

# Mieczysław C. Paczkowski

---

## Rzeczywistość i symbolika świątyni jerozolimskiej w pismach wczesnochrześcijańskich (II-III w.)

---

Collectanea Theologica 79/2, 77-100

---

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MIECZYŚLAW C. PACZKOWSKI, TORUŃ

## RZECZYWISTOŚĆ I SYMBOLIKA ŚWIĄTYNI JEROZOLIMSKIEJ W PISMACH WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH (II-III W.)

Ze zbyt wielką łatwością teksty starochrześcijańskie czytało się i czyta w sposób abstrakcyjny, to znaczy poza kontekstem historycznym, konkretnym środowiskiem i uwarunkowaniami. Jeśli więc ma się czerpać jak najwięcej ze skarbcza literatury starochrześcijańskiej, trzeba sobie zadawać najbardziej podstawowe pytania: Kto? Dlaczego? Kiedy? Temat symboliki świątyni jerozolimskiej jest dla patrologa stymulujący pod względem metodologicznym. Gdyby bowiem mówić o świątyni, kulcie, jego warunkach i różnorodnych implikacjach w sposób oderwany, można by się pogrążyć w *mare magnum* świadectw literatury patrystycznej. Określenie „jerozolimska” narzuca wiele ścisłych skojarzeń. Dla chrześcijan żyjących w II i III w. „żydowski przybytek” kojarzył się z rumowiskiem<sup>1</sup> i świątynią Jowisza Kapitońskiego w mieście *Aelia Capitolina*<sup>2</sup>. Zdawali sobie jednak oni sprawę ze znaczenia świątyni w Jerozolimie.

### Konsekwencje upadku świątyni jerozolimskiej

Jednym z głównych katalizatorów rozważań dotyczących symboliki świątyni jerozolimskiej był fakt jej zniszczenia przez Rzymian. Wtedy pragnienie oraz tęsknota za Jerozolimą i przybytkiem nabrały w judaiz-

<sup>1</sup> „Z tego rozległego miasta pozostał zaledwie skrawek ruin”; Hieronim ze Strydonu, *Epistula* 106,51.

<sup>2</sup> Świadectwo św. Hieronima odnosi się przede wszystkim do miejsc kultu chrześcijańskiego: „Od czasów Hadriana do panowania Konstantyna, przez około 180 lat, w miejscu zmartwychwstania czczono wizerunek Jowisza, [a] na skale krzyża posąg Wenus, który ustawili tam poganie. Sprawcy prześladowania myśleli, że odbiorą nam wiarę w zmartwychwstanie i krzyż, gdy zbezczeszczą miejsca święte poprzez bożki”; *tamże*, 58,3.

mie wyrazistości<sup>3</sup>. Jednakże warunki nie były sprzyjające do przypomnienia o żydowskim charakterze utraconej bezpowrotnie stolicy i świątyni, która legła w gruzach<sup>4</sup>. Rzymianie założyli nowe miasto ze świątyniami ku czci bóstw pogańskich, a autorzy chrześcijańscy kierowali uczucia wiernych ku niebiańskiej wspólnotcie. We wspólnotach żydowskich nie brakowało nauczycieli chcących za wszelką cenę zachować centralną rolę upadłej świątyni w praktyce prawa i w życiu<sup>5</sup>. W kręgach żydowskich odżywały ponadto nastroje apokaliptyczne. Dla nich odnowienie świętego miasta i przybytku stanowiło fundament nadziei związanej z czasami mesjańskimi i eschatologią<sup>6</sup>.

Literatura apokryficzna borykała się z problemem związanym ze zniszczeniem świątyni jerozolimskiej, co ukazuje chociażby syryjska *Apokalipsa Barucha*<sup>7</sup> oraz *Apokalipsa Ezdrasza*<sup>8</sup>. Dla autora *Apokalipsy Ezdrasza* upadek Jerozolimy to jakby śmierć ukochanego dziecka. Dopiero w następnej kolejności zostają wyliczone nieszczęścia Izraela związane ze zniszczeniem świątyni. W końcu „na miejscu, gdzie ma się objawić miasto Najwyższego, nie może pozostać budowla będąca dziełem człowieka”<sup>9</sup>. Mimo zniszczeń dokonanych przez wrogów świątynia pozostaje nienaruszona<sup>10</sup>, a miejsce ziemskiej Jerozolimy zamjuje zstępujące z niebios, odnowione miasto<sup>11</sup>.

<sup>3</sup> R. Di Segni, *Gerusalemme nella tradizione religiosa giudaica dell'eta postbiblica. Gerusalemme, Atti della XXVI settimana biblica*, Brescia 1982, s. 109.

<sup>4</sup> Na temat Jerozolimy jako duchowego centrum judaizmu, a następnie judeochrześcijaństwa por. F. Manns, *Le Judéo-Christianisme, mémoire ou prophétie*, Théologie Historique 112, Paryż 2000, s. 227.

<sup>5</sup> B. Geller Nathanson (tłum.), *Jerozolima (symbolika)*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 257. *Halacha* ustaliła główne przepisy prawnoreligijne dla miasta świętego, z których większość w zasadzie nie była praktykowana; por. S. Safrai, *Jerusalem in the Halacha of the Second Temple Period*, w: M. Poorthuis, C. Safrai (wyd.), *The centrality of Jerusalem. Historical perspectives*, Kampen 1996, s. 94-113.

<sup>6</sup> Por. W.S. Towner, *A Crisis of the Imagination: The Real Jerusalem Confronts the Ideal Jerusalem*, Interpretation 54/2000, s. 17.

<sup>7</sup> Por. P.-M. Bogaert (wyd. i tłum.), *Apocalypse de Baruch*, t. 1-2, *Sources Chrétiennes* 144, Paryż 1969, s. 145. Dzieło powstało około pół wieku po zniszczeniu Jerozolimy przez Rzymian (70 r.). Opis zdobycia świętego miasta przez Babilończyków w 586 r. przed Chr. jest zabiegiem literackim, mającym pokazać skutki, jakie miało dla narodu żydowskiego zniszczenie przybytku Pańskiego i stolicy.

<sup>8</sup> Por. F.J. Klijn, *Der Lateinische Text der Apokalypse des Esra*, TU 131, Berlin 1983.

<sup>9</sup> 4 Esdr 10,54.

<sup>10</sup> Por. Ap Bar 4,3-6; por. L.J. Hoppe, *The Holy City. Jerusalem in the theology of the Old Testament*, Collegeville 2000, s. 164-165.

<sup>11</sup> Por. 1 Enoch 90,28-29; *Testamentum Dan* V,12-13.

Z pewnością od pewnego momentu historycznego trudniejsze dla chrześcijan byłoby przyjęcie faktu trwania świątyni jerozolimskiej i sprawowania kultu judaistycznego. Już u wcześniejszych autorów wiadać, że fakt zniszczenia przybytku nabrał znaczenia teologicznego<sup>12</sup>. Apologeta i męczennik Justyn wskazuje, że dawny Syjon–Jerozolima upadł, by baranka paschalnego zastąpił prawdziwy Baranek–Chrystus<sup>13</sup>. Biskup Lyonu Ireneusz uważa, że kres świątyni w Jerozolimie związany jest z nastaniem Nowego Przymierza i przyjściem Zbawiciela, który odebrał dawnemu Prawu wszelki sens i znaczenie<sup>14</sup>. Podkreśla w *Epideixis*, że w Jerozolimie „panowali Dawid i jego syn Salomon, który to wybudował świątynię imieniu Bożemu na wzór przybytku uczynionego przez Mojżesza, jako obraz rzeczy niebiańskich i duchowych”<sup>15</sup>. Autor nie precyzuje, jakich rzeczywistości niebiańskich przybytek był obrazem.

W III w. Orygenes był przekonany, że z chwilą zburzenia ziemskiej świątyni zniknęły możliwości i nakaz zachowania przepisów Starego Testamentu, jak również nie ma miejsca na „literę Prawa”<sup>16</sup>. Zniszczenie ziemskiego przybytku zakłada konieczność pojawienia się rzeczywistości nadprzyrodzonej. Analogicznie upada „pierwsza świątynia Pisma” wzniesiona przez Mojżesza i proroków, by ustąpić prawdziwemu i trwałemu przybytkowi Ewangelii<sup>17</sup>. Rozumowanie w kategoriach typologii zostaje w tym przypadku rozszerzone przez Orygenesa na historię narodu żydowskiego, jego stolicy i świątyni. W taki oto sposób typologia biblijna zostaje zestawiona z wydarzeniami historycznymi, zresztą niezbyt odległymi chronologicznie<sup>18</sup>, lecz uznanymi za konieczne jako „typy” i „cienie”. Konstatacja Orygenesa wydaje się dosyć oczywista: „Królestwo Boże zostało odebrane Żydom i dane ludowi,

<sup>12</sup> Por. G. Sgherri, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, Studia Patristica Mediolanensia 13, Mediolan 1982, s. 93-95.

<sup>13</sup> Apologeta opisuje z wielką precyzją wydarzenia związane ze zniszczeniem świętego miasta, którego świadkiem był cały świat i cytuje teksty biblijne będące zapowiedzią tego faktu, przede wszystkim Iz 64,10-12; por. I *Apol.* 47,2.

<sup>14</sup> Por. *Adversus haereses* IV,4,2.

<sup>15</sup> *Demonstratio* 29.

<sup>16</sup> Por. G. Sgherri, *Chiesa e Sinagoga*, s. 99, przyp. 194.

<sup>17</sup> Por. *tamże*, s. 104-107, przyp. 214-224.

<sup>18</sup> Orygenes, który urodził się pół wieku po tragedii zniszczenia Jerozolimy, nie ma wątpliwości, że fakt upadku Jerozolimy został przepowiedziany w Ewangeljach i opisany przez Józefa Flawiusza; por. przede wszystkim *In Matth.* XVI,26.

który wydaje jego owoce (por. Mt 21,43)<sup>19</sup>; wówczas, z uwagi na zabi-  
 jającą literę (por. 2 Kor 3,6), rzekomo czcigodne przepisy prawne mu-  
 siały zostać obalone i porozrucane<sup>20</sup>.

Orygenes łączy tutaj motywy ukarania nieposłusznego Izraela z uza-  
 sadnieniem wybrania „nowego ludu Bożego” – członków Kościoła.  
 Stara się również wyjaśnić problem, czy Jerozolima utrzymuje nadal  
 swoją szczególną pozycję w planie Bożym oraz czy instytucje judaisty-  
 czne mają jeszcze sens po przyjściu Chrystusa. Adamancjusz stara się  
 rozwiązać te wątpliwości w kazaniach o Księdze Jozuego. „Jeśli uświa-  
 domisz sobie, że Jerozolima została zniszczona, ołtarz zmienił swe  
 przeznaczenie, nie widzisz ofiar, całopaleń (...) powiedz, że sługa  
 Boży Mojżesz umarł... Lecz jeśli zobaczysz narody kroczące ku wie-  
 rze, powstające Kościoły, ołtarze (...) powiedz, że Chrystus zajął miej-  
 sce Mojżesza, Ten, który posiada pierwszeństwo (...) Jezus, Syn  
 Boży<sup>21</sup>”.

Przy okazji opisu upadku świętego miasta Aleksandryjczyk nie po-  
 mija surowości kar, które dotknęły Jerozolimę. Wszystko to jednak jest  
 dziełem opatrnościowym, mającym na celu oszczędzenie Żydom jesz-  
 cze gorszych doświadczeń i klęsk<sup>22</sup>. Los „ziemskiego Jeruzalem” jest  
 swoistego rodzaju ostrzeżeniem dla chrześcijan, by wystrzegali się wy-  
 stępków, gdyż może ich spotkać jeszcze surowsza kara<sup>23</sup>.

Chociaż Tertulian jawi się jako niekwestionowany przedstawiciel  
 nurtu antyjudaistycznego w piśmiennictwie łacińskim, jednak to nie-  
 wątpliwy wpływ montanizmu skłania go do opinii, że Bóg „odebrał Je-  
 rozolimie, wśród wielu innych rzeczy, także roztropnego Architekta,  
 który wznosi Kościół, świątynię Bożą, miasto święte i dom Boży<sup>24</sup>”.  
 Pisarz afrykański łączy tutaj wiele obrazów związanych z ideą Jerozo-  
 limy i nieobcych millenaryzmowi. Są one jednak interpretowane  
 według klucza bardziej duchowego i teologicznego<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Orygenes mówi o Żydach, którzy „dopuszcili się najcięższej zbrodni, knując spisek przeciwko  
 Zbawicielowi ludzkości, i to w mieście, w którym składali Bogu ofiary stanowiące symbole wiel-  
 kich tajemnic. Dlatego więc musiało zostać zburzone [ono] do fundamentów..., [a] inni zostali  
 wezwani do szczęśliwości Bożej”; *Contra Celsum* IV,22; S. Kalinowski (przekł z gr., wstęp,  
 objaśnienia i indeksy), *Orygenes. Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986<sup>2</sup>.

<sup>20</sup> *In Johannem* X,24.

<sup>21</sup> *Hom. in Jos.* II,1.

<sup>22</sup> *Contra Celsum* VIII,42.

<sup>23</sup> Por. *tamże* VIII,42.

<sup>24</sup> *Adversus Judaeos* XIII,25; por. też *Adversus Marcionem* III,23,2-3.

<sup>25</sup> Odnośnie do samej Jerozolimy, Tertulian odchodzi od koncepcji Papiasza z Hierapolis pod-  
 kreślającego przepowiednie o „nowym raju” i przyjmuje koncepcje Montanusa, w których nad-

Hipolit Rzymski opisuje stan Judei we współczesnych mu czasach i dostrzega w nim karę Bożą dotyczącą Żydów, którzy mordowali proroków i ukrzyżowali samego Zbawcę. „Czyż ziemia świątynia? A czyż murów ich nie obalono? A miast nie zniszczono? Czyż obcy nie pochłaniają tej ziemi? Rzymianie nie sprawują tam władzy? (...) [Jeruzolimo], umarłaś dla świata, lecz teraz żyjesz w Chrystusie”<sup>26</sup>.

W *Demonstratio evangelica*<sup>27</sup> autorstwa Euzebiusza z Cezarei, piszącego już w okresie konstantyńskim, jest wzmianka o wizytach, które niektórzy podejmują w celu zobaczenia na własne oczy ruin miasta i świątyni. „Wierzący w Chrystusa przybywają ze wszystkich stron świata. Jednak nie po to, aby jak w przeszłości, podziwiać wspaniałość miasta lub modlić się w dawnej świątyni, ale zatrzymują się, aby podziwiać skutki zdobycia i zniszczenia [dawnej] Jeruzolimy”<sup>28</sup>. Czytelnik nie jest w stanie wyrobić sobie opinii czy chodzi o miasto ze wspólnotą chrześcijańską, zarządzaną przez biskupa od czasów apostołskich i cel pielgrzymek, czy też nie wyróżniającą się niczym kolonię rzymską, która była ongiś stolicą buntowniczego ludu.

Wydaje się, że zniszczenie świątyni nigdy nie nabrało w judaizmie tak wielkiego teologicznego znaczenia jak w chrześcijaństwie. Jest jednak pewne, że katastrofa religijna spowodowała u Żydów kryzys duchowy oraz zmiany sposobu przeżywania i wyrażania wiary. Nawet można mówić o pozytywnym wpływie zniknięcia ośrodka kultu na uniwersalizm judaistyczny, dla którego widzialne centrum i wyłączność miejsca stanowiły swego rodzaju przeszkodę w ukształtowaniu się uniwersalistycznego otwarcia. Ze swej strony teksty rabinistyczne przypominają nieustannie, że pobyt w świętym mieście, mimo nieobecności przybytku, był niezwykle ważny. Rabini, by zachęcić swoich współwyznawców do nieopuszczania ziemi Izraela, twierdzili, że „ten, kto zamieszkuje w Jeruzolimie, ma prawo do wieczności”<sup>29</sup>.

---

rzędne miejsce zajmowała „odnowiona Jeruzolima”. Nie chodziło jednak o opisane w *Apokalipsie* „niebiańskie Jeruzalem”, lecz o odnowione miasto ziemskie; por. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I, Paris-New York-Roma 1958, s. 353.

<sup>26</sup> *De Antichristo* 30.

<sup>27</sup> Dzieło powstało na około dwadzieścia lat przed budową bazyliki konstantyńskiej w Jeruzolimie.

<sup>28</sup> *Demonstratio evangelica* VI,18.

<sup>29</sup> Por. F. Manns, *L'Israël de Dieu. Essais sur le christianisme primitif*, SBF Analecta 42, Jeruzolima 1996, s. 64, przyp. 70 i 72.

## Alegoria aleksandryjska reprezentowana przez Filona i pisarzy chrześcijańskich

Przybytek w Jerozolimie stanowił obiekt zainteresowania i oczekiwań dla diaspory żydowskiej. Oddalenie od najświętszego miejsca stanowiło problem, z którym musiano się uporać także przed upadkiem przybytku. W Aleksandrii to alegoria zdawała się dawać najpełniejszą odpowiedź na tego typu rozterki pobożnych Żydów. W takim sensie znaczenie przybytku wyłożył Żydom z diaspory Filon Aleksandryjski w dziele *De specialibus legibus*. Warto zwrócić uwagę, że pojawiają się raczej ogólne wzmianki na ten temat i opisy biblijne bez odnośników do ówczesnego stanu budowli. Ten wszechstronny myśliciel wykorzystywał możliwości, jakie dawała alegoria, nie po to, by wprowadzać wiedzę kosmologiczną lub antropologiczną, lecz by rozwinąć egzegezę moralną i duchową. Ten sposób podejścia do biblijnych prawd staje się „narzędziem koniecznym dla życia duchowego”<sup>30</sup>. Aleksandryjski Żyd wykazuje nikłe zainteresowanie rzeczywistym przybytkiem Boga<sup>31</sup>. Wspomina jednak o swojej pielgrzymce do świątyni jerozolimskiej, gdzie cały lud Izraela czcił Jedyne Boga<sup>32</sup>. Zwraca uwagę na to, co o przybytku mówi Pismo Święte. Wyrażeniu Ps 56,4-5 nadaje znaczenie metaforyczne: „Istniejące dziś miasto święte, gdzie znajduje się także święty przybytek, zbudowano daleko od morza i rzek. Jest więc oczywiste, że [Psalmista] przedstawia w sensie domyślnym inną rzeczywistość niż ta, która rzuca się w oczy”. Następnie autor żydowski konkluduje: „Nie szukaj więc miasta «Tego, Który Jest» w ziemskich okolicach – nie wybudowano go bowiem ani z drewna, ani z kamieni – lecz w duszy wolnej od walki i [obdarzonej] przenikliwym wzrokiem, a której celem jest życie w kontemplacji i spokoju”<sup>33</sup>.

Pentateuch mówił o „namiocie [spotkania]” w Wj 25,7<sup>34</sup>. Wyjaśnienie sensu dosłownego przez Filona jest niezwykle związane: namiot to „w pewnym sensie archetypiczne sanktuarium”. Dłuższa jest interpretacja typu alegorycznego. „Bóg zawsze objawia się w najświętszym

<sup>30</sup> Por. E. Brehier cytowany przez G. Bissoli, *Il tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria*, Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 37, Jerozolima 1994, s. 71.

<sup>31</sup> „W rzeczywistości fala słowa Bożego w stałym przepływie rozlewa się poprzez wszechświat i dosięga wszystkiego”; *De Somnis* II,245;246.

<sup>32</sup> Por. *De Providentia* II,107.

<sup>33</sup> *De somnis* II,250.

<sup>34</sup> Por. wersja *Septuaginty*. Wg Tekstu Masoreckiego w. 8.

swym dziele; rozumiem w tym miejscu cały świat<sup>35</sup>. Parafrazując tekst Wj 15,17-18, żydowski filozof odnosi go do świata stworzonego jako „Bożej siedziby, w porządku poznania zmysłowego”. Tak więc „świat to dom Boży w sferze zmysłowej, przygotowany i dobrze urządzone. Jest on wzniesiony, nie zaś stworzony, jak czasami się uważa. Przybytek, jako odbicie świętości to kopia archetypu, gdyż rzeczy piękne [= dobre] podpadające pod zmysły to obrazy rzeczywistości pięknych dla poznania<sup>36</sup>”.

W innym miejscu Filon zwraca uwagę na symbolikę zasłony świątyni utkanej w czterech kolorach, odnoszących się do czterech żywiołów natury. Następnie kontynuuje: „[Mojżesz] założył, że Boży przybytek [jako namiot] był utkany z wielu elementów, z których składa się świat, wszechogarniająca świątynia, zanim zaistniało sanktuarium<sup>37</sup>. Jeśli cały świat stanowi świątynię, czyli przestrzeń sakralną, Świętym Świętych jest niebo – „najczystsza część wszelkiej esencji rzeczy”. Kapłanami są tam „bezcieleśne dusze, czyste byty, aniołowie, a ofiarami gwiazdy<sup>38</sup>”. Symbolika świata jako świątyni bazuje na platońskim modelu poznania, a ściślej na obecnej w tym ruchu koncepcji łączności między konkretnym światem a ideami. Dla Filona tym punktem spotkania może być świątynia i jej rzeczywistość. Zainspirowany tymi zasadami dochodzi do wniosku, że przybytek jest przedstawieniem „odwiecznych cnót i *logosu* na ziemi<sup>39</sup>”. Człowiek, pojęty jako mikrokosmos, ma również miejsce w tej symbolice. Przybytek miał pięć kolumn z zewnątrz i wewnątrz. Porównanie ze zmysłami ludzkimi nasuwa się więc automatycznie. Stanowią one drogę komunikowania się ze światem zewnętrznym i kierują ku rzeczywistości duchowej<sup>40</sup>.

Metaforycznie, człowiek przechodzi od rzeczy stworzonych ku Boskiej rzeczywistości. „Wydaje się, że istnieją dwa przybytki: jeden duchowy, drugi materialny. Ten świat jest [świątynią] dla bytów zmysłowych, lecz świat duchowy to rzeczywiście *panteon* niewidzialnych bytów<sup>41</sup>. Nie znaczy to jednak, że Filon nie docenia rzeczywistości świątyni w zestawieniu z jej niebiańskim odpowiednikiem. Przyby-

<sup>35</sup> *Quaestiones in Ex.* II,51.

<sup>36</sup> *De Plantatione* 50.

<sup>37</sup> *Quaestiones in Ex.* II,85.

<sup>38</sup> *De Specialibus legibus* I,66.

<sup>39</sup> Por. E.R. Goodenough, *An introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940, s. 208.

<sup>40</sup> Por. *De vita Mosis* II,81-82.

<sup>41</sup> *Quis rerum divinarum hereres sit* 75.



tek ziemski to „najświętsze dzieło, o którego budowie został pouczony Mojżesz za pomocą prorockich mów, [gdym przebywał] na górze”<sup>42</sup>.

Te przykłady powinny wystarczyć, by połączyć wizję Filona z refleksją Ojców Aleksandryjskich, z Orygenesem na czele. Z drugiej strony żaden z autorów chrześcijańskich nie podchodzi bezkrytycznie do interpretacji Aleksandryjskiego Żyda. Można zauważyć raczej stałą weryfikację poglądów tego autora i „chrystianizację” wypracowanej przez niego alegorii. Ojcowie Aleksandryjscy należą niewątpliwie do jego dłużników.

Jednakże mimo tego faktu wpływ Filona na refleksję dotyczącą świątyni Bożej nie był decydujący, jak w innych kwestiach. Ponadto wizja Aleksandryjskiego Żyda była daleka od powszechnego ujęcia idei Jerozolimy w judaizmie. Akceptował on w pewnym stopniu punkt widzenia swoich pobratymców<sup>43</sup>.

Krocząc po śladach Filona, Klemens Aleksandryjski przyjmuje, że świątynia jerozolimska była symbolem wszechświata<sup>44</sup>. W tym złożonym kontekście, w którym przeplatają się elementy różnego pochodzenia i rodzaju, szczegóły architektoniczne i sprzęty przeznaczone do kultu nabierają nieoczekiwanych znaczeń. Tak więc ołtarz kadzielnny, umieszczony między zasłoną a kotarą, jest symbolem ziemi, umieszczonej pośrodku wszechświata<sup>45</sup>. Pojawia się także rozszerzona typologia biblijna, bowiem cztery kolumny u wejścia do Świętego Świętych symbolizują cztery przymierza Starego Testamentu (Adam, Noe, Abraham, Mojżesz)<sup>46</sup>.

Z kolei w interpretacji kosmologicznej i psychologicznej przybytku Klemens wskazuje, że „Bóg cały wszechświat harmonijnie uporządkował i różne elementy połączył... [Słowo] pod tchnieniem Ducha Świętego ułożyło w harmonijny porządek zarówno makrokosmos, jak i mikrokosmos – człowieka... Ty jesteś cytrą fletem i świątynią moją”<sup>47</sup>...

<sup>42</sup> *De vita Mosis* II,74.

<sup>43</sup> Nie pisałby przecież, że „Żydzi uważają, że miasto święte, gdzie jest świątynia Boga Najwyższego, jest ich miastem – matką”; *In Flaccum* 46. Ireneusz z Lyonu podkreślał natomiast, że Jerozolima to „miasto – macierz należących do Nowego Przymierza”; *Adversus haereses* III,12,5.

<sup>44</sup> Por. *Stromata* V,32-35.

<sup>45</sup> Por. *tamże* 33,1.

<sup>46</sup> Por. *tamże* 34,4.

<sup>47</sup> Wg wydawców tekstu Klemensa, źródło tego cytatu jest nieznanne. Może to być fragment wczesnochrześcijańskiego hymnu.

Świątynią przez Słowo... [Dzięki Duchowi owa] świątynia [człowiek] obejmuje Boga<sup>48</sup>.

Interesujący jest obecny w symbolizmie świątyni wymiar chrystologiczny, gdzie pięć kolumn, które stały za zasłoną, zostaje zestawionych z pięcioma chlebami rozmnożonymi przez Zbawiciela<sup>49</sup>. Natomiast świecznik jest symbolem krzyża Chrystusa<sup>50</sup>.

Jest to być może pierwszy tak wyraźny i pełny dowód inspiracji filonańskiej w literaturze chrześcijańskiej. Nie oznacza to jednak, że podobne przekonania nie pojawiają się w bardziej spopularyzowanej formie. Wątki alegoryczne łączono z 1 Kor 6,19<sup>51</sup>. Zwiastunem rozważań tego typu jest napomnienie ze starożytnej homilii: „Trzeba byście ciała strzegli, jak świątyni Boga<sup>52</sup>, gdyż jak zostaliście powołani w ciele, tak i w ciele przyjdziecie<sup>53</sup>. Ireneusz z Lyonu daje z kolei dowód na to, że świątynię utożsamiano z całym światem: „[Stwórca] zechciał, aby świątynią Bożą był świat i by Duch Boży się nim radował jak Oblubieniec z Oblubienicy<sup>54</sup>. Myśl biskupa Lyonu biegnie innym torem niż żydowskiego alegorysty, a chrześcijaństwo wnosi nową argumentację do symboliki kosmicznej świątyni<sup>55</sup>.

W pismach Orygenesa interpretacja rzeczywistości świątyni Bożej w gruncie rzeczy pokrywa się z refleksjami nad Jerozolimą. W symbolicznej przybytku i samego miasta świętego znajdujemy rozwinięte dwa wątki: znaczenie eklezjologiczne i obraz duszy człowieka, w której gości Bóg. Na sposób platoński Adamancjusz nieustannie odwołuje się do dwóch poziomów rzeczywistości: sfery widzialnej i niewidzialnej. Różne możliwości interpretacyjne nie oznaczają bynajmniej, że poszczególne znaczenia wykluczają się. Chodzi raczej o uzupełnienie się i przenikanie.

Nie tylko Orygenes, ale wszyscy wczesnochrześcijańscy pisarze wywodzący się ze stolicy Egiptu, kreśląc wizerunek Jerozolimy i jej

<sup>48</sup> *Protrepticus* I,5.

<sup>49</sup> Por. J 6,9; *Stromata* V,33,3-4.

<sup>50</sup> Por. *tamże* 35,1.

<sup>51</sup> „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?”

<sup>52</sup> Aluzja do 1 Kor 6,19.

<sup>53</sup> II *Clementis* 9.

<sup>54</sup> *Adversus haereses* V,9.

<sup>55</sup> W podobnym duchu wypowiada się Laktancjusz: „Jak Bóg stworzył świat dla człowieka, tak człowieka stworzył dla samego siebie, jakby przełożonego świątyni Bożej, oglądającego dzieła i rzeczywistość niebiańską”; *De ira Dei* 14.

świątyni, nie ograniczają się do informacji z Biblii Hebrajskiej lub historii. Chociaż zdają sobie sprawę z wyjątkowego znaczenia miasta świętego także dla tych Żydów, którzy byli od niego oddaleni, opisują Jerozolimę na bazie symboli, sięgając do doktryny teologicznej i duchowej. Wielu elementów dostarczył im Nowy Testament.

### Inspiracje nowotestamentowe

W Nowym Testamencie mamy do czynienia z kontynuacją kultu judaistycznego. Przykład Chrystusa i Jego apostołów odgrywa tutaj decydującą rolę. Stosunek do świątyni jerozolimskiej naznaczony jest jednak pewną dialektyką, gdyż obok ciągłości jest także nowość i przekraczanie granic judaizmu. Niebagatelną rolę odgrywały teksty Janowe, z Ap włącznie, i wizja św. Pawła. Dla autorów starochrześcijańskich są to główne inspiracje o nowotestamentowej proweniencji.

Najwcześniejsi autorzy chrześcijańscy podkreślali przeciwieństwo między nową rzeczywistością, rozpoczętą przez Ewangelię, a instytucjami kultu judaistycznego. Jest to szczególnie widoczne u Melitona z Sardes, który stwierdza, że „już nie w jednym miejscu ani na wybranym obszarze zamieszkała chwała Boża, lecz łaska rozlała się aż po krańce ziemi”<sup>56</sup>. Opinia Melitona z Sardes stanowi znamieny sygnał, że rozpoczął się okres antagonizmu i rewindykacji między Kościołem judeochrześcijańskim a wspólnotą *ex gentibus*, co doprowadziło do późniejszej „zmowy milczenia” i *damnatio memoriae* wspólnoty nawróconych Hebrajczyków<sup>57</sup>.

Biskup Lyonu, Ireneusz, uważał, co zresztą było powtarzane przez większość pisarzy chrześcijańskich, że kres Jerozolimy i znajdującej się w niej świątyni jest związany z nastaniem Nowego Przymierza oraz przyjściem Zbawiciela, który odebrał dawnemu Prawu wszelki sens i znaczenie<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Tamże 45; por. R. Cantalamessa, *I piu antichi testi pasquali della Chiesa*, Rzym 1972, s. 34. „Nowe Jerozalem” wznosi się po to, aby zapomniano o „starej” Jerozolimie, zwiniętej jak namiot i odsunięta na zawsze oraz jej przybytku; por. E. Testa, *La fede della Chiesa madre di Gerusalemme*, Rzym 1995, s. 121.

<sup>57</sup> Por. I. Grego, *I Giudeo-cristiani nel IV secolo. Reazione-Influssi*, Jerozolima 1982, s. 72-74.

<sup>58</sup> Por. *Adversus haereses* IV,4,2. Ireneusz cytuje Iz 1,8.

Unicestwienie ziemskiego przybytku w Jerozolimie otworzyło drogę nie tylko idei niebiańskiego miasta<sup>59</sup>, lecz również możliwości sprawowania kultu w każdym miejscu<sup>60</sup>. Tak więc chrześcijanin „świętuje szabat codziennie, to znaczy każdego dnia oddaje cześć Bogu w jego świątyni, którą jest ciało człowieka i czyni sprawiedliwość o każdej porze. «Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń» (Oz 6,6). «Każdy, który wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony» (Jl 3,5)»<sup>61</sup>.

Podobne wątki pojawiają się w systemie teologicznym Orygenesesa, gdzie przejście do „nowego prawa” Ewangelii ma podstawowe znaczenie. Nie ma więc miejsca na odbudowę „ziemskiego Jeruzalem” i świątyni materialnej, jak spodziewali się tego wygnańcy żydowski i egzaltowani charyzmatycy. Byłby to nawrót do „tego, co gorsze”, przede wszystkim w perspektywie pełni duchowej i eschatologicznej. Dla Aleksandryjczyka historia to „następowanie po sobie wydarzeń, które się wypełniają, bez możliwości cofnięcia się”<sup>62</sup>. Ta zasada jednak nie zawsze wystarczała i, jak w przypadku gnostyka Herakleona, należało przedstawić przekonującą alternatywną egzegezę. Tak więc, według Orygenesesa, „zdanie: «Ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca», oznacza powszechną regułę Kościoła, regułę, ponad którą wzniesie się człowiek doskonały i święty, który w sposób bardziej konTEMPLACYJNY, wyraźny i zbożny czci Ojca<sup>63</sup>. Jak bowiem – zgodnie z tym, co mogą stwierdzić nawet Żydzi – aniołowie nie czczą Ojca w Jerozolimie, bo przecież czczą Go doskonale, niżby to można było czynić w Jerozolimie, ani też ci, którzy dzięki swemu usposobieniu mogą już być równi aniołom (por. Łk 20,36), nie oddają Ojcu czci w Jerozolimie, lecz czczą Go doskonale niż mieszkańcy Jerozolimy... Skoro jednak nikt nie oddaje czci ani na tej górze, ani w Jerozolimie, to kiedy już nadeszła godzina, każdy czci Ojca, bo stał się Jego synem<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1984, s. 95, przyp. 64.

<sup>60</sup> Według Herakleona, „Jerozolima oznacza Stworzyciela, któremu służyli Żydzi. Wy zatem – powiada – jako byty duchowe, nie będziecie czcili ani stworzenia, ani Stwórcy, lecz Ojca prawdziwie”; *In Johannem XIII*, 26, 95-96.

<sup>61</sup> Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio* 97.

<sup>62</sup> A. Monaci, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, Augustinianum 18/1978, s. 141, przyp. 12.

<sup>63</sup> „Odnosnie miejsca [modlitwy] należy zauważyć, że każde miejsce jest odpowiednie dla tego, kto dobrze się modli: «Na każdym miejscu dar kadzielny będzie składany (...) – mówi Pan» (Ml 1,11) oraz «Chcę więc, by mężczyźni modlili się na każdym miejscu» (1 Tm 2,8)”; *De oratione* 31.

<sup>64</sup> Por. *In Johannem XX*, 140-150; 288; 292.

Dlatego właśnie nie napisano: «W Jerozolimie nie będziecie czcili Boga», lecz: «Nie będziecie czcili Ojca w Jerozolimie»<sup>65</sup>.

Orygenes preferuje nazywanie świątyni „domem Ojca”. Określenie synoptyków „dom modlitwy” ma znaczenie drugorzędne i odnosi się do świątyni materialnej, wielokrotnie niszczonej i odbudowywanej, stanowiącej ośrodek kultu judaistycznego. W sferze duchowej rzeczywistość świątyni oznacza wyższą jakość chrześcijańskiego kultu.

Orygenes ujmuje w następujący sposób kwestię zniknięcia świątyni w Jerozolimie i kultu judaistycznego: „Sądzę, że podobnie, jak kult oddawany kiedyś [Bogu], «obraz i cień rzeczywistości niebieskich» (Hbr 8,5), został obalony przez rzeczywistości niebiańskie, jak również fakt, że przybył prawdziwy i najwyższy kapłan, znikło kapłaństwo symboliczne, a także wypełniły się prawdziwe ofiary za grzechy, [ryty] symboliczne zostały obalone... Świątynia zbudowana z martwych kamieni runęła<sup>66</sup>, aby mógł stanąć przybytek z żywych kamieni. Ołtarz powalono na ziemię, ponieważ jego rolę zaczął spełniać ołtarz niebiański, konsekrowany przez Chrystusa dla prawdziwego kultu. Ale jeśli według innej interpretacji tekstu, miasto [święte] oznacza ludzi, jeszcze dziś w Jerozolimie (tak nazywa się tych, którzy pokładają swoje nadzieje w tym ziemskim przebywaniu), [przez nich] Jezus zostaje wydany Żydom (...) i nie ma chwili, w której nie przekazywaliby Go poganom i u nich wyszydają Jego samego i Jego naukę»<sup>67</sup>.

Wszystko znajduje odniesienie w Chrystusie, kapłanie „przyszłych dóbr” (Hbr 10,1), ustanowionym na „na wzór Melchizedeka” (Hbr 5,10)<sup>68</sup>.

Fakt, że Józef i Maryja odnaleźli dwunastoletniego Jezusa w świątyni (por. Łk 2,41-52), jest okazją, by ukazać bogactwo semantyczne ewangelicznego tekstu<sup>69</sup>. Jak to często się dzieje, używa się różnych tekstów Pisma Świętego powiązanych między sobą obecnością słowa „świątynia”<sup>70</sup>. Kluczowe znaczenie ma przypomnienie: „W świątyni (...) można znaleźć Syna Bożego. Jeśli także i ty będziesz szukał Syna Bożego, szukaj Go najpierw w świątyni, tam się udaj, tam właśnie znajdziesz

<sup>65</sup> Tamże, XIII, 26,98-99.

<sup>66</sup> Bóg nie przebywał w świątyni materialnej, zbudowanej przez Salomona i przez ludzi; por. *Hom. in Lucam* 18,5; 20,3; fragm. 74 b.

<sup>67</sup> *In Matth.* XVI,3.

<sup>68</sup> Orygenes cytuje te wyrażenia w *Hom. in Jos.* XVII,1.

<sup>69</sup> Por. również *Hom. in Lucam* 20,3; fragm. 74b, 77, 78.

<sup>70</sup> Por. C. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, Kraków 2007, s. 95, przyp. 83.

Chrystusa, Słowo i Mądrość, to jest Syna Bożego”<sup>71</sup>. Przebywanie Zbawiciela w „domu Ojca” wskazuje na sens doktrynalny: Jezus utożsamia swojego Ojca z Bogiem świątyni, wbrew herezji walentynian, którzy przeciwstawiali Stwórcę, Boga Prawa i proroków oraz świątyni, Ojcu Jezusa Chrystusa<sup>72</sup>. Dzięki poszukiwaniu w słowach Chrystusa „Boskich i przekraczających poziom ludzki”<sup>73</sup> znaczeń, można w pełni zrozumieć prawdziwe znaczenie enigmatycznej wypowiedzi<sup>74</sup>. Tożsamości Zbawcy należy szukać między „przebywaniem w domu Ojca” a Jego niebieskim przybytkiem<sup>75</sup>. Mieszkaniem Boga jest każdy człowiek urzeczywistniony i spełniony<sup>76</sup>, który należy do Boga Ojca<sup>77</sup>.

Orygenes często przeciwstawia błędnym spekulacjom gnostyckim interpretację w duchu wiary i tradycji Kościoła. W interpretacji walentyniańskiej identyfikowano Święte Świątych w przybytku z Jerozolimą niebiańską<sup>78</sup>. Orygenes nie mógł więc mówić o Jerozolimie i wzmiankach biblijnych o niej wyłącznie w sferze dosłownej. Stara się odrzucić wszelkie tendencje umniejszające jej rolę i znaczenie lub odrywające symbolikę miasta Bożego od Biblii i tradycji Kościoła<sup>79</sup>.

