

„Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). Liturgia chrześcijańska jako wypełnienie synagoidalnej rytualności żydowskiej

*‘I have not come to abolish, but to make complete.’ (Mt 5:17)¹:
Christian Liturgy as the Fulfilment of Synagogal Jewish Rituallity*

Szczepan Kaleciak²

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Abstrakt: Jednym ze źródeł chrześcijańskiej liturgii jest obrzędowość żydowska. Przeżywana i celebrowana była w trzech zasadniczych momentach, które stanowiły: kult świątynny w Jerozolimie, domowy rytuał posiłku, a szczególnie uczta paschalna, jak również ryty synagoidalne. Pytanie o to, który z nich stanowił pierwowzór chrześcijańskich celebrazji, nie jest łatwe. Rola Paschy i Świątyni jest niewątpliwie dominująca. Pozostaje pytanie o rolę synagogi. Czy jest ona źródłem równorzędnym pozostałym dwóm, czy raczej źródłem marginalnym? Artykuł próbuje pokazać, że panuje między nimi relacja wzajemnego dopełniania się, a żadnego ze źródeł nie można uznać za dominujące. Aby to uczynić, w pierwszej części pracy, posługując się metodą historyczno-ewolucyjną oraz analizą tekstów źródłowych, ukazano historyczne kształtowanie się liturgii synagoidalnej pod kątem jej relacji do liturgii świątynnej w Jerozolimie. Druga część, wykorzystując metodę opisowo-analityczną z elementami metody komparatystycznej, bada, jakimi drogami liturgia synagoidalna przeniknęła do liturgii chrześcijańskiej. Dzięki temu w ostatniej części, przy zastosowaniu metody syntetycznej, możliwe było odniesienie się do zasadniczego problemu badawczego pracy, jakim jest ukazanie, w jaki sposób to, czego zapowiedzią była synagoga, dokonuje się w sposób doskonały w Chrystusie i w założonym przez niego Kościele. Zrozumienie historycznego procesu adaptacji synagoidalnych form kultu pozwala lepiej zrozumieć formy liturgiczne, z którymi w celebrazji spotykamy się w czasach współczesnych. Zadanie to ma znaczenie przede wszystkim pastoralne. Lepsze zrozumienie źródeł liturgii pozwala owocniej przeżywać Misteria.

Słowa kluczowe: liturgia, synagoga, kult żydowski, źródła liturgii, Świątynia

¹ *The New Jerusalem Bible*, Darton-Longman-Todd, London 1990.

² Szczepan Kaleciak — magister teologii, lekarz medycyny, student studiów licencjatu kanonicznego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, alumn Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej; e-mail: szczepankaleciak@pm.me; <https://orcid.org/0000-0003-3059-5909>.

Abstract: One of the sources of Christian liturgy is Jewish rituals. These were celebrated in three key moments, which were: temple worship in Jerusalem, the domestic meal ritual and especially the Passover feast, as well as synagogue rituals. It is not straightforward to determine which of these was the prototype of Christian celebrations. It is clear, however, that the role of Passover and the Temple is dominant. The question of the role of the synagogue remains unanswered. Does it play an equal role to the other two sources, or does its role have a marginal impact? This article aims to demonstrate the existence of a complementary relationship between the aforementioned sources and that no single source can be considered dominant. In order to achieve this objective, the first part of the work employs a historical-evolutionary method, as well as the analysis of source texts, to elucidate the historical development of the synagogue liturgy in relation to the Temple liturgy in Jerusalem. The second part, using a descriptive-analytical method incorporating elements of a comparative method, to investigate the manner in which the synagogue liturgy influenced the development of Christian liturgy. Thus, in the final section, a synthetic method was used to address the fundamental research problem of the paper, which is to demonstrate how all rituality is fulfilled in perfectly in Christ and in the Church he founded. An understanding of the historical process of adaptation of synagogue forms of worship enables a better comprehension of the liturgical forms that are encountered in contemporary celebrations. This is a crucial aspect for more meaningful participation in the Mysteries.

Keywords: liturgy, synagogue, Jewish worship, sources of liturgy, Temple

Wstęp

Reforma Soboru Watykańskiego II zaprasza wiernych do pełnego, aktywnego i świadomego uczestnictwa w liturgii³. Świadome uczestnictwo wymaga zrozumienia symboliki, a ta nie może zostać wyjaśniona bez odwołania się do jej źródeł. Historyczne spojrzenie na rozwój liturgii pokazuje, że formy liturgiczne mają swoją ciągłość. Jak dalece proces ten jest procesem zerwania, a w jakim stopniu procesem zachowywania tradycyjnych form, zaobserwować można na przykładzie relacji liturgii chrześcijańskiej do liturgii Izraela. Niniejszy artykuł jest próbą prześledzenia, jak liturgia chrześcijańska wpływa z obrzędowości żydowskiej oraz w jaki sposób ją wypełnia. Zrozumienie tego historycznego procesu pozwoli lepiej pojąć formy liturgiczne, z którymi w celebracji można spotkać się w czasach współczesnych. Zadanie to ma znaczenie przede wszystkim pastorałne: pomóc wiernym lepiej przeżywać Misteria, w których uczestniczą.

Chrześcijańskie rytury mszalne zakorzeniają się w rytach judaistycznych, a jednocześnie prowadzą je do pełni. Zapowiedź tego dał Chrystus, mówiąc, że nie przyszedł znieść Prawa i Proroków, ale je wypełnić (por. Mt 5,17). Pytanie historyczne, czy to raczej synagoga, czy świątynia stała się źródłem chrześcijańskiej rytualności, jest pomocnicze, ale niezwykle ważne z praktycznego punktu

³ *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski, nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2002, nr 14.

widzenia. Pierwsza część pracy, posługując się metodą historyczno-ewolucyjną oraz analizą tekstów źródłowych, zajmie się bliżej historycznym kształtowaniem się liturgii synagogałnej pod kątem jej relacji do liturgii świątynnej w Jerozolimie, by pokazać, czy istniał między nimi związek, czy też były one w opozycji⁴. Kolejna część będzie poświęcona badaniu, jakimi drogami liturgia synagogałna przeniknęła do liturgii chrześcijańskiej. Wykorzystuje przy tym głównie metodę opisowo-analityczną z elementami metody komparatystycznej. Dzięki temu w ostatnim punkcie będzie można zająć się zasadniczym problemem niniejszego artykułu i zobaczyć, w jaki sposób to, czego zapowiedzią była synagoga, dokonuje się w sposób doskonały w Chrystusie i w założonym przez niego Kościele. Zasadniczą metodą tej części pracy będzie metoda syntetyczna.

Początki badań nad korzeniami liturgii chrześcijańskiej sięgają końca XIX wieku. Z 1893 roku pochodzi dzieło żydowskiego naukowca Kaufmanna Kohlera poświęcone początkom i formom podstawowym liturgii synagogałnej⁵. Choć jego głównym przedmiotem zainteresowania jest liturgia Narodu Wybranego, zauważa on, że modlitwy, jakie przekazuje *Tradycja Apostolska* w 7 i 8 księdze są żydowskiego pochodzenia⁶. Ich rdzeniem są żydowskie błogosławieństwa⁷. W 1905 roku Eduard von der Goltz porównuje tradycyjne błogosławieństwa biesiadne z modlitwami obecnymi w *Didache*⁸. W roku 1925 wydana zostaje monografia *The Jewish Background of the Christian Liturgy* autorstwa Williama Oesterleya⁹. W 1928 roku Frank Gavin publikuje swoje studium *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*¹⁰. On również zauważa, że źródłem chrześcijańskich modlitw eucharystycznych są hebrajskie błogosławieństwa, *Berakah*. Anglikański historyk liturgii, Gregory Dix, w dziele z roku 1949 pokazuje, jak bardzo historyczny rozwój chrześcijańskiej liturgii uzależniony był od kształtu nadanego mu przez liturgię żydowską¹¹.

Duży wkład w poznanie żydowskich korzeni katolickiej liturgii w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II wniósł Louis Bouyer. W dziele *La Vie de*

⁴ T. Dzidek, P. Sikora, *Metody*, w: *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2018, s. 152–154.

⁵ K. Kohler, *Über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie. Eine Studie: II (Schluss)*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 37 (1893) 11, s. 441–451.

⁶ Por. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*: wstęp, przekład, komentarz, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1978) 1, s. 154.

⁷ P.W. van der Horst, J.H. Newman, *Early Jewish Prayers in Greek*, Berlin–New York 2008, s. 9.

⁸ E.A. von der Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*, Leipzig 1905, Bd. 29, 2b.

⁹ W.O.E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925.

¹⁰ F.S.B. Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, London 1928, s. 59–98.

¹¹ G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1949, s. ix–xi.

la liturgie analizuje on, w jaki sposób żydowskie zgromadzenie — *qahal* — dało początek chrześcijańskiemu Kościołowi oraz w jakim stopniu chrześcijańska celebracja Eucharystii wyłania się z pobożności judaistycznej¹². W dziele *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique* ten sam autor rozwija temat pochodzenia modlitw eucharystycznych od żydowskich *Berakah*, pokazując, w jaki sposób Kościół przejął rozumienie ofiary oddawanej Bogu przede wszystkim jako ofiara duchowa¹³. Próby zrozumienia judaistycznych korzeni chrześcijańskiego kultu intensyfikują się jeszcze bardziej po Soborze Watykańskim II, którego jednym z postulatów była odnowa liturgii Kościoła.

Pomimo powszechnej zgody naukowców co do tego, że liturgia chrześcijańska wypływa z judaistycznej, jeśli chodzi o szczegóły takiego stwierdzenia, to naukowcy zgodni nie są. Wspomniany G. Dix jest przedstawicielem poglądu, że Eucharystia pierwotnych chrześcijan składała się z dwóch części: poprzedzającej *synaxis* oraz właściwej — Eucharystii. *Synaxis*, czyli „zgromadzenie, spotkanie”, miało być prostym przedłużeniem liturgii synagoidalnej z czasów Jezusa, która została przyniesiona do Kościoła przez nawróconych żydów w pierwszej dekadzie po Pasji Chrystusa. Z kolei właściwa Eucharystia miała być oryginalnym wynalazkiem chrześcijańskim, zbudowanym „na wzór” żydowskich domowych posiłków szabatowych¹⁴. Takie stanowisko zakładałoby jednak marginalną rolę liturgii świątynnej w rozwoju chrześcijańskiej rytualności.

W późniejszym czasie powstały liczne prace, które dużo mocniej akcentowały rolę Świątyni w rozwoju chrześcijańskiej rytualności pierwszych wieków¹⁵. Odwołują się one często do źródeł biblijnych, szczególnie do Listu do Hebrajczyków, gdzie Chrystus ukazany jest jako arcykapłan Nowego Przymierza¹⁶.

Oba podejścia zestawiane są często w opozycji, a badacze stawiają pytanie wprost: „Whether the Temple or the Synagogue?”¹⁷. Które z nich stanowiło pierwowzór celebracji liturgicznych pierwszych chrześcijan? Wypowiedzi, które nie zakładają takiego opozycyjnego podejścia, chociażby *implicite*, są niezwykle

¹² L. Bouyer, *Liturgical Piety*, Notre Dame 1955.

¹³ Tenże, *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame 1968.

¹⁴ G. Dix, *The Shape...*, s. 36.

¹⁵ Por. M. Barker, *Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy*, London–New York 2003.

¹⁶ Por. Hbr 9,11–15: „Ale Chrystus, zjawiwszy się jako arcykapłan dóbr przyszłych, przez wyższy i doskonalszy, i nie ręką — to jest nie na tym świecie — uczyniony przybytek, ani nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego i osiągnął wieczne odkupienie. [...] I dlatego jest pośrednikiem Nowego Przymierza, ażeby przez śmierć, poniesioną dla odkupienia przestępstw popełnionych za pierwszego przymierza, ci, którzy są wezwani do wiecznego dziedzictwa, dostąpili spełnienia obietnicy”.

¹⁷ E. Werner, *The Sacred Bride*, London–New York 1959, s. 20.

rzadkie¹⁸. Przeanalizowanie źródeł pozwoli spojrzeć na historyczny rozwój liturgii synagoidalnej. Autor artykułu spróbuje wykazać, dlaczego oba wspomniane wyżej skrajne podejścia nie stoją w sprzeczności, ale raczej panuje między nimi relacja wzajemnego dopełniania się.

Na potrzeby niniejszego artykułu wyodrębniono trzy źródła historyczne, które zawierają odniesienia do liturgii synagoidalnej. Pierwsze z nich stanowią dane biblijne, a szczególnie opisy nowotestamentalne¹⁹. Drugim źródłem są teksty pozabiblijne, szczególnie relacje Józefa Flawiusza i Filona z Aleksandrii²⁰. Trzecie cenne źródło stanowią dane archeologiczne, które ubogacają w wiedzę dotyczącą układu przestrzeni liturgicznej oraz wystroju synagogi.

1. Kształtowanie się liturgii synagoidalnej i świątynnej

Celem tej części pracy jest prześledzenie, w jaki sposób kształtowała się liturgia synagoidalna oraz w jakiej relacji pozostawała ona do liturgii świątynnej, która była związana z krwawymi ofiarami. Autor próbuje obronić tezę, że obrzędowość synagoidalna kształtowała się paralelnie do świątynnej w taki sposób, że oba miejsca kultu i modlitwy wzajemnie się dopełniały.

Za Ismarem Elbogenem można wyróżnić źródła liturgii synagoidalnej, która była celebrowana za czasów Jezusa²¹. Pierwszym z nich są zgromadzenia modlitewne deportowanych żydów w Babilonie. Na wygnaniu Izrael na nowo odkrywał wartość słowa i świętych tekstów, które zostały zabrane przez emigrantów ze świątyni. Z tych zgromadzeń liturgia synagoidalna czerpie czytanie i interpretowanie Pism jako centralne wydarzenie celebracji. Drugim źródłem jest liturgia świątynna sprawowana przez kapłanów. Elementami, które tą drogą przedostały się do synagogi, są wyznanie wiary i kapłańskie błogosławieństwa. Trzecim źródłem są lewici, którzy do synagogi przynieśli psalmy.

Nie ma żadnych bezpośrednich dowodów na to, jak wyglądało rodzenie się liturgii synagoidalnej. Istnieje za to powszechnie akceptowana opinia, że jej początki sięgają wygnania babilońskiego, kiedy deportowana część narodu wybranego została odcięta od możliwości oddawania kultu Bogu w Świątyni

¹⁸ P.J. Leithart, *Synagogue or temple?: models for the Christian worship*, „The Westminster Theological Journal” 64 (2002), 1, s. 119.

¹⁹ Tamże, s. 119–133.

²⁰ *Josephus with an English translation by H.St.J. Thackeray, M.A. Hon. D.D Oxford, Hon. D.D. Durham, in nine volumes, vol. III: The Jewish War, Books IV–VII*, ed. by T.E. Page et al., William Heinemann LTD, Harvard University Press, London–Cambridge 1961; Filon z Aleksandrii — Philo of Alexandria, *De specialibus legibus*, księga I, tłum. własne, on-line: <https://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book27.html> [dostęp: 10.3.2024].

²¹ I. Elbogen, *Jewish liturgy: a comprehensive history*, Philadelphia–New York 1993, s. 190–191.

Jerozolimskiej²². Kontynuowanie praktyki regularnej modlitwy na wspólnych zgromadzeniach oraz brak możliwości składania krwawych ofiar sprawiły, że kapłani świątynni przestali być niezbędni do sprawowania kultu. Z tego powodu nie było już potrzeba ani przeznaczonych tylko do tego celu ołtarzy, ani pomieszczeń czy sprzętów. Rodzenie się synagogi jako początkowo osobnego pomieszczenia, a potem osobnego budynku było procesem. Nie od razu ustalił się znany dzisiaj układ wystroju. Specjaliści wskazują, że pierwsze synagogi nie miały żadnej wspólnej formy architektonicznej²³. W dzisiejszych wykopaliskach te pierwsze prywatne i lokalne miejsca modlitwy są nie do odróżnienia od zwykłych pomieszczeń świeckich. Ponieważ ich główną funkcją było spotkanie ze Słowem i modlitwa, więc nacisk na formy architektoniczne początkowo był dużo mniejszy.

W okresie następującym po niewoli instytucja synagogi jako wspólnego domu modlitwy nie tylko nie wygasa, lecz jeszcze bardziej się wzmacnia²⁴. Z jednej strony ma to związek z tym, że nie wszyscy z wygnania wrócili. Dla wierzących, którzy pozostali w Babilonii, jak również dla innych oddalonych geograficznie wspólnot niemających możliwości częstego uczestniczenia w kulcie świątynnym w Jerozolimie, to synagoga stała się głównym, a często jedynym miejscem publicznego kultu. Z drugiej strony, instytucja synagogi okazała się nie konkurować ze świątynią. Pomimo jej odbudowy i wznowienia krwawych ofiar lud zachowuje zwyczaj cotygodniowego lokalnego gromadzenia się. Początkowo dużą rolę w tych zgromadzeniach odgrywali lewici. Ich zadaniem było nauczanie Tory i wyjaśnianie jej przepisów (Pwt 33,10). Być może działo się to właśnie podczas cotygodniowej celebracji szabatu²⁵. Rola lewitów w synagodze mogła stać się analogiczna do roli kapłanów w świątyni. Zadaniem lewitów było niesienie arki przymierza (por. Pwt 10,1–5). Podobne procesje przywołujące i uobecniające w pamięci ludu chwałę świątyni czasów Dawida odbywały się regularnie w synagogach. Również tam ważne zadanie niesienia skrzyni ze zwojami przez synagogę do miejsca ich przechowywania było powierzone lewitom²⁶. Tradycja procesji ze zwojami Tory jest zachowana do dzisiaj, między innymi podczas święta Simhat Torah.

Teksty liturgiczne i zwyczaje świątynne rozpowszechniają się na obszarze całego Izraela. Taki stan rzeczy można po części tłumaczyć pielgrzymkami do świątyni, do których Izraelici byli zobowiązani (por. Łk 2,41–50). Jednak propagowanie elementów liturgii świątynnej na obszarze całego Izraela przypisuje

²² *The Cambridge History of Judaism*, ed. by W.D. Davies et al., Cambridge–New York 1984, s. 259.

²³ Tamże.

²⁴ J.B. Nadler, *Les racines juives de la messe*, Paray-le-Monial–Tours 2015, s. 34.

²⁵ P.J. Leithart, *Synagogue or temple? ...*, s. 123.

²⁶ *The Cambridge History ...*, s. 260.

się również lewitom²⁷. Posiadali oni dostęp do zwojów zawierających Psalmy, za których śpiewanie w Świątyni byli odpowiedzialni. Wróciwszy z celebracji centralnych odbywających się w Jerozolimie, tych samych Psalmów używali w lokalnych zgromadzeniach synagogałnych. Skoro to oni do pewnego stopnia byli odpowiedzialni za celebracje w synagodze, uzasadniony wydaje się wniosek, że celebrowane przez nich formy kultu w jakiś sposób odpowiadały kultowi, który znali z Jerozolimy.

Podobną genezę może mieć modlitwa 18 błogosławieństw — Amida. Istnieją dowody, że ma ona źródło w liturgii świątynnej jako błogosławieństwo codziennie wygłaszane przez kapłanów w czasie składania ofiar²⁸. Recytując Amidę w synagodze, uczestnicy zgromadzenia dokonują aktu liturgicznego, który ma swoje korzenie i swój odpowiednik w liturgii świątynnej.

Świątynia stanowiła centrum kultu i nawet kiedy odbywał się on lokalnie w synagogach, to liturgia w Jerozolimie stanowiła odnośnik i pierwowzór. Potwierdzają to architektoniczne dane porównawcze, których dostarcza archeologia. W wielu przypadkach wystrój i ornamentacja starożytnych synagog przywodziły na myśl tę, którą podczas corocznych pielgrzymek oglądano w Świątyni Jerozolimskiej. Wykopaliska z synagogi w Beth Alpha odsłoniły mozaiki, które wyobrażają miejsca znajdujące się w świątyni: dziedziniec, ołtarz, łuk przy mierza. Podobnie, synagoga z Dura Europos ukazuje sceny typowe dla życia świątynnego, sadzawkę Siloe czy świątynię Salomona²⁹. Znajdujący się w niej *Aron ha-kodesz* w swojej budowie nawiązuje do centralnego miejsca w świątyni w Jerozolimie³⁰. Do wnętrza synagogi, w miejsce, które w uprzywilejowany sposób służyło oddawaniu kultu Bogu, dostęp mieli tylko żydzi, a więc członkowie narodu wybranego, oraz prozelici. Podobnie dziedziniec świątynny podzielony był na część bliższą przybytkowi i dostępną tylko dla żydów, oraz tak zwany dziedziniec pogan.

Elementy wystroju typowe dla kultu świątynnego mają swoje odpowiedniki w kulcie synagogałnym. Przykładem jest menora, siedmioramienny świecznik znajdujący się w Świątyni, którego odpowiednikiem była chanukija, świecznik dziewięcioramienny³¹. W sercu synagogi znajduje się *Aron ha-kodesz* — skrzynia zawierająca święte zwoje, która nawiązuje do świętego świątyni a chroniona jest przed wzrokiem ludzkim przez parochet, zasłonę odpowiadającą zasłonie przybytku. W pobliżu *Aron ha-kodesz* na znak szacunku dla Tory pali się *ner tamid*, wieczna lampka. Drugie centrum synagogi stanowi niewielka estrada: bima

²⁷ Tamże, s. 260.

²⁸ P.J. Leithart, *Synagogue or temple?...*, s. 125.

²⁹ Tamże, s. 128.

³⁰ *Making of Jewish and Christian Worship*, ed. by P.F. Bradshaw, L.A. Hoffman, Notre Dame 1991, s. 69–92.

³¹ J.B. Nadler, *Les racines juives...*, s. 35.

lub *teva*, obok której znajduje się mały stolik, na którym podczas czytania rozwijany jest zwój. Synagogi często podejmują też starożytny podział świątynny na przestrzeń dla mężczyzn i osobną dla kobiet, każda ze swoją własną trybuną³². Niektóre synagogi były budowane na planie świątyni: posiadały taki sam rozkład pomieszczeń oraz były otoczone murem przywodzącym na myśl świątynne dziedzińce³³.

Synagoga była czymś więcej niż tylko szkołą Tory. Była miejscem świętym, miejscem modlitwy i spotkania z Bogiem. W takim kluczu interpretuje Filona Leithart³⁴. Cześć i dziękczynienie Bogu poprzez zewnętrzne celebracje domaga się oczyszczenia życia w myślach, słowach i uczynkach. Człowiekowi zabrania się wchodzić do miejsca modlitwy (*hiera*) inaczej niż po wykąpaniu się i oczyszczeniu ciała, tym bardziej absurdalne byłoby dopuszczanie go do modlitwy i składania ofiary z sercem wciąż zabrudzonym i splamionym.

Wiele przepisów liturgicznych, które obowiązywały w świątyni, w jakiś sposób, mniej lub bardziej dosłownie, dostosowano do liturgii synagogalnej³⁵. Palestyńskie synagogi, które są znane z wykopalisk, często przy wejściu posiadają baseny służące do obmyć rytualnych. Jeśli wstęp do środka mieli tylko ludzie rytualnie czysti, to znaczy, że przestrzeń wewnątrz była uważana za świętą, analogicznie do świątyni, do której wejść może tylko oczyszczony, jak potwierdza to Filon.

Używany przez Filona termin *hiera* oznacza „miejsce święte”, miejsce przeznaczone na modlitwę i poświęcone Bogu. Dosłownie możemy je przetłumaczyć jako „świątynia”, ale z tekstów innych autorów wiemy, że ten sam termin odnosił się również do budynków synagogalnych. Józef Flawiusz używa terminu *hiera* nawet częściej niż popularniejszego ówczesnie *synagoge*, od którego budynek do dzisiaj bierze nazwę³⁶. W tekście Filona termin *hiera* jest użyty w liczbie mnogiej³⁷. Już sam ten fakt świadczyć może o tym, że nie chodzi o jedyną Świątynię Jerozolimską.

W cytowanym powyżej tekście Filon podaje teologiczne wyjaśnienie konieczności obmycia. Kto zbliża się do świętości Boga, sam musi pozostać czysty. Musi obmyć się z grzechów i złego postępowania. Synagoga jest więc miejscem, gdzie człowiek spotyka Boga, gdzie Bóg jest obecny tak jak w Świątyni. Jest nazwana miejscem „modlitwy i ofiary”. Są to terminy kojarzące się z liturgią świątynną. Miejscem składania krwawych ofiar Bogu była Jerozolima.

³² Tamże, s. 36.

³³ P.J. Leithart, *Synagogue or temple?...*, s. 129.

³⁴ Tamże, s. 125.

³⁵ Tamże, s. 124.

³⁶ Tamże.

³⁷ Josephus, *The Jewish War...*, s. 517–518.

Naród Wybrany na wygnaniu został pozbawiony możliwości składania krwawych ofiar. Jedynym miejscem, które było do tego uprawnione, była Świątynia Jerozolimska. O tym, że zgromadzenia lokalne były pozbawione tego elementu kultu, świadczą liczne dane archeologiczne³⁸. W synagogach nie było ołtarzy ofiarnych, były więc one przede wszystkim zgromadzeniami słowa: wspólnota recytowała modlitwy, słuchała Tory oraz jej wyjaśnień. Teologia ofiary cechująca judaizm rozwija się stopniowo. Ofiara jest początkowo rozumiana bardzo dosłownie jako krew i mięso kozłów oraz złoto składane w skarbcu. Z czasem idea ofiary ewoluje. Ofiarą składaną Bogu jest teraz modlitwa, czas, jak również całe życie, które pobożny żyd przynosi, przychodząc do synagogi. Filon z Aleksandrii napisze: „Chociaż czciciele nie przynoszą nic innego, przynosząc samych siebie, składają najlepszą z ofiar, pełny i prawdziwie doskonały dar szlachetnego życia”³⁹. Idea ta zostanie następnie podjęta przez liturgię rodzącej się gminy chrześcijańskiej.

Z Ewangelii Świętego Łukasza wiemy, że mieszkańcy Nazaretu zbierali się licznie w synagodze w każdy dzień szabatu (por. Łk 4,16–21). Było tam specjalne, wydzielone miejsce, z którego odczytywano Torę i pisma Proroków. Integralnym elementem tej liturgii było również komentowanie przeczytanego słowa, do czego uprawniony był każdy z obecnych. Podobny przebieg szabatowego spotkania spotykamy w Dziejach Apostolskich, na przykład w Dz 13,14–41, gdzie widzimy Pawła, który w szabat udaje się do synagogi, by tam odczytywać i komentować pisma Prawa i Proroków.

Za czasów Chrystusa do przewodzenia liturgii w synagodze nie potrzeba już ani kapłana, ani lewity. Każdy dorosły mężczyzna ma prawo przewodniczyć modlitwie i komentować pisma. Aby zapisać się do szkoły rabinackiej, nie trzeba już legitymować się przynależnością do konkretnego plemienia. Hierarchiczna struktura społeczności żydowskiej w tym okresie się zmienia: coraz mniejsze znaczenie w celebracji przyznaje mężczyznom pochodzącym z rodów kapłańskich i lewickich, za to wzrasta rola rabinów i uczonych w Piśmie.

Po zniszczeniu Pierwszej Świątyni, na wygnaniu, synagoga stała się centrum kultu. W diasporze rytualne ofiary zostały zastąpione przez rytualne gesty i rytualne słowa. Analogiczna sytuacja zaistnieje po zniszczeniu Drugiej Świątyni, kiedy krwawe ofiary ustaną definitywnie. Wtedy to, już dla całej społeczności żydowskiej, synagoga przejmuje uprzywilejowaną i kluczową rolę jako miejsce życia religijnego i liturgicznego. Dojrzała pobożność z czasem coraz jaśniej dostrzega, że krwawe ofiary i obecność kapłanów z plemienia Aarona nie są jedyną możliwością oddawania należnej czci Bogu. Na fundamencie tej refleksji pierwotny Kościół będzie budował swoje życie liturgiczne.

³⁸ P.J. Leithart, *Synagogue or temple? ...*, s. 123.

³⁹ Philo of Alexandria, *De specialibus...*, 272; por. P.J. Leithart, *Synagogue or temple?...*, s. 125–126.

2. Synagoga jako jedno ze źródeł chrześcijańskiej liturgii

W pierwszych latach istnienia rodzącego się Kościoła dochodzi do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej. Centralny ośrodek kultu zanika, a synagoga, która do tej pory była miejscem nauki i modlitwy, całkowicie przejęła rolę Świątyni jako miejsca kultu⁴⁰. Wydarzenie to wstrząsnęło ówczesnym judaizmem i nie pozostało bez wpływu na pierwotną wspólnotę chrześcijan. Chrześcijańska rytualność niewątpliwie wyłoniła się z rytualności żydowskiej, choć nie było to jej jedyne źródło⁴¹.

Przekonującym argumentem potwierdzającym łączność pomiędzy liturgią synagogałną a rodzącą się rytualnością chrześcijańską jest ten, że pierwsi powołani przez Chrystusa uczniowie byli żydami, i to żydami praktykującymi. Codziennym i cotygodniowym religijnym zaangażowaniem przeciętnego mieszkańca Izraela była właśnie liturgia synagogałna. Pielgrzymki do Jerozolimy były praktykowane tylko na większe święta, a im dalej mieszkająca i biedniejsza rodzina, tym rzadziej mogła sobie na nie pozwolić. Pierwsi chrześcijanie byli zaznajomieni z synagogałną liturgią⁴². Nawet po Zmartwychwstaniu widzimy uczniów uczęszczających do synagogi (por. Dz 9,20; 13,14; 18,26)⁴³. Również święty Paweł, zanim stał się Apostołem, był gorliwym faryzeuszem.

Dzieje Apostolskie zaznaczają, że kiedy „Słowo Boże szerzyło się, wzrastała też bardzo liczba uczniów w Jerozolimie, a nawet bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę” (Dz 6,7). Jeśli kapłani stawali się chrześcijanami, to wchodząc do Kościoła, wnosili swoją znajomość żydowskiego kultu świątynnego. Podobnie rzecz miała się ze wstępującymi do Kościoła lewitami. Jednym z nich był Barnaba, „lewita rodem z Cypru” (Dz 4,36)⁴⁴.

Pierwotny Kościół, dokonując popaschalnej reelektury rytualności Izraela, był w stanie ją oczyścić i transformować. Jak wskazują niektórzy historycy, taką genezę może mieć używana w liturgii modlitwa Ojcze nasz. Niektóre jej wezwania są podobne do tych występujących w żydowskiej Amidzie, serii modlitewnych błogosławieństw i próśb o przebaczenie⁴⁵. Didache rekomenduje chrześcijanom odmawianie Modlitwy Pańskiej trzy razy dziennie, tak jak to było w zwyczaju żydowskim, według którego trzykrotnie odmawiano Amidę. O tym, że proces kształtowania się liturgii chrześcijańskiej nie polegał na zjawisku liturgicznej mimikry, ale był rozeznawany przez wspólnotę, świadczą spory dotyczące za-

⁴⁰ P.J. Leithart, *Synagogue or temple? ...*, s. 120.

⁴¹ *Jewish and Christian liturgy and worship: new insights into its history and interaction*, ed. by A. Gerhards, C. Leonhard, Leiden–Boston 2007, s. 301.

⁴² J.B. Nadler, *Les racines juives ...*, s. 51.

⁴³ G. Dix, *The Shape ...*, s. 16.

⁴⁴ Cytaty biblijne w przekładzie Biblii Tysiąclecia, wyd. 5.

⁴⁵ J. Marcus, *A Jewish-Christian 'Amidah*, „Early Christianity” 3 (2012), 2, s. 215–225.

chowowania dawnych przepisów (por. Dz 15). Wspólnota chrześcijańska była w stanie porzucić te praktyki i symbole, które już nie spełniały swojej funkcji.

Dla kapłanów i lewitów wchodzących do wspólnoty Kościoła z pewnością nie było łatwe odstąpienie swojego centralnego miejsca w kulcie i zajęcie miejsca w szeregu, razem z innymi wiernymi. Dodatkową trudnością wydaje się konieczność przyswojenia form kultu, które wcześniej były im nieznane, a które w Kościele dopiero się rodziły⁴⁶. Taki wydzźwięk posiada List do Hebrajczyków. Nieznany autor pisze do audytorium dobrze obeznanego z rytualnością świątynną, często podkreślając wyższość nowego kultu nad starym oraz wyższość kapłaństwa Chrystusa nad kapłaństwem Starego Przymierza (por. Hbr 7,5–7).

Współczesna liturgia synagogałna ma wiele odmian, w zależności od tego, w której z żydowskich wspólnot jest praktykowana. Kult żydowski nie jest już scentralizowany. Chociaż kluczowym momentem, który wpłynął na ten stan rzeczy, jak zostało to już wspomniane, było zniszczenie Drugiej Świątyni, to proces ten rozpoczął się dużo wcześniej, razem z pierwszym wygnaniem. W ciągu wieków w diasporach wykształciło się wiele praktyk, które różniły się od siebie znacząco. Pomimo to da się wskazać wiele elementów, które pozostają wspólne, nie bacząc na historyczną odległość pomiędzy wspólnotami, co świadczy o starożytności takich praktyk⁴⁷. Pozwala to uniknąć błędu anachronizmu. Następnie, możemy zestawić te wspólne, typowe i tradycyjne elementy liturgiczne z tymi, które zachowała chrześcijańska tradycja liturgiczna. Argumentem, który przemawia za metodologiczną poprawnością takiego porównania, potwierdzając istnienie wspólnego korzenia obu tradycji liturgicznych, synagogałnej i chrześcijańskiej, jest opisana wyżej obecność w pierwotnym Kościele wielu dawnych żydów — a nowo nawróconych judeochrześcijan. Spojrzenie na, nawet współczesną, żydowską praxis liturgiczną może wskazać wiele istotnych kluczy hermeneutycznych, niezbędnych do zrozumienia liturgii celebrowanej przez Kościół.

Dzisiejsza celebracja szabatu — *shaharit le-shabbat* — rozpoczyna się porankiem wspólnym śpiewaniem psalmów. Szczególne miejsce zajmują w niej psalm 136 i psalmy allelujacyjne, głównie 146–150, które jednoczą zebranych z głosami wychwalających Boga aniołów obecnych przed Jego obliczem. Następuje wspólna recytacja modlitw Szema Jisrael oraz Amida, która stanowi centralny element officium. Recytując, zgromadzenie stoi, czym wyraża swój szacunek do Przedwiecznego. Momentem najbardziej uroczystym jest proklamacja Słowa Bożego. Najpierw otwierany jest Aron ha-kodesz i wyciągany święty zwój Tory, który w procesyjnym pochodzie jest niesiony do pulpitu, gdzie następuje uroczyste czytanie wybranych fragmentów (parasza). Dokonuje go siedmiu wybranych mężczyzn obecnych na zgromadzeniu. Czytanie ich jest uważane za wielki honor, a młody żyd, który do-

⁴⁶ J.B. Nadler, *Les racines juives...*, s. 54.

⁴⁷ P.J. Leithart, *Synagogue or temple?...*, s. 120.

konuje go pierwszy raz podczas swojej bar micwy jest odąd uważany za dorosłego i pełnoprawnego uczestnika zgromadzenia liturgicznego. Następnie odczytuje się odpowiednie fragmenty z innych pism Starego Testamentu oraz naucza. Całą celebrację zamykają ponowna recytacja Amidy oraz końcowe błogosławieństwa. Pomiędzy celebracjami synagogałnymi a chrześcijańską liturgią do dziś istnieje wiele analogii, jak modlitwa psalmami czy wspólne odczytywanie świętych tekstów z zarezerwowanego dla tego celu pulpitu.

3. Zapowiedź i wypełnienie

Chrystus powiedział o sobie, że przyszedł wypełnić Prawo i Proroków. Całe Stare Przymierze było obietnicą, a tym, co w sposób doskonały ją wypełnia, jest On Sam, Jego Osoba. Podobnie na rytualność Starego Przymierza można patrzeć jak na zapowiedź i obietnicę. Jedno jedyne wypełnienie wszystkiego w Chrystusie konkretyzuje się w wypełnieniu rytualności świątynnej i synagogałnej. Jeśli w Chrystusie jest cała pełnia, to nie ma pełni rytualności żydowskiej inaczej jak przez Chrystusa. Tak też możemy patrzeć na chrześcijańską liturgię — jak na wypełnienie Bożej obietnicy, jaką były świątynia i synagoga.

Termin „wypełnić” w terminologii biblijnej wskazuje na pełnię (gr. *pleuron*), dokonanie się czegoś (gr. *telein*), perfekcję (*teleioun*)⁴⁸. Wypełnić rozpoczęte dzieło znaczy doprowadzić je w sposób skuteczny do doskonałości. Poszczególne słowa i czyny Chrystusa są wypełnieniem prorocत्व i zapowiedzi Starego Testamentu. Świadectwo o tym dają ewangelisci, szczególnie Mateusz, u którego formuła: „stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez Proroka” powtarza się aż 10 razy.

W takim duchu o biblijnym rozumieniu „wypełnienia” wypowiada się Papieška Komisja Biblijna:

Pojęcie wypełnienia się jest pojęciem niezwykle złożonym, które można łatwo zniekształcić, jeśli jednostronnie położy się nacisk na ciągłość lub też na brak tej kontynuacji. Wiara chrześcijańska uznaje spełnianie się Pism i oczekiwań Izraela w Chrystusie, lecz nie uważa tego spełnienia się za prostą realizację tego, co zostało napisane. Koncepcja tego rodzaju byłaby zbyt ciasna⁴⁹.

Cały Stary Testament był zorientowany w stronę wydarzenia Chrystusa, które jest jego wypełnieniem, ponieważ to Jezus jest doskonałą i ostateczną

⁴⁸ A. Vanhoye, *Accomplir*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*, éd. X. Léon-Dufour, Paris 2014.

⁴⁹ Papieška Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, n. 21.

pełnią planu, który Bóg zapowiedział przez proroków. To, czego całe Stare Przymierze było tylko zapowiedzią, teraz staje się rzeczywistością: „w Nim dokonało się «tak», albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są «tak» w Nim” (2 Kor 1,19b–20a).

Jak wyjaśnia tekst Komisji, zbyt ciasna byłaby koncepcja uważająca „proctwa Starego Testamentu za swego rodzaju fotografie, które antycypowałyby przyszłe wydarzenia”⁵⁰. Wypełnienie Starego Testamentu w Nowym tłumaczy się przez więcej niż proste terminy, takie jak „korespondencja” czy „kontynuacja”. Wypełnienie jest doprowadzeniem starych rzeczywistości na nowy poziom. Owo „doprowadzenie” ma swój fundament w wydarzeniu Chrystusa. Pisze o nim autor listu do Hebrajczyków (Hbr 9,10–14b), wyjaśniając, że ofiara, którą składa Chrystus — jego własna krew — jest doskonalsza niż ofiary z krwi kozłów. Doskonalszy jest też zarówno Przybytek, jak i Kapłan sprawujący ofiarę — jest nim sam Bóg. Autor Listu wskazuje na potrójny wymiar „wypełnienia”: podobieństwo, różnica, przejście na wyższy poziom⁵¹.

Żydowska rytualność liturgiczna jest kluczem hermeneutycznym do zrozumienia Misterium Paschalnego. Jej popaschalna reлектura pozwoliła stopniowo wykształcić się chrześcijańskiej liturgii, doprowadzając ją w ciągu wieków do stanu, w jakim znana jest dzisiaj. Rytom nadano pełniejszy i doskonalszy sens. Zjednoczenie wierzącego z Chrystusem, Wielkim Kapłanem, które dokonuje się przez chrzest i realizuje się podczas każdej Ofiary Eucharystycznej, daje teraz, w czasach popaschalnych, możliwość dostępu do Sanktuarium Niebieskiego: „Chrystus bowiem wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękami ludzkimi, będącej odbiciem tej prawdziwej, ale do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga” (Hbr 9,24). To, czego zapowiedzią było sanktuarium świątynne i do czego każdy praktykujący żyd miał dostęp, zbliżając się do Aron ha-kodesz — bliskość z Bogiem — realizuje się teraz i wypełnia doskonale w Chrystusie.

Chrystus swoim przyjściem „burzy dzielący ich mur, wrogość” (Ef 2,18). Ruch religii żydowskiej ciąży w kierunku uniwersalizacji. Oddawanie czci Bogu przechodzi transformację. Ruch ten ma podwójny wymiar, który można określić jako zbliżenie i otwarcie. Człowiek staje się coraz bliższy Bogu. Synagoga powstaje jako miejsce modlitwy codziennej, dostępnej lokalnie dla każdego wierzącego. Jedyńm warunkiem dla publicznego odczytania Tory jest minjan, czyli obecność 10-osobowej grupy dorosłych żydów. Równolegle następuje ruch otwarcia się kultu. Jak do Świątyni Jerozolimskiej wstęp mieli tylko żydzi, tak do synagogi wstęp ma każdy bojący się Boga. Synagoga otwiera nie-żydom możliwość stanąć wobec Aron ha-kodesz, która symbolizuje obecność Boga

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ A. Vanhoye, *Accomplir...*, s. 10.

w Świętym Świętych. Od teraz więc każdy może osobiście wobec Przedwiecznego ofiarować swoje życie w darze. Ten wymiar przejmuje kult chrześcijański, wypełniając go. Każdy wierzący, ofiarowując swoje życie, ma udział w jednej jedynej ofierze Krzyża i jednoczy się z nią. Ofiara ta uobecnia się w najdoskonalszy sposób na Ołtarzu Eucharystycznym. W liturgii chrześcijańskiej dostęp do Świętego Świętych staje się otwarty dla każdego.

Francuski biblista, Paul Beauchamp, proponuje schemat wypełnienia Pism, który streszcza jako „nowość, która jest jednocześnie wiernością”. Ukazuje on, w jaki sposób dochodzi do aktualizacji tego, czego Stare Przymierze było zapowiedzią⁵². Wyjaśniając teologiczne znaczenie terminu „wypełnienie”, Beauchamp używa biblijnego obrazu wskazującego na przymierze małżeńskie. Człowiek, pozostając wierny sobie, swojemu bytowi, wchodzi w rzeczywistość, która jest radykalną nowością — rzeczywistość małżeństwa. Wzajemna miłość — dar z siebie mężczyzny i kobiety — prowadzi go do pełni, bo nie ma pełni człowieczeństwa poza darem z siebie dla drugiego człowieka. Dar z całego siebie dokonuje się z konieczności również w wymiarze cielesnym, więc człowiek, dążąc do swojej pełni, musi dać się również cieleśnie. Do pełni swojego bytu człowiek dochodzi w ciele i poprzez ciało⁵³.

Podobnie wypełnienie dokonuje się w Boskim Ciele Jezusa. Chrystus, przyjmując ludzką naturę, doprowadza ją do pełni człowieczeństwa. Wypełnienie Pism zachodzi w „ciele społecznym”, którym jest z jednej strony Kościół, z drugiej zaś również cała ludzkość. Następuje przejście od antropologii indywidualnej do horyzontu kolektywnego i uniwersalnego. W Ciele Chrystusa ludzka natura „wypełnia się”, zostając doprowadzona do pełni. Także w Jego Ciele mistycznym, jakim jest Kościół, a szczególnie Kościół modlący się i oddający cześć Bogu w liturgii.

Katolicka liturgia wpisuje się w schemat zaproponowany przez Beauchampa. Jest ona doskonałym wyrazem przymierza między Bogiem a człowiekiem. Liturgia Kościoła jest radykalną nowością, szczególnie w swoim wymiarze sakramentalnym. Jest ona wierna Pismu i rytualności Narodu Wybranego. Wejście w tę podwójną dynamikę — dynamikę wierności i nowości — pozwala Kościołowi realizować to, co jest jego pełnią: życie miłością, która ma swój szczyt i swoje źródło w eucharystycznym darze Chrystusa. Wymiar indywidualny i wymiar społeczny się uzupełniają. Ruch, zapoczątkowany przez Izraelitę składającego Bogu ofiarę z siebie i swojego życia, otwiera się na uniwersalność. W Kościele każdy chrześcijanin jest zaproszony do eucharystycznej uczty miłości, co z kolei jest wyrazem tej ogromnej bliskości, jaka może istnieć między Bogiem a czło-

⁵² P. Beauchamp, *Accomplir Les Écritures: Un Chemin De Théologie Biblique*, „Revue Biblique” 99 (1992), 1, s. 146.

⁵³ Tamże, s. 147–149.

wiekim, kiedy On daje się na stole eucharystycznym. Jezus, biorąc chleb, czyni z niego Ciało oraz staje się jednym ciałem z tymi, którzy go spożywają. Wypełnienie dokonuje się przez połączenie symbolu pokarmowego z symbolem oblubieńczym. Nie da się czytać tego symbolu — symbolu chleba, który staje się Ciałem — w oderwaniu od obrazu przymierza, jakim jest oblubieńcza relacja mężczyzny z kobietą⁵⁴.

Jezus przychodzi wypełnić Prawo i Proroków tak, że przez swoje słowa i czyny sam staje się wypełnieniem tego wszystkiego, czego Stare Przymierze było zapowiedzią. Wypełnienie, które przynosi wydarzenie Chrystusa, jest wypełnieniem żywej tradycji Ludu Wybranego Starego Przymierza, czyli również jego liturgii. Liturgia Izraela, świątynna i synagoga, jest wyrazem głębokiej wiary w obecność Przedwiecznego. Dla Izraelity kult, do którego przystępował, był sposobem na przybliżenie się do Boga. W Chrystusie Bóg osobiście staje pośrodku swojego ludu i jest dla niego dostępny.

Modlitwy odmawiane w synagodze przywołują ofiary składane w świątyni. Modlący się Izraelita już nie musi udawać się do Jerozolimy, żeby złożyć Bogu ofiarę, bo teraz może to zrobić w synagodze. Ryty synagoga, w Chrystusie osiąga swoją pełnię. Celebracja synagoga ma wymiar lokalny i przeplata się z rytmem dnia codziennego. Tak pierwsi chrześcijanie przeżywali liturgię Nowego Przymierza — jako ciągłość i wypełnienie tej, którą praktykowali ich przodkowie⁵⁵.

Jezus mówi o tym, że przyszedł Prawo wypełnić. Znaczy to, że nie przyszedł go znieść, ale je pogłębić i przenieść na wyższy poziom. W tym wypełnieniu zachowana zostaje zasada nowości i kontynuacji. Kluczem, który służy do odczytywania i rozumienia wszystkich innych przykazań i nakazów, staje się teraz przykazanie miłości⁵⁶. On sam jest wypełnieniem tego przykazania, kiedy składa Ojcu ofiarę z samego siebie na krzyżu. Przepisy prawa, które Izraelitom nakazywały oddawać Bogu cześć, modlić się w synagodze, studiować Torę — wszystkie dokonują się i doprowadzane są do pełni w ofierze Krzyża. Dla Izraelitów kult Boga i wypełnianie Prawa były kwestią sprawiedliwości. Oddawano Bogu to, co mu się należy jako Stwórcy i Panu wszystkich rzeczy. Ofiara Krzyża wprowadza tę sprawiedliwość na nowy poziom: ofiara z siebie nie jest już zewnętrzna, nie jest ofiarą z czasu poświęconego na modlitwę albo z dóbr stworzonych. Staje się ofiarą z samego siebie. Dokonuje się to najpierw w chrzcie zanurzającym w Paschalnym Misterium, a potem ponawia się podczas każdej Eucharystii, która tą samą, jedyną ofiarą Chrystusa czyni za każdym razem obecną. Chrześcijanin nie

⁵⁴ Tamże, s. 158.

⁵⁵ J.B. Nadler, *Les racines juives...*, s. 47.

⁵⁶ A. Vanhoye, *Accomplir...*, s. 10.

jest więc już pod Prawem, ale podlega łasce. W ten sposób Chrystus „wypełnia wszystko, co sprawiedliwe” (Mt 3,15).

Cud w Kanie Galilejskiej zapowiada ucztę niebiańską. Woda zostaje przemieniona w wino, symbolizujące radość z godów Oblubieńca — Chrystusa — i Jego Oblubienicy — Kościoła. Woda pochodzi z dzbanów przeznaczonych do rytualnych oczyszczeń. Jezus wypełnia to, czego zapowiedzią było prawo Starego Przymierza⁵⁷. Jak to było wyżej wspomniane, przed wejściem do wielu synagog znajdowały się naczynia na wodę przeznaczoną do rytualnych oczyszczeń. Przygotowywała ona do stanięcia przed obliczem Boga. Przemieniona w wino, przygotowuje na to w inny sposób, rozweselając serce i napełniając je miłością.

Na wiele analogii pomiędzy kultem synagogałnym — jako przedłużeniem kultu świątynnego — a liturgią pierwszych chrześcijan wskazuje Apokalipsa Świętego Jana (por. Ap 4,1–11). Kult, który jest sprawowany wobec Boga w niebie, jest opisany za pomocą słownictwa i obiektów, których podczas celebracji używał pierwotny Kościół, a które występowały również w synagogałnym kulcie żydowskim⁵⁸. Elementy te odpowiadają tym, które są znane z liturgii synagogałnej. Centrum apokaliptycznego kultu stanowi Boży Tron, centralne miejsce przewodniczenia Boskiej liturgii⁵⁹. Niebieską świątynią, miejscem spotkania Boga z człowiekiem jest Chrystus. Jego ciało jest prawdziwym sanktuarium, Świętym Świętych, gdzie przebywa Boża Obecność. Właśnie dlatego może On być nazwany przez autora Apokalipsy Panem, Bogiem Wszchemogącym, Barankiem. W opisanym przez Jana Niebieskim Jeruzalem nie ma już Sanktuarium, bo miejscem żywej obecności Boga jest Baranek. Siedem Kościołów Apokalipsy jest wobec świata znakiem obecności Boga w Jego Kościele. W tej eschatologicznej rzeczywistości światło lamp nie jest już potrzebne.

Jezus składa siebie w ofierze jako baranek ofiarny. Modlitwa w synagodze też ma taki wymiar. Miejsce krwawej ofiary składanej Bogu ze zwierzęcia zajmuje składane w ofierze w sposób duchowy życie człowieka. Jeśli Eucharystia jest uczestnictwem i uobecnianiem w bezkrwawy sposób dokonanej jednokrotnie i doskonale krwawej ofiary na krzyżu, to wpisuje się ona w tę drogę, którą przebyła rytualność żydowska, a której momentem kulminacyjnym było przeniesienie kultu do synagogi. Eucharystia jest jej wypełnieniem: uobecniając w bezkrwawy sposób krwawą Ofiarę Chrystusa, pozwala każdemu wierzącemu uczestniczyć w Niej w sposób sakramentalny. Krew Chrystusa wylana na ołtarzu krzyża umożliwiła ludowi Nowego Przymierza, zarówno żydom, jak i poganom, dostęp do prawdziwego Świętego Świętych.

⁵⁷ J.B. Nadler, *Les racines juives...*, s. 48.

⁵⁸ Tamże, s. 61.

⁵⁹ Tamże, s. 59.

Zakończenie

Synagoga jako miejsce kultu rozwijała się stopniowo. Na ten rozwój znacząco wpłynęło wygnanie do Babilonu, a następnie zniszczenie Drugiej Świątyni przez Rzymian. Ponieważ Świątynia Jerozolimska od samego początku była odnośnikiem i pierwowzorem dla synagogi, więc nie było między nimi konkurencji. Synagoga raczej przejmowała stopniowo kolejne funkcje, których Świątynia z przyczyn historycznych nie mogła już spełniać. Liturgia synagogałna od początku była w ścisłym związku z liturgią świątynną. Nie było między nimi opozycji, ale raczej wzajemne przenikanie się, dopełnianie i stopniowe zastępowanie jednej przez drugą. Szukając źródeł liturgii chrześcijańskiej, nie można tego pominąć.

Pierwszy wiek chrześcijaństwa był jednocześnie ostatnim wiekiem obecności świątyni w Jerozolimie. Ta sytuacja historyczna miała wielki wpływ na kształtowanie się chrześcijańskiej obrzędowości. Wśród historyków panują dyskusje, czy liturgia chrześcijańska ma źródło w liturgii synagogałnej czy raczej w ówczesnej liturgii świątynnej. Oba podejścia nie wydają się z sobą w sprzeczności. Liturgia chrześcijańska jest wypełnieniem liturgii świątynnej. Analogicznie, liturgia chrześcijańska jest również wypełnieniem liturgii synagogałnej — o tyle, o ile synagoga przejmuje funkcje świątyni. Jak pokazano w artykule, liturgia synagogałna nie była prostym substytutem tego, co już nie było możliwe w Jerozolimie. Rozwój synagogi wiąże się ze stopniowym rozwojem dojrzałości religijnej Narodu Wybranego oraz z pogłębieniem rozumienia idei ofiary. Dlatego liturgia synagogałna powinna być uważana za jeden z istotnych korzeni liturgii chrześcijańskiej, i to korzeń niezależny.

Spojrzenie na historyczny rozwój liturgii synagogałnej pozwala dojść od wniosku, że obie pozycje, właśnie z tych powodów historycznych, nie stoją z sobą w sprzeczności. Pierwotna liturgia chrześcijańska nie została stworzona *ex nihilo*. Powstała jako transformowany od wewnątrz, żydowski sposób modlitwy⁶⁰. Kult Starego Przymierza nadał formę i kształt kultowi Nowego Przymierza. W Chrystusie wypełnia się to wszystko, czego Stare Przymierze było zapowiedzią i obietnicą. Liturgia Kościoła wypełnia rytualność żydowską, zarówno tę świątynną, jak i tę, która odbywała się lokalnie w synagogach.

Przeprowadzone w niniejszej pracy studium otwiera na nowe kierunki badań. Wiele z poruszonych wątków, jak na przykład bardziej szczegółowe przebadanie poszczególnych obrzędów, domaga się obszerniejszego opracowania. Dalsze badania porównawcze na bazie historycznej oraz analiza komparatystyczna ze współczesnym kultem synagogałnym paralelizmów pomiędzy obrzędowością żydowską a chrześcijańską mogą w znacznym stopniu rozszerzyć rozumienie

⁶⁰ Tamże, s. 51.

współczesnej liturgii. Takie badania będą miały również cel pastoralny — pomagając lepiej zrozumieć genezę i kształtowanie się obrzędów, umożliwią głębiej wniknąć w ich sens i owocnie je przeżywać.

Bibliografia

- Barker M., *Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy*, T&T Clark, London–New York 2003.
- Beauchamp P., *Accomplir les Écritures: Un chemin de théologie biblique*, „Revue Biblique” 99 (1992), 1, s. 132–162.
- Bouyer L., *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Paris–Tournai 1966.
- Bouyer L., *Liturgical Piety*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1955.
- Dix G., *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press, London 1949.
- Dzidek T., Sikora P., *Metody*, w: *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, (Teologia fundamentalna 5), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2018, s. 151–174.
- Elbogen I., *Jewish liturgy: a comprehensive history*, The Jewish Publication Society, Philadelphia–New York 1993.
- Gavin F.S.B., *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, The MacMillan, London 1928.
- Goltz E.A. von der, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1905.
- Horst P.W. van der, Newman J.H., *Early Jewish Prayers in Greek*, De Gruyter, Berlin–New York 2008.
- Jewish and Christian liturgy and worship: new insights into its history and interaction*, ed. by A. Gerhards, C. Leonhard, Brill, Leiden–Boston 2007.
- Josephus with an English translation by H.St.J. Thackeray, M.A. Hon. D.D Oxford, Hon. D.D. Durham, in nine volumes*, vol. III: *The Jewish War, Books IV–VII*, ed. by T.E. Page et al., William Heinemann LTD, Harvard University Press, London–Cambridge 1961.
- Kohler K., *Über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie. Eine Studie: II (Schluss)*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 37 (1893), 11, s. 489–497.
- Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski, nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Pallotinum, Poznań 2002, s. 48–78.
- Leithart P.J., *Synagogue or temple?: models for the Christian worship*, „The Westminster Theological Journal” 64 (2002), 1, s. 119–133.
- Making of Jewish and Christian Worship*, ed. by P.F. Bradshaw, L.A. Hoffman, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1991.
- Marcus J., *A Jewish-Christian 'Amidah*, „Early Christianity” 3 (2012), 2, s. 215–225.
- Nadler J.B., *Les racines juives de la messe*, Éditions Emmanuel, Paray-le-Monial–Tours 2015.
- Oesterley W.O.E., *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Clarendon Press, Oxford 1925.

- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Instytut Teologii Biblijnej Verbum, Kielce 2002.
- Paprocki H., *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”: wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1978), 1, s. 145–169.
- Philo of Alexandria, *De specialibus legibus*, księga I, tłum. własne, on-line: <https://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book27.html> [dostęp: 10.3.2024].
- The Cambridge history of Judaism*, ed. by W.D. Davies et al., Cambridge University Press, Cambridge–New York 1984.
- The New Jerusalem Bible*, a Roman Catholic translation, ed. by H. Wansbrough, Darton-Longman-Todd, London 1990.
- Vanhoye A., *Accomplir*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*, éd. X. Léon-Dufour, Editions du Cerf, Paris 2014, s. 9–11.
- Werner E., *The Sacred Bride*, Columbia University Press, London–New York 1959.