

Kamil Mielniczuk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Liturgiki i Homiletyki

mielniczuk.kamil@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7183-3315

Starotestamentalne źródła Eucharystii

Old Testament Sources of the Eucharist

Abstract: The entire Christian worship centres around the Sacrament of the Eucharist, the miracle that Jesus Christ left us. Tracking the various forms of offering sacrifices to God gives us a broader insight into the sources of what the Saviour ordered to do for his memorial. This article examines the cult of Israel with its various forms of offering sacrifices in order to highlight the direction in which the understanding of offering gifts to God developed. This allows one to see the changes that led to the worship and the most perfect sacrifice, the Sacrifice of the New Covenant. The article considers various forms of offering sacrifices in the Old Testament, with the special distinction of the Passover as the immediate announcement of the Eucharist. The theology of places of offering sacrifices (material and spiritual), that is temple and synagogue, was also taken into account.

Keywords: sacrifice, Passover, temple, synagogue, Eucharist

Abstrakt: Cały kult chrześcijański jest skupiony wokół sakramentu Eucharystii, tego cudu, który pozostawił nam Jezus Chrystus. Prześledzenie różnych form składania ofiar Bogu daje nam szersze spojrzenie na źródła tego, co Zbawiciel nakazał czynić na swoją pamiątkę. W artykule przeanalizowano kult Izraela z jego różnymi formami składania ofiar, aby uwypuklić kierunek, w jakim rozwijało się rozumienie

składania darów Bogu. Pozwoliło to dostrzec zmiany, które doprowadziły do kultu i ofiary najdoskonalszej, jaką jest Ofiara Nowego Przymierza. W artykule zwrócono uwagę na różne sposoby składania ofiar w Starym Testamencie, ze szczególnym wyróżnieniem Paschy jako już bezpośredniej zapowiedzi Eucharystii. Zwrócono uwagę również na teologię miejsc składania ofiar (materialnych i duchowych), tj. świątynię i synagogę.

Słowa kluczowe: ofiara, Pascha, świątynia, synagoga, Eucharystia

Bez wątpienia liturgia chrześcijańska ma swoje zakorzenienie w kulcie Izraela, dlatego analiza starotestamentalnych źródeł Eucharystii jest szczególnie ważna dla właściwego zrozumienia Ofiary Mszy Świętej, gdyż zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego Ofiara Nowego Przymierza obejmuje wszystko to, co oznaczały ofiary Starego Zakonu, oraz je dopełnia i udoskonala¹, a „ofiary składane w Starym Testamencie oznaczały krzyżową ofiarę Chrystusa wiele lat wcześniej, zanim się Chrystus narodził”². Wydarzeniem, w którym Zbawiciel utrwalił na wieki Ofiarę Krzyża i powierzył Kościołowi pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania, jest Eucharystia ustanowiona podczas Ostatniej Wieczerzy³. Do dziś istota tego *Mysterium* pozostaje niezmienną, Chrystus nadal jest ofiarnikiem i ofiarowanym, tym, który konsekruje i jest konsekrowany⁴.

1. Ofiara

Pierwszą biblijną zapowiedzią Eucharystii jest ofiara. W ujęciu starotestamentalnym jej najlepszym określeniem jest: „dar od Boga”. Istniały różne dary, które oddawano sługom w sanktuariach. W sytuacji, gdy podczas składania daru był wypełniany – szczególnie przez kapłana – specjalny rytuał, a sam dar był składany Bogu, to właśnie za pośrednictwem tego rytu dar stawał się ofiarą⁵. Analizując natchnione teksty Starego Testamentu, możemy dostrzec, że ofiara była fundamentem życia religijnego Ludu Wybranego. To ona wyznaczała cały rytm życia Izraelitów. Zarówno obrzędy, jak i teologia

¹ Por. *Sobór Trydencki. Sesja XXII. Nauka o Mszy Świętej*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, IV, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 639.

² Leon XIII, *Encyklika „Caritatis studium”* z 25 lipca 1898 r., [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, p. VII.339.

³ Por. *Konstytucja o liturgii. Sacrosanctum Consillium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1986, p. 47.

⁴ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Dominicae Cenae”* z 24 lutego 1980 r., p. 8.

⁵ Por. S. Ormanty, *Istota i teologia ofiary*, „Msza Święta” 74 (2009), nr 2, s. 11.

ofiary zmieniały się na przestrzeni wieków, ewoluując ku formom dojrzalszym i bardziej złożonym⁶.

Trzeba zaznaczyć, iż źródłem idei ofiary nie jest przekonanie o tym, że Bóg tychże ofiar potrzebuje, gdyż stałoby to w sprzeczności z pojęciem duchowości Boga, jaką nakreśla Biblia. Bóg Izraela nie potrzebował żadnych darów, a lud nie był w stanie podarować Bogu czegokolwiek, co przyniosłoby Mu korzyść. Wszelkie teksty, które na pierwszy rzut oka sugerują, iż Pan żywi się tymi ofiarami lub że ich woń jest Mu miła, należy traktować jako przenośnie i antropomorfizacje. Również błędem jest odwracanie zależności między Bogiem a człowiekiem – to człowiek jest dłużny Bogu, nie na odwrót. Nie jest też prawdą, jakoby ofiara miała swe pierwotne źródło w lęku przed Bożym gniewem i Jego potęgą czy w próbie zjednania sobie Jego względów⁷. Taka wizja kultu, powszechna w religiach pozajudaistycznych, jest charakteryzowana przez J. Ratzingera jako tzw. „cykl dawania i brania”⁸, tzn. relacja człowieka z bóstwem odbywała się na zasadzie pewnej symbiozy. Bóstwo błogosławiło człowiekowi, a w zamian człowiek żywił je ofiarami i przez to utrzymywał przy życiu. Z takiej wizji kultu można wnioskować, że człowiek posiada swoistą władzę nad bóstwem, gdyż jego istnienie zależy od człowieka. Co więcej, ofiarę zazwyczaj rozumiało się jako zniszczenie jakiejś rzeczy w ramach oddania go Bogu. Wiara Izraela wprowadza całkowicie nowe rozumienie kultu, przedstawianego na zasadzie relacji, tzn. Bóg daje się człowiekowi w darze, a człowiek udziela odpowiedzi Bogu w postaci miłości, którą wyraża uwielbienie. Kult nie polega na zniszczeniu, lecz na przemianie człowieka i upodobnieniu się do Boga poprzez miłość⁹.

Starotestamentalne ryty ofiarnicze były znakami ofiar duchowych, od najdawniejszych czasów wyrażały duchowe odczucia Narodu, takie jak np. uwielbienie Boga i pragnienie Jego bliskości, potrzebę zjednoczenia i przymierza z Nim, poczucie własnej grzeszności, ekspiacji za błędy czy oczyszczenia¹⁰. Pierwszą bezpośrednią informację o złożeniu ofiary przynosi nam opowiadanie o Kainie i Ablu (por. Rdz 4, 3-16) oraz o potopie (por. Rdz 8, 20), co wskazuje na to, że autor biblijny był przekonany o składaniu ofiar od zarania dziejów. Już historia Kaina i Abła, przekazując, że Bogu zostały ofiarowane „pierwociny z drobnego bydła i z jego tłuszczu”¹¹ (Rdz 4, 4), wskazuje, że Bogu oddaje się

⁶ Por. K. Markłowski, „*In spiritu humilitatis*”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1951), s. 162–163.

⁷ Por. tamże.

⁸ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 25.

⁹ Por. tamże, s. 25–26; por. tenże, *Opera Omnia*, t. XI: *Teologia Liturgii*, przeł. W. Szymona OŹ, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012, s. 610.

¹⁰ Por. K. Markłowski, dz. cyt., s. 163.

¹¹ Wszystkie cytaty biblijne podaję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2000⁵.

to, co najcenniejsze¹². Historia ta wyraźnie pokazuje, iż istotą ofiary nie są same dary, lecz wewnętrzne usposobienie ofiarowującego. Sama ofiara jest tylko zewnętrznym wyrazem wewnętrznego nastawienia¹³.

Pierwotne ofiary odznaczały się prostotą i dowolnością rytuału, nie było konkretnego miejsca na składanie ofiar, jak również osobnego stanu kapłanów, który jednakże wyodrębnił się wcześniej. Funkcję ofiarnika sprawowała przeważnie głowa rodziny lub klanu, ewentualnie król. Od początku składano w ofierze płody rolne oraz zwierzęta, a jednym z pierwszych sposobów składania ofiary była „ofiara całopalna”. Polegała ona na spaleniu całego zwierzęcia, co wskazywało na nieodwołalny oraz całkowity charakter ofiary¹⁴.

Innymi pierwotnymi sposobami składania ofiary były święte posiłki. Świat semicki widział w posiłku specjalną przestrzeń, która zawiązywała pewien rodzaj przymierza. Wspólna ofiara podczas świętych posiłków polegała na spaleniu części zwierzęcia na ołtarzu i spożyciu drugiej części, przez co niejako spożywano wspólnie tę samą ofiarę¹⁵. Kształt takiego posiłku miało przymierze synajskie (por. Wj 24, 9-11), podczas którego Mojżesz wraz z reprezentantami Ludu Wybranego po wizji Boga „jedli i pili” (w. 11)¹⁶. Ofiara tworzy komunie między Bogiem i człowiekiem, jest pokonywana nieskończona przepaść pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem, to właśnie dzięki niej człowiek może wejść w sferę *sacrum* Boga nazywaną *hitqaddesz*¹⁷.

Dużo światła na teologię ofiary rzuca historia Abrahama (por. Rdz 22, 1-13). Bóg w ostatniej chwili powstrzymuje Go przed złożeniem w ofierze swojego jednorodzonego syna Izaaka. Bóg wskazuje Abrahamowi na substytut w postaci baranka, którego może ofiarować w miejsce syna. Widoczna jest tu idea zastępstwa, która stanowi figurę wydarzeń przyszłych. Od tej chwili trwało oczekiwanie na „Baranka” prawdziwego, danego od Boga, który nie będzie już substytutem ofiary, lecz prawdziwym zastępstwem, sprawiającym, że człowiek jest niesiony do Boga¹⁸. Biblijna opowieść o ofierze Abrahama (por. Rdz 22) podkreśla, że Bogu nie są miłe ofiary z ludzi, natomiast przyjmuje ofiary ze zwierząt, jeśli tylko są składane z gotowością do wyrzeczenia się wszystkiego, co człowiekowi najdroższe¹⁹.

¹² Por. S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentalnej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 23.

¹³ Por. Ch. Hauret, *Ofiara*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, s. 612.

¹⁴ Por. T. Barrosse, *Pascha i wieczerza paschalna*, przeł. A. Łączyńska, „Concilium”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 4 (1968), s. 554.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. S. Łach, dz. cyt., s. 26.

¹⁷ Por. S. Ormanty, *Istota i teologia ofiary*, „Msza Święta” 74 (2009), nr 2, s. 12.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii...*, s. 36–37.

¹⁹ Por. Ch. Hauret, dz. cyt., s. 612.

Z biegiem czasu pojawiają się nowe formy kult ofiarniczego, a dotychczasowe stają się bardziej złożone, przez co rytuał staje się coraz bardziej rozbudowany, a zarazem pełniejszy. Wśród różnych przyczyn tej ewolucji można wymienić zmianę stylu życia Izraelitów. Przeszli oni od życia pasterskiego do osiadłego. Drugą przyczyną zmian były coraz silniejsze wpływy kapłanów. Nie bez znaczenia były również wpływy kultów ościennych, z których Naród Wybrany czerpał to, co wartościowe, i poddawał je koniecznym zmianom i spirytualizacji. Całościowe podsumowanie prawnego podejścia do ofiary i dokładne określenie rytuału ofiarniczego znajduje się w Księdze Kapłańskiej. Rubrycystyczne uporządkowanie rytuału ofiarniczego nie skutkowało jednakże zanikiem „ducha”, wręcz przeciwnie, każdemu najmniejszemu gestowi została przypisana ściśle określona symbolika. Z ofiar całopalnych wyrasta idea dziękczynienia i przebłagania. Zostaje mocno zaznaczony element ekspiacyjny ofiary, jako efekt uświadomienia przez Naród Wybrany przepaści między ich grzesznością a świętością Boga. Żydowskie przepisy dotyczące czystości również pełne były głębokiej symboliki. Rytualne obmycia, tak jak przepisy, które mówiły o tym, co czyste i co nieczyste, zwracały uwagę na znaczenie wewnętrznego oczyszczenia i unikania zła²⁰. Warto wspomnieć o obrzędzie szczególnie podkreślającym uzewnętrznienie win, tj. wypędzeniu kozła ofiarnego (por. Kpł 16). W Dzień Pojednania Arcykapłan wkładał na niego ręce, po czym kozioł był wypędzany na pustynię, gdzie wynosił grzechy ludu²¹.

Sam obrzęd ofiary ma ogromną głębię. Spalenie ofiary symbolizowało z jednej strony ofiarowanie jej Bogu, a z drugiej całkowitą rezygnację z niej człowieka. Widać tutaj, na czym polega istota daru, mianowicie zanim człowiek złoży Bogu ofiarę, ona już wcześniej była darem podarowanym od Boga. Gdyby nie ten pierwszy dar, będący wyrazem błogosławieństwa Boga, dar człowieka byłby niemożliwy. Z tego powodu, gdy człowiek ofiarowywał to, co uprzednio otrzymał, mógł ponowić swoje zawierzenie Stwórcy. Dlatego też ofiara nie była źródłem łaskawości Boga, lecz jej owocem²².

Jednakże należy zauważyć, że pokusa rytualizmu była od początku silna wśród ludu izraelskiego, a szczególnego wymiaru nabrała w czasach upadku religijnego, kiedy to wśród Izraelitów coraz silniejszy był pogląd, jakoby samo złożenie darów ofiarnych wypełniało prawo i gwarantowało otrzymanie dobrodziejstw od Boga²³. Jednym z zadań proroków było właśnie nakreślanie właściwej relacji pomiędzy rytuałem a sensem znaku. Już Samuel mówił, że „lepsze jest posłuszeństwo niż ofiara” (1 Sm 15, 22). Myśl tę w różnych formach będą podejmować kolejni prorocy. Jednakże ich zabiegi były niejednokrotnie błędnie

²⁰ Por. tamże, s. 610–611.

²¹ Por. P. Parsh, *Wtajemniczenie w Ofiarę Mszy Świętej w duchu odnowienia liturgicznego*, przeł. J. Pachucki, Kraków 1947, s. 15.

²² Por. S. Ormanty, *Istota i teologia ofiary*, „Msza Święta” 74 (2009), nr 3, s. 8.

²³ Por. K. Markłowski, dz. cyt., s. 163.

odczytywane jako potępienie samych ofiar, gdy tymczasem wyrażali oni swój sprzeciw wobec nadużyć i wypaczeń sensu rytów ofiarniczych. Krytykowali rytualizm, podkreślając, że nie poprzez mnogość obrzędów Bóg doznaje chwały, ale to wewnętrzne nastawienie człowieka świadczy o godności ofiary. W przeciwnym wypadku ryt ofiarniczy staje się pustym gestem, a gdy towarzyszą mu grzeszne uczucia, staje się wręcz obraźliwy dla Boga. Prorocy, trwając i przekazując odwieczną tradycję, wskazują na nadrzędną rolę duszy w obrzędzie ofiarowania, zwalczając tym samym rytualistyczne nowinkarstwo. Ofiara ma sens jedynie wtedy, gdy wyraża to, co człowiek czuje wewnętrznie, jego oddanie i posłuszeństwo Stwórcy²⁴. Również psalmy coraz wyraźniej wskazują na wartość modlitwy jako duchowej ofiary miłej Bogu, np. w Ps 50 ofiara jest przedstawiana jako symbol wewnętrznego usposobienia ofiarującego. Z nielicznych wzmianek na temat ofiar obecných w literaturze mądrościowej można wysnuć wniosek, iż kontynuują one naukę proroków o konieczności współgrania ofiar z takim usposobieniem człowieka, jakie one wyrażają²⁵. W tym podkreśleniu znaczenia ofiary wewnętrznej można dostrzec zwiastun nowotestamentalnej nauki o ofierze.

Podsumowanie nauki o ofierze, tyle że w podejściu głębszym niż w Księdze Kapłańskiej, ma miejsce u proroka Izajasza. Przedstawiony tam Sługa Jahwe staje się ofiarą przebłagalną, zajmując miejsce grzeszników. Jest to swoista nowość w stosunku do Księgi Kapłańskiej. Sługa Jahwe staje się żertwą ofiarną, inaczej niż kozioł ofiarny wypędzany w Dzień Pojednania. Można powiedzieć, za Ch. Hauretem, że „maksymalna wewnętrzność tej ofiary wiąże się tu z maksimum daru, który posiada maksymalną skuteczność”²⁶.

2. Pascha

Tradycja biblijna przekazała jeszcze jedną istotną formę ofiary – ofiarę Paschy. Jej wspomnienie, które gromadziło wszystkich Żydów wokół ofiary z baranka paschalnego, było największą coroczną uroczystością w Izraelu za czasów Chrystusa. Wydarzenie to nie było jedynie wspomnieniem dzieł Bożych w historii Izraela, ale stało się żywą aktualizacją zbawczych wydarzeń. Stała się ona kolejnym etapem Bożego działania. Dlatego święto Paschy, ustanawiając w przeszłości egzystencję Narodu Wybranego, aktualizowało zbawcze działanie Jahwe i wybiegało do przyszłości eschatologicznej, wypatrując swego kresu – czasów mesjańskich²⁷.

²⁴ Por. Ch. Hauret, dz. cyt., s. 613.

²⁵ Por. S. Łach, dz. cyt., s. 59–61.

²⁶ Ch. Hauret, dz. cyt., s. 612–613.

²⁷ Por. J. Janicki, *Pascha – centrum roku liturgicznego Starego i Nowego Ludu Bożego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998), s. 104–105; por. P.-E. Bonnard, *Pascha*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 646.

Początki święta Paschy pozwalają widzieć w niej wydarzenie rodzinne, podczas którego składano Bogu ofiarę ze zwierzęcia w celu uproszenia błogosławieństwa. Święto Paschy ma swoje źródło w czasach przedmojżeszowych, Księga Wyjścia podaje (por. Wj 5, 1-13 i 10, 8-11), że Naród Wybrany jeszcze przed wyjściem z Egiptu był związany jakąś formą praktykowania święta Paschy. Powiedzenie ludowi, że dzień ten „obchodzić będziecie jako święto dla uczczenia Pana” (Wj 12, 14), wskazuje, że Księga Wyjścia bardziej nadaje sens tej uroczystości niż przedstawia ją jako nowość²⁸. Księga Wyjścia opisuje szczegółowe przepisy odnośnie do paschalnej ofiary, precyzując, że jako dar powinien być złożony baranek, który jest bez skazy, samiec, jednoroczny (Wj 12, 5). Barankowi nie łamano kości (Wj 12, 46), jego krwią skrapiano odrzwia i progi domów (Wj 12, 7. 22), co pozwoliło ocalić ich mieszkańców od śmierci, a mięso spożywano pośpiesznie (Wj 12, 8-11). Pomimo istnienia Paschy w czasach sprzed Exodusu, to właśnie wydarzenie wyjścia z Egiptu nadało tej uroczystości jej ostateczny sens. Od tego momentu Pascha nabiera charakteru pamiątki Exodusu, a w konsekwencji przypomina również karę – w postaci zgładzenia pierworodnych – zesłaną na Egipcjan i łaskę okazaną Izraelitom²⁹. W taki sposób poprzez ten obrzęd naród izraelski wyraźnie oddzielał się od Egipcjan i tworzył odrębną wspólnotę wybawioną i przyjętą jako swoją własność przez Boga Jahwe.

Nazwa „Pascha” pochodzi od hebrajskiego czasownika *pesah*, który został użyty trzykrotnie w 12. rozdziale Księgi Wyjścia (ww. 13.23.27). Znaczenie tego czasownika nastrocza jednakże pewne trudności. Można to zaobserwować choćby w Septuagincie, gdzie tłumacze raz przekładają ten czasownik jako „zasłonić, ochronić” (w. 13 i 27, grec. *skepàdzo*), a innym razem jako „ominać, przejść obok” (w. 27, grec. *poréchromai*)³⁰. Czasownik ten występuje również u proroka Izajasza (31, 5), gdzie jego znaczenie jest różnie interpretowane: jako „osłaniać”³¹, „przejść ponad”³² lub „wyratować”³³. Warto zauważyć, że czasownik *pesah* występuje również w znaczeniu „utykać” (2 Sm 4, 4) i „tańczyć” (1 Krl 18, 21.26). Wychodząc z takiego znaczenia tego czasownika, najczęściej tłumaczy się sens rzeczownika jako „święto” (analogia do czasownika „tańczyć”), „przeskoczenie”, „przejście”, tzn. Bóg, idąc przez Egipt, by go dotknąć karą, przeszedł obok/przeskoczył domy Izraelitów naznaczone krwią baranka³⁴.

²⁸ Por. T. Barrosse, dz. cyt., s. 555.

²⁹ Por. P.-E. Bonnard, dz. cyt., s. 646–647.

³⁰ Por. Cz. Jakubiec, *Pascha*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1949), s. 135–136.

³¹ Por. H. Witczyk, *Pascha w Starym Testamencie*, [w:] *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, red. S. Czerwik, J. Kudasiewicz, H. Witczyk, Kielce 2007 s. 32.

³² Por. T. Barrosse, dz. cyt., s. 556.

³³ Por. Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 136.

³⁴ Por. tamże; por. H. Witczyk, dz. cyt., s. 32.

Obrzędy święta Paschy sprawowane w czasach Chrystusa są obecnie dość dobrze znane dzięki traktatowi *Pesahim*, wchodzącemu w skład Miszny. Przynajmniej do czasów reformy deuteronomicznej istniał w Izraelu pewien kompromis pomiędzy Paschą pierwotną, której celebracja skupiała się w rodzinie, a Paschą deuteronomiczną, która skupiona była w świątyni jerozolimskiej. Rozdzielenie to polegało na tym, że ofiara rzeczywiście była składana w świątyni, w obecności kapłanów, natomiast sama wieczerza paschalna miała już miejsce w domu, w obecności ojca rodziny. Po zburzeniu świątyni w 70 r. nastąpił koniec ofiar z baranka, a Pascha przekształciła się w zwykłą wieczerzę³⁵.

Paschę obchodzono nocą, podczas wiosennej pełni księżyca lub w czasie równonocy, w miesiącu zwanym Abib lub Nisan, którym rozpoczynał się nowy rok³⁶. Wieczerzę należało spożywać po zachodzie słońca, niekiedy jednak Paschę urządzano już późnym popołudniem³⁷. Każda rodzina powinna postarać się o baranka bez skazy, który musiał mieć przynajmniej osiem dni, ale nie więcej niż jeden rok. Dnia 14 Nisan zabierano baranka do świątyni i w jej przedsionku zabijano go w godzinach popołudniowych. Czyniono to według specjalnego ceremoniału w ten sposób, by wszystka krew z niego wyciekła. Kapłani wylewali krew na stopniu ołtarza ofiarnego, a stamtąd przez kanał spływała ona do potoku Cedron. Część zwierzęcia palono na ołtarzu, natomiast jadalne części zabierano do domu³⁸. Baranka należało upiec w całości na rożnie. Nie wolno było łamać jego kości, a to, co zostało po uczcie, wrzucano do ognia. Przygotowywano również jarzyny, chleb praśny sporządzany z samej tylko mąki i wody oraz owoce i wino. Z owoców i wina sporządzano rodzaj czerwonego sosu zwanego *haroszet*.

