

KS. MARIUSZ ROSIK

PRZYBYTEK MIASTA ŚWIĘTEGO – MIEJSCE ZAMIESZKIWANIA BOSKIEJ SZEKINA

Ludy starożytnego Bliskiego Wschodu żywiły głębokie przekonanie o obecności bóstw w świątyniach. Stanowiły one ich „ziemskie mieszkanie”. Miejscem kultu o najwyższym znaczeniu była dla Żydów Świątynia Jerozolimska, usytuowana na miejscu tradycyjnie utożsamianym z górą Moria, na którym Abraham miał złożyć swego syna Izaaka w ofierze (Rdz 22,2; 2Krn 3,1), oraz z klepiskiem Jebusyty Arauny, na którym anioł Jahwe wymierzył karę za przeprowadzenie przez Dawida spisu ludności (2Sm 24,16; 2Krn 3,1)¹. Świątynia stała się dla wyznawców Jahwe symbolem teokracji i rękojmią Bożego błogosławieństwa². Żydzi czasów Chrystusa, zwłaszcza ci w Palestynie, ze świątynią w Jerozolimie łączyli nie tylko ideę władzy Boga nad narodem wybranym, ale również nadzieje wolności politycznej³. Świątynia była jedna, jak jeden jest Bóg.

Niniejszy szkic prezentuje przekonania Żydów dotyczące świątyni, często pokrewne z wierzeniami innych starożytnych ludów. Po krótkiej charakterystyce owych wierzeń zaprezentowana zostanie idea świątyni jerozolimskiej w rozumieniu Żydów zamieszkujących ziemię wybraną przez Boga i Żydów diaspory. Zarysowane zostaną główne przepisy dotyczące czystości kultycznej oraz ewentualna krytyka instytucji świątynnej, która – choć nieczęsto – niekiedy się pojawiała.

1. ŚWIĄTYNIA W STAROŻYTNICH KULTURACH BLISKIEGO WSCHODU

Przeświadczenie Żydów o kapitalnym znaczeniu i świętości świątyni w Jerozolimie jest silnie zakotwiczone w przekonaniach starożytnych ludów cywiliza-

¹ U. Szwarc, *Świątynia jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 79.

² G. Witaszek, *Teologia świątyni*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 93.

³ J. Strange, *Archaeology and the Religion of Judaism in Palestine*, ANRW 2 (1979) 1, s. 655.

cji bliskowschodnich. Ludy Bliskiego Wschodu uważały świątynie i sanktuaria za mieszkanie bóstwa. Stanowiły one centra życia społecznego i religijnego, ze szczególną funkcją kapłanów jako pośredników między sferą boską i ludzką. Warto zatrzymać się na chwilę nad znaczeniem świątyń w religiach starożytnego Egiptu, Mezopotamii czy Syrii.

Świątynie w Egipcie budowano na planie domów mieszkalnych, gdyż jako takie najlepiej nadawały się do „zamieszkania” przez bóstwo. Od zwykłych domów różniły się jedynie dwoma masztami stawianymi przed wejściem; na masztach (które zapisywano hieroglifami) ustawiano flagi (tak wyglądała świątynia bogini Uadzyt w Buto w Dolnym Egipcie i świątynia bogini Nechbet z Hierakonpolis w Górnym Egipcie). Początkowo świątynie budowano poza obszarami miejskimi, w gajach czy na świętych wzgórzach (tak usytuowana była świątynia boga Min z Achmim), z czasem jednak rozbudowa osiedli wchłaniała je, w związku z czym zaczęto ogradzać świątynie wysokim murem. Innym rodzajem budowli kultowych Egiptu były piramidy jako grobowce królów, którym oddawano cześć boską. Właściwości sanktuarium i piramidy łączy w sobie świątynia Mentuhotepa w Deir el-Bahari, pochodząca z okresu Średniego Państwa. W Nowym Państwie proporcje wielkości piramid i świątyń odwróciły się: grobowce królów stały się mniejsze, ogromne były natomiast sanktuaria (np. świątynie Totmesa i Hatszepsut, sanktuaria Karnaku, Luxoru i Teb Zachodnich). Zmiana ta podyktowana została racjami ideologicznymi: faraonowie, chcąc zapewnić pomyślność krajowi, zyskiwali przychyłność bogów, wystawiając im pełne przepychu budowle. Kolejnym typem budowli sakralnych Egiptu jest świątynia Słońca, której przypisywano znaczenie kosmiczne (w Heliopolis). Obelisk na zapleczu przestronnego dziedzińca uważano za siedzibę bóstwa.

