

Ks. GRZEGORZ M. BARAN

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Filozofii

WSPÓŁUCZESTNICTWO ŚWIĄTYNI JEROZOLIMSKIEJ W SKUTKACH GNIEWU BOŻEGO WOBEC IZRAELA (2 Mch 5,17-20) W ŚWIETLE DEUTERONOMISTYCZNEGO KERYGMATU

PARTICIPATION OF THE JERUSALEM TEMPLE
IN THE EFFECTS OF GOD'S ANGER TOWARDS ISRAEL (2 MACC. 5:17-20)
IN THE LIGHT OF THE DEUTERONOMISTIC KERYGMA

ABSTRACT:

W nakreślonej historii losów świątyni jerozolimskiej w czasach machabejskich wyraźnie można dostrzec rys kerygmatu deuteronomistycznego. Z wybraństwem narodu izraelskiego bardzo mocno spletało się wybraństwo świątyni. Jej los zależał wprost od losu narodu wybranego. Istotą pomyślności zarówno Izraela, jak i świątyni była wierność Prawu narodu wybranego. Odstępstwo od Prawa wywoływało gniew Boga, który w konsekwencji zsyłał karę na swój lud. W tej karze bezpośrednio uczestniczyła świątynia. Nawrócenie narodu wybranego stawało się natomiast podstawą okazywania mu miłosierdzia przez Boga (przemiana gniewu Bożego w miłosierdzie) i cieszenia się błogosławieństwem Bożym jako owocem wierności Prawu. Wyrazem miłosierdzia Boga była także możliwość odbudowania czy też oczyszczenia świątyni, aby w niej Bóg mógł zamieszkiwać pośród swego narodu i aby w tym wybranym miejscu na powrót Izrael mógł się modlić i sprawować prawowity kult w celu otrzymania Bożego błogosławieństwa i zmiłowania.

When analysing the history of the Jerusalem Temple during the Maccabean period, as presented in the Second Book of Maccabees, one can clearly see features of the deuteronomistic kerygma. The chosenness of the nation of Israel was closely linked with the chosenness of the temple. Its prosperity depended directly on the prosperity of the chosen people. Both Israel's and the temple's well-being were essentially based upon fidelity of the chosen people to the Law. Deviation from the Law evoked the anger of God who consequently sent punishment to his people. The temple was directly involved in this punishment. However, the conversion of the chosen people became the basis for God's mercy (transforming God's anger into divine mercy) and the blessing of God as the fruit of fidelity to the Law. Another expression of God's mercy constituted the possibility of rebuilding or purifying the temple so that God would be able to dwell in the midst of his people, and that in this chosen place Israel could pray and exercise the righteous worship in order to receive God's blessing and mercy.

Nawet pobieżna lektura Drugiej Księgi Machabejskiej (2 Mch) pozwala zauważyć, że w księdze tej została poświęcona szczególna uwaga świątyni jerozolimskiej. Widać to wyraźnie zarówno w dwóch listach, umieszczonych na początku

księgi, jak również w samym *corpus* dzieła, w którym – na kanwie przedstawionej historii narodu żydowskiego, obejmującej okres od 175 do 160 r. przed Chr.¹ – zostały dość znacznie uwypuklone wydarzenia związane ze świątynią: próba zbezczeszczenia świątyni przez Heliodora (2 Mch 3,23-31); profanacja, której inicjatorem był Antioch IV Epifanes (2 Mch 5,15-20); oczyszczenie i poświęcenie świątyni, które dokonało się dzięki Judzie Machabeuszowi (2 Mch 10,1-8); wyprawa Nikanora, bluźnierczo zapowiadającego zburzenie świątyni (2 Mch 14,32-33). Z tej to racji niektórzy uczeni dostrzegali w 2 Mch dzieło etiologiczne, którego zadaniem było wyjaśnić genezę dwóch świąt: święta oczyszczenia świątyni oraz święta upamiętniającego pobicie wodza syryjskiego – Nikanora, pokonanie którego zostało zinterpretowane jako wyraz kary za jego zuchwalstwo wobec świątyni². R. Doran – nie zgadzając się z przytoczoną tezą – stwierdził ogólnie, że 2 Mch wyraża „propagandę na rzecz świątyni (promowanie świątyni)” jerozolimskiej³.

Widać wyraźnie zatem, że dla autora 2 Mch świątynia jerozolimska była bardzo ważnym „elementem” życia, historii narodu żydowskiego. Jak wynika z narracji 2 Mch, a zwłaszcza ze słów zawartych w 2 Mch 5,20: „Oto właśnie dlatego ta świątynia uczestniczyła w nieszczęściach narodu, a potem w jego szczęściu. Opuszczona wskutek gniewu Wszechmocnego, ponownie była przywrócona do pełnej swej chwały, gdy wielki Pan został przebłagany”, losy świątyni były ściśle zespolone z losami Izraela.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiona kwestia uczestnictwa świątyni jerozolimskiej w karaniu narodu żydowskiego przez Boga. Zagadnienie to ukażemy w świetle kerygmatu deuteronomistycznego: pozwoli to dostrzec, w jaki sposób autor 2 Mch zinterpretował wydarzenia czasów machabejskich.

1. Periodyzacja dziejów świątyni jerozolimskiej i jej faktory

Analizując narrację 2 Mch, da się zauważyć, że historia świątyni jerozolimskiej, nakreślona na kartach tejże księgi, dzieli się niejako na trzy okresy: okres, kiedy arcykapłanem był Oniasz III; okres, którego początkiem była profanacja świątyni; okres od momentu oczyszczenia i poświęcenia na nowo świątyni.

1.1. Świątynia w czasach arcykapłana Oniasza III

Sporządzając charakterystykę czasów, kiedy urząd arcykapłański sprawował Oniasz III, autor 2 Mch podał kilka istotnych informacji: „Gdy w Świętym Mieście

¹ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/4), Poznań: Pallottinium, 1961, s. 251.

² Zob. A. Momigliano, *The Second Book of Maccabees*, „Classical Philology” 70/2 (1975), s. 81-88; por. *Grecko-lacińsko-polska synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej* (PSB), przekł. i oprac. S. Gądecki, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2002, s. XXXV.

³ Takie określenie można znaleźć w tytule publikacji R. Dorana: *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees* (The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 12), Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1981.

panował całkowity spokój, a Prawo najściślej zachowywano dzięki temu, że arcykapłan Oniasz był pobożny i nienawidził złego, bywało, że nawet sami królowie okazywali szacunek temu miejscu, a świątynię czcili najwspanialszymi darami. Nawet sam Seleukos, król Azji, z własnych dochodów pokrywał wszystkie wydatki, których wymagało składanie ofiar” (2 Mch 3,1-3). A zatem – jak podkreślił z emfazą hagiograf – lata urzędowania Oniasza III to czas, kiedy Prawo było „najściślej zachowywane”. Skutkiem tego – co można wywnioskować z przytoczonego tekstu – było panowanie spokoju w Świętym Mieście, czyli Jerozolimie. Co więcej, w czasach tych nawet pogańscy królowie odnosili się z wielkim szacunkiem do Jerozolimy oraz do świątyni. Przykładem tego był król syryjski Seleukos IV Filopator, w czasach którego świątynia cieszyła się szczególnymi przywilejami ze strony państwa Seleucydów. Zostały one nadane jeszcze przez poprzednika wspomnianego Seleukosa IV, czyli jego ojca – Antiocha III Wielkiego. Wzmiankę na ten temat można znaleźć u Flawiusza, który podał, że Antioch III – wyrażając wdzięczność Żydom za ich pomoc w słynnej bitwie pod Panion w roku 200 przed Chr. – obdarzył naród żydowski Judei różnymi przywilejami⁴: „(...) postanowiliśmy, jak przystoi, odwdziżyć się im za te przysługi, podźwignąć z gruzów ich miasto (...). Przede wszystkim jednak, bacząc na ich pobożność, postanowiliśmy udzielić im na potrzeby obrzędów zasiłek (...). Jest wolą moją (...), aby doprowadzono do końca prace przy świątyni, nie pomijając ani krużganków, ani żadnych innych części, które należałoby zbudować”⁵.

Flawiusz – w odróżnieniu od autora 2 Mch – nie wspominał nic w swym dziele na temat okazywania konkretnych dobrodziejstw na rzecz świątyni jerozolimskiej ze strony Seleukosa IV; można jednak przypuszczać, że wzmianka zawarta w 2 Mch 3,3 dotyczy kontynuowania przez Seleukosa IV pewnych świadczeń, które zainicjował jego ojciec⁶.

Problem wokół świątyni za czasów Oniasza III pojawił się wówczas, kiedy – jak podał autor 2 Mch – „pewien (...) Szymon z rodziny Bilgi, którego ustanowiono przełożonym świątyni, posprzeczał się z arcykapłanem o nadzór nad miejskim targowiskiem. Nie mogąc zaś niczego dokonać przeciwko Oniaszowi, udał się do Apoloniusza z Tarsu, który w tym czasie był wodzem wojsk Celesyrii i Fenicji, i doniósł o tym, że skarbiec w Jerozolimie jest pełen nieopisanych bogactw do tego stopnia, iż ilość pieniędzy jest tam nie do obliczenia i nie pozostaje w żadnym stosunku do wydatków, jakich wymaga składanie ofiar, i że jest możliwość,

⁴ Por. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, 2015, s. 37.50.

⁵ Jos., *Ant.* 12,3,3(139-141); tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Część I*, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, koment. J. Radożycki, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Rytm”, 2001, s. 530.

⁶ Zob. J.A. Goldstein, *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 41A), Garden City, New York: Doubleday&Company, Inc., 1983, s. 200; R. Doran, *The Second Book of Maccabees. Introduction, Commentary and Reflections*, w: *The New Interpreter's Bible. Vol. 4. 1 & 2 Maccabees; Introduction to Hebrew Poetry; Job; Psalms*, red. L.E. Keck etc., Nashville: Abingdon Press, 1996, s. 205-206.

aby to wszystko przeszło pod królewską władzę” (2 Mch 3,4-6). Z dalszej relacji 2 Mch wiadomo, że kiedy Apoloniusz poinformował Seleukosa IV o całej sprawie – wtedy król posłał do Jerozolimy wielkorządcę Heliodora, aby ten zagarnął skarbiec jerozolimski (zob. 2 Mch 3,7-8). W skarbcu świątynnym wówczas znajdowało się „w srebrze czterysta talentów, w złocie zaś dwieście” (2 Mch 3,11). Arcykapłan Oniasz wyjaśnił jednak Heliodorowi, że częściowo były to depozyty wdów i sierot, a częściowo pieniądze Hirkana, który był członkiem wpływowej i zamożnej rodziny Tobiadów, żyjących w tamtych czasach w Zajordaniu⁷. Warto wspomnieć, że starożytne świątynie czasów hellenistycznych nie tylko stanowiły ośrodek kultu, ale pełniły także funkcję swego rodzaju banku, który zapewniał bezpieczną lokatę kapitału władców czy też innych osób⁸. Heliodor jednak – mimo wyjaśnień Oniasza III, że pieniądze znajdujące się w świątynnym skarbcu zostały przez składających je zawierzone „świętości miejsca oraz powadze i azyłowi świątyni szanowanej na całym świecie” (2 Mch 3,12) – postanowił wtargnąć do świątyni, aby ją ograbić. Już samo wkroczenie Heliodora jako poganina na teren świątyni było wyrazem profanacji, gdyż było czynem kategorycznie zabronionym⁹. Do tego dochodziła grabież depozytów, które – jak zaznaczył autor 2 Mch – podlegały specjalnemu prawu, ustanowionemu przez Boga (zob. 2 Mch 3,15)¹⁰. W obliczu zaistniałych okoliczności cały lud Jerozolimy na czele z arcykapłanem oraz kapłanami zaczął usilnie się modlić do Boga, aby uchronił On swoją świątynię od pohańbienia (zob. 2 Mch 3,15-23). Jednakże ani reakcja Oniasza III, ani poruszenie mieszkańców Jerozolimy nie powstrzymały Heliodora przed realizacją powziętych zamierzeń. Próba ograbienia świątyni, a co za tym idzie, jej profanacji, nie powiodła się jednak, gdyż Bóg w cudowny sposób obezwładnił agresorów, którzy – jak podał hagiograf – „uderzeni mocą Bożą padli bezsilni i strwożeni” (2 Mch 3,24). Ta moc Boża miała się objawić w formie nadprzyrodzonych postaci: jeźdźca na koniu i dwóch młodzieńców (zob. 2 Mch 3,25-26), których należy z pewnością utożsamić z aniołami (por. 4 Mch 4,10), poprzez których działał sam Bóg¹¹. Jak wynika z refleksji teologicznej hagiografa, zawartej w 2 Mch 5,17-18, powodem, dla którego Bóg uchronił świątynię przed zbezczeszczeniem, była prawość w postępowaniu mieszkańców Jerozolimy¹².

⁷ Zob. J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni 538 przed Chr. – 70 po Chr.*, Kraków: Universitas, 2011, s. 181-184; por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie...*, s. 279.

⁸ Por. G.M. Baran, *Echa hellenickich i hellenistycznych wierzeń w Dziejach Apostolskich, w: Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi* (TN KUL JP II, Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego 175), red. A. Łuka, A. Strycharczuk, Lublin: TN KUL JP II, 2013, s. 94.

⁹ Zob. Jos., *Ant.* 12,3,4(145); por. 15,11,5(418).

¹⁰ Zob. Wj 22,6-22.

¹¹ Zob. G.M. Baran, „Boże Moce” w obronie narodu żydowskiego w świetle *Ksiąg Machabejskich*, „Studia Elckie” 15/1 (2013), s. 66-67.

¹² W 2 Mch 5,18 pojawia się antytetyczne zestawienie dwóch „inwazji” na świątynię; autor 2 Mch wyjaśnił w tym kontekście, dlaczego Heliodor został natychmiast ukarany, a Antioch IV nie: otóż gdyby mieszkańcy Jerozolimy nie popełnili licznych grzechów, czyli przestępków Prawa, kara względem Antiocha IV byłaby natychmiastowa, jak przypadku Heliodora, który dokonał wtargnięcia do świątyni w czasie, kiedy „Prawo najściślej zachowywano” (2 Mch 3,1).

1.2. Profanacja świątyni

Położenie świątyni zaczęło się zmieniać w chwili, kiedy urząd arcykapłański objął w niegodziwy sposób Jazon, który nie tylko przekupił Antiocha IV Epifanesa, aby uzyskać wymagane królewskie zatwierdzenie na urządzie, ale również królowi syryjskiemu obiecał – mówiąc ogólnie – przeprowadzenie procesu hel-lenizacji Jerozolimy (zob. 2 Mch 4,7-15)¹³. Sytuacja pogorszyła się, kiedy – po upływie trzech lat (zob. 2 Mch 4,23) – podstępnie godność arcykapłana przejął Menelaos. Wówczas doszło do konfrontacji pomiędzy obydwoma arcykapłanami. Miało to miejsce wówczas, kiedy Antioch IV odbywał swoją pierwszą wyprawę na Egipt. Wtedy to – jak podał autor 2 Mch – rozeszła się pogłoska o śmierci Seleucydę (zob. 2 Mch 5,5). W tych okolicznościach w Jazonie odżyły nadzieje na odzyskanie utraconego urzędu. Zaatakował więc swojego rywala w Jerozolimie, co przez Antiocha IV zostało odczytane jako zdrada, której inicjatorami w Jerozolimie mieliby być zwolennicy egipskich Ptolemeuszy. Reakcją króla syryjskiego był najazd na Jerozolimę, aby niejako stłumić „antysyryjskie powstanie”. W ramach inwazji na Jerozolimę, która miała prawdopodobnie miejsce zimą na przełomie 169/168 r. przed Chr., Antioch IV dokonał wielkiej rzezi ludności Świętego Miasta oraz ograbił, a co za tym idzie, sprofanował świątynię jerozolimską (zob. 2 Mch 5,11-21; por. 1 Mch 1,20-28)¹⁴.

Autor 2 Mch, opatrując te tragiczne wydarzenia refleksją teologiczną, podał między innymi następujące stwierdzenie: „Antioch triumfował w swoim przekonaniu, nie wiedział jednak tego, że wskutek grzechów mieszkańców miasta rozgniewał się na krótki czas Pan i że stąd pochodzi Jego obojętność dla [świętego] miejsca. Gdyby nie popadli w wiele grzechów, to nie inaczej, ale tak samo jak Heliodor, którego król Seleukos posłał, aby przejrział skarbiec, i on byłby zaraz po swoim wtargnięciu ubiczowany i tak odwiedziony od swojego zuchwalstwa” (2 Mch 5,17-18). Jak wynika z przytoczonego tekstu, hagiograf nie miał wątpliwości, że los świątyni jerozolimskiej zależał od postępowania mieszkańców Świętego Miasta. Wierność nakazom Prawa w czasie sprawowania urzędu arcykapłańskiego przez Oniasza III była czynnikiem, który sprawił, że Bóg nie dopuścił do profanacji świątyni przez Heliadora. W czasach Jazona i Menelaosa sytuacja zmieniała się niemalże diametralnie. Arcykapłani, którzy mieli czuwać nad przestrzeganiem Prawa, sami dopuszczali się niegodziwości¹⁵. Jazon ponadto – jak wynika z relacji 2 Mch –

Zob. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV...*, s. 135-136; por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie...*, s. 297.

¹³ Szerzej na ten temat zob. G.M. Baran, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „The Biblical Annals” 3/2 (2013), s. 269-279.

¹⁴ Zob. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV...*, s. 42-46. 56-57.

¹⁵ Warto wspomnieć, że w czasach, kiedy zanikła monarchia, arcykapłan przejął niejako prerogatywy króla – zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, przeł., bibliografia uzupełn. T. Brzegowa, Poznań: Pallottinum, 2004, s. 413-414; por. G.M. Baran, *Arcykapłan Jazon...*, s. 266. W tradycji królewskiej, związanej z dynastią Dawidową, to właśnie król miał czuwać nad realizacją przymierza oraz nad przestrzeganiem Prawa przez naród wybrany – zob. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Kraków, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 1997, s. 51-52.

przyczynił się bezpośrednio do deprawacji społeczności żydowskiej poprzez propagowanie obyczajów hellenistycznych, które były niezgodne z nakazami Prawa. Tym procesem demoralizacji jakkolwiek była dotknięta cała społeczność Jerozolimy (Judei), to jednak hagiograf zwrócił uwagę na dwie grupy: młodzież, która była poddawana hellenizacji w ramach gimnazjonu zorganizowanego przez Jazona (zob. 2 Mch 4,12); kapłanów, którzy kosztem praktykowania obyczajowości greckiej kultury zaniebdywali nawet czynności kapłańskie (zob. 2 Mch 4,13-15). Odstępowanie społeczności żydowskiej od nakazów Prawa sprawiło, że Bóg „rozniewał się” na swój lud (zob. 2 Mch 5,17), czego wyrazem było dopuszczenie przez Boga rzezi mieszkańców Jerozolimy oraz dalszych prześladowań, jakie miały miejsce na skutek wydanych przez Antiocha IV rozporządzeń, aby urzędnicy królewscy zmuszali Żydów do odstępowania od nakazów Prawa (zob. 2 Mch 6,1.10-11; por. 1 Mch 1,41-64). Żydzi, którzy nie chcieli poddać się nakazom królewskim, mieli być karani śmiercią (zob. 2 Mch 6,10; por. 1 Mch 1,50), poprzedzoną niekiedy torturami, jak to miało miejsce w przypadku Eleazara oraz siedmiu braci i ich matki (zob. 2 Mch 6,18-7,42). W tych nieszczęściach narodu żydowskiego uczestniczyła również świątynia jerozolimska, co przejawiało się w ograbieniu jej i profanacji, jakiej najpierw dokonał osobiście Antioch IV (zob. 2 Mch 5,15-16.21). Autor 2 Mch, relacjonując to wydarzenie, podał: „Niezaspokojony tym odważył się wkroczyć i do najświętszej na całym świecie świątyni, mając za przewodnika Menelaosa, zdrajcę praw i ojczyzny” (2 Mch 5,15). A zatem profanacja świątyni dokonała się w towarzystwie arcykapłana Menelaosa, czyli przy współudziale najwyższego wówczas autorytetu religijnego. Nie było to jednak pierwsze świętokradztwo, jakiego dopuścił się Menelaos: wcześniej już na własny użytek przywłaszczył sobie naczynia świątynne (zob. 2 Mch 4,32). Kolejnym etapem bezczeszczenia świątyni była misja „pewnego starca z Aten”, który na polecenie Antiocha IV przyczynił się do ustanowienia kultów pogańskich na terenie świątyni (zob. 2 Mch 6,1-7). Wyrazem tych sprzecznych z Prawem kultów było oddanie świątyni jerozolimskiej Zeusowi Olimpijskiemu (zob. 2 Mch 6,2). Autor 1 Mch z kolei określił to wydarzenie jako wybudowanie na ołtarzu całopalenia „ohydy spustoszenia” (1 Mch 1,54)¹⁶. Kolejnym przejawem profanacji świątyni było organizowanie swego rodzaju obrzędów sakralnej prostytucji, wnoszenie do świątyni niegodziwych przedmiotów oraz składanie na ołtarzu pogańskich ofiar (zob. 2 Mch 6,4)¹⁷.

Opuszczenie świątyni jerozolimskiej przez Boga zaistniało – jak to podkreślił z emfazą hagiograf – „wskutek gniewu Wszechmocnego” (2 Mch 5,20), którego przyczyną były grzechy narodu wybranego (zob. 2 Mch 5,17). Bóg – jak wynika z całego kontekstu narracji – jako swego rodzaju narzędziem karania za grzechy posłużył się osobą pogańskiego władcy, czyli Antiochem IV¹⁸.

¹⁶ Zob. J.C. Dancy, *A Commentary on 1 Maccabees*, Oxford: Blackwell, 1954, s. 28-82.

¹⁷ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie...*, s. 300; R. Doran, *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 135-136.

¹⁸ Por. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV...*, s. 135; R. Doran, *The Second Book of Maccabees...*, s. 229.

Udział świątyni w karaniu narodu żydowskiego – jak zaznaczył autor 2 Mch – trwał jednak krótki czas (zob. 2 Mch 5,17). Jako początek tego czasu należy wskazać datę profanacji świątyni przez Antiocha IV w czasie jego inwazji na Jerozolimę, która miała miejsce zimą na przełomie 169/168 r. przed Chr., jako zaś koniec – moment oczyszczenia świątyni, które dokonało się po zdobyciu Jerozolimy przez wojska Judy Machabeusza (zob. 2 Mch 10,1-8). To oczyszczenie zaistniało – jak zaznaczył autor 2 Mch – 25 Kislew (zob. 2 Mch 10,5). Z przekazów 1 Mch wiadomo, że był to 148 rok „panowania greckiego” (1 Mch 4,52), czyli ery Seleucydów – był to więc 164 r. przed Chr.¹⁹ A zatem „nieszczęście” trwało około cztery lata. Autor 2 Mch zaznaczył jednak, że oczyszczenie świątyni dokonało się dokładnie w rocznicę jej profanacji: „Wypadło zaś tak, że w tym samym dniu, w którym świątynia był zbezczeszczona przez obcokrajowców, została ona oczyszczona, dwudziestego piątego tego samego miesiąca, którym jest Kislew” (2 Mch 10,5). Z pewnością hagiograf miał w tym miejscu na uwadze to samo wydarzenie, które zostało odnotowane w 1 Mch 1,59: „Dnia dwunastego piątego miesiąca [Kislew] składano ofiary na ołtarzu, który wzniesiono na ołtarzu całopalenia”. Miało to miejsce w 145 roku „panowania greckiego”, to jest w 167 r. przed Chr. A zatem w tym ujęciu czas „nieszczęścia” świątyni jerozolimskiej trwał trzy lata²⁰.

1.3. Oczyszczenie i poświęcenie świątyni

Czas obojętności Boga wobec świątyni – jak zostało wyżej zaznaczone – nie był długi: „(...) wskutek grzechów mieszkańców miasta rozgniewał się na krótki czas Pan i że stąd pochodzi Jego obojętność dla [świętego] miejsca” (2 Mch 5,17). Odmiana losu świątyni jerozolimskiej dokonała się wskutek przebłagania Boga: „Opuszczona wskutek gniewu Wszchemocnego, ponownie była przywrócona do pełnej swej chwały, gdy wielki Pan został przebłagany” (2 Mch 5,20). Wówczas to – jak podał w dalszej części teologicznej refleksji autor 2 Mch – „gniew Boży (...) w litość się przemienił” (2 Mch 8,5). W tym kontekście rodzi się pytanie, jaki czynnik sprawił bezpośrednio owo przebłaganie Boga i przemianę Jego gniewu w litość? F. Gryglewicz na przykład sugeruje, że czynnikiem tym było cierpienie męczenników machabejskich, których udreki stanowiły „ekspiację za grzechy całego narodu”²¹. Jednakże – jak wynika z analizy poszczególnych refleksji teologicznych autora 2 Mch – to odwrócenie gniewu Bożego od narodu żydowskiego oraz przemiana go w litość, a co za tym idzie pojednanie się Boga ze swym ludem, było zasadniczo owocem nawrócenia się narodu żydowskiego do przestrzegania Prawa czy też potwierdzenia przez naród wybrany wierności wobec nakazów Prawa, czego najdoskonalszym świadectwem było ofiarowanie nawet życia „za ojczyste prawa” (2 Mch 7,37). Dobrowolnie przyjęte przez męczenników cierpienie za wierność Prawu (które to cierpienie było wyrazem Bożego

¹⁹ Zob. np. J.C. Dancy, *A Commentary on I Maccabees...*, s. 100.

²⁰ Por. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV...*, s. 61.64.

²¹ F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie...*, s. 309.

karcenia) można potraktować jako czynnik, który sprawił, że miłosierdzie Boże mogło przyjść szybciej, a co za tym idzie również i kara Boża mogła być szybciej odwrócona od narodu żydowskiego²² i jego świątyni.

Wyraźnym momentem odmiany losu świątyni było jej oczyszczenie, a następnie poświęcenie ołtarza, które dokonało się 25 Kislew 148 roku „panowania greckiego”, czyli w grudniu 164 r. przed Chr. Jak zaznaczył autor 2 Mch, ów dzień poprzez wspólnie podjętą uchwałę i ślubowanie postanowiono corocznie świętować (zob. 2 Mch 10,8). Oczyszczenie świątyni mogło się dokonać dzięki temu, że wojska żydowskie pod wodzą Judy Machabeusza zdobyły Jerozolimę. Hagiograf nadmienił jednak, że żydowskie oddziały walczyły pierwszorzędnie pod wodzą samego Boga (zob. 2 Mch 10,1). Z pewnością jest tutaj nawiązanie do wcześniejszych tradycji biblijnych, w których Bóg jest przedstawiony jako walczący na czele (Bóg/Pan Zastępów) i na korzyść wojsk izraelskich (zob. Joz 10,14.42; Sdz 20,35; a także Joz 10,11; 24,7; Sdz 4,15; 7,22; 5,20; 1 Sm 7,10; 14,15.20)²³. Sam Juda Machabeusz jawi się jako wódz na wzór sędziów wzbudzonych przez Boga²⁴. Jak bowiem sędziowie byli narzędziami Bożymi, poprzez które Bóg uwalniał z ucisku naród wybrany, tak również dzięki Judzie odmienił się los narodu żydowskiego, a co za tym idzie świątyni jerozolimskiej.

Analizując dalszy ciąg narracji 2 Mch, można zauważyć, że Bóg nie dopuścił kolejny raz do tego, aby świątynia popadła w „nieszczęście”, chociaż – jak odnotował autor 2 Mch – zaistniały wówczas realne zagrożenia dla świątyni. Pierwsze z nich to wyprawa zbrojna syryjskiego wodza Lizjasza, który „(...) wyruszył przeciwko Żydom w przekonaniu, że miasto uczyni osiedlem Greków, że świątyni zaś będzie pobierał podatki jak z innych świątyń pogańskich, a każdego roku będzie sprzedawał godność arcykapłańską” (2 Mch 11,2-3). Zamiary Lizjasza nie zostały jednak skuteczne, gdyż został on pobity przez wojska Judy Machabeusza. Jak zaznaczył hagiograf, dokonało się to dzięki nadprzyrodzonemu wsparciu, jakie Żydzi otrzymali od samego Boga, który był ich sprzymierzeńcem²⁵. Kolejny raz świątynia była zagrożona, kiedy przeciw Judei wyprawił się Antioch V Eupator wraz ze swym opiekunem Lizjaszem. Hagiograf w sugestywny sposób podał, że „król pełen barbarzyńskich myśli postępował naprzód, aby pokazać Żydom rzeczy gorsze od tych, które były za jego ojca (to jest Antiocha IV)” (2 Mch 13,9). Wówczas również Judzie Machabeuszowi udało się dzięki opiece Bożej stawić opór wrogom i powstrzymać ich w pochodzie na Jerozolimę²⁶. Jak zaznaczył autor

²² Szerzej na ten temat zob. G.M. Baran, *Karanie narodu żydowskiego przez Boga jako wymiar Bożej pańdēia według Drugiej Księgi Machabejskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 49/2 (2016), s. 422-426.

²³ Zob. W.S. LaSor, *Wojna*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 804; R. de Vaux, *Instytucje...*, s. 276.

²⁴ Por. G.M. Baran, *Przesłanie „Pieśni pochwalnej” na cześć Judy Machabeusza (1 Mch 3,3-9)*, „Studia Elckie” 16/4 (2014), s. 572.573-574.582.

²⁵ Por. tenże, „*Boże Moce*”..., s. 69-70.

²⁶ Por. tamże, s. 62-63. Należy dodać, że do uchronienia Jerozolimy, a co za tym idzie świątyni jerozolimskiej przed dalszymi atakami, przyczyniły się również okoliczności polityczne.

2 Mch, zarówno za pierwszym, jak i za drugim razem Żydzi gorąco modlili się do Boga, który ich wysłuchał, czego wyraźnym znakiem były odniesione zwycięstwa przez wojska żydowskie.

