

## KILKA UWAG NA TEMAT RÓŻNYCH KONCEPCJI ŚWIĄTYNI W STARYM I NOWYM TESTAMENCIE

### Wstęp

Można zaryzykować stwierdzenie, że cywilizacja zaczęła się od budowania sanktuariów. Archeologia bowiem pozwala zauważyć, że pierwsze struktury urbanistyczne tworzyły się wokół miejsc kultu<sup>2</sup>. Kompleksy sakralne stanowiły zawsze centra, wokół których organizowały się dane społeczności i z których czerpały one inspirację do nowych wyzwań oraz siłę do życia. W poniższym artykule autor chce spojrzeć na to, w jaki sposób patrzyli na swoje sanktuaria starożytni mieszkańcy Bliskiego Wschodu, mając na uwadze szczególnie starożytnych Izraelitów. W Izraelu i Judzie czasów monarchii było niewątpliwie wiele sanktuariów i miejsc kultu. Niektóre z nich miały charakter wyłącznie lokalny (np. Mamre, Beer Szeba), inne zasługiwały na miano centralnych (np. Szilo, Gilgal, Sychem, Betel)<sup>3</sup>. Niemniej jednak to świątynia w Jerozolimie zyskała ostatecznie status jedyne, legalnego sanktuarium Izraela. O niej więc najczęściej i najwięcej mówi się w tekstach biblijnych. Nie ulega jednak wątpliwości, że sposób patrzenia na to – wyjątkowe w oczach autorów biblijnych sanktuarium – ewoluował. W poniższym artykule autor chce przyjrzeć się temu procesowi.

### 1. Bliskowschodnia świątynia jako *axis mundi*

Teologiczne znaczenie starożytnej, bliskowschodniej świątyni związane jest z mitologiczną koncepcją kosmicznej góry (prapagórka). Twarda skała często rozumiana była jako pierwotny element świata (niem. *Weltberg*), który wyłonił się na początku z wód chaosu. Z niego zaraz potem wytrysnęło źródło życia. Ulokowane na szczycie, stanowiło ono życiodajny pępek ziemi, jej centralny punkt i początek<sup>4</sup>. Ta pierwotna góra łączyła ze sobą niebo i ziemię. W tej roli reprezentowała ona zarazem element temporalny (pierwotny moment istnienia), jak i przestrzenny – centrum (*axis mundi*, pępek).

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, wykładowca na Wydziale Teologicznym US, jest autorem ponad stu artykułów i kilkunastu książek z zakresu Starego Testamentu. Specjalizuje się w zagadnieniach związanych z Pięcioksięgiem; ORCID: 0000 0002-1512-997X. Adres do korespondencji: 75-063 Koszalin, ul. Bolesława Chrobrego 7, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

<sup>2</sup> Klaus Schmidt, *Budowniczowie pierwszych świątyń. Zagadkowy ośrodek kultu myśliwych z epoki kamienia. Odkrycie archeologiczne na Göbekli Tepe*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: PIW, 2010).

<sup>3</sup> Bogdan Poniży, „Pierwsze sanktuaria Izraela”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. Gabriel Witaszek (Lublin: KUL, 1999), 9–36; Bogdan W. Matysiak, *Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego* (Olsztyn: Hosianum, 2003).

<sup>4</sup> Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, t. 1, tłum. John Evan Turner (Princeton: University Press, 1963), 55–56.

Sanktuaria konstruowano na wzór tak rozumianej kosmicznej góry. Z tego względu partycypowały one w tej samej mitologicznej roli świętych gór. Często zresztą budowano je na wzniesieniach, a tam gdzie ich nie było, jak w Mezopotamii, budowano je w formie imitującej kształt góry (zikkuraty). Jakkolwiek koncepcja tego rodzaju (*Weltberg*), zdaniem niektórych badaczy<sup>5</sup>, nie odnosi się do wyobrażeń religijnych mieszkańców Kanaanu czy Mezopotamii<sup>6</sup>, to sama idea góry Boga pozostaje niewątpliwie ważnym elementem kulturowo-religijnym charakterystycznym dla sposobu myślenia mieszkańców tych regionów i pozwala zrozumieć bliskowschodnią koncepcję sanktuarium<sup>7</sup>. Wystarczy przywołać chociażby biblijne itinerarium „przeniesienia” Boga z góry na pustyni (Synaj/Horeb) na górę w Jerozolimie (Syjon)<sup>8</sup>, czy odniesienia do boskiego tronu na Syjonie, stanowiące reminiscencje takiej świętej góry Boga (Ps 93; Iz 6)<sup>9</sup>.

Góra dla starożytnych reprezentowała miejsce spotkania nieba i ziemi, punkt stychny obu części wszechświata. Sanktuarium na niej uważane było zatem za rezydencję Boga, miejsce imitujące swym wyglądem niebo – tak jak je sobie wyobrażano<sup>10</sup>, a zarazem punkt na ziemi umożliwiający ludziom spotkanie z bóstwem. Tak więc kanański bóg Baal wkracza w świat stworzony dzięki swym zasługom – pokonaniu bóstw morza i śmierci. W konsekwencji zyskuje prawo do zbudowania sobie pałacu–świątyni na górze Safon<sup>11</sup>. Podobne odniesienia znaleźć można potem także w teologii Syjonu, kiedy mowa jest o tym, że Jahwe wkracza nań jako zwycięzca (Ps 24; 48), lub mówi się, że wznosi swą rezydencję na Syjonie (Wj 15,17; Ps 76,2).

Jako „skrawek nieba” na ziemi święte góry i osadzone na nich sanktuaria reprezentują – jak sama nazwa wskazuje – *sacrum* obecne w ramach *profanum*. Ta obecność ma charakter uzdrawiający i życiodajny (woda, płodność) dla tych, którzy się do tego *sacrum* we właściwy sposób zbliżają. Tak więc psalmiści (por. Ps 65) opisują strumienie wód wypływające z Syjonu i nawadniające ziemię (por. Rdz 2,10–14). Takie ożywcze

<sup>5</sup> Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, *Chicago Studies in the History of Judaism* (Chicago: University Press, 1987), 13–23.

<sup>6</sup> Koncepcja taka bliższa jest egipskim kosmogoniom, porównaj Andrzej Niwiński, *Mity i symbole starożytnego Egiptu* (Warszawa: Pro-Egipt, 2001), 11, 18, 22, 36–40, 42–43, 46, 50–51, 59, 100, 103–106, 170, 188.

<sup>7</sup> Richard J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, *Harvard Semitic Monographs* 4 (HSM) (Cambridge: Harvard University Press, 1972); porównaj także: Wilfred G. Lambert, „The Cosmology of Summer and Babylon” (1975), w: *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology*, red. Andrew R. George, Takayoshi M. Oshima, *Orientalische Religionen in der Antike* 15 (ORA) (Tübingen: Mohr & Siebeck, 2016), 108–121.

<sup>8</sup> Formalnie trzeba jednak zauważyć, że chronologicznie i faktycznie wszystko miało odwrotny przebieg; porównaj: Wolfgang Oswald, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope. Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 159 (OBO) (Freiburg–Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).

<sup>9</sup> Na ten temat szerzej porównaj: Christoph Koch, *Gottes himmlische Wohnstatt*, *Forschungen zum Alten Testament* 119 (FAT) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 20–30.

<sup>10</sup> Często jako ogród Boga (por. Rdz 2–3; 1 Krl 6) lub salę tronową (Iz 6).

<sup>11</sup> Łukasz Taboła, *Cykl Baala z Ugarit* (Kraków–Mogilany: The Enigma Press, 2008).

strumienie wody wypływające spod tronu Boga na Syjonie wspomina także Ps 46,5 i zwłaszcza prorok Ezechiel w swojej wizji nowej świątyni (por. Ez 47,1–12). Święta góra Boga, na którą Jahwe przybywa z Temanu, to także miejsce, z którego podejmuje On działania na wzór świętej wojny toczonej ze swymi nieprzyjaciółmi (Ha 3; Ps 76,2–8). Istotną rolę odgrywa w tej „wojnie” osoba króla wyruszającego do walki pod auspicjami Jahwe z Syjonu (Ps 2; 110). Święta góra Boga jest w końcu także miejscem, z którego włada On światem, wydaje swoje postanowienia. Stąd, z Syjonu – jak podaje prorok Izajasz – pochodzi też Prawo (Iz 2,2–4).

## 2. Ideologia królewska a idea budowania sanktuarium

Mitologię świątyni można odkryć dzięki starożytnej literaturze i licznym inskrypcjom dedykacyjnym. Już w najwcześniejszych tekstach widoczna jest w niej wyraźna ideologia królewska stojąca w tle tego rodzaju przedsięwzięć. Łączy się w niej razem świątynię, miasto, w którym się ona znajduje, oraz prawo i osobę króla, który je promulguje. Wszystko to razem oparte jest na boskim autorytecie. W samym centrum tej królewskiej ideologii była zawsze – co oczywiste – postać króla ukazywanego tu w roli budowniczego świątyni i wiernego czciciela danego bóstwa. Obecność tego bóstwa legitymizowała władzę królewską i zarazem podnosiła status miasta goszczącego sanktuarium na swoim terenie<sup>12</sup>.

Jednym z najstarszych zabytków literackich odnoszących się do tego tematu jest sumeryjska inskrypcja króla Gudea z Lagasz (koniec trzeciego tysiąclecia przed Chr.)<sup>13</sup>. Władca podaje w niej, że otrzymał objawienie od boga Ningirsu z poleceniem zbudowania sanktuarium<sup>14</sup>. Co zaraz potem wykonuje. W tekście tym można znaleźć klasyczny dla całego starożytnego Bliskiego Wschodu schemat sześciu etapów budowy świątyni:

- 1) uzasadnienie budowy – zgoda/poleceniem ze strony bóstwa,
- 2) przygotowania do budowy, w tym zebranie wszystkich potrzebnych materiałów,
- 3) opis samej budowy,
- 4) dedykacja sanktuarium,
- 5) modlitwa i błogosławieństwo zapewniające dobrobyt i powodzenie,
- 6) warunkowe błogosławieństwo i przekleństwo związane z naprawą sanktuarium podjętą przez przyszłego króla<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Victor Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement 115 (JSOPS) (Sheffield: Academic Press, 1992), 312–313. Warto odnotować jednak także wcześniejszy artykuł tego samego autora: Victor Hurowitz, „The Priestly Account of the Building of the Tabernacle”, *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985): 21–30.