W dorzeczu Tygrysu i Eufratu Sumerowie wzniesli świątynię zwaną „wielkim domem” (*e-gal*), stanowiącą centrum kultu państwowego. Świątynie sumeryjskie posiadały zawsze wewnętrzne pomieszczenie, w którym przechowywano godło lub posąg bóstwa, oraz ołtarz ofiarny. W nawiązaniu do „kultu na wyżynach” niewielką kapliczkę ku czci bóstw wystawiano na zikkuratach. Według wierzeń babilońskich zasadniczym celem budowania świątyń jest zapewnienie obecności bogów wśród ludu. Posągi bóstw, często strojone w bogate szaty, zwykli wyznawcy mieli jednak możliwość oglądać tylko przy okazji dorocznych procesji. W inne dni kult w imieniu ludu sprawowali kapłani. Babilończycy stworzyli ideę kompleksu sakralnego, w którym ołtarz i posąg bóstwa to tylko niewielka część całego „okręgu świętego”. Zikkuraty stawiano także w Mezopotamii; dyskusje dotyczące ich znaczenia nie zostały jeszcze zakończone. Mówi się często o „górnjej” i „dolnej” świątyni; do tej drugiej bóstwo miało zstępować jedynie przy szczególnych okazjach, „górną” zaś stanowiła pośredni etap podczas wędrówki bóstwa z nieba na ziemię. Uprawiano również święte gaje (w takim gaju znajdowało się święte drzewo *kiszkanu* w świątyni Enki w Eridu), w których król uważany był za „boskiego ogrodnika”. Hetyci zwykli

budować świątynie w miastach (np. tzw. Wielka Świątynia, otoczona przez około dwadzieścia mniejszych sanktuariów w Hattuszy) lub na górach (*hekur*); niekiedy oddawano cześć samym góróm. Ludy semickie o proveniencji zachodniej sprawowały kult bądź w świątyniach, bądź też pod gołym niebem (Pwt 12,2). Palestyna i część Syrii była uboga w drzewa, nic więc dziwnego, że otaczano je troską i czcią. Biblia wspomina o „wyżynach” (*bamôt*), na których stawiano kamienne pale (*macebôt*), symbolizujące bóstwa męskie, lub słupy drewniane (*aszetôt*) ku czci bóstw żeńskich. Często w takich miejscach pojawiały się także ołtarze (*mizbeah*). Maceby przypominały święte kamienie zwane „betylami” (od greckiego *baitylos*), które były przypuszczalnie odłamkami meteorów, pochodziły więc z nieba i dlatego uznawano je za mieszkanie bóstwa. Biblijne opowiadanie o wzniesieniu sanktuarium w Betel wspomina tę nazwę w kontekście maceby (Rdz 28,18). Pierwotne sanktuaria zachodniosemickie były otwartymi przestrzeniami otoczonymi murem, wewnątrz którego znajdowało się źródło, sadzawka bądź święty gaj. Pierwsze budowle świątynne pojawiły się w epoce wczesnego brązu; oprócz maceby i ołtarza posiadały one wewnętrzną komnatę (*sanctissimum*) i pomieszczenia zewnętrzne (*sanctum*). Potwierdza to architektura Fenicji i Kanaanu z tego okresu. W średnim i późnym brązie powstają liczne sanktuaria budowane na planie kwadratu lub prostokąta (Megiddo, Sychem, Hazor, Bet-Szean, Lakisz, Amman)⁴.

Kończąc ten krótki i z natury rzeczy niekompletny szkic idei świątyni na starożytnym Bliskim Wschodzie, należy przypomnieć, że oprócz znaczenia religijnego świątynie były najczęściej komponentami struktury politycznej i administracyjnej.

2. ŚWIĄTYNIA W STAROŻYTNYM IZRAELU

Etymologicznie rzecz biorąc, nazwa przybytku (*hekal*) zaczerpnięta została od sumeryjskiego terminu *e-gal*, który przedostał się do hebrajskiego przez akadyjskie *ekkalu*. Instytucja świątyni, sprawowany w niej kult ofiarniczy i jego centralizacja, dziedziczne kapłaństwo lewickie i obowiązek pielgrzymowania do sanktuarium – wszystko to, według świadectwa świętych pism żydowskich, pochodzi z ustanowienia Bożego. Zdecydowana większość Żydów pierwszego stulecia przed rokiem 70. uznawała niepodważalną pozycję instytucji świątynnej⁵

⁴ A. Tronina, *Znaczenie świątyni na starożytnym Bliskim Wschodzie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 67-78.