Autor 2 Mch odnotował jedno jeszcze zagrożenie świątyni, tym razem ze strony syryjskiego wodza Nikanora, który zagroził, że zbezczęści świątynię, jeśli kapłani nie wydadzą mu Judy Machabeusza: „(...) wyciągnąwszy prawicę w stronę przybytku, zaprzysiągł: «Jeżeli nie wydadcie mi Judy w kajdanach, zrównam z ziemią tę oto świątynię Bożą i zburzę ołtarz, a na tym miejscu wystawię wspaniałą świątynię Dionizosowi»” (2 Mch 14,33). Groźby te jednak nie zostały zrealizowane, gdyż w starciu z oddziałami Judy Machabeusza wojska Nikanora zostały pokonane, a on sam został zabity. Juda Machabeusz nadto wydał rozkaz, aby Nikanorowi odcięto głowę i rękę razem z ramieniem; następnie odcięte członki ciała zaniecono do Jerozolimy, aby syryjscy żołnierze z twierdzy Akra mogli na własne oczy przekonać się o śmierci swego wodza. Oczywiście był to symboliczny gest. Obcięcie głowy wrogowi i ukazanie jej stronie przeciwnej stanowiło niewątpliwie niezbity dowód całkowitego pokonania wroga oraz symbol totalnej jego klęski²⁷. Odcięcie z kolei ręki było symbolicznym ukaraniem bluźnierstwa Nikanora, który prawicę „z takim zuchwalstwem wyciągnął przeciw świętemu domowi Wszchemmogącego” (2 Mch 15,32; por. 14,33)²⁸. Juda kazał także wyciąć język Nikanorowi i posiekać go na części, a następnie dać ptakom. Była to również symboliczna kara za słowne bluźnierstwa, jakie wypowiedział Nikanor przeciw świątyni²⁹. Analizując cały opis wydarzeń związanych z walką Judy Machabeusza z Nikanorem, można zauważyć, że i tym razem Żydzi (zarówno kapłani, jak i Juda Machabeusz w imieniu swych wojsk) zwrócili się do Boga z gorącą modlitwą, aby ocalił swoją świątynię (zob. 2 Mch 14,34-36; 15,21-24; por. 15,26-27). Również i tym razem modlitwa Żydów została wysłuchana, gdyż z Bożą pomocą oddziały Judy Machabeusza pokonały wroga, który chciał dopuścić się zbezczeszczenia świątyni (zob. 2 Mch 15,27.35)³⁰.

W 2 Mch 13,23 hagiograf podał wzmiankę, że Filip, wielkorządca w Antiochii, „dostał pomieszania zmysłów”. Ta enigmatyczna wzmianka może odnosić się do zamachu stanu, jakiego ów Filip chciał się dopuścić (zob. R. Doran, *2 Maccabees...*, s. 259). To spowodowało złagodzenie postaw Syryjczyków wobec Żydów, czego wyrazem było uczczenie przez króla świątyni i okazanie się „wspaniałomyślnym wobec miejsca [świętego]” (2 Mch 13,23). Można w tym kontekście postawić tezę, że skoro autor 2 Mch pomyślność Żydów w walkach z imperium syryjskim przypisywał zawsze nadprzyrodzonemu wsparciu ze strony Boga, to również zaistniałe okoliczności polityczne, które przechyliły szalę zwycięstwa na stronę narodu żydowskiego, należałoby interpretować jako bezpośrednią interwencję Boga.

²⁷ Zob. *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (PSB), red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, przekł. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 214; R. Doran, *2 Maccabees...*, s. 296; por. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV...*, s. 184-185.

²⁸ Zob. R. Doran, *2 Maccabees...*, s. 297.

²⁹ Zob. D.R. Schwartz, *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008, s. 509; R. Doran, *2 Maccabees...*, s. 297. F. Gryglewicz (*Księgi Machabejskie...*, s. 358) zaznacza, że „znęcanie się nad częściami ciała Nikanora ma zobrazować karę Bożą wymierzoną bluźniercy”.

³⁰ Por. G.M. Baran, „*Boże Moce*”..., s. 72-74.

2. Deuteronomistyczny rys historii świątyni jerozolimskiej czasów machabejskich

Jak wynika z przedstawionej wyżej periodyzacji dziejów świątyni jerozolimskiej, jej pomyślność zależała bezpośrednio od postępowania narodu żydowskiego³¹: wierność Prawu za czasów Oniasza III sprawiała, że Bóg nie był „obojętny” wobec zamierzeń Heliodora i – wysłuchawszy modlitwy mieszkańców Jerozolimy – w nadprzyrodzony sposób nie dopuścił do profanacji świątyni; odejście od Prawa w okresie sprawowania urzędu arcykapłańskiego przez niegodziwego Menelaosa, a wcześniej przez Jazona, stało się natomiast przyczyną Bożej „obojętności” wobec miejsca świętego; powrócenie do przestrzegania nakazów Prawa czy też potwierdzenie wierności Prawu, przypieczerowane w wielu przypadkach śmiercią męczeńską, sprawiło, że odwrócił się gniew Boży od narodu żydowskiego, co umożliwiło oczyszczenie i poświęcenie świątyni na nowo. Łaskawość Boża sprawiła również, że kolejne próby zbezczeszczenia świątyni, jakie podjęli kolejno Lizjasz, Antioch V oraz Nikanor, zostały unicestwione.

Analizując historię świątyni jerozolimskiej przedstawioną w 2 Mch, można zauważyć, że posiada ona rys kerygmatu deuteronomistycznego, który dostrzegalny jest w bloku ksiąg Pwt – 2 Krl³². Deuteronomistyczna wizja historii, która została opracowana na zasadzie retrospekcji teologicznej, miała na celu ocenę i weryfikację dziejów narodu wybranego od czasów Mojżesza aż do upadku monarchii oraz wykazanie, że wszelkie wydarzenia historyczne nie były wynikiem ślepego losu czy też społeczno-religijnej polityki kolejnych władców Izraela, ale odpowiedzią Boga, będącego Panem historii i wszystkich narodów, na postawę i postępowanie swojego ludu³³. W tym kontekście chodziło przede wszystkim o teologiczne wyjaśnienie, dlaczego doszło do upadku Izraela i Judy oraz zburzenia świątyni jerozolimskiej. Wydarzenia te zostały uzasadnione postępowaniem narodu wybranego, który dopuszczał się aktów nieposłuszeństwa wobec nakazów Prawa, danego za pośrednictwem Mojżesza przez samego Boga³⁴. Naród wybrany musiał ponieść zasłużoną karę za swoje nieprawości, a niewola babilońska jako przejaw kary miała być dla niego okazją, aby uświadomił sobie swoją nieprawość i podjął pokutę³⁵. A zatem tragiczny los narodu wybranego był konsekwencją gniewu Bożego, który był z kolei następstwem nieposłuszeństwa ludu wobec nakazów Prawa. Bóg w tym kontekście jawi się jako sprawiedliwy Sędzia, który swą karę wymierza za pośrednictwem pogańskich władców i obcych narodów. Motyw ten jest wyraźnie

³¹ Por. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées* (Études Biblique), Paris: Librairie Lecoffre J. Galbada et C^{ie}, 1949, s. 355.

³² Szerzej na temat badań i hipotez dotyczących historiografii deuteronomistycznej zob. np. D. Dziadosz, *Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był deuteronomista i jego dzieło*, „Collectanea Theologica” 74/4 (2004), s. 5-24; G. Szamocki, *Tora i Prorocy Wcześniejsi, czyli „wielkie dzieło historyczne” Starego Testamentu*, „Studia Gdańskie” 25 (2009), s. 62-65.

³³ Zob. D. Dziadosz, *Teocentryczna historiografia Izraela...*, s. 8-9.

³⁴ Zob. G. Szamocki, *Tora i Prorocy Wcześniejsi...*, s. 64.

³⁵ Zob. D. Dziadosz, *Teocentryczna historiografia Izraela...*, s. 10.

obecny już w tradycji sędziów, gdzie pojawia się następujący schemat sekwencji wydarzeń (dueteronomistyczny schemat historii): odejście – kara – skarga – ocalenie. Przykładem tego może być stwierdzenie odniesione do pierwszego sędziego – Otniela: „Izraelici popełniali to, co złe w oczach Pana. Zapominali o Panu, Bogu swoim, a służyli Baalom i Aszerom. I znów zapłonął gniew Pana przeciw Izraelowi. Wydał więc ich w ręce Kuszana-Riszataima, króla Aram-Naharaim, przeto Izraelici służyli mu przez osiem lat. Wołali więc Izraelici do Pana i Pan sprawił, że powstał wśród Izraelitów wybawiciel, który ich wyswobodził – Otniel” (Sdz 3,7-9; zob. inne 2,11-16; 3,12-15)³⁶.

W epoce sędziów „wołanie” narodu wybranego do Boga oraz nawrócenie w konsekwencji przynosiło łaskawe działanie Boga: Bóg wzbudzał sędziego, który był swego rodzaju Bożym narzędziem wybawienia od ucisku i ocalenia narodu wybranego. Przedstawiciele szkoły dueteronomistycznej w analogiczny sposób interpretowali sytuację narodu wybranego po upadku monarchii i zniszczeniu Jerozolimy wraz ze świątynią: okres niewoli powinien być dla narodu wybranego czasem „wołania” do Boga i nawrócenia, aby w konsekwencji tego Bóg posłał swemu ludowi „wybawiciela”, który – jako Boże narzędzie – pomoże Izraelowi uwolnić się od ucisku, jaki przez niewierność ściągnął na siebie. Jak zauważa D. Dziadosz, dokument dueteronomistyczny „zawiera więc swego rodzaju wołanie o nawrócenie, i chociaż nie jest ono centralnym tematem dzieła, to jednak na pewno wchodzi w skład jego podstawowego orędzia”³⁷. Ideę tę wyrażają niewątpliwie słowa „Modlitwy konsekracyjnej” Salomona (zob. 1 Krl 8,46-53), w której dueteronomista wyakcentował dwie kwestie: karę Bożą jako skutek niewierności narodu wybranego oraz konieczność nawrócenia się Izraela, aby w konsekwencji Bóg okazał miłosierdzie swemu ludowi i odwrócił swój gniew od niego. Wiara w Boże przebaczenie jest – w dueteronomistycznym ujęciu 1 Krl 8,53 – bardzo mocno osadzona w idei wybranstwa, według której Izrael jest wybranym i umiłowanym przez Jahwe narodem³⁸. To wybranstwo – o czym mowa szerzej będzie poniżej – dotyczyło również Jerozolimy i świątyni jerozolimskiej, którą Bóg wybrał na szczególnie miejsce zamieszkiwania Jego Bożego Imienia pośród swego ludu.

Przedstawiona historia świątyni w 2 Mch może być zatem interpretowana w duchu dueteronomistycznym. Analizując bowiem zarówno narrację 2 Mch, jak i fragmenty zawierające refleksję teologiczną autora 2 Mch, da się zauważyć, że hagiograf wyakcentował zagadnienia, które stanowią istotne elementy teologii dueteronomistycznej historiografii: idea wybranstwa ludu Izraela oraz świątyni, rola Prawa w życiu narodu wybranego i konsekwencje braku jego przestrzegania, nawrócenie pod wpływem wymierzonej kary³⁹. Kwestie te są ściśle ze sobą

³⁶ Zob. B.W. Matysiak, *Deuteronomistyczne dzieło historyczne i jego kerygmat* (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 33), Olsztyn: Wydawnictwo „Hozjanum”, 2007, s. 28.

³⁷ D. Dziadosz, *Teocentryczna historiografia Izraela...*, s. 22.

³⁸ Zob. tenże, *Modlitwa konsekracyjna Salomona (1 Krl 8,22-53) teologiczną wykładnią znaczenia i roli świątyni w Izraelu*, „Collectanea Theologica” 79/2 (2009), s. 17.

³⁹ Por. B.W. Matysiak, *Deuteronomistyczne dzieło historyczne...*, s. 39-64.

związane, dlatego trudno je oddzielać od siebie. Dla pewnej klarowności zostaną jednak omówione osobno.

2.1. Wybraństwo narodu i świątyni jerozolimskiej

Snując refleksję teologiczną na temat świątyni jerozolimskiej, hagiograf zwrócił szczególną uwagę na kwestię wybrania narodu i świątyni jerozolimskiej przez Boga, co wyraził słowami: „Pan jednak nie wybrał ludu ze względu na świątynię, ale świątynię ze względu na lud” (2 Mch 5,19). W stwierdzeniu tym – chociaż nie wprost – zawarte jest głębokie przekonanie Izraela o Bożym wybraństwie, które było mocno zakorzenione w świadomości narodu wybranego. Przekonanie to osadzone było na idei przymierza pomiędzy Bogiem a narodem izraelskim. Pierwszym jego etapem, który stanowił początek realizacji wybrania narodu izraelskiego, było niewątpliwie przymierze pomiędzy Bogiem a Abrahamem (zob. Rdz 15,18-21; 17,1-27), na mocy którego Abraham otrzymał następujące obietnice: objęcie ziemi Kanaan na wiekiwiste posiadanie, bycie ojcem liczego potomstwa, nawiązanie szczególnej więzi pomiędzy Bogiem i potomstwem Abrahama i Sary (zob. Rdz 15,1-21; 17,7-8). Wyjątkowym momentem w dziejach relacji narodu izraelskiego z Bogiem było przymierze zawarte na Synaju: na mocy tego przymierza Izrael stał się szczególną własnością Jahwe, czyli Jego ludem (zob. np. Pwt 7,6-9; Kpł 26,12), któremu Bóg zechciał przekazać we władanie ziemię przyobiecana ojcom (zob. Rdz 12,7; 13,15). W odróżnieniu od przymierza z Abrahamem, które było przymierzem wiecznym, gdyż opartym na łasce Bożej i nieuwarunkowanym zachowaniem człowieka, przymierze synajskie było warunkowe, ponieważ jego trwałość zależała od posłuszeństwa narodu izraelskiego wobec nakazów przymierza (zob. Wj 19,5-6). Posłuszeństwo narodu izraelskiego względem przymierza wyrażało się natomiast – jak to widać w świetle Księgi Powtórzonego Prawa – w przestrzeganiu nakazów Prawa⁴⁰, czyli w nieustannym opowiadaniu się za Bogiem (zob. np. Joz 24,22)⁴¹. Taka postawa narodu wybranego gwarantowała wierność Boga i Jego miłość wobec swego ludu (zob. np. Pwt 7,9). Odejście od Boga wiązało się natomiast z karą, która spadała na naród wybrany za jego niewierność (zob. np. Pwt 7,10-11)⁴².

Przymierze synajskie posiadało swą kontynuację i uzupełnienie w przymierzu Boga z Dawidem i jego potomstwem⁴³. Bóg, wybierając Dawida na króla, utwierdził jego władzę ze względu na swój lud – Izrael (zob. 2 Sm 5,12). W akcie przymierza⁴⁴ złożył mu obietnicę, że dom Dawida, czyli jego dynastia oraz jego

⁴⁰ Zob. B.W. Anderson, *Przymierze*, tłum. T. Kowalska, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 666-667; J. Giblett, P. Guillet, *Przymierze*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum., oprac. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum, 1994, s. 826.

⁴¹ Por. J.B. Łach, *Księga Jozuego. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST III/1), Poznań: Pallottinum, 2013, s. 358-359. 383.

⁴² Zob. W.H. Propp, *Naród wybrany*, tłum. T. Kowalska, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 548.

⁴³ Zob. B.W. Anderson, *Przymierze*, s. 666.

⁴⁴ Przyjmuje się powszechnie, że perykopa 2 Sm 7,8-16 stanowi akt zawarcia przymierza – zob. J. Lemański, *2 Sm 7,8-16 jako akt zawarcia przymierza*, w: „*Pieśniami dla mnie Twoje przykazania*”.

królestwo będzie trwało wiecznie. Okazją do złożenia przez Boga tego rodzaju obietnic był plan Dawida, aby zbudować Bogu świątynię w Jerozolimie, którą król zdobył ostatecznie z rąk Jebusytów⁴⁵. Zgodnie z proroctwem Natana jednak nie Dawid miał zbudować dom dla Boga, ale Bóg miał „zbudować” dom Dawidowi, czyli umocnić jego dynastię. To skoncentrowanie przymierza Boga z Dawidem przede wszystkim na dynastii Dawidowej jest jedynie pozornym zawężeniem przymierza synajskiego⁴⁶. W zamyśle Bożym wybranie i ustanowienie „na wieki” dynastii Dawida miało na celu zapewnienie środków do trwałej realizacji przymierza synajskiego; innymi słowy mówiąc, Jahwe, pragnąc być ze swoim ludem, zapewnił mu władzę królewską, która miała czuwać nad realizacją przymierza, nad porządkiem w całym narodzie wybranym, aby lud mógł partycypować w błogosławieństwach Bożych⁴⁷. W tym kontekście widać, w jaki sposób splotły się losy króla z losem narodu wybranego: naród wybrany poprzez władcę zaczął partycypować w pokoju udzielonym mu przez Boga. Redaktor 2 Sm 6,11 chciał z pewnością bardzo mocno powiązać stabilność domu (dynastii) Dawida z powodzeniem i pokojem całego narodu. A zatem wcześniejsze relacje pomiędzy Bogiem i Jego ludem, regulowane przymierzem synajskim, którego złamanie dokonywało się za każdym razem, kiedy było łamane Prawo⁴⁸, weszły w nową fazę – w fazę wiecznego, bezwarunkowego, opartego jedynie na łasce Bożej przymierza Boga z Dawidem, w którym miał partycypować cały naród wybrany⁴⁹.

Bardzo ważnym aktem zewnętrznym, który potwierdził przychyłność Boga dla królowania Dawida, było sprowadzenie do Jerozolimy Arki Przymierza i umieszczenie jej w namiocie (zob. 2 Sm 6)⁵⁰. Chociaż Dawid nie zrealizował swego planu budowy świątyni, to jednak dokonał tego – zgodnie z zamysłem Bożym – jego potomek Salomon (zob. 1 Krl 5,5–6,38; 7,13–8,13). Jak wynika natomiast z „Modlitwy konsekuracyjnej”, którą Salomon wypowiedział w czasie poświęce-

Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin (Ad Multos Annos 8), red. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2003, s. 193. Należy jednak zauważyć, iż nie pojawia się we wspomnianym tekście słowo „przymierze (*bərīt*)”, jednakże pojawiają się inne terminy, które wskazują, że Boże obietnice miały charakter przymierza; ponadto inne teksty biblijne wprost określają to wydarzenie jak przymierze (zob. 2 Sm 23,5; 2 Krn 13,5; 21,7; Ps 89,4; Jr 33,20-21). Zob. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży*, w: *Teologia Starego Testamentu. Tom II. Księgi historyczne* (Biblioteca Biblica), red. M. Rosik, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2011, s. 144.

⁴⁵ Por. T. Tułodziecki, *Prawo, kult, świątynia*, w: *Teologia Starego Testamentu. Tom II. Księgi historyczne*, s. 214-215.

⁴⁶ D. Dziadosz (*Przymierze Dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela*, „Verbum Vitae” 4 [2003], s. 49-50) zauważa, że „wyrocznia Natana, w teologii deuteronomistycznej, jawi się jako rozszerzenie koncepcji przymierza synajskiego oraz jego uaktualnienie w związku ze zmieniającą się często sytuacją religijno-polityczną Izraela. (...) Przede wszystkim zmienia się zasadniczo partner w przymierzu z Bogiem, nie jest nim już naród, lecz król Dawid i jego potomstwo, które odąd będzie reprezentować Izraela w kontaktach z Jahwe”.

⁴⁷ Zob. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza...*, s. 51-52.

⁴⁸ Zob. J. Lemański, *2 Sm 7, 8-16 jako akt zawarcia przymierza...*, s. 195.

⁴⁹ Por. B.W. Anderson, *Przymierze*, s. 667.

⁵⁰ Zob. R. Pietkiewicz, *Przymierze, wybranie i lud Boży...*, s. 144.

nia świątyni, kwestia budowy świątyni była ściśle związana z obietnicą trwałości dynastii Dawida (zob. 2 Sm 7,1-29; 23,5; 1 Krl 2,1-4; 6,12-13; 9,1-9; 11,9-13.31-39): Salomon w początkowych słowach swej modlitwy odwołał się do obietnicy złożonej swemu ojcu Dawidowi przez Boga, która to obietnica była odpowiedzią Boga na zamiar zbudowania świątyni dla Imienia Bożego i dawała gwarancję nieprzerwanej władzy w Izraelu dla królów z dynastii Dawidowej⁵¹. W kerygmacie deuteronomistycznym ustanowienie silnej dynastii Dawida oraz wybudowanie świątyni, w której miało zamieszkiwać Boże Imię, było ostatecznym aktem wzięcia w posiadanie ziemi Kanaan, obiecanej wcześniej patriarchom, a następnie przez przymierze synajskie dwunastu pokoleniom Izraela, czyli całemu narodowi wybranemu⁵². Świątynia jerozolimską stała się zatem widzialnym znakiem oraz pieczęcią przymierza, które Bóg zawarł z dynastią Dawida⁵³.