Paschę spożywano według ściśle przestrzeganego porządku. Po zwyczajnym obmyciu rąk służba stawiała przed każdym z ucztujących kielich z winem zmieszany z wodą. Najpierw ojciec rodziny wypowiadał podwójne błogosławieństwo, dziękując Bogu za dzień święty oraz za wino³⁹. Po wypiciu pierwszego kielicha wnoszono na stół przygotowane potrawy: gorzkie zioła, praśny chleb, mięso baranka, *haroszet*, a także inne, jak np. ryż, ryby, jaja. Potrawy były podawane przed błogosławieństwem stołu i łamaniem chleba, który poprzedza żydowski posiłek⁴⁰. Ojciec rodziny brał je do ręki, maczał w sosie *haroszet* i odmawiał nad nimi błogosławieństwo: „Bądź pochwalony, o Jahwe, nasz Boże, królu Izraela, który usławiłeś nas przez swoje przykazania i nakazałeś

³⁵ Por. R. Bartnicki, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, „Studia Theologica Varsoviensia” 18 (1980), nr 1, s. 103; R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, przeł. z włoskiego A. Zębik, Kraków 1998, s. 35–36.

³⁶ Por. P.-E. Bonnard, dz. cyt., s. 646.

³⁷ Por. T. Barrosse, dz. cyt., s. 559.

³⁸ Por. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 103.

³⁹ Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 40.

⁴⁰ Por. Bartnicki, dz. cyt., s. 104.

nam spożywać gorzkie zioła”. Wszyscy odpowiadali: „Amen” i kosztowali gorzkich ziół⁴¹. Następnie ojciec rodziny brał praśne chleby i unosząc je nieco nad stół, wypowiadał słowa: „To jest chleb niedoli, który spożywali nasi ojcowie w krainie Egiptu. Ktokolwiek łaknie, niech przystąpi. Ktokolwiek jest w potrzebie, niech przyjdzie i sprawuje Paschę”⁴².

Przygotowywano drugi kielich, mieszając wino z wodą. W tym momencie miała się rozpocząć główna część posiłku. Zanim to nastąpiło, najmłodszy syn zadawał tradycyjne pytanie: „Dlaczego ta noc różni się od innych nocy?”. W odpowiedzi ojciec rodziny wygłaszał haggadę, czyli opowiadanie, tłumacząc symbolikę święta Paschy. Jej celem – poza przybliżeniem znaczenia tego dnia – było wzbudzić w uczestnikach poczucie, jakby sami uczestniczyli w Exodusie⁴³. Mógł posłużyć się tekstami z Pwt i Wj, choć najczęściej była to jego własna kompozycja. Za wzór klasycznej haggady podaje się tekst z Księgi Mądrości (por. Mdr 15, 1 – 19, 22). Wygłaszający haggadę podawał zazwyczaj historię wyzwolenia z niewoli egipskiej, następnie wyjaśniał znaczenie trzech głównych potraw wielkanocnych: baranka, chleba niekwaszonego i gorzkich ziół. Baranek przypomina o tym, iż Bóg przeszedł obok domów przodków w Egipcie; chleb niekwaszony jest wspomnieniem wyzwolenia z Egiptu; gorzkie zioła są spożywane dlatego, że Egipcjanie uczynili gorzkim życie przodków w Egipcie. Następnie wygłaszający haggadę kończył ją zachętą, by chwalić Jahwe: „Śpiewajmy więc przed Nim – Alleluja!”⁴⁴, po czym śpiewano lub recytowano pierwszą część *Hallelu*, tj. Ps 113. Ojciec rodziny brał do ręki drugi z kolei kielich, odmawiał nad nim błogosławieństwo i wypijał wino, w czym naśladowali go inni⁴⁵.

Wszystkie dotychczasowe obrzędy stanowiły część przygotowawczą, dopiero teraz rozpoczynała się właściwa uczta paschalna. Przed jej rozpoczęciem wszyscy obmywali ręce, odmawiając krótką modlitwę. Po tej czynności ojciec rodziny siadał na swoim miejscu, brał do lewej ręki praśny chleb, nakładał nań gorzkie zioła i maczał w *haroszet* oraz odmawiał nad nim błogosławieństwo: „Bądź pochwalony o Jahwe, nasz Boże, Królu świata, który uświęciłeś nas przez swoje przykazania i nakazałeś spożywać niekwaszony chleb”. Wszyscy odpowiadali: „Amen”. Następnie ojciec podnosił chleb nieco do góry, po czym łamał go po kawałku i podawał współbiesiadnikom. Chleb rozdawano bez słów⁴⁶. Wielką wagę tego rytuału podkreśla fakt, iż po nim nie dopuszcza się do udziału w uczcie nikogo, kto się spóźnił⁴⁷.

⁴¹ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 40.

⁴² Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 386.

⁴³ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 41.

⁴⁴ Por. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 105; por. B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 387.

⁴⁵ Por. T. Barrosse, dz. cyt., s. 559–560.

⁴⁶ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 42–43.

⁴⁷ Por. B. Mokrzycki, dz. cyt., s. 388.

Dalszy przebieg Paschy nie miał już ścisłego rytuału, a każdy z uczestników mógł spożywać do woli. Jedynie należało zachować przepis nakazujący jedzenie baranka na koniec uczyty, tak żeby stanowił on ostatni kęs spożywających Paschę. Przed spożyciem baranka odmawiano błogosławieństwo: „Bądź pochwalony o Jahwe, nasz Boże, Królu świata, który uświęciłeś nas przez swoje przykazania i nakazałeś spożywać baranka”⁴⁸.

Następnie po obmyciu rąk przygotowywano trzeci kielich, zwany „kielichem błogosławieństwa”. Przepisy określają dokładnie, że powinien zawierać jedną czwartą wina, a trzy czwarte wody. Na początku wygłaszano specjalne błogosławieństwa nad tym kielichem. Ojciec rodziny kierował do współbiesiadników słowa: „Chwalcie naszego Boga, do którego należy to, co spożyliśmy”, a oni odpowiadali: „Bądź pochwalony, nasz Boże, za pokarmy, które spożyliśmy”. Ojciec siadał, brał do rąk kielich z winem, podnosił go nad stołem i trzymając w prawej ręce, odmawiał modlitwy dziękczynne, które za czasów Chrystusa były tylko dwie, ale po zburzeniu świątyni liczba ich wzrosła do czterech⁴⁹. W pierwszej (*Birkat Hazan*) wielbiono Boga za to, że karmi cały świat, druga (*Birkat Ha-Arez*) wyrażała wdzięczność Izraela za Ziemię Obiecaną i przymierze, trzecia (*Birkat Yerushalayim*) stanowiła modlitwę wstawienniczą za Jerozolimę⁵⁰, a czwarta (*Birkat Ha-Tov v’Ha-Maytiv*) uwielbiała dobrego Boga za Jego dary⁵¹. Wszyscy odpowiadali „Amen”. Ojciec wypijał nieco wina i podawał kielich współbiesiadnikom. Po wypiciu wina i dokonaniu ablucji recytowano drugą część *Hallelu*. W czasach późniejszych, tj. współczesnych spisywaniu Miszny, przygotowywano jeszcze czwarty kielich, ale nie jest pewne, czy uwzględniano go przy uczcie paschalnej już w epoce Jezusa. Paschę kończono odśpiewaniem *Wielkiego Hallelu*⁵².