⁵ „The Temple was an essential feature of the religion of the Qumran community. The rank or order (heb. **serek**) of the community members was organized according to levels of purity or

i kapłaństwa. Dobrowolnie składała przepisane prawem ofiary i uczestniczyła w ceremoniach nie tylko tych związanych z pielgrzymowaniem do Miasta Świętego, ale również, gdy była ku temu sposobność, przy okazjach innych świąt, szabatu czy nawet w dni powszednie⁶.

Zasadniczym przekonaniem pobożnych Żydów dotyczącym świątyni było przeświadczenie, że jest ona miejscem Bożej obecności (*Szekina*). Świątynia posiadała – jak sądzili Żydzi – swój niebiański model, na wzór którego wybudowano ziemski przybytek. Idea ta pozwalała na utrzymanie przeświadczenia, że Bóg jest zarazem wzniosły i zamieszkujący niebiosa, jak i bliski swego ludu⁷. Dążność człowieka religijnego do rozpoznawania znaków obecności Boga pośród wydarzeń historycznych złączyła się w Izraelu z oczekiwaniem Emmanuela. Oczekiwaniu temu towarzyszyła myśl o przebywaniu Boga pośród ludu. Rdzeniem teologii świątyni stała się prawda o zamieszkaniu Jahwe na Syjonie. Obecność ta, wciąż budząca pytania o sposób zamieszkiwania Boga w sanktuarium⁸, była dla Izraelitów powodem dumy i fundamentem ufności w czasach kryzysów narodowych i osobistych. Odniesienie do świątyni utożsamiane było z odniesieniem do samego Boga. Jest bowiem świątynia znakiem wybrania Bożego: sam Bóg wybrał ją sobie na mieszkanie w miejscu, które od tego czasu uznane zostało przez czcicieli Jahwe za centrum wszechświata⁹. Przyjmując za

holiness which approximated those of the Temple in Jerusalem. In its organization and self-understanding, Qumran replicated the Temple” (J.A. Overman, W. Scott Green, *Judaism in the Greco-Roman Period*, 1039; L. Schiffman, *The Halakha at Qumran*, Leiden 1975, s. 60).

⁶ E.P. Sanders zanotował: „Dalla letteratura antica deriva l'impressione schiacciante che la maggior parte degli ebrei del I secolo, che credevano nella Bibbia, rispettassero il tempio e i sacerdoti e volontariamente facessero i doni e le offerte richiesti” (*Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Brescia 1999, s. 70).

⁷ J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni*, tłum. M. Marszał, J. Zakrzewski, Myśl Teologiczna, Kraków 2002, s. 225.

⁸ Pytano o to, czy Bóg, który mieszka w niebie, może również przebywać w budowli uczyńskiej rękami ludzkimi. Problem ten pojawił się już w chwili dedykacji świątyni za Salomona (1Krl 8) i powracał często, aż do momentu jej zburzenia. Świadectwem takiego stanu rzeczy jest zanotowana przez Łukasza mowa św. Szczepana (Dz 7,44-50). Najczęściej kwestię tę rozstrzygano, uznając, że „mieszkanie Boga znajduje się w niebie (Ps 2,4; 103,19; 115,3), a świątynia jest odpowiednikiem Jego pałacu niebieskiego (Wj 25,40). Dlatego kult sprawowany w świątyni posiada wartość oficjalną” (G. Witaszek, *Centralizacja kultu, w: Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 108).

⁹ Lokalizacja świątyni na najwyższym wówczas wzgórzu miasta jednoznacznie podkreślała ideę panowania Boga nad Izraelem. Historyczny ciąg wydarzeń związanych ze świątynią podkreśla jej znaczenie dla religijności narodu wybranego: Salomon zadbał o to, by dedykacja odbyła się w czasie ogólnego zgromadzenia narodowego (1Krl 8); w epoce królów świątynia była znakiem kultu religijnego i władzy politycznej; prorocy (Iz 1,11-17; Jr 6,20) piętnują powierzchowność kultu tam sprawowanego; zapowiedzi zburzenia przybytku są symbolem nadejścia kary Bożej (Mi 3,12; Jr 7,12-15, Ez 9-10); silne przywiązanie do świątyni prowadziło nawet do zabobonu, gdy powtarzano magicznie rozumiane sformułowanie: „Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świą-

podstawę przekonanie o obecności Boga w miejscu najświętszym, wyróżniano w świątyni koncentryczne sfery ustopniowanej świętości. Poszczególne stopnie przedstawiają się następująco: Święte Świętych, czyli *debir*, *hekal*, ołtarz całopalenia i dziedziniec kapłański, dziedziniec dla mężczyzn, dziedziniec kobiet, wzgórze świątynne, Jerozolima jako miasto święte, pozostałe miasta warowne i cała ziemia obiecana.

O znaczeniu świątyni w życiu Izraelity świadczyło przekonanie, że można kierować modlitwy do Boga zamieszkującego przybytek nawet z oddali¹⁰; jeśli modlący się zwrócony jest twarzą w stronę Miasta Świętego, jego modlitwa zapewne dotrze do Najwyższego (1Krl 8,44-48; por. Dn 6,11). O znaczeniu przybytku świadczy także fakt, że na jego dziedzińcach uczeni w Piśmie zwykli wyklądać Prawo. Potwierdza to Flawiusz (*Ant.* 17,149) i tradycja tannaicka (*Pes.* 26,1). Praktykę tę relacjonują również ewangeliści, według których Jezus, gdy przebywał w Jerozolimie, zwykł nauczać na dziedzińcu świątynnym (Łk 21,37). Zwyczaj ten kontynuowali Jego uczniowie już po zmartwychwstaniu (Dz 2-4). Świątynia była miejscem, w którym przechowywano święte pisma Izraela; służyła nie tylko jako repositorium, ale i jako miejsce konserwacji ksiąg.

3. ROLA ŚWIĄTYNI W DIASPORZE ŻYDOWSKIEJ

Świątynia odgrywała niezwykle istotną rolę w judaizmie diaspory. Przede wszystkim trzeba wspomnieć o świątyni Oniasza, wybudowanej w Leontopolis w Egipcie, w II w. przed Chr., która przetrwała do 74 r. po Chr. Po zabiciu kapłana Oniasza II (2Mch 4,33-34) jego syn uciekł wraz z grupą mieszkańców Judei służących domowi Ptolemeusza VI do Egiptu. Po otrzymaniu zezwolenia od władz wybudował świątynię w miejscu dawnego sanktuarium egipskiego; sam mógłby pełnić w niej służbę kapłańską¹¹.

tynia Pańska” (Jr 7,4); znaczenie świątyni uwypuklają reformy religijne Ezechiasza (2Krl 18,4; 2Krn 29-31); Jozjasz urzeczywistnił myśl o jednym sanktuarium (2Krl 23,4-27); Izajasz prorokował o centrum kultu całej ludzkości (Iz 2,1-4); Żydzi wracający z niewoli zatroszczyli się przede wszystkim o odbudowę świątyni (Ezd 3-6); po profanacji dokonanej przez Antiocha IV Epifanesa Żydzi przystąpią do powstania pod wodzą Machabeuszy, by po odniesionym zwycięstwie dokonać re-konsekracji przybytku i wznowić kult (1Mch 4,36-43).

¹⁰ O praktyce modlitwy w czasie, gdy w świątyni składano codzienną ofiarę, wspomina Jdt 9,1: „Judyta zaś upadła na twarz, posypała głowę popiołem i odsłoniła wór, który przedtem przywdziała. Wtedy tego wieczoru składano w świątyni w Jerozolimie ofiarę kadzielną. A Judyta donośnym głosem zaczęła wołać do Pana”.

¹¹ Dużo wcześniej, również w Egipcie, w przesiąkniętej potępianym przez proroków synkretyzmem religijnym Elefantynie istniała jeszcze jedna świątynia ku czci Jahwe. Wystawili ją

Żydom z diaspory Filon wyklada znaczenie świątyni w swym dziele *De specialibus legibus*¹². Autor wyjaśnia, że spośród dwunastu pokoleń Izraela Bóg wybrał pokolenie Lewiego do spełniania urzędu kapłańskiego. Każdy kapłan winien być fizycznie zdrowy, bez deformacji czy zadraśnięć na skórze, gdyż jego wygląd fizyczny symbolizować ma doskonałość duszy (*Spec.* 1,80). W najdrobniejszych szczegółach Filon opisuje szaty kapłańskie, które – zdaniem autora – symbolizują cały kosmos: niebiosa, gwiazdy, księżyc i obszary „podksiężycowe” (*Spec.* 1,83). „Kosmiczna” alegoryzacja świątyni i jej personelu czerpie u Filona natchnienie z aspektów filozofii platońskiej, dzięki czemu świątynia w Jerozolimie staje się reprezentacją „odwiecznych cnót i *logosu* na ziemi”¹³. Podobną zresztą alegorią posługuje się Flawiusz, widząc w świątyni „mikrokosmos”. W tej obrazowości dziedzinec pogan łączono z Jam, pierwotnym morzem, które w przekonaniach kosmologii semickiej unosić się miało ponad światem świętości, stanowiąc dlań zagrożenie. *Hekal* był symbolem świata stworzonego; oddzielony był zasłoną wyobrażającą cztery żywioły i sklepienie niebieskie. Światła siedmiu świeczników symbolizowały siedem znanych wówczas planet. Chleby pokładne w liczbie dwunastu w naturalny sposób kojarzyły się z poszczególnymi miesiącami roku. Symbolikę ołtarza kadzielnego historyk żydowski wyjaśnia następująco: „Ołtarz kadzielny z trzynastoma rodzajami kadzidel z morza, ziemi zamieszkałej i niezamieszkałej [...] unaoczniał, że wszystko jest od Boga i dla Boga” (*Ant.* 5,217)¹⁴.

mieszkający tam od VI w. przed Chr. kupcy judejscy. Kapłani egipscy boga Khnum wymogli na gubernatorze miasta zburzenie świątyni. Brak interwencji Jerozolimy, gdzie szukali wsparcia Żydzi z Elefantyny, doprowadził do dewastacji sanktuarium ok. 410 r. przed Chr. (Witasek, *Centralizacja kultu*, s. 118).

¹² „Judaism was very much a religion of the Graeco-Roman world. It made contributions to the new syncretism as much as did any Hellenistic religion, and, in many ways, it was influenced by the other religions and philosophies in vogue” (A.A. Rupprecht, *The Cultural and Political Setting of the New Testament*, w: *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version*, Grand Rapids 1978, I, s. 497).

¹³ E.R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940, s. 208.

¹⁴ „Wystrój i plan wzgórza świątynnego wytycza zatem ścieżkę ku Bogu. Ze zwykłego przyziemnego świata przechodzi się do śladowego królestwa chaosu, pierwotnego morza i pogan, a stąd do świata uporządkowanego, który stworzył Bóg, lecz człowiek postrzega go w inny sposób. Widać teraz, że świat niewzruszenie wiedzie ku Bogu, człowiek przez życie na ziemi ku Niemu podróżuje, podobnie jak arcykapłan przechodzi przez *Hekal* do ostatecznej rzeczywistości, która leży poza nią i nadaje sens całości. To oczywiście symbolizuje *Debir*, oddzielony od *Hekalu* i widzialnego świata jeszcze jedną zasłoną. *Debir* jest pusty, gdyż symbolizuje coś, co przekracza nasze zmysły i pojęcia” (K. Amstrong, *Jerozolima. Miasto trzech religii*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 2000, s. 167).

