

Ks. Franciszek Sieg SJ

SENS TERMINÓW *HIERÓN* I *NAÓS* W NOWYM TESTAMENCIE

W greckim tekście Nowego Testamentu występują zasadniczo dwa określenia świątyni: *tó hierón* i *ho naós*. Częstość ich występowania w poszczególnych pismach kształtuje się następująco¹:

	Mt	Mk	Łk	J	Dz	P	Ap	łącznie:
<i>tó hierón</i>	11	9	14	11	25	1		71
<i>ho naós</i>	9	3	4	3	2	8	16	45

Różnice częstości są więc znaczne i znamienne.

1. ZNACZENIE TERMINÓW *TÓ HIERÓN* I *HO NAÓS* U GREKÓW

Określenie *tó hierón* pochodzi od przysłówka *hierós*, który oznacza najpierw boską moc przypisywaną bóstwom. Następnie, także nadnaturalną moc, jaką według opinii ludzi, odznaczały się rzeczy i osoby poświęcone bóstwom, względnie, jaką przypisywano im bądź na zasadzie powoływania się na jakieś pierwotne prawa ustanowione przez bóstwa bądź też na podstawie odczytanego prawa natury, względnie boskiego lub ludzkiego ustanowienia i zarządzenia dotyczącego obyczajów lub kultu².

W powyższym sensie termin *hierós* znalazł u Greków powszechne zastosowanie na oznaczenie wszystkich rzeczy należących do świata bóstw względnie pozostających w ścisłym związku z nim. Przede wszystkim zaś określano nim to wszystko, w czym odczytywano przejawy obecności bóstw i ich działania — wyrazy ich woli, mocy, gniewu itd. Stąd liczne formy personifikacji oraz bogactwo i różnorodność form kultu.

Forma rzeczownikowa *tó hierón* oznacza świątynię jako budynek, a także ołtarz, ofiarę, świąty gaj i jakiegokolwiek miejsce ofiarnicze. W tych ostatnich znaczeniach synonimem jest jego *témenos*, który oznacza miejsce poświęcone i oddzielone, np. gaj ze świątynią lub ołtarzem.

Określenie *ho naós* pochodzi od czasownika *naïō* — mieszkam i oznaczało świątynię w sensie miejsca zamieszkania bóstw. Określano nim nie tylko budowlę, lecz także drobne dzieła sztuki sakralnej z podobizną bóstw, które służyły dla celów kultu. Wyraz *naós* posiadał zatem u Greków węższy zakres niż *hierón* lub *témenos*.

¹ Na podstawie: *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, von K. Aland, Berlin—New York (1978) — 1983.

² G. Schrenk, *tó ierón*, w: TWNT, III, 221 nn.

2. W SEPTUAGINCIE I PÓŹNYM JUDAIZMIE³

Hebrajskie określenie *qados* (i pochodne) — święty — zostało oddane w LXX nie terminem *hierós* lecz *hágios* (i pochodnymi). *Hierós* spotyka się tylko w wyrażeniach *sálpigges hierai* (Joz 6, 8) i *hierà skeúe* (Dn 1, 2). Konsekwentnie też tłumacze nie stosują do świątyni jerozolimskiej *tó hierón*, lecz tworzyli własne określenia, np. *oikos hágios*, *oikos tou theou*, *oikos kyríou*. *Tó hierón* u Ez 27, 6 i 28, 18 odnosi się do świątyń pogańskich.

Natomiast grecki termin *naós* jest odpowiednikiem hebrajskich określeń *hebel* i *holam*, które również oznaczają miejsce zamieszkania Boga. Stąd stosunkowo często spotykamy w LXX *naós*, także w wyrażeniach złożonych jak *naós kyríou*, *naós hágios*, *naós tes hagías dókses sou* i analogiczne. (Krl 1, 9; 3, 3; 2 Krl 22, 7; 1 Krn 28, 11; 2 Krn 8, 12, Dn 3, 53).