<sup>13</sup> *The Context of Scripture*, t. 2, red. William W. Hallo (Leiden–Boston: Brill, 2003), 407–433.

<sup>14</sup> Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, 33–57.

<sup>15</sup> Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, 311.

Ten model powiela się także w innych tekstach mezopotamskich. Obecny jest również w relacji o budowie świątyni Salomona (1 Krl 5–9)<sup>16</sup>. Nietrudno potem zauważyć, że motyw Boga zlecającego budowę świątyni zachował się także w relacji o budowie namiotu–sanktuarium na pustyni (Wj 25–31). Po części podobny jest tu zresztą również dwuczęściowy podział opisywanych wydarzeń – polecenie i wykonanie (por. Wj 35–40).

Słynny *Kodeks Hammurabiego*<sup>17</sup> stanowi z kolei ilustrację, jak idee z inskrypcji dedykacyjnych przeniknęły do innego gatunku literackiego, jakimi były starożytne zbiory prawa. Tym razem – jak nietrudno się domyślić – chodziło głównie o nadanie boskiego autorytetu prawu promulgowanemu przez władcę. Prolog zatem wyraźnie odwołuje się do bóstwa, aby legitymizować autorytet króla i samego prawa. Odwołanie oparte jest jednak na tradycji o boskich początkach miasta Babilon i zaakcentowaniu troski króla o restaurację świątyni znajdującej się w tym mieście<sup>18</sup>.

Mit kreacyjny *Enuma Eliš* to jeszcze bardziej złożony przykład wykorzystania opowiadania o budowie świątyni w większym dziele literackim<sup>19</sup>. Klimaks dzieła stworzenia dokonanego przez Marduka stanowi tym razem opanowanie chaosu. Motyw ten ilustruje zwycięstwo odniesione przez Marduka nad Tiamat i intronizację zwycięzcy w roli boskiego króla (tabliczka IV)<sup>20</sup>. Po swoim zwycięstwie nad chaosem Marduk stwarza kosmos (tabliczka V)<sup>21</sup>. Porządek kosmologiczny jest jednak niestabilny dopóty, dopóki bogowie Anunnaki nie zbudują Babilonu (tabliczka VI)<sup>22</sup>, łącząc ze sobą w jedną całość porządek stworzenia, miasto i wzniesione w nim boskie sanktuarium (VI, 57–58). Budowano je dwa lata, po czym Anunnaki zaprezentowali je Mardukowi, mówiąc: „Ten Babilon jest mieszkaniem waszego przebywania” (VI, 72)<sup>23</sup>. Cała ta opowieść pokazuje sanktuarium w roli kamienia węgielnego wieńczącego proces stworzenia i spajającego zarazem cały porządek stwórczy.

### 3. Sanktuarium w Jerozolimie

Za budowniczego świątyni w Jerozolimie uchodzi Salomon (druga połowa X w. przed Chr.). Kwestia tego, czy zbudował on ją od podstaw (tak relacje biblijne), czy raczej dokonał jedynie rozbudowy istniejącego już kananejskiego sanktuarium, jest już sprawą trudną do rozstrzygnięcia. Niemniej relacje o budowie tak pierwszej, jak i drugiej świątyni pochodzą z końca VII (pierwsza) i V (druga) w. przed Chr. Obie mogą zawie-

<sup>16</sup> Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, 131–310.

<sup>17</sup> *Kodeks Hammurabiego*, tłum. Marek Stępień (Warszawa: Alfa, 2000).

<sup>18</sup> *Kodeks Hammurabiego*, 75–79.

<sup>19</sup> *Enuma Eliš, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, red. Józef Bromski, Bogusław Bednarek (Wrocław: W. Bagiński, 1998; przedruk z 1925).

<sup>20</sup> *Enuma Eliš, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, 62–77.

<sup>21</sup> *Enuma Eliš, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, 78–84.

<sup>22</sup> *Enuma Eliš, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, 84–102.

<sup>23</sup> *Enuma Eliš, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, 95.

rać autentyczne wspomnienia o obu wydarzeniach, ale też nietrudno zauważyć w nich odzwierciedlenie pewnych późniejszych koncepcji teologicznych<sup>24</sup>.

### 3.1. Sanktuarium na górze Syjon

Jerozolima przez większą część czasów monarchii w Izraelu i Judzie była tylko jednym z wielu sanktuariów. Zmianie zaczęło to ulegać dopiero wraz z upadkiem Królestwa Izraela (722 r. przed Chr.) i późniejszymi reformami judzkiego króla Jozjasza (622 r. przed Chr.). Kresem tej pierwszej świątyni zbudowanej przez Salomona było jej zburzenie dokonane przez Babilończyków (587 r. przed Chr.).

Biblijna koncepcja sanktuarium związana z pierwszą świątynią zakorzeniona jest – jak już zauważono – w mitologicznej aurze świętej góry Boga odgrywającej rolę – jeśli nie *axis mundi*, to przynajmniej miejsca stanowiącego fragment nieba na ziemi. Pierwotne rozumienie miejsca i roli sanktuarium jerozolimskiego było pod wieloma względami podobne do koncepcji obowiązujących w otoczeniu Izraela. Wynika to przede wszystkim z analizy psalmów (psalmy syjońskie i królewskie związane z Jahwe lub z królem). Wszystkie one odzwierciedlają sposób myślenia i postrzegania sanktuarium z czasów monarchii<sup>25</sup>. Jak wynika z analizy tych tekstów, „w centrum zawartej w nich koncepcji nie znajdują się relacje Jahwe – Izrael, lecz powiązanie Jahwe ze swoją górą i swoim miastem”<sup>26</sup>. Oba te miejsca: Syjon i Jerozolima mają jednak znaczenie o tyle, o ile znajduje się w nich ziemską rezydencja Boga – sanktuarium. Obecność Boga w sanktuarium jest tu z kolei wyraźnie pochodną koncepcji Boga powiązanego ze swoją górą. Nietrudno znaleźć zatem w tym sposobie patrzenia na świątynię odzwierciedlenie – wspomnianych już – innych bliskowschodnich koncepcji<sup>27</sup>.

Na starożytnym Bliskim Wschodzie świątynia postrzegana była najpierw jako ziemskie mieszkanie Boga (por. ak. *bītu* – „dom”), w którym bóstwo reprezentowane było zwykle przez jakiś posąg. W przypadku Izraela kwestia anikoniczności kultu w okresie monarchii nadal jest przedmiotem dyskusji<sup>28</sup>. Obecność Boga w świątyni ma jednak swoje konsekwencje kosmologiczne i symboliczne. Świątynia reprezentuje cza-

<sup>24</sup> Historię świątyni w Jerozolimie, w tym także późniejsze jej rekonstrukcje (okres machabejski, czasy Heroda Wielkiego) syntetycznie omawia m.in.: Carol L. Meyers, „Temple, Jerusalem”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6, red. David N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), 350–360; porównaj też: Carol L. Meyers, „Świątynia”, w: *Encyklopedia biblijna*, red. Paul J. Achtemeier (Warszawa: Vocatio, 1999), 1208–1218.

<sup>25</sup> Odil Hannes Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen – Jesaja – Deuterocesaja*, Theologische Studien 111 (ThSt) (Zürich: TVZ, 1972), 9–25.

<sup>26</sup> Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen – Jesaja – Deuterocesaja*, 14.

<sup>27</sup> Koch, *Gottes himmlische Wohnstatt*, 16–17.

<sup>28</sup> T. Desmond Alexander, *Exodus*, Apollos Old Testament Commentaries 2 (AOTC) (London–Downers Grove: Apollos/InterVarsity Press, 2017), 402–404.

sowy prapoczątek<sup>29</sup>, a przestrzennie nieziemski, boski świat<sup>30</sup>. Innymi słowy, świątynia to „ziemskie niebo, niebo na ziemi”<sup>31</sup>. Jako ziemskie mieszkanie Boga świątynia staje się jednocześnie wertykalnym i horyzontalnym centrum przestrzennym – „kosmiczną górą”, „schodami do nieba”, „kosmologicznym centrum”<sup>32</sup>. Takie usytuowanie i symbolika rzutują na postrzeganie całego miasta, w którym znajduje się sanktuarium<sup>33</sup>.

Z tekstów biblijnych z epoki monarchii (głównie Proto-Izajasz i niektóre psalmy)<sup>34</sup> wynika, że Jahwe mieszka (*škn*), zasiada (*jšb*) na tronie jako król w świątyni/na górze Syjon/w Jerozolimie. To miejsce i ta ziemską świątynia rozumiana jest jako Jego mieszkanie (*bajit*). Chodzi o fundamentalne (niem. *Basisaxiom*) przekonanie w tzw. jerozolimskiej teologii świątyni. Dla Izraelitów czasów monarchii stanowiła ona „zdrowe” i uzdrawiające zarazem centrum świata, w którym przecinały się wertykalne (wysokość i głębokość) oraz horyzontalne (centrum i peryferia) osie przestrzenne<sup>35</sup>.

Architektura i wyposażenie świątyni w Jerozolimie wskazują, że rozumiano ją w istocie jako „niebo na ziemi”, powiązane czasowo ze stworzeniem, a przestrzennie z boskim światem<sup>36</sup>. Wertykalny charakter świątyni uzyskuje się jednak w pierwszej linii poprzez jej konotacje ze wspomnianym już motywem „boskiej góry”<sup>37</sup>. Ta góra – Syjon (Ps 48,2–3; por. Wj 15,17 i Jer 17,12) i Jerozolima – miasto, w którym znajduje się mieszkanie Jahwe (Ps 46,1; 48,2–3) – świątynia – tron Boga (Ps 93; Iz 6), stanowi punkt zaczepienia tego, co boskie w tym, co ziemskie. Miejsca te (Syjon i Jerozolima) – ze względu na świątynię – znajdują się pod szczególną opieką Jahwe (partykularyzm). Stąd jednak rozciąga się uniwersalna władza Boga nad całym światem (uniwersalizm)

<sup>29</sup> Na ten temat porównaj: Bernd Janowski, „Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption”, w: *Gottesgegenwart in Israel, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, red. Bernd Janowski (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 214–246, zwł. 216–221.

<sup>30</sup> Bernd Janowski, „Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels”, w: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, red. Bernd Janowski, Beate Ego, *Forschungen Zum Alten Testament 32 (FAT)* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 229–260.

<sup>31</sup> Koch, *Gottes himmlische Wohnstatt*, 17.

<sup>32</sup> Koch, *Gottes himmlische Wohnstatt*, 17, z odniesieniami do literatury tematu.

<sup>33</sup> Znamiennym przykładem jest tu sposób postrzegania Babilonu; porównaj: Andrew R. George, *Babylonian Topographical Texts (BTT)*, *Orientalia Lovaniensia Analecta 40 (OLA)* (Leuven: Peeters, 1992); Andrew R. George, „Bond of the Lands: Babylon, the Cosmic Capital”, w: *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*, bd. 1, red. Gernot Wilhelm. *Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1 (CDOG)* (Saarbrücken: Publishing House, 1997), 125–145.

<sup>34</sup> Koch, *Gottes himmlische Wohnstatt*, 17–19.

<sup>35</sup> Bernd Janowski, „Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalem Tempeltheologie”, w: *Der Gott des Lebens, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, red. Bernd Janowski (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 27–71, zwł. 60–61.

<sup>36</sup> Janowski, „Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels”, 229–260.

<sup>37</sup> Martin Metzger, „Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes”, *Ugarit-Forschungen 2* (1970): 139–158, zwł. 146–149.

(por. Iz 6,3b; Ps 24\*)<sup>38</sup>. Niemniej nietrudno zauważyć, że brak w tych przedwygnaniowych tekstach biblijnych zawierających teologię świątyni dwóch zasadniczych elementów: stwierdzenia wprost, że Jahwe jest stwórcą świata oraz że niebo jest jego miejscem zamieszkania<sup>39</sup>. Luki te wydają się zatem umacniać przekonanie, że wertykalny wymiar osiąga się tu jedynie poprzez symbolikę góry Boga<sup>40</sup>, która – jak wskazują autorytatywne warianty tej idei z północnej Syrii i Ugarit – nie była nigdy łączona czy utożsamiana z niebem<sup>41</sup>. Była jedynie boskim kawałkiem ziemskiego świata. Góra Syjon – wzgórze świątynne w Jerozolimie, opisywana jest zatem wyłącznie jako „Góra jego święta, wspaniałe wzgórze (...) góra Syjon, kraniec północy” (Ps 48,2b–3). Miejsce to ma jednak także konotacje związane z początkiem stworzenia. Stanowi w pewnym sensie zwieńczenie tegoż stworzenia, jego dopełnienie (Ps 93; por. Wj 15,17)<sup>42</sup>.

Wiele elementów tej koncepcji odnaleźć można potem jeszcze w późniejszym, kapłańskim opisie budowy namiotu–świątyni (Wj 25–31; 35–40). Opis ten nawiązuje już wyraźnie do opisu stworzenia (Rdz 1), ogniskując w sposobie postrzegania ziemskiego sanktuarium koncepcję kosmicznej świątyni czy – lepiej powiedzieć – kosmosu rozumianego jako sanktuarium Boga Stwórcy<sup>43</sup>. Ma to fundamentalne znaczenie dla całej nowej koncepcji i symboliki świątyni w Jerozolimie. Wraz z reformami podjętymi przez wspomnianego króla Jozjasza (622 r. przed Chr.) sanktuarium to uznane zostało za jedyne „legalne” miejsce kultu Jahwe. Po wygnaniu babilońskim (przełom V/IV w. przed Chr.) koncepcja ta uzyskała dość szybko status normatywny. Archaizacja sposobu myślenia o tej drugiej świątyni, jaką jest niewątpliwie opowiadanie o budowie namiotu–świątyni u stóp góry Synaj/Horeb, zawiera dwa istotne elementy teologiczne. Pierwszy z nich to powiązanie Boga z góry Synaj z Izraelem. Drugi zaś to zaakcentowanie, że sanktuarium zbudowane zostało tam według „Jego instrukcji” i umożliwia

<sup>38</sup> Inskrypcja z Hīrbet Bēt Layy 7,1: „Jahwe jest Bogiem całej ziemi. Góry Judy są Jego, Boga z Jerozolimy”; tłum. własne za: Johannes Renz, Wolfgang Röllig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik*, t. 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), 245.

<sup>39</sup> Friedhelm Hartenstein, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jes 6 und der Wohnort Jahwes in der Jerusalemer Kultradition*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 75 (WMANT) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997), 228; Koch, *Gottes himmlische Wohnstatt*, 42–43.

<sup>40</sup> Hartenstein, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jes 6 und der Wohnort Jahwes in der Jerusalemer Kultradition*, 21.

<sup>41</sup> Hartenstein, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jes 6 und der Wohnort Jahwes in der Jerusalemer Kultradition*, 56.

<sup>42</sup> Chodzi o tekst, który z dużym prawdopodobieństwem można datować nawet na okres wczesnej monarchii. Wielbi się w nim Boga w roli Stwórcy i Pana całego świata; porównaj: Allen P. Ross, *A Commentary on the Psalms*, vol. 3: (90–150), Kregel Exegetical Library (KEL) (Grand Rapids: Kregel Academic, 2016), 77–78.

<sup>43</sup> John H. Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 100–119; Janusz Lemański, „Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 23 (2016): 71–105, zwł. 84–87; Marcin Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu* (Kraków: UPJP II, 2018), 141–152.

wędrowanie oraz pozostanie Boga pośród Izraela. Zawarte z Nim przymierze i przekazane Izraelowi Prawo wskazują potem na sanktuarium jako miejsce, z którego Jahwe będzie kierował Izraelem. Niemniej uwagę zwraca w tym opisie brak powygnaniowej koncepcji świątyni, wyraźnego wskazania na Jerozolimę jako miejsca sprawowania władzy królewskiej (król jako reprezentant Boga wobec ludu i ludu wobec Boga)<sup>44</sup>.

### 3.2. Sanktuarium na pustyni

Wj 25–31; 35–40 to w istocie – jak już zauważono – idealistyczna i archaizująca projekcja *status quo* z okresu tzw. Drugiej Świątyni<sup>45</sup>, odbudowanej, jak się zazwyczaj przyjmuje, w latach 520–515 przed Chr. Opis budowy przybytku/Namiotu Spotkania odzwierciedla wiele elementów wspomnianego wcześniej bliskowschodniego schematu obecnego w opisach budowy świątyni. Sama struktura opowiadania z Księgi Wyjścia pozwala odkryć w nim najpierw Boga w roli zwycięzcy nad siłami chaosu (Wj 1,1–15,21). Po tym zwycięstwie opisana jest wędrówka wyzwolonych z egipskiej niewoli Izraelitów ku górze Synaj (Wj 15,22–18,27), objawienie się Boga, przymierze (Wj 19–24), podane zostają instrukcje dotyczące budowy sanktuarium (Wj 25–31), unaocznione zagrożenia i warunki, na jakich Jahwe może przebywać pośród Izraela (Wj 32–34), oraz opisane zostaje wykonanie samego sanktuarium (Wj 35–40), z wieńczącym to dzieło zejściem doń chwały Jahwe. To właściwy początek stałej obecności Boga pośród Izraela. W tym podwójnym schemacie (zwycięstwo – budowa świątyni) nietrudno zauważyć reminiscencję wspomnianego już schematu, znanego z mitu o Baalu, w którym zwycięstwo nad chaosem (morze) prowadzi do budowy pałacu–świątyni.

Jedyna, ale zasadnicza różnica pomiędzy opisem z Księgi Wyjścia a tradycją literacką ze starożytnego Bliskiego Wschodu dotyczącą budowy świątyni polega na tym, że w opisie biblijnym widoczny jest już wyraźny brak śladów ideologii królewskiej<sup>46</sup>. Budowniczym ani tym bardziej pomysłodawcą sanktuarium na pustyni nie jest żaden król. Mojżesz jest pośrednikiem i nadzorcą, ale na pewno nie postacią pretendującą do tytułu monarchy. Jedyny moment, w którym znajduje się on w obrębie władzy królewskiej, to czas pobytu na dworze faraona (Wj 2,11–15). Opisany jest tu jako *śar* – książę (Wj 2,14). Poza tym pełni różne inne funkcje: przywódca, nauczyciel, pośrednik, prawodawca, sędzia, negocjator, kapłan, ale żadna z nich nie zbliża go, w pełnym tego słowa znaczeniu, do roli przypisywanej królowi. Nawet jako pośrednik w przekazywaniu Prawa (Wj 19,1–24,11) daleki jest on od bliskowschodnich modeli, których przykładem był – wspomniany wcześniej *Kodeks Hammurabiego*. Jedynym prawodawcą na Synaju jest Jahwe, a Mojżesz pełni wyłącznie funkcję pośrednika (Wj 20,18–21) i skryby (Wj 17,14; 33,2).

<sup>44</sup> Ben Ollenburger, *Zion, the City of the Great King. A Theological Symbol for the Jerusalem Cult*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement 41 (JSOT.S) (Sheffield: JSOT Press, 1987).

<sup>45</sup> Marcin Majewski, *Mieszkanie chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni* (Kraków: WN PAT, 2008).

<sup>46</sup> Na ten temat porównaj: Thomas B. Dozeman, *Exodus*, The Eerdmans Critical Commentary (ECC) (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2009), 573–574.



Pustynia jako miejsce budowy sanktuarium również wyłamuje się ze schematu narzuconego przez ideologię królewską. Chodzi bowiem o miejsce pozwalające uniknąć powiązania z jakimkolwiek konkretnym miastem, a tym samym z jakąś konkretną dynastią lub królem (por. 2 Sm 7). Inaczej niż w *Enuma Eliš*, opis z Księgi Wyjścia nie łączy już zatem sanktuarium z królem Salomonem, i co więcej, nawet nie łączy go z Jerozolimą. Obecność Boga w świątyni nie wynika już z faktu, że znajduje się ona w tym konkretnym mieście czy – bardziej ogólnie – w jakiegokolwiek aktualnej stolicy królestwa. Mamy tu więc swego rodzaju opowiadanie nie tylko o charakterze antymonarchicznym, ale wręcz w jakimś sensie nawet antyświątynnym. Tego rodzaju separacja pomiędzy sanktuarium a miejscem sprawowania władzy królewskiej wydaje się zawierać jasne przesłanie ze strony autorów kapłańskich (Wj 24,12–31,18; 35,1–40,38). Jak ujmuje to jeden z badaczy: „opis budowy sanktuarium na pustyni jest na tyle antyświątynny, na ile sanktuarium pojmowane miałyby być jako sanktuarium królewskie”<sup>47</sup> (por. Am 7,10–15, zwł w. 13).