4. PRZEPISY O CZYSTOŚCI RYTUALNEJ

Sanktuarium, zgodnie z etymologią swej nazwy, uważane było za miejsce święte, godne szczególnej czci¹⁵. Obszar świątynny podzielony był na strefy o coraz większej „świętości”, do których dostęp był sukcesywnie ograniczony do tego stopnia, że do Świętego Świątych miał wstęp jedynie Najwyższy Kapłan, i to tylko raz w roku, w Jom Kippur. Przepisy dotyczące oczyszczeń przed wejściem do świątyni były surowo przestrzegane. Wynikały one z teologicznych przekonań judaizmu, według których jedyny Bóg, Stwórca nieba i ziemi, znajduje w przybytku swe mieszkanie. Z tej racji nawet przy budowie niektórych części świątyni pracowali jedynie kapłani. Świętość Boga, zgodnie z semickim rozumieniem terminu *kadosz* (Iz 6,3), zawierała ideę całkowitej inności Stwórcy od stworzenia, a więc oddzielenia tego, co święte, od tego, co powszechne. U początków religii Mojżesza, która przekształcona i zreformowana, przyjęła z czasem nazwę judaizmu, znajduje się scena objawienia się Jahwe w krzewie gorejącym (Wj 3,1-6). Bóg kieruje wówczas do Mojżesza nakaz: „Zdejmij sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3,5). Idea świętości sanktuarium bazuje więc nie tylko na fakcie, że w miejscu tym sprawowany jest kult adoracji Boga, ale że sam Bóg tam mieszka. Wyraz żydowskiemu przekonaniu o zamieszkiwaniu Boga w świątyni daje sam Jezus w słowach: „A kto przysięga na przybytek, przysięga na niego i na Tego, który w nim mieszka” (Mt 23,21). Z tego powodu świątynia nazywana była „domem Pana” (1Krl 3,1) lub „domem Bożym” (Dn 1,2). Fakt przebywania Boga w świątyni nie oznaczał jednak dla Żydów, że Bóg ograniczony jest do tego tylko miejsca. Był przecież Stworzycielem nieba i ziemi, a modlitwy mogły być kierowane do Niego w każdym miejscu. Obecność Jahwe w świątyni była jednak szczególnie intensywna. Przekonany o takim stanie rzeczy Heliodor mówił: „[...] na tym miejscu naprawdę działa jakaś moc Boża. Ten bowiem, który ma swoje mieszkanie w niebie, czuwa nad tym miejscem i wspomaga je, a bije i unicestwia tych, którzy tam przychodzą w złych zamiarach” (2Mch 3,38b-39). Z tego powodu świątynia w Jerozolimie otoczona była przez gwardie kontrolujące nawiedzających przybytek. Znajdowały się już przy wejściu na dziedziniec Żydów (*Spec.* 1,156). Kontrole wzmagaly się przy wejściu na dziedziniec kapłanów; nie były zresztą konieczne, gdyż wszyscy Izraelici wiedzieli, iż naruszenie świętości przybytku groziło śmiercią (Lb 18,3). Pogwałcenie świętości polegało nie tylko przy wtargnięciu w zakazane strefy konstrukcji świątynnej bądź przez dotknięcie sprzętów przeznaczonych na użytek kultu, ale także w przypadku złamania

¹⁵ J. Maier, *Beobachtungen zum Konfliktpotential in neutestamentlichen Aussagen über den Tempel*, w: *Jesus und das jüdische Gesetz*, red. I. Broer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, s. 172-175.

innych praw. Nie chodzi tylko o przewinienia moralne, ale o pominięcie przepisów związanych z takimi okolicznościami, jak: narodziny dziecka (Kpł 12), chorooba trądu (Kpł 13-14), fizyczne wydzieliny organizmu ludzkiego (Kpł 15) czy śmierć (Lb 19). Istotną rolę odgrywały także normy dotyczące żywności. Najsurowszymi przepisami dotyczącymi czystości rytualnej obwarowany był przypadek śmierci. Nieczystości takiej winni surowo unikać kapłani (Kpł 21,1-9), Najwyższy kapłan natomiast nie powinien dotykać zwłok nawet swoich najbliższych (Kpł 21,10-15). W innych przypadkach grzebanie zmarłych było uważane za religijny obowiązek, jednak osoby mające kontakt z ciałem zmarłego nie mogły przez pewien czas przybywać do świątyni. Nieczystość taką zaciągano nie tylko przez dotknięcie zwłok, ale przez samo przebywanie w jednym pomieszczeniu. W Palestynie I w. po Chr. istniało nawet przekonanie, że nieczystość po zmarłym można zaciągnąć z powodu cienia. Trzeba więc było unikać sytuacji, kiedy cień człowieka padał na zmarłego, oraz sytuacji odwrotnej, kiedy na przykład ciało zmarłego położone na podwyższeniu lub przenoszone do grobu mogło rzucać cień na kogoś ze stojących w pobliżu. Utał się zwyczaj bielenia grobów (por. Mt 23,27), by uniknąć przypadkowego na nie nadeptnięcia. W takich przypadkach oczyszczenie wymagało siedmiu dni.

Nieczystość kobiety po narodzinach dziecka zależała od płci niemowlęcia. Po narodzinach chłopca matka nie mogła zbliżyć się do świątyni ani dotykać przedmiotów kultu przez czterdzieści dni, po narodzinach dziewczynki – przez osiemdziesiąt dni. Ogólnie rzecz biorąc, sytuacje, które powodowały stan nieczystości rytualnej oraz długi czas jej trwania, sprawiały, że praktycznie większość **żydów** przez większą część roku pozbawiona była możliwości wejścia na teren świątynny. Wszyscy dbali o to, by pozostawać czystymi w czasie świąt pielgrzymich. Należy przy tym jasno odróżnić grzech od nieczystości; nieczystość uniemożliwiała partycypację w kulcie świątynnym, jednak sama w sobie nie była grzechem¹⁶.

Żydzi, którzy nie byli kapłanami ani lewitami, przychodzili do świątyni nie tylko w celu składania ofiar, np. z okazji świąt lub w przypadkach przepisanych przez prawo na szczególne okoliczności. Przybywali do sanktuarium także wiedzeni osobistą pobożnością, w celach modlitewnych, zwłaszcza w godzinach składania ofiar całopalnych. Niektórzy z nich należeli do *ma'amadot*, grupy Żydów zobowiązujących się do modlitw w świątyni w czasie ofiar. Po modlitwach oddawali się lekturze Tory i postom (*Taan.* 4,2). Przykład zgromadzenia zebranego w świątyni podaje Łukasz ewangelista:

¹⁶ „One is the relation between impurity and sin [...]. Impurity is *not* sin; to be impure was not wrong. But as already noted, holiness and purity are closely related, and breach of the holiness code *is* sin (e.g. Lev 19.8; 20.17; 22.29). And religious observance in a state of impurity *is* sin (e.g. Isa 6.7; 1 Enoch 5.4; Pss. Sol. 8.12-13)” (J.D.G. Dunn, *Jesus and Purity: An Ongoing Debate*, NTS 48 (2002), s. 451-452).

Kiedy [Zachariasz] w wyznaczonej dla swego oddziału kolei pełnił służbę kapłańską przed Bogiem, jemu zgodnie ze zwyczajem kapłańskim przypadł los, żeby wejść do przybytku Pańskiego, by złożyć ofiarę kadzenia. A cały lud modlił się na zewnątrz podczas ofiary kadzenia (Łk 1,8-10).

Po wyjściu z przybytku kapłan udzielał błogosławieństwa, co również skłaniało ludność do częstego odwiedzania świątyni. Instytucja *ma'amadot* bazowała na idei, że ofiary codzienne i świąteczne składane były w imieniu całej społeczności Izraelitów, natomiast wykonujący ryt ofiarniczy kapłani byli przedstawicielami ludu, nie Boga.

Wielu Żydów starało się nie tylko o to, by skrupulatnie przestrzegać prawa ablucji rytualnych przed wejściem na teren świątynny i by zdjąć obuwie, ale również o to, by przywdziać białe szaty. Świątynia była otwarta przed każdym Izraelitą, z wyjątkiem ekskomunikowanych (*Ant.* 19,332). Również ofiary przyjmowano od niemal wszystkich, nawet od grzeszników: „Ofiary są przyjmowane z rąk grzeszników, aby mogli pokutować” (*Hul.* 5,1). W przeciwieństwie do praktyk w innych starożytnych świątyniach na Bliskim Wschodzie ofiarnicy nie musieli płacić za przyjęcie ich darów, przeciwnie, otrzymywali nawet drewno z zapasów świątyni (*Men.* 21,2). Odwiedzający świątynię często nie wracali tą samą drogą, by nie odwracać się plecami do Świętego Świętych, lecz posuwając się według ruchu prawostronnego opuszczali teren świątynny inną bramą. Opuszczający sanktuarium zwykli dokonywać trzynastokrotnie gest prostracji; według tradycji ich liczba koresponduje z ilością bram w murze okalającym świątynię lub z ilością wyłomów w murze, które uczynić mieli Grecy. W tym ostatnim przypadku pokłony miałyby wyrażać dziękczynienie Bogu za przywrócenie świetności murom.

