. Jezus jako dziedzic świątyni Bożej.....	63
2. Jezus jako nowa świątynia.....	65
A. Mieszkanie Boga pośród Jego ludu.....	65
B. Ucieleśnienie chwały Bożej	
.....	68
C. Bóg, kapłan i ofiara.....	71
D. Znak Nowego Przymierza.....	73
E. Głowa nowego Ludu Bożego – Kościoła.....	74
F. Świątynia niebieska.....	76
3. Podsumowanie.....	78
ZAKOŃCZENIE.....	81
BIBLIOGRAFIA.....	84

WYKAZ SKRÓTÓW

cz. - część

ew. - ewangelia

gł. - głównie

gr. - grecki

hebr. - hebrajski

itp. - i tym podobne

LXX - Septuaginta

łac. - łaciński

m.in. - między innymi

n – następny

nn - następne

NT – Nowy Testament

oprac. – opracowanie

oryg. – oryginalny

pol. - polski

por. - porównaj

po Chr. - po Chrystusie

przed Chr. - przed Chrystusem

PŚ - Pismo Święte

r. - rok

red. - redakcja

rozdz. - rozdział(y)

s. - strona

ST – Stary Testament

t. - tom

tłum. - tłumaczenie

w. - werset

wg – według

wyd. – wydanie

sigła biblijne według Biblii Tysiąclecia

WSTĘP

„Świątynia” - zastanówmy się chwilę, co przychodzi nam na myśl na dźwięk tego słowa. Zapewne wyobraźnia podsunie nam najpierw obraz budynku przeznaczonego dla kultu jakiegoś bóstwa, pewnie znajdzie się tam obraz kościoła, może cerkwi albo meczetu, może świątyni któregoś z bóstw religii politeistycznych, a może nawet wyobrażenie świątyni jednej ze starożytnych cywilizacji. Świątynia kojarzy nam się głównie z miejscem oficjalnego sprawowania kultu jakiegoś bóstwa, miejscem jego ziemskiego przebywania, miejscem pośredniczącym między ludźmi a bogiem, miejscem zgromadzenia wierzących. Nasze skojarzenia to obraz tego, jak słowo „świątynia” funkcjonuje w powszechnym rozumowaniu. Stąd też tytuł niniejszej pracy: „Jezus Chrystus jako świątynia w J 2,13-22”, może zrazu wydać się dość enigmatyczny: jak świątynią może być człowiek, a tym bardziej jak może nią być sam Bóg? Przesłanie o tym, że jest to możliwe i że stało się rzeczywistością odnajdujemy właśnie w przytoczonej w tytule perykopie z Ewangelii wg św. Jana. Ewangelista opowiada w niej o zdarzeniu z czasu ziemskiej działalności Jezusa, zwanym potocznie „oczyszczeniem świątyni”. Pod „oczyszczeniem świątyni” kryje się wydarzenie wyrzucenia przez Jezusa ze świątyni jerozolimskiej prowadzących tam interesy handlarzy i bankierów. Opisują je wszystkie cztery ewangelie, jednak w Ewangelii Jana znajdujemy je w szczególnej formie: przedstawione bardziej szczegółowo i w innej chronologii, niż u Synoptyków, a także posiadające inne zakończenie. W tym zakończeniu właśnie kryje się przesłanka o tym, że świątynią Boga jest ciało Jezusa Chrystusa.

W niniejszej pracy postaramy się odkryć, co oznacza, że *ciało Jezusa jest świątynią* i jakie są tego implikacje. Zastanowimy się nie tylko nad sensem całego wyrażenia, ale także nad tym, gdzie ma ono swoje źródła i do czego prowadzi. Jest to rozważanie na tyle istotne dla naszej wiary, na ile istotna dla każdej religii jest jej świątynia i cała rzeczywistość, którą ona reprezentuje. Tym bardziej, że wyrażenie to wydaje się nie być tylko metaforą, ale nową rzeczywistością i swego rodzaju rewolucją w rozumieniu świątyni. Spróbujemy więc udowodnić, że Jezus Chrystus to rzeczywista, nowa świątynia Boga i co więcej, że dotychczasowe pojęcie świątyni było tylko rzeczywistością typiczną, której wypełnienie stanowi Jezus.

Wybór tego tematu pracy był podyktowany przede wszystkim tym, że porusza on problem istotny oraz ciekawy, a w dostępnej w Polsce literaturze teologicznej bywa

on traktowany raczej fragmentarycznie: łatwo znaleźć wzmianki na ten temat, trudno zaś o rzetelne, całościowe opracowanie. Praca ta jest więc próbą zebrania różnych informacji i wyników badań dotyczących pojęcia *Jezusa Chrystusa jako świątyni* rozproszonych po istniejących już dziełach oraz spostrzeżeń i wniosków wysnutych przez autorkę pracy.

Praca składa się z trzech rozdziałów. W rozdziale pierwszym, zatytułowanym „Motyw świątyni w Piśmie Świętym”, zbadamy ewolucję instytucji świątyni oraz jej pojęcia w narodzie Izraelskim, gdyż to z tego narodu wyrasta Jezus Chrystus, a w swoim życiu i nauczaniu sięga On właśnie do motywu i tradycji świątyni żydowskiej. Postaramy się w tym rozdziale ukazać rozwój świątyni w Izraelu: tak rozwój materialny, od pierwszych sanktuariów do jedynej świątyni w Jerozolimie, jak i rozwój duchowy, idący wraz z umacnianiem się monoteizmu i wewnętrznej integracji narodu. Metodą więc będzie metoda historyczna, rozdział będzie miał układ chronologiczny, w którym wyjdziemy od początków kultu jedyne Boga wśród Hebrajczyków, a skończymy na czasach ziemskiego życia Jezusa oraz pierwotnego Kościoła. Ostatni paragraf będzie natomiast podsumowaniem rozwoju samego pojęcia świątyni w Izraelu. Źródłami staną się dla nas przede wszystkim Pismo Święte¹, historyczne opracowania dziejów Izraela oraz opracowania dotyczące jego tradycji religijnej, w szczególności zaś świątyni i kultu w niej sprawowanego.

W rozdziale drugim, noszącym tytuł „Analiza egzegetyczna perykopy J 2,13-22”, zajmiemy się, jak sam tytuł wskazuje, badaniem Janowej perykopy o oczyszczeniu świątyni, w której pojawia się motyw ciała Jezusa jako świątyni. W tym rozdziale, poprzez dokładną analizę tekstu, postaramy się wydobyć przesłanki i wnioski płynące z samej perykopy, a także ukazać różne ich implikacje w całym Piśmie Świętym, szczególnie zaś w Nowym Testamencie, w tym oczywiście w Ewangelii wg św. Jana. Metodą, której użyjemy w egzegezie tekstu, będzie metoda analizy synchronicznej. Za źródła posłużą nam Pismo Święte, przede wszystkim jego oryginalny, grecki tekst w wydaniu krytycznym², synopsy biblijne, różnego rodzaju słowniki, komentarze biblijne oraz opracowania dotyczące danej perykopy oraz pojęć w niej występujących.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym „Teologia świątyni w J 2,13-22”,

- 1 W tym, jak i pozostałych rozdziałach, gdy będzie występowało tłumaczenie literackie Pisma Świętego na język polski, będzie to: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, Poznań-Warszawa³ 1980.
- 2 *Novum Testamentum Graece*, red. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1993.

postaramy się zsumować wiedzę zdobytą w poprzednich rozdziałach i wyciągnąć z niej wnioski teologiczne. Skupimy się w nim na esencji tej pracy, to jest na problemie, co to znaczy, że Jezus Chrystus jest świątynią i co wynika z tego dla nas – chrześcijan, dla całej ludzkości i całego świata. Jako metodę przyjmujemy tu syntezę wniosków z poprzednich rozdziałów oraz refleksję teologiczną nad nimi. Głównymi źródłami będą właśnie rozdział pierwszy i drugi tej pracy oraz Pismo Święte, a także dzieła z nurtu refleksji teologicznej dotyczące opracowywanego tematu.

Jak można zauważyć, układ pracy jest zorientowany na stopniowe zawężanie tematu: od stworzenia mu w miarę rozległych podstaw w postaci wiedzy ogólnej o świątyni Izraela w rozdziale pierwszym, poprzez szczegółowe badanie perykopy źródłowej tematu w rozdziale drugim, aż po skupienie się wyłącznie na interesującym nas pojęciu *Jezusa jako świątyni* w rozdziale trzecim. Znając już więc główny problem poruszany w niniejszej pracy, zarys jej budowy, metody i źródła, z których skorzystamy, zechcemy zanurzyć się w jej treść i postępować z jej nurtem, a nadzieją autorki pozostaje to, że jej praca choć trochę rozjaśni Czytelnikowi dany temat, wzbogaci go wewnątrz i przyczyni się do rozwoju życia Bożego w nim.

ROZDZIAŁ I

MOTYW ŚWIĄTYNI W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Wstęp

Człowiek jest istotą cielesno-duchową, dlatego każde jego działanie angażuje w jakiś sposób i jego ducha (rozumianego jako rozum, psychika i dusza), i ciało. Można zaryzykować stwierdzenie, że człowiek nie jest w stanie poruszać się jedynie na poziomie materialnym, lub jedynie na poziomie duchowym. Im bardziej zaś angażuje go jakaś działalność, tym więcej całego siebie w nią wkłada. Także religię, choć jest ona przejawem życia duchowego, ubiera człowiek w formy materialne ogólnie zwane kultem. Kultem nazywamy „świadome zwrócenie się do istoty wyższej (ponadziemskiej) z uznaniem jej wyższości, a równocześnie zależności człowieka od niej”³.

Jednym z przejawów kultu boga czy bogów od dawien dawna są wystawiane im świątynie. We wszystkich religiach, gdzie występuje świątynia, jest ona uważana za miejsce święte; wiele religii, szczególnie dawne religie Bliskiego Wschodu, uważało świątynię za realne mieszkanie bóstwa na ziemi.⁴ Także w Izraelu najpierw przenośny Przybytek, a potem zastępująca go świątynia jerozolimska, były, jako miejsca szczególnej Bożej obecności wśród ludu, centrum życia religijnego. W Janowej perykopie o wypędzeniu przez Jezusa przekupniów ze świątyni jerozolimskiej (J 2,13-22) zderzają się ze sobą dwa obrazy świątyni: jeden osadzony w Starym Przymierzu, drugi antycypujący Nowe Przymierze. Żeby jak najpełniej uchwycić relację między nimi, musimy sięgnąć najpierw do Starego Testamentu i mającej w nim źródło tradycji żydowskiej, by określić miejsce, jakie zajmuje w nich świątynia. Potem przyjrzymy się z kolei temu, w jaki sposób o świątyni wypowiada się Nowy Testament.

3 H. LANGKAMMER, „Znaczenie religijne ofiary w Izraelu”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 225.

4 F. AMIOT, „Świątynia”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 963.

1. Początki kultu Boga Izraela – pierwsze sanktuaria

Księgi Starego Testamentu zaczynają swą narrację od stworzenia świata i po mitycznym opisie dziejów początków ludzkości koncentrują się na dziejach ludu, który stanie się później Narodem Wybranym przez Boga. Człowiekowi od stworzenia towarzyszy nieustanne zainteresowanie ze strony Stwórcy, przeradzające się często w Jego odpowiednią ingerencję w losy ludzkości. Wreszcie Bóg wybiera Abrahama, by ten stał się protoplastą „wielkiego narodu” (por. Rdz 12,2; 15,5; 17,4), zmienia jego imię na Abraham i zawiera przymierze wzajemnej wierności z nim i jego potomstwem, które „będzie trwało z pokolenia w pokolenie jako przymierze wieczne” (Rdz 17,7). Abraham, jego syn Izaak, wnuk Jakub i jego potomstwo (dwunastu synów, od których bierze początek dwanaście szczepów Izraela; por. Rdz 49,1-28) stają się protoplastami narodu izraelskiego. Przymierze Abrahama stanowi także oficjalny początek kultu Boga w Izraelu, jednak kultu jeszcze dość spontanicznego, niezinstytucjonalizowanego.⁵ Pojawiają się pierwsze miejsca święte (sanktuaria) Izraela, związane z objawieniami Boga, w nich zaś niejednokrotnie ci, którym dane było doznać objawienia, wystawiają na jego pamiątkę ołtarze, na których składają Bogu ofiary (por. Rdz 12,7.8; 22,9.13-14; 26,25; 33,20) i/lub kamienne stele (por. Rdz 28,18; 31,45; 35,20). Powstałe w ten sposób sanktuaria stają się później dla ludu izraelskiego miejscami regularnego kultu – składania ofiar, pielgrzymek, itp.

Sychem⁶, Betel⁷, Mamre⁸ i Berszeba⁹ to najstarsze sanktuaria Izraela, pochodzące z epoki Patriarchów, kult w tych miejscach wyprzedzał więc kult ustanowiony później przez Boga na Synaju. Miejsca, w których był uprawiany, a nawet jego formy niejednokrotnie zostały w pewien sposób zaadaptowane przez samych Patriarchów i lud izraelski od ludów tubylczych Kanaanu.¹⁰ Prawdopodobnie

5 Z mnóstwa rozmaitych kultów, jakie istniały i istnieją na ziemi, możemy wyodrębnić kilka charakterystycznych dla kultu jako takiego elementów wspólnych: miejsca, przedmioty, osoby i czasy święte, czynności kultyczne oraz przepisy kultowe. Także w kulcie biblijnym odnajdujemy wszystkie te elementy, jednak nie pojawiają się one w jednym momencie. Kult Boga rozwija się od form prostych, do coraz bardziej szczegółowych i rygorystycznych. Godnym uwagi jest, że to sam Bóg jest inicjatorem oraz koordynatorem swego kultu. (por. M.-F. LACAN, „Kult”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 414-416.)

6 B. PONIŻY, „Pierwsze sanktuaria Izraela”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 10-12.

7 Tamże, s. 12-13.

8 Tamże, s. 13-14.

9 Tamże, s. 14-15.

10 W. SALAMAGA, „Historia i teologia świątyni w Starym Testamencie”, *Studia Diecezji Radomskiej* t. 2 (1999), s. 167-168.

zaadaptowany został przez Abrahama nawet jeden z dwóch przydomków, którymi nazywa on Boga: El-Szaddaj (Bóg Wszechmocny), który wywodzi się z języka religijnego aramejskiego pogaństwa.¹¹ W tej asymilacji możemy dopatrywać się oznak pedagogii Bożej – Bóg poprzez objawienie się Abramowi wyprowadza go z religii instynktownej do religii prawdziwej, jednak nie narzuca mu zrazu jakiejś nowej formy kultu. Kult pozostaje tym, czym ma być – elementem ułatwiającym kontakt człowieka z Bogiem, ma więc charakter ludzki, Bóg tylko kieruje go stopniowo na właściwe tory.

Kult Boga w epoce Patriarchów, czyli – można powiedzieć – pierwszy etap ewolucji kultu izraelskiego, związany był mocno z sanktuariami, które swoją świętość nabywały poprzez objawienie się Boga w tym miejscu. W miejscach tych stawiano zwykle ołtarz, na którym składano ofiary Panu i przy nim wzywano imienia Bożego, albo kamienną stelę upamiętniającą objawienie. Ze względu na swoją historię stawały się owe miejsca celami pielgrzymek, a niejednokrotnie także bohaterami różnych legend i wierzeń (jak np. dęby Mamre¹²). Zwróćmy uwagę, że inicjatorem religii jest sam Bóg, poprzez objawienie się Abrahamowi i jego potomkom, kult jest zaś ludzką odpowiedzią na owo objawienie, przyjmującą jedyne znane odpowiadające mu formy kultyczne, zaczerpnięte z kultów pogańskich (ołtarz, stela, miejsce święte, nawet przydomki nadawane Bogu). W odniesieniu jednak do Boga Jedynego te stare formy nabierają nowej treści i stają się bazą dla Bożej pedagogii, która prowadzi lud izraelski do coraz lepszego poznawania Boga i coraz doskonalszych (milszych samemu Bogu) form czczenia Go. Zauważmy także, jak ważną rolę już w tych początkach religii jahwistycznej pełni miejsce święte. Nawet, jeśli jest ono zaadaptowane z jakiegoś pogańskiego kultu (jak święty dąb More nieopodal Sychem, z którego liści wrózano), nabywa ono swoją świętość tylko przez fakt objawienia się Boga właśnie tutaj, a więc od Niego, z góry, nie jest zaś święte samo przez się, jak wiele miejsc kultu pogańskiego. Miejsce święte, jako miejsce szczególnego, „namacalnego” spotkania Boga z człowiekiem, pojawia się później coraz intensywniej w religii Izraela, aż do najbardziej „namacalnego” miejsca tego spotkania, które odnajdziemy w Emmanuelu – Jezusie Chrystusie.

11 B. PONIŻY, „Pierwsze sanktuaria Izraela”, s. 15-16.

12 Tamże, s. 14.

2. Ukonstytuowanie kultu przez przymierze synajskie – Arka Przymierza i Namiot Spotkania

Kamieniem milowym w losach ludu izraelskiego jest wyjście z niewoli egipskiej. W drodze do Ziemi Obiecanej następuje przekształcenie ludu w naród, a także – ukonstytuowanie kultu. Narzędziem w Bożych rękach do przeprowadzania tych zmian staje się Mojżesz. Znaczący – z punktu widzenia interesującego nas tematu – jest opis jego powołania. Bóg ukazuje się Mojżeszowi na Górze Horeb, w płonącym, lecz nie spalającym się krzewie. Gdy Mojżesz podchodzi, by lepiej przyjrzeć się temu zjawisku, Bóg upomina go: „Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą.” (Wj 3,5). Odnajdujemy tu znów prawidłowość, o której już sobie powiedzieliśmy: w Biblii świętość miejsca nie jest jego przymiotem własnym, lecz pochodzi od Boga, który je „naznaczył” swoim objawieniem. Pan wyznacza Mojżeszowi zadanie wyprowadzenia jego narodu z Egiptu do Ziemi Obiecanej, przy czym sam kieruje nim i czyni znaki, które pomagają uwolnić lud z niewoli faraona. Już w tym czasie Bóg zaczyna kształtować dojrzałe formy kultu wedle swego upodobania. Noc wyjścia Izraelitów z Egiptu jest dokładnie „wyreżyserowana” przez Pana, a jej wspomnienie ma być obchodzone jako święto Pesah – jedno z najważniejszych świąt izraelskich.

W wędrówce do Ziemi Obiecanej Bóg nieustannie towarzyszy Izraelitom, wspierając ich we wszelkich jej trudach. Kluczowy moment wędrówki, zarazem kamień milowy dla kultu izraelskiego oraz jego tożsamości narodowej nadchodzi podczas obozowania na pustyni Synaj. Mojżesz wezwany przez Pana, wstępuje na pobliską górę, by tam z Nim rozmawiać. Pan na wstępie zastrzega, że góra ta staje się miejscem świętym – niedostępnym dla wszystkich poza Mojżeszem.¹³ Wstąpienie na nią, lub choćby dotknięcie jej podnóża, ma być ukarane śmiercią (por. Wj 19,12-13.21-24). Na górze Bóg objawia Mojżeszowi treść Przymierza, które chce zawrzeć z ludem izraelskim. Odtąd jest on Bożym Narodem Wybranym, Jego „szczególną własnością”, „królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,5-6), w zamian za co ma zachowywać Prawo, które Pan przekazuje Mojżeszowi. Świadectwem tego przymierza stają się dwie

13 Zgodnie z etymologią słowo święty – hebr. קָדוֹשׁ (qādōš) – oznacza oddzielony; P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, קָדוֹשׁ, s. 306.

kamienne tablice z wyrytym na nich Dekalogiem. Bóg poleca też zbudować sobie Przybytek, w którym będzie mógł „zamieszkać pośród” swego ludu (Wj 25,8). W Przybytku ma więc być Arka, w której spoczną tablice z Dekalogiem (Wj 25,10-16), przykryta złotą przeblągalnią z przedstawieniami dwóch cherubów po obu jej końcach (Wj 25,17-21). Bóg zaś obiecuje swoją obecność w miejscu przebywania Arki i to, że będzie z Mojżeszem rozmawiał z miejsca ponad przeblągalnią, między cherubami (Wj 25,22). Bóg poleca też uczynić sobie odpowiednie otoczenie dla kultu: namiot, który będzie pełnił funkcję przenośnej świątyni (Wj 26), a w nim wszelkie kultyczne utensylia. Budowa Przybytku oraz jego elementów jest – według Księgi Wyjścia – dokładnie określona przez Pana. Bóg sam też wybiera sobie pierwszych kapłanów i określa formy oddawania Mu czci (Wj 29). Kult Jahwe w Przybytku oprze się głównie na ofiarach i modlitwie. Te jego formy, ściśle określone w Księgach Wyjścia, Kapłańskiej oraz Powtórzonego Prawa, przetrwają wieki, przenosząc się wraz z Arką do świątyni jerozolimskiej. O ile modlitwa jest formą kultu, którą każdy Izraelita może i powinien uprawiać także samodzielnie i nie tylko w Przybytku, to składanie ofiar będzie odtąd coraz mocniej związane tylko z tym świętym miejscem (Pwt 12,13-14) do tego stopnia, że wiele wieków później, po ostatecznym zburzeniu świątyni jerozolimskiej przez Rzymian, kult ofiarniczy w Izraelu ustanie.

Przybytek składa się z trzech stref: najważniejszego pomieszczenia środkowego – Najświętszego, w którym spoczywa sama Arka, przylegającego do niego pomieszczenia Świętego oraz z okalającego je dziedzińca. Strefy te charakteryzuje stopniowe zwiększanie świętości, która „kumuluje się” w Miejscu Najświętszym, gdzie w ciemnym obłoku przebywa sam Bóg (por. Wj 20,21) i gdzie nikt spośród ludzi nie ma wstępu, prócz arcykapłana, który wchodzi tam tylko raz w roku, w Dniu Przeblągania, by złożyć ofiarę kadzielną i skropić przeblągalnię krwią zwierzęcia ofiarnego dla oddania czci i uzyskania przebaczenia dla ludu (por. Kpł 16). Miejsce Najświętsze to kwadratowe pomieszczenie bez okien, oddzielone od Świętego zasłoną z wyhaftowanymi cherubami, znajduje się w nim tylko Arka Przymierza, nie ma zaś żadnych sprzętów kultycznych.¹⁴ Droga do Najświętszego wiedzie przez Święte, które jest podłużnym pomieszczeniem, znajdują się w nim ołtarz całopalenia, świecznik i stół chlebów pokładnych. Właściwy Namiot to właśnie te dwa pomieszczenia, okala zaś go

14 Świątynie pogańskie Bliskiego Wschodu miały podobny schemat budowy, jednak w miejscu najświętszym znajdował się w nich zwykle posąg bóstwa, któremu oddawano cześć. Jahwe zabronił Izraelitom wykonywać Swojej podobizny (Pwt 4,9-20), by zapobiec idolatrii. Tak wiara w tylko jednego Boga, jak i zakaz czynienia Jego wyobrażeń stanowczo wyróżniały religię Izraela od religii ludów ościennych.

specjalny płot, teren zaś wewnątrz płotu, wokół Namiotu, to dziedziniec – na nim znajdują się ołtarz z jego sprzętami i kadz do rytualnych obmyć.¹⁵ Kiedy Przybytek jest już przygotowany, a jego kapłani gotowi do służby, Pan napelnia go swoją obecnością. Jak czytamy: „Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napelniła Przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, gdyż chwała Pana wypełniała Przybytek. Ile razy obłok wznosił się nad przybytkiem, Izraelici wyruszali w drogę, a jeśli obłok nie wznosił się, nie ruszali w drogę aż do dnia uniesienia się obłoku. Obłok bowiem Pana za dnia zakrywał Przybytek, a w nocy błyszczał jak ogień na oczach całego domu izraelskiego w czasie całej ich wędrówki” (Wj 40,34-38).

Znakiem obecności Boga pośród Jego ludu, jest Chwała Boża wypełniająca Przybytek. W ST chwała (hebr. כְּבוֹד - *kābôd*) zawiera w sobie ideę ciężaru, wagi danego bytu, określający jego znaczenie, przyznawany mu szacunek. Istotnym atrybutem chwały jest jej widoczność, blask. Ludzka chwała często wypływa z posiadania bogactw, piastowania wysokich stanowisk i jako taka jest uludna i nietrwała, co ST niejednokrotnie podkreśla (Ps 49,17n). Chwała Boża, najwyższa z możliwych, ma charakter epifanijny. Towarzyszy objawieniu Boga jako manifestacja Jego potęgi, mocy i świętości. W niej także znajduje się jedyna podstawa do wszelkiej godziwej ludzkiej chwały (Ps 62,6.8). W ST spotykamy dwa typy manifestacji chwały Bożej: wielkie dzieła Boże oraz ukazanie się w postaci widzialnej chwały Jahwe. Właśnie ten drugi sposób objawienia swej chwały Bóg łączy podczas zawierania Przymierza na Synaju z Arką i jej sanktuarium. Na Synaju objawia się ona w postaci płomieni opasujących wzgórze, zaś Mojżesz, który przebywa w jej bliskości, powraca do Izraelitów z jaśniejącym od niej obliczem (Wj 34,29). Jak czytaliśmy wyżej, po zbudowaniu Namiotu Świętego, chwała Pana wypełnia jego Przybytek i tam pozostaje (Wj 40,34n). To samo stanie się po wybudowaniu świątyni przez Salomona (1 Krl 8,10n). Chwała Pana jest majestatyczna i uderzająca, człowiek nie jest zdolny jej ogarnąć, jest ona aż groźna w swojej wspaniałości („I rzekł Mojżesz: Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę. Pan odpowiedział: (...) Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu. I rzekł jeszcze Pan: Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale. Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukażę.” Wj 33,18-23).¹⁶

15 „Przybytek”, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, tłum. D. Armińska, Warszawa 2001, s. 670-672.

16 D. MOLLAT, „Chwała”, w: X. Léon-Dufour red., *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i oprac. K.

Przybytek z Arką staje się odtąd „jedynym prawowitym miejscem kultu Boga Jahwe”¹⁷ aż do czasu wybudowania świątyni jerozolimskiej, czyli przez cały okres wędrówki do Ziemi Obiecanej i zdobywania jej oraz przekształcania się ludu nomadów w naród z własnym państwem. Przenośne sanktuarium jest więc dostosowane do aktualnego trybu życia Izraelitów – dopóki oni wędrują, ich Bóg „wędruje” razem z nimi. Nie oznacza to, że Jahwe jest w jakiś sposób ograniczony konkretnym miejscem (Namiot), czy przedmiotem (Arka). Z Przybytkiem łączy On za to szczególną swoją obecność, która dla ludu jest zarazem świadectwem, jak i wsparciem. Dodajmy, że jest to obecność czynna – Bóg w okresie wędrówki występuje jako ten, który wyzwala swój lud (Wj 6,6n; 13,3; 20,2), prowadzi go (Wj 13,21n), nie pozwala mu cierpieć pragnienia (Wj 17,1-7) ani głodu (Wj 16), a także towarzyszy mu w wojnach, oddając wrogów w jego ręce (Wj 15,3; Lb 1,30; 10,35; Pwt 2,25). Nie można też zapomnieć o tym, że Bóg zespała lud Izraela, religia staje się podstawą jego jedności.

Arka¹⁸ więc to nie tylko skrzynia do przechowywania tablic z Dekalogiem Bożym¹⁹, ale przede wszystkim namacalny symbol obecności Boga i obowiązywalności zawartego z Nim Przymierza. Jahwe sam zapowiada, że objawiać się będzie ponad przełagalnią, pomiędzy cherubinami (Wj 25,22). Stąd nadawany Bogu tytuł „Jahwe zasiadający między cherubami” (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2; 2 Krl 19,14; 1 Krm 13,6), stąd też pojęcie Arki jako tronu Bożego, lub jego podnóżka (Ps 132,6-7; 1 Krm 28,2).²⁰ Arka jest więc symbolem królowania Boga w Izraelu. Izraelici zresztą jeszcze przez długi czas pozostaną narodem bez ludzkiego króla, za jedynego władcę nad sobą uznając Boga (Sdz 8,23; 1 Sm 8,7; Wj 19,6).

Arka jest także symbolem świętości Boga – podobnie, jak święta (oddzielona) stała się wcześniej Góra Syjon podczas teofanii, tak święta staje się Arka Przymierza – także miejsce teofanii. Jest ona miejscem najwyższego kultu, sercem Przybytku (a Przybytek – sercem obozu izraelskiego podczas wędrówki). Inne sanktuaria stopniowo tracą na znaczeniu na rzecz Przybytku z Arką, co zresztą jest zrozumiałe: tamte są

Romaniuk, Poznań 1990, s. 134-136.

17 B. PONIZY, „Pierwsze sanktuaria Izraela”, s. 16.

18 Hebr. אֲרֹן (’ārôn) – skrzynia, kufer; także trumna; C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu, t. II: Lud Bożego Przymierza*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995, s. 135. W Biblii słowo ’ārôn występuje ok. 200 razy, w tym w większości z nich w odniesieniu do Arki Przymierza, a tylko dwa razy w odniesieniu do innych przedmiotów (Rdz 50,26 – jako trumna, w której złożono kości Józefa oraz 2 Krl 12,10 – jako skrzynia na datki na odnowienie świątyni); A. MOZGOL, „Arka Przymierza”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 37-38.

19 Według Hbr 9,4 wewnątrz znajdowały się także urna z manną, którą Bóg zesłał Izraelitom na pustyni oraz rozkwitła laska Aarona.

20 C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu, t. II: Lud Bożego Przymierza*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995, s. 137-138.

miejscami przygodnej teofanii Jahwe, natomiast Arka to miejsce Jego regularnych objawień, z którym zresztą Bóg sam się związał w ten sposób. Przybytek nosi też znaczącą nazwę Namiotu Spotkania²¹ „gdzie – mówi Pan do Mojżesza – będę się spotykał z tobą, aby rozmawiać. Tam będę się spotykał z Izraelitami, i to miejsce będzie uświęcone przez moją chwałę” (Wj 29,42n). Przenośny Przybytek staje się więc głównym sanktuarium Izraela – prototypem późniejszej świątyni jerozolimskiej.

3. Centralizacja kultu – świątynia jerozolimska

Centralizacja kultu w Izraelu jest związana ze ściślejszym zjednoczeniem narodu i centralizacją władzy. Po powrocie z Egiptu i zdobyciu Kanaanu plemiona izraelskie tworzą bowiem raczej luźną federację, niż spójny organizm państwowy – nie mają króla, uznając za swego władcę tylko Boga; pewną władzę uniwersalną dla wszystkich szczepów mają sędziowie, lecz jest to z reguły władza rozjemcza, czasami podczas wojny przeradzająca się w przywództwo. Ostatnim z sędziów jest Samuel, który – na prośbę starszyzny ludu – namaszcza pierwszego króla izraelskiego – Saula (por. 1 Sm 10,1). Panowanie Saula (ok. 1030-1009 r. przed Chr.)²² rozpoczyna okres monarchii w Izraelu, kiedy to federacja plemion izraelskich przeradza się w organizm państwowy. Władza polityczna jest ściśle związana z religijną – pierwsi królowie są wybrańcami („pomazańcami”) Boga i działają pod Jego kierownictwem, co pokazuje ideę, że faktycznym królem Izraela pozostaje Bóg. Następnym po Saulu król – Dawid (ok. 1010/1009-969 r. przed Chr.), osiada w Jerozolimie, tu buduje sobie pałac i tu sprowadza Arkę Przymierza – miasto to staje się odtąd stolicą Izraela. Już Dawid wpada na pomysł zbudowania w Jerozolimie świątyni Panu, która zastąpiłaby dotychczasowy Namiot. Bóg nie zezwala mu na to, zapowiadając jednak: „Kiedy wypełnią się twoje dni i spocziesz obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzę jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzę tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie Mój synem” (2 Sm 7,12-14a). Te znaczące słowa Boga wypełnią się podwójnie: w synu Dawida – Salomonie i w jego dalekim potomku – Jezusie.

21 „Przybytek”, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, s. 670-671.

22 Lata panowania Saula, Dawida i Salomona na podstawie: A. LEMAIRE, „Zjednoczone królestwo. Saul, Dawid i Salomon”, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W Chrostowski, Warszawa 1994, s. 133-163.

A. Świątynia Salomona

Syn Dawida i następca tronu – Salomon (ok. 970/969-931 r. przed Chr.), w odpowiedzi na ową zapowiedź daną jego ojcu, buduje w Jerozolimie świątynię, która zastępuje przenośny Przybytek (por. 1 Krl 6-7). Budowa rozpoczyna się w 4. roku rządów króla i trwa 7 lat. Miejscem budowy staje się Moriah – północne przedłużenie wzgórza Ofel. Świątynia jest wzorowana na Namiocie Świadcstwa – choć zajmuje dwa razy większą od niego przestrzeń²³ i jest zakrojona na szerszą skalę, urządzona z większym przepychem i bardziej funkcjonalna, to główne elementy składowe dawnego Przybytku są w niej zachowane. Właściwy budynek świątyni Salomona dzieli się na trzy główne pomieszczenia: przedsionek (hebr. אֵלֶם - 'ēlām²⁴), aulę (hebr. הַיְכָל - hēkāl²⁵), zwaną też Miejscem Świętym (hebr. קֹדֶשׁ - qādeš) oraz komorę (hebr. הַדְּבַיִר - debîr²⁶), zwaną także Miejscem Najświętszym, lub „Świętym Świętych” (hebr. הַקֹּדֶשׁ הַקְּדוֹשִׁים - qādeš haqādāšîm).²⁷ Miejsce Najświętsze oddzielone jest od Świętego drzwiami i zasłoną podobną do tej z Przybytku, jest pomieszczeniem kwadratowym i zaciemnionym (bez okien), znajdują się w nim dwa cheruby z drewna oliwkowego pokrytego złotem, pod których skrzydłami zostanie postawiona Arka; od Miejsca Świętego oddzielają je drzwi, zwykle otwarte, lecz przesłonięte zasłoną. W Miejscu Świętym znajduje się ołtarz kadzenia, stoły chlebów pokładnych i świeczniki (tak, jak w Przybytku, choć tam był tylko jeden stół i jeden świecznik). Z trzech stron (oprócz frontu) pomieszczenia te okalają przybudówki z komnatami służącymi za magazyny, natomiast całą budowlę otaczają dwa mury: przestrzeń wewnątrz pierwszego z nich (na której znajdują się przede wszystkim budynek świątynny, wielki ołtarz całopalenia z rampą i duża kadź do rytualnych obmyć zwana „Morzem Białym” oraz dziesięć białych konwi na wodę) to dziedziniec wewnętrzny, zwany też kapłańskim, odpowiadający dziedzińcowi dawnego Przybytku; natomiast przestrzeń między pierwszym a drugim murem, to dziedziniec zewnętrzny. Na dziedzińcu zewnętrznym mogli przebywać wszyscy, natomiast na dziedzińcu wewnętrznym mieli wstęp tylko kapłani, król i dostojnicy dworscy, Miejsce Święte to pole działalności kapłanów,

23 „Świątynia”, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, tłum. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 798.

24 P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, אֵלֶם (s. 34), lub אֵיֶלֶם (s. 30).

25 P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, הַיְכָל, s. 93.

26 P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, הַדְּבַיִר, s. 82.

27 W. SALAMAGA, „Historia i teologia świątyni w Starym Testamencie”, s. 169.

natomiast „Święte Świętych” to wyłączny teren Obecności Bożej, do którego wstęp miał tylko arcykapłan, raz do roku, w Dzień Przebłagania. To wyłączenie kolejnych kręgów świątyni z użytku kolejnych grup ludzi to obraz stopniowego zwiększania świętości, która koncentruje się w Miejscu Najświętszym.²⁸ Kiedy do gotowej świątyni, do „Świętego Świętych”, zostaje przeniesiona Arka, napędza ją Chwała Pańska (por. 1 Krl 8,1-13), tak, jak wcześniej napędzała ów ruchomy Przybytek.²⁹ Wybudowana przez króla, na królewskiej ziemi świątynia stała się sanktuarium państwowym, a z chwilą umieszczenia w niej Arki przejęła funkcję wszystkich wcześniejszych sanktuariów, w których sprawowano kult Jahwe. Z tych względów stała się też miejscem pielgrzymek, zwłaszcza na uroczyscie obchodzone Święto Namiotów.³⁰ Oczywiście rzeczywista centralizacja kultu nie była natychmiastowa i przez długi czas jeszcze w Izraelu funkcjonowały stare sanktuaria, w których oddawano cześć Jahwe, a kult ten w niejednym przypadku skażony był bałwochwalstwem i synkretyzmem religijnym.

W utwierdzeniu monoteistycznego jahwizmu i centralizacji kultu nie pomagała sytuacja polityczna, która nastąpiła później. Po śmierci Salomona doszło w Izraelu do schizmy polityczno-religijnej: kraj został podzielony na dwa królestwa – Północne (Izrael) i Południowe (Judeę). Podział królestwa rozpoczął burzliwy okres w dziejach kultu Jahwe. Ponieważ Jerozolima ze swą świątynią pozostawała w Królestwie Południowym, Jeroboam – król Królestwa Północnego, założył w swoim państwie dwa konkurencyjne stałe sanktuaria w Betel i Dan (gdzie czczono Jahwe pod postacią złotego cielca), co zachwiało centralizacją kultu w Jerozolimie. Zresztą sam kult uprawiany w świątyni jerozolimskiej i jej losy zależały od stanu religijno-moralnego władcy akurat panującego w Królestwie Południowym, a także od sytuacji politycznej państwa. Świątynia była niejednokrotnie bezczeszczona bałwochwalstwem i rabowana – często przez samych królów, którzy jej skarbami spłacali haracze (por. 1 Krl 14,21-24; 2 Krn 24,7; 2 Krl 16,3; 21,16; 23,7). Przeżywała także okresy odnowy kultu Jedynego Boga podczas panowania królów-jahwistów. Jednym z nich był król Ezechiasz, który podjął dzieło rzeczywistej centralizacji kultu poprzez likwidację wszystkich ośrodków synkretycznego kultu Jahwe oraz obrządków bałwochwalczych (por. 2 Krl 18,4; 2 Krn 31,1), oczyścił też świątynię z oznak kultu pogańskiego (2 Krn 29). Innym wielkim reformatorem był Jozjasz, który polecił odnowić świątynię, gdy zaś przy remoncie

28 Wspomnieliśmy już o niej przy okazji omawiania budowy Namiotu Świętego, s. 9.

29 „Świątynia”, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, s. 798-799; por. J. JAROMIN, „Świątynia Salomona”, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 50-56.

30 W. SALAMAGA, „Historia i teologia świątyni w Starym Testamencie”, s. 170.

odnaleziono w niej Księgę Prawa (2 Krl 22,8; 2 Krn 34,14), dokonał pod impulsem jej lektury reformy religijnej określanej jako powrót do źródeł, której punktem kulminacyjnym było odnowienie Przymierza z Bogiem (2 Krl 23,1-3). Jednak w niedługi czas po dokonaniu tej reformy Judę najechał władca babiloński Nabuchodonozor, jej mieszkańcy dostali się do niewoli. Oblężeniem, zdobyciem i zburzeniem Jerozolimy oraz obrabowaniem i spaleniem jej świątyni przez Babilończyków w 586 r. przed Chr. zakończył się okres tzw. „pierwszej świątyni”.³¹

B. Świątynia Zorobabela

Po przeszło siedemdziesięciu latach niewoli Narodu Wybranego król perski Cyrus wydał w 538 r. przed Chr. dekret uwalniający lud i zezwalający, a nawet polecający im powrót do ojczyzny i odbudowę świątyni. Na czele pierwszej grupy repatriantów stanął Zorobabel – książę z rodu Dawida oraz Jozue - arcykapłan. Wskutek trudności finansowych i sporów odbudowa świątyni ukończona została dopiero kilkanaście lat później. Choć druga świątynia powstała na wzór pierwszej, była od niej o wiele skromniejsza. Nie było w niej już także Arki Przymierza, która bezpowrotnie zniknęła z historii w okresie niewoli babilońskiej.³² Za odbudową świątyni poszła odbudowa miasta, którą przedsięwziął namiestnik Judei Nehemiasz w kilkadziesiąt lat po odbudowie świątyni. Nehemiasz przygotował też podwaliny pod reformę religijną, którą przeprowadził kapłan Ezdrasz, a która oparła się na ponownym odczytaniu i objaśnieniu Prawa, zadośćuczynieniu za grzechy i uroczystym odnowieniu Przymierza. Reforma ta objęła nie tylko kult, jej celem była przede wszystkim odnowa życia duchowego, religijnego i codziennego reszty Narodu Wybranego, która powróciła z niewoli, co niesło ze sobą ocalenie jego tożsamości narodowej i umocnienie wobec nadchodzącej fali hellenizacji.³³ Dzięki wpływom zwolenników jahwizmu na dworze perskim nastąpiła ponowna, formalna centralizacja kultu – mocą przywileju królewskiego władza arcykapłana w Jerozolimie stała się najwyższym autorytetem religijnym dla wszystkich Żydów, niezależnie od miejsca zamieszkania.

31 U. SZWARC, „Świątynia jerozolimska”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 80-84.

32 W. SALAMAGA, „Historia i teologia świątyni w Starym Testamencie”, s. 172-173.

33 U. SZWARC, „Świątynia jerozolimska”, s. 86.

NB wspomnianej odbudowie Jerozolimy i reformie religijnej poświęcone są dwie księgi ST: Nehemiasza (Ne) i Ezdrasza (Ezd).

Po zajęciu państwa perskiego (a z nim Judei w 332 r. przed Chr.) przez Aleksandra Macedońskiego Bliski Wschód stał się terenem ekspansji kultury helleńskiej, która w Palestynie przejawiała się zarówno w procesie powolnej asymilacji kultur, jak i w aktach agresji wobec religii żydowskiej. Antioch IV Epifanes – władca z dynastii Seleucydów, ograbił świątynię (1 Mch 1,20-23) i zbezczeszczył ją (1 Mch 1,37.54) wprowadzając w niej kult Zeusa i składając ofiarę z wieprza, wydał także w 167 r. przed Chr. dekret zabraniający pod karą śmierci dalszego uprawiania kultu Jahwe w jakiegokolwiek formie (1 Mch 1,44-51). Kult Jahwe w świątyni ustał na trzy lata. Wobec tej próby likwidacji judaizmu i przymusowej hellenizacji wybuchło tzw. powstanie Machabeuszy, któremu przewodził Matatiasz – kapłan z pokolenia Joariba (1 Mch 2), a potem jego syn Juda Machabeusz (1 Mch 3-9). Dzięki niemu Żydzi uzyskali zezwolenie na powrót do świątyni i gwarancję swobody religijnej. Juda dokonał oczyszczenia i odnowienia świątyni, został w niej przywrócony kult (1 Mch 4,36-59). Wkrótce potem wzgórze Moriah zostało otoczone murem obronnym i zaopatrzone w wojsko mające strzec świątyni (1 Mch 4,60n). Ostatni z synów Matatiasza – Szymon, uzyskał w 141 r. przed Chr. formalne uznanie niepodległości Judei (1 Mch 13,41n), za co został przez lud mianowany jego zwierzchnikiem i arcykapłanem świątyni (1 Mch 13,8.42; 14,27.47).³⁴

Machabeusze stali się początkiem nowej dynastii królów żydowskich – Hasmoneuszy, która skupiła w swoim ręku dwie największe władze w narodzie żydowskim: królewską i kapłańską. Choć rola kapłanów w narodzie i tak była niepoślednia, za rządów Hasmoneuszy ich władza religijna została wzbogacona o elementy władzy politycznej, dyplomatycznej i wojskowej. W związku z tym świątynia jeszcze mocniej weszła w rolę centrum życia nie tylko religijnego i społecznego, ale też politycznego Narodu Wybranego.

Hasmoneusze prowadzili politykę ekspansyjną zarówno pod względem geograficznym, jak i kulturowo-religijnym. Przewodziła im idea oczyszczenia kraju z pogaństwa i nawrócenia wszystkich jego mieszkańców na religię żydowską (choćby i pod groźbą śmierci). Z drugiej strony trzeba powiedzieć, że w całym swoim religijnym zapale Hasmoneusze nie całkiem oparli się hellenizacji, tworząc przedziwną syntezę judaizmu i hellenizmu polegającą jednak na tym, że przystosowywano formy hellenistyczne do judaizmu, nie zaś na odwrót. W każdym razie w miarę podnoszenia się statusu politycznego państwa żydowskiego wzrastał też prestiż świątyni jako centrum i

34 Tamże, s. 86-87; por. W. SALAMAGA, „Historia i teologia świątyni w Starym Testamencie”, s. 173.

kwintesencji judaizmu. Daje temu wyraz 2 Mch – księga streszczająca większe, pięciotomowe dzieło spisane w poł II w. przed Chr., w którym przypominano wydarzenia z powstania Machabeuszy (opisanego już w 1 Mch), dające wyraz propagandzie hasmonejskiej (bo przypomina o poświęceniu Machabeuszy dla narodu i świątyni). W księdze tej motywem centralnym jest właśnie świętość świątyni jerozolimskiej.

W okresie rządów Hasmoneuszy rozwinęło się także wiele praktyk religijnych podkreślających centralne znaczenie świątyni, m.in. upowszechnienie zwyczaju masowych pielgrzymek do Jerozolimy czy coroczny podatek świątynny w wysokości pół szekla. Prócz tego należy wymienić takie zobowiązania przeciętnego Żyda, jak ofiary z pierwociny plonów i trzody, obowiązek, by cztery razy w ciągu siedmiu lat wydać na terenie Jerozolimy 1/10 swoich zarobków, obowiązek przybycia do Jerozolimy na każde z trzech świąt pielgrzymkowych – Paschę, Kuczki i Święto Tygodni (niejednokrotnie zaniechany przez Żydów mieszkających daleko od Jerozolimy), a także składanie ofiar indywidualnych. W świątyni i jej pobliżu zlokalizowane były najważniejsze instytucje tamtego okresu, tam miały posiedzenia najwyższe sądy oraz prawdopodobnie Wysoka Rada, tam znajdowało się jedno z głównych miejskich targowisk służące potrzebom świątyni, tam też nauczali przywódcy różnych ugrupowań religijnych. Nie trzeba już wspominać o roli nadrzędnego miejsca kultu, modlitwy i nauczania religijnego, jaką pełniła świątynia jerozolimska. Choć instytucja synagogi istniała już w okresie rządów Hasmoneuszy, jej pozycja nie stanowiła żadnej konkurencji dla pozycji świątyni. Wszystko to czyniło ze świątyni jerozolimskiej nie tylko propagowane, lecz autentyczne centrum całego świata żydowskiego (tak już rozległego dzięki diasporze).³⁵

Należy zauważyć, że w okresie tzw. „drugiej świątyni”, po reformie religijnej zapoczątkowanej przez Ezdrasza, zaszła znacząca zmiana w religii żydowskiej. Upadła instytucja prorocka, w której gestii leżała do tej pory interpretacja Słowa Bożego, przez co religia uzyskała wysoki stopień demokratyzacji. Zaowocowało to ukształtowaniem się w połowie II w. przed Chr. różnych grup religijnych w obrębie judaizmu: saduceuszy, faryzeuszy, chasydejczyków, esseńczyków i innych. Skupiały się one zwykle (prócz esseńczyków) wokół świątyni, jako centrum życia religijnego, rywalizując między sobą o prymat w religii i polityce. Scharakteryzujemy sobie

35 L. I. A. LEVINE, „Okres hellenistyczny. Aleksander Wielki. Powstanie i upadek dynastii hasmonejskiej”, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 259-274.

pokrótce dwie najbardziej znaczące spośród tych grup: saduceuszy i faryzeuszy.

Saduceusze wywodzili się z linii arcykapłanów, potomków Sadoka (arcykapłana z czasów Dawida). Stanowili więc arystokrację kapłańską, rozporządzającą znacznymi bogactwami oraz wpływami politycznymi. Za czasów rządów Hasmoneuszy (którzy z punktu widzenia sukcesji byli uzurpatorami na stanowiskach królewskim i kapłańskich) weszli z nimi w sojusz, by zyskać przewagę polityczną wśród innych ugrupowań. Popierani byli głównie przez bogate warstwy społeczeństwa. W kwestiach doktrynalnych wyznawali oni przede wszystkim wyraźne rozróżnienie między Torą – jako jedynym pismem Boskim o nadrzędnym znaczeniu religijnym (uniwersalnym i wciąż aktualnym), a pozostałymi księgami, jako pismami ludzkimi o podrzędnym znaczeniu (według nich aktualnymi tylko w konkretnym miejscu i czasie spisania). Saduceusze negowali także nieśmiertelność duszy, ideę pośmiertnej kary i nagrody za jakość życia, byli zaś zwolennikami doktryny o nieograniczonej wolnej woli.³⁶

Faryzeusze byli chyba najbardziej znanym i popularnym ugrupowaniem religijnym w czasach rządów rzymskich, jednakże niewiele mamy pewnych informacji o ich pochodzeniu i działalności w czasach rządów hasmonejskich. Wywodzili się prawdopodobnie spośród prostego ludu – bądź społeczności miejskiej, bądź wiejskiej, z różnych stron Palestyny. Mieli spore poparcie wśród ludności, jednak poza znaczeniem religijnym nie posiadali większej władzy z życia politycznym, społecznym czy ekonomicznym. Stanowili grupę dość zróżnicowaną, a równie zróżnicowane były ich poglądy i tendencje w kwestiach natury etycznej, kultowej czy rytualnej. Łączyła ich wspólna podstawowa doktryna (zasadniczo przeciwstawna doktrynie saducejskiej) o równorzędnej wartości Prawa spisanego i ustnej tradycji jego przekazu i interpretacji, bowiem – jak twierdzili – tak Pięcioksiąg, jak i ustna tradycja zostały przekazane Mojżeszowi przez Boga na Synaju. Faryzeusze uważali się za jedynych prawowitych nosicieli tradycji Mojżeszowej. Następcami mędrców faryzejskich było wielu późniejszych rabinów, tak więc w dużej mierze na faryzeizmie wyrósł judaizm po zburzeniu świątyni (tzw. judaizm rabiniczny).³⁷

Niejako na marginesie warto wspomnieć o jeszcze jednej grupie społecznej (choć nie ugrupowaniu o podłożu ideologicznym, jak saduceusze i faryzeusze), jaką stanowili uczeni w Piśmie (soferim). Wywodzili się głównie (lecz nie tylko) spośród faryzeuszy. Ich początków można szukać już na dworze króla Salomona, wśród

36 Tamże, s. 276-277.

37 Tamże, s.278-280.

pierwszych urzędników królewskich. Stanowili elitę intelektualną i duchową narodu, zajmowali się badaniem Pism i roztrząsaniem kwestii natury prawno-religijnej (ich dziełem było obwarowanie Prawa mnóstwem szczegółowych przepisów, którą to kazuistykę niejednokrotnie wytykał im Jezus, por. Mt 23,13-36). W narodzie pełnili rolę nauczycieli, sędziów i prawodawców. Ich nauki weszły potem w skład Talmudu.³⁸

Wywalczona przez Machabeuszy niepodległość państwa żydowskiego trwała niestety zaledwie kilkadziesiąt lat. W 76 r. przed Chr. zmarł ostatni wielki król z rodu Hasmoneuszy – Aleksander Jannaj, po nim przez niespełna 10 lat rządziła jego żona Aleksandra Salome, jednak po jej śmierci w 67 r. przed Chr. dwaj ich synowie – Jan Hirkan II i Arystobulos II rozpoczęli walkę o tron, w której posunęli się do fatalnego kroku: prosili kolejno o pomoc w walce z rywalem rzymskiego legata Syrii. Rzym ostatecznie poparł Jana Hirkana i w 63 r. przed Chr. zwolennicy Jana Hirkana wpuścili rzymskie wojska do Jerozolimy. Zwolennicy Arystobulosa jeszcze przez trzy miesiące bronili się w świątyni, jednak w końcu Rzymianie przełamali ich opór. Tak rozpoczął się okres rzymskiego zwierzchnictwa nad państwem żydowskim. Arcykapłani i kapłani utracili swoje dotychczasowe wpływy polityczne, dynastia Hasmoneuszy została odsunięta od władzy, a pojawiła się nowa dynastia królewska, nie wywodząca się z rodu kapłańskiego, lecz wspierana przez Rzym – nazwana później herodiańską. Założycielem dynastii był Antypater Idumejczyk, zaś najsłynniejszym jej przedstawicielem, od którego imienia zapożyczono nazwę dla całej dynastii był syn Antypatra – Herod Wielki.³⁹

C. Świątynia Heroda Wielkiego

Herod w 40 r. przed Chr. został mianowany królem Judei⁴⁰, która właśnie była dotknięta najazdem Partów. Herod ostatecznie odbił Jerozolimę w 37 r. przed Chr. i odtąd panował w Judei aż do 4 r. przed Chr. Choć jego urząd królewski nie miał charakteru władzy niezależnej, lecz był na usługach Rzymu, nie można odmówić

38 M. ROSIK, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, s. 126-128; por. E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, s. 79-80.

39 S. J. D. COHEN, „Panowanie rzymskie. Powstanie żydowskie i zburzenie Drugiej Świątyni”, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W Chrostowski, Warszawa 1994, s. 285-288.

40 Królestwo Heroda rozrosło się z biegiem czasu na całą Palestynę i niektóre przyległe ziemie. Nazwa Judea, pierwotnie oznaczająca tylko niewielką krainę pomiędzy M. Śródziemnym a M. Martwym, rozciągnięta została przez Rzymian na całą Palestynę (część rzymskiej prowincji Syrii).

Herodowi przebiegłości i dużej dozy samodzielności w polityce. To dzięki owej przebiegłości pozostał królem tak długi czas, zjednując sobie kolejnych władców rzymskich, dzięki niej także dość dobrze podporządkował sobie władzę, pozbawiając wpływów stronnictwo saduceuszy, w pewien sposób zjednując sobie faryzeuszy i budując własne stronnictwo herodianów, tworzących nową arystokrację. Dbał także bardzo o interesy kraju i stymulował jego dynamiczny rozwój. Niestety, szczególnie w ostatnich latach życia, opanowała go mania szukania wokół siebie spiskowców czyhających na jego stanowisko i życie, przez co uśmiercił znaczną część swojej rodziny. Jego sposób rządzenia, podobnie jak i sposób życia były bardzo „rzymskie”, co zresztą zarzucali mu wierni religii Żydzi.⁴¹

Herod Wielki zasłynął także jako budowniczy. Wzniósł kilka miast i sieć fortec, rozbudował Jerozolimę i przebudował wzgórze świątynne. Przebudowę świątyni rozpoczęto ok. 20/19 r. przed Chr. Prawie dwukrotnie zwiększono obszar wzgórza, na którym znajdowały się obiekty sakralne, poprzez wbudowanie w jego masyw platformy podtrzymującej i muru. Do rozbudowy samej świątyni Herod kazał wyuczyć robót ciesielskich i budowlanych kapłanów i lewitów, by nie naruszyć świętości miejsca poprzez posłanie tam nieuprawnionych osób i nie wzburzyć tym Żydów. Nawet w czasie trwania robót nie przerywano sprawowania kultu. Zasadniczy schemat świątyni pozostał niezmienny, Herod wprowadził tylko jedną poważną innowację wzbogacając kompleks świątynny o jeszcze jeden dziedziniec, najbardziej zewnętrzny, zwany dziedzińcem pogan, gdyż mogli na nim przebywać także poganie.⁴² Z dziedzińca pogan do środka kompleksu, gdzie był główny gmach świątyni prowadziły kolejne dziedzińce: kobiet, mężczyzn i kapłanów (na które wstęp, zgodnie z nazwami, miała coraz węższa grupa ludzi). Na dziedzińcu kapłanów znajdowały się głównie ołtarz całopalenia oraz „Morze Miedziane”. W głębi dziedzińca wznosił się właściwy gmach świątyni, którego główna część stała nieco wyżej od reszty, poprzez portyk widoczne były pokryte złotem drzwi z przedstawieniem winnej latorośli, które pozostawały otwarte, lecz widok wnętrza osłaniała zasłona ozdobiona babilońskim haftem przedstawiającym sklepienie niebieskie. W głębi znajdowała się jeszcze jedna zasłona oddzielająca Miejsce Święte od Najświętszego. Schemat wnętrza świątyni, tak jak i jej wyposażenie były takie, jak w świątyni Salomona i późniejszej Zorobabela, z tym że odznaczały się o wiele większym

41 J. KLINKOWSKI, *Herod Wielki i jego epoka*, Wrocław 2007, s. 42-65.

42 Na dalsze dziedzińce poganie nie mieli wstępu ze względu na przeważającą wśród Żydów opinię o ich nieczystości; M. ROSIK, „Świątynia Heroda”, w: *Świątynia jerozolimska*, red. M. Rosik, Wrocław 2007, s. 95-96.

przepychem. W Miejscu Najświętszym nie było nic (po zaginięciu Arki), prócz kamienia, który Żydzi uważali za centrum wszechświata („pępek świata”). Właściwy Przybytek otaczały liczne przybudówki, w których mieściły się magazyny, skarbiec, sale dla kapłanów, a także „sala gładzonego kamienia”, w której spotykał się Sanhedryn. Do budowy kompleksu świątynnego użyto białego kamienia, a do upiększenia głównie srebra i złota, gmach świątyni był znacznie większy od gmachu świątyni Salomona czy Zorobabela, a otaczające go przedsionki i mury znacznie rozleglejsze, wszystko zaś urządzone z wielkim przepychem, tak że świątynia prezentowała się naprawdę imponująco. To właśnie świątynię zbudowaną przez Heroda odwiedzał Jezus, tam nauczał, jej wspaniałością napawali się Jego uczniowie, w jej przedsionkach i bramach rozegrało się wiele scen znanych z kart Nowego Testamentu.⁴³

Przebudowę świątyni jerozolimskiej ukończono ostatecznie długo po śmierci jej inicjatora - Heroda Wielkiego, bo w 64 r. po Chr. Po śmierci Heroda Wielkiego w 4 r. przed Chr. jego państwo rozsypało się na trzy części, którymi zrazu zarządzali królowie-wasale, synowie Heroda, później jednak Judea dostała się pod zarząd urzędników rzymskich (prefektów, później prokuratorów), zaś po 44 r. dostały się pod ich zarząd pozostałe żydowskie terytoria. Choć za rządów Heroda Wielkiego Żydzi cieszyli się dużą swobodą religijną, potem ich religia i związany z nią tryb i zasady życia przestały być chronione i coraz częściej spotykały się z niezrozumieniem i represjami. Doszły do tego nasilające się napięcia wewnątrz samego narodu żydowskiego. Wreszcie w 66 r. po Chr. Żydzi rozpoczęli powstanie mające na celu zrzucenie z ich kraju okupacji rzymskiej. Powstanie skończyło się w 70 r. po Chr. oblężeniem Jerozolimy przez Rzymian, podczas którego świątynia pełniła rolę twierdzy obronnej, a w końcu zdobyciem świątyni przez wojska rzymskie i jej spaleniem.⁴⁴

4. Spadkobiercy świątyni jerozolimskiej – synagoga i Kościół

Świątyni jerozolimskiej nigdy już nie odbudowano. Ponieważ była dotąd niezastąpionym centrum religii żydowskiej, jedynym prawowitym miejscem kultu, judaizm znalazł się w krytycznej sytuacji. Nie oznaczało to jednak jego końca, gdyż znalazł sobie nową drogę poprzez rozkwit instytucji synagogi. Religia żydowska miała

43 Tamże, s. 91-102; por. E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 1995, s. 97-100.

44 S. J. D. COHEN, „Panowanie rzymskie. Powstanie żydowskie i zburzenie Drugiej Świątyni”, s. 292-298, 307-310.

jednak także drugiego spadkobiercę, nie zaakceptowanego przez tych trzymających się mocno judaizmu, był nim mianowicie Kościół Chrystusowy. Przez pewien czas pozostawał on jeszcze w łonie judaizmu, choć jego działalność misyjna sięgała już w głąb krajów pogańskich, jednak później został wyłączony z synagogi i drogi tych dwóch odłamów religijnych rozeszły się. Nie można jednak nie zauważyć, że to właśnie religia żydowska stanowiła grunt, na którym Kościół wyrósł, choć samym korzeniem stał się wcielony Bóg – Jezus Chrystus.

A. Synagoga

Institucja synagogi⁴⁵ powstała prawdopodobnie jeszcze w okresie niewoli babilońskiej, gdy Żydom brakowało świątyni, a po powrocie z niewoli rozpowszechniła się tak, że w czasach Chrystusa każda wioska miała swoją synagogę, każde miasto kilka, a w Jerozolimie było ich ponoć od 400 do 500⁴⁶. Synagoga była przede wszystkim domem modlitwy, w którym Żydzi zbierali się każdego dnia, by słuchać czytań z Pisma Świętego i komentarzy do nich oraz modlić się. Najważniejszym miejscem w synagodze była szafa ze zwojami Pisma Świętego - Tory i Sefarim, zwana arką. Oprócz niej w samym miejscu zebrania mieściły się podest dla lektora (który czytał Pismo i komentował je, zwrócony twarzą do Jerozolimy, a w synagodze jerozolimskiej – do świątyni) i ławki dla zgromadzonych. Nie było tam zaś nigdy ołtarza, bo synagoga nie rościła sobie prawa do zastępowania świątyni. Liturgia synagogalna miała charakter wyłącznie modlitewny, była niejako tylko uzupełnieniem liturgii ofiarniczej w świątyni, która jednoczyła cały naród Izraela.

Synagoga pełniła też inne funkcje w owych małych wspólnotach żydowskich wokół niej zgromadzonych. Jedną z nich była funkcja szkoły podstawowej, w której dzieci powyżej pięciu lat nauczano głównie Tory. Inną – funkcja wspólnotowej instytucji administracyjnej i sądowniczej.

Poszczególne stanowiska w synagodze były obsadzane na zasadach bliskich demokracji. Była więc rada dziesięciu starszych, zwanych „założycielami”, która wybierała jednego lub trzech przełożonych synagogi. Funkcje rady i przełożonych były czysto administracyjne: decyzja o przyjmowaniu prozelitów, zarząd pieniędzmi gminy,

45 Gr. συναγωγή - zebranie, zgromadzenie; miejsce zebrania; od συνάγω – zbieram, gromadzę, zwołuję; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 579-580.

46 Budowali je w świętym mieście nie tylko mieszkańcy, ale i pielgrzymi z diaspory, by mieć gdzie się zatrzymać podczas pobytu tam. Własne synagogi miały też np. poszczególne grupy zawodowe.

wyznaczanie sędziów i nauczycieli, łagodzenie sporów wewnątrz wspólnoty. Obok nich synagoga posiadała też szeliacha, który odmawiał modlitwy i czuwał nad przebiegiem czytań, oraz chazzana, który otwierał i zamykał synagogę, opiekował się jej budynkiem (pomieszczeniami), podawał zwoje do czytania, czasem też zajmował się nauczaniem dzieci. Trzeba powiedzieć, że stanowiska te miały podłoże organizacyjne. Nie było w synagodze nikogo, kto odpowiadałby stanowiskiem i funkcją kapłanowi świątynnemu (nawet kapłani świątynni nie spełniali tu swojej głównej funkcji, mogli co najwyżej udzielać błogosławieństwa zebrany). Tak poszczególne funkcje w synagodze, jak i wszystkie zadania i obowiązki wynikające ze służby religijnej pełnili (zasadniczo na równi) jej członkowie.⁴⁷

Jak już wiemy, dopóki istniała świątynia jerozolimska, która była jedynym prawowitym miejscem kultu Jahwe i centrum całego świata żydowskiego, synagoga nie stanowiła dla niej żadnej konkurencji, o co zresztą nawet się nie ubiegała. Kiedy jednak w 70 r. po Chr. świątynia została zniszczona, właśnie synagoga stała się ratunkiem dla religii oraz dla tożsamości narodu żydowskiego. Tak jak dotąd jej liturgia, administracja i sądownictwo stanowiły jedynie odwołanie do centrum religijnego i administracyjnego oraz najwyższej instancji, które znajdowały się w świątyni jerozolimskiej, tak po zniszczeniu owego centrum synagoga niejako automatycznie weszła w część jego uprawnień. Na synagogach więc teraz spoczęło, mocniej niż kiedykolwiek, zadanie utrzymania jedności narodu i religii. Synagogi stają się jedynymi nośnikami administracji i sądownictwa gmin żydowskich, a także jedynymi miejscami kultu. Nie oznaczało to jednak przejęcia przez synagogę kultu ofiarniczego sprawowanego dotąd od czasów Mojżesza w Namiocie Świętym, a potem świątyni. Kult ten zarezerwowany jest tylko świątyni, nadzieje odbudowania której niektórzy Żydzi noszą po dziś dzień. Kult synagogałny pozostał taki, jaki był – czysto duchowy, realizowany w modlitwie, w nauczaniu, czytaniu, przekładzie i komentowaniu Pisma Świętego.⁴⁸

47 DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 528-535; por. E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, s. 101-104.

48 E. DĄBROWSKI, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura, t. II: Kultura, PŚ. NT*, Poznań 1958, s. 260-262.

B. Kościół

Jak już wspomnieliśmy Kościół Chrystusowy przez pewien czas po śmierci Chrystusa pozostawał jeszcze w łonie judaizmu. Judeochrześcijanie brali nadal udział w życiu religijnym swojego narodu poddając synów obrzezaniu, przestrzegając przepisów dotyczących oczyszczenia, zachowując szabat, a także uczestnicząc w codziennych modlitwach w świątyni (Dz 2,46) i synagogach, w których to miejscach zresztą nauczali Apostołowie tak, jak wcześniej czynił to ich Mistrz (Dz 5,21; 13,14-15). Żydzi zaś przedstawiali różne stanowiska względem wyznawców Chrystusa – niektórzy wrogie (np. arcykapłani, zazdrośni o swoją pozycję w narodzie, czy saduceusze, dla których obca była idea mesjanizmu), inni obojętne lub przychylne (np. część faryzeuszów, którym z kolei bliska była idea mesjanizmu i dla których ważny był kult świątynny), niektórzy zaś po prostu przyłączyli się do Kościoła.⁴⁹

Jednakże mimo początkowego pozostawania w łonie judaizmu chrześcijanie odczuwali swoją odrębność, uważając się za nowy Lud Boży, przez co nazywali się ἐκκλησία – zgromadzenie, w nawiązaniu do zgromadzenia Izraela na pustyni (Dz 7,38). Prócz kontynuacji pewnych żydowskich zwyczajów religijnych chrześcijanie prowadzili własne, odrębne od judaizmu życie religijne. Często, może nawet codziennie, a na pewno w nocy z soboty na niedzielę (czyli z siódmego na pierwszy dzień tygodnia, przez co ów pierwszy dzień zaczęto nazywać „dniem ósmym”, a popularniej Κυριακή – Dniem Pańskim, na pamiątkę zmartwychwstania Chrystusa tego dnia) gromadzili się w domach. Przebieg takiego zgromadzenia możemy z grubsza odtworzyć na podstawie Dziejów Apostolskich: najpierw zwykle następowało nauczanie (napomnienie umacniające wiarę i miłość, bądź proste homilie i pouczenia; 14,22; 15,32), po nim najważniejsza część – łamanie chleba (Eucharystia; 2,42; 20,7), na końcu zaś następowały modlitwy (2,42; 12,5). Wspólnota chrześcijańska nie była tylko wspólnotą czysto religijną, ale również wspólnotą ekonomiczną – członkowie oddawali majątki na wspólny użytek (Dz 2,44-45), tworząc przy okazji służbę na rzecz ubogich podobną tej synagogalnej (Dz 6,1-7).⁵⁰ Najważniejszymi postaciami w Kościele byli oczywiście Apostołowie – depozytariusze nauki Chrystusa i świadkowie Jego zmartwychwstania. Władzy tej jednak nie zatrzymywali dla siebie, namaszczając

49 J. DANIÉLOU, „Od początków do końca trzeciego wieku”, w: J. DANIÉLOU, H. I. MARROU, *Historia Kościoła – Od początków do roku 600* (Historia Kościoła t. I, red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles), tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 23-27.

50 Tamże, s. 28-29.

swoich zastępców i następców – biskupów⁵¹, na głowy lokalnych Kościołów. Stopniowo pojawiały się także inne stopnie służby wspólnocie, jak prezbiter i diakon. W ten sposób powoli formowała się hierarchia kościelna.

Chrześcijaństwo rozpowszechniało się prężnie, szybko więc wyszło poza świat żydowski, szerząc się wśród pogan. Dlatego też, mimo początkowego związania z religią żydowską, wkrótce zaczęło coraz bardziej od niej odchodzić. Świadczą o tym już niektóre wydarzenia opisane w *Dziejach Apostolskich*, jak widzenie Piotra, w którym ten słyszy zachętę do spożywania zwierząt uznawanych przez Żydów za nieczyste (11,1-10), czy tzw. „Sobór Jerozolimski”, na którym grono Apostołów i starszych uchwala, że chrześcijanie pochodzenia pogańskiego nie muszą przyjmować żydowskich zwyczajów religijnych (15,1-29). Także Żydzi zaczęli coraz bardziej odcinać od siebie chrześcijan tak, że w końcu po zburzeniu świątyni, gdy zaczął się konstituować judaizm rabinacki, chrześcijanie zostali – jako heretycy – oficjalnie wyłączeni z synagogi. Zniszczenie świątyni jerozolimskiej nie wywołało więc wstrząsu w Kościele, w którym dojrzała już wystarczająco inna wizja świątyni. Jak pisze Jean Daniélou: „Zauważmy, że wylanie Ducha Świętego ma zasadniczo miejsce w czasie zgromadzenia chrześcijan (Dz 4,31). Jest ono Nową Świątynią, w której mieszka Bóg (1 P 2,5), przez co dawna świątynia staje się bezużyteczna.”⁵².

5. Ewolucja pojęcia świątyni

W poprzednich paragrafach przyjrzelśmy się historycznemu rozwojowi instytucji świątyni w Izraelu. Czas więc na krótkie podsumowanie i „wydestylowanie” z nich procesu ewolucji pojęcia świątyni w Izraelu, a także na ubogacenie tego obrazu o nowe szczegóły.

Instytucja świątyni ewoluowała od pierwszych sanktuariów, tworzonych jeszcze w czasach Patriarchów w sposób dość spontaniczny, w miejscach teofanii Jahwe. Sanktuaria te, spopularyzowane przez wieki jako miejsca pielgrzymek, stopniowo traciły swoje znaczenie wobec jedyne sanktuarium z Arką Przymierza, aż w końcu

51 W Jerozolimie takim zastępcą – głową Kościoła jerozolimskiego, był prawdopodobnie Jakub Sprawiedliwy (nie Apostoł), któremu zwierzchnictwo nad tym Kościołem przekazali Apostołowie Piotr, Jakub i Jan, o którym jednak Tradycja NT nie przekazuje bliższych informacji (prócz wzmianki być może jego dotyczącej w Dz 12,17). Informacje te znajdujemy w źródłach pozabiblijnych (także apokryfach), m.in. w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei (III/IV w. po Chr.).

52 J. DANIELÉLOU, „Od początków do końca trzeciego wieku”, s. 29.

zostały zdelegalizowane na rzecz jedyne go prawowitego kultu w świątyni jerozolimskiej. Można jednak wyciągnąć z ich istnienia jedną przesłankę, która zawazyła także na obrazie późniejszego Przybytku oraz świątyni: to Bóg *używa* świętości miejscu, w którym zechce się człowiekowi w jakiś sposób objawić, nie zaś miejsce „przyciąga” teofanię. Wskazuje to na wolność i łaskawość Boga, który dla człowieka decyduje się wystąpić ze swego nieuchwytnego Bytu i związać z jakimś miejscem i czasem.

Gdy Bóg za pośrednictwem Mojżesza wyprowadza Izraelitów z niewoli egipskiej, zawiera z nimi Przymierze wzajemnej wierności. Jako świadectwo zawartego Przymierza Izraelici otrzymują dwie kamienne tablice z wypisanym na nich Dekalogiem (wymogami wierności Panu), a wraz z nimi wytyczne co do zbudowania arki na owe tablice oraz specjalnego namiotu – przenośnej świątyni. Z tymi przedmiotami Bóg wiązuje swoją Obecność, napelniając Przybytek swoją Chwałą. Namiot Święty z Arką stoją więc co najmniej stopień wyżej od dawnych sanktuariów, które były za ledwie pamiątkami „przygodnych” teofanii. W Przybytku, ponad pokrywą Arki zwaną przeblagalnią, Bóg jest obecny cały czas. Namiot Święty stoi zawsze w środku obozu izraelskiego, a podczas wędrówki jest niesiony na jego czele. Dochodzi więc w tych czasach jeszcze jedna przesłanka kształtująca coraz doskonalszy obraz prawdziwej świątyni - oto Bóg *przebywa pośród* swego ludu, *towarzyszy* mu w wędrówce do Ziemi Obiecanej, dla Izraela to „Bóg z nami” - Emmanuel. Jego towarzystwo to nie bierna obecność obserwatora, lecz czynna Obecność Bożej mocy, która prowadzi, broni, karmi i wspiera w walce. Wciąż jednak Bóg wydaje się niedostępny w swojej potędze i majestacie, tajemniczy i straszny w Swej Obecności w słupie obłoku i Świętej Arce, której dotknięcie grozi śmiercią.⁵³

Kiedy wreszcie naród wybrany zdobywa Ziemię Obiecaną – Kanaan i osiada na niej kończąc swoją wędrówkę, także istnienie wędrownego sanktuarium przestaje być zasadne. Gdy jednak król Dawid wpada na pomysł budowy świątyni dla Arki Pana, Bóg wyraża swój sprzeciw – On sam wybierze sobie tego, kto zbuduje Mu świątynię. Zostaje nim syn Dawida – Salomon. Buduje On Panu świątynię w stolicy państwa izraelskiego – Jerozolimie, a gdy w jej Miejscu Najświętszym zostaje umieszczona Arka, napelnia je Obecność Boża. Bóg nadal wiernie pozostaje pośród swojego ludu, w sercu jego państwa.

53 GRZYBEK S., „Świątynia znakiem obecności Bożej”, w: Ruch Biblijny i Liturgiczny, 35 (1982), nr 4, s. 246-247.

Izrael jednak niejednokrotnie nadwyręża Bożą łaskawość sprzeniewierzając się zawartemu z Bogiem Przymierzu. Świątynia jest jak papierek lakmusowy kondycji religijnej narodu wybranego – przeżywa okresy zaniedbania, jest bezczeszczona wprowadzaniem do niej kultów pogańskich, okradana, naruszana przez wojny, przeżywa też jednak okresy oczyszczenia i odnowy, kiedy naród przypomina sobie znów o Przymierzu z Bogiem, czyni pokutę i nawraca się.

Wreszcie „pierwsza świątynia” zostaje zniszczona podczas najazdu Babilończyków, a naród na kilkadziesiąt lat uprowadzony do niewoli. Przepada w tym okresie Arka Przymierza, a religia zdaje się przechodzić metamorfozę. Zniknięcie Arki może nawet posłużyć za metaforę tej przemiany – religia zostaje bardziej zinterioryzowana, nie potrzebuje już tak bardzo opierać się na namacalnym przedmiocie. Prawdopodobnie właśnie podczas niewoli powstaje instytucja synagogi – miejsca życia religijnego niewielkiej społeczności, w którym oddaje się wyłącznie wewnętrzny kult Panu w modlitwie, czytaniu i rozważaniu Pisma. Po powrocie z niewoli świątynia zostaje odbudowana, a arcykapłan Ezdrasz przeprowadza formalną reformę religijną, która kładzie nacisk właśnie na interioryzację religii, ale także na jej centralizację wokół świątyni. Instytucja synagogi istnieje nadal i rozwija się, lecz nie ma zastępować świątyni. Wszystkie zaś stare, popularne jeszcze wśród ludu sanktuaria w Izraelu zostają formalnie zdelegalizowane. Religia zostaje jeszcze mocniej związana z tożsamością narodu wybranego, a świątynia jest jej ostoją. Odtąd miejsce to zaczyna coraz bardziej wchodzić w rolę nie tylko jedyne legalnego miejsca kultu zewnętrznego (ofiarniczego), ale także w rolę centrum życia kulturalnego, naukowego i politycznego narodu. Arcykapłan zaś zostaje najwyższą władzą religijną dla całego świata żydowskiego. Centralizm świątynny rozwija się dzięki obowiązkowym podatkom, pielgrzymkom, ofiarom, a także dzięki skupianiu w tym jednym miejscu najważniejszych instytucji społeczeństwa żydowskiego. Przebudowa świątyni zainicjowana przez Heroda Wielkiego jeszcze wzmacnia jej pozycję – świątynia w swoim przepychu i świetności staje się dumą i ostoją godności Żydów jako Narodu Wybranego. Jej zniszczenie przez Rzymian w 70 r. po Chr. jest więc dla nich prawdziwym ciosem. Nie jest to jednak cios śmiertelny dla religii – judaizm przetrwa w nieco zmodyfikowanej postaci kultywowany w synagogach, świątynia zaś – nigdy nie odbudowana - pozostanie pewnym ideałem żyjącym w jego pamięci.

Wspólnie z tym zwyczajnym znaczeniem świątyni jako miejsca kultu (ustanowionego przez samego Boga) oraz centrum życia religijnego, kulturalnego,

społecznego i politycznego Żydów istnieje i rozwija się także teologia świątyni, jej mistycyzm. Wspominaliśmy już o świątyni jako miejscu uświęconym przez Boga, jako Jego domu wśród ludu, czy tronie.⁵⁴

„Dom Boży” - to było chyba najbardziej podstawowe znaczenie teologiczne świątyni. Świadectwem tego są liczne teksty biblijne o tym traktujące (Ps 132,13; 9,12; JI 4,17) oraz to, że najczęstszym określeniem świątyni w Starym Testamencie jest właśnie „dom” lub „dom Pana”⁵⁵. Także Jezus odnosi się do tego znaczenia świątyni, wyrzucając z niej przekupniów (J 2,16; Mt 21,13; Mk 11,17; Łk 19,46). „Zamieszkiwanie” Boga w Przybytku wzniesionym ludzkimi rękami nie oznacza jednak Jego ograniczenia do tego miejsca. Czytamy u proroka Izajasza: „Tak mówi Pan: Niebiosa są moim tronem, a ziemia podnóżkiem nóg moich. Jakież to dom możecie Mi wystawić i jakież miejsce dać Mi na mieszkanie?” (Iz 66,1), sam zaś król Salomon – budowniczy świątyni Bożej w scenie jej poświęcenia mówi: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem.” (1 Krl 8,27). Bóg jednak sam wybiera sobie to miejsce, jako miejsce Swego przebywania wśród Narodu Wybranego, a Izraelici czczą je właśnie jako miejsce szczególnej obecności nieograniczonego Boga, ale nie jako miejsce mogące Go objąć. W Ps 11 czytamy: „Pan w świątym swoim przybytku, Pan ma tron swój na niebiosach.” (11,4). Żydowska teologia wyprowadza z tego paradoksu wniosek, że świątynia jest ziemskim archetypem niebieskiej rzeczywistości (wszak nawet jej wzór został przekazany Mojżeszowi przez samego Boga). Pograżone w ciemności Miejsce Najświętsze odpowiada np. przyobleczeniu się Boga w ciemność i obłok (2 Sm 22,12; Ps 18,12; 97,2). Ślad tej teologii znajdujemy też w Liście do Hebrajczyków, w którym czytamy: „Usługują oni obrazowi i cieniowi rzeczywistości niebieskich. Gdy bowiem Mojżesz miał zbudować Przybytek, to w ten sposób został pouczony przez Boga. Patrz zaś - mówi - abyś uczynił wszystko według wzoru, jaki ci został ukazany na górze.” (8,5; por. 9,1.24).⁵⁶

Teologia żydowska przypisała też świątyni symbolikę kosmiczną. Świątynia była uważana za centrum wszechświata, miejsce spotkania nieba z ziemią. Stanowiła także mikrokosmos. W jej budowie widziano paralele dla stworzenia świata. Jak czytamy w Ps 78: „I wznosił swoją świątynię, jak wysokie niebo, jak ziemię, którą

54 Por. s. 13-14.

55 Por. s. 45.

56 „Świątynia”, w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z Kościuk, Warszawa 2003, s. 988-989.

ugruntował na wieki.” (78,69). Konstrukcja świątyni i jej sprzęty tworzyły natomiast odbicie całego wszechświata: Miejsce Najświętsze odpowiadało niebu, Miejsce Święte i jego sprzęty – ziemi, a dziedziniec kapłański, na którym znajdowało się „Morze Białe” - morzu.⁵⁷

Świątynia jerozolimska stanowiła też symbol Bożego zwycięstwa. Symbolikę tę odnajdujemy w biblijnej opowieści o królu Dawidzie, który pragnął zbudować Bogu świątynię. Dawid był wojownikiem – tym, który doprowadził do końca dzieło podboju ziemi Obiecanej, dlatego też Bóg nie zgodził się na to, by to on zbudował Mu dom (1 Krn 28,3), zapowiadając, że zrobi to jego potomek (2 Sm 7,13). Faktycznie, budowniczym świątyni został syn Dawida – Salomon, którego imię oznacza „pokój”. W ten sposób świątynia stała się symbolem zwycięstwa Boga nad wrogami Jego ludu, zajęcia ziemi i pokojowego zamieszkiwania Boga wśród Narodu Wybranego. Symbolika ta zresztą wpisuje się w schemat typowy dla mitologii Bliskiego Wschodu: wojny, po której następuje ogłoszenie boga królem i wybudowanie mu świątyni na pamiątkę jego zwycięstwa.⁵⁸

Jako miejsce łączące niebo z ziemią, Boga z Jego ludem świątynia była także symbolem tego ludu – Izraela. U Izajasza odnowienie góry świątynnej i Narodu Wybranego to synonimy (Iz 51,16). Wielu autorów biblijnych posługiwało się jej obrazem dla opisu stanu duchowego i moralnego Izraela (Ps 79,1; 114,2; Jr 24; Ez 9,6; 43,10; Dn 8,13; 11,31).⁵⁹

Cała ta opisana dotąd symbolika odnosiła się do świątyni Bożej jako materialnego Przybytku, uczynionego rękami ludzkimi, znajdującego się w konkretnym miejscu na ziemi. Rzeczywiście – idea świątyni Pana jako *miejsca* Jego szczególnej obecności i oddawania Mu kultu, jedyne na świecie pod tym względem, przewija się przez Stary Testament od zawarcia Przymierza na Synaju. Taki obraz świątyni Bożej zdecydowanie dominuje w Starym Testamencie i teologii żydowskiej przed zburzenia świątyni w 70 r. po Chr. Z materialną świątynią ściśle związany był „materialny” (zewnątrzny) kult opierający się na składaniu ofiar i innych obrzędach świątynnych. Kult ten jednak niejednokrotnie ulegał spłyceniu, stawał się powierzchowny, nieraz zanieczyszczony bałwochwalstwem. Tę właśnie powierzchowność i bałwochwalstwo krytykują prorocy (Iz 1,11-17; Jr 6,20; 7,9nn; Ez 8,7-18), oni także zapowiadają karę w

57 W. SALAMAGA, „Historia i teologia świątyni w Starym Testamencie”, s. 181; por. „Świątynia” w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, s. 989-990.

58 „Świątynia” w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, s. 989.

59 Tamże, s. 990.

postaci opuszczenia przez Boga Jego świątyni (Jr 7,12-15; Ez 9-10; Mi 3,12). Jednocześnie niejednokrotnie w Piśmie pojawia się nawoływanie do czczenia Boga sercem i czynem, a nie tylko liturgicznym gestem (Pwt 6,4-7; Iz 66,1nn; Oz 6,6), a także zapowiedź nowego Przymierza, w którym Prawo Boże zostanie wypisane wprost w sercach Jego wiernych (Jr 31,31nn). W takim „kulcie serca” kamienna świątynia traci więc na znaczeniu.⁶⁰

W pewien sposób taki kult wewnętrzny rozwijał się w narodzie izraelskim po niewoli babilońskiej pod postacią nowej instytucji – synagogi. W rzeczywistości jednak kult synagogałny nie był niczym nowym ani odrębnym, a tylko jakby przedśmiankiem kultu świątynnego. Przeniesienie całości żydowskiego kultu publicznego na synagogę nie było zamierzonym zabiegiem interioryzacji kultu oddawanego Bogu, lecz raczej sytuacją wymuszoną przez zburzenie świątyni i niemożność jej odbudowania. Tymczasem zapowiadane przez proroków Nowe Przymierze faktycznie nadeszło, przyniesione przez Jezusa Chrystusa (Mt 26,26-28; Mk 14,22-24; Łk 22,17-20), który, jakby nawiązując do zapowiedzi prorockich, mówi w dialogu z Samarytanką: „Wierz Mi, kobieto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca. Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, ponieważ zbawienie bierze początek od Żydów. Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie.” (J 4,21-24).

60 W. SALAMAGA, „Historia i teologia świątyni w Starym Testamencie”, s. 182-183.

ROZDZIAŁ II

ANALIZA EGZEGETYCZNA PERYKOPY J 2, 13-22

1. Badania wstępne

Zanim przejdziemy do właściwej egzegezy perykopy o oczyszczeniu świątyni (J 2,13-22), dokonamy badań wstępnych, które będą miały na celu przede wszystkim wyodrębnienie perykopy z tekstu Ewangelii, jej obróbkę formalną (krytyka tekstu, struktura wewnętrzna) oraz porównanie perykopy z tekstami paralelnymi w innych Ewangeliach.

A. Delimitacja

Ponieważ w niniejszej pracy przyglądać się będziemy perykopie biblijnej o oczyszczeniu świątyni (J 2,13-22), musimy najpierw wykazać, że stanowi ona całość nie wyrwaną z kontekstu, różną od tekstów z nią sąsiadujących.

Różnicą, która rzuca się w oczy pierwsza, jest zmiana czasu i miejsca. Nasza perykopa opisuje wydarzenie mające miejsce w świątyni w Jerozolimie, przed Paschą („Zbliżała się pora Paschy żydowskiej i Jezus udał się do Jerozolimy.”; 2,13). Tuż przed nią znajduje się relacja o weselu w Kanie Galilejskiej, na którym gościł Jezus, Jego Matka i uczniowie (2, 1-11), zakończona krótką wzmianką: „Następnie On, Jego Matka, bracia i uczniowie udali się do Kafarnaum, gdzie pozostali kilka dni.” Następuje więc wyraźna zmiana miejsca akcji opisywanych wydarzeń: Kana Galilejska – Kafarnaum (miasta w Galilei) – Jerozolima (miasto w Judei), a w domyśle i zmiana czasu akcji. Natomiast fragment mieszczący się w tekście tuż po naszej perykopie nie dotyczy co prawda innego miejsca, lecz za to dotyczy faktów zaistniałych już w samym dniu Paschy, a więc trochę później: „Kiedy zaś przebywał w Jerozolimie w czasie Paschy, w dniu świątecznym (...)” (2,23a).

Kolejną różnicą jest zmiana tematyki tekstu. Jak już wspomnieliśmy perykopa poprzedzająca J 2,13-22 opowiada o weselu w Kanie Galilejskiej, na które zaproszony był Jezus, Jego Matka i uczniowie oraz o cudzie przemiany wody w wino, jakiego

dokonał tam Jezus (2,1-11). Potem następuje krótka wzmianka o kilkudniowym pobycie Jezusa i Jego towarzyszy w Kafarnaum (2,12). Nasza perykopa opowiada zaś o wypędzeniu przekupniów ze świątyni jerozolimskiej przez Jezusa. Po niej następuje krótki fragment mówiący o jakichś znakach czynionych przez Jezusa w Jerozolimie w dniu Paschy, dzięki którym „wielu uwierzyło w imię Jego” (2,23b), a także o zdolności Jezusa do widzenia tego, co kryje się w głębi człowieka (2,24-25). Widzimy więc zmianę tematyki między interesującą nas perykopą, a perykopami sąsiednimi.

B. Krytyka tekstu⁶¹

Z punktu widzenia krytyki tekstu perykopa J 2,13-22 nie przedstawia większych wątpliwości co do jej pierwotnego wyglądu. Oczywiście tekst jej nie jest zupełnie jednakowy we wszystkich manuskryptach, lecz w jego wersjach nie znajdujemy różnic wpływających na znaczenie perykopy. Najczęstsze modyfikacje są wyraźnie poprawkami stylistycznymi: niektóre odpisy dodają rodzajniki albo przyimki tam, gdzie w innych ich nie ma (np. w w.13, w Kodeksie Synaickim znajdujemy popularny grecki przyimek *δε* tuż po *καὶ ἑγγύς*). Zdarzają się też odmienne formy gramatyczne słowa (w w.15 *τὸ κέρμα* niektóre rękopisy, wśród nich Kodeks Watykański, zamieniają na *τὰ κέρματα*, które jest liczbą mnogą tego rzeczownika oznaczającego pieniądź, używaną często zamiennie dla pojedynczej; za formą liczby pojedynczej w tym przypadku świadczą jednak m.in. Kodeksy Synaicki i Aleksandryjski), a także użycie synonimów (w w.15 czasownik *ἀνέτρεψεν* – występujący m.in. w Kodeksie Watykańskim, bywał zastępowany przez *ανεστρεψεν* – m.in. w Kodeksie Aleksandryjskim, czy *κατεστρεψεν* - m.in. w Kodeksie Synaickim). Wszystkie jednak wyróżnione warianty nie zmieniają w żaden sposób treści perykopy.

Możemy na chwilę zatrzymać się nad wariantami jednego, znaczącego w tej perykopie słowa: *ἐγείρω* – „budzę, podnoszę, wstaję; zmartwychwstaję”⁶². Słowo to jest użyte w w.22 perykopy na określenie zmartwychwstania Jezusa i w powyższym wariacie, w formie ind. aor. pass., zostaje ono użyte w wielu manuskryptach, w tym w tak znaczących kodeksach jak Synaicki i Watykański. W manuskryptach, m.in. w

61 Na postawie: *Novum Testamentum Graece*, red. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger; A. TRONINA, „Tekst Pisma Świętego”, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa 1986, s. 158-163 i 171-178, por. J. FLIS, „Krytyka tekstu Nowego Testamentu”, w: *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, s. 51-83.

62 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, *ἐγείρω*, s. 152-153.

Kodeksie Aleksandryjskim, albo w Kodeksie Freerianus, występuje w tym miejscu odpowiednia forma słowa ἀνίστημι - „podnoszę, wskrzeszam, wzbudzam; wstaję, zmartwychwstaję; pojawiaam się”⁶³, które, jak widzimy, posiada zbliżone znaczenie do ἐγείρω. Można się więc zastanowić, co stało się powodem zamiany tych słów dla poszczególnych kopistów. Być może jakimś kopiście (kopistom) słowo ἐγείρω wydawało się mało jednoznaczne, więc zamienił je na bardziej jednoznaczne ἀνίστημι. Ze względu na porównywalną wielość znaczeń obu czasowników można by się też zastanawiać, czy to nie ἀνίστημι stało w pierwotnym tekście tej perykopy i zostało zamienione przez kopistów. Jest to jednak mniej prawdopodobne, gdyż kodeksy Synaicki i Watykański, przekazujące użycie w tym miejscu czasownika ἐγείρω, są znane z dużej wierności przekazu, gdy tymczasem Kodeks Aleksandryjski, najbardziej znamienity z manuskryptów przekazujących drugą wersję, nie cieszy się aż taką estymą, jak tamte. W każdym razie nawet ta zamiana nie zmienia w żaden sposób sensu perykopy, który okazuje się być jasny także z perspektywy krytycznego przyjrzenia się jego najwcześniejszym przekazom.

C. Struktura wewnętrzna

Najogólniej perykopę J 2,13-22 można by podzielić na dwie części: pierwsza to opis sytuacji (2,13-16; Jezus przychodzi do Jerozolimy, odwiedza świątynię i wypędza przekupniów, których tam zastał) zakończony refleksją uczniów dotyczącą interpretacji postępowania Jezusa w świetle cytatu ze ST (2,17: „Uczniowie Jego przypomnieli sobie, że napisano: Gorliwość o dom Twój pochłonie Mnie”); druga to przytoczenie dialogu Jezusa z obserwującymi zajście Żydami (2,18-20), zakończona interpretacją odpowiedzi Jezusa podsunętą przez Ewangelistę (2,21) i znów refleksją uczniów, tym razem nad słowami Jezusa, z tym jednak zaznaczeniem, że na tę refleksję zdobyli się uczniowie dopiero po zmartwychwstaniu swego Pana (2,22; zakończona: „Gdy więc zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego...”). Obie części kończą się więc paralelnym odwołaniem do uczniów i ich „przypominania sobie”. Pierwsza – opis czynów Jezusa - jest pełna dynamizmu, druga, bardziej statyczna – dialog i interpretacja - wynika z pierwszej, jest jej konsekwencją.

63 Tamże, ἀνίστημι, s. 45.

D. Porównanie synoptyczne

Wydarzenie z J 2,13-22, zwane oczyszczeniem świątyni, opisują wszyscy Ewangelisci. Jan jednak wyraźnie wyróżnia się wśród nich tak umiejscowieniem w czasie tego wydarzenia, jak i jego puentą. Synoptycy zgodnie umiejscawiają oczyszczenie świątyni pod koniec działalności Jezusa (Mt 21,12-17; Mk 11,15-19; Łk 19,45-46), tuż po Jego triumfalnym wjeździe do Jerozolimy. W otocze tych dwóch zdarzeń pojawiają się u Synoptyków: niezwykle zdarzenie uschnięcia nieurodzajnego drzewa figowego (Mt 21,18-22; Mk 11,12-14.20-25) oraz nauczanie i cuda Jezusa w świątyni, zakończone dialogiem Jezusa z arcykapłanami, uczonymi w Piśmie i starszymi i przypowieścią o przewrotnych rolnikach w nich wymierzoną (Mt 21,14-17.23nn; Mk 11,27nn; Łk 20,1nn). Jan oczyszczenie świątyni umieszcza z kolei na początku swej Ewangelii, tuż po pierwszym znaku dokonanym przez Jezusa na weselu w Kanie Galilejskiej, po niej zaś następuje krótka wzmianka o pobycie Jezusa w Jerozolimie w czasie Paschy, a po niej zmiana tematu (rozmowa z Nikodemem). Opis triumfalnego wjazdu do Jerozolimy także pojawia się u Jana, ale dopiero w 12. rozdziale, pod koniec działalności Jezusa (czyli już podobnie, jak u Synoptyków).

Co się zaś tyczy samego przebiegu oczyszczenia świątyni, Ewangelisci są raczej zgodni. Opisy Mateusza i Marka są niemal identyczne: Jezus wyrzuca sprzedających i kupujących oraz przewraca stoły wymiennicy pieniędzy i sprzedających gołębie (Marek dodaje, że Jezus nie dopuścił też, by ktoś przeniósł jakiś sprzęt przez świątynię). Łukaszczy opis jest najbardziej lapidarny – Jezus wyrzuca sprzedających. Jan opisuje postępowanie Jezusa zdecydowanie najbardziej szczegółowo. Według jego relacji Jezus rozprawia się z przekupnikami za pomocą bicia sporządzonego ze sznurów – wypędza nim owce, woły i sprzedających je, wymienniczom pieniędzy wywraca stoły, sprzedawcom gołębi zaś mówi tylko: „Weźcie to stąd, a z domu mego Ojca nie róbcie targowiska” (2,16; dosł. nie czynicie domu Ojca mego domem targowiska – οἶκον ἐμπορίου). U wszystkich trzech Synoptyków Jezus wypędzanym przekupnikom cytuje proroków Izajasza i Jeremiasza mówiąc: „Czyż nie jest napisane: Mój dom ma być domem modlitwy (οἶκος προσευχῆς) dla wszystkich narodów, lecz wy uczyniliście z niego jaskinię zbójców (σπήλαιον ληστῶν).” (Mk 11,17; por. Mt 21,13; Łk 19,46). U Jana nie znajdujemy cytatu z proroka, co najwyżej jego swobodną parafrazę. Odnajdujemy za to inny cytat, u Synoptyków nieobecny, będący refleksją uczniów nad wypełnianiem się Pisma w osobie Jezusa. Jest to cytat z Ps 69 [68],10:

„Gorliwość o dom Twój mnie pożera.”⁶⁴

Choć najprawdopodobniej wszyscy Ewangelieści relacjonują to samo wydarzenie oczyszczenia świątyni, Synoptycy umieszczają je – ja zwykło się przyjmować - w rzeczywistym porządku chronologicznym - pod koniec działalności Jezusa, tuż przez Jego męką (na co wskazywałaby nie tylko zgodność, lecz także logika – takim zachowaniem Jezus z pewnością jeszcze bardziej naraził się możliwym żydowskim, szczególnie zaś władzom świątyni, przez co zmalała jeszcze tolerancja z ich strony dla Jego działalności). Jan zaś, skoro porzucił chronologię w umiejscawianiu tego wydarzenia w swojej Ewangelii, kierował się prawdopodobnie racjami natury teologicznej. Być może umiejscowienie go akurat po cudzie w Kanie inaugurującym mesjańską działalność Jezusa miało być pierwszym punktem zaznaczającym rozdział między Jezusem, a żydowskimi władzami religijnymi.⁶⁵

Ciekawa jest też kwestia konsekwencji oczyszczenia świątyni przez Jezusa. U Jana wszakże wydarzenie to jest opisane dość szczegółowo i znajduje swój bezpośredni wydzźwięk w reakcji obserwujących poczynania Jezusa „Żydów”, którzy domagają się od Niego uzasadnienia dla Jego czynów: „Jakim znakiem (σημείον) wykażesz się wobec nas, że takie rzeczy czynisz?” (2,18). Otrzymują też odpowiedź: „Zburzcie tę świątynię (τὸν ναόν), a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo.” (2,19). Odpowiedź ta zaskakuje „Żydów”: „Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię, a Ty ją wzniesiesz w przeciągu trzech dni?” (J 2,20). Dalej zaś następuje wyjaśnienie enigmatycznej odpowiedzi Jezusa, będące najwyraźniej owocem reinterpretacji uczniów już po Jego zmartwychwstaniu: „On zaś mówił o świątyni swego ciała. Gdy zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus.” (2,21-22). U Synoptyków zaś – jak się zdaje – kontrowersji nie wywołuje samo tylko oczyszczenie świątyni. Redaktor słynnej *Synopsis Quattuor Evangeliorum* podaje jako paralelny do Janowego dialogu Jezusa z „Żydami” po oczyszczeniu świątyni dialog Jezusa z arcykapłanami, uczonymi w Piśmie i starszymi⁶⁶, który Synoptycy umieszczają nie jako bezpośredni owoc akurat oczyszczenia świątyni, ale – jak się zdaje – raczej ogółu znaków dokonanych przez Jezusa w świątyni w tym czasie (wśród nich tak oczyszczenia, jak uzdrowień) oraz (lub przede wszystkim) Jego w niej nauczania (por. Mt 21,23; Mk 11,27; Łk 20,1). Jakkolwiek widać pewną analogię

64 PERKINS P., „Ewangelia według świętego Jana”, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1127.

65 L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana, PŚ. NT, t. IV*, Poznań-Warszawa 1975, s. 152.

66 *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, red. K. Aland, Stuttgart⁶, 1969, s. 38-40.

do pytania o znak z Janowego opowiadania: będący świadkami działań Jezusa Żydzi – w tym przypadku arcykapłani, uczeni w Piśmie i starszyzna, reagują pytaniem: „Jakim prawem (dosł. jaką władzą – ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ) to czynisz? I kto Ci dał tę władzę (ἐξουσίαν)?” (Mt 21,23; por. Mk 11,28; Łk 20,2). Tutaj jednak odpowiedź Jezusa jest zgoła inna - odpowiada pytaniem na pytanie: „Skąd pochodził chrzest Janowy: z nieba czy od ludzi?” (Mt 21,25), a nie uzyskawszy na nie odpowiedzi, sam też nie odpowiada. Opowiada za to przypowieść o przewrotnych rolnikach, wymierzona w pytających. U Jana natomiast na podobne pytanie „Żydów” („Jakim znakiem <σημείον> wykażesz się wobec nas, skoro takie rzeczy czynisz?”; 2,18) Jezus bez oporów udziela odpowiedzi, która jednak jest dla odbiorców niezrozumiała („Zburzcie tę świątynię, a ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo”; 2,19). Widzimy więc, że w konkluzji oczyszczenia świątyni bezpośrednie analogie między opisami Synoptyków a opisem Jana trudno znaleźć. Można dopatrzeć się analogii w głębszym sensie obu przytoczonych dialogów – Jezus w świątyni Boga zachowuje się jak jej dziedzic (czyli jak Syn Boży) – wszystko, co czyni, czyni prawowicie – bo mocą Bożą. Nie jest to jednak analogia bezpośrednia, literalna.

Analogię bardziej bezpośrednią pomiędzy odpowiedzią Janowego Jezusa a Ewangeliami synoptycznymi znajdujemy za to w dość nieoczekiwanych miejscach: a mianowicie w relacjach z procesu Jezusa i Jego śmierci u Mateusza i Marka. Otóż w opisie procesu Jezusa przed arcykapłanami i Wysoką Radą (Mt 26,60-61; Mk 14,57-59) występują fałszywi świadkowie (ψευδομάρτυρες), którzy zeznają, że słyszeli, jakoby Jezus mówił – w Mt: „Mogę zburzyć przybytek Boży i w ciągu trzech dni go odbudować”, a w Mk: „Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony.”, przy czym Mk zaznacza: „Lecz i w tym ich świadectwo nie było zgodne”. Później natomiast, już po ukrzyżowaniu Chrystusa, przechodzący obok Jego krzyża lżą Go mówiąc: „Ej, Ty, który burzysz przybytek i w trzech dniach go odbudowujesz, zejź z krzyża i wybaw samego siebie!”(Mk 15,29-30; por. Mt 27,39-40). Nie da się ukryć, że zachodzi uderzające podobieństwo między słowami Jezusa skierowanymi w odpowiedzi do „Żydów” w Janowym opisie oczyszczenia świątyni: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo.” (2,19), a słowami przypisywanymi Jezusowi przez fałszywych świadków i ludzi lżących Go pod krzyżem. Zwróćmy jednak uwagę na jedną istotną różnicę: w

67 Jest to wyrażenie charakterystyczne dla Jana i mające swoje specjalne znaczenie w jego Ewangelii. Kwestia ta później zostanie omówiona szerzej.

wypowiedzi, którą przypisują Jezusowi fałszywi świadkowie i łączą Go to On sam występuje jako burzyciel świątyni, tymczasem u Jana Jezus wskazuje na „Żydów” jako na potencjalnych burzycieli mówiąc: „Zburzcie tę świątynię...”. Można by próbować dociekać, która wersja wypowiedzi Jezusa jest Jego *logionem*, lecz z logicznego punktu widzenia nie wydaje się to konieczne: w końcu w opisanych przez Marka i Mateusza sytuacjach mamy do czynienia z *fałszywymi* świadkami, którzy niewątpliwie chcieli Jezusowi zaszkodzić (bo w przywołanej przez nich postaci słowa Jezusa brzmią jak groźba zamachu na świątynię) oraz ludźmi, którzy, zapewne powołując się na ich zasłyszane świadectwa, chcą tylko wyszydzić Jezusa, nie przywiązują zaś wagi do kwestii autentycznego brzmienia tych przypisywanych Mu słów. Poza tym odczytując perykopę J 2,13-22 w świetle wydarzeń ostatniej Paschy wiemy, że świątynią, o której mówi Jezus, jest Jego ciało, zburzeniem – zabicie Go, a odbudową - samo zmartwychwstanie. Wiemy też, że Jezus nie zabił sam siebie, lecz wyrok śmierci wydały na Niego władze żydowskie, stąd bardziej adekwatny wydaje się Janowy cytat wypowiedzi Jezusa, niż ten fałszywych świadków i łączących Go.

E. Forma literacka

Powiedzieliśmy sobie już wcześniej o budowie perykopy, o tym, że można ją podzielić na dwie części: opis czynów Jezusa (wypędzenie przekupniów) i opis Jego dialogu z Żydami, obie podsumowane podobnymi frazami („przypomnieli sobie uczniowie Jego...”). Tekst ten ma formę narracji wzbogaconej cytataми wypowiedzi Jezusa i „Żydów”. Sama forma opowiadania jest ciekawa o tyle, że dość rzadka u Jana jest tak równa, jak tutaj, proporcja czynów i słów Jezusa. Zwykle uczynienie jakiegoś znaku, lub rozpoczęcie dialogu z kimś jest dla Janowego Jezusa tylko punktem wyjścia dla dłuższej mowy-monologu. J 2,13-22 jest jednym z nielicznych fragmentów tej Ewangelii, w których Jezus mówi tak niewiele. Czy fakt ten niesie w sobie jakiś głębszy sens postaramy się odkryć nieco później.

2. Analiza szczegółowa tekstu

Nadszedł wreszcie czas, by prawdziwie się zagłębić w Janowej perykopie o oczyszczeniu świątyni. Przeanalizujemy więc tekst werset po wersecie, zachowując jego podział, jakiego dokonaliśmy wcześniej: na część pierwszą – opis aktu oczyszczenia świątyni dokonanego przez Jezusa oraz część drugą – zdominowaną przez dialog Jezusa z „Żydami”, będącą jednak w zasadzie interpretacją wcześniej opisanego aktu, dokonaną w dwóch fazach: mylnej interpretacji „Żydów” oraz wyjaśnienia Ewangelisty.

A. Uwagi wstępne

Zanim jednak wejdziemy w opis wydarzeń, wypada nam jeszcze przedstawić postacie biorące w nich udział. Głównym bohaterem jest oczywiście Jezus, oprócz Niego jednak występują w tej scenie jeszcze trzy typy bohaterów: niemi (sprzedawcy i wymieniacze), rozmawiający z Jezusem („Żydzi” domagający się znaku) oraz obserwatorzy-interpretatorzy (uczniowie Jezusa). Prócz bohaterów spotykamy tu też narratora, który nie poprzestaje na suchym relacjonowaniu czynów i słów, lecz dołącza swój komentarz rozwiązujący powstałe w rozmowie Jezusa z „Żydami” nieporozumienie (możemy się domyślać, że narrator – tj. Ewangelista, był także obecny wśród obserwujących zajście uczniów).

Nasuwa się pytanie, czy pierwszy i drugi typ bohaterów to nie ci sami ludzie, tzn. czy „Żydami” żądającymi znaku nie byli ci wszyscy przekupnie, których zaatakował Jezus. Otóż mamy prawo przypuszczać, że nie, ponieważ terminu Ἰουδαῖοι Jan zdaje się używać w specyficznym, zawężonym rozumieniu, dla określenia nie tyle wszystkich Żydów, co raczej tych, którzy siebie samych uważają za reprezentantów narodu, a tym samym jakby za dziedziców świątyni⁶⁸ Zakładając takie właśnie pojmowanie tego terminu łatwiej też zrozumieć postulat owych „Żydów” skierowany do Jezusa o uzasadnienie Jego postępowania. W tym kontekście łatwo też wytłumaczyć domniemaną „niemotę” owej pierwszej grupy bohaterów, jak się zdaje najbardziej bezpośrednio dotkniętej postępowaniem Jezusa, czyli handlarzy i bankierów. Możemy ich zresztą równie dobrze włączyć w chór „Żydów” żądających

68 Więcej o tym w następnym paragrafie, w analizie szczegółowej w. 18, por. s. 48-49.

znaku. W obu przypadkach bowiem na tej płaszczyźnie perykopa ta jawi się jako starcie uzurpatorów świątyni z jej prawowitym dziedzicem – Jezusem, Synem Bożym. Nieporozumienie między nimi ma zaś swe źródło w tym, że Jezus nie jest przez nich rozpoznany jako Syn Boży - przyszedł „do swojej własności, a swoi go nie przyjęli” (1,11).

Czas wreszcie powiedzieć o roli uczniów w tym opowiadaniu. Nie wspomina się o ich czynnym udziale ani w samym wydarzeniu, ani w dialogu. Występują tu oni raczej jako obserwatorzy całego zajścia. Wydawałoby się, że w takim razie ich rola jest tu niewielka, a wydarzenie to ich bezpośrednio nie dotyczy. Tymczasem to właśnie oni są spoiwem tej historii jako ci, którzy potem odpowiednio ją zreinterpretują już w świetle zmartwychwstania Jezusa i objawienia się pełni Jego chwały. To oni są więc jakby pierwszymi kompetentnymi adresatami tego czynu i słów Jezusa, którzy przechowują ich wspomnienie, aż z czasem nie zostanie im objawiony ich właściwy sens, wtedy uwierzą „Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (2,22) i staną się jego apostołami. Gdyby obrać to wydarzenie z ich uważnej obecności i interpretacji, zachowanie i słowa Jezusa mogłyby się wydać niedorzeczne (prawdopodobnie zresztą takie wydawały się innym obserwatorom, a może z początku także samym uczniom).

B. Akt oczyszczenia świątyni (w.13-17)

a) Okoliczności (w.13-14a)

Opis oczyszczenia świątyni zaczyna Ewangelista od podania bliższych okoliczności tego zdarzenia: jego czasu i miejsca. Okoliczności te tylko z pozoru mogą się wydać mało istotne. Jednak przyjrzenie się im i próba umiejscowienia ich w kontekście tamtych czasów, kultury i mentalności, a także w kontekście całej Ewangelii Janowej może nam pomóc w dobrym „wejściu” w opisywane wydarzenie. Poza tym szczegółów tych Jan nie podaje przypadkowo, lecz zwraca nimi uwagę widza na otoczkę całego wydarzenia, a także buduje za ich pomocą pewne napięcie.

α) Czas

ἔγγυς τὸ πάσχα

Wersetem 2,13 zaczyna się w Ewangelii św. Jana swoisty „kalendarz

święteczny”, który wskazuje na kolejne okresy świąteczne jako tło dla wydarzeń ewangelijnych. W kalendarzu tym występują m.in. trzy święta Paschy: Pascha oczyszczenia świątyni (czyli właśnie 2,13-22.23), Pascha rozmnożenia chleba (6,4nn) i Pascha śmierci Jezusa (11,55-56; 12,1.12.20; 13,1; 19,14).⁶⁹ Te trzy święta wyznaczają nam ramy chronologiczne działalności Jezusa wg Ewangelii Jana, które można szacować na okres około dwóch lat i kilku miesięcy. Nie wydaje się jednak, żeby ów „kalendarz świąteczny” był w Ewangelii Jana jakimś zamierzonym zabiegiem konstrukcyjnym.⁷⁰

Ewangelista precyzuje czas opisywanego zdarzenia pisząc ἔγγυς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, a więc „blisko była Pascha Żydów”. Zarówno słowo ἔγγυς, jak i wzmożony ruch handlowy, jaki Jezus zastanie w świątyni wskazują na to, że opisane później wydarzenie ma miejsce jeszcze przed świętem, gdyż w czasie święta handel świątynny był już zabroniony.⁷¹ W każdym razie możemy się domyślać, że Jezus przybywa do Jerozolimy wśród mnóstwa pielgrzymów z całego kraju zdążających tam na święto.⁷²

β) Miejsce

Ἱεροσόλυμα

Po określeniu czasu akcji opisywanego wydarzenia Autor określa jej miejsce. Najpierw ogólnie – Jerozolima, do której Jezus przychodzi, potem bardziej precyzyjnie – świątynia. Dla opisanego wchodzenia Jezusa do Jerozolimy jest użyty grecki czasownik ἀναβαίνω – „iść do góry; wchodzić na górę; wstępować”⁷³. W wielu miejscach Pisma Świętego, także w naszej perykopie (w. 13) czytamy o wchodzeniu do Jerozolimy, przy czym używa się właśnie tego czasownika. Warto zaznaczyć, że „wstępowanie do Jerozolimy” ma podwójne znaczenie: geograficzne i duchowe. Geograficzne, ponieważ Jerozolima leży na wzgórzach Judy, na wysokości 750 m n.p.m., stosunkowo wysoko w porównaniu z innymi zamieszkanymi regionami Izraela, dlatego wybierając się do tego miasta faktycznie idzie się do góry. Jednakże dla Żydów

69 Oprócz Paschy w Ewangelii Jana występują też inne święta: Namiotów (7, 2. 8. 10. 14. 37), uroczystość Poświęcenia świątyni (10, 22) oraz bliżej nieokreślone święto (5, 1).

70 R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, t. I*, Freiburg-Basel-Wien 1967, s. 361.

71 Tamże, s. 361.

72 C. S. KEENER., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 191.

73 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, ἀναβαίνω, s. 31-32.

wstępowanie to miało charakter głównie duchowy⁷⁴ - Jerozolima jako miasto Boga, gdzie w świątyni ma On swoje mieszkanie, jest szczytem świata. Jezus więc *wstępuje* ku Jerozolimie, ku mieszkaniu swego Ojca.

τὸ ἱερόν

Grecki rzeczownik τὸ ἱερόν pochodzi od przymiotnika ἱερός, ἄ, ὄν, który w odniesieniu do rzeczy boskich oznacza „pełen boskiej mocy, nadprzyrodzony, święty”, lub – w odniesieniu do rzeczy ziemskich - „poświęcony; pozostający pod opieką bogów”, może on określać osoby, miejsca, czynności, przedmioty. Jako rzeczownik w neutrum: τὸ ἱερόν, w literaturze starogreckiej oznacza on święte miejsce; świątynię.⁷⁵

Co ciekawe LXX praktycznie nigdy nie odnosi tego rzeczownika do żydowskiej świątyni, dla której określenia używa najczęściej rzeczownika οἶκος (dom; ~ τοῦ θεοῦ - Boży; ~ κυρίου - Pański; ~ ἅγιος - święty) albo ναός (świątynia; przybytek, sanktuarium). U Ezechiela termin ἱερόν występuje wręcz na określenie świątyni pogańskiej (jak gdyby w opozycji do świątyni Jahwe; Ez 28,18).⁷⁶ Natomiast już Józef Flawiusz i Filon Aleksandryjski nie czynią podobnych rozróżnień i posługują się terminem τὸ ἱερόν określając świątynię jerozolimską.⁷⁷

W Nowym Testamencie rzeczownikiem τὸ ἱερόν określa się świątynię, zarówno pogańską, jak i jerozolimską w ujęciu holistycznym – jako cały kompleks świątynny.⁷⁸ Jest to rzeczownik występujący w NT dość często (Mt – 11 razy, Mk – 9, Łk – 14, w J rzeczownik ten pojawia się 11 razy, w tym dwa razy w naszej perykopie; Dz – 25 i 1 Kor – 1 raz). W prawie każdym z tych wystąpień słowo to odnosi się do świątyni jerozolimskiej (raz tylko do świątyni Artemidy w Dz 19,27) i zawsze dotyczy jej jako całości. Wydaje się, że ἱερόν podkreśla nie tyle charakter sakralny świątyni (co nie znaczy, że jej go pozbawia), ile jej funkcję centrum życia religijnego i duchowego Żydów, swoiste miejsce spotkań. Świątynia ἱερόν występuje w NT głównie jako teatr różnych wydarzeń, zwłaszcza nauczania (tam 12-letni Jezus przysłuchuje się nauczycielom – Łk 2,46; sam wielokrotnie naucza i dyskutuje - J 7,14.28; 8,3nn; po Jego odejściu zaś nauczają tam Apostołowie – Dz 5,20n), a także modlitwy (por. Dz

74 D. H. STERN, *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 90-91.

75 *Słownik grecko-polski, t. II (E-K)*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, ἱερός, ἄ, ὄν, s. 492-493.

76 G. SCHRENK, „ἱερός, τὸ ἱερόν...”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. III (Θ-K), red. G. Kittel, Grand Rapids, Michigan 1968, s.233.