Jak już było to wspomniane, autorzy kapłańscy z przełomu VI i V w. przed Chr. – podobnie jak w *Enuma Eliš* – wiązali budowę postulowanego przez siebie namiotu-świątyni ze stworzeniem świata. O ile jednak w babilońskim eposie sanktuarium reprezentowało pierwotny element stworzenia, o tyle w wersji biblijnej stanowiło ono zaledwie dodatek w całym procesie stwarzania. Inaczej także niż w przypadku Marduka – boga stwórcy w babilońskim micie kreacyjnym, który budował swój pałac w Babilonie, jako zwieńczenie i kamień węgielny podtrzymujący cały porządek stworzenia, w opisie biblijnym wszystko rozgrywa się na pustyni, a intronizacja Jahwe jest zapowiedziana dopiero w przyszłości (por. Wj 15,17–18). Namiot-świątynia nie odgrywa tu zatem tej samej roli co pałac Marduka. W wersji biblijnej chodzi raczej jedynie o kolejny etap stworzenia czy raczej o swoiste „powtórne stworzenie” rozgrywające się w sferze kultowej<sup>48</sup>.

Wzorcowe sanktuarium starożytnego Izraela nieprzypadkowo jest zatem usytuowane na pustyni. W ten sposób pomija się groźbę łączenia go ze stolicą – siedzibą króla czy szerzej – z jakimkolwiek konkretnym miastem. Najistotniejsze staje się tu powiązanie sanktuarium z ludem. Izraelici zaczynają swoje doświadczenia z Bogiem przymierza w przestrzeni pozbawionej konkretnej lokalizacji. Kolejne kroki w tym doświadczeniu Boga dokonują się w oazach na pustyni i trudno o sprecyzowanie ich dokładnej lokalizacji. W ten sposób jednak te abstrakcyjne, pustynne doświadczenie zamienia pustynię „w wartościowe miejsce wypełnione znaczeniem”<sup>49</sup>. Chodzi tu zarazem o krytyczną ewaluację nie tylko całej bliskowschodniej, literackiej spuścizny odnośnie budowy świątyni. Co jednak najważniejsze, chodzi tu także o doświadczenie z okresu wygnania babilońskiego (lata 597/587–532 przed Chr.). Kapłańska koncepcja

<sup>47</sup> Terence E. Fretheim, „The Priestly Document: Anti-Temple?”, *Vetus Testamentum* 18 (1968): 313–329.

<sup>48</sup> Thomas B. Dozeman (Dozeman, *Exodus*, 573) wskazuje tu na Wj 14,21 (rozdwojenie morza); 16 (odkrycie i rolę szabatu); 24,15–18 (sześciodniowy czas przygotowania do objawienia planów przybytku w dniu siódmym).

<sup>49</sup> Dozeman, *Exodus*, 574.

wyraźnie zatem odrywa się od swej bliskowschodniej, środowiskowo-kulturowej spuścizny, poprzez odcięcie od nacjonalistycznej czy monarchicznej ideologii i od przypisania świątyni do konkretnego miejsca czy miasta. Wymowne jest to już zresztą także na etapie niekapłańskiej wersji opowiadania, gdy w związku z dość archaicznymi wytycznymi dotyczącymi budowy ołtarza (Wj 20,22–26)<sup>50</sup> padają znamienne słowa: „na każdym miejscu, gdzie każę ci wspominać Moje imię. Przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił” (Wj 20,24; tłum. BT). Zatem zarówno autorzy kapłańscy, jak i niekapłańscy nie podzielają mitologicznego poglądu uznającego sanktuarium za *axis mundi*. Sanktuarium Izraela nie stanowi centrum stworzenia. Izraelici niejako są dopiero na drodze do takiego centrum (por. Wj 15,17–18), a sanktuarium stanowi element niezbędny, aby je osiągnąć. Konstrukcja strukturalna i teologiczna Księgi Wyjścia, i w zasadzie całego Pięcioksięgu, skierowana jest na przyszłość, nie na teraźniejszość. Zawdzięcza się to zapewne punktowi widzenia diaspory żydowskiej, która wypełnienie i pełną realizację Prawa objawionego przez Boga za pośrednictwem Mojżesza postrzegała jako ideał możliwy do zrealizowania w Ziemi Obiecanej, ale dopiero w przyszłości.

#### 4. Teologia (drugiej) świątyni

Nietrudno zauważyć wyraźną dysproporcję w przestrzeni narratywnej zadedykowanej opisowi sposobu, w jaki ma być zbudowany namiot–sanktuarium, i pozostałym wydarzeniom opisanym w Księdze Wyjścia. Na zrelacjonowanie samego wyjścia z Egiptu wystarczyły w zasadzie tylko dwa rozdziały. Dekalog zmieścił się w siedemnastu wierszach. Instrukcje dotyczące namiotu–świątyni oraz opis ich wykonania opisane zostały aż w trzynastu rozdziałach<sup>51</sup>. Już w tej dysproporcji wskazuje się, jak ważne miejsce w społeczności starożytnego Izraela odgrywał kult sprawowany w świątyni i świadomość obecności Boga pośród tegoż Izraela. Po wygnaniu babilońskim, kiedy nie było już rodzimego władcy i formalnej struktury państwowej, to jerozolimskie sanktuarium stało się centralnym punktem odniesienia w budowaniu tożsamości narodowej i religijnej. W taki sposób patrzy na świątynię m.in. autor z końca V w. przed Chr., nazywany Kronikarzem<sup>52</sup>. Nawet powygnaniową wspólnotę mieszkańców Judy, na którą przeniesiono dawne polityczne określenie „Izrael” (przynajmniej do 722 r. przed Chr. chodziło o Królestwo Północne i jego mieszkańców, różne od Królestwa Judy i jego mieszkańców), określano jako „wspólnotę – obywateli – świątyni” (niem. *Bürger-Tempel-Gemeinde*)<sup>53</sup>. Zatem, począwszy od drugiej połowy V w. przed Chr., zmieniła się nie tylko rola, ale i sposób postrzegania samego sanktuarium.

<sup>50</sup> Na ten temat porównaj: Janusz Lemański, *Księga Wyjścia*, Nowy Komentarz Biblijny Starego Testamentu 2 (NKB.ST) (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009), 444.

<sup>51</sup> Victor P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Backer Academic, 2011), 449.

<sup>52</sup> Isaac Kalimi, *Starożytny historyk Izraelski. Studium o Kronikarzu, jego epoce, miejscu działania i dziele*, tłum. Małgorzata Wiertelwska (Kraków: Nomos, 2016), 149–154.

<sup>53</sup> Na ten temat porównaj: Janusz Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Studia Biblica 4 (SB) (Kielce: ITB Verbum, 2002), 148–149.

Terence E. Fretheim<sup>54</sup> wskazuje na trzy aspekty dynamiczne, jakie sanktuarium, zwłaszcza to opisane w Księdze Wyjścia jako namiot–świątynia, wnosi w życie tak rozumianej powygnaniowej wspólnoty. Po pierwsze, sanktuarium (centralne, jedyne) wnosi *porządek* w kulcie Boga w porównaniu z postawą „wszystko ujdzie”, znamioną dla wielu miejsc kultu. Wielość mogła prowadzić do idolatrii. Po drugie, sanktuarium daje poczucie *namacalnej* obecności Boga (tu można Go zawsze spotkać). Po trzecie, sanktuarium daje *poczucie pewności* tej obecności, co z kolei stanowi o poczuciu stabilności pośrodku pustyni niestabilności. Jak pogodzić jednak to poczucie stabilności z ideą przenośnego jednak – bądź co bądź – sanktuarium, reprezentowaną przez Namiot Spotkania?

#### 4.1. Sanktuarium i przymierze

Opis zawarcia przymierza (Wj 19,1–24,11) i relacja o przekazaniu instrukcji dotyczących budowy sanktuarium (Wj 24,12–31,18), a potem o ich wykonaniu (Wj 35,1–40,38), są ze sobą ściśle powiązane. Choć obie sekcje pochodzą od autorów wywodzących się z odmiennych środowisk teologicznych, to układ Księgi Wyjścia wskazuje, że pierwszy akt (przymierze) umożliwi drugi (adekwatna świątynia). Dopiero oba razem zapewniają Izraelitom trwałą obecność Boga pośród nich. Doświadczenie zdobyte na Synaju ma stanowić swoisty prototyp pozwalający na zbudowanie właściwego Przybytku. Z punktu widzenia Boga chodzi właśnie o Jego Przybytek – mieszkanie (łac. *tabernaculum*) (Wj 25,8). Jednak z punktu widzenia Izraelitów chodzi o Namiot Spotkania (Wj 27,21). Ostatnia nazwa pierwotnie oznaczała namiot stanowiący miejsce okazjonalnych konsultacji z Bogiem (por. Wj 33,7–11 = tradycja nie-kapłańska). Dla autorów kapłańskich z końca V w. przed Chr. Namiot Spotkania stał się już jednak prototypem tzw. Drugiej Świątyni i miejscem regularnego kultu Jahwe.

Mimo ewidentnie różnych koncepcji samego namiotu, jak i kultu w nim sprawowanego, jest wiele elementów wspólnych pomiędzy częścią niekapłańską, poświęconą przymierzu (Wj 19–24) i groźbie jego zerwania (Wj 32–34), a częścią kapłańską, poświęconą namiotowi–sanktuarium<sup>55</sup>. Po pierwsze, w obu przestrzeń sakralna podzielona jest na trzy strefy przystępu. Tylko Mojżesz może wstępować na górę i tylko arcykapłan może wstępować do Miejsca Najświętszego. Tylko Aaron, jego synowie i siedemdziesięciu starszych (+ Jozue) mogą wejść na górę Synaj w celu dopełnienia aktu zawarcia przymierza, i tylko kapłani mogą przebywać w miejscu świętym. Świecika część zgromadzenia pozostaje u stóp góry Synaj, a w kontekście kultu na dziedzińcu, i nie może posunąć się dalej.

Po drugie, sanktuarium stanowi przedłużenie doświadczenia z Synaju. Chwała Boga i obłok, związane dotąd z górą (Wj 24,16), teraz przenoszą się na sanktuarium (Wj 40,34). Góra się nie poruszy, ale chwała Boga i obłok mogą to uczynić.

<sup>54</sup> Terence E. Fretheim, *Exodus. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox, 1991), 273.

<sup>55</sup> Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, 450–451.

Po trzecie, sanktuarium intensyfikuje doświadczenie z góry Synaj. Podczas pobytu na górze Mojżesz mógł wejść w obłok (por. Wj 24,18). Kiedy ten sam obłok zszedł na Namiot Spotkania, nie mógł już tego uczynić (Wj 40,35). Możliwość taka otworzy się dopiero wraz z konsekracją kapłanów, ustaleniem zasad i warunków dostępu oraz sposobów składania ofiar (Księga Kapłańska).