W pismach J. Flawiusza i Filona, którzy pozostawili pod wpływami greckiej kultury, zachodzi często *tó hierón* na oznaczenie zarówno świątyń pogańskich jak i świątyni jerozolimskiej. Także w niektórych apokryfach, jak np. w 1-3 Ezd.

3. TÓ HIERÓN I HO NAÓS W EWANGELIACH I DZIEJACH APOSTOLSKICH

Termin *tó hierón* znalazł w Ewangeliach i Dz, z wyjątkiem Dz 19, 27 — gdzie mowa jest o świątyni Artemidy w Efezie, zastosowanie do świątyni w Jerozolimie czy to w ogólności — jako zespół budowli sakralnych (Mk 13, 3) i przepisów kutlu świątynnego (Dz 25, 8), czy też na oznaczenie jej poszczególnych części: dziedzińca zewnętrznego (Mt 21, 14), narożnika świątyni (Mt 4, 5), bramy świątyni (Dz 3, 2. 10), dziedzińca niewiast (Łk 2, 37), wewnętrznego dziedzińca świątyni (Łk 19, 10) czy też samej świątyni (Mt 26, 55; Łk 2, 46).

Fakt, iż określenie *tó hierón* zostało w Ewangeliach i Dz tak odnoszone do świątyni jerozolimskiej świadczy o silnych wpływach kultury greckiej, co zresztą potwierdzają pisma J. Flawiusza (*Starożytności*, 18, 8; 20, 49; *Wojna Żydowska*, 4, 343; 6, 292) i Filona z Aleksandrii (*De leg. ad Caium*, 31). Wpływy te nie zdołały jednak wyprzeć terminu *naós*, który jest odpowiednim nośnikiem znaczenia *hebal* i *holam*.

Na tym tle staje się zrozumiałe, dlaczego częstość występowania terminu *naós*, w stosunku do *hierón*, jest niższe u Mt tylko o około 18%, podczas gdy u Mk o około 66%, u Łk zaś o około 71%, u J około 72%, a w Dz aż o 92%. Różnice te świadczą o autorach poszczególnych pism i jednocześnie są uwarunkowane adresatami.

4. W LISTACH ŚW. PAWŁA

Wyraz *naós* występuje w: 1 Kor 3, 16n; 6, 19; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 21 i w 2 Tes 2, 4. Łącznie osiem razy. *Tó hierós* natomiast znajdujemy tylko w 1 Kor 3, 13,

³ G. Schrenk, art. cyt., 225 n., 232 n.; O. Michel, *naós*, w: TWNT, IV, 886.

gdzie autor nawiązuje do starotestamentowych tradycji kultycznych. Termin *naós* nie znalazł u Pawła zastosowania ani na oznaczenie świątyni jerozolimskiej ani świątyni pogańskich, lecz do innej świątyni: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 16n). „(...) ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest (...)” (1 Kor 6, 19). „Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego (...)” (2 Kor 6, 16). W Ef 2, 19-22 zaś nowa jest o budowaniu „na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha⁴”.

Zatem terminem *naós* Paweł określa chrześcijan. Oni są świątynią Boga, w której mieszka Duch Boży. W wierszu 1 Kor 3, 16, który ma formę retorycznego pytania, autor odwołuje się do chrześcijańskiej świadomości swoich adresatów, pośrednio zaś także do wcześniej przekazanej im nauki o chrześcijańskiej godności i świętości (por. 1 Kor 2, 1-5; 6, 11). Wobec tego wypowiedzi na temat świątyni Boga, jakie zawierają się w Listach do Koryntian, nie są pierwszym wykładem tej nauki Pawła dla chrześcijan tej gminy.

Określenie *naós tou theou* występuje w 1 Kor 3, 16 w kontekście wyrażenia *pneûma tou theou* zachodzi w 1 Kor aż 40 razy. W 2 Kor zaś powraca 17 razy. W pozostałych pismach Pawłowych częstość jego wynosi: Rz 34; Ga 18; Ef 14; Flp 5; Kol 2; 1 Tes 3; 1 Tm 3; Ti 1; Flm 1. Znamiennym wydaje się być fakt, że Paweł używa tego terminu najczęściej wtedy, gdy pisze do chrześcijan w korynckim środowisku kulturowym. Niewątpliwie, termin *pneûma* występuje u Pawła wielokrotnie w sensie antropologicznym⁵. Częściej jednak stosuje go w sensie nadprzyrodzonym⁶.

Właśnie w szerokim kontekście nauki Pawła o Duchu Świętym zamieszkującym w chrześcijanach, i Jego roli w ich życiu, należy rozumieć wypowiedzi o świątyni Boga w 1 Kor 3, 16 nn; 6, 19; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 22. Wówczas zrozumiałym staje się ostrzeżenie, jakie znajdujemy w 1 Kor 3, 17.

Wprawdzie w 1 Kor 3, 16 autor zwraca się bezpośrednio do gminy w Koryncie, jako wspólnoty, a nie do indywidualnych jej członków, niemniej krytyka złego postępowania chrześcijan, jaką Paweł przeprowadza w kontekście, daje podstawę dla wniosku, że jego teza o świątyni Boga odnosi się także do indywidualnych chrześcijan. To wynika także z ostrzeżenia w w. 17: „Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg”. Niszczenie wspólnotowej świątyni Boga rozpoczyna się bowiem zwykle od niewierności Bogu i niszczenia własnej świątyni poszczególnych członków wspólnoty. Indywidualny sens świątyni Boga w 1 Kor 3, 16 nn, obok kolektywnego, staje bardziej jeszcze

⁴ Tekst 2 Tes 2, 4 wymaga, ze względu na odmienny kontekst, odrębnego omówienia. Teksty cytuję się wg: *Biblia Tysiąclecia*. Poznań—Warszawa 1977.

⁵ J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*. Warszawa 1979, 27 nn. Tamże literatura.

⁶ J. Stępień, dz. cyt., 114 nn.

oczywisty w świetle szerszego kontekstu, zwłaszcza 1 Kor 6, 19, gdzie zresztą Paweł nawiązuje do wypowiedzi w 3, 16 i do swojej wcześniejszej nauki. Również tekst z 2 Kor 6, 16, który jak wynika z kontekstu, mówi o świątyni, jaką stanowi wspólnota nowego ludu Bożego, daje także podstawy do odnoszenia określenia „świątynia Boga” do indywidualnych członków wspólnoty.

Wielokrotne stosowanie przez Pawła terminu *pneūma* w sensie antropologicznym utwierdziło niektórych autorów w przekonaniu, że filozofia grecka, zwłaszcza stoików, wywarła wpływ na kształtowanie się poglądów Pawła. I tak np. H. Wenschkewitz⁷ wyraża opinię, że Pawłowa koncepcja duchowej świątyni przedstawia rodzaj synkretyzmu elementów filozofii stoików, motywów judaistycznych i typowo chrześcijańskich. Autor ten przyznaje jednak, że koncepcja ciała jako świątynia Boga stanowi ważny element teologii Pawła. Pojęcie zaś gminy (wspólnoty) jako świątyni Boga nie występuje ani u stoików ani u Filona⁸.

Nie jest wykluczone, że pojęcie świątyni Boga w kontekście określenia *pneūma* w Pierwszym Liście do gminy w Koryncie, było niewłaściwie zrozumiane przez adresatów i być może, iż wnet kojarzyli je z pojęciem *pneūma* w filozofii stoików. W takim przypadku sprostowanie było konieczne. Paweł czyni to w kolejnym piśmie, w którym obok nagany za różne zło popełniane przez chrześcijan tej gminy, podejmuje znowu temat świątyni odwołując się przy tym także, chociaż w cytatach nieformalnych, do świadectw Starego Testamentu (por. 2 Kor 6, 16c-18). Te ostatnie miały zapewne swoją wymowę dla judeo-chrześcijan w Koryncie i mogły skutecznie pomóc w korygowaniu ich poglądów, jeżeli rzeczywiście ulegali wpływom stoików. Wskazana przez Pawła analogia między przebywaniem Boga z Ludem wybranym w Starym Przy mierzu a świątynią duchową w Nowym mogła też ułatwić chrześcijanom nawróconym z pogaństwa na zdystansowanie się od tych filozoficznych poglądów swojego kulturowego środowiska, które nie były do pogodzenia z nauką Objawioną przez Boga.

Motyw świątyni Boga pojawia się w 1 Kor 3, 13n dość nagle i niemal, dla uważnego czytelnika, w sposób zaskakujący. Bezpośrednio poprzedza go bowiem obraz budowy (por. w. w. 9-15). To nagle przejście w tekście od jednego obrazu do drugiego nie może jednak stanowić podstawy dla wniosku, że Paweł czyni w 3, 16n aluzję do apokaliptycznego oczekiwania świątyni ostatecznych dni, jak H. Conzelmann komentuje ten tekst⁹. Zarówno pierwszy jak i drugi obraz jest osadzony w historycznym kontekście, mianowicie one nawiązują do określonej sytuacji w gminie korynckiej. Wspólną niejako bazą obu obrazów są apele o moralną poprawność i świętość chrześcijańskiego życia. Również omawiane przez nas wyżej paralelne teksty Pawłowe z motywem świątyni, roz-

⁷ *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel. Priester und Opfer im Neuen Testament. „Angelos”* 4 (1932) 70 — 230. Cyt. za *Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, by H. Conzelmann, Philadelphia (1981), 77. Hermeneia — A Critical and Historical Commentary on the Bible.

⁸ Dz. cyt., 175 n.

⁹ *1 Corinthians. A Commentary...*, 77.

patrywane w ich kontekście, nie pozwalają na interpretację autora w 1 Kor 3, 16n w sensie podobnej aluzji. Autor zaś nie przygotowuje w swoich pismach czytelnika do rozumienia wspólnoty jako świątyni Boga, w której mieszka Duch Boży, lecz zakłada, że takie pojęcie wspólnoty jest adresatom już znane z wczesniej im podanej, zapewne przez Pawła, nauki.

Kwestia, czy Paweł był zależny od Qumran w tym sensie, że przejął od niego naukę o świątyni, jaką ta wspólnota wypracowała na podstawie starotestamentowych źródeł, jak utrzymuje G. Klinzing¹⁰, czy też był raczej bezpośrednio inspirowany przez Stary Testament, wymaga dalszych badań. Szereg elementów w bliższym i dalszym kontekście wydaje się wskazywać na to, że Paweł czerpał swoje inspiracje bezpośrednio z pism starotestamentowych, chociaż formalnie nie cytuje miejsc. Motyw budowy w pismach Pawłowych znajduje liczne analogie w tekstach z Qumran: 1 QS VIII, z n; CD III, 19; 1 QH I, 21 n; VI, 26; VII, 9; XIII, 15. Pewną analogię zaś do koncepcji gminy jako świątyni zauważa się w pojęciu „świętej wspólnoty” (1 QS IX, 2-7). Wspomniane analogie są jednak mało precyzyjne i raczej mają charakter ogólnikowy. Zresztą zasieg oddziaływania wspólnoty z Qumran w I wieku po Chr, nie jest wystarczająco znany. Ze względu na ekskluzywny charakter tej wspólnoty wydaje się mało prawdopodobnym, by ona mogła wyrzucić aż tak wielki wpływ, który przesłaniałby starotestamentowe tradycje, względnie, by jej interpretacje tych tradycji stały się miarodajne dla szerszych kręgów poza tą wspólnotą. Prawdopodobnie zarówno teksty Pawła jak i Qumran bazują bezpośrednio na wcześniejszej tradycji, która obok pewnych analogii znalazła różny refleks u Pawła i w Qumran.