77 Tamże, s. 233-234.

78 Tamże, s. 235-237; por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, ἱερόν, s. 289.

3,1), handlu utensyliami ofiarnymi (por. J 2,14-15), czy po prostu spędzania wolnego czasu (Mk 11,11; J 10,23). Trzeba jednak podkreślić, że rzeczownikiem τὸ ἱερόν nigdy w NT nie określa się „Świętego Świętych”, czyli przybytku w samym jej centrum, uznawanego za miejsce przebywania Obecności Bożej.

b) Sytuacja zastana w świątyni (w.14)

Wchodząc do świątyni Jezus znajduje w niej: „τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους”, czyli dosłownie: „sprzedających woły i owce i gołębie i bankierów siedzących”. Pielgrzymowanie do Jerozolimy i nawiedzanie świątyni, jak i ofiary w niej składane były obowiązkiem każdego Żyda i były dokładnie określone w Prawie. Większe bydło (ὁ βούς – byk, krowa, wół)⁷⁹ przeznaczone było na ofiarę biesiadną (por. Kpł 3,1nn), drobniejsze (τὸ πρόβατον – owca, w plur. owce, bądź drobne bydło – owce i kozy)⁸⁰ było przeznaczone do wielu typów ofiar⁸¹, w tym do ofiary paschalnej (por. Wj 12; jak pamiętamy akcja oczyszczenia świątyni u Jana dzieje się tuż przed świętem Paschy). Gołębie (ἡ περιστέρα - gołąb, gołębica)⁸² były przeznaczone na drobne ofiary oczyszczenia i ofiary przebłagalne dla ubogich (por. Kpł 5,7; 14,22; 12,6.8; 15,14).⁸³ W zwierzęta ofiarne pielgrzymi mogli się zaopatrzyć już w samej świątyni, u kupców stacjonujących na dziedzińcu pogan. Ponieważ w Izraelu krążyły wówczas monety różnych walut (gł. greckie i rzymskie), a podatek świątynny należało zapłacić monetą tyryjską lub staroizraelską, na wspomnianym dziedzińcu mieli również swoje stoiska bankierzy, zajmujący się wymianą walut (nie bez sporego zysku dla siebie zresztą).⁸⁴ Możemy przypuszczać, że handel wzmagał się jeszcze tuż przed ważnymi świętami, kiedy to do Jerozolimy przybywało mnóstwo pielgrzymów z całego Izraela. W takim właśnie czasie, gdy zbliżała się Pascha, przybywa do świątyni jerozolimskiej Jezus w analizowanej przez nas opowieści.

79 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, βούς, s. 100.

80 Tamże, πρόβατον, s. 522.

81 „Baranek”, w: F. Rienecker, G. Maier red., *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 67; „Kozą”, tamże, s. 369, „Owca”, tamże, s. 578-579.

82 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, περιστέρα, s. 489.

83 „Gołąb”, w: F. Rienecker, G. Maier red., *Leksykon biblijny*, s. 256.

84 L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana, PŚ. NT, t. IV*, s. 153.

c) Reakcja Jezusa – czyn i słowa (w.15-16)

Pierwszą czynnością Jezusa, jaką opisuje Ewangelista, było sporządzenie sobie bicia ze sznurów (φραγέλλιον ἐκ σχοινίων).⁸⁵ Warto zauważyć, że na teren świątyni nie wolno było wnosić broni, jednak podobne bicz, o których wzmianki znajdujemy także w Misznie, nie były zaliczane do tej kategorii.⁸⁶ Używanie bicia w miejscach kultu i nauczania w Palestynie nie należało zresztą do rzadkości (por. Mt 10,17; Mk 13,9; Dz 5,40), uczeni w Piśmie mieli prawo karać w ten sposób publicznych gwałcicieli Prawa, dlatego być może czyn Jezusa nie spotkał się z aż takim zaskoczeniem i sprzeciwem, jakiego moglibyśmy się spodziewać.⁸⁷ Sporządzonym biczem Jezus wypędza ze świątyni owce i woły, a także prawdopodobnie ich sprzedawców, na co wskazywałaby męska forma przymiotnika πάντας - wszystkich (Acc. plur. od πᾶς), gdyż w odniesieniu do samych tylko zwierząt należałoby użyć formy nijakiej.⁸⁸ Siłą także potraktował interes bankierów, wywracając ich stoły. Bicza uniknęli być może sprzedawcy gołębi, ich bowiem Jezus gromi samym tylko słowem.⁸⁹

ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς

„Weźcie to stąd, a z domu Ojca mego nie róbcie targowiska!” - te słowa Jezusa, skierowane do sprzedawców gołębi, można być może odnieść do starotestamentalnego proroctwa mesjańskiego: „Nie będzie w owym dniu przekupnia w domu Pana Zastępów.” (Za 14, 21b). Zauważmy, że pojawia się tutaj kolejne (już drugie w tej perykopie po ἱερὸν) określenie świątyni, jako *domu Ojca* (οἶκος τοῦ πατρὸς) Jezusa. Samo w sobie określenie świątyni jerozolimskiej jako domu Bożego nie jest niczym nowym. Odkąd Bóg zawarł z Izraelem przymierze na górze Synaj, Jego Obecność towarzyszy im wszędzie, a Izraelici czynią jej „mieszkanie” najpierw w postaci przenośnego namiotu-sanktuarium, a później kamiennej świątyni. Rzeczownik οἶκος, jak już wspominaliśmy, nader często pojawia się w LXX w odniesieniu do świątyni Pana (por. np 1 Krl 6-9: budowa świątyni jerozolimskiej, tam określanej jako οἶκος Κυρίου, jako odpowiednik hebr. בֵּית־יְהוָה). Z tym samym rzeczownikiem

85 Bicz ze sznurów nie pojawia się w paralelnym opowiadaniu o oczyszczeniu świątyni u żanego z Synoptyków (por. Mt 21, 12-13; Mk 11, 15-17; Łk 19, 45-46).

86 R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, t. I*, s. 362.

87 L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana, PŚ. NT, t. IV*, s. 153.

88 We wspomnianych wyżej paralelnych opowiadaniach u Mateusza i Marka wśród wyrzucanych przez Jezusa ze świątyni znaleźli się i sprzedawcy, i kupujący.

89 R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, t. I*, s. 362.

spotykamy się także w 2 Sm 7, gdzie czytamy o tym, jak Dawid pragnie zbudować dom Arce Bożej, a Pan (poprzez proroka Natana) poucza króla, że nie on zbuduje Mu dom i mówi do niego: „wzbudzę po tobie potomka twój, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzą jego królestwo. On zbuduje dom (οἶκον) imieniu memu, a Ja utwierdzą tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem (πατέρα), a on będzie Mi synem (υἱόν)” (2 Sm 7,12b-14a). W podstawowym sensie tym potomkiem Dawida był jego syn – Salomon. Natomiast w sensie głębszym widzi się tu zapowiedź przyjścia Jezusa Chrystusa. W Ewangelii Janowej właśnie w wydarzeniu oczyszczenia świątyni Jezus po raz pierwszy objawia swoją godność Syna Bożego nazywając dom Boży domem swego Ojca (οἶκον τοῦ πατρὸς μου).

d) Refleksja uczniów (w.17)

Akcja relacji ze zdarzenia w świątyni zostaje na chwilę przerwana przez przywołanie refleksji uczniów Jezusa – osób trzech, o których nie mamy informacji, by brali aktywny udział w tymże zdarzeniu: „Ucniowie Jego przypomnieli sobie, że napisano: Gorliwość o dom Twój pochłonie Mnie.”. Ich poznanie sensu całego zdarzenia jest dwustopniowe, jak na to wskazuje Ewangelista (w.17 to pierwszy stopień, a paralelną refleksję, będącą owym drugim stopniem poznania i wieńczącą opis oczyszczenia świątyni, znajdziemy w w.22). Uczniowie, widząc Jezusa wyrzucającego przekupniów ze świątyni, kojarzą go więc najpierw z cierpiącym wiernym sługą Boga, pożerany gorliwością o Jego dom z Ps 69. Warto zaznaczyć, że psalm ten traktowano w I w. po Chr. (wcześniej zapewne także) jako mesjański.⁹⁰ Jan cytuje tekst z psalmu, który przypomnieli sobie uczniowie, jednak – co ciekawe – nie do końca dokładnie. Porównując cytowany werset w greckim tekście Ewangelii oraz w LXX⁹¹ zauważymy, że różnią się one jedynie formą czasownika κατασθίω – zjadam, pożeram, pochłaniam⁹²: w LXX występuje on w formie ind. aor. II act. 3 p. sing. κατέφαγεν, czyli w czasie przeszłym dokonanym, natomiast w Ewangelii Jana w formie ind. fut. med. 3 p. sing. καταφάγεται, a więc w czasie przyszłym. Dla tłumaczenia ma to takie znaczenie, że zamiast oryginalnego: „Gorliwość o Twój dom pożarła mnie” mamy: „Gorliwość o Twój dom pożre mnie”. Ta zmiana czasu, o ile była zamierzona,

90 POR. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana, PŚ. NT, t. IV*, s. 154.

91 *Nota bene* w LXX rzeczony psalm ma numer 68.

92 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, κατασθίω, s. 331.

może sugerować, że owa gorliwość w końcu pozbawi Chrystusa życia, czego zresztą mogli się obawiać już obserwujący działanie Jezusa uczniowie, widząc, jak rośnie niezrozumienie i nienawiść do Niego wśród Ἰουδαῖοι.⁹³

C. Interpretacja aktu (w.18-22)

W kolejnych czterech wersetych (18-21) rozgrywa się nieporozumienie, którego zarzewiem jest pytanie „Żydów” o znak (w.18) i enigmatyczna odpowiedź Jezusa (w.19), a zawiązaniem błędne jej zrozumienie przez „Żydów” (w.20), rozwiązaniem zaś stanie się wyjaśnienie Ewangelisty (w.21) współgrające z refleksją uczniów (w.22). Należy tu powiedzieć, że tego typu nieporozumienie jest jednym z elementów tzw. „stylu Janowego”. Technika nieporozumienia polega na tym, że słowa Jezusa (jakiś obraz, czy metafora przez Niego użyte) są błędnie rozumiane przez słuchacza bądź słuchaczy, co zwykle staje się dla Niego pretekstem do szerszego ich wyjaśnienia (por. także J 3,3-5; 6,33-35; 7,33-36; 8,56-57; 11,11-15; 12,32-34; 14,4-8). W naszej perykopie nieporozumienie wynika z wieloznaczności wyrażenia, którym odpowiadając „Żydom” posłużył się Jezus, którą to wieloznaczność także można wliczyć w poczet technik „stylu Janowego” (por. np. 4,11). Zgodnie więc ze „stylem Janowym” to działanie i słowa Jezusa są tutaj punktem zapalnym. Tym razem jednak to nie sam Jezus wyjaśnia nieporozumienie – On nie mówi tu nic więcej, jakby zostawiając przestrzeń do samodzielnej interpretacji pozostałym uczestnikom i obserwatorom zdarzenia. Spotykamy się tu z podwójną interpretacją: „Żydów” oraz narratora i uczniów.

a) W wydaniu „Żydów” (w.18-20)

α) Pytanie „Żydów” (w.18)

„Żydzi” domagają się od Jezusa uzasadnienia Jego postępowania. Na szczególną uwagę zasługuje tu najpierw samo pojęcie „Żydów” - Ἰουδαῖοι, a potem treść ich pytania skierowanego do Jezusa.

93 R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, t. I, s. 362-363.

οἱ Ἰουδαῖοι

Rzeczownik Ἰουδαῖος oznacza w pierwszej kolejności Judejczyka (mieszkańca Judei⁹⁴), często także tłumaczony jako Żyd (czyli w znaczeniu ogólnym, jako reprezentant całego narodu izraelskiego). Co ciekawe podczas gdy przez Synoptyków słowo to jest używane nader rzadko (u Mt - 5 razy, u Mk - 6, a u Łk - 5), w Ewangelii Jana występuje ono aż 72 razy (w tym 69 razy w liczbie mnogiej).⁹⁵ Przewaga liczby mnogiej wskazuje na to, że rzeczownika tego Jan używał dla określenia jakiejś populacji. Natomiast częstotliwość występowania tego terminu u Jana wskazywać może na jakieś szczególne jego znaczenie w Janowej Ewangelii. Przyglądając się fragmentom Ewangelii, w których występuje ten termin, możemy zauważyć, że w ponad połowie, bo aż 38 przypadkach określa on grupę adwersarzy Jezusa⁹⁶ – tych, którzy wdają się z Nim w dyskusje (np. 2,18.20), mają zastrzeżenia do Jego nauki i działań (np. 6,41), próbują go pojmać i zgładzić (np. 5, 18; 10, 31) i którzy wreszcie doprowadzają do uwięzienia i skazania Jezusa na śmierć (np. J 18,12.31; 19,7.12.14-16). Grupa ta z reguły nie wydaje się być zbyt liczna (trudno wyobrazić sobie parotysięczny tłum dyskutujący naraz z Chrystusem), nosi też znamiona grupy mającej władzę, gdyż wypowiada się i działa w sposób autorytatywny (np. 5, 10). Być może grupę tę można utożsamić z arcykapłanami, starszymi i uczonymi w Piśmie, czyli tymi wszystkimi, którzy wiedli prym w narodzie izraelskim.⁹⁷ Dowodu na to mogłaby dostarczyć nasza perykopa J 2,13-22, w której takie właśnie użycie Ἰουδαῖοι pojawia się dwa razy (w.18 i 20). W paralelnych opisach tego wydarzenia w Ewangeliiach synoptycznych (Mt 21,23nn; Mk 11,27nn; Łk 20,1nn) to nie Ἰουδαῖοι pytają Jezusa o uzasadnienie tego, co czyni, ale οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι (Mk 11,27) - „arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi”. Być może jednak św. Jan celowo tak często przedstawiając tych występujących przeciwko Jezusowi używa uogólnienia Ἰουδαῖοι zamiast precyzyjnie określić grupę adwersarzy, żeby położyć nacisk nie na to, z jakiej grupy społecznej się wywodzą, ale na to, że sprzeciwiają się Chrystusowi.⁹⁸ Z uwagi więc na

94 Jedna z historycznych krain Izraela, leżąca między Idumeą a Samarią. Na jej terenie znajdowała się Jerozolima.

95 M. S. WRÓBEL, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana*, Lublin 2005, s. 93.

96 Tamże, s. 101-106.

97 T. OKURE, „Ewangelia według św. Jana”, tłum. H. Bednarek, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. wyd. oryg. W. R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1310.

98 Dla ścisłości trzeba jeszcze dopowiedzieć, że pozostała część (niemal połowa) przypadków użycia terminu Ἰουδαῖοι w Ewangelii wg św. Jana ma wydźwięk przeważnie neutralny i odnosi się bądź do Judei jako jednej z krain Izraela (3 razy); bądź do jej mieszkańców (9 razy), występujących w roli słuchaczy Jezusa i obserwatorów Jego czynów, spośród których niektórzy wyznają wiarę weń (J 11,45; 12,9.11) bądź w formie przydawki w odniesieniu do osób, świąt i zwyczajów izraelskich (22

ów przypuszczalnie zawężony zakres znaczeniowy wyrażenia „Żydzi” w J 2,13-22 (i wielu innych fragmentach J) w naszych rozważaniach umieszczamy i będziemy umieszczać je w cudzysłowie, by nie mylić go ze zwykłym znaczeniem tego słowa.

τὸ σημεῖον

„Żydzi” kierują do Jezusa pytanie: Τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; , które tłumaczy się dosłownie: „Jaki znak pokazujesz nam, że to czynisz?”. Słowo „znak” - σημεῖον, ma w Ewangelii Janowej szczególną rolę. Występuje w niej aż 18 razy, a więc częściej, niż u Synoptyków (Mt – 13, Mk – 7, Łk – 9), a występowanie to rozkłada się następująco: od rozdz. 2 do 12, a potem w tzw. pierwszym zakończeniu Ewangelii (20,30). Wielu egzegetów dzieli Ewangelię św. Jana na dwie części: J 1–12 (czyli te rozdziały, w których występuje słowo σημεῖον) i J 13–20 oraz dodatek J 21 (rozdział najprawdopodobniej dopisany do ukończonej już Ewangelii). Część pierwsza, zwana w środowisku egzegetów „opowiadaniem o znakach”, kończy się konkluzją 12,37-50, zaczynającą się od słów: „Chociaż jednak uczynił On przed nimi tak wielkie znaki, nie uwierzyli w Niego”. Druga część, zwana „opowiadaniem o nadejściu godziny Jezusa”, zaczyna się w 13,1 słowami: „Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłowałszy swoich na świecie, do końca ich umiłował.”. Konkluzję Ewangelii stanowi jej pierwsze zakończenie 20,30-31: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego.” Zakończenie to mówi nam, jaki jest cel owych „znaków”, o których pisze Ewangelista – mają one doprowadzić do wiary, wiara zaś – do życia.⁹⁹

Czym jednak są owe „znaki”, o których mówi Jan? Często są to cuda Jezusa (np. przemiana wody w wino z 2,7-11, uzdrowienie syna urzędnika królewskiego z 4,46-51.54, rozmnożenie chleba z 6,5-14), nie zawsze jednak jest sprecyzowane, co dokładnie mieści się w terminie „znaki” (por. J 2,23) i można wywnioskować, że kryją się pod nim wszelkie działania Jezusa, które ukazują Jego moc Bożą i godność mesjańską (por. J 7,31; 9,16). Świadczyć o tym mogą Jego słowa, w których co prawda nie znajdziemy pojęcia σημεῖα, lecz pokrewne znaczeniowo ἔργα: „Ja mam świadectwo większe od Janowego. Są to dzieła (ἔργα), które Ojciec dał Mi do

razy; w tej grupie także trzecie użycie tego słowa z naszej perykopy, w. 13); M. S. WRÓBEL, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana*, s. 94-100.

99 Szerzej o tym w podpunkcie c) *Refleksja uczniów* (w. 22), s. 58-60.

wykonania; dzieła, które czynię, świadczą o Mnie, że Ojciec Mnie posłał.” (J 5,36). Także więc oczyszczenie świątyni, choć nie jest cudem w powszechnym tego słowa rozumieniu (nie przejawia się w nim widoczna ingerencja jakiejś nadprzyrodzonej mocy), jest jednak działaniem autorytarnym Jezusa, który nazywa Boga swoim Ojcem, a w Jego świątyni zachowuje się jak jej prawowity dziedzic. Jest to więc także znak ukazujący prawdziwą godność Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego.

Widzimy zatem, że wydarzenie oczyszczenia świątyni J 2,13-22 znajduje się w „opowiadaniu o znakach”, co więcej w początkowej jego części: rozdz. 2-4, które stanowią tzw. rozdziały reprezentacyjne. W rozdziałach tych znajdujemy opis spotkań Jezusa z przedstawicielami różnych grup społecznych, religijnych, a nawet etnicznych, wobec których Jezus objawia swoją tożsamość poprzez znaki i towarzyszące im słowa wyjaśnienia (to nie zawsze), a oni przyjmują wobec tego objawienia różne postawy, są więc wśród nich: uczestnicy wesela (w tym uczniowie), „Żydzi” (z naszej perykopy), pielgrzymi, faryzeusz (Nikodem), Jan Chrzciciel i jego uczniowie, kobieta z Samarii i Samarytanie, Galilejczycy, urzędnik królewski, uczniowie Jezusa. Nie każdy z wymienionych przedstawicieli danych grup odpowiada na znak i słowa Jezusa wiarą, właśnie „Żydzi” z opowiadania o oczyszczeniu świątyni występują tu jako ci o największych oporach wobec Jezusa. Nie kwestionują oni wprost Jego czynów, ale żądają ich uzasadnienia w postaci znaku (σημείον) na wzór znaków, jakimi legitymowali się starotestamentalni prorocy (por. 2 Krl 20,8-11; Iz 7,11). Możemy przypuszczać, że chodziło im o jakiś cud¹⁰⁰ (podobne żądanie znaku także w J 6,30n) i wydaje się, że Jan z rozmysłem stawia owych „Żydów” w kontraście do uczniów. Uczniowie bowiem nie pytają Jezusa o znak, bo sam czyn Jezusa jest dla nich znakiem tego, że oto mają do czynienia z gorliwym sługą Bożym, o którym mówi ST. Tymczasem „Żydzi” nie dostrzegają tego znaku, który jest im dany tak samo, jak uczniom, czekają więc na inny znak.

W sąsiadujących wersetach 17 i 18 Jan zdaje się zestawiać prawdziwie wierzących Pismu i ufających Jezusowi uczniów z niewierzącymi i nieufnymi „Żydami”. Domaganie się wciąż nowych znaków przez Żydów sygnalizuje nie tylko Jan, ale i pozostali Ewangeliści. W Łk Jezus daje odpowiedź, która wydaje się bardzo adekwatna także do sytuacji z J 2,13-22; mówi bowiem: „To plemię jest plemieniem przewrotnym. Żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza. Jak

100 D. GUTHRIE, „John”, w: *New Bible Commentary. 21st Century Edition*, red. G. J. Wenham, J. A. Motyer, D. A. Carson, R. T. France, Downers Grove, Illinois 1994, s. 1030.

bowiem Jonasz był znakiem dla mieszkańców Niniwy, tak będzie Syn Człowieczy dla tego plemienia.” (Łk 11,29-30). Jak pisze P. Ternant: „[Jezus] nie może dać Żydom znaków, jakich oczekują: byłoby to sprzeniewierzeniem się Jego posłannictwu. Ci ślepi powinni zacząć od baczniejszego zwrócenia uwagi na <<znak Jonasza>> według Łk 11,29-32, tzn. wsłuchać się w nawoływanie do pokuty głoszonej przez Jezusa. Byliby wtedy zdolni rozszyfrować <<znaki czasu>>, zamiast domagać się innych znaków według swego uznania. Byliby też i przygotowani na przyjęcie świadectwa najbardziej decydującego, to jest <<znaku Jonasza>> według Mt 12,40, czyli zmartwychwstania Chrystusa.”¹⁰¹

β) Odpowiedź Jezusa (w.19)

Przynaglany przez „Żydów” do ukazania znaku Jezus „podejmuje rękawicę” i odpowiada na ich żądania enigmatycznym wyzwaniem: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo.” Już wcześniej, w analizie synoptycznej perykopy, omówiliśmy sobie relacje tej odpowiedzi Chrystusa z pewnymi jej śladami u Mt i Mk, dlatego teraz skupimy się na jej dokładnej analizie.

ὁ ναός

Na początku zwróćmy uwagę na to, że choć w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia Jezus mówi tu o zburzeniu *świątyni*, to jednak w tekście greckim nie występuje tu ten sam rzeczownik: τὸ ἱερόν, co wcześniej w w. 14 i 15, ale całkiem nowe, a trzecie już z kolei w naszym fragmencie określenie tego miejsca: ὁ ναός. W starożytnych pismach greckich rzeczownikiem tym określano świątynię, bądź najgłębszą jej część, zawierającą posąg bóstwa, lub też przenośne sanktuarium używane podczas procesji.¹⁰² W LXX ναός odpowiada przede wszystkim hebrajskiemu rzeczownikowi אֹהֶל, oznaczającemu przedsionek świątyni¹⁰³, często także הֵיכָל, oznaczającemu aulę świątynną (Miejsce Święte)¹⁰⁴.¹⁰⁵ W Ewangeliach synoptycznych możemy jednak zaobserwować tendencję do zawężania znaczenia ναός do jednego: najbardziej

101 P. TERNANT, „Znak”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, s. 1145-1146.

102 *Słownik grecko-polski, t. III: A-Π*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, ναός, s. 186.

103 P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, אֹהֶל, s. 24.

104 Por. s. 15.

105 O. MICHEL, „ναός”, w: *Theological Dictionary of the New Testament, t. IV (A-N)*, red. G. Kittel, Grand Rapids, Michigan 1968, s. 880-881.

wewnętrznej części świątyni jerozolimskiej - sanktuarium, tzw. „Świętego Świętych”, zbudowanego zrazu dla Arki Przymierza i Obecności Bożej jej towarzyszącej (por. 1 Krl 8,6.10), która to Obecność przebywała w tym miejscu nawet po zaginięciu Arki. Dostyc wyraźnie odróżnia się więc τὸ ἱερόν odnoszące się, jak już powiedzieliśmy sobie wcześniej, do świątyni jerozolimskiej jako całości i jako centrum życia społeczności żydowskiej, od ὁ ναός odnoszącego się do najświętszej jej części mającej charakter wyłącznie sakralny, „mieszkania” samego Boga. Gdy zaś chodzi o Ewangelię Janową, to rzeczownik ναός występuje w niej jedynie trzy razy, a wszystkie te wystąpienia mieszczą się w naszej perykopie (w.19.20.21), odnosi się on przy tym - z pozoru tylko, o czym powie nam w.21 - do świątyni jerozolimskiej (lub jej sanktuarium), a w rzeczywistości do ciała Jezusa Chrystusa.¹⁰⁶ Oprócz więc dialogu Jezusa z „Żydami” po oczyszczeniu świątyni, który właśnie rozpatrujemy, słowo ναός nie pojawia się więcej w tej Ewangelii.

Natomiast innych pismach NT, które dotyczą już czasu po wydarzeniach ewangelicznych (Dz, listy, Ap), możemy zaobserwować znaczącą zmianę w używaniu rzeczownika ναός. Nie pojawia się on już w odniesieniu do przybytku świątyni jerozolimskiej, choć przecież rozdział między synagogą, a wyznawcami Zmartwychwstałego nie jest automatyczny i natychmiastowy (uczniowie nadal przychodzą się modlić do świątyni, por. Dz 2,46; 3,1). W Dz występuje on zaledwie 2 razy, w tym raz w przemowie Pawła na Areopagu, gdy mówi on do Greków: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach (ναοῖς) zbudowanych ręką ludzką” (Dz 17,24); raz zaś na określenie srebrnych świątynek Artemidy, których wykonaniem trudnił się niejaki złotnik Demetriusz (Dz 19,24)¹⁰⁷. Spośród wszystkich listów apostoelskich rzeczownik ναός spotykamy tylko u św. Pawła i to zaledwie 8 razy: 6 razy odnosi się on do wspólnoty Kościoła Chrystusowego, którą Paweł nazywa *świątynią Boga* (ναὸς τοῦ θεοῦ - 1 Kor 3,16-17; 2 Kor 6,16; ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ - Ef 2,21), raz do ciała chrześcijanina, które nazywa *świątynią Ducha Świętego* (ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος - 1 Kor 6,19), raz zaś w mowie o mającym przyjść „synu zatracenia”, który „zasiądzie w świątyni Boga (εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ) dowodząc, że sam jest Bogiem” (2 Tes 2,4).

Księgą NT, gdzie rzeczownik ναός występuje najczęściej, bo aż 16 razy, jest

¹⁰⁶ *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, red. F. W. Danker, Chicago-London 2000, ναός, s. 666.

¹⁰⁷ *Nota bene* nieco dalej, w przemowie Demetriusza (Dz 19,27) sama świątynia Artemidy zostaje określona rzeczownikiem ἱερόν.

Apokalipsa św. Jana. Termin ten używany jest tam dla określenia *świątyni Boga w niebie*, którą ogląda porwany w zachwyceniu do nieba wizjoner apokaliptyczny (w Ap nie występuje za to ani razu τὸ ἱερόν). Pod koniec zaś księgi, gdy zostaje stworzone „nowe niebo” i „nowa ziemia”, wizjoner mówi: „I Miasto Świąte - Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża. I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: Oto przybytek¹⁰⁸ Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi.” (Ap 21,2-3), opisując zaś owo Nowe Jeruzalem powiada: „A świątyni (ναὸν) w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący oraz Baranek. ” (Ap 21,22).

λύσατε - ἔγερω

W swojej odpowiedzi na żądanie przez „Żydów” znaku Jezus używa dwóch czasowników: λύω oraz ἐγείρω. Pierwszy z nich kieruje w formie rozkazującej do „Żydów” mówiąc: „**Λύσατε** τὸν ναὸν τοῦτου” - „**Zburzcie** tę świątynię”; drugiego natomiast używa mówiąc o sobie: „καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις **ἐγερῶ** αὐτόν” - „i w trzy dni **podniosę** ją”. Czasownik λύω znaczy tyle, co „kończyć, niszczyć, burzyć”, lub też „rozwiązywać, rozsypywać; odwiązywać; uwalniać”.¹⁰⁹ W tym przypadku, w połączeniu z rzeczownikiem ναός czasownik ten musi być odczytany w znaczeniu „budowlany”. Warto natomiast zwrócić uwagę na ów drugi czasownik. Otóż ἐγείρω może oznaczać: „budzić, wstawać; podnosić; wskrzeszać (ἐγείρω ἐκ νεκρῶν – podnoszę z martwych); wzbudzać kogoś/coś; powoływać; wywoływać; wznosić”, a w pass. „budzić się, ocknąć ze snu; wstawać z pozycji leżącej/siedzącej; zmartwychwstać; powstawać przeciw komuś; pojawiać się, występować”.¹¹⁰ Jak widzimy najwyraźniej czasownika tego nie zwykło się używać w odniesieniu do budynków, lecz raczej do ludzi, co może być odebrane jako pewna przesłanka co do faktycznego przedmiotu słów Jezusa, którym nie jest zburzenie i odbudowa świątyni z kamienia, lecz świątyni Jego ciała (w.21).

108 ἡ σκηνή τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων – Rzeczownik σκηνή - namiot; dach namiotu; og. mieszkanie, przybytek (por: R. Popowski, *Wielki słownik...*, σκηνή, s. 557) jest kolejnym terminem używanym często w ST-LXX i NT dla określenia przybytku Bożego, zaczerpnięty zapewne od pierwszego – przenośnego sanktuarium, mającego formę namiotu, w którym stawiano Arkę Przymierza.

109 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, λύω, s. 372.