Po czwarte, sanktuarium przenosi doświadczenie z Synaju. Bóg zamieszkujący dotąd szczyt góry Synaj schodzi na dół, do jej podnóża, gdzie przebywają Izraelici, i pozostanie wśród nich w zbudowanym dla Niego przybytku. Dzięki temu miejsce to, poprzez kult, stanie się Namiotem Spotkania z Bogiem z Synaju. W ten sposób transcendentny Bóg niejako dokona swej inkarnacji tak, że każdy Izraelita – spełniając uprzednio wymagania respektu okazywanego wobec *sacrum* – będzie mógł spotkać się ze swoim Bogiem (por. J 1,14).

Nie bez znaczenia jest także fakt, że instrukcje (Wj 25–31) oraz opis ich wykonania (Wj 35–40) rozdziela długa, niekapłańska sekcja dotycząca grzechu ze złotym cielcem i jego konsekwencjami (Wj 32–34). Pierwotnie sekcja Wj 32–34 znajdowała się bezpośrednio za opisem przymierza (Wj 19–24). Autorzy kapłańscy lub późniejsi redaktorzy tekstu postanowili ją jednak wydzielić. Uzyskany w ten sposób kontrast – owszem – polega tu najpierw na tym, że odróżnia się fałszywy kult od prawdziwego. Polega też na podkreśleniu tego, co Bóg chce, aby Mu zbudowano (Wj 25–31) i czego nie chce, aby było czynione dla Niego oraz z Nim związane (Wj 32)<sup>56</sup>. Niemniej ważna jest potem jednak także sekwencja negocjacyjna pomiędzy Mojżeszem i Bogiem. Wyjaśnia się w niej warunki, na jakich Bóg może przebywać pośród Izraela, mimo że ten ostatni jest i pozostanie ludem o twardym karku. Skutki bałwochwalczego kultu cielca i długi proces negocjacji Mojżesza z Bogiem, aby zechciał On – mimo wszystko – iść dalej z Izraelitami, to moment odkrycia znaczenia Bożego miłosierdzia (Wj 34,5–7) jako fundamentu umożliwiającego trwanie wzajemnych relacji przymierza i pobyt Jahwe pośród Izraela<sup>57</sup>.

#### 4.2. Sanktuarium jest tam, gdzie są wyznawcy Boga

Konkretne miejsce, jego wygląd i sposób sprawowania w nim kultu są ważne. Specyficzna lokalizacja tego miejsca już jednak nie odgrywa decydującej roli. Sanktuarium jest przenośne i nie stanowi stałej konstrukcji (por. 2 Sm 7,4–7). Przybytek pełni rolę „ruchomego Synaju”. Symbolicznie mogą na to wskazywać drażki służące do przenoszenia arki, umieszczone na stałe w specjalnie przygotowanych do tego pierścieniach (Wj 25,15). Dzięki temu najświętszy obiekt w obrębie sanktuarium, reprezentujący obecność Boga, może być podnoszony i ustawiany w każdym miejscu i tym samym

<sup>56</sup> Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, 451.

<sup>57</sup> Janusz Lemański, „Bóg sprawiedliwy i miłosierny – w poszukiwaniu źródeł zapoznania miłosiernego charakteru Boga Izraela”, w: *Miłosierdzie a sprawiedliwość*, red. Janusz Lemański, Edward Sienkiewicz i in., Studia i Rozprawy 47 (SiR) (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2017), 15–41, zwł. 32–38.

wędrować wraz z ludem Izraela (por. Lb 10,33–36)<sup>58</sup>. W ten sposób trudno zarazem wskazać na jedno, jedyne miejsce kultu, do którego można ograniczyć obecność Boga. Wymowne są tu wizje proroka Ezechiela opisującego, jak chwała Boża opuszcza najpierw świątynię (Ez 10,18–22), a potem Jerozolimę (Ez 11,22–25). Doświadczenie wygnania babilońskiego i koncepcje kapłana – proroka Ezechiela miały niewątpliwie wpływ także na późniejszych autorów kapłańskich. Przybytek staje się teraz dla nich modelem nieustającego „bycia w drodze”. Proces jego składania i ponownego montażu symbolicznie wskazuje na potrzebę nieustającej „rekonstrukcji” tak samego miejsca kultu, jak i tych, którym ono służy. W tym nieustającym procesie de- i rekonstrukcji sanktuarium dzień po dniu dopełnia się proces stwarzania (*creatio continua*) świata i człowieka. Nawet jeśli potem ten „wędrujący przybytek” znajdzie miejsce, w którym będzie się mógł zatrzymać – Jerozolimę (por. 1 Krl 8,4), drążki arki nadal pozostaną na swoim miejscu (1 Krl 8,7–8), a język opisujący tę stałą świątynię pozostanie taki sam, jak język opisujący mobilny przybytek (por. Ps 26,8; 43,3; 46,4; 74,7; 84,1). Zatem nawet w teologicznej koncepcji odnoszącej się do świątyni Salomona zachowany zostaje ten aspekt niestałości miejsca pobytu i nade wszystko niewystarczalności takiego miejsca, by aspirować ono mogło do roli jedyne go domu Boga (por. też Iz 6,1).

### 4.3. Koncepcja *sacrum*

Jahwe chce być dla Izraela lekarzem (Wj 15,26). To lakoniczna, ale zarazem fundamentalna deklaracja Boga na początku wędrówki na Synaj. W kapłańskiej koncepcji religii, a co za tym idzie – także koncepcji sanktuarium, stoi przekonanie, że lekarstwem, które Bóg chce zaaplikować swemu ludowi, jest Jego własna świętość. Nie jest jednak łatwo zdefiniować pojęcie świętości w kontekście biblijnym. Hebrajski źródłosłów wskazuje prawdopodobnie na ideę oddzielenia/wydzielenia czegoś (ze sfery *profanum*)<sup>59</sup>. Świętość to kategoria, która przynależy wyłącznie do Boga, jest z Nim tożsama (por. Iz 6,3), a jednocześnie stanowi coś, czym może się On podzielić. Rozlewa się na wszystko, co do Boga przynależy lub dla Boga jest wyłącznie przeznaczone.

Autorzy biblijni niejednokrotnie wskazują więc, że świętość to coś, co zajmuje też jakąś przestrzeń w ramach stworzenia i dzięki temu może funkcjonować jako źródło „uzdrowienia”. Taka obecność *sacrum* sprawia, że siłą rzeczy zajmuje ono jakąś przestrzeń fizyczną. Taka ziemską przestrzeń, w której znajduje się owa świętość, jest, bo być musi, niejako „wyjęta” spośród tego świata i chroniona przed zewnętrzną nieczystością. Zabezpiecza się ją, budując sanktuarium, w którym świętość będzie mogła zamieszkać. Do jej ochrony potrzebne będą zarówno konkretne rozwiązania architektoniczne, chroniące tę przestrzeń świętości przed nieczystością, jak i konkretne rytuały

<sup>58</sup> Na temat tego tekstu porównaj: Janusz Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Po między historią a teologią*, Studia i Rozprawy 9 (SiR) (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2006), 27–34.

<sup>59</sup> Anthony J. Saldarini, „Świętość”, w: *Encyklopedia biblijna*, red. Paul J. Achtemeier (Warszawa: Vocatio, 1999), 1227.

umożliwiający korzystanie z jej uzdrawiającej mocy. Opisanie tego procesu uzdrawiania stanowi jeden z zasadniczych celów tzw. kapłańskiej części Pięcioksięgu. Trzeba jednak zauważyć, że motyw świętości jest w niej jednak praktycznie nieobecny aż do momentu przybycia na Synaj. Zabezpieczenie świętości staje się dla autorów kapłańskich tematem centralnym dopiero wraz z otrzymaniem instrukcji budowy namiotu–świątyni (Wj 25–31) i w trakcie ich wykonywania (Wj 35–40). Wiele elementów sanktuarium opisanych jest wówczas jako święte, tzn. oddzielone od sfery *profanum*. W ten sposób mówi się o całej architektonicznej strukturze sanktuarium (Wj 26,33; 36,1) i jego wewnętrznej przestrzeni (28,43; 39,1), sprzętach (40,9), ołtarzu (40,10), oliwie (30,24), kadzidle (30,35; 37,29) czy szatach kapłańskich (28,36). Źródłem tej świętości jest chwała Jahwe, która udziela się ludziom poprzez spotkanie z Bogiem (Wj 29,43). Akt uświęcenia sanktuarium zachodzi na końcu Księgi Wyjścia, kiedy chwała Jahwe schodzi do Przybytku. Miejsce to staje się dzięki temu święte. Stanowi przestrzeń chronioną. Nie jest to jednak jeszcze moment uświęcającego spotkania Boga z Izraelem, jak zapowiedział Jahwe. Nawet Mojżesz nie miał w tym momencie jeszcze możliwości wejścia tam z powodu obecności chwały (Wj 40,35). O tym, jak zaradzić tej sytuacji, opowie się dopiero w Księdze Kapłańskiej, gdzie opisane zostanie ustanowienie właściwych ofiar, personelu i rytuałów.

W teologicznej koncepcji autorów kapłańskich nie ma miejsca na rozróżnienie pomiędzy tym, co fizyczne i duchowe. Obecność *sacrum* w przestrzeni fizycznej sprawia, że to *sacrum* niejako zostaje „ucieleśnione”<sup>60</sup>. Najpierw poprzez zamknięcie w ściśle strzeżonej przestrzeni samego sanktuarium. Kiedy jednak wychodzi ono z niego i udziela się ludziom, ta „cielesność” świętości nabiera jeszcze innego wymiaru. To ludzkie ciało zamienia się w *locus* właściwe do jej przyjęcia. Prawdopodobnie późniejsi już autorzy Szkoły Kapłańskiej lub jakiegoś środowiska postkapłańskiego (często mowa jest o tzw. Szkole Świętości) z tego właśnie względu patrzą na ludzkie ciało z dwóch punktów widzenia. Najpierw jako na potencjalne źródło zagrożenia dla *sacrum* (wszelkie formy nieczystości i sposoby radzenia sobie z nią opisane w Kpł 11–15), a potem jako na coś, co może i powinno być uświęcone w codziennym życiu (Kpł 19.20–22). W tym momencie świętość, obok wymiaru rytualnego, zyskuje także wymiar etyczny.

Wspomniani autorzy kapłańscy, jak już wcześniej zauważono, również na sanktuarium patrzą z dwóch punktów widzenia. Według Wj 40,35 jest ono zarazem „Przybytkiem” i „Namiotem Spotkania”. Można przeczytać tam najpierw, że „chwała Jahwe wypełniła «Przybytek»”, a zaraz potem, że „Mojżesz nie mógł wejść do «Namiotu Spotkania»”. Na czym polega różnica? Oba pojęcia pojawiają się w instrukcjach dotyczących budowy sanktuarium (Wj 25–31), ale autorzy kapłańscy używają ich w dwojaki sposób na opisanie rzeczywistości kultowej. Słowem „Przybytek” (*miškān*) określają

<sup>60</sup> Badacze czasem piszą o tzw. embodied religion; porównaj: Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1966; reprint z 1984), 115–129, zwł. 122; Thomas B. Dozeman, *The Pentateuch. Introducing the Torah* (Minneapolis: Fortress Press 2017), 393–396.

kompleks architektoniczny wraz z jego wyposażeniem – sanktuarium (Wj 25,1–27,19; por. 25,8; 26,1–17 [18 razy]; 27,9.19). Nazwa „Namiot Spotkania” (*’ōhel mō’ēd*) pojawia się, kiedy przedmiot zainteresowania przesuwa się na rytuały kultowe i wytyczne dotyczące kapłanów (Wj 27,20–31,11; por. 27,21; 28,43; 29,10.30; [29,4.11.32.42: wejście do Namiotu Spotkania]; 29,44; 30,16.18.26.36; 31,7.). Ten podział daje okazję do wglądu w kapłański sposób patrzenia na obecność Boga w sanktuarium i sposoby dostępu tam do Jego uzdrawiającej świętości.

Z punktu widzenia Boga sanktuarium stanowi Jego „dom na ziemi”. Identyfikuje się je bowiem jako „kopię” lub „model” (Wj 25,9) niebiańskiego mieszkania i jako „sanktuarium” właśnie („święte miejsce”; Wj 25,8: *miqdās*). Taką boską perspektywą patrzenia na namiot–świątynię kończy się Księga Wyjścia. Podkreśla to informacja, że kiedy chwała Jahwe wypełniła Przybytek, Mojżesz nie mógł już doń wejść (Wj 40,35), choć wcześniej przecież miał przywilej rozmawiania z Bogiem twarzą w twarz na górze Synaj. Namiot Spotkania to z kolei sposób opisanego tego samego miejsca z punktu widzenia uczestników kultu. Wprowadza się tę perspektywę w momencie udzielania instrukcji odnośnie zaopatrzenia sanktuarium w oliwę do lamp (Wj 27,20–22). Pojęcie to powraca następnie w zarządzeniach dotyczących kapłanów (Wj 28,36–29,46), ich obowiązków i sprawowanych przez nich rytuałów (Wj 30), a wreszcie w prezentacji budowniczych sanktuarium (Wj 31,1–11).

Zejście chwały Jahwe do namiotu–świątyni czyni zatem z niego Przybytek Boga, zaś rytuały sprawowane przez ludzi, umożliwiające im przystęp do tego miejsca, czynią z niego Namiot Spotkania. Stanowi on pomost przerzucony pomiędzy przepaścią oddzielającą *sacrum* od *profanum*, sposób na uleczenie z „nieczystości” i zbliżenia się do Boga, jak On sam to zapowiedział (Wj 15,26; 19,6). Zatem Księga Wyjścia kończy się sfinalizowaniem budowy sanktuarium, które jest Przybytkiem, miejscem przebywania Boga na ziemi, ale nie stało się jeszcze Namiotem Spotkania. Jahwe zapowiedział w niej jednak także swoje plany odnośnie rytuałów tu sprawowanych i kapłanów, którzy mają je odprawiać (Wj 27,20–29,46). Wykonanie tych instrukcji nie dokonuje się jeszcze w Księdze Wyjścia. Zatem na tym etapie Przybytek nie został jeszcze ustanowiony Namiotem Spotkania. Stanie się to dopiero po przekazaniu i wykonaniu kolejnych wymagań oraz instrukcji.

Wszystko to, co z Przybytku pozwoli uczynić Namiot Spotkania, opisane zostanie dopiero w Księdze Kapłańskiej. Dokona się to poprzez ustanowienie odpowiednich rytuałów i konsekrację personelu kultowego. Wszystko to razem umożliwi ludziom przystęp do źródła uzdrawiającej świętości. W Księdze Kapłańskiej aż czterdzieści jeden razy opisuje się sanktuarium jako Namiot Spotkań. Zachodzi to, gdy mowa jest o ustanawianiu rytuałów (Kpł 1,3; 4,4; 6,16), konsekracji kapłanów (Kpł 8,33; 9,5), ustalaniu zasad czystości (Kpł 12,6; 14,23; 15,14; 16,23) i wreszcie przy przekazaniu Kodeksu Świętości (Kpł 19,21; 24,3). Tylko trzy razy sanktuarium opisane jest tu jako Przybytek. Nazwa ta pojawia się wtedy, gdy tematyka przesuwa się z praktyk rytualnych na akt konsekracji (Kpł 8,10; 15,31) i kwestię obecności Boga w sanktuarium (Kpł 17,4). Celem Księgi Kapłańskiej jest więc uaktywnienie terapeutycznej mocy świętości. Czyni się to poprzez wspomniane rytuały kultowe i konsekrację personelu,

który będzie w stanie dzięki tym rytuałom z Przybytku chwały Bożej uczynić Namiot Spotkania dla Izraela.

W tej kwestii część zadań spoczywa jednak na samych Izraelitach. W sekcji poświęconej czystości rytualnej (Kpł 11–15) rdzeń *qdš* pojawia się tylko trzy razy (Kpł 11,44–45; 12,4; 14,13). We wszystkich tych miejscach koncepcja „tego, co jest święte” stoi w opozycji do „tego, co jest nieczyste” (niewłaściwe pokarmy, krew menstrualna). Jednak tylko w dwóch ostatnich sens tego pojęcia ma wymiar czysto rytualny. W pierwszym z nich znaczenie pojęcia „święty” jest poszerzone i wychodzi poza obszar wyznaczony przez tematykę rozważaną w Kpł 11–15. Dotyka koncepcji zawartych w Kpł 17–26. Czystość rytualna jest w tej ostatniej części postrzegana w perspektywie właściwej postawy moralnej. Wynika ona z praw odnoszących się do relacji seksualnych (Kpł 18,6–23; 20,10–14), konsultowania wróżbitów i praktykowania nekromancji (Kpł 19,31; 20,6) czy ofiar składanych Molochowi (Kpł 18,21; 20,3–5). Praktyki te, choć nie mają bezpośredniego związku z kontaktowaniem się z tym, co nieczyste w sensie materialnym, to jednak czynią nieczystym tego, kto je wykonuje. W tym kontekście świętość nie ogranicza się tylko do przestrzeni sanktuarium i kapłanów, ale obejmuje cały lud. Jahwe jest więc tym, który uświęca (Kpł 20,8; 21,15.23; 22,9.16.32) i w konsekwencji wymaga od Izraelitów świętości (Kpł 19,2; 20,7.26; 21,6; por. 11,44–45). Wymóg ten wynika z faktu wyzwolenia Izraelitów z niewoli egipskiej (Kpł 22,32–33). W konsekwencji świętość oznacza także wydzielenie. W tym sensie Izrael powinien wyróżniać się na tle od innych narodów (Kpł 20,24–26) i nie postępować tak jak one (Kpł 8,3–4). Idea separacji jest fundamentalna dla teologii zawartej w Rdz 1 (P), gdzie oddzielanie, klasyfikacja i porządkowanie stanowią fundamentalne działania Boga Stwórcy.

### 5. Nowy Testament – sanktuarium ciała i niebiańskie sanktuarium

Księga Rodzaju zaczyna się od opisu stanu początkowego, kiedy Duch (*rûah*) Boga unosi się nad pierwotnym chaosem – otchłanią wód (Rdz 1,2). Stworzenie zaczyna się dopiero wraz z pierwszymi słowami wypowiedzianymi przez Boga. Na Jego rozkaz pojawia się światło, potem kolejne elementy porządku stworzenia, żywe istoty, a wreszcie człowiek – zwieńczenie i zarazem klucz do zachowania tego stwórczego porządku (por. Rdz 1,26–31). Ostatecznie to boskie słowo stanie się kamieniem, kiedy zostanie zapisane na kamiennych tablicach (Wj 24,12). Tablice Świadectwa, jak nazwą je autorzy kapłańscy, wraz z arką, w której zostaną one umieszczone, określaną zresztą z tego powodu mianem „Arki Świadectwa”, z chwałą ją okrywającą, stanowiąc będą potem centralny punkt sanktuarium i tym samym epicentrum wydarzeń kultowych dokonujących się w nim. Powodem tego jest fakt, że to najgłębiej osadzone w strukturze sanktuarium miejsce<sup>61</sup> symbolizowało obecność Jahwe w dedykowanej Mu świątyni.

<sup>61</sup> W świątyni Salomonowej nazywane *debîr* – małe pomieszczenie w kształcie sześciianu położone w głębi lub z tyłu świątyni (1 Krl 6,5.16.19.23.31; 7,49; 8,6.8; Ps 28,2; 2 Krn 4,20; 5,7.9), potem – w okresie Drugiej Świątyni – nazywane *qōdeš haqōdāšîm* – „Święte Świętych” (Wj 26,31–35); porównaj:



W Nowym Testamencie najwyraźniej do tej koncepcji teologicznej nawiązuje prolog do Ewangelii według św. Jana (J 1,1–5.14). Wydaje się, że autor tego prologu perfekcyjnie zrozumiał kapłańską wizję sanktuarium. Dla niego przywrócenie komunii pomiędzy niebem i ziemią oraz obecność chwały Boga pośród ludzi nie jest ograniczona ani do miejsca, ani do jakiegokolwiek dokumentu świadczącego o zawarciu układu/przymierza (por. J 4,20–24). Nie jest nią nawet stworzona uprzednio względem wszystkiego innego „mądrość” (tak Syr 24,8–10), która „rozstawiła namiot” w Izraelu<sup>62</sup>. Jest nim natomiast „Słowo, które ciałem się stało i rozbiło namiot pośród nas” (J 1,14) – Jezus Chrystus.

Koncepcja Ducha Bożego kładącego się na ludzkim ciele nie jest nowym pomysłem autora Ewangelii według św. Jana. Można znaleźć dla niej analogie już w Starym Testamencie. Pomijając Rdz 1,26–31 (człowiek obrazem i podobieństwem Boga na ziemi) oraz Rdz 18 (Bóg w ludzkiej postaci odwiedza Abrahama), gdzie nie ma jeszcze wprost mowy o wcieleniu ani o boskim *rûah*, wskazać można na Sdz 6,34 (por. 1 Krn 12,19; 2 Krn 24,20). Z perspektywy 1 Krl 22,19–23 można nawet sądzić, że ten boski *rûah* jest w pewnym sensie odrębną i samodzielną istotą przemieszczającą się pomiędzy niebem i ziemią<sup>63</sup>. W kontekście starotestamentalnym jest niewątpliwie *rûah* – „duch” sposobem na zetknięcie się tego, co boskie, z tym, co ludzkie<sup>64</sup>.

Janowa innowacja polega tu natomiast na identyfikacji zmarłego i zmartwychwstałego Jezusa jako personifikacji i zarazem motywacji dla stwórczej aktywności Boga. Janowe porównanie Jezusa do świątyni<sup>65</sup> wskazuje, że wcielenie miało charakter czasowy, podobnie jak sama koncepcja przemieszczanego z miejsca na miejsce Przybytku, który ostatecznie został zniszczony przez Rzymian (ok. 70 r. po Chr.). Zgodnie z teologiczną myślą św. Jana Jezus staje się ekwiwalentem świątyni, zanim osiągnie bardziej wzniosłą i tym razem już permanentną pozycję w tym, co nastąpi po Jego zmartwychwstaniu (J 2,20–23).

Św. Paweł, podobnie jak św. Jan, porównuje przemijalny charakter ludzkiej egzystencji do życia w namiocie: „Wiemy bowiem, że jeśli nawet zniszczyje nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwałe w niebie” (2 Kor 5,1–4; tłum. BT). Dzięki temu, że Jezus istniał u Boga jeszcze przed stworzeniem i w Nim wszystko zostało stworzone, to

---

*Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann J. Stamm (Warszawa: Vocatio, 2008), 198; Richard E. Averbeck, „debîr”, w: *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, red. Willem A. VanGemeren (Carlisle: Paternoster Press, 1997), 910.

<sup>62</sup> Na ten temat porównaj: George Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, Das Alte Testament Deutsch. ATD Apokryphen Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 182.

<sup>63</sup> William H.C. Propp, *Exodus 19–40*, Anchor Bible 2A (AB) (New York: Doubleday, 2006), 720.

<sup>64</sup> Na ten temat szerzej Janusz Lemański, „Od Ducha Bożego/JHWH do Ducha Świętego”, w: *Duch Święty*, red. Janusz Królikowski, Grzegorz M. Baran, Piotr Łabuda, *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie* 8 (Tarnów: Biblos, 2016), 63–84, zwł. 75–80.

<sup>65</sup> Na ten temat porównaj: Tomasz Tomaszewski, *Jezus Chrystus nową świątynią. Studium egzegetyczno-teologiczne J 10,22–39* (Koszalin: Feniks, 2012).

w Nim też wszystko odzyskuje ponownie swój pierwotny status (Kol 1,15–20). Póki co, to człowiek, chrześcijanin staje się świątynią Boga na ziemi, tak w wymiarze kolektywnym, jako członek Kościoła (1 Kor 3,16–17; Ef 2,21; por. też 1 Kor 12,12–31: Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa), jak i indywidualnym (1 Kor 6,19)<sup>66</sup>.

Kolejną aluzję do stworzenia i namiotu/przybytku można znaleźć u św. Łukasza (Łk 1,35). Tym razem ma ona wyraźnie wymiar maryjny. Przy zwiastowaniu anioł mówi do Maryi, że Duch Święty ją „ocieni” (gr. *episkiasei*), to znaczy sprawi, że pocznie nowe życie. W najbardziej literalnym sensie chodzi o symboliczny gest – mężczyzna rozpościera swoją szatę (hebr. *kenāpajim* – skrzydła; por. Rt 3,9; Ez 16,8) nad kobietą. Obraz ten przywołuje jednak nie tylko ten wspomniany symboliczny gest proponujący małżeństwo, ale w pewnym sensie nawiązuje także do stanu poprzedzającego stworzenie. Hebrajskie słowo *meraḥpet* od rdzenia *rhp*, opisujące sposób unoszenia się Ducha Bożego nad otchłanią wód (por. Rdz 1,2), oznacza trzepotanie skrzydeł. Nie bez znaczenia jest też zapewne fakt, że owa otchłań (hebr. *tehōm*) jest rodzaju żeńskiego, a proces stworzenia zaczyna się wraz z wypowiedzeniem pierwszych słów przez Boga (por. Rdz 1,3–5).

Inną jeszcze aluzję do namiotu można odnaleźć w Mk 9,2–9. Piotr proponuje tu postawienie trzech namiotów dla Jezusa, Mojżesza i Eliasza. Następnie obłok okrywa scenę spotkania tych trzech postaci (gr. *nephelē episkiazousa*). Obraz stanowi nawiązanie do Izajaszowego prorocstwa (por. Iz 4,5–6) dotyczącego obłoku/namiotu wypełnionego chwałą Bożą na górze Syjon. Dotyczy tym samym świątyni, która się tam znajdowała.

Szczególne miejsce namiot–świątynia znajduje potem w teologii Listu do Hebrajczyków. Jego autor postrzega zewnętrzną zasłonę przybytku jako symbol tradycyjnej żydowskiej formy kultu. Uznaje ją jednak za cień/typ przeszłego – doskonałego kultu. Bóg w istocie żyje bowiem w niebiańskim przybytku wraz z Jezusem jako arcykapłanem nowego przymierza i współregentem. „Takiego mamy arcykapłana, który zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach, jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka” (tłum. BT) (Hbr 8,1–2; por. 1,3–13; 2,17; 4,14–5,10; 7,20–8,2; 9,11). Podobnie jak arcykapłan podczas Jom Kippur (por. Kpł 16) Jezus ma prawo przekroczyć tę granicę wyznaczoną zasłoną przybytku i wejść do Najświętszego Miejsca. Wykonuje tu doroczny ryt puryfikacji całego ludu. Składa jednak w ofierze już nie krew cielców czy kozłów, ale siebie samego. Ponadto w odróżnieniu od arcykapłanów starego przymierza nie musi On składać ofiary oczyszczającej za siebie. Swoją krwią zatem w sposób doskonały oczyszcza ludzi z ich grzechów, „bo bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia [grzechów]” (tłum. BT) (Hbr 9,22). Rytuał ten nie musi być już powtarzany co roku. Ofiara i Ofiarujący okazują się w tym wypadku wystarczający, aby zachować permanentnie skutki oczyszczenia. Z tego względu chrześcijanie mogą od tego momentu wkraczać do Przybytku. Jak ujmie to autor biblijny: „Mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świę-

<sup>66</sup> Mariusz Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, Nowy Komentarz Biblijny Nowego Testamentu 7 (NKB.NT) (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009), 175–177.

tego, przez krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest przez ciało swoje” (Hbr 10,19–20). Obraz ten jest paradoksalny, wręcz totemiczny, a Jezus opisywany jest w nim jako Bóg, kapłan–król składający ofiarę i zarazem jako żertwa ofiarna.

O Bogu przebywającym w niebiańskiej świątyni mowa jest wreszcie również w Ap 15,5. Nazywa się ją „świątynią przybytku świadectwa” (gr. *skēnē tou martyriou* = hebr. *'ōhel mō'ēd* – Namiot Spotkania poprzez błędne wyprowadzenie od słowa *'ēd* – świadectwo)<sup>67</sup>. Autor biblijny wydaje się tu rozumieć model (por. Wj 25,9: *tabnît*) otrzymany przez Mojżesza na Synaju jako niebiański Namiot Boga.

### Zakończenie

Przedstawiona powyżej krótka analiza zmieniających się koncepcji sanktuarium pozwala postrzegać je najpierw – zgodnie z koncepcjami znanymi w całym regionie – jako „dom Boga”, fragment „nieba na ziemi”. Aspekt wertykalny reprezentowała w tym wypadku idea boskiej góry. Początkowo łączono ten sposób rozumienia z władzą monarszą (Am 7,13), a sanktuarium traktowano jako gwarancję trwania (stwórczego) porządku, na straży którego stał król. Po upadku monarchii w Izraelu (722 r. przed Chr.) pojawiła się w Judzie koncepcja centralizacji miejsca kultu (szkoła deuteronomistyczna) i traktowania świątyni w Jerozolimie jako jedyne, chcianego przez Boga sanktuarium. Po upadku królestwa Judy (587 r. przed Chr.) ten sposób postrzegania świątyni uległ radykalnej modyfikacji. Jakkolwiek nadal to Jerozolima była jedynym miejscem kultu, to istotne były już tylko architektura i sposób sprawowania świętych obrzędów, a nie konkretna lokalizacja geograficzna. Sanktuarium, jak wynika to z opisów namiotu–świątyni zbudowanego według Bożego modelu na Synaju, jest tam, gdzie respektuje się świętość Boga i dąży się do własnego uświęcenia, korzystając – zgodnie z instrukcjami zawartymi w Torze – z terapeutycznej obecności *sacrum* w kompleksie świątynnym. Sanktuarium jest nieustannie „w drodze” wraz z ludem Izraela, związanym z Jahwe przymierzem. Tak ono, jak i oni podlegają nieustannej rekonstrukcji. Kolektywnie w całym Izraelu oraz indywidualnie – w każdym z jego członków, ta Boża świętość, mieszkająca w Świętym Świętych, może poszerzać zakres swojej obecności w świecie. W Nowym Testamencie można znaleźć szereg nawiązań do takiego sposobu myślenia o świątyni Boga. W Jezusie Chrystusie – poprzez Maryję – dokonuje się „ucieleśnienie” Boga na ziemi. Koncepcja ta nie jest całkiem nowa (por. Rdz 1,26–31; 18,1–15), ale w wymiarze chrystologicznym zyskuje nowy aspekt teologiczny. Chodzi tym razem o doskonałe, wieczne sanktuarium, którego wypełnieniem nie jest jakakolwiek ziemská świątynia, lecz sanktuarium niebieskie. W Chrystusie Jezusie – Nowej Świątyni (św. Jan) wstęp do niego mają już nie tylko wybrani (arcykapłan), lecz wszyscy wierzący. Każdy z nich razem, jako wspólnota, i osobno, stanowią świętą w Bogu budowlę – duchową świątynię Boga.

