

JUDAIZM U POCZĄTKÓW ERY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Bibliotheca Biblica

RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

JUDAIZM U POCZĄTKÓW ERY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

KS. MARIUSZ ROSIK

WROCŁAW 2008

IMPRIMATUR
Kuria Metropolitalna Wrocławska
L.dz. 1307/2007 — 21 września 2007 r.

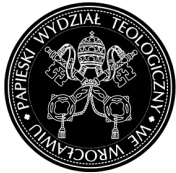
† *Marian Gołbiewski*
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Red. naukowy Mariusz Rosik

© Copyright TUM Wrocław

Wydanie drugie

Publikacja współfinansowana przez



Projekt okładki *Andrzej Duliba*

Korekta *Anna Kowalska-Grygajtis*

TUM
Wydawnictwo
Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
50-329 Wrocław, pl. Katedralny 19,
tel./fax 071 322 53 68, tel. 071 322 72 11
e-mail: ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl
e-mail: tum@archidiecezja.wroc.pl
www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl
www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl

ISBN 978-83-7454-078-0

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. 123/2007

PRZEDMOWA

Często powtarzamy – i słusznie – że „człowiek jest dzieckiem swego czasu”. Stąd badając dzieje ludzkie, te, które tworzy człowiek i na którego mają one wpływ, staramy się je konkretyzować. Im bardziej dzieje są od nas oddalone, tym trudniej je śledzić i potomnym w miarę możliwości obiektywnie przedstawić. A gdy brak dostatecznych źródeł, niekiedy skazani jesteśmy na domysły; nasze oceny i domysły mogą stać się wątpliwe, a co najmniej hipotetyczne. W dziejach naszej historii są ludzie, którzy tak mocno ją kształtowali, wręcz nadali jej nowe kształty, że nie tylko ich dostrzeżono, ale także starano się tym osobom poświęcić dzieła, które trudno nawet dokładnie policzyć. W dziełach tych nie brak skrajności, których rozpiętość sięga od zaprzeczenia historyczności postaci aż do mistyfikacji, pozbawionej jakichkolwiek fundamentów.

Taką osobą niewątpliwie jest Jezus Chrystus. A miał On taki wpływ na dzieje ludzkości, że po dziś dzień dzielimy historię jakby na dwie epoki: przed narodzeniem Jezusa Chrystusa i po narodzeniu Jezusa Chrystusa. A komu imię Jezusa przeszkadza i tak zmuszony jest według „Jego czasu” dzielić historię na „przed naszą erą” i „naszą erą”.

Trzeba jednak zauważyć, że samym „czasom” Jezusa, Jego epoce, mniej poświęcono uwagi, choć bez jej zbadania osoba Jezusa nie otrzyma pełnego naświetlenia. Owszem, zdarza się, że monografię o Jezusie poprzedza jakiś krótki wstęp, w którym ogólnikowo omawia się czasy Jezusa (np. najnowsza monografia Profesora z Monachium, Joachima Gnilki, przetłumaczona już na język polski, a nosząca tytuł *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*,

Kraków 1997), ale czy to wystarcza? Choć przecież i krótka informacja może okazać się pożyteczna.

Na tym krótko zarysowanym tle z wielką radością należy powitać monografię ks. dra Mariusza Rosika pod tytułem *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, poświęconą wyłącznie czasom Jezusa Chrystusa, z którym właśnie związane są początki „ery po Chrystusie”, jak na to wskazuje jasny i przemyślany tytuł monografii. Kto weźmie do ręki tę książkę, zrozumie ważność i wyjątkowe znaczenie tej pozycji, chociażby tylko skupił się na pierwszym jej rozdziale, poświęconym źródłom. Nie są bowiem one ani jednolite, ani zawsze informujące w sposób obiektywny. Jezus żył i działał w obszarze terytorialnym, gdzie zostało rozwinięte to, co początkami swymi sięga czasów po niewoli babilońskiej w „Judei”, prowincji perskiej – a mianowicie judaizm. Nie ulega wątpliwości, że miał on wpływ na chrześcijaństwo, że tak powiem „Jezusowe”. Aby poznać ten wpływ, trzeba najpierw poznać sam judaizm, a to właśnie jest głównym tematem tej wnikliwej i wyczerpującej monografii, gdzie nie pominięto żadnej tematyki związanej z ówczesnym kształtem tej religii. Książka ta nie potrzebuje „reklamy”.

O. Profesor Hugolin Langkammer OFM

WSTĘP

Jeszcze do niedawna sądzono, że judaizm faryzejski, zwany później rabinicznym, stanowi jedyny model normatywny judaizmu I stulecia. Judaizm helleński, rozwijający się w diasporze, miał wzorować się na palestyńskim. Krytyczna analiza źródeł pisanych tamtego okresu (bądź mówiących o nim) wraz z wynikami badań archeologicznych odsłaniają jednak nieco inny obraz religii żydów; obraz bardziej skomplikowany i zawiły¹. Składają się nań odmienne w różnych środowiskach żydowskich interpretacje tych samych przepisów Prawa i rytów², zróżnicowane formy kultu i przekonania teologiczne, inne oczekiwania eschatologiczne i różne spojrzenia na rolę narodu wybranego w historii politycznej i religijnej. Choćby częściowa prezentacja elementów składających się na fenomen zwany „judaizmem” domaga się ujęcia tematu w ściśle określone ramy³.

¹ Według R. Krafta i G. Nickelsburga, wczesny judaizm przedstawia „almost unlimited diversity and variety”; *Early Judaism and Its Modern Interpreter*, Philadelphia – Atlanta 1986, 2.

² Wystarczy wspomnieć, że powszechna przecież praktyka obrzezania inaczej widziana jest oczyma autorów Biblii Hebrajskiej, 1 Mch, Pawła, Józefa Flawiusza, Filona z Aleksandrii i Miszny; J. SMITH, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, 35.

³ S.J. Tanzer woli nawet mówić o kilku „judaizmach” w I w. po Chr. Taką terminologię uzasadnia twierdzeniem, że „w I w. po Chr. judaizm nie był monolitem, ale był bardzo zróżnicowany w skali całego świata grecko-rzymskiego, a nawet w granicach rzymskiej Palestyny przejawiał różne i złożone formy”; *Judaizmy w I w. po Chr.*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, 276. Wśród owych judaizmów autor wyróżnia faryzeuszy, saduceuszy, eseneńczyków i inne grupy. Elementami łączącymi poszczególne grupy były: wiara w jednego Boga, idea przynależności do ludu wybranego, odrzucenie obrazów w kulcie, centralny charakter Tory i obrzezanie.

Badacze proponują różne schematy czy modele, według których dążą do ukazania zasadniczych instytucji, wierzeń i praktyk zakorzenionych w religii żydów⁴. Każdy z przyjętych modeli składa się z różnych elementów, których nie można traktować jako oddzielne całości; przeciwnie, wszystkie na siebie wpływają i implikują się nawzajem. Tradycyjnym komponentom triady: świątynia – pisma – tradycja przypisywano odmienne znaczenie nie tylko na linii „Palestyna – diaspora”, ale również w różnych kręgach judaizmu zarówno palestyńskiego, jak i w rozproszeniu. Dla przykładu, świątynia dla Żydów w Palestynie była rzeczywistością konkretną, wokół której skupiało się całe niemal ich

⁴ J.A. Overman i W. Scott Green, prezentując judaizm w okresie greckim i rzymskim, proponują model czteroczłonowy: “That framework consists of 4 components: (1) the Temple, (2) Israelite scripture, (3) nonscriptural or extrascriptural tradition, and (4) apocalypticism. These components are all, to some degree, scholarly constructions, but each, except apocalypticism, corresponds to a category or term in the written sources themselves”; *Judaism in the Greco-Roman Period*, ABD III, 1036-1054. Inną drogę wytycza E.P. Sanders, który w swej książce *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, [Brescia 1999], po omówieniu kontekstu historycznego, przedstawia judaizm powszechny (‘il giudaismo comune’), poczynając od świątyni i kapłanów, poprzez ofiary, lewitów, kult, przepisy prawne i nadzieje eschatologiczne, a kończąc na prezentacji arystokratów, saduceuszy, faryzeuszy, eseneńczyków, qumrańczyków i innych ugrupowań. M. Eliade i J.P. Couliano praktycznie pomijają aspekt ofiarniczy religii Izraela, zatrzymując się zasadniczo na tematyce świątyni, literaturze i świętach żydowskich; *Judaizm*, w: *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1994, 157-168. J.D.G. Dunn przyjmuje cztery główne filary judaizmu okresu drugiej świątyni: (1) monoteizm, (2) wybranie – przekonanie Izraela, że jest narodem wybranym przez Jahwe, (3) Tora – poprzez realizację przepisów Prawa wyraża się samoświadomość wybrania Izraelitów, (4) świątynia – miejsce, w którym scentralizowany był kult i życie religijne; *Judaism*, w: *Dictionary of Judaism in the Biblical Period (450 B.C.E. to 600 C.E.)*, wyd. J. Neuser, W. Scott Green, New York 1996, 348. Nieco innym schematem posługuje się S. Cavaletti; autorka łączy poszczególne grupy istniejące w judaizmie z jego instytucjami: kult w świątyni i saduceusze, Tora i uczeni w Piśmie oraz faryzeusze, „ci, którzy zamykają podwoje świątyni” – eseneńczycy. Pozostałą część swej pracy poświęca na omówienie kultu synagogałnego i pobożności prywatnej (‘il culto domestico’); *Il giudaismo intertestamentario*, Leggere oggi la Bibbia 3.14, Brescia 1991, 30-105.

życie religijne; w diasporze idea świątyni doczekała się pewnej metaforyzacji. Podobnie ma się rzecz z pismami; nie chodzi tylko o to, że różne środowiska inaczej interpretowały poszczególne księgi Tory, Proroków czy Pism, ale również o brak jednej formy pism świętych; o ile bowiem Żydzi w Palestynie czytali je po hebrajsku, ich rodacy w diasporze, a wśród nich Filon z Aleksandrii i Józef Flawiusz, korzystali z tłumaczenia Septuaginty (LXX)⁵. Pozabiblijna tradycja ustna (później spisana) również zawiera kilka niespójnych interpretacji praktyk i wierzeń judaizmu.

Judaizm praktykowany na co dzień był bardziej sposobem życia i widzenia świata niż systemem doktrynalnym. Być Żydem znaczyło żyć w określony sposób⁶. Wydaje się, że więcej kontrowersji dotyczyło praktyk religijnych niż „artykułów wiary”. Każda dziedziną życia regulowana była przez prawo natury religijnej. Fakt ten wynikał z głębokiego przekonania Żydów, że Bóg zainteresowany jest całym człowiekiem, w każdym wymiarze jego życia. Bóg interesuje się jednak nie tylko jednostką; kategoria narodu jako ludu wybranego przez Jahwe, z którym On sam, z własnej inicjatywy, zawiera przymierze, stanowiła o sposobie widzenia życia społecznego i politycznego. Nie istniał rozdział religii i polityki. Ugrupowania religijne zainteresowane były sprawami politycznymi; polityczne bunty przeciw Rzymowi miały podłoże religijne.

⁵ Tłumaczenie LXX jest oparte na tekście różnym od obecnie używanego tekstu hebrajskiego. Przykładem są teksty ksiąg: Przysłów, Psalmów i Jeremiasza. W LXX test Księgi Jeremiasza jest o jedną ósmą krótszy i począwszy od 25. rozdziału ma inny układ. Niegdyś sądzono, że tłumacze LXX utworzyli własny układ księgi, odpowiednio skracając tekst hebrajski; badania pokazały jednak, że mieli do dyspozycji inny tekst. Tłumacze Septuaginty nie reprezentują jednej linii (wbrew legendzie z *Listu Arysteasza*). Autor *Listu Arysteasza* sądził, że LXX jest tekstem natchnionym.

⁶ Rzeczownik „Żyd” pisany jest – zgodnie z zasadami ortografii polskiej – dużą literą, jeśli wskazuje w kontekście bardziej na przynależność narodową niż religijną; niekiedy jednak pole semantyczne terminu jest trudno określić jednoznacznie, zwłaszcza że być Żydem w czasach Jezusa oznaczało identyfikację z judaizmem.

Należy uściślić kwestie chronologiczne i terminologiczne. Sformułowanie „początki ery chrześcijańskiej”⁷, użyte w tytule, odnosi się do czasów Chrystusa, które obejmują okres zaledwie trzydziestokilkuletni (ok. 7/6 r. przed Chr.-26/27 r. po Chr.), niezwykle istotny dla chrześcijan, lecz o wiele mniejszym znaczeniu dla judaizmu. Okres ten obejmuje ostatnie lata panowania Heroda Wielkiego (37-4 r. przed Chr.), czasy Archelauasa na stanowisku etnarchy Judei, Samarii i Idumei (4 r. przed Chr.-6 r. po Chr.), Antypasa jako tetrarchy Galilei i Perei (4 r. przed Chr.-39 r. po Chr.), i Filipa, który nadzorował terytoria na północ i wschód od Jeziora Galilejskiego (4 r. przed Chr.-33/34 r. po Chr.), oraz czasy bezpośredniego zwierzchnictwa prefektów rzymskich w Judei (6-41 r. po Chr.). W tym samym czasie działają Hillel i Szammaj oraz powstają pisma Filona z Aleksandrii (13 r. przed Chr.-41 r. po Chr.). Zdecydowana większość omawianych praktyk, wierzeń i instytucji żydowskich może być z powodzeniem przypisana okresowi rzymskiemu (od 63 r. przed Chr.) w historii Izraela aż do zburzenia Jerozolimy przez najeżdżające miasto wojska Tytusa (70 r. po Chr.).

Sam termin „judaizm” bywa różnie rozumiany we współczesnej literaturze teologicznej i religioznawczej; według niektórych autorów stanowi wręcz synonim takich pojęć, jak „mozaizm” czy „jahwizm”⁸. Bez wątpienia istnieje ciągłość pomiędzy religią pa-

⁷ Określenie „era chrześcijańska” nie odsyła w tym wypadku do początków Kościoła popaschalnego, lecz jego znaczenie zbiega się z angielskim „christian era” lub „common era”, wskazując na przełom pomiędzy tym, co w literaturze świeckiej określa się wyrażeniami „przed naszą erą” i „nasza era”.

⁸ A. Di Nola proponuje przyjęcie tezy, według której o judaizmie należałoby mówić dopiero od czasów zburzenia świątyni w 70 r. po Chr. Wcześniejszą formę religijności Izraela określa terminem „ebraismo”: „Con il termine giudaismo indichiamo le particolari strutture ideologiche e culturali che la religione ebraica assume dopo la rovina dello stato indipendente in Palestina e che si consolidarono e svilupparono nelle età posteriori fino all'epoca attuale [...] La fine dell'indipendenza ebraica, dalla quale parte la storia del giudaismo, si assegna generalmente al 70 d.C., anno nel quale fu distrutto il secondo Tempio”; *Ebraismo e giudaismo*, Roma 1996, 219.

triarchów, Mojżesza, proroków przed- i powygnanionych, Machabeuszów, Żydów czasów Chrystusa czy wreszcie rabinów i ich następców aż do czasów współczesnych. Wydaje się jednak, że judaizm początków ery chrześcijańskiej zawdzięcza swój kształt jednemu z zasadniczych przełomów w starożytnej religii Żydów, którym był moment wygnania babilońskiego i powrót z niewoli, umożliwiony przez uwalniający edykt Cyrusa w 539/538 r. przed Chr.⁹ Odbudowa świątyni, podjęta przez Ezdrasza, Nehemiasza i niewielką grupę powracających wygnańców, oraz nacisk, jaki położono na zachowanie Prawa, stanowi w historii narodu wybranego moment, od którego zaczęło kształtować się takie oblicze religii żydowskiej, z którego skonsolidowaną już formą spotyka się czytelnik ewangelii. Stąd termin „judaizm” odnosić się będzie w poniższych rozważaniach zasadniczo do tej formy, którą religia Żydów przybrała po wygnaniu babilońskim.

Judaizm palestyński nie może być w pełni utożsamiany z myślą faryzejską. Jest prawdą, że faryzeusze mieli największy wpływ na sposób rozumienia Prawa, a w związku z tym również na praktyki judaizmu czasów Jezusa. Jednak nauczanie saduceuszy, esseńczyków czy zelotów również należy do dziedzictwa judaizmu faryzejskiego. Mianem faryzeuszy określa się członków tego ugrupowania przed r. 70. Spadkobiercami ich tradycji byli rabini, późniejsi twórcy Miszny, Tosefty, midraszów i Talmudu. Niektórzy nauczyciele byli więc zarówno faryzeuszami jak i rabinami. Johanan ben Zakkai był faryzeuszem, który przeżył wojnę Żydów przeciw Rzymowi, i był jednym z nauczycieli, którzy dali podwaliny rabinizmowi. Rozgraniczenie terminologiczne ‘faryzeusz – rabin’ sięga literatury judaistycznej.

Prezentacja judaizmu początków ery chrześcijańskiej opiera się na analizie materiałów źródłowych z tego okresu bądź związa-

⁹ “Judaism finds its origins in two sequential happenings, which together form a single event – the Babylonian Exile and the subsequent return to Jerusalem”; *Judaism*, w: *Dictionary of Judaism in the Biblical Period (450 B.C.E. to 600 C.E.)*, 347.

nych z nim nicią merytoryczną. Pierwszym zagadnieniem, które przybliży niniejsza praca, jest instytucja Świątyni Jerozolimskiej i łączący się z nią kult ofiarniczy oraz sposób celebracji (już nie tylko w przybytku) dni i czasów świętych. Niektóre współczesne studia nad judaizmem definiują ugrupowania istniejące w ramach tej religii na bazie ich relacji do świątyni¹⁰; idąc tym torem, omówione zostaną poszczególne grupy i stronnictwa działające w pierwszej połowie I stulecia po Chr. Przewodnią rolę w myśli i praktyce judaizmu odegrała tradycja literacka, na czele z Torą, co szabat odczytywaną w synagodze. Stąd kolejnym zagadnieniem, któremu poświęcono odrębną część prezentacji, jest przedstawienie świętych pism żydowskich i literatury apokryficznej, wraz z apokaliptyczną. Z zasadniczą częścią spuścizny literackiej, jaką stanowi Tora i Prorocy, zapoznawano się w synagodze; ta właśnie instytucja stanie się kolejnym przedmiotem prezentacji. Obraz judaizmu początków ery chrześcijańskiej dopełnia omówienie niektórych zwyczajów religijnych, związanych z rytmem i doniosłymi wydarzeniami życia jednostek. Praca nie zawiera osobnego rozdziału traktującego o zasadniczych przekonaniach teologicznych żydów (monoteizm, idea wybrania Izraela, przymierze, mesjanizm, losy pośmiertne człowieka, zagadnienie retribucji), gdyż zasadniczym celem rozważań jest ukazanie specyfiki okresu, w którym żył Jezus (początek ery chrześcijańskiej), nie zaś przedstawianie całości zagadnień teologicznych. Akcentuje się tylko te przekonania, których rozumienie ulegało przemianie, nie były w pełni ukształtowane lub należały do obszaru dyskusji pomiędzy różnymi stronnictwami w ramach judaizmu. Konieczne odniesienia do zagadnień historycznych omawianych instytucji i wierzeń zamieszczono najczęściej w przypisach.

¹⁰ Tak czyni np. S. Cavaletti w swej pracy *Il giudaismo intertestamentario* (Leggere oggi la Bibbia 3.14, Brescia 1991).

I. PROBLEM ŹRÓDEŁ

Podstawowym źródłem dla historii omawianego okresu oraz dla poznania instytucji społecznych i religijnych, zwyczajów, praktyk i wierzeń judaizmu są dzieła Józefa Flawiusza, zwłaszcza *Staryżytności żydowskie* (*Ant.*) i *Wojna żydowska* (*Bell.*). Wiele informacji dostarcza również Filon z Aleksandrii, który odbył pielgrzymkę do Jerozolimy. Owocne okazuje się sięgnięcie po apokryfy Starego Testamentu (zwłaszcza przy omawianiu apokaliptyki żydowskiej) i dzieła literatury judeo-hellenistycznej. Specyficzne rozumienie doktryny, prawa i instytucji religijnych dostarczają manuskrypty znalezione w grotach nad Morzem Martwym. Dużo późniejsza literatura rabiniczna przedstawia i żywo dyskutuje praktyki i zwyczaje związane z religijnymi kwestiami omawianego okresu. Niezastąpionym źródłem, którego nie trzeba omawiać oddzielnie, gdyż leży u podstaw całego judaizmu, nie tylko obrazu religii w początkach I stulecia, są również teksty Biblii Hebrajskiej. Pomocnych informacji w opisie wierzeń i praktyk judaizmu dostarczają także ewangelie, Dzieje Apostolskie i inne księgi Nowego Testamentu¹¹.

JÓZEF FLAWIUSZ

Jednym z najcenniejszych źródeł poznania judaizmu początków ery chrześcijańskiej są pisma żydowskiego historyka, faryze-

¹¹ S.J. Tanzer wymienia następujące źródła: literatura rabinacka, Nowy Testament i wczesne pisma chrześcijańskie, pisma Józefa Flawiusza i Filona z Aleksandrii, zwoje znad Morza Martwego, apokryfy Starego Testamentu i pseudoepigrafy, świadectwa archeologiczne i inskrypcje; *Judaizmy w I w. po Chr.*, 275-276. Podobną listę podaje E.P. Sanders; *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, 9-20.

usza z kapłańskiego rodu, który swą działalność pisarską rozwijał głównie w Rzymie, Józefa Flawiusza (Josef ben Mattatyah). Historiografia Flawiusza ukazuje religię Żydów widzianą z perspektywy Rzymu. Wspólnota żydowska w stolicy imperium istniała już w II w. przed Chr., a na przełomie er liczyła od 20 do 50 tysięcy członków. Pomimo częstych prześladowań, które za czasów Klaudiusza doprowadziły do wydania edyktu o wydaleniu Żydów z Rzymu (49 r. po Chr.), w pierwszych dziesięcioleciach I w. wspólnota rosła¹². Józef przybył do Rzymu za rządów Wespazjana, któremu wcześniej przepowiedział tron cesarski. Tam, włączony do arystokratycznej rodziny Flawiuszy, zajął się pisaniem historii. Jego pierwsze dzieło, *Wojna żydowska*, opublikowane zostało zarówno po aramejsku, jak i po grecku. Autor uzasadnia, że Rzym jest niezwyciężony, więc wszelkie próby rebelii muszą spełznąć na niczym. Poza tym wojna Żydów przeciw Rzymianom tylko częściowo spowodowana była złą administracją w Palestynie; głównym zapalnikiem stała się działalność niewielkiej grupy ekstremistów, których poglądy nie pokrywały się z przekonaniami większości społeczeństwa. Już samo ujęcie tematu przez Flawiusza świadczyć może o jego trosce o lojalność wobec Rzymu. Kolejnym dziełem żydowskiego poplecznika Rzymu były *Starożytności żydowskie*, w których autor przedstawia historię i religię Żydów w wyidealizowany sposób¹³. Częste cytaty i aluzje do tekstów biblijnych pozwalają wyrobić sobie opinię co do metody interpretacji tekstów świętych przez Flawiusza. Jeszcze silniej akcent apologii i samousprawiedliwienia pojawił się w autobiograficznym dziele *Vita* oraz w broniącym Żydów przed krytyką piśmie *Contra Apionem* (*Ap.*). Geniusz Flawiusza, którego dziś bez

¹² R. PENNA, Penna, *Les Juifs a Rome au temps de l'apôtre Paul*, NTS 28 (1982), 328.

¹³ „Il messaggio delle *Antichità* è meno filoromano, e ancor più manifestamente filogiudaico: il giudaismo è una cultura e una religione antica e nobile, priva di effetti nocivi sulla civiltà nel suo complesso, e anzi dotata di una benevola forza di elevazione. Giuseppe sottolinea di nuovo che i Giudei non sono eccessivamente inclini alla rivoluzione”; E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, 11.

wątpienia oskarżono by o tendencyjność, polegał na mistrzowskim wykorzystywaniu wydarzeń historycznych do przedstawienia aktualnych poglądów autora tych opisów¹⁴.

Prezentując trzy główne ugrupowania (gr. *heiresis*) judaizmu palestyńskiego, faryzeuszy, saduceuszy i eseneńczyków, Józef wskazuje ich interpretację przeznaczenia (*fatum*) i wolnej woli człowieka. Tendencja ta jest zrozumiała z punktu widzenia historyka żyjącego w diasporze, znającego filozoficzną myśl grecką. Poprzez opis postaci historii Izraela przebija wyobrażenie greckich herosów i bohaterów rzymskich. Figura Mojżesza-Prawodawcy znakomicie wkomponowuje się w schematy prawniczej tradycji Rzymu.

FILON Z ALEKSANDRII

Analizując źródła należy pamiętać, że judaizm w diasporze nie przedstawiał obrazu monolitycznego. Judaizm Filona, którego dzieła przesycone są myślą filozoficzną, zdecydowanie różni się od religii diaspory w egipskim Leontopolis. Innym rzymskim centrum diaspory żydowskiej była Aleksandria. O żywotności wyznawców judaizmu, którzy przybyli tu już w I w. przed Chr., świadczy ich spuścizna literacka; oprócz dzieł wspomnianego Filona, należy przypomnieć, że tam właśnie – według tradycji – dokonano przekładu Septuaginty (LXX), tam również powstały *Wyrocznie Sybilli* (Księga 3) oraz *List Arysteasza*¹⁵.

¹⁴ Zdolność ta ujawniła się przede wszystkim w kunsztownie zanotowanej mowie Eleazara, przywódcy rebeliantów z Masady (74 r. po Chr.). Jest niemal niemożliwe, aby ktokolwiek zreferował Flawiuszowi treść przemowy Eleazara; mógł więc bezpiecznie włożyć w jego usta swe własne poglądy. Pełna elokwencji mowa o wolności należnej narodowi żydowskiemu każe przypuszczać, że wolność taka była marzeniem historyka; marzeniem, którego nie mógł wypowiedzieć w pierwszej osobie.

¹⁵ Liczącym się centrum diaspory była wspólnota żydowska w Sardis, która pojawiła się tu w III w. przed Chr. Rada miejska (*boule*) przekazała żydom ogromne budynki, w których mogli rozwijać swą działalność. Synagoga znajdowała się na centralnym placu miasta. Józef Flawiusz wielokrotnie wspomina o tej wspólnocie (*Ant.* 16,171; 14,259; kilkakrotnie w 11).

Filon, żyjący w Aleksandrii, postanowił swymi pismami przybliżyć poganom religię żydowską. Jego twórczość zaowocowała wieloma dziełami, wśród których do najważniejszych należy zaliczyć: *De specialibus legibus* (*Spec.*), *Hypothetica*, *Legatio ad Gaium*, *Quod omnis probus liber sit*, *De praemiis et poenis*, *De vita Mosis*, *Quis rerum divinarum heres sit*. W swej alegorycznej egzegezie żydowskich pism świętych Filon niejednokrotnie sięga po zasady interpretacji ukute przez Platona i stoików. Postacie, tradycje, opowiadania i wydarzenia historii Izraela niejednokrotnie nabierają u Filona niektórych cech genologicznych mitów greckich. Dla przykładu, Mojżesz w *De vita Mosis* ukazany jest niemal w kategoriach greckich „bożych mężów” (*theios aner*). Obraz świętyni poddaje idealizacji. Wszystkie, uważane za słuszne w świecie greckim, prawa Filon wywodzi od Dekalogu. Judaizm Filona uległ wpływom greckich prądów filozoficznych, zwłaszcza stoicyzmu i neoplatonizmu. W jego oczach religia żydów, bazująca na idei monoteizmu, może pomieścić w sobie wszystkie inne wierzenia i systemy religijne. Ponadczasowe prawdy, przykazania i cnoty obecne są w świętych pismach żydowskich (za które Filon uznał Septuagintę) i reprezentowane przez historyczne postacie biblijne.

APOKRYFY STAREGO TESTAMENTU I LITERATURA JUDEO-HELLENISTYCZNA

W pierwszych dziesięcioleciach I stulecia po Chr. żywe były w judaizmie tendencje apokaliptyczne. Spośród najbardziej znanych dzieł literatury apokaliptycznej¹⁶ dwa są zbyt wczesne, dwa inne zbyt późne, by stanowić dla judaizmu wiarygodne źródło opisywa-

¹⁶ Literatura apokaliptyczna powstawała w Izraelu od II w. przed Chr. do II w. po Chr. Do tych pism M. McNamara zalicza także Apokalipsę Janową; *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del nuovo testamento*, Studi biblici, Bologna 1978, 7.

nego okresu. Zbyt wczesne są *1 Księga Henocha*, zwana inaczej *Księgą Henocha Etiopską* (*Hen.Et.*) i *Księga Jubileuszów* (*Jub.*), zbyt późne natomiast *4 Księga Ezdrasza* (*4 Ezdr.*) i *Apokalipsa syryjska Barucha* (*Ap.Bar.*). *Hen.Et.* w pięciu częściach¹⁷ przedstawia zarys czasów ostatecznych. Rozpoczynając od narracji bazujących na Rdz 6,1-4, o związkach synów Bożych (tu: aniołów) z córkami ludzkimi, poprzez zapowiedzi sądu nad grzesznikami i przyjścia Mesjasza oraz poprzez rozważania dotyczące kalendarza słonecznego i opis dwu wizji Henocha, autor dochodzi do przepowiedni błogosławieństwa dla sprawiedliwych i kary dla bezbożnych. Najstarsze zręby księgi sięgają V w. przed Chr., zaś najmłodsza jej część (37-71) została prawdopodobnie skomponowana pod koniec I w. po Chr. *Księga Jubileuszów* powstała w Jerozolimie, najprawdopodobniej między 167 a 140 r. przed Chr.¹⁸ Treść księgi, która jest właściwie parafrazą Rdz, dotyczy objawienia udzielonego Mojżeszowi na górze Synaj¹⁹. Wiele motywów w niej zawartych zaczerpniętych zostało z powstałych wcześniej partii *Hen.Et.* Autor rozpoczyna narrację opisem stworzenia, wspomina o Henochu, jako pierwszym człowieku posiadającym umiejętność pisania, opowiada historię Noego, po którego śmierci świat zalać miała fala idolatrii, a wieńczy swe dzieło relacją z narażonego na zakusy Mastemy Mojżesza. Około 100 r.

¹⁷ Są to kolejno *Księga Czuwających* (6-36), *Księga Przypowieści* (37-71), *Księga Astronomiczna* (72-82), *Księga Snów* (83-90) oraz *List Henocha* (91-104). Sama nazwa księgi pochodzi od imienia jej głównego bohatera, gdyż rękopisy nie podają jej autorstwa; *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000², 141.

¹⁸ Należy przyjąć taką datację, gdyż „akcje wojskowe przeciw Edomitom, Amorytom i Filistynom odpowiadają karnym ekspedycjom prowadzonym przez Judę Machabeusza w latach 163-161 przed Chr. Najstarszy fragment *Księgi Jubileuszów*, 46, 6-11, znaleziony w Qumran, pochodzi z 100 r. przed Chr.; odzwierciedla konflikty pomiędzy Seleucydami a Ptolemeuszami w II w. przed Chr.; *Apokryfy Starego Testamentu*, 260.

¹⁹ “Through this story, divided into fifty ‘jubilees’ of forty-nine years, the writer wished to encourage those Jews who observed the Law, and to stigmatize those who allowed themselves to be corrupted by Hellenistic ways”; C. DIMIER, *The Old Testament Apocrypha*, New York 1964, 20.

po Chr. powstała *4 Księga Ezdrasza*, która przedstawia siedem wizji udzielonych Salatielowi (Ezdraszowi). Wizje te poruszają kolejno następujące tematy: cierpienie Izraela w świecie, który zbliża się ku końcowi (3,1-5,19), los narodu wybranego i znaki zapowiadające koniec świata (5,21-6,34), opis sądu ostatecznego (6,35-9,25), żałoba kobiety symbolizującej niebieski Syjon, opłakującej swego syna (10,25-59), przyszła historia świata (11,1-12,39), przyjsie Mesjasza i znaki mu towarzyszące (13,1-58), spisanie 94 ksiąg świętych (14,1-48). *Apokalipsa syryjska Barucha* powstała w pierwszych dziesięcioleciach II w. po Chr. Autor znał przypuszczalnie *4 Ezdr.*, natomiast dzieło jest cytowane w *Liście Barnaby*, powstałym w 117 lub 132 r. po Chr. Treść księgi skupia się na zburzeniu Jerozolimy, które wcześniej zostaje zapowiedziane przez Bożych posłańców – aniołów, Baruchowi. Bóg objawia mu także los sprawiedliwych i grzeszników, zapowiadając karę narodom pogańskim i odbudowę Syjonu. Oprócz tematyki poruszanej w zasygnalizowanych apokryfach umysły Żydów czasów Jezusa zaprzętały także wątki poruszone w *Psalmach Salomona (Ps.Sal.)* i *Wyroczniach Sybilli (Syb.)*. *Ps.Sal.* powstałe przypuszczalnie w połowie I w. przed Chr., a zawierające osiemnaście utworów, dotyczą świętości Jerozolimy, wychwalają Boże miłosierdzie, sławią życie ludzi sprawiedliwych i zapowiadają karę dla grzeszników. Dwa ostatnie psalmy należą do mesjańskich. W przypadku *Syb.* każdą z ksiąg należy datować oddzielnie. Najstarsza powstała przypuszczalnie w I w. przed Chr. Spośród czterestu ksiąg najważniejsza jest księga trzecia, opisująca mający nastąpić sąd Boży i kary, które dotkną poszczególne części świata.

W środowisku judaizmu powstały również inne księgi, zwłaszcza apokalipsy, dotyczące żywych w mentalności żydów czasów Jezusa tematów natury religijnej. Należą do nich: *Męczeństwo Izajasza*, *Życie Adama i Ewy* (znane również jako *Pokuta Adama*), *Wniebowzięcie Mojżesza*, *Apokalipsa Abrahama (Ap. Abr.)* i *Testament Abrahama (Test.Abr.)*. Odwołanie się do tych dzieł może zakreślić pełniejszy obraz przekonań żydów co do kwestii zbawienia, eschatologii, życia pośmiertnego, restrybucji czy mesjanizmu.

Odniesienia do tych pism posłużą w niniejszej prezentacji jedynie zobrazowaniu obecnych w judaizmie koncepcji apokaliptycznych i praktyk z nimi związanych. Powracają w nich bowiem tematy żywo dyskutowane za czasów Chrystusa: aniołowie, niebo, sąd ostateczny, koniec świata.

MANUSKRYPTY ZNAD MORZA MARTWEGO

Odkrycia zwojów w dziesięciu grotach Chirbet Qumran na północno-zachodnim brzegu Morza Martwego, dokonane w latach 1947-1956, dostarczyły wiele materiału źródłowego do studium nad judaizmem I w. Oprócz tekstów ksiąg biblijnych (w języku hebrajskim, aramejskim, greckim i syryjskim) i wspomnianej wyżej literatury apokryficznej szczególnie zainteresowanie budzą dokumenty dotyczące samej wspólnoty qumrańskiej. Trzeba wymienić wśród nich przede wszystkim *Regułę Zrzeszenia*, *Regułę wojny*, zwaną także *Wojną synów światłości z synami ciemności*²⁰ oraz *Hymny Hodajot*, *Reguły wspólnotowe*, *Kodeks dyscypliny*, *Reguła Błogosławieństw*, *Dokument Damasceński*, midrasze do różnych ksiąg biblijnych i komentarze do ksiąg prorockich²¹. Spośród dokumentów przedqumrańskich, znalezionych w grotach, duże znaczenie

²⁰ Zachowało się przynajmniej dziesięć rękopisów zawierających różne wersje tego utworu (1QM zawiera dwie wersje dzieła). Jego datacja wskazuje na lata po 170 r. przed Chr. Pismo byłoby więc współczesne Księdze Daniela, aczkolwiek należy zaliczyć je do innej tradycji; H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Z. Małecki, A. Tronina, Biblioteka zwojów. Tłó Nowego Testamentu 9, red. serii J. Chmiel, Z.J. Kapera, S. Mędała, Kraków – Mogilany 2002, 121.

²¹ „Proporcjonalnie piśmiennictwo specyficznie esseńskie może wydawać się dość ubogie w porównaniu z ogółem dokumentów znalezionych w Qumran. Takie jednak wrażenie odnoszą tylko ci, którzy są przyzwyczajeni do poglądu, że wszystko, co tam znaleziono, pochodzi od esseńczyków, a może nawet od garstki mieszkańców Qumran. Taki pogląd był szeroko rozpowszechniony już w początkach badań qumrańskich i dominuje po dzień dzisiejszy”; H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, 160. Szersze omówienie treści poszczególnych zwojów zamieszcza Stegemann w: tamże, 113-162.

przypisać należy *Zwojowi Świątynnemu*, który jako opisujący Boże objawienia od czasów Dawida, Salomona i Ezechiela stanowić miał szóstą księgę Tory. *Reguła Zrzeszenia* (1QS i 1-III 12) jest zasadniczo agendą rocznego święta odnowienia przymierza, obchodzonego dorocznie 15 dnia trzeciego miesiąca. Dotyczy zasad przyjmowania nowych członków oraz ich uszeregowania w trzy klasy: kapłanów, lewitów i świeckich. *Reguła wojny* opowiada o ostatecznej walce, którą stoczyć mają synowie światła z synami ciemności; walka ta jest równoznaczna z ostatecznym zmaganiem się dobra ze złem. Wykorzystując motyw czterdziestoletniej wędrówki Izraelitów przez pustynię i biblijne obrazy wojen toczonych przez Jozuego, autor dzieła zapowiada załamanie się wrogich dobru oddziałów na dźwięk kapłańskich trąb. *Hymny Hodayot* pierwotnie zawierały 35 pieśni uwielbienia, których autorem po części miał być sam Mistrz Sprawiedliwości. Często rozpoczynając się od słów „Wielbię Cię, Panie”, sławią Boga za dzieła Jego miłosierdzia i łaski udzielone wspólnocie. *Reguły wspólnotowe*, powstałe około 100 r. przed Chr., zawierają cztery różne listy zasad obowiązujących mieszkańców wspólnot, nie tylko tej w Qumran, ale również innych osiedli esseńskich. Dołączona do pierwszej z reguł *Nauka o Dwoch Duchach* (1QS III 13-IV 26), przesycona dualizmem na linii dobro-zło, światło-ciemność, sprawiedliwość-grzech, zdradza pochodzenie babilońskie. *Kodeks dyscypliny* (1QS V 1-XI 22) zestawia przepisy dotyczące wspólnot esseńskich. Na pierwszy plan wysuwają się zasady zachowania szabatu i świąt liturgicznych, prawa dotyczące rytualnej czystości, składania dziesięcin, zawierania małżeństw i dziedziczenia własności. Oprócz zasad przyjęcia do wspólnoty adeptów z trzyletnim stażem, kodeks przewiduje sankcje karne dla niestosujących się do reguły, łącznie z ekskomuniką. *Reguła Błogosławieństw* (1QSB) zawiera tekst czterech błogosławieństw: dla pobożnych Izraelitów, nad arcykapłanem, nad kapłanami sadokickimi i dla przyszłego mesjasza. *Dokument Damasceński*, którego

obszerne fragmenty znaleziono także w 1910 r. w kairskiej genizie, stanowi opracowanie pozabiblijnych reguł wspólnotowych i dyscyplinarnych.

LITERATURA RABINICZNA

Wykorzystanie literatury rabinicznej w prezentacji judaizmu czasów Jezusa wymaga pewnego komentarza; powstała bowiem w czasie dużo późniejszym niż omawiany okres. Do literatury tej zaliczyć należy Misznę, Gemarę, Toseftę, midrasze i Talmud w jego dwóch redakcjach, palestyńskiej i babilońskiej. Troska o dokładny przekaz ustnego nauczania faryzeuszów i rabinów, którą odznacza się literatura rabiniczna, pozwala sięgnąć przede wszystkim do tradycji zakotwiczonych w pierwszych dziesięcioleciach i stulecia, a nawet w okresie wcześniejszym. Biorąc jednak pod uwagę możliwość atrybucji, czyli przypisywania nauczycielom Tory wypowiedzi, które być może wcale nie pojawiły się w ich ustach, należy odczytywać je z dużą dozą krytycyzmu. Koncepcje faryzejskie i rabinackie miały walor argumentacji, nie oznacza to jednak, że tym samym stanowiły regulacje prawne i powszechne praktyki judaizmu.

Miszna jest podstawowym źródłem informacji o wczesnym judaizmie rabinicznym, powstałym ok. 200 r. po Chr. w Palestynie pod auspicjami Judy I, znanego jako Rabbi²². Nowy prąd, którego zadaniem jest objaśnianie Tory, rozpoczyna się w ramach religii Izraela po niewoli babilońskiej. Powstaje ustny przekaz Prawa, który zostaje utrwalony na piśmie właśnie w for-

²² “The Mishna’s Judaism emerged in the aftermath of the Temple’s destruction in 70 and addressed the problem of how to sanctify the life of the people Israel in the absence of a cult. The Mishnaic answer is the promulgation of a levitical religion, which transformed priestly behavior and extended it to the life of the entire people in the natural and social world. The Mishna’s piety consisted of a host of behaviors – food, purity, and kinship taboos; observance of Sabbath, holy days, and festivals; prayer – that promulgated levitical categories”; J.A. OVERMAN, W. SCOTT GREEN, *Judaism in the Greco-Roman Period*, 1047.

mie Miszny²³. Miszna posiada charakter filozoficzno-prawny; w pierwszym rzędzie jest zbiorem tradycji nauczania rabinów i praktyk religijnych żydów. Choć powstała praktycznie u początku trzeciego stulecia, zapisane w niej tradycje (w większości anonimowe, pomimo faktu, że pojawia się na jej stronach ponad 150 imion rabinów i mędrców) obejmują okres od II w. przed Chr. do czasów redakcji Miszny. W przedziale tym mieści się okres życia i działalności Jezusa. Dzieło podzielone na sześć części (*Zeraim, Moed, Nashim, Zeqiqin, Qodashim, Toharoth*) zawiera 36 traktatów. Zdziwiająco, że ponad połowa treści w nim zapisanych dotyczy kultu sprawowanego w świątyni, która w chwili powstania Miszny od ponad 130 lat już nie istniała. Akcentowanie świętości świątyni ma jasno określony cel: w chwili gdy przybytek już nie istnieje, to naród izraelski ma stać się święty i całkowicie podporządkowany woli Boga. Przesunięcie akcentu w judaizmie rabinackim ze świątyni na naród jako całość bazuje na przekonaniu, że centrum całego stworzenia stanowi człowiek obdarzony darem wolnej woli²⁴.

Paralelnym do Miszny zbiorem była Tosefta, zawierająca „dodatki” i uzupełnienia tej pierwszej. Zawiera identyczne porządki i traktaty, z wyjątkiem *Avot, Kinnim, Middot* i *Tamid*. Komentarze do Miszny, które zaczęły powstawać od III w. po Chr., zapisane zostały w Gemarze. Ponieważ opracowywano je w dwu różnych ośrodkach, w Palestynie i Mezopotamii, stąd Talmud, który powstał jako połączenie Miszny z Gemarą, istnieje w dwóch wersjach. Talmud Jerozolimski datuje się na wiek IV, natomiast Babiloński na początek VI w. Choć Talmud jest dzie-

²³ T. JELONEK, *Schemat Miszny*, Kraków 2001, 5.

²⁴ Według J. Neusnera, Miszna prezentuje wizerunek człowieka jako obdarzonego mocą uświęcania lub wprowadzania w stan nieczystości świata, w którym żyje: „the power, effected through an act of sheer human will or intentionality, to inaugurate and initiate those corresponding processes – sanctification and uncleanness – which play so critical a role in the Mishna’s account of reality. The will of the human being, expressed through the deed of the human being, is the active power in the world”; *The Mishna: An Introduction*, Northvale 1989, 199.

łem dużo późniejszym niż czasy Chrystusa, w pewnych kwestiach może okazać się źródłem niezastąpionym²⁵.

Niekiedy zobrazowaniu tradycji i zwyczajów judaizmu oraz ukazaniu sposobu rozumienia niektórych jego instytucji posłużyć mogą wczesne midrasze. W swym podwójnym wymiarze, halachicznym i haggadycznym, stanowią żywą ilustrację aplikacji tekstów świętych w wymiarze codziennym²⁶. Ich analiza pozwala przybliżyć sposób kształtowania się religijnej tradycji judaizmu.

Zaprezentowany powyżej materiał piśmienniczy stanowi nieocenione źródło poznania judaizmu u początków ery chrześcijańskiej. Ważnym źródłem w tym względzie są także wyniki badań archeologicznych, zwłaszcza numizmatyki i epigrafiki. Inskrypcje na monetach i artefaktach archeologicznych uzupełniają materiał zawarty w źródłach literackich.

²⁵ „Come ogni opera, anche il Talmud porta l'impronta dell'epoca in cui fu scritto ed è comprensibile soltanto sullo sfondo di quest'epoca; tuttavia il Talmud ha avuto una vita propria e attraverso i secoli è diventato la base della vita giudaica, valida in ogni tempo”; G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, Collana di studi religiosi, Bologna 1989², 9.

²⁶ Szczególną część literatury judaistycznej stanowią targumy. Są one tłumaczeniem (a często raczej parafrazą) aramejskim tekstu hebrajskiego Biblii. W czasach Chrystusa aramejski był językiem powszechnym w Palestynie. W liturgii synagogalnej fragmenty Tory i Proroków były czytane po hebrajsku, a następnie tłumaczone i komentowane po aramejsku. Te tłumaczenia i parafrazy, początkowo przekazywane ustnie, zostały spisane w dwóch zasadniczych tradycjach, zwanych Targumem Onkelos i Targumem Palestyńskim. Choć ich datacja stwarza pewne problemy, niekiedy również i one mogą okazać się pomocne w nakreśleniu obrazu judaizmu I w. po Chr. Takiego zdania jest np. M. McNamara: „Poiché i targum rappresentano proprio il cuore della religione giudaica, dovrebbero apparire immediatamente di importanza primaria per qualsiasi studio della religione giudaica al tempo di Gesù. Ci si può legittimamente domandare perché negli studi del NT non si faccia maggior uso del Targum Palestinese del Pentateuco e del Targum dei Profeti”; *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche delle bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del nuovo testamento*, 17.

II. ŚWIĄTYNIA

Miejszem kultu o najwyższym znaczeniu była dla żydów Świątynia Jerozolimska, usytuowana na miejscu tradycyjnie utożsamianym z górą Moria, na której Abraham miał złożyć swego syna Izaaka w ofierze (Rdz 22,2; 2 Krn 3,1), oraz z klepiskiem Jebusyty Arauny, na którym anioł Jahwe wymierzyć miał karę za przeprowadzenie przez Dawida spisu ludności (2 Sm 24,16; 2 Krn 3,1)²⁷. Świątynia stała się dla wyznawców Jahwe symbolem teokracji i rękojmią Bożego błogosławieństwa²⁸. Żydzi czasów Chrystusa, zwłaszcza ci w Palestynie, ze świątynią w Jerozolimie łączyli nie tylko ideę władzy Boga nad narodem wybranym, ale również nadzieje wolności politycznej²⁹. Świątynia była jedna, jak jeden jest Bóg: „Istnieje tylko jedna świątynia wzniesiona ku czci jedyne go Boga. Świątynia wspólna dla wszystkich, jak Bóg jest wspólny dla wszystkich” (*Ant.* 3,6).

ZNACZENIE I ŚWIĘTOŚĆ ŚWIĄTYNI

Przeświadczenie żydów o kapitalnym znaczeniu i świętości świątyni w Jerozolimie jest silnie zakotwiczone w przekonaniach starożytnych ludów cywilizacji bliskowschodnich³⁰. Już

²⁷ U. SZWARC, *Świątynia jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 79.

²⁸ G. WITASZEK, *Teologia świątyni*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 93.

²⁹ J. STRANGE, *Archaeology and the Religion of Judaism in Palestine*, *ANRW* 2 (1979) 1, 655.

³⁰ Ludy Bliskiego Wschodu uważały świątynie i sanktuaria za mieszkania bóstwa pośród ludu. Stanowiły one centra życia społecznego i religijnego, ze szczególną funkcją

sama nazwa przybytku (*hekal*) zaczerpnięta została od sumeryjskiego terminu *e-gal*, który przedostał się do hebrajskiego przez akkadyjskie *ekkalu*. Instytucja świątyni, sprawowany w niej kult

kapłanów jako pośredników między sferą boską i ludzką. 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 (np. przed świątynią bogini Uadzyt w Buto w Dolnym Egipcie i bogini Nechet 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, natomiast do ogromnych urosły sanktuaria (np. świątynie Totmesa i Hatszepsut, sanktuaria Karnaku, Luxoru i Teb Zachodnich); zmiana ta podyktowana została racjami ideologicznymi: faraonowie, chcąc zapewnić pomyślność krajowi, zyskiwali przychylność 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 wystawili 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 odnośnie do ich znaczenia nie zostały jeszcze zażegnane. Mówi się często o „górnym” i „dolnym” 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; niekiedy oddawano cześć samym górom. Ludy semickie

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 świątynnej³¹ 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 powszednie³². Taki stan rzeczy poświadcza *List Arysteasa do Filokratesa*, Żyda z diaspory

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”, na których stawiano kamienne pale symbolizujące bóstwa męskie, lub słupy drewniane ku czci bóstw żeńskich. Często w takich miejscach pojawiały się także ołtarze. Maceby przypominały święte kamienie zwane „betylami”, 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); A. TRONINA, *Znaczenie świątyni na starożytnym Bliskim Wschodzie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 67-78.

³¹ “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 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, 60.

³² 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.)*, 70.

mieszkającego w Aleksandrii³³, Filon z tego samego miasta, który udał się z pielgrzymką do Jerozolimy w I połowie pierwszego stulecia, a więc być może za czasów samego Jezusa, i Józef Flawiusz, którego pisma stanowią cenne źródło informacji na temat kultu świątynnego, a który sam był kapłanem. Dwóch ostatnich podkreśla pobożność Żydów, zarówno palestyńskich, jak i tych z diaspyry, wyrażoną nie tylko w składanych ofiarach, ale także w płaceniu podatków na świątynię, niekiedy nawet większych niż zobowiązywało do tego prawo (*Spec.* 1,76; *Ant.* 18,312).

Zasadniczym przekonaniem pobożnych żydów, dotyczącym świątyni, było przeświadczenie, że jest ona miejscem Bożej obecności. 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 sanktuarium³⁴, 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 na miejscu, któ-

³³ Imię Arysteasza w tytule listu jest pseudonimem, mającym zapewnić autorytet jego autorowi; jego prawdziwe imię jest nieznanne. Podobna praktyka często stosowana była przez starożytnych, nawet przez autorów biblijnych (por. Koh 1,1).

³⁴ Pytano o to, czy Bóg, który mieszka w niebie, może również przebywać w budowlu uczynionej rękami ludzkimi. Problem ten pojawił się już w chwili dedykacji świątyni za Salomona (1 Krl 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, 108.

re od tego czasu uznane zostało przez czcicieli Jahwe za centrum wszechświata³⁵.

Znaczenie Świątyni Jerozolimskiej w życiu religijnym Izraelitów tego czasu ukazuje ewangelista Łukasz (Łk 1-2). Tak zwany „cykl świątynny” w Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa obejmuje: ofiarowanie Jezusa w świątyni (1,22-24), złączone z narracją o spotkaniu z Symeonem (2,25-35) i Anną (2,36-38), oraz opowiadanie o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni (2,41-50). Ofiarowanie nowo narodzonego Jezusa w świątyni złączone było, według relacji Łukasza, z oczyszczeniem Maryi po narodzinach dziecka. Oczyszczenia wymaganego przez Prawo zwykle dokonywano w świątyni, natomiast ofiarowania (Wj 13,2.12.15) można było dokonać w innym miejscu, niekoniecznie w świątyni. Wybór sanktuarium uwypukla więc znaczenie, jakie przypisywali temu miejscu pobożni Izraelici³⁶.

³⁵ 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 (1 Krl 8); w epoce królów 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, świątynia Pańska” (Jr 7,4); znaczenie świątyni uwypuklają reformy religijne Ezechiasza (2 Krl 18,4; 2 Krn 29-31); Jozjasz urzeczywistnił myśl o jednym sanktuarium (2 Krl 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 Machabeusz, by po odniesionym zwycięstwie dokonać re-konsekracji przybytku i wznowić kult (1 Mch 4,36-43).

³⁶ „Oba epizody [oczyszczenie i ofiarowanie], z historycznego punktu widzenia wcale nie musiały odbywać się w tym samym miejscu i w tym samym czasie: są to bowiem odrębne momenty religijne w życiu rodziny żydowskiej. Oczyszczenie kobiety, która urodziła dziecko, zwykle miało miejsce w świątyni (Kpł 12,1-8), ale żadne prawo starotestamentowe nie mówi nic o konieczności

Ten sam ewangelista ukazuje Zachariasza, ojca Jana Chrzciciela, jako oddanego służbie świątynnej kapłana, natomiast Annę i Symeona jako osoby często modlące się (i poszczące) w świątyni. Bez względu na to, czy Łukasz wykorzystywał konkretne źródła do tych opisów, czy przejął je na podstawie ustnej tradycji, oddają one klimat pobożności, jaki panował wówczas w świątyni.

Pomimo powszechnego uznania autorytetu świątyni jako miejsca publicznego i oficjalnego kultu, istnieją również świadectwa krytyki wobec instytucji³⁷. Zaznaczyć trzeba od razu, że nie są one reprezentatywne dla całego judaizmu, lecz pochodzą od niewielkich grup czy indywidualnych osób, kierowanych różnymi 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. Z najmocniejszą krytyką występowali adepci sekty qumrańskiej, którzy, oddaliwszy 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 tu podstawowemu przekonaniu wyznawców Jahwe o Jego obecności w mu-

ofiarowania w świątyni pierworodnego syna. Ofiarowanie mogło nastąpić w jakimkolwiek miejscu i być przyjęte przez każdego kapłana”; M. MIKOŁAJCZAK, *Świątynia jerozolimska a ofiarowanie Jezusa (Łk 2,22-24)*, WPT 6 (1998) 2, 139.

³⁷ Pod koniec I w., już po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej, autor *Wyroczeni Sybilli* dowodził, że sama idea świątyń (jakichkolwiek, nie tylko żydowskiej) jest niewłaściwa, i z nadzieją oczekiwał dni, kiedy owe „konstrukcje z niemych kamieni” przestaną być użyteczne (4,24-30). *Dokument Damasczeński i Psalm Salomona* zawierają słowa krytyki skierowanej przeciw niegodnym sprawowanym funkcji kapłanom, lecz nie przeciw samej instytucji świątynnej, która była godna poszanowania.

rach 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. Jakiż 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). 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.

Sanktuarium, zgodnie z etymologią swej nazwy, uważane było za miejsce święte, godne szczególnej czci. Obszar świątynny podzielony był na strefy o coraz większej „świętości”, do których dostęp był sukcesywnie ograniczany – do tego stopnia, że do Świętego Świętych 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, z czasem przyjęła nazwę judaizmu, znajduje się scena objawienia się Jahwe w krzewie goręcym (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. Wyrasza z 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” (1 Krl 3,1) lub „domem Bożym” (Dn 1,2). Fakt przebywania Boga w świątyni nie ozna-

czał 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” (2 Mch 3,38b-39). Z tego powodu świątynia w Jerozolimie otoczona była przez gwardie kontrolujące nawiedzających przybytków. 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 miało miejsce nie tylko przy wtargnięciu w zakazane strefy konstrukcji świątynnej bądź przez dotknięcie sprzętów przeznaczonych na użytek kultu, ale także w przypadku złamania innych praw. Nie chodzi tylko o przewinienia moralne, ale o takie okoliczności, jak narodziny dziecka (Kpł 12), choroba trądu (Kpł 13-14), fizyczne wydzieliny organizmu ludzkiego (Kpł 15) czy śmierć (Lb 19). Istotną rolę odgrywały także przepisy dotyczące żywności. Najsurowszymi przepisami dotyczącymi czystości rytualnej obwarowany był przypadek śmierci. Nieczystości takiej winni surowo unikać kapłani (Kpł 21,1-9), natomiast Najwyższy kapłan 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 wieku 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 bielienia 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.

Żydzi, którzy nie byli kapłanami ani lewitami, przychodzili do świątyni nie tylko w celu składania ofiar, czy to z okazji świąt, czy to 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 *maamadot*, 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:

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 i 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 *maamadot* 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 przyj-

mowano od niemal wszystkich, nawet od grzeszników: „Ofiary są przyjmowane z rąk grzeszników, aby mogli pokutować” (*Hul.* 5a). 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.* 21b). 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 liczbą bram w murze okalającym świątynię lub z liczbą wyłomów w murze, które uczynić mieli Grecy. W tym ostatnim przypadku pokłony miałyby wyrażać dziękczynienie Bogu za przywrócenie świetności murom.

O znaczeniu świątyni w życiu Izraelity świadczyło przekonanie, że można kierować modlitwy do Boga zamieszkującego przybytek nawet z oddali³⁸; jeśli modlący się zwrócony jest twarzą w stronę Miasta Świętego, jego modlitwa zapewne dojdzie do Najwyższego (1 Krl 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.* 26a). 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 jako miejsce konserwacji ksiąg.

Świątynia odgrywała niezwykle istotną rolę w judaizmie diaspy. Przede wszystkim trzeba wspomnieć o świątyni Oniasza,

³⁸ O praktyce modlitwy w czasie gdy w świątyni składano codzienną ofiarę wspomina Jdt 9,1: „Judyta zaś upadła na twarz, posypała głowę popiołem i odśloniła wór, który przedtem przywdziała. Wtedy tego wieczoru składano w świątyni w Jerozolimie ofiarę kadzielną. A Judyta donośnym głosem zaczęła wołać do Pana”.

wybudowanej w Leontopolis w Egipcie, w II w. przed Chr., która przetrwała do roku 74 po Chr. Po zabicu kapłana Oniasza II (2 Mch 4,33-34) jego syn uciekł wraz z grupą mieszkańców Judei, służących domowi Ptolemeusza VI, do Egiptu. Po otrzymaniu zezwolenia od władz wybudował świątynię na miejscu dawnego sanktuarium egipskiego; sam mógłby pełnić w niej służbę kapłańską³⁹.

Żydom z diaspy Filon wykłada znaczenie świątyni w swym dziele *De specialibus legibus*. Autor wyjaśnia, że spośród dwunastu pokoleń Izraela Bóg wybrał pokolenie Lewiego do spełniania urzędu kapłańskiego przy świątyni. Każdy kapłan winien być fizycznie zdrowy, bez deformacji czy zadraśnięć na skórze, gdyż jego wygląd fizyczny symbolizować ma doskonałość duszy (*Spec.* 1,80). Z najmniejszymi szczegółami opisuje szaty kapłańskie, które – zdaniem autora – symbolizują cały kosmos: niebiosy, 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”⁴⁰. Podobną zresztą alegorią posługuje się Flawiusz, widząc w świątyni „mikrokosmos”. Podobna obrazowość Dziedziniec Pogan łączyła 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 sklepie-

³⁹ Dużo wcześniej, również w Egipcie, w przesiąkniętej potęgą proroków synkretyzmie religijnym Elefantynie, istniała jeszcze jedna świątynia ku czci Jahwe. Wystawili ją 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.; G. WITASZEK, *Centralizacja kultu*, 118.

⁴⁰ E.R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940, 208.

nie 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 kadzielnny z trzynastoma rodzajami kadzideł z morza, ziemi zamieszkałej i niezamieszkałej [...] unaoczniał, że wszystko jest od Boga i dla Boga” (*Ant.* 5,217)⁴¹.

Tak więc dla Żydów żyjących w czasach Jezusa świątynia była miejscem, w którym centralizował się kult; miejscem przebywania Jahwe, który przyjmował ofiary i udzielał błogosławieństwa. Nikt i nic nieczystego nie mogło kłaść świętości miejsca. Ewentualna krytyka dotyczyła raczej niegodności sług przybytku lub niewłaściwości w sprawowanym kulcie; sporadycznie dotyczyła samej idei świątyni. Przy uwzględnieniu wszystkich tych czynników, kryzys, z którym musiał uporać się judaizm po najeździe Tytusa, nabiera cech wyrazistości tak silnych, że niekiedy mówi się wręcz o nowej religii żydów po roku 70; była to religia bez świątyni.

ŚWIĄTYNIA HERODA

W osiemnastym roku swych rządów Herod postanowił zrekonstruować istniejący kompleks świątynny. Był to jego najistotniejszy, choć nie jedyny pomysł architektoniczny:

⁴¹ „Wystrój i plan wzgórze 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, po przekraczaniu naszego zmysłu i pojęcia”; K. AMSTRONG, *Jerozolima. Miasto trzech religii*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 2000, 167.

W owym czasie, a był to osiemnasty rok jego panowania⁴², Herod [...] podjął się niezwykłego dzieła: postanowił wznieść własnymi środkami wspanialszy Przybytek Boży, gdyż miał być znacznie obszerniejszy i wyższy. Sądził, że będzie to dzieło, które, jeśli uda się szczęśliwie doprowadzić do końca, przewyższy wspaniałością (jak też w istocie było) wszystko, co dotychczas zbudował, i zapewni mu wiekopomną chwałę (*Ant.* 15,380; por. *Bell.* 5,184-227).

Sprowadzeni z Rzymu rzemieślnicy nadzorowali prace lokalnej ludności, w liczbie około 10 tysięcy mężczyzn. Prace trwały w przybliżeniu 10 lat, przy czym renowacja samej świątyni 18 miesięcy; prace upiększania przedłużyły się natomiast do 64 r. po Chr., a więc zaledwie na kilka lat przed destrukcją budowli przez wojska Tytusa. Przy renowacji przybytku brali udział jedynie kapłani i lewici. Przebudowana świątynia na górze Moria otoczona była murami, których długość teraz była imponująca: ściana zachodnia liczyła 485 m⁴³, północna 313 m, południowa 280 m, a wschodnia 470 m. Aby uniknąć gniewu ludności, która mogła uznać rekonstrukcję dawnego budynku świątyni za czyn bluźnierczy, Herod zgromadził wszystkie materiały budowlane jeszcze przed rozpoczęciem prac, natomiast kapłanów i lewitów przysposabiał do prac kamieniarskich i budowlanych, by mogli dokładnie, ale i szybko dokonać projektowanych przeróbek.

⁴² Według *Bell.* 1,401 Herod rozpocząć miał budowę w 15. roku swego panowania. Jeśli nie jest to pomyłka w dacie, należy przypuszczać, że w *Bell.* Flawiusz ma na myśli rozpoczęcie gromadzenia materiałów na budowę, natomiast w *Ant.* odnosi się do rozpoczęcia samej przebudowy świątyni.

⁴³ Starożytna legenda żydowska, powstała po zburzeniu świątyni przez Tytusa w 70 roku, mówi, że przy murze zachodnim (*Kotel*) wyznaczono do pracy najbiedniejszą ludność. Z powodu braku wykwalifikowanych robotników prace przy tym najdłuższym murze były najtrudniejsze i przysporzyły pracownikom wiele cierpień. Gdy więc wojska rzymskie nacierały na kompleks świątynny, posłany przez Boga anioł miał zakryć rozpostartymi skrzydłami zachodnią ścianę, wypowiadając słowa: „Ta ściana, praca najbiedniejszych ludzi, nigdy nie zostanie zburzona”; F. ALPERT, *Getting Jerusalem Together. Your Historical Guide to Jerusalem Throughout the Ages*, Jerusalem 1984, 27.

Na czas składania ofiar rozwieszano kurtynę oddzielającą wewnętrzną część świątyni (*bekal*), aby umożliwić swobodne sprawowanie kultu, a jednocześnie zakryć tę część świątyni przed oczami tłumów. Flawiusz tak opisuje przedsięwzięcia Heroda:

[Herod] przygotował tysiąc wozów do zwożenia kamieni, wybrał dziesięć tysięcy najbardziej doświadczonych budowniczych, zakupił szaty kapłańskie dla tysiąca kapłanów i kazał nauczyć jednych robót budowlanych, innych ciesielskich, a gdy już wszystko było starannie przygotowane, wtenczas do dzieła przystąpił (*Ant.* 15,390).

Prace wykończeniowe i dekoracyjne trwały 46 lat (J 2,2) i nie były jeszcze ukończone na kilka lat przed rokiem 70 (*Ant.* 29,219). Do budowy użyto białego kamienia, natomiast do prac dekoracyjnych wykorzystano przede wszystkim srebro i złoto (*Bell.* 5,223)⁴⁴. Płaszczyznę, na której usytuowane były obiekty sakralne, podniesiono i zwiększono niemal dwukrotnie. Po zachodniej stronie postawiono ogromny mur podtrzymujący, od południa natomiast wybudowano platformę wspartą na filarach uniemożliwiających obniżanie się wzgórze. W narożnikach murów powstały wieże, a wzdłuż murów wybudowano portyki. Najślawniejszym był zapewne portyk Królewski, wystawiony na południowej ścianie; portyk Salomona ozdobił mur wschodni. Twierdzę Baris Herod nakazał przebudować, zmieniając jej nazwę na fortecę Antonia. Zmianie uległa również liczba dziedzińców i ich układ. Powstał zupełnie nowy dziedziniec, zwany Dziedzińcem Pogan; był on największy rozmiarami. Ciąg murów zamkniętych ową poręczą przerywany był bramami: czterema z południa i północy oraz jedną od wschodu. W wytyczonym

⁴⁴ Tradycja talmudyczna zawiera dwa paralelne stwierdzenia, mające chwalić piękno miasta i świątyni: „Ten, kto nigdy nie widział Jerozolimy w jej chwale, nigdy nie widział wspaniałego miasta” (*Suk.* 51b); „Ten, kto nigdy nie widział świątyni Heroda, nigdy w swym życiu nie widział wspaniałej budowli” (*B.B.* 4a). O świetności budowli świątynnej mówi również ewangelia: „Gdy [Jezus] wychodził ze świątyni, rzekł Mu jeden z uczniów: «Nauczycielu, patrz, co za kamienie i jakie budowle!»” (*Mk* 13,1).

w ten sposób obszarze wyznaczono kolejne dziedzińce: Kobiet, Mężczyzn (Izraelitów) i Kapłanów⁴⁵. Do świątyni prowadziły bramy: cztery od zachodniej strony miasta (w tym jedna wychodząca na most Tyropeonu), po dwie od strony południowej i wschodniej, jedna od północy. Z Dziedzińca Pogan na Dziedziniec Żydów prowadziło aż trzynaście bram, przy czym kobiety mogły wchodzić jedynie za obszar pierwszego muru (Dziedziniec Kobiet liczył około 60 m długości), gdzie znajdowało się trzynaście skarbon, ze względu na swój kształt zwanych „trąbkami”.

Za czasów Jezusa poganie mieli wstęp jedynie na dziedziniec przeznaczony specjalnie dla nich, choć kilka wieków wcześniej obowiązywały inne praktyki (*Lb* 15,14-16). Tam też mogli składać ofiary ślubów i ofiary dobrowolne (*Shek.* 1.5). Metalowa poręcz oddzielająca dziedziniec od reszty kompleksu świątynnego stanowiła granicę, do której zbliżać się mogli poganie; przekroczenie jej groziło śmiercią, o czym informowały stosowne tablice. Sam Herod mógł zatrudnić pogan przy budowie świątyni, jak czynił to w przypadku innych budowli, realizując swe pomysły architektoniczne, jednak wybrał na murarzy i cieśli samych kapłanów. Postawił również coś na kształt balustrady, za którą nie wolno było wychodzić poganom. Przez zdecydowaną większość Żydów poganie uważani byli za nieczystych, choć przecież pogan nie obowiązywało prawo czystości kodeksu kapłańskiego (P). Zdania szkół Hillela i Szammaja co do nieczystości pogan były odmienne, praktyka jednak pokazała, że zdecydowanie więcej zwolenników zyskała sobie opinia pierwszego, uznająca stan nieczystości pogan. Podstaw tej opinii szukać należy przypuszczalnie w praktykowanej przez pogan idolatrii, którą Żydzi uważali za największy grzech.

Do Dziedzińca Mężczyzn, zwanego także Dziedzińcem Izraelitów, prowadziła Brama Nikanora, ufundowana przez aleksandryjskiego Żyda, który – ocalony po rozbiciu się statku

⁴⁵ U. SZWARC, *Świątynia jerozolimska*, 88-90.

– wypełnił swe śluby. Dziedziniec ten był niezwykle wąski; przy długości 60 m, jego szerokość wynosiła zaledwie 5 m. W ten sposób spełniał swą zasadniczą funkcję – oddzielał mężczyzn od kobiet, jednocześnie w naoczny sposób ukazując wyższy status tych pierwszych. Trzy stopnie wyżej usytuowany był Dziedziniec Kapłanów (ok. 60 x 80 m). W głębi znajdowała się zasadnicza budowla kompleksu świątynnego; była zwieńczona kolumnadą, frontonem i iglicami dachu. Tam właśnie mieściła się „sala gładzzonego kamienia”, miejsce spotkań Sanhedrynu, oraz „sala źródła”, skąd czerpano wodę do obmyć rytualnych. W innych pomieszczeniach składano drewno i kadzidło, a także trzymano zwierzęta przeznaczone na ofiary. Sama świątynia stała o 12 stopni wyżej; liczyła 30 m wysokości i 45 szerokości. Pozbawiona podwoi, rozdzielona jedynie portykiem, otwierała widok na wspaniałe drzwi z pokrytego złotem drewna cedrowego. Nad drzwiami umieszczono uczynioną ze złota winną latorośl, która była symbolem całego stworzenia, a która stała się przedmiotem żartów Rzymian, jakoby bogiem żydów był Bachus. Drzwi wciąż pozostawały otwarte, lecz wewnątrz oddzielała zasłona usiana babilońskim haftem, przedstawiającym sklepienie niebieskie. Miejsce Święte stanowiło ciąg trzydziestu ośmiu izb, rozłożonych na planie trzech kondygnacji; jego centrum, wyłożone trwałym drewnem, rozdzielone było przez wewnętrzną zasłonę świątyni. Za nią znajdowały się stoły chlebów pokładnych, menora⁴⁶ i pokryty złotem ołtarz kadzenia. Należały one do głównego wyposażenia samej świątyni⁴⁷. Obity złotem ołtarz kadze-

⁴⁶ Wkraczające do Jerozolimy wojska Tytusa zrabowały świecznik i w tryumfalnym pochodzie wniosły go do Rzymu. Scena ta przedstawiona jest na jednym z wizerunków Łuku Tytusa w Rzymie.

⁴⁷ U początków świątyni najważniejszym jej sprzętem była Arka Przymierza, zbudowana z akacjowego drewna, złożona z zewnątrz i od wewnątrz. Przykrycie stanowiła złota skrzynia, zwana przeblągalią, z wyobrażeniami zwróconych ku sobie cherubów. Arka mieściła w sobie tablice przykazań, naczynie z manną i laskę Aarona. Okoliczności zniknięcia Arki nie są znane; wiadomo jednak, że w świątyni Zorobabela (a tym bardziej Heroda) już jej nie było.

nia, zrobiony z drewna akacjowego i ozdobiony czterema rogami, miał około pół metra długości i tyleż szerokości, zaś wysoki był na około metr. Złoty wieniec nad ołtarzem wyposażony był w cztery pierścienie przeznaczone na włożenie w nie drążków, co umożliwiała przenoszenie ołtarza. Z podobnych elementów zbudowany był stół chlebów pokładnych: sporządzony z akacji, również zdobiony był wiencami i złoceniami i zaopatrzony w podobne pierścienie. Był nieco większy niż ołtarz kadzenia. Wykonany ze szczerzego złota świecznik siedmioramienny symbolizował posłannictwo Izraela, który miał stać się światłem dla innych narodów⁴⁸.

Ołtarz całopalenia zbudowany był z nieociosanych kamieni na planie kwadratu o długości 14 m, przy wysokości 4 m; jego narożniki na kształt rogów wznosiły się ku górze. Usytuowany był naprzeciw wejścia do świątyni, na skale Ornana. Na jego szczyt prowadziła kamienna rampa⁴⁹. Znaczenie religijne ołtarza wiąże się z jego funkcją pośredniczenia pomiędzy człowiekiem a Bogiem; dotyczy to przede wszystkim ołtarza całopalenia, gdyż *holocaustum* była uważana za ofiarę najwyższej czci. Podobnie jak świątynia, również ołtarz był znakiem obecności Boga; dlatego uważano go za „święty” (Wj 29,37; 40,10). Był najświętszym obiektem poza budynkiem świątynnym; szczególną czcią otaczano jego rogi, które przy poświęceniu mazano krwią ofiarowywanych zwierząt (Wj 29,12; 30,10; Ez 43,20); ich symbolika jest jednak trudna do ustalenia. Przypuszczalnie nawiązuje ona do idei mocy i potęgi Jahwe. W tej interpretacji rogi mogły być pozostałością stel (maceb), którym wierzenia kananejskie przypisywały symbolikę boskości⁵⁰.

⁴⁸ U. SZWARC, *Świątynia jerozolimska*, 91; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001, 89.

⁴⁹ S. SZYMIK, *Ołtarze izraelskie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 133-134.

⁵⁰ Utrącenie rogów ołtarza było równoznaczne z jego zbezczeszczeniem (Am 3,14; Jdt 9,8); S. SZYMIK, *Ołtarze izraelskie*, 135-136.

Najświętsze miejsce świątyni to *Debir*, Święte Świętych (*Kadosz ha-kedoszim*); nie zawierało żadnego posągu, ale jedynie kamień, co do którego żydzi byli przekonani, że stanowi centrum wszechświata. Architektoniczny kształt świątyni, w którym każdy kolejny dziedziniec usytuowany był wyżej od poprzedniego, oddaje zakorzenioną w mentalności semickiej ideę zbliżania się do Boga (podobnie jak babilońskie *zikkuraty*).

PERSONEL ŚWIĄTYNNY

Służbę w świątyni pełnili kapłani⁵¹ i lewici. Wszyscy należeli do pokolenia Lewiego, z którego pierwszym kapłanem był Aaron (Wj 2)⁵². Po niewoli babilońskiej ustabilizowało się wymaganie, by kapłani (zwłaszcza ci zajmujący wyższe stanowiska), byli pochodzenia sadokickiego⁵³. Ponieważ pozbawieni byli ziemi⁵⁴, inne pokolenia miały obowiązek utrzymywać kapłanów i lewitów

⁵¹ Na kwestię starotestamentalnej terminologii kapłaństwa zwrócił uwagę H. Langkammer. Etymologia hebrajskiego terminu *kohen* nie jest jednoznaczna; jako źródłosłów wskazuje się najczęściej akkadyjskie *kanu* („kłaniać się”), syryjskie *kabhen* („czynić szczęśliwym”, „udzielać w obfitości”) lub hebrajskie *kun* („stać przed kims”, „służyć mu”). Wszystkie te terminy łączy idea służenia Bogu w charakterze pośrednika; *Kapłaństwo i kapłani Starego Przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 141-142.

⁵² Kapłaństwo początkami sięga czasów Mojżesza (w epoce patriarchów nie było jeszcze znane). Dużego znaczenia nabrało w czasach monarchii, gdy świątynia stała się instytucją narodową. Hierarchia wśród kasty kapłańskiej zaczęła być silnie widoczna w czasach po niewoli babilońskiej.

⁵³ Trudne do określenia jest pochodzenie Sadoka. Wiadomo, że w czasie walki o sukcesję tronu Dawida, Sadok poparł Salomona, a Abiatar Adoniasza (1 Krl 1,7-53). Kronikarz włącza Sadoka do rodowodu Aarona (1 Krn 5,27-41), choć wiadomo, że rodowód ten jest stworzony przez samego autora dzieła (1 Sm 22,20). Prawdopodobnie był on kapłanem kananejskim jeszcze przed zdobyciem Jerozolimy; A. TRONINA, *Kapłaństwo w Jerozolimie w okresie monarchii*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 167-168.

⁵⁴ Przypuszczalnie niektórzy kapłani i lewici posiadali ziemię na własność, lecz na niej nie pracowali. Sam Józef Flawiusz mówi o ziemi jako swojej własności (*Vita* 322).

z ofiar i dziesięcin (Lb 18,8-13.20-21). Szacuje się, że za czasów Jezusa było około 20 tysięcy kapłanów i lewitów⁵⁵. W porównaniu z innymi okresami była to liczba stosunkowo niewielka⁵⁶, jednak jak na potrzeby kultu i tak była duża. Stąd rodziła się konieczność podziału na grupy, aby względnie duża liczba kapłanów i lewitów mogła pełnić służbę przynajmniej raz w roku. Służba była nie tylko zaszczytem, ale także dawała utrzymanie pełniącym ją kapłanom i ich rodzinom.

Jedynie kapłanom wolno było wejść do sanktuarium (*hekhal*) i zbliżyć się do ołtarza, na którym składali przepisane prawem ofiary zbiorowe i indywidualne⁵⁷. Do nich należało palenie kadzidła, zapalanie świec w sanktuarium i błogosławienie ludzi. Pomimo tego, że status kapłanów był wyższy niż status lewitów, niekiedy wykonywali czynności przeznaczone dla tych ostatnich (śpiew psalmów, kontrole wchodzących na poszczególne dziedzińce). Kapłanów dopuszczano do służby świątynnej zazwyczaj po ukończeniu dwudziestego roku życia, choć

⁵⁵ J. Jeremias uznaje wzmiankę w *Liście Arysteasa* za bardziej wiarygodną niż świadectwo Flawiusza. Według niej, jednocześnie w świątyni pełniło służbę 700 kapłanów i ich pomocnicy (których liczbę Jeremias szacuje na około 50): „Panuje całkowite milczenie, taż że ktoś mógłby pomyśleć, że nie ma tam nikogo, nawet jeśli znajduje się [tam] w rzeczywistości 700 kapłanów zajętych pracą, oprócz dużej liczby tych, którzy zajmują się donoszeniem ofiar. Każda rzecz donoszona jest z szacunkiem i w sposób godny wielkiego Boga” (por. *Arist.* 95). Jeśli więc przyjąć, że tygodniowy dyżur pełniło 750 kapłanów i lewitów, a grup takich było 24, łatwo obliczyć, że ogólna liczba służb świątynnych wynosiła około 18 tysięcy. Należy jednak pamiętać, że autor listu odwiedził Jerozolimę w II lub I wieku przed Chr.; *Jerusalem in the Time of Jesus*, London – Philadelphia 1969, 200-203. W czasach rabinackich zapisano krążące rzekomo w Jerozolimie powiedzenie, że w świątyni było tylu kapłanów i lewitów, ile kamieni w jej murach.

⁵⁶ Por. Ezd 2,36-42; Neh 7,39-45; 1 Krn 23,3-5.

⁵⁷ Według najstarszej tradycji Izraela zadaniem kapłanów było nie składanie ofiar, ale odczytywanie wyroczni Bożej (Sdz 17,5; 18,5; 1 Sm 14,36-42) oraz pouczanie o woli Boga zapisanej w Prawie (Pwt 27,9). Trzymali pieczęć nad *urim* i *tummim* (Pwt 33,8-10); H. LANGKAMMER, *Kapłaństwo i kapłani Starego Przymierza*, 142.

według prawa mogli być przyjęci również w młodszym wieku (*Hul.* 24b). Autor Księgi Kapłańskiej precyzował, kto może zostać przyjęty do służby kapłańskiej:

Ktokolwiek z potomków twoich według ich przyszłych pokoleń będzie miał jakąś skazę, nie będzie mógł się zbliżyć, aby ofiarować pokarm swego Boga. Żaden człowiek, który ma skazę, nie może się zbliżyć – ani niewidomy, ani chromy, ani mający zniekształconą twarz, ani kaleka, ani ten, który ma złamaną nogę albo rękę, ani garbaty, ani niedorozwinięty, ani ten, kto ma bielmo na oku, ani chory na świerzb, ani okryty liszajami, ani ten, kto ma zgniecione jądra. Żaden z potomków kapłana Aarona, mający jakąś skazę, nie będzie się zbliżał, aby złożyć spalaną ofiarę Panu (Kpł 21,17-21).

Kapłanów wybierali członkowie Sanhedrynu⁵⁸. W czasach Chrystusa wyznaczano najczęściej ludzi zamożnych i dobierano ich zawsze z tych samych rodzin. Szczegółowe przepisy regulowały przebieg uroczystości konsekracyjnej. Przywdzianie Inianej, białej szaty poprzedzone było kąpielą rytualną. Po namaszczeniu oliwą nowi kapłani składali trzy ofiary (cielca i dwa barany). Krwią trzeciego zwierzęcia namaszczano prawe ucho i kciuki prawych rąk i nóg kapłanów. Położony wcześniej na rękach i udach tłuszcz bara-

⁵⁸ Za czasów rzymskich Sanhedryn stał się najwyższą władzą Żydów. Tradycja, uzasadniając istnienie tej instytucji, odwołuje się do Mojżesza, który powołał siedemdziesięciu starszych do pełnienia funkcji administracyjnych. Pewien ślad istnienia tej rady znaleźć można za Antiocha III (223-187), natomiast z całą pewnością zgromadzenie to, jako reprezentacja wielkich rodów, działało za Jana Hirkana (134-104). Za panowania Aleksandry Salome dołączyli do niego przedstawiciele faryzeuszów. Za czasów Chrystusa Sanhedryn funkcjonował również jako naczelna władza religijna, rozstrzygając w kwestiach spornych. Przysługiwała mu także władza sądownicza; jedynie kara śmierci zatwierdzona musiała być przez namiestnika rzymskiego w Judei. Sanhedryn liczył 71 członków; oprócz arcykapłana w jego skład wchodził przedniejsi kapłani, uczeni w Piśmie i starsi ludu z przedstawicielami szlachty świeckiej; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, 68-69.

ni, chleb praśny i kołacz zaprawiany oliwą spalano potem na ołtarzu⁵⁹.

Kapłani podzieleni byli na 24 grupy (*miszmarot*), z których każda pełniła tygodniowy dyżur świątynny. Około 20 kapłanów było wybieranych codziennie drogą losową, by złożyć ofiarę całopalną. Inni pełnili służbę przy składaniu ofiar indywidualnych (*Yoma* 2; *Tamid* 3). Kapłanom z diaspory zezwalało na przyłączenie się do *miszmar*, pod warunkiem, że nie pełnili służby w świątyni Oniasza w Egipcie (*Men.* 13.10). Kapłani, którzy z powodu ułomności fizycznych nie mogli składać ofiar, byli jednak przyłączani do swych grup jako pomocnicy, asystowali przy udzielaniu błogosławieństwa i otrzymywali porcję żywności z ofiar (*Mid.* 2.5). Spośród kapłanów wyłaniano urzędników odpowiedzialnych za kilka specyficznych funkcji: rozdzielanie zadań przez losowanie kapłanom poszczególnych *miszmar*, nadzorowanie kontrolerów wejść na poszczególne dziedzińce, obwieszanie otwarcia i zamknięcia bram sanktuarium, porządkowanie sal, w których spożywano ofiary biesiadne. Do grupy owych urzędników należeli niekiedy również lewici, choć wydaje się, że urząd ten był w dużej mierze dziedziczny. Kapłani zajmowali się także nauczaniem Prawa, w myśl przepisu zawartego w Kpł 10,9-11:

To jest ustawa wieczysta dla wszystkich waszych pokoleń, abyście rozróżniali między tym, co święte, a tym, co świeckie, między tym, co nieczyste, a tym, co czyste, abyście nauczali Izraelitów wszystkich ustaw, które Pan ogłosił wam przez Mojżesza.

Szaty kapłańskie przez wieki nie uległy zmianie. Należały do nich białe spodnie lub przepaska, biała tunika ściągnięta szerokim pasem i stożkowata czapka. Podczas celebracji strój był ubogacony; składał się z czterech części: obszernych spodni, szerokiej tuniki z wykrojem u szyi, haftowanego pasa oraz turbanu.

⁵⁹ H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 1994, 341.

Na czele wszystkich kapłanów stał Najwyższy Kapłan⁶⁰. Ubrany w przeznaczoną tylko dla niego szatę, tunikę bez szwów, ubogaconą innymi elementami ubioru (złożony z dwóch części turban⁶¹, dodatkowa fioletowa szata na tunice, zaopatrzona w dzwoneczki odpędzające złe duchy, *efod* przytwierdzony złotymi paskami, pektorał zawierający *urim* i *tummim*), którym przypisywano moc ekspiacyjną od konkretnych grzechów, każdego ranka i wieczora do całopalnej ofiary *tamid* dodawał także swą osobistą ofiarę pokarmową. Mógł składać inne ofiary o dowolnej porze, niezależnie od losów wyznaczających *miszmarot* do tych funkcji (*Tamid* 7.3). Oprócz codziennie składanych ofiar, arcykapłan składał ofiary świąteczne i szabatowe. Szczególnie uroczystości obchodzono *Sukkot*, przy współudziale wielu tysięcy pielgrzymów (*Hag.* 2-4; 78b; 1 Mch 10,15-21). Największe jednak znaczenie miała służba arcykapłana w *Jom Kippur*; wtedy jedyny raz w roku wchodził do Świętego Świętych, by złożyć ofiarę kadzenia. Prawo przewidywało również udział Najwyższego Kapłana przy specjalnych okazjach; dla przykładu na zakończenie roku szabatowego do niego należało odczytywanie fragmentów Tory. Rzymianie i Herod Wielki w latach 37 przed Chr. – 67 po Chr. zmienili na urzędzie aż 28 arcykapłanów, przy czym, mimo głosów protestu tradycjonalistów, 25 z nich nie pochodzi-

⁶⁰ R. Rubinkiewicz analizując kwestię pochodzenia urzędu Najwyższego Kapłana, a zwłaszcza problem istnienia urzędu w okresie przedwygnaniowym, dochodzi do wniosku: „Bliższa analiza tekstów 2 Krl 12,11; 22,4.8; 23,4, w których występuje wyrażenie «arcykapłan», prowadzi do wniosku, że mogła to być późniejsza modyfikacja. Tym niemniej fakt, że termin «arcykapłan» nie występuje zbyt często lub nie utrzymał się mocniej w tradycji, jeszcze nie oznacza, że tego urzędu nie było. Nie można wykluczyć, że «arcykapłani» w Jerozolimie od czasów Salomona aż do przesiedlenia babilońskiego byli potomkami Sadoka i że genealogia zawarta w 1 Krn 5,34-41 podaje mniej więcej dokładną listę członków tej rodziny”; *Lewici*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 164.

⁶¹ Podczas wielkich uroczystości turban zastępowany był tiarą ze złotym diademem, na którym wryta była formuła uwielbieniowa „chwała Panu”.

ło z legalnych rodów arcykapłańskich⁶². Rzymianie ograniczali władzę arcykapłanów; choć stali oni z urzędu na czele wszystkich oddziałów kapłańskich i Sanhedrynu, to i tak np. wyrok śmierci musiał być zatwierdzony przez prokuratora rzymskiego⁶³. Innym przejawem tej władzy był fakt, iż bogate szaty arcykapłańskie zabrali ze świątyni i przechowywali w twierdzy Antonia, wypożyczając je jedynie na czas uroczystości.

Drugim co do ważności kapłanem po arcykapłanie był tzw. *segan*; zwierzchnik innych kapłanów. Do jego obowiązków należało dopilnowanie, by codzienny *tamid* był należycie przygotowany i złożony z zachowaniem wszelkich przepisów. *Segan* sprawował ogólny nadzór nad pozostałymi kapłanami. Za czasów Jezusa wszyscy znani z imienia *segani* byli faryzeuszami. Faryzeusze obawiali się, że Najwyższy Kapłan, należący do frakcji saduceuszy, mógłby składać codzienny *tamid* niezgodnie z przyjętymi przez nich [faryzeuszy] przepisami. Aby uniknąć tego niebezpieczeństwa, *segan* towarzyszył zawsze arcykapłanowi, upewniając się o skrupulatnym wypełnianiu przez niego przepisów rytuału ofiarniczego.

Za czasów Drugiej Świątyni lewici⁶⁴ zostali pozbawieni możliwości wykonywania czynności bezpośrednio związanych

⁶² Lista ta pochodzi od Flawiusza, który pisał: „od czasu Heroda do spalenia przez Tytusa miasta i świątyni, tj. w okresie stu pięciu lat było dwudziestu ośmiu arcykapłanów” (*Ant.* 20,10). Liczba przez niego podana jest najprawdopodobniej dokładna, gdyż można przypuszczać, że opiera się na archiwach świątynnych; R.A. SIKORA, *Kapłaństwo po niewoli babilońskiej*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 187.

⁶³ H. LANGKAMMER, *Kapłaństwo i kapłani Starego Przymierza*, 145. W przypadku Jezusa wyrok zatwierdzony został przez Piłata.

⁶⁴ Wciąż trwa dyskusja co do pochodzenia terminu „lewita”; według niektórych badaczy ma on przede wszystkim konotacje etniczne, według innych oznacza spełnianą funkcję. Hebrajski czasownik *lwb* oznacza ‘kręcić się wkoło’, stąd lewita miałby wskazywać na osobę oddaną ekstacyjnemu tańcowi (podobnemu do tańca derwiszów). W tradycji biblijnej *lewi* odsyła do idei przywiązania do kogoś (Rdz 29,34; Lb 18,2.4). Inna interpretacja łączy termin ze znaczeniem ‘oddać’, ‘podać’; lewici są więc podarowani Bogu w zamian za pierworodnych (Lb 3,12; 8,16). Termin może również wskazywać na etniczną grupę potomków

ze składaniem ofiar⁶⁵. Ich służba ograniczała się jedynie do wykonywania śpiewów⁶⁶ i kontroli wchodzących sprawowanej przy bramach⁶⁷. Do nich należało również otwieranie i zamykanie bram świątynnych o odpowiedniej porze. Podział tych funkcji odbywał się zgodnie z podziałem według rodzin, zapisanym w 1 Krn 9,3-34, i był ściśle przestrzegany aż do najazdu Rzymian (*Ant.* 20,218)⁶⁸. Podczas gdy kapłani wyposażeni w trąby

Lewiego. W najnowszych badaniach przeważa jednak opinia, że rzeczownik „lewita” wywodzi się z oznaczenia funkcji: *lawiyu* oznacza ‘osobę oddaną Jahwe’. Genealogie lewitów według linii Gerszon – Kohat – Merari potwierdzają tę interpretację. Grupy lewitów związane z tymi imionami łączyły więzy krwi; nie oznacza to jednak, że więzi te istniały pomiędzy grupami. Z powodu pełnionych funkcji kultycznych z biegiem czasu zaczęto mówić o pokoleniu Lewiego powstałym przez złączenie poszczególnych rodzin; R. DE VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, 358-359; R. RUBINKIEWICZ, *Lewici*, 157-158.

⁶⁵ Wczesne księgi okresu Drugiej Świątyni (Księga Ezdrasza, Nehemiasza, Księgi Kronik) wspominają o lewitach jako składających ofiary, jednak w późniejszych pismach tego okresu (Księga Mądrości Syracha, 1 Księga Machabejska) nie ma już o tym mowy.

⁶⁶ Proces asymilacji śpiewaków świątynnych z lewitami przebiegał powoli. W Ezd 2,41 i Ne 7,44 śpiewacy wymienieni są oddzielnie od lewitów; teksty Ezdrasza i Nehemiasza, w których obie grupy utożsamione są ze sobą, stanowią późniejsze głosy, zredagowane przez kronikarza. Według 1 Krn 16,4-6 król Dawid wyznaczył lewitów do przewodzenia śpiewom. Głowy trzech rodzin śpiewaków (Asafa, Hemana i Judutuma) należały do pokolenia Lewiego (1 Krn 6,18.32); R.A. SIKORA, *Kapłaństwo po niewoli babilońskiej*, 188.

⁶⁷ W czasach Jezusa cały teren świątynny mógł być obserwowany z fortecy Antonia, w której przebywali żołnierze Heroda. W ten sposób sprawowano kontrolę nad bezpieczeństwem świątyni; żołnierze mogli jednak interweniować jedynie w przypadkach zorganizowanych akcji.

⁶⁸ Najstarsze tradycje biblijne o lewitach przedstawiają ich jako spełniających funkcje kapłańskie. Sam Mojżesz i jego brat Aaron pochodzili od Kehata, syna Lewiego (Lb 26,58b-60; 1 Krn 5,27-41; 23,13), natomiast członkowie ich pokolenia trzymali pieczę nad Arką Przymierza podczas wędrówki Izraela przez pustynię (Lb 3,21-37; 10,17.21). Po wydarzeniach związanych z kultem złotego cielca (Wj 32), lewici popierający Aarona zostali ukarani, natomiast ci, którzy przyłączyli się do Mojżesza, zostali ustanowieni kapłanami (Wj 32,25-29). Autor Pwt stwierdza o lewitach, iż zostali oni wybrani „do noszenia Arki Przymierza

stali przy rogach ołtarza, lewici z rogami w rękach znajdowali się na linii oddzielającej Dziedziniec Kapłański od Dziedzińca Żydów (*Mid.* 2.10). Lewici, choć pochodzili z tego samego pokolenia co kapłani, to jednak należeli do uboższych rodzin, posiadali pozycję podrzędną. Literatura rabinacka potwierdza lekceważenie, z jakim kapłani odnosili się do nich:

Gdy dowódca straży świątynnej podczas obchodu z pochodniami zastanie któregoś z lewitów zmorzonego snem, spuszcza mu solidne lanie kijem i wolno mu nawet podpalić odzież winnego. Kiedy pewnego razu usłyszano na dziedzińcu przeraźliwe krzyki, ktoś zapytał: „Cóż się tam dzieje?” – odpowiedziano spokojnie: „Nic wielkiego, to tylko lewita, którego ćwiczą” (*Mid.* 1.2).

Trzeba wspomnieć także o dwóch innych grupach związanych z obsługą świątyni: *gizbarim* i *amarkalim*. Byli oni odpowiedzialni za ogólną administrację świątyni, jej skarbiec i magazyny. *Amarkalim* trzymali klucze do magazynów, *gizbarim* natomiast przechowywali pieniądze składane przez pielgrzymów na uposażenie sanktuarium, ornamenty czy prace remontowe. Do ich rąk trafiały zarówno obowiązkowe podatki, jak i dobrowolne ofiary pieniężne. Nadzorcy skarbcza świątynnego (było ich dwóch)

Pańskiego, by stali przy Panu, służyli Mu i błogosławili w Jego imieniu” (Pwt 10,8). Kapłani-lewici przynosili arkę przez Jordan (Joz 3,3), odczytywali Prawo na górze Ebal i Garizim (Joz 8,30-35). Wśród uczonych istnieje różnica zdań co do tożsamości lewitów i kapłanów-lewitów. Niektórzy egzegeci skłonni są przyjąć tezę, według której pierwsi zajmowali się nauczaniem Prawa, drudzy zaś wydawali decyzje prawne (Pwt 17,8-9) i *de facto* należy ich identyfikować z kapłanami. Do ich zadań należało rozstrzyganie różnych kwestii za pomocą *urim* i *tummim* (Pwt 17,9.12), interpretacja Prawa (Pwt 17,18-27), służba Arce Przymierza (Pwt 10,7-8) oraz przyjmowanie i składanie ofiar (Pwt 18,1.3). Inna propozycja idzie w kierunku przyjęcia tezy o tożsamości obydwu grup, które inaczej były nazywane w różnych okresach historycznych. Po przeniesieniu arki do Jerozolimy, a zwłaszcza po centralizacji kultu wprowadzonej przez Jozjasza w 622 r. przed Chr., lewici z Królestwa Północnego znaleźli się w pożałowania godnej sytuacji materialnej. Ci, którzy zdecydowali się przeprowadzić do Jerozolimy, nie zostali ciepło przyjęci przez kapłanów linii Sadoka; R. RUBINKIEWICZ, *Lewici*, 158-164.

zwani byli *katolikami*. Trzeba podkreślić, że podatki składane na świątynię nie służyły potrzebom kapłanów czy lewitów. Zazwyczaj przeznaczano je na zakup zwierząt składanych w ofierze za społeczność. Do płacenia podatków zobowiązany był każdy mężczyzna, który ukończył dwudziesty rok życia (Wj 30,13-16). W czasach Jezusa suma przeznaczana na podatek wynosiła pół sykla (czyli dwie drachmy), co równało się dwudniowemu zarobkowi średnio płatnej pracy⁶⁹. Nie ulega wątpliwości, że Żydzi wypełniali ten obowiązek nie tylko w Palestynie, ale także w diasporze. Wspomina o tym *List Arysteasa* (40), Flawiusz i Filon. Cesarze rzymscy nakazywali, by pieniądze zebrane w poszczególnych prowincjach dostarczane były do Jerozolimy.

Kiedy kapłani i lewici nie wykonywali służby świątynnej, która wypadała raz na dwadzieścia cztery tygodnie (oprócz świąt pielgrzymich, na które wszyscy przybywali do sanktuarium), wykonywali inne zajęcia. Większość z nich przypuszczalnie mieszkała w Jerozolimie i okolicach, inni zamieszkiwali dalsze tereny⁷⁰. W swych miejscowościach najprawdopodobniej byli nauczycielami⁷¹ i urzędnikami. Praca ich obejmowała nauczanie Prawa i sprawowanie funkcji sądowniczych. Wielu z kapłanów i lewitów należało do grupy, którą potocznie nazywano „uczonymi w Piśmie”. Ich zajęciem było nie tylko kopiowanie ksiąg świętych, ale także redagowanie dokumentów prawnych; uchodzili za ekspertów od spraw jurydycznych. Potwierdza to wprost nie tylko Flawiusz (*Ap.* 2.187), ale również ewangeliczne opowiadanie o uzdrowieniu trędowatego (Mk 1,40-45): Jezus naka-

⁶⁹ Drachma była mniej więcej równa wartości denara, który stanowił zapłatę za dniówkę (Mt 20,2).

⁷⁰ Istnieje hipoteza, według której rodzina Najwyższego Kapłana mieszkała w Seforis. Jeśli rzeczywiście kapłani należący do arystokracji zamieszkiwali poza Jerozolimą, Seforis, ze względu na wysoki status ekonomiczny, wydaje się odpowiednim miejscem; S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 133 C.E.: a Study of Second Temple Judaism*, Wilmington – Notre Dame 1980, 165.

⁷¹ Ben Syrach uważał kapłanów za „nauczycieli ludu” (Syr 45,17).

zuje uzdrowionemu pokazać się kapłanowi, gdyż tylko ten mógł autorytatywnie stwierdzić, czy trędowaty został oczyszczony, czy też nie⁷². Członkowie rodu kapłańskiego pełnili też funkcje w synagogach. Potwierdzają to znaleziska wykopalisk archeologicznych. Inskrypcja odnaleziona w Jerozolimie, dotycząca pewnej synagogi, w której posługiwano się językiem greckim, głosi:

Teodot, syn Wettena, kapłan i przewodniczący synagogi, syn przewodniczącego synagogi, syna syna przewodniczącego synagogi, wybudował tę synagogę dla lektury Prawa i dla nauczania przykazań, a także jako miejsce zamieszkania dla przybyszów, zarówno pokoje jak i łazienki dla tych, którzy przybywają z zagranicy i potrzebują ich⁷³.

Inskrypcja poświadcza nie tylko wysoki status ekonomiczny rodziny kapłańskiej, ale także u jej członków znajomość języka greckiego, dzięki czemu mogli udzielać gościnności pielgrzymom z diaspory. Wśród kapłanów i lewitów istnieli jednak także ci, których status majątkowy był stosunkowo niski. Można przypuszczać, że w okresie poza służbą świątynną niektórzy oddawali się takim pracom, jak: murarstwo, budownictwo czy rzemiosło. Trudno przyjąć, że sprzedaż skór, które kapłani otrzymywali z ofiar, mogła zapewnić byt całym ich rodzinom. Lewici byli w jeszcze trudniejszej sytuacji. Owszem, otrzymywali żywność z ofiar składanych w świątyni, jednak nie mieli żadnej zapłaty pieniężnej. Fakt, że umieli czytać i pisać, umożliwiał im odpłatne przepisywanie różnych dokumentów i wypełnianie formularzy, dzięki czemu wielu z nich mogło utrzymywać swe rodziny. Sama świątynia wymagała

⁷² Literatura rabinacka, co zrozumiale, ukazuje faryzeuszów jako doskonałych znawców prawa, a kapłanów niekiedy jako ignorantów, którzy musieli uciekać się do faryzeuszów z prośbą o pomoc. Misznaicki traktat *Negaim* opowiada o tym, że niejednokrotnie kapłan nie potrafił stwierdzić, czy osoba została oczyszczona z trądu, w związku z tym całą procedurę często towarzyszyli faryzeusze, którzy dawali kapłanowi podpowiedzi, na których podstawie ten orzekał stan faktyczny; E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.–66 d.C.)*, 245.

⁷³ Inskrypcję przytoczono za: A. DEISSMANN, *Light from the Ancient East*, London² 1965, 439-440.

z pewnością pracy pewnej liczby kopistów i skrybów; można przypuszczać, że byli wśród nich kapłani i lewici.

Kapłani i lewici utrzymywani byli, jak wspomniano, z ofiar i dziesięcin. Odpowiednie regulacje zapisane są w Księdze Liczb, zawierają je słowa, którymi Bóg przemówił do Aarona:

Nie będziesz miał dziedzictwa w ich kraju; nie otrzymasz również pośród nich żadnego przydziału ziemi; Ja jestem działem twoim i dziedzictwem twoim pośród Izraelitów... Możecie to jeść na każdym miejscu wraz ze wszystkimi, którzy należą do waszych rodzin. Jest to bowiem zapłata za waszą służbę przy Namioce Spotkania (Lb 18,20.31).

Podstawową ofiarą składaną z produktów rolnych były dziesięciny (Pwt 14,22), które należało składać każdego roku z wyjątkiem roku szabatowego. Osoby składające dziesięcinę mogły korzystać z niej w ten sposób, że bądź spożywano w Jerozolimie przyniesione płody ziemi, bądź zamieniano je na pieniądze (Pwt 14,22-27). Co trzy lata (najprawdopodobniej w trzecim i szóstym roku siedmioletniego cyklu) dziesięcina przeznaczana była na utrzymanie lewitów i osób najbardziej potrzebujących (Pwt 14,27-29; 26,12). Według Księgi Kapłańskiej (27,30), dziesięcina „z ziemi, z zasiewu ziemi albo z owoców drzewa należy do Pana”, czyli do kapłanów.

Innym źródłem pożywienia dla kapłanów i lewitów były pierwociny. Termin ten stanowi kategorię o szerokim znaczeniu; obejmuje nie tylko żywność, ale także pieniądze i wełnę. Pierwociny płodów ziemi, podobnie jak dziesięciny, mogły być spożywane przez rodziny kapłanów, pod warunkiem, że były czyste. Rabinii wymagali pierwocin jedynie z siedmiu rodzajów produktów: „pszenicy, jęczmienia, winorośli, drzewa figowego i granatowego, oliwek, i miodu” (Pwt 8,8). Ponieważ prawo pierworodnych obejmowało również męskich potomków Izraelitów, należało „wykupić” syna pierworodnego (Lb 18,16). Osoby składające pierwociny ziemi musiały dokonać przed kapłanem „wyznania” (Pwt 26,1-11). Kiedy wierny przynosił kapłanowi pierwsze płody ziemi, wypowiadał słowa: „Oświadczam dziś Panu,

Bogu twojemu, że zaszedłem do ziemi, o której Pan przysiągł przodkom, że nam ją da” (Pwt 26,3); kiedy kapłan odbierał kosz i kładł go przed ołtarzem, ofiarodawca kontynuował:

Ojciec mój, Aramejczyk błędzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Pana, Boga ojców naszych. Usłyszał Pan nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciężenie. Wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód. Teraz oto przyniosłem pierwociny płodów ziemi, którą dałeś mi, Panie (Pwt 26,5b-10a).

Kolejną ofiarą z żywności była ofiara wykonana gestem kołysania. Mogła dotyczyć mięsa zwierząt (Lb 18,11) lub produktów roli (Lb 15,20). Wszystkie trzy formy ofiar: dziesięcina, pierwociny i ofiara kołysania stanowiły źródło utrzymania kapłanów, lewitów i ich rodzin. Uważane były za pożywienie „święte”; zarówno kapłani, jak i ich rodziny, mogli spożywać przyniesioną żywność jedynie w stanie czystości rytualnej (Kpł 22,4-7; Lb 18,13). Spożywanie żywności przeznaczonej na jedną z trzech ofiar uznawane było za ciężkie wykroczenie. Nawet za nieświadome spożycie z jedzenia przeznaczonego dla kapłanów należało oddać równowartość w pieniądzach i jeszcze dołączyć jedną piątą tej wartości (Kpł 22,14). Rabinii przewidywali karę śmierci za świadome spożycie pierwocin lub ofiar kołysania (*Bik.* 2.1).

W I wieku przed Chr., jak i w czasach Jezusa, oprócz pochwał, nie brakowało krytyki, której ostrze było skierowane przeciw kapłanom. Filon w swych pismach idealizuje kapłanów, widząc w nich symbol Logosu (*Abr.* 198) i niemal utożsamiając z sumieniem (*Deus Im.* 131). Do rodu kapłańskiego należy każdy, kto, wyrzekłszy się grzechu, kroczy drogą Prawa (*Spec.* 1,243). Nie wszyscy jednak widzą w kapłanach wzór życia moralnego. Około roku 63 przed Chr. autor *Psalmów Salomona* oskarżał ich o cudzołóstwa, o zubożanie skarbcza świątynnego

i „zanoszenie do przybytku krwi menstruacyjnej” (*Ps.Sal.* 8). Komentarz do Księgi Habakuka, znaleziony w Qumran, potępia „bezbożnego kapłana” za spowodowanie nieczystości sanktuarium (1QpHab 12,8). Wspólnota, w której powstał *Dokument Damasczeński*, oskarżała kapłanów o stosunki seksualne z własnymi żonami w czasie, w którym prawo tego zakazywało (Kpł 15,25) oraz o kradzieże (CD 4,17-5,11; 6,15-16). *Testament Lewiego* atakuje kapłanów, zwłaszcza należących do arystokratów, za kradzieże ofiar świątynnych, za spożywanie ofiar z prostytutkami i za stosunki z nimi, za chciwość na pieniądze, a także za małżeństwa z kobietami pogańskimi (*Test.Levi* 14,5).

DZIEŃ W ŚWIĄTYNI

Świątynny rytuał ofiarniczy powtarzany był każdego dnia. Każdy z kapłańskich oddziałów *miszmarot* przez tydzień pełnił wyznaczoną służbę, składając ofiary przepisane prawem i przynoszone przez pobożnych Izraelitów. Powszedni dzień w świątyni różnił się od szabatu tym, że w szabat nie przyjmowano ofiar indywidualnych. Szczegółowe przepisy regulowały rytuał świąteczny. Przebieg świąt omówiony zostanie szerzej nieco dalej, tu natomiast uwypuklony zostanie aspekt ofiarniczy.

1. Dzień powszedni

Kluczowymi punktami codziennej służby sprawowanej w świątyni przez kapłanów i lewitów były ofiary składane o poranku i wieczorem (po południu)⁷⁴. „Dzień świątynny” liczył

⁷⁴ Rytuał codziennie sprawowanego kultu pochodzi z okresu powygnaniowego. Kronikarz przypisuje go epoce monarchii (1 Krn 16,49; 2 Krn 13,11; 31,1); jest on odbiciem zwyczajów panujących za czasów Drugiej Świątyni. Do praktyki czasów monarchii zapewne odwoływał się Ezechiel, który przewidywał jedynie całopalenie poranne (Ez 46,13-15); H. WITCZYK, *Czasy święte*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 287; T. BRZEGOWY, *Teologia kultu Bożego u Kronikarza*, AK 99,1 (1982) 429-442.

dwanaście godzin, liczonych jednak w taki sposób, że czas, kiedy słońce widniało na niebie, dzielono na dwanaście równych jednostek. Tak więc „godziny” letnie były dłuższe od zimowych. Prawdopodobnie niektórzy z kapłanów spędzali noc w świątyni. Wstawali jeszcze przed nastaniem świtu i, po dokonaniu rytualnych ablucji, wyznaczali losowo czekające ich obowiązki. Jeden z kapłanów zobowiązany był do uporządkowania i przygotowania ołtarza, na którym poprzedniego wieczoru pozostawiono jeszcze płonąca ofiarę całopalną. W tym celu obmywał najpierw swe ręce i stopy w naczyniu przeznaczonym do ablucji, a następnie usuwał popiół z ołtarza. W tym czasie inni kapłani, podzieleni na dwie grupy, przemierzające się za kapłanem-przewodnikiem z zapaloną pochodnią, wyruszali na wschodnią i zachodnią stronę dziedzińca, by sprawdzić naczynia sakralne. Następnie usuwali pozostałości kości palonego zwierzęcia, sytuowali na środku ołtarza mięso, które nie uległo jeszcze całkowitemu spaleni, i przynosili drwa, które zapalało się od żarzących się jeszcze żagwi. W tym czasie zapalano również ogień przeznaczony dla podtrzymywania kadzidła. W chwilę później, znów na drodze losowej, wyznaczano kolejne obowiązki, a wraz z obwieszczeniem wschodu słońca⁷⁵ przyprowadzano baranka przeznaczony na poranną ofiarę całopalną. W czasie kiedy baranka zabijano i przygotowywano do złożenia na ołtarzu, inni kapłani udawali się do pierwszego pomieszczenia świątynnego, by wyczyścić ołtarz kadzenia i przygotować świecznik. Następnie wspólnie recytowano *Szema* i inne obowiązkowe modlitwy, do których należał Dekalog i błogosławieństwa *Sim Szalom* z *Amida* (znana później jako „Osiemnaście błogosławieństw”, choć w tym czasie być może ich liczba była inna)⁷⁶. W szabat

⁷⁵ Obwieszczenie wschodu słońca było wezwaniem do podjęcia obowiązków: „Kapłani do swej służby, lewici na swoje pozycje, Izraelici na swoje miejsca” (*Shek.* 5.2; 48b).

⁷⁶ W czasach Jezusa z całą pewnością odmawiano już *Amida*, choć dokładna treść poszczególnych błogosławieństw trudna jest do ustalenia. Brak jakichkolwiek

„Niech Ten, który sprawił, że Jego Imię zamieszkało w tym domu, sprawi, aby pomiędzy wami, bracia, zamieszkała miłość, pokój i przyjaźń” (*Ber.* 12a, *Tam.* 5.1). Następnie rozpalano kadzidło i udawano się na dziedziniec kapłański, gdzie recytowano słowa błogosławieństwa kapłańskiego, zaczerpnięte z Lb 6,24-26:

Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem.

Celowość tej modlitwy-błogosławieństwa podaje kolejny wiersz Księgi Liczb: „Tak będą wzywać imienia mojego nad Izraelitami, a Ja im będę błogosławił” (Lb 6,27). Wezwanie imienia Pana ma zapewnić błogosławieństwo⁷⁷. Następował ryt złożenia przygotowanej ofiary na ołtarz całopalenia. Do mięsa dołączano mąkę i wylewano wino. Podczas trwania ceremonii lewici grali na cymbałach i śpiewali psalmy⁷⁸.

Kiedy przestawali śpiewać, dęli w trąby, a [zgromadzeni] ludzie składali pokłon; z każdą przerwą brzmiała trąba, a po każdym dźwięku trąby następował pokłon (*Tamid* 6,3).

Podczas otwarcia świątyni przybywała nowa gwardia kapłanów. Ci, którzy spędzili noc w świątyni, przypuszczalnie udawali

wzmianek na jej temat w liturgicznych fragmentach pism qumrańskich. Pierwszego „wydania” modlitwy dokonał w Jamni (Jabne) Gamaliel II (*Ber.* 28b-29a). Tekst tej modlitwy swymi korzeniami sięga więc czasów przedchrześcijańskich. Posiada ona dwie wersje redakcyjne, palestyńską i babilońską. Podczas służby świątynnej recytowano, oczywiście, tekst palestyński. W redakcji babilońskiej dołączono z czasem błogosławieństwo złączone z prośbą o potępienie „wszystkich heretyków i Nazarejczyków”, czyli chrześcijan (Błogosławieństwo 12).

⁷⁷ Trzy kolejne wiersze tzw. błogosławieństwa Aaronowego stanowią raczej paralelizm synonimiczny, nie *climax*. Egzegeci zwracają uwagę na skrupulatnie dopracowaną strukturę literacką błogosławieństwa jako formuły liturgicznej. W języku hebrajskim pierwsze wezwanie zawiera trzy słowa, drugie pięć, ostatnie zaś siedem. Tetragram znajduje się zawsze na drugiej pozycji w zdaniu.

⁷⁸ E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a. C.-66 d. C.)*, 159-162.

się do domów po złożeniu porannej ofiary całopalnej. Od tego momentu rozpoczynało się składanie ofiar przyniesionych przez lud. Po ośmiu i pół godzinach wstrzymywano składanie ofiar indywidualnych i rozpoczynano przygotowania do popołudniowej ofiary całopalnej. Według Wj 29,39 i Lb 28,4, składano ją „pomiędzy dwoma wieczorami”, czyli o zmierzchu. Przypuszczalnie jednak w czasach Drugiej Świątyni czyniono to już po południu, by można było jeszcze odczytać fragmenty Pism Świętych (Tory) i odmówić przepisane modlitwy. *Pes.* podaje, że wieczorną ofiarę całopalną składano w godzinę po zakończeniu składania ofiar indywidualnych (*Pes.* 5.1). Procedura była podobna do tej, według której postępowano rano, z tą różnicą, że nie porządkowano ołtarza, lecz dla podtrzymania ognia dwóch kapłanów donosiło drewno (*Yoma* 26b). Służbę kończyło zapalenie kadzidła. Każdego dnia składano także ofiarę z pokarmów (dziesiąta część efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą z oliwek) i płynów (wino).

2. Szabat

W szabat nie przyjmowano indywidualnych ofiar; w ich miejsce pełniono służbę *musaf*, czyli składano dodatkowe ofiary. Były to ofiary z dwóch owiec, składane bezpośrednio po porannym *tamid*. W czasie ich trwania śpiewano hymn Mojżesza *Ha'azinu* (Pwt 32,1-43), podzielony na sześć części. Oprócz złożenia dodatkowych ofiar dokonywano rytuału zmiany chlebów pokładnych (dosł. „chleb oblicza”; Wj 25,30; 1 Sm 21,7; 2 Krn 4,19). Chleby te, przygotowywane z czystej mąki (Kpł 24,5), zawsze powinny znajdować się na „złotym stole” (1 Krl 7,48)⁷⁹. Według Talmudu (*Men.* 5a) i Józefa Flawiusza (*Ant.* 3,255) były to chleby niekwaszone, choć sama Biblia nie zawiera takiej specyfikacji. Tłumacząc słowa Kpł 24,7b: „położysz na każdym sto-

⁷⁹ Podobny zwyczaj układania na ołtarzu chlebów istniał w Babilonii. W akadyjskich źródłach znaleziono sformułowanie *akal panu*, pokrewne hebrajskiemu „chleby pokładne”.

sie trochę czystego kadzidła”, LXX dodaje „i soli”; na podstawie tego dodatku utarł się zwyczaj solenia ofiary chlebów pokładnych (*Men.* 20a). Ich wymiany należało dokonywać w każdy szabat: „Każdego szabatu przygotowują to przed Panem jako dar nieustanny od Izraelitów, jako wieczne przymierze” (Kpł 24,8). Brak jest jakichkolwiek danych skryptystycznych, które potwierdzałyby, że czynności tej musiał dokonywać Najwyższy Kapłan. Ośmiu kapłanów wchodziło do sanktuarium. Dwóch z nich niosło dwanaście nowych bochnów chleba pokładnego, dwóch innych zaś misy przeznaczone na złożenie chleba. Pozostałych czterech kapłanów usuwało chleb z poprzedniego tygodnia, czyniąc to w taki sposób, aby zawsze przynajmniej jeden chleb znajdował się na stole. Wypełniano w ten sposób nakaz Jahwe: „zawsze przede Mną” (Wj 25,30; *Men.* 11,7).

3. Święta

Najbardziej uroczyste ceremonie świątynne odbywały się w dni świąteczne, przede wszystkim przy okazji *Jom Kippur* i trzech świąt pielgrzymich, do których należą: Pascha, Święto Namiotów i Święto Tygodni. Specjalne ofiary składano również w pierwszy dzień miesiąca księżycowego (nów księżycy) i na Początek Roku. Sposób celebracji poszczególnych świąt szerzej omawia się w części specjalnie temu poświęconej; w tej części pracy uwaga skupia się na rytuale świątynnym.

3.1. Dzień Pojednania

Centralna część dodatkowej liturgii w Dniu Pojednania (*Jom Kippur*) określa techniczny termin *Avodah* („służba”). Źródłem poznania rytuału Dnia Pojednania jest Kpł 16, traktat Miszny *Yoma* (rozdz. 1-7) oraz talmudyczny traktat o tej samej nazwie. *Jom Kippur* był jedynym dniem w roku, w którym Najwyższy Kapłan wchodził do Świętego Świętych. Na siedem dni przed świętem zamieszkiwał w pokoju na dziedzińcu świątynnym, gdzie przez cały

tydzień studiował wraz ze starszymi szczegóły rytuału świątecznego. W samym dniu święta składał codzienną ofiarę poranną, ofiarę kadzenia, i po serii zanurzeń i rytualnych obmyć składał w ofierze cielca jako ofiarę przebłagalną za swe własne grzechy. Następnie wyznawał swoje grzechy, grzechy swojej rodziny, pokolenia Lewiego i wreszcie całego Izraela (Kpł 16,6). Za każdym razem, kiedy wyznawał święte Imię Boże, które wypowiadano jedynie w tym dniu, lud skłaniał się w geście prostracji i odpowiadał słowami: „Niech będzie błogosławione Imię Tego, którego królestwo trwa na wieki wieków” (*Sot.* 13,8; *Yoma* 39b). Nie wiadomo dokładnie, ile razy powtarzano tę procedurę. Sam traktat Miszny *Yoma* podaje niezgodne informacje: raz mówi o 10 razach (2.2), innym razem o 13 (3.7). Następnie arcykapłan wyciągał dwa losy z drewnianego pojemnika, jeden z napisem „Azazel”⁸⁰, drugi z napisem „Ofiara za grzechy dla Pana”. W ten sposób jednego z wcześniej przygotowanych kozłów wysyłał na pustynię „dla Azazela”, drugiego składał w ofierze za grzechy⁸¹. Rytuał wypędzenia kozła na pustynię ma za podstawę tekst Kpł 16,8-10:

Następnie Aaron rzuci losy o dwa kozły, jeden los dla Pana, drugi dla Azazela. Potem Aaron przyprowadzi kozła, wylosowanego dla Pana, i złoży go na ofiarę przebłagalną. Kozła wylosowanego dla Azazela postawi żywego przed Panem, aby dokonać na nim przebłagania, a potem wypędzić go dla Azazela na pustynię.

⁸⁰ Dokładna etymologia imienia jest trudna do wyjaśnienia. Przeważają dwie opinie. Według pierwszej Azazel to nazwa miejsca, do którego wypędzano kozła. Miała być ona zaczerpnięta z Kpł 16,22: „ziemia bezpłodna”. Druga opinia bazuje na Kpł 16,8: „Następnie Aaron rzuci losy o dwa kozły, jeden los dla Pana, drugi dla Azazela”. Ponieważ imię Azazela występuje w tekście jako paralelne do rzeczownika „Pan”, uznano, że wskazuje ono nadnaturalną istotę czy siłę duchową. Opinię tę wzmacnia silne przekonanie Izraelitów, że pustynia jest miejscem zamieszkiwania demonów (Kpł 13,21; 34,14). Starożytne przekłady Biblii wyjaśniają imię etymologicznie, odwołując się do hebrajskich terminów „koziół” i „iść”, czyli „koziół, który winien iść”. Vlg tłumaczy *caper emissarius*.

⁸¹ Wydaje się, że ten rytuał jest pokrewny do rytu, w którym składano ofiarę z dwóch ptaków, po oczyszczeniu z trądu; jednego ptaka wypuszczano wolno, drugiego zaś zabijano (Kpł 14,4-7).

Kozioł wypędzany na pustynię nie był ofiarą; z żadnego tekstu nie wynika jasno, że winien być zabity, choć według niektórych świadectw miało to miejsce za czasów Drugiej Świątyni. W przekonaniu Izraelitów kozioł wynosił ze sobą na pustynię grzechy ludu. Wyraz temu przekonaniu daje Miszna, powołując się na zwyczaj Babilończyków (lub Aleksandryjczyków), którzy przy ściąganiu sierści kóz wypowiadać mieli słowa „weź to i idź”, wyjaśniane pytaniem: „Dlaczego kozioł ten wciąż jeszcze tu stoi, kiedy grzechy pokolenia są tak liczne, i są już na nim?” (*Yoma* 66b)⁸². Arcykapłan przywiązywał do rogów kozła purpurową wełnę⁸³ i wypowiadał słowa modlitwy: „O Panie, Twój lud, dom Izraela, zgrzeszył i wykroczył przeciwko Tobie”. Następnie przekazywał kozła mężczyźnie, który wyprowadzał go na otwartą przestrzeń pustyni⁸⁴. Choć Prawo zezwalało każdemu mężczyź-

⁸² Porównanie wypędzenia kozła na pustynię w starożytnym Izraelu ze zwyczajami panującymi wówczas na Bliskim Wschodzie dowodzi licznych paralel. W Babilonii panował zwyczaj, by w święto *Akitu* (Nowy Rok) wypędzać kozła na pustynię jako ofiarę dla Ereszkigal, bogini pustkowia. Miała być to ofiara zastępcza (w miejsce człowieka). Akkadyjska inskrypcja z Assur zapewnia, że jeśli do łóża człowieka chorego, który nie może jeść ani pić, przywiąże się kozła, wówczas choroba przejdzie na zwierzę, uwalniając tym samym chorego od jego cierpień. Następnego ranka zwierzę winno być wyprowadzone na pustynię i zabite. Jego mięso winno zostać umieszczone we wgłębieniu wykopanym w ziemi, wraz z miodem i oliwą, przypuszczalnie jako ofiara dla demonów. Podczas plag Hetyci zwykli wysyłać kozły na obce terytoria, w nadziei, że zwierzęta wyniosą tam nieszczęście. Do rogów zwierzęcia zwykli przywiązywać wtedy kolorową wełnę, podobnie jak czynili to Izraelici w Dniu Pojednania. W świecie helleńskim również znano rytuał „kozła ofiarnego”, z tym, że zamiast kozła w rytuale brał udział człowiek, którego wypędzano z miasta, a w niektórych wypadkach nawet zabijano.

⁸³ Według B. Ponížego, „czerwien u wielu narodów jest szczególnym kolorem ochronnym, który odwraca zło i wygania demony”; *Drugorzędne akty kultu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 244.

⁸⁴ Ceremonie przypominające rytuał wypędzenia kozła ofiarnego na pustynię, praktykowane wśród różnych narodów starożytnego Bliskiego Wschodu, omawia L.L. Grabbe w artykule *The Scapegoat Tradition: a Study in Early Jewish Interpretation*, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 18 (1987) 152-167.

nie wypełnić to zadanie, arcykapłan najczęściej wyznaczał do tej funkcji jednego z kapłanów. Gest oznaczał swojego rodzaju „banicję” grzechów, którymi obarczono kozła; powracały one na pustynię, do miejsca zamieszkania demonów, a więc do źródła swego pochodzenia. Gdy tylko kozioł wstępował na pustynię, arcykapłan powracał, by kontynuować swą służbę. Fakt ten potwierdza opinię, że kozioł wcale nie musiał być zabity, choć czyniono to w obawie, by nie wrócił na tereny zamieszkałe i w ten sposób nie sprowadził nałożonych na niego grzechów na lud izraelski. Po złożeniu ofiary kadzenia w Świętym Świętych arcykapłan recytował modlitwę błagalną o łagodny klimat, aby rolnicy zebrać mogli obfite plony ziemi, modlitwę za Judę i Izrael, i wreszcie o to, by trzęsienie ziemi nie nawiedziło doliny Szaronu.

3.2. *Regalim* – święta pielgrzymie

W trzy święta związane z pielgrzymowaniem do Jerozolimy (*Pesah*, *Szawuot* i *Sukkot*) składano, oprócz *tamid*, również ofiary dodatkowe, ofiary pokoju i ofiary pielgrzymów. Z powodu wielkiej liczby Izraelitów przybywających do Świętego Miasta wraz z rodzinami, bramy świątynne otwierano już o północy, wcześniej natomiast oczyszczano ołtarz całopalenia. Rankiem, gdy przychodził czas składania *tamid*, dziedziniec świątyni wypełniony był już pielgrzymami (*Yoma* 1,8; *Ant.* 18,29). Zewnętrzna zasłona przybytku była otwierana tak, by przybysze mogli widzieć rytuał ofiarniczy. Na czas świąt do Jerozolimy przybywali również kapłani zamieszkujący dalsze części Palestyny, by pełnić swą służbę w świątyni.

P a s c h a

Podstawową ofiarą Izraelitów na czas Paschy był baranek. Zazwyczaj jedno zwierzę było ofiarowywane przez grupę 10-20 osób. W dzień Paschy wieczorny *tamid* rozpoczynał się już po siedmiu godzinach dnia. W ten sposób, zyskując na czasie, udawało się przyjąć ofiary pielgrzymów podzielonych na trzy

grupy. Gdy pierwsza grupa wchodziła na dziedziniec, zamykano bramy świątyni i rozlegał się dźwięk *szofaru* (róg barani lub innego czystego zwierzęcia, z wyjątkiem wołu). Kapłani stali w uporządkowanych szeregach, trzymając w ręku złote i srebrne naczynia przeznaczone na zebranie krwi baranków. Pielgrzymi zabijali swe ofiary, wypełniając krwią naczynia kapłanów, którzy przelewali ją z jednego naczynia do drugiego, podając sobie nawzajem, aż do kapłana stojącego najbliższej ołtarza, który wylewał nań dostarczaną mu krew. Działo się to zgodnie z przepisem zanotowanym przez kronikarza: „[Kapłani] stali też na swoich miejscach według swego urzędu i według Prawa Mojżesza, męża Bożego. Kapłani wlewali krew, którą brali z rąk lewitów” (2 Krn 30,16)⁸⁵. Gdy pierwsza grupa pielgrzymów skończyła składanie ofiar, opuszczała dziedziniec, na który wchodziły kolejno dwie następne. Przez cały czas trwania ofiary lewici śpiewali psalmy Hallelu (Ps 113-118; *Pes.* 5,5-7)⁸⁶. Kiedy mięso baranka zostało upieczone, spożywano je po zapadnięciu zmroku jako paschalny *seder* (*Pes.* 10,1-9).

Święto Tygodni

Podczas Święta Tygodni (*Szavuot*), zwanego także *Hag Ha-Bikkurim*, czyli świętem pierwocin, składano w ofierze całopalnej siedem jednorocznych baranków bez skazy, młodego cielca i dwa barany, do których dołączano ofiary pokarmowe i płynne (Kpł 23,18). Jako ofiarę przebłagalną składano kozła (*Bik.* 3.3), a jako ofiarę biesiadną kolejne dwa jednoroczne baranki. Kapłan zobowiązany był wykonać nimi obrzęd kołysania (Kpł 23,20).

⁸⁵ Manipulacja krwią w obrzędach Paschy sięga jeszcze czasów przedmojżeszowych i zapewniła miała obronę trzód przed wpływami demonicznymi; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1984, 202.

⁸⁶ Psalmy te, wyrażające dziękczynienie i radość, recytowane były w dwóch formach. Pełny Hallel (Ps 113-118) śpiewano w *Sukkot*, *Hanukkah*, w pierwszy dzień Paschy (w diasporze przez dwa dni Paschy) i *Szavuot*; Hallel pomniejszony o Ps 115,1-11 i 116,1-11 recytowano w każdy pierwszy dzień miesiąca i przez ostatnie sześć dni Paschy.

Pielgrzymi przynosili ze sobą chleby z najczystszej mąki, jako pierwociny dla Pana (Kpł 23,17). Każdy, kto posiadał ziemię rolną, zobowiązany był do złożenia ofiary z pierwocin (Wj 23,19; 34,26; Lb 15,17-21; 18,12-13; Pwt 26,1-11). Chleby były następnie rozdzielane wśród kapłanów znajdujących się w świątyni, z pominięciem jednak tych, którym akurat przypadała służba.

Święto Namiotów

Święto Namiotów (*Sukkot*), trwające przez osiem dni, wymagało wielu ofiar, zarówno zwierzęcych, jak pokarmowych i płynnych, składanych według ściśle określonych przepisów, zawartych w Lb 29,12-39. Ofiary płynne składały się z wody i wina. Wodę czerpano z sadzawki Siloe i dostarczano ją do bramy świątynnej, przy której rozbrzmiewał dźwięk rogów. Ponieważ Prawo nie wspomina nic o płynnej ofierze z wody, faryzeusze powoływali się na fakt, jakoby Mojżesz otrzymał na Synaju ustny nakaz Boży, by ofiarę tę składać, bądź że nakaz ten bierze początek w nauczaniu prorockim. Saduceusze sprzeciwiali się tej praktyce, nie znajdując jej uzasadnienia. Podczas wszystkich dni świątecznych śpiewano Hallel.

3.3. Nowy Rok

Ofiary składane na początek roku (*Rosz Ha-Szanah*) pokrywają się w większości z tymi, jakie obowiązywały w pierwszy dzień siódmego miesiąca. Jako ofiarę całopalną składano cielca, barana i siedem jednorocznych jagniąt; na ofiarę przebłagalną składano kozła, a wszystkim ofiarom towarzyszyły dary z pokarmów (Lb 29,2-6). Składano także codzienną ofiarę całopalną.

3.4. Nów księżycy

Przy nowiu księżycy (*Rosz Hodesz*), który rozpoczynał nowy miesiąc, składano ofiary zgodnie z przepisem Lb 28,11-15: dwa młode cielce, barana i siedem jednorocznych jagniąt bez skazy.

Do ofiar tych dodawano również ofiary pokarmowe i płynne. Jako ofiarę przebłągalną poświęcano kozła (Lb 28,15).

Nieustannie składana ofiara w świątyni była stałym i zasadniczym elementem kultu Izraelitów. Każde ze świąt posiadało swoją specyfikę, co wiązało się naturalnie z odmiennym rytuałem ofiarniczym. Istotne elementy tego rytuału, jego znaczenie oraz rodzaje składanych ofiar stanowią przedmiot kolejnej części niniejszych rozważań.

III. KULT OFIARNICZY

Za podstawowe źródło informacji o kulcie ofiarniczym czasów Jezusa należy uznać cztery dzieła: *Księgę Jubileuszów*, pisma Filona, *Zwój Świątynny* i dzieła Józefa Flawiusza. Bez wątplenia istnieje pewna linia kontynuacji w kulcie ofiarniczym, sięgająca czasów Pierwszej Świątyni, a nawet okresu przedmonarchicznego, naznaczonego obecnością Namiotu Spotkania, i w tej optyce należy spojrzeć na ofiary składane w Świątyni Jerozolimskiej w pierwszych dziesięcioleciach I wieku. Poza tym pisma Filona przybliżają rytuały ofiarnicze Aleksandrii, a więc judaizmu diaspory, natomiast *Zwój Świątynny* mówi wiele na temat praktyk panujących w gminie qumrańskiej, co oczywiście nie musi być reprezentatywne dla całej religii judaistycznej. Najwięcej informacji wydobyć można z zapisu Flawiusza, który w dużej mierze pokrywa się z przepisami ofiarniczymi zawartymi w Księdze Kapłańskiej i Liczb (a także częściowo w Księdze Wyjścia i Powtórzonego Prawa). Pomocą okazuje się także sięgnięcie do Miszny, która – choć jest dziełem późniejszym – odwołuje się do rytów ofiarniczych wykonywanych za czasów świątyni Heroda. W korzystaniu z Miszny należy kierować się jednak pewną ostrożnością, powstawała bowiem już długo po upadku świątyni w 70 roku, a więc w okresie, kiedy rabini nadawali zupełnie nowy kierunek religii pozbawionej sanktuarium. Usiłowanie zastąpienia kultu świątynnego systemem praktyk religijnych obwarowanych ścisłymi przepisami każe postawić sobie pytanie, na ile modele ofiar przedstawione na kartach Miszny odzwierciedlają historyczne uwarunkowania czasów Heroda, na ile zaś odbijają nowe tendencje, które pojawiły się w judaizmie po destrukcji świątyni przez wojska Tytusa.

IDEA I ZNACZENIE OFIARY

Idea ofiary, obecna we wszystkich formach religii, spotkała się z różnymi interpretacjami ze strony religioznawców. Zdaniem E. Tylora ofiara jest darem złożonym bóstwu, na które składający ofiarę patrzy z perspektywy antropomorficznej. Tylor redukuje znaczenie ofiary w mentalności ofiarnika do prymitywnej formuły *do ut des*, dopatrując się w akcie ofiarniczym próby przejednanania lub ułaskawienia bóstwa bądź zyskania ze strony człowieka jego przychylności⁸⁷. Zainteresowania W.R. Smitha skupiły się na prymitywnych religiach animistycznych. Jego zdaniem zwierzę składane w ofierze reprezentuje zarówno plemię, jak i jego bóstwo. Stąd zabicie zwierzęcia i spożywanie jego mięsa wyraża ideę zjednoczenia z bóstwem. Taka forma zjednoczenia służyć miała podtrzymaniu życia ludzkiego. Dopiero z biegiem czasu, w wyniku ewolucji teorii ofiary, zaczęto rozumieć ją jako dar składany bóstwu (ang. *gift theory*)⁸⁸. H. Hubert i M. Mauss, poddając krytyce tezy Smitha, nie zaprzeczają jego założeniu, że ofiara jest formą daru składanego bóstwu, akcentują jednak inny, ich zdaniem istotniejszy moment koncepcji ofiary: ma ona tworzyć nić łączącą *sacrum* i *profanum*. Mięso zabijanych zwierząt należy bowiem do świata materialnego (*profanum*), natomiast mieszkające w nich życie stanowi część świata duchowego (*sacrum*), które zamieszkuje bóstwo⁸⁹. G.A. Anderson stawia pytania przed teorią daru, nie wskazuje jednak jednoznacznych odpowiedzi⁹⁰. Czyni to natomiast Valeri, wychodząc w swych rozważaniach od problemu: dlaczego za niewielki dar (zwierzę złożone w ofierze) człowiek spodziewa się wielkich dobrodziejstw ze

⁸⁷ E. TYLOR, *Primitive Culture*, II, New York 1871, 375.

⁸⁸ Należąca do klasyki religioznawstwa religii semickich książka W.R. Smitha, *Lectures on the Religion of the Semites* (New York 1889) została wydana jako reprint w 1969 r.

⁸⁹ H. HUBERT, M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, *L'année sociologique* 2 (1899) 29-138.

⁹⁰ G.A. ANDERSON, *Sacrifice and Sacrificial Offerings*, ABD V, 871.

strony bóstwa⁹¹. Wskazując kierunek odpowiedzi na tak postawiony problem, mówi o proporcjach pomiędzy darem i dawcą: człowiek, jako nieskończenie słabszy i „niższy” od bóstwa, któremu oddaje cześć, składa w ofierze dar o małej wartości, lecz spodziewa się odpowiedzi na miarę silniejszego i „większego” bóstwa. Zdaniem G. von Rada, w czasach Starego Testamentu, kiedy składano ofiary w pokorze i prostocie ducha, w ogóle niewiele mówiono na temat ich sensu. Trudno szukać głębokich teologicznych uzasadnień i wyjaśnień idei ofiary na kartach starożytnych pism sakralnych Żydów. Składanie ofiar przyjmowano za oczywistość nie wymagającą tłumaczeń; dopiero bieg historii wymógł na Izraelitach potrzebę interpretacji i uzasadnień. Wydają się jednak one próbą późniejszej racjonalizacji wcześniej spełnianych rytów⁹².

Ofiary znane były w pierwotnych religiach animistycznych, w starożytnej Grecji i Rzymie, w Egipcie i Mezopotamii, na starożytnym Bliskim Wschodzie⁹³. Stanowiły jeden z najistotniejszych

⁹¹ “Hence man’s small gift to the god is as valuable as god’s big gift to man, but at the same time this equivalence of the gifts signifies and establishes the non-equivalence of the givers, of god and man. It is in this way that reciprocity can coexist with hierarchy and that the sacrificial exchange can represent the gods’ superiority over men”; V. VALERI, *Kingship and Sacrifice*, Chicago 1985, 66.

⁹² G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 201-202.

⁹³ Praktyki ludów ościennych Izraela wykazują liczne podobieństwa, ale także istotne różnice w kulcie ofiarniczym pomiędzy Izraelem a sąsiednimi narodami. Elementy wspólne pozwalają lepiej zrozumieć znaczenie ofiar starotestamentowych. W Babilonii ofiary rozumiane były jako dostarczanie pokarmu dla bóstw. Część pożywienia składanego bogom przeznaczano dla służby świątynnej. Babilończycy znali ofiary zapachowe (przede wszystkim kadzielne), które miały „uprzyjemnić” bogom posiłek. W Mezopotamii jednak nie praktykowano ofiar, przy których palono by zwierzęta; nieznaną jest też tam idea ofiary ekspiacyjnej, powszechna w Izraelu (nieco podobną funkcję odgrywały tzw. ofiary zastępstwa: zwierzę lub specjalnie przygotowaną figurę niszczone, wypowiadając przy tym zaklęcia; ofiara taka miała odsunąć złość demonów, uznawanych za przyczynę wszelkiego zła). W Północnej Arabii składano bóstwom ofiary krwawe, w Arabii Centralnej oddawano bogom część zdobyczy i pierwociny płodów ziemi; najbardziej rozwinięte rytury posiadały jednak plemiona Arabii Południowej. Miały one własne sanktuaria i rozwinięte rytuały ofiarnicze dotyczące

szych, jeśli nie najważniejszy element religijności⁹⁴. Jednak ofiary żydowskie różniły się od ofiar składanych w innych kultach religijnych. Podstawowa różnica polegała na przekonaniu Żydów, już w okresie rzymskim silnie ugruntowanym, że może istnieć tylko jedna świątynia i tylko w niej mogą być składane ofiary w prawowity sposób. Zarówno Grecy jak i Rzymianie posiadali ogromną liczbę świątyń, a ofiary mogły być składane nawet poza sanktuariami. Druga różnica dotyczyła kapłaństwa. W Izraelu (i Palestynie) kasta kapłanów utrzymywana była przez niekapłanów. W Rzymie, a także na niektórych terytoriach języka greckiego, bycie kapłanem równało się zyskaniu godności i dostąpieniu zaszczytu. Było to tzw. kapłaństwo elitarne⁹⁵. Często łączyło

ofiary krwawych i kadzielnych. Najwięcej podobieństw z kultem izraelskim wykazują ofiary Kanańców. Opisy ofiar ku czci Baala dostały się na karty 1 Krl 18. Jeremiasz wypomina Izraelitom niewierność objawiającą się w spalaniu kadzideł bożkom kanańskim (Jr 11,12-14). W tekstach z Ras Szamra, dotyczących okresu przedizraelskiego w Kanaanie, znaleziono wiele wyrażen analogicznych do określeń biblijnych. Fenicki tekst, tzw. Cennik z Marsylii, wyszczególnia listę bóstw kanańskich, przypisując im konkretne ofiary, często analogiczne do ofiar izraelskich, co skłania niektórych (np. de Vaux'a) do tezy, iż Izraelici zaadaptowali kanański rytuał ofiarniczy dla własnych potrzeb religijnych. Kanańscy i Fenicjanie znali tzw. ofiary fundacyjne, składane z niemowląt (niekiedy także z dorosłych), których szczątki zakopywano na nowym miejscu zasiedlenia (dom, miasto). Ofiarą taką był zapewne czyn Chiela z Betel, który odbudował Jerycho „na swoim pierwotnym Abiramie, i na swoim najmłodszym, Segibie” (1 Krl 16,34). Diodor z Sycylii poświadcza złożenie dwustu ofiar z dzieci dla Molocha; ofiarę tę mieli złożyć Kartagińczycy w 310 r. przed Chr., by usmierzyć gniew Chronosa. Podobną sytuację opisuje 2 Krl 3,27. Wydaje się, że ofiary z ludzi praktykowane były także we wczesnym stadium rozwoju religii Izraela; poświadczają to Sdz 11,30-40; 1 Sm 15,33; 2 Sm 21,1-14. Praktyki składania dzieci w ofierze znane były także w dolinie Ben Hinnon (Gehenna); A. KONDRACKI, *Pochodzenie i szczególne charakter rytuału ofiarniczego Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 205-217.

⁹⁴ E.P. Sanders odważa się nawet na postawienie śmiałej tezy, że ofiara była religią: „La religione era sacrificio”; *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, 65.

⁹⁵ Juliusz Cezar szczycił się godnością *Pontifex Maximus*; Aleksander Wielki podczas swoich podbojów często sam składał bogom ofiary; Pliniusz Młodszy rozpoczynając swą karierę starał się o godność kapłańską.

się z pełnieniem wysokich urzędów o znaczeniu politycznym. W judaizmie było odwrotnie: kapłaństwo było dziedziczne, a samym kapłanom nie wolno było utrzymywać swych rodzin z pracy na roli. Utrzymanie kapłanów należało do pozostałej części społeczeństwa. Poza tym w religiach poza judaizmem nieznaną była idea ofiary całopalnej, składanej w Świątyni Jerozolimskiej przynajmniej dwukrotnie w ciągu dnia. Poza przypadkiem ofiar całopalnych, mięso innych ofiar stanowiło pożywienie dla kapłanów, ich rodzin, a niekiedy także dla samych ofiarników, natomiast w religiach greckich całe mięso ofiar wykorzystywano jako żywność (bogom przeznaczano jedynie szczątki kości).

Rytuał ofiarniczy Izraela należy widzieć przez pryzmat przymierza, u którego początków leży wiara narodu wybranego⁹⁶. Idea bezinteresownej miłości Jahwe do swego ludu, wyrażona w boskiej inicjatywie zawarcia przymierza, zdecydowanie odróżnia znaczenie przypisywane ofiarom przez Izraelitów od sposobu, w jaki widzieli ofiary członkowie ludów ościennych. Ofiary pogańskie miały na celu zaskarwienie sobie przychylności bóstw; w Izraelu natomiast ofiara przypominała i odsyłała przede wszystkim do tego, co Bóg czynił dla człowieka. Takie odwrócenie perspektywy każe dostrzec w ofiarach oczyszczenia (zwanym niekiedy przebłagalnymi) środek do usunięcia przeszkód na linii relacji człowiek-Bóg⁹⁷. Istota ofiar nie leżała bowiem w spalaniu

⁹⁶ H. Langkammer wymienia cztery zasadnicze prawdy objawione Izraelowi, które wydają się najistotniejsze dla wiary narodu wybranego przez Jahwe: (1) Bóg jest absolutem, Osobą istotowo różną od człowieka, (2) Bóg przez interwencję historyczną w dzieje narodu, który wybrał sobie na własność, dokonuje cudownego uwolnienia go z niewoli w Egipcie, (3) uwolnieniu w aspekcie historycznym towarzyszy uwolnienie w sensie moralnym, gdyż człowiek wezwany jest do odtworzenia w sobie obrazu Stwórcy, (4) świętość Boga, uznawana niekiedy za Jego przymiot, w rzeczywistości stanowi o Jego istocie; *Znaczenie religijne ofiary w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 227-229.

⁹⁷ „Główną racją, a zarazem celem ofiary jest wejść w relację, możliwie jak najściślejszą, z istotą wyższą. Formą szczytową takiej relacji jest zjednoczenie się z nią, a co najmniej udział w jej życzliwości, dobrach i łaskach”; H. LANGKAMMER, *Znaczenie religijne ofiary w Izraelu*, 225.

mięsa zwierzęcia, lecz polegała na ofercie z życia istoty. Nie chodzi przede wszystkim o zniszczenie żertwy, lecz o ofiarowanie jej krwi⁹⁸, z którą utożsamiany był pierwiastek życiowy. Poprzez gest włożenia rąk na ofiarę, a później przez spożycie jej części, ofiarnik utożsamiał się ze składaną przez siebie ofiarą, przez co przedstawiał Bogu siebie samego; czynił to zawsze nie jako jednostka, lecz jako przedstawiciel ludu przymierza⁹⁹.

Ofiary były więc dla Izraelity przede wszystkim aktem wiary w osobowego i transcendentnego Boga¹⁰⁰. Wynikająca z natury przymierza jego bilateralność skłaniała do nawiązania relacji z Jahwe, jedynym Bogiem Izraela¹⁰¹. Świadomość całkowitej od Niego zależności (wymiar wertykalny) oraz przekonanie o wybraniu przez Jahwe Izraela jako ludu wyraźnie oddzielonego od innych (wymiar horyzontalny) ukierunkowała motywację ofiar na wymiar komunijny. Owa *communio* dokonuje się na dwu płaszczyznach: umacnia więź z przyjmującym ofiarę Bogiem i łączy z członkami tego samego ludu. Pewien rodzaj ofiar wpływał także ze świadomości winy. Mają one na celu przywrócenie utraconej przez grzech lub nieczystość (rytualną i moralną) łączności z Jahwe. Istniał w judaizmie także dziękczynny wymiar

⁹⁸ R. RUMIANEK, *Rola krwi w Starym Testamencie*, STV 23,1 (1985) 77-81.

⁹⁹ "The cultus was the symbolic and sacramental means of grace through which the covenant relationship of Israel with Jahweh was maintained and restored"; R. ABBA, *The Origin and Significance of Hebrew Sacrifice*, Biblical Theology Bulletin 7 (1977) 124. Por. także A. KONDRACKI, *Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela*, 217-220.

¹⁰⁰ Przypisywano im potrójną skuteczność. Według E. Zawiszewskiego była to skuteczność: (1) obrzędowa, czyli polegająca na oczyszczeniu rytualnym dopuszczającym do dalszych form kultu; (2) symboliczna, o ile ofiary były wyrazem wewnętrznej postawy ofiarnika – jego wiary i oddania Bogu; (3) typiczna, o ile usprawiedliwiały i wewnątrznie uświęcały ofiarujących; *Instytucje biblijne*, 116.

¹⁰¹ Formuła „Ja jestem waszym Bogiem, wy jesteście moim ludem” w różnych jej odmianach wypowiada zasadniczą prawdę wyrażającą istotę przymierza i akcentującą moment elekcji Izraela przez Jahwe. U proroków często pojawia się ona w tekstach odnowienia przymierza lub zapowiedziach nowego przymierza.

ofiar; składano je nie tylko przy okazji wielkich wydarzeń historycznych, w których odczytywano ślad interweniującej *manus Dei*, ale także przy radosnych okazjach w życiu jednostek czy rodzin¹⁰².

Podsumowując rozważania o znaczeniu ofiar, można przyjąć zasadnicze trzy wymiary ideologizacji praktyk ofiarniczych: idea daru, idea *communio* oraz idea prześlągania. Z pierwszą łączą się nie tylko ofiary składane na ołtarzu, ale także prywatne śluby, podejmowane często w trudnych życiowo sytuacjach. Idea wspólnoty i łączności (*communio*) zawarta jest szczególnie w ucztach rytualnych, w których sam Jahwe widziany jest jako jeden z współbiedników. Motyw prześlągania zawarty jest w praktyce składania ofiar za grzechy moralne i związane z nieprawidłowością kultu. Nie można jednak twierdzić, że każda ofiara wyraża jedną tylko ideę; zazwyczaj wiele motywów przenika się nawzajem, z czego jeden ma znaczenie decydujące¹⁰³.

RYT OFIARNICZY

Prawo dotyczące ofiar, w tym również samego rytu ofiarniczego, w przeważającej większości zapisane zostało na kartach kodeksu kapłańskiego (P). Przepisy powstawały w odniesieniu do Namiotu Spotkania. Z biegiem czasu zostały przystosowane do warunków świątynnych. Pomijając ofiary z pokarmów (zboża, wina, oliwy), składano Jahwe przede wszystkim zwierzęta (woły, kozły, owce, barany, ptaki). Zasadniczo wyróżnia

¹⁰² Prorocy często poddawali krytyce nie same ofiary, ale motywację, z jakimi Izraelici przystępowali do ich składania. Występowali przeciw ich zmechanizowaniu i sprowadzeniu do czysto technicznego rytuału, któremu nie towarzyszyło odpowiednie usposobienie serca. Ofiara tylko wtedy ma sens i tylko wtedy może być przyjęta, gdy składana jest w łączności z wyrzeczeniem się zła i pragnieniem wytrwania na drodze Prawa. W lapidarnym sformułowaniu zasadę tę podał Ozeasz: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary” (Oz 6,6).

¹⁰³ G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 202-203.

się cztery etapy rytu ofiarniczego: przedstawienie ofiary, włożenie rąk na dar ofiarny, zabicie zwierzęcia i ryt pokropienia krwią oraz spalenie ofiary, często związane ze spożyciem przewidzianych przez przepisy kultyczne części ofiary¹⁰⁴. Niektóre z czynności zarezerwowane były kapłanom, innych dokonywały osoby przynoszące ofiary.

1. Przedstawienie ofiary

Składający ofiarę ze zwierzęcia zobowiązany był osobiście przyprowadzić (przynieść) je na dziedziniec świątynny. Właśnie od tej czynności bierze nazwę rzeczownik *korban*, stosowany w Biblii na oznaczenie ofiary, a pochodzący od czasownika „przybliżyć” [do ołtarza]. Dziedziniec świątynny był jedynym prawowitym miejscem dla przedstawienia składanych ofiar¹⁰⁵. Właśnie tam zwierzę było przyjmowane i badane przez kapłana. Jeśli zwierzę ofiarne przyprowadzał mężczyzna, wchodził z nim na Dziedziniec Żydów i oddawał

¹⁰⁴ G.A. Anderson wyróżnia sześć zasadniczych części rytu ofiarniczego, z których trzy pierwsze należą do czynności ofiarodawcy, trzy pozostałe jest obowiązany wykonać kapłan. Autor wymienia kolejno: (1) przyprowadzenie zwierzęcia do sanktuarium, (2) gest nałożenia rąk na dar ofiarny, (3) zabicie zwierzęcia, podzielenie i obmycie mięsa, (4) ryt pokropienia lub wylania krwi, (5) spalenie zwierzęcia bądź jego części i (6) usunięcie pozostałości; *Sacrifice and Sacrificial Offerings*, 875. Te same czynności wyodrębnia A. Kondracki; *Pochodzenie i szczególnie charakter rytuału ofiarniczego Izraela*, 218. E. Zawiszeński wylicza: przygotowanie ofiary, wkładanie rąk, zabicie ofiary przez ofiarującego, użycie krwi, obdarcie ze skóry i poćwiartowanie oraz obrzęd kołysania, spalenie i spożycie; *Instytucje biblijne*, 112.

¹⁰⁵ Stary Testament zna jednak wyjątki od tej zasady. W czasach zanim jeszcze świątynia zajęła miejsce Namiotu Spotkania, na którego dziedzińcu składano ofiary, kult ofiarniczy sprawowano także na górze Ebal (Joz 8,30-31), w Bokim („Płaczący”; Sdz 2,5), w Bet-Szemesz (1 Sm 6,15) czy w Rama (1 Sm 7,17). Istniał także zwyczaj składania ofiar Jahwe „na wyżynach” (1 Sm 9,12), a więc w miejscach, gdzie wcześniej rozwijał się kult Baala. Stan taki tolerowano przez kilka wieków, choć oficjalny kult mógł być sprawowany jedynie w świątyni w Jerozolimie.

je kapłanowi przy wejściu na Dziedziniec Kapłanów. Kobiety, przynoszące najczęściej gołębie lub synogarlice, z Dziedzińca Kobiet przekazywały swe ofiary lewitom, którzy dostarczali je kapłanom. Zwierzę przeznaczone na ofiarę nie mogło być młodsze niż osiem dni (w niektórych wypadkach musiało być jednoroczne). Nie mogło być to zwierzę dzikie ani robocze, ale jedynie takie, które hodowano do późniejszego spożycia lub bezpośrednio z przeznaczeniem na ofiarę.

2. Włożenie rąk na dar ofiarny

Gest włożenia rąk na zwierzę przeznaczone na ofiarę obowiązywał w większości, lecz nie w przypadku wszystkich rodzajów ofiar. Odpowiedni przepis prawny nakazuje składającemu ofiarę: „Połóż rękę na głowie żertwy, aby była przyjęta” (Kpł 1,4b). Najczęściej gest ten stosowano w przypadku ofiar całopalnych, przebłagalnych i ofiar pokoju. Dotyczył wszystkich ofiarowywanych zwierząt z wyjątkiem ptactwa. Gest ten był symbolicznym aktem oddania zwierzęcia przez jego właściciela i przyjęcia ofiary przez Jahwe¹⁰⁶. Ofiarodawca, który osobiście gestu tego dokonywał, wypuszczał z rąk swój dar i od tej chwili stawał się on własnością Jahwe. Gestu włożenia rąk na dary ofiarne nie należy mylić z podobnym gestem dokonywanym nad kozłem ofiarnym w Dzień Pojednania. Rytuał wypędzenia kozła na pustynię przeprowadzany był w celu oddalenia „wszystkich ich [Izraelitów] win do ziemi bezpłodnej” (Kpł 16,22b), zgodnie z nakazem kodeksu P:

¹⁰⁶ Wyniki dyskusji na temat znaczenia gestu nałożenia rąk na dary ofiarne pozwalają przyjąć tezę, że położenie jednej ręki było symbolicznym potwierdzeniem, iż ofiarowywane zwierzę jest rzeczywiście własnością składającego ofiarę, natomiast gest włożenia dwóch rąk w Dniu Pojednania oznaczał potwierdzenie przeznaczenia tego właśnie zwierzęcia na składaną ofiarę; D. WRIGHT, *The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature*, JAOS 106 (1986) 433-446.

Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów, wszystkie ich przestępstwa dotyczące wszelkich ich grzechów, włoży je na głowę kozła i każe człowiekowi do tego przeznaczonemu wypędzić go na pustynię (Kpł 16,21).

Nałożenie rąk na dar ofiarny nie było ani związane z przekazaniem winy (nawet w przypadku ofiar prześlągalnych za grzechy), ani nie oznaczało, że kapłan występuje w zastępstwie osoby przynoszącej ofiarę.

3. Zabicie zwierzęcia i ryt pokropienia

Dokonanie uboju ofiarowywanych zwierząt należało do samego ofiarującego. Jest bardzo prawdopodobne, że cios przecinający gardziel zwierzęcia zadawany był przez właściciela znajdującego się na Dziedzińcu Żydów, podczas gdy samo zwierzę ofiarne znajdowało się już na Dziedzińcu Kapłanów. Zgodnie z opisem Flawiusza (*Bell.* 5,226), te dwa dziedzińce oddzielał jedynie „niski parapet kamienny, piękny i elegancki”. Zadaniem ofiarującego było nie tylko zabicie zwierzęcia, ale również poświęcenie go i oczyszczenie wnętrza¹⁰⁷. Dokonywano obmycia ofiary, zgodnie z przepisem: „wnętrza i nogi zwierzęcia będą obmyte wodą” (Kpł 1,9). Kapłan natomiast zbierał przelewaną krew i dokonywał rytu pokropienia ołtarza (lub wylania krwi na ołtarz). Rytuał krwi wypływa z silnego przekonania Izraelitów, że właśnie krew jest pierwiastkiem życia zarówno człowieka (Rdz 4,10), jak i zwierząt (Pwt 12,23)¹⁰⁸. Surowy za-

¹⁰⁷ W sposób naturalny rodzi się pytanie, w jaki sposób właściciel zwierzęcia mógł dokonać tych czynności, jeśli znajdował się na Dziedzińcu Żydów oddzielonym od Dziedzińca Kapłanów. Istnieją dwie propozycje rozwiązania tej kwestii: albo dokonywał oczyszczenia ofiary wychylając się przez kamienny parapet (Dziedziniec Kapłanów znajdował się wyżej od Dziedzińca Żydów o około 1,25 m, co ułatwiałoby zadanie), albo – zgodnie z adnotacją Miszny, zezwalało ofiarnikowi na wejście na Dziedziniec Kapłanów (*Kelim* 1,8).

¹⁰⁸ Nie tylko w kręgach judaizmu, ale w wielu antycznych społecznościach znaczenie krwi wiązano z życiem. Starożytni Grecy utrzymywali, że przed ubojem

kaz spożywania krwi łączył się z przeświadczeniem, iż należna jest ona jedynie Jahwe, jako Panu i Dawcy życia. Może ona stanowić prześlągalanie za życie:

Bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was [tylko] na ołtarzu, aby dokonywała prześlągalania za wasze życie, ponieważ krew jest prześlągalaniem za życie. Dlatego dałem nakaz Izraelitom: Nikt z was nie będzie spożywał krwi. Także i przybysz, który się osiedlił wśród was, nie będzie spożywał krwi (Kpł 17,11-12)¹⁰⁹.

Jeśli w wyjątkowych okolicznościach ofiarę składano z dała od świątyni, krew musiała bezpośrednio wyciekać na ziemię (Pwt 12,15-28). W przypadku ofiar całopalnych, ofiar za przestępstwo i ofiar pokojowych, kapłan wylewał krew dookoła ołtarza. Przy ofiarach prześlągalnych, gdy składał je władca lub pojedynczy człowiek, krwią najpierw skrapiano rogi ołtarza, a następnie wylewano na podstawę; kiedy natomiast była to ofiara społeczności lub kapłanów, najpierw siedmiokrotnie dokonywano pokropienia w stronę zasłony świątynnej, a następnie skrapiano rogi wewnętrznego ołtarza. Pozostałą krew wylewano na podstawę ołtarza zewnętrznego.

4. Spalenie (i spożycie) ofiary

Szczegółowe przepisy prawne regulowały kwestie spalania ofiary. Mówiły one o tym, czy spalone ma być całe zwierzę (w przypadku ofiar całopalnych), czy też tylko jego tłuszcz lub inne organy. Jeśli prawo na to zezwalało, pozostałe części

zwierzę powinno dać wyraz swej zgody na zabicie przez kiwnięcie głową. Istnieją rysunki pochodzenia greckiego ukazujące przygotowywanie zwierzęcia do uboju oraz jego poświęcenie, gdy zwierzę już nie żyje; brak jednak prezentacji samego momentu kluczowego, w którym krew wypływa ze zwierzęcia. Chwila ta uważana była za pełną tajemnicy, silnie związaną z *sacrum*, stąd nie mogła stać się przedmiotem sztuki; E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a. C.-66 d. C.)*, 157.

¹⁰⁹ Zakaz spożywania krwi wypływał z przekonania, że jest ona siedliskiem duszy, ale mógł także łączyć się z obecnymi na starożytnym Bliskim Wschodzie animistycznymi zwyczajami picia krwi w celu zdobycia magicznych sił.

ofiarowywanych zwierząt spożywano. W zależności od rodzaju ofiary, spożycia mięsa dokonywali kapłani bądź przeznaczano je na ucztę sakralną. W przypadku ofiar przebłagalnych i ofiar za przestępstwa kapłani otrzymywali mięso ofiary i skórę zwierzęcia. Mięso należało spożyć tego samego dnia (*Ant.* 3,231; brak referencji w Biblii). Kapłan dzielił posiłek z innymi kapłanami pełniącymi służbę (Kpł 6,19).

Konkludując omawianie zasadniczego znaczenia poszczególnych elementów rytu ofiarniczego należy zauważyć pewną odmienność praktyk w przypadku różnych rodzajów ofiar. Staną się one przedmiotem rozważań w następnej części pracy.

RODZAJE OFIAR

Propozycje wyszczególnienia poszczególnych rodzajów ofiar składanych w Świątyni Jerozolimskiej biorą pod uwagę różne podstawy podziału¹¹⁰. W relacji do tego, co było przedmiotem ofiarnym, można mówić o ofiarach bezkrwawych, złożonych z mąki, wina, oliwy oraz o ofiarach ze zwierząt (wołów, owiec, kozłów, ptaków itp.). To samo kryterium wyraża podział na ofiary martwe i żywe, z klauzulą surowego zakazu ofiar z ludzi¹¹¹. Biorąc pod uwagę osobę ofiarującego, można wymienić ofiary poszczególnych jednostek (wśród nich osobno należałoby potraktować osobę władcy) i ofiary zbiorowe (całej społeczności lub jedynie kapłanów). Ze względu na przeznaczenie należy wskazać na ofiary całopalne i ofiary, których mięso mogło być przeznaczone do spożycia bądź przez samych kapłanów

¹¹⁰ „Terminologia ofiar jest dość bogata, ale nie zawsze łatwo jest określić, co oznaczają konkretne nazwy. Słownictwo biblijne jest bowiem wynikiem historycznej ewolucji oraz fuzją analogicznych czynności pochodzących z różnych środowisk”; R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 193.

¹¹¹ H. LANGKAMMER, *Znaczenie religijne ofiary w Izraelu*, 225.

(i ich rodziny), bądź też przez samego ofiarującego, jego rodzinę i najbliższych. Ze względu na implikacje teologiczne, przedstawiono poniżej podział ofiar ze względu na ich motywację. Ofiary miały na celu bądź uwielbienie Jahwe i wejście z Nim w komunię, bądź dziękczynienie, oczyszczenie, ekspiację za grzechy lub świętowanie. W takim kontekście należy wyróżnić: całopalne ofiary uwielbienia, ofiary przebłagalne, ofiary za przestępstwo, ofiary pokoju i bezkrwawe ofiary daru, które najczęściej łączono z innymi rodzajami ofiar¹¹². Wśród tzw. ofiar pokoju (wybór takiej nomenklatury uzasadniono poniżej) wyróżnić można trzy kategorie: ofiary ślubów, dziękczynne i dobrowolne.

1. *olah*

Olach jako ofiara całopalna (łac. *holocaustum* weszło do słownictwa europejskiego z Septuaginty (LXX) poprzez Vlg) była ofiarą wyrażającą najwyższą cześć wobec Jahwe. Zdaniem Filona, sens ofiary całopalnej określał akt dziękczynienia. Rankiem dziękowano tą ofiarą za błogosławieństwa nocy, wieczorem za dobrodziejstwa dnia (*Spec.* 1,169). Nazwa ofiary pochodzi od hebrajskiego czasownika oznaczającego ‘wstępować’ i nawiązuje bez wątpienia do idei dymu unoszącego się w górę „jako miła woń dla Pana” (Lb 15,13b)¹¹³. Wybierano do niej różne zwierzęta, od wołów i owiec począwszy, poprzez kozy, do młodych go-

¹¹² E.P. Sanders wyróżnia jedynie trzy grupy ofiar: całopalne, za grzechy i ofiary pokoju; *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, 143-154. C. Schedl proponuje podział na ofiary całopalne, przebłagalne, zapokojne i ofiary z pokarmów; *Historia Starego Testamentu*, II, *Lud Bożego Przymierza*, 153-156. Jeszcze inny podział sugeruje A. Rainey: ofiary pokarmowe i z napojów, ofiary przyjaźni, dziękczynne, dobrowolne i związane z konsekracją. E. Zawiszeński wyróżnia: ofiary całopalne (*holocaustum*), biesiadne (*pacificia*), przebłagalne za grzech i za przestępstwo i nadzwyczajne ofiary ze zwierząt; *Instytucje biblijne*, 113-116.

¹¹³ Kananejski termin *kalil* („cały”) wyraża tę samą ideę ofiary spalanej „w całości” (1 Sm 7,9; Pwt 33,10).

łębi czy turkawek¹¹⁴. Palono właściwie całe zwierzę, z wyjątkiem żółci. W przypadku ptaków pozbywano się także wola i piór¹¹⁵. Wyjątkowy charakter *olah* polegał na jej ciągłości: była to ofiara stała, nie wolno było przerwać jej pod żadnym pozorem. Stąd często określana była terminem *tamid* (ofiara „nieustanna”; por. Wj 29,42). Jahwe dwukrotnie przestrzegał Mojżesza słowami: „Ogień nieustannie będzie płonąć na ołtarzu – nigdy nie będzie wygasać” (Kpł 6,5a.6). Każdego dnia rano, przy otwarciu świątyni, i wieczorem, jako zwieńczenie dnia, na ołtarzu całopalenia układano jagnię. W ten sposób czas procesu palenia wydłużał się, przez co unikano niebezpieczeństwa zgaśnięcia ognia. Rankiem, odziany w lniany strój, kapłan usuwał popiół z ołtarza całopalenia i wynosił go poza świątynię „na miejsce czyste” (Kpł 6,4b). W dzień sobotni podwajano liczbę całopaleń. Ofiarę całopalną często łączono z ofiarami pokarmowymi. Wylewano wówczas wino wokół podstawy ołtarza, natomiast obok zwierzęcia na ołtarzu układano także mąkę i oliwę (lub miksturę powstałą ze zmieszania obu produktów), po czym wszystko spalano.

Ciągłość ofiary przypominać miała o śmiertelnej powadze winy człowieka wobec niewypowiedzianego majestatu Jahwe, któremu należy się cześć nieustanna. Każdy grzech stawia życie winowajcy pod znakiem zagrożenia. Jedynie krwawa ofiara życia może wysłużyć pojednanie i ocalić grzesznika. W dzień sobotni ofiarowywano dodatkowo dwa jagnięcia (Lb 28,9-10). Każdego pierwszego dnia miesiąca ofiara całopalna składała się z dwóch

¹¹⁴ „W starszych warstwach literatury biblijnej występuje duża różnorodność w doborze żertwy na ofiarę *olah*. Mogło nią być bydło (*behema*) i ptactwo czyste (*of*) (Rdz 8,20), woły (*baqar*) i trzoda (*son*) (Wj 20,24), jałówka (*par*) (Sdz 6,26; 1 Sm 6,14; Ps 50,8), baran (*ajil*) (Rdz 22,13; Iz 1,11), cielec (*egel*) (Mich 6,6), trzoda (*seh*) (Iz 43,23), tłuste jagniętko (*taleb heleb*) (1 Sm 7,9), kozłátko (*gedi izzim*) (Sdz 13,15), owce (*meach*), barany, woły i kozły (*attud*)”; R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, 194. Por. także S. ŁACH, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, Sprawy Biblijne 24, Poznań 1970, 68.

¹¹⁵ Bardzo skrupulatnie procedurę uboju, ćwiartowania i obmywania zwierząt składanych w ofierze całopalnej przytacza Miszna w traktacie *mTamid* (4,1-3).

młodych cielców, barana i siedmiu jednorocznych jagniąt bez skazy (Lb 28,11). Taka sama liczba zwierząt wymagana była w święto Paschy (Lb 28,16-25) i w Święto Tygodni (Lb 28,26-31). Na Nowy Rok i Dzień Pojednania przygotowywano całopalenie z jednego młodego cielca, barana i siedmiu młodych jagniąt (Lb 29,2-4), oprócz standardowej ofiary w Jom Kippur, na którą składano jednego barana za Najwyższego Kapłana i jednego za lud (Kpł 16,3.5.24). W Święto Namiotów pierwszego dnia składano trzynaście cielców, dwa barany i czternaście jagniąt (Lb 29,12-16). Każdego następnego dnia pomniejszano ofiarę o jedno jagnię, tak że po tygodniu liczba ofiarowanych jagniąt wynosiła siedem (Lb 29,17-34). Znany był w Palestynie I wieku zwyczaj składania ofiar całopalnych indywidualnie, choć Prawo tego nie wymaga. Ryt taki opisuje Flawiusz:

Jednostka ofiarująca całopalenie zabija wołu oraz roczne jagnię i roczne kozłę (wół może być starszy; ale wszystkie zwierzęta składane w takiej ofercie muszą być samcami). Gdy zwierzęta są już zabite, kapłani spryskują ich krwią okrąg ołtarza, a następnie obmywają je, rozczłonkują, posypują solą i składają na ołtarzu, gdzie leżą już drwa i płonie ogień. Nogi i wnętrzności zwierząt składają kapłani w ofierze wraz z innymi częściami, obmywszy je przedtem starannie, a skóry zabierają do siebie (*Ant.* 3,226).

Wydaje się, że miały one wtedy na celu nie tyle oddanie czci Jahwe, lecz raczej składane były jako ofiary ekspiacyjne (*Ant.* 3,226). Praktykę taką potwierdza Kpł 1,4. Zasadniczym jednak motywem *holocaustum* było dziękczynienie i uwielbienie Jahwe. Flawiusz kilkakrotnie posługuje się lapidarnym określeniem wskazującym celowość tej ofiary: „dla Boga” (*Ant.* 3,243.251; 6,121; 7,389; 11,137; 15,419); innym razem wprost łączy ofiarę z motywem dziękczynienia (*Ant.* 11,110). Taką interpretację potwierdza i rozwija Filon z Aleksandrii:

Jeśli ktoś troszczy się o to, by z bliska zbadać motywy, które skłaniały ludzi czasów prymitywnych do uciekania się do ofiar jako

środków modlitwy i dziękczynienia, znajdzie dwa, które zajmowały miejsce najwyższe. Pierwszym jest oddanie czci Bogu samemu, dla Jego miłości i bez żadnego innego motywu... On przepisał ofiarę całopalną, gdyż... pozbawiona jest ona wszelkiej interesowności (*Spec.* 1,195-197).

2. *battat*

Określenie ofiar przebłagalnych za grzechy pochodzi od hebrajskiego czasownika oznaczającego 'grzeszyć'. Ponieważ jednak w formie *piel* czasownik odnosi się do czyszczenia (najczęściej konkretnych przedmiotów materialnych), natomiast gramatyczne konstrukcje z użyciem tego czasownika w innych formach bądź z wykorzystaniem rzeczowników wywodzących się z tego samego rdzenia wskazują na puryfikację, stąd niekiedy zamiast określenia „ofiara przebłagalna” trafniejsza okazuje się nazwa „ofiara oczyszczenia”¹¹⁶. Ofiara taka mogła być bowiem składana przez kobietę, która nie popełniła grzechu, lecz z powodu narodzin syna lub córki uznawana była za nieczystą (Kpł 6,12). Z praktycznego punktu widzenia, ofiary składane przez kobiety stwarzały trudność polegającą na dostarczeniu darów ofiarnych z Dziedzińca Kobiet na Dziedziniec Kapłański. Jest mało prawdopodobne, by sami kapłani odbierali zwierzęta od ofiarodawczyń, gdyż ryzykowałyby tym samym nieczystość rytualną. Według *Arist.* 95, czynili to asystenci, przypuszczalnie lewici, którzy przenosili dary z jednego dziedzińca na drugi. Ofiara oczyszczenia była jednak wymagana również w przypadku określonej winy moralnej. Musiała ją złożyć na przykład oso-

¹¹⁶ J. MILGROM, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden 1983, 67. Niekiedy rzeczywiście *battat* nie miały żadnego bezpośredniego związku z grzechem. G.A. Anderson zauważa: "For example, consider the cases of the parturient (Leviticus 12), the person suffering from a discharge (Leviticus 15), the Nazirite who completes a vow of abstinence (Numbers 6), or the installation of a new altar (Leviticus 8). In each of these cases, the act of sacrifice serves to purge or purify something rather than to remove sin"; *Sacrifice and Sacrificial Offerings*, 879.

ba, która odmówiła bycia świadkiem, choć było to jej moralnym obowiązkiem (Kpł 5,1). Flawiusz dokonuje podziału wśród ofiar przebłagalnych na te, które należy złożyć za winy popełnione nieświadomie i te, które wynikały ze świadomie popełnionych grzechów (*Ant.* 3,230-232). W pierwszym wypadku można było ofiarować kozła, barana lub – w przypadku ubogiej ludności – dwa ptaki, drugie natomiast wymagały daru z barana. Ofiar oczyszczenia dokonywano na sześćoetapowej drodze: (1) przeprowadzenie zwierzęcia na dziedziniec świątynny, (2) nałożenie rąk ofiarnika, (3) zabicie zwierzęcia, (4) ryt pokropienia krwią, (5) spożycie i spalenie części zwierzęcia i (6) recytacja formuły oczyszczenia. Ofiara przebłagalna za grzechy (łac. *sacrificium pro peccato*) składana była przede wszystkim za przewinienia popełnione z nierozwagi oraz za niedociągnięcia lewitów zaciągnięte przy wypełnianiu obowiązków kultycznych. Niedociągnięcia takie powodowały stan nieczystości rytualnej, która domagała się oczyszczenia przez ofiarę. *Hattat* mogła być złożona z inicjatywy jednego człowieka, który dopuścił się zaniedbania, lub też w imieniu całej społeczności. W pierwszym przypadku,

pojedyncza osoba, która zgrzeszy przez zapomnienie, przyprowadzi jednoroczną kozę jako ofiarę przebłagalną. Nad osobą, która zgrzeszyła, kapłan dokona obrzędu przebłagania, aby ją uwolnić od winy – i dostąpi ona odpuszczenia (Lb 15,27b-28).

Przy tej okazji kropiono krwią rogi ołtarza całopalenia. Inaczej miała się rzecz w przypadku ofiary społeczności lub kapłanów: wnoszono wówczas krew do miejsca świętego i dokonywano siedmiokrotnego pokropienia w stronę zasłony oddzielającej Święte Świętych. Następnie następował obrzęd pomazania krwią rogów ołtarza kadzielnego. Jeszcze inne przepisy związane z *battat* obowiązywały w *Jom Kippur*. W Dzień Pojednania krew ofiar wnoszono do Miejsca Najświętszego, kropiono nią siedmiokrotnie podłogę przed Arką Przymierza, a następnie skrapiano samą przebłagalnię przykrywającą Arkę. Na ołtarzu palono wówczas wszystkie tłuste części zwierząt ofiarnych, gdyż uważano je za

najlepsze, a więc należne Jahwe. Natomiast mięso ofiar wynoszono do spalenia poza miastem. Uważna inwestygacja rytuału pokropienia krwią każe domyślać się, że miejsce, w którym dokonywano pokropienia, było uzależnione od „ciężkości” grzechu oraz od statusu społecznego osoby popełniającej przewinienie. Dla przykładu, grzech pojedynczego kapłana lub całej społeczności uważany był za bardziej poważny niż grzech jednostki (Kpł 4). Im poważniejsza była wina lub im wyższy był status grzesznika, tym bliżej Świętego Świętych dokonywano pokropienia krwią ofiar. W przypadku pojedynczego Izraelity nie pełniącego funkcji kapłańskich, krew ofiary składano na ołtarzu palenia „poza świątynią” (Kpł 4,30); krwią ofiar za grzechy kapłana lub społeczności skrapiano przestrzeń w stronę wewnętrznej zasłony przybytku; ostatecznie krew ofiary za grzechy całego narodu wnoszono do Świętego Świętych (Kpł 16,14). Ofiarę przebłągalną należało składać przy nowiu księżyca (Lb 28,15) oraz przy okazji różnych świąt: Paschy (Lb 25,22-24), Święta Tygodni (Lb 28,30), Nowego Roku (Lb 29,5), Dnia Pojednania (Lb 29,11) i Święta Namiotów (Lb 29,16.19).

Uważna analiza dwóch zasadniczych tekstów dotyczących ofiar przebłągalnych, zapisanych w Kpł 4,1-35 i Lb 15,22-31, pozwala dostrzec sposób, w jaki teoretyczne przepisy kultu stosowano w praktyce. Obydwa fragmenty należą do tradycji P i jeszcze do niedawna uważano, że odzwierciedlają one dwa historyczne stadia rozwoju kultu ofiarniczego. Podczas gdy Kpł 4,1-35 stosuje przepisy obowiązujące przy ofiarach przebłągalnych do czterech kategorii osób (jednostka, władca, kapłani, społeczność), Lb 15,22-31 mówi jedynie o dwóch kategoriach: osoba indywidualna i zbiorowość. Inna istotna różnica dotyczy zwierząt, które mają być złożone w ofierze. Według Kpł 4,14, ofiarą za grzech społeczności ma być cielec, natomiast Lb 15,24 mówi dodatkowo o kozle. W rzeczywistości bowiem zazwyczaj na ofiarę przebłągalną składano kozła, i była to praktyka powszechna. Taki stan rzeczy znajduje swe wyjaśnienie we współczesnej egzegezie w odwołaniu się raczej do hipotezy „skrypturalizacji

kultu” (ang. *scripturalization of the cult*)¹¹⁷ niż w przyjęciu historycznego rozwoju kultu. Według tej hipotezy, kapłański skryba redagujący Lb 15 zauważył brak spójności pomiędzy codzienną praktyką ofiar przebłągalnych a konkretnymi przepisami zawartymi w Kpł 4. Niespójność tę próbował wyjaśnić skróceniem tekstu Kpł 4 przez któregoś z wcześniejszych kopistów. Chcąc naprawić ten błąd, uzupełnił tekst brakującymi – według jego mniemania – dopowiedzeniami w następujący sposób: do nakazu „przyprowdzi przed Namiot Spotkania młodego cielca jako ofiarę przebłągalną” (Kpł 4,14b) dołączył informacje, które zaczerpnął z innych fragmentów biblijnych i z obserwacji praktyki ofiarniczej, otrzymując w ten sposób sformułowanie „winno całe zgromadzenie złożyć cielca na ofiarę [całopalną, wreszcie kozła jako ofiarę] przebłągalną” (por. Lb 15,24)¹¹⁸. W ten sposób Lb 15 staje się wewnętrzną interpretacją biblijną Kpł 4¹¹⁹.

Znaczenie *hattat* wyznaczają dwa skutki takiej ofiary. Pierwszym jest darowanie win. Kodeks P akcentuje ten moment słowami: „W ten sposób kapłan dokona za nich [społeczność] przebłągania i będzie im [wina] odpuszczona” (Kpł 4,20b; por. Kpł 4,26b.31b). W tym kontekście uzasadnienie znajduje rozumienie nazwy *hattat* jako ofiary przebłągalnej za grzech. Skutek drugi, integrujący darowanie grzechu z motywem oczyszczenia świątyni, związany jest nierozdzielnie z żydowską koncepcją *szekina*, czyli zamieszkiwania Jahwe w przybytku jerozolimskim. Na całym niemal starożytnym Bliskim Wschodzie żywiono przekonanie

¹¹⁷ Sformułowania tego często używa G.A. Anderson w swej książce *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance* (HSM 41, Atlanta 1987).

¹¹⁸ Tego typu rozszerzenia tekstu były częste w midraszach halakicznych; pojawiły się także w Pentateuchu Samarytańskim.

¹¹⁹ Egzegeza rabinacka rozwiązywała powstały problem przyjmując Kpł 4 za ogólną zasadę składania ofiar przebłągalnych, natomiast przepisy zawarte w Lb 15 uznawała za obowiązujące w przypadku grzechu idolatrii; *Zwój Świątynny* (*Temple Scroll*) rozwiązywał kwestię odwrotnie: uznawał Lb 15 za zasadę ogólną, natomiast Kpł 4 za jej praktyczną aplikację.

o obecności bóstwa w świątyni. Niektóre narody były przeświadczone, że każdy bóg może być czczony w jednej tylko świątyni, jemu dedykowanej¹²⁰. W mentalności Izraelitów grzech, zwłaszcza ten popełniony przez związanych ze świątynią kapłanów lub przez całą społeczność czy naród przynależący do Jahwe, pociągał za sobą desakralizację przybytku. Nadmiar grzechów groził tym, że Jahwe mógł zdecydować się opuścić miejsce swego zamieszkania, a przez to pozostawić bez opieki swój lud i pozbawić go swego utrzymującego przy życiu i powodzeniu błogosławieństwa. Składane ofiary oczyszczenia miały więc ściągać z przybytku nieczystość powodowaną grzechem i zapewnić w ten sposób ciągłą obecność Jahwe pośród narodu wybranego. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że choć ofiara *hattat* miała wyjednać przebaczenie grzechów, nie należy jej traktować jako restytucji za popełnione zło¹²¹.

3. *aszam*

Specyficzną formę ofiary przebłagalnej za grzech stanowi ofiara za przestępstwo (łac. *sacrificium pro delicto*). O jej odrębności od pozostałych typów ofiar, znanych w okresie Drugiej Świątyni, świadczy fakt, że mogła być ona zamieniona na ofiarę pieniężną. W przypadku jednak gdy ofiarnik decydował się na złożenie w ofierze zwierzęcia zamiast uiszczenia zapłaty, praktyczne rozróżnienie *aszam* i *hattat* staje się kwestią niezwykle skomplikowaną, a – według niektórych – nierozwiązywalną¹²². Istnieją opinie

¹²⁰ C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, III, 1 and 2 Kings. 1 and 2 Chronicles, Peabody² 2001, 224-227.

¹²¹ R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, 198.

¹²² Wspomniany już Anderson podsumowuje dyskusję na ten temat następująco: "Of all the offerings in the P system, the *asam* is the most difficult to understand. Indeed some scholars have claimed that even the P school no longer appreciated the distinctiveness between the *asam* and the *hattat*. Almost every imaginable historical reconstruction for the relationship of the reparation offering and the purification offering has been posed. Needless to say, no overwhelming consensus has emerged"; *Sacrifice and Sacrificial Offerings*, 880.

egzegetów, według których *hattat* uchodziła początkowo za ofiarę ekspiacyjną, a z biegiem czasu zastąpiono jej nazwę terminem *aszam*. Przestępstwo definiowane było przez Prawo przede wszystkim jako naruszenie cudzej własności oraz przekroczenie poszczególnych przepisów Tory. W pierwszym przypadku obowiązywała restytucja powiększona o jedną piątą wartości skradzionej rzeczy. Ryt związany ofiarą za przestępstwo jasno określają przepisy kultyczne Księgi Kapłańskiej:

Jeżeli kto popełni nieuczciwość i zgrzeszy przez nieuwagę przywłaszczając sobie rzeczy poświęcone Panu, to przyniesie jako swoje zadośćuczynienie dla Pana baranka bez skazy, wziętego spośród drobnego bydła, którego wartość wynosiłaby według oszacowania dwa sykle srebra według wagi przybytku na ofiarę zadośćuczynienia. (Kpł 5,15).

Inne wykroczenia, które domagały się *sacrificium pro delicto* to: przekroczenie prawa dokonane bez złej woli i bez świadomości (Kpł 5,17-19), fałszywa przysięga mająca na celu skrzywdzenie drugiej osoby (Kpł 5,20-26), stosunki seksualne z niewolnicą, która była zaręczona z innym mężczyzną (Kpł 19,20-21). Ofiarę tę składano także po oczyszczeniu z trądu oraz przy odnowieniu słów Nazirejczyka, który stał się rytualnie nieczysty (Lb 6,10-12).

O ile przy ofiarach typu *hattat* Prawo jasno określało rodzaj zwierzęcia, które należało zabić, uzależniając go od pozycji społecznej ofiarnika, wyszczególnienia takiego brak przy ofiarach typu *aszam*. W samym rycie złożenia *aszam* należy wyróżnić: zabicie ofiary (Kpł 7,2a), obrzęd krwi (Kpł 7,2b), przyniesienie tłuszczu na ołtarz (Kpł 7,3), spalenie tłuszczu (Kpł 7,5) i przydzielenie mięsa kapłanom (Kpł 7,6). Jedyna różnica w rycie pomiędzy *hattat* a *aszam* dotyczy obrzędu krwi, który w drugim przypadku ograniczał się jedynie do wylania jej u stóp ołtarza całopalenia¹²³.

¹²³ R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, 200.

4. *zabab szelamim*

Ofiary pokoju, zwane niekiedy w literaturze zapokojnymi, komunijnymi lub ofiarami pojednania (łac. *victima pacifica* lub *hostia pacificorum*)¹²⁴, związane były zawsze z uczcą rytualną. Sama nazwa budzi wśród biblistów pewne kontrowersje. Według zdecydowanej większości pochodzi ona od rdzenia rzeczownika *szalom*, oznaczającego ‘pokój’. Są jednak i tacy, którzy nazwę ofiary wywodzą od czasownika *szallem* (‘wypełniać’), nazywając ją „ofiara wypełnienia”. Etymologia ta wskazywać miałaby na motyw dopełnienia ślubów. Inni odwołują się do rzeczownika *szelem* (‘całkowitość’), uzasadniając nazwę faktem, że po złożeniu ofiary następowała „całkowita”, czyli kompletna, bo złożona również z owoców i wina, uczta ofiarna¹²⁵. Wydaje się jednak, że najbardziej uzasadnione jest określenie wskazujące na pokój: składający ofiarę okazuje się przyjacielem Jahwe i umacnia z Nim relację pełną pokoju wynikającego z przestrzegania przepisów Tory¹²⁶. Ideę tę zawiera silne przekonanie mieszkańców starożytnego Bliskiego Wschodu, iż uczta jest wyrazem pokoju pomiędzy współbiesiadnikami. W tym wypadku gospodarzem był sam Jahwe, a ofiarujący – gościem zaproszonym do stołu. Księgi prorockie widzą w tej uczcie zapowiedź eschatologicznej uczy królestwa mesjańskiego.

Ten typ ofiar odgrywał niebagatelną rolę w życiu jednostki, zarówno w dni świąt nakazanych przez Prawo (1 Sm 1,2-4;

¹²⁴ Ani w tłumaczeniach Biblii, ani w literaturze egzegetycznej nie ma jednoznacznej terminologii określającej ten typ ofiary. *Revised Standard Version* ma *peace-offering*, *New Revised Standard Verion* mówi o “sacrifice of well-being”, *New English Bible* używa określenia “shared-offering”. Włoska *Bibbia di Gerusalemme* (tłumaczenie C.E.I) ma „sacrificio di comunione”. *Biblia Księdza Jakuba Wujka* tłumaczyła „ofiary zapokojne”, natomiast BT często używa określenia „ofiary biesiadne”. Warto wspomnieć, że LXX oddaje tekst hebrajski sformułowaniem „ofiara zbawienia”.

¹²⁵ C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, II, *Lud Bożego Przymierza*, 154.

¹²⁶ G.B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, New York 1925, 1-20.

Pwt 12,11-12), jak i podczas dni żałoby lub dziękczynienia¹²⁷. Zwłaszcza ten ostatni motyw był silnie rozwinięty za czasów Drugiej Świątyni. Jego wykorzystanie tłumaczy składanie ofiar pokoju w dni świąteczne, podczas świąt pielgrzymich, w rytuałach dziękczynnych czy związanych z wypełnieniem ślubów¹²⁸. Składano je przy okazji wydarzeń dotyczących całego narodu: po zwycięstwach militarnych (1 Sm 11,15), po ustaniu głodu lub zarazy (2 Sm 24,25), po aklamacji kandydata na króla (1 Krl 1,9.19) czy też w czasie duchowego odrodzenia narodu (2 Krn 29,31-36). W wymiarze lokalnym były ofiarami składanymi przy dorocznym spotkaniu rodzinnym (1 Sm 20,6) czy też świętowaniu zbiorów pierwocin ziemi (1 Sm 9,11-13.22-24; 16,4-5). Nic nie wskazuje na to, by ten typ ofiary łączono z ideą przebłagania za grzech lub ideą pokuty. Choć spalano tłuszcz na ołtarzu ofiarnym i wylewano krew, składanie *szelamim* było prawdopodobnie przyjętym i powszechnie stosowanym sposobem na ubój zwierząt przeznaczonych do spożycia (Kpł 17,1-7). Zasadnicza różnica więc pomiędzy *olah* a *szelamim* polegała na przeznaczeniu ofiar: podczas gdy pierwsza widziana była jako pożywienie złożone dla Jahwe, druga dostarczała żywności samym ofiarnikom¹²⁹.

Ryt ofiar pokoju składał się z kilku etapów. Zgodnie ze zwyczajem, tłuste, czyli uchodzące za najlepsze i symbolizujące obfitość, części zwierząt spalano na ołtarzu. Część piersi zwierzęcia ofiarowywano Jahwe przez specjalny „obrzęd ko-

¹²⁷ “Very similar to the *shelamim* are the *pesab*, ‘passover’ and *millium*, ‘ordination’ sacrifices. Although the *pesab* sacrifice is prepared in a different manner (it is roasted and not boiled according to Exod 12:9), it is a sacrifice that all Israel must consume. The *millium* sacrifice is prepared almost exactly like the *shelamim*, the significant difference being that the blood is applied to the ear, thumb, and toe of the Aaronic priest (Exod 29:19-34)”; G.A. ANDERSON, *Sacrifice and Sacrificial Offerings*, 878.

¹²⁸ W okresie rabinackim ukształtowało się powiedzenie: „Świętowanie to nic innego jak spożywanie mięsa *szelamim*”.

¹²⁹ W tej opcji różnicę pomiędzy obydwojema rodzajami ofiar widzi późniejszy tekst z czasów tannaickich, *Mekbilta of R. Ishmael ad Exod 23:15*.

łysania”, polegający na wykonywaniu horyzontalnych ruchów rękoma wypełnionymi ofiarą. Został on zapożyczony ze starożytnego zwyczaju panującego w Mezopotamii, łączonego z przyniesieniem bóstwu darów ofiarnych, które następnie oddawano królowi. Po dokonaniu tego gestu, prawe udo i pierś zwierzęcia pozostawiano kapłanom, natomiast resztę mięsa spożywano w kręgu rodziny i przyjaciół. Niekiedy na ucztę zapraszano także najbiedniejszych z otoczenia. Szczegółowe przepisy zamieszcza Kpł 3,1-17; 7,11-38. Całe mięso z ofiar można było jeść przez dwa dni od chwili złożenia ofiary; trzeciego dnia należało spalić pozostałości.

Kodeks P (Kpł 7,11-18) wyróżnia trzy rodzaje ofiar pokoju: ofiara ślubu (*neder*), ofiara dziękczynna (*hattodah*) i ofiara dobrowolna (*nedabah*).

4.1. *neder*

Wśród Izraelitów przyjął się zwyczaj składania ślubów wobec Jahwe. Chcąc wyprosić Boże błogosławieństwo, Izraelita często zobowiązywał się ślubem (przysięgą) do złożenia ofiary. Była to ofiara składana ze zwierzęcia bez skazy, zgodnie z regulacją przepisu:

Jeżeli kto chce złożyć Panu ofiarę biesiadną, aby wypełnić ślub albo jako dar dobrowolny, niezależnie od tego, czy to będzie duże, czy małe bydło, będzie ono bez skazy, aby było przyjęte. Nie będzie w nim żadnej skazy! Nie będziecie składać w ofierze Panu zwierząt ślepych, ułomnych, okaleczonych, spuchniętych, parszywych, owrzodzonych. Nie będziecie takich zwierząt składać na ołtarzu na ofiarę spalaną dla Pana. Cielca albo barana niekształtnego lub niewyrośniętego możesz złożyć jako ofiarę dobrowolną, ale jako ofiara ślubowana nie będzie on przyjęty (Kpł 22,21-23).

Według Flawiusza w niektórych przypadkach jako ofiarę na wypełnienie ślubów przynoszono mąkę, bądź oddzielnie, bądź zmieszaną z oliwą. W tym drugim przypadku tak przyrządzona

mieszanka mogła być już ugotowana (*Ant.* 3,235). Ofiara na wypełnienie ślubów winna być spożyta przez kapłana w przeciągu dwóch dni (Kpł 7,16; 22,21-23).

4.2. *zebah hattodah*

Z ofiarą pochwalną czy dziękczynną związane zwyczaj śpiewu psalmu wyrażającego dziękczynienie. Ów motyw radości wyrażał przekonanie, że tylko Jahwe, jako ostatecznemu Dawcy wszelkiego dobra, należy się stała wdzięczność. Ideę złączenia ofiary z modlitwą dziękczynną wyraża psalmista w krótkim wezwaniu: „Tobie złożę ofiarę pochwalną i wezwę imienia Pana” (Ps 116,17). Ofiara dziękczynna winna być spożyta w tym samym dniu, w którym została złożona (Kpł 7,15).

4.3. *nedabah*

Osobista pobożność skłaniała niektórych Izraelitów do składania ofiar dobrowolnych. Ten rodzaj ofiary był jednak najmniejszą ofiarą, jaką można było złożyć w trzech pielgrzymkowych dniach świątecznych (2 Krn 35,8; Ezd 3,5). Ofiarowywane zwierzę musiało być, podobnie jak w przypadku innych ofiar, pozbawione wszelkiej skazy (Kpł 22,21-23). Ofiary dobrowolne winny być spożyte zgodnie z przepisami dotyczącymi ofiar na wypełnienie ślubów: „[mięso żertwy] winno się jeść tego samego dnia, ale resztę z niego można jeść następnego dnia. Jeżeli jednak jeszcze część tego mięsa pozostanie jeszcze na trzeci dzień, to będzie spalona w ogniu” (Kpł 7,16b-17).

5. *minbah*

Hebrajski rzeczownik *minbah* oznacza ‘dar’, głównie dar składany w świątyni. Ponieważ gospodarka Palestyny czasów Jezusa bazowała na płodach rolnych, stąd darem tym było często

zboże¹³⁰. Bezkrwawe ofiary z pokarmów (łac. *munus* lub *oblatio*) zawierały przeważnie zboże, do którego dołączano ofiarę napoju (najczęściej wina), wylewaną na ołtarz. Zboże ofiarowywano w postaci delikatnej mąki lub niekwaszonego ciasta (Kpł 2,11). Regulował to następujący przepis:

Jeżeli chcesz złożyć w darze jako ofiarę pokarmową ciasto pieczone w piecu, będą to placki prażone z najczystszej mąki zaprawionej oliwą albo prażone podpłomyki, pomazane oliwą. Jeżeli chcesz złożyć w darze jako ofiarę z pokarmów potrawę smażoną na patelni, to przyrządzisz ją z najczystszej mąki niekwaszonej, zaprawionej oliwą (Kpł 2,4-5).

Jako dodatków używano soli, oleju i kadzidła. Sól miała być symbolem przymierza Jahwe ze swoim ludem (Kpł 2,13; por. 2 Krn 13,5 i Lb 18,19)¹³¹. Olejem polewano ciasto bądź mieszano go z mąką, kadzidło zaś spalano na ołtarzu wraz z częścią ofiary. Pozostałą część oddawano kapłanom. Do rytuału złożenia *minbah* należało zanieśenie ofiary kapłanom (Kpł 2,2a-8), wyłączenie na spalenie części zwanej *azkara* (Kpł 2,2a.9a), spalenie *azkara* (Kpł 2,2b) oraz spożycie pozostałej części przez kapłanów (Kpł 2,3.10; 6,9). Termin *azkara* pochodzi od hebrajskiego czasownika „pamiętać”; część ofiary nim określana miała przypominać Bogu o ofiarodawcy.

¹³⁰ Dwa znaczenia hebrajskiego rzeczownika, „dar” i „ofiara pokarmowa” skłaniają niektórych egzegetów i językoznawców do prób określenia kierunku semantycznego rozwoju tego terminu. Biorą oni pod uwagę, że w języku fenickim rzeczownik ma jedynie znaczenie kultyczne, natomiast w ugaryckim odwrotnie – używany jest przede wszystkim w tekstach ekonomicznych. Kodeks P używa rzeczownika *minbah* na wskazanie ofiary z pokarmów, a przy uznaniu jego powyższego pochodzenia można przypuszczać, że ewolucja rozumienia znaczenia terminu następowała od „daru” do „ofiary”, co zresztą korelowałoby z praktyką składania w ofierze pokarmów. Trudności jednak powstają w przypadku nielicznych przedwygnaniowych tekstów Starego Testamentu, w których termin *minbah* używany jest na określenie ofiary pokarmowej. Lepiej więc przyjąć koegzystencję obydwu znaczeń jeszcze przed redakcją P.

¹³¹ R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, 201.

Jedynie sami kapłani zobowiązani byli do spalania całości swej codziennej ofiary pokarmowej. Często dołączano je do ofiar całopalnych lub ofiar pokoju. Tylko w wyjątkowych przypadkach ofiary bezkrwawe składano w odrębnym rycie. Kapłani codziennie dołączali ofiary przebłagalne za ubogich, których nie stać było na ofiarę krwawą. Idea ofiar pokarmowych nie była w Izraelu związana z prymitywną ideą uczczenia Boga, która być może utrzymywała się w ludowych kręgach¹³², lecz kłóciła się z przekonaniem, że to właśnie Jahwe jest Dawcą wszelkiego dobra. Religioznawczy model, według którego bóstwa potrzebują codziennego pożywienia, nacechowany jest antropomorfizmem, wszechobecnym w prymitywnych religiach. W czasach Jezusa nauczyciele Prawa skrzętnie unikali antropomorfizmów. W Izraelu więc bezkrwawe ofiary pokarmowe były raczej formą oddania czci Bogu, od którego błogosławieństwa zależy obfitość i jakość płodów ziemi. Podobnie zresztą rozumiano składanie ofiar zwierzęcych. Świadectwem tego są słowa Boże zanotowane przez psalmistę: „Gdybym był głodny, nie musiałbym tobie mówić, bo mój jest świat i to, co go napełnia. Czy będę jadł mięso cielców albo pił krew kozłów?” (Ps 50,12-13).

Omówione powyżej różne rodzaje ofiar mają swoją genezę w historii narodu wybranego przeżywaną z Jahwe. Nie można jednak mechanicznie przypisywać każdemu typowi ofiary jednego konkretnego wydarzenia historycznego, które stoi u jego źródeł. Niekiedy wskazanie takiego wydarzenia jest niemożliwe po prostu dlatego, że ono nie istniało¹³³. Nie

¹³² Ślady jej odnaleźć można w określeniu „pokarm jako ofiara spalana dla Pana” (Kpł 3,11b).

¹³³ „[...] trzeba odrzucić przypuszczenie, że za każdym rodzajem ofiary kryje się, jakaś ściśle określona i dokładnie wyodrębniona od innych rodzajów ofiar, teoria danego wydarzenia sakralnego”; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, 201.

ono jednak stanowi o istocie ofiary, lecz fakt pozostawania w nieustannym kontakcie z Bogiem, który wybrał naród na swoją własność i złączył się z nim więzami przymierza.

Składanie ofiar było najważniejszym elementem kultu Izraela. Jeśli życie religijne narodu skupione było wokół świątyni, to właśnie dlatego, że składano tam ofiary mieszającym w niej Bogu. Kult ofiarnczy ustał w Izraelu w 70 r. po Chr., wraz z upadkiem świątyni.

IV. DNI I CZASY ŚWIĘTE

Wśród dni świątecznych obchodzonych przez Żydów za czasów Jezusa wyróżnić można te, które zostały nakazane w Prawie i te, które dodano z biegiem czasu, na pamiątkę konkretnych wydarzeń historycznych. Do pierwszych zaliczyć trzeba najpierw szabat, a następnie trzy święta pielgrzymie: *Pesah*, *Sukkot* i *Szavuot* oraz *Rosz Ha-Szanah* (Początek Roku) i *Rosz Hodesz* (pierwszy dzień miesiąca lunarne go, nów księżycy)¹³⁴. U początków ery chrześcijańskiej najważniejszym świętem wśród nakazanych przez Prawo był jednak *Jom Kippur* (Dzień Pojednania). Do drugiej grupy należą *Purim* i *Hanukkah*. Świątowanie wśród

¹³⁴ Oficjalnie stosowanym kalendarzem w Jerozolimie był kalendarz lunar ny; przyjęcie dwunastu miesięcy księżycowych dawało w sumie 354 dni w roku. Należy przypuszczać, że co dwa lub co trzy lata doliczano jeszcze jeden, trzynasty miesiąc. Biblijne nazwy miesięcy w dużej mierze bazują na terminologii babilońskiej (nazwy aż dziesięciu miesięcy można wyprowadzić ze źródeł słowów babilońskich). Ponieważ kalendarz w Mezopotamii był również kalendarzem lunar nym, w związku z czym rok księżycowy był o jedenaście dni krótszy od roku słonecznego, na mocy dekretu królewskiego dodawano szósty miesiąc zwany *Ulu-lu arku*. Dzień rozpoczynał się zachodem słońca i podzielony był na dwanaście równych odcinków (po 120 minut każdy). Rok słoneczny z księżycowym starano się uzgodnić także w starożytnym kalendarzu asyryjskim. W Egipcie natomiast obowiązywały dwa kalendarze: religijny i cywilny, przy czym ten pierwszy związany był najczęściej z jakąś świątynią i nie miał bezpośredniego wpływu na życie publiczne. Z Egiptu pochodzi podział doby na 24 jednostki. Według *Księgi Henocha*, pochodzącej z III w. przed Chr., a znalezionej w Qumran, w Izraelu znany był także kalendarz słoneczny. Społeczność esseńczyków trzymała się właśnie tego kalendarza (potwierdza to 1QpHab 11,4-9). Jego zwolennikiem okazuje się autor *Księgi Jubileuszów* oraz autor *Zwoju Świątynnego*; R. RUBINKIEWICZ, *Starożytny kalendarze Bliskiego Wschodu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 257-266.

Izraelitów oznaczało przede wszystkim radowanie się, wyrażane najczęściej w uczcie świątecznej (z wyjątkiem *Jom Kippur*) oraz zakaz pracy w większość dni świątecznych. Wszystkie te okoliczności podporządkowane były liturgii (świątynnej i synagogałnej) oraz zwyczajom świątecznym. Formy sprawowanych obrzędów liturgicznych zmieniały się w zależności od święta, a dotyczyły one *amida*, śpiewu *Hallelu*, dodatkowych ofiar i czytania Tory. Ponieważ ofiary składane przy okazji świąt omówione zostały w innej części, tu skupić się należy przede wszystkim na znaczeniu poszczególnych dni świątecznych, tradycjach z nimi związanych oraz na przebiegu świąt w konkretnej sytuacji historycznej pierwszych dziesięcioleci I w. po Chr. Do świąt rozumianych jako „czasy święte” zaliczyć należy rok szabatowy i rok jubileuszowy. Przedstawiony poniżej opis obchodów poszczególnych świąt zasadniczo pomija przedstawienie rytuałów dokonywanych w świątyni, gdyż uczyniono to we wcześniejszej części pracy.

Znaczenie teologiczne dni i czasów świętych dla Żydów zakorzenione jest w przekonaniu, że jedynym Władcą i Panem czasu jest Bóg. Człowiek jest jedynie jego dzierżawcą; Bóg ofiarowuje mu czas, aby zagospodarował go dla chwały Jahwe. Przypomnieniem o fakcie panowania Boga nad czasem był każdorazowo siódmy dzień tygodnia, czyli szabat, a także dni świąt¹³⁵.

DNI ŚWIĄTECZNE NAKAZANE W PRAWIE

Oprócz cotygodniowego świętowania szabatu, Prawo nakazywało celebrować także inne dni świąteczne, których charakter zależał od pochodzenia i teologicznej myśli wyrażanej w towarzyszących celebracjach. Biblijne podstawy świąt przepisanych prawem zawierają tzw. kalendarze liturgiczne, zamieszczone w: Wj 23,14-17; Wj 34,18-23; Pwt 16,1-17; Kpł 23,1-44; Ez 45,18-

25. Trzy spośród świąt należały do grupy tzw. *regalim*, czyli świąt pielgrzymich. Na Święto Paschy, Namiotów i Tygodni żydzi udawali się do Jerozolimy najczęściej w grupach, tworząc karawany, które zapewniały bezpieczeństwo zarówno osobom, jak i pieniądzom przeznaczonym na podatki świątynne. Do uczestnictwa w tych świątach zobowiązani byli wszyscy mężczyźni (Wj 23,17; 34,23; Pwt 16,16). Józef Flawiusz relacjonuje:

Do miasta, w którym ustanowią świątynię, niechaj schodzą się Hebrajczycy trzy razy w roku ze wszystkich krańców zdobytej krainy, by składać Bogu dzięki za doznane dobrodziejstwa, prosić o łaskę na przyszłość i poprzez obcowanie ze sobą na wspólnych ucztach wzmacniać uczucia wzajemnej miłości. Przystoi bowiem, by dobrze znali jedni drugich, skoro należą do tego samego plemienia i żyją według tych samych praw; a osiągnąć to można tylko przez takie wzajemne obcowanie, gdy patrząc na siebie i rozmawiając ze sobą, przypominają sobie o wszystkim, co ich łączy (*Ant.* 4,203-204).

Flawiusz wspomina, że grupy pielgrzymów przybywały nie tylko z terenu Palestyny, ale także z Babilonii (*Ant.* 17,313), a drogą lądową lub morską z Syrii, Azji Mniejszej i północnej Afryki (*Spec.* 1,69). Żydzi z diaspory zwolnieni byli z obowiązku trzykrotnego w roku przybywania do Miasta Świętego. Wielu z nich uczestniczyło w pielgrzymce raz w życiu. Oczywiście jest jednak, że i Żydzi palestyńscy nie uczestniczyli zawsze we wszystkich trzech świątach. Jeśli przyjąć, że podróż z północnej Galilei trwała siedem do ośmiu dni, a ktoś chciałby uczestniczyć we wszystkich trzech świątach, rezydując w Jerozolimie, zabrałoby mu to minimum dziewięć tygodni. Był to zbyt długi czas, by pozostawić swe domostwo i pracę. Poza tym podróż była kosztowna. Kiedy jednak się na nią decydowano, mężczyznom często towarzyszyły całe rodziny. Odnosząc się do Paschy, Flawiusz referuje: „cała ludność schodziła się ze swych miejscowości do miasta [Jerozolimy], i celebrowała święto w stanie czystości, z własnymi żonami i dziećmi, według prawa ojców” (*Ant.* 11,109). O obecności kobiet świadczy zresztą fakt, że dużą część kompleksu świątynnego zajmował Dziedziniec Kobiet.

¹³⁵ J. KLINKOWSKI, *Aktualizacja biblijnej idei jubileuszów*, w: *Na progu trzeciego tysiąclecia. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2001, 117-118.

Psalmy pielgrzymie (np. Ps 43; 84; 122) świadczą o atmosferze radości towarzyszącej wędrującym. Przy okazji świąt pielgrzymich Jeruzolima wypełniała się tłumami ludzi. Noclegi znajdowali w kompleksie świątynnym, w okolicznych domach (Mk 11,11) lub w przywiezionych ze sobą namiotach.

1. Szabat

Judaizm palestyński i judaizm diaspory zgadzał się co do faktu, że tym, co wyróżnia naród wybrany spośród innych narodów, jest świętowanie dnia sobotniego jako znaku przymierza z Bogiem. Hebrajski termin oznaczający szabat etymologicznie wywodzić należy od czasownika *szabat*, oznaczającego „odpoczywać”. Fakt, że zgodnie z treścią biblijnego mitu opowiadającego o stworzeniu świata, „Bóg odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając” (Rdz 2,3), leży u podstaw teologii szabatu¹³⁶. Bóg jednak – zgodnie z myślą zapisaną przez Izajasz – odpoczywać nie musi, gdyż „się nie męczy ani się nie nuży” (Iz 40,28); stąd dzień szabatu był rozumiany przede wszystkim jako przypomnienie człowiekowi o Bożym panowaniu nad czasem. Zarówno w języku hebrajskim, jak i aramejskim oznaczać może nie tylko siódmy dzień, ale również czas pomiędzy dwoma szabatami, a więc cały tydzień. Odpoczynek sobotni, który szanowany był już przez patriarchów (*Jub.* 2,19-24), jest przedsmakiem wiecznej chwały, która okaże się nieustannym szabatem (*Ber.* 57b)¹³⁷. W szabat, ze względu na jego świętość, nawet

¹³⁶ Inna tradycja głosi, że Adam, gdy dowiedział się, że Bóg przebaczył mu grzech, w dniu szabatu zaintonował pierwszą pieśń dziękczynną, hymn szabatowy; H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, 313.

¹³⁷ Trudno określić, kiedy dokładnie rozpoczęła się praktyka świętowania szabatu. Prawodawca łączy ją z najstarszymi zrębami dziejów Izraela, lecz wiadomo, że istniała tendencja do umiejscawiania późniejszych instytucji judaizmu we wczesnych okresach dziejów, aby w ten sposób podkreślić ich ważność i antyczny charakter. Prawdopodobnie początki instytucji szabatu zbiegają się z czasem zasiedlenia Kanaanu przez Izraelitów i łączą się ze Świętem Przaśników. W okre-

mieszkańcom Gehenny oszczędzone zostają udręki (*San.* 65b). Jest to nie tylko dzień odpoczynku, ale i uświęcenia. Ideę tę akcentuje autor *Księgi Jubileuszów*: „Każdy człowiek, który zachowa ten dzień i odpocznie w nim od wszelkiej pracy, będzie tak jak my święty i błogosławiony” (*Jub.* 2,28)¹³⁸. Pomiędzy Izraelem a szabatem istnieje szczególnie zwięzły związek: zarówno Izrael jak i szabat zostali „oddzieleni” jeszcze przed stworzeniem świata; Izrael od innych narodów, szabat od innych dni. Taką decyzję Jahwe potwierdza autor apokryfu: „Oto Ja wydzielałam dla siebie jeden naród spośród wszystkich narodów. Oni także będą zachowywali szabat. Ja poświęcę ich dla siebie i będę im błogosławił. Oni będą moim ludem, a Ja będę ich Bogiem” (*Jub.* 2,19). Idea oddzielenia oznacza uświęcenie. W konsekwencji więc szabat nie może być podobny do innych dni¹³⁹. Bezpośredni nakaz świętowania szabatu zapisany został na tablicach Dekalogu:

Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twych bram. W sześciu dniach

sie monarchii świętowanie szabatu było już ustalone do tego stopnia, że Izajasz musi krytykować jego formalistyczne zachowywanie (Iz 1,13). Tuż przed niewolą podkreśla się konieczność zwolnienia z pracy nawet niewolników (Pwt 5,12-15). Szkoła deuteronomistyczna złączyła ideę świętowania szabatu z wyprowadzeniem Izraela z niewoli w Egipcie. Tradycja kapłańska nazywa szabat dniem „świętym”, czyli – zgodnie z etymologią przymiotnika – oddzielnym od innych dni tygodnia (Wj 31,13-16). Sam Jahwe powstrzymywał się tego dnia od działania, gdyż nie zsyłał wędrującym po pustyni Izraelitom manny w tym dniu (Wj 16). Eschatologiczny wymiar szabatu podkreślają prorocy: Triton-Izajasz (56,2.6; 58,13; 66,23), Jeremiasz (17,21.24.27), Ezechiel (20,12.16.20.24; 22,8.26); H. WITCZYK, *Czasy święte*, 289-293.

¹³⁸ Dzień szabatowego odpoczynku ustanowił Bóg jedynie dla Izraela: „Stworzyciel wszystkiego pobłogosławił go, lecz nie uświęcił żadnego ludu ani narodu dla zachowania szabatu, z wyjątkiem jednego tylko Izraela” (*Jub.* 2,31).

¹³⁹ A. PACIOREK, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, 298.

bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabat i uznał go za święty. (Wj 20,8-11).

Inną redakcję tego nakazu zawiera Pwt 5,12-15. O ile jednak Księga Wyjścia uzasadnia obowiązek świętowania szabat Bożym odpoczynkiem po zakończeniu dzieła stwarzania, autor *Deuteronomium* odwołuje się do wyjścia Izraelitów z Egiptu: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabat” (Pwt 5,15). Biblia przewiduje karę śmierci przez ukamienowanie za świadome i dobrowolne przekroczenie prawa odpoczynku (Lb 15,32-36)¹⁴⁰ oraz konieczność złożenia ofiary za grzechy za niedobrowolne złamanie tego prawa (Kpł 4,27-31).

Po sześciu dniach pracy Żydzi witali szabat jako dzień wspólnoty rodzinnej i odpoczynku. W piątkowy wieczór wszystko, co konieczne do właściwego świętowania szabat, winno być gotowe: przygotowana żywność, oczyszczone i wypełnione oliwą lampy, rozniecony ogień, przygotowane naczynia. Obwieszczenie rozpoczęcia szabat następowo przez trzykrotnie rozlegający się dźwięk trąby, której używali kapłani w świątyni i pełniący służbę w synagodze, by oznajmić moment oddzielenia pomiędzy tym, co powszechne a tym, co święte. Utaił się zwyczaj, że pomiędzy „pierwszą a trzecią gwiazdą” *chazzan* wychodził na najwyższy dach domu w danej miejscowości, by trzykrotnie oznajmić dźwiękiem trąby nadejście szabat: pierwszy dźwięk uprzedzał robotników na polach, że należy przerwać pracę, drugi, by nakazać zamknięcie sklepów, trzeci wreszcie, by zapalić lampy. Po obwieszczeniu rozpoczęcia szabat należało odłożyć

¹⁴⁰ Potwierdza to *Jub.* 2,25: „On stworzył niebo i ziemię, i wszystko w przeciągu sześciu dni. I Pan uczynił siódmy dzień świętym i wyłączonym od wszelkiej pracy dla wszystkich swoich dzieł. Dlatego tak postanowił sprawy dotyczące tego dnia: Niech umrze każdy, kto wykonuje jakąkolwiek pracę tego dnia. I kto zbezczeszczy ten dzień, na pewno umrze” (por. 2,26-27).

filakterie, zapalić lampy szabatowe i włożyć odświętne ubranie. W domach rozpoczynano wieczerzę szabatową. Jeśli gospodarz domu dysponował odpowiednią ilością wina na dwa kielichy, na początku wieczerzy przygotowywano pierwszy kielich, nad którym odmawiano modlitwę dziękczynną (*Ber.* 6.1). Podobne błogosławieństwo odmawiano także przed wychyleniem drugiego kielicha. U końca I stulecia po Chr. Rabbi Eleazar b. Sadok pisał: „Mój ojciec zwykł odmawiać nad kielichem: [Błogosławiony niech będzie Ten], który uświęcił dzień szabat” (*Ber.* 3.7). Istniała jednak także i dłuższa formuła:

Błogosławiony niech będzie Ten, który z miłości dał Izraelowi szabat dla odpoczynku, jako znak przymierza. Błogosławiony niech będzie Ten, który uświęcił szabat (*Ber.* 49a).

Wspólne rodzinne posiłki były najpowszechniejszą formą świętowania szabat. O ile w powszednie dni zazwyczaj ograniczano się do dwóch posiłków, w szabat serwowano je trzykrotnie. Aby właściwie cieszyć się dobrodziejstwami stołu, sugerowano, by w piątki ograniczyć się w jedzeniu. Główny posiłek następowo najczęściej po nabożeństwie synagogałnym (*Vit.* 279). Był więc szabat dniem radości. Rabiniczny traktat opowiada:

Rabbi Jannai miał zwyczaj w przeddzień szabat wkladać najpiękniejsze szaty i wykrzykiwać: „Przybądź, Oblubienico, przybądź!” Rabbi Hanina także wkladał najpiękniejsze szaty, wychodził ze swego domu tańcząc i śpiewając: „Chodźcie, aby przyjąć księżniczkę Szabat” (*Sab.* 119a).

W szabat Żydzi spotykali się w synagodze. Początków synagogi należy szukać w czasach niewoli. Niemożność udawania się do świątyni w Jerozolimie skłaniała Żydów do gromadzenia się na modlitwie i lekturze Prawa, Pism i Proroków. Hebrajskie *edah* w tłumaczeniu Septuaginty przyjmuje formę *synagogē*. Do jej utworzenia wystarczył *minjan*, 10 mężczyzn powyżej 13. roku życia. Stanowiła ona nie tylko miejsce spotkań o charakterze modlitewnym, ale również centrum życia edukacyjnego i niekie-

dy sądownictwa. Każdy z mężczyzn biorących udział w zgromadzeniu mógł zostać poproszony do lektury.

Pobożny żyd po wejściu do synagogi zazwyczaj oddawał się przez chwilę prywatnej modlitwie. Następnie wspólnie recytowano *Szema* (Pwt 6,4-9; por. 11,13-21; Lb 15,37-41), a po niej dwie kolejne modlitwy: *Tefillah* i *Szemone Esre*. Centralnym punktem zgromadzenia były lektury: *Parasza* (wyjątek z Tory) i *Haftara* (wyjątek z Proroków). Według wzoru palestyńskiego Tora została podzielona na 154 *sedarim* (po ok. 21 wierszy każdy), natomiast następujący po nich wyjątek z Proroków liczył ok. 10 wierszy. Po wyjaśnieniach tych lektur (dokonywanych w aramejskiej parafrazie) odmawiano *Kaddisz*¹⁴¹, po którym następowało końcowe błogosławieństwo.

Qumrańskie *Pieśni Szabatowe*, kompozycja liturgiczna przeznaczona na trzynastcie pierwszych sobót roku, opisują niebiańską liturgię sprawowaną przez anielskich kapłanów przed tronem Bożym. Paralelna liturgia winna odbywać się na ziemi (4Q *Sbir. Shabb.*)¹⁴². *Zwój Świątynny* ukazuje, w jaki sposób członkowie wspólnoty qumrańskiej rozumieli wyrażenie „nazajutrz po szabacie” (Kpł 23,15), na bazie którego wyznaczano datę świętowania Pięćdziesiątnicy. Według nich 50 dni należało liczyć począw-

¹⁴¹ W. S. GREEN, *Approaches to Ancient Judaism*, 1.

¹⁴² *Dokument Damasceński*, który datowany jest na ok. 100 r. przed Chr., wymienia zakazy, którymi obwarowane było świętowanie szabat: „A long section outlines appropriate sabbath observance (X, 14-XII, 5). Sabbath prohibitions include such things as walking further than 1,000 cubits (X 21), eating that which is prepared on the sabbath (X 22), drinking outside of the camp (X 23), drawing water up into any vessel (XI 2), voluntary fasting (XI 4-5), opening of a sealed vessel (XI 9), wearing of perfume (XI 9-10), lifting of stone or dust at home (XI 10b-11a), aiding a beast in birthing (XI 13a), lifting an animal that has fallen into a pit (XI 13-14), lifting a person that has fallen into a place full of water (XI 16-17), and having sexual relations in the city of the sanctuary (XII 1). These rigid demands are more or less like the sabbath *halakhab* of normative Judaism outside of the Qumran community”, S.T. KIMBROUGH, *The Concept of the Sabbath at Qumran*, RQ 20 (1966) 498-499.

szy od pierwszego szabat po zakończeniu świąt paschalnych (11Q *Temple* 18,11-12). *Księga Jubileuszów* oznajmia, że szabat został ustanowiony jedynie dla Żydów, nie dla innych narodów. Autor podkreśla, że złamanie odpoczynku szabatowego winno być karane śmiercią (*Jub.* 2,17-33). Prawo to łamie każdy, kto

pracuje, udaje się w podróż, kto pracuje na polu lub w domu, lub w [jakimś innym] miejscu, kto roznieca ogień, jedzie na zwierzęciu, podróżuje po morzu na łodzi, każdy, kto zabija zwierzę ... kto pości lub wypowiada wojnę w dniu szabat (*Jub.* 50,12-13).

Zakaz podróżowania zasada się na słowach Jahwe zapisanych w Prawie: „Pan nakazał wam szabat i dlatego w szóstym dniu dał wam pokarm na dwa dni. Każdy z was przeto pozostanie w domu! W dniu siódmym żaden z was niech nie opuszcza swego miejsca zamieszkania” (Wj 16,29). Podobne uzasadnienie znajduje zakaz wykonywania prac domowych, rolnych czy rzemieślniczych: „Sześć dni będziesz pracował, a dnia siódmego zaprzestasz pracy, aby odpoczęły twój wół i osioł i odetchnęli syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec” (Wj 23,12). Przepis ten został doprecyzowany w Wj 34,21: „Sześć dni pracować będziesz, a w dniu siódmym odpoczywaj, tak w czasie orki, jak w czasie żniwa”.

Najwięcej regulacji prawnych dotyczących szabat do starcza Miszna (*Sab.* 7,2; *Besa* 5,2). Traktat *Sab.* wymienia aż „czterdzieści bez jednej” czynności, których nie można było wykonywać w szabat: orka, siew, żniwa, wiązanie snopów, młocka, czyszczenie ziarna, selekcja ziarna, przesiewanie, mielenie, wyrabianie ciasta, wypiek, strzyżenie owiec, wybielanie skór, czesanie surowca, farbowanie, przędzenie, trzy operacje tkackie, rozpuszczanie przędzy, zawiązywanie i rozwiązywanie węzłów, szycie, darcie tkanin, myślistwo, ubój bydła, obdzieranie ze skóry, uzdatnianie i skrobanie skór, cechowanie, krojenie materiału, pisanie i wycieranie napisów, budowanie, burzenie, rozpalanie i gaszenie ognia, uderzanie młotem kończące budowę, przenoszenie ciężarów z obszaru prywatnego w miejsce

publiczne i odwrotnie¹⁴³. Również *Księga Jubileuszów* zamieszcza listę prac zakazanych w dzień szabat:

Niech [Izraelici] nie przygotowują tego dnia niczego do jedzenia i picia, czego nie przygotowali dla siebie w szóstym dniu. Powiedz im (że to jest nielegalne) czerpać wodę, albo przynosić coś lub wynosić, czy wykonywać jakąkolwiek pracę w miejscu ich zamieszkania, wewnątrz ich bram. Nie będą nic wносить do domu albo z niego wynosić w tym dniu, ponieważ jest on bardziej święty i bardziej błogosławiony niż jakikolwiek dzień z jubileuszu jubileuszy (*Jub.* 2,29-30).

Zakaz przenoszenia przedmiotów bierze za swą podstawę także słowa Jahwe wypowiedziane przez Jeremiasza:

To mówi Pan: Strzeżcie się – jeśli wam życie miłe – by nie nosić rzeczy ciężkich w dzień szabat ani nie wносить ich przez bramy Jerozolimy. Nie wynoście żadnych ciężarów ze swych domów w dzień szabat ani nie wykonujcie żadnej pracy, lecz raczej święćcie dzień szabat, jak nakazałem waszym przodkom (*Jr* 17,21-22).

Klauzula zawarta w tym nakazie, „jeśli wam życie miłe”, skłaniała niektórych interpretatorów Prawa do poglądów, według których łamanie odpoczynku szabatowego winno być karane śmiercią. Tak przypuszczalnie rozumieli nakaz Żydzi, którzy woleli zginąć z rąk Syryjczyków, niż pogwałcić szabat czynną obroną (1 Mch 2,32-38)¹⁴⁴.

Rabini skrupulatnie określali przedmioty, które mogą być przenoszone w szabat oraz wskazywali ich ilość: „[Ten jest win-

¹⁴³ Rabini sformułowali listę prac zabronionych w szabat na podstawie tekstów biblijnych; N. KAMERAZ-KOS, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2000², 29-30.

¹⁴⁴ Co prawda w późniejszym niż opisywane przez 1 Mch wydarzenia czasie uznano, że wolno dokonać obrony koniecznej w szabat, jednak jeszcze podczas powstania Machabeuszy interpretacja taka nie obowiązywała. Dlatego Żydzi przestali ścigać wojska Nikanora po zapadnięciu zmroku w piątkowy wieczór (2 Mch 8,25-28); A. PACIOREK, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 297.

ny], kto przenosi wystarczającą ilość wina, by zmieszać kielich ... wystarczającą ilość miodu, by nałożyć go na ranę ... kto przenosi sznur takiej długości, że można uczynić zeń uchwyt dla kosza lub niesie tyle atramentu, że wystarczy na napisanie dwóch listów” (*Sab.* 8,1-4). Na ciele można nosić jedynie ubranie i konieczne ozdoby (*Sab.* 6,1-9). Niektóre konieczne przedmioty mogły być przenoszone w sposób raczej niezwykły, nogą lub ustami, by nie naruszyć odpoczynku szabatowego (*Sab.* 10,3). Inne przedmioty mogły być przerzucane nad ulicą przez dwie osoby, jednak w taki sposób, by żadna z nich nie przekroczyła określonej odległości niosąc dany przedmiot w rękach. Wiele z przepisów regulujących zachowanie człowieka powstało w celu uchronienia świętego dnia od profanacji. W przypadku konieczności, jaką może być ratowanie życia, praca służącej czy rozniecenie ognia – można odstąpić od surowych reguł. Najbardziej oczywista była oczywiście zasada obrony życia ludzkiego¹⁴⁵. Można było wówczas ratować się ucieczką, nie łamiąc przy tym przepisu regulującego długość drogi szabatowej. Można było również nieść pomoc człowiekowi choremu śmiertelnie (*Yoma* 8,6)¹⁴⁶. Jeśli poród następował w dzień sobotni, można było asystować przy nim dla ocalenia życia dziecka lub matki (*Sab.* 18,3). Gdy wygasł ogień, dozwolone było podjąć konieczne czynności, by go utrzymać (*Sab.* 16,1-7). Odpoczynek szabatowy nie był również pogwałcony w przypadku obrzezania, które należało zawsze wykonać w ósmym dniu po narodzinach (*Rdz* 17,10-12; *Kpł* 12,3).

Lista przytoczona przez *Sab.* nie jest jednak kompletna. Misznaicki traktat *Besa* (5,2) dołącza do niej handel i działalność sądowniczą, ale także wchodzenie na drzewa, klaskanie,

¹⁴⁵ Właśnie opierając się na tej zasadzie Machabeusze mogli chwycić za broń w dzień sobotni (1 Mch 2,39-41).

¹⁴⁶ W odniesieniu do tej reguły około r. 180 po Chr. Rabbi Szymon b. Mensaya uzasadniał: „Szabat został dany wam, a nie wy szabatowi”; jeśli jednak choremu nie zagrażało bezpośrednie niebezpieczeństwo śmierci, zasada odpoczynku szabatowego musiała być utrzymana.

pływanie czy taniec. Wydaje się, że esseńczycy bardziej skrupulatnie zachowywali przepisy odpoczynku niż pozostali Żydzi. Nie wykonywali żadnej pracy, nie rozniecali ognia, a nawet nie przesuwali naczyń (*Ant.* 2,147). Nieco mniej rygorystyczni byli saduceusze. Faryzeusze natomiast i uczeni w Piśmie starali się być mniej radykalni, gdyż zbyt rygorystyczny ich zdaniem przyczyniłby się do zagubienia radości siódmego dnia. Twierdzili jednak, że lampa szabatowa winna być zapalona przed rozpoczęciem dnia świętego. Kto złamał prawo szabat, winien złożyć ofiarę przebłągalną za grzechy (*Sanh.* 7,4). Prawu szabat podporządkowane były w pewien sposób także zwierzęta (*Wj* 20,10; *Pwt* 5,14). Stąd rabini podawali szczegółowe przepisy dotyczące pojenia zwierząt w szabat (*Sab.* 5.1-4).

Religijni przywódcy Izraela toczyli dyskusję, w jaki sposób prawo szabat winno być przestrzegane w świątyni. Według *Księgi Jubileuszów* (50,10) w szabat mogły być poczynione pewne przygotowania do złożenia przepisanych ofiar. *Dokument Damasceński* (11,17; 13,21) określa, że w dzień ten można złożyć jedynie przepisaną prawem ofiarę całopalną. Rabini nauczali, że codziennie składane ofiary (*tamid*) i ofiary paschalne mogą być składane w szabat, z zachowaniem jednak zasady sformułowanej przez Akibę: „Akiba utrzymuje, że każda praca, która może być wykonana w dzień przygotowania, nie może być wykonana w szabat” (*Pes.* 6,2). Zasada ta dotyczyła nie tylko ofiar, ale regulowała wszystkie wymiary odpoczynku szabatowego. Jeśli powstawała wątpliwość co do „konieczności” naruszenia przepisów czy co do „niebezpieczeństwa zagrożenia życia”, wówczas szabat nie powinien być desakralizowany.

Sytuacja była bardziej skomplikowana wśród Żydów hellenistycznych¹⁴⁷. Otoczeni przez pogan, próbowali uzasadnić odpoczynek

¹⁴⁷ W dowód wdzięczności za wsparcie uzyskane ze strony Żydów w czasie rzymskich wojen cywilnych, Juliusz Cezar udzielił im wielu przywilejów, zarówno w Palestynie, jak i w diasporze. Aby okazać lojalność wobec Cezara, miasta języka greckiego w Azji Mniejszej wystosowały dekrety gwarantujące prawa Żydom

szabatowy opierając się nie tylko na Prawie, ale także na pitagorejskich spekulacjach filozoficznych na temat znaczenia liczby siedem. Filon, chcąc podkreślić znaczenie dnia, nazywa szabat „urodzinami świata” (*Spec.* 2,59.70)¹⁴⁸. W Rzymie Tacyt szydził z Żydów, twierdząc, że tracą jedną siódmą życia, spędzając szabat na bezczynności, i nawet jedzą zimne potrawy tylko dlatego, że Saturn jest zimny¹⁴⁹. Dlatego w obecności Agryppy i najprzedniejszych Rzymian, żyd imieniem Mikołaj przemawiał w sądzie, skarżąc się, że poganie przeszkadzają mieszkańcom diasporę w świętowaniu szabat:

I oto tych praw Bożych obelżywie nam zabraniają: grabią nam pieniądze, które zbieramy, aby Bogu je poświęcić, otwarcie dopuszczając się świętokradztwa, nakładają na nas daniny, w czasie świąt przed sąd pozywają i do innych czynów zmuszają, nie, żeby tego wymagały umowy, lecz aby zadać gwałt naszej religii, którą tak dobrze jak my sami znamy, zionąc niesprawiedliwą i niepohamowaną nienawiścią do nas (*Ant.* 16,45).

2. Jom Kippur

Jom Kippur, zwany inaczej Dniem Pojednania lub Dniem Przebłagania, przeżywany był przez Izraelitów w duchu pokuty i przebłagania za popełnione grzechy, „bo tego dnia będzie za was dokonywane przebłaganie, aby oczyścić was od wszystkich grzechów” (*Kpł* 16,30). Stał się jednym z wielkich świąt żydowskich po niewoli babilońskiej. Obchodzono go w dziesiątym dniu

tam mieszkającym. W Efezie dekret taki zawierał również prawo świętowania szabat (*Ant.* 14,264). Autorzy pogańscy, często nie rozumiejąc natury szabat, pisali o nim jako o dniu postu. Niezrozumienie to wynikało zapewne z obserwacji, że Żydzi nie przygotowywali w tym dniu posiłków; M. WHITTAKER, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge – New York 1984, 63-70.

¹⁴⁸ Seneka sądził, że bogowie nie potrzebują, by zapalano im lampy w dzień sobotni, gdyż w ogóle lamp nie potrzebują (*Listy o moralności* 95,47).

¹⁴⁹ H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, 315.

Tiszri, pierwszego miesiąca roku¹⁵⁰. Był to jednocześnie dzień postu (Kpł 16,29.31). W Starym Przymierzu Jahwe ostrzegał, że ci, którzy nie poszczą w *Jom Kippur*, będą wyłączeni z ludu (Kpł 23,29). Stąd w I w. po Chr. Dzień Pojednania nazywano po prostu „postem” (Dz 27,9)¹⁵¹. Jego bogaty ceremoniał został opracowany najprawdopodobniej po niewoli babilońskiej przez kapłanów, którzy inspirowali się zapisami rytów pokutnych pozostawionymi przez Ezechiela i Ezdrasza. Centralną ceremonią dnia, w którym powstrzymywano się od wszelkiej pracy (Kpł 29,30)¹⁵², był rytuał świątynny z udziałem arcykapłana, który jeden raz w roku udawał się do Świętego Świętych (wspomina o tym Hbr 6,19-20; 9,7; 10,1-3), by tam złożyć ofiarę kadzenia. Faryzeusze i saduceusze dyskutowali na temat sposobu dokonywania kadzenia. Saduceusze twierdzili, że arcykapłan winien nałożyć kadzidło do trybularza przed wejściem do Świętego Świętych, tak by unoszący się dym go poprzedzał. Faryzeusze byli zdania, że kadzidło należy nakładać już we wnętrzu Miejsca Najświętszego (*Yoma* 5,1)¹⁵³. Dym unoszący się z kadzidla

¹⁵⁰ F. THIELE, *Święta religijne żydów, chrześcijan i muzułmanów*, Warszawa 1995, 15. Początki święta należy widzieć w nakazie Bożym skierowanym do Mojżesza (Kpł 16,34; 23,26). Szczegółowe przepisy dotyczące celebracji święta powstały w czasie i po niewoli babilońskiej, w kręgach kapłańskich. Wtedy również rozwinęła się myśl teologiczna związana ze znaczeniem święta (Kpł 16,1-34; 23,26-32; Lb 29,7-11); S. SZYMIK, *Żydowskie święta późniejsze*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 332.

¹⁵¹ Późniejsza Gemara nadała świętu nazwę Wielkiego Postu.

¹⁵² W przypadku złamania w tym dniu zakazu pracy stosowano w starożytnym Izraelu najwyższy wymiar kary: karę śmierci. Praktyka ta bazowała na jednej tylko frazie biblijnej, według której Bóg zapowiada łamiącym nakaz powstrzymania się od pracy, iż „wytraci [ich] spośród swego ludu” (Kpł 23,30b).

¹⁵³ Talmud Babiloński przytacza następujące opowiadanie: „Był pewien saduceusz, który przygotował kadzidło na zewnątrz [Świętego Świętych], a później wniósł je do wnętrza. Kiedy wyszedł, był niezmiernie szczęśliwy. Kiedy wychodził, napotkał swego ojca, który mu powiedział: «Mój synu, nawet jeśli jesteśmy saduceuszami, boimy się faryzeuszów». On mu odpowiedział: «Przez całe życie cierpiałem z powodu tego wersetu Pisma: ‘Gdyż Ja objawiam się w obłoku nad

miął przesłaniać przykrycie Arki, dzięki czemu arcykapłan ocalał swe życie (Kpł 16,11-14). Oczywiście w czasach Jezusa Arka już dawno znikła z wnętrza świątyni, a w Świętym Świętych nie pozostało „całkowicie nic” (*Bell.* 5,219), oprócz kamiennej podstawy, na której kiedyś Arka spoczywała (*Yoma* 5,3). Najwyższy kapłan dokonywał przepisane go rytuału (szerzej opisanego w części poświęconej ofiarom).

Wiadomo, że już za czasów Jezusa *Jom Kippur* uważany był za najważniejsze ze świąt. Dlatego też Filon twierdzi, że wielu żydów decydowało się na spędzenie w świątyni całego dnia, poszcząc i zanosząc modły (*Spec.* 1,196). Filon nazywa *Jom Kippur* „największym spośród świąt” (*Spec.* 2,193). Według niego Dzień Pojednania, poprzez praktyki pokutne i oczyszczenie, prowadzi do znalezienia głębokiej radości. Radość ta wypływa nie z tańca i śpiewu lub uczt, lecz z nie zakłóconej przyziemnymi potrzebami modlitwy i pobożności (*Spec.* 1,186-188; 2,193-203).

Brak źródeł jednoznacznie określających, jakie modlitwy zobowiązani byli odmawiać Izraelici. Wiadomo jednak, że w tym dniu należało czynić to pięciokrotnie: rano i wieczorem, w momencie gdy w świątyni składano ofiary dodatkowe, po południu i „na zamknięcie bram”. Obowiązywało również wyznanie grzechów. Sama Biblia nie zawiera konkretnej formuły wyznania grzechów przez poszczególnych Izraelitów, natomiast Miszna podaje formułę odmawianą przez Najwyższego Kapłana:

Boże, popełniłem nieprawość, wykroczyłem i zgrzeszyłem przed Tobą, ja i mój dom. Boże, wybacz nieprawość, wykroczenia i grzechy, które popełniłem i przez które wykroczyłem i zgrzeszyłem przed Tobą, ja i mój dom, jak jest napisane w Prawie Twojego sługi Mojżesza: „Tego dnia będzie za was dokonywane przebłaganie, aby oczyścić was od wszystkich grzechów. Przed Panem będziecie oczyszczeni” (*Yoma* 3,8).

przykryciem arki’. I mówiłem sobie: ‘Kiedyż to nadarzy się okazja, by go wypełnić?’. Teraz, gdy okazja się nadarzyła, czyż nie powinienem jej wypełnić?» Opowiada się, że po kilku dniach zmarł ... I robaki wyszły z jego nosa. Niektórzy twierdzą, że został ukarany po wyjściu ze [Świętego Świętych]” (*Yoma* 19b).

W świątyni dwukrotnie tego dnia czytano fragmenty Tory i Proroków. Poranna lektura obejmowała: rozdział 16 Księgi Kapłańskiej, dotyczący bezpośrednio Dnia Pojednania, fragment mówiący o ofiarach, które należy składać w tym dniu, zapisany w Lb 29,7-11, oraz *haftarę* wyjętą z Iz 57,15 (14)-58,14, mówiącą o naturze postu. Popołudniowa porcja lektur biblijnych zawierała: rozdział 18 Księgi Kapłańskiej, dotyczący kwestii małżeństwa i rodziny, Księgę Jonasza i Księgę Micheasza (17,18-20), mówiące o prawdziwej pokucie, jej skutkach i Bożym miłosierdziu.

Ofiary składane w świątyni miały na celu jej oczyszczenie; przywrócenie świętości przybytkowi miało zapewnić mu stałą obecność Boga. Żydzi żywili przekonanie, że każdy popełniany grzech ściągał winę na osobę grzesznika i powodował tym samym zanieczyszczenie świątyni. Sądono, że grzech popełniony przez nieuwagę, bez złej woli, powodował mniejszą nieczystość niż grzechy dobrowolne i popełniane świadomie. Kozioł, którego prowadzono do urwiska Bet Hadudu (lub Bet Harudun), nad doliną Cedronu, sześć kilometrów od Jerozolimy, i wypędzano „dla Azazela”¹⁵⁴ na pustynię, miał oddalać nałożone na niego grzechy ludu, za które składano drugiego kozła jako ofiarę przebłagalną (Kpł 16,16). Specjalne ofiary składano za kapłanów i lewitów. W ten sposób Bóg oczyszczał cały naród wybrany z jego grzechów, a świątynię z nieczystości. Przywracana zostawała świętość ludowi i świątyni. Izrael – „święty lud Boga” (Kpł 11,44; 19,2; 20,26) – potrzebuje oczyszczenia tak samo jak sanktuarium, święte miejsce zamieszkania Boga (Lb 5,3b).

3. *Pesah*

Rozpoczynające się 15. dnia miesiąca Nisan i trwające siedem, a w diasporze osiem dni, Święto Paschy, upamiętnia

¹⁵⁴ Myśl biblijna często akcentuje, że demony przebywają w miejscach pustynnych (Iz 13,21; 34,11-14; Tb 8,3; Mt 12,43).

cudowne uwolnienie Izraelitów z Egiptu pod wodzą Mojżesza. Pascha i Przaśniki (zwane także Massot lub Azzymi)¹⁵⁵, które początkowo stanowiły dwa odrębne święta, z biegiem czasu uformowały jedną celebrację¹⁵⁶. Biblijna nazwa święta zasadza się na Wj 34,25, a jej etymologia wyprowadzana jest od czasownika *pasah*, ‘przechodzić ponad’, ‘przeskakiwać’¹⁵⁷. Z powodu złączenia dwóch świąt, niekiedy Pascha zwana

¹⁵⁵ S. Bielecki podkreśla rolnicze korzenie święta: „Święto Przaśników zawiera typowe elementy święta rolniczego. Obchód tego święta łączony był z ideą całkowitego odnowienia. Inspiracją do tego był początek nowych zbiorów. Stąd stary kwas był uznawany za coś przeszłego i nieużytecznego. Z tego względu przez tydzień jedzono chleb przaśny, bez użycia zaczynu, w oczekiwaniu na nowy kwas, który rozumiany jest jako znak radykalnego ponownego pojawienia się życia”; *Starotestamentalne kalendarze liturgiczne*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 268. Pascha początkowo była świętem różnym od Przaśników. Pascha bez wątplenia nawiązuje do koczowniczego trybu życia plemion semickich. Wydaje się, że wiosennemu przejmowaniu nowych pastwisk towarzyszył zwyczaj składania baranka w ofierze. Zwyczaj ten miał na celu uproszenie pomyślności i obrony w niebezpieczeństwach, natomiast praktykowane namaszczenie (pokropienie) namiotów krwią baranka miało zachować ich mieszkańców od wpływów złych duchów; tamże, 272-273. Jednym z pierwszych autorów, którzy rozpowszechnili przekonanie o pasterskich korzeniach święta, był J. Wellhausen; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905⁶, 88.

¹⁵⁶ Pascha była obchodzona w Izraelu już w okresie monarchicznym. Świadczy o tym 2 Krl 23,22; Joz 5,10; 2 Krn 8,13.

¹⁵⁷ Święto Paschy zakorzenione jest w uroczystościach rolników, którzy składając Bogu dziękczynienie za pierwsze zbiory, ofiarowywali Mu pierwociny trzód i przaśne chleby. Rolnicze święto nabrało nowego, głębszego wymiaru po wyzwoleniu Izraelitów z Egiptu, a więc około r. 1250 przed Chr. Spory wśród egzegetów, do którego wydarzenia pierwotnie odnosił się termin *pesah*, nie zostały jeszcze zażegnane. Wiadomo, że trzeba go łączyć z wydarzeniami związanymi z wyjściem (ucieczką) Izraelitów spod panowania faraona. Pascha bowiem w języku hebrajskim oznacza ‘przejście’, i odsyła bądź do „przejścia” anioła śmierci wśród Egipcjan, bądź do cudownego przejścia członków narodu wybranego przez Morze Czerwone (Wj 14). To decydujące wydarzenie leży u podstaw państwowości późniejszego Izraela i Judy. Niektórzy wywodzą nazwę święta od egipskiego źródłosłowa, który oscyluje wokół pojęcia „wspomnienie”.

jest także Świętem Niekwaszonego Chleba¹⁵⁸ (czyli Świętem Przaśników; por. Wj 23,15; Kpł 23,6; Pwt 16,16). Paschą nazywana jest ofiara baranka, którą składano w świątyni w wigilię święta (14 Nisan), a następnie spożywano w rodzinach podczas wieczerzy. Pierwotnie rolnicze święto stało się z czasem wspomnieniem nocy wyzwolenia z Egiptu¹⁵⁹. Z biegiem czasu dołączono do niego także inne wspomnienia. Ponieważ święto obchodzono na wiosnę, kiedy w przyrodzie rozkwita na nowo życie, stało się ono także celebracją dzieła stworzenia. Tradycja rabinacka łączy Paschę także z ofiarą Izaaka. Według *Księgi Jubileuszów* (17-18) ofiara ta przypada na ostatnie godziny 14 i pierwsze godziny 15 Nisan. Ostatecznie noc paschalna stała się także nocą rocznicy przymierza. Targum do Kpł 26,42 („Wspomnę na przymierze, ... które zawarłem z Izaakiem na górze Moria”) łączy zresztą dwie ostatnie interpretacje¹⁶⁰.

W pierwszym i ostatnim dniu święta (w diasporze w pierwszym, siódmym i ósmym dniu) obowiązywał nakaz powstrzymania się od pracy. Osoba, która nie mogła uczestniczyć w uroczystościach paschalnych, bądź powodowana nieczystością rytual-

¹⁵⁸ Biblia tylko jeden raz wspomina o celebracji *Massot*, nie wspominając o świątkach paschalnych: 2 Krn 8,13. Obrzędowość *Massot* znana jest z prawodawstwa ksiąg historycznych: Wj 12,15-16; 23,15; 34,18-20; Pwt 16,8.16; Kpł 23,5-8; Lb 28,16-25. W miesiącu Abib należało złożyć Bogu ofiarę, której natura dokładnie nie jest znana. Święto, określane terminem *bag*, trwało jeden dzień. W czasach po niewoli datę święta przeniesiono na piętnastego dnia pierwszego miesiąca i wydłużono czas jego trwania do siedmiu dni. Około 420 r. przed Chr. nastąpiło złączenie Paschy z *Massot*; niektórzy autorzy proponują hipotezę, według której Pascha i *Massot* były jednym i tym samym świętem, które w starszych kodeksach przyjmuje nazwę Przaśników, u Deuteronomisty natomiast nazwę Paschy. Przy takiej interpretacji *Massot* nie ma korzeni rolniczych, gdyż nie można ustalić jednakowej daty zbiorów każdego roku. *Massot* upamiętniać miało wyjście Izraelitów z Egiptu; A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 313-317.

¹⁵⁹ Wj 12,14; 13,9; Pwt 16,3; Ps 111,4.

¹⁶⁰ A. PACIOREK, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, 300-304.

ną, bądź zbyt dużą odległością od Jerozolimy, winna obchodzić święto miesiąc później. Była to tzw. *Pesah Szeni*, Druga Pascha, zwana także Paschą Mniejszą (Lb 9,1-14). Misznaicki traktat *Pesachim* relacjonuje w tym względzie dyskusję pomiędzy „domami” Hillela i Szammaja:

Szkoła Szammaja mówi: jeśli mężczyzna został prozelitą w dzień poprzedzający Paschę, może dokonać zanurzenia i spożyć swą ofiarę paschalną wieczorem. Szkoła Hillela mówi: ten, który oddzieli się od stanu nieobrzezania jest jak ten, kto oddzieli się od grobu (*Pes.* 8,1).

Szammaj naucza więc, że konwertytę należy traktować jako człowieka w stanie nieczystości, który potrzebuje rytualnego obmycia. Nie była to jednak nieczystość wymagająca długiego procesu oczyszczenia; kończyła się wraz z zanurzeniem bądź zapadnięciem zmroku. Innego zdania byli zwolennicy Hillela: nieczystość poganina, który stawał się prozelitą, równała się nieczystości powodowanej przez kontakt ze zmarłym, która wymagała tygodniowego oczyszczenia. Jeśli więc ktoś nawracał się w tygodniu poprzedzającym święta paschalne, nie mógł w nich uczestniczyć; celebrował Paschę miesiąc później.

Pwt 16,1-8 zakazuje Izraelitom świętowania Paschy poza Jerozolimą¹⁶¹. Wzmianki poczynione przez Filona (*Spec.* 2,145-149) sugerują, że – pomimo nakazu spożywania paschy w Jerozolimie – niektórzy zabijali baranka paschalnego w obrębie swego domostwa i, po rytualnych obmyciach, spożywali go

¹⁶¹ Autor *Księgi Jubileuszów* z naciskiem podkreśla, że baranek paschalny może być spożywany jedynie w Jerozolimie i tylko na obszarze świątynnym (prawdopodobnie chodzi o teren otwarty przed świątynią, zanim jeszcze została zamknięta murami). Nakaz ten podkreśla wielokrotnie, co pozwala na przypuszczenie, że nie wszyscy podzielali tę opinię (*Jub.* 49,16.18.20.21). Istnieją przypuszczenia, że w czasach monarchicznych obchodzono Paschę w lokalnych sanktuariach (por. np. Joz 5,10). Praktyce tej sprzeciwił się Jozjasz, który w ramach reformy religijnej ograniczył celebrowanie święta do Świątyni Jerozolimskiej przez to, że nakazał usunąć sanktuaria lokalne (2 Krl 23,5-20).

podczas uczty. Zwyczaj spożywania ofiary paschalnej w domach prywatnych upowszechnił się przypuszczalnie między 100 r. przed Chr. a 70 r. po Chr. Wydaje się bardziej prawdopodobne, że w opisywanych przypadkach, kiedy to „każdy dom odziewa się godnością świątyni”, Filon odnosi się do zwyczajów panujących w diasporze, zwłaszcza w Aleksandrii, nie na terenie Palestyny. Interpretację taką potwierdza Flawiusz, według którego dekret wydany przez władze miejskie Sardi w Azji Mniejszej, a więc w mieście języka greckiego, zezwalał Żydom „gromadzić się z ich żonami i ich dziećmi, aby przedstawiać Bogu modlitwy i ofiary” (*Ant.* 14,260). „Starsi” miasta mogli użyć terminu „ofiara” w sensie szerokim, zazwyczaj jednak oznacza on także ofiary paschalne.

Przebieg uroczystości paschalnych opierał się na zapisie Wj 12: ofiarowywano baranka paschalnego, skrapiano jego krwią odrzwia domów używając hizopu, mięso zaś spożywano (często w postawie stojącej, z kijem podróznym w ręku, co symbolizować miało gotowość do drogi) z praśnym chlebem: „Tak zaś spożywać go będziecie: Biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w waszym ręku. Spożywać będziecie pośpiesznie, gdyż jest to Pascha na cześć Pana” (Wj 12,11). Baranka wybierał zazwyczaj ojciec rodziny. Zwierzę musiało być doskonałe, bez skazy, gdyż tego wymagało Prawo. Na terenie świątyni, u wejścia do Dziedzińca Kapłańskiego, ofiarnicy odbierali wybrane baranki, by na dźwięk trąb zabić zwierzęta zgodnie z rytuałem. Zebraną krew ofiary wylewano przed ołtarzem, skąd specjalnie do tych celów przygotowanym systemem kanałów spływała do potoku Cedron (2 Krn 30,16; 35,11). Tłuszcz i wnętrzności spalano, jedynie zaś nadające się do spożywania mięso zabierano do domów. Za czasów Jezusa zwierzęta zabijane były na dziedzińcu świątynnym, jednak z powodu dużej liczby pielgrzymów, przygotowywane do spożycia były w domach (lub namiotach, w których mieszkało wielu pielgrzymów). Mięsa ofiary nie wolno było gotować, ale piec, uważając przy tym, aby nie złamać żadnej kości. Nakaz ten uzasadniano w następujący

sposób: „Będą przypiekać na ogniu bez złamania jakiegokolwiek kości, gdyż [podczas wyjścia z Egiptu] żadna kość dzieci Izraela nie została złamana” (*Jub.* 49,13).

Wówczas rozpoczynano ucztę, na której każdy z domowników miał ściśle określoną rolę. Najmłodszy z uczestników biesiady zadawał rytualne pytanie o znaczenie tak spożywanego posiłku. Praktyka ta bazuje na Wj 13,8: „W tym dniu będziesz opowiadał synowi swojemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu”¹⁶². Odpowiedź ojca rodziny przybierała formę *haggady*, czyli opowiadania o historii święta¹⁶³. Rozpoczynał swą opowieść powołując się na ocalenie pierwotnych Hebrajczyków:

Gdy się was zapytają dzieci: cóż to za święty zwyczaj? – tak im odpowiecie: „To jest ofiara Paschy na cześć Pana, który w Egipcie ominął domy Izraelitów. Poraził Egipcjan, a domy nasze ocalił”. Lud wtedy ukląkł i oddał pokłon (Wj 12, 26-27).

¹⁶² Według *Pes.* 10,4 były to zazwyczaj cztery pytania (zwane *mab misztanah*, od pierwszych dwóch słów każdego pytania), z których pierwsze, najistotniejsze, brzmiało: „Dlaczego ta noc tak różni się od innych?”

¹⁶³ Starożytny, bo pochodzący z początków chrześcijaństwa, poemat żydowski rozszerza znaczenie święta, które przywołuje nie tylko wyjście Izraelitów z Egiptu, ale także inne interwencje Boże w historię swego narodu: „Rzeczywiście bowiem cztery noce wymienione zostały w Księdze Pamiątek. Pierwsza noc to ta, w której Jahwe objawił się dla stworzenia świata: świat był zupełnie opustoszały, a ciemność rozciągała się na powierzchni przepaści (Rdz 1,2). Słowo Jahwe było światem i rozjaśniało. I nazwał tę noc pierwszą. Druga noc to ta, w której Jahwe objawił się Abrahamowi liczącemu 100 lat życia i Sarze, która miała 90 lat (Rdz 17,17), aby wypełniło się to, o czym mówi Pismo... I nazwał tę noc drugą. Trzecia noc to ta, w środku której Jahwe objawił się przeciwko Egipcjanom (Wj 12,29; Mdr 18): Jego ręka zabiła pierwotnych Egipcjan, druga Jego ręka osłaniała pierwotnych Izraela... I nazwał tę noc trzecią. Noc czwarta nastanie, kiedy świat swój osiągnie koniec. Żelazne jarzma zostaną złamane i pokolenia bezbożnych unicestwione... Jest to noc paschalna dla imienia Jahwe: noc wyznaczona dla zbawienia wszystkich pokoleń Izraela”. Powyższy fragment Targumu palestyńskiego przełożył A. Paciorek (*Najstarsze święta w Izraelu*, 318) na podstawie R. LE DEAUT, *Pâque juive et Pâque Chrétienne*, BVChr 62 (1965) 15-16.

Przy wypowiedaniu pierwszego błogosławieństwa¹⁶⁴ spożywano prażony chleb maczany w czerwonym sosie zwanym *charoset*¹⁶⁵. Przy odmawianiu Psalmu 114, opowiadającego o wyjściu Izraelitów z Egiptu, wypijano łyk słonej wody, na pamiątkę łez wylanych przez przodków w niewoli. Aby przypomnieć ich gorzki los, spożywano mięso baranka z gorzkimi ziołami. Posiłkowi towarzyszył rytuał picia wina, przy czym trzeci kielich, zwany „kielichem błogosławieństwa”, miał najbardziej uroczysty charakter. Tuż po nim rozpoczynał się śpiew pieśni *Hallelu* (Psalmy 112-118). W czasach Jezusa słowa ostatniego psalmu nabierały znaczenia o odcieniu politycznym; jego ostatnie wersety wskazują, że wyzwolenie z niewoli obejmowało także wymiar militarny i polityczny:

Osaczyły mnie wszystkie narody, lecz stałem je w imię Pańskie.
<Osaczyły mnie w krąg, tak, osaczyły mnie, lecz stałem je w imię Pańskie>.

Osaczyły mnie w krąg jak pszczoły, paliły jak ogień ciernie;
lecz stałem je w imię Pańskie (Ps 118,10-12).

Za czasów Chrystusa Pascha nie tylko była upamiętnieniem przeszłych wydarzeń, ale zawierała także konotacje eschatologiczne. W noc Paschy oczekiwano nadejścia Mesjasza. Przekonanie to potwierdza św. Hieronim: „Tradycja żydowska utrzymuje, że Mesjasz przyjdzie w połowie nocy paschalnej na podobieństwo ocalenia, które niegdyś miało miejsce w Egipcie”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Czasów przedchrześcijańskich sięga zwyczaj modlitw przed posiłkami (*Ber.* 8.1-8a). Ślady dziękczynienia i błogosławieństwa Boga za dary przeznaczone do spożycia zapisane zostały na kartach ewangelii (*Mk* 6,41; *Mt* 14,19). W tym samym okresie kształtował się *Kaddisz*, którego pierwsze błagania są paralelne do trzech pierwszych prośb *Ojcze nasz*, oraz *Abinu malkenu*, której treść pokrywa się częściowo z *Szemone Esre*.

¹⁶⁵ Nazwa pochodzi od hebrajskiego rzeczownika „cegła”; sok przygotowany z jabłek, orzechów, fig i wina ma przypominać niewolnicze prace Izraelitów w Egipcie; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, 129.

¹⁶⁶ PL 26,184.

Echo podobnych oczekiwań można odnaleźć w wypowiedziach Jezusa: *Łk* 17,20-37; *Mt* 25,1-13.

Pragnienie politycznego wyzwolenia, podsycane religijną żarliwością, bywało przyczyną zamieszek i rozruchów w czasie świąt paschalnych. W 4 r. po Chr., kiedy Archelaos był etnarzą i rządcą Judei, niektórzy spośród Żydów znajdujących się na dziedzińcu świątynnym, uniesieni gniewem z powodu egzekucji dwóch nauczycieli, którzy namówili swych uczniów do zdjęcia emblematu orła umieszczonego nad wejściem do świątyni, zdecydowali się na protest. Archelaos posłał kohortę (500-1000) żołnierzy, by uspokoić agitatorów, lecz furia tłumu okazała się na tyle silna, że zdołano uśmiercić kamieniami kilku wystanników etnarchy. Ten wysłał kolejne oddziały, które zabiły blisko trzy tysiące Żydów (jeśli wierzyć Flawiuszowi) i zatrzymały składanie ofiar (*Bell.* 2,10-13).

Tradycja bazująca na *Wj* 12,15.19 nakazywała, by w noc przed Paschą „oczyścić” dom z wszelkiego kwasu. Znaleziony chleb przyrządzany z użyciem kwasu i inne artykuły były gromadzone w jednym miejscu, a następnie palone. Szczegółowymi przepisami obwarowane było używanie naczyń przeznaczonych na ucztę paschalną (*seder*). Wszystkie musiały być wcześniej wygotowane we wrzącej wodzie, a w przypadku naczyń przeznaczonych do gotowania – umieszczone na ogniu. Wiele bogatszych rodzin trzymało naczynia, których używano jedynie w czasie świąt paschalnych.

Źródłem informacji na temat świętowania Paschy w czasach Jezusa jest także Nowy Testament. Termin „pascha” odnosi się w nim do samej celebracji (*Mt* 26,18; *Mk* 14,1; *Hbr* 11,28), do całości święta (*Mt* 26,2; *Łk* 2,41; 22,1; *Dz* 12,4; *J* 2,13.23) bądź do samej ofiary paschalnej (*Mk* 14,12.14.16; *Łk* 22,8.15; *J* 18-28; 2 *Kor* 5,7). W innych przypadkach ewangeliści posługują się określeniem „Święto Praśników” (*Mk* 14,1.12; *Łk* 22,1.7; *Dz* 12,3.26). Analiza tych tekstów wykazuje, że nie tylko Jezus i Jego uczniowie, ale przypuszczalnie pierwotnie także pierwsi chrześcijanie pochodzenia żydowskiego brali udział w uroczystościach paschalnych sprawowanych w Jerozolimie.

4. Sukkot

O tym, że w czasach Jezusa *Sukkot*¹⁶⁷ (zwane pierwotnie w Izraelu Świętem Zbiorów; Wj 23,16) było powszechnym świętem wśród Izraelitów, przekonuje swych czytelników Jan ewangelista. Według niego Jezus udał się ze swymi uczniami, by świętować *Sukkot*, do Jerozolimy (J 7,2), by w „ostatnim, najbardziej uroczystym dniu święta” (J 7,37) wygłosić mowę na temat „wody żywej” (J 7,37-43). Święto Namiotów, przypadające w pięć dni po Dniu Pojednania, należy do świąt o początkach rolniczych (Wj 34,22) i było celebrowane „przy końcu roku” (Wj 23,16), w czasie gdy zbierano zboże i tłoczono wino (Pwt 16,13; Kpł 23,39). Święta o korzeniach rolniczych¹⁶⁸ należały do jednych z najważniejszych w starożytnej religii Izraela, stąd niekiedy zwano je po prostu „świętami Pana” (Sdz 21,19) lub „świętami” (1 Krl 8,2.65). Początkowo *Sukkot* obchodzono jako święto „przechodnie” w tygodniu przy końcu zbiorów¹⁶⁹; po niewoli babilońskiej ustalono stałą datę na 15. dzień siódmego miesiąca (Tiszri). Trwało ono siedem dni. Izraelici przybywający na świę-

¹⁶⁷ *Sukkah* to forma wykonanego z gałęzi szałas, który różni się od namiotów nomadów pustynnych. Aluzję do budowy takiego szałasów znaleźć można w Iz 4,6.

¹⁶⁸ Święto to obchodzone było w Kanaanie jeszcze przed przybyciem Izraelitów; A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, 325.

¹⁶⁹ Obchodzono je wówczas, gdy dokonano już zbiorów płodów ziemi; pierwotnie było to najczęściej pod koniec roku lub u jego początku. Dopiero w czasach po niewoli Żydzi przyjęli Nisan jako pierwszy z miesięcy. Święto to ma pewne rysy babilońskiego Nowego Roku (świadczą o tym możliwa interpretacja Ps 81). Reforma deuteronomistyczna przyćmiła nieco wagę święta na rzecz Paschy, jednak nadal celebrowano je głównie jako uroczystość wyrażenia radości z powodu zebranych plonów. Od tego czasu datuje się również zmianę nazwy ze Święta Zbiorów na Święto Namiotów i złączenie go z proklamacją przykazań (podobnie jak w Pwt 27,14-26). W czasach niewoli, kiedy wygnańcy zmuszeni byli do zmiany kalendarza (miesiąc Tiszri był siódmym miesiącem roku), nastąpiło kolejne przesunięcie w rozumieniu podstawowego znaczenia święta: obchodzono je głównie jako święto o charakterze pokutnym.

to winni mieszkać w namiotach i cieszyć się zebranymi owocami ziemi, zgodnie z nakazem:

Wzięcie sobie pierwszego dnia owoce pięknych drzew, liście palmowe, gałązki gęstych drzew i wierzb nadrzecznych. Będziecie się weselić przed Panem, Bogiem waszym, przez siedem dni. Przez siedem dni będziecie mieszkać w szałasach. Wszyscy tubylcy Izraela będą mieszkali w szałasach, aby pokolenia wasze wiedziały, że kazałem Izraelitom mieszkać w szałasach, kiedy wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej (Kpł 23,40.42-43).

Namioty były wykonane z „gałęzi oliwnych, gałęzi sosnowych, gałęzi mirtowych, gałęzi palmowych i gałęzi innych drzew liściastych” (Ne 8,15). Należy przypuszczać, że w I w. mieszkańcy Jerozolimy stawiali je na płaskich dachach swych domów, natomiast pielgrzymi poza murami miasta. Zgodnie ze słowami Jahwe, rabini nakazywali, by każdy dorosły Izraelita w pierwszy dzień święta wziął do ręki cztery rodzaje roślin i wykonał nimi rytuał kołysania. Wierni przynosili ze sobą *lulav*, uczyniony z gałęzi palmowych, wierzby, mirtu i cedru¹⁷⁰. Choć prawo nakazywało uczynić obrzęd kołysania tylko w pierwszym dniu święta, wielu Żydów czyniło to przez wszystkie siedem dni trwania *Sukkot* (*Suk.* 3,12). Gest ten należało wykonać w ściśle określony sposób: naręcza roślin falistym ruchem kierowano odpowiednio na wschód, południe, zachód, północ, w górę i w dół, na znak czci oddawanej Stwórcy tych

¹⁷⁰ „Rośliny wchodzące w skład *lulav* miały różne znaczenie. I tak palma miała moc oddalania złych deszczów i wiatrów niszczących plony. Pierścienki zrobione z liści palmy wchodzącej w skład *lulav* miały chronić od złego uroku. Mirt symbolizował płodność i miłość, uważano go za roślinę narzeczonych. Wierzba była symbolem życiodajnej wody, dzięki której wszystko może rosnąć i kwitnąć... *Etrog* miał symbolizować doskonałość Abrahama, palma – związanego na ołtarzu Izaaka, mirt – Jakuba i jego liczne potomstwo, które dało początek ludowi Izraela, wierzba – roślina najszybciej usychająca – symbolizowała Józefa, który pośród dwunastu braci zmarł pierwszy”; N. KAMERAZ-KOS, *Święta i obyczaje żydowskie*, 75.

darów (*Suk.* 37b). Kołysaniu towarzyszył śpiew Psalmu 118,1-2.25. Po złożeniu ofiary świątecznej¹⁷¹ obchodzono ołtarz unosząc przyniesione rośliny i powtórnie śpiewając werset Psalmu 118,25 („O, Panie, wybaw! O, Panie, daj pomyślność!”). Przez pierwsze sześć dni święta okrążano procesjonalnie ołtarz jeden raz, w ostatnim dniu czyniono to siedmiokrotnie. Znaczenie ceremonii roślin było symboliczne: przyniesione zbiory oznaczały najpierw płodność ziemi, wskazywały na zakończenie zbiorów i były jednocześnie formą modlitwy błagalnej o pomyślny klimat w roku, który miał się zacząć (niedługo po *Sukkot* rozpoczynała się pora deszczowa).

Ze Świętem Namiotów wiąże się specyficzny obrzęd wody, zwany *Simhat Bet Ha-Szoewah* (Radość Miejsca Czerpania Wody), pieczołowicie pielęgnowany przez faryzeuszy a odrzucony przez saduceuszy, ze względu na brak jednoznacznych podstaw biblijnych. Faryzeusze powoływali się na dziękczynny hymn zapisany przez Izajasza, w którym padają słowa: „Wy zaś z weselem czerpać będziecie wodę ze źródeł zbawienia” (*Iz* 12,3). Kapłan czerpał wodę z sadzawki Siloe, zanosił ją na wewnętrzny dziedziniec świątyni i wylewał na ołtarz całopalenia. Na dziedzińcu świątynnym zapalano trzy wielkie świeczniki i „nie było w całej Jerozolimie miejsca, które nie odbijałoby światła *Bet Ha-Szoewah* [miejsce czerpania wody]” (*Suk.* 5.2-3). Widok taki przysparzał radości, więc w radoszej atmosferze

¹⁷¹ Kiedy pewnego razu podczas Święta Namiotów Aleksander Janneusz (103-76 przed Chr.) sprawował funkcję arcykapłańską przy ołtarzu, tłum zaczął nacierać na niego, uderzając weń gałęziami cedrowymi, wyrzucając mu, że pochodzi z „rodziny więźniów” i nie ma prawa do służby kapłańskiej. W odpowiedzi na zniewagę Janneusz przywołał oddziały żołnierzy, które zabiły 6000 pielgrzymów (*Ant.* 13,372). Flawiusz wspomina także o innym incydencie, który miał miejsce przy okazji *Sukkot*, kiedy to Jezus, syn Ananiasza, zaczął podburzać tłumy. Stojąc w świątyni, niespodziewanie zaczął wykrzykiwać „proroctwa” przeciw świątyni i całemu ludowi. Pochwycony, został ubiczowany przed prokuratorem. Po zwolnieniu wielokrotnie jeszcze incydent miał się powtarzać, do czasu, kiedy Jezus został zabity przez żołnierza rzymskiego (*Bell.* 6,300-309).

mężczyźni pobożni i o dobrych czynach zwykli tańczyć przed nimi z latarniami w rękach, śpiewając pieśni pochwalne. Nieprzeliczeni lewici [grali] na harfach, lirach, cymbałach i trąbach, i [innych] instrumentach muzycznych, wzdłuż piętnastu stopni, które prowadziły od dziedzińca Żydów na dziedziniec kobiet, zgodnie z liczbą piętnastu Pieśni Wstępowania w Psalmach [*Pss* 120-134]; ponad nimi lewici zwykli zatrzymywać się z instrumentami muzycznymi i wygrywać melodie (*Suk.* 5,4).

Ostatni dzień święta zwany jest jako *Hosana Rabba* (Wielka Hosanna). Podczas wspomnianej procesji dookoła ołtarza odmawiano modlitwy z wezwaniem *hosanna* („zbaw!”), prosząc o pomyślne zbiory w roku, który ma się rozpocząć.

5. Szavuot

Święto Tygodni, o najmniejszym znaczeniu spośród trzech *regalim* (świąt pielgrzymich), zwane niekiedy Pięćdziesiątnicą, w Biblii posiada różne nazwy: *Szavuot* (*Wj* 34,22; *Pwt* 16,10), *Jom Ha-Bikkurim* (Dzień Pierwocin; *Lb* 28,26) i *Hag Ha-Zir* (Święto Żniw; *Wj* 13,16)¹⁷². W tradycji rabinackiej zwane było także „świętem zakończenia”, gdyż kończyło cykl paschalny¹⁷³. Początkami swymi sięga Bożego nakazu zapisanego w kodeksie kapłańskim (P):

I odliczycie sobie od dnia po szabacie, od dnia, w którym przyniesiecie snopy do wykonania nimi gestu kołysania, siedem tygodni pełnych, aż do dnia po siódmym szabacie odliczycie pięćdziesiąt dni i wtedy złożycie nową ofiarę pokarmową dla Pana (*Kpł* 23,15-16).

¹⁷² Najczęstsza nazwa święta to Święto Tygodni; utarła się ona w Izraelu z powodu obchodzenia święta w siedem tygodni po *Massot* (*Wj* 34,22; *Pwt* 16,10; *Lb* 28,26; 2 *Krn* 8,13). Z tego powodu również w terminologii greckiej przyjęła się nazwa Pentekoste (2 *Mch* 12,31-32; *Tb* 2,1).

¹⁷³ K. HRUBY, *La fête de la Pentecôte dans la tradition juive*, *BVChr* 63 (1965) 47.

Różna interpretacja tego tekstu powodowała odmienne propozycje co do daty święta. „Szabat” może być tu rozumiany w trojaki sposób: może oznaczać ostatni dzień tygodnia, w związku z czym „pierwszy dzień po szabacie” to niedziela, pierwszy dzień tygodnia; inna interpretacja wskazuje na szabat jako tydzień; trzecia wreszcie możliwość interpretuje szabat jako dzień świąteczny, w którym nakazany jest odpoczynek, czyli Paschę. W zależności od przyjętej interpretacji różne ugrupowania w odmienny sposób ustalały datę Święta Tygodni¹⁷⁴. Saduceusze termin „szabat” rozumeli literalnie, więc według nich *Szavuot* należało świętować w niedzielę, 50 dni po szabacie przypadającym w okresie Paschy. Faryzeusze twierdzili, że „szabat” należy rozumieć jako „dzień odpoczynku”, a więc pierwszy dzień świąt paschalnych; stąd świętowali *Szavuot* w 51. dniu po pierwszym dniu Paschy. Możliwe, że obstawali przy tej dacie, gdyż pragnęli, by święto upamiętniało także objawienie synajskie, które nastąpiło 50 dni po opuszczeniu Egiptu przez naród wybrany¹⁷⁵. Członkowie sekty z Qumran twierdzili natomiast, że autor biblijny mówił o pierwszym szabacie po zakończeniu świąt paschalnych, a ponieważ posługiwali się kalendarzem słonecznym, szabat ten przypadał zawsze 26. dnia miesiąca Nisan, stąd Święto Tygodni celebrowali 15 Sivan.

Święto związane było z przyniesieniem do świątyni dwóch chlebów, by wykonać nimi gest kołysania (Kpł 23,17), oraz przedłożeniem pierwocin (Wj 23,19; Pwt 26,1-11) i złożeniem przepisanych prawem ofiar (Kpł 23,18-20). Według Miszny, pierwociny ziemi można było przynieść do świątyni w dowolnym czasie pomiędzy *Szavuot* a *Sukkot* (Bik. 1.6). Z biegiem czasu

¹⁷⁴ A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, 322-323.

¹⁷⁵ W późniejszych wiekach świętowano w tym dniu nadanie Prawa Mojżeszowi; pierwsza bezpośrednia wzmianka o takim znaczeniu święta pochodzi z III w. Rabbi Eleazar miał powiedzieć, że „dobrze jest w tym dniu cieszyć się dobrym jedzeniem i winem, gdyż jest to dzień, w którym zostało nadane Prawo” (Pes. 68b).

treść święta powiązano z dziejami zbawienia: biorąc za podstawę Wj 19,1, złączono obchody ze wspomnieniem przymierza synajskiego. Przesunięcie akcentu ze święta rolniczego na celebrację otrzymania Tory nastąpiło po niewoli babilońskiej; na podstawie danych biblijnych nie można jednak ustalić dokładnej chronologii. Być może należałoby powołać się na 2 Krn 15,10-14; autor informuje, że za Asy odbywała się uroczystość odnowienia przymierza, której rytuał zawierał składanie ofiar, przyrzeczenia, obietnicę błogosławieństwa i groźby nieszczęść. Ponieważ obchodzono ją w trzecim miesiącu (2 Krn 15,10), stąd można wnioskować, że jej treść nałożono na rolnicze święto Pięćdziesiątnicy, przypadające w tym samym czasie.

Księga Jubileuszów, której fragmenty odnaleziono pośród zwojów qumrańskich, stwierdza już wyraźnie, że Pięćdziesiątnica jest świętem otrzymania Tory i odnowienia przymierza na Synaju¹⁷⁶. Miała być ona obchodzona już przez Noego, a później przez patriarchów Abrahama, Izaaka i Jakuba. W *Księdze Jubileuszów* po raz pierwszy pojawia się również idea preegzystencji Tory (*Jub.* 6,20-28), która najpierw miała istnieć w niebie, natomiast wkroczyła w historię podczas objawienia synajskiego¹⁷⁷.

Zdarzało się, że nie tylko pobożne motywy kierowały pielgrzymami zdążającymi do Jerozolimy. W 4 r. przed Chr. Święto Tygodni dało okazję do rozruchów i walk pomiędzy Żydami

¹⁷⁶ W tym dniu qumrańczycy zwykli przyjmować do swej wspólnoty nowych członków. W szóstym rozdziale autor *Księgi Jubileuszów* stwierdza: „Na tablicach kamiennych zapisane zostało, aby każdego roku w tym miesiącu obchodzone było Święto Tygodni dla odnawiania Przymierza po wszystkie lata. Święto to było obchodzone w niebie począwszy od dnia stworzenia do czasów Noego [...]. Również Noe i jego synowie obchodzili to święto, tak samo jak Abraham, Izaak, Jakub i jego synowie; potem zapomnieli o nim synowie Izraela aż do chwili, kiedy na nowo obchodzono je pod Górą. Nakaz przeto synom Izraela, aby obchodzili to święto po wszystkie pokolenia i zachowywali to przykazanie. Jest to Święto Tygodni oraz Pierwocin. Posiada ono podwójny charakter i podwójna jest jego natura. Dlatego należy obchodzić je według tego, co zostało napisane o nim na tablicach” (*Jub.* 6).

¹⁷⁷ A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, 324.

i Rzymianami. Prokuratorem Syrii był wówczas Sabinus, który zamierzał po śmierci Heroda wydobyć część skarbu dla Rzymu i dla własnych korzyści. Dowiedziawszy się o niecznych zamiarach prokuratora syryjskiego, „dziesiątki tysięcy” Żydów zaatakowało jego oddziały, co doprowadziło do wielkich strat w ludziach po obu stronach (*Ant.* 17,221-268; *Bell.* 2,42-44). Flawiusz tak wspomina tamte wydarzenia:

A gdy nadeszła Pięćdziesiątnica (tak nazywa się jedno z naszych świąt narodowych), napływały do Jerozolimy rzesze, których nie sprowadziła tutaj sama nabożność, lecz także głębokie wzburzenie z powodu gwałtów popełnionych przez Sabinusa. Ściągnęło zaś wiele dziesiątków tysięcy ludzi z Galilei i Idumei, dalej wielkie mnóstwo mieszkańców Jerycha i kraju leżącego poza rzeką Jordan, a wreszcie dołączyła do nich wielka liczba Żydów, którzy tu podążali, pałając większą niż inni żądzą zemsty na Sabinusie (*Ant.* 17,254).

6. *Rosz Ha-Szanah*

Jesienią, pierwszego i drugiego dnia miesiąca Tiszri, Żydzi świętowali nadejście Nowego Roku. Użycie terminu „Początek Roku” przez Ezechiela (40,1) nie oznaczało jeszcze święta, a miesiąc Tiszri, przypadający w jesieni, był siódmym z kolei miesiącem roku. Zwyciężyło jednak przekonanie, że nowy rok winien rozpoczynać się w jesieni, a sama nazwa Tiszri, zaczerpnięta z babilońskiego *suru* („początek”), wskazywała na rozpoczęcie nowego okresu. Życie Izraelitów uzależnione było nie tylko od zmieniających się pór roku, ale także od ekonomii. Właśnie w jesieni, już po żniwach, rozpoczynał się handel zebranych plonami; dla większości rodzin był więc to czas nowego roku ekonomicznego. Księga Nehemiasza opowiada, że w tym dniu Ezdrasz czytał ludowi Prawo, a następnie zachęcał do świętowania i radości:

Idźcie, spożywajcie potrawy świąteczne i pijcie napoje słodkie – poslijcie też porcje temu, który nic gotowego nie ma: albowiem po-

święcony jest ten dzień Panu naszemu. A nie bądźcie przygnębieni, gdyż radość w Panu jest waszą ostoją (Neh 8,10).

Z pewnością o Początku Roku mówi również psalmista, gdy zachęca: „Dmijcie w róg na nowiu, podczas pełni, w nasz dzień uroczysty, bo to jest ustawa w Izraelu, przykazanie Boga Jakubowego” (Ps 81,4-5). Tradycja judaizmu złączyła ze świętem motyw sądu Bożego nad światem¹⁷⁸. Ponieważ najwyższy sędzia jest jednocześnie królem, idea królowania Jahwe należy do zasadniczych rysów teologicznych, wyznaczających znaczenie *Rosz Ha-Szanah*. Modlitwy w tym dniu składały się z biblijnych tekstów mówiących o Bogu jako królu. Modlitwa *mulkbuyyot* zawiera dziesięć wersów: cztery z Pentateuchu, trzy z Psalmów i trzy z Proroków. We wszystkich występuje proklamacja królestwa Bożego, którego pełna realizacja nastąpi na końcu czasów¹⁷⁹. Po *mulkbuyyot* odmawiana jest skonstruowana na podobnych zasadach modlitwa błogosławieństw *zikhronon* (stąd niekiedy Początek Roku nazywany bywa „Dniem Pamięci”, *Yom Ha-Zikkaron*). Oranci powołują się na najważniejsze wydarzenia historii Izraela, prosząc tym samym, by Jahwe pamiętał o nich w przyszłości. Trzecią sekcję błogosławieństw stanowi *szofarot*, błogosławieństwa, w których pojawia się rzeczownik *szofar* („róg”). Po każdej z sekcji odmawianych błogosławieństw rozlegał się dźwięk rogu ku chwale Jahwe. Właśnie gra na rogu stanowi zasadniczy rytuał *Rosz Ha-Szanah*. Bałwochwalczy kult złotego cielca podczas wędrówki Izraelitów ku Ziemi Obiecanej leży u podstaw zakazu używania rogów cielca. Preferowano

¹⁷⁸ Sądy Boże w przekonaniu twórców Talmudu odbywały się cztery razy w roku: w *Pesah*, gdy decydują się losy zbóż, w *Szavuot* – losy drzew, w *Sukkot* – losy deszczu i w *Rosz Ha-Szanah* – losy wszystkich żywych stworzeń; N. KAMERAZ-KOS, *Święta i obyczaje żydowskie*, 41.

¹⁷⁹ Według Talmudu liczba dziesięć symbolizuje bądź 10 „chwał” wypowiedzianych przez Dawida (Ps 150), bądź Dekalog, bądź 10 formuł, którymi posłużył się Bóg stwarzając świat.

więc rogi baranie, gdyż poniekąd temu zwierzęciu Izaak zawdzięczał swe życie (Rdz 22,13). Często były to rogi zakrzywione, co symbolizować miało niski pokłon człowieka przed Bogiem, któremu jest podporządkowany (RH 26b)¹⁸⁰.

W synagogach czytano lektury wyjęte z Rdz 21 i 1 Sm 1,1-2,10 pierwszego dnia i z Rdz 22 oraz Jr 31,2-20 drugiego dnia święta. Ponieważ znaczenie święta przypominało o sądzie Bożym, *Hallel* nie był odnawiany.

7. Rosz Hodesz

U podstaw świętowania pierwszego dnia każdego miesiąca¹⁸¹ (księżycowego) leży Boży nakaz zapisany przez autora Księgi Liczb:

Również w wasze dni radosne, w dni święte, w nowiu księżyca, przy waszych ofiarach całopalnych i biesiadnych będziecie dąć w trąby¹⁸²; one będą przypomnieniem o was przed Panem. Jam jest Pan, Bóg wasz (Lb 10,10).

¹⁸⁰ Jeden z midraszów opowiada o skutkach dęcia w róg: „Rabbi Jozjasz powiedział: Jest napisane: «Szczęśliwy jest lud, który umie grać na trąbie» (Ps 89,16). Czyż narody świata nie wiedzą, jak grać na trąbie? Mają przecież wiele rogów, syren i trąb, a jest powiedziane: «Szczęśliwy lud, który umie grać na trąbie». Oznacza to, że Izrael jest ludem, który wie, jak zwyciężyć Stwórcę grą na rogu, tak, aby powstał ze swojego tronu sędziowskiego i zasiadł na tronie miłosierdzia, i napełnił się miłosierdziem dla nich, i zamienił sąd na miłosierdzie” (Lev. R. 29.4).

¹⁸¹ Termin *hodesz* oznaczał pierwotnie pierwszy dzień miesiąca, gdyż w tym dniu na nowo księżyc pojawiał się na sklepieniu (Lb 28,11; 1 Sm 20,5.18.24). Pomimo faktu, że sąsiadujące z Izraelem narody uznawały niezwykłą moc księżyca, który miał wpływać na ludzkie losy (Sdz 8,21.26), w samym Izraelu kult księżyca był surowo zakazany (Pwt 4,19). Praktykowano go jedynie w czasach odstępstwa (2 Krl 23,5). Jeremiasz zapowiada karę dla czczących bóstwa księżycowe (Jr 8,12) i oskarża kobiety izraelskie o kult „królowej nieba”, którą była zapewne fenicka bogini płodności Asztarte, a której wizerunek zawierał półksiężyc umieszczony nad głową (Jr 7,18; 44,19); H. WITCZYK, *Czasy święte*, 294–295.

¹⁸² Dźwięk trąb miał przypominać Jahwe o świętujących Izraelitach.

Nów księżyca, znany już w okresie monarchii¹⁸³, był dla Izraelitów okazją do składania dodatkowych ofiar na ołtarzu świątynnym (Lb 28,11-15). Biblia wspomina także o uczcie świątecznej wystawianej w tym dniu (1 Sm 20,18). Należało się powstrzymać od handlu (Am 8,5). Praca była dozwolona, choć zalecano jej ograniczenie (*Sab.* 24a). Biblijny nakaz radowania się, nierozłącznie związany z większością świąt (Pwt 16,14), nie obowiązywał w czasie nowiu. Zakazywano natomiast postu. Prawdopodobnie już w czasach Jezusa (a z pewnością w okresie powstawania Talmudu), recytowano w tym dniu niepełny *Hallel*¹⁸⁴. Czytanie Tory przewidywało Lb 28,1-15. Tradycja głosiła, że pełne odkupienie nadejdzie wówczas, gdy „każdego miesiąca podczas nowiu i każdego tygodnia w szabat, przyjdzie każdy człowiek, by Mi oddać pokłon – mówi Pan” (Iz 66,23).

Początkowo nów księżyca nie był wyznaczany na podstawie kalkulacji astronomicznych, lecz na bazie świadectwa dwóch osób, potwierdzających pojawienie się pełni księżyca. Trzydziestego dnia każdego miesiąca Wysoka Rada gromadziła się na dziedzińcu świątynnym, oczekując na pełnię; po uzyskaniu zgodnej opinii dwóch świadków rozpoczynano celebrację święta. Jeśli księżyc nie był widoczny trzydziestego dnia miesiąca, celebrację przenoszono na dzień następny. Celem poinformowania ludu o nadejściu nowiu, na stokach Góry Oliwnej zapalano światła sygnalizujące rozpoczęcie święta¹⁸⁵. Żydzi mieszkający z dala od Jerozolimy, którzy z powodu odległości nie mogli dostrzec światel, celebrowali nów księżyca zawsze trzydziestego dnia miesiąca. Jeśli czynili to z wyprzedzeniem, następne-

¹⁸³ Dworzanie Saula uważają, że nikt nie może dyspensować od świętowania nowiu księżyca (1 Sm 20,5.18.24). Można było w tym dniu odwiedzać proroków (2 Krl 4,23). Ważnością nów księżyca dorównywał szabatowi (Oz 2,13; Am 8,5); H. WITCZYK, *Czasy święte*, 295–296.

¹⁸⁴ Trudno określić czy recytowano już wtedy *Yaaleh we Yawo*, o której wspomina *Ber.* 29b.

¹⁸⁵ Samarytanie chcąc dokonać zamieszania, zapalali niekiedy mylące światła na Górze Oliwnej; aby zapobiec nieporozumieniom, przedstawiciele Wysokiej Rady używali posłańców, by w okolicznych miejscowościach ogłosić nadejście święta.

go dnia zazwyczaj docierała do nich wiadomość o wystąpieniu nowiu księżyca, w związku z czym przedłużano święto o jeden dzień.

DNI ŚWIĄTECZNE DODANE Z BIEGIEM CZASU

Oprócz świąt nakazanych prawem, Izraelici celebrowali dwa święta dodane wraz z biegiem historii, które upamiętniać mają konkretne wydarzenia. W przypadku święta *Purim* brak jest danych historycznych potwierdzających wydarzenia opisane w Księdze Estery. *Hanukkah* natomiast przypomina powtórne poświęcenie zdesakralizowanej świątyni za czasów Machabeuszy.

1. *Purim*

Święto *Purim* (Święto Losów), według Księgi Estery¹⁸⁶ (9,20-32), zostało ustanowione przez Mardocheusza, by uczcić wyzwolenie Żydów ze spisku Hamana¹⁸⁷. Sama nazwa pochodzi od losów (Est 9,26), rzucanych w obecności Hamana, aby ustalić miesiąc planowanej zagłady Żydów¹⁸⁸:

¹⁸⁶ Estera była królową perską. Perski koloryt przebija z kart księgi, stąd można przypuszczać, że święto ustanowione zostało wśród Żydów perskich na pamiątkę jakiegoś ich ocalenia, a następnie rozprzestrzeniło się do Babilonii, tam otrzymując swoją nazwę. Z biegiem czasu dotarło w końcu do Palestyny.

¹⁸⁷ Brak historycznych danych potwierdzających opisane w Est wydarzenia sprawia, że wielu uczonych skłania się ku tezie o pogańskim pochodzeniu święta. Sama nazwa mogła być zhebraizowaną formą babilońskiego *puru*, oznaczającego najpierw „los”, następnie również „przeznaczenie”. Zwraca też uwagę niezwykle podobieństwo imion Estery i Mardocheusza z babilońskimi bóstwami Isztar i Mardukiem oraz imion Hamana i Waszti z elamickimi imionami bóstw, Humanem i Maszti. Podobieństwo treści Księgi Estery jest widoczne również przy porównaniu z poematem *Enuma Elisz* i *Gilgameszem*; J. LEWY, *The Feast of the 14th Day of Adar*, HUCA 14 (1939) 127-128.

¹⁸⁸ Estera jako Żydówka została królową perską, co wzbudziło gniew Hamana, który postanowił zagładę wszystkich Żydów. Dzięki względom, jakimi Estera cieszyła się u króla, udało jej się ocalić swych rodaków, natomiast upokorzony Haman poniósł śmierć.

Od pierwszego miesiąca, to jest miesiąca Nisan, w dwunastym roku [panowania] króla Aswerusa rzucano „Pur”, to jest los, w obecności Hamana na każdy dzień i na każdy miesiąc aż do dwunastego miesiąca Adar (Est 3,7)¹⁸⁹.

Brak danych historycznych potwierdzających zapis Księgi Estery kazał zaliczyć ją do pism historyczno-dydaktycznych, których celem jest przekaz przesłania religijno-moralnego. Dziś jednak coraz więcej egzegetów skłania się ku tezie, że Est jest opowiadaniem etiologicznym, wyjaśniającym przyczyny, dla których ustanowiono *Purim*. Jest to święto ze swej natury świeckie (imię Boga nie pojawia się w hebrajskim tekście Est ani razu)¹⁹⁰.

Datę święta ustalono na 14. dzień miesiąca Adar (Żydzi z Suzy świętowali 15. dnia Adar, zgodnie z Est 9,18). Obchodzono je jako tzw. „mniejsze święto”, w którym nie obowiązywało powstrzymanie się od pracy. Późniejsza, bo pochodząca od rabinów tradycja głosi, że w przeddzień święta Żydzi winni pościć, nawiązując w ten sposób do postu Estery (Est 4,15)¹⁹¹. Wieczorem w domach zapalano lampy, a następnie udawano się na nabożeństwo synagoidalne. W dwa kolejne dni, 14 i 15 Adar, rankiem również gromadzono się w synagogach, by przy lekturze Księgi Estery pomstować i złorzeczyć przeciw Hamanowi i bezbożnym. Na-

¹⁸⁹ W czasach Machabeuszy święto nosiło również nazwę „Dzień Mardocheusza” (2 Mch 15,36).

¹⁹⁰ „Pewne podobieństwo istnieje między wydarzeniami opowiedzianymi w Księdze Estery a historią przekazaną przez Herodota (*Historia*, III, 68-79). Po śmierci Kambyzesa władzę w Persji przejął mag Gaumata, podając się za Bardiję, to jest zamordowanego brata Kambyzesa. Fałszywy Bardija został zdemaskowany przez Otanesa, któremu w całej sprawie pomogła jego córka, przebywająca w królewskim haremie. Według przekazu Gaumata został zabity, a gniew ludu zwrócił się przeciwko wszystkim magom, których wymordowano. Pamięć o tym wydarzeniu była obchodzona przez Persów jako święto nazywane Masakrą Magów”; S. SZYMIK, *Żydowskie święta późniejsze*, 342.

¹⁹¹ Jeśli post wypadł w piątek, a więc w dzień poprzedzający szabat, post przenoszono na czwartek.

bożeństwo kończyło uroczyste błogosławieństwo Mardocheusza, Estery i Izraelitów¹⁹². Celebracje przepełnione były duchem wdzięczności i radości¹⁹³.

Znaczeniem *Purim* była celebrowanie opieki Boga nad Jego ludem. W tym dniu oddawano się lekturze Księgi Estery, której dokonywano ze specjalną intonacją. Cztery wersy „odkupienia” (2,5; 8,15-16; 10,3) czytane były głośniejsz niż pozostała część księgi. Oprócz popołudniowej uczyty świątecznej, już w starożytności utarł się zwyczaj wysyłania krewnym i ubogim drobnych podarków (zgodnie z Est 9,22).

Rabini próbowali to mało religijne święto złączyć z treściami biblijnymi. Z tego względu w midraszu do Est 2,5-23 znalazło się zestawienie postaci Mardocheusza z Mojżeszem:

„Był na zamku w Suzie mąż imieniem Mardocheusz” (Est 2,5). „Mąż” wskazuje, że Mardocheusz w swoim pokoleniu miał to samo znaczenie, co Mojżesz za swoich czasów; o tym ostatnim napisano: „Mojżesz zaś był mężem bardzo skromnym” (Lb 12,3). Mojżesz uczynił odważny wybór, jak napisano: „Postanowił ich zatem wytracić, gdyby nie Mojżesz, Jego wybraniec; on wstawiał się do Niego, aby gniew Jego odwrócić, by ich nie wyniszczył” (Ps 106,23). W taki sam sposób napisano o Mardocheuszu: „Troszczył się o dobro swojego ludu i zabiegał o szczęście całego swojego narodu” (Est 10,3) (*Ester Rabbah* 6).

2. Hanukkah

Megillat Ta’anit, datowane na I wiek po Chr., wspomina o zakazie postu 25. dnia miesiąca Kislev, kiedy to rozpoczynało się trwające osiem dni (1 Mch 4,56; 2 Mch 10,6) święto *Hanukkah*, wprowadzone, według tradycji, przez Judę Machabeusza

¹⁹² S. SZYMIK, *Żydowskie święta późniejsze*, 343.

¹⁹³ Rabini zezwalali nawet na użycie alkoholu do tego stopnia, aż łatwo będzie pomylić okrzyki „Przeklęty niech będzie Haman” i „Błogosławiony niech będzie Mardocheusz”.

i jego następców, by upamiętnić powtórne poświęcenie świątyni¹⁹⁴. Nazwa zaczerpnięta została z 1 Mch 4,59 (LXX), gdzie mowa jest o „dniach poświęcenia ołtarza”. Za czasów Jezusa używano już prawdopodobnie nazwy „Poświęcenie” (łac. *encaenia*), za czym przemawiać może powstały pod koniec I stulecia fragment ewangelii Janowej (J 10,22). Nazwa *Hanukkah* pochodzi od rabinów. Flawiusz, nawiązując do specyficznej ceremonii światła, nazywa ten dzień Świętem Światła¹⁹⁵:

Przez osiem dni świętował Juda wespół z obywatelami na cześć wznowienia ofiar w świątyni [...]. Od owego czasu zachowujemy to święto, nazywając je Świętem Światła; miano to pochodzi, jak sądzę, stąd, że wtedy zabłysła nam ta swoboda kultu, gdyśmy zgola nie mogli się jej spodziewać (*Ant.* 12,325).

Według 1 Mch 4,36-59, Juda Machabeusz, który poprowadził naród do walki przeciw usiłującemu narzucić pogańskie zwyczaje królowi syryjskiemu Antiochowi IV Epifanowi¹⁹⁶, po pokonaniu wojsk Lizjasza wkroczył do Jerozolimy i dokonał oczyszczenia świątyni. Ołtarz, który został zbezczeszczone, zniszczył, a na jego miejsce wybudował nowy; sprawił nowe

¹⁹⁴ Początki święta *Hanukkah* szerzej omawiają O.S. Rankin (*The Origins of the Festival of Hanukkah: The Jewish New-Age Festival*, Edinburgh 1930), J. VanderKam (*Hanukkah: Its Timing and Significance According to 1 and 2 Maccabees*, JSP 1 (1987) 23-40) oraz H.E. Del Medico (*Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et de Purim*, VT 15(1965) 238-270).

¹⁹⁵ Ze względu na ceremonie światła, które odbywały się w tym dniu, niektórzy próbowali szukać korzeni święta w zwyczajach pogańskich związanych z przesileniem zimowym. Wskazywano np. na *sol invictus*, święto obchodzone w Rzymie 25 grudnia. Wzrost liczby zapalanych każdego dnia świateł tłumaczono jako metaforyczny obraz wydłużania się dnia po przesileniu zimowym. Wydaje się jednak nieuzasadnione szukanie pogańskich początków święta, które celebrowane zwycięstwo nad pogańskim kultem; S. SZYMIK, *Żydowskie święta późniejsze*, 339-340.

¹⁹⁶ Król sprofanował świątynię stawiając na ołtarzu całopalenia „ohydę spustoszenia”, pogański ołtarz, na którym 25 Kislev 167 r. przed Chr. złożył ofiarę ku czci Zeusa Olimpijskiego (1 Mch 1,54; Dn 9,27; 11,31).

naczynia, siedmioramienny świecznik, zasłonę przybytku i ołtarz kadzenia. 25. dnia Kislew¹⁹⁷ 165 lub 164 roku przed Chr., w trzy lata (1 Mch 4,52-54; lub dwa: 2 Mch 10,3) po niesławnym dekrete Antiocha Epifanesa (175-164), nakazującym składać w Jerozolimie bałwochwalcze ofiary (1 Mch 1,29-64; 2 Mch 6,1-9), Juda powtórnie poświęcił przybytek. Tradycja przekazuje, że Hasmoneusze po pokonaniu wrogów znaleźli jeden tylko dzban oliwy czystej rytualnie, co pozwalało utrzymać światło na świeczniku przez jeden dzień. Za sprawą Bożą jednak oliwa płonęła przez osiem dni¹⁹⁸. Przy śpiewie *Hallelu* i dźwięku instrumentów muzycznych wznowiono składanie codziennych *tamid*¹⁹⁹.

Świąteczna radość wyrażana była w ofiarach składanych w świątyni oraz w procesji, w której niesiono gałązki wierzby i palm (zwyczaj ten opiera się na Kpł 23,40). Procesji towarzyszyły wspomniane psalmy *Hallelu*, a także Ps 30, przeznaczony na uroczystość poświęcenia świątyni; ostatnie wersy tego psalmu przesycone są nutą radości:

¹⁹⁷ Trzy lata wcześniej Epifanes wybrał tę datę, gdyż był to dzień jego urodzin.

¹⁹⁸ G.E. WEIL, *Hanoukah, fête des lumières de la foi*, BVChr 66 (1965) 40.

¹⁹⁹ 2 Mch 1,9 łączy *Hanukkah* ze Świętem Namiotów. Podobieństwa pomiędzy oboma świętami zestawiał J.C. VanderKam: "There are also several rituals which the two festivals share. (1) Both involved carrying branches (for Tabernacles, see Lev 23:40; Neh 8:15; *Jub.* 16:31; for Hanukkah, 2 Macc 10:7; cf. 6:7 where there is reference to a festival of Dionysus, possibly on the 25th of the month, in which wreaths of ivy were worn), though there is no indication that making booths was ever part of Hanukkah. (2) Both eventually included the Hallel (Psalms 113-18) in their liturgies (for Tabernacles, see *m. Sukk.* 4:1; for Hanukkah, *b. Šabb.* 21b; Scholion to *Megillat Ta'anit*; note that the title of Psalm 30 relates it to the dedication of the temple). 2 Macc 10:7 may already be pointing in this direction with its reference to 'hymns of thanksgiving' (RSV; see also 1 Macc 1:54). The Festivals of Tabernacles and Hanukkah also resemble one another in that both are associated with light", *Dedication, Feast of*, ABD II, 124.

Biadania moje zmieniłeś mi w taniec;
wór mi rozwiązałeś, opasałeś mnie radością,
by moje serce nie milknąc psalm Tobie śpiewało.
Boże mój, Panie, będę Cię wystawiał na wieki (Ps 30,12-13).

Szkoły współczesnych Jezusowi rabinów, Hillela i Szammaja, różniły się w poglądach co do sposobu używania świateł, nierozłącznie związanych ze świętowaniem *Hanukkah*. Według zwolenników Hillela, w pierwszym dniu święta należało zapalić jedno światło na świeczniku, i z każdym dniem święta zwiększać o jeden liczbę ramion z płonącymi świecami; uczniowie Szammaja preferowali procedurę odwrotną (*Sab.* 21b). Praktyka proponowana przez Hillela miała wyrażać zwiększającą się radość święta, której apogeum przypada na ósmy dzień. Według Szammaja stopniowe umniejszanie liczby świateł symbolizowało proces zanikania narodów pogańskich²⁰⁰. Żydzi zapalali światła przed swymi domami; centralny świecznik stał w Miejscu Świętym przybytku (1 Mch 4,50). Do interpretacji ceremonii światła zastosowano Ps 118,27: „Pan jest Bogiem i daje nam światło; ustawcie procesję z gałązkami aż do rogów ołtarza”²⁰¹.

²⁰⁰ A. PACIOREK, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, 312.

²⁰¹ Autor 2 Mch przekazuje legendę o cudownie zachowanym ogniu świętym, ukrytym przez kapłanów w cysternie a odnalezionym przez Nehemiasza po niewoli: „Gdy bowiem do ziemi perskiej byli uprowadzeni nasi ojcowie, ówczesni pobożni kapłani wzięli ogień z ołtarza i potajemnie skryli go w zagłębieniu wyschłej studni. Tam zabezpieczyli go tak, że miejsce nikomu nie było znane. Po upływie wielu lat, gdy spodobało się Bogu, Nehemiasz, który był przysłany przez króla perskiego, posłał po ogień potomków tych kapłanów, którzy go ukryli. Jak oni opowiedzieli nam, nie znaleźli ognia, ale tylko gęstą wodę. Rozkazał więc, aby nabrali jej i przynieśli. Gdy zaś było przygotowane wszystko do ofiar, Nehemiasz rozkazał kapłanom, aby polali tą wodą zarówno drzewo, jak i to, co było na nim położone, a kiedy to wykonali i po upływie pewnego czasu zaświeciło słońce, które przedtem było za chmurami, zapłonął ogień tak wielki, że dziwili się wszyscy” (2 Mch 1,19-22). Król perski, o którym mówi legenda, to Artakserkses I (464-424 przed Chr.).

ROK SZABATOWY I JUBILEUSZOWY

Obydwie instytucje, rok szabatowy i rok jubileuszowy, miały skłaniać Izraelitów do działań, których celem było przywrócenie równości społecznej w obrębie własnego narodu. Miały więc nie tylko znaczenie religijne, ale także gospodarcze i społeczne.

1. Rok szabatowy

Każdy siódmy rok był obchodzony przez Izraelitów jako „uroczysty szabat dla ziemi” (Kpł 25,4)²⁰². Ziemia uprawna, winnice i ogrody oliwne leżały wówczas odłogiem, aby „mogli z niej jeść ubodzy ludu” (Wj 23,11)²⁰³. Troską o ubogich oddawano cześć samemu Bogu (Wj 20,10). Podobnie jak szabat, tak i rok szabatowy miał przypominać Izraelitom o przymierzu zawartym z Jahwe; był znakiem przymierza. Izraelici

²⁰² Fakt ten oznacza, że dla Izraelitów cyfra siedem porządkowała nie tylko czas w skali tygodnia, ale także na przestrzeni lat; J. KLINKOWSKI, *Aktualizacja biblijnej idei jubileuszów*, 119. W starożytnym hymnie na cześć Szulgi, króla Ur, Sumeru i Akkadu (ok. 2045-2000 przed Chr.) cyfra siedem użyta jest w znaczeniu symbolicznym: „siedem wiatrów pochłonęło niebo”; M. BIELECKI, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1996, 151. Flawiusz wyjaśniając znaczenie siedmioramiennego świecznika, odwołuje się do przekonania o istnieniu siedmiu planet, których światło odbija się w światłach menory (*Ant.* 3,7,7). Podobną ideę odzwierciedla architektoniczny kształt babilońskich *zikkuratów* składających się zazwyczaj z siedmiu kondygnacji; A. LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma świętego*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1983, 136.

²⁰³ Nie wiadomo o całą pewnością czy w początkach tej instytucji wszyscy Izraelici obchodzili jeden i ten sam rok jako rok szabatowy, czy też każdy właściciel wyznaczał sam czas święty. Ta druga możliwość z pewnością wychodzi naprzeciw potrzebom ubogich bardziej niż pierwsza. Według Kpł 19,9; 23,22 i Pwt 24,19-22 ubodzy mieli prawo co roku zbierać pozostałości po zbiorach na polach, w winnicach i ogrodach oliwnych; H. WITCZYK, *Czasy święte*, 297.

zobowiązani byli „pod koniec siódmego roku przeprowadzić darowanie długów” (Pwt 15,1)²⁰⁴. Nakaz uwolnienia niewolnika (Wj 21,2) po sześciu latach pracy nie łączył się początkowo z rokiem szabatowym. Prawodawca ustanawiał: „Jeśli kupisz niewolnika – Hebrajczyka – będzie [ci] służył sześć lat, w siódmym roku zwolnisz go bez wykupu”²⁰⁵. Rzeczownik *ibri* należy tu rozumieć przez pryzmat znaczenia *apiru*, służącego na oznaczenie ludzi pozbawionych ziemi. Utrzymywali się oni ze świadczonych przez siebie usług w służbie wojskowej lub z pracy rolniczej. Prawo oparte na schemacie szabatowym dawało im co sześć lat możliwość poszukiwania nowej pracy. Warto przy tym wspomnieć, że wszystkim niewolnikom (zarówno Izraelitom, jak i cudzoziemcom) przysługiwał odpoczynek w szabaty i święta. Właściciel nie mógł zbyt surowo karać niewolników; trwały uszczerbek na zdrowiu powodował bowiem darowanie wolności²⁰⁶.

Teologiczne znaczenie praktyki roku szabatowego przypominało Izraelitom, że głównym właścicielem ich ziemi jest sam

²⁰⁴ Przepis ten według pierwotnych założeń miał na celu darowanie dzierżawcy ziemię długów, które wynikły z obowiązku dostarczania dzierżawcy odpowiedniej ilości produktów. Rozszerzenie tego przepisu (Pwt 15,2-11) miało wyrównywać nierówności społeczne. Być może w czasach przed niewolą babilońską przedmiotem darowania był zastaw biorącego pożyczkę. Zastawem mogło być pole, posesja, a w ostatecznym razie nawet sługa lub dziecko (Kpł 25,25-28; Ne 5,35). W takim wypadku wartość pracy wykonanej przez zastawioną osobę była formą spłaty kredytu; C.J.H. WRIGHT, *What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debt and Slaves*, *EvQ* 56 (1984) 129-135. Po niewoli babilońskiej utarła się praktyka zarówno zrzeczenia się korzyści od udzielonej pożyczki, jak i o umorzeniu całego długu (Ne 10,32; 2 Krn 36,21); H. WITCZYK, *Czasy święte*, 298.

²⁰⁵ Nakaz ten nie zawsze stosowany był w praktyce. Jeremiasz skarżył się: „Wszyscy dostojnicy i ludzie, którzy zawarli umowę, zgodzili się wypuścić na wolność każdy swego niewolnika lub niewolnicę i nie zmuszać ich więcej do służby u siebie [...]. Potem jednak zmienili zdanie i sprowadzili niewolników i niewolnice, których obdarzyli wolnością” (Jr 34,10-11).

²⁰⁶ Wj 21,26-27; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, 45-46.

Bóg (Wj 15,13.17)²⁰⁷. Nie należy więc widzieć w tej praktyce jedynie instytucji o znaczeniu społeczno-gospodarczym, lecz również religijnym; wiara Izraela regulowała bowiem wszystkie obszary życia narodu wybranego przez Boga. Jeśli w starotestamentowym cyklu Józefa Egipskiego widzieć podstawy idei roku szabatowego, wówczas poszczególne stadia narracji Rdz 47 rzucają snop światła na teologię tej idei. Siedmioletni cykl przypomina lata pomysłności i lata klęski głodowej w Egipcie i Kanaanie²⁰⁸. Podczas głodu daje się zauważyć proces przejmowania własności: najpierw Józef przejmuje środki finansowe (Rdz 47,14), następnie żywy dobytek, który stanowił często jedyne bogactwo ludności (Rdz 47,17), w kolejnym stadium ziemię (Rdz 47,20), a ostatecznie, w konsekwencji przemian własnościowych, również ludzie zostawali niewolnikami. Pozbawiony ziemi człowiek stawał się niewolnikiem. W siedmioletnim cyklu roku szabatowego Izraelita uświadamiał sobie, że ziemia należy do Boga, a człowiek winien być jej użytkownikiem²⁰⁹.

Rok szabatowy stawał się dla Żydów również okazją do głębszego poznawania Tory. Odczytywano ją publicznie, jak za czasów Ezdrasza (Ne 8,13-18), a zwyczaj ten bazuje na przepisach Prawodawcy:

Po upływie siedmiu lat w roku darowania długów, w czasie Święta Namiotów, gdy cały Izrael się zgromadzi, by oglądać oblicze Pana, Boga twego, na miejscu, które On sobie obierze, będziesz czytał to Prawo do uszu całego Izraela (Pwt 31,10-11).

²⁰⁷ Wprost prawda ta wyrażona została w Kodeksie Kapłańskim: „Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami” (Kpł 25,23). Możliwość korzystania z ziemi należącej do Boga, życia na niej i uprawiania jej, jest znakiem przynależności do narodu wybranego.

²⁰⁸ Sumeryjska legenda o *Gilgameszu i niebiańskim byku* opowiada o zgromadzeniu w spichlerzu zapasów ziarna, które miałyby wystarczyć na siedem lat, aby zapobiec głodowi, który nastanie po uwolnieniu byka; M. BIELECKI, *Zapomniany świat Sumerów*, 175.

²⁰⁹ J. KLINKOWSKI, *Aktualizacja biblijnej idei jubileuszów*, 127-128.

2. Rok jubileuszowy

Podziałowi społeczeństwa na niewielką grupę bogatych i liczną biedotę zapobiegać miała instytucja roku jubileuszowego²¹⁰. Naród izraelski podzielony był na dwanaście pokoleń (plemion), w skład których wchodziły rody jako związki kilku lub kilkunastu rodzin. Prawo jubileuszu, gwarantując utrzymanie sprawiedliwego podziału ziemi pomiędzy plemionami, broniło przede wszystkim najmniejszej komórki społecznej – rodziny. Nazwa roku jubileuszowego zaczerpnięta została od rzeczownika *jobel* (Kpł 25,10), oznaczającego róg barani bądź trąbę, której dźwięk rozlegający się na całym obszarze Izraela oznajmiał rozpoczęcie jubileuszu, rozumianego jako *deror* (Kpł 25,10), czyli czas „wyzwolenia” wszystkich mieszkańców kraju od zobowiązań wynikających z zależności. Izraelici odzyskiwali prawo własności zastawionych posiadłości dziedzicznych (Kpł 25,28)²¹¹, domów wiejskich (Kpł 25,31) oraz domów lewickich (Kpł 25,33). Ten, kto z różnych powodów zmuszony był do życia poza własnym rodem, w roku jubileuszowym miał prawo do niego powrócić (Kpł 25,10). Pozostawiano ziemię odłogiem²¹², uświadamiając sobie w ten sposób, że ostatecznym właścicielem ziemi jest Bóg. Idea ta kontrastuje wyraźnie z sytuacją Egipcjan, którzy zostawali niewolnikami faraona

²¹⁰ „Znaczenie jubileuszu jest związane z sakralnością liczby «siedem», którą Izrael przejął od innych ludów semickich i wykorzystał do zaznaczenia specyficznego rytmu życia społecznego i religijnego. Fundamentalnym wzorem tego rytmu i podziału czasu stał się cykl tygodniowy siedmiu dni”; H. LEMPA, *Ojcowiska miłość Boga wobec swojego ludu w świetle starotestamentowego prawodawstwa jubileuszowego*, w: *Ojciec – Bóg. Materiały z IV Forum popularyzacji teologii i kultury chrześcijańskiej (Wrocław – Kietczów, 11 grudnia 1999 r.)*, red. S. Rosik, Wrocław 2000, 10.

²¹¹ Istnieją przypuszczenia, że w praktyce darowanie długów i oddanie ziemi odbywało się tylko sporadycznie, np. za czasów Nehemiasza (Ne 5,11). Stosowanie prawa literalnie grozić mogło zachwianiem gospodarki kraju.

²¹² Naturalnym wyjaśnieniem tej praktyki jest uniknięcie wyjąłowania i opustoszenia ziemi.

z powodu narastającego zubożenia. Ponieważ jedynym właścicielem ziemi jest Jahwe, stąd Izraelici nie mogą być niewolnikami: „Oni są moimi niewolnikami, których wyprowadziłem z ziemi egipskiej, nie powinni więc być sprzedawani jako niewolnicy” (Kpł 25,42). W ten sposób na czoło teologicznej myśli roku jubileuszowego wysuwa się związek pomiędzy posiadaniem (własnością) a wolnością. Ponieważ każdy Izraelita należy do Pana, stąd – gdy zostanie niewolnikiem innego Izraelity – winien być traktowany jako wynajęty sługa, którego w roku jubileuszowym należy zwrócić prawowitemu właścicielowi. Religijne przyczyny świętowania roku jubileuszowego skupiają się więc na możliwości powrotu każdego Izraelity do utraczonej posiadłości oraz uwolnienie tych, którzy z powodu ubóstwa musieli się oddać braciom jako niewolnicy²¹³.

Moment rozpoczęcia świętowania roku jubileuszowego pokrywał się ze świętem *Jom Kippur*: „W Dniu Przełbania zatrąbicie w róg w całej waszej ziemi. Będziecie święcić pięćdziesiąty rok [...], będzie on dla was rokiem jubileuszowym” (Kpł 25,9-11). Z pozoru sprzeczne znaczenie obydwu uroczystości (Dzień Pojednania miał charakter pokutny, rok jubileuszu zwiastował radość) godziła myśl o powrocie: *Jom Kippur* prowadził do pojednania z Bogiem przez wyzwolenie z grzechów, rok jubileuszowy przywracał Bogu Jego własność. Izraelici, wkraczając w obchody jubileuszu, mieli możliwość przypomnienia sobie własnych grzechów²¹⁴.

²¹³ Akt darowania wolności niewolnikom motywowany jest w Kpł 25 faktem wyprowadzenia Izraelitów przez Jahwe z niewoli w Egipcie. Skoro Bóg, uwalniając swój naród spod jarzma faraona, nabył go na swoją własność, nikt inny nie może rościć sobie prawa do posiadania własności Jahwe.

²¹⁴ Istniało przekonanie, że w niebie otwierały się w tym czasie trzy księgi, do których wpisywano imiona usprawiedliwionych, nieusprawiedliwionych i niezdecydowanych (Wj 32,32; Ps 69,29). Przekonanie to podzielał św. Paweł, który pisał o tych, „których imiona zapisane są w księdze życia” (Flp 4,3) oraz św. Jan, który przedstawiając ideę sądu Bożego stwierdza, iż „kto nie jest zapisany w księdze życia, został wrzucony do ognistego jeziora” (Ap 20,15).

W wątpliwość poddawane jest świętowanie roku jubileuszowego w obrębie całego narodu²¹⁵. Już sam fakt, że poza Kpł i Lb (36,4) brak w Biblii jakiegokolwiek tekstu, który mówiłby o jubileuszu, jest znaczący. Więcej jeszcze, wydaje się, że systematyzacja Kpł odnośnie do jubileuszu jest krokiem wstecz wobec przepisów dotyczących roku szabatowego; omawiając rok szabatowy, Prawodawca nakazuje jedynie pozostawienie ziemi odłogiem (Kpł 25,1-7)²¹⁶, nic nie wspomina natomiast o wyzwoleniu niewolników i darowaniu długów. Wydaje się więc, że ideał roku jubileuszowego, jakim było przywrócenie Izraelowi sytuacji początkowej, to znaczy takiej, jaka zapanowała po osiedleniu się Izraelitów w Kanaanie, nie był realizowany w takim wymiarze, w jakim tego oczekiwało Prawo. Niektórzy egzegeci skłonni są przypuszczać, że po zburzeniu świątyni w 586 przed Chr. realizowano zaledwie liturgiczne przepisy dotyczące jubileuszu, natomiast kwestie społeczno-ekonomiczne stały się jedynie przedmiotem dyskusji o charakterze jurydycznym i abstrakcyjnym²¹⁷.

Rok jubileuszowy stanowił zapowiedź i typ wyzwolenia mesjańskiego. W swoim programowym wystąpieniu w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16-30 [14-44]) Jezus przywołuje obrazy jubileuszowe, obwieszczając nadejście królestwa Bożego. W przekonaniu żydów panowanie Boga oznacza zaprowadzenie równości

²¹⁵ Wątpliwości dotyczących jubileuszu jest znacznie więcej; nie wiadomo, czy instytucja ta pochodzi z czasów monarchicznych czy powygnaniowych; nie wiadomo, dlaczego żadna z ksiąg biblijnych nie wspomina o praktykowaniu amnestii i darowaniu długów związanych z jubileuszem. Brak biblijnych wzmianek nie musi jednak oznaczać braku praktyki, tym bardziej, że darowanie wzajemnych długów było zwyczajem w starożytnych kulturach Bliskiego Wschodu przy okazji wyborów króla; H. WITCZYK, *Czasy święte*, 303.

²¹⁶ Realizacja tego nakazu w niektórych sytuacjach narażała Izraelitów na klęskę głodu; tak było w czasie powstania pod wodzą Machabeuszów, kiedy to mieszkańcy Bet Sur i Jerozolimy poddali się wojskom syryjskim, gdyż w czasie roku szabatowego dręczeni byli głodem (1 Mch 6,49).

²¹⁷ H. LEMPA, *Ojcowska miłość Boga wobec swojego ludu w świetle starotestamentowego prawodawstwa jubileuszowego*, 12.

społecznej, której służyła instytucja roku jubileuszowego. Zapowiedzi Iz 58,1 i 61,1-2, na które powołuje się Jezus, realizować się winny nie tylko w czasach mesjańskich, ale podczas każdego jubileuszu. Z tego powodu instytucja ta może być widziana jako zapowiedź eschatologicznego królowania Boga.

V. UGRUPOWANIA RELIGIJNE

Judaizm, jako religia pozbawiona dogmatów (w chrześcijańskim rozumieniu tego słowa) sprzyjał powstawaniu różnych ugrupowań o charakterze religijnym, które niejednokrotnie odznaczały się pewnym stopniem politycznego zaangażowania. Największe, jak się powszechnie przypuszcza, wpływy na kształt instytucji religijnych i na myśl teologiczną judaizmu w czasach Jezusa mieli faryzeusze. Mniej wpływowi byli saduceusze, w których gronie znajdowało się wielu arystokratów. Specyficzną rolę odgrywali również uczeni w Piśmie, zwani niekiedy skrybami. Stosunkowo niewielu zwolenników, za to bardzo radykalnych w swych poglądach, zrzeszał ruch skupiony wokół zelotów i sykaryjczyków. Polityczne nastawienie cechowało także herodian. W łonie judaizmu rodziły się również sekty, jak choćby ta, której członkowie zamieszkiwali Qumran w okolicach Morza Martwego²¹⁸. Brak jednoznacznej opinii wśród uczonych, czy mieszkańcy Qumran należy utożsamiać z eseneńczykami, jeśli jednak były to oddzielne grupy, to łączył je wspólnotowy i monastyczny styl życia. Różnorodność ugrupowań i przyjmowanej przez nie teologii tworzy bogatą panoramę religijnych grup judaizmu pierwszych dziesięcioleci po narodzeniu Chrystusa²¹⁹. Nie mają

²¹⁸ Józef Flawiusz mówi zasadniczo o „trzech filozofach”: „Są bowiem u Żydów trzy rodzaje uprawianej filozofii: zwolennicy jednej zwą się faryzeuszami, drugiej – saduceuszami, a trzeciej – eseneńczykami. Ci ostatni cieszą się opinią wielce świątobliwych” (*Bell.* 2,119).

²¹⁹ Przypuszcza się, że w połowie I w. po Chr. członkowie czterech głównych ugrupowań (faryzeusze, saduceusze, eseneńczycy i zeloci) stanowili grupę dwunastotysięczną. Liczbę taką uzyskać można przy przyjęciu, że na całym

jednak racji ci, którzy twierdzą, że judaizm „był podzielony” na ugrupowania. Zdecydowana większość pobożnych Żydów nie była ani faryzeuszami, ani saduceuszami, ani nie należała do innych ugrupowań. Byli wyznawcami religii, którzy ulegali silniejszym lub słabszym wpływom, argumentacjom i poglądom głoszonym przez członków poszczególnych ugrupowań, nie znaczy to jednak, że całkowicie się z nimi utożsamiali²²⁰. Należy również pamiętać, że każde z ugrupowań prezentowało również pewną linię polityczną (dotyczy to zwłaszcza herodian i zelotów – sykaryjczyków), zależną od propagowanej wizji narodu żydowskiego i roli, jaką przypisywali mu w strukturach politycznych antycznego świata epoki rzymskiej. Zeloci, a zwłaszcza sykaryjczycy, byli bardziej przejęci odzyskaniem wolności politycznej, dzięki której mogliby uniezależnić się od Rzymu, niż szczegółowymi dywagacjami na temat konkretnych przepisów prawnych bazujących na ustnej tradycji. To ich zaangażowanie w ruch wyzwoleniczy miało oczywiście podłoże natury religijnej.

Na osobne potraktowanie zasługują Samarytanie. Trudno uznać ich za pogan, jednak wiele obiekcji można skierować także przeciw tezie, że stanowią grupę religijną w obrębie judaizmu²²¹. Fakt przyjęcia przez nich Tory jako dokumentu normującego życie religijne oraz praktykowanie ofiar w świątyni (choć nie je-

świecie istniało wówczas około 6,5-7 milionów Żydów, z czego 1-1,25 miliona mieszkało w Palestynie, a do stronnictw i ugrupowań należeć mogli jedynie dorośli mężczyźni; A. BEN-DAVID, *Talmudische Ökonomie*, Hildesheim – New York 1974, 41-48.

²²⁰ „Molti studiosi scrivono in base all'assunto che il giudaismo fosse *diviso* in partiti; ma i partiti erano piuttosto piccoli, e [...] nessuno di essi era in grado di costringere le masse ad adottare il suo programma politico”; E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, 19.

²²¹ Na sympozjum biblijnym Colloquium Biblicum, które odbyło się we Wiedniu w dniach 20-22. 10. 2002 na temat: *Gemeinde in der Apostelgeschichte*, duże kontrowersje wzbudził tytuł referatu I. Čabraja: *Die Öffnung des Gottesvolkes für die Heiden: Die Samaritaner-Mission des Philippus (Apg 8,4-25)*, ze względu na utożsamienie Samarytan z poganami.

rozolimskiej) potraktowano jako bazę, na podstawie której włączono rozważania o tej grupie do treści niniejszego rozdziału. Nie oznacza to jednak próby zniwelowania kontrowersji, jakie może budzić takie ułożenie materiału. Trzeba również zaznaczyć, że prezentowane powyżej grupy odznaczają się ekskluzywnością. Choć niemożliwe było, aby saduceusz należał jednocześnie do stronnictwa faryzeuszów, to jednak np. uczony w Piśmie mógł być saduceuszem, choć *de facto* większość z nich skłaniała się ku tendencjom faryzejskim.

FARYZEUSZE

Faryzeusze stanowili bez wątpienia najliczniejsze i najsilniejsze za czasów Chrystusa ugrupowanie powstałe w łonie judaizmu. Rzeczownik *farisaios* jest grecką transkrypcją aramejskiego terminu *perisz*. Zdziwiająco, że w aramejskim termin ten oznacza ‘oddzielony’, ‘odseparowany’²²², nigdy jednak nie występuje jako określenie ugrupowania faryzeuszów²²³.

1. Faryzeusze za czasów Chrystusa – rys historyczny

Co do roli, jaką odgrywali faryzeusze w pierwszych dziesięcioleciach pierwszego stulecia, istnieją dwie odmienne, by nie powiedzieć skrajne, opinie. Według pierwszej, ich wpływ na życie publiczne był przemożny: od nich pochodziły wszystkie prawa pozabiblijne, a kapłani składający ofiarę postępowali za regulacjami faryzeuszy; faryzeusze byli przewodniczącymi i od-

²²² Myśl o „oddzieleniu” jest żywo obecna w judaizmie powygnaniowym, kiedy zaczęły nasilać się tendencje uniwersalistyczne. Izrael „oddzielony” był od innych narodów przede wszystkim poprzez Prawo. W przypadku faryzeuszy nie chodzi jednak o rozdział pomiędzy Izraelem a „narodami ziemi”, lecz o specyficzną myśl teologiczną wewnątrz samego judaizmu.

²²³ R. Meyer widzi faryzeuszy jako następców „pobożnych” (*chassidim*); „Φαρισαίος”, TDNT IX, 14.

powiedzialnymi za życie synagog; choć uczeni w Piśmie oddawali się kopiowaniu Biblii i innych ksiąg, a także dokumentów prawnych, w najtrudniejszych przypadkach szukali pomocy faryzeuszy²²⁴; faryzeusze byli nauczycielami w szkołach i sędziami w trybunałach; różnorodne praktyki co do prawa czystości, panujące w diasporze, domagały się interpretacji i unifikacji dokonywanych przez wędrujących nauczycieli – faryzeuszy. Z drugiej strony, względny brak wzmianek o faryzeuszach w starożytnych źródłach skłania do sformułowania opinii przeciwnej, a mianowicie, że grupa ta nie była ani zbyt liczna, ani wpływowa w życiu religijnym, publicznym i politycznym. Analiza tych źródeł może okazać się pomocna we właściwej ocenie roli, jaką odgrywali faryzeusze w społeczeństwie za czasów Chrystusa.

Flawiusz wspomina o istnieniu faryzeuszy już za czasów Jonatana (161-143; *Ant.* 13,171). Niedługo potem, za czasów Hirkana I (135-104), ich konflikt z saduceuszami zarysowywał się coraz mocniej²²⁵. Największe wpływy w życiu politycznym i religijnym mieli w latach 135-63 przed Chr. Kiedy na arenie politycznej Palestyny pojawili się Rzymianie, ich rola znacznie zmalała, nie zeszli jednak całkowicie ze sceny politycznej. Zbliżający się do schyłku swego życia Herod, dzięki swej siostrze Salome, wykrył spisek, w który zaplątani byli także faryzeusze. Według relacji Flawiusza, król skazał na śmierć najbardziej uwikłanych w spisek faryzeuszów, a członkom własnej rodziny, którzy ich popierali, „wymierzył sprawiedliwość” (*Ant.* 17,43). Faryzeuszami byli prawdopodobnie także wspomniani już nauczyciele, Judasz i Matatiasz, którzy nakłonili swych uczniów do zdjęcia emblematu orła wiszącego nad wejściem do świątyni. Flawiusz nie mówi wprost o ich przynależności do ugrupowa-

²²⁴ „Z dwu poprzednio wymienionych sekt (faryzeuszy i saduceuszy – przyp. M. R.), faryzeusze cieszą się opinią najlepszych znawców prawa” (*Bell.* 2,162).

²²⁵ Faryzeusz imieniem Eleazar miał napominać Hirkana, by ten porzucił urząd Najwyższego Kapłana. Hirkan więc złączył się z saduceuszami (*Ant.* 13,288-289).

nia, jednak określenia „eksperti prawa ich kraju”, „cieszący się najwyższym szacunkiem” czy „bezkonkurencyjni interpretatorzy prawa” wskazują na faryzeuszy. Umierający już Herod (4 r. przed Chr.) rozprawił się z nimi surowo:

O tym [wydarzeniu] natychmiast doniesiono dowódcy królewskiemu, który pospieszył tam ze znacznym zastępem ludzi, pochwycił około czterdziestu młodych mężów i przyprowadził do króla. Gdy ten zwrócił się najpierw do nich, czy to prawda, że poważyli się odciąć złotego orła, odpowiedzieli twierdząco [...]. Król tych, co spuszczały się z dachu oraz mężów uczonych w Piśmie rozkazał spalić żywcem, a pozostałych, których pochwycono, oddał oprawcom na stracenie (*Bell.* 1,648).

Po śmierci Heroda rządy nad Judeą (Idumeą i Samarią) przejął Archelaos, jednak już po dziesięciu latach przeszły one pod bezpośrednie zwierzchnictwo Rzymu. Jednym z pierwszych posunięć nowej władzy było ogłoszenie powszechnego spisu ludności, którego dokonać miał wielkorządca Syrii, Kwiryniusz (6 r. po Chr.). Polityce tej sprzeciwił się niejaki Juda Galilejczyk, który „założył swą własną sektę, nie mającą nic wspólnego z innymi” (*Bell.* 2,117). Według *Antiquitates Judaicae*, Judzie pomagał faryzeusz o imieniu Sadok. Juda miał podzielać wszystkie poglądy faryzeuszów, jednak jego umiowanie wolności nie pozwalało ani jemu, ani członkom jego „sekt”, przyłączyć się do ugrupowania faryzeuszy (*Ant.* 18,23). Dwie relacje Flawiusza z poczynań Judy Galilejczyka rysują inny obraz człowieka, który zamierzał poprowadzić naród ku powstaniu. Znając lojalność żydowskiego historyka wobec władz rzymskich, należy przypuszczać, że kierowały nim motywacje apologetyczne: mówiąc, że niewielu Żydów podzielało rewolucyjne poglądy Judy, ukazuje swój naród jako podporządkowany Rzymowi. Po oczyszczeniu opisów Flawiusza z apologetycznej powłoki staje się jasne, że Juda był w swych poglądach bliski myśleniu przynajmniej niektórych faryzeuszy.

Za czasów Chrystusa stronnictwo faryzeuszy liczyło od pięciu do dziesięciu tysięcy członków. Świadectwa hi-

storyczne mówią niewiele na temat wewnętrznej struktury ugrupowania, warunkach członkostwa, sposobu sprawowania władzy i systemu szkolenia²²⁶. Choć więc było stosunkowo nieliczne, znaczna część społeczeństwa podzielała ich poglądy. Poparcie zyskali przede wszystkim wśród najuboższych warstw społecznych.

2. Wierzenia i praktyki faryzeuszy

Przekonania podzielane przez faryzeuszy zostały utrwalone na kartach *Henocha Etiopskiego*; antropologia tej księgi pełna jest nadziei na indywidualne przetrwanie, człowiek po śmierci zmartwychwstaje w swym własnym ciele i wciąż posiada duszę (tu nazywaną „duchem”) nieśmiertelną, która zasługuje na szczęście w niebie lub potępienie w piekle, w zależności od doczesnych poczynań (*Hen.Et.* 103,2)²²⁷. Przekonanie o zmartwychwstaniu zapisane zostało na kartach apokryficznej *Apokalipsy Barucha*:

Rzekł do mnie [Bóg]: Słuchaj, Baruchu, tego słowa i zapisz w pamięci swego serca to wszystko, o czym pouczasz. Niech ziemia ponownie wyda umarłych, których teraz zatrzymuje, aby ich strzec, nic nie zmieniając w ich postaci. Ona odda tak, jak je otrzymała. A ja włożyłem ich do niej, aby je wydała (*Ap.Bar.* 50,1-2).

Podobnie *Psalmy Salomona*, do których najprawdopodobniej przedostała się teologiczna myśl faryzeuszy, a które przeniknięte są nadzieją na wieczne zbawienie, rozwijają

²²⁶ S.J. TANZER, *Judaizmy w I w. po Chr.*, 276.

²²⁷ „Der Glaube an eine Auferweckung der Toten breitete sich insbesondere in der Schule der Pharisäer immer mehr aus. So war er zur Zeit Jesu bereits fester Bestandteil ihres Credo. Ganz im Gegensatz zu den Sadduzäer etwa, die sowohl die Auferstehung als auch die Unsterblichkeit leugneten (vgl.: Mt 22,23-33 par; Apg 23,8). Die Sadduzäer betrachteten ja lediglich die Torah des Mose als Heilige Schrift und dort wird davon schließlich nicht gehandelt”; H. RIGGER, *Zentrale Themen des AT*, na prawach manuskryptu, Bressanone 2002, 278.

ideę pośmiertnego życia człowieka w szczęściu lub torturach (*Ps.Sal.* 3,11; 13,11; 14,9; 15,10; 16,2). Autor stwierdza: „Ci, którzy Pana się boją, powstaną do życia wiecznego, a życie ich trwać będzie w świetle, które nigdy się nie wyczerpie” (*Ps.Sal.* 3,12). Biorąc pod uwagę, że idee zawarte w *Psalmach* odsyłają ich czytelnika do II połowy I stulecia, sądzić należy, że początków owych idei dopatrywać się trzeba już w czasach Chrystusa. Tezę tę potwierdzić można anegdotą opowiadaną przez Hillela, żyjącego na przełomie er, o duszy, która jest jedynie gościem w domu życia²²⁸.

Poglądy faryzeuszy na temat nieśmiertelności duszy ludzkiej omawia także Flawiusz (*Ant.* 18,1.3-4; *Bell.* 2,8.14). Jego zdaniem, w przekonaniu faryzeuszy, dusza trwa wiecznie, jednak dusze ludzi przewrotnych będą potępione. Faryzeusze wierzą w los (przeznaczenie), ale także i wolną wolę; postępują za tym, co racjonalne i dobre. Starają się o właściwe relacje między sobą i z całym społeczeństwem. Zachowują również „tradycje starszych”, odrzucane przez saduceuszy.

W łonie samego faryzeizmu za czasów Chrystusa dają się zauważyć dwie tendencje, reprezentowane przez szkoły Hillela i Szammaja. Pierwsi byli bardziej liberalni, drudzy bardziej konserwatywni. Niektórzy byli w stanie wyliczyć ponoć trzysta punktów niezgody pomiędzy obiema frakcjami faryzeizmu²²⁹.

²²⁸ Rabbi Johanan b. Zakkai płakał u schyłku swych dni, odczuwając strach przed sprawiedliwością wiecznego Sędziego, który ma moc umieścić duszę w rajskim Edenie lub zatracić w dolinie Gehenny (*Ber.* 28b). Według *4 Ezdr.* w momencie śmierci dusze powracają do Boga, który je stworzył; niektóre zaznają szczęścia niebiańskich komnat, inne udręk wiecznego błąkania się (*4 Ezdr.* 7,78-99).

²²⁹ Literatura rabiniczna przytacza anegdotę o poganinie, który miał przyjść do Szammaja z prośbą, aby wytłumaczył mu Prawo w takim czasie, w jakim on będzie w stanie utrzymać równowagę na jednej nodze. Rabin odpowiedział silnym uderzeniem linijką. Gdy poganin tę samą prośbę skierował do Hillela, miał usłyszeć odpowiedź: „Nie czyni drugiemu tego, czego nie chciałbyś, aby tobie czyniono. Oto całe Prawo” (*Sab.* 30.1).

Przykładem może być sposób rozumienia zakazów wypływających ze ślubu nazireatu. Choć powszechnie obowiązywał Nazirejczyków zakaz dotykania ciał zmarłych, zwolennicy Hillela skłonni byli zgodzić się na złamanie go, gdyby nikt inny nie mógł dokonać pochówku.

Ewangelie przedstawiają faryzeuszy głównie jako adwersarzy Jezusa, z którymi toczy spory dotyczące postów, dziesięcin, czystości rytualnej i szabatu. Były to te same kwestie, które zaprzątały umysły pierwszych rabinów, gromadzących się na synodzie w Jamni w 90 r. po Chr., by nadać nowy kształt religii pozbawionej świątyni.

SADUCEUSZE

Pomimo tego, że etymologicznie termin *Saddoukaios* odsyła do imienia Sadoka, kapłana o znacznych wpływach politycznych za czasów Dawida (2 Sm 15,24; 27. 29. 35; 17,15; 19,12), spory co do powiązań saduceuszów z synami Sadoka nie zostały do dziś zażegnane²³⁰. Przypuszczalnie niektórzy kapłani, którzy potrafili zrekonstruować swe drzewo genealogiczne aż do Sadoka, przyjęły powszechną zgodę nadającą Szymonowi Hasmoneuszowi tytuł „Najwyższego Kapłana na wieki”. Po utracie możliwości obsadzania urzędu Arcykapłana, sadokici złączyli się z zamożniejszymi kapłanami w Jerozolimie i zyskali poparcie tej części ludności, która cieszyła się z kompromisu pomiędzy sadokitami i Hasmonejczykami. Druga możliwość, za którą przemawia nieco mniej racji, wywodzi saduceuszy od hebrajskiego przymiotnika *caddik* („sprawiedliwy”).

²³⁰ Pomimo tego jednak H. Vorgrimler w najnowszym wydaniu swojego słownika teologicznego nie waha się co do pochodzenia ugrupowania, widząc w saduceuszach „eine religiöse Gruppierung in Israel, benannt nach dem Priester Zadok, der zur Zeit Davids als Angehöriger einer Familie mit erblichem”; *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien 2000, 541.

1. Saduceusze za czasów Chrystusa – rys historyczny

Saduceusze nie pozostawili po sobie literatury²³¹. Pisma Józefa Flawiusza okazują się niezwykle cennym źródłem informacji o ugrupowaniu saduceuszy, jednak korzystając z nich należy kierować się pewną dozą krytycyzmu, gdyż sam Flawiusz nie podzielał ich poglądów. Ta sama uwaga dotyczy pism rabinów, wywodzących się z kręgów faryzejskich. Wydaje się, iż fakt, że Żydzi utracili swą polityczną niezależność, w pewnej mierze należy przypisać konfliktowi, jaki zrodził się pomiędzy faryzeuszami a saduceuszami. Kiedy obydwa ugrupowania odwołały się w spornej kwestii do władz rzymskich, spowodowało to interwencję Pompejusza w 63 r. przed Chr. Saduceusze chętnie akceptowali rzymski reżim, który pozwalał im utrzymać ich polityczny i społeczny status. Z tego powodu nie mogli cieszyć się licznym poparciem mas ludności żydowskiej²³². Upadek świątyni w 70 r. położył kres ich działalności.

2. Wierzenia i praktyki saduceuszy

Począwszy od II w. przed Chr. proces zmiany sposobu widzenia Boga nabiera niezwykle przyspieszenia²³³. Wydaje się, że teologię

²³¹ “Information about the Sadducees is both more sparse and more questionable than what is known of the Pharisees. No Jewish source was composed from the Sadducean point of view: no figure from antiquity identifies as a Sadducee; no Jewish movement or group claims Sadducean descent. In the sources that mention them – Josephus, the Gospels, and rabbinic literature – the Sadducees tend to be coupled with the Pharisees and rarely appear alone”; J.A. OVERMAN, W. SCOTT GREEN, *Judaism in the Greco-Roman Period*, 1042.

²³² W.J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, 155-156.

²³³ R. Meyer sądzi, że przemiany te powodowały również zmiany w samej strukturze judaizmu jako religii: “The main point here is that from the 2nd cent. B.C. Judaism was gradually undergoing a deep change in inner structure. On the soil of Hellenistic and in part ancient oriental and Iranian thought-forms such as are found throughout the Eastern Mediterranean from Egypt to the Euphrates and the Tigris,

saduceuszy należy widzieć przez pryzmat tych przemian. W zasadniczych punktach podzielali wierzenia powszechnego judaizmu: Bóg wybrał Izraela, a Izraelici winni są posłuszeństwo Prawu²³⁴. W przekonaniu saduceuszy Bóg nie interweniuje (bądź czyni to bardzo rzadko) w bezpośredni sposób ani w wielkie wydarzenia historii, ani w osobiste życie człowieka. Dobro i zło, pomyślność i nie-szczęście zależą w przeważającej mierze od woli człowieka:

Saduceusze stanowiący drugi zakon, w ogóle nie uznają losu, a Bóg według nich jest poza możliwością czynienia jakiegokolwiek zła lub nawet oglądania go. Utrzymują, że ludzie mogą czynić wybór pomiędzy dobrem a złem i tylko od woli każdego z nich zależy, czy pójdzie jedną czy drugą drogą. Odrzucają jednak nieśmiertelność dusz, odbieranie kary lub nagrody w Hadesie (*Bell.* 2,164).

Antropologia saduceuszy opiera się na negacji istnienia duszy nieśmiertelnej (*Ant.* 18,16)²³⁵. Ponieważ jednostka nie może istnieć po śmierci, w związku z tym i idea sądu ostatecznego jest nieuzasadniona. Najbardziej jednak charakterystycznym przekonaniem, odróżniających saduceuszy od faryzeuszy, jest odrzucenie przez tych pierwszych idei zmartwychwstania²³⁶, jako

there gradually developed among the Jews dispersed in this area an anthropology and eschatology which no longer corresponded to ancient ideas but transcended and theologically expanded the traditional concept of God"; „Σαδδουκαίος”, TDNT VII, 47.

²³⁴ E.P. Sanders w sposób syntetyczny ujmuje wspólne dla całego judaizmu wierzenia, podzielane także przez saduceuszy: „Dio aveva scelto Israele, e gli israeliti dovevano obbedire alla legge. Dovevano amare Dio, rendergli grazie per le sue benedizioni e trattare convenientemente le altre persone, secondo quanto richiesto dalla legge”, *Il giudaismo. Fede e prassi* (63 a.C.-66 d.C.), 444.

²³⁵ Pozakanoniczny traktat rabiniczny *Abot of Rabbi Nathan* (5) uzasadnia dostatanie życie bogatych saduceuszy ich ograniczeniem życia ludzkiego do ziemskiego tylko wymiaru.

²³⁶ Misznaicki traktat *Sanhedrin* przytacza dysputę Rabbana Gamaliela II (ok. 90 po Chr.) z saduceuszami: „Saduceusze zapytali Rabbana Gamaliela, czy można udowodnić, że Święty, niech Imię Jego będzie błogosławione, ożywia umarłych. Odpowiedział im: Tak, z Prawa, Proroków i Pism. Oni jednak nie zaakceptowali tego” (*Sanh.* 90b).

nie mającej wystarczających podstaw biblijnych²³⁷. Saducejską negację zmartwychwstania potwierdza Mk 12,18. Przekonania saduceuszy pokrywają się z wyrażonym na dwa wieki przed Chr. przeświadczeniem Syracha:

Któż w Szeolu wielbić będzie Najwyższego, zamiast żyjących, którzy mogą oddawać Mu chwałę? Zmarły, jako ten, którego nie ma, nie może składać dziękczynienia, żyjący i zdrowy wychwala Pana (*Syr* 17,27-28).

Obecny świat jest miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Nagroda i kara za czyny dobre i złe spotyka go w życiu doczesnym. Hades (Szeol) jest miejscem, w którym nie istnieje indywidualna świadomość człowieka. Jakakolwiek relacja z Bogiem jest w Szeolu niemożliwa. Przyjmując tak sformułowane tezy antropologii, saduceusze stają się spadkobiercami myśli Koheleta i Syracha; w kontrowersji z faryzeuszami mogą więc uchodzić za konserwatystów.

W stosunku do Prawa saduceusze odróżniają się od faryzeuszy poprzez fakt odrzucenia tradycji ustnej. Z tego właśnie powodu Flawiusz kieruje przeciw nim ostrze swej krytyki:

Teraz pragnę wyjaśnić tylko, że faryzeusze przekazali ludowi pewne przepisy zaczerpnięte z tradycji przodków, które nie zostały zapisane w Prawach Mojżeszowych i z tego powodu odrzucają je saduceusze; ci bowiem uważają, że prawomocne są tylko te ustawy, które zostały zapisane, natomiast nie trzeba zachowywać ustaw pochodzących z tradycji poprzednich pokoleń. Na tym tle doszło między dwoma stronnictwami do dysput i poważnych sporów, w których saduceusze, pozbawieni jakichkolwiek wpływów wśród ludu, mieli za sobą tylko ludzi zamożnych, podczas gdy faryzeusze cieszyli się poparciem mas (*Ant.* 13,297).

²³⁷ Fragment Księgi Daniela („Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie”; 12,2), który faryzeusze przyjmowali za argument potwierdzający zmartwychwstanie, był dla saduceuszy zbyt późny (ok. 165 przed Chr.). Frazę z Iz 26,19 („ożyją twoi zmarli”) uważali natomiast za metaforę.

Choć uchodzili za bardziej liberalnych niż faryzeusze, sądzili, że w roku szabatowym należy dokładnie przestrzegać przepisów Prawa, zwłaszcza tych związanych z wyzwoleniem niewolników i darowaniem długu. Faryzeusze natomiast (wśród nich również Hillel), rozumiejąc następstwa społeczne i gospodarcze literalnego zachowania tych przepisów, godzili się na pewne ustępstwa.

Wiele przepisów prawnych, przekazywanych ustnie przez faryzeuszy, było akceptowanych przez saduceuszy jedynie dlatego, że znajdowały one wystarczające uzasadnienie w Pięcioksięgu. Inne były kategorycznie odrzucane. Przykładem praktyki odrzucanej przez saduceuszy był zwyczaj uderzania ziemi wokół ołtarza gałązkami wierzbowymi w siódmym dniu Święta Namiotów. Początki tej magicznej w swym wyrazie tradycji nie są dziś znane. Wystarczy powiedzieć, że faryzeusze utrzymywali, że sam Mojżesz otrzymał ten nakaz w ustnym przekazie od Boga, i należy go wykonać nawet wtedy, gdy ostatni dzień *Sukkot* przypada w szabat (*Suk.* 3,1). Saduceusze, odrzucając taki pogląd, starali się przed szabatowym wieczorem święta ukrywać pod kamieniami gałęzie wierzby, jednak tłum wolał wypełniać ustne ustawy faryzeuszów. Kontrowersja pomiędzy obiema grupami rzuca światło na wierność saduceuszy wobec nakazanego w Prawie odpoczynku szabatowego. W tym samym duchu saduceusze przeciwstawiali się praktyce „łączenia” domów, by w szabat ominąć zakaz przenoszenia przedmiotów z domu do domu.

Ewangelie synoptyczne przedstawiają saduceuszy jako oponentów i adwersarzy Jezusa. Z przyjmowanych przez stronnictwo przekonań ewangeliści akcentują odrzucenie idei zmartwychwstania (Mk 12,18; Mt 22,23; Łk 20,27). Zaskakiwać może fakt, że autorzy materiału ewangelicznego wydają się niemal nie zwracać uwagi na różnice pomiędzy doktrynami i sposobem życia faryzeuszy i saduceuszy, lecz podkreślają niechęć członków obydwu stronnictw do nauczania i osoby Jezusa.

QUMRAŃCZYCY – ESSEŃCZYCY

Pomimo nielicznych już dziś sprzeciwów, identyfikacja eseneńczyków z członkami monastycznego ugrupowania z okolic Qumran nad Morzem Martwym jest niemal powszechnie przyjmowana w literaturze²³⁸. Choć nie znajduje ona potwierdzenia w samych zwojach qumrańskich, to jednak zgodność świadectw tam zawartych ze świadectwami o eseneńczykach, pochodzącymi od Pliniusza Starszego, Filona i Flawiusza, umożliwia taką identyfikację²³⁹. Tekstami źródłowymi do poznania historii, teologii i praktyk qumrańczyków i eseneńczyków są przede wszystkim dokumenty znalezione w 1947 r. i latach następnych w wadi Qumran (Chirbet Qumran). Zwoje pokrywają okres od ekspansji hasmonejskiej (ok. 150-120 r. przed Chr.) do destrukcji wspólnoty przez Rzymian (ok. 70-72 r. po Chr.), a więc również czas życia Jezusa. Stosunkowo dużo informacji na temat eseneńczyków dostarcza Flawiusz. Inne źródła zaledwie wspominają o ugrupowaniu, zawierają lakoniczne wzmianki natury ogólnej lub akcentują jedynie wybrane aspekty działalności czy przekonań sekty. Do źródeł tych, wspomnianych już powyżej, zaliczyć trzeba *Quod omnis probus liber sit* (12-13; 75-91) i *Hypothetica* (zachowana w Euzebiuszowej *Preeparatio evangelica*; 11,1-18) Filona oraz *Historię naturalną* Pliniusza Starszego. Wierzenia i praktyki członków wspólnoty znajdują swe odbicie także we własnych, sygnalizowanych już wcześniej, pismach qumrańskich.

1. Qumrańczycy – eseneńczycy za czasów Chrystusa – rys historyczny

Kiedy w połowie drugiego stulecia przed Chr. stało się jasne, że opór przeciw Seleucydom i hellenizmowi stracił na swej

²³⁸ Przekonanie to często powraca u F. Crossa w jego książce *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Grand Rapids 1980).

²³⁹ S.J. TANZER, *Judaizmy w I w. po Chr.*, 277.

ostrości, a potomkowie Machabeuszy skłaniali się ku kompromisom, niektórzy spośród *chassidim* zdecydowali się na zerwanie więzów z reżimem. Udali się na pustynię w okolice Morza Martwego, by tam oddać się ascetycznemu życiu, wypełnionemu szczegółowym zachowywaniem przepisów Prawa. Kiedy doszło do jawnego zatargu między esseńczykami a oficjalnym nurtem judaizmu, Mistrz Sprawiedliwości przewodzący wspólnocie został stracony (przypuszczalnie przez Jana Hirkana), a członkowie ugrupowania znaleźli schronienie w Damaszku. Powrócili do Palestyny w 63 r. przed Chr., po zajęciu kraju przez Pompejusza, i zamieszkiwali swoje osady aż do najazdu Galów i Germanów z X legionu Tytusa w 68 r. po Chr. Choć brak z tego właśnie okresu własnego dzieła pisanego esseńczyków, w którym można by prześledzić historyczny kontekst działalności ugrupowania, o pewnych formach działalności wspólnoty informuje Józef Flawiusz. Kiedy Archelaos został etnarchą Judei i Samarii (4 przed Chr. – 6 po Chr.) i miał stawić się u Augusta w Rzymie, przyśnił mu się złowieszczy sen, którego nikt nie mógł wyjaśnić, poza esseńczykiem Szymonem. Interpretator, po zapewnieniu mu bezpieczeństwa, oznajmił Archelaosowi jego rychłe odwołanie z urzędu (*Ant.* 17,345-348). Herod miał szanować esseńczyków do tego stopnia, że zwolnił ich z obowiązku składania przysięgi na wierność sobie; przysięgi takiej nawet przy użyciu siły domagał się od faryzeuszów. Powodem takiego faworyzowania esseńczyków ze strony Heroda miała być przygoda, która spotkała władcę, gdy był jeszcze dzieckiem, a której nie bardzo dowierza nawet sam Flawiusz. Otóż pewien esseńczyk, imieniem Menachem, miał spotkać małego Heroda przypadkiem i pozdrowić go jako „króla żydowskiego”; kiedy te słowa urzeczywistniły się, Herod pytał Menachema o długość swych rządów. Po otrzymaniu zapewnienia gwarantującego 20 do 30 lat królowania, wzrósł szacunek Heroda wobec członków gmin esseńskich (*Ant.* 15,368-379).

Pliniusz Starszy wspomina, że esseńczycy mieszkali po zachodniej stronie Morza Martwego; lokalizacja taka odpowia-

da topografii Qumran. Józef Flawiusz natomiast sytuuje siedzibę gminy w Jerozolimie, wspominając o „wieży esseńskiej” w południowo-zachodniej części murów miasta (*Bell.* 5,145). Obydwa te świadectwa dają się pogodzić przy założeniu, że po tragicznym w swych skutkach trzęsieniu ziemi w 31 r. przed Chr. (*Bell.* 1,37-379) esseńczycy przenieśli się z Qumran do Jerozolimy. Wykopaliska potwierdzają, że podczas trzęsienia osada qumrańska mocno ucierpiała. Członkowie gminy mogli powrócić w okolice Morza Martwego po śmierci Heroda. Najnowsze badania pokazują jednak, że takie przedstawienie faktów nie wytrzymuje krytyki. Bardziej prawdopodobne jest przyjęcie hipotezy, według której część mieszkańców Qumran przesiedliła się do Jerozolimy po trzęsieniu ziemi, by dołączyć do istniejącej już tam innej wspólnoty esseńczyków²⁴⁰. Można natomiast z dużym prawdopodobieństwem przypuścić udział esseńczyków w Sanhedrynie, a także ich współpracę w przebudowie świątyni za czasów Heroda. Tę drugą tezę potwierdzać może silne zniszczenie *Zwoju Świątynnego*, zwłaszcza w części omawiającej szczegóły budowli, które znalazły się w świątyni Heroda.

Qumrańczycy prowadzili na Pustyni Judzkiej życie oparte na zasadach wyprowadzonych ze Starego Testamentu i porządkowanych przez przyjętą regułę zrzeczenia. Samych siebie uważali za eschatologiczne zgromadzenie kapłańskie (1QS V 2,9; 1QSb III,22; CD III,21). Mistrz Sprawiedliwości, wywodzący się z rodu Sadoka (4QpPSs 37,II,16), stanął na czele ugrupowania jako przeciwieństwo „kapłana bezecności” (1QpHab VIII, 8), którego utożsamiano z arcykapłanem Jonatanem (152-143

²⁴⁰ „Biblioteka z rękopisami wzorcowymi pozostała w Qumran także po trzęsieniu ziemi. W międzyczasie sporządzono tam wiele nowych zwojów Pisma; zapewne także sąsiadujące gospodarstwo rolne pomiędzy Qumran a Ain Feszcha nie zostało całkowicie zaniedbane. Przesiedlenie *wszystkich* esseńczyków z Qumran do Jerozolimy po trzęsieniu ziemi oraz ich powrót do Qumran po śmierci Heroda nie ma potwierdzenia”; H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, 189.

przed Chr.). Choć gmina qumrańska nie składała się z samych tylko kapłanów, mieli oni w niej uprzywilejowane miejsce²⁴¹.

Utarło się przekonanie, że wszyscy zrzeszeni we wspólnocie zobowiązani byli do celibatu. Przekonanie to ma za podstawę trzy przyczyny: esseńczycy trzy razy w ciągu dnia udawali się do domów zgromadzeń, czynili to jednak bez kobiet i dzieci; pozostawali bezzenni przynajmniej do dwudziestego roku życia, podczas gdy ich rówieśnicy od kilku lat posiadali już własne rodziny; mogli posiadać nie tylko jedną, ale jedyną żonę²⁴². Biorąc pod uwagę fakt, że mężczyźni poślubiali żony, które miały zaledwie około dwunastu lat, a te w większości co roku rodziły dziecko, zajmowały się domem, pomagały w pracy na roli, łatwo przypuścić dużą śmiertelność wśród kobiet. Rzeczywiście wiele z nich nie dożywało dwudziestego piątego roku życia; powodem śmierci były komplikacje okołoporodowe, choroby zakaźne lub ogólne wyczerpanie organizmu. Jeśli umierała żona członka gminy esseńskiej, ten nie wstępował już w kolejny związek; z tego powodu rzeczywiście większość esseńczyków żyła jako celibatariusze. Poza tym do gmin nie mogły należeć kobiety²⁴³, natomiast przyjmowano chłopców – dzieci członków wspólnoty. Dokładnie taki obraz rysuje przed czytelnikiem Józef Flawiusz: jego zdaniem esseńczycy nie wyrzekali się małżeństwa (*Bell.* 2,120-121)²⁴⁴, ale tylko nie-

²⁴¹ W 1QS VI,3 znajduje się zapis: „Gdziekolwiek znajdzie się dziesięciu mężczyzn w zjednoczonej wspólnocie, niech będzie z nimi kapłan”.

²⁴² Esseńczycy podawali trzy powody z Prawa, uzasadniające jednożeństwo: Rdz 1,27 ma dotyczyć jednego mężczyzny i jednej konkretnej kobiety; Rdz 6,18 mówi o tym, że Noe i jego synowie weszli do arki każdy z jedną tylko żoną; Pwt 17,17 miał wzywać nawet królów, by posiadali jedną tylko żonę; H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, 227-228.

²⁴³ W okolicach Qumran znaleziono jednak szkielety kobiet, co oznaczać może, że istniały gminy kobiece podlegające identycznej lub podobnej regule.

²⁴⁴ Motywy niemal powszechnej bezzenności wśród esseńczyków Flawiusz przedstawia następująco: „Nie odrzucają w ogóle małżeństwa i zapewnienia sobie przez nie potomstwa, lecz obawiają się rozwiązłości kobiet, przekonani, że żadna nie dochowuje wierności jednemu mężczyźnie” (*Bell.* 2,121).

liczni posiadali żony (*Bell.* 2,160-161), które nie uczestniczyły jednak w liturgicznych zgromadzeniach (*Ant.* 18,21).

Esseńczycy przyjmowali 364-dniowy kalendarz słoneczny. Zdawali sobie sprawę, że był on nieznanym Izraelowi za czasów Dawida i Salomona, lecz objawiony został w czasach niewoli, u początku VI w. przed Chr. Ponieważ objawienie to było wolą samego Boga, każdy, kto nie stosuje się do tego kalendarza, wyklucza się z duchowej mocy Izraela (CD III, 12-17). Tak właśnie czynili faryzeusze, a po części również saduceusze, którzy uznawali wprawdzie kalendarz słoneczny za jedynie słuszny, jednak ze względów politycznych stosowali się do kalendarza księżycowego²⁴⁵.

W odkrytych w 1951 roku podczas wykopalisk ruinach budynku w Chirbet Qumran odnaleziono pięciometrowej długości stół przeznaczony do pisania. Miejsce to ujawnia jedną z form działalności mnichów, którzy oddawali się pracy kopistów.

2. Wierzenia i praktyki qumrańczyków – esseńczyków

Esseńczycy w swych przekonaniach trwali mocno w nurcie tradycji biblijnej. Tora objawiona Mojżeszowi stanowiła dla nich konkretyzację przymierza pomiędzy Jahwe i Jego ludem. Jedyną nowością wierzeń esseńczyków było ich silne przeświadczenie, że proroctwa o czasach ostatecznych dotyczą właśnie okresu, w którym żyli. Pełni zarzutów skierowanych przeciw kapłanom za „uczenie kłamstw” i występki moralne, qumrańczycy spodziewali się, że po zwycięstwie dobra w toczącej się pomiędzy światłością i ciemnością wojnie, będą mogli sprawować czysty kult świątynny, sprawowany w zrekonstruowanym według boskich reguł przybytku²⁴⁶. Założyciel i przywódca wspólnoty,

²⁴⁵ Szerszą dyskusję, z wieloma odniesieniami historycznymi, na temat kalendarza esseńczyków przeprowadza H. STEGEMANN, w: *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, 195-204.

²⁴⁶ G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, Hammondswoth 1980, 69.

Mistrz Sprawiedliwości, pełniłby urząd Najwyższego Kapłana. Członkowie sekty aplikowali zasady zapisane w kodeksie P dla kapłanów i lewitów, do całej społeczności, w której żyli. Więcej jeszcze, sami uważali się za „prawdziwą świątynię”²⁴⁷. Najświętsze miejsce reprezentowali w niej kapłani²⁴⁸, natomiast reszta uważała siebie za teren świątynny, podejmując akty prześlągania za wszystkich Izraelitów tak długo, jak długo w Jerozolimie kult sprawowany będzie niewłaściwie. *Księga Jubileuszów*, której fragmenty znaleziono w grotach qumrańskich, traktująca o konieczności zachowania Prawa, również mówi o świątyni; pozbawiona jest jednak krytyki instytucji świątynnej, lecz uznaje jej przewodnią rolę w judaizmie. Można przypuszczać, że w latach, w których *Księga* powstawała (161-140 przed Chr.), krytyka ta nie była tak wyraźna, jak wynika to z dokumentów qumrańskich.

Esseńczycy podzieleni byli na trzy grupy: kapłanów, lewitów i świeckich. Ich gminy istniały prawdopodobnie nie tylko w okolicach Qumran, ale także na innych terenach palestyńskich; istnieją przypuszczenia co do wspólnot poza Palestyną. Przewodniczącym poszczególnych wspólnot był *Mewaqqer*, któremu podlegała złożona z dwunastu członków rada.

Nowych członków do zrzeszenia przyjmowano po podwójnym okresie próby (pierwszy trwał rok, drugi dwa lata) i pomyślnie zdany egzaminie. Adept przekazywał gminie wszystkie swoje dobra, zobowiązując się do posłuszeństwa regule i przełożonym. Przekazanie dóbr materialnych wiązało się z przepisaniem ich na gminę oraz ze zrzeczeniem się roszczeń do docho-

²⁴⁷ “The community understood itself as the *true* Temple, and ordered its life to accord with its tradition of how the Temple in Jerusalem should be run. In the view of the Qumran community, false priests now control the Temple; but soon God would intervene and restore the true priests, and ‘true People of God’ (cf. War Scroll 3) – the Qumran community itself – to the Temple in Jerusalem”; J.A. OVERMAN, W. SCOTT GREEN, *Judaism in the Greco-Roman Period*, 1043.

²⁴⁸ Kapłani na czele z Sadokitami uważali się także za uosobienie prawdziwego „przymierza z Jahwe”.

dów. Majątek przepisywano najpierw na osobiste konto adepta, gdyby należało go zwrócić w wypadku śmierci lub odstąpienia od wspólnoty w czasie trzyletniej próby. Po tym okresie majątek przechodził całkowicie na własność wspólnoty. Własność ta jednak rozumiana była w specyficzny sposób; należała ona do samego Boga, a wspólnota była jedynie jej powiernikiem. Ostatecznie to Jahwe był właścicielem ziemi, którą niejako wydzierżawił Izraelowi. Również skrupulatnie składane przez członków gminy dziesięciny stanowiły środek na utrzymanie wspólnoty. Nie skorzy do składania dziesięcin na świątynię w Jerozolimie esseńczycy, gdyż sprawowano w niej niewłaściwy kult, odprowadzali dziesiątą część swych przychodów do własnych gmin, gdyż przecież sami członkowie wspólnoty stanowili żywą świątynię²⁴⁹.

Codziennie nosili białe szaty (*Bell.* 2,123) – znak przynależności do wspólnoty, dokonywali rytualnych obmyć, żywili się jedynie jarzynami i w całej surowości przestrzegali Prawa²⁵⁰. Obowiązującym językiem gminy był hebrajski, nie aramejski. Pełne członkostwo we wspólnocie zakładało prawdopodobnie jakąś formę własności wspólnej, choć istnieją domniemania o utrzymaniu przynajmniej w części własności prywatnej. Niezachowywanie przepisów reguły zgromadzenia powodowało zaciągnięcie kar lub całkowite usunięcie adepta ze wspólnoty. Sądy esseńczyków złożone były z czterech kapłanów lub lewitów i sześciu świeckich Izraelitów; w wyjątkowych wypadkach mogły działać w składzie niepełnym (CD X, 4-10). Najwyższa instancja zawierała podwójną liczbę normalnego składu sądowego. Wymierzanie kar odby-

²⁴⁹ Niekiedy wydaje się, że wyzbycie się dóbr osobistych na rzecz wspólnoty prowadziło do pauperyzacji członków gmin esseńskich; tymczasem było wręcz odwrotnie: właśnie z powodu wspólnoty dóbr esseńczycy cieszyli się większym bogactwem niż inne grupy w łonie judaizmu; H. STEGEMANN, w: *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, 218.

²⁵⁰ Surowość w przestrzeganiu Prawa dochodziła do tego stopnia, iż uważano, że lepiej jest, by zwierzę, a nawet człowiek, utonęli, niż by miało dojść do pogwałcenia odpoczynku; H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, 315.

wało się na podstawie przepisów Tory bądź na bazie reguły samej wspólnoty. Ekskomunika zastępowała karę śmierci, choć niejednokrotnie odczytywana była jako gorsza od śmierci.

Przy sprawowaniu kultu członkowie gminy odrzucali ofiary krwawe ze zwierząt, składano jedynie ofiary z mąki. Praktykę tę potwierdza zapis w 1QS IX, 4-5: „bez mięsa ofiar całopalnych i tłuszczów ofiary rzeźnej, ofiara warg będzie, według prawa, niczym woń sprawiedliwości, a doskonała droga będzie jak dobrowolna ulubiona ofiara pokarmowa”²⁵¹. Utożsamienie członków wspólnoty z żywą świątynią pozwalało uniknąć trudności wynikających z Bożego nakazu sprawowania kultu w Jerozolimie. Pomimo tego jednak, gdy członkowie gmin oddawali się modlitwie, czynili to zwróceniem twarzą w stronę świątyni²⁵², płacili podatek na świątynię (jednak, zgodnie z Wj 30,11-16, raz w życiu, nie każdego roku) oraz przypuszczalnie składali ofiary związane z wypełnieniem ślubów czy narodzinami dziecka, a więc te, które nie kolidowały z przyjętym przez nich kalendarzem. Jak wszyscy żydzi, zabijali baranka w święto przygotowania paschy oraz składali w ofierze całopalnej czerwoną krowę (zgodnie z Lb 19,1-10), której popiół miał posłużyć później do oczyszczeń spowodowanych kontaktem z ciałami zmarłych.

W najbardziej uroczyste święta wysyłano jednak swych przedstawicieli do świątyni w Jerozolimie. Ci trzymali się na uboczu, chroniąc się w miejscu przeznaczonym dla czystych Nazirejczyków. Odrzucenie systemu ofiar składanych w Jerozolimie wpływało u esseńczyków między innymi z faktu przyjęcia innego kalendarza. Ofiary mają właściwe znaczenie i mogą być przyjęte przez Boga – argumentowali – tylko wówczas, gdy skła-

²⁵¹ Por. Prz 15,8.

²⁵² O znaczeniu Świątyni Jerozolimskiej wśród qumrańczyków świadczy sama architektura ich osiedla: kierunek osi sali zgromadzeń wskazywał na świątynię, a kąt nachylenia podłogi w przedłużeniu prowadził do oddalonego w linii prostej o 26 km Miejsca Najświętszego; H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, 206.

dane są we właściwym czasie. Ten właśnie źle sprawowany kult, gdyż idący za kalendarzem wprowadzonym przez Jonatana, miał na myśli Malachiasz, kiedy przestrzegał:

Niechby ktoś spośród was raczej zamknął drzwi [świątyni], byście nie zapalali świec na ołtarzu moim nadaremnie. Nie mam Ja upodobania do was, mówi Pan Zastępów, ani Mi nie jest miła ofiara z waszej ręki (Ml 1,10; por. CD VI, 11-13).

Trzy razy w ciągu dnia, o wschodzie słońca, w południe oraz o zachodzie, członkowie gminy gromadzili się na wspólną modlitwę liturgiczną, której rytuał przypominał liturgię świątynną. Przed rozpoczęciem dnia modlitwą nie rozmawiano między sobą:

W stosunku do Boga przejawiają szczególny rodzaj religijności. Zanim słońce wstanie, nie wypowiadają żadnego słowa w sprawach świeckich, lecz wznoszą doń pewne starodawne modły, jakby błagając, by wzeszło (*Bell.* 2,128)²⁵³.

Dźwięk trąb rozpoczynał recytację hymnów; pomijano jednak obowiązujące w każdej synagodze czytanie Pisma. Po drugiej i trzeciej modlitwie liturgicznej przystępowano do wspólnych posiłków, które spożywano w milczeniu. Przy stole w sali zgromadzeń obowiązywała ściśle określona hierarchia miejsc (kapłani, lewici, pozostali Izraelici, prozelici). Obecność kapłana była obowiązkowa, gdyż to on dokonywał błogosławieństwa pokarmów. Przed wejściem do sali zgromadzeń każdy musiał odbyć kąpiel rytualną w sadzawkach, które w Qumran wybudowane zostały wewnątrz i na zewnątrz zabudowań.

Esseńczycy, podobnie jak wszyscy żydzi, za podstawę swych przekonań religijnych przyjmowali Torę. Zasadniczą nowością wspólnot esseńskich było uzależnienie zbawienia Izraela od jego

²⁵³ Uwaga ta nie oznacza, że esseńczycy czcili słońce; byli wyznawcami monoteizmu izraelskiego, natomiast słońce było dla nich znakiem Bożej obecności i czuwającej opatrności; A. DUPONT-SOMMER, *Le problème de Qumran*, RHPR 35 (1955) 1, 88.

pobytu w Ziemi Obiecanej. Diaspora traktowana była jako część narodu odrzucona przez Boga. Jedynym sposobem jej nawrócenia był powrót do Ziemi Świętej.

W nauce o aniołach esseńczycy uznawali czterech archaniołów („aniołów Oblicza”)²⁵⁴, aniołów kultu i demony. Najważniejszymi funkcjami obarczeni byli archaniołowie; aniołowie kultu zanosili hymny, modlitwy i ofiary oraz przynosili Boże błogosławieństwo ludowi; demony, choć stworzone przez Boga (1QS III 15-IV 1), odwróciły się od Niego jeszcze przed potopem. Właśnie demony odpowiedzialne są za klęski urodzaju, nieszczęścia i choroby. Powszechne w literaturze apokaliptycznej oczekiwanie na nowy eon podzielane było również przez mieszkańców Qumran, którzy czekając na „przyszły świat” łączyli je z nadzieją rychłego przemienienia obecnego świata, naznaczonego nieustannym zmaganiem się światłości z ciemnością (1QS 3.13-4.26). Dusza ludzka w przekonaniu członków gminy jest nieśmiertelna; nieobca im była idea preegzystencji dusz, które po śmierci wracać miały do miejsca, z którego wyszły. Sąd ostateczny przy końcu świata rozdzieli sprawiedliwych od grzeszników; pierwsi dostąpią chwały Bożej, drudzy ulegną zatraceniu. Samą wizję sądu dokumenty qumrańskie przedstawiają w różny sposób. Według 1Q_Hod III,19-36 cała ziemia ma roztopić się w ogniu ocalając sprawiedliwych; życie bezbożnych zostanie pograżone w jeziorze siarki (1QpHab X 5)²⁵⁵. Już samo położenie

²⁵⁴ Ich tradycyjne imiona to Michał („Któż jak Bóg?”), Gabriel („Moc Boża”), Uriel („Światło Boże”), znany również jako Sariel („Naczelny wódz Boga”), oraz Rafał („Bóg uzdrowia”). Pierwszy uchodził za opiekuna Izraela, drugi był pośrednikiem Bożych objawień i tłumaczem widzeń sennych, trzeci odpowiedzialny był za ruch ciał niebieskich, czwarty natomiast powodował uzdrowienia i egzorcyzmy oraz widziany był jako władca królestwa zmarłych; H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, 237-238.

²⁵⁵ „W midraszu 11Q_Melchizedek «dzień» Sądu Ostatecznego trwa pełne siedem lat. W ujęciu Reguły Wojny dramat ma trwać 40 lat; w tym czasie Izrael pokona resztę świata i tak nastąpi przejście do czasu zbawienia”; H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, 244.

cmmentarzy w okolicach Qumran świadczy o wierze esseńczyków w zmartwychwstanie; grzebali zmarłych nie „dołączając ich do ojców”, lecz w indywidualnych grobach, gdzie ciała oczekiwać miały dnia zmartwychwstania. Miejszem przebywania zbawionych miał być raj, rozumiany jednak w ziemskich kategoriach.

Qumrańczycy oczekiwali dwu mesjaszy, jednego z rodu królewskiego, drugiego z pokolenia kapłańskiego (*Test.Rub.* 6,8; *Test.Lev.* 18,1; *Test.Jud.* 21,2; 24,1)²⁵⁶. Mesjasz z rodu królewskiego realizuje wyrocznię Natana (2 Sm 7,8-16; CD VII 19-21). Według *Dokumentu Damasceńskiego* mesjasze dokonać mieli „odkupienia grzechów”.

ZELOCI I SYKARYJCZYCY

Idea gorliwości i zazdrości, zawarta w greckim czasowniku *dzeloō*, 45 razy występującym w LXX, leży u podstaw nazwy ruchu zelotów, powstałego u początku I stulecia po Chr. Prototypem zeloty stał się Pinchas, który, z gorliwości o czystość krwi i wiary w swym narodzie, przebił włócznią Izraelitę i Madianitkę, którzy zamierzali małżeństwo (Lb 25,5-11). Zeloci rozumieli swą gorliwość w duchu Matatiasza, który wzywał swych współrodaków: „Niech idzie za mną każdy, kto płonie gorliwością o Prawo i obstaje za przymierzem” (1 Mch 2,27)²⁵⁷. Radykalne skrzydło ruchu zelotów nosiło miano sykaryjczyków.

²⁵⁶ Ponieważ Nauczyciel Sprawiedliwości wywodził się z rodu Lewiego i uważał się za jedyne prawdziwego arcykapłana (w odróżnieniu od uzurpującego sobie tę władzę Jonatana); doskonale więc odpowiadał rysom „mesjasza z Aarona”. Kiedy zmarł (ok. 110 r. przed Chr.), a do przewidywanego końca czasów pozostało około 40 lat (CD XX 15), esseńczycy zaniechali wyboru jego następcy.

²⁵⁷ Zazdrość w Starym Testamencie widziana jest jako atrybut Jahwe; termin ten pokrywa się częściowo z polem semantycznym rzeczowników „świętość” i „moc”. A. Stumpf sądzi, że zazdrość Jahwe cechuje również gorliwych obrońców Jego Prawa: “That men too may in some sense representatively be filled by this holy zeal for the maintaining of the divine glory and therefore for the Law, esp. against idolatry, is something which occurs only later in relation to a distinct group of persons”; „ζηλὸς, ζηλωτής”, TDNT II, 884.

1. Zeloci i sykaryjczycy w czasach Chrystusa – rys historyczny

Początki ruchu nie są dokładnie znane, jednak pewne jest, że o zelotach można już mówić podczas spisu dokonywanego w Palestynie przez Kwiryniusza, wielkorządcę syryjskiego (6/7 r. po Chr.). Wtedy to Juda Galilejczyk²⁵⁸, uznany przez Flawiusza za twórcę „czwartej filozofii” (po faryzeuszach, saduceuszach i esenejczykach), przyłączył się do faryzeusza Sadoka, który sam zerwał z faryzeizmem, przeciwstawiając się okupantowi rzymskiemu²⁵⁹. Podstawową formą protestu przeciw Rzymowi była odmowa płacenia podatków:

Sam Kwiryniusz również przyjechał do Judei, która była przyłączona do Syrii, aby i tu przeprowadzić spis majątków oraz sprzedać mienie pozostałe po Archelaosie. Żydzi, którzy początkowo o spisie majątków ani słyszeć nie chcieli, z czasem, za radą arcykapłana Jozazara, syna Boetosa, poniechali dalszego uporu i usłuchawszy jego perswazji pozwolili bez żadnego sprzeciwu, aby spis ten przeprowadzić. Lecz Juda z Gaulanidy, rodem z miasta, które zwie się Gamala, złączywszy się z faryzeuszem Sadokiem podburzał naród do buntu (*Ant.* 18,2-3).

O powstaniu wznieconym przez Judę Galilejczyka wspomina Łukasz, relacjonując wystąpienie Gamaliela: „Podczas spisu ludności wystąpił Juda Galilejczyk i pociągnął lud za sobą. Zginął on sam i wszyscy jego zwolennicy zostali rozproszeni” (*Dz* 5,37). Początków ruchu należałoby jednak szukać wcześniej, w działalności ojca Judy, Hezechiasza, gorliwego patrioty,

²⁵⁸ Przydomek swój Juda zawdzięcza miejscu, w którym wszczął bunt przeciw Rzymianom; pochodził natomiast z Gaulanidy.

²⁵⁹ „The later Zealots rejected Roman rule, not because it was Roman, but because it was alien, and it is well known that Jews who inclined to Pharisaism never recognised the family of the Idumean Herod as a legitimate dynasty”; K.H. RENGSTORF, „ληστῆς”, *TDNT* IV, 258.

którego Flawiusz określa terminem *archilēstēs* (*Ant.* 14, 159; 17, 271; *Bell.* 1, 204). Konsekwentnie jego zwolennicy, przedstawieni przez żydowskiego historyka jako bandy złodziei, to *lēstai* (*Ant.* 14, 159). Określenia te oddają, oczywiście, osobiste nastawienie do ruchu poplecznika Rzymu, choć nie ulega wątpliwości, że nierówności społeczne, zwłaszcza przed 66 rokiem, sprzyjały tworzeniu się gangów rabunkowych. Potwierdza to zwyczaj tworzenia zwartych karawan zmierzających na święta pielgrzymie do Jerozolimy. Miały one na celu zwiększenie bezpieczeństwa podróżujących. Jeśli przyjąć, że przypowieści Jezusa bazowały przede wszystkim na obrazach zaczerpniętych z obserwacji codziennego życia, to przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (*Łk* 10,30-35) odzwierciedla zagrożenia, które czekać mogły podróżujących. Władze rzymskie nie traktowały jednak zelotów jak złodziei, lecz jak zdrajców politycznych, o czym świadczy wymierzana im kara śmierci przez ukrzyżowanie. Za swą działalność Hezechiasz wraz ze swymi towarzyszami został stracony przez Fazaela, na rozkaz Heroda (*Ant.* 14,158).

Można przypuszczać, że apostoł Szymon, zanim przyłączył się do grona uczniów Jezusa, związany był ze stronnictwem zelotów. Mateusz określa go mianem „Kananejczyka” (*Mt* 10,4; por. *Mk* 3,18), jednak Łukasz nadaje mu przydomek zeloty (*Łk* 6,15). Faktorem przyciągającym zelotów do nauczania Jezusa mógł być zasadniczy temat Jego przepowiadania, temat królestwa Bożego. Łatwo było im interpretować niektóre wypowiedzi Jezusa jako wezwanie do ogólnego powstania przeciw władzy rzymskiej. Tak przypuszczalnie odczytywali logion: „A od czasu Jana Chrzciela aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni zdobywają je” (*Mt* 11,12)²⁶⁰. Podobnie wezwanie do podjęcia krzyża i gotowości oddania życia mogło być łatwo zaakceptowane przez zwolenników ze-

²⁶⁰ Kiedy stało się jasne, że Jezus nie prowadzi do politycznej rewolty, zeloci odrzucili Jego naukę. Najprawdopodobniej stronnictwo zelotów usiłowało zabić Pawła z powodu jego głoszenia ewangelii (*Dz* 23,12-30).

lotyzmu (por. Mk 8,34 i par.). Na pytanie o podatek dla Cezara, przed którym to pytaniem stanął Jezus (Mk 12,14), zeloci odpowiadali przecząco. Istnieją powody, dla których niektórzy egzegeci przypuszczają istnienie powiązań pomiędzy osobą Jana (a być może również i jego brata Jakuba), syna Zebedeusza, ze stronnictwem zelotów. Miałby o tym świadczyć jego radykalizm wyrażony w przydomku, który przypisywano także jego bratu, „syn gromu” (Mk 3,17); pragnienie zesłania ognia z nieba na miasteczko niechętnych do użyczenia gościny Jezusowi i Jego uczniom Samarytan (Łk 9,54); oraz jego gotowość do męczeństwa (Mk 10,38).

Według opinii niektórych historyków ruch, któremu podwaliny dał Juda Galilejczyk, miał przetrwać od powstania za Kwiryniusza (6/7 po Chr.) aż do upadku Masady, której bronili sykaryjczycy uznawani za radykalne skrzydło zelotów. Dopiero bowiem przy opisie wydarzeń w Masadzie Flawiusz po raz kolejny wspomina o zelotach. Trudność jednak budzi fakt, że brak jakichkolwiek wzmianek o ugrupowaniu pomiędzy 6 a 66 rokiem po Chr. Brak wzmianek o kontynuacji działalności zelotów sprawia, że bezpieczniej jest mówić o nich posługując się terminologią Flawiusza – jako o „filozofii”, nie trwałym ugrupowaniu o ustalonej strukturze²⁶¹.

Ugrupowanie zelotów posiadało radykalne skrzydło, zwane „sykaryjczycami”. Termin pochodzi od nazwy krótkich sztyletów, zwanych *sica*, których używano dla pozbycia się politycznie niewygodnych wrogów. Według relacji Flawiusza (*Bell.* 7,323), to właśnie sykaryjczycy bronili Masady, ostatecznie wybierając śmierć niż poddanie Rzymowi.

²⁶¹ Według D.M. Rhoadsa, milczenie o aktywności zelotów w latach 6-44 należy przypisać inercji panującej w ruchu. Wydaje się jednak, że Rhoads niewłaściwie interpretuje zapis Flawiusza. Żydowski historyk mówi o działalności synów Judy Galilejczyka w 44 roku, jednak nie wspomina o zelotach jako odrębnym ugrupowaniu; *Israel in Revolution, 6-74 C.E.: A Political History based on the Writings of Josephus*, Philadelphia 1976, 47-59.

2. Wierzenia i praktyki zelotów i sykaryjczyków

Patriotyzm zelotów miał silne podłoże religijne. Bóg był jedynym królem narodu, który sobie wybrał; jedynym możliwym królestwem mogło być królestwo Boże. Ukute przez nich hasło: „żadnego władcy prócz Boga” nie oznaczało jednak anarchii. Byli gotowi uznać swoich władców jako reprezentantów władzy boskiej, jednak nie Rzymian²⁶². Ruch nie mógł osiągnąć szerokich rozmiarów. Przemawia za tym choćby sama terminologia używana przez Flawiusza; gdy mówi o buntach wzniecanych przez zelotów, używa wspomnianego określenia „bandy złodziei”, gdy zaś mówi o narodowym powstaniu w 66 roku, posługuje się terminem „Judejczycy” (*Bell.* 4,120).

Większość poglądów natury religijnej zelotów pokrewna jest przekonaniom faryzeuszy, których uznano za zbyt mało radykalnych, ugodowych i biernych. Obie grupy zgadzały się co do poglądów na temat życia po śmierci, zmartwychwstania i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Królestwo Boże – zgodnie z duchem swego czasu – rozumieli zeloci jako polityczne władztwo mającego nadejść Mesjasza.

UCZENI W PIŚMIE

Uczeni w Piśmie, zwani w literaturze również skrybami bądź doktorami Prawa, w większości byli faryzeuszami. Za pierwszych uczonych w Piśmie należy uznać urzędników państwowych, którzy pojawili się już za czasów Salomona; w późniejszych wiekach to właśnie oni stawali się często inicjatorami i autorami literatury mądrościowej. Za czasów Chrystusa lud uważał ich za prawników, moralistów i teologów jednocześnie. Fakt ten potwierdzają słowa Jezusa zanotowane przez Mateusza: „Na katedrze Mojżesza

²⁶² „Poniamoci un'altra domanda: che cosa significava esattamente 'Nessun padrone tranne Dio'? Evidentemente non l'anarchia. I sostenitori di questa filosofia sembra l'abbiano applicata principalmente contro il dominio da parte di Roma, di solito non contro i dominatori locali, e mai contro i propri capi”; *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, 392.

sza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Czyńcie i zachowujcie wszystko, co wam mówią” (Mt 23,2).

1. Uczeni w Piśmie za czasów Chrystusa – rys historyczny

Skrybowie byli potomkami pisarzy, którzy po powrocie z niewoli babilońskiej zaczęli odgrywać coraz donioślejszą rolę we wspólnocie judaizmu. Stanowiąc elitę intelektualną i duchową, zajmowali się badaniem i objaśnianiem kwestii natury religijnej. To właśnie oni byli tymi, którzy w obronie przed pogaństwem „wzniesli mur dookoła Prawa” (*Pirke Avot* 1,1). W dużej mierze od nich zależał poziom szkolnictwa i sądownictwo. Kiedy weszli w skład Sanhedrynu, wywierali duży wpływ na jego decyzję.

Dziś znane są nazwiska przynajmniej kilku uczonych współczesnych Chrystusowi. Gdy Jezus rozpoczął swą działalność, twórcy dwóch rywalizujących ze sobą szkół, Hillel i Szammaj, już nie żyli. Ich działalność kontynuowali wówczas wnuk Hillela Gamaliel oraz rywalizujący z nim Johanan ben Zakkai. Innym duchowym przywódcą tego czasu był Eleazar ben Azaria. W tradycji ewangelijnej uczeni w Piśmie często występują jako adwersarze Jezusa i łączeni są z faryzeuszami. Trzeba jednak pamiętać, że uczonego w Piśmie wcale nie musiał należeć do stronnictwa faryzeuszów. Jan przedstawia Nikodema, członka Sanhedrynu, który przypuszczalnie był doktorem Prawa, jako człowieka uczciwego i szukającego Boga (J 3,1).

Hillel (Starszy) był jerozolimskim nauczycielem Prawa w czasach Heroda Wielkiego. Urodzony w Babilonii, przybył do Jerozolimy, by poświęcić się studiom hermeneutycznym wykładni Prawa²⁶³. Miszna i Tosefta przypisują mu dysputy i wy-

²⁶³ Dwie przeciwstawne tradycje dotyczące jego przybycia do Jerozolimy zawarte są w literaturze rabinackiej. Według pierwszej, Hillel przybył z Babilonii już jako uczonego, aby rozstrzygnąć kwestie sporne; według innej swą naukę Prawa rozpoczął już w Palestynie, do której przyjechał w wieku czterdziestu lat. Uczył się przez następne czterdzieści, a przez kolejne lata wykładał Prawo. Zmarł w wieku 120 lat, jak Mojżesz.

powiedzi, które zgrupować można w cztery tematy: (1) czystość rytualna, (2) dziesięciny, (3) ofiary ze zwierząt i (4) zasady ekonomiczne²⁶⁴. Dom Hillela i Dom Szammaja (Beit Hillel i Beit Szammaj) jako szkoły rabinackie rozwinęły się po roku 70, jednak istniały już przed zburzeniem świątyni. Talmud wspomina o Hillelu jako człowieku otwartym i pełnym tolerancji; stąd szkoła jego imienia znana była jako bardziej liberalna niż surowa tradycja w nurcie nauczania Szammaja.

Hillel znany jest przede wszystkim z przypisywanych mu „siedmiu reguł” interpretacji tekstów biblijnych; *de facto* jednak nie on był ich autorem, gdyż posługiwano się nimi dość powszechnie już w początkach epoki rabinackiej²⁶⁵. Wyróżnia się wśród nich: (1) *Qal wa-chomer*, dedukcja od łatwiejszego do trudniejszego; (2) *Gezerah shawah*, dedukcja przez analogię; metodę tę stosuje się do tych fraz biblijnych, w których występują identyczne zwroty czy wyrażenia, zwłaszcza wtedy, gdy występują one tylko w porównywanych dwóch tekstach; (3) *Binjan ab mikatub ehad*

²⁶⁴ “Four areas of concern appear to derive from the earliest layers of rabbinic law and thus may be authentic to Hillel, as follows. (1) *Cultic cleannes*. Hillel argues that once a woman finds that she is menstruating, she is to be deemed unclean retroactively, back to the last point at which she is known to be clean. (2) *Agricultural tithes*. Hillel disputes with Shammai the quantity of dough one may make without incurring liability to dough-offering. (3) *Animal offerings*. In one of the best known of Hillel’s debates, he argues that the paschal lamb may be sacrificed on the Sabbath. In talmudic sources Hillel’s treatment of this issue leads to his being appointed patriarch. Additionally, one should lay hands on whole offering. (4) *Economic rules*. Hillel rules that the buyer of a home within a walled city may not hide from the seller to avoid the right of repurchase mandated by scripture (Lev 25.29)”; *Hillel the Elder*, w: *Dictionary of Judaism in the Biblical Period (450 B.C.E. to 600 C.E.)*, wyd. J. Neuser, W. Scott Green, 294.

²⁶⁵ Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002) nazywa siedem *middoth* Hillela „najstarszym pomnikiem rabinicznej metody egzegetycznej, opartej [...] na tekstach Starego Testamentu” (tamże, 22). Oprócz reguł Hillela dokument zwraca uwagę na metodę egzegetyczną (sic!) Józefa Flawiusza, która polega na „wykorzystaniu terminów biblijnych celem opisanego wydarzenia i wyjaśnienia ich znaczenia”; tamże.

– w przypadku jednego tekstu biblijnego; reguła polega na stosowaniu uogólnienia, w którym za podstawę bierze się jeden fragment biblijny, który służy do interpretacji innych; (4) *Bin-jan ab mishene ketubim* – w przypadku dwóch tekstów biblijnych; metoda zasadza się na dwóch fragmentach, które mówią o tym samym prawie i prezentują cechę wspólną. Na ich podstawie wnioskuje się o innych prawach o tej samej charakterystyce (5) *Kelal uferat, perat ukal* – polega na wnioskowaniu z konfiguracji zapisu prawa ogólnego i jego szczegółowej aplikacji bądź konfiguracji odwrotnej; (6) *Kajotse bo mimagom aher* – wyjaśnia tekst biblijny na podstawie fragmentów podobnych, stosując zasadę analogii; (7) *Dabar halamed me'iniano* – wnioskowanie na podstawie kontekstu²⁶⁶.

Wnuk Hillela Gamaliel I, zwany również Starszym (ha Zaken), był przewodniczącym Sanhedrynu. Znany jest z wielu listów, które pisał do wspólnot żydowskich w Palestynie. Łukasz wspomina o nim jako o człowieku, którego cechowała tolerancja wobec chrześcijan (Dz 5,34) oraz wzmiankuje go jako nauczyciela Pawła (Dz 22,3). Johanan ben Zakkai, który być może żył już w czasach Chrystusa, a odegrał znaczną rolę podczas synodu w Jamni (Jabne) w 90 r., dał fundament Miszny. Najbardziej znana jego wypowiedź dotyczy znajomości Tory: „Jeśli dobrze

²⁶⁶ G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, 79-86; M. HADAS-LEBEL, *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, Casale Monferrato 2002, 57-59. Jednym z najwybitniejszych rabinów czasów przed rewoltą Bar Kochby (132-135 po Chr.) był Izmael, który na podstawie reguł zaproponowanych przez Hillela ułożył swoją listę reguł, zwiększając ich liczbę do trzynastu. Nowością wprowadzoną przez Izmaela była jedynie ostatnia reguła, według której dwa wersy o przeciwnej treści należy interpretować na podstawie trzeciego wiersza biblijnego. W drugiej połowie II w. po Chr. nową listę reguł interpretacji biblijnej wysunął rabbi Eliezer ben Jose ha-Gelili. Zaprezentował 32 metody, wśród których najbardziej charakterystyczne to: metoda, według której powtórzenia w Biblii służą jej interpretacji, metoda gematrii oraz metoda zwana *notarikon*, według której określony termin biblijny należy rozdzielić na dwa lub więcej wyrazów lub przyporządkować każdej literze terminu inne słowo, ustanawiając w ten sposób klucz interpretacyjny; tamże, 86-94.

poznałeś już Torę, nie nadymaj się z tego powodu, bo właśnie do tego zostałeś stworzony”. Współczesny mu Eleazar ben Azaria znany jest przede wszystkim ze swych interpretacji egzegetycznych, choć zajmował się także kwestiami prawniczymi²⁶⁷.

2. Wierzenia i praktyki uczonych w Piśmie

Każdy Izraelita mógł starać się o to, by zostać „uczonym w Piśmie”. Pozycja ta nie była zarezerwowana dla jednej tylko grupy społecznej. Rzetelny uczeń żydowskich nauczycieli, słuchając przez lata ich wykładów (prowadzonych często w jednym z portyków dziedzińca świątynnego), po długiej formacji sam mógł zostać nauczycielem i gromadzić wokół siebie uczniów.

Uczonych w Piśmie, którzy – oprócz głów rodzin kapłańskich i starszyny reprezentującej arystokrację świecką, którzy skłaniali się ku saduceuszom – należeli do Sanhedrynu²⁶⁸, cechowało nastawienie faryzejskie. Rzeczywiście większość z nich była faryzeuszami, stąd nie wydaje się konieczna osobna refleksja nad ich wierzeniami i praktykami.

HERODIANIE

Źródła przekazują niewiele informacji na temat herodian. Dwukrotna wzmianka o nich w ewangelii Marka (3,6; 12,13; w niektórych manuskryptach także 8,15) i pojawienie się nazwy w Mt 22,16 wskazuje, że herodianie – wraz z faryzeuszami – sprzeciwiali się nauce Jezusa.

²⁶⁷ Legenda głosi, że już jako osiemnastolatek miał silnie ustaloną pozycję rabina; w przeciągu jednej nocy miały posiwieć mu włosy, i w ten sposób zyskał wygląd godny swojej pozycji.

²⁶⁸ Wiadomą jest rzeczą, że przez pewien czas Sanhedryn spełniał władzę sądowniczą, jednak okres ten „musiał być krótki, skoro na Jezusa nie mógł [Sanhedryn] wydać formalnego wyroku śmierci, a najwyżej mógł żądać tego, odnosząc się jednak ze swoją decyzją i jej uzasadnieniem do prokuratora rzymskiego”; H. LANGKAMMER, *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, Wrocław 1995, 60.

1. Herodianie w czasach Chrystusa – rys historyczny

Herodian zwykło się uważać za zwolenników Heroda Antypasa, z którego rozkazu zginął Jan Chrzciciel. Antypas (4 r. przed Chr. – 39 r. po Chr.), jako władca Galilei i Perei, otrzymał dynastyczny tytuł Heroda. Przymuszczalnie tron grupy stanowili urzędnicy dworscy²⁶⁹. Według opinii innych chodzi o zwolenników Heroda Wielkiego, nie Antypasa. Argumentem za taką tezą miałyby być wzmianka Flawiusza o „Żydach stojących po stronie Heroda” (*Ant.* 16,2).

Pomijając trwającą wśród egzegetów dyskusję, czy należy traktować herodian jako partię polityczną czy raczej stronnictwo religijne, należy stwierdzić, że wiele przemawia za pierwszą propozycją²⁷⁰. Tak zresztą traktowali tę grupę Ojcowie Kościoła, którzy wymieniają ją obok faryzeuszy i saduceuszy²⁷¹. Herodianie mieli przetrwać upadek Świątyni Jerozolimskiej. Określeniem herodian miano obarczyć także esseńczyków, jako zwolenników Heroda; u podstaw tego przekonania leży wspomniane już wyżej wydarzenie, kiedy to esseńczyk imieniem Menachem pozdrowić miał Heroda, gdy ten był jeszcze chłopcem, jako „króla żydowskiego”.

2. Wierzenia i praktyki herodian

Poglądy natury religijnej herodian były zbliżone lub identyczne z poglądami faryzeuszy. Trudno mówić o specyfice ich

²⁶⁹ G. HERRGOTT, *Herodianie*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1995, 422; *Herodians*, w: *Harper's Bible Dictionary*, ed. P.J. Achtemeier, San Francisco 1985, 388.

²⁷⁰ Taka jest zresztą powszechnie przyjęta dziś opinia wśród egzegetów: „To the question of who the Herodians were, various answers have been given, but in modern times there has been a wide consensus of opinion that they were political supporters of the Herodian dynasty, rather than a religious party or sect”; H.H. ROWLEY, *The Herodians in the Gospels*, JTS 41 (1940) 14.

²⁷¹ Tak czyni Hipolit Rzymski, Epifaniusz z Salaminy i Filastriusz z Brescii; H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, 312.

wierzeń, gdyż – jako przyjaciele rodziny królewskiej – nie powinni być traktowani jako odrębna grupa religijna²⁷². Być może jedynym przekonaniem, które dziś już trudno utrzymać, a które wyróżniać miało niektórych herodian na tle religijnym epoki był fakt, że skrajne ich skrzydło uznać miało w Herodzie Wielkim mesjasza²⁷³. Choć aktywni politycznie, herodianie nie ulegali tendencjom ekstremistycznym na wzór zelotów.

SAMARYTANIE

Wiele studiów poświęconych judaizmowi pomija temat Samarytan, gdyż uważa się ich raczej za grupę etniczną niż religijną²⁷⁴. Sami Samarytanie jednak uważali się za prawowitych spadkobierców Mojżesza, którzy wiernie zachowywali Prawo²⁷⁵.

²⁷² W.J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, 161-162.

²⁷³ Już Hieronim nazywał taki pogląd „śmiesznym”: „Quidam latinorum ridicule Herodianos putant, qui Herodem Christum esse credebant, quod nusquam omnino legimus” (PL 26).

²⁷⁴ “Those loyal to the Jerusalem Temple tended to charge that Samaritans were not Jews but syncretistic in life and belief, in some sense half-Yahwistic and half-pagan. This claim goes back to 2 Kings 17, and persisted as late as the writings of Josephus (*Ant.* 9.288) and the NT gospels of Matthew, Luke and John. In Luke and John, Samaritans represent in a novel way the inclusion of the other or outsider into true Israel”; J.A. OVERMAN, W. SCOTT GREEN, *Judaism in the Greco-Roman Period*, 1046.

²⁷⁵ Zdaniem U. Szwarc to właśnie fakt, że Samarytanie oprócz czci oddawanej Jahwe sprawowali jednocześnie kult innych bogów, stał się przyczyną odrzucenia ich pomocy przy budowie świątyni: „Samarytanie – to ludność sprowadzona przez Asyryjczyków po 721 r. przed Chr. na południowe tereny podbitego przez nich Królestwa Izraela i zasymilowana z pozostawionymi tam dotychczasowymi nielicznymi mieszkańcami (2 Krl 17,24). Z czasem oprócz bóstw, które dotąd wyznawali, zaczęli oni również czcić Jhwh, ale nie jako jedyne, lecz jednego z wielu (2 Krl 17,25-41). Fakt ów stał się głównym powodem odrzucenia ich propozycji współpracy przy odbudowie świątyni jerozolimskiej”; *Świątynia jerozolimska*, 85. Inaczej: E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, 81; w opinii autora Samarytanie wyznawali monoteizm. Zdaniem innych powodem mógł być fakt przemieszania Samarytan z ludnością mieszaną; *Samarytanie w: Leksykon biblijny*, 720.

Obecna literatura egzegetyczna coraz częściej zalicza ich do jednego z nurtów judaizmu²⁷⁶. Sprawowali kult na górze Garizim. Samarytanie mieli również swoją diasporę. W I w. po Chr. znane są ich wspólnoty w Rzymie, Tesalonikach czy na wyspie Delos.

1. Samarytanie w czasach Chrystusa – rys historyczny

W 878 r. przed Chr. Omri obrał sobie rezydencję w Samarii. W 721 r. Asyryjczycy zdobyli Samarię, a jej mieszkańców deportowali do Babilonii. Kiedy w 539 r. Żydzi, po edykcji uwalniającej Cyrusa, mogli powrócić z niewoli, by odbudować świątynię, Samarytanie, którzy uważali się za potomków Efraima, Manasse i Lewiego, pragnęli włączyć się w ten projekt, jednak Zorobabel odrzucił ich ofertę (Ezd 4,2). Pomiędzy Żydami a Samarytanami panowały wrogie stosunki²⁷⁷. Nowy Testament wspomina o Samarytanach jako grupie etnicznej zamieszkującej okolice góry Garizim (J 4,1-42) i okoliczne wioski (Mt 10,5; Łk 9,52).

W IV w. przed Chr. na górze Garizim wybudowano świątynię (rozpoczęcie budowy było konsekwencją odrzucenia przez Zorobabela propozycji Samarytan, by pomogli odbudować świątynię w Jerozolimie), w której kult powierzono pozbawionym praw kapłanom z Jerozolimy²⁷⁸. Za czasów Aleksandra Wielkiego miasto uległo całkowitej hellenizacji, a proces ten przedłużył się na czasy

²⁷⁶ S.J. Tanzer w następujący sposób uzasadnia taką klasyfikację: „Podobnie jak nie było «judaizmu normatywnego» w I w. po Chr., tak i granice judaizmu w I w. nie były nieprzekraczalne. Kilka grup świadczy o «porowatej» naturze tożsamości żydowskiej w I w. Najbardziej stojącą «na zewnątrz» wszystkich grup była społeczność Samarytan, ale istnieje wiele powodów, aby ją zaliczyć do jednego z nurtów judaizmu tamtego okresu. Samarytanie uważali siebie za autentycznych reprezentantów religii Mojżeszowej. Zbudowali świątynię na górze Garizim i sprawowali w niej kult, a nie w Jerozolimie; przyjęli też własną wersję Pięcioksięgi, która akcentuje świętość Garizim jako centrum kultowego życia Izraela”; *Judaizmy w I w. po Chr.*, 278.

²⁷⁷ E.A. AMSTRONG, *The Gospel Parables*, London 1967, 161.

²⁷⁸ J.D. PURVIS, *Samarytanie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999, 1079-1081.

panowania Ptolemeusza i Seleucydów. W tym też czasie dochodziło do małżeństw mieszanych pomiędzy Samarytanami a członkami narodów pogańskich, co ściągało jeszcze większe *odium* na tych pierwszych ze strony Żydów²⁷⁹. Wrogość pomiędzy Żydami i Samarytanami osiągnęła punkt kulminacyjny, gdy w roku 128 przed Chr. Jan Hirkan zniszczył świątynię na górze Garizim. Herod Wielki, który poślubił Samarytankę mając nadzieję na zmniejszenie napięcia pomiędzy obiema grupami etnicznymi, zajmąwszy miasto, nadał mu nazwę Sebasty, na cześć Cezara Augusta. Jednak w latach 6-9 po Chr. Samarytanie dopuścili się zbezczeszczenia świątyni w Jerozolimie, rozrzucając w niej ludzkie kości. Akt ten był oczywiście powodem narastania wrogości. Nic więc dziwnego, że ostatecznie Samarytanie byli traktowani przez Żydów na równi z poganami, a określenie „Samarytanin” przyrównywane było do opętania demonicznego (J 8,48).

Z powodów znaczących różnic religijnych, wielu Żydów, zmierzając do Jerozolimy w związku z *regalim* (świętami zobowiązującymi do pielgrzymki do świętego miasta), świadomie omijało osady Samarytan (Mk 10,1)²⁸⁰. Wrogość pomiędzy dwiema grupami etnicznymi stała się wręcz przysłowiowa, gdyż ukuto powiedzenie, które głosi: „Ten, kto je chleb Samarytan, jest równy temu, który je wieprzowinę”²⁸¹.

2. Wierzenia i praktyki Samarytan

Motywym poróżnienia pomiędzy Samarytanami a Żydami była sprawa świętości Jerozolimy (zwłaszcza góry Syjon) i góry Garizim (J 4,20). Obie grupy różniły także

²⁷⁹ “The Samaritans are looked upon by the Jews as religiously unclean, because of their intermarriage with pagans, but more so as followers of a satanic heresy”; G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, New York 1960, 41-42.

²⁸⁰ Sam Józef Flawiusz wielokrotnie wyraża się stronniczo i negatywnie o Samarytanach.

²⁸¹ B.B. SCOTT, *The Gospel According to St. Luke*, Edinburgh 1926, 197.

szczegółowe przepisy, dotyczące na przykład czystości rytualnej naczyń. Sami Samarytanie określają siebie terminem *szemarim* („zachowujący”), szczycąc się tym, że to właśnie oni pozostali wierni właściwej interpretacji Prawa przekazanego przez Mojżesza²⁸². Rzeczywiście bowiem zachowują jedynie Pięcioksiąg (w sobie właściwej redakcji), odrzucając Pisma i Proroków²⁸³. Pięcioksiąg Samarytański (PS) w około sześciu tysiącach wariantów odbiega od przyjętego tekstu masoreckiego (TM); są to głównie zmiany natury ortograficznej. W blisko tysiąc dziewięciuset wariantach PS zgadza się z LXX, przeciw TM. Najistotniejszym dodatkiem natury teologicznej jest przykazanie dołączone do Dekalogu w Wj 20,17, nakazujące sprawowanie kultu Jahwe na górze Garizim. Wiele razy wybór miejsca kultu zostaje wskazany przez

²⁸² Choć sami Samarytanie uważają się za prawowitych spadkobierców Prawa Mojżeszowego, wiele studiów poświęconych judaizmowi (E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985; E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London – Philadelphia 1990; E.P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, London – Philadelphia 1992; G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, Philadelphia 1983; G. VERMES, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993; I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988) nie prezentuje szerokiego omówienia tej grupy. Wynika to przede wszystkim z faktu, że Samarytan traktuje się bardziej jako grupę etniczną niż jako sektę judaizmu.

²⁸³ J.P. Meier podaje cztery zasadnicze cechy religijności Samarytan: “Samaritans were those Semites (a) who worshiped the God YHWH, (b) but who, in distinction from mainstream Jews, revered Mt. Gerizim (near ancient Shechem in Samaria) instead of Mt. Zion in Jerusalem as the one valid place to build an altar or temple for the public worship of Yahweh, (c) who maintained that their line of Levitical priests functioning on Mt. Gerizim were the legitimate priests of the Mosaic dispensation, as opposed to the priests functioning in the Jerusalem temple, and (d) who accepted only the five books of Moses (the Pentateuch) as authoritative Scripture, to the exclusion of the still fluid corpus of the Prophets and the Writings developing alongside the Pentateuch in mainstream Judaism. Part of the problem here is that these three ways of defining Samaritans partially overlap while not perfectly coinciding with one another”; *The historical Jesus and the Historical Samaritans. What can be said?*, Bib 81 (2000) 206.

czasownik w formie czasu przeszłego, co odnosić by się miało do Garizim²⁸⁴.

Specyfiką przekonań Samarytan były także ich mesjańskie oczekiwania. Spodziewali się nadejścia tajemniczej postaci, którą określali terminem *Taeb*. Miał on być nowym Mojżeszem, zgodnie z zapowiedzią zawartą w Pwt 18,15: „Pan, Bóg twój, wzбудzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał”²⁸⁵.

²⁸⁴ W Pwt 27,4-7 lekcja „Garizim” w PS jest zgodna z kodeksem S i z *Vet. Lat.*, inaczej w TM; lekcja ta wydaje się właściwsza niż „Ebal” w TM.

²⁸⁵ Aluzję do tego mesjańskiego oczekiwania czyni Samarytanka w rozmowie z Jezusem: „Wiem, że przyjdzie Mesjasz zwany Chrystusem. A kiedy On przyjdzie, objawi nam wszystko” (J 4,25).

VI. TRADYCJA LITERACKA

Spośród żydowskich pism świętych największym szacunkiem i autorytetem cieszyła się Tora, której autorstwo przypisywano Mojżeszowi. Również dzieła prorockie i pozostałe księgi Biblii Hebrajskiej (Pisma) uważane były za święte, a jako takie służyć miały nauczaniu²⁸⁶. O ich znaczeniu dla wiary Izraelitów pod koniec I stulecia przed Chr. Flawiusz pisał:

... nie posiadamy tysięcy różnych i przeciwstawnych między sobą ksiąg, ale jedynie dwadzieścia dwie księgi, którym z [określonych] powodów udziela się wiary, a które zawierają historię wszystkich czasów. Spośród nich pięć to księgi Mojżesza, które zawierają prawa i tradycje od stworzenia człowieka do śmierci tegoż Mojżesza... [Następnie] prorocy, którzy nastali po Mojżeszu, opisali wydarzenia ich czasów w trzynastu księgach; pozostałe cztery obejmują hymny dla Pana i rady dla życia człowieka (*Ap.* 1,8).

Za czasów Chrystusa kanon ksiąg świętych Biblii Hebrajskiej nie był jeszcze zamknięty²⁸⁷. Flawiusz wymienia kilka wymogów, które winny spełniać księgi, aby mogły zostać zaliczone do kanonu rozumianego tak, jak pojmowali go faryzeusze: pismo

²⁸⁶ „Gli ebrei in generale credevano che i loro testi sacri fossero realmente Sacra Scrittura: Dio aveva dato loro la Legge tramite Mosè, e ad essa dovevano obbedire. I Profeti e gli altri libri (gli ‘Scritti’) erano anch’essi destinati alla guida e all’istruzione”; E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, 64.

²⁸⁷ Podczas synodu w Jamni (Jabne) toczyły się dyskusje co do canoniczności Pnp, Est i Koh, a nawet Ez, którego rozdz. 40-48 wydają się odbiegać w swej treści od Pięcioksięgu. Włączenie ich do kanonu odbyło się później i nie bez głosów sprzeciwu. Dn, Za i Iz 24-27, choć powstały po czasach Ezdrasza, zostały wliczone do kanonu, gdyż przypisywano je wcześniejszym autorom.

winno powstać w epoce od Mojżesza do czasów Ezdrasza (V w. przed Chr. stanowi więc *terminus ad quem*); powinno odznaczać się pewnym stopniem „świętości”²⁸⁸ w porównaniu z innymi dziełami swego czasu (*Ap.* 1,8)²⁸⁹. Pierwsze proponowane przez Flawiusza kryterium wydaje się nie odgrywać tak znacznej roli wśród Żydów z diaspory. Wyznawcy Jahwe w Aleksandrii zdawali się korzystać z ksiąg powstałych jeszcze w I w. przed Chr. i prawdopodobnie nie stawiali sobie pytania o ich normatywny charakter. Potwierdza to fakt włączenia do Septuaginty pism, które nie znalazły się w Biblii Hebrajskiej. Od II w. przed Chr. coraz większe zainteresowanie budziły kwestie eschatologiczne. Wtedy też zaczęła rozwijać się literatura o charakterze apokaliptycznym. Choć księgi te nigdy nie znalazły się w kanonie hebrajskich pism świętych, należą przecież do literackiej tradycji judaizmu.

PRAWO

Rzeczownik „Pentateuch” nie pojawia się na kartach Biblii, jednak zna go Filon z Aleksandrii (*De Aeternitate Mundi* 19; *De Plantatione* 19) i Józef Flawiusz (*Ap.* 1,37). Ten ostatni podkreśla znakomite znaczenie Prawa w religii żydów: „On [Mojżesz] ogłosił, że prawo jest najbardziej koniecznym pouczeniem dla

²⁸⁸ Świętość ową zapewniało Boże pochodzenie ksiąg. 4 Księga Ezdrasza opowiada o tym, w jaki sposób Ezdrasz, z polecenia Bożego, podyktował pięciu pisarzom aż 94 księgi, z czego 24 (według Flawiusza 22, zapewne według innego sposobu liczenia) miały być przeznaczone dla wszystkich, pozostałe zaś jedynie dla wybranych: „Gdy wypełniło się czterdzieści dni, przemówił do mnie Najwyższy słowami: Pierwsze, które napisałeś, wydaj jawnie; niech czytają godni i niegodni. Ostatnie zaś siedemdziesiąt zachowasz, aby je przekazać mędrcom twego ludu. W nich bowiem znajduje się żyła wodna i źródło mądrości, i rzeka umiętności” (4 Ezdr. 14,45-47).

²⁸⁹ J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a.C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio*; Brescia 1987⁴, 45.

wszystkich; nie jeden czy dwa czy wiele razy należy go słuchać, ponieważ nakazał, aby każdego tygodnia, pozostawiając każde inne zajęcie, lud gromadził się razem na słuchaniu prawa i dokładnym jego rozumieniu” (*Ap.* 2,17,175). Nie ulega wątpliwości, że sobotnie nabożeństwa synagogalne obejmowały lekturę Tory jako *lectio continua*; choć do niedawna panowało przekonanie o cyklu rocznym lub trzyletnim (w zależności, czy była to synagoga w Palestynie czy w diasporze), okazuje się, że nie można z całkowitą pewnością odtworzyć sposobu podziału tekstu na tygodniowe fragmenty w I połowie I stulecia po Chr.²⁹⁰

Autorzy Biblii Hebrajskiej mówią o księdze Prawa (Ezd 10,3; Ne 8,3); obydwie te fragmenty można interpretować jednak jako wzmianki o samym Prawie, nie o całym Pięcioksięgu²⁹¹. *Księga Jubileuszów* przytacza słowa Boże skierowane do Mojżesza, w których pojawia się rzeczownik „Tora”:

Mając to [karygodność małżeństw mieszanych] na względzie napisałem dla ciebie w słowach Prawa [Tory] wszystkie uczynki Sychemitów, jakich dokonali przeciw Dinie, i jak synowie Jakuba postanowili, mówiąc: My nie wydamy naszej córki człowiekowi, który jest nieobrzezany, gdyż byłoby to hańbą dla nas (*Jub.* 30,12).

Na kartach Pentateuchu autorzy zapisali narracje prezentujące tzw. prehistorię biblijną oraz historię narodu wybranego począwszy od Abrahama do śmierci Mojżesza. Choć w umysłowości Żydów na określenie tych ksiąg przyjętą się termin „Tora” (Prawo), lepiej ich treść oddaje termin „pouczenia” lub „wskazania”. Wiele z owych wskazań zapisane zostało w formie gatunku zwanego maksymą lub w formie krótkich opowiadań; część z nich ma jednak charakter prawodawstwa usystematyzowanego. Poszczególne księgi Tory Żydzi tytułowali od pierwszych

²⁹⁰ M. McNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche delle Bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento*, 57.

²⁹¹ J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, SB 4, Kielce 2002, 59-60.

ich słów: „na początku”, „imiona”, „i nazwał”, „na pustyni” oraz „słowa”. Filon wyraził przekonanie, że sam Mojżesz nadał tytuł pierwszej księdze Prawa:

Mojżesz, Prawodawca Hebrajczyków, powiedział w świętych księgach, że świat został stworzony i [jest] niezniszczalny. Ksiąg tych jest pięć; pierwszej z nich nadał tytuł „Genezis” (*De Aeternitate Mundi* 19)²⁹².

Za podstawę oddzielenia pierwszych pięciu ksiąg Biblii Hebrajskiej od pozostałych pism w niej zawartych posłużył Izraelitom fragment Pwt 34,10-12. Autor uznaje Mojżesza za największego z proroków (Pwt 34,10a), dlatego też nie ma ważniejszych form objawienia niż „Prawo Mojżeszowe”. Z tego też powodu w przyjętym na synodzie w Jamni (Jabne) kanonie Pięcioksiąg poprzedza proroków wcześniejszych (Joz-2 Kr1) i późniejszych (Iz-Ml). Wyższość Mojżesza nad innymi prorokami wypływa z jego głębokiej więzi z Jahwe (Wj 33,11; Lb 12,6-8) oraz z faktu wyjścia Izraelitów z niewoli w Egipcie, któremu Mojżesz przewodził, a który został uznany za fundamentalny w historii narodu wybranego.

Tradycja żydowska cały materiał zapisany w Pięcioksięgu uznaje za dzieło Mojżesza. Przeświadczenie to utrzymało się szczególnie w okresie powygnaniowym (2 Krn 23,18; 30,16). Ślady takiego przekonania zanotowano również w Nowym Testamencie (Mt 8,4; Łk 20,37; Dz 3,22). Mateusz (Jezus w narracji Mateuszowej) używa terminu Prawo jako synonimu Pięcioksięgu (Mt 5,17; por. Łk 16,16). Wzmianka zamieszczona w 1Q30 również mówi o „wszystkich księgach Pięcioksięgu”²⁹³. Można przypuścić, że tradycję Pięcioksięgu odzwierciedla podział Księgi Psalmów: Ps 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150.

²⁹² Cytat przytoczono za: J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna 2000³, 13.

²⁹³ D. BARTHÉLEMY, J.T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert I*, [1Q30 frg 1,4], Oxford 1955, 132-133.

Z całą pewnością nawiązywał do niej Mateusz. Ewangelista adresował swe dzieło do chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Zdając sobie sprawę ze znaczenia Pięcioksięgu dla religii judaistycznej, tak skonstruował swoją ewangelię, że zamieścił w niej pięć wielkich mów Jezusa. Sama idea pięciu mów niesie już ze sobą przesłanie: dobra nowina o zbawieniu staje się nową Torą (Pięcioksięgiem), natomiast Jezus staje się nowym Mojżeszem – Prawodawcą. O ile bowiem pierwsze Prawo przyniesione zostało przez Mojżesza, który otrzymał je od Jahwe w teofanii synajskiej, o tyle nowe prawo zostaje objawione przez Jezusa²⁹⁴. Do mów Jezusa prezentowanych w dziele Mateusza zalicza się kolejno: Kazanie na Górze (Mt 5-7), Mowa Misyjna (Mt 10), Mowa w Przypowieściach (Mt 13), Mowa o Kościele (Mt 18) i Mowa Apokaliptyczna (Mt 23-25). O tym, że taka konstrukcja ewangelii była świadomie zamierzona przez jej autora, świadczy stale powtarzająca się formuła strukturotwórcza „gdy Jezus dokończył tych mów” (por. Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1)²⁹⁵.

²⁹⁴ M. CZAJKOWSKI, *Jezus Mateusza wobec Tory Izraela*, SS 2 (1998) 122-123.

²⁹⁵ Wydaje się, że cel ewangelisty w misternie budowanym stelażu ewangelii kryje się również w dążeniu ukazania historii Jezusa jako historii Izraela. Pięć kolejnych mów Jezusa odpowiada bowiem pięciu etapom lub przełomowym momentom historii narodu wybranego. Jezus wstępujący na górę (Mt 5,1) i deklamujący przykazanie miłości Boga i bliźniego, posuniętej do miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43-45), przypomina Mojżesza na górze Synaj, który przynosi oczekującemu ludowi Izraelitów Dekalog. Wybór i wysłanie Dwunastu na misję do Galilei (Mt 10,1-10), z jasnym wskazaniem, by pomijać pogan (Mt 10,5), nawiązuje do zdobywania Kanaanu, właśnie od strony Galilei, przez Jozuego. Liczba apostołów bez wątplenia odnosi się w tym wypadku do dwunastu pokoleń zasiedlających Ziemię Obiecaną. Centralnie położona Mowa w Przypowieściach (Mt 13), której zasadniczym tematem jest królestwo Boże, natychmiast kojarzy się słuchaczom (i czytelnikom dzieła Mateuszowego) ze złotym wiekiem królestwa izraelskiego, czyli z panowaniem Dawida i Salomona. Niewielka liczba wygnańców, którzy powrócili do Jerozolimy po edykcji Cyrusa (539 przed Chr.) tworząc nową wspólnotę zgromadzoną wokół wspólnego dzieła odbudowy świątyni, może być sytuacją pokrewną do tworzenia się wspólnoty Kościoła, w której życie regulowane

Oczywiście autorstwa Mojżesza (poza krótkimi, a i tak dyskutowanymi, fragmentami: Wj 21-23; 24,4-8; Lb 33; Pwt 5,6-21) nie można utrzymać²⁹⁶; można jednak mówić o Pięcioksięgu jako o Księgach Mojżeszowych w tym sensie, że Mojżesz jest jedną z czołowych postaci występujących na jego kartach. Nie można jednak traktować Wj, Kpł, Pwt i Lb jako biografii Mojżesza, choć ciąg narracyjny tych czterech ksiąg rozpoczyna opowiadanie o jego urodzeniu (Wj 2), natomiast kończy relacja o śmierci (Pwt 34). Takie ujęcie uniemożliwiłoby wskazanie re-

jest przez zasady ukazane w Mowie Eklezjologicznej (Mt 18). Ostatnie dwa wieki przed przyjściem Chrystusa nacechowane były w kulturze Izraela pojawianiem się literatury apokaliptycznej. Z tego powodu Mowa Eschatologiczna zamieszczona jest na końcu dzieła Mateusza. Schematycznie historię narodu wybranego „odbitą” w życiu Jezusa można ukazać następująco:

Historia Izraela	Mowy Jezusa
Mojżesz na Synaju	Kazanie na Górze (Mt 5-7)
Zdobycie Kanaanu	Mowa Misyjna (Mt 10)
Królestwo Dawida i Salomona	Przypowieści o królestwie Bożym (Mt 13)
Odbudowa świątyni	Mowa o Kościele (Mt 18)
Literatura apokaliptyczna	Mowa Apokaliptyczna (Mt 23-25)

Taka prezentacja misji Jezusa ukazuje fakt, że w Nim streszcza się cała historia Izraela. Osoba Jezusa Chrystusa jest więc centralnym punktem historii zbawienia; od Niego rozpoczyna się nowy etap dziejów. On sam jest nowym Mojżeszem, a rodzący się Kościół nowym Izraelem.

²⁹⁶ Jeszcze do niedawna przyjmowana powszechnie teoria czterech dokumentów (J, E, D, P), zaproponowana przez J. Wellhausena, dziś napotyka na dużą krytykę. Ci, którzy starają się ją utrzymać, zmieniają często datację J. Szerszego poparcia nie zyskała do dziś żadna inna teoria. Uzupełnieniem teorii dokumentarnej w ostatnich latach jest próba odczytania intencji autorów poszczególnych źródeł jako teologów. Opisując historię Izraela, zamierzali przekazać swym współczesnym określone przesłanie. Jahwista miał uzasadniać Izraelitom żyjącym za czasów Salomona, że są błogosławieństwem dla innych narodów; Elohistą w IX w. zachęca do bojaźni Bożej wobec szerzących się kultów pogańskich; Deuteronomista za czasów podzielonego państwa kreśli program reformy narodowej; źródło kapłańskie (P) potwierdza prawdziwość kultu Jahwe za czasów niewoli; D.J.A. CLINES, *Pentateuch*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, 587-588.

lacji tych czterech ksiąg z Rdz. Za punkt odniesienia większości narracji zawartych w Pentateuchu należy uznać obietnicę Boga skierowaną do Abrama:

Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę. Uczynię bowiem z ciebie naród wielki, będę ci błogosławił i twoje imię rozstawię: staniesz się błogosławieństwem (Rdz 12,1a-2; por. 15,4-5.13-16.18-21; 17,4-8; 22,16-18).

Dla Żydów czasów Chrystusa znaczenie Pentateuchu zawarte było w przyjętej nazwie: Tora, czyli Prawo²⁹⁷. Termin rozumiany był dużo szerzej niż greckie *nomos*, niejednokrotnie powracające na kartach LXX. Poszczególne przepisy i regulacje prawne zapisane na kartach Pięcioksięgu zostały przez rabinów usystematyzowane w sekwencję 613 przykazań. Wiele z nich zostało już omówionych w innych częściach niniejszej pracy, stąd nie ma potrzeby relacjonować ich szczegółowo. Prawa obejmują wszystkie niemal wymiary życia człowieka. Dotyczą stosunku do Boga i samego Prawa, regulują zwyczaje i praktyki religijne (obrzezanie, ofiarowanie pierworodnych, *tefillin*, mezuzza, filakterie), formy modlitwy i błogosławieństwa, mówią o stosunku do króla, bliźnich, pogan, niewolników i nieprzyjaciół. Specyficzne prawa dotyczą życia rodzinnego i małżeńskiego, rozwodu i zakazanych kontaktów seksualnych. Wiele przepisów reguluje sposoby celebracji świąt, roku jubileuszowego i szabatowego, inne ślubów (zwłaszcza naziratu) i przysiąg. Prawo wskazuje także na sposób przeprowadzania procedur sądowniczych i wynagradzania wyrządzonych szkód, ustala system kar i restytucji, promulguje prawo własności. Szczególny nacisk położony jest na zakaz wszelkich form idolatrii. Wiele praw dotyczy jedynie

²⁹⁷ „Il Pentateuco è la raccolta che in Israele gode della massima autorità canonica e che ha sempre costituito il metro per valutare la canonicità degli altri scritti”; J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a.C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio*; 48.

kręgów kapłańskich i lewickich, inne regulują ofiary i podatki składane na świątynię. Przepisami prawnymi obwarowana jest także sama instytucja świątynna i przedmioty poświęcone Bogu, ofiary obowiązkowe i dobrowolne, składane w przybytku. Konkretnie prawa regulują sposoby ściągania nieczystości rytualnej. Określonymi prawami należy także kierować się w stanie wojny.

W życiu codziennym duże znaczenie miało prawo związane z pokarmami. Za nieczyste uważano pokarmy sporządzone ze zwierząt nieczystych²⁹⁸. Już od czasów Mojżesza zakaz spożywania tych pokarmów miał przypominać Izraelitom ich związek z Jahwe. Powstrzymanie się od pokarmów miało również wymiar ascetyczny oraz wyróżniało naród wybrany spośród otaczających go ludów pogańskich. Oprócz mięs niektórych zwierząt zakazane było spożywanie krwi, łoju zwierząt ofiarnych; ze zboża nie wolno było korzystać przed złożeniem ofiary pierwocin. Owoce młodych drzew uznawano za nieczyste przez pierwsze trzy lata; w czwartym roku ofiarowywano je Bogu, w piątym zaś można było je spożywać²⁹⁹.

Faryzeusze niezwykle wagę przywiązywali do prawa czystości rytualnej. Pojęcia „czyste” i „nieczyste” były nierozzerwalnie związane z kultem. Granica przez nie wyznaczona dzieliła przedmioty i ludzi na dwie grupy; to, po pozostawało „nieczyste”, nie mogło być w żaden sposób wykorzystane do kultu. Nie mogły być również do niego dopuszczone żadne osoby dotknięte nieczystością rytualną. Nieczystość miała różne stopnie. Najniższym z nich był ten, który nie zezwalał na wejście na dziedziniec świątynny do wieczora danego dnia. Uwalniało od niego obmycie ciała i wypranie

²⁹⁸ Do zwierząt czystych zaliczano zwierzęta przeżuwające, te, które mają racice. Wyróżniono również dwadzieścia gatunków nieczystych ptaków. Gady, płazy i owady (z wyjątkiem szarańczy) były nieczyste. Z ryb wolno było spożywać tylko te, które posiadają skrzela i łuski. Nieczystymi były zwierzęta ofiarowane bogom pogańskim, mięso wołu, który zabił człowieka, mięso zwierząt rozszarpanych lub uduszonych przez inne zwierzęta oraz padlina (Kpł 17,5); E. ZAWI-SZĘWSKI, *Instytucje biblijne*, 119-120.

²⁹⁹ Kpł 19,23-25.

odzieży. Niezdolność do sprawowania kultu trwała jednak niekiedy dłużej: siedem, czternaście lub więcej dni. Z rytym oczyszczenia łączyła się wówczas konieczność złożenia ofiary.

Skomplikowany był rytuał oczyszczenia z trądu (Kpł 13-14). Zarażony tą chorobą pozostawał w czasie nieczystości tak długo, jak długo widoczne były objawy trądu. Chory zmuszony był do przebywania z dala od społeczności³⁰⁰, nosił żałobny strój, a gdy zbliżał się do osób zdrowych, musiał ostrzegać ich o swej chorobie wołaniem: „nieczysty”. O ustąpieniu choroby świadectwo wydawał kapłan. Pewnych wyjaśnień domaga się terminologia trądu. Hebrajskie *saraat* oznacza różne choroby skóry, których symptomy podaje Kpł 13,1-44. Rytuał oczyszczenia z trądu przedstawiał się następująco: nad naczyniem z wodą źródlaną zabijano ptaka; innego, żywego ptaka, zanurzano w wodzie zmieszanej z krwią, w którą wrzucano cedrowe drewno, karmazyn i hyzop; następnie wypuszczano ptaka na wolność, a człowieka dotychczas chorego skrapiano wodą i ogłaszano oczyszczonym. Po siedmiu dniach uwolniony od trądu musiał ostrzyć sobie głowę, wyprać odzież i wziąć kąpiel (Kpł 14,2-9)³⁰¹. Dopiero teraz mógł on złożyć przepisane prawem ofiary. Krwią pochodzącą z ofiary za winy kapłan dotykał prawego ucha, prawego kciuka i prawego dużego palca u nogi wyleczonego, a następnie te same części ciała namaszczał oliwą, której pozostałość wylewał na głowę osoby dostępującej oczyszczenia (Kpł 14,10-32)³⁰².

Wskazanie na niektóre szczegółowe przepisy zawarte w Prawie, a nie omówione w innych częściach niniejszej pracy, podkreśla niezwykle wagę Pięcioksięgu w życiu codziennym żydów w czasach Chrystusa. Normatywny charakter tych przepisów i Tory jako całości zasadza się na podstawach teologicznych, a mianowicie na przekonaniu, że wyrażają one wolę Boga.

³⁰⁰ 2 Krl 7,3.

³⁰¹ Tekst tu zawarty posiada formę archaizującą. Według starożytnych przekonania choroby skóry powodowane były przez demony, które należało odpędzić.

³⁰² B. PONIŻY, *Drugorzędne akty kultu*, w: *Życie religijne w Biblii*, 244-246.

PROROCY

W czasach Chrystusa synagoga lektura pism świętych obejmowała nie tylko Prawo, ale także Proroków. Wydaje się jednak, że pism prorockich nie czytano jako *lectio continua*. Traktat misznaicki *Meg.* (4,4) stwierdza, że lektor mógł pominąć niektóre wersy proroków, nie wolno mu było tego uczynić jednak, gdy chodzi o Prawo. Wybór fragmentu z ksiąg prorockich pozostawiony był przypuszczalnie przewodniczącemu synagogi lub samemu lektorowi³⁰³. Jeśli tekst czytany był po hebrajsku, należało dokonać tłumaczenia, często przypominającego parafrazę, na aramejski³⁰⁴. Opowiadanie zawarte w Łk 4,16-30 opisuje lekturę fragmentu Izajasza i jego wyjaśnienie, dokonane przez Jezusa podczas Jego pobytu w synagodze w Nazarecie. Autor nie wspomina o lekturze Prawa przed czytaniem ksiąg prorockich, choć można ją przypuścić na podstawie zwyczajów wzmiankowanych przez Flawiusza (*Ant.* 16,43; *Contra Apionem* 2,175). Wydaje się, że Jezus mógł sam dobrać fragment, który pragnął wyjaśnić³⁰⁵.

Korpus ksiąg prorockich rozpoczyna w Biblii Hebrajskiej Księga Jozuego. Jej początek (Joz 1,1-8) pozwala na wysnucie kilku wniosków co do znaczenia, jakie księgom prorockim przypisywali Izraelici. Jozue jest tu widziany jako następca Mojżesza;

³⁰³ Por. Łk 4,16-30.

³⁰⁴ W II w. po Chr. rabbi Jehuda podawał kryteria, według których winno być dokonane tłumaczenie. Jako przykładu użył tekstu Wj 24,10: „Ujrzeli Boga Izraela”. Kto przetłumaczy zdanie literalnie, okazuje się kłamcą, gdyż nie można Boga zobaczyć. Zwyczaj wprowadzania rzeczownika „anioł” zamiast „Bóg” jest niewłaściwy, bo Stwórcę zastępuje się stworzeniem. Właściwe tłumaczenie winno brzmieć: „Ujrzeli chwałę Boga Izraela” (*Meg.* 4,41).

³⁰⁵ „Questo testo contiene per noi la prima descrizione particolareggiata di una lettura e spiegazione della Bibbia nella sinagoga, anche nel caso in cui non potesse essere fatto risalire direttamente al tempo di Gesù, ma solo al tempo in cui Luca redasse il suo Vangelo e dunque a dopo la distruzione del tempio”; G. STEMBERGER, *Il Midrasb. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Collana di studi religiosi, Bologna 1992, 35.

sz; jego zadaniem było zdobycie i zasiedlenie Ziemi Obiecanej. Samemu Mojżeszowi przypisuje autor miano „sługi Jahwe”, natomiast Jozue widziany jest jako „sługa Mojżesza”. Pierwszego więc określa się przez jego relację z Bogiem, drugiego – przez jego relację z Mojżeszem (Joz 1,1). Takie przesunięcie terminologiczne jest wyrazem rozpoczęcia kolejnego stadium objawienia Bożego. Istnieje jednak ciągłość pomiędzy dziełem Mojżesza i dziełem Jozuego (Joz 1,5): Bóg spełni swą obietnicę, wprowadzając Izraelitów do Kanaanu (Joz 1,5), jednak powodzenie Jozuego w realizacji tego przedsięwzięcia zależy od jego wierności „prawu Mojżesza” (Joz 1,7-8).

Korpus ksiąg prorockich wieńczy Księga Malachiasza. Jej zakończenie (Ml 3,22-24) potwierdza znaczenie Proroków w ich relacji do Prawa Mojżeszowego; lektura Proroków winna być „przypomnieniem” Prawa Mojżesza (Ml 3,22a), które jest jednocześnie prawem boskim, gdyż pochodzi od Jahwe i od Niego czerpie swój autorytet. Wzmianka o górze Horeb (Ml 3,22b) wskazuje, że owo Prawo znajduje się przede wszystkim w Pwt, gdyż ta właśnie księga relacjonuje tradycję Horebu, nie synajską. Pojawienie się imienia Eliasza natomiast wskazuje na podobieństwo tej postaci do figury Mojżesza³⁰⁶.

Nauczanie proroków zasadniczo skupia się wokół czterech zagadnień: monoteizmu, moralizmu, eschatologii i mesjanizmu³⁰⁷. Nauczanie o jedynym Bogu często przeciwstawiane jest wierzeniom narodów ościennych, uznających wielobóstwo. Obcy bogowie są niczym pustka, a opuszczenie dla nich Jahwe równoznaczne jest z porzuceniem źródła, by czerpać wodę do dziurawych zbiorników (Jr 2,12). Interpretując historię narodu wybranego, prorocy ukazują, że niewierność Jahwe pociąga za sobą konsekwencje, z których najcięższą jest wygnanie. Na czoło w teologii ksiąg prorockich wy-

³⁰⁶ J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, 21-22.

³⁰⁷ S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, 49-52.

suwa się motyw przymierza. Prorocy widzą w zburzeniu Jerozolimy (zwłaszcza świątyni), wygnaniu i diasporze konsekwencje braku wierności Izraela wobec warunków przymierza zawartego z Jahwe. Doświadczeniu kary za złamanie relacji z Bogiem towarzyszą zapowiedzi nowego, doskonałego przymierza, gdyż Bóg nie zrezygnował z realizacji swych zbawczych planów. Wśród prorockich zapowiedzi nowego przymierza doniosłą rolę odgrywają trzy relacje, z których dwie zapisane zostały przez Jeremiasza (30,5-11; 31,31-34), jedna natomiast przez Ozeasa (2,4-25). Wszystkie one przyjmują literacką formę *rib*, gatunku ulubionego przez proroków³⁰⁸. Jeremiasz relacjonuje zerwanie przymierza zawartego „z przodkami” (Jr 31,31), zapowiada realizację nowego związku pomiędzy Jahwe a Izraelem (Jr 31,31-34) oraz wyzwolenie ze strachu, które wiedzie ku zbawieniu (Jr 30,5-11); Ozeasz natomiast posługując się metaforą małżeńską zapowiada przymierze w formie zaślubin pomiędzy Bogiem a Jego oblubienicą, narodem wybranym (Oz 2,4-25)³⁰⁹. Zapowiedź zapisana w Jr 31,31-34 ukazuje trzy dary udzielone z inicjatywy Bożej: Prawo wypisane w sercach (Jr 31,33b), poznanie Boga (Jr 31,34a) i przebaczenie (Jr 31,34b). Inny fragment Księgi Poczieszenia, utrzymany w tonie uniwersalizmu (Jr 30,5-11), zapowiada wyzwolenie z ucisku (Jr 30,7) i lęku (Jr 30,10), czego zewnętrznym znakiem w historii Izraela było wyzwolenie spod jarzma Babilonu i powrót z niewoli. Ozeasz (2,4-25) zapowiada, że nowe przymierze (przedstawione w obrazie więzi małżeńskiej) będzie przymierzem pokoju (Oz 4,20), zawartym „przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie” (Oz 4,21).

Nauczanie prorockie o monoteizmie nie jest pozbawione pewnych odcieni paradoksu. Choć Jahwe widziany jest jako Bóg

³⁰⁸ B. GEMSER, *The rib- or Controversy Pattern in Hebrew Mentality*, w: *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, VTS 3, Leiden 1955, 120; P. BEAUCHAMP, *Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale*, RSR 58 (1970) 161-163.

³⁰⁹ M. ROSIK, *Starotestamentowi prorocy o nowym przymierzcu*, WPT 10 (2002) 1, 101.

Izraela, to jednak Jego panowanie rozciąga się na wszystkie narody (Am 9,7) i wszyscy będą przezeń sądzeni (Am 1-2). Choć Jahwe jest „święty”, czyli transcendentny wobec całego stworzenia (Iz 1,4; 5,19.24; Oz 11,9), to jednak pozostaje bliski Izraelowi, jak mąż pozostaje bliski swej żonie (Oz 1,2-3,5). W nauczaniu moralnym prorocy akcentują konieczność wypełniania woli Jahwe. Święty Bóg wymaga świętości moralnej człowieka. Wołanie o nawrócenie często prezentowane jest przez proroków przez wykorzystanie modelu „powrotu” (Jr 2,19; Oz 6,1). Opornych spotka sprawiedliwa kara w „dniu Jahwe” (Am 5,18.20; So 1,14-18; Jl 2,1). Wołanie o sprawiedliwość dotyczy także wymiaru społecznego i kultowego (pomimo mów skierowanych przeciw świątyni, które *de facto* stanowią nawoływanie o właściwą postawę wewnętrzną przy sprawowaniu kultu). Tematyka przymierza, dnia Jahwe, sądu ostatecznego i panowania Jahwe powraca w prorockich wypowiedziach dotyczących szeroko rozumianej eschatologii. Przez ten pryzmat należy patrzeć także na zapisane na kartach ksiąg prorockich wierzenia i oczekiwania mesjańskie. Mesjasz będzie pochodził z rodu Dawida (Iz 11,1; Jr 33,14), urodzi się w Betlejem (Mi 5,1) i przez swe czyny (zwłaszcza przez zadośćuczynienie dokonane za grzechy) stanie się pośrednikiem zbawienia.

PISMA

W I w. po Chr. trzecia część kanonu żydowskiego, do którego należały Pisma³¹⁰, nie była jeszcze ukształtowana. Różnice zdań polegały nie tylko na tym, które z ksiąg należy czytać podczas zgromadzeń, ale także które z ich fragmentów są bardziej autorytatywne i jak należy je interpretować³¹¹. Wydaje się, że

³¹⁰ „Die jüngsten Schriften des alttestamentlichen Kanons finden sich dann unter den sogenannten «ketubim». Dieser Ausdruck bedeutet übersetzt ganz einfach «die Schriften», also im übertragenen Sinne soviel wie «die übrigen Schriften»; H. RIGGER, *Allgemeine Einleitung in das AT*, na prawach manuskryptu, Bressanone 2002, 187.

³¹¹ S.J. TANZER, *Judaizmy w I w. po Chr.*, 279.

w swoim dziele *Contra Apionem* (1,8) Flawiusz bliski jest idei kanonu Pism, jednak wzmianka o „księgach, którym jeszcze nie nadano nazwy” każe przypuszczać, że pełna kodyfikacja Pism jeszcze wtedy nie nastąpiła³¹².

Ten ostatni zbiór ksiąg świętych, należących do Biblii Hebrajskiej jeszcze w czasach przedchrześcijańskich dzielony był na trzy części. Pierwsza z nich, której rabini nadali miano „trzech pism wielkich”, obejmowała księgi Psalmów, Przysłów i Hioba. Księgi pięciu Megillot, stanowiące drugą część pism (Pnp, Rt, Lm, Koh, Est), ułożone były według porządku ich odczytywania podczas ceremonii świątecznych. Trzecią część stanowią księgi o charakterze historyczno-narracyjnym (Dn, Ezd, Ne, 1-2 Krn). Całość zbioru pism przyjmowała w tradycji judaizmu różne nazwy: „mądrość starożytnych” (Syr 39,1), „pisma Dawida” (2 Mch 2,13), „psalmy” (Łk 24,44) lub „inne (pozostałe) księgi” (prolog do Syr)³¹³.

Ps 1, który otwiera listę „Pism”, nawiązuje do Prawa: kryterium odróżniającym sprawiedliwego od bezbożnych jest medytacja Prawa (Ps 1,2). To samo Prawo będzie również kryterium, na podstawie którego dokona się sąd (Ps 1,5-6). Tekst 2 Krn 36,22-23, który wieńczy korpus „Pism”, nie wspomina o Prawie,

³¹² Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej rzuca nowe światło na kwestię kanonu ksiąg biblijnych przyjmowanych przez Żydów: „Między żydowskim kanonem Pism a kanonem chrześcijańskim Starego Testamentu istnieją różnice. Chcąc je wyjaśnić, generalnie przyjmowano, że na początku ery chrześcijańskiej istniały w judaizmie dwa kanony: kanon palestyński w języku hebrajskim, jedyny przyjęty później przez Żydów, oraz kanon aleksandryjski w języku greckim, znacznie szerszy – nosi on nazwę Septuaginty – przyswojony przez chrześcijan. Najnowsze badania i odkrycia podważyły tę opinię. Teraz wydaje się, że w czasach, gdy rodziło się chrześcijaństwo, zamknięte zbiory ksiąg Prawa i proroków istniały w formie tekstowej substancjalnie identycznej z kształtem naszego aktualnego Starego Testamentu. Natomiast zbiór „pism” nie był tak w pełni określony w Palestynie i na diasporze żydowskiej co do liczby ksiąg i formy ich tekstu”; *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, 33-34.

³¹³ F.E. GREENSPAHN, *Hagiographa*, w: *Harpers's Bible Dictionary*, wyd. P. Achtemeier, San Francisco 1985, 367.

ale o świątyni i Jerozolimie. Księgi Ezdrasza i Nehemiasza, ściśle związane z 2 Krn, ukazują łączność, jaka istnieje pomiędzy Prawem a świątynią w Jerozolimie (np. Ne 8). Nie można zrozumieć znaczenia świątyni bez bezpośredniego odniesienia do Prawa³¹⁴.

Większość Pism należy do tzw. biblijnej literatury mądrościowej³¹⁵. Jedną z jej cech jest brak bezpośredniego odniesienia do typowych wierzeń dotyczących zbawienia (np. exodus, obietnice patriarchalne, przymierze), natomiast ukazywanie właściwej drogi życia poprzez rady, wskazówki i pouczenia. Często podejmowanym zagadnieniem jest problem retribucji; mędrcy zastanawiają się (a nawet wątpią, w przypadku Koheleta i Hioba), jaka nagroda czeka sprawiedliwych i w jaki sposób ukarani zostaną grzesznicy. W literaturze mądrościowej często pojawiają się ulubione przez mędrców formy literackie: przysłowia przesyczone paralelizmami, pozytywne i negatywne przestrogi uzupełnione uzasadnieniem, poematy mądrościowe czy refleksje³¹⁶.

LITERATURA APOKALIPTYCZNA I INNE PISMA

Zasadnicza treść literatury apokryficznej, w większości apokaliptycznej, zasygnalizowana została w części poświęconej źródłom wiedzy na temat judaizmu czasów Chrystusa. W niniejszej części większą uwagę należy zwrócić na zaakcentowanie zagadnień teologicznych w niej zawartych. Również treść własnych pism eseneńczyków omówiona została w części pracy poświęconej temu ugrupowaniu; nie wydaje się konieczne powracanie tu do tych pism, gdyż przysporzyłyby to niepotrzebnych powtórzeń. Z dzieł apokryficznych największe znaczenie dla ukazania

³¹⁴ J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, 23-24.

³¹⁵ Zazwyczaj w Biblii Hebrajskiej termin ten odnosi się do ksiąg Przysłów, Hioba i Koheleta oraz ksiąg deuterokanonicznych: Syracha i Mądrości.

³¹⁶ R.E. MURPHY, *Mądrość*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999, 726-727.

obrazu judaizmu początków ery chrześcijańskiej mają dzieła powstałe w I w. po Chr. i te, które napisane zostały nieco wcześniej, natomiast były w ciągłym użyciu za czasów Chrystusa.

Pismo zatytułowane *Męczeństwo Izajasza*³¹⁷ jest pochodzenia żydowskiego i powstało w swym zasadniczym zřębie (rozdz. 1-5) przed końcem I w. po Chr. Z czasem, około III w., do opisu męczeństwa dołączono wizję Izajasza (rozdz. 6-11), a później uzupełniono o kolejne dodatki³¹⁸. Zasadnicza myśl teologiczna zawarta jest w samym tytule dzieła; podkreślona zostaje idea cierpienia ze względu na głoszoną prawdę. Pismo rozwija także wątek życia pozagrobowego.

Vita Adae et Evae bardziej znane jest jako *Pokuta Adama* (na podstawie tekstu ormiańskiego), choć tekst grecki nosi zaskakujący tytuł *Apokalipsy Mojżesza*. Księga opowiada o losach pierwszych ludzi wypędzonych z raju, którzy postanowili pokutować, stojąc zanurzeni w rzekach: Ewa przez 37 dni w Tygrysie, Adam przez 40 dni w Jordanie. Autor opisuje narodziny Kaina, Abla, Seta, a także chorobę i śmierć pierwszych rodziców. Z zagadnień teologicznych zwraca uwagę akcentowanie idei życia pozagrobowego, sądu ostatecznego i zmartwychwstania. Choć pierwsi stworzeni przez Boga ludzie upadli, mają jednak szansę na pokutę i życie wieczne³¹⁹.

Wniebowzięcie Mojżesza, pismo powstałe w I w. po Chr., wskazuje na autorstwo radykalnego w poglądach faryzeusza, który przedstawiając testament Mojżesza, opisuje historię Izraelitów od Jozuego do śmierci Heroda. Księga kończy się apoteozą narodu żydowskiego, dla którego cały świat został stworzony, i który po przecierpieniu kary za swoje winy obejmie rządy nad wszystkimi narodami³²⁰.

³¹⁷ Niekiedy w literaturze religioznawczej i biblijnej, lub w wydaniach krytycznych apokryfów Starego Testamentu, spotyka się tytuł *Męczeństwo i wniebowzięcie Izajasza*.

³¹⁸ Chodzi o tzw. *Testament Ezechiasza* (3,13-4,22), powstały około setnego roku po Chr. Całość dzieła przybrała ostateczny kształt na początku IV w.

³¹⁹ *Apokryfy Starego Testamentu*, 27-28; C. DIMIER, *The Old Testament Apocrypha*, 22.

³²⁰ C. DIMIER, *The Old Testament Apocrypha*, 22.

Apokalipsa Abrahama, również datowana na I w. po Chr.³²¹, opowiada historię nawrócenia patriarchy. Akcentując motyw wybrania Abrahama, a następnie całego narodu izraelskiego przez Boga Jahwe, autor (być może należący do eseneńczyków) rozwija go w perspektywie angelologii. Zadaniem anioła Bożego jest ochrona i umacnianie Abrahama (10,3); w jego wypełnianiu przeszkadza mu Azazel (13,6), władca upadłych aniołów. Sąd ostateczny, który nastąpi po dwunastu okresach wieku bezbożności (29,2), poprzedzony zostanie odkupieniem sprawiedliwych. Księga zapowiada także odbudowę świątyni (29,17-18)³²², skąd wnioskować należy o jej powstaniu po roku 70.

Okolo 100 r. po Chr. powstała inna księga apokryficzna, również związana z postacią Abrahama. *Testament Abrahama* opowiada o okolicznościach śmierci patriarchy. Przed odejściem z tego świata Bóg wysłuchał jego prośby, by mógł zwiedzić niebo i ziemię. W podróży przewodzi mu archanioł Michał. Wzburzone czynami grzeszników, Abraham prosi Boga o ich ukaranie. Ziemia rzeczywiście się rozstępuje pochłaniając niesprawiedliwych, jednak Bóg przerywa podróż, gdy dostrzega, że Abraham nie ma miłosierdzia dla grzeszników. Przy pierwszej prowadzącej do nieba bramie znajdują się dwie drogi, wąska, po której kroczą sprawiedliwi, i szeroka, po której chodzą bezbożni. Zasadniczą ideą teologiczną księgi jest uniwersalizm zbawienia. Izrael pełni szczególną rolę podczas sądu ostatecznego, jednak zbawienie przeznaczone jest dla wszystkich:

³²¹ *Apokalipsa Abrahama* zachowała się jedynie w przekładzie słowiańskim, ale jej wczesny rdzeń żydowski datowany jest najczęściej na koniec pierwszego stulecia po Chr.; J.H. CHARLESWORTH, *Pseudoepigrafy*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999, 1028.

³²² „Wówczas pozostawieni zostaną z twojego pokolenia ludzie sprawiedliwi, których liczbę ja znam, którzy podążają w chwale mojego imienia na miejsce, które im zostało przygotowane, które widziałeś opustoszałe na obrazie. Będą żyć dzięki przepisanyim ofiarom i darom prawdziwej sprawiedliwości w sprawiedliwym wieku” (*Ap.Abr.* 29,17-18); tłum. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, 455.

Przy ponownym przyjściu będą sądzeni przez dwanaście pokoleń Izraela, tak każdy duch, jak każde stworzenie. Po raz trzeci będą sądzeni przez Władcę, Boga wszechrzeczy, i wreszcie po sądzie będzie bliski koniec, i straszliwy będzie wyrok i nie ma nikogo, kto by uwolnił (*Test.Abr.* 13,6).

Pewne zdziwienie budzić może fakt, że nie ma mowy w apokryfie o naruszaniu szabatu, idolatrii czy przepisach pokarmowych, choć potępia się te czyny, które uważane są za grzeszne również wśród pogan, nie tylko w Izraelu (cudzołóstwo, morderstwo, kradzież). Innym ważnym rysem teologicznym *Test.Abr.* jest akcentowanie idei miłosierdzia Bożego. Bóg nie chce karać grzeszników, lecz czeka na ich nawrócenie (10,14). Dużą rolę odgrywają dobre czyny; jeśli ich liczba przeważa liczbę wykroczeń, dusza ludzka otrzymuje życie wieczne³²³.

Psalm Salomona charakteryzuje przede wszystkim wiara w zmartwychwstanie i oczekiwanie na Mesjasza z rodu Dawida. Zmartwychwstaną jedynie ci, którzy za życia pozostawali wierni Prawu; innych czeka sąd i sprawiedliwa kara. Mający nadzieję Mesjasz nie będzie wojownikiem, lecz mądrym władcą, który oczyści świątynię z pogan i zaprowadzi sprawiedliwość. Jednak mesjańskie królestwo opisywane w księdze ma cechy nacjonalistyczne. Scentralizowane jest w Jerozolimie, a przewodzi mu Mesjasz – *Christos*:

On jest sprawiedliwym królem, ustanowionym przez Boga nad nimi,
i nie będzie w tych dniach pośrodku nich nieprawości,
bo wszyscy staną się świętymi, a ich królem – Mesjasz [*Christos*]³²⁴
Pan (*Ps. Sal.* 17,32).

Księga Henocha nie przedstawia jednolitej doktryny teologicznej. Pochodzenie zła przypisuje dwom różnym źródłom: we-

³²³ „Dopiero wtedy, gdy dobre czyny człowieka nie zdołają przeważać jego grzechów lub gdy ten nie umrze przedwcześnie wskutek swych wykroczeń, dusza ludzka zostaje skazana na karę”; *Apokryfy Starego Testamentu*, 83.

³²⁴ Termin ten został użyty tu jako techniczny; nie ma waloru tytułu mesjańskiego.

dług *Księgi Czuwających* (5-36) zło pochodzi z upadku aniołów, według *Listu Henocha* (98,4-5) jest za nie odpowiedzialny człowiek. Rozbudowane angelologia i demonologia księgi stanowią chyba najbardziej rozwiniętą myśl teologiczną księgi. Mesjasz jest postacią preegzystującą w niebie, obdarzoną majestatem i władzą nad wszelkimi stworzeniami. Zapowiedź zmartwychwstania sprawiedliwych natomiast dotyczy nie tylko Żydów, ale także nawróconych pogan³²⁵. *Księga Jubileuszów* uwydatnia motyw preegzystencji Prawa: cała Tora wraz z historią ludzkości została wcześniej zapisana na tablicach niebieskich. Człowiek może osiągnąć zbawienie przez wierność odwiecznemu Prawu. Choć demony utrudniają zachowywanie przykazań, to jednak ich rola jest znikoma; sam człowiek odpowiedzialny jest za odstępstwa. Pojawienie się pokolenia ludzi wiernych Prawu zatrzyma pogarszającą się sytuację świata. Tematyka Prawa powraca także w *4 Księdze Ezdrasza*; zostało ono nadane wszystkim ludziom, ale jedynie Izrael je przyjął. Właśnie ten fakt stał się podstawą wybrania Izraela spośród innych narodów. Baczna obserwacja wydarzeń historycznych każe jednak autorowi postawić pytanie o niepowodzenie Izraela. Skoro jest on narodem wybranym przez Jahwe, dlaczego innym ludom powodzi się lepiej? Nie dając rozwiązania tego dylematu, księga rzuca nań pewne światło z perspektywy eschatologicznej; zapowiada nastanie czterystuletniego królestwa mesjańskiego, po którym nastąpi koniec świata poprzedzony różnymi znakami. W dniu sądu bezbożnych czeka piekielne potępienie, a sprawiedliwym otwarte zostaną bramy raju:

I ukaże się miejsce męki,
a naprzeciwko niego miejsce odpoczynku;
ukaże się piec Gehenny,
a naprzeciwko niego raj radości (*4 Ezdr.* 7,36).

Apokalipsa syryjska Barucha rysuje przed czytelnikiem obraz Boga Stwórcy, który kieruje się sprawiedliwością wobec swo-

³²⁵ *Apokryfy Starego Testamentu*, 142-143.

ich stworzeń. O odmienności Izraela pośród narodów decyduje fakt wybrania (*Ap.Bar.* 48,20; 77,5). Tylko ten jednak z Izraela na możliwość osiągnięcia życia wiecznego, kto kieruje się Prawem nadanym na Synaju. Gdy po czasach ucisku zjawi się na ziemi Mesjasz, zgładzi buntownicze narody i rozpocznie epokę sprawiedliwości (*Ap.Bar.* 29,4-7; 73,2-74)³²⁶. Zagładę buntowniczych narodów pogańskich zapowiadają także pisane heksametrem wyrocznie Sybilli (*Syb.*), przepracowane na wzór wypowiedzi prorockich. Nazwa pisma pochodzi od imienia pogańskiej wieszczki, o której pochodzeniu niewiele wiadomo. Poruszane w niej zagadnienia natury religijnej (trudno mówić o teologii księgi w sensie ścisłym) dotyczą: kar, które spotkają grzeszne miasta, wyspy i państwa; opatrności Bożej, która kieruje historią zbawienia; mających nadejść czasów mesjańskich.

VII. SYNAGOGA

Hebrajskie *edah* w tłumaczeniu Septuaginty przyjmuje formę *synagōgē*³²⁷. Początki instytucji synagogałnej gubią się w mrokach przeszłości³²⁸. Pomimo wysiłków rabinów w II i III w., próbujących uzasadniać tezę o istnieniu synagog już za czasów Mojżesza, a nawet patriarchów, najwcześniejsza datacja może sięgać czasów tuż przed wygnaniem. Ponieważ jednak najczęściej dyskutowane teksty (Ps 74,8; Jr 39,8) nie wnoszą bezsprzecznych danych, lepiej przyjąć pogląd, iż początków synagog należy szukać w niewoli babilońskiej. Brak świątyni i duża odległość od Świętego Miasta z pewnością sprzyjały wspólnemu gromadzeniu się pobożnych Żydów, trwających wiernie przy wierze ojców. Jeszcze więcej racji przemawia za osadzeniem początków tej instytucji na czas powygnaniowy, a mianowicie po promulgacji Prawa przez Ezdrasza, bo – jak głosi midrasz do Kpł 19,1 – „jeśli nie ma Tory, nie ma też synagog ani domów nauczania” (*Leviticus Rabba* [*Wajjikra Rabba*] 11). Najstarsze ewidencje o synagogach w diasporze pochodzą z czasów Ptolemeusza III Euergetesa (247-221 przed Chr.), z inskrypcji odnalezionych

³²⁷ LXX 35 razy tłumaczy również przez *synagōgē* hebrajski termin *qahal*.

³²⁸ „Secondo il punto di vista generalmente accettato, si pensa che l'istituzione sinagogale abbia avuto origine dagli incontri spontanei degli ebrei, durante l'esilio, allo scopo di pregare, ascoltare la lettura delle loro tradizioni ed esortarsi a vicenda. Altri pongono l'origine della sinagoga nella stessa Palestina nel periodo post'esilico”; M. McNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche delle bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del nuovo testamento*, 45.

³²⁶ *Apokryfy Starego Testamentu*, 406.

w Schedii w Egipcie³²⁹. Właśnie zjawisko diaspory wpłynęło na rozwój synagog, zwanych później *bet ha-kneset*. Funkcje liturgiczne spełniali w nich świeccy, nie kapłani, jak w Świątyni Jerozolimskiej. Nie składano również ofiar na wzór tych, które przyjmowano w przybytku. W pewnym sensie ich miejsce zastąpiła częsta lektura świętych pism i ich rozwinięta interpretacja.

ROLA SYNAGOG ZA CZASÓW CHRYSYUSA

W I w. po Chr. synagogi znane są już w Galilei, Syrii, Babilonii, Mezopotamii, Azji Mniejszej, Egipcie, Grecji, Italii, Hiszpanii, Galii i w północnej Afryce. W samej Jerozolimie w roku 70 było ponoć około 400 synagog. Nowy Testament poświadcza, że każda większa społeczność żydowska związana była z synagogą. Spotkać je można w Kafarnaum (Mk 1,21), Nazarecie (Mk 6,2), Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,14), Ikonium (Dz 14,1), Tesalonicach (Dz 17,1), Berei (Dz 17,1), Atenach (Dz 17,17), Koryncie (Dz 18,4,7), Efezie (Dz 18,19), Filipi (Dz 16,13), Damaszku (Dz 9,2,20) i Salaminie (Dz 13,5). Mieszkańcy Qumran nazywali siebie „synagogą Izraela ostatnich dni” (1 QSa 1,1), a swój dom modlitwy „domem Tory” (CD 20,10). Fakt rozprzestrzeniania się instytucji synagogałnej świadczy o decentralizacji judaizmu. Proces ten siłą rzeczy przybrał ogromne rozmiary po zburzeniu świątyni, lecz rozpoczął się dużo wcześniej. Synagogi budowane były z donacji samych Żydów, a niekiedy nawet pogan (Łk 7,5). Brak przeciwstawiania synagog Świątyni Jerozolimskiej należy przypuszczać, że zawdzięczać obecności synagogi na Wzgórzu Świątynnym. Więcej jeszcze, synagoga miała być miejscem przypominającym Świątynię; po zburzeniu przybytku wyrażano to przez swoiste sytuowanie synagog, nadające im orientację ku

³²⁹ Mniej więcej z tego samego okresu pochodzą dane o synagodze w Fayyum (218 przed Chr.), nieco późniejsze są informacje o synagogach w Arsinoe-Crocodilopolis (II w. przed Chr.), w Antiochii (za czasów Antiocha IV Epifanesa) i w Delos (I w. przed Chr.).

Jerozolimie, oraz przez umieszczanie w nich menory. Według *Megilla* synagogi były „świątyniami w miniaturze” (*Meg.* 29a). Flawiusz nazywa synagogi „świątyniami” (*Bell.* 7,45). Główna sala synagogi budowana była na planie prostokąta. Wygląd architektoniczny synagog był raczej nieskomplikowany: trzynawowa sala przedzielona kolumnami, z przeznaczoną dla kobiet galerią w tylnej części. Po trzech stronach tej sali znajdowały się *safsalim* – miejsca dla siedzących, najczęściej ławki z kamienia. Najbardziej dostojne były te miejsca, które znajdowały się na ścianie wschodniej³³⁰. Wśród tych najgodniejszych miejsc umieszczonych naprzeciw modlącego się ludu znajdowało się ozdobione miejsce dla przewodniczącego zwane „katedrą Mojżeszową” (Mt 23,2). W szafie, która swą nazwę przejęła od arki (*aron*), przechowywano święty zwój pism świętych.

Synagogi powstawały z kilku zasadniczych motywów. Na pierwszym miejscu wymienić należy nauczania Prawa. Synagoga była miejscem, w którym należało czytać i słuchać, uczyć i interpretować Torę (*Ap.* 2,175). Fakt powstawania synagog wynikał między innymi z nakazu nauczania Prawa (2 Krn 17,7-9). Centralnym miejscem w sali zgromadzeń była nisza, w której przechowywano drewnianą arkę, przeznaczoną na zwoje Prawa i Proroków. Księgi przepisywane były przez skrybów z największą starannością. Jeśli ktoś popełnił błąd, nie można było go poprawić: rozpoczęte dzieło składano w genizie. O zwyczaju czytania pism świętych w synagogach mówi Łukasz ewangelista (Łk 4,16; Dz 13,15). W synagogach pierwszego wieku obowiązywał dwojaki zwyczaj dotyczący lektorów: bądź jeden z mężczyzn obecnych w zgromadzeniu spontanicznie przystępował do lektury wyznaczonego na dany dzień *sederu*, bądź też przełożony synagogi był zobowiązany do wyznaczenia lektora. Nie zawsze lektor wyznaczonego na dany dzień fragmentu świętych ksiąg był jednocześnie ich interpretatorem. Po lekturze Prawa, Proro-

³³⁰ Dlatego w Mt 23,6 pojawia się wzmianka o „pierwszych miejscach w synagogach”.

ków i Pism w liturgii synagogałnej następowała ich interpretacja. Niekiedy dokonywano jej jako *darasza* (wyjaśnienie kładące nacisk na jedność trzech czytanych tekstów), innym razem jako *peszer* (analiza wiersza po wierszu).

Synagoga była domem modlitwy, *bet ha-tefilla*. Silne przekonanie Żydów o obecności Boga w synagodze w naturalny sposób czyniło ją miejscem modłów. Zostało ono utrwalone w późniejszych wiekach w Talmudzie, Misznie i wielu midraszach. Jeden z nich głosi:

Bóg przemówił do Izraela, a ja powtórzyłem ci jego słowa: gdy masz się modlić, idź do synagogi w swym mieście; jeżeli nie możesz modlić się w synagodze, módl się w polu; jeżeli nie możesz modlić się w polu, módl się w domu; jeżeli nie możesz modlić się w domu, módl się w łóżku i tam przynajmniej mów do Boga w swym sercu, i zachowaj ciszę³³¹.

Architektura wielu synagog pokazuje, że były w nich sale przeznaczone specjalnie do nauczania Prawa; jeśli brak takich pomieszczeń, nauczanie odbywało się w sali zgromadzeń. Edukacyjną funkcję synagog potwierdza Flawiusz (*Ant.* 4,211). Z czasem synagoga stała się instytucją edukacyjną nie tylko dla poznających zasady swej wiary mężczyzn, ale szkołą dla chłopców. Uczono w niej sztuki czytania i pisania. Filon nazywa synagogi miejscem, w którym naucza się cnót (*Mosis* II [III], 216).

Synagogi służyć mogły również jako pomieszczenia socjalne³³². Istnieją świadectwa mówiące, że były to miejsca rozdzielania żywności dla najbardziej potrzebujących, miejsca narad żydowskich wspólnot lokalnych, miejsca lamentu i żałoby po zmarłych,

³³¹ Cytat przytoczono za: H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, 310.

³³² J.A. Overman i W. Scott Green uważają nawet, że “in the period 63 B.C.E. – 200 C.E., whether in inscriptions, the NT, or Josephus, it is better to understand the term ‘synagogue’ to mean a public gathering or town hall rather than as a technical term for a religious institution specifically for Jewish worship”; *Judaism in the Greco-Roman Period*, 1048.

pomieszczenia dla wręczania listów rozwodowych dla bezdzietnych kobiet, miejsca noclegów dla pielgrzymów (w Jerozolimie w synagogach goszczono pielgrzymów przybywających na święta). W wielu synagogach istniała funkcja jałmużnika, zbierającego datki od gminy i rozdzielającego je najbardziej potrzebującym³³³. Tu przeprowadzano procesy sądownicze i wymierzano kary. Jezus zapowiadał swoim uczniom: „Wydawać was będą sądom i w swych synagogach będą was biczować” (Mk 13,9a; Mt 10,17; 23,34; por. Dz 22,19)³³⁴. Tutaj przyjmowano przysięgi, redagowano dokumenty, udzielano porad. Inskrypcje potwierdzają, że wiele synagog poświęconych było świeckim władcom; pełniły więc rolę odpowiadającą rzymskim *aedes sacrae*. Według Filona, niektóre synagogi powstawały jako dowód wdzięczności dla władz za opiekę (*In Flaccum* 49). Takie znaczenie synagog potwierdzają wzmianki Flawiusza (*Ant.* 19,300-311; 16,162-165).

MODLITWA W SYNAGODZE

W synagogach wykluczony był jakikolwiek kult ofiarniczy. Nie pojawił się on tam także po zburzeniu świątyni – synagogi pozostały wyłącznie miejscami modlitwy. Znaczenie modlitwy dziękczynienia, uwielbienia, przebłagania i prośby wzrosło znacznie w świadomości Żydów w czasach niewoli babilońskiej. Niemożność składania codziennych i świątecznych ofiar skłaniała pozbawionych świątyni wygnańców do poszukiwań nowych dróg kontaktu z Bogiem. Nic więc dziwnego, że motywacja modlitw zanoszonych przed oblicze Jahwe pokrywała się z motywacją składanych ofiar. A ponieważ ofiary były regularne,

³³³ E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, 102.

³³⁴ “In distinction from Jewish statements we also read of judgments and punishments in the synagogue. In particular scourging took place there”; W. SCHRAGE, „συναγωγή, ἐπισυναγωγή, ἀρχισυναγωγή, ἀποσυναγωγή”, TDNT VII, 831.

stąd i praktyka modlitwy winna przybrać uporządkowane formy. Rodziło to niebezpieczeństwo skostnienia formuł modlitewnych i dalekiego od postawy głębokiej wewnętrznej więzi z Bogiem rytualizmu, któremu z wyrazistą siłą sprzeciwiali się prorocy. Praktyka dwu- lub trzykrotnego (Dn 6,10-13; Ps 55,17; por. Dz 3,1; 10,9; Mt 6,5) zwracania się do Stwórcy w postawie modlitewnej była powszechna za czasów Chrystusa. Potwierdza ją Józef Flawiusz:

Dwa razy dziennie, o świcie i w porze poprzedzającej spoczynek, niechaj wszyscy składają przed Bogiem świadectwo łaskom, których od Niego doznali, gdy uwalniał ich z krainy egipskiej; dziękczynienie bowiem jest obowiązkiem nakazanym przez samą naturę i składa się je zarówno dla wyrażenia wdzięczności za doznane już dobrodziejstwa, jak i dla zachęcenia dobroczyńcy do nowych łask w przyszłości (*Ant.* 4,212).

Przed rozpoczęciem modlitwy Żydzi nakładali *tallit* i *tefillin*. *Tallit* zaopatrzony był w trzydzieści dwa *cicit*, których liczba w myśl zasad gematrii odpowiadała rzeczownikowi „serce”, a więc wskazywała na dążność do modlitwy „całym sercem”. Po tych przygotowaniach rozpoczynano modlitwy. Najprawdopodobniej „dziękczynieniem, które wznosiło się do Boga” było *Szema*, krótkie wyznanie wiary zbudowane na podstawie Pwt 6,4-9; 11,13-21; Lb 15,37-41. To właśnie *confessio*, uznawane za modlitwę, a według *Berakot* odmawiane przez Żydów rano i wieczorem (*Ber.* 1,1-2), stanowi najstarszy zręb kultu synagogalnego. Mogło być wypowiedzane w języku hebrajskim bądź aramejskim. Początkowo, przypuszczalnie także za czasów Chrystusa, z modlitwą *Szema* złączona była recytacja dziesięciu przykazań; z czasem odstąpiono od tej praktyki, aby „heretycy nie mówili: Tylko dziesięć przykazań zostało danych Mojżeszowi na Synaju” (*Ber.* 3c). Dla tych, którzy chcieli uczestniczyć we wspólnej modlitwie, synagoga była otwierana trzy razy w ciągu dnia. Drugiego i piątego dnia tygodnia, wtedy, gdy w wielu miejscowościach odbywały się targi i posiedzenia sądowe, zgromadzenie miało bar-

dziej uroczysty charakter; wykorzystywano wtedy okazję do nauczania Prawa.

Zasadniczą modlitwą synagogalną stało się także *Szemone Esre* [„Osiemnaście błogosławieństw”], zwane niekiedy krótko „modlitwa”, której główny trzon znany był już w I połowie pierwszego stulecia. W II w. dodano wzmiankę o apostatach i prośbę o odbudowę świątyni. Rozpoczyna się ona trzema błogosławieństwami uwielbiającymi Boga, które były przedmiotem dyskusji pomiędzy Szammajem i Hillelem, skąd można wnioskować, że stanowią najstarszy zręb *Szemone Esre*:

- I. Błogosławiony jesteś Jahwe (Boże nasz i Boże Ojców naszych), Boże Abrahama, Boże Izaaka i Boże Jakuba (Boże wielki, potężny i strasliwy), Boże Najwyższy, Stwórco nieba i ziemi, tarczo nasza i tarczo Ojców naszych (nasza nadziejo we wszystkich pokoleniach).
Błogosławiony jesteś Jahwe, tarczo Abrahama.
- II. Jesteś wielki (poniżający wielkich), potężny (sądzący potężnych), żyjący wiecznie, wskrzeszający zmarłych (pozwalający wiać wiatrowi i rosie opadać), wspomagający żywych, wskrzeszenie umarłych (na naszych oczach zakwitaj nam pomocą).
Błogosławiony jesteś Jahwe, wskrzeszenie umarłych.
- III. Święty jesteś i strasliwe jest Imię Twoje, nie ma innego Boga prócz Ciebie.
Błogosławiony jesteś Jahwe, Boże święty³³⁵.

Po aklamacjach uwielbieniowych następują wezwania błagalne. Dotyczą one zrozumienia Tory, nawrócenia, przebaczenia grzechów, wybawienia, uzdrowienia chorych, pomyślności na cały rok, zgromadzenia wygnańców, przywrócenia sędziów, odebrania nadziei wiarołomcom, miłosierdzia nad prozelitami, błogosławieństwa dla Jerozolimy, wysłuchania modlitw i pokoju. Modlitwa posiada formę zbiorowego

³³⁵ Polskie tłumaczenie za: H. LEMPA, *Modlitwa codzienna w judaizmie*, WPT 4 (1996) 1, 54-57.

zwrócenia się do Boga (utrzymana jest w niej gramatyczna 1 *pers. plur.*), w czym uwidacznia się świadomość wspólnoty Izraela z Tym, który go wybrał.

Nabożeństwo synagogałne miało ściśle określony układ. Po odmówieniu wstępnych modlitw, do których należały wymienione *Szema* i *Szemone Esre*, rozpoczynała się lektura Pentateuchu. *Hazzan* wyjmował z szafy święty zwój, ściągał z niego pokrowce i podawał lektorowi. Lektor, choćby znał tekst na pamięć, musiał go czytać. Gdy popełnił błąd, *hazzan* go poprawiał. Gdyby tekst mógł okazać się gorszący lub powodować rozbawienie słuchaczy, przewodniczący synagogi mógł przerwać lekturę. W Palestynie zawsze czytano tekst hebrajski (również w większości synagog diaspory), po którym następował przekład na język aramejski (grecki w diasporze). Trzyletni cykl czytań, używany w Palestynie, obejmował 167 *sedarim*; roczny cykl babiloński dzielił tekst na 54 *paraszot*. Po lekturze Tory następował śpiew psalmów, tematycznie związanych z treścią lektury. Następowała kolejna lektura, tym razem wyjęta z ksiąg prorockich; fragmenty Proroków Większych i Mniejszych podzielone były na *haftarot*. Podczas pięciu świąt (oktawa Paschy, Święto Tygodni, *Hanukkah*, Święto Namiotów i *Purim*) czytano tzw. pięć zwojów (*Megillot*), odpowiednio: Pnp, Rt, Lm, Koh i Est. Po tej lekturze przewodniczący synagogi lub jego pomocnik (*bazan*) wyznaczał kogoś z przybyłych do objaśnienia znaczenia tekstu (por. Dz 13,13-16). Po komentarzu parenetycznym odmawiano *Kaddisz*, modlitwę, w której – według niektórych wersji – Żydzi dziękowali Bogu np. za to, że nie uczynił ich poganami, niewolnikami czy kobietami³³⁶. *Kaddisz* posiada różne formy. Trudno stwierdzić jednoznacznie, która z nich używana była w czasach nowotestamentalnych, jednak najbardziej prawdopodobna wydaje się opcja przemawiająca za wersją liturgiczną. Wypowiadane błogosławieństwa nawiązywały również do darów, którymi Bóg obdarza człowieka:

Bądź błogosławiony, Panie, Królu wszechświata, który otworzyłeś oczy ślepemu; bądź błogosławiony, Panie, Królu wszechświata, który ubrałeś nagiego; bądź błogosławiony Panie, Królu wszechświata, który rozwiązałeś to, co człowieka krępuje; bądź błogosławiony, Panie, Królu wszechświata, który skropiłeś wodą ziemię; bądź błogosławiony, Panie, Królu wszechświata, który dałeś potrzebującym to, czego pragną; bądź błogosławiony, Panie, Królu wszechświata, który umocniłeś nogi mężczyzny; bądź błogosławiony, Panie, Królu wszechświata, który opasałeś Izraela mocą; bądź błogosławiony, Panie, Królu wszechświata, który ukoronowałeś Izraela chwałą i dałeś mu moc w trudnościach.

Zgromadzenie synagogałne kończyły słowa błogosławieństwa (Lb 6,24-26), które wypowiadał kapłan, jeśli był obecny; w razie braku kapłana, słowa wymawiali wszyscy obecni na zgromadzeniu.

³³⁶ Kobiety wyrażały wdzięczność, że Bóg uczynił je „według swej woli”.

VIII. NIEKTÓRE ZWYCZAJE

Prywatna pobożność Izraelitów wyrażała się w praktyce codziennej modlitwy. Specyficzne tradycje i praktyki łączyły się także z ważnymi wydarzeniami życia jednostek, zwłaszcza z narodzinami i zawarciem małżeństwa. Zwyczaje pogrzebowe były wynikiem przekonań o życiu po śmierci. Niekiedy gorliwość życia religijnego i głębokie pragnienie uzyskania potrzebnej od Boga pomocy skłaniały żydów do składania ślubów prywatnych, praktykowania postów, oddawania dziesięciny i danin (nie tylko tych przepisanych prawem). Studium nad tymi zwyczajami, częściowo już sygnalizowanymi lub omówionymi w innych miejscach, stanowi treść rozważań niniejszego rozdziału.

MODLITWA UŚWIĘCAJĄCA DZIEŃ

Synagogałna modlitwa liturgiczna otrzymała ściśle ustalone ramy i stały porządek. Inaczej miała się rzecz z pobożnością prywatną³³⁷. Zobowiązani byli do niej wszyscy mężczyźni, którzy stali się *bar micwa*, czyli „synami przykazania”. Przepisany obrzęd nakazywał trzynastoletniemu chłopcu przejść ceremonię, podczas której w synagodze po raz pierwszy czy-

³³⁷ Modlitwa jest bowiem formą pobożności. „Na biblijną pobożność składa się zespół cech. W niej dominują *hesed* – miłosierdzie i *emet* – wierność. Są to właściwie przymioty, które tylko Bóg posiada w pełni, a człowiek, doznając je, partycypuje w nich i powinien za nie dziękować Bogu i przekazywać innym. Takie podziękowanie rodzi synowską miłość do Boga (Pnp 10,12 n) i braterską miłość do bliźniego (np. Mi 6,8)”; H. LANGKAMMER, *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, 54.

tał fragment Tory i wygłaszał własny komentarz³³⁸. Modlitwy codzienne odmawiane były często trzykrotnie w ciągu dnia, wieczorem, rano po przebudzeniu i po południu (lub w samo południe)³³⁹. Na taki porządek wskazuje biblijny sposób liczenia czasu, według którego kolejny dzień rozpoczyna się wraz z zachodem słońca. Modlitwę wieczorną *maariw* („zapadnięcie wieczoru”) można było odmawiać również w nocy aż do świtu, najlepiej jednak było ją skończyć przed północą. Modlitwa poranna nosiła nazwę *szacharit* („świt”) i należało ją odmówić w czasie od wschodu słońca do upływu trzeciej części dnia. *Mincha* („ofiara”) była modlitwą odmawianą od południa do pięciu kwadransów przed zachodem.

Tylko w wyjątkowych wypadkach, gdy było to niemożliwe, żyd nie nakładał na siebie tałesu i *tefillin* (z wypisanymi tekstami Wj 13,1-16; Pwt 6,4-7; 11,13-21). Przed przystąpieniem do modlitwy należało dokonać obmycia rąk, a przed modlitwą poranną także i twarzy³⁴⁰. Postawa modlitewna była najczęściej postawą stojącą, co ułatwiało bicie pokłonów. Klękano jedynie w wyjątkowych przypadkach, aby podkreślić usilny charakter prośby. Zwyczajem było również wznoszenie rąk ku niebu. Zwyczaj kołysania się w czasie modlitwy nie doczekał się do dziś jednoznacznego wyjaśnienia³⁴¹.

³³⁸ M. SIEMIENSKI, *Księga świąt i obyczajów żydowskich*, Warszawa 1993, 21. Od ścisłego obowiązku modlitwy zwolnione były kobiety, chłopcy poniżej 13. roku życia oraz niewolnicy; *de facto* jednak niemal wszyscy odmawiali modlitwy.

³³⁹ Por. Ps 55,18 i Dz 10,9.

³⁴⁰ H. LEMPA, *Modlitwa codzienna w judaizmie*, 48-52.

³⁴¹ Proponowano kilka hipotez: sądzono, że zwyczaj ten mógł być przypomnieniem czasów, kiedy Żydzi jako nomadzi kołysali się na wielbłądach wędrując przez pustynię; uzasadniano, że chodzi o ćwiczenia gimnastyczne, które pozwolą zachować ciało od ospałości; twierdzono, że kołysanie się symbolizuje duchowe zjednoczenie człowieka z Bogiem na wzór zjednoczenia cielesnego mężczyzny i kobiety; A. UTERMAN, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994, 186.

W czasach Chrystusa każdy żyd obowiązany był odmawiać *Szema Israel* oraz pierwotną wersję *Szemone Esre*; według niektórych autorów *Szema* nie było recytowane wieczorem. Jednak Flawiusz wydaje się potwierdzać praktykę dwukrotnego odmawiania tej modlitwy w ciągu dnia. Wieczorna modlitwa najczęściej zawierała prośbę o spokojny sen i o wierność Bożym przykazaniom. Oto przykład porannej modlitwy, zanotowanej w talmudycznym traktacie *Berakot*:

Niech będzie pochwalony Ten, który sprawia, że więzy snu opadają na moje oczy i półsen na moje powieki; Ten, który oświeca źrenice, kiedy przychodzi czas. Niech będzie Twoją wołą, Panie, mój Boże, abyś sprawił spokojnym mój odpoczynek; i pozwól mi mieć udział w Twoim Prawie. Przyzwyczaj mnie do zachowywania Twoich przykazań, a nie przyzwyczajaj mnie do wykroczeń. Nie pozwól mi popaść w grzech ani w świętokradztwo, ani w pokuszenie, ani we wstyd. Niech panuje nade mną instynkt dobry, nie instynkt zły. Wyzwól mnie od złych spotkań i od złośliwych chorób. Niech nie dręczą mnie złe sny ani złe myśli. Niech moje pole będzie bezpieczne przed Tobą. Oświeć moje oczy, abym nie zasnął w śmierci. Bądź pochwalony, o Panie, który oświecasz cały świat swoim blaskiem (*Ber.* 60b).

Modlitwa poranna zawiera, obecny silnie w myśli rabbinicznej, dualizm ciała i duszy. Sen bowiem widziany jest na podobieństwo śmierci; podczas snu dusza opuszcza ciało. Konsekwentnie również przebudzenie porównywane jest do powstania z martwych. Każdego dnia trzykrotnie odmawiano *Szemone Esre*, znane także jako *Amida*, choć w czasach Chrystusa dokładny tekst tej modlitwy nie był jeszcze ustabilizowany³⁴². Zresztą każdy Izraelita mógł dołączyć do modlitwy swe osobiste błogosławieństwa.

³⁴² *Jak modlą się Żydzi. Antologia modlitw*, oprac. M. Tomal, Warszawa 2000, 15.

NARODZINY I ŚMIERĆ

Cykl zwyczajów związanych z przyjęciem daru nowo narodzonego dziecka obejmuje: nadanie imienia, obrzezanie i praktykę wykupu pierworodnych. Podobnie jak początek życia ludzkiego widziany był przez Żydów w optyce Bożego błogosławieństwa, również i zwyczajom związanym ze śmiercią i pochówkiem towarzyszyły praktyki religijne, ożywiane przez wiarę w kontynuację życia po śmierci.

1. Narodziny

Narodziny dziecka są znakiem błogosławieństwa Pana: „oto synowie są darem Pana, a owoc łona nagrodą” (Ps 127,3). Bezpłodność była dla Izraelitów znakiem hańby³⁴³; rabini ukuli nawet powiedzenie, że człowieka bezdzietnego uważać można za zmarłego. Gdy oznajmiano ojcu narodziny jego dziecka, ten przychodził, by wziąć je na kolana. Gest ten był znakiem potwierdzenia jego prawego pochodzenia. Oczywiście największą radość budziły narodziny chłopca, zwłaszcza gdy był on *bechor*, „pierworodnym”.

Po narodzinach dziecka zarówno matka, jak i położnica musiały przejść czas rytualnego oczyszczenia, który kończył się złożeniem ofiary. Szczegółowe przepisy dotyczące ofiar tego rodzaju zostały omówione w części poświęconej kultowi. Nakazy biblijne powtórzone zostały przez autora *Księgi Jubileuszów*: „Okres nieczystości po urodzeniu chłopca wynosi siedem dni, a po urodzeniu dziewczynki dwa razy po siedem dni” (*Jub.* 3,8).

³⁴³ Niekiedy Izraelici rozumieli ją jako wyraz kary Bożej; tak było w przypadku kobiet z domu Abimeleka (Rdz 20,18) oraz w przypadku Mikal, której bezpłodność była również wyrazem kary męża nałożonej na krnąbrną żonę; S. SZYMIK, *Matżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 207.

1.1. Nadanie imienia

Imię nadawano dziecku w pierwszych tygodniach życia. Jego dobór był niezwykle istotny³⁴⁴. Wierzono, że imię wpływa na los człowieka, w pewien sposób determinuje jego przeznaczenie. Przez etymologię imienia próbowano niekiedy odgadnąć przyszłość nowo narodzonego³⁴⁵. Zwyczajem było, że wyboru imienia dokonywał ojciec (por. Łk 1,59-63)³⁴⁶. Trzeba jednak powiedzieć, że w czasach Chrystusa wiele imion hebrajskich zastąpiono imionami aramejskimi i greckimi³⁴⁷. W przypadku

³⁴⁴ Tak było zresztą w przypadku wszystkich ludów semickich. Egipska legenda opowiada o bogini Izydzie, która, zanim zgodziła się wyleczyć boga Ra, ukąszonego przez węża, zażądała od niego wyjawienia jego imienia, które miało być źródłem jego potęgi; H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, 97.

³⁴⁵ Stary Testament zna imiona, których znaczenie oddaje konkretną sytuację historyczną: Ewa – „urodziłam mężczyznę z pomocą Jahwe” (Rdz 4,1); Samuel – Bóg wysłuchał (1 Sm 1,20); Gerszom – cudzoziemiec (Wj 2,22). Konkretną sytuację porodu oddają imiona Ezawa i Jakuba: „Wyszedł pierwszy syn czerwony, cały pokryty owłosieniem, jakby płaszczem. Nazwano go więc Ezaw [kosmaty]. Zaraz potem ukazał się jego brat, trzymający Ezawa za piętę. Dano mu przeto imię Jakub” (Rdz 25,25-26). Czasem wybierano imię będące nazwą zwierzęcia (Rachel – owca, Debora – pszczoła, Kaleb – pies, Nahasz – wąż) lub rośliny (Tamar – palma, Elon – dąb, Zetan – oliwka). Działo się tak, gdy np. w chwili porodu matka spójrzała na zwierzę lub roślinę lub gdy symbolicznie odnoszono się do niektórych cech zwierząt (np. pszczoła symbolizowała pracowitość). Największe znaczenie miały imiona teoforyczne, w których (często w formie skróconej) pojawiała się imię Boga. Przykłady takich imion to Natan, Jeremiasz, Ezechiel, Jerubbal czy Jezus; U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 234-235.

³⁴⁶ We wczesnej tradycji Izraela przywilej nadania imienia należał do matki (Rdz 4,25; 19,37-38; 29,32-33; 35,18; 38,4-5), dopiero później stał się domeną ojca (Rdz 5,29; 16,15; 21,3; Wj 2,22; 2 Sm 12,24). Niekiedy imię dziecku nadawali krewni (Rt 4,17; por. Łk 1,59).

³⁴⁷ We wcześniejszych epokach historii Izraela dużo częściej stosowano imiona teoforyczne. Onomastyka biblijna zna np. około czterdziestu imion odwołujących się do idei ojcostwa Bożego, zawierających morfem *ab*. Poza imionami

chłopców ceremonię nadania imienia, którą w pierwotnym Izraelu stosowano zazwyczaj zaraz po urodzeniu, z biegiem czasu łączono z obrzezaniem.

1.2. Obrzezanie

W osiem dni po narodzinach każde pierworodne dziecko płci męskiej poddawano obrzezaniu. Praktyka ta ma za podstawę nakaz Boży skierowany do Abrahama: „wszyscy wasi mężczyźni mają być obrzezani; będziecie obrzezywali ciało napletka na znak przymierza waszego ze Mną” (Rdz 17,10-11)³⁴⁸. Dokonywano obrzędu w osiem dni po urodzeniu: „Ósmego dnia [chłopiec] zostanie obrzezany” (Kpł 12,3). Nakazu tego przestrzegano tak skrzętnie, że nie stawał mu na przeszkodzie nawet odpoczynek szabatu. Jezus, odpierając zarzuty swych adwersarzy, że uzdrawia w szabat, zarzuca im: „Oto Mojżesz dał wam obrzezanie – ale nie pochodzi ono od Mojżesza, lecz od przodków – i wy w szabat obrzezuje człowieka” (J 7,22). W każdej miejscowości był przynajmniej jeden *mohel*, który trudnił się dokonywaniem delikatnego zabiegu³⁴⁹.

Obrzezanie miało potrójne znaczenie: było znakiem przymierza, oczyszczenia i włączenia do ludu wybranego przez Boga. Do tego znaku wybraństwa przywiązywano ogromną

własnymi unikano jednak w Izraelu nazywania Boga Ojcem (wydaje się, że jedyne wyjątki stanowią Ps 2,7; 89,27; 1 Krn 28,6). Na temat teoforyki imion akcentujących ojcostwo Boże zob. A. TRONINA, *Ojcostwo Boga w świetle onomastyki izraelskiej*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, 418-427.

³⁴⁸ O tym, że zwyczaj ten jest niezwykle stary, świadczą wykopaliska, podczas których odkryto kamienne noże przeznaczone do obrzezania. Izraelici przeszli go prawdopodobnie od Madianitów.

³⁴⁹ We wczesnej tradycji Izraela obrzezania dokonywał ojciec chłopca, a jedynie w przypadkach nagłego niebezpieczeństwa mogła to uczynić matka. Taki przypadek został opisany w Wj 4,24-26, kiedy to obrzezania dokonała Sefora, żona Mojżesza.

wagę. W czasach Machabeuszów za dopełnienie nakazu płacono niekiedy najwyższą cenę (1 Mch 1,60). Zewnętrzny znak przynależności do Boga stał się z czasem symbolem duchowego oddania Jahwe, przenosił czystość serca i umysłu: „Dokonajcie więc obrzezania waszego serca, nie bądźcie nadal [ludem] o twardym karku” (Pwt 10,16)³⁵⁰. O obowiązku obrzezania przypomina *Księga Jubileuszów*:

Każdy nowo narodzony, który nie zostanie obrzezany ósmego dnia, nie należy do synów przymierza, które Pan zawarł z Abrahamem; należy on do dzieci zatracenia. Skoro nie ma na sobie znaku przynależności do Pana, będzie zniszczony i unicestwiony. Zostanie usunięty z ziemi, ponieważ zerwał przymierze naszego Pana i Boga (*Jub.* 14,26).

1.3. Wykup pierworodnych

Izraelici żywili głębokie przekonanie, że pierworodny jest szczególną własnością Boga. Opierali je na tekście Wj 13,1-2: „Poświęćcie mi wszystko pierworodne. U synów Izraela do mnie należeć będą pierwociny łona matczynego, zarówno człowiek, jak zwierzę”. Pierworodnym synom przysługiwały specjalne przywileje: specjalne błogosławieństwo ojca (Rdz 27,30-40), podwójna część dziedzictwa (Pwt 21,17) i przywództwo w rodzie (Rdz 27,28-29). Pierworództwo mogło być utracone, gdy pierworodny syn popełniał ciężkie przestępstwo (Rdz 49,4). W przypadku bliźniąt ten, który pierwszy ujrzał światło dzienne, uważany był za pierworodnego (Rdz 38,27-30). Podczas gdy pierworodne ze zwierząt oraz pierwociny płodów roli należało złożyć w ofierze, synowie podlegali prawu wykupu. Praktyka ta regulowana była przez konkretny przepis prawny:

³⁵⁰ Por. Pwt 30,6; Jr 4,4; U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, 235-236.

I oddasz wszelkie pierwociny łona matki dla Pana i wszelki pierwszy płód bydła, jaki będzie u ciebie; co jest rodzaju męskiego, należy do Pana. Lecz pierworodny płód osła wykupisz jagnięciem, a jeśli byś nie chciał wykupić, to musisz mu złamać kark. Pierworodnych ludzi z synów twych wykupisz (Wj 13,12-13).

Inna regulacja mówi o pięciu syklach srebra (Lb 18,16). Praktyka wykupu nie obowiązywała jedynie w przypadku pierworodnych tych małżeństw, w których żony były wdowami posiadającymi dzieci z poprzedniego związku³⁵¹. Teza, jakoby praktyka wykupu pierworodnych była pozostałością zwyczaju składania ich w ofierze, wydaje się nie mieć podstaw biblijnych, zwłaszcza jeśli rozważyć ją w świetle Rdz 22,1-14. Prawo wyraźnie różnicuje składanie ofiary z pierwocin i oddanie pierworodnych Bogu (Wj 22,28-29)³⁵².

2. Śmierć i zwyczaje pogrzebowe

Zwyczaje związane z pogrzebem były wynikiem przekonań dotyczących pośmiertnych losów człowieka. Wydaje się, że zmartwychwstanie odrzucali jedynie saduceusze, natomiast pozostali Żydzi przyjmowali je jako część depozytu

³⁵¹ M. Friedman podaje także inne przypadki: „[wykup] jest niepotrzebny, gdy ktoś z rodziców wywodzi się z rodu kapłanów lub lewitów. Pierworodny musi być pierwszym dzieckiem z łona matki, gdyż jeśli poprzedziły go narodziny siostry, poronienie, lub jeśli przyszedł na świat dzięki cesarskiemu cięciu, nie dokonuje się uroczystości wykupu”; M. FRIEDMAN, *Tradycja rodzinna w judaizmie*, 44.

³⁵² „W tradycji Izraela prawo wykupu pierworodnych przywołuje na myśl noc wyjścia z Egiptu, podczas której Jahwe wytracił wszystkich pierworodnych Egiptu, a jednocześnie oszczędził pierworodnych Izraela. Tym samym stali się oni Jego własnością wymagającą wykupu. Później lewici zajęli miejsce pierworodnych całego Izraela (Lb 3,12), lecz zwyczaj czy konieczność wykupu pierworodnych pozostały nadal w tradycji. W ten sposób tłumaczy się ofiarowanie Jezusa w świątyni (Łk 2,22-24), za którego Maryja złożyła tzw. ofiarę ubogich”; A. KONDRACKI, *Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela*, 217.

wiary. Oczywiście idee o sposobie istnienia człowieka (duszy ludzkiej) po śmierci z biegiem czasu ulegały zmianie³⁵³.

³⁵³ Księga Rodzaju mówi o nieśmiertelności, nie zrealizowanej z powodu nieposłuszeństwa Bogu. Nieśmiertelność, podobnie jak wolność od cierpień czy wewnętrzna harmonia była jednym z darów ofiarowanych przez Stwórcę człowiekowi. Dary te utracone zostały z powodu upadku pierwszych rodziców. W dziejach patriarchów i narodu wybranego wzrasta świadomość śmierci jako konsekwencji grzechu. Mówi się o stanie Szeolu, czyli otchłani, do której zmierzają zmarli. W tych czasach nie ma jeszcze wyraźnego rozgraniczenia pośmiertnego losu sprawiedliwych i grzeszników. Szczęście człowieka sprawiedliwego ukazuje się raczej w perspektywie doczesnej, a przejawem błogosławieństwa Jahwe jest długie życie, liczne potomstwo, zachowanie od niepoważności, pomyślność materialna czy wewnętrzna radość złączona z równowagą ducha. Na pytanie, dlaczego niekiedy dobrze wiedzieć się ludziom niesprawiedliwym, odpowiada psalmista: „Nie ułoń się gniewem z powodu złoczyńców ani nie zazdrość niesprawiedliwym, bo znikną tak prędko jak trawa i zwiędną jak świeża zielen” (Ps 37,1). Dopiero literatura sapiencjalna wprowadza pojęcie życia wiecznego. W Mdr mówi się o wiecznym trwaniu przy Bogu i udziale w Jego chwale. Tak rozumiana jest nieśmiertelność. Biblijny autor zauważa, że „dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka” (Mdr 3,1). Daje się już zauważyć idea rozróżnienia pośmiertnego losu sprawiedliwych i grzeszników. Ci, którzy zaufali Bogu, „zrozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim trwali, łaska bowiem i miłosierdzie dla Jego wybranych. A bezbożni poniosą karę stosownie do zamysłów, bo wzgardzili sprawiedliwym i odstąpili od Pana” (Mdr 3,9-10). Mdr, oprócz wskazania zależności między prawością człowieka w życiu doczesnym a jego wiecznością, stwierdza wprost, że „śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących” (1,13). U Daniela (przypuszczalnie na skutek kontaktów z wierzącymi Persów) pojawia się kolejny rys biblijnej nauki o nieśmiertelności: jest nim zmartwychwstanie (Dn 12,2-3). To przekonanie zrodziło się wśród Żydów około roku 175 przed Chr., kiedy to wielu spośród nich poniosło męczeńską śmierć za wiarę w czasie prześladowań za Antiocha IV Epifanesa. Podobną myśl odnajdzie czytelnik w Księgach Machabejskich: Juda Machabeusz złożył ofiarę za zmarłych poległych w czasie walk powstańczych, a autor opisujący to wydarzenie zauważa: „Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym, lecz jeśli uważał, że dla tych, którzy pobożnie zasnęli, jest przygotowana najwspanialsza nagroda – była to myśl święta i pobożna” (2 Mch 12,43-45); M. ROSIK, *Podstawowe zasady osobistej lektury Biblii*, w: *Na progu trzeciego tysiąclecia. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2001, 603-607.

Za czasów Chrystusa, po dokonaniu namaszczenia ciał zmarłych, owijano je całunem, na twarzy kładziono *sudarion*, a ręce i nogi przewiązywano opaskami. Czas pomiędzy śmiercią a pogrzebem wynosił zazwyczaj około ośmiu godzin. Zazwyczaj nie używano trumien (choć zwyczaj ten zaczynał się rozprzestrzeniać)³⁵⁴, lecz ciało niesiono na marach; niemowlęta i małe dzieci noszono na rękach. Stałym zwyczajem, nawet wśród najuboższych, było opłakiwanie zmarłych przez grupę żałobników. Najmniejsza ich grupa składała się z dwóch osób grających na fletach oraz kobiety prowadzącej śpiew żałobnych antyfon.

W I w. stosowano praktycznie dwa rodzaje grobów: były to groby kopane w ziemi oraz groby drążone w skale na sposób izby. Wchodząc do nich, należało się pochylić. Niekiedy zawierały przedsionek, który prowadził do kilku komnat grobowych. W komnatkach znajdowały się kute w kamieniu ławy, na których kładziono ciała zmarłych i jeszcze raz je balsamowano. Uboższe groby zamykano sposobem murarskim, bogatsze zaś zastawiano kamieniem. W tym też czasie z Rzymu do Palestyny zawędrował zwyczaj stawiania nagrobnych pomników. Do najbardziej znanych grobowców z I w. po Chr. należą: Herodium, grobowiec Absaloma i grobowce sędziów z Doliny Cedronu, grobowce Zachariasza i Jakuba oraz grobowiec księżniczki hellenistycznej, żydowskiej prozelitki, znajdujący się u podnóża Mount Scopus. Za Chrystusa pojawiły się również w Palestynie sarkofagi na wzór grecko-rzymski, z niewielką ornamentyką.

Po pogrzebie rodzina i przyjaciele zmarłego gromadzili się na uczcie, zwanej „chlebem płaczących”. Sanhedryn skrupulatnie ustalił ilość wina, które można było wypić podczas takiej

³⁵⁴ “During the Hellenistic Period and the Second Temple Period a variety of burial customs was practiced. Shaft tombs, rock-hewn tombs, caves and tumuli were used. In the first century B.C.E. and the first century A.D., for the primary burials, coffins were used and for the secondary burials ossuaries”; M. ROSIK, *Burial Customs in the Land of the Bible from the Chalcolithic Period to the Herodian Period (4300 B.C.E. – 70 A.D.). General View*, Przegląd Archeologiczny 49 (2001) 57.

uczty. Rozpoczął się trwający trzydzieści dni okres żałoby. W pierwszych jego dniach najbliżsi zmarłego nie odpowiadali na powitania, nie używali filakterii podczas modlitwy i niekiedy ubierali się w *saq*, wór pokutny. Z żałobą związana jest modlitwa za zmarłych zwana *Kaddisz*. Pochodzi z wczesnych czasów rabinackich, ale najstarsze jej zręby ukształtowane były już z pewnością za czasów Chrystusa. Odmawiano ją prywatnie, ale z czasem weszła do liturgii synagogalnej. Gdy umierali rodzice, najstarszy syn odmawiał ją codziennie w synagodze przez niemal cały rok.

W miesiącu Adar, ostatnim w roku liturgicznym, dokonywano pobielenia grobów. Zwyczaj ten miał nie tylko znaczenie higieniczne, ale także bronił przed zaciągnięciem nieczystości rytualnej. Często bowiem przez nieuważę można było zetknąć się z grobem, a taki kontakt wymagał później rytualnych oczyszczeń.

MAŁŻEŃSTWO

Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie Izraelici łączyli z rodziną, podstawową komórką społeczną i miejscem wychowania religijnego, łatwo wywnioskować, że sprawą zasadniczej wagi było dla Żyda zapewnienie ciągłości rodzinnej³⁵⁵. Dokonywało się to oczywiście w małżeństwie, którego zawarcie – w przypadku mężczyzn – traktowane było niczym obowiązek. Jedynym powodem powstrzymania się od małżeństwa mogła być chęć całkowitego poświęcenia się studiowaniu Tory. Nie jest pewne, jakie zwyczaje dotyczące monogamiczności małżeństwa utrzymywały się za czasów Chrystusa. Flawiusz w każdym razie poświadcza, że przynajmniej sporadycznie istniało wielożeństwo (*Ant.* 17,14). Wiadomo powszechnie, że wcześniej poligamia była dopuszczalna, a w przypadku bezpłodności pierwszej żony nawet zalecana; zasadniczym bowiem celem małżeństwa było rodzenie i posia-

³⁵⁵ M. FRIEDMAN, *Tradycja rodzinna w judaizmie*, 39.

danie dzieci (Rdz 1,28)³⁵⁶. W I w. po Chr. istnieli jednak i tacy, którzy ze względów religijnych w ogóle powstrzymywali się od małżeństwa. W interpretacjach niektórych rabinów tajemnicza gra słów „mężczyzna-kobieta”, wywodzących się w języku hebrajskim z tego samego rdzenia, w zdaniu w Rdz 2,23 uznawana była za argument na rzecz monogamii³⁵⁷.

Choć zdarzały się przypadki małżeństw mieszanych, oczywiste było, że Żyd nie powinien żenić się z poganką, uważaną zresztą przez Prawo za nieczystą³⁵⁸. Karą za zawarcie takiego małżeństwa winna być – według *Księgi Jubileuszów* – śmierć:

Jeśli znajdzie się jakiś człowiek w Izraelu, który chce wydać swą córkę lub swą siostrę za mąż za mężczyznę, który pochodzi z pogan, będzie on musiał zginąć. Niech zostanie ukamienowany, ponieważ sprowadza wstyd na Izrael. Także kobieta będzie spalona w ogniu, gdyż znieważała imię domu swego ojca (*Jub.* 30,7).

Zakazane były związki zbyt bliskiego pokrewieństwa, które uważano za kazirodcze (*Jub.* 33,10-14). Gdy umierał Żyd nie pozostawiając po sobie potomstwa, jego brata obowiązywało prawo lewiratu (łac. *levir* – szwagier), polegające na poślubieniu żony zmarłego, by wzbudzić potomstwo, uważane za potomstwo zmarłego³⁵⁹. Celem małżeństwa lewirackiego było także utrzy-

³⁵⁶ S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 207.

³⁵⁷ H. LEMPA, *Biblia o małżeństwie*, w: *Dom na skale. Materiały z Forum „Małżeństwo – rodzina – wychowanie”*. Wrocław – Leśnica. 23 listopada 1996, red. M. Rosik, S. Rosik, Wrocław 1997, 12. Ideałem jednożeństwa był w czasach prorockich związek pomiędzy Jahwe a Izraelem.

³⁵⁸ Stary Testament wyraźnie zakazuje małżeństw mieszanych; małżeństwo z Kananejczykami lub Kananejkami mogło być zagrożeniem dla wiary Izraelitów. Prawo zakazywało małżeństw kobiet izraelskich z Ammonitami, Moabitami, Idumejczykami i Egipcjanami; mężczyźni natomiast mogli brać żony z tych narodów. Córki dziedziczące posiadłość mogły wychodzić za mąż jedynie w swoim pokoleniu (Lb 36,6-9); E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, 31-32.

³⁵⁹ Stary Testament tylko dwukrotnie wspomina o takich przypadkach: Rdz 38,6 i Rt 1,11.

manie dziedzictwa w tym samym pokoleniu. Brat zmarłego mógł jednak wymówić się od tego obowiązku³⁶⁰. Wdowa, która zlekceważyła prawo lewiratu i oddała się innemu niż brat zmarłego męża mężczyźnie, uchodziła za winną cudzołóstwa³⁶¹.

1. Zaręczyny

Za wiek odpowiedni do małżeństwa uznawano osiemnaście lat dla mężczyzn, dwanaście lub trzynaście dla kobiet. Inicjatywę w wyborze żony przejmował najczęściej ojciec mężczyzny przygotowującego się do ożenku. Gdy było to niemożliwe, czyniła to matka³⁶². Okres narzeczeństwa trwał rok (dla wdów mógł być skrócony do miesiąca). Po tym okresie następowało sprowadzenie narzeczonej do domu pana młodego. Status narzeczonej nie różnił się jednak zbyt od pozycji żony. Narzeczoną podejrzana o niewierność mogła zostać oddalona. Narzeczoną, której niewierność udowodniono, karano przez ukamienowanie³⁶³. Dziecko poczęte w okresie narzeczeństwa uważane było za prawowite.

Naręczony składał ojcu przyszłej małżonki dar, zwany *mochar*, którego wysokość ustalano najczęściej na pięćdziesiąt syklów srebra, a ustaloną sumę wpisywano w tekst sporządzanego dokumentu, który podpisywano w środy, w przypadku panien, lub we wtorki, w przypadku wdów, zawsze w środku miesiąca, gdyż pełnia księżycy przynosić miała szczęście. Oprócz *mocharu*

³⁶⁰ Prawo nakazywało, aby decyzja ta oznajmiona była przez kobietę starszym w bramie miasta. Następnie wdowa miała zdjąć sandały z nogi brata męża i splunąć mu w twarz (Pwt 25,9). Instytucja lewiratu znana była Asyryjczykom (nawet jeśli w okresie narzeczeństwa mężczyzna umierał, jego brat brał narzeczoną za żonę), Hetytom i Hurytom; S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 222.

³⁶¹ S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, 218-219; por. Rdz 38,24.

³⁶² Rdz 21,21. Gdyby syn ożenił się wbrew woli ojca, małżeństwo takie było ważne, aczkolwiek ojciec mógł pozbawić syna swego błogosławieństwa.

³⁶³ Pwt 22,21.23-24.

narzeczony zobowiązany był do *mattanu*, daru wręczanego przyszłej żonie, który często zatrzymywała dla siebie na wypadek wdowieństwa. Nie jest pewne, czy wszystkich tych przepisów przestrzegano ściśle za czasów Chrystusa, z pewnością jednak je znano i duża część społeczeństwa stosowała się do nich.

2. Zawarcie małżeństwa

Małżeństwo zawierane było na zasadach kontraktu cywilnego, któremu towarzyszyć musiał dokument pisany. Odkrycia wydobyły na światło dzienne takie dokumenty, pochodzące z Elefantyny, z I w. przed Chr. Formuła zawarcia małżeństwa brzmiała w nich: „Ona będzie moją małżonką, a ja będę jej mężem, począwszy od dzisiaj aż na wieki”³⁶⁴.

W wigilię dnia zaślubin narzeczony wraz z przyjaciółmi udawał się do domu ojca przyszłej żony. Przyodziany w urozyste szaty, zmierzał na czele orszaku w towarzystwie „przyjaciela oblubieńca”, mistrza ceremonii. Przy śpiewach opartych w dużej części na tekście Pieśni nad Pieśniami, wnoszono przyodzianą w welon pannę młodą i rozpoczynała się wędrówka do domu przyszłego męża³⁶⁵. Po przybyciu rodzice młodego wypowiadali formułę błogosławieństwa i rozpoczynano zabawę, w której czynny udział brał oblubieniec. Narzeczona pozostawała ze swymi przyjaciółkami w odrębnym pokoju. Następnego dnia

³⁶⁴ Por. podobną, choć bardziej rozwiniętą formułę, w Tb 7,12-13. W myśl zasad zapisanych w Kodeksie Hammurabiego, małżeństwo, któremu nie towarzyszył akt prawny w formie pisanej umowy, należało uznać za nieważne. Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na niezwykle podobieństwo formuły małżeńskiej z używaną przez proroków formułą przymierza; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, 33-34.

³⁶⁵ „Przed rozpoczęciem ceremonii ślubnej, pan młody, narzeczony zwany chatan udaje się do pokoju narzeczonej (kala), żeby jej się przyjrzeć, nim zakryje twarz welonem. Zwyczaj ten wywodzi się z biblijnej przygody Jakuba, któremu Laban zamiast Racheli wprowadził Leę, która przyszła na ślub z woalką na twarzy”; M. FRIEDMAN, *Tradycja rodzinna w judaizmie*, 41.

mijał na zabawach, a wieczorem w dwóch oddzielnych salach, osobno dla mężczyzn, osobno dla kobiet, podawano posiłek. Tuż po nim oblubienica zajmowała miejsce pod baldachimem, zwanym *chuppą*, i w otoczeniu ubranych na biało (być może z lampami w rękach) przyjaciółek odbierała prezenty. Tuż po tym momencie przybywał narzeczony, wychwalając wdzięki młodej. Następował moment uroczystych zaślubin. Zabawy trwały często siedem i więcej dni. Jedynie w wypadku zamążpójścia wdów ograniczano wesele do trzech (a nawet dwóch) dni.

3. Możliwość rozwodu

Mąż miał prawo oddalić swoją żonę wręczając jej list rozwodowy. Dochodziło do tego najczęściej w wypadku stwierdzenia niewierności małżonki. Choć Prawo wymierzało karę ukamienowania za cudzołóstwo, mężowie często wybierali rozwód. Warto przy tym wspomnieć, że kobieta podlegała karze za jakąkolwiek formę cudzołóstwa. W przypadku mężczyzn było inaczej: karano ich tylko wtedy, jeśli grzechu dopuścił się z kobietą zamężną. Jeśli zaś czynił to z kobietą nie zaręczoną, czyn ten uważano za grzeszny, ale karano go jedynie grzywną; mężczyzna musiał wówczas poślubić taką kobietę. Nieco bardziej skomplikowane było prawo w przypadku gwałtu dokonanego na kobiecie zaręczonej; gdy mogła się bronić, a nie czyniła tego, zarówno ją jak i mężczyznę spotykała kara, gdy zaś czynu tego dopuszczono się poza obrębem zamieszkania kobiety, karano jedynie mężczyznę³⁶⁶. W wypadku, w którym trudno było stwierdzić cudzołóstwo kobiety, poddawano ją tzw. próbie gorzkich ziół³⁶⁷.

³⁶⁶ Pwt 22,23-27.

³⁶⁷ Próba ta stanowiła rodzaj sądu Bożego; kobieta podejrzana o cudzołóstwo musiała wypić wodę zmieszaną z kurzem zebrany z posadzki świątynnej. Jeśli praktyce tej nie towarzyszyły żadne dolegliwości zdrowotne, kobieta składała przysięgę swej niewinności oraz „ofiary posądzenia”, odwołując się do Boga jako obrońcy. W przeciwnym wypadku uważano ją za winną (Lb 5,18). Próbę gorzkich ziół zwano *sota*; M. FRIEDMAN, *Tradycja rodzinna w judaizmie*, 44.

Praktyka rozwodów bazowała na przepisie prawnym: „Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie” (Pwt 24,1). Trzeba zauważyć, że tekst ten jest odzwierciedleniem historycznej sytuacji Izraela na sześć wieków przed Chrystusem. Jednak również w czasach Jezusa praktyka rozwodów w nim znajdowała swą podstawę:

Jeśli ktoś z jakiegokolwiek przyczyny chce rozwieść się z żoną – a wśród ludzi często zdarzają się takie wypadki – musi zaświadczyć na piśmie, iż nie będzie już z nią obcował; tylko bowiem po takim oświadczeniu kobieta będzie uprawniona do związania się z innym mężczyzną. Gdyby jednak również drugi mąż źle się z nią obchodził albo gdyby po jego śmierci dawny mąż chciał ją znowu zaślubić, nie będzie już jej wolno wrócić (*Ant.* 4,153)³⁶⁸.

Rabinistyczne szkoły różnie interpretowały wiersz Pwt 24,1, zastanawiając się nad znaczeniem słów „coś odrażającego”. Szkoła Hillela zezwalała na rozwód w przypadku cudzołóstwa żony, a nawet z dużo bardziej błahych powodów (np. ogólne zaniedbanie obowiązków przez żonę, niewłaściwe zachowanie, złe przygotowanie posiłków). Szamaj nauczał, że wystarczającym powodem rozwodu jest ogólnie rozumiana niemoralność żony. Najbardziej liberalne poglądy w kwestii rozwodu prezentowała szkoła rabiego Akiby, według którego powodem rozwodu może być każda przyczyna, którą mąż uzna za wystarczającą. Ponieważ za pierwszy i główny cel małżeństwa uważano posiadanie dzieci, a przede wszystkim synów, dlatego wielu spośród rabinów głosiło wręcz powinność napisania listu rozwodowego żonie, w przypadku braku potomstwa po dziesięciu latach pożycia³⁶⁹. List taki niekiedy

³⁶⁸ Flawiuszowa interpretacja „czegoś odrażającego” (Pwt 24,1) wydaje się dość liberalna, skoro sam rozwiódł się z żoną, gdyż nie podobał mu się „sposób jej postępowania” (*Vita* 426).

³⁶⁹ M. ROSIK, *Ku radykalizmowi ewangelii. Studium nad wspólnymi logiami Jezusa w ewangeljach według św. Mateusza i św. Marka*, Wrocław 2000, 87.

okazywał się pewną formą ochrony kobiety; znowu stawała się wolna, nie była zniesławiona, i mogła wejść w powtórny związek małżeński. List rozwodowy miał zazwyczaj formę niezwykle zwięzłą, często ze ściśle określoną formułą, w której mąż deklarował zerwanie więzów małżeńskich: „Oto jesteś wolna dla każdego mężczyzny” lub „To jest dla ciebie dokument rozwodowy ode mnie, akt zwolnienia i dokument separacji, abyś mogła poślubić jakiegokolwiek mężczyznę, którego zechcesz poślubić”³⁷⁰.

Wraz z listem rozwodowym kobieta winna otrzymać *ketubę*, formę odszkodowania, której wysokość zależała od posagu, jaki żona otrzymała, oraz od materialnej sytuacji obojga małżonków. Po oficjalnym wręczeniu listu Prawo nie zezwalało na powtórne połączenie się małżonków.

ŚLUBY I PRZYSIĘGI

W mentalności semickiej pojęcia oczyszczenia i uświęcenia zbliżają się do siebie. Podczas gdy pierwsze wyraża ideę usunięcia przeszkody na drodze do Boga, drugie dotyczy przygotowania do spotkania z Nim (lub stanowi skutek tego spotkania).

1. Śluby

Ślubowanie jest równoznaczne z obietnicą złożoną Bogu³⁷¹. Często dotyczy ono rzeczy materialnych, które ofiarodawca pragnie oddać Bogu, dziesięciny lub ofiary. Można też „poświęcić” Bogu jakąś osobę. Wypełnienie obietnicy zależy zawsze od otrzymania oczekiwanej pomocy; jest więc warunkowe. Wydaje się, że jedynym ślubem *sine conditione* był nazireat.

³⁷⁰ M. HADAS-LEBEL, *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, 195.

³⁷¹ Nakaz Mojżesza dotyczący ślubów składanych przez mężczyzn był następujący: „Jeśli mężczyzna złoży ślub Panu albo zobowiąże się do czego przysięgą, nie może łamać swego słowa, ale winien wypełnić dokładnie to, co wyrzekł swymi ustami” (Lb 30,3).

Specjalnym regułem podlegały śluby składane przez kobiety. Jeśli była ona niezamężna, jej ślub mógł być anulowany przez ojca (Lb 30,4-5); w przypadku kobiety zamężnej mógł tego dokonać mąż (Lb 30,7-9). Ważne natomiast pozostają zawsze śluby wdów i kobiet, które otrzymały od swych mężów list rozwodowy (Lb 30,10). Szczegółowe przepisy regulowały, w jaki sposób obowiązek wypływający ze ślubowania zamienić na ofiarę pieniężną (Kpł 27,1-25).

Specyficzną formą ślubu był nazireat. O tym, że ślub nazireatu istniał w I w. po Chr., świadczy Łukasz, który zanotował wzmiankę o ścięciu włosów przez Pawła (Dz 18,18). Innym razem Paweł, aby przekonać członków Kościoła jerozolimskiego o swej lojalności wobec Prawa, poszedł za radą Jakuba i starszych gminy:

Mamy tu czterech mężczyzn, którzy złożyli ślub, weź ich z sobą, poddaj się razem z nimi oczyszczeniu, pokryj za nich koszty, aby mogli ostrzyć sobie głowy, a wtedy wszyscy przekonają się, że w tym, czego się dowiedzieli o tobie, nie tylko nie ma żdźbła prawdy, lecz że ty sam przestrzegasz Prawa na równi z nimi (Dz 21,23b-24).

Hebrajski czasownik *nazar* oznacza 'rozdzielić' lub 'trzymać oddzielnym' od tego, co świeckie. Stąd rodzi się idea „poświęcenia”. Znakiem poświęcenia króla w rycie namaszczenia³⁷² na monarchę był *nezzer*, czyli „diadem” (2 Sm 1,10; 1 Krl 11,12; Ps 89,40)³⁷³. Ślub nazireatu wynika z pragnienia³⁷⁴ poświęcenia

³⁷² Namaszczenie na króla stanowiło w starożytnym Izraelu część rytuału intronizacji. Bezpośrednie wzmianki o namaszczeniu królewskim dotyczą Dawida (1 Sm 16,3,12; 2 Sm 2,4,7; 5,3,17; 12,7; Ps 89,20; 1 Krn 11,3; 14,8), Saula (1 Sm 9,16; 10,1; 15,1,17), Salomona (1 Krl 1,34,39,45; 5,15; 1 Krn 29,22), Joasza (2 Krl 11,12; 2 Krn 23,11) i Jozjasza (2 Krl 23,30).

³⁷³ B. PONIŻY, *Drugorzędne akty kultu*, 247.

³⁷⁴ Według Amosa to sam Bóg wzbudza nazirejczyków, podobnie jak proroków; w tym sensie, zanim jeszcze nazireat stał się ślubem, funkcjonował jako charyzmat, któremu Izrael niejednokrotnie się sprzeciwiał: „Wzbudzałem spomiędzy waszych synów proroków, a spomiędzy waszych młodzieńców – nazi-

się na pewien czas Bogu³⁷⁵; człowiek dokonujący go musi powstrzymać się od wina i napojów odurzających, unikać nieczystości zaciąganej przez dotknięcie zmarłego oraz nie może ścinać włosów (chyba że stanie się nieczystym z powodu kontaktu z ciałem zmarłego)³⁷⁶. Po zakończeniu okresu przewidywanego przez ślubowanie, nazir składa końcową ofiarę za grzechy oraz ofiarę wspólnotową³⁷⁷.

2. Przysięgi

Uroczystym zapewnieniem o prawdziwości wypowiadanych słów była przysięga³⁷⁸. Zawiera ona nie tylko gwarancję mówienia prawdy, ale jest równoznaczna z gotowością poniesienia kary, gdyby przysięga okazała się fałszywa. Sama jej idea bazuje na starotestamentowych tekstach, w których Bóg potwierdza swoje słowo przysięgą (często przy wyko-

rejczyków. Czyż nie było tak, synowie Izraela – wyroczenia Pana. A wy dawaliście pić nazirejczykom wino i prorokom rozkazywaliście: «Nie prorokujcie!» (Am 2,11-12).

³⁷⁵ Początkowo ślub obowiązywał do końca życia. Niekiedy nawet jeszcze przed narodzeniem poświęcano mające przyjść na świat dziecko jako „Bożego nazirejczyka”. Tak było w przypadku Samsona, którego matka powstrzymywała się od wina (Sdz 13,3-5).

³⁷⁶ Lb 6,9-12. Jeśli przypadkiem nazir stanie się świadkiem czyjejs śmierci, oprócz ogolenia włosów głowy, musi także złożyć przepisane prawem ofiary.

³⁷⁷ Nazirejczycy za czasów Machabeuszy skarżyli się, że nie mogli złożyć ofiar na zakończenie ślubu, gdyż świątynia była zbezczeszczona (1 Mch 3,49-52).

³⁷⁸ Skrótowo terminologię przysięgi wyjaśnia B. Poniży: „Izraelici na określenie przysięgi stosowali dwa terminy: *szabah* i *hazah*. Słowo *szabah* ma również znaczenie 'siedem'. Początkowo oznaczało ono 'dojść' do zejścia się siedmiu rzeczy. Arabowie przy zawieraniu przymierzy i sojuszków pocierali krwią zawierających układ siedem kamieni. Równocześnie porównanie tekstów Rdz 21,30-31 z Rdz 15,10 i Jr 34,18 podsuwa myśl, że przy uroczystych umowach, związanych z przysięgą, w grę wchodziła ofiara z siedmiu zwierząt. Słowo *hazah* oznacza 'przeklinać'. Niektóre teksty biblijne (np. Lb 5,21; 1 Krl 8,31; 2 Krn 6,22; Ne 10,30) wskazują, że oba te terminy (*szabah* i *hazah*) były używane zamiennie”; *Drugorzędne akty kultu*, 249-250.

rzystaniu formuły „na moje życie”; por. Lb 14,21); na przysiędze pomiędzy Jahwe a Jego ludem zasadza się przymierze. Kiedy człowiek gwarantował swą prawdomówność, jej poręczycielem mógł być sam Jahwe (Pwt 6,13; 10,20). Przysięga była więc wyznaniem wiary w Boga (Iz 19,18; 45,23; 48,1; Jr 12,16)³⁷⁹. Nic więc dziwnego, że prorocy, jako gorliwi stróże monoteizmu, gromili krzywoprzysięstwo. Jeremiasz napominał: „będziesz przysięgał: na życie Jahwe zgodnie z prawdą, słusznie i sprawiedliwie” (Jr 4,2). Aby uniknąć wypowiedania imienia Bożego, Izraelici czasów Jezusa przysięgali na „Miejsce” lub „Imię”. Niekiedy również wypowiedano imię zastępcze Adonai³⁸⁰. W przewodach sądowych stosowano formę przysięgi poświadczoną przez Mateusza: „Poprzysięgam Cię na Boga żywego” (Mt 26,63). Składający przysięgę zazwyczaj unosił ku górze jedną rękę; gdy przysięga miała charakter szczególnie uroczysty, unosił obydwie ręce³⁸¹.

POSTY I DANINY

Oprócz postów nakazanych prawem, żydzi podejmowali je niekiedy motywowani pobożnością prywatną. Podobnie rzecz miała się z daninami, do których zaliczyć należy także dziesięciny. Darom składanym obligatoryjnie towarzyszyły niekiedy daniny dodatkowe.

³⁷⁹ W przeciwieństwie do narodów ościennych, Izraelici wykluczyli z formuły przysięgi imiona innych bóstw (ich użycie równałoby się bałwochwalstwu: Jr 5,7; 12,16; Am 8,14; Oz 4,15) poza Jahwe. Samego imienia Jahwe w czasach Jezusa również nie wypowiedano, lecz antyczną formułę „na życie Jahwe” (np. Sdz 8,19) zamieniano, przyrzekając „na niebo” bądź „na świątynię”.

³⁸⁰ B. PONIZY, *Drugorzędne akty kultu*, 251.

³⁸¹ W czasach patriarchów znano także gest położenia ręki przysięgającej „pod biodro” tego, wobec którego składana była przysięga (Rdz 24,2; 47,29). Wyjaśnienie proveniencji i pełnego znaczenia tego gestu gubi się w gąszczu przypuszczeń.

1. Posty

Największym nakazany dzień postu był dla Izraelitów *Jom Kippur*. Prawo nakazywało w tym dniu powstrzymać się od posiłków, a praktykę tę łączono z naczelną ideą święta, jaką było przebłaganie. Z biegiem czasu, aby upamiętnić ważne wydarzenia historyczne, w kalendarzu żydowskim pojawiły się inne dni postne. Dla upamiętnienia wtargnięcia Babilończyków do Jerozolimy zaprowadzono post dziewiątego Tammuz (Jr 39,2; 52,6). Poszczono dziesiątego Az, wspominając zburzenie świątyni przez Nabuchodonozora (Jr 52,12). Czczono także postem dzień zamordowania Godoliasza, który przypadał trzeciego Tiszri (2 Krl 25,25; Jr 41,1). Dziesiątego Tebet upamiętniano rozpoczęcie oblężenia Jerozolimy (2 Krl 25,1; Jr 39,1). Post Estery natomiast przypadał trzynastego Adar.

Praktyka postów indywidualnych, podejmowanych najczęściej celem uproszenia od Boga potrzebnej pomocy lub przebłaganie za grzech, przeradzała się niekiedy w czysty formalizm, co surowo krytykowali prorocy (Am 5,21; Jr 14,12) i sam Jezus (Mt 6,16-18). Prawdziwy post polegać ma na odnowie moralnej, której skutkiem byłaby pomoc niesiona bliźniemu. Wykład tej interpretacji podaje Iz 58,1-12.

2. Daniny

Szeroko rozumiana praktyka składania danin została już omówiona przy podejmowaniu tematu ofiar i świątyni. Celem systematyzacji należy jedynie wyszczególnić poszczególne formy danin składanych z pobudek religijnych. Izraelici składali daniny z pierwocin płodów ziemi (części zbiorów z pola, winnic i oliwek), z pierwocin czwartorocznych owoców i z pierwszego w roku strzyżenia owiec. Pierworodne zwierzęta domowe należało ofiarować w świątyni, natomiast te, które zostały uznane za nieczyste, można było wykupić. Również pierwotnych synów wykupywano za pięć sykli. Akuratni wobec najdrobniej-

szych przepisów prawnych faryzeusze składali dziesięciny nawet z warzyw. Nakaz składania dziesięciny przypomina apokryficzna *Księga Jubileuszów*:

Pan zarządził to jako wieczne rozporządzenie, aby dawano ją kapłanom i tym, którzy usługują przed Panem, będzie ona ich własnością na zawsze. Dla tego prawa nie ma czasowego ograniczenia, gdyż zostało postanowione po wieczne pokolenia. Jedną dziesiątą ze wszystkiego będą musieli oddać dla Pana: zboże, wino, oliwa, woły i owce. On przeznaczył ją dla kapłanów, niech jedzą i piją radując się przed Nim (*Jub.* 13,25-27; por. 32,10-15).

Każdy Izraelita powyżej dwudziestego roku życia płacił podatek świątynny wysokości pół sykla wagi świątynnej (*Wj* 30,13).

Omówione powyżej zwyczaje życia religijnego żydów nie wyczerpują wszystkich tradycji pobożności indywidualnej i ludowej. Dotyczą jednak istotnych momentów: narodzin, zawarcia małżeństwa i założenia rodziny oraz śmierci. Pobożność indywidualna wyrażała się także w praktykowaniu postów i składaniu danin oraz osobistych ślubów i przysięg. Wszystkie istotne wydarzenia życia jednostek i całych rodzin przeżywane były z jedynym Bogiem – Jahwe; taka optyka pozwalała spojrzeć na całą rzeczywistość przez pryzmat wiary i interpretować ją w świetle Bożego Prawa.

POSŁOWIE

Wybór Izraela skonkretyzował się w przymierzu na Synaju i w instytucjach, które były z nim związane, szczególnie w Prawie i sanktuarium. Nowy Testament sytuuje się w ciągłości z tym przymierzem i tymi instytucjami. Nowe Przymierze, zapowiedziane przez Jeremiasza i ustanowione we krwi Jezusa, jest doskonałym wykończeniem planu przymierza między Bogiem a Izraelem.

(Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej, 85).

Sobór Watykański II przypomniał jedną z naczelnych zasad interpretacji biblijnej, postawioną przez św. Hieronima (PL 26) i utrzymaną przez Benedykta XV w *Spiritus Paraclitus*, tę mianowicie, że „Pismo święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane” (*Dei Verbum* 12). Czytelnik ewangelii i innych pism Nowego Testamentu zdaje sobie sprawę, że księgi te nie powstały w oderwaniu od świata religii żydowskiej I w. po Chr. Środowisko judaizmu stanowi historyczne tło Nowego Przymierza; tło, którego w chrześcijańskich badaniach biblijnych zbagatelizować nie można.

Prezentacja judaizmu początków ery chrześcijańskiej, jego instytucji, wierzeń i praktyk religijnych, może posłużyć głębszemu zrozumieniu tekstów zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Oprócz samej Biblii, materiałem źródłowym do tych rozważań stały się księgi mocno osadzone w omawianej epoce bądź przez czas ich powstania, bądź przez zagadnienia w nich poruszane. Ich treść dostarcza materiału do analizy zasadniczych zagadnień judaizmu, żywotnych w czasach Jezusa: świątyni i sy-

nagoci, kultu ofiarniczego, Prawa oraz przybliża przekonania poszczególnych stronnictw religijnych i religijno-politycznych, funkcjonujących w obrębie religii żydowskiej. Dzięki wspomnianym księgom poznać można również zwyczaje żydowskie, zarówno te związane z oficjalnym kultem świątecznym, jak i te praktykowane w życiu prywatnym. Okazuje się, że judaizm omawianego okresu przedstawia obraz bardziej bogaty i skomplikowany, niż sądzi się zazwyczaj. Różnorodność ta wynika nie tylko z odmiennych przekonań i praktyk różnych grup i stronnictw, ale także ze specyfiki diaspory żydowskiej.

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich zawiera zachętę Ojców Soboru: „Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom, święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne” (*Nostra Aetate* 4). Oddając do rąk czytelników książkę *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* wyrażam nadzieję, że wychodzi ona naprzeciw tej zachęcie Soboru.

WYKAZ SKRÓTÓW

ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i> , D.N. Freedmann (wyd.), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992.
AK	Ateneum Kapłańskie
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
Bib	Biblica. Commentari ad rem biblicam scientifice investigandum
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , K. Elliger – W. Rudolph (wyd.), Stuttgart 1975.
BT	<i>Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych</i> , Poznań – Warszawa ³ 1990.
BVChr	Bible et vie chrétienne
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CC	La Civiltà Cattolica
Comm	Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny
CT	Collectanea Theologica
EvQ	Evangelical Quarterly
HSM	Harvard Semitic Monographs
HUCA	Hebrew Union College Annual
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JSP	Journal for the Study of the Pseudoepigrapha
JTS	Journal of Theological Studies
LXX	Septuaginta, II, A. Rahlfs (wyd.), Stuttgart ⁹ 1984.
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca

PL	Patrologia Latina
PS	Pięcioksiąg Samarytański
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSR	Recherches de science religieuse
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte
SS	Scriptura Sacra
SB	Studia Biblica
STV	Studia Theologica Varsaviensia
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , I-IX, G.W. Bromiley (wyd.), Grand Rapids 1999.
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , I-IX, G.J. Botterweck, H. Ringgren (wyd.), Grand Rapids 1997; X-XI, G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (wyd.), Grand Rapids – Cambridge 2001.
TM	Tekst Masorecki
WPT	Wrocławski Przegląd Teologiczny
Vlg	Wulgata
VT	Vetus Testamentum
VTS	Vetus Testamentum Supplements

Traktaty Miszny

<i>Bik.</i>	<i>Bikkurim</i>
<i>Hul.</i>	<i>Hullin</i>
<i>Meg.</i>	<i>Megillah</i>
<i>Pes.</i>	<i>Pesachim</i>
<i>RH</i>	<i>Rosh Ha-Szanah</i>
<i>Sab.</i>	<i>Sabbat</i>
<i>Sanb.</i>	<i>Sanhedrin</i>
<i>Shevu.</i>	<i>Shevu'ot</i>
<i>Suk.</i>	<i>Sukkah</i>

Traktaty Talmudu

<i>Ber.</i>	<i>Berakhot</i>
<i>Men.</i>	<i>Menahot</i>
<i>Pes.</i>	<i>Pesachim</i>
<i>Sanb.</i>	<i>Sanhedrin</i>
<i>Shek.</i>	<i>Shekalim</i>
<i>Sot.</i>	<i>Sotah</i>
<i>Suk.</i>	<i>Sukkah</i>

Pisma qumrańskie

CD	<i>Dokument Damasceński</i>
QS	<i>Reguła Zrzeszenia</i>
QH	<i>Hodayot</i>
QM	<i>Reguła Wojny</i>
QpHab	<i>Komentarz do Księgi Habakuka</i>
QSb	<i>Zbiór Błogosławieństw</i>
QShir. Shabb.	<i>Pieśni Szabatowe</i>
QTemple	<i>Zwój Świątynny</i>

Pisma Józefa Flawiusza

<i>Ap.</i>	<i>Contra Apionem</i>
<i>Ant.</i>	<i>Antiquitates Judaicae</i>
<i>Bell.</i>	<i>De Bello Judaico</i>

W cytowaniu korzystano z przekładów: *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, I (księgi I-XIII)-II (księgi XIV-XX), Warszawa 2001; konsultowano: *The Works of Josephus. Complete and Unabridged. New Updated Edition*, tłum. W. Whiston, Peabody 1987; *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa² 1984.

Pisma Filona z Aleksandrii

<i>Deus Im.</i>	<i>Quod Deus sit immutabilis</i>
<i>Mosis</i>	<i>De vita Mosis</i>
<i>Spec.</i>	<i>De specialibus legibus</i>

Apokryfy Starego Testamentu i pisma judeo-hellenistyczne

<i>Ap.Abr.</i>	<i>Apokalipsa Abrahama</i>
<i>Ap.Bar.</i>	<i>Apokalipsa syryjska Barucha</i>
<i>Arist.</i>	<i>List Arysteasza do Filokratesa</i>
<i>EstRabbah</i>	<i>Ester Rabbah</i>
<i>4 Ezdr.</i>	<i>4 Księga Ezdrasza</i>
<i>Hen.Et.</i>	<i>Henoch Etiopski</i>
<i>Jub.</i>	<i>Księga Jubileuszów</i>
<i>Lev.R.</i>	<i>Leviticus Rabba</i>
<i>Ps.Sal.</i>	<i>Psalmy Salomona</i>
<i>Test.Abr.</i>	<i>Testament Abrahama</i>
<i>Test.Jud.</i>	<i>Testament Judy</i>
<i>Test.Levi</i>	<i>Testament Lewiego</i>
<i>Test.Rub.</i>	<i>Testament Rubena</i>

Transliteracja hebrajska i aramejska uproszczona; w przypadku terminów hebrajskich i aramejskich zadomowionych w języku polskim (np. „szabat”, „Szema”) zapisano fonetyczne brzmienie. Transliteracja innych starożytnych języków semickich stosowana za: *Dictionary of deities and demons in the Bible*, ed. K. van der Torn, B. Becking, P.W. van der Horst, Leiden 1995.

BIBLIOGRAFIA

- R. ABBA, *The Origin and Significance of Hebrew Sacrifice*, *Biblical Theology Bulletin* 7 (1977) 123-138.
- F. ALPERT, *Getting Jerusalem Together. Your Historical Guide to Jerusalem Throughout the Ages*, Jerusalem 1984.
- K. AMSTRONG, *Jerozolima. Miasto trzech religii*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 2000.
- G.A. ANDERSON, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41, Atlanta 1987.
- G.A. ANDERSON, *Sacrifice and Sacrificial Offerings*, ABD V, 870-886.
- Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000².
- D. BARTHÉLEMY, J.T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert*, I, [1Q30 frg 1,4], Oxford 1955.
- P. BEAUCHAMP, *Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale*, RSR 58 (1970) 161-175.
- A. BEN-DAVID, *Talmudische Ökonomie*, Hildesheim – New York 1974.
- S. BIELECKI, *Starotestamentalne kalendarze liturgiczne*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 267-286.
- M. BIELECKI, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1996.
- G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, New York 1960.
- T. BRZEGOWY, *Teologia kultu Bożego u Kronikarza*, AK 99, 1 (1982) 429-442.
- S. CAVALETTI, *Il giudaismo intertestamentario*, *Leggere oggi la Bibbia* 3.14, Brescia 1991.
- J.H. CHARLESWORTH, *Pseudoepigrafy*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999, 1025-1031.
- F. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Grand Rapids 1980.

- M. CZAJKOWSKI, *Jezus Mateusza wobec Tory Izraela*, SS 2 (1998) 119-130.
- H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 1994.
- A. DEISSMANN, *Light from the Ancient East*, London² 1965.
- Dictionary of Judaism in the Biblical Period (450 B.C.E. to 600 C.E.)*, wyd. J. Neuser, W. Scott Green, New York 1996.
- C. DIMIER, *The Old Testament Apocrypha*, New York 1964.
- A. DI NOLA, *Ebraismo e giudaismo*, Roma 1996.
- A. DUPONT-SOMMER, *Le problème de Qumran*, RHPR 35 (1955) 1, 87-99.
- M. ELIADE, I.P. COULIANO, *Judaizm w: Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1994, 157-168.
- P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament*, Tübingen 1911.
- S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 133 C.E.: a Study of Second Temple Judaism*, Wilmington – Notre Dame 1980.
- M. FRIEDMAN, *Tradycja rodzinna w judaizmie*, CT 66 (1996) 2, 39-48.
- S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993.
- B. GEMSER, *The "rib-" or Controversy Pattern in Hebrew Mentality*, w: *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, VTS 3, Leiden 1955.
- J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Teologia żywa, red. K. Tarnowski, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997.
- E.R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940.
- L.L. GRABBE, *The Scapegoat Tradition: a Study in Early Jewish Interpretation*, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 18 (1987) 152-167.
- G.B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, New York 1925.
- F.E. GREENSPAHN, *Hagiographa*, w: *Harper's Bible Dictionary*, wyd. P. Achtemeier, San Francisco 1985, 367.
- Herodians*, w: *Harper's Bible Dictionary*, ed. P.J. Achtemeier, San Francisco 1985, 388.

- M. HADAS-LEBEL, *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, Casale Monferrato 2002.
- W.J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- T. HERGESEL, *Jahwizm*, *Rozumieć Biblię*, Stary Testament 1, Kraków 1990.
- G. HERRGOTT, *Herodianie*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1995, 422.
- Hillel the Elder*, w: *Dictionary of Judaism in the Biblical Period (450 B.C.E. to 600 C.E.)*, wyd. J. Neuser, W. Scott Green, 293-294.
- K. HRUBY, *La fête de la Pentecôte dans la tradition juive*, BVChr 63 (1965) 47.
- H. HUBERT, M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, *L'année sociologique* 2 (1899) 29-138.
- Jak modlą się Żydzi. Antologia modlitw*, oprac. M. Tomal, Warszawa 2000.
- T. JELONEK, *Schemat Miszny*, Kraków 2001.
- J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, London – Philadelphia 1969.
- Judaism*, w: *Dictionary of Judaism in the Biblical Period (450 B.C.E. to 600 C.E.)*, ed. J. Neuser, W. Scott Green, 346-350.
- N. KAMERAZ-KOS, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2000².
- C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament, III, 1 and 2 Kings. 1 and 2 Chronicles*, Peabody² 2001.
- S.T. KIMBROUGH, *The Concept of the Sabbath at Qumran*, RQ 20 (1966) 483-502.
- J. KLINKOWSKI, *Aktualizacja biblijnej idei jubileuszów*, w: *Na progu trzeciego tysiąclecia. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2001, 117-142.
- A. KONDRACKI, *Pochodzenie i szczególnie charakter rytuału ofiarniczego Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 205-224.
- R. KRAFT, G. NICKELSBURG, *Early Judaism and Its Modern Interpreter*, Philadelphia – Atlanta 1986.
- H. LANGKAMMER, *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, Wrocław 1995.

- H. LANGKAMMER, *Kaptaństwo i kaptani Starego Przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 141-156.
- H. LANGKAMMER, *Znaczenie religijne ofiary w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 225-238.
- A. LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma świętego*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1983.
- J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, SB 4, Kielce 2002.
- H. LEMPA, *Biblia o małżeństwie*, w: *Dom na skale. Materiały z Forum „Małżeństwo – rodzina – wychowanie”*. Wrocław – Leśnica. 23 listopada 1996, red. M. Rosik, S. Rosik, Wrocław 1997, 11-19.
- H. LEMPA, *Modlitwa codzienna w judaizmie*, WPT 4 (1996) 1, 47-61.
- H. LEMPA, *Ojcowska miłość Boga wobec swojego ludu w świetle starotestamentowego prawodawstwa jubileuszowego*, w: *Ojciec – Bóg. Materiały z IV Forum popularyzacji teologii i kultury chrześcijańskiej (Wrocław – Kiełczów, 11 grudnia 1999 r.)*, red. S. Rosik, Wrocław 2000, 9-14.
- J. LEWY, *The Feast of the 14th Day of Adar*, HUCA 14 (1939) 127-151.
- S. ŁACH, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, Sprawy Biblijne 24, Poznań 1970.
- H.E. DEL MEDICO, *Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et de Purim*, VT 15(1965) 238-270.
- J.P. MEIER, *The historical Jesus and the Historical Samaritans. What can be said?*, Bib 81 (2000) 202-232.
- R. MEYER, „Σαδδουκαίος”, TDNT VII, 35-54.
- R. MEYER, „Φαρισαίος”, TDNT IX, 11-35.
- S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Biblioteka Zwójów. Tłó Nowego Testamentu 1, red. Z.J. Kapera, S. Mędała, Kraków 1994.
- M. MIKOŁAJCZAK, *Świątynia jerozolimska a ofiarowanie Jezusa (Łk 2,22-24)*, WPT 6 (1998) 2, 139-148.
- J. MILGROM, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden 1983.
- M. McNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della Bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento*, Studi biblici, Bologna 1978.

- R.E. MURPHY, *Mądrość*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999, 726-727.
- Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- J. NEUSNER, *The Mishna: An Introduction*, Northvale 1989.
- J.A. OVERMAN, W. SCOTT GREEN, *Judaism in the Greco-Roman Period*, ABD III, 1037-1054.
- A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 307-330.
- A. PACIOREK, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 291-334.
- R. PENNA, *Les Juifs a Rome au temps de l'apôtre Paul*, NTS 28 (1982) 321-347.
- B. PONIŻY, *Drugorzędne akty kultu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 239-256.
- J.D. PURVIS, *Samarytanie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999, 1079-1081.
- G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1984.
- O.S. RANKIN, *The Origins of the Festival of Hanukkah: The Jewish New-Age Festival*, Edinburgh 1930.
- K.H. RENGSTORF, „ληστῆς”, TDNT IV, 257-262.
- D.M. RHOADS, *Israel in Revolution, 6-74 C.E.: A Political History based on the Writings of Josephus*, Philadelphia 1976.
- H. RIGGER, *Allgemeine Einleitung in das AT*, na prawach manuskryptu, Bressanone 2002.
- H. RIGGER, *Zentrale Themen des AT*, na prawach manuskryptu, Bressanone 2002.
- M. ROSIK, *Burial Customs in the Land of the Bible from the Chalcolithic Period to the Herodian Period (4300 B.C.E. – 70 A.D.). General View*, Przegląd Archeologiczny 49 (2001) 47-58.
- M. ROSIK, *Ku radykalizmowi ewangelii. Studium nad wspólnymi logiami Jezusa w ewangeljach według św. Mateusza i św. Marka*, Wrocław 2000.

- M. ROSIK, *Podstawowe zasady osobistej lektury Biblii*, w: *Na progu trzeciego tysiąclecia. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2001, 599-611.
- M. ROSIK, *Starotestamentowi prorocy o nowym przymierzu*, WPT 10 (2002) 1, 101-114.
- H.H. ROWLEY, *The Herodians in the Gospels*, JTS 41 (1940) 14-27.
- R. RUBINKIEWICZ, *Lewici*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 157-166.
- R. RUBINKIEWICZ, *Starożytny kalendarz Bliskiego Wschodu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 257-266.
- R. RUMIANEK, *Rola krwi w Starym Testamencie*, STV 23, 1 (1985) 77-83.
- E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a. C.-66 d. C.)*, Brescia 1999.
- E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985.
- E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London – Philadelphia 1990.
- C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, I-V, Tuchów 1995.
- L. SCHIFFMAN, *The Halakha at Qumran*, Leiden 1975.
- W. SCHRAGE, „συναγωγή, επισυναγωγή, αρχισυναγωγος, αποσυναγωγος”, TDNT VII, 798-851.
- B.B. SCOTT, *The Gospel According to St. Luke*, Edinburgh 1926.
- M. SIEMIENSKI, *Księga świąt i obyczajów żydowskich*, Warszawa 1993.
- R.A. SIKORA, *Kapłaństwo po niewoli babilońskiej*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 181-192.
- R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 193-204.
- J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna 2000³.
- J. SMITH, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982.
- W.R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, New York² 1969.
- J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a. C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio*, Brescia 1987⁴.

- H. STEGEMANN, *Esseńcy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Z. Małecki, A. Tronina, Biblioteka zwojów. Tło Nowego Testamentu 9, red. serii J. Chmiel, Z.J. Kapera, S. Mędała, Kraków – Mogilany 2002.
- G. STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Collana di studi religiosi, Bologna 1992.
- G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, Collana di studi religiosi, Bologna 1989².
- J. STRANGE, *Archaeology and the Religion of Judaism in Palestine*, ANRW 2 (1979) 1, 646-685.
- A. STUMPF, „ζηλωτόν, ζηλωτής”, TDNT II, 877-888.
- U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 227-247.
- U. SZWARC, *Świątynia jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 79-92.
- S. SZYMIK, *Matżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 203-226.
- S. SZYMIK, *Ottarze izraelskie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 123-140.
- S. SZYMIK, *Żydowskie święta późniejsze*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 331-345.
- S.J. TANZER, *Judaizmy w I w. po Chr.*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, 275-279.
- F. THIELE, *Święta religijne żydów, chrześcijan i muzułmanów*, Warszawa 1995.
- A. TRONINA, *Kapłaństwo w Jerozolimie w okresie monarchii*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 167-180.
- A. TRONINA, *Ojcostwo Boga w świetle onomastyki izraelskiej*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołbiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, 418-427.
- A. TRONINA, *Znaczenie świątyni na starożytnym Bliskim Wschodzie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 67-78.

- E. TYLOR, *Primitive Culture*, II, New York 1871.
- A. UTERMAN, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994.
- V. VALERI, *Kingship and Sacrifice*, Chicago 1985.
- J. VanderKAM, *Dedication, Feast of*, ABD II, 123-125.
- J. VanderKAM, *Hanukkah: Its Timing and Significance According to 1 and 2 Maccabees*, JSP 1 (1987) 23-40.
- R. DE VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London¹⁴.
- G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, Philadelphia 1983.
- G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, Hammonds Worth 1980.
- G. VERMES, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993.
- H. VORGRIMLER, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien 2000.
- G.E. WEIL, *Hanoukah, fête des lumières de la foi*, BVChr 66 (1965) 38-46.
- J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905⁶.
- M. WHITTAKER, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge – New York 1984.
- G. WITASZEK, *Centralizacja kultu*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 103-122.
- G. WITASZEK, *Teologia świątyni*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 93-102.
- H. WITCZYK, *Czasy święte*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 287-306.
- C.J.H. WRIGHT, *What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debt and Slaves*, EvQ 56 (1984) 129-201.
- D. WRIGHT, *The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature*, JAOS 106 (1986) 433-446.
- E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001.
- I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988.

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA	5
WSTĘP	7
Rozdział I	
PROBLEM ŹRÓDEŁ	13
JÓZEF FLAWIUSZ	13
FILON Z ALEKSANDRII	15
APOKRYFY STAREGO TESTAMENTU I LITERATURA JUDEOHELLENISTYCZNA	16
MANUSKRYPTY ZNAD MORZA MARTWEGO	19
LITERATURA RABINICZNA	21
Rozdział II	
ŚWIĄTYNIA	25
ZNACZENIE I ŚWIĘTOŚĆ ŚWIĄTYNI	25
ŚWIĄTYNIA HERODA	36
PERSONEL ŚWIĄTYNNY	42
DZIEŃ W ŚWIĄTYNI	54
1. Dzień powszedni	54
2. Szabat	57

3. Święta	58
3.1. Dzień Pojednania	58
3.2. <i>Regalim</i> – święta pielgrzymie	61
Pascha	61
Święto Tygodni	62
Święto Namiotów	63
3.3. Nowy Rok	63
3.4. Nów księżyca	63

Rozdział III

KULT OFIARNICZY	65
IDEA I ZNACZENIE OFIARY	66
RYT OFIARNICZY	71
1. Przedstawienie ofiary	72
2. Włożenie rąk na dar ofiarny	73
3. Zabicie zwierzęcia i ryt pokropienia	74
4. Spalenie (i spożycie) ofiary	75
RODZAJE OFIAR	76
1. <i>olah</i>	77
2. <i>battat</i>	80
3. <i>aszam</i>	84
4. <i>zabab szelamim</i>	86
4.1. <i>neder</i>	88
4.2. <i>zebah hattodah</i>	89
4.3. <i>nedabah</i>	89
5. <i>minbah</i>	89

Rozdział IV

DNI I CZASY ŚWIĘTE	93
---------------------------------	----

DNI ŚWIĄTECZNE NAKAZANE W PRAWIE	94
1. Szabat	96
2. <i>Jom Kippur</i>	105
3. <i>Pesah</i>	108
4. <i>Sukkot</i>	116
5. <i>Szawuot</i>	119
6. <i>Rosz Ha-Szanah</i>	122
7. <i>Rosz Hodesz</i>	124
DNI ŚWIĄTECZNE DODANE Z BIEGIEM CZASU	126
1. <i>Purim</i>	126
2. <i>Hanukkah</i>	128
ROK SZABATOWY I JUBILEUSZOWY	132
1. Rok szabatowy	132
2. Rok jubileuszowy	135

Rozdział V

UGRUPOWANIA RELIGIJNE	139
FARYZEUSZE	141
1. Faryzeusze za czasów Chrystusa – rys historyczny	141
2. Wierzenia i praktyki faryzeuszy	144
SADUCEUSZE	146
1. Saduceusze za czasów Chrystusa – rys historyczny	147
2. Wierzenia i praktyki saduceuszy	147
QUMRAŃCZYCY – ESSEŃCZYCY	151
1. Qumrańczycy – esseńczycy za czasów Chrystusa – rys historyczny	151
2. Wierzenia i praktyki qumrańczyków – esseńczyków	155
ZELOCI I SYKARYJCZYCY	161
1. Zeloci i sykaryjczycy w czasach Chrystusa – rys historyczny	162
2. Wierzenia i praktyki zelotów i sykaryjczyków	165

UCZENI W PIŚMIE	165
1. Uczeni w Piśmie w czasach Chrystusa – rys historyczny .	166
2. Wierzenia i praktyki uczonych w Piśmie	169
HERODIANIE	169
1. Herodianie w czasach Chrystusa – rys historyczny	170
2. Wierzenia i praktyki Herodian	170
SAMARYTANIE	171
1. Samarytanie w czasach Chrystusa – rys historyczny	172
2. Wierzenia i praktyki Samarytan	173

Rozdział VI

TRADYCJA LITERACKA	177
PRAWO	178
PROROCY	186
PISMA	189
LITERATURA APOKALIPTYCZNA I INNE PISMA	191

Rozdział VII

SYNAGOGA	197
ROLA SYNAGOG ZA CZASÓW CHRYSSTUSA	198
MODLITWA W SYNAGODZE	201

Rozdział VIII

NIEKTÓRE ZWYCZAJE	207
MODLITWA UŚWIECAJĄCA DZIEŃ	207
NARODZINY I ŚMIERĆ	210
1. Narodziny	210

1.1 Nadanie imienia	211
1.2 Obrzezanie	212
1.3 Wykup pierworodnych	213
2. Śmierć i zwyczaje pogrzebowe	214
MAŁŻEŃSTWO	217
1. Zaręczyny	219
2. Zawarcie małżeństwa	220
3. Możliwość rozwodu	221
ŚLUBY I PRZYSIĘGI	223
1. Śluby	223
2. Przysięgi	225
POSTY I DANINY	226
1. Posty	227
2. Daniny	227
POSŁOWIE	229
WYKAZ SKRÓTÓW	231
BIBLIOGRAFIA	235