110 Tamże, ἐγείρω, s. 152-153.

τρισὶν ἡμέραις

Jezus mówi do „Żydów”, że odbuduje zburzoną świątynię ἐν τρισὶν ἡμέραις - „w trzy dni”. W świetle wyjaśnienia z w.21 oraz późniejszego zmartwychwstania Chrystusa najłatwiej jest odczytać owe trzy dni jako zapowiedź czasu między śmiercią a zmartwychwstaniem. W takim zresztą kontekście najczęściej spotykamy w Ewangeliach wyrażenie „trzy dni” (τρεις ἡμέραι)¹¹¹ albo „trzeci dzień” (τρίτος ἡμέρα)¹¹². Swoją śmierć i zmartwychwstanie po trzech dniach zapowiadał zresztą Chrystus otwarcie (np. Mk 8,31), wydarzenia Paschy Jego śmierci potwierdziły to, co zapowiadał – został pochowany na dzień przed Paschą (dzień Przygotowania; por. J 19,31. 42), a powstał z grobu w dzień po niej (por. J 20,1). Właśnie owe trzy dni w grobie były zapowiadany przez Jezusa „znakiem Jonasza” (o którym wspomnieliśmy omawiając żądanie znaku przez „Żydów”), zgodnie z Jego zapowiedzią: „Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrznościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi. Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je; ponieważ oni wskutek nawoływania Jonasza się nawrócili, a oto tu jest coś więcej niż Jonasz.” (Mt 12,40-41).¹¹³

γ) Nieporozumienie (w.20)

„Żydzi” są wyraźnie zaskoczeni odpowiedzią Jezusa, odpowiadają na nią z niedowierzaniem: „Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię, a Ty ją wzniesiesz w przeciągu trzech dni?”. W wypowiedzi tej wyraźnie widać, że „Żydzi” nie odnoszą słów Jezusa do niczego innego, jak do samej świątyni jerozolimskiej (lub jej Przybytku), w której się właśnie znajdują.¹¹⁴ Czterdzieści sześć lat budowy stanowi wyraźny kontrast

111 Por. Mt 12,40; 27,63; Mk 8,31; 9,31, 10,34.

112 Por. Mt 16,21; 17,23; 20,19; 27,64; Łk 9,22; 18,33; 24,7.21.46.

113 M. C. TENNEY, „The Gospel of John”, w: *The Expositor's Bible Commentary, t. IX (John-Acts)*, red. F. E. Gaebelin, Grand Rapids, Michigan 1981, s. 45.

114 Świadczy o tym wymieniona przez nich liczba czterdziestu sześciu lat budowy świątyni, którą z dużym prawdopodobieństwem można odnieść do faktycznej przebudowy i rozbudowy świątyni rozpoczętej przez Heroda Wielkiego, która wówczas wciąż jeszcze była w toku. Trudno dziś ustalić pewny termin jej rozpoczęcia, za najpewniejszy należy uznać 20-19 r. przed Chr., w związku z czym interesująca nas rozmowa przypadłaby na 27-28 r. po Chr. (15. rok rządów cesarza Tyberiusza), która to orientacyjna data dobrze wpasowuje się w przypuszczalny historyczny życiorys Jezusa (Pascha śmierci Chrystusa przypadłaby ok 30-31 r. po Chr.). Pamiętajmy jednak, że Jan, inaczej niż Synoptycy, umieszcza wydarzenie oczyszczenia świątyni na początku publicznej działalności Jezusa. Przyjmując więc, że podane prawdopodobne daty rozpoczęcia przebudowy świątyni oraz działalności publicznej Chrystusa są zgodne z historią mamy dwie możliwości: albo Jan umiejscowił owo wydarzenie właśnie na początku tylko ze względów teologicznych (o czym mówiliśmy w analizie synoptycznej) i świadomie użył odpowiedniej liczby lat przebudowy; albo opowiadając o oczyszczeniu świątyni kierował się rzeczywistością, zapamiętaną przez niego chronologią wydarzeń i użył faktycznej liczby lat (czego też nie można wykluczyć); R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, t. I*, s. 366.

do trzech dni, w czasie których Jezus miałby świątynię odbudować. Trzy dni wydają się być czasem nedorzecznie krótkim na realizację tak wielkiego przedsięwzięcia. Żaden człowiek nie byłby w stanie podołać takiemu wyzwaniu i wydaje się, że tylko Boska moc byłaby w stanie to uczynić. Wiemy już jednak, że Jezusowi nie chodziło o odbudowę świątyni z kamienia, ale o podniesienie z martwych swego ciała. Cóż, to zadanie całkowicie wykracza poza zdolności człowieka. Dlatego możemy wysnuć przypuszczenie, że słowa Jezusa o odbudowie świątyni w trzy dni są nie tylko prorocstwem zmartwychwstania, ale manifestacją boskości Jezusa.

b) W wydaniu Ewangelisty (w.21)

Jak już wspomnieliśmy, u Jana, inaczej, niż u Synoptyków, Jezus nie podejmuje się wyjaśnienia zaistniałego nieporozumienia, pozostawiając „Żydów” w stanie konsternacji. Wyjaśnienia udziela nam, czytelnikom, sam Ewangelista pisząc: „Ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σωώματος αὐτοῦ.” - „On zaś mówił o świątyni ciała Jego”. By móc wyciągnąć dalsze wnioski przyjrzyjmy się najpierw greckiemu pojęciu σῶμα - ciało.

σῶμα

W greckim NT dla określenia ciała używa się dwóch rzeczowników: σῶμα bądź σάρξ. Różnica między tymi rzeczownikami nie jest bardzo wyraźna. Podstawowe znaczenie ich obu to „ciało ludzkie bądź zwierzęce”¹¹⁵. Obu tych terminów używa się też w NT w odniesieniu do przeistoczonego chleba jako ciała Chrystusa – Jan używa σάρξ (J 6,51-56) a Synoptycy σῶμα (Mt 26,26; Mk 14,22; Łk 22,19). Wydaje się, że w niektórych innych przypadkach rzeczowniki te bywają używane zamiennie, nie znaczy to jednak, że nie istnieje pomiędzy nimi żadna różnica - jest ona bardzo subtelna (przynajmniej dla współczesnego człowieka), wykorzystują ją jednak autorzy ksiąg NT. Otóż ciało- σάρξ opisuje także całego człowieka jako integralną całość, choć z podkreśleniem jego wymiaru materialnego – wydaje się to być próbą przekładu myśli semickiej na język grecki, w niej bowiem aż do II/III w. po Chr. nie istniał dualizm antropologiczny (podział człowieka na duszę i ciało). Co więcej w ST słowo „ciało”

115 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, σάρξ (s. 550-551), σῶμα (s. 591).

(hebr. בָּשָׂר ¹¹⁶ - bāsār) odnosi się także do całości stworzenia.¹¹⁷ Greckie σάρξ oznacza także w NT „cielesność, doczesność”, bądź „przynależność plemienną” („pochodzenie według ciała”), oraz – co ważne – „ludzką naturę, często ukazywaną w jej skażeniu grzechem (przeciwstawianą duchowi)”¹¹⁸, które to skażenie wydaje się być permanentne. Natomiast ciało - σῶμα nie określa człowieka jako całości, ale raczej zdaje się wskazywać na ciało materialne jako jego własność, część. Dlatego nawet, jeśli wiąże się je z grzechem, to jest ono raczej jego czasową siedzibą, z której może on (grzech) być wyrzucony, a ciało przemienione na wzór ciała Chrystusa zmartwychwstałego (por. Flp 3,21) – grzech nie wchodzi w jego naturę, tak jak w przypadku σάρξ. Wiąże się to zapewne z tym, że σῶμα – choć dotyczy zwykle materii, nie jest jednak ograniczone do niej (jak σάρξ) i bywa używane także w aspekcie duchowym: jako ciało duchowe ludzi (1 Kor 15,44b), lub ciało-Kościół (mistyczne ciało Chrystusa; np. Rz 12,5; 1 Kor 12,13.27).¹¹⁹ Podsumowując dotychczasowe dywagacje ciało – σάρξ i ciało – σῶμα w NT są nieraz używane zamiennie, nieraz jednak wprowadza się rozróżnienie między nimi: σάρξ oddaje charakter ludzkiej natury, często z podkreślonym jej skrzywieniem spowodowanym grzechem, σῶμα natomiast jest raczej własnością i częścią człowieka.¹²⁰

Analiza wersetów Ewangelii Janowej, w których występują σάρξ bądź σῶμα pozwala przypuszczać, że Jan nie tylko znał, ale i wykorzystał w swoim dziele owo subtelne rozróżnienie. Rzeczownik σάρξ występuje tam 13 razy, odnosząc się czy to do ludzkiej natury (por. J 1,13; 1,14 – tu jako „ciało” przyjęte przez Logos; 3,6; 8,15), bądź do ciała Chrystusa mającego być wydanym „za życie świata”, przeznaczonym do spożycia jako „chleb z nieba” (por. J 6,51-56.63; σάρξ występuje tu w zestawieniu z αἷμα – krew, które to zestawienie w mentalności żydowskiej oznacza całego człowieka od strony jego zniszczalności¹²¹), bądź w połączeniu z πᾶς oznaczającego każdego człowieka, wszystkich (por. J 17,2). Natomiast rzeczownik σῶμα pojawia się w

116 בָּשָׂר – mięso, ciało, skóra; P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, s. 67.

117 X. LÉON-DUFOUR, „Ciało”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, s. 140-141.

118 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, σάρξ, s. 550-551.

119 Tamże, σῶμα, s. 591.

120 Temat rozróżnienia między σάρξ i σῶμα okazuje się tematem równie ciekawym, co trudnym i wymagającym o wiele szerzej zakrojonych badań, zbyt szeroko jednak jak na potrzeby tej pracy. Dlatego wnioski zawarte w tym podpunkcie oparte są na badaniach ze zrozumiałych przyczyn skróconych.

121 C. SPICQ, P. GRELOT, „Krew”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, s. 393.

Ewangelii Janowej tylko 5 razy: raz w naszej perykopie, w omawianym właśnie wersecie 21., w wyrażeniu „świątynia ciała (Chrystusa)”, zaś pozostałe 4 razy w odniesieniu do martwego ciała ukrzyżowanego Chrystusa (19,31 – tu także w odniesieniu do ciał innych ukrzyżowanych razem z Nim; 19,38.40; 20,12). Być może jest to swego rodzaju ciąg myślowy w Ewangelii, że to właśnie ciało zabitego Chrystusa jest ową zburzoną świątynią, o której mówił On „Żydom”.

Szukając zaś analogii między ciałem – σῶμα, a świątynią Bożą, trzeba zauważyć, że tak jak ciało – σῶμα nigdy nie identyfikuje się z całym człowiekiem, pozostając w roli jego powłoki materialnej, tak świątynia nie identyfikuje się z Bogiem, pozostając w roli Jego mieszkania wśród ludzi i miejsca oddawaniu Mu przez nich należnej czci. Ponieważ zaś Jezus mówił tu o „świątyni ciała Jego”, trzeba wyciągnąć konkluzję: ciało Jezusa jest mieszkaniem samego Boga; co więcej można w tym sformułowaniu znaleźć sugestię, że to w Jezusie należy oddawać cześć Bogu. Jest to może pierwszy sygnał nadejścia czasów nowego kultu Boga, o którym Jezus powie w rozmowie z Samarytanką: „Rzekła do Niego kobieta: (...) Ojcowie nasi oddawali cześć Bogu na tej górze, a wy mówicie, że w Jerozolimie jest miejsce, gdzie należy czcić Boga. Odpowiedział jej Jezus: Wierz Mi, kobieto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca. (...) Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie. Rzekła do Niego kobieta: Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrystusem. A kiedy On przyjdzie, objawi nam wszystko. Powiedział do niej Jezus: Jestem Nim Ja, który z tobą mówię.”(J 4,19a.20-21.23-26). Zakończenie czasów kultu Bożego scentralizowanego w jednym fizycznym miejscu przedstawia też, być może, podawany przez wszystkich trzech Synoptyków obraz rozdarcia zasłony Przybytku (τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ) świątyni jerozolimskiej w momencie śmierci Jezusa na krzyżu (Mt 27,51; Mk 15,38; Łk 23,45). Pamiętamy, że za zasłoną, w miejscu „świętym świętych”, przebywała Obecność Boża, dlatego ze czcią osłaniano to miejsce przed oczyma ludzkimi. Rozdarcie zasłony to jakby symbol opuszczenia Przybytku przez Boga – tak jak śmierć Chrystusa była opuszczeniem przez Syna Bożego przybytku Jego ciała. I tak, jak Chrystus powraca przemieniony, w chwale zmartwychwstania, przynosząc wypełnienie dobrej nowiny o zbawieniu ludzkości, tak i kult Boga zostaje przemieniony – centralizuje się w Chrystusie jako nowej świątyni, jedynym Pośredniku między ludźmi, a Bogiem Ojcem.

Sięgnijmy też do innego z przytaczanych już tekstów NT, który używa podobnej formy, mówiąc o ciele jako świątyni: „Czyż nie wiecie, że ciało (σῶμα) wasze jest świątynią (ναὸς) Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?” (1 Kor 6,19). Z tych słów wynika, że także każdy ochrzczony, otrzymawszy Ducha Świętego, staje się w swoim ciele świątynią Bożą. Można by zapytać, czy jest to świątynia równa z Jezusową. Odpowiedź możemy jednak znaleźć już w samych porównywanych tekstach: Jezus jest świątynią, a zarazem Panem tej świątyni (jest zdolny sam ją podnieść ze zburzenia) i tym, który ją uświęca (powie gdzie indziej o sobie: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy.” J 10,30). Natomiast chrześcijanom św. Paweł przypomina, że są świątynią *Ducha Świętego*, którego otrzymali *od Boga*, więc uświęcenie świątyni ich ciał nie pochodzi od nich; i że *nie należą już do siebie* – przez chrzest specjalnie poświęcili się Bogu, więc nie są już panami swych ciał w tym sensie, że ich niegodne traktowanie jest bezczeszczeniem tej świętości, która na nich spoczęła, lecz nie do nich należy.

Pamiętamy, że „świątynią Boga” św. Paweł nazywa w swoich listach nie tylko ciało chrześcijanina, ale także wspólnotę Kościoła (1 Kor 3,16-17; 2 Kor 6,16; Ef 2,21). Warto zauważyć, że wspólnotę tę św. Paweł nazywa także „ciałem Chrystusa”: „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność - podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało (σῶμα) w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami.” (Rz 12,4-5). Nowa świątynia Boża to nie tylko sam Chrystus zmartwychwstały, ale kontynuujący Jego dzieło na ziemi Kościół – Jego mistyczne ciało.¹²²

c) Refleksja uczniów (w.22)

Ten właściwy sens słów Jezusa z w.21 Ewangelista może przedstawić czytelnikowi już teraz, jednak następny werset wskazuje, kiedy możliwe stało się dla uczniów (a wśród nich także samego Ewangelisty) rozpoznanie owego sensu: „Gdy więc zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus.” Niezbędną zatem perspektywę dało im dopiero doświadczenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa po trzech dniach, ugruntowane, jak możemy się domyślać, mocą Ducha Świętego (zgodnie z obietnicą Jezusa: „A

¹²² P. R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii Ewangelii wg św. Jana*, Kraków 2000, s. 68-69.

Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem.” J 14,26). Werselem 22. kończy się opowieść o oczyszczeniu świątyni, a ściślej rzecz biorąc jej druga część. Jak już mówiliśmy, jest to werselem paralelny do w.17 i gdy tamten nazwaliśmy sobie pierwszym stopniem poznania sensu tego wydarzenia przez uczniów, ten możemy nazwać jego drugim stopniem. Pierwsza różnica między tymi stopniami to ta, że refleksji z w.17 dokonują uczniowie na bieżąco, widząc działanie Jezusa, natomiast drugiej – dopiero po Jego zmartwychwstaniu. Druga różnica jest taka, że tamta refleksja dotyczy samego działania Jezusa i odnosi je do słów Pisma, ta natomiast jest pełniejsza – obejmuje zarówno czyny, jak i późniejszą rozmowę Chrystusa z „Żydami”. W tej refleksji jest też zaznaczone, że uczniowie „uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus”. Trzeba w tym miejscu powiedzieć, że wiara jest tematem kluczowym w Ewangelii św. Jana.

πιστεύω

Wiemy, że Jan swoją Ewangelię spisał najpóźniej ze wszystkich i że kierował ją najprawdopodobniej do ludzi wierzących, już ochrzczonych, a więc celem tej Ewangelii miało być nie tyle doprowadzenie do poznania i uwierzenia w Chrystusa, ile ożywienie i pogłębienie już posiadanej wiary w Jego godność mesjańską i boską. Celem zaś tej wiary jest życie wieczne. Temu właśnie mają służyć wszystkie „znaki” opisane w tej Ewangelii, o czym zresztą jej autor mówi w tzw. pierwszym zakończeniu: „I wiele innych znaków (σημεία), których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli (πιστεύσητε), że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie (ζωήν)¹²³ w imię Jego.” (20,30-31). Co ciekawe w Ewangelii Janowej ani razu nie pojawia się rzeczownik ἡ πίστις - „wiara”, natomiast czasownik πιστεύω - „wierzyć” pojawia się w niej aż 98 razy (dla porównania u Synoptyków razem wziętych tylko 34 razy). Ta statystyka pokazuje nam, że u Jana wiara jest przede wszystkim rzeczywistością dynamiczną, wszystkie zaś „znaki” spisane w Ewangelii są „poruszycielami” tej rzeczywistości.¹²⁴

123 W NT na określenie „życia” występują dwa rzeczowniki: ἡ ζωή oraz ἡ ψυχή. Podczas gdy ψυχή używany jest do określania życia doczesnego, bądź duszy ludzkiej (R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 666) ζωή bardzo rzadko oznacza życie doczesne, zwykle zaś określa życie nadprzyrodzone: Boga Ojca, Syna Bożego oraz życie dane przez Boga ludziom, życie wieczne - ζωὴ αἰώνιος (R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 257).

124 E. SZYMANEK, „Wiara i niewiara”, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 261.

W w.22 uczniowie „ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς” - „uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus”. Ewangelista używa formy ἐπίστευσαν - „uwierzyli” (ind. aor. act. od πιστεύω). Skoro ludzie ci są uczniami Jezusa, to musieli *uwierzyć* Mu (w rozumieniu pierwszego aktu wiary) już wcześniej.¹²⁵ Jednakże biorąc pod uwagę właśnie to, że wiara jest u Jana rzeczywistością dynamiczną, ciąglą dążnością ku wierze głębszej, musimy stwierdzić, że owo „uwierzenie” było kolejnym etapem wiary uczniów (inne np. w: J 6,68-69; 20,25-29). Uczniowie zaś uwierzyli „Pismu i słowu [Jezusa]” - tu Autor zwraca uwagę na dwustopniowość wiary. Jan w swojej Ewangelii wielokrotnie zwraca czytelnikowi uwagę na to, że w Jezusie wypełniają się słowa Pisma. Jezus nie jest samozwańcem i nie przychodzi niezapowiedziany, a świadczą o tym najpierw Pismo Święte, a potem dokonywane przez Niego mocą Bożą znaki. Dlatego właśnie uczniowie zdolni są do dalszego, głębszego poznania prawdziwej tożsamości Jezusa i wagi Jego czynów i słów, że wierzą najpierw świadectwu Bożemu przekazanemu w słowach Pisma, a nie własnym ograniczonym zdolnościom poznawczym. Słowo Jezusa to także słowo Boże, tyle że nie są tego w stanie przyjąć ci, których oczy pozostają zaślepione, a serce twarde nawet na słowa Pisma, które już znają i na pełne mocy znaki, które Jezus czyni przed nimi (por. J 12,37-41).

3. Podsumowanie

Wydarzenie zwane oczyszczeniem świątyni św. Jan umieszcza pośród zdarzeń inauguracyjnych publiczną działalność Jezusa, pośród tzw. „znaków” objawiających prawdziwą godność Jezusa jako Syna Bożego i Mesjasza i mających prowadzić do wiary w Niego tych, którym zostają ukazane. Jako jedno z wydarzeń inauguracyjnych publiczną działalność daje ono początek kilku wątkom kontynuowanym później w Ewangelii: nauczania w świątyni jerozolimskiej, konfliktowi Jezusa z „Żydami”, nauce o synostwie Bożym Jezusa, a także zapowiedziom śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Nade wszystko jednak wydarzenie to zapowiada nadejście nowej świątyni, nowego kultu Boga - to jest centralnym tematem perykopy.

Perykopa J 2,13-22, którą analizowaliśmy w tym rozdziale, skupia w sobie aż

¹²⁵ Pierwszy taki akt „uwierzenia” Jezusowi przez uczniów zapisany wyraźnie znajdujemy w perykopie o pierwszym znaku na weselu w Kanie (J 2,11), jednak i wcześniej, gdy przyłączają się do Jezusa kolejni uczniowie, można wywnioskować wiarę, jaką go darzą (J 1,35-36.41.50)

trzy greckie rzeczowniki odnoszące się do świątyni: ἱερόν, οἶκος i ναός. Pierwsze z nich określa świątynię jako całość, kompleks zabudowań sakralnych. Drugie zawiązuje obraz świątyni do jej funkcji domu Bożego na ziemi. Ostatnie z nich, które w normalnych warunkach NT odnosi do sanktuarium w centrum świątyni, Przybytku, w którym przebywa Boża Obecność, tutaj nabiera nowego znaczenia - ciała Jezusa jako nowego sanktuarium Bożego, przełamując tym samym dawny obraz świątyni i stając się w Ewangelii św. Jana jakby momentem przejściowym pomiędzy starą świątynią „uczynioną ręką ludzką”, a nową „nie ręką ludzką uczynioną” (por. Mk 14,58), gdyż „Najwyższy (...) nie mieszka w dziełach rąk ludzkich” (Dz 7,48; por. także 17,24). Ta nowa świątynia to już nie miejsce (w sensie geograficznym) ale osoba Jezusa i wspólnota Jego Kościoła, która istnieje już na tym świecie, ale jest zalążkiem świątyni niebieskiej – wspólnego mieszkania Boga z ludźmi.

ROZDZIAŁ III TEOLOGIA ŚWIĄTYNI W J 2,13-22

Wstęp

W poprzednich rozdziałach rozpatrzyliśmy pojęcie i status świątyni w starożytnym Izraelu. Jak zatem pamiętamy, świątynia Jahwe, której właściwy obraz i miejsce w Narodzie Wybranym konstituowały się przez długie wieki, została zniszczona przez Rzymian, jak się wydaje, u szczytu rozkwitu swego znaczenia i świętości. Dla Żydów zrujnowanie budowli będącej ich dumą i ostoją tożsamości narodowej było prawdziwą tragedią. Dla chrześcijan jednak to wydarzenie stało się w pewien sposób wydarzeniem symbolicznym, wyrażającym koniec pewnej epoki, a początek nowej, ustąpienie starej świątyni przed nową, prawdziwą – Jezusem Chrystusem. Ten właśnie moment nadejścia nowego porządku w kulcie Boga, którego konsekwencją będzie zburzenie świątyni (w podwójnym sensie) i jej odbudowa, uchwycił Jan w swojej Ewangelii, w rozpatrywanej przez nas perykopie o oczyszczeniu świątyni (2,13-22).

W J 2,13-22 znajdujemy trzy różne wyrażenia na określenie świątyni: ἱερόν, οἶκος (τοῦ πατρὸς), oraz ναός. Każde z nich zyskuje w tej perykopie specyficzne znaczenie, stając się jakby określeniem kolejnych etapów egzystowania świątyni oraz dokonującej się właśnie w tej egzystencji rewolucji. Rewolucję tę przynosi wkraczający do świątyni Jezus. Najpierw mówi o świątyni: οἶκος τοῦ πατρὸς μου – „dom Ojca mego”. Żaden Żyd dotąd nie nazywał Boga wprost swoim Ojcem – byłoby to bluźnierstwem. Jezus nie tylko nazywa Boga swoim Ojcem, ale i zachowuje się w świątyni w sposób godny współwłaściciela, biczem wypędzając z niej przekupniów. Ujawnia tym samym swoją godność Syna Bożego, czyli prawdziwego dziedzica świątyni. Także rzeczownik ναός występuje tu nie w zwykłym znaczeniu Przybytku świątyni jerozolimskiej, jak wydaje się „Żydom”, ale zostaje użyty na określenie ciała Jezusa. Jezus objawia się jako świątynia, jako najważniejsze jej pomieszczenie – miejsce przebywania samego Boga. W taki sposób, w jednym krótkim wydarzeniu, przez trzy znaczące słowa, św. Jan przedstawia nam dokonywanie się wspomnianej rewolucji: Dziedzic Boga przychodzi do swej świątyni, by przejąć z rąk depozytariuszy

ją i to, co oznaczała.

Wspomnijmy na słowa Jezusa z tzw. „kazania na górze”: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić.” (Mt 5,17). Te słowa odnieść możemy także do świątyni, która zresztą zajmuje istotne miejsce w Prawie i u Proroków, a więc parafrazując: „Nie przyszedłem znieść świątyni, ale ją wypełnić”. Świątynia Izraela już w samej teologii żydowskiej była postrzegana jako ziemski, niedoskonały wzór doskonałej świątyni niebieskiej. W świetle ewangelii Chrystusa zaś przedstawia się jako typ, przygotowanie i prorocstwo rzeczywistości, która nadchodzi. Ta rzeczywistość to Syn Boży, Jezus Chrystus, który łączy w sobie te wszystkie przymioty, które świątynia reprezentowała jedynie w sposób symboliczny, wypełnia rzeczywistość świątyni. Równocześnie jednak nadaje tej rzeczywistości nowy wymiar, większą doskonałość. Ten proces przejmowania rzeczywistości i roli świątyni na siebie oraz przekształcania jej na nową rzeczywistość i jeszcze większą rolę postaramy się prześledzić w niniejszym rozdziale.

1. Jezus jako dziedzic świątyni Bożej

Na początku powróćmy raz jeszcze do momentu przybycia Jezusa do świątyni jerozolimskiej opisanego w J 2,13-22. Opisane zdarzenie nosi w tej Ewangelii ślady zdarzenia wstępnego, inicjującego pewne rzeczy: jest to pierwsze przybycie Jezusa do Jerozolimy i do świątyni, pierwsza Jego konfrontacja z „Żydami”, pierwszy raz, kiedy Jezus nazywa Boga swoim Ojcem, a także pierwszy raz, gdy – w sposób jeszcze zawoalowany – mówi o swojej śmierci i zmartwychwstaniu. Każdy z tych elementów będzie się często przewijał przez całą Ewangelię Janową, lecz w tej perykopie wszystkie trzy znajdują wspólne źródło. Wziąwszy pod uwagę także to, że Jan jakby specjalnie, wbrew wszystkim Ewangeliom synoptycznym, umieszcza to wydarzenie na początku, a nie na końcu publicznej działalności Jezusa, można postawić tezę o celowości tego połączenia zdarzeń inicjujących w tym właśnie fragmencie.

Jezus wstępuje do Jerozolimy, a przyszedłszy do świątyni zachowuje się w sposób niewątpliwie autorytarny. Taki charakter ma zarówno przepędzenie przekupniów biczem, jak i nazwanie Boga swoim Ojcem. Już wcześniej w Ewangelii Janowej mówi się o Jezusie jako Synu Bożym, ale dokonuje się to w słowach prologu (1,14.18), w słowach Jana Chrzciciela (1,34), w słowach ucznia Natanaela (1,49). Sam Jezus

natomiast tak mówi o sobie dopiero, gdy pierwszy raz przybywa z uczniami do świątyni jerozolimskiej. Wkracza do niej, wypędza handlujących tam przekupniów ze słowami: „z domu Ojca mego nie róbcie targowiska”, po czym zapewne tak samym czynem, jak i poprzez nazwanie Boga swoim Ojcem, naraża się obecnym tam „Żydom”.

Jak już pisaliśmy¹²⁶ są podstawy, by przypuszczać, że w tym i innych przypadkach Jan używa słowa „Żydzi” dla określenia tych mających największe wpływy w narodzie i zarazem uważających się za dziedziców religii i świątyni – arcykapłanów, kapłanów, starszych ludu i uczonych w Piśmie. Przy takim założeniu wydarzenie wkroczenia Jezusa do świątyni, wypędzenia z niej przekupniów i znamiennej wymiany zdań z „Żydami” jeszcze wyraźniej jawi się jako przybycie do świątyni jej właściwego dziedzica po to, by symbolicznie odebrać ją z rąk uzurpatorów i przywrócić w niej porządek. Potwierdzenie tego znajdujemy w Ewangelii Marka. Czytamy tam, jak po wyrzuceniu przekupniów ze świątyni i nauczaniu w niej przychodzą do Jezusa arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi pytając Go, jakim prawem to czyni. Jezus nie odpowiada wprost, lecz kieruje do nich pewną przypowieść o przewrotnych rolnikach, którzy oddaną im w dzierżawę winnicę postanawiają zawłaszczyć, posuwając się nawet do zabójstwa syna gospodarza (Mk 12,1-11). Ta przypowieść, jak zresztą domyślają się arcykapłani, uczeni i starsi, mówi właśnie o nich. Oni są tymi przewrotnymi rolnikami – dzierżawcami winnicy Bożej Izraela, gospodarzem jest Bóg, a Jego dziedzicem – Jezus. Zazdrośni uzurpatorzy zabiją Syna Bożego, jednak nie uchroni ich to przed pewną klęską – pozbawieniem ich władzy nad ludem Bożym. Jezus kończy swoją przypowieść odwołaniem do Ps 118: „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym. Stało się to przez Pana: cudem jest w oczach naszych.” (w.22n). To On jest owym kamieniem, budujący to właśnie zwierzchnicy Ludu Bożego, którzy nie przyjęli Go jako Mesjasza, Syna Bożego i nawet pozbawią Go życia, gdyż za bardzo przywiązali się do swojej ziemskiej władzy, by oddać ją przychodzącemu prawdziwemu Królowi. A jednak kamień ów – Jezus, stanie się głowicą węgła nowej świątyni nowego Ludu Bożego.

Świątynia jerozolimska okazuje się więc być typem rzeczywistości, która ma nadejść, a wypełnieniem tej rzeczywistości jest właśnie Jezus Chrystus. On nie odnawia starej świątyni, lecz sam staje się nową świątynią. Pod pojęciem świątyni rzecz jasna nie należy tu rozumieć samej budowli, lecz tego, co ona sobą reprezentuje: owoc i pamiątkę Przymierza Boga z ludem, mieszkanie Boga pośród Jego ludu, miejsce

126 Por. s. 48-49.

oddawania Mu czci przez ten lud w czynnościach kultycznych, miejsce spajające lud Boży, a więc i symbol samego ludu. W jeszcze większym skrócie: świątynia reprezentuje symbolicznie Boga i Jego lud. To, co do tej pory było symbolem, w momencie wcielenia Syna Bożego i dokonywania Jego dzieła zbawienia staje się rzeczywistością. Jezus jako Bóg i zarazem człowiek sam jest najprawdziwszą, żywą świątynią. W Nim łączą się wszystkie jej elementy. Dlatego przychodzi On do świątyni jerozolimskiej jako do swojej własności. Przychodzi i zapowiada siebie jako nową świątynię, to Jego ciało okazuje się być tym Przybytkiem, który będzie zburzony, lecz Jezus podniesie go w trzy dni (J 2,19).

Zapowiedź nadejścia Jezusa i budowy nowego Przybytku dla Pana znajdujemy w cytowanym już wcześniej fragmencie z 2 Sm. Król Dawid, chcący zbudować Bogu świątynię w miejsce Namiotu Świętego, otrzymuje od Niego zakaz czynienia tego. Bóg zapowiada mu: „wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzę jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzę tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem, a jeżeli zawini, będę go karmił różgą ludzi i ciosami synów ludzkich. Lecz nie cofnę od niego mojej życzliwości (...). Przede Mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki.” (7,12-16). Tę zapowiedź bierze do siebie najpierw Salomon – syn Dawida, który buduje pierwszą świątynię dla Arki Bożej w Jerozolimie. Jednak w Tradycji chrześcijańskiej odnosi się tę zapowiedź także właśnie do Chrystusa, który jako potomek Dawida i zarazem Syn Boży wznosi swemu Ojcu nową, wieczną świątynię, którą jest On sam i ci, którzy zostaną włączeni w Jego mistyczne ciało – Kościół.

2. Jezus jako nowa świątynia

A. Mieszkanie Boga pośród Jego ludu

Jak już wielokrotnie wspominaliśmy „dom Boży” (hebr. בֵּית־יְהוָה, gr. οἶκος Κυρίου) było chyba najbardziej podstawowym określeniem świątyni jerozolimskiej. Bóg związał swoją Obecność z konkretnym miejscem poprzez Przymierze zawarte za pośrednictwem Mojżesza z Izraelitami na Synaju. Odtąd

pozostawał temu przymierzu wierny, uświęcając swoją Obecnością najpierw Namiot Święty, później świątynię w Jerozolimie.

Zamieszkiwanie wszechpotężnego Boga w świątyni zbudowanej rękami ludzkimi było dla Żydów nieodgadnioną tajemnicą (1 Krl 8,27), niemniejszą być może, niż jest nią dla nas, chrześcijan, to, że Jezus Chrystus będąc prawdziwym Bogiem, pozostaje jednocześnie prawdziwym człowiekiem. Istotą jednak tego zamieszkiwania nie było to, jak ono się dokonuje, ale dlaczego. Otóż Bóg zamieszkał pośród swego ludu z własnej woli. Zamieszkiwanie to było znakiem zbliżenia Boga do człowieka. Bóg pragnie być ze swym ludem i pozostaje mu wierny. Naród Wybrany, choć tak niestały, również przejawia to pragnienie. Zamieszkanie Boga w świątyni to już potężny krok w stronę tej bliskości. Bóg staje się bardziej dostępny dla wszystkich, którzy pragną Jego Obecności.¹²⁷ Mimo to Jego transcendencja wciąż pozostaje barierą – mieszka On w ciemnym obłoku (1 Krl 8,13), w najgłębszej części świątyni, do której nikt (prócz arcykapłana w Dzień Przebłagania) nie ma wstępu, Jego wszechpotęga i moc wzbudzają respekt pomieszany z bojaźnią. Samo spojrzenie na objawiającego się Boga oznacza śmierć. Bóg jest dla człowieka Królem i Panem, nigdy zaś Ojcem czy Bratem.

Prorok Izajasz zapowiada jednak nadejście czasów większej i doskonalszej bliskości z Bogiem, pojawianie się Emmanuela (hebr. Bóg z nami; Iz 7,14nn, por. 9,1-6; 11,1-9; Mi 5,2nn). Emmanuel to pierwsze imię, jakim Izajasz określa Tego, który ma przyjść. Później dodaje Mu tytuły: Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju (9,5). Są to tytuły należne samemu Bogu, jednocześnie jednak Emmanuel nosi znamiona ludzkie: ma być zrodzony przez Niewiastę (7,14; por. Mi 5,2), jest więc nazywany Dziecięciem (9,5) i Synem (7,14; 9,5), ma też pochodzić z „pnia Jessego”, a więc z rodu Dawida (11,1). Nadchodzący będzie królował Izraelowi wiecznie, sprawiedliwie i w „pokoju bez granic” (9,6). To znów jest w Starym Testamencie znakiem rozpoznawalnym królowania Boga w Izraelu, do którego wyraźnie odwołuje się to proroctwo (11,2nn), a którego symbolem stała się w teologii żydowskiej świątynia jerozolimską.

Wypełnieniem figury świątyni i proroctwa o Emmanuelu staje się Jezus Chrystus. Mateusz nazywa go wprost zapowiedzianym Emmanuelem (Mt 1,23). Jan mówi o Jego ciele „świątynia” (J 2,21). W prologu Ewangelii św. Jana czytamy: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało (ἐσκήνωσεν) pośród nas.” (1,14). Greckie słowo

127 G. WITASZEK, „Teologia świątyni”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 94-97.

ἔσκηψωσεν to ind. aor. act. czasownika σκηψόω – „rozbijać namiot, mieszkać pod namiotem”, pokrewnego rzeczownikowi σκηνή - „namiot” (w LXX i NT także odnośnie Namiotu Świętego oraz Przybytku świątyni).¹²⁸ Właściwie więc należałoby przetłumaczyć, że Słowo „rozbilo namiot pośród nas”. Pod wyrazem „ciało” kryje się tutaj greckie σάρξ, wyrażające – jak pamiętamy - nie tylko ciało jako tkanę, ale też całego człowieka.¹²⁹ Bóg, który mieszkał w Namiocie i świątynnym Przybytku, jednak nieuchwytnie, bo pod postacią nieprzeniknionego obłoku, teraz ponownie rozbija namiot pośród swego ludu, tym razem jednak sam staje się ciałem – człowiekiem, na podobieństwo tych, do których przychodzi.¹³⁰ Nieprzypadkowo zresztą w świątyniach chrześcijańskich późniejszych wieków znajdzie się odpowiednik tamtego Miejsca Najświętszego – tabernakulum (z łac. tabernaculum – namiot)¹³¹, w którym będzie przechowywane i otaczane czią eucharystyczne Ciało Chrystusa, w którym Bóg Syn będzie obecny w sposób rzeczywisty i dotykalny, choć pod zasłoną chleba. Tym sposobem Bóg staje się człowiekowi tak bliski, jak tylko można. W ciele Jezusa Chrystusa mieszka cała pełnia Bóstwa (Kol 2,9), a zarazem pełen człowiek, dlatego właśnie Jezus jest najdoskonalszą świątynią Boga na ziemi – łączy element Boski i ludzki, tak jak Namiot Święty bądź świątynia jerozolimska, lecz, w odróżnieniu od nich, łączy te elementy w sposób doskonale zintegrowany.

Wspaniałość świątyni jerozolimskiej symbolizowała potęgę Boga – Pana i Króla, który władał swym ludem, prowadził go, opiekował się nim, lecz w tym związku nie było poufałości. Pewnych jej śladów dopatrzyć by się można w relacjach Boga z niektórymi patriarchami, królami czy prorokami, jednak nie była ona jeszcze dostępna wszystkim. W Jezusie, w Jego człowieczeństwie, Bóg objawia się swemu ludowi jako Ojciec i Brat – ktoś bliski, z kim możemy sobie pozwolić na poufałą przyjaźń, choć zdajemy sobie przecież sprawę z Jego potęgi. Co więcej Bóg zniżając się do naszego poziomu i przyjmując ludzkie ciało daje nam do zrozumienia, że On tej poufałości pragnie. Dyktuje Mu to pragnienie Jego miłość do nas, która domaga się wzajemności. Człowiekowi zaś łatwiej pokochać tego, kogo widzi i zna.

Jezus-świątynia jest więc mieszkaniem Boga, a także mieszkaniem człowieka. Człowieczeństwo Jezusa bowiem, to człowieczeństwo takie, jakim zaplanował i

128 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*; σκηψόω; σκηνή, s. 557.

129 Por. s. 55.

130 „Przybytek”, w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 819.

131 *Słownik łacińsko-polski, polsko łaciński*, red. E. Kubicka, M. Suwała, Bydgoszcz 2005, tabernaculum, s. 149.

stworzył je Bóg, nieskażone grzechem, noszące czyste podobieństwo do Stwórcy. Jest więc dla całej ludzkości „domem” - miejscem, z którego wyszliśmy, któremu jesteśmy przynależni i do którego powinniśmy starać się powrócić.

Gdy dopełnia się dzieło zbawienia i Jezus w trzy dni po śmierci zmartwychwstaje, stara świątynia zupełnie traci rację bytu. Wyraża to najlepiej opisywane przez Synoptyków rozdarcie zasłony Przybytku w momencie śmierci Chrystusa (Mt 27,51; Mk 15,38; Łk 23,45). Na zdarzenie to można popatrzeć w dwojaki sposób. Najpierw jako na znak opuszczenia Miejsca Najświętszego przez Chwałę Bożą, będącą znakiem specjalnej Obecności Boga w tym miejscu, którą to Pan związał z nim jeszcze przez Przymierze na Synaju. Teraz jednak miejsce tamtego zajęło Nowe Przymierze we krwi Chrystusa (Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20). Zasłona, tak skrzętnie osłaniająca dotąd Miejsce Najświętsze przed ludzkim wzrokiem, zostaje rozdarta ukazując jakby, że nic ani nikogo już tam nie ma.¹³²

Po drugie rozdarcie zasłony równoczesne ze śmiercią Jezusa można odczytywać jako znak tego, że oto na krzyżu poniósł śmierć prawdziwy Bóg. Tak, jak dusza opuszcza martwe ciało, tak Obecność Boża opuszcza świątynię. Z tym, że świątynia ciała Jezusa zostanie odbudowana, Jego Duch znów je ożywi, natomiast świątynia z kamienia pozostanie opuszczona i czeka ją właściwe martwemu ciału zniszczenie.

B. Ucieleśnienie chwały Bożej

Chwała Boża (hebr. כְּבוֹד יְהוָה - kábôd JHWH; gr. δόξα κυρίου) w Przybytku Namiotu, a potem świątyni jerozolimskiej była w ST znakiem przebywania Boga w tym miejscu. Można by więc napisać o niej w powyższym paragrafie. Warto jednak wyodrębnić tę treść, by ukazać fenomen chwały Bożej oraz jej szczególne powiązanie z Chrystusem.

Jak pamiętamy chwała Boża jest manifestacją świętości, majestatu i mocy Boga.¹³³ Niejednokrotnie w ST znajdujemy wzmianki o ukazywaniu się chwały Bożej w takich znakach, jak choćby ogień ogarniający szczyt góry Synaj (Wj 24,16n), obłok spoczywający na Namiocie Spotkania (Wj 40,34-36) czy na inny widzialny sposób (Kpł 9,22; Lb 16,19). W NT także spotykamy wiele wzmianek o chwale i najczęściej odnoszą się one do Jezusa. Znamiennym wydarzeniem jest Jego przemienienie na górze

132 J. DANIÉLOU, *Znak świątyni czyli o obecności Boga*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 93.

133 Por. s. 12.

opisane przez Łukasza, o którym Ewangelista mówi tak: „Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniąco białe. A oto dwóch mężów rozmawiało z Nim. Byli to Mojżesz i Eliasz. (...) Tymczasem Piotr i towarzysze snem byli zmorzeni. Gdy się ocknęli, ujrzeli Jego chwałę (δόξαν αὐτοῦ) i obydwóch mężów, stojących przy Nim. (...) zjawił się obłok i osłonił ich; zlékli się, gdy [tamci] weszli w obłok. A z obłoku odezwał się głos: To jest Syn mój, Wybrany, Jego słuchajcie!” (Łk 9,29n.32.34n). Powyższy opis zawiera charakterystyczne elementy znane ze starotestamentalnych objawień chwały Bożej (bijąca od Jezusa jasność, obłok, z którego przemawia Bóg), przy czym powiedziane jest, że chwała ukazana Apostołom należy do samego Jezusa. Objawienie to jest chwilowe, Jezus nie pozostaje przemieniony na dłużej, lecz można powiedzieć, że jest to manifestacja Jego prawdziwej godności Bożej, która normalnie, w czasie Jego przebywania na ziemi, pozostaje zakryta dla oczu. Owa scena jednak wyraźnie ukazuje nam, że Jezus jest posiadaczem chwały Bożej.

O Boskiej chwale Jezusa dużo mówi Ewangelia wg św. Jana. Preludium do mowy o chwale Bożej Jezusa jest fragment prologu Ewangelii – ten sam, który rozważaliśmy w poprzednim paragrafie: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy.” (1,14). W tym jednym wersecie znajdujemy więc aż dwa przymioty właściwe świątyni Bożej, a przypisane tu Słowu – Chrystusowi: Słowo „rozbija namiot” pośród ludzi i otrzymuje chwałę Boga.¹³⁴

Później, gdy Jezus rozpoczyna swoją publiczną działalność, już po opisie dokonania przez Niego pierwszego znaku na weselu w Kanie, jest powiedziane: „Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie.” (2,11). Kiedy indziej Jezus mówi o samym sobie do „Żydów”: „Jeżeli Ja sam siebie otaczam chwałą, chwała moja jest niczym. Ale jest Ojciec mój, który Mnie chwałą otacza, o którym wy mówicie: Jest naszym Bogiem” (8,54). Najwięcej o chwale współdzielonej z Ojcem mówi Jezus podczas ostatniej wieczerzy, w tzw. modlitwie arcykapłańskiej (J 17), gdzie padają z Jego ust m.in. te znamienne słowa: „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania. A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, zanim świat powstał.” (17,4n). Jezus mówi też o swoich uczniach: „I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy” (17,22) oraz modli się za nich:

134 P. R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii Ewangelii wg św. Jana*, Kraków 2000, s. 66-67.

„Ojczy, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś” (17,24a).

Z przytoczonych powyżej fragmentów wysnuć możemy takie oto wnioski: Jezus posiada chwałę, która pochodzi od samego Boga – Jego Ojca. Jako Syn Boży Jezus posiada tę chwałę na własność i odwiecznie, można powiedzieć, że współdzieli ją z Bogiem Ojcem: Ojciec jest zasadą i gwarantem chwały Syna w niebie, a Syn otacza Ojca chwałą poprzez spełnianie swej misji na ziemi.

Jednak chwała Boża nie jest widoczna w Jezusie w sposób spektakularny. Jak pisze św. Paweł w Liście do Filipian: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci - i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych.” (Flp 2,6-10). Chwała Boża, w ludzkim żywocie Jezusa jeszcze zawoalowana, zostanie odkryta po Jego zmartwychwstaniu i powtórnym przyjściu. Ku temu właśnie jest zorientowany cały Nowy Testament i wszyscy wierzący, oczekujący „objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa” (Tt 2,13), do udziału w której są powołani (2 Kor 4,17; 1 P 5,10; 1 Tes 2,12).¹³⁵

Chrystus więc okazuje się być odwieczną świątynią chwały Bożej, w której ma ona swoje stałe mieszkanie. Świątynia jerozolimska była tylko miejscem tymczasowego jej objawienia, a jej rola siedziby Bożej opromienionej chwałą Pana kończy się wraz z przyjściem na ziemię Syna Bożego. Jako chrześcijanie, mając wzgląd na chwałę Bożą Chrystusa, oddajemy Mu cześć równą czci oddawanej Bogu Ojcu. Oczekiwanie na powtórne przyjście Chrystusa łączy się z nadzieją ujrzenia Jego chwały, a więc Bożego majestatu i mocy, w pełni których się ukarze i które już odtąd będą jawne dla wszystkich. To bowiem, że człowiek przestał żyć na chwałę swego Stwórcy oraz dostrzegać tę chwałę w otaczającym go świecie, było skutkiem grzechu. Naturalne więc wydaje się to, że w królestwie Bożym, gdy nastanie „nowe niebo i nowa ziemia”, w których przywrócony będzie pierwotny ład i gdzie zobaczymy Boga „twarzą w twarz”, poznanie Jego chwały przestanie być fenomenem, dostępnym tylko wybranym i tylko w konkretnym miejscu i czasie, a stanie się czymś oczywistym i jawnym. Tym, który przywraca ten pierwotny porządek, jest właśnie Jezus Chrystus.

¹³⁵ D. MOLLAT, „Chwała”, s. 137.

C. Bóg, kapłan i ofiara

W Jezusie Chrystusie wypełnia się cała rzeczywistość dawnej świątyni. Jako Bóg-człowiek jest On zarówno Tym, któremu oddaje się cześć, kapłanem oddającym cześć, a także składaną ofiarą.

W Ewangelii wg św. Jana Jezus mówi: „Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi, aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu. Kto nie oddaje czci Synowi, nie oddaje czci Ojcu, który Go posłał.” (5,22n). Innym razem mówi: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy.” (10,30). O godności Jezusa świadczy też sam Bóg Ojciec, przemawiając do trzech Apostołów obecnych przy przemienieniu Jezusa: „To jest Syn mój, Wybrany, Jego słuchajcie!” (Łk 9,35). Jezus więc, stojąc na równi ze swym Ojcem, ma udział w Jego chwale i prawo do odbierania należnej Bogu czci. W związku z tym w perykopie J 2,13-22 Jezus, mówiący o swoim ciele jako o świątyni, jest przede wszystkim Bogiem ją zamieszkującym. Skoro zaś Jego ciało jest świątynią, to w nim należy oddawać mu cześć. Oddawanie czci Bogu w ciele Chrystusa nabierze szerszego znaczenia w listach św. Pawła, w których ciałem tym jest Kościół Chrystusowy. Tym jednak zajmiemy się bardziej szczegółowo w osobnym paragrafie.

List do Hebrajczyków daje nam bardzo bogaty wykład o Jezusie jako prawdziwym Arcykapłanie. Autor listu przedstawia Jezusa we wszystkich aspektach posługi kapłańskiej, kładąc nacisk na doskonałość i wiecznotrwałość posługi Jezusowej. Jak przystało na kapłana, Jezus jest wzięty z ludu, gdyż jest prawdziwym człowiekiem – będąc Synem Bożym poznał troski i słabości ludzi (Hbr 5,1-3). Jest kapłanem na wzór Melchizedeka (z hebr. król sprawiedliwości), króla Szalemu (z hebr. pokój), starotestamentalnego króla-kapłana, który udzielił błogosławieństwa Abramowi (Rdz 14,18-20). Został też powołany do posługi kapłańskiej przez swojego Ojca, nie jest samozwańczym kapłanem (5,4-6). Żyjąc na ziemi zanosił do swego Ojca prośby i błagania (5,7) i był posłuszny Jego woli (5,8-10). Jest więc prawdziwym Pośrednikiem między ludźmi a Bogiem, który za nas wszedł za zasłonę prawdziwego Przybytku (6,19n). Jest sługą świątyni niebieskiej, zbudowanej przez Pana (8,1n), wobec której świątynia ziemna jest tylko „obrazem i cieniem” (8,5).

Zgodnie ze swą posługą kapłańską Jezus składa też ofiarę przed Bogiem. Nie jest to ofiara powtarzalna, jak ofiary ziemskich kapłanów, jest ofiarą doskonałą i

wieczną. Jest to ofiara z samego Jezusa, który swoje życie oddaje Ojcu jako przebłaganie za grzechy ludzkości. Tak, jak do Przybytku świątyni ziemskiej miał wstęp jedynie arcykapłan i to tylko raz w roku, z krwią zwierząt ofiarnych, którą skrapiał Miejsce Najświętsze dla oczyszczenia siebie i swego narodu, tak Jezus wstępuje raz na zawsze do Przybytku świątyni niebieskiej z własną krwią i przez tę wieczną ofiarę, oczyszczającą nie tylko ciała, ale i dusze, otwiera i nam drogę do Miejsca Najświętszego (9,6-14). Jest to ofiara nowego, doskonalszego Przymierza Boga z całą ludzkością (8,7-13; 9,15), ofiara jednorazowa i doskonała (10,10-18).

Zauważmy, że w Janowej perykopie o wypędzeniu przekupniów Jezus wyrzuca ze świątyni nie tylko ludzi, lecz także zwierzęta ofiarne (2,15). Jest to jeden ze szczegółów, którymi Janowa relacja z tego wydarzenia różni się od relacji synoptycznych, które wspominają o wyrzuceniu jedynie sprzedających (i kupujących). W szczególności tym można dopatrzyć się symbolu zniesienia starego kultu ofiarniczego na rzecz ofiary Jezusa.¹³⁶ Także tylko w Ewangelii św. Jana Jezus zostaje nazwany „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (1,29.36). Oznacza to, że jest On nową ofiarą, jest ponadto – jako Baranek Boży – ofiarą doskonałą, a więc inne ofiary przestają być potrzebne. Zgodnie zaś z wymogiem kultu ofiarniczego, jako Baranek ofiarny, Jezus musi ponieść śmierć, by spełnić swoją Ofiarę. Jego Ofiara to ofiara przebłagalna za „grzech świata”, nie taka jednak, jak dawne ofiary, które trzeba było powtarzać, a które i tak nie były w stanie przynieść pełnego oczyszczenia i odkupienia. Ponieważ Jego ciało i krew są ciałem i krwią samego Syna Bożego, jego Ofiara, jako doskonała, jest także jednorazowa i skuteczna.

Ofiara Jezusa otwiera Miejsce Najświętsze, czyli przystęp do samego Boga, dla wszystkich ludzi. Zasłoną, przez którą wchodzi się do tego Miejsca, jest ciało Chrystusa, Jego krew jest zaś tym, co nas oczyszcza i uzdalnia do wejścia (10,19-22). Wstęp tam nie jest jednak dla nas automatyczny, łaska bowiem wymaga wierności i współpracy: „Potrzebujecie bowiem wytrwałości, abyście spełniając wolę Bożą, dostąpili obietnicy” (10,36). Konieczne są do tego wiara i nadzieja (Hbr 11), lecz muszą być one podparte dobrym postępowaniem tu, na ziemi (Hbr 12-13).

136 S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 211.

D. Znak Nowego Przymierza

Namiot Święty z Arką Przymierza, a potem świątynia jerozolimska, stanowiły widoczny znak Przymierza zawartego między Izraelem a Jahwe, stale je przypominały i uwiarygodniały. Świątynia, z którą Pan związał swoją Obecność, była widomą ostoją Przymierza z Nim i wyrażała jego treść: Pan ze swej świątyni sprawował władzę nad Izraelem, a Izrael, skupiony wokół niej, był Jego ludem (Kpł 26,11n). Zawarcie tego przymierza przypieczętowane zostało ofiarą z cielców, których krwią Mojżesz pokropił lud, mówiąc: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów.” (Wj 24,8).

Tamto Przymierze na Synaju w świetle Nowego Testamentu ukazuje się znów jako „obraz i cień” przyszłej rzeczywistości. Nowe Przymierze dopełnia stare w sposób doskonały i uniwersalny. Nowe Przymierze, podobnie, jak stare, zostaje dokonane „we krwi” - jest to krew Syna Bożego (Mt 26,28; Mk 14,24, Łk 22,20; 1 Kor 11,25). Można nawet powiedzieć o symbolicznym pokropieniu tą krwią wszystkich, którzy przez chrzest zostają „zanurzeni w śmierć Chrystusa” (Rz 6,3) po to, by na Jego podobieństwo zmartwychwstać i wejść do królestwa niebieskiego. O ile stare Przymierze odnosiło się tylko do jednego narodu, o tyle Nowe ma objąć cały świat. O ile też stare mówiło o królowaniu Boga nad ludem Izraela tu, na ziemi, o tyle Nowe przynosi królowanie Chrystusa nad całym światem, w królestwie Bożym, w którym niebo i ziemia zostaną odnowione (Ap 21,1), a ci, którzy do niego wejdą, będą oglądać Boga „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12), a nie w niedostępnej głębi świątyni.¹³⁷

Gwarantem tego Nowego Przymierza jest Chrystus, którego Ofiara raz na zawsze łączy ludzkość z Bogiem – każdego człowieka, który przyjmuje to Przymierze poprzez wiarę, chrzest i wierność Bogu, obdarza synostwem Bożym. Widowym znakiem zawartego Przymierza jest natomiast Ciało Chrystusa – to, które wraz z Krwią obecne jest na ołtarzach i w tabernakulach całego świata oraz to mistyczne – Kościół, który jest zaczątkiem obiecanego królestwa Bożego tu, na ziemi.

¹³⁷ J. GIBLET, P. GRELOT, „Przymierze”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 832.

E. Głowa nowego Ludu Bożego – Kościoła

Jak już wiemy Przymierze Boga z Izraelem na Synaju uczyniło z tego narodu lud Boży, na którego czele, jako najwyższy władca, stanął Pan. Z tego powodu Izrael przez długi czas nie miał ziemskiego władcy, uznając nad sobą jedynie monarchię Bożą, a nawet, kiedy zapragnął wybrać sobie króla-człowieka, stało się to dopiero za zgodą Boga i to On sam wskazał kandydata. Każdy zaś król był namaszczyony przez kapłana, a jego funkcja była pojmowana raczej jako namiestnictwo, niż samodzielne panowanie. Jedynym prawdziwym królem Izraela pozostawał Bóg, a miejscem, skąd panował nad swym ludem, była świątynia wzniesiona w Jerozolimie.¹³⁸ Naród Wybrany był skupiony wokół niej, nawet na wygnaniu ku niej zwracał swoje serce. Była ona dla Izraela nie tylko miejscem królowania Boga, ale i znakiem wybrania przez Boga, dającego szczególny status wśród innych narodów.

Jezus przychodzi na świat jako król – z pokolenia Dawida i w mieście Dawidowym Betlejem. Mędrcy ze Wschodu przybywają oddać Mu pokłon królewski (Mt 2,1n.11). Umiera także jako król – podawanie się za niego, według „Żydów” bluźniercze, jest oficjalnym powodem skazania Jezusa na karę ukrzyżowania, a Piłat, sporządzając tytuł winy zawieszany na krzyżu, każe na nim wypisać: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski” (J 19,19). Natomiast jeszcze podczas procesu, w rozmowie z Piłatem, zapytany o to, czy jest Królem Żydowskim, Jezus mówi: „Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd.” (J 18,36). Jezus występuje nie jako ziemski król, ale jako król królestwa niebieskiego. Dlatego też tak wielu Żydów nie rozpoznaje w Nim Mesjasza, gdyż w ich oczekiwaniach obiecany Mesjasz ma być silnym i potężnym ziemskim władcą, który pokona ich doczesnych wrogów i wyzwoli Izraela. Jezus nie przystaje do tych wyobrażeń. Reprezentowana przez Niego rzeczywistość jest bowiem „nie z tego świata” - jest nią królestwo Boże. Jego panowanie ma charakter duchowy i sięga o wiele dalej od panowania ziemskich królów. Ma objąć cały świat. Przyniesione przez Niego wyzwolenie także znaczy więcej od wyzwolenia z niewoli politycznej. Jest to wyzwolenie z niewoli grzechu i związanych z grzechem konsekwencji. To wyzwolenie od wiecznego potępienia. Jezus jest dawcą nowego, wiecznego życia, sam siebie nazywa jego źródłem (J 4,13n).

¹³⁸ Por. s. 14.