5. KRYTYKA INSTYTUCJI ŚWIĄTYNNEJ

Pomimo powszechnego uznania autorytetu świątyni jako miejsca publicznego i oficjalnego kultu, istnieją również świadectwa krytyki wobec instytucji¹⁷. Zaznaczyć trzeba od razu, że nie są one reprezentatywne dla całego judaizmu, lecz pochodzą od niewielkich grup czy indywidualnych osób, kierowanych róż-

¹⁷ Pod koniec I w., już po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej, autor *Wyroczni Sybilli* dowodził, że sama idea świątyni (jakichkolwiek, nie tylko żydowskiej) jest niewłaściwa, i z nadzieją oczekiwał dni, kiedy owe „konstrukcje z niemych kamieni” przestaną być użyteczne (4,24-30). *Dokument Damasceński* i *Psalmy Salomona* zawierają słowa krytyki skierowanej przeciw niegodnym sprawowanym funkcji kapłanom, lecz nie przeciw samej instytucji świątynnej, która była godna poszanowania.

nymi obiekcjami. Nie zawsze zresztą można ustalić z całą pewnością, czy krytyka skierowana jest wobec instytucji świątynnej jako takiej, czy też jedynie pewnych jej aspektów lub nadużyć kasty kapłańskiej. Najsilniej ostrze krytyki wysuwali adepci sekty qumrańskiej, którzy oddalwszy się od oficjalnego kultu, stworzyli swój własny przybytek, w którym w sposób właściwy pełnili służbę, oddając cześć Bogu. Według Filona qumrańczycy wysuwali obiekcje natury moralnej nie tylko wobec samych sług Bożych w świątyni, ale również wobec sposobu sprawowania kultu.

Innym dokumentem mającym świadczyć o krytyce instytucji świątynnej miałyby być, według niektórych egzegetów, mowa Szczepana z Dz 7,2-53. Szczepan przeciwstawia się podstawowemu przekonaniu wyznawców Jahwe o Jego obecności w murach świątynnych. Swą tezę uzasadnia, powołując się na Izajasza:

Najwyższy jednak nie mieszka w dziełach rąk ludzkich, jak mówi Prorok: Niebo jest moją stolicą, a ziemia podnóżkiem stóp moich. Jakież dom zbudujecie Mi, mówi Pan, albo gdzież miejsce odpoczynku mego? Czyż tego wszystkiego nie stworzyła moja ręka? (Dz 7,48-50; por. Iz 66,1-2)¹⁸.

Tak więc pomimo niezwyklego szacunku, jakim Izraelici otaczali Świątynię Jerozolimską, pojawiały się także głosy krytyki. Ze strony samych Żydów krytyka ta dotyczyła nie tyle samej instytucji świątynnej, co raczej koncentrowała się na niegodnych sługach świątyni lub niewłaściwie sprawowanym kulcie. Wyznawcy Chrystusa zaś gotowi byli zakwestionować samą istotę kultu świątynnego.

KONKLUZJA

Idea świątyni w starożytnym Izraelu zakotwiczona jest w przekonaniach ludów Bliskiego Wschodu o zamieszkiwaniu przez bóstwa budowli im poświęconych. Koncentryczna architektura świątyni w Jerozolimie skupiała myśli i serca wierzących Żydów w Miejscu Najświętszym, centrum wszechświata, w którym siedzibę obrała sobie boska *Szekina*. *Debir*, oddzielony od pozostałych części sanktuarium zasłoną, na której przedstawiono w symbolu sklepienia niebieskiego miejsce pozaziemskiego przebywania Jahwe, zbudowany był na *ombelicum mundi*, do którego przystęp raz w roku, w Jom Kippur miał Najwyższy Kapłan. Rozchodzące się koncentrycznie kolejne dziedzińce, kapłanów, Izraelitów, ko-

¹⁸ W interpretacji tej krytyki instytucji świątynnej zdawać trzeba sobie jednak sprawę z dwóch zasadniczych faktów: że Szczepan (Łukasz) patrzy na przybytek oczyma chrześcijanina, oraz że tekst Dz powstał już po roku 70.

biet i pogan stanowiły różne strefy „świętości” miejsca. Koniec świątyni w 70 r. stanowił dla judaizmu koniec dotychczasowego kształtu religii scentralizowanej wokół przybytku.

IL TEMPIO DELLA CITTA' SANTA – L'ABITAZIONE DELLA DIVINA SCHEKINACH

Riassunto

Articolo presenta in un modo conciso le principali convinzioni degli Ebrei riguardanti il tempio di Gerusalemme. Queste convinzioni sono simili a quelle degli abitanti dell'antica Mesopotamia, Egitto e Siria. Dopo aver spiegato l'architettura del tempio situato a monte Moria, l'autore presenta le prescrizioni cultiche di purità ed impurità rituale. Un po' di spazio viene dedicato anche alla critica della istituzione del tempio e soprattutto del sacerdozio.