Nasz autor kieruje ostrze polemiki nie tylko przeciwko tym, którzy tłumaczą natchnione teksty w sposób „powierzchnowy”<sup>80</sup> i „na modłę żydowską”<sup>81</sup>, ale także w oderwaniu od historii. Taki zarzut

<sup>71</sup> *Hom. in Lucam* 19,2-7. „Nie w jakimkolwiek innym miejscu, lecz w świątyni, i nie po prostu w świątyni, lecz pośrodku uczonych, gdy ich słuchał i zadawał im pytania. Ty więc także szukaj Jezusa w kościele Boga, szukaj w świątyni, szukaj Go pośród nauczycieli, którzy są w świątyni i nie wychodzą z niej; a gdy tak będziesz szukał, odnajdziesz Go”; *tamże* 18,2-5.

<sup>72</sup> *Por. Hom. in Lucam* 18,5; 20,2. Interpretacja werseu Łk 2,48 włączona została do rozważań na temat Kpł 21,11; *por. Hom. in Leviticum* 12,4.

<sup>73</sup> *Hom. in Lucam* fragm. 80.

<sup>74</sup> *Tamże*, 20,3.

<sup>75</sup> *Por. Hom. in Lucam* 19,5; *por. C. Corsato, Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 95.

<sup>76</sup> To typowa dla Orygenesa kwestia połączona z zagadnieniem świątyni; *por. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (wyd.), Origene. Homélie sur S. Luc, SC 87, Paryż 1962*, s. 682, *przyp.* 2.

<sup>77</sup> *Por. Hom. in Lucam* 20,3.

<sup>78</sup> Na dodatek chodziło o żeński eon znajdujący się poza Pełnią, który przez odkupienie stał się oblubienicą Chrystusa jako „matka, Ogdoada, Sofia, ziemia, Jerozolima i duch święty”.

<sup>79</sup> Jean Daniélou syntetyzuje elementy teologii gnostyckiej, które przyswoił Orygenes: konkretne miejsca stanowią przedstawienie stanów duchowych, „wstępowanie” i „schodzenie” odpowiadają procesom zachodzącym w sferze ducha, różnica pomiędzy kategoriami osób odnosi się do podziału pomiędzy „prostaczkami” a „doskonałymi”; *por. J. Daniélou, Origene, Paris 1948*, s. 234.

<sup>80</sup> *Por. tenże, De principiis* II,11,2. Tłumaczenia własne autora zostały porównane z wersją w języku polskim; *por. S. Kalinowski (tłum.), K. Augustyniak (tłum. fragmentów z Filokalii), H. Pietras, Orygenes. O zasadach, Źródła myśli teologicznej 1, Kraków 1996*.

<sup>81</sup> *Por. In Johannem* X,42,288.

kieruje do Herakleona w związku z interpretacją tekstu J 2,20<sup>82</sup>. Gnostyk twierdzi: „Salomon zbudował w ciągu czterdziestu sześciu lat świątynię, będącą wyobrażeniem Zbawcy”<sup>83</sup>. Chrystus oczywiście odwołuje się po fakt budowy świątyni przez Heroda. Przybytek Salomonowy powstał bowiem w siedem lat (por. 1 Krl 6,37-38). Orygenes nie mógł kontestować głębszego ujęcia chrystologicznego bazującego na tekście ewangelicznym, w którym świątynia zostaje odniesiona do ciała Jezusa. Za to wykazał błąd odnoszący się do „litery tekstu”, co obróciło w gruzy gmach alegorii herakleńskiej. Te i podobne alternatywne wyjaśnienia stanowią przykład, w jakim stopniu walka z egzegezą gnostyczną stała się zacięta i jak szeroki krąg zagadnień obejmowała.

### Od symbolu materialnego do rzeczywistości nadprzyrodzonej

W serii przeciwstawnych symboli i obrazów biblijnych pojawia się zestawienie Jeruzolimy ziemskiej i niebiańskiej, które poprzedza ukazanie przeciwieństwa między „świątynią ziemską” a „Chrystusem w niebie”.

Judeochrześcijanie nie przestawali mówić o nowej świątyni i odnowionych ofiarach, wyliczając drogie kamienie mające służyć do odbudowy chwalebne przybytku i upatrując wzór w niebiosach. Ze swej strony natomiast wielki Kościół przyjął tezę, że przybytek Starego Testamentu pozostanie zniszczony aż do wypełnienia się czasów, bowiem stłuczone naczynie nigdy nie powróci do stanu pierwotnego<sup>84</sup>. Bóg zniszczył ziemską stolicę Hebrajczyków, „jak lekarz rozbija flakonik [z lekarstwem]”<sup>85</sup>. Kontrast między rzeczywistością historyczną a oczekiwaniem eschatologicznym stanowi ważny element uduchowienia Jeruzolimy i ziemi Odkupienia<sup>86</sup>. „Ziemie Świętą” stanowi osoba Chrystusa i wierzących w Niego, ponieważ zamieszkuje w nich Duch Święty. Tak więc to również „świątynia Boga i Jeruzolima”.

Inaczej było z nadziejami odbudowy świątyni żydowskiej. Tę inicjatywę łączono w najwcześniejszych pismach chrześcijańskich z... anty-

<sup>82</sup> „Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię, a Ty ją wzniesiesz w przeciągu trzech dni”?

<sup>83</sup> In *Johannem* X,38.

<sup>84</sup> Por. Hieronim, In *Hieremiam* IV,15.

<sup>85</sup> Por. Jan Chryzostom, *Adversus Judaeos* IV,6;

<sup>86</sup> Z „ziemią” związane są dary chleba, oliwy, wody i wina, które dla Afrykańczyka stają się zapowiedziami sakramentów Kościoła; por. *De resurrectione* 26, 41.

chrystem. Jego rolę odnowiciela kultu żydowskiego w Jerozolimie łączono z początkiem Paruzji, poprzedzonej chwilowym „panowaniem ciemności”. Działanie antychrysta miało stanowić odwrotność historii Zbawienia<sup>87</sup> i być „małpowaniem” Syna Bożego. Ten zabieg literacki miał na celu kompromitację judaistycznych koncepcji eschatologicznych. Hipolit poświadcza, że w opisach przywoływano elementy apokaliptyki żydowskiej, która tłumaczyła w sposób dosłowny prorocstwa Starego Testamentu odnoszące się do rozkwitu Palestyny, powstania odnowionej stolicy i ustanowienie królestwa mesjańskiego na ziemi<sup>88</sup>. Inny autor, Wiktoryn z Petowium, mówi wręcz o bałwochwalstwie związanym z osobą antychrysta. Nastąpi bowiem to, że „złoty posąg antychrysta stanie w świątyni jerozolimskiej... Ustanowi on własną świątynię (...) na górze wyniosłej i świętej, czyli w Jerozolimie”<sup>89</sup>.

Takie nastawienie jednak nie wystarczało. Był o tym przekonany Orygenes, który jako pierwszy spośród pisarzy Kościoła, przez alternatywną interpretację i spirytualizację wizerunku Jerozolimy doprowadził do kryzysu tradycyjne systemy milenarystyczne, będące jeszcze w pełni swego rozwoju. Niektóre fragmenty dzieł wielkiego Aleksandryczyka świadczą wyraźnie o podjęciu tej polemiki.

Powrót do sfery materialnej stanowi martwy punkt i przeszkodę na drodze poszukiwania prawdy. To wszystko, co jest historyczne i widzialne, okazało się kruche i podległe zniszczeniu. Prawdziwe chrześcijaństwo, wyznawane i praktykowane przez „doskonałych”, a nie „prostaczków”, ma świadomość przemijania każdego cienia i zapowiedzi<sup>90</sup>. Orygenes przyznaje więc, że „Żydzi (...) otrzymali symbol państwa Bożego i świątyni Boga oraz odprawiali przy ołtarzu kapłańską Jego służbę”<sup>91</sup>. Jednakże kult judaistyczny w Jerozolimie miał charakter przejściowy i utracił znaczenie, gdy nastąpiła rzeczywistość ogłoszona przez Chrystusa. W *Symposium*<sup>92</sup> Metodego z Olimpu wydaje się niemal naturalne przejście od obrazu „tysiącletniego królestwa” do wspólnoty zbawionych, którzy „dojdą do ziemi świętej (...), aby wre-

<sup>87</sup> Por. A. Monaci, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, s. 141.

<sup>88</sup> Por. C. Mazzucco, E. Pietrella, *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, „Augustinianum” 18/1978, s. 38-39, przyp. 91.

<sup>89</sup> *Scholia in Ap.* XIII, 13.

<sup>90</sup> Orygenes nawiązuje do Platona, dla którego znaki, cienie i zapowiedzi są wyłącznie prowizorycznymi odnośnikami procesu prowadzącego do spotkania z Najwyższym Dobrem; por. *Republika* VI, 510c-511e.

<sup>91</sup> *Contra Celsum* V, 42.

<sup>92</sup> Prawdopodobnie dzieło to ujrzało światło dzienne w latach 260-290.



szcie dotrzeć do świątyni i do miasta Bożego”. Wszystko to wypełnia się „według typów, które były u Żydów”<sup>93</sup>.

### Interpretacje kosmologiczne, antropologiczne i eklezjologiczne

Chociaż odnośniki do ogólnego pojęcia przybytku stanowią osobną sferę rozważań, jednak warto sięgnąć do nich u Ignacego z Antiochii. Dla tego biskupa i męczennika, wszyscy chrześcijanie jako „współwędrowcy”<sup>94</sup> są jednocześnie „nosicielami Boga i nosicielami świątyni, nosicielami Chrystusa i nosicielami świętych przedmiotów”<sup>95</sup>. To określenia kwalifikujące chrześcijan i podkreślające ich godność. Wierni zostają więc powołani do uczestnictwa w kulcie duchowym, który zajął miejsce cielesnych ofiar i rytów Starego Testamentu. Jest to preludium nurtu upatrującego w starotestamentowej obrzędowości elementów wewnętrznego, duchowego życia chrześcijan<sup>96</sup>.

Upodobnienie ochrzczonego do Chrystusa<sup>97</sup> to zasada pozwalająca Ireneuszowi z Lyonu na wskazanie analogii ciała do świątyni. „[Apostoł Paweł] nazywa Boże stworzenie świątynią: «Czyż nie wiecie, że-ście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście» (1 Kor 3,16-17) – oczywiście ciało nazywa tu świątynią, w której mieszka Duch. I dlatego pan o nim mówił: «Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo» (J 2,19). «On zaś mówił o świątyni swego ciała» (J 2,21). I nie tylko stwierdza [apostoł], że wasze ciała są świątynią, ale że są członkami Chrystusa... Czyż więc nie jest największym bluźnierstwem mówić, że świątynie Boga, w której mieszka Duch Święty i członki Chrystusa nie uczestniczą w zbawieniu, lecz są rzucone na rozsypkę?»<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Por. *Symposium IX*,5.

<sup>94</sup> Biskup Smyrny Polikarp rozpoczyna podobnie swój list: „...do Kościoła Bożego pielgrzymującego w Filipi”; *Epistula ad Philippenses* prolog.; por. M.C. Paczkowski, „Obcy” i „przybycze”. *Od statusu cywilno-prawnego do eklezjologii wyobcowania*, *Vox Patrum* 26/2006, t. 49, s. 520-521.

<sup>95</sup> *Ad Eph.* 9. Wierzący w Chrystusa to *theoforoi*, *naoforoi*, *christoforoi*, *hagioforoi*.

<sup>96</sup> Por. np. Jan Chryzostom, *Catechesis X*,1.

<sup>97</sup> Także w późniejszych okresach nie brak autorów chrześcijańskich reprezentujących z podobną ostrością Pawłowe zakotwiczenie liturgiczne w śmierci i zmartwychwstaniu. Wystarczy wspomnieć o św. Ambroży, *De sacramentis* 2, 16, 20; *De Mysteriis* 21 i Teodorze z Mopuestii, *Catecheses*, 1, 6, 7; 3, 5, 6, 25.

<sup>98</sup> *Adversus haereses V*,6.

Dodając aspekt jedności Ciała Mistycznego, biskup Lyonu wskazuje na aspekt soteriologiczny, czemu służą reminiscencje biblijne (1 Kor 3,16-17; J 2,19.21).

Nie powinno to dziwić, bowiem przez długi okres egzegeza chrześcijańska Starego i Nowego Testamentu opierała się na zbiorach zwanych *Testimonia*, nie zaś na systematycznych komentarzach ksiąg biblijnych<sup>99</sup>. Znane i komentowane teksty dotyczące Jerozolimy i świątyni odczytywano według najróżniejszych kluczy<sup>100</sup>. W sporach i polemikach wczesnochrześcijańscy pisarze korzystali obficie z tej antologii, która ułatwiała korzystanie z tekstów biblijnych. Znamienny jest przykład Cypriana z Kartaginy, który w swoich *Świadectwach*<sup>101</sup> przytacza wersety biblijne odnoszące się do świątyni jerozolimskiej w rubrykach mówiących o Kościele, Oblubienicy Chrystusa<sup>102</sup>. Mówi także o człowieku jako „świątyni Ducha”, udzielając następującej rady: „Masz się troszczyć o siebie i ozdabiać się. To ty jesteś wspaniałym mieszkaniem, w którym przebywa Pan, jak w swojej świątyni i w którym zamieszkał już Duch Święty. Ten dom pozostanie na zawsze piękny, zadbany, godny i wspaniały. Nie może być powalony i zniszczony; może tylko zmienić się na lepsze, gdy ciało zmartwychwstanie”<sup>103</sup>.

Można by przypuszczać, że Cyprian z Kartaginy nawiązuje do przypowieści Chrystusa o budowie dwóch domów (por. Mt 7,25-27; Łk 6,48-49). Wtrącenie zdania o świątyni daje jednak okazję do dostrzeżenia innego wątku: dziejów biblijnego domu Bożego z jego wspaniałością i upadkiem. Dom „piękny, zadbany, godny i wspaniały” to być może pewien odnośnik do Łk 11,25. Dbałość człowieka o siebie, jako przybytek Boży to znany *topos* literacki, obecny w literaturze łacińskiej późniejszego okresu<sup>104</sup>.

<sup>99</sup> Systematyczne komentarze pojawiają się dopiero w czasach Hipolita i Orygenesza.

<sup>100</sup> Poszczególne wersety lub perykopy grupowano według tematyki teologicznej z myślą o głównych wątkach katechezy. Z czasem kolekcje tekstów biblijnych uzupełniano o sposób interpretacji, gdyż tekst biblijny po wyjęciu z kontekstu z trudem mógł stać się mocnym argumentem w zawiłych dyskusjach, jakich już w owych czasach nie brakowało. W ten sposób dana perykopa staje się nierozłączna ze swoim „kluczem”, który otwierał jej sens i tajemnicę.

<sup>101</sup> *Testimonia ad Quirinum* to antologia testów biblijnych, która powstała w latach 248-250. Na temat tego dzieła por. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 3, Paris 1978, s. 234-235; 238.

<sup>102</sup> Por. *Testimonia ad Quirinum* II,19.

<sup>103</sup> Cyprian z Kartaginy, *Ad Donatum* 14-15.

<sup>104</sup> Świadczy o tym chociażby Laktancjusz: „Oczyśćmy tę świątynię, którą brudzą nie dym ani kurz, lecz złe myśli. Nie oświetlają jej płonące świece, lecz światłość i blask mądrości. Jeśli wierzymy, że w [tym przybytku] jest zawsze obecny Bóg, przed którym nie można ukryć tajemnic myśli, będziemy żyli doświadczając Jego łaski i nie obawiając się nigdy jego gniewu”; *De ira Dei* 24.

Jak widzieliśmy, pisarze aleksandryjscy czynią z Jerozolimy i jej świątyni przedmiot interpretacji duchowej, co pozwala znaleźć u nich całą gamę wątków eklezjologicznych. Ich drobniagowe wyodrębnienie i omówienie nie stanowi jednak przedmiotu niniejszego opracowania. Rzadko który z symboli Kościoła tak zafascynował starożytnych autorów chrześcijańskich jak obraz Jerozolimy i przybytku<sup>105</sup>.

Klasyczną konstatacją jest to, że prawdziwa Jerozolima, czyli Kościół, składa się z żywych kamieni. To lud nazwany królewskim kapłaństwem składający Bogu duchowe ofiary<sup>106</sup>. Dla Orygenesu tylko ten, kto poddaje się „obrzezaniu serca”, staje się „Judejczykiem” i zamieszkuje w Jerozolimie (por. Jr 4,4)<sup>107</sup>.

Doskonałość Kościoła<sup>108</sup> wyrażają natchnione słowa Biblii i w ich świetle Adamancjusz prostuje koncepcję przybytku Bożego: „Uważano, że świątynią Boga była budowla wzniesioną z martwych kamieni, którą zbudował Salomon i odbudował Ezdrasz, ale zniszczyli ją Rzymianie po przyjsciu Zbawiciela. Ona to właśnie była uważana za dom modlitwy, ale gdy została powalona w gruzy, Żydzi zostali pozbawieni miejsca modlitwy i musieli z konieczności przyznać, że nie posiadali już niezwykłego przywileju wobec Boga, o czym wnioskowali z faktu, że modlili się [w przeszłości] w domu Bożym”<sup>109</sup>.

Orygenes przestrzega, że chociaż Kościół jest „świątynią zbudowaną z żywych kamieni, jednak grożą mu te same niebezpieczeństwa”<sup>110</sup>, co ziemskiej Jerozolimie i widzialnemu przybytkowi.

W rozważaniach dotyczących symboliki biblijnego przybytku obok wątków znanych i wcześniej rozwijanych w refleksji Orygenesu pojawiają się również nowe elementy. „Z samej natury świątynią jest szlachetna w swym umyśle dusza, która dzięki wrodzonej inteligencji znajduje się ponad ciałem – dusza, w której uniżenie wstępuje Jezus wyszedłszy z Kafarnaum, miejscowości leżącej gdzieś w dole. W duszy tej, przed otrzymaniem od Jezusa bodźców wychowawczych zagnieżdżyły się poruszenia ziemskie, nierozumne i uciążliwe oraz te, które wydają się piękne, ale pięknymi nie są. Jezus wypędza je słowem uple-

<sup>105</sup> Jerozolima, podobnie jak Kościół, jest jednocześnie ziemską i niebiańską, ogarnia sferę historyczną i wkracza w świat niewidzialny, tworzą ją elementy materialne i duchowe.

<sup>106</sup> Por. *In Johannem* XIII,13,84. Orygenes cytuje J 4,21.

<sup>107</sup> Por. *Hom. in Jerem.* V,15.

<sup>108</sup> Według Orygenesu, Ez 16 to słowa odnoszące się do ludu tworzącego Kościół. Został on nawiedzony przez Boga i oczyszczony z grzechów; *Hom. in Ezechielem* VI,4.

<sup>109</sup> *In Matth.* XVI,22.

<sup>110</sup> *Tamże*, XVI,21.

cionym z przekonywających i karcących nauk, aby dom Jego Ojca przestał już być targowiskiem, lecz żeby dla własnego zbawienia i dla zbawienia wielu przyjął kult Boży sprawowany wedle praw niebieskich i duchowych”<sup>111</sup>.

W chrześcijańskim znaczeniu duchowa świątynia może ulec degradacji, ale tylko do pewnego stopnia: z powodu win pasterzy staje się targowiskiem, ale nigdy „jaskinią zbójców”, jak przybytek żydowski<sup>112</sup>. Odrzucenie Chrystusa przez naród wybrany spowodowało, że świątynia w Jerozolimie straciła swoje pozytywne znaczenie<sup>113</sup>. Widać tutaj, jak bardzo wizja Aleksandryczyka jest często odległa od rozważań wcześniejszych autorów, którzy nie zajmowali się tak szeroko kwestią odnowy obrzędów i ich zastąpieniem przez kult duchowy w „duchu i prawdzie” lub symbolizmem antropologicznym świątyni<sup>114</sup>.

Orygenes rozpatruje fakt odbudowy świątyni jerozolimskiej w perspektywie antropologicznej i eklezjalnej. Biblijny obraz odnosi do odnowy duszy człowieka po zniszczeniach poczynionych przez grzech, jej umocnienia i budowy duchowego gmachu Kościoła<sup>115</sup>. Przybytek jest rzeczywistością mistyczną, gdyż przedstawia nie tylko Kościół, lecz również odkupionego człowieka, a ściślej jego duszę. Obie te rzeczywistości, analogicznie do historycznej stolicy narodu wybranego, utożsamiają się z Oblubienicą Boga. W niebiosach umieszczane są dusze ludzkie według ich zasług, aby wypełniła się obietnica Chrystusa (por. Mt 5,5)<sup>116</sup>. W tym kontekście Orygenes stawia pytanie: „Któż może być aż tak szczęśliwy, aby mieć swój udział w Jerozolimie, móc tam przebywać: tam gdzie jest Boża świątynia i być samemu przybytkiem Boga?”<sup>117</sup>

Należy nadmienić, że u Orygenesusa widać, mimo czasami dosyć abstrakcyjnej symboliki, realizm ascetyczny i sposób myślenia na wskroś

<sup>111</sup> *In Johannem X,24.*

<sup>112</sup> Por. *tamże X,23.*

<sup>113</sup> W gruncie rzeczy przestaje być budowlą, więc jest to aluzja do faktu zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian. W *Comm. in Matthaicum* Orygenes prezentuje diametralnie odmienny punkt widzenia.

<sup>114</sup> Chrystus, oczyszczający duszę ludzką z nieuporządkowanych i nierozumnych zachcianek, przedstawionych jako zwierzęta wyrzucone przez Niego razem z przekupniami z przybytku; por. *In Johannem X,24,141-142*. Także Euzebiusz z Cezarei idzie tym, widząc w Jerozolimie obraz doskonałej duszy i jej pragnienie świętości, a więc uwalnianie się od wszelkiej nieczystości; por. *In Isaiam 52,11*.

<sup>115</sup> Por. I.M. Duval, *Vers le commentaire sur Aggée d'Origene, Origeniana Quarta*, Innsbrucker theologische Studien, t. 19, Innsbruck 1987, s. 7-15.

<sup>116</sup> *In Ps. 149,4.*

<sup>117</sup> Por. *In Num. hom. XXVIII,4.*

chrześcijański<sup>118</sup>. Uważa więc Jerozolimę za ostateczny cel człowieka wierzącego, czyli jego doskonałość, opisując jej poszczególne stopnie<sup>119</sup>. Najwyższy stopień to „Kościół pierworodnych”. Określenie tego typu zwraca uwagę na rzeczywistość nadprzyrodzoną, na ów przybytek nie ręką ludzką zbudowany, który jest w niebiosach<sup>120</sup>.

Na początku IV w. używana przez pisarzy chrześcijańskich terminologia ustala wyraźne przeciwieństwo między prawdziwym, duchowym odniesieniem do nazw i instytucji biblijnych, a ich zawężoną wizją. W ten sposób rysuje się różnice między Żydami a chrześcijanami: naród hebrajski trzyma się konkretnych miejsc, natomiast chrześcijanie są idealizowani jako patrzący przede wszystkim na rzeczywistość duchową<sup>121</sup>. Tak więc Euzebiusz z Cezarei mówi o „prawdziwym Syjonie” i „prawdziwej Jerozolimie”<sup>122</sup>. Jest jednak prawdopodobne, że odwołuje się przede wszystkim do chrześcijan, którzy chcieli wprowadzić na nowo ideę świętości Jerozolimy według wzorów starotestamentalnych<sup>123</sup>. Jego metoda dyskusji polega na zdyskredytowaniu płaszczyzny fizycznej i odwoływaniu się do sfery duchowej lub idei chrystianizacji miasta zastępującego dawną stolicę Izraela. Status „świętości” był związany z obecnością świątyni Bożej, co w konsekwencji mogłoby się okazać bardzo niebezpieczne dla chrześcijan. Biskupowi Cezarei chodziło natomiast o teologię miejsc świętych, a nie

<sup>118</sup> Orygenes interpretuje następująco płacz Zbawiciela nad świętym miastem: „Czyż [Chrystus] nie smuci się z naszych błędów oraz czy nie oplakuje naszych nieszczęść i cierpień? On który płakał nad Jerozolimą i mówił do niej: «Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak kwoka pisklęta, a nie chciałaś» (por. *Mt* 23,37). Czyż więc Ten, który przyjął nasze słabości (...), teraz lekceważy nasze ropiejące rany?”; *Hom. in Leviticum* 7,2. Podobnie w komentarzu do *Ez*, w którym nasz autor stwierdza: „Nasz Pan i Bóg Jezus Chrystus (...) nawiedza nieszczęsną Jerozolimę, symbol naszej grzesznej duszy”; *Hom. in Ezechielem* 6,8.

<sup>119</sup> Orygenes rozwija tę kwestię na podstawie *Hbr* 12,22-23; por. F. Ledegang, *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and Its Members in Origen*, Bibliotheca Ephemeridum Theologica-rum Lavanienisium 156, Lowanium 2001, s. 156; 481-482.

<sup>120</sup> Elementy obrazowego przedstawienia rzeczywistości Kościoła znajdują się w pismach Atanazego. Określa on Kościół jako „świątynię”, której czciciele przeznaczeni są do chwały niebiańskiej Jerozolimy; por. *tamże* 67,30.

<sup>121</sup> „W całym przybytku [Chrystus] roztoczył wprost rozrzutnie i z największą szczegółów rozmaitością Prawdy światło i blaski. Wszędzie i zewsząd wybrał sobie żywe, silne i mocne dusz kamienie i z wszystkich buduje wielki i królewski przybytek, wspnialy, światłem wewnątrz i zewnątrz zalany, jako że nie tylko dusza i umysł, ale i ciało ich jaśnieje w pełnym rozkwicie kraszy czystości i skromności”; Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* X,4,65.

<sup>122</sup> Por. *In Isaiam* 49,14-16; *Comm. in Ps.* 64.2-3; *Demonstratio evangelica* IV,12 i IV,17; por. także Orygenes, *In Johannem* 4,201, 13.13, 238.8; 4.461, 13.58, 288.29.

<sup>123</sup> Tego typu oskarżenia znajdujemy np. w *Eclogae prophetae* III,24.

o miasto jako całość. Poszczególne miejsca, w tym przede wszystkim grób Chrystusa, miały przywilej świętości. Euzebiusz jest więc ostrożny w szczegółach, by nie sprawić wrażenia, że należy automatycznie identyfikować „święte miasto” z Jerozolimą w swej konkretnej postaci<sup>124</sup>. Potwierdzenie tego faktu Euzebiusz z Cezarei znajduje już w Starym Testamencie<sup>125</sup>. Ma się wrażenie, że palestyński biskup miota się między dwoma skrajnymi celami, które sobie wyznaczył: z jednej strony chce oddać w pełni konkretność wydarzeń, a z drugiej przenosi na płaszczyznę duchową ideę miasta Bożego i jego przybytku. „Oto wielka świątynia, jaką na całym świecie zamieszkałym pod słońcem wzniosł Wielki Stwórca wszechświata – Słowo, a wzniosł ją, aby na ziemi dać obraz duchowy tego, co się mieści ponad sklepieniem niebios, by od wszelkiego stworzenia i od wszystkich istot rozumnych odbierał chwałę i cześć Jego Ojciec, Lecz żaden śmiertelnik nie jest zdolny wyśpiewać owej krainy przewyższającej niebios, owych pierwowzorów tego, co tutaj widzimy, które tam istnieją, owego tak zwanego górnego Jeruzalem, tej niebieskiej góry Syjon, tego miasta nadziemskiego Boga żywego, gdzie tysiące chórów anielskich i Kościół dzieci pierworodnych, zapisanych w niebiosach, wielbi niewysłowionymi i dla nas niezrozumiałymi dociekaniem rzeczy Boskich swego Stworzyciela i Wodza Naczelnego wszechzrzczy”<sup>126</sup>.

Jest to jednak epoka, w której Jerozolima zmieniła swój charakter dzięki inicjatywom Konstantyna budowy bazylik mających uczcić miejsca święte. Wobec faktów pisarze chrześcijańscy uznają, że Bóg zniweczył symboliczne znaczenie ziemskiego przybytku w Jerozolimie, o którym mówi Stary Testament. Szczególną wymowę teologiczną i duchową przypisywano „pamiętce zmartwychwstania”, czyli jak opisuje Euzebiusz z Cezarei: „Święte świętych; jaskinia, [która] swoim istnieniem dawała świadectwo zmartwychwstania, jeszcze wyraźniejsze niż jakiegokolwiek słowa”<sup>127</sup>. Tak oto po raz pierwszy w dziejach piśmiennictwa chrześcijańskiego w sposób systematyczny

<sup>124</sup> W komentarzu na temat kuszenia Chrystusa, opuszcza nazwę Jerozolimy; por. *Demonstratio evangelica* IX,7; *In Ps* 90, 10-12.

<sup>125</sup> „Bóg [rzekł Danielowi]: «i dla twojego świętego miasta». Słyszmy to niecodzienne wyrażenia. «Twoje» to znaczy «twój lud» i «twoje miasto święte». To tak, jakby powiedzieć: «miasto, o którym myślisz, że jest święte» Do tej pory Daniel nazywał miejsce [gdzie wznosiło się] miasto «świętym miejscem Bożym». Ten, który odpowiedział [Bóg], rzekł coś zupełnie innego: ani lud miasto ani byli Boży, ale sądzono, że tak było”; *Demonstratio evangelica* VIII,2.

<sup>126</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* X,4,69-70.

<sup>127</sup> *Vita Constantini* III,28.

zostaje zwrócona uwaga na teologiczne i religijne znaczenie sanktuarium i zajmowanej przez nie przestrzeni<sup>128</sup>.

### Anastasis – nowa świątynia w Jerozolimie

Kościół w epoce konstantyńskiej ogłosił się „córą Syjonu”, szerzącą pokój mesjański<sup>129</sup>, i prawdziwą „resztą Izraela”<sup>130</sup>. Kościół jerozolimski utrzymał zaszczytne miano „Kościół–Matki”<sup>131</sup>. Na szerszą skalę wprowadzono m.in. tezę o zastąpieniu Starego Przymierza przez Ewangelię, a Izrael „cielesny” ustąpił miejsca „duchowemu”, czyli prawdziwemu ludowi wybranemu – Kościołowi. Na miejsce świątyni jerozolimskiej pojawiły się kościoły i bazyliki. Ich architektura nie mogła bezpośrednio wzorować się na świątyni żydowskiej czy budowlach sakralnych pogan. Fundatorzy kościołów, nawróceni na chrześcijaństwo, otrzymali jednak dziedzictwo duchowe, które kierowało budowniczymi biblijnego przybytku. Chrześcijański dom modlitwy miał odzwierciedlać nowe perspektywy postrzegania Boga i świata. Niektóre starsze symbole zostały ponownie użyte, lecz niosły ze sobą nowe treści. Powstała linia łącząca wspólnotę uczniów Chrystusa, która narodziła się w Jerozolimie, w cieniu świątyni żydowskiej, z Jerozolimą duchową – Kościołem wybranych.

Chociaż nie przerwano tradycji rozważań duchowych o świątyni jerozolimskiej, to jednak aspekty konkretne i materialne nabrały szczególnej wagi. W czasach Cyryla Jerozolimskiego widać nader wyraźnie, że cały kompleks żydowskiej tradycji religijnej związanej ze świątynią został jakby przeniesiony i przystosowany do kościoła *Anastasis*<sup>132</sup>. W gruncie rzeczy aspekt duchowy i konkretna rzeczywistość łączyły się z sobą nierozzerwalnie. Idee te narodziły się i rozwinęły nie tylko dzięki wspaniałości sanktuariów chrześcijańskich, lecz także jako odbicie Biblii i tradycji judaistycznej. Powstaje swego rodzaju dualistyczna koncepcja Jerozolimy jako miasta materialnego i niebiańskiego jedno-

<sup>128</sup> Por. przede wszystkim A. Lassus, *L'Empereur Constantin, Eusebe et les lieux saints*, *Revue de l'histoire des Religions* 171/1967, s. 135-144.

<sup>129</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *Demonstratio evangelica* VI,9;17.

<sup>130</sup> Por. Ezychiusz z Jerozolimy, *Interpretatio Isaiae* 11,10-12,6.

<sup>131</sup> Por. *Anafora* przypisywana św. Jakubowi w: F.-E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, t. I, s. 54.

<sup>132</sup> Cyryl Jerozolimski musiał tłumaczyć wiernym, że „świątynia Boża” to sanktuarium żydowskie. „Nie można tu bowiem rozumieć kościoła, w którym my jesteśmy”; *Catechesis* XV,15.

czesnie, umiejscowionego na ziemi, co można odnaleźć w źródłach literackich i ikonograficznych czasów pokonstantyńskich.

Pojęcie o całościowym dziele Konstantyna daje relacja ojca historiofilii chrześcijańskiej – Euzebiusza z Cezarei<sup>133</sup>. Na tle wydarzeń z przeszłości opisuje sugestywnie Jerozolimę upiększoną budowlami chrześcijańskimi<sup>134</sup>. Dzieło cesarza Konstantyna to przybytek wzniesiony Chrystusowi, architektowi i królowi nowego Jeruzalem. Władca czyni ze swego cesarstwa zapowiedź i ziemski wzór wiekuistego królowania Chrystusa<sup>135</sup>. Działanie cesarza jest w opinii Euzebiusza dowodem przewagi prawdy nad fałszem, zwycięstwa Chrystusa nad demonami i bożkami<sup>136</sup>. „Miejsce” (*topos*) opisane przez Euzebiusza promieniowało łaską i mocą, a sam fakt zmartwychwstania Pańskiego był widziany jako teofania. Nic nie mogło przyćmić sławy cesarza, który przyozdobił „to święte miejsce (...), które od początku było święte (...), a teraz objawia się bardziej godnie czci, gdyż ukazuje w pełnym świetle dowody cierpienia Zbawcy”<sup>137</sup>.

Należałoby się zastanowić, czy splot wydarzeń historycznych i krótkotrwałość władania cesarza Juliusza Apostaty zniweczyły próbę odbudowy świątyni żydowskiej w IV w. Historycy chrześcijańscy z tamtej epoki, piszący o tym rozdziale dziejów, zwracają uwagę na niemożność odbudowy świątyni żydowskiej mimo stanowczych działań cesarza<sup>138</sup>.

<sup>133</sup> Por. opracowanie dotyczące dzieł Euzebiusza wg T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, s. 81-190.

<sup>134</sup> „W miejscu, gdzie pogrzebano Pana, stanęło nowe Jeruzalem, na przeciwko starożytnego i sławnego miasta... Cesarz [Konstantyn]... wznosił budowlę, która świadczyła o zwycięstwie Zbawcy nad śmiercią. Nie jest być może błędem utożsamienie tego dzieła z Jeruzalem czasów ostatecznych, ogłoszonym w przepowiedniach proroków, [z miastem] wobec którego wypowiedziano niezliczoną ilość pochwał i które przez długi czas wysławiają natchnione duchem Bożym prorocтва”; *tamże* III,33. Wg Walkera, ten fragment odnosi się do Jerozolimy niebiańskiej; por. *Holy City, Holy Places*, s. 399.

<sup>135</sup> Według relacji historyka Sokratesa, Helena, matka cesarza Konstantyna, przyczyniła się do tego, że dzięki budowlom wzniesionym przez syna powstało „nowe Jeruzalem”; por. *Historia ecclesiastica* I,17.

<sup>136</sup> Na tej tematyce Euzebiusz opiera swój komentarz do Iz. W ten sposób jego komentarz ma przejrzysty plan, co nie jest powszechne w tego typu dziełach pozostających pod wpływem Aleksandryjczyków. Powyższą tematyką Euzebiusz zajmuje się w *In Isaiam* 27,13; 41,4-6; 41,22-23; 46,1-2.

<sup>137</sup> *Vita Constantini* III,30.

<sup>138</sup> Julian Apostata deklaruje: „z całą gorliwością oddałem się sprawie odbudowy świątyni Boga Najwyższego, *Epistula* 134; por. J. Bidez, (wyd. i tłum.), *L'empereur Julien. Oeuvres completes: Lettres et fragments*, Collection des Universités de France, t. 3, Paris 1972<sup>3</sup>, s. 197. Z tego listu zachowało się tylko to jedno zdanie.



Według relacji Rufina z Akwilei i Sokratesa Scholastyka, próba odnowy przybytku jerozolimskiego nie powiodła się ze względu na interwencję Bożą: trzęsienie ziemi i niszczący ogień wydobywający się spod ziemi. Nie wiadomo jednak, dłączący pełniący w czasach Apostaty funkcję biskupa Jerozolimy Cyryl przemilcza podjętą przez cesarza próbę odbudowy dawnej świątyni i tym samym usiłowanie sprowadzenia Żydów do ich dawnej ojczyzny. Prawdopodobnie powodem było to, że biskup-katecheta nie chciał podważać sakralności Jerozolimy chrześcijańskiej, milcząc o faktach, które położyłyby cień na ten aspekt<sup>139</sup>. Sprawa odbudowy świątyni miała również szerszy kontekst, powodując, że jeszcze w IV w. polemika antyjudaistyczna miała konkretne podstawy<sup>140</sup>.

Rozważania Teodoretę z Cyru ukazują w całej pełni, że oczekiwanie na odbudowę przybytku żydowskiego w Jerozolimie klóci się nie tylko z objawieniem Nowego Testamentu, lecz także ze zdrowym rozsądkiem. W przypadku odbudowy świątyni co stanie się z miejscami kultu chrześcijańskiego w mieście świętym, w Betlejem i wielu innych miejscach Palestyny? Jaka będzie względem nich pozycja świątyni? Według Teodoretę, w żaden sposób nie da się połączyć odnowy kultu Starego Testamentu i wiary w Chrystusa<sup>141</sup>.

W okresie przedniejszym egzegeza chrześcijańska starała się wykraczać poza sferę ziemskim przybytku w Jerozolimie, ale od epoki konstantyńskiej uwaga skupiała się na konkretnej rzeczywistości. Niedłokrotnie może odczuwano dylematy wywołane przez głęboko zakorzenioną tradycję interpretacyjną, która zetknęła się z rzeczywistością świątyni chrześcijańskich. Lecz to właśnie w nich, jak w soczewce, skupiły się wszystkie cechy świątyni Starego Testamentu. Z czasem przymioty przybytku Bożego przeszły na każdy dom Boży zbudowany rękoma wspólnoty wierzących. Świadczą o tym teksty biblijne na konsekrację kościoła, podejmujące tematykę świątyni jerozolimskiej i jej znaczenia.

*Mieczysław C. PACZKOWSKI OFM*

<sup>139</sup> O odbudowie świątyni mówi tylko w kontekście nadejścia antychrysta; por. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* XV,15.

<sup>140</sup> Por. L. Lugaresi, „*Non su questo monte, né in Gerusalemme*”: modelli di localizzazione del sacro nel IV secolo. *Il tentativo di ricostruzione del Tempio nel 363 D.C.*, Cassiodorus 2/1996, s. 245-265.

<sup>141</sup> Por. *In Ezechielem* (*passim*).