Jako źródło wody żywej Jezus odnosi do siebie samego wizję Ezechiela o uzdrawiającej i ożywiającej wodzie wypływającej spod progu i ściany świątyni (Ez 47,1-12). To On jest ową świątynią, z wnętrza której wypływają strumienie żywej wody (J 7,38), czyli Duch Święty, dający nowe życie w Panu. Od momentu przyjścia na ziemię Jezusa zmienia się pojęcie świątyni. Tak, jak w Izraelu Obecność Boga była związana z Namiotem, a później z budowlą z kamienia, tak po przyjściu Jezusa zostaje ona związana z Nim, a przedłużeniem Jego jest Kościół, który zakłada na ziemi. Taki właśnie obraz nowej świątyni przekazuje Jezus w rozmowie z Samarytanką, mówiąc: „nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca. (...) Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec.” (J 4,21.23). Jezus przekazuje uczniom swoją naukę, a odchodząc do Ojca obiecuje im swoją Obecność pośród nich do końca świata (Mt 28,20b). Jego Obecność nie jest jednak związana z żadnym konkretnym miejscem, ale ze wspólnotą. Jak mówi Jezus: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich.” (Mt 18,20).¹³⁹

Po wniebowstąpieniu Jezusa zatem nowym domem Bożym staje się wspólnota Kościoła. Jak pisze św. Paweł: „Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego - według tego, co mówi Bóg: Zamieszkać z nimi i będę chodził wśród nich, i będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem.” (2 Kor 6,16; por. 1 Kor 3,16n; Ef 2,21). Starotestamentalne słowa Boga odnoszące się do treści Jego Przymierza z Izraelem Paweł odnosi do nowej rzeczywistości – Kościoła Chrystusowego, dając świadectwo, że jest on nowym ludem Bożym, zgromadzeniem Pańskim (gr. ἐκκλησία – zebranie, zgromadzenie¹⁴⁰), na wzór starotestamentalnego zgromadzenia Izraela (hebr. קהָל <qāhāl> - zgromadzenie¹⁴¹).

Szczególnie bogatą teologię Kościoła znajdujemy w Ewangelii wg św. Jana oraz w listach św. Pawła. Przedstawiają oni Kościół w różnych alegoriach, ale zawsze w połączeniu z Chrystusem. On więc jest krzewem winnym, z którego Kościół wyrasta na podobieństwo gałązek (J 15,1-11), jest źródłem, z którego Kościół czerpie życie (J 4,14; 7,37-39), jest chlebem żywym, posiłkiem i napojem przynoszącym spożywającym Go jedność ze sobą i życie wieczne (J 6,32-59), jest Pasterzem, a Kościół jest Jego trzodą (J

139 J. DANIÉLOU, *Znak świątyni czyli o obecności Boga*, s. 102-103, por. P. R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii Ewangelii wg św. Jana*, Kraków 2000, s. 70-72.

140 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, ἐκκλησία, s. 183-184.

141 P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, קהָל, s. 307.

10,1-16), jest Oblubieńcem, a Kościół Jego Oblubienicą (Ef 5,22-32; 2 Kor 11,2; por. Ap 21,2n), jest Głową, a Kościół Jego Ciałem (Rz 12,4n; 1 Kor 12,12-27), jest wreszcie kamieniem węgielnym, a Kościół żywą świątynią na nim budowaną (Ef 2,19-22). Bez Chrystusa i poza Nim nie ma Kościoła. Zjednoczenie z Chrystusem urzeczywistnia się poprzez chrzest (J 3,5), a realizuje wciąż w Eucharystii (J 6). Chrzest jest włączeniem we wspólnotę Kościoła, a Eucharystia jest uniwersalną ofiarą całej wspólnoty i Chrystusa. Kościół jest *wspólnotą w Chrystusie* – te dwa aspekty są nieustannie podkreślane przez obu Autorów biblijnych. To Chrystus łączy pojedynczych wyznawców we wspólnotę i to wspólnotę ponad wszelkimi ziemskimi podziałami (Ef 2,11nn). Jako wspólnota (złożona z jednostek) Kościół występuje przed Bogiem i jako wspólnota wejdzie do królestwa niebieskiego. Rolą każdego człowieka uczestniczącego w tej wspólnocie jest budowanie jej zgodnie ze swoimi zdolnościami, otrzymanymi darami i powołaniem, w jedności z Chrystusem i współbraćmi (1 Kor 12,4-11; 14). Siłą zaś jednoczącą Kościół jest miłość rozlana w sercach jego członków przez Ducha Świętego (J 15,9-17; Rz 5,5).¹⁴²

F. Świątynia niebieska

Jak zapewne pamiętamy, w teologii żydowskiej świątynia jerozolimska była ziemskim obrazem rzeczywistości niebieskiej. Stanowiła także obraz wszechświata jako stworzenia Bożego, dzieląc się na trzy sfery odpowiadające trzem sferom świata: niebu, ziemi i morzu. Jako miejsce na ziemi, które Bóg wybrał na swoje mieszkanie, swój tron, i w którym ludzie mogli się z Nim spotykać przez modlitwy i ofiary, stanowiła jakoby most łączący ziemię z niebem.¹⁴³

W nowej świątyni, Jezusie Chrystusie, także te wszystkie obrazy znajdują swoje wypełnienie. Po pierwsze więc Jezus jest już nie tylko obrazem rzeczywistości niebieskiej, ale należy do tej rzeczywistości, a wręcz stanowi tę rzeczywistość (J 1,1). Jednocześnie Chrystus Bóg, przychodząc na ziemię w postaci ludzkiej, staje się materialnym obrazem tej niematerialnej i niewidzialnej rzeczywistości. Bycie obrazem rzeczywistości niebieskiej ma tu głębsze znaczenie: całe stworzenie zostało naznaczone piętnem swojego Stwórcy, jako stworzone na Jego rozkaz i jak On dobre (Rdz 1,1-25),

142 P. TERNANT, „Kościół”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 389-392.

143 Por. s. 30.

jednak wyjątkowym dziełem Bożym stał się człowiek, stworzony „na obraz i podobieństwo” Stwórcy (Rdz 1,26n). Grzech, którego dopuścili się pierwsi ludzie, wprowadził w harmonię Bożego stworzenia zamęt, a w człowieku zaczął zamazywać obraz Stwórcy. Jezus, Bóg-Człowiek, to nowy Adam – człowiek przywrócony do pierwotnego stanu czystości. Jako nowa świątynia Jezus jest również obrazem nowego stworzenia, rzeczywistości uwolnionej od piętna grzechu, nowej ziemi i nowego nieba, które mają nastąpić (Ap 21,1). Wreszcie Jezus, jako Bóg-Człowiek, jest także, w pełnym znaczeniu tych słów, miejscem spotkania Boga z człowiekiem, Bóstwa z człowieczeństwem.

Kościół, jako mistyczne przedłużenie Ciała Chrystusa, także odnajduje się w wypełnianiu typu świątyni niebieskiej. Przez ofiarę Chrystusa zostaje włączony w rzeczywistość nieba, przez Chrystusa Zmartwychwstałego wchodzi za zasłonę niebieskiego Przybytku (Hbr 6,19n). Kościół więc partycypuje rzeczywistość, która w całej pełni dopiero ma nadejść, sam jest jej zaczątkiem na tym świecie, lecz jednocześnie jako należący jeszcze także do tego świata, wciąż jest w pielgrzymce do niej, niczym ruchome sanktuarium na pustyni. Posiadając jednak w depozycie od swego Założyciela i Głowy instrument w postaci sakramentów świętych, Kościół ma moc już teraz przywracać ludziom utraconą przez grzech niewinność, nadawać im nową godność dzieci Bożych oraz włączać w mistyczne życie w Chrystusie, będące początkiem życia w królestwie Bożym. Jako będący jednocześnie w naszej rzeczywistości i rzeczywistości niebieskiej, Kościół, poprzez zakorzenienie w Chrystusie, jest obrazem nieba oraz zaczątkiem nowego stworzenia. Nie jest to taki sam obraz, jakim była świątynia jerozolimska – ona była tylko budynkiem z kamienia, a Kościół jest społecznością świętych, duchową świątynią. Obraz stworzenia odnosi się natomiast nie do tego, co było i jest, lecz do tego, co będzie – nowej ziemi i nowego nieba. Możemy też Kościół, przez paralelę do świątyni jerozolimskiej, nazwać bramą nieba. Nie jest on bowiem jeszcze niebem samym, gdyż ma udział w tym świecie, nie unikając bynajmniej jego skażenia. Prowadzi jednak do nieba, co więcej to właśnie Kościołowi, przez ręce Piotra, Jezus powierzył „klucze królestwa niebieskiego” (Mt 16,18n). Ponieważ w Kościele żyje i działa sam Chrystus, to przez niego na świat nieustannie przychodzi zbawienie. Jest więc bramą, przez którą święci wstępują do królestwa niebieskiego, i przez którą z nieba zstępuje dla nas łaska Boża.

Na koniec, jakby cofając się do źródeł naszych rozważań, spójrzmy na pewien istotny szczegół. Skąd wynika potrzeba istnienia świątyni? Z ludzkiej potrzeby

widocznego i namacalnego uczczenia Niewidzialnego. Świątynia jest pośrednikiem – jakakolwiek by nie była: czy zaimprovizowana, jak postawiony naprędce ołtarz, czy postawiona z rozmysłem, jak budowla z kamienia, czy nawet tak doskonała, jak ciało Syna Bożego i wspólnota wiernych, zawsze zawiera w sobie element pośrednictwa między człowiekiem a Bogiem. O tym, że to nie pośredni kontakt ze Stwórcą leży w ludzkiej naturze, mówi nam ciągle gryząca nas tęsknota, niezaspokajalna niczym, co jest z tego świata. Jednak Chrystus pozostawia nas w nadziei, że ostatecznie zobaczymy Boga „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12), gdyż On przygotowuje nam miejsce w prawdziwym domu Ojca (J 14,2n). Wszyscy ci, którzy dostąpią zbawienia, zamieszkają w królestwie niebieskim, „przybytku Boga z ludźmi” (Ap 21,3), w którym nie będzie świątyni, gdyż, jak pisze wizjoner apokaliptyczny: „jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek. I Miastu nie trzeba słońca ni księżyca, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświeciła, a jego lampą – Baranek.” (Ap 21,22n). Brak świątyni oznacza więc brak pośrednictwa, prawdziwe i trwałe włączenie w rzeczywistość Bożą.

3. Podsumowanie

Po poruszeniu tak wielu zagadnień, wyciągnięciu wniosków i refleksji o świątyni w historii zbawienia, powróćmy znów do naszego punktu wyjścia, to jest Janowej perykopy o oczyszczeniu świątyni (2,13-22). W obliczu tego bogactwa perykopa ta przedstawia się jako węzeł związujący ze sobą całe mnóstwo wątków. Jest właściwością geniuszu Słowa Bożego umiejętność zrobienia tak niewielkiego węzła z tak wielu wątków. Okazuje się bowiem, że w tej jednej perykopie, odpowiednio wysilając wzrok, ujrzeliśmy przekrój całej historii zbawienia: od stworzenia człowieka „na obraz Boży”, więc dobrego i wewnętrznie zintegrowanego; poprzez grzech, który zachwiał tę integrację wewnętrzną, nie zdołał jednak wymazać w człowieku pragnienia powrotu do niej i do swego Stwórcy; przez kult bożków, który był oznaką tej tęsknoty za Bogiem uspięnej w człowieku i wreszcie objawienie się i kult jedyne Boga (od Abrama do całego Izraela); poprzez przeobrażanie się tego kultu w formy coraz doskonalsze, według pedagogii Boga, która wyraźnie zmierzała do tego, by człowieka przywrócić do dawnej z Nim zażyłości; aż do apogeum, „pełni czasów”, gdy na świat przychodzi wcielony Syn Boży, który przynosi ludziom nową formę bliskości z Bogiem, a potem umiera za ich grzechy, zmartwychwstaje i jako Bóg-Człowiek

wchodzi do królestwa Bożego, by ludziom tę bliskość umożliwić; zasiewa On tu, na ziemi, ziarno tego królestwa, swój Kościół – wspólnotę wiernych zjednoczoną w Jego mistycznym Ciele, która to wspólnota przy końcu czasów wejdzie w skład społeczności królestwa Bożego, gdzie pierwotny ład dzieła stworzenia zostanie przywrócony, a nawet udoskonalony, gdyż człowiek zostaje podniesiony do godności dziecka Bożego.

Przez niemal całą tę historię zbawienia, będącą w istocie historią ludzkości i naszego świata, przewija się motyw świątyni. Świątynia jest miejscem łączącym człowieka z Bogiem, „miejscem” nie zawsze namacalnym. Nie ma jej w pierwotnym raju, gdzie człowiek, nie skażony jeszcze grzechem, przebywa wprost w obecności Boga i nie potrzebuje pośrednictwa w kontakcie z Nim. Staje się potrzebna przez grzech, jest pomostem rzuconym człowiekowi przez Boga dla ratowania jego człowieczeństwa, jego prawdziwego powołania do bycia „obrazem Boga” i Jego ukochanym i kochającym dzieckiem. Okazuje się, że typ świątyni, kojarzony przez długie wieki z miejscem, budowlą przeznaczoną do sprawowania kultu, ma inne przeznaczenie – doprowadzić ludzkość z powrotem do jej Ojca. Żadna jednak, choćby najwspanialsza budowla oraz żadne wysiłki ludzkie nie są w stanie pokonać przepaści, jaką wyrzył grzech. Ponieważ przepaść ta jest dziełem człowieka, powinien to zrobić człowiek, jednak faktycznie dokonać tego jest w stanie tylko Bóg. Prawdziwą świątynią – solidnym pomostem, przerzuconym nad tą przepaścią, staje się więc Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus. On wypełnia typ świątyni, ukształtowany w ludzkim umyśle przez wieki. Otwiera On ścieżkę dotąd dla grzesznej ludzkości niedostępną, drogę do Boga samego. Jest to droga, gdyż choć Jego odkupienie jest darmowe i człowiek nie jest zdolny go „odpłacić”, Bóg wymaga od niego chęci i pracy nad powrotem do przeznaczonego mu stanu. Z tego wymogu wypływa istnienie Kościoła, który jest wspólnotą zakorzenioną w Chrystusie, przez Niego stanowi świątynię, a więc pomost do królestwa Bożego. Kiedy już dopełni się czas tego świata i nastanie czas rozliczenia się z nim przez Stwórcę, nastąpi „nowe niebo i nowa ziemia”, które w pewnym sensie będą powrotem do pierwotnego stanu czystości i harmonii, ale będą też czymś więcej – ludzie z godności korony stworzenia zostają podniesieni do godności dzieci Bożych przez wzgląd na to, że Bóg dla ich zbawienia stał się dla nich Bratem i poniósł za nich śmierć. Jezus Chrystus wprowadza ludzkość tak wysoko, jak nigdy wcześniej nie była, do „domu Ojca”, mieszkania samego Boga. Tam świątynia znajdzie swój kres, przestanie być potrzebny pomost do Boga tym, którzy oglądać Go będą „twarzą w twarz”.

ZAKOŃCZENIE

Stojąc u końca owej pracy powróćmy pamięcią do początku tej drogi, jaką z nią przebyliśmy. Bodźcem do pójścia nią stała się dla nas perykopa o oczyszczeniu świątyni z Ewangelii wg św. Jana. Chcieliśmy wydobyć z niej sens ogniskujący się wokół jednej zawartej w niej przesłanki: *ciało Jezusa jest świątynią*. Postawiliśmy przy tym hipotezę, że wspomniane wyrażenie nie jest jedynie metaforą, ale określa zupełnie nową rzeczywistość świątyni, oraz że rzeczywistość dawnej świątyni była tylko typem tej nowej rzeczywistości. Ustaliliśmy program badawczy, wedle którego najpierw mieliśmy zbadać funkcjonowanie i rozwój świątyni w Izraelu jako rzeczywistości materialnej i pojęcia. Potem mieliśmy przeanalizować samą perykopę J 2,13-22. Następnie – połączyć wyniki badań pierwszej i drugiej części pracy i wyciągnąć wnioski.

Teraz więc nadszedł czas ostatecznego podsumowania wykonanej pracy. W pierwszym rozdziale odkryliśmy, jak zmieniało się pojęcie świątyni u Hebrajczyków i zauważyliśmy, że zmiana ta była rozwojem: przechodzeniem od dość prymitywnego, intuicyjnego kultu Boga, do form coraz doskonalszych; od kultu zewnętrznego do coraz większej jego interioryzacji w kulcie duchowym. Zauważyliśmy także, że w roli inicjatora rozwoju tego kultu, w Piśmie Świętym tak Starego, jak i Nowego Testamentu, występuje sam Bóg. W historii Narodu Wybranego daje się On poznać także jako ten, który użycza świętości miejscu stającym się sanktuarium, który łączy się wreszcie z jednym, wybranym miejscem – najpierw Arką Przymierza w Namiocie Świętym, później ze świątynią w Jerozolimie, z którego to miejsca króluje swojemu ludowi i jest jego wiernym towarzyszem. Miejsce to staje się dla Narodu Wybranego domem Bożym, platformą spotkania z żywą Obecnością Bożą, centrum i modelem wszechświata oraz bramą niebieską, a także miejscem scalającym cały naród, ostoją jego tożsamości.

W drugim rozdziale, badając perykopę o oczyszczeniu świątyni z J 2,13-22, spostrzeżliśmy, że św. Jan, w odróżnieniu od Synoptyków także opisujących to wydarzenie, umieszcza je w całkiem innym niż oni czasie i kontekście. U tego Ewangelisty jest to jedno ze zdarzeń inauguracyjnych publicznej działalności Jezusa, w którym po raz pierwszy wchodzi On w konflikt z „Żydami”, rozumianymi tu prawdopodobnie jako elita narodu roszcząca sobie prawo do rozporządzania świątynią i wiernymi. Po wtóre po raz pierwszy Jezus pokazuje się tu jako Syn Boży – prawomocny dziedzic świątyni. Po trzecie wreszcie po raz pierwszy zapowiada tu swoją

śmierć i zmartwychwstanie, mówiąc o sobie jako o świątyni, która zostanie zburzona i odbudowana. W dalszych badaniach nad perykopą zauważyliśmy, że pojawiają się w niej aż trzy różne greckie rzeczowniki na określenie świątyni: ἱερόν, οἶκος, ναός, z których każdy kolejny obrazuje inny jej aspekt: pierwszy określa świątynię jako cały kompleks zabudowań sakralnych, drugi wskazuje na nią jako na dom Boży, trzeci natomiast, w zwykłym znaczeniu określający najgłębszą jej część, właściwe sanktuarium, Przybytek zamieszkiwany przez Obecność Bożą, zostaje tu odniesiony do ciała Jezusa. Sięgnąwszy zatem po przesłanki pojawiające się w całym Piśmie Świętym, doszliśmy do wniosku, że Jezus występuje tu jako nowa świątynia, ostoja nowego kultu Boga „w Duchu i prawdzie” (J 4,23), „kamień węgielny” (Mt 21,42) świątyni duchowej Boga na ziemi, jaką stanie się wspólnota Kościoła (Ef 2,19-22), a której celem ostatecznym jest wejście do królestwa niebieskiego przy końcu czasów.

W trzecim rozdziale, połączywszy wiedzę zdobytą w pierwszym i drugim rozdziale, wyróżniliśmy najważniejsze aspekty łączące Jezusa Chrystusa z instytucją i pojęciem świątyni w Izraelu, a więc po pierwsze to, że jako Syn Boży jest On prawowitym dziedzicem świątyni jerozolimskiej. Po drugie, że sam jest On świątynią: jego ciało stanowi mieszkanie żywego Boga w pełni Jego bóstwa, Jezus sam w sobie jest też kapłanem i ofiarą, jest także (jak dawna świątynia) znakiem Przymierza, lecz Nowego - zawartego w Jego krwi, jest też Królem oraz Bramą do królestwa niebieskiego. Zauważyliśmy przy tym, jak doskonale wypełniają się w Chrystusie właściwości tej dawnej świątyni, stąd wysnuliśmy wniosek, że cała rzeczywistość miejsca świętego była jedynie typem rzeczywistości wcielonego Syna Bożego – w sposób niedoskonały ukazywała to, co w sposób doskonały wypełniło się w Chrystusie. Jednocześnie jednak, ponieważ pojęcie świątyni w Izraelu cechował ciągły rozwój, można by ją nazwać przygotowaniem ludzkości do przyjęcia i wejścia do tej świątyni, jaką stał się wcielony, zabity i zmartwychwstały Syn Boży.

Rzeczywistość świątyni jako miejsca pośrednictwa między ludzkością a Bogiem wydaje się być wszczepiona przez samego Boga wprost w ludzką naturę. Objawia się ona pod postacią pewnej tęsknoty i potrzeby oddania czci Komuś wyższemu, poddania się Jego władzy. Ta tęsknota i potrzeba ma swoje źródło chyba w pragnieniu powrotu do sytuacji sprzed grzechu, do kondycji stworzeń noszących w sobie obraz swego Stwórcy, która to kondycja jest nam przeznaczona. Syn Boży, zstąpiwszy na ziemię, przejmuje rzeczywistość świątyni, jak złożony w ręce ludzi depozyt. Przejmuje po to, by ją wypełnić, to znaczy by pokonawszy grzech ludzkości doprowadzić do końca jej

wygnanie z raju. Nie czyni jednak niczego wbrew naszej wolnej woli – pozwala nam dokonać wyboru między sobą a swoim przeciwnikiem, szatanem - ojcem grzechu. Dlatego zbawienie, czyli powrót do kondycji człowieka nieskażonego grzechem, czystego obrazu Bożego, wymaga od nas współpracy z łaską Chrystusa. Stąd bierze się Kościół – wszczepiona w Chrystusa wspólnota Jego wiernych, „święta w Panu świątynia” budowana na Nim, jako „kamieniu węgielnym” (Ef 2,20n), która zmierza do królestwa niebieskiego jako pielgrzymka do dawno opuszczonej ojczyzny. Dla nas, członków Kościoła, „żywych kamieni” (1 P 2,5) współbudujących tę ostateczną świątynię, ważne jest powracanie do refleksji nad tym, kim jesteśmy, skąd wyszliśmy i dokąd idziemy, żeby ciągle ożywiać w sobie pragnienie dojścia do celu. Stąd badania i rozważania podjęte w niniejszej pracy nie powinny zakończyć się wraz z jej ostatnim słowem, ale dalej trwać w nas.

Intencją autorki tej pracy nie było bynajmniej zamknięcie danego tematu, opracowanie zakrawającej na dogmat jego wykładni, gdyż Słowo Boże, wiecznie żywe i skuteczne, nie da się zamknąć w niewielkie ramy ludzkiego umysłu. Pragnieniem autorki było raczej podzielenie się własną fascynacją zagadnieniem Chrystusa-świątyni, stworzenie w miarę solidnej podstawy intelektualnej dla osobistej, duchowej refleksji nad nim.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA I ICH TLUMACZENIA

Biblia Hebraica Stuttgartensia, red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart⁴ 1990.

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, red. K. Dynarski, Poznań-Warszawa³ 1980.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2003.

Novum Testamentum Graece, red. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1993.

Septuaginta, red. A. Rahlfs, Stuttgart⁸ 1965.

SŁOWNIKI, ENCYKLOPEDIA, LEKSYKONY, SYNOPSY, KONKORDANCJE

A concordance to the Greek Testament. According to the texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisors, red. W. F. Moulton, A. S. Geden, Edinburgh 1978.

A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, red. F. W. Danker, Chicago-London 2000.

BRIKS P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.

POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.

RIENECKER F., MAIER G., *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Warszawa 2001.

Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. II (E-K), Warszawa 1960; t. III (Λ-Π), Warszawa 1962; t. IV (P-Ω), Warszawa 1965.

Słownik łacińsko-polski, polsko łaciński, red. E. Kubicka, M. Suwała, Bydgoszcz 2005.

Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, formy stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z Kościuk, Warszawa 2003.

Słownik teologii biblijnej, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990.

Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie polskim, tłum. i oprac. M. Wojciechowski, Warszawa 1997.

Synopsis Quattuor Evangeliorum, red. K. Aland, Stuttgart⁶, 1969.

Theological Dictionary of the New Testament, red. G. Kittel, Grand Rapids, Michigan 1968.

KOMENTARZE

FAUSTI S., *Rozważaj i głos Ewangelię. Wspólnota czyta Ewangelię wg św. Jana, t. I*, tłum. B. A. Gancarz, Kraków 2004.

GUTHRIE D., „John”, w: *New Bible Commentary. 21st Century Edition*, red. G. J. Wenham, J. A. Motyer, D. A. Carson, R. T. France, Downers Grove,

Illinois 1994, s. 1021-1065.

HAENCHEN E., *John 1. Commentary of the Gospel of John. Chapters 1-6*, tłum. R. W. Funk, Philadelphia 1984.

KEENER C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000.

OKURE T., „Ewangelia według św. Jana”, tłum. H. Bednarek, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. wyd. oryg. W. R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1302-1363.

PERKINS P., „Ewangelia według świętego Jana”, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1108-1176.

SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium, t. I*, Freiburg-Basel-Wien 1967.

STACHOWIAK L., *Ewangelia według św. Jana, PŚ. NT, t. IV*, Poznań-Warszawa 1975.

STERN D. H., *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.

TENNEY M. C., „The Gospel of John”, w: *The Expositor's Bible Commentary, t. IX (John-Acts)*, red. F. E. Gaebelin, Grand Rapids, Michigan 1981, s. 1-203.

LITERATURA PRZEDMIOTU

AMIOT F., „Świątynia”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 963-969.

COHEN S. J. D., „Panowanie rzymskie. Powstanie żydowskie i zburzenie Drugiej Świątyni”, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez*

Rzymian, red. H. Shanks, tłum. W Chrostowski, Warszawa 1994, s. 285-325.

CZEKAŃSKI T., „Świątynia”, w: www.opoka.org / Słownik, (25-09-2007).

DANIÉLOU J., „Od początków do końca trzeciego wieku”, w: J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła – Od początków do roku 600* (Historia Kościoła t. I, red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles), tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984.

DANIÉLOU J., *Znak świątyni czyli o obecności Boga*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994

DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965.

DĄBROWSKI E., *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura, t. 2: Kultura, PŚ. NT*, Poznań 1958.

FLIS J., „Krytyka tekstu Nowego Testamentu”, w: *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, s. 51-83.

GIBLET J., GRELOT P., „Przymierze”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 825-833.

GRYZIEC P. R., *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii Ewangelii wg św. Jana*, Kraków 2000.

GRZYBEK S., „Świątynia znakiem obecności Bożej”, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 35 (1982), nr 4, s. 243-251.

JAROMIN J., „Świątynia Salomona”, w: *Świątynia jerozolimska*, red. M. Rosik, Wrocław 2007, s. 31-66.

KLINKOWSKI J., *Herod Wielki i jego epoka*, Wrocław 2007.

LACAN M.-F., „Kult”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 414-419.

LANGKAMMER H., „Znaczenie religijne ofiary w Izraelu”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 225-237.

LEMAIRE A., „Zjednoczone królestwo. Saul, Dawid i Salomon”, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W Chrostowski, Warszawa 1994, s. 133-163.

LÉON-DUFOUR X., „Ciało”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 140-147.

LEVINE L. I. A., „Okres hellenistyczny. Aleksander Wielki. Powstanie i upadek dynastii hasmonejskiej”, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W Chrostowski, Warszawa 1994, s. 247-284.

MĘDALA S., *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993.

MICHEL O., „ $\nu\alpha\acute{o}\varsigma$ ”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids, Michigan 1968., t. IV (A-N), s. 880-890.

MOLLAT D., „Chwała”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 134-140.

MOZGOL A., „Arka Przymierza”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 37-65.

PONIŻY B., „Pierwsze sanktuaria Izraela”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 9-36.

ROSIK M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003.

ROSIK M., „Świątynia Heroda”, w: *Świątynia jerozolimska*, red. M. Rosik, Wrocław 2007, s. 90-102.

SALAMAGA W., „Historia i teologia świątyni w Starym Testamencie”, *Studia Diecezji Radomskiej*, t. 2 (1999), s. 167-188.

SCHEDL C., *Historia Starego Testamentu, t. II: Lud Bożego Przymierza*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995.

SCHRENK G., „ἱερός, τὸ ἱερόν, ἱερωσύνη, ἱερατεύω, ἱεράτευμα, ἱερατεία, -ία, ἱεουργέω, ἱερόθυτος, ἱεροπρεπής, ἱεροσυλέω, ἱερόσυλος, ἱερεύς, ἀρχιερεύς”, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Grand Rapids, Michigan 1968.t. III (Θ-K), s. 221-283.

SPICQ C., GRELOT P., „Krew”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 393-396.

SZWARC U., „Świątynia jerozolimska”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 79-92.

SZYMANEK E., „Wiara i niewiara”, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992.

TERNANT P., „Kościół”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 383-393.

TERNANT P., „Znak”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 1143-1147.

TRONINA A., „Tekst Pisma Świętego”, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań-Warszawa 1986, s. 150-183.

WITASZEK G., „Teologia świątyni”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 93-101.

WRÓBEL M. S., *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.

ZAWISZEWSKI E., *Instytucje biblijne*, Pelplin 1995.

NARZĘDZIA ELEKTRONICZNE

BibleWorks, wersja 5.0.020w, 2001.

Greek New Testament, w: <http://www-users.cs.york.ac.uk/~fisher/gnt/> (09-09-2008).

Internetowa Biblia 2000. Interaktywny serwer biblijny, w: <http://www.biblia.info.pl> (09-09-2008).

Multimedialny Świat Biblii, w: <http://swiatbiblii.ovh.org> (09-09-2008).