Istotnie, u Iz 28, 16 i w Ps 118, 22 n występuje motyw budowy. Jezus odnosił ten ostatni tekst do siebie (por. Mt 21, 42 nn i par.). Potem również apostołowie stosowali go do Chrystusa (por. Dz 4, 11; Rz 9, 32 n; 10, 11; Ef 2, 19 nn; 1 P 2, 4 nn). Fakt, że motyw ten występuje w różnych pismach Nowego Testamentu, a u Pawła powraca w odmiennych redakcjach, wydaje się przemawiać za tym, że w pierwotnym Kościele był on już, zapewne pod wpływem Jezusa, który utożsamiał siebie z kamieniem z Ps 118, 22 i Iz 28, 16, dobrze zadołowany. U Pawła stanowi on jednak tylko jeden obraz, obok wielu innych, które przedstawiają jego rozumienie Kościoła. Każdy odsłania inne aspekty. Wzięte zaś łącznie wyrażają całą rzeczywistość Kościoła.

5. TERMIN *naós* W APOKALIPSIE ŚW. JANA

Wyraz *naós* występuje w Ap w bardzo zróżnicowanym kontekście: „zwycięzcę uczynię filarem w świątyni Boga mojego...” (3, 12); „są przed tronem Boga i w Jego świątyni cześć Mu oddają...” (7, 15); „wstań i zmierz świątynię Bożą i ołtarz (...). Dziedziniec zewnętrzny świątyni pomiń zupełnie...” (11, 1n); „świątynia Boga w niebie się otwarła, i Arka Jego Przymierza ukazała się

¹⁰ *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*. Göttingen 1971, 168 n. *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*, 7.

w Jego świątyni...” (11, 19); „i wyszedł inny anioł ze świątyni...” (14, 15; por. 14, 17); „w niebie została otwarta świątynia Przybytku Świadcstwa i ze świątyni wyszło siedmiu aniołów...” (15, 5 n); „a świątynia napelniła się dymem od chwały Boga i Jego potęgi. I nikt nie mógł wejść do świątyni...” (15, 8); „posłyzałem donośny głos ze świątyni...” (16, 1; por. 16, 17); „a świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący oraz Baranek” (21, 22).

W stosunku do wyżej omawianych tekstów z innych pism nowotestamentowych, w których występuje termin *naós*, Ap wnosi zatem nowe formy. Te zaś, które są indentyczne z poprzednio omawianymi, pojawiają się w Ap w nowym kontekście wskazującym na odmienny sens.

Rozpatrując wstępnie relacje między tekstami, w których występuje termin *naós*, dochodzimy do wniosku, iż można je sprowadzić do kilku grup. Tekst Ap 3, 12 stanowi, że ze względu na bliższy i dalszy kontekst, jednostkę dla siebie, co znajduje potwierdzenie w jego rodzaju literackim. *Naós* bowiem występuje tu w formule obietnicy w piśmie, które ma formę listu względnie proroczego orędzia przepowiadającego zmartwychwstałego Chrystusa, podczas gdy we wszystkich innych tekstach Ap, termin *naós* zachodzi w opisach wizji. I tak w 7, 15 autor opisuje kult w świątyni w niebie. Tematem w 11, 1 n jest mierzenie świątyni. W 11, 19 mowa jest o otwarciu świątyni w niebie. Teksty 14, 15. 17; 15, 5. 6. 8; 16, 1. 17 dotyczą zapowiedzi, przygotowania i wykonania wyroków. Wreszcie w 21, 22 kontekst mówi o nowym Jeruzalem.

Tekst Ap 3, 12, który zapewne nie dotyczy świątyni w Jerozolimie, był już analizowany we wcześniejszych pracach¹¹.

Formuła obietnicy w 3, 12 opiewa, że Chrystus uczyni zwycięzcę filarem w świątyni swojego Boga. Następnie określa efekty tej działalności Chrystusa, mianowicie w aspekcie pozytywnym — zwycięzca otrzyma nowe imiona, w negatywnym zaś — zwycięzca już nie wyjdzie na zewnątrz. Wszystkie efekty działalności Chrystusa, o których mowa w 3, 12, pozostają w relacji do świątyni, którą buduje Bóg. Także zmartwychwstały Chrystus ma nad tą świątynią pełne kompetencje, co zostało podkreślone potrójnym *mou* w kontekście orzeczenia. Wyrażenie *toũ theoũ mou* następuje tu zapewne *toũ patrós mou* i może być uważane za przejaw semickiego myślenia autora.

Wypisanie nowych imion oznacza kształtowanie osobowości zwycięzcy w aspekcie jej relacji do Boga Ojca, do Miasta — Nowego Jeruzalem i do Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego. W wyniku ukształtowania wymienionych trzech relacji, zwycięzca będzie przygotowany do pełnienia funkcji filara w świątyni i „już nie wyjdzie na zewnątrz”.

Wspomniana formacja odbywa się podczas budowania świątyni w czasie. Wynika to również z sensu, w jakim termin zwycięzca występuje w Ap 2-3, oraz z określenia Miasta Boga jako „zstępującego” z nieba od Boga i w wresz-

¹¹ Por. F. Sieg, „*Ómoios viðs anthrópou*” (Ap 1, 13). *Chrytologia Ap 1, 9-3, 21*. Warszawa 1981. Serie: Bobolanum 11, Literatura. *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 1-3* z komentarzem F. Siega. Warszawa 1985. Seria: Bobolanum 12.

cie z wykonywania przez zmartwychwstałego Chrystusa Jego kompetencji w stosunku do swoich wiernych przyjaciół.

Motyw świątyni w Ap 3, 12 został zapożyczony z opisu Miasta Świętego — Jeruzalem Nowego w Ap 21. Analogiczny spotykamy także u Ez 47-48. Również w pozostałych miejscach Ap motyw świątyni występuje w tekstach, które mają formę relacji z wizji. Ta okoliczność wymaga, celem wyjaśnienia tego motywu w odnośnych tekstach, nowego metodycznego podejścia, co przekraczałoby jednak ramy tego artykułu. Zagadnienie to może stanowić przedmiot odrębnej monografii.

Podjąć wypada jeszcze kwestię, w jakiej relacji, w zakresie treści, pozostaje motyw świątyni z Ap 3,12 do analogicznego motywu w omawianych wypowiedziach Pawła. Na pierwsze wejrzenie różnica wydaje się być dość oczywistą. Autor Ap 3, 12 ukazuje bowiem budowanie świątyni w pełnej dynamice zarówno od strony zmartwychwstałego Chrystusa jak i w efektach Jego działania w ludzkim podmiocie, gdy ten pozostaje Mu wiernym. Tymczasem koncepcja Pawła w 1 Kor 3, 16 n przedstawia raczej bardziej statyczny obraz duchowej budowy. Niemniej stawiane przez Pawła moralne postulaty oraz jego chrystologia i eklezjologia, zwłaszcza przedstawienie swojej koncepcji Kościoła w licznych obrazach z eksponowaniem relacji Chrystusa zmartwychwstałego do Kościoła, wzbogacają Pawłową koncepcję duchowej świątyni Boga, odślanając dynamikę wzrostu aż do pełni Chrystusowej (por. Ef 1, 3 nn; Kol 1, 15 nn).

Inaczej przedstawia się sytuacja w Ewangeliach, w których autorzy mówią o duchowym budowaniu, nie stosują kategorii pojęć czy obrazów analogicznych do Pawłowych lub autora Ap 2-3, lecz opisują to budowanie w licznych przypowieściach i po prostu podkreślają konieczność wypełniania przykazań i zachowania nauki Jezusa (por. J 14, 23). Pojęcia świątyni u Pawła i w Ap 3, 12 stanowią nie tyle rozwinięcie pojęć i treści teologicznych zawartych w Ewangeliach, ile są ukazaniem pewnych aspektów duchowej świątyni, co stało się możliwym dzięki nowemu źródłu poznania.

Powyższe omówienie motywu świątyni w nowotestamentowych pismach znalazłoby zapewne właściwe uzupełnienie w opracowaniu motywu „budowy” względnie „budowania”, który tak często powraca zwłaszcza u synoptyków i u Pawła, a spotyka się go również w *Dziejach Apostolskich*, w *Liście do Hebrajczyków* i w *Pierwszym Liście św. Piotra*.