Uczynienie Jerozolimy stolicą królestwa Dawidowego mogło się dokonać dzięki temu, że Bóg był z Dawidem, kiedy ten podejmował działania zdobycia miasta z rąk Jebusytów (zob. 2 Sm 5,6-11); ponadto wybudowanie świątyni w Jerozolimie dokonało się nie tyle według zamysłu królewskiego, lecz zgodnie z wolą Boga, który dokładnie określił, kto i dlaczego wybuduje świątynię dla Imienia Bożego (zob. 2 Sm 7,13). Czynniki te stanowią niewątpliwie teologiczną podstawę judaizmu, że to sam Bóg wybrał miasto Jerozolimę i jego szczególną część, czyli Syjon, na siedzibę dla swojej świątyni (zob. Ps 132,13; por. Ps 68,17; 76,3; 78,68; Pwt 12,5.11.21.26; 1 Krl 6,13; 9,3-4; 11,13.34.36; a także 2 Sm 24,16-25; 2 Krn 3,1). Ta idea jest szczególnie obecna w modlitwie Salomona, w której spletają się oba wymiary wybraństwa, zarówno Jerozolimy i świątyni, jak również narodu izraelskiego (zob. 1 Krl 8,16. 29 oraz 1 Krl 8,53)⁵⁴.

Przekonanie o Bożym wybraństwie Jerozolimy i Syjonu umocniło się w narodzie wybranym w czasie inwazji wojsk asyryjskich pod wodzą Sennacheryba (701 r. przed Chr.), kiedy to po kilku miesiącach oblegania Jerozolimy nieoczekiwanie nastąpił odwrót wrogich zastępów. Wydarzenie to zostało zinterpretowane jako ewidentny dowód łaskawości i wierności Boga wobec obietnic, jakie niegdyś złożył względem miasta i świątyni: „Otoczę opieką to miasto i ocalę je przez wzgląd na Mnie i na służbę mego, Dawida” (2 Krl 19,34; por. Iz 37,35; 2 Krl 19,21-33). To wydarzenie z pewnością stało się fundamentem wielkiej ufności narodu wybranego, że modlitwa o pokój i ocalenie przed wrogami zanoszona w świątyni jerozolimskiej posiada wyjątkową moc przed Bogiem z racji szczególnego umiłowania i wybrania tego miejsca przez Boga⁵⁵.

⁵¹ Zob. D. Dziadosz, *Modlitwa konsekracyjna Salomona...*, s. 15; por. tenże, *Przymierze Dawidowe...*, s. 42; R. de Vaux, *Instytucje...*, s. 343.

⁵² Zob. D. Dziadosz, *Modlitwa konsekracyjna Salomona...*, s. 19.

⁵³ Zob. G. Witaszek, *Teologia świątyni*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. tenże, Lublin: RW KUL, 1999, s. 96.

⁵⁴ Zob. D. Dziadosz, *Modlitwa konsekracyjna Salomona...*, s. 30-31.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 31-32; por. R. de Vaux, *Instytucje...*, s. 343-344; A. Trzczińska, *Jerozolima – święte miasto Jahwe*, w: *Światła Prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 1996, s. 242.

Świątynia jerozolimska stała się zatem kolejnym znakiem przymierza, jakie Bóg zawarł ze swoim wybranym ludem. Ze względu na to przymierze Bóg – jak to wynika z „Modlitwy konsekracyjnej” Salomona – miał nieustannie, to jest dzień i noc, spoglądać z nieba na świątynię, aby wysłuchiwać błagania swego ludu, przebaczać mu grzechy, bronić od niebezpieczeństw ze strony wrogów (por. 1 Krl 8,30-45). Świątynia jerozolimska była zatem namacalnym znakiem i dowodem rzeczywistej obecności Boga, który modlącym się i wielbiącym Go w tym świętym miejscu udzielał obficie oraz nieustannie swych łask i błogosławieństwa⁵⁶. Z biegiem czasu pośród narodu wybranego pojawiło się fałszywe przekonanie, że obecność świątyni, sprawowany w niej kult i składane ofiary w automatyczny niejako sposób zapewniają Bożą łaskawość, a co za tym idzie bezpieczeństwo i pomyślność. Nastąpił w wielu przypadkach rozdzwitek pomiędzy kultem świątynnym a codziennym życiem narodu wybranego⁵⁷. Stąd też prorocy piętnowali powierzchowność sprawowanego w świątyni kultu (zob. Iz 1,11-17; Jr 6,20; 7,4-11) i zapowiadali opuszczenie przez Boga wybranego miejsca, jakim była świątynia, oraz zburzenie jej, co miało oznaczać karę za grzechy, czyli odstępstwo od Prawa narodu wybranego (zob. Mi 3,9-12; Jr 7,12-15; 21,4-10; 22,5.8-11; 26,1-15; 27,16-22; Ez 9–10)⁵⁸. Skuteczność bowiem modlitw narodu wybranego, zanoszonych w świątyni, wpływała przede wszystkim z posłuszeństwa nakazom Prawa.

Jak wynika z przedstawionych treści, to naród izraelski został najpierw wybrany. Po objęciu – zgodnie z Bożą obietnicą – ziemi Kanaan Bóg zamieszkał pośród swego ludu w wybranym przez siebie miejscu, czyli w Jerozolimie na Syjonie. Świątynia zamieszkiwana przez Boże Imię stała się znakiem przymierza pomiędzy narodem wybranym, który zasiedlił Ziemię Obiecaną, a Bogiem. Jak niegdyś – w czasie wędrówki przez pustynię po wyjściu z Egiptu – Bóg, przebywając w obłoku, był obecny pośród swego ludu, tak po wybudowaniu świątyni Jego obłok, czyli Chwała Pańska napełniła swą obecnością świątynię, aby w dalszym ciągu Bóg zamieszkiwał pośród wybranego narodu (zob. 1 Krl 8,10-13). Świątynia może być zatem postrzegana jako znak wybraństwa Izraelitów, którzy zamieszkali Kanaan, a także jako znak wybraństwa dynastii Dawidowej, przeznaczonej do szczególnej troski o zachowanie przymierza zawartego przez Boga ze swym ludem. Widać zatem wyraźnie bezpośredni związek, a zarazem zależność narodu wybranego i świątyni jerozolimskiej. Do tej idei z pewnością nawiązał autor 2 Mch, mówiąc o wybraństwie narodu izraelskiego oraz o świątyni i o wzajemnych relacjach pomiędzy tym wybraństwem (zob. 2 Mch 5,19).

⁵⁶ Zob. D. Dziadosz, *Modlitwa konsekracyjna Salomona...*, s. 24-25.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 12.

⁵⁸ Zob. G. Witaszek, *Teologia świątyni*, s. 96; R. de Vaux, *Instytucje...*, s. 342; por. M. Raszewski, *Prawo, kult i świątynia*, w: *Teologia Starego Testamentu. Tom IV. Księgi Prorockie* (Bibliotheca Biblica), red. M. Rosik, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2011, s. 164.

2.2. Znaczenie Prawa w życiu narodu wybranego

Podstawowym rysem teologii historii deuteronomistycznej jest uwypuklenie wielkiej roli Prawa w życiu narodu wybranego. Przestrzeganie nakazów Prawa w przekazie kerygmatu deuteronomistycznego stanowiło podstawę dobrobytu i pokoju, którym mógł się cieszyć naród wybrany⁵⁹. Widać to wyraźnie również w 2 Mch: okres sprawowania urzędu arcykapłańskiego przez Oniasza III, który stał na straży wiernego przestrzegania Prawa, to czas pokoju, jaki panował w Świętym Mieście (zob. 2 Mch 3,1). Odstępstwo mieszkańców Jerozolimy od nakazów Prawa spowodowało gniew Boży na naród żydowski. Tragiczna sytuacja, w jakiej znalazł się naród wybrany, nie była zatem jedynie niepomysłnym zbiegiem społeczno-politycznych okoliczności, ale konsekwencją „gniewu Bożego”, który zaciążył na społeczności żydowskiej za nieposłuszeństwo wobec Prawa. Bóg, wymierzając karę, jawił się jako sprawiedliwy Sędzia, który jako narzędziem kary posłużył się pogańskim władcą⁶⁰: w epoce sędziów byli to władcy ludów sąsiednich (zob. np. Sdz 3,8.12-13; 4,2), w kontekście niewoli babilońskiej był to Nabuchodonozor (por. 2 Krl 24,10–25,21), w czasach machabejskich – Antioch IV Epifanes.

Warto zwrócić nadto uwagę, że w dokumencie Pwt – 2 Krl pierwszorzędnie odpowiedzialnymi za klęskę narodu wybranego, zburzenie świątyni i deportację są przywódcy narodu, czyli królowie Judy i Izraela, którzy sami praktykując grzech idolatrii, przywodzili do niego również poddany sobie lud⁶¹. Przykładem tego może być wzmianka na temat panującego w Judzie Manassesza, który poprzez wprowadzanie i praktykowanie kultów bałwochwalczych przyczynił się do deprawacji swych poddanych (zob. 2 Krl 21,2-9). Podobny motyw pojawia się w 2 Mch: hagiograf przede wszystkim wyeksponował demoralizatorską rolę arcykapłana Jazona jako przywódcy narodu – zarówno religijnego, jak i politycznego⁶². Propagowane przez niego greckie obyczaje, niezgodne z nakazami Prawa, przyczyniły się również do demoralizacji społeczności żydowskiej (zob. 2 Mch 4,11-15).

Jak zostało wyżej powiedziane, od postępowania narodu wybranego zależał także los świątyni jerozolimskiej. Niezgodne z Prawem postępowanie narodu, a zwłaszcza jego przywódców, czyli królów, było przyczyną kary, jaka dotknęła wraz narodem wybranym również świątynię. Jej ograbienie i zniszczenie poprzedzone było rządami królów, których postępowanie krótko, ale wymownie scharakteryzował hagiograf stwierdzeniem: „Czynił on to, co jest złe w oczach Pańskich, zupełnie tak, jak jego przodkowie” (2 Krl 23,32; por. 21,2; 23,37; 24,19). Natomiast prawe postępowanie króla, a także narodu, było niejako gwarancją bezpieczeństwa świątyni. W dokumencie deuteronomistycznym wyraźną ilustracją tego jest niewątpliwie okres rządów Ezechiasza, którego autor 2 Krl tak

⁵⁹ Por. D. Dziadosz, *Modlitwa konsekracyjna Salomona...*, s. 20.