<sup>67</sup> Propp, *Exodus 19–40*, 721.

### Bibliografia

- Alexander, T. Desmond. *Exodus*. Apollos Old Testament Commentaries 2 (AOTC). London–Downers Grove: Apollos/InterVarsity Press, 2017.
- Averbeck, Richard E. „debîr”. W: *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*. T. 1, red. Willem A. VanGemeren, 910. Carlisle: Paternoster Press, 1997.
- Clifford, Richard J. *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Harvard Semitic Monographs 4 (HSM). Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1966; reprint z 1984.
- Dozeman, Thomas B. *Exodus*. The Eerdmans Critical Commentary (ECC). Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2009.
- Dozeman, Thomas B. *The Pentateuch. Introducing the Torah*. Minneapolis: Fortress Press 2017.
- Enuma Eliš, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, red. Józef Bromski, Bogusław Bednarek. Wrocław: W. Bagiński, 1998; przedruk z 1925.
- Fretheim, Terence E. „The Priestly Document: Anti-Temple?”. *Vetus Testamentum* 18 (1968): 313–329.
- Fretheim, Terence E. *Exodus. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox, 1991.
- George, Andrew R. „Bond of the Lands: Babylon, the Cosmic Capital”. W: *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*. Bd. 1, red. Gernot Wilhelm. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1 (CDOG), 125–145. Saarbrücken: Publishing House, 1997.
- George, Andrew R. *Babylonian Topographical Texts* (BTT). *Orientalia Lovaniensia Analecta* 40 (OLA). Leuven: Peeters, 1992.
- Hamilton, Victor P. *Exodus. An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Backer Academic, 2011.
- Hartenstein, Friedhelm. *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jes 6 und der Wohnort Jahwes in der Jerusalemer Kulttradition*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 75 (WMANT). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.
- Hurowitz, Victor. „The Priestly Account of the Building of the Tabernacle”. *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985): 21–30.
- Hurowitz, Victor. *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement* 115 (JSOP.S). Sheffield: Academic Press, 1992.
- Janowski, Bernd. „Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels”. W: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, red. Bernd Janowski, Beate Ego, 229–260. *Forschungen Zum Alten Testament* 32 (FAT). Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Janowski, Bernd. „Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalem Tempeltheologie”. W: *Der Gott des Lebens*. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, red. Bernd Janowski, 27–71. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.
- Janowski, Bernd. „Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption”. W: *Gottesgegenwart in Israel*. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, red. Bernd Janowski, 214–246. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993.

- Kalimi, Isaac. *Starożytny historyk Izraelski. Studium o Kronikarzu, jego epoce, miejscu działania i dziele*. Tłum. Małgorzata Wiertelwska. Kraków: Nomos, 2016.
- Koch, Christoph. *Gottes himmlische Wohnstatt*. Forschungen zum Alten Testament 119 (FAT). Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Kodeks Hammurabiego*. Tłum. Marek Stępień. Warszawa: Alfa, 2000.
- Lambert, Wilfred G. „The Cosmology of Summer and Babylon” (1975). W: *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology*, red. Andrew R. George, Takayoshi M. Oshima. *Orientalische Religionen in der Antike* 15 (ORA), 108–121. Tübingen: Mohr & Siebeck, 2016.
- Leeuw, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation*. T. 1. Tłum. John Evan Turner. Princeton: University Press, 1963.
- Lemański, Janusz. *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*. *Studia i Rozprawy* 9 (SiR). Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2006.
- Lemański, Janusz. „Bóg sprawiedliwy i miłosierny – w poszukiwaniu źródeł zapoznania miłosiernego charakteru Boga Izraela”. W: *Miłosierdzie a sprawiedliwość*, red. Janusz Lemański, Edward Sienkiewicz i in. *Studia i Rozprawy* 47 (SiR), 15–41. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2017.
- Lemański, Janusz. *Księga Wyjścia*. Nowy Komentarz Biblijny Starego Testamentu 2 (NKB. ST). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009.
- Lemański, Janusz. „Od Ducha Bożego/JHWH do Ducha Świętego”. W: *Duch Święty*, red. Janusz Królikowski, Grzegorz M. Baran, Piotr Łabuda. *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie* 8, 63–84. Tarnów: Biblos, 2016.
- Lemański, Janusz. *Pięcioksiąg dzisiaj*. *Studia Biblica* 4 (SB). Kielce: ITB Verbum, 2002.
- Lemański, Janusz. „Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 23 (2016): 71–105.
- Majewski, Marcin. *Mieszkanie chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni*. Kraków: WN PAT, 2008.
- Majewski, Marcin. *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*. Kraków: UPJP II, 2018.
- Matysiak, Bogdan W. *Izraelskie sanktuaria okresu przedkrólewskiego*. Olsztyn: Hosianum, 2003.
- Metzger, Martin. „Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes”. *Ugarit-Forschungen* 2 (1970): 139–158.
- Meyers, Carol L. „Świątynia”. W: *Encyklopedia biblijna*, red. Paul J. Achtemeier, 1208–1218. Warszawa: Vocatio, 1999.
- Meyers, Carol L. „Temple, Jerusalem”. W: *The Anchor Bible Dictionary*. T. 6, red. David N. Freedman, 350–360. New York: Doubleday, 1992.
- Niwiński, Andrzej. *Mity i symbole starożytnego Egiptu*. Warszawa: Pro-Egipt, 2001.
- Ollenburger, Ben. *Zion, the City of the Great King. A Theological Symbol for the Jerusalem Cult*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement* 41 (JSOT.S). Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Oswald, Wolfgang. *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope. Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund*. *Orbis Biblicus et Orientalis* 159 (OBO). Freiburg–Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

- Poniży, Bogdan. „Pierwsze sanktuaria Izraela”. W: *Życie religijne w Biblii*, red. Gabriel Witaszek, 9–36. Lublin; KUL, 1999.
- Propp, William H.C. *Exodus 19–40*. Anchor Bible 2A (AB). New York: Doubleday, 2006.
- Renz, Johannes, Wolfgang Röllig. *Handbuch der Althebräischen Epigraphik*. T. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Rosik, Mariusz. *Pierwszy list do Koryntian*. Nowy Komentarz Biblijny Nowego Testamentu 7 (NKB.NT). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009.
- Ross, Allen P. *A Commentary on the Psalms*. Vol. 3. (90–150). Kregel Exegetical Library (KEL). Grand Rapids: Kregel Academic, 2016.
- Saldarini, Anthony J. „Świętość”. W: *Encyklopedia biblijna*, red. Paul J. Achtemeier, 1227. Warszawa: Vocatio, 1999.
- Sauer, George. *Jesus Sirach/Ben Sira*. Das Alte Testament Deutsch. ATD Apokryphen Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Schmidt, Klaus. *Budowniczość pierwszych świątyń. Zagadkowy ośrodek kultu myśliwych z epoki kamienia. Odkrycie archeologiczne na Göbekli Tepe*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: PIW, 2010.
- Smith, Jonathan Z. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. *Chicago Studies in the History of Judaism*. Chicago: University Press, 1987.
- Steck, Odil Hannes. *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen – Jesaja – Deuterocesaja*. Theologische Studien 111 (ThSt). Zürich: TVZ, 1972.
- Taboła, Łukasz. *Cykl Baala z Ugarit*. Kraków–Mogilany: The Enigma Press, 2008.
- The Context of Scripture*. T. 2, red. William W. Hallo. Leiden–Boston: Brill, 2003.
- Tomaszewski, Tomasz. *Jezus Chrystus nową świątynią. Studium egzegetyczno-teologiczne J 10,22–39*. Koszalin: Feniks, 2012.
- Walton, John H. *Genesis 1 as Ancient Cosmology*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T. 1, red. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann J. Stamm. Warszawa: Vocatio, 2008.

### Streszczenie

W artykule podjęta jest kwestia sposobów, w jakie patrzono na świątynię na przestrzeni czasów biblijnych. Najpierw analizowana jest starożytna, bliskowschodnia koncepcja świątyni jako góry Boga; miejsca łączącego niebo i ziemię oraz spinającego cały porządek stworzenia i jego powiązania z osobą króla. Następnie wykazane są podobieństwa i różnice pomiędzy tą koncepcją i starotestamentalnym sposobem postrzegania tzw. Pierwszej Świątyni zbudowanej przez Salomona. W dalszej części omówiona jest nowa koncepcja tzw. Drugiej Świątyni odbudowanej po wygnaniu babilońskim, której ideową reminiscencją jest opis namiotu-świątyni (Księga Wyjścia) oraz przepisów dotyczących sprawowanego w niej kultu i osób biorących w niej udział (Księga Kapłańska). Nowa koncepcja postrzega przede wszystkim sanktuarium jako rzeczywistość „w drodze”, niezwiązaną z konkretnym miejscem geograficznym ani tym bardziej jakimkolwiek królem. Istotą tak rozumianej świątyni jest zabezpieczenie obecnego w niej *sacrum* i umożliwienie jego emanacji na uczestników kultu. Ta swoista „inkarnacja” *sacrum* znajduje swoje odzwierciedlenie także w tekstach Nowego Testamentu, gdzie ukazuje się Jezusa Chrystusa jako nową świątynię, której zwieńczeniem jest świątynia niebiańska i pełny w niej udział wszystkich wiernych.

**Słowa kluczowe:** Świątynia, świętość, obecność Boga, Namiot Spotkania, świątynia ciała

### Abstract

#### SOME REMARKS ON THE DIFFERENT CONCEPTS OF THE TEMPLE IN THE OLD AND NEW TESTAMENTS

The article deals with the ways in which the temple was viewed over Biblical times. First, the ancient, Middle Eastern concept of the temple as the mountain of God is analyzed; a place connecting heaven and earth, and also connecting the entire order of creation, and its connection with the person of the king. Next, similarities and differences between this concept and Old Testament's perception of the so-called First Temple built by Salomon. Next, a new concept of the so-called The second Temple rebuilt after the Babylonian exile, whose ideological reminiscence is the description of the tent-temple (Book of Exodus) and the regulations regarding the worship and people participating in it (Leviticus). The new concept sees above all the sanctuary as a reality "on the road", not related to a particular geographical location, much less any king. The essence of the temple understood in this way is to secure the *sacred* present in it and to enable its emanation on worshipers. This specific "incarnation" of the *sacred* is also reflected in the texts of the New Testament, where Jesus Christ appears as a new temple, culminating in the heavenly temple and the full participation of all the faithful.

**Keywords:** Temple, holiness, God's presence, Encounter Tent, temple of the body