Izrael wielokrotnie popadał w nową niewolę i za każdym razem była to okazja do przypomnienia wydarzenia Exodusu. W przepowiedni Deutero-Izajasza pojawia się koncepcja nowego, prawdziwego uwolnienia, które przyćmiło wyjście z Egiptu, a którego skutkiem było zgromadzenie wszystkich rozproszonych wokół Baranka-sługi, będącego typem przyszłego Zbawcy.

Na przestrzeni czasu święto Paschy nabierało również nowego znaczenia, różnego od jego początkowego charakteru rodzinnej uroczystości. Na kartach Księgi Pieśni nad Pieśniami święto Paschy jest już przedstawione jako święto świątynne i takowy charakter nabiera jej ceremoniał, włączając się w ogólną

⁴⁸ Por. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 105–106.

⁴⁹ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 43–44.

⁵⁰ Por. L. Mycielski, *Modlitwy Ostatniej Wieczery i ich wpływ na powstanie modlitw eucharystycznych Kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968), s. 348–349; A.S. Rosenberg, *Jewish Liturgy as a Spiritual System: A Prayer-by-Prayer Explanation of the Nature and Meaning of Jewish Worship*, Northvale, N.J. 1997, s. 173.

⁵¹ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 44.

⁵² Por. T. Barrosse, dz. cyt., s. 559–560.

tendencję centralizacji kultu wokół świątyni. Tak więc odchodzi się od składania ofiary z baranka w rodzinie na rzecz kultu sprawowanego w Jerozolimie⁵³.

Należy również zauważyć, że uczta paschalna w swoim wydzwiku wspominała również ofiarę. Przyjęcie Słowa Bożego przez Naród Wybrany nie mogło być jedynie czysto intelektualne ani też bierne. Wymagało ono, aby lud złożył ofiarę z siebie. To zaufanie do Bożych Słów wyraża się w darze ofiarnym, ofercie wyznaczonej przez Boga. Zauważyć można, iż ze służby Słowu wynika bezpośrednio służba ofiary, która wyraża się poprzez posłuszeństwa Prawu Bożemu. Bóg, przyjmując ofiarę Narodu Wybranego, potwierdzał swoją własność nad ludem, a przez to potwierdzał złożone przez siebie obietnice. Ofiara ta wyraża się poprzez modlitwę błogosławieństwa i dziękczynienia (*berakah*), w której Naród Wybrany ofiaruje się Bogu jako odpowiedź na otrzymane dary⁵⁴.

3. Świątynia

Świątynia stanowiła i stanowi dla wszystkich religii świata miejsce wyjątkowe. Zawsze istniało silne przeświadczenie, że świątynia jest szczególnym miejscem obecności Boga, gdzie człowiek miał okazję nawiązać specjalną relację z bóstwem. Starotestamentalne spojrzenie na świątynię było bardzo podobne, gdyż jawiła się ona jako symbol obecności Boga pośród swojego ludu⁵⁵.

Naród Wybrany nie posiadał od początku świątyni, w epoce patriarchów ważną rolę w życiu religijnym narodu odgrywały miejsca święte: Betel, Beer-Szeba, Sychem czy Synaj. Góra Synaj była miejscem zawarcia przymierza pomiędzy Narodem Wybranym a Bogiem Jahwe, który wyprowadził ich z niewoli egipskiej. Znakiem tego przymierza była decyzja Boga, który polecił Mojżeszowi zbudować namiot dla Arki Przymierza, przez co Bóg zamieszkał ze swoim ludem. W taki sposób Izrael wszedł w posiadanie pierwszego, przenośnego sanktuarium, które zostało nazwane Namiotem Spotkania. Jest ono znakiem niewidzialnego Boga, miejscem Jego przebywania i spotkania się z Izraelitami oraz miejscem, skąd Stwórca ogłasza swoje wyrocznie. Bóg dzielił los ze swoim ludem, jego mieszkanie było wędrujące, tak samo jak mieszkania Izraelitów⁵⁶.

Za czasów Dawida, gdy arka została odebrana Filistynom, zostaje ona uroczyście przeniesiona do Jerozolimy, gdzie Dawid planuje zbudować świątynię będącą centralnym punktem kultu dla wszystkich pokoleń. Plany króla Dawida napotykają jednak sprzeciw Jahwe. Można to tłumaczyć tym, że najdoskonalsze

⁵³ Por. P.-E. Bonnard, dz. cyt., s. 647–648.

⁵⁴ Por. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 28–29.

⁵⁵ Por. F. Amiot, *Świątynia*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 963.

⁵⁶ Por. J. Miazek, *Teologia świątyni*, „Msza Święta” 73 (2008), nr 7–8, s. 14.

szym miejscem kultu dla Izraela ma pozostać przybytek, który przypomina okres pobytu na pustyni. Innym wytłumaczeniem jest chęć uniknięcia skojarzeń z bałwochwalczymi kultami narodów ościennych, gdzie świątynie były miejscem „niewolniczego” podporządkowania bóstwu⁵⁷.

Okres rządów Salomona przyniósł znaczące zmiany, od tej pory Bóg – poprzez swoich proroków – nie okazuje sprzeciwu wobec urzeczywistniania przez Salomona Dawidowych planów. Wiara Narodu Wybranego była już na tyle silna, że możliwe stało się czerpanie pewnych elementów z kultury kananejskiej, nie tracąc przy okazji własnej tradycji. Świątynia staje się przedłużeniem dawnego, wspólnego wszystkim pokoleniom miejsca kultu. Sam Bóg stwierdził, że świątynia jest „domem dla imienia Pana” (1 Krl 8, 20), czemu dał wyraz poprzez obłok i chwałę Pańską, która wypełniła dom Pański (por. 1 Krl 8, 10-11), a Salomon stwierdza, że świątynia, którą zbudował, jest mieszkaniem i miejsce przebywania Jahwe (por. 1 Krl 8, 13). Wiadomym jest, że Bóg nie jest ograniczony ziemską budowlą, lecz aby dać ludowi możliwość spotkania Go, wybrał sobie ziemskie mieszkanie jako swój dom (por. 1 Krl 8, 29)⁵⁸. Bóg jednakże skierował do Salomona ostrzeżenie, iż w momencie, gdy lud sprzeniewierzy się Bogu i odejdzie od Niego, wtedy On opuści świątynię. To wierność ludu decyduje o zamieszkaniu Boga w świątyni⁵⁹. Jest to moment centralizacji kultu Bożego wokół świątyni jerozolimskiej, która staje się dla ludu niejako kopią pałacu niebieskiego, co nadaje kultowi świątynnemu rangę urzędową⁶⁰.

Epoka królów przyniosła zmianę w patrzeniu na świątynię. Z jednej strony cały kult świątynny stał się nic nieznaczącym rytuałem dla Izraelitów, których wiara jest płytka. Z drugiej zaś strony świątynia stała się gwarantem pomyślności oraz swoistym zabezpieczeniem. Prorok Jeremiasz występował przeciw takiej postawie ludzi mówiących „Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska” (Jer 7, 4), dla których pewne było to, że Bóg zawsze będzie chronił świątynię, bez względu na postawę moralną narodu. Te skrajne wypaczenia pozwalają zrozumieć różnorakie podejście proroków do kwestii świątyni. Z jednej strony prorok Izajasz doznał widzenia Jahwe właśnie w świątyni (por. Iz 6) i sam zapewniał, że Bóg obroni miasto święte, lecz z drugiej strony trzeba podkreślić, że prorocy Izajasz, Jeremiasz i Ezechiel ostro występowali przeciwko obłudnemu sprawowaniu kultu świątynnego, jak również przeciw pojawiającym się praktykom bałwochwalczym. Słowa proroków radykalnie wskazują, że Bóg opuści swe umiłowane miejsce, będące przez lata jego mieszkaniem i znakiem Jego przebywania pośród narodu, a co

⁵⁷ Por. tamże; por. F. Amiot, dz. cyt., s. 964.

⁵⁸ Por. tamże, s. 964–965.

⁵⁹ Por. J. Miazek, dz. cyt., s. 14.

⁶⁰ Por. F. Amiot, dz. cyt., s. 965.

więcej, miejsce to – tj. świątynia – zostanie zburzone jako kara za grzechy ludu (por. Mi 3, 12; Jer 7, 12-15; Ez 9-10)⁶¹.

Wszelkie wysiłki zmierzające do podjęcia reform religijnych – szczególnie za króla Ezechiasza (por. 4 Krl 18, 4; 2 Krn 29 – 31) i Jozjasza – powodowały wzrost znaczenia świątyni, która towarzyszyła Narodowi Wybranemu w jego historii. W końcu jednak spełniają się przepowiednie proroków dotyczące zburzenia świątyni (por. 1 Krl 25, 8-17) i opuszczenia jej progów przez chwałę Jahwe (por. Ez 10, 18)⁶². Jednakże prorocy nie widzieli w zburzeniu jej końca, wręcz przeciwnie, ich przepowiednie wyznaczały ogromną rolę świątyni w eschatologicznej przyszłości. Prorok Izajasz roztaczał wizję świątyni jako centrum dla całego świata, w niej cała ludzkość wspólnie będzie oddawała cześć prawdziwemu Bogu (por. Iz 2, 1-4). Prorok Ezechiel natomiast opisuje w sposób szczegółowy przebieg odbudowy świątyni. Gdy Naród Wybrany powrócił z niewoli babilońskiej, prorocy Aggeusz i Zachariasz intensywnie zachęcali lud do podjęcia dzieła odbudowy. Po jej ukończeniu świątynia zaczyna odzyskiwać dawną pozycję, pojawiają się nowe proroctwa zapowiadające jej przyszłe wywyższenie (por. Ag 2, 1-9; Iz 60, 7-11), na nowo dokonuje się obrzędów kultycznych. Świątynia ponownie staje się wyraźnym zewnętrznym znakiem obecności Jahwe pośród swojego ludu. Kolejnej profanacji miejsca świętego dokonuje Antioch, co mobilizuje Żydów do jak najszybszego oczyszczenia świątyni i powrotu do dawnego sprawowania kultu. Za kilkadziesiąt lat dokona się jej wspaniała odbudowa przez Heroda Wielkiego⁶³.

Religijne myślenie Narodu Wybranego zaczyna z biegiem czasu ewoluować w stronę kultu bardziej duchowego niż zewnętrznego. Na taką zmianę składało się wiele czynników, zarówno wpływ proroctw Jeremiaszowych, jak i zburzenie świątyni oraz pobyt w niewoli babilońskiej. Okres niewoli pozwolił dostrzec Izraelitom, że Bóg znajduje się wszędzie i wszędzie można go czcić, że słyszy On wszystkie modlitwy, gdziekolwiek byłyby zanoszone (por. Tob 3, 16). To wszystko powodowało coraz większe docenianie takiej wiary, która płynie z serca, a której znaczenie szczególnie podkreślał zarówno prorok Jeremiasz (por. Jr 31, 31-34), jak i Księga Powtórzonego Prawa (por. Pwt 6, 4-6). W przepowiedniach prorockich coraz wyraźniej pojawiają się ostrzeżenia przed zbyt dużym skupieniem się na świątyni materialnej (por. Iz 66, 1-2). Bogu miły był właśnie kult duchowy składany przez biednych i zgnośćionych, którzy z drżeniem czczą Jego słowo (por. Iz 66, 2). Tuż przed przyjściem Chrystusa następuje coraz silniejsze oddziaływanie takiego spojrzenia na świątynię, pojawiają się apokryficzne apokalipsy, które opisują niebieską świątynię, której niedoskonałe odbicie ma się pojawić na ziemi, przy końcu świata. Jest

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. tamże.

to także okres działalności sekty esseńskiej, która zupełnie zerwała z kultem świątynnym, ten bowiem miałby być skalany świętokradczym kapłaństwem. Esseńczycy samych siebie uważali za świątynię duchową, gdzie Bóg otrzymuje godną chwałę⁶⁴.

Przyjście na świat Jezusa Chrystusa rozpoczyna nowy etap w dziejach świątyni. On od najmłodszych lat był z nią związany, począwszy od ofiarowania, Pismo Święte będzie wielokrotnie wspominało o obecności Chrystusa w świątyni. Pomimo jednak tak bliskiego związku z sanktuarium Jezus zapowiada jej zniszczenie (por. J 2, 19). Proroctwo to zostało zinterpretowane przez Żydów w sposób dosłowny i stało się głównym argumentem w późniejszym procesie Chrystusa. Jednakże ewangelista Jan wyjaśnia sens Chrystusowych słów: „On zaś mówił o świątyni swego ciała” (J 2, 21). Jezus nie wygłosił tego proroctwa dlatego, że materialne zburzenie świątyni miało nastąpić w roku 70, lecz to właśnie zburzenie było konsekwencją powstania Nowej Świątyni⁶⁵.

J. Ratzinger dowodzi, że teologicznie konieczne było zburzenie świątyni, gdyż dokonywał się w niej kult symboliczny, oparty na substytucji, była ona jedynie znakiem tymczasowym. Spełniła swoje zadanie i straciła rację bytu, gdy dokonał się rzeczywisty kult – ofiarowanie Syna Bożego. W Nowym Przymierzu zastąpiło ją Ciało Chrystusa i Jego Kościół. Autor analizuje mowę św. Szczepana (por. Dz 7) w celu nakreślenia chrześcijańskiego spojrzenia na świątynię. Mojżesz wznosił Namiot według wzoru ujrzanego na górze (por. Wj 25, 40; Dz 7, 44). Oznacza to, że świątynia jest tylko obrazem i parabolą wskazującą poza siebie, kopią prawdziwej Świątyni. Najważniejszym starotestamentalnym cytatem przytaczanym przez Szczepana jest fragment z Księgi Powtórzonego Prawa: „Proroka jak ja wzbudzi wam Bóg pośród braci waszych” (Dz 7, 37; Pwt 18, 15). Odwołując się do przykładu Mojżesza, którego dziełem było wykonanie Namiotu Spotkania i uporządkowanie kultu, J. Ratzinger wskazuje, że zadaniem nowego i ostatniego Proroka musi być wyprowadzenie ludu z tymczasowej epoki namiotu i błędnych ofiar zwierzęcych, zburzenie świątyni i zmiana obyczajów nakazanych przez Mojżesza⁶⁶. Ratzinger pisze, że tym Prorokiem jest sam Jezus Chrystus, przez którego śmierć krzyżową dokonał rzeczywistego kultu i zakończył kult oparty na substytucji⁶⁷. Podsumowuje to słowami: „W krzyżu Jezusa stało się to, czego na próżno usiłowano dokonać przez ofiary ze zwierząt: świat dostał się ekspiacji. «Baranek Boży» wziął na siebie grzech świata i go zgładził”⁶⁸.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Por. J. Miazek, dz. cyt., s. 14.

⁶⁶ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii...*, s. 38–41.

⁶⁷ Por. J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, przeł. W. Szymona, Kielce 2011, s. 245.

⁶⁸ Tamże.

4. Synagoga

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na rolę synagogi w życiu religijnym Izraelitów. W czasach Drugiej Świątyni termin synagoga odnosił się zarówno do grupy ludzi, jak i do budynku lub instytucji. Jej pochodzenie jest niepewne, jednakże większość uczonych skłania się ku umieszczeniu jej początku w czasach wygnania babilońskiego⁶⁹. Jednym z aspektów kryzysu życia Żydów na wygnaniu była kwestia, jak czcić Boga bez sanktuarium znajdującego się w świętym miejscu. Wielu badaczy zakłada (powołując się na Ez 11, 16), że prorok Ezechiel był kluczową postacią w tworzeniu lokalnych domów modlitwy, które miały rozwiązać ten problem. Inni cytują „domy ludności” z Jer 39, 8, również jako wyraz potrzeby nie-świętynnego kultu. Niezależnie od rzeczywistej sytuacji na uchodźstwie, faktem jest, że w konsekwencji edyktu Cyrusa z 538 r. a. C. Żydzi mogli powrócić do Palestyny. Wielu jednak zdecydowało się pozostać w diasporze i taka decyzja wyraźnie wskazuje, że ich religijne potrzeby były spełnione. Źródła potwierdzają istnienie wspólnot w Babilonii, które zachowały swoją Jahwistyczną tożsamość. Jednakże nie są znane żadne pozostałości, które pozwoliłyby zweryfikować istnienie synagogi jako struktury czy instytucji społecznej w diasporze. Ponadto rola Ezechiela w tworzeniu alternatywnego dla Świątyni Jerozolimskiej ośrodka kultu musi być zweryfikowana w związku z faktem, że był on kapłanem, który popierał kult świątynny i który działał energicznie na rzecz odnowienia świątyni⁷⁰.

W każdym razie okres wygnania można przyjąć za czas narodzenia się idei lub faktycznego ustanowienia synagogi jako miejsca, gdzie gromadzili się Żydzi, aby się modlić, czytać Pisma i czcić Jahwe. Doświadczenia i trauma zniszczenia oraz wygnania pozwoliły na opracowanie takich sposobów zbliżenia się do Boga, które przekroczą granice świętego miejsca. Istnienie innych ośrodków kultu poza Palestyną wskazuje, że takie zróżnicowanie było rozpowszechnione w okresie Drugiej Świątyni. Dlatego ośrodki kultu i najwcześniejsze synagogi istnieją obok siebie za czasów hellenistycznych. Chociaż Świątynia Jerozolimska nie była wyłącznym miejscem kultu w tym okresie, to jednak jej centralna rola w życiu Żydów palestyńskich i diaspory jest niezaprzeczalna⁷¹.

Bez wątpienia synagoga odegrała bardzo ważną rolę w historii judaizmu, nadając wyjątkowy charakter wierze żydowskiej. Rozwój synagog z ich nie-ofiarniczym kultem pozwolił judaizmowi istnieć bez świątyni, ołtarza i ofiary. Dzięki niej judaizm wykształcił swoją interpretację prawa. Tekst Ez 11, 16: „przez krótki czas będę dla nich świątynią w tych krajach, do których przybyli”, w interpretacji Żydów oznaczał, że w rozproszeniu na całym świecie Izrael miał

⁶⁹ Por. E.M. Meyers, *Synagogue*, [w:] *The Anchor Yale Bible Dictionary*, I–VI, red. D.N. Freedman, New York 1996, c1992, s. 251.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. tamże, s. 251–252.

synagogi, jako swoiste sanktuarium w miniaturze, aby zastąpić utratę świątyni. W przeciwieństwie do świątyni synagoga znajdowała się we wszystkich częściach ziemi⁷². A. Menes stwierdza: „Podczas Szabatów i świąt utrata świątyni i brak możliwości składania ofiar było dotkliwie odczuwane przez Żydów. W tym kontekście synagogi służyły jako substytut świątyni. W synagodze nie było ołtarza, a modlitwa i czytanie Tory zajmował miejsce ofiary. [...] Synagoga stała się kolebką całkowicie nowego typu życia społecznego oraz religijnego i dała podwaliny wspólnocie religijnej o zakresie uniwersalnym”⁷³.

Właśnie sytuacja niewoli była zdaniem J. Ratzingera bardzo ważnym punktem w rozwoju pojęcia kultu izraelskiego. Przed niewolą pojawiały się opinie ostrzegające, że kult staje się coraz bardziej skostniały i traktowany jedynie zewnętrznie. Utrata świątyni stała się bodźcem do oddania czci Bogu w nowy sposób. Jest to moment formowania się spojrzenia na cierpienia i wołania doświadczanego Izraela oraz jego natarczywe modlitwy jako na nowe ofiary całopalne. To przepełnione modlitwą serca stały się odpowiednikami brakujących ofiar. Słowo modlitwy, które pochodzi od człowieka i włącza w siebie całą ludzką egzystencję, jest czymś więcej niż język albo mowa, jest Duchem objaśniającym siebie, komunikującym siebie⁷⁴.

Termin „ofiara słowa”, zakorzeniony w Starym Testamencie, jest kluczowy dla zrozumienia chrześcijańskiego pojęcia ofiary. „Ofiara słowa” wypełnia się we wcielonym *Logosie*. Benedykt XVI, wychodząc od fragment Ps 51, 18, nakreśla obecną tam nową ideę kultu Bożego, która zostanie spełniona dopiero w Misterium Męki i Śmierci Chrystusa. Wynika stąd fakt, że w Eucharystii spotykają się wszystkie wątki myślowe Starego Przymierza. Jednakże, jak zaznacza J. Ratzinger, liturgia chrześcijańska to nieschrytystianizowana liturgia synagogalna, gdyż ta zawsze była skierowana na świątynię. Nie można więc widzieć kultu chrześcijańskiego jako kultu *stricte* synagogalnego, będącego w opozycji do kultu świątynnego. W takim ujęciu zarówno kapłaństwo, jak i ofiara byłyby niemożliwe do zrozumienia, jak również sposób wypełnienia się Starego Testamentu w czasach mesjańskich zostałby zaciemniony. Na liturgię Nowego Przymierza wpływ miała zarówno „synagoga”, jak i „świątynia”⁷⁵.

⁷² Por. C.L. Feinberg, *Synagogue*, [w:] *New Bible Dictionary*, red. J.D. Douglas i in., Leicester 1996, s. 1142.

⁷³ „On the Sabbaths and holy days the loss of the Temple and the absence of the solemn sacrificial celebrations were keenly felt by the exiles [...] the synagogue [...] served as a substitute for the Temple. In the synagogue there was no altar, and prayer and the reading of the Torah took the place of the sacrifice. The synagogue became the cradle of an entirely new type of social and religious life and established the foundation for a religious community of universal scope”. Cyt. za: tamże.

⁷⁴ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii...*, s. 42–43; tenże, *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religia świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 119.

⁷⁵ Por. tenże, *Duch liturgii...*, s. 43–46.

5. Wnioski

Podsumowując, należy zauważyć, że z prześlędzonego rozwoju rytów składania ofiar wylania się specyfika kultu żydowskiego, który nie polegał na handlu z Bogiem czy nawet podtrzymywaniu Go w istnieniu. To Bóg Jahwe ustalił postać ofiar i ogólnie pojętego kultu publicznego, aby przez nie wychowywać swój lud⁷⁶. Z ofiar Narodu Wybranego przebija zarówno świadomość, że Jahwe jest Stwórcą i Dawcą wszelkich darów, któremu należy się uwielbienie, jak i stałe i wyraźne pragnienie zbliżenia się do Boga, pokonania dzielącej Go z człowiekiem granicy, nawiązania dialogu oraz ekspiacji za popełnione winy. Zapowiedź zastępczego odkupienia jest widoczna już w ofercie Abrahama, który ofiarowuje nie to, co sam przygotował, lecz składa w darze baranka, który został mu podarowany przez Boga. Ten baranek jest już pierwszym zwiastunem Jezusa Chrystusa – Baranka Bożego dźwigającego winy człowieka. Później idea zastępstwa będzie widoczna w obrzędzie nałożenia rąk na kozła w Dzień Pojednania, a duchowo pogłębiona przez Izajasza będzie już wyraźniej zapowiadać dzieło Mesjasza. Również inne ofiary zapowiadające wspólnotę z Bogiem, prawdziwe i ostateczne przymierze, a w końcu definitywne oczyszczenie i odkupienie ludzkości zmierzały ustawicznie do Eucharystii. Pojawiające się nadużycia w dziedzinie kultu stawały się dla proroków okazją do rozwijania coraz głębszego i duchowego rozumienia kultu. Dlatego za R. Cantalamessą⁷⁷ można powiedzieć, że Eucharystia jest już obecna w Starym Testamencie, choć jeszcze jako figura, oraz że cały Stary Zakon stanowił przygotowanie do wydarzenia Chrystusowej wieczerzy. Prawdę tę wyraża Kościół w sekwencji *Lauda Sion Salvatorem* przewidzianej na Uroczystość Bożego Ciała: *In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur: agnus paschae deputatur: datur manna patribus*⁷⁸.

Również rozumienie miejsca składania ofiar – świątyni – staje się z biegiem czasu coraz bardziej duchowe, stanowiąc figurę i przygotowując Izrael na wypełnienie w postaci Ciała Chrystusa i Jego Kościoła. Przygotowaniem do tego *novum*, jakie miały przynieść czasy mesjańskie, stanowiła synagoga, która wytworzyła się w kontekście wygnania i przejściowego braku świątyni, tworząc nowy – oparty na ofiarach duchowych – sposób kultu. Była pierwszym momentem wyjścia ze schematu kultu skoncentrowanego w jednym miejscu oraz kultu

⁷⁶ Por. Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”* z 20 listopada 1947 r. (tekst w języku polskim: *Ojca Świętego Piusa XII z Boskiej Opatrzności Papieża Encyklika o Liturgii (Mediator Dei) z dnia 20 listopada 1947 roku*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Kielce 1948), s. 16.

⁷⁷ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uswięcenie. Tajemnica Wieczerzy Pańskiej*, przeł. z włoskiego A. Zębik, Warszawa 1994, s. 8.

⁷⁸ „Figur głoszą go osłony: Izaak na stos wiedziony, jagniąt Paschy krwawe zgony, manna ojcom dana w dom”, tłum. za: *Mszal Rzymski. Przekład polski i objaśnienia opracowali o.o. Benedyktyni z opactwa Tynieckiego*, Poznań 1963.

opartego na ofiarach materialnych. Dała ona podwaliny religii powszechnej, wypełnionej w religii chrześcijańskiej.

Najbliższym już kontekstem dla Mszy Świętej jest wydarzenie uczty paschalnej, stanowiącej anamnezę wydarzeń zbawczych z dziejów Narodu Wybranego, będących uwolnieniem i odkupieniem Izraela, a zarazem antycypację przyszłych czasów mesjańskich, które dokonają ostatecznego uwolnienia i odkupienia. Właśnie uczta paschalna stała się kontekstem dla uczynienia przez Chrystusa całkowitej nowości – ustanowienia Eucharystii. Pismo Święte wyraźnie widzi jej zakotwiczenie w Passze. Podobnie jak w Starym Przymierzu, Nowe również gromadzi wszystkich wiernych wokół baranka paschalnego, którym jest Chrystus, i pozwala uczestniczyć w Nowej Passze – Misterium Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa⁷⁹. W Eucharystii dokonuje się prawdziwa i jedyna Ofiara z Baranka Paschalnego. Podobnie jak dawna Pascha, tak nowa uobecnia przeszłość i antycypuje eschatologiczną przyszłość. Poza uczta paschalną Chrystusowa wieczerza wypełnia również inne figury starotestamentalne. Tak jak w Starym Przymierzu były one pewnym sposobem na połączenie się i wejście we wspólnotę z Bogiem, tak Ofiara Nowego Testamentu wypełnia tę figurę, stając się uczta i ofiarą w znaczeniu pełnym. Wątek „uczty” rozszerza się w kontekście Janowej aluzji do manny, która jest interpretowana jako figura Eucharystii. To Chrystus staje się nową manną, która daje życie i zaspokojenie wszelkich pragnień.

Kult Izraela, z jego ideą zastępstwa, ofiary duchowej i ofiarowania wcześniej otrzymanych od Boga darów, miał istotne znaczenie dla kształtowania się kultu chrześcijańskiego. Poprzez Bożą pedagogię człowiek dochodził do odnalezienia w miłości prawdziwej podstawy dla ofiary. Kult starotestamentalny, jak również pozaizraelski przygotowywały człowieka na wprowadzenie ostatecznego kultu – kultu Nowego Przymierza. Dlatego za J. Ratzingerem można powiedzieć, że liturgia chrześcijańska jest „liturgią spełnionych poszukiwań historii religii”⁸⁰.

Bibliografia

- Amiot F., *Świątynia*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, przeł. i oprac. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 963–969.
- Barrosse T., *Pascha i wieczerza paschalna*, przeł. A. Łączyńska, „Concilium”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 4 (1968), s. 554–560.
- Bartnicki R., *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 18 (1980), nr 1, s. 97–123.

⁷⁹ Por. P.-E. Bonnard, dz. cyt., s. 646.

⁸⁰ J. Ratzinger, *Duch liturgii...*, s. 47.

- Bonnard P.-E., *Pascha*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, przeł. i oprac. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 646–651.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1982.
- Cantalamessa R., *Eucharystia nasze uświęcenie. Tajemnica Wieczery Pańskiej*, przeł. z włoskiego A. Zębik, Warszawa 1994.
- Cantalamessa R., *Pascha naszego zbawienia*, przeł. z włoskiego A. Zębik, Kraków 1998.
- Drozd J., *Ostatnia Wieczera nową Paschą*, Katowice 1997.
- Feinberg C.L., *Synagogue*, [w:] *New Bible Dictionary*, red. J.D. Douglas i in., Leicester 1996, s. 1142–1143.
- Hauret Ch., *Ofiara*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, przeł. i oprac. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 610–615.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Dominicae Cenae” z 24 lutego 1980 r.*
- Jakubiec Cz., *Pascha*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1949), s. 135–136.
- Janicki J., *Pascha – centrum roku liturgicznego Starego i Nowego Ludu Bożego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998), s. 101–114.
- Konstytucja o liturgii. Sacrosanctum Consillium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*, Poznań 1986.
- Leon XIII, *Encyklika „Caritatis studium” z 25 lipca 1898 r.*, [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989.
- Łach S., *Rozwój ofiar w religii starotestamentalnej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1970.
- Markłowski K., „*In spiritu humilitatis*”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1951), s. 162–170.
- Meyers E.M., *Synagogue*, [w:] *The Anchor Yale Bible Dictionary*, VI, red. D.N. Freedman, New York 1996, c1992, s. 251–259.
- Miązek J., *Teologia świątyni*, „Msza Święta” 73 (2008), nr 7–8, s. 14–16.
- Mokrzycki B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983.
- Mycielski L., *Modlitwy Ostatniej Wieczery i ich wpływ na powstanie modlitw eucharystycznych Kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968), s. 345–351.
- Ormanty S., *Istota i teologia ofiary*, „Msza Święta” 74 (2009), nr 2, s. 11–13.
- Ormanty S., *Istota i teologia ofiary*, „Msza Święta” 74 (2009), nr 3, s. 8–10.
- Parsh P., *Wtajemniczenie w Ofiarę Mszy Świętej w duchu odnowienia liturgicznego*, przeł. J. Pachucki, Kraków 1947.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Ratzinger J. Benedykt XVI, *Jeżus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, przeł. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. XI: *Teologia Liturgii*, przeł. W. Szymona OP, red. K. Góźdź i M. Górecka, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religia świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Rosenberg A.S., *Jewish Liturgy as a Spiritual System: A Prayer-by-Prayer Explanation of the Nature and Meaning of Jewish Worship*, Northvale, N.J. 1997.

- Sobór Trydencki. Sesja XXII. Nauka o Mszy Świętej*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, IV, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 637–645.
- Witczyk H., *Pascha w Starym Testamencie*, [w:] *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, red. S. Czerwik, J. Kudasiewicz, H. Witczyk, Kielce 2007, s. 32–50.

Kamil Mielniczuk – ksiądz; w 2013 r. uzyskał tytuł magistra na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. W 2017 r. podjął studia specjalistyczne w Instytucie Liturgiki i Homiletyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.