⁶⁰ Por. tamże, s. 21-22.

⁶¹ Por. tamże, s. 18.

⁶² Zob. G.M. Baran, *Arcykapłan Jazon...*, s. 263. 266.

charakteryzuje: „Czynił on to, co jest słuszne w oczach Pańskich, zupełnie tak jak jego przodek, Dawid. On to usunął wyżyny, potrząsał stele, wyciął aszery i potłukł węża miedzianego, którego sporządził Mojżesz, ponieważ aż do tego czasu Izraelici składali mu ofiary kadzielne – nazywając go Nechusztan. W Panu, Bogu Izraela, pokładał nadzieję. I po nim nie było podobnego do niego między wszystkimi królami Judy, jak i między tymi, co żyli przed nim. Przyłgnął do Pana – nie zerwał z Nim i przestrzegał Jego przykazań, które Pan zlecił Mojżeszowi. Toteż Pan był z nim. We wszystkim, co przedsiębrał, miał powodzenie (...)” (2 Krl 18,3-7). W przytoczonej charakterystyce została bardzo mocno uwypuklona kwestia wierności króla wobec „przykazań, które Pan zlecił Mojżeszowi”. Owocem tego było ocalenie Jerozolimy i świątyni przed podbojem i zniszczeniem, których zamierzał dokonać król asyryjski Sennacheryb (zob. 2 Krl 18,13-36). Skuteczną wówczas okazała się modlitwa Ezechiasza, gdyż Bóg w nadprzyrodzony sposób uchronił Jerozolimę przed inwazją Asyryjczyków: „Tejże samej nocy wyszedł Anioł Pański i pobił w obozie Asyryjczyków sto osiemdziesiąt pięć tysięcy ludzi. Rano, kiedy wstali, oto ci wszyscy byli martwymi ciałami. Sennacheryb, król asyryjski, zwinął więc obóz i odszedł. Wrócił się i pozostał w Niniwie” (2 Krl 19,35-36).

Podobny schemat można dostrzec w historii ocalenia świątyni przed profanacją ze strony Heliodora: były to również czasy, kiedy przestrzegane było Prawo, a przywódcą narodu był prawy i pobożny arcykapłan Oniasz III; wówczas również została wysłuchana modlitwa arcykapłana, który modlił się z całą społecznością Jerozolimy, a Bóg w cudowny sposób ocalił świątynię (zob. 2 Mch 3,1-30). Podobne elementy widoczne są w okresie działalności Judy Machabeusza. Od chwili, kiedy Bóg odwrócił swój gniew i okazał litość narodowi żydowskiemu, a co za tym idzie także świątyni, świątynia była bezpieczna nawet w obliczu różnych zagrożeń. Również i tym razem skuteczną okazywała się modlitwa, którą zanosili do Boga wierni Prawu Żydzi: Juda Machabeusz i jego żołnierze (zob. 2 Mch 11,6; 15,21-24,26), ogół społeczności żydowskiej (zob. 2 Mch 13,10-12), kapłani (zob. 2 Mch 14,34-36).

Warto wspomnieć, że historię ocalenia Jerozolimy i świątyni za czasów Ezechiasza autor 2 Mch przywołał dwa razy w swym dziele. Pierwszy raz w mowie Judy Machabeusza, wygłoszonej przed walką z wojskami Nikanora: Juda Machabeusz, wyliczając przykłady pomocy Bożej w historii narodu żydowskiego, przypomniał między innymi cudownie odniesione zwycięstwo nad Sennacherybem (zob. 2 Mch 8,19). Drugi raz motyw cudownego ocalenia Jerozolimy pojawia się w modlitwie Judy Machabeusza przed walką z Nikanorem, który po raz kolejny wyprawiwszy się przeciw narodowi żydowskiemu, zagroził zbezczeszczeniem świątyni. We wspomnianej modlitwie Juda Machabeusz wprost nawiązał do narracji z 2 Krl 19,35: „Wzywając zaś Go, mówił w ten sposób: «Ty, Władco, wysłałeś swego anioła za Ezechiasza, króla judzkiego, a zgładził on w obozie Sennacheryba około stu osiemdziesięciu pięciu tysięcy ludzi” (2 Mch 15,22).

Jak zatem wynika z powyższych analiz, podobnie jak w dokumencie deuteronomistycznym, również w przekazie 2 Mch pomyślność czy też nieszczęścia świątyni były ściśle uwarunkowane postępowaniem narodu żydowskiego. Stąd też autor 2 Mch podał wymowną konkluzję swych rozważań: „Oto właśnie dlatego ta świątynia uczestniczyła w nieszczęściach narodu, a potem w jego szczęściu” (2 Mch 5,20).

2.3. Odwrócenie gniewu Bożego od świątyni

Jak zaznaczył autor 2 Mch, rozgniewanie się Boga na swój lud oraz na świątynię miało wymiar krótkoczasowy (zob. 2 Mch 5,17). To natychmiastowe, a zarazem gwałtowne i dotkliwe rozgniewanie się Boga na lud i świątynię posiadało swoje dobrodziejstwo: Bóg nie chciał odkładać kary, aż się „wypełni miara grzechów” jak u pogan, ale zamierzył, aby poprzez karę wymierzoną od razu mogło się dokonać nawrócenie Izraela, które to nawrócenie stanowiło warunek konieczny odwrócenia Bożego gniewu i okazania miłosierdzia przez Boga swemu ludowi (zob. 2 Mch 6,12-16). Natychmiastowa kara – jak zaznaczył autor 2 Mch – miała wymiar pedagogiczny. Bóg bowiem, wierny swym obietnicom, nigdy nie chciał odrzucić całkowicie swego ludu, wykorzystywał więc karanie jako czynnik pobudzający naród wybrany do nawrócenia, czyli do powrotu do wierności nakazom Prawa⁶³.

Śledząc losy społeczności żydowskiej, opisane w narracji 2 Mch, można niewątpliwie dostrzec schemat historii deuteronomistycznej, obecny na kartach Sdz: **odejście** (2 Mch 5,17: „wskutek grzechów mieszkańców miasta”) – **kara** (2 Mch 5,17: „rozniewał się na krótki czas Pan i że stąd pochodzi Jego obojętność dla [świętego] miejsca”; 2 Mch 5,20: „Oto właśnie dlatego ta świątynia uczestniczyła w nieszczęściach narodu”; por. 2 Mch 10,4) – **skarga** – **ocalenie** (2 Mch 5,20: „Opuszczona wskutek gniewu Wszehmocnego, ponownie była przywrócona do pełnej swej chwały, gdy wielki Pan został prześlany”; 2 Mch 8,5: „Kiedy Machabeusz stanął na czele oddziału, już był dla pogan niezwyciężony – gniew bowiem Boży w litość się przemienił”). A zatem – jak w epoce sędziów – w przypadku społeczności żydowskiej czasów machabejskich przyczyną gniewu Bożego było odstępstwo od Prawa; to w konsekwencji wywołało Boży gniew, którego zewnętrznym przejawem był ucisk jako forma kary ze strony wrogiego władcy i ludu, w tym przypadku ze strony Antiocha IV oraz imperium syryjskiego. Warto zaznaczyć, że – zgodnie z tradycją deuteronomistyczną – obcy władcy, poprzez których Bóg wymierzał karę swemu narodowi, stanowili bezwiedne narzędzie Bożego karania (zob. Pwt 32,27: „[...] przeciwnicy ich będą się łudzić, mówiąc: Nasza ręka przemożna, a nie Pan uczynił to wszystko”). Ten sam motyw pojawia się w przypadku Antiocha IV: „Antioch triumfował w swoim przekonaniu, nie wiedział jednak tego, że wskutek grzechów mieszkańców miasta rozgniewał się na krótki czas Pan” (2 Mch 5,17). Seleucyda w swej pysze więc pomyślność podjętego przez siebie dzieła przypisywał sobie, podczas gdy autor 2 Mch – podobnie

⁶³ Zob. szerzej tenże, *Karanie narodu żydowskiego przez Boga...*, s. 415-422.

jak deuteronomista – mocno zaznaczył, że było to wynikiem woli Boga⁶⁴, który jest Panem historii i wszystkich narodów⁶⁵.

Jak zauważa B.W. Matysiak, w tradycji epoki sędziów ważnymi czynnikami, które wzbudzały miłosierdzie Boga, czyli odwrócenie Jego gniewu, były „wołanie do Boga” oraz nawrócenie ludu izraelskiego. W tym kontekście Bóg posyłał sędziego, poprzez którego niósł ocalenie dla swego ludu⁶⁶. Sędzia ów, działając z Bożego „wzbudzenia” (zob. np. Sdz 2,16; 3,15), czyli jako narzędzie Boga-Zbawiciela, jawił się jako zbawca – hebr. *môšîa'*; gr. *sōtēr*⁶⁷. W przypadku czasów machabejskich działającego w funkcji sędziego można upatrywać – jak zostało wyżej powiedziane – w osobie Judy Machabeusza, przez którego – jak zaznaczył autor 1 Mch – przyszło między innymi „ocalenie (*sōtēria*)” (zob. 1 Mch 5,62)⁶⁸. Rodzi się jednak pytanie, w którym miejscu można dostrzec „wołanie do Boga” oraz nawrócenie narodu żydowskiego w czasach machabejskich? Motyw ten dostrzegalny jest w 2 Mch 8,2-4: „Błagali przy tym Pana, aby spojrzął na naród przez wszystkich prześladowany, aby okazał miłosierdzie świątyni, która jest zbezczeszczona przez bezbożnych ludzi, aby zlitował się nad miastem, które ginie i niedługo ma być zrównane z ziemią, aby wysłuchał krwi, która woła do Niego, aby wspomniał na przeciwne wszelkiej sprawiedliwości mordowanie niewinnych dzieci, wreszcie na bluźnierstwa wypowiedziane przeciwko Jego imieniu, i okazał, że nienawidzi zła”. Również wołanie do Boga można dostrzec w przypadku męczenników, a zwłaszcza w wypowiedziach braci machabejskich (zob. 2 Mch 7,37-38). Na szczególną uwagę zasługuje „wołanie krwi”, niewinnie mordowanych w obronie Prawa. To „wołanie krwi” – podobnie jak między innymi w przypadku krwi Abła – ma charakter wołania o Bożą sprawiedliwość⁶⁹. Sprawiedliwość Boża w tym kontekście może oznaczać zarówno wyrok potępienia wydany na wrogów narody wybranego (zob. Pwt 33,21), jak również wyzwolenie ludu izraelskiego z nieszczęścia (zob. Sdz 5,11; 1 Sm 12,6-7)⁷⁰. Jakkolwiek w 2 Mch nie została wprost umieszczona wzmianka o nawracaniu się narodu żydowskiego pod wpływem zesłanej kary przez Boga, to jednak refleksja teologiczna o pedagogicznym charakterze czasu karania świadczy, że czas ten był okresem intensywnego zwracania się narodu żydowskiego do wierności Prawu, czego wyrazem była gotowość poniesienia nawet śmierci w imię tej wierności (zob. 2 Mch 6,10-11; 6,18-7,42).

W skutkach odwrócenia gniewu Bożego od narodu żydowskiego uczestniczyła także świątynia jerozolimska (zob. 2 Mch 5,20-21). Wyrazem tego było

⁶⁴ Por. D.R. Schwartz, *2 Maccabees...*, s. 261.

⁶⁵ Zob. D. Dziadosz, *Teocentryczna historia Izraela...*, s. 9.

⁶⁶ Zob. B.W. Matysiak, *Deuteronomistyczne dzieło historyczne...*, s. 55.

⁶⁷ Tytuł „Zbawiciel” w ST odnosi się zasadniczo do Boga, jednakże w trzech przypadkach (zob. Sdz 3,9.15; Ne 9,27) tytuł ten został powiązany z osobą sędziego, poprzez którego zbawienia ostatecznie dokonuje sam Bóg – zob. J. Kudasiewicz, *Biblia księgą zbawienia*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin: RW KUL, 2000, s. 17.

⁶⁸ Zob. G.M. Baran, *Przesłanie „Pieśni pochwalnej” ku czci Judy Machabeusza...*, s. 573-574.

⁶⁹ Zob. tenże, *Karanie narodu żydowskiego przez Boga...*, s. 424-425.

⁷⁰ Zob. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 901.

oczyszczenie świątyni oraz złożenie w niej prawowitych ofiar (zob. 2 Mch 10,1-8). Można dostrzec tutaj podobny rys jak w przypadku deuteronomistycznego kerygmatu, dotyczącego epoki królów i wygnania: zniszczenie Jerozolimy i świątyni oraz niewola babilońska, która była tożsama z utratą Ziemi Obiecanej, były wynikiem odstępstwa od Prawa narodu wybranego, a zwłaszcza elit, czyli królów, którzy w sposób szczególnie byli powołani, aby strzec wierności względem przymierza i Prawa; okres niewoli natomiast stanowił niejako czas refleksji oraz podjęcia nawrócenia, aby na nowo powrócić do wierności przymierzu z Bogiem, a przez to stać się na nowo uczestnikiem Bożego błogosławieństwa⁷¹. Również i tym razem okazało się, że Bóg jest wierny swym obietnicom, czyli nie cofnął swej łaski względem swego ludu, i po okresie kary, to jest niewoli babilońskiej, pozwolił powrócić narodowi izraelskiemu do swej ziemi. Czymś istotnym w tym kontekście było odbudowanie świątyni, która na nowo stała się wybranym i umiłowanym przez Boga miejscem, gdzie On zamieszkiwał pośród swego narodu: w tym wybranym miejscu na powrót też Izrael mógł się modlić i sprawować prawowity kult, aby otrzymywać w zamian Boże błogosławieństwo i zmiłowanie⁷². Podobny motyw dostrzegalny jest w przypadku Żydów czasów machabejskich: kiedy „gniew Boży w litość się przemienił” (2 Mch 8,5), możliwe było „przywroćenie do pełnej chwały” świątyni (2 Mch 5,20), aby była na powrót miejscem zamieszkiwania Imienia Boga, który w niej skutecznie wysłuchuje modlitwy swego ludu. Przykładem natomiast tej skuteczności modlitwy są niewątpliwie próśby kapłanów składane w obliczu niebezpieczeństwa ze strony Nikanora (zob. 2 Mch 14,34-36). Ostatecznie Bóg dał zwycięstwo Judzie Machabeuszowi i jego wojsku, gdy wystąpili przeciw Nikanorowi w obronie przede wszystkim „miasta świętego”, „świętego przybytku” oraz „świętości”, a także żon, dzieci, braci oraz krewnych (zob. 2 Mch 15,17-18).

Bibliografia:

- Abel F.M., *Les livres des Maccabées* (Études Biblique), Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda et C^{ie}, 1949.
- Anderson B.W., *Przymierze*, tłum. T. Kowalska, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 666-667.
- Baran G.M., *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „The Biblical Annals” 3/2 (2013), s. 261-284.
- Baran G.M., „Boże Moce” w obronie narodu żydowskiego w świetle Ksiąg Machabejskich, „Studia Elckie” 15/1 (2013), s. 51-76.
- Baran G.M., *Echa hellenistycznych wierzeń w Dziejach Apostolskich*, w: *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi* (TN KUL JP II, Prace Wy-

⁷¹ Zob. B.W. Matysiak, *Deuteronomistyczne dzieło historyczne...*, s. 55.

⁷² Zob. D. Dziadosz, *Modlitwa konsekracyjna Salomona...*, s. 32.

- działu Historyczno-Filologicznego 175), red. A. Łuka, A. Strycharczuk, Lublin: TN KUL JP II, 2013, s. 77-99.
- Baran G.M., *Karanie narodu żydowskiego przez Boga jako wymiar Bożej παιδεία według Drugiej Księgi Machabejskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 49/2 (2016), s. 408-429.
- Baran G.M., *Przesłanie „Pieśni pochwalnej” na cześć Judy Machabeusza (1 Mch 3,3-9)*, „Studia Elckie” 16/4 (2014), s. 559-590.
- Baran G.M., *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, 2015.
- Ciecieląg J., *Żydzi w okresie drugiej świątyni 538 przed Chr. – 70 po Chr.*, Kraków: Universitas, 2011.
- Dancy J.C., *A Commentary on 1 Maccabees*, Oxford: Blackwell, 1954.
- Descamps A., *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum., oprac. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum, 1994, s. 897-906.
- Doran R., *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Doran R., *The Second Book of Maccabees. Introduction, Commentary and Reflections*, w: *The New Interpreter's Bible. Vol. 4. 1 & 2 Maccabees; Introduction to Hebrew Poetry; Job; Psalms*, red. L.E. Keck etc., Nashville: Abingdon Press, 1996, s. 179-299.
- Doran R., *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees* (The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 12), Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1981.
- Dziodosz D., *Modlitwa konsekracyjna Salomona (1 Krl 8,22-53) teologiczną wykładnią znaczenia i roli świątyni w Izraelu*, „Collectanea Theologica” 79/2 (2009), s. 9-32.
- Dziodosz D., *Przymierze Dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela*, „Verbum Vitae” 4 (2003), s. 29-51.
- Dziodosz D., *Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był deuteronomista i jego dzieło*, „Collectanea Theologica” 74/4 (2004), s. 5-24.
- Giblet J., Guillet P., *Przymierze*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum., oprac. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum, 1994, s. 825-833.
- Goldstein J.A., *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 41A), Garden City, New York: Doubleday&Company, Inc., 1983.
- Grecko-lacińsko-polska synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej* (PSB), przekł. i oprac. S. Gądecki, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2002.
- Gryglewicz F., *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/4), Poznań: Pallottinum, 1961.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Kraków, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 1997.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Część I*, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, koment. J. Radożycki, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Rytm”, 2001.
- Kudasiewicz J., *Biblia Księgą Zbawienia*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin: RW KUL, 2000, s. 7-40.
- Lemański J., *2 Sm 7,8-16 jako akt zawarcia przymierza*, w: *„Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego

- w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin (Ad Multos Annos 8), red. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2003, s. 187-203.
- LaSor W.S., *Wojna*, tłum. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 804-805.
- Łach J.B., *Księga Jozuego. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST III/1), Poznań: Pallottinum, 2013.
- Momigliano A., *The Second Book of Maccabees*, „Classical Philology” 70/2 (1975), s. 81-88.
- Matysiak B.W., *Deuteronomistyczne dzieło historyczne i jego kerygmat* (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 33), Olsztyn: Wydawnictwo „Hozjanum”, 2007.
- Pietkiewicz R., *Przymierze, wybranie i lud Boży*, w: *Teologia Starego Testamentu. Tom II. Księgi historyczne* (Bibliotheca Biblica), red. M. Rosik, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2011, s. 119-192.
- Propp W.H., *Naród wybrany*, tłum. T. Kowalska, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (Seria biblijna „Vocatio”), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, s. 547-548.
- Raszewski M., *Prawo, kult i świątynia*, w: *Teologia Starego Testamentu. Tom IV. Księgi Prorockie* (Bibliotheca Biblica), red. M. Rosik, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2011, s. 145-186.
- Schwartz D.R., *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (PSB), red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, przekł. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998.
- Szamocki G., *Tora i Prorocy Wcześniejsi, czyli „wielkie dzieło historyczne” Starego Testamentu*, „Studia Gdańskie” 25 (2009), s. 51-76.
- Trzczińska A., *Jerozolima – święte miasto Jahwe*, w: *Światła Prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 1996, s. 241-243.
- Tułodziecki T., *Prawo, kult, świątynia*, w: *Teologia Starego Testamentu. Tom II. Księgi historyczne* (Bibliotheca Biblica), red. M. Rosik, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2011, s. 193-232.
- Witaszek G., *Teologia świątyni*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL, 1999, s. 93-101.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, przekł., bibliografią uzup. T. Brzegowa, Poznań: Pallottinum, 2004.

Słowa kluczowe: Druga Księga Machabejska, gniew Boga, świątynia, kerygmat deuteronomistyczny

Keywords: the Second Book of Maccabees, God's anger, Jerusalem temple, the deuteronomistic kerygma