



*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 7. 10. 2023; Sprejeto Accepted: 27. 10. 2023*  
UDK UDC: 26:27:28\*6"  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Krajnc  
© 2023 Krajnc CC BY 4.0

Aljaž Krajnc

## Tempeljska gora in predislamski Jeruzalem med krščanstvom in judovstvom

*The Temple Mount and Pre-Islamic Jerusalem  
between Judaism and Christianity*

**Izleček:** Članek predstavi predislamsko pojmovanje Jeruzalema, tempeljske gore in bazilike Božjega groba med judi in kristjani. V prvem delu članka predstavimo judovske poglede na tempeljsko goro, pri čemer izpostavimo, da so judje upali in še vedno upajo na ponovno izgradnjo templja ter da se v rabinskem judovstvu razširi prepričanje, da je sredi templja stal kamen, imenovan *šatiyyā*, ki je zaznamoval središče sveta in iz katerega naj bi bil ustvarjen svet. Drugi del članka je namenjen krščanskemu pojmovanju o večni zapuščenosti tempeljske gore med sirskimi kristjani, ki se je razvilo v tesnem kontaktu z rabinskim judovstvom. Članek pokaže, da je krščanska teza o večnem uničenju judovskega templja tesno povezana s krščansko kritiko rabinskega judovstva kot takega in njihovih verskih praks. Kristjani med razvojem in pozidavo krščanskega zemeljskega Jeruzalema razvijejo svojevrstno misel, ki integriira nekatere značilnosti, ki so jih judje pripisovali templju, vključno z verovanjem v tempelj kot središče sveta. V zaključku članek skicira temeljni zaplet, ki se je med judi in kristjani odvijal v začetku 7. stoletja in v katerega so ob osvojitvi Jeruzalema vstopili muslimani ter ga za vedno spremenili preko preišljene uporabe in ovržbe krščanske in judovske simbolike.

**Ključne besede:** Kupola na skali, tempeljska gora, Jeruzalem, krščanstvo, judovstvo, sirsko krščanstvo, rabinsko judovstvo, islam

**Abstract:** *This paper presents the pre-Islamic Jews' and Christians' conception of Jerusalem, the Temple Mount and the Basilica of the Holy Sepulchre. The first part of the paper presents Jewish views of the Temple Mount, pointing out that Jews hoped, and still do, to rebuild the Temple, and that there was a widespread belief in rabbinic Judaism that in the centre of the Temple stood a stone called the šatiyyā, which marked the centre of the world, and from which the world was created. The second part of the paper analyses the notion of the eternal desolation of the Temple Mount among Syriac Christians, which developed in close contact with rabbinic Judaism. The article shows that the Christian thesis on the eternal destruction of the Jewish Temple is closely related to the Christian critique of rabbinic Judaism as such and of religious practices of Jews. In the course of the development and construction of the Christian earthly Jerusalem, Christians developed a distinctive system of beliefs that integrated some of the characteristics that Jews ascribed to the Temple, including the belief in the Temple as the centre of the world. In the conclusion, the article sketches the basic tensions between Judaism and Christianity regarding the future of the Temple Mount at the beginning*

*of the 7<sup>th</sup> century. When Muslims conquered Jerusalem and entered into the world of these tensions, they forever changed it through the deliberate use and refutation of Christian and Jewish belief in accordance with their own religious teachings.*

**Keywords:** *Dome of the Rock, Temple Mount, Jerusalem, Christianity, Judaism, Syriac Christianity, Rabbinic Judaism, Islam*

Vsaka medčloveška komunikacija se umešča v kontekst, v katerem poskuša govorec oz. sporočevalec preko sporočila nekaj sporočiti prejemniku. Izrečene besede imajo sporočilno vrednost, samo če sporočevalec in prejemnik sporočila poznata tako kontekst, v katerem je treba sporočilo razumeti, kot tudi namen sporočevalca.<sup>1</sup> To postane očitno, če npr. začnemo neki film, gledališko predstavo ali opero spremljati šele nekje na sredi, ne da bi poznali poprejšnje dogodke, tj. kontekst, in ne da bi bili zmožni razumeti namen, ki ga imajo dramski liki, ko izrečejo določene besede ali kaj naredijo. Pri takšnem spremljanju dramskega zapleta smo obsojeni, da šele sčasoma začnemo razumevati temeljni zaplet, povsem možno pa je, da nam zavoljo nepoznavanja poprejšnjega poteka zgodbe ne bo nikoli uspelo v polnosti razumeti izmenjave sporočil med glavnimi liki. Podobno je z zgodovino. Ko so muslimani pod kalifom 'Abd al-Malikom leta 692 na tempeljskem griču zgradili Kupolo na skali (*Qubbat al-saħra*), eno najbolj ikoničnih jeruzalemskih zgradb, je bilo to pomenljivo sporočilo naslovljeno na takrat živeče jude, kristjane in muslimane. Sporočilo, ki je bilo poslano, in namen, ki so ga imeli avtorji tega sporočila, sta razumljiva, šele če poznamo širši zgodovinski kontekst, tj. potek zgodovinske zgodbe, ki je vodila do tja.

Namen tega članka je preučiti dojemanje Jeruzalema in tempeljske gore v obdobju neposredno pred islamskim zavzetjem bizantinske province Palestina I in Jeruzalema (638 po Kr.). Iz preučevanja bomo izključili dogodke, ki so se zgodili po letu 638, saj se raziskava osredotoča na judovsko in krščansko dojemanje Jeruzalema, ki ga moramo poznati, da razumemo, zakaj so se muslimani odločili graditi Kupolo na skali na tempeljski gori. Če se znova navežemo na metaforo o filmski oz. gledališki zgodbi, bi bilo mogoče reči, da ta raziskava preučuje dejanje, v katerem imata glavno vlogo judovstvo in krščanstvo: zaustavi se, tik preden na oder vstopi nov

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije. Zahvaljujem se anonimnemu recenzentu za natančno branje članka in predlagane izboljšave.



lik in poda novo sporočilo, ki vodi do nadaljnjih dramskih zapletov. Zatorej je glavno vprašanje, na katero iščemo odgovor v tem članku, kakšne semantične vrednosti so judje in kristjani dajali Jeruzalemu in tempeljski gori neposredno pred islamskimi osvajanji ter kako so se pri tem navezovali drug na drugega. Odgovor na to osrednje vprašanje članka bo služil kot temelj za predvideno raziskavo o gradnji in pomenu Kupole na skali.

Pri analizi krščanskega pogleda na Jeruzalem, tempeljsko goro in cerkev Božjega groba se bomo omejili na aramejsko govoreče kristjane. Sirščina in krščanska palestinska aramejščina, dva dialekta aramejskega jezika, ki so ju govorili kristjani, sta zelo podobna judovskim dialektom aramejščine, zato lahko z veliko mero gotovosti trdimo, da je bila intelektualna izmenjava med govorcji dialektov aramejščine veliko lažja kot med govorcji aramejščine in govorcji grščine ali latinščine. Kristjani v Palestini 6. in 7. stoletja so za potrebe vsakdanjega življenja večinsko še vedno uporabljali aramejščino. Sirščina je bila poleg tega uraden liturgični jezik sirskih Cerkva.

Analiza, ki jo predstavljamo v nadaljevanju, se deloma naslanja na obstoječe analize pojmovanja Jeruzalema med judi in sirskimi kristjani. O pojmovanju zemeljskega Jeruzalema med judi so obsežno pisali številni raziskovalci (Schafer 1978; Ginzberg 2003, 232–233; Stemberger 2010; Jones 2011; Koltun-Fromm 2019). Prav tako obstaja veliko število raziskav, ki se osredotočajo na pojmovanje zemeljskega Jeruzalema med sirskimi kristjani nasploh (Popa 2023) ali pa pri posameznih sirskih avtorjih (Neusner 1971; Brock 1977; Popa 2019; Minov 2020). Na medsebojno prepletenost med judi in sirskimi kristjani v pojmovanju zemeljskega Jeruzalema je nedavno opozorila Koltun-Frommova v prispevku *Syriac Fathers on Jerusalem*, objavljenem v zborniku *Jews and Syriac Christians: Intersections across the First Millennium* (2020). Z viri bogata študija Koltun-Frommova ne naslavlja vloge Jeruzalema v sirsko-krščanskih apokaliptičnih tekstih – predvsem v *Legendi o Aleksandru* – ki so nastali neposredno pred arabsko osvojitvijo Jeruzalema in so imeli velik vpliv na vso kasnejšo krščansko sirsko apokaliptiko, prav tako pa v analizo ne vključi judovskih tekstov, ki izpričujejo upanje na skorajšnjo ponovno zgraditev templja v okviru prihajajočega eshatološkega časa. Analiza teh tekstov je nujno potrebna, če želimo preučiti ne samo teološki pomen Jeruzalema, ampak tudi pomen Jeruzalema za teološko legitimacijo svetovnega krščanskega imperija v predislamskem času. Ta članek, ki je nastal kot preliminarna študija



o gradnji Kupole na skali, v analizo virov vključi tudi to literaturo in izpostavi nekatere semantične vidike, ki so ključni za razumevanje dogodkov po arabski osvojitvi Jeruzalema leta 638.

## 1 Tempeljska gora v rabinskem judovstvu: *'eben šətiyyā* in upanje na ponovno izgradnjo templja

Versko življenje Izraelcev je bilo dolga stoletja osredinjeno v templju, ki ga je dal zgraditi kralj Salomon, in je bil kasneje dvakrat porušen. Po prvem porušenju templja leta 586 pr. Kr. so tempelj ponovno zgradili in v njem obhajali obrede. Tempelj je bil drugič porušen leta 70 po Kr. in vse odtlej judje templja nimajo, kar pa ne pomeni, da tempelj oz. tempeljska gora nista več pomembna v verskem sistemu rabinskega judovstva. Temu nasprotno je judovska literatura iz rabinskega obdobja polna diskusij o templju, tempeljskih obredih in o značilnostih templja. Ta literatura govori tudi o temeljnemu kamnu (*'eben šətiyyā*), ki naj bi stal v templju, in mu pripisuje kozmološki pomen.

Enega izmed najzgodnejših zapisov o kamnu, ki naj bi stal na tempeljski gori, najdemo v Mišni, natančneje v traktatu o spravnem dnevu:

Od odvetja skrinje zaveze (*'ārôn*) je bil tam kamen (*'eben*) od dni prvih prerokov. Imenoval pa se je *šətiyyā*. Bil je za tri prste višji od zemlje in nanj je [duhovnik] položil [kadilo]. (mYom 5.2 [Meinhold 1913, 52])

Izraz *šətiyyā* se je navezoval na kamen, ki je po poročanju Mišne stal v najsvetejšem prostoru, do katerega je imel dostop samo veliki duhovnik (mYom 5.1). V Mišni temu kamnu razen vloge podstavka, kamor je duhovnik odlagal kadilo, ni pripisana nobena vloga. Mišna ne razlaga, zakaj je bil kamen imenovan s tem imenom, se je pa poskus razlage ohranil v Tosefti, razširitvi Mišne:

Od dni prvih prerokov je bil tam kamen in imenoval se je *šətiyyā*. Bil je za tri prste višji od zemlje in na njem je bila od začetka skrinja. Od odvetja skrinje je bilo na njem kadilo, ki je v najbolj notranjem delu. Rabi Yôsi je rekel: »Iz njega je bil utemeljen (*ništat*) svet, kakor



je pisano: 'S Siona, popolne lepote se je Bog zasvetil.' (Ps 50,2)«  
(tYom 3.6 [Zuckerman 1970, 186])

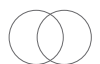
Razlaga, ki jo ponudi Rabi Yôsi, bo začrtala smer debate o pomenu tega kamna v rabinskem judovstvu. Rabi Yôsi se pri razlagi zateče k hebrejskemu korenu  $\sqrt{\text{šty}}$ . Ta koren v qalu sicer pomeni 'piti' oz. 'potešiti žejo', ima pa poleg tega v qalu še en pomen, in sicer 'tkati' oz. 'popraviti tkanino'. V tem drugem pomenu lahko koren  $\sqrt{\text{šty}}$  v hifilu pomeni tudi 'ustanoviti' oz. 'utemeljiti'. V hufalu, internemu pasivu hifila koren  $\sqrt{\text{šty}}$  pomeni 'biti ustanovljen' oz. 'biti utemeljen', podoben pomen pa je temu korenu pripisan tudi v nifalu, ki velikokrat deluje kot pasiv qala. (Jastrow 1926, s. v. » $\sqrt{\text{šty}}$ «) V Tosefti je koren  $\sqrt{\text{šty}}$  uporabljen v nifalu. Rabi Yôsi pove, da je bil kamen imenovan *šətiyyā*, ker je povezan s stvarjenjem oz. utemeljevanjem sveta. Kamen, na katerega so po Mišni duhovniki odlagali kadilo, postane v Tosefti kamen, iz katerega je bil utemeljen svet, in dobi s tem kozmološki pomen. Kot pojasni Schäfer, je možno, da tradicija, izpričana v Tosefti, sega v 1. stoletje po Kr., morda celo pred uničenje templja (1978, 126).

V Babilonskem talmudu so se nam ohranile nekatere diskusije poznejših rabinov glede razlage imena *šətiyyā* in kozmološke vloge kamna:

»In imenoval se je *šətiyyā*.« Učil je (*tānā*): »Ker je bil iz njega utemeljen (*hūštat*) svet.« Učili smo (*tənan*) kot tisti, ki je rekel: »Svet je bil ustvarjen iz Siona,« kakor je bilo učeno. Rabi 'Ēlī'ezer je rekel (*'ōmēr*): »Svet je bil ustvarjen iz svojega središča, kot je rečeno: 'Ko prah teče v kalup in se grude sprimejo.' (Job 38,38)«

Rabi Yəhōšua' je rekel (*'ōmēr*): »Svet je bil ustvarjen s strani (*haššədādīn*), kot je rečeno: 'Kajti snegu je ukazal: Bodi na zemlji! In padanju dežja in padanju nalivov njegove moči.' (Job 37,6)« Rabi Izak je rekel (*'āmar*): »Sveti, naj bo blagoslovljen, je kamen (*'eben*) vrgel v morje. Iz njega je bil utemeljen (*ništat*) svet, kakor je bilo rečeno: 'Na kaj so potopljena (*hoṭbā'ū*) njena podnožja<sup>2</sup> ali kdo je vrgel njen vogelni kamen.' (Job 38,6)«

2 Tj. »podnožja zemlje.«



Modreci (*ḥākāmīm*) so rekli (*ʿōmrīm*): »Iz Siona je bil ustvarjen, kot je rečeno: 'Asafov psalm. Bog bogov, Gospod [je govoril in poklical zemljo od sončnega zahoda do njegovega zahoda. S Siona, popolne lepote, se je Bog zasvetil].' (Ps 50,1[-2]) In pravi (*ʿōmēr*): 'S Siona, popolne lepote, se je Bog zasvetil.' (v. 2) Iz njega je bila izpopolnjena (*mūklāl*) lepota sveta (*yōpyō šel ʿōlām*).«<sup>3</sup>

Učeno je bilo (*tanyā*): Rabi ʿĒlī ʿezer veliki je rekel: »'To so rodovi (*tōlādōt*) neba in zemlje, ko sta bila ustvarjena, ko je Bog ustvaril nebo in zemljo.' (1 Mz 2,2) 'Rodovi neba' so bili ustvarjeni z neba; 'Rodovi zemlje' so bili ustvarjeni z zemlje.«

Modreci so rekli: »Oboji [rodovi] so bili ustvarjeni s Siona, kot je bilo rečeno: 'Asafov psalm. Bog bogov, Gospod, je govoril in poklical zemljo od sončnega zahoda do njegovega zahoda.' (Ps 50,1) Rečeno je: 'S Siona, popolne lepote, se je Bog zasvetil.' (50,2) Z njega je bila izpopolnjena (*mūklāl*) lepota sveta (*yōpyō šel ʿōlām*).« (bYom 54b [Weinreb 2013, 265–266])

Ta odlomek oz. *sugyā*<sup>4</sup> iz Babilonskega talmuda prinaša rabinsko diskusijo, ki je povezana s kozmološkimi predstavami, vsebovanimi v razlagi imena *šətiyyā* kot kamna, iz katerega je bil utemeljen svet. Na začetku je podano učenje anonimnega rabina, ki je učil, da je kamen imenovan *šətiyyā*, ker je bil iz njega utemeljen svet. Talmud dodatno spomni na nauk, da je bil

3 Pri tvorbi roditeljskih konstrukcij rabinska hebrejščina med *nomen regens* in *nomen rectum* zelo pogosto vstavi anticipativni priponski svojilni zaimek, ki se drži *nomen regensa* in napove slovnični spol in število besede, ki je uporabljena kot *nomen rectum*. Osebnemu zaimku praviloma sledi še oziralni zaimek *šel*. Podobna praksa je izpričana že v nekaterih verzih Hebrejske Biblije (Ezk 10,3), ki pa ne uporablja oziralnega zaimka. Raba oziralnega zaimka v takšnih roditeljskih konstrukcijah je zelo značilna za aramejske dialekte in najverjetneje je prav aramejska skladnja vplivala na tvorbo roditeljskih konstrukcij v rabinski hebrejščini. (Segal 1927, §387–389)

4 Ena izmed osnovnih literarnih enot Babilonskega talmuda je t. i. *sugyā*, tj. razprava o neki določeni temi, ki je bila odprta v obdobju tanaiskega rabinskega judovstva. *Sugyā* je razprava, ki naslavlja odprta vprašanja iz Mišne in tanaiskega slovstva, in je velikokrat sestavljena iz *gamāre* (učenja amoraimov) in *səbāre* (zaključkov savorimov, redaktorjev Babilonskega talmuda). (Goldberg 1987a, 337–339) Aramejska beseda *סוגיא* sicer v vzhodnoaramejskih jezikih (sirščina, judovska babilonska aramejščina, mandejščina) primarno pomeni 'hojo' oz. 'gibanje'. V judovski babilonski aramejščini je beseda označevala tudi 'pot diskusije'. V mandejščini ta beseda pomeni 'traktat'. (CAL, s. v. »swgy, swgy«) Ta odlomek iz Babilonskega talmuda je *sugyā* o temeljnem kamnu, saj vsebuje »pot«, ki so jo rabini prehodili v debatiranju o pomenu temeljnega kamna, ne vsebuje pa sledi *səbāre*.



svet ustvarjen s Siona. Pri tem Talmud uporablja aramejski koren  $\sqrt{tny}$ ,<sup>5</sup> da se sklicuje na ti dve učenji oz. nauka, s čimer naznačuje, da gre za učenci, ki spadata v predkonstantinovsko obdobje rabinskega judovstva, ki ga zavoljo korena  $\sqrt{tny}$  imenujemo tanaitsko obdobje (Fonrobert in Jafee 2007, 7). Ko Babilonski talmud uporablja konstrukcije, kot so תנו רבנן »naši učitelji so učili«, תניא »bilo je učeno« in תנא »učil je«, se nanaša na učenja, ki jih danes najdemo v Mišni ali Tosefti oz. so bila včasih vključena v tradicije *bārāyā*,<sup>6</sup> ki se nam niso ohranile v pisni obliki, so pa prav tako krožile v času, ko sta nastajali Tosefta in Mišna (Goldberg 1987b, 283).

Nato Talmud poda poznejšo rabinsko diskusijo o tem učenju. Talmud poda nauk rabina ʿĒlīʿezerja, ki je trdil, da je bil svet ustvarjen iz središča, in je za primer navedel Jobovo knjigo 38,38, in nauk rabina Yəhōšuaʿ, ki je učil, da je bil svet ustvarjen s strani, in je v podporo svojega učenja navedel Jobovo knjigo 37,6. V nauku teh dveh rabinov, ki sta se oba sklicevala na Jobovo knjigo, je mogoče zaslediti diskusijo, ki jo je odpirala razlaga imena *šətiyyā* kot kamna, iz katerega je bil ustvarjen svet. Če je bil namreč svet ustvarjen iz enega samega kamna, to pomeni, da je bil svet ustvarjen iz središča navzven. Dejstvo, da sta oba argumenta vzeta iz Jobove knjige, sugerira, da je en rabin odgovarjal na mnenje drugega rabina ter pri tem navajal dokaz iz iste knjige kot prvi rabin. Nauki ostalih rabinov skušajo razložiti, da je bil svet ustvarjen iz središča in da je to središče Sion, kar v tem primeru označuje tempeljsko goro oz. kamen ʿeben *šətiyyā*. Pri tem se rabini znatno navezujejo na Biblijo, saj želijo svoj nauk utemeljiti na njej.

5 Čepprav je koren aramejskega izvora, je v Talmudu pogosto rabljen v »hebraizirani« različici, kot v prejšnjem primeru תן («on je učil»), saj bi bila pravilna aramejska oblika תנא (Jastrow 1926, s. v.  $\sqrt{tny}$ ). Da so te redaktorske opombe napisane v aramejščini, priča tudi stavek תניא רבנן, ki je evidentno aramejski, na kar nakazujeta tako glagol *tənan* kot tudi oziralni zaimsek *d-*. Sicer pozna hebrejščina koren  $\sqrt{šny}$ , ki je, zgodovinsko gledano, soroden aramejskemu korenu  $\sqrt{tny}$ , saj sta se oba razvila iz protosemitskega korena \* $\sqrt{tny}$  in se razlikujeta zavoljo spremembe fonetične vrednosti protosemitskega interdentalnega frikativnega soglasnika /t/ v dentalni plozivni soglasnik /t/ v aramejščini in paletoalveolarni soglasnik /s/ v hebrejščini (hebrejščina: \* $\sqrt{š}$ ; aramejščina \* $\sqrt{t}$ ). Iz hebrejskega korena  $\sqrt{šny}$  izhaja tudi izraz Mišna in zelo verjetno je aramejski koren  $\sqrt{tny}$  uporabljen ravno zato, ker se v hebrejščini rabi paralelni koren  $\sqrt{šny}$ , da se označi Mišna oz. učenje rabinov iz tistega obdobja. Protosemitski koren \* $\sqrt{tny}$  je skoraj zagotovo pomenil nekaj v zvezi s številom dve oz. podvojitvijo, saj je kot tak rabljen v sistemu glavnih in vrstnih števnikov v aramejščini, hebrejščini, arabščini in tudi v od slednjih prostorsko in časovno precej oddaljeni akadščini. Koren se uporablja za besedo »učenje«, saj lahko označuje ponovitev, tj. da se nekaj zgodi dvakrat. Arabščina, ki je glede fonetične vrednosti konzontanov in vokalov izrazito konservativen jezik, je v tem korenu in tudi v drugih primerih ohranila črko *l*, arab. *al-lānī* = 'drugi'. Velja opozoriti, da aramejski koren  $\sqrt{šny}$  ni povezan s hebrejskim korenom  $\sqrt{šny}$ , saj izhaja iz drugega protosemitskega korena.

6 Aramejska beseda *bārāyā* izhaja iz korena  $\sqrt{br}$ , ki označuje nekaj, kar je zunaj (CAL, s. v. »br, br«; Jastrow 1926, s. v. »bar«), v tem primeru nekaj, kar je zunaj Mišne oz. Tosefte.





Tudi v Jeruzalemskem talmudu lahko zasledimo razlago, da se je kamen imenoval *šətiyyā*, ker je bil iz njega utemeljen svet:

Rabi Yôḥānān je rekel (*‘āmar*): »Zakaj je bilo njegovo ime kamen *šətiyyā*? Ker je bil iz njega utemeljen svet.« Rabi Ḥiyā je učil (*tannē*): »In zakaj se je imenoval kamen *šətiyyā*? Ker je bil iz njega utemeljen (*hūštā*) svet. Pisano je: ‘Asafov psalm. Bog bogov, Gospod, je govoril in poklical zemljo [od sončnega zahoda do njegovega zahoda.] S Siona, popolne lepote, se je Bog zasvetil.’ (Ps 50,1-2) Pravi: ‘Glej na Sionu je bil postavljen kamen, [preverjen, dragocen vogelni kamen, utemeljeni temelj. Kdor vanj veruje, ne bo hitel.]’ (Iz 28,16)« (yYom 5.3 42c [Guggenheimer 2013, 524])

O tem, da je bila vloga kamna dobro znana, pričajo tudi omembe kamna *šətiyyā* v targumih oz. judovskih prevodih Biblije v aramejščino. Kamen je omenjen v Targumu k Pridigarjevi knjigi (3,11):

Salamon, kralj Izraela, je rekel po duhu preroštva: »Gospod je vse naredil lepo ob svojem času. Kajti primerno bi bilo, da bi se boj, ki se je zgodil v dnevih Jerobeama, Nebatovega sina, zgodil v dneh Ševaja, Bihrijevega sina. Bil pa je prestavljen in se je zgodil v dneh Jerobeama, Nebatovega sina. Kajti če bi se zgodil v dneh Ševaja, Bihrijevega sina, ne bil bi zgrajen tempelj (*bet maqdāšā*) zavoljo zlatih krav, ki jih je naredil grešnik Jerobeam in jih je postavil v Betelu in Danu. Postavil je varuhe na ceste in ustavljali so romarje (*‘ole riglin*). Zavoljo tega je bil prestavljen do časa, ko je bil zgrajen tempelj, da ne bi Izraelci prestavili njegove gradnje. Tudi veliko ime, ki je bilo zapisano in razloženo na temeljnem kamnu (*‘aban šətāyā*), je skril pred njimi, ker je spoznal to zlobno željo, ki je bila v njihovih srcih. Kajti če bi bilo dano v roke človeka, bi ga uporabil in bi skozi njega odkril, kaj se bo zgodilo ob koncu dni, vse do večnosti. Tudi dan smrti je skril pred njimi, da človeka ne bi že na začetku podučil o tem, kar se bo moralo zgoditi na koncu.« (Tg k Prg 3,11 [Sperber 2013, 4a:154])

Na drugi strani je treba omeniti judovsko upanje, da bi bil tempelj ponovno zgrajen. Upanje je izraženo v molitvi ‘Āmīdā, ki jo judje na delavnike molijo trikrat dnevno, ob sobotah štirikrat dnevno, na spravni dan pa petkrat





dnevno. Molitev sestoji iz osemnajstih oz. v novejši različici devetnajstih prošenj. Pri molitvi je molivec obrnjen proti jeruzalemskemu templju oz. njegovi lokaciji. Čeprav je molitev zelo stara in ima po vsej verjetnosti svoje izvore v judovstvu drugega templja, sega najstarejše besedilo celotne molitve šele v konec prvega oz. začetek drugega tisočletja (*Encyclopaedia Judaica: Second Edition*, s. v. »Amidah« [2:72–73]). V sedanji obliki molitve, kot jo molijo judje v deželi Izrael (*ereš yišrā'el*), v štirinajsti prošnji molivec prosi Boga, da znova zgradi Jeruzalem in prebiva tam, v sedemnajsti prošnji pa molivec Boga prosi, da znova vzpostavi tempeljsko darovanje.

14. Da bi se po milosti vrnil v Jeruzalem, svoje mesto, in prebival v njegovi sredi, kot si rekel. Zgradi ga (*bānē 'ōtāh*) kmalu v naših dneh kot večno zgradbo (*binyan 'ōlām*). Da bi znotraj njega hitro vzpostavil prestol (*kissē'*) svojega služabnika Davida. Blagoslovljen si, Gospod, graditelj Jeruzalema. (‘Āmîdâ, 14: Binyan Yərûšālayim [Menachem 2022, 432])

17. Bodi ljubezniv, Gospod naš Bog, s svojim ljudstvom Izrael. Ozri se na njihove molitve in ponovno vzpostavi služenje (*‘ābôdâ*) v najsvetejšem delu tvoje hiše (*dābîr bêtēkā*). Da bi voljno hitro sprejel žgalne daritve Izraela in njihove molitve v ljubezni. In naj bo vedno sprejeto služenje Izraela tvojega ljudstva. Naj naše oči po milosti vidijo tvoj povratek na Sion. Blagoslovljen si, Gospod, ki boš ponovno vzpostavil svojo prisotnost (*šākinātô*) na Sionu. (‘Āmîdâ, 17: ‘Ābôdâ Yərûšālayim [Menachem 2022, 434–436])

Da sta bili prošnji za obnovo templja in ponovno izgradnjo Jeruzalema del te molitve že v rabinskem času, priča naslednji odlomek iz Babilonskega talmuda, ki prinaša krajšo različico molitve ‘Āmîdâ, očitno razširjeno med nekaterimi rabini. Krajša različica molitve kaže na to, da je prošnja za obnovo templja in mesta Jeruzalema bila že zelo zgodaj prisotna tudi v daljši molitvi:

Rabi Yəhōšua‘ je rekel: »Skrajšanih osemnajst [blagoslovov].« Kaj je »skrajšanih osemnajst [blagoslovov]?« Rav je rekel: »Skrajšana [različica] vseh blagoslovov.« Šəmû‘ēl je rekel: »Daj nam, Gospod naš Bog, da bomo poznali tvoje poti, in obreži naša srca, da se te bodo bala. In da bi nam odpustil, da bomo rešeni. Oddalji nas



od naših bolečin in daj nam bogate paše na lepotah tvoje zemlje. In da bi tiste izmed nas, ki so razseljeni, zbral iz štirih strani. In naj bodo ti, ki blodijo, sojeni po tvojem védenju. In da bi nad hudobnimi iztegnil svoje roke. Naj se pravični radujejo v zgradbah tvojega mesta (*binyan 'irākā*) in v obnovitvi tvojega templja (*tiqqûn hēkālākā*) in v rasti rogov tvojega služabnika Davida in v oblikovanju luči Ben Yiššaya, tvojega Mesije. Preden kličemo, ti odgovoriš. Blagoslovljen si, Gospod, ki slišiš molitev. (bBer, 29a [Steinsaltz 2013, 189])

O živosti upanja na ponovno izgradnjo templja med judi s konca 6. in začetka 7. stoletja priča tudi hebrejski napis na tempeljski gori, ki je glede na svoje paleografske in ortografske značilnosti nastal enkrat po letu 500 po Kr., najverjetneje pa še pred gradnjo kupole na skali. Napis kaže, da so judje upali, da bodo še v času svojega življenja videli ponovno zidanje templja oz. da ga bodo videle osebe, ki so jih poznali (*CIIP*, 1/2: §791):

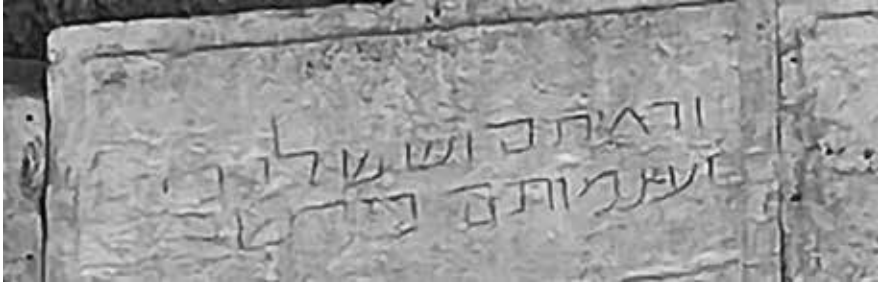
Gospod, Bog (nebeških) vojsk, | da bi ti zgradil (*tibnē*) to hišo | za časa življenja Jakoba, Jožefovega | sina, Teoflaktusa, | Sisinija in Anastazija. | Amen, Amen. | Selah. (*CIIP*, 1/2: §791)

Najverjetneje je napis nastal v sklopu judovskih romanj k tempeljski gori, ko so romarji krožili okrog tempeljske gore in izvajali molitve za ponovno izgradnjo templja, ki so jo povezovali tudi z eshatološkim časom. V čas pozne antike in hrepenenja po ponovni izgradnji templja moramo umestiti tudi napis, ki je še danes dobro viden na zahodnem zidu tempeljskega obzidja in citira verz iz preroka Izaije (66,14):

Videli boste in vaše srce se bodo vzradostilo in njihove kosti bodo kot trava.<sup>7</sup> (*CIIP*, 1/2: §790)

7 Besedilo grafitu uporabi besedo *רַעְיוֹנֵיהֶם* (njihove kosti) namesto *עַצְמוֹתֵיהֶם* (vaše kosti), ki jo najdemo v masoretskem besedilu Hebrejske Biblije. Najverjetneje gre za napako pisca, ki je pisal po spominu. Sicer se celoten verz glasi takole: »Videli boste in vaše srce se bo vzradostilo in vaše kosti bodo brstele kot trava. Roka Gospoda se bo razodela njegovim služabnikom in obtoževala bo njegove sovražnike.«





**Slika 1:** Grafit na zahodnem tempeljskem zidu. Grafit je nahaja pod t. i. Robinsonovim obokom na skrajnem južnem robu zahodnega zidu. Vir: osebni arhiv avtorja članka.

Čeprav je grafit težko datirati, saj besedilo ne navaja leta nastanka, ampak samo citira hebrejsko Biblijo, ga je treba skoraj zagotovo razumeti v kontekstu upanja na ponovno izgradnjo templja in prihoda poslednjih časov. Verz je vzet iz Iz 66,14, ki je del izrazito eshatološkega odlomka, ki obljublja, da bodo naslovljenci potolaženi v Jeruzalemu (v. 12), in hkrati napoveduje sodbo nad narodi ter končno srečanje v Jeruzalemu (vv. 18–24). Najverjetnejše leto nastanka grafita je obdobje vladanja cesarja Julijana Odpadnika (361–363), ko je bilo judom dano dovoljenje za ponovno izgradnjo templja, možno pa je tudi, da je besedilo nastalo na začetku 7. stoletja, natančneje leta 614. Čeprav je možna razlaga, da je grafit nastal kasneje, je to malo verjetno. (CIIP, 1/2: §790)

Za judovsko hrepenenje po ponovni izgradnji templja je bilo pomembno prej omenjeno leto 614, ko so perzijske vojske napadle bizantinski Jeruzalem in ga s pomočjo judovskih pomagačev obkolile. Perzijci so mesto zavzeli, ubili veliko njegovih prebivalcev, uničili krščanske zgradbe, oblast nad mestom pa predali judom. Ti so imeli oblast vse do leta 617, ko so Perzijci mesto spet zaupali v roke kristjanom. Leta 630 je bizantinski cesar Heraklej slovesno vkorakal v Jeruzalem po zmagi nad Perzijci. (Stemberger 2010, 160) V obdobju, ko so imeli oblast v mestu judje, tj. med letoma 614 in 617, so ti tudi ponovno postavili oltar na tempeljski gori in tam izvajali obredne daritve, o čemer priča naslednji odlomek

iz liturgične pesmi (*piyyût*), naslovljene *Sillûq* (»Odvzetje«), Eleazarja Qallirja,<sup>8</sup> ki je bila najverjetneje napisana med letoma 629 in 634 (169):

Sveto ljudstvo bo imelo malo miru,  
 kajti Aššûr [tj. Perzija, op. A. K.] bo naznačil gradnjo svetiš-  
 ča svetosti (*miqdaš qōdeš*).  
 In tam bodo zgradili oltar (*mizbah*) svetosti  
 in na njem žrtvovali svete daritve.  
 Toda ne bo jim uspelo vzpostaviti svetišča,  
 kajti palica še ni izšla iz svetega debla.

Eleazar Qallir, *Sillûq* vv. 16–21 [Fleischer 1985, 414]

Čeprav so si judje med letoma 614 in 617 obetali ponovno vzpostavitev sve-  
 tišča, se to ni zgodilo – »kajti palica še ni šla ven iz svojega debla« (v. 21) –  
 in pričakovanje o ponovni izgradnji templja in dopolnitvi eshatoloških  
 časov se je znova vrnilo v judovsko misel, kot priča nadaljevanje tega *piyyûta*  
 Eleazarja Qallira (Stemberger 2010, 169–171).

Pravkar navedena literatura priča o tem, da je bilo med judi od porušenja  
 templja dalje živo upanje, da bosta v bližnji prihodnosti na tempeljski gori  
 ponovno vzpostavljeno bogoslužje in zgrajen tempelj. To upanje se izra-  
 zi tako v molitvi 'Ămidâ, ki jo judje že skoraj dva tisoč let molijo trikrat  
 na dan, kot tudi v nekaterih drugih besedilih, tako v poeziji kot v napisih.  
 Poleg tega je jeruzalemski tempelj v rabinskem judovstvu dobil osrednje  
 kozmološko mesto, saj je postalo razširjeno prepričanje, da je na tempeljski  
 gori kamen, na katerega je bila položena skrinja zaveze in ki predstavlja  
 središče sveta, kajti iz njega je bil ustvarjen svet. Judje niso samo želeli  
 zgraditi templja, ampak so mestu, kjer je včasih stal tempelj, pripisovali  
 tudi druge semantične vrednosti.

8 Eleazar Qallir je bil eden največjih pesnikov judovskih liturgičnih pesmi (*piyyûtim*) in je pomembno vplival na razvoj poznejših judovskih molitev. Čeprav je bil pomemben avtor in so njegove liturgične pesmi poznali po celotnem judovskem svetu, o njegovem življenju ne vemo dosti zanesljivega razen tega, da je deloval v prvi polovici 7. stoletja po Kr. in da je najverjetneje svoje celotno življenje preživel v 'eres yišrâ'el. (*Encyclopedia Judaica: Second Edition*, s. v. »Kallir, Eleazar« [11:742–745])



## 2 Sirsko krščanstvo: od porušenega Jeruzalema do Jeruzalema kot geografskega centra krščanskega sveta

Porušenje jeruzalemskega templja je tema, ki jo naslavljajo že novozavezni spisi. Prav omemba porušitve templja je velikokrat dober znak, da je določeno novozavezno mesto nastalo po letu 70 po Kr., ko je bil porušen tempelj. Napoved porušenja templja najdemo pri vseh evangelistih. Marko denimo pravi:

Ko je odhajal iz templja, mu je rekel eden izmed njegovih učencev: »Učitelj, poglej, kakšni kamni in kakšne stavbe!« Jezus mu je dejal: »Te velike stavbe gledaš? Tu zagotovo ne bo ostal kamen na kamnu, ki bi ne bil zrušen.« (Mr 13,1-2 [SSP3])

Lukov evangelij je pri tem še bolj sugestiven, saj predlaga, da je razlog za porušenje templja, da judje niso prepoznali časa obiskanja:

Ko je prišel bliže in zagledal mesto, se je zjokal nad njim. Rekel je: »O, da bi tudi ti na ta dan spoznalo, kaj ti prinaša mir, takó pa je prikrito tvojim očem. Prišli bodo nadte dnevi, ko te bodo sovražniki obdali z okopi, te oblegali in stiskali z vseh strani. V tla bodo poteptali tebe in tvoje otroke v tebi in ne bodo pustili kamna na kamnu v tebi, ker nisi spoznalo časa svojega obiskanja.« (Lk 19,41-44 [SSP3])

Podobno beremo tudi pri Mateju:

Jezus je šel iz templja in je odhajal. K njemu so stopili njegovi učenci, da bi mu pokazali tempeljske stavbe. Rekel jim je: »Vidite vse to? Resnično, povem vam: Tu zagotovo ne bo ostal kamen na kamnu, ki bi ne bil zrušen.« (Mt 24,1-2 [SSP3])

Poleg tega, da evangeliji vsebujejo napoved porušenja templja, je v Novi zavezi prisotna tudi misel o zamenjavi templja s Kristusom:

Judje so mu rekli: »Kakšno znamenje nam pokažeš, ker takó delaš?« Jezus jim je odgovoril in rekel: »Podrite ta tempelj in v treh dneh ga bom postavil.« Judje so tedaj rekli: »Šestinsirideset let so zidali



ta tempelj, ti pa ga boš postavil v treh dneh?» On pa je govoril o templju svojega telesa. (Jn 2,18-21 [SSP3])

Čeprav je zgodovina zgodnjekrščanskega odnosa do templja zelo kompleksna in ne moremo trditi, da so v prvih dveh stoletjih po Kr. vsi kristjani verjeli v dokončno porušenje templja, pa je večina kristjanov vse od 4. stoletja dalje verjela, da tempelj nikoli več ne bo stal. O tem nam pričata Afrahat in Efrem, dva sirska pisca iz 4. stoletja, ki sta vneto in brezkompromisno pričala ne samo o dokončnosti porušitve jeruzalemskega templja, temveč tudi o dokončnosti porušitve mesta Jeruzalem kot takega.

## 2.1 Porušen Jeruzalem: Afrahat in Efrem

Afrahat velja za prvega sirskega teološkega pisca, čigar literarni opus je relativno obsežno ohranjen. O njegovem življenju vemo sila malo zanesljivega razen tega, da je posedoval vidno funkcijo, najverjetneje škofovsko, v cerkveni organizaciji krščanske Cerkve v Perzijskem imperiju na začetku 4. stol. (Baumstark 1922, 30–31; Duval 2013, 187–191). Duval je predlagal domnevo, da je bil Afrahat morda rojen kot pogan in se je šele kasneje spreobrnil v krščanstvo (2013, 188). V enem izmed najstarejših rokopisov Afrahatovih *Pokazov*, datiranem v leto 512 po Kr., v kolofo- nu zasledimo podatek, da je avtor tega dela »Ya' qub, Perzijski modrec« (British Library Add MS 17182, 174r), iz česar lahko sklepamo, da je ime Jakob prevzel bodisi ob svojem škofovskem posvečenju bodisi ob svojem krstu. Pomembnejša od njegove biografije so njegova dela. Njegov ohranjeni literarni opus je sestavljen iz 23 pokazov (ed. *tahwītā*; mn. *tahwyātā*)<sup>9</sup>

9 Sirska oz. aramejska beseda *tahwītā* izvira iz korena ṯḥwy, najverjetneje iz forme D (*hawī*), v kateri ta koren pomeni 'pokazati' oz. 'narediti vidno' (CAL, s.v. ṯḥwy). R. Payne Smith, avtor latinsko-sirskega slovarja *Thesaurus Syriacus*, podaja latinske besede »ostensio«, »indicatio«, »manifestatio«, »exemplum«, »demonstratio«, »argumentum«, »exemplum« in grško besedo ἀνάδειξις kot možne ustreznice te sirske besede (1879, s. v. ṯahwi, ṯahwītā). Brockelmannov sirsko-latinski slovar podaja latinske besede »demonstratio«, »exemplum« in »paradigma« kot ustrezne prevode (1895, s. v. ṯahwītā). Costazov sirsko-francoski-angleški-arabski slovar podaja besede »example« (fr. in angl.) ter »maṭal« (arab.) kot ustrezne prevode. Payne Smithov sirsko-angleški slovar podaja besede »appearance«, »showing forth«, »manifestation«, »token«, »example«, »specimen«, »demonstration«, »argument« kot možne angleške prevode tega pojma (1903, s. v. ṯahwītā). Sirščina dodaja predpono /t-/ glagolskim oblikam iz glagolskih form D, Dt in C, da tvori abstraktne samostalnice, npr. »služenje« (tešmeštā) iz »služiti« (*šameš* [ṯšmš, D]). Ker pomeni glagol *hawī* (ṯḥwy, D) 'narediti nekaj vidno, očitno', je treba brati besedo *tahwītā* kot abstraktni samostalnik, ki izhaja iz tega glagola in z eno besedo označuje dejavnost 'narediti nekaj vidno'. V tem članku besedo prevajam kot »pokaz«, saj je ta beseda glagolnik glagola »pokazati«, ki dobro prevede glagol *hawī*. Afrahat namreč ne podaja »dokaza« v kakršnikoli točno določeni formalni obliki, ampak skuša preko uporabe Svetega pisma »pokazati« določene resnice oz. jih »narediti vidne«.



in jih štejejo za najzgodnejši primer literature v klasičnem sirskega jeziku (Butts 2019, 230). Afrahat je *Pokaze* napisal med letoma 337 in 345 po Kr. (Duval 2013, 187). Afrahatovi *Pokazi* so okno v svet sirskega krščanstva na začetku 4. stoletja, saj naslavljajo različne teološke teme in pri tem dajejo vpogled v razvoj meništva v sirskega svetu, razmerje krščanstva z judovstvom, zgodnje faze preganjanja kristjanov živečih v perzijskem imperiju, zgodovino sirskega prevodov Svetega pisma, interpretacijo Svetega pisma ter kristologijo (Brock 2018). *Pokazi* predstavljajo najstarejši ohranjeni primer sirske homiletike, ko nanjo še ni vplival grški svet, in so pomembni tudi za preučevanje sirske oz. aramejske skladnje (Duval 2013, 189). Vseskozi so prepojeni s citati iz Svetega pisma, ki jih Afrahat rabi, da podpre svoje argumente oz. iz katerih izpelje svoje argumente. Pri tem je treba poudariti, da Afrahatova eksegeza ne temelji na pravilih interpretacije ali na kakšni v naprej določeni shemi, preko katere bi bilo možno interpretirati različne ravni pomena Svetega pisma (Morrison 2007, 57, op. 10), temveč je glavni Afrahatov cilj, da iz branja različnih odlomkov Svetega pisma poda enoten nauk oz. učenje glede določene teme. Afrahat citira iz vseh knjig Svetega pisma, za citate iz evangelijev pa se je najverjetneje zanašal na Tacijanov *Diatessaron* (Possekkel 2019, 217).

Afrahat obsodbo Jeruzalema na večno uničenje navede v mnogih svojih *Pokazih*:

Ti torej čakaš in upaš, da bo ob Mesijevem prihodu Izrael zbran (*metkanaš*) iz vseh krajev in da bo Jeruzalem zgrajen (*metbanyā*) in poseljen. Daniel pa je pričal, da bo Jeruzalem, ko pride Mesija in ko bo umorjen, uničen (*ḥārbā*) in da bo ostal uničen (*metniḥā*) do izpolnitve večnih odredb (*gmuryā d-pāsiqātā l- 'ālam*). (*Pokazi* 17.10 [(Parrisot 1894, 1:805)])

Nato so mu [Jeruzalemu, op. A. K.] Rimljani prizadejali njegovo poslednje uničenje (*ḥurbāh ḥrāyā*), kajti nikoli več ne bo poseljen (*yātbā*), saj bo ostal uničen do izpolnitve odredb (*gmuryā d-pāsiqātā*). (*Pokazi* 21.4 [Parrisot 1894, 941-94])

Po umoru Kralja Mesije (*malkā mšiḥā*) je bil Jeruzalem uničen (*ḥerbat*) in ne bo več nikoli poseljen vse do izpolnitve odredb (*gmuryā d-pāsiqātā*). (*Pokazi* 23.46 [Parrisot 1984, 2:92])





Predragi, verjemi in naj ti bo jasno, da so se ti tedni končali in da so se dopolnila videnja in preroki in da je bilo kraljestvo (*malkutā*) judom odvzeto. Kajti glej, Jeruzalem je bil uničen (*herbat*) in njegovo ljudstvo je bilo razpršeno med vsa ljudstva. Sinovi Izraela prebivajo brez daritev in brez oltarja. In vse do izpolnitve odredb (*gmuryā d-pāsiqātā*) bo Jeruzalem uničen in bo ostal v uničenju. (*Pokazi* 19.11 [(Parrisot 1894, 1:885)])

Sodoma in njene hčere, ki so postale pravičnejše od Jeruzalema, bodo zgrajene kot nekdanj. Jeruzalem, ki je Sodomo premagal v njenih grehah, pa bo ostal v svojih grehah in bo ostal uničen do izpolnitve večnih odredb (*tetniḥ 'al ḥbālā 'admā la-gmuryā d-pāsiqātā l-'ālam*). (*Pokazi* 21.3 [(Parrisot 1894, 1:940)])

V svoji razlagi o dokončnosti porušenja templja se Afrahat ne naslanja na evangeljske napovedi, ampak črpa iz prerokbe v Danielovi knjigi (Dan 9,21-27), v kateri je po Afrahatu napovedano dokončno uničenje Jeruzalema:

Rekel je: »Daniel, zdaj sem prišel, da te poučim v razsodnosti. Ob začetku tvojih prošenj je izšla beseda in jaz sem prišel, da jo oznamim; kajti ljubljen si. Bodi zato pozoren na besedo in doumi videnje: Sedemdeset tednov je odrejenih za tvoje ljudstvo in za mesto tvoje svetosti, da preneha pregreha, se zapečati greh in se zadosti za krivdo; da se vpelje večna pravičnost, se potrđita videnje in prerok in da se mazili Presveto. Vedi torej in razumi: od tedaj, ko je izšla beseda, da se obnovi in pozida Jeruzalem, do maziljenca, glavarja, bo sedem tednov in dvainšestdeset tednov; obnovljena in pozidana bosta trg in obzidje, toda v hudih časih. Po dvainšestdesetih tednih bo maziljenec pokončan in nič ne bo imel. Mesto in svetišče bo razdejal glavarjevo ljudstvo, ki pride. Njegov konec bo v poplavi in do konca bo vojna, prevrat in opustošenja. Z mnogimi utrdi zavezo za en teden, in na polovici tedna odpravi klavno in jedilno daritev; na krilu bo gnusoba opustošenja do konca, ko se bo izvršila obsodba nad pokončevalcem.« (Dan 9,21-27 [SSP3])

Ta odlomek iz Danielove knjige temelji na razlagi Jeremijeve prerokbe o sedemdesetih letih izgnanstva (Jer 25,11-12; 29,10), ki jih avtor Danielove



knjige razume kot sedemdeset tednov, kar znaša 490 let. Prerokba iz Dan 9 je nastala v času preganjanja selevkidskega vladarja Antioha IV Epifana (175–164 pr. Kr.) in je želela jude spodbuditi, da bo obdobje preganjanja minilo. Ker prerokba skupaj omenja Mesijo in uničenje Jeruzalema, je že zelo zgodaj v zgodovini krščanstva služila kot starozavezni dokaz pravilnosti krščanskega verovanja, saj je krščanska interpretacija te prerokbe izpričana že pri Tertulijanu. (Minov 2020, 116–117)

V 19. *Pokazu*, ki je naslovljen kot *Pokaz proti judom, ker govorijo, da bodo znova zbrani* (*tahwitā d-luqbal yudāyē ‘al d-āmrin d-qayām hu l-hun l-metkanāšu*), Afrahat poda svojo interpretacijo te Danielove prerokbe. Afrahat svojo interpretacijo utemelji na zapletenem seštevku, ki ga izpelje tako iz Danielove knjige kot tudi iz drugih svetopisemskih mest v skladu s takrat razširjeno krščansko interpretacijo:

Rekel je torej: »Sedemdeset tednov bo ostalo tvojemu ljudstvu in mestu tvoje svetosti.« Sedemdeset tednov je štiristo devetdeset let od časa, ko je molil Daniel, do tedaj, ko je bil uničen (*herbat*) Jeruzalem v poslednjem uničenju in ne bo več ponovno poseljen (*tub lā metyatbā*). Rekel je: »Sedem tednov bo preteklo, da bo zgradil Jeruzalem,« (Dan 9,25) kajti ko so se izgnanci s pomočjo Ezre vrnili iz izgnanstva in so začeli graditi hišo v dneh Kira in Darija, so položili temelje hiše. Uničili pa so jih njihovi sovražniki v dneh Darija in Artakserksa in drugih perzijskih kraljev. Niso jim pustili, da bi gradili in dokončali. Pokazal ti bom simboliko te besede (*remzāh d-meltā*). Tako je namreč pisano v preroku Zahariji: »Videl sem menor s sedmimi svetilkami, vsaka svetilka pa je imela sedem ust.« (Zah 4,2) Devetinštirideset je sedem tednov. V prerokbi je rekel: »To je Gospodova beseda o Zerubabelu: ‘Ne v moči in ne v sili, ampak v duhu.’« (4,6) Zgoraj pa je rekel: »Zerubabelove roke so postavile temelje te hiše in njegove roke jo bodo dokončale.« (4,9) Od tedaj, ko so bili položeni temelji hiše, do tedaj, ko je bila končana gradnja hiše, je bilo vseh dni devetinštirideset let. To je sedem tednov od sedemdesetih. To je videnje minore, sedmih svetilk in njihovih devetinštiridesetih ust. To je Gospodova beseda o Zerubabelu. Teh devetinštirideset let. In po teh sedmih tednih gradnje hiše v dnevih Zerubabela je bil Jeruzalem poseljen dvainšestdeset tednov, [kar je] štiristo štiriintrideset let. Zakaj je zgoraj



rekel: »Sedemdeset tednov bo ostalo tvojemu ljudstvu in mestu tvoje svetosti,« spodaj pa jih je bilo sedem in dvainšestdeset, kar je skupaj devetinšestdeset? Zato, ker je spodaj rekel: »Za teden in pol tedna bo prekinil darovanje in daritve.« (Dan 9,27) To je bil en teden od sedemdesetih, ko je bilo darovanje prekinjeno, podobno kot je bilo za njih predvideno, da bo tistih sedemdeset let, ko so živeli v Babilonu, zemlja pri miru in uničena v vseh dneh svoje opustelosti. Sedaj pa verjemi, da je za temi tedni prišel Mesija in je bil ubit za izpolnitev videnja in prerokov. Tudi Jakob, naš oče, je rekel, ko je blagoslovil Juda: »Žezlo ne bo šlo od Juda in zakonodajalec med njegovimi nogami, dokler ne pride ta, ki mu pripada kraljestvo (*malkutā*).« (1 Mz 49,10) Predragi, verjemi in naj ti bo jasno, da so se ti tedni končali in da so se dopolnila videnja in preroki in da je bilo kraljestvo judom odvzeto. Kajti glej, Jeruzalem je bil uničen (*herbat*) in njegovo ljudstvo je bilo razpršeno (*etbadar*) med vsa ljudstva. Sinovi Izraela prebivajo brez daritev in brez oltarja. In vse do izpolnitve odredb (*gmuryā d-pāsiqātā*) bo Jeruzalem uničen in bo ostal v uničenju. (*Pokazi* 19.11 [Parrisot 1894, 1:881-885])

Afrahatovo izhodišče je, da je bilo po Danielu napovedano, da bo Jeruzalem obstal samo še sedemdeset tednov (Dan 9,24), in da je bila prerokba Danielu dana ob začetku vrnitve judov iz babilonskega izgnanstva (*Pokazi* 19.10). Vse, kar mora Afrahat storiti v svojem argumentu, je, da dejansko pokaže, da je od Danielove napovedi do porušenja Jeruzalema leta 70 po Kr. preteklo sedemdeset tednov. Preko navezave na Zaharijevo videnje menore s sedmimi svetilkami in sedmimi usti na vsaki svetilki Afrahat sugerira, da en teden, ki ga predstavlja sedem svetilk na menori, pomeni devetinštirideset let, ki jih predstavlja devetinštirideset ust na svetilkah menore. To ustreza prepričanju, da pomeni sedemdeset tednov štiristo devetdeset let ( $7 \times 70 = 490$ ), kar je po Afrahatu tudi čas, ki je preteklo od Danielove prerokbe do uničenja Jeruzalema. Daniel razdeli obdobje sedemdesetih tednov na tri neenake dele: sedem tednov, dvainšestdeset tednov in en teden. Prvih sedem tednov, ki jih omenja Daniel, Afrahat identificira z devetinštiridesetimi leti gradnje drugega templja pod Zerubabelom. Po teh sedmih tednih gradnje templja je preteklo drugih dvainšestdeset tednov, ko je bil poseljen Jeruzalem. Vsega skupaj je torej preteklo devetinšestdeset tednov ( $7 + 62$ ), kar pomeni, da do izpolnitve prerokbe še vedno manjka en teden. Afrahat vidi ta manjkajoči teden



v obdobju, ko je bilo v templju prekinjeno darovanje, najverjetneje pa se navezuje na obdobje Antioha IV. Epifana. To pomeni, da je od Danielove napovedi do uničenja Jeruzalema leta 70 po Kr. minilo sedemdeset tednov in da se je po Afrahatu Danielova prerokba že izpolnila. Pri tem je treba poudariti, da Afrahat ne podaja natančnejše obravnave obdobja 490 let, ki so pretekla od Danielove prerokbe do uničenja Jeruzalema, s čimer se razlikuje od nekaterih drugih krščanskih piscev, denimo Tertulijana (*Adversus Judaeos* 8–9), ki so na podlagi nasledstva kraljev in dinastij podali natančen izračun let, ki so minila od Danielove napovedi do porušenja templja (Neusner 1971, 221–222). Neusner pravilno izpostavi, da »se Afrahat preprosto nanaša na celoten izračun, kot da bi bile preostale podrobnosti že znane, samoumevne, ali pa nepomembne« (1971, 222). Čeprav se zdi sodobnemu bralcu Afrahatova krščanska interpretacija teksta, ki ga moramo brati v kontekstu judovstva prve polovice 2. stoletja pr. Kr., neprepričljiva, nenavadna in pomanjkljiva, je bila takšna krščanska interpretacija prerokbe iz Dan 9 v zgodnjem krščanstvu vplivna in prisotna v mnogih spisih sirskega krščanstva iz 4. stoletja, začevši z Afrahatom, Efremovim *Komentarjem Diateserona*, Efremovimi *Božičnimi himnami* ter *Komentarjem Danielove knjige*, pripisanim Efremu (Minov 2020, 118). Afrahatova interpretacija se konča z omembo 1 Mz 49,10, še enega mesta, ki so ga sirski kristjani velikokrat navajali, ko so dokazovali, da je bilo judom kraljestvo odvzeto s prihodom Kristusa, ki mu kraljestvo pripada, saj je Jakob svojemu sinu Judu žezlo obljubil samo do prihoda tega, ki mu pripada kraljestvo.<sup>10</sup>

Afrahat dokončno uničenje Jeruzalema dodatno podkrepi s primerjanjem Sodome in Jeruzalema, kar prevzame iz Ezekielja: »Kakor jaz živim, govori Gospod Bog, še Sódoma, tvoja sestra, in njene hčere niso počenjale tega, kar si počenjala ti in tvoje hčere.« (16,48) Ker so bili grehi Sodome manjši od grehov Jeruzalema, je edini logični zaključek, da bo podobno kot Sódoma tudi Jeruzalem uničen in ne bo več nikoli zgrajen (Neusner 1971, 138). Naslanjanje na primere iz Stare zaveze je Afrahatu koristnejše kot naslanjanje na Novo zavezo, saj je ta sirski pisec deloval

10 V zgodnjih rokopisih sirskega prevodov Stare zaveze se ta verz glasi, kot ga navaja Afrahat, torej z dodatkom »kraljestvo« (*malkutā*), ki ga ne najdemo v masoretskem besedilu, ga je pa najti v targumu Onkelos, kar priča o tesni povezavi med zgodnjimi sirskega prevodi Stare zaveze ter targumi, judovski prevodi Stare zaveze v aramejščino (Weitzman 1999, 137–138). Za pregled sirske interpretacije tega mesta gl. Papoutsakis 2017, 7–69.



v okolju, na katero je imelo rabinsko judovstvo močan vpliv (Neusner 1971, 121–195; Walters 2020). Veliko primernejše je bilo iz Stare zaveze dokazati, da bo mesto Jeruzalem uničeno ter da tempelj, ki so si ga Afrahatovi judovski sodobniki želeli ponovno zgraditi, ne bo več nikoli stal, saj je to znamenje, da je judovska religija presežena.

Afrahat je deloval v času vladanja cesarja Konstancija II. Konstancijev oče in predhodnik na cesarskem mestu je bil Konstantin, ki je po bitki pri Milvijskem mostu leta 312 svojo zmago pripisal krščanskemu Bogu in s tem med visokim rimskim slojem začel postopek spreobrnitve v krščanstvo. Leta 324 je isti cesar ustanovil novo prestolnico Konstantinopol in si pokoril močno pokristjanjena področja Male Azije. Konstantin sebe ni videl samo kot političnega vladarja, ampak se je imel za »okronanega krščanskega apologeta«, kot se je slikovito izrazil Peter Brown (1971, 87). Krščanstvo, ki ga je sprejel Konstantin, je bilo zmožno sprejeti klasično grško kulturo in rimski imperij, za kar so zaslužni predvsem apologeti 2. in 3. stoletja. Konstantin v sprejetju krščanstva ni videl nobenega nasprotovanja grški kulturi ali rimskemu imperiju, saj je sprejel različico krščanstva, ki je bila pripravljena sprejeti oboje. Isti trend sprejemanja krščanstva, grške kulture in rimskega cesarstva se je nadaljeval tudi med obdobjem vladanja Konstancija II (337–361), Konstantinovega sina. Obdobje krščanstvu naklonjene politike se spremeni s Konstantinovim nečakom Julijanom Odpadnikom, ki je vladal med letom 361 in 363 po Kr. Julijan je prejel odlično grško izobrazbo in je zgornji sloj rimskega imperija znova želel spomniti na imenitnost poganstva in na lepote poganskega verovanja. Po njegovem so kristjani izmaličili klasično grško izobrazbo, *paideto*, in jo uporabili, da so onečastili bogove. Julijan se je zavzemal za vnovično ustanovitev poganstva in za ponovno oživitev poganskih templjev. (Brown 1971, 82–93)

V okviru svojega projekta razkristjanjenja rimskega imperija in ponovne uvedbe klasične *paidee* je Julijan leta 363 judom dal dovoljenje za ponovno izgradnjo templja, na kar se Julijan nanaša v svojih pismih (Levenson 2004, 415–416). Julijan, ki je odraščal v času vsesplošne kristjanizacije višjih rimskih slojev, je skoraj zagotovo poznal krščansko prepričanje o dokončnem porušenju jeruzalemskega templja. Njegovo dovoljenje je bilo pomenljivo, saj bi z gradnjo templja dokazal, da krščanska prerokba o dokončnem porušenju ni pravilna. Julijanova namera ni bila uspešna, saj je leta 363, ko so



judje nameravali začeti gradnjo, Jeruzalem in okolico stresel močan potres, o katerem so pisali številni krščanski avtorji (Levenson 2004), ki so naravno katastrofo doumeli kot Božjo kazen za jude, ki so si drznili ponovno graditi tempelj, za katerega je bilo prerokovano, da bo za vedno zapuščen.

Eno najzgodnejših in najsilovitejših reakcij na Julijanovo dovoljenje ponovne gradnje judovskega templja in obenem eno najzgodnejših poročil o potresu je najti v *Himnah proti Julijanu*, ki jih je napisal sirski pesnik in teolog Efrem Sirski († 373). Efrem je morda najpomembnejši sirski pisec vseh časov in je znan predvsem po svoji poeziji. Robert Murray ga označi za »največjega pesnika patristične dobe in morda edinega teologa pesnika, ki se lahko kosa z Dantejem« (Brock 1987, 30). Njegovo življenje je bilo tesno prepleteno s takratnim političnim dogajanjem, saj je moral leta 363 zapustiti rodni Nisibis, potem ko ga je zavzela perzijska vojska (Duval 2013, 286–287). Cesar, ki je izgubil Nisibis, je bil ravno Julijan Odpadnik, in če gre verjeti odlomku iz Efremovih *Himn proti Julijanu*, je Efrem videl Julijanovo krsto na lastne oči:

4. Verjemite z »ja« ali »ne«  
besedi resnicoljuba,  
da sem šel, moji bratje,  
do krste nečistnika (*tama* ),  
stal nad njim in zaničeval njegovo poganstvo (*hanputeh*).

(*Himne proti Julijani* 3.4 [Beck 1957, 82])

Po teh dogodkih se je Efrem zatekel v Edeso, kjer je vodil ženski pevski zbor, za potrebe katerega je pisal pesmi. V Edesi je Efrem napisal večino svojih del ter tam leta 363 umrl, ne da bi se imel možnost vrniti v svoj rodni Nisibis (Duval 2013, 287). Večino njegovih del predstavljajo metrične homilije (*mimrē*) ter didaktične himne (*madrāšē*), napisal pa je tudi nekaj proznih del.



Ohranile so se nam štiri *Himne (madrāšē) proti Julijanu*,<sup>11</sup> pred katere je v najzgodnejšem rokopisu tega dela postavljena *Himna o Cerkvi*, kakor je to himno imenoval Beck, urednik kritične izdaje Efremovih del. Kot opozori Griffith, moramo Efremove *Himne (madrāšē) proti Julijanu* razumeti kot »biblično usmerjene meditacije o zgodovini, krščanstvu, imperialni oblasti in domnevnem koncu poganstva in judovstva« (1987, 244). Efremove *madrāšē* proti Julijanu so napisane v šest vrstičnih strofah, vsaka strofa pa praviloma vsebuje dvakrat po pet zlogov (5 + 5). Pri tem je izjema četrta strofa, ki vsebuje sedem zlogov (5 + 2). Idealna strofa Efremovih *Himn proti Julijanu* sledi zaporedju zlogov 5 + 5 / 5 + 5 / 5 + 5 / 5 + 2 / 5 + 5 / 5 + 5. Četrta strofa je sestavljena iz sedmih zlogov (5 + 2) in velikokrat označuje neke vrste tematski oz. retorični obrat v strofi (Griffith 1987, 243).

Efrem se na ponovno gradnjo templja eksplicitno navezuje v zaključnih strofah četrte, zadnje himne:

18. Grozote so se v okaranje zbudile ob tem času, [5 + 5]<sup>12</sup>  
 v svetu je [Bog] dušam oznanil resnico, [5 + 5]  
 da so bila mesta uničena zaradi sramote poganstva (*ḥanputā*).  
 [5 + 5]  
 Jeruzalem je močno obsodil [5 + 2]  
 preklete in križevalce (*zāqupē*), ki so si drznili odločiti in vstopiti,  
 [5 + 5]  
 da bi gradili zapuščeno (*ḥarbtā*), ki so ga zapustili (*aḥrebw*)  
 po svojih prestopkih. [5 + 5]

11 Efremove himne se v širšini imenujejo *madrāšē* (ed. *madrāšā*), beseda pa izvira iz istega korena kot hebrejska beseda *midraš*, tj. korena *ṽdrš*. Veliko preučevalcev sirske poezije poudarja, da se je pri preučevanju *madrāšē* nujno zavedati dejstva, da gre za poezijo, ki ima didaktični značaj, saj ima beseda *madrāšā*, ki izhaja iz korena *ṽdrš*, nekaj opraviti s »poukom« oz. »poučevanjem« (Duval 2013, 12–13; Murray 2006, 31). Didaktične himne je v sirsko-govorečem svetu populariziral Bardaisan, gnostik iz 3. stoletja po Kr., ta stil pa je posnemal in izpopolnil prav Efrem, ki je s tem vplival na vso poznejšo tradicijo sirske poezije (Duval 2013, 12) in povzročil, da so Bardaisanove himne danes skoraj v celoti izgubljene. Drugače kot grška in latinska poezija, ki temeljita na dolžini zlogov, temelji sirska poezija na številu zlogov v določenem verzju in ponovitvi zlogovne strukture verzov in strof, kar ustvari občutek poetičnosti in ritma (10). Ohranilo se nam je skoraj štiristo Efremovih didaktičnih himn, v katerih najdemo skoraj petdeset različnih kombinacij metruma v obliki razdelitve zlogov v strofah (Brock 2008, 659–660). Vsaka didaktična himna ima refren ('*unitā*), ki se ponovi po vsaki strofi, in melodijo (*qālā*), ki je osnova za petje himn.

12 V prvi strofi je zaporedje zlogov, ki mu sledi Efrem, označeno v oglatih oklepajih.





19. Neumneži in bedaki so zapustili njega, ki je bil zgrajen.  
Sedaj, ko je zapuščen, pa so določili, da ga zgradijo.  
Ko je stal, so ga uničili, ko pa je bil zapuščen, so ga ljubili.  
Jeruzalem se je zdrznil, ko je videl,  
da so ponovno vstopili njegovi podiralci  
in pretresli njegov mir. Vzvišenemu se je pritožil nad njimi in bil  
je slišan.

20. Vetrovom je zapovedal (*pqad*), in oni so zapihali. Naznačil  
(*rmaz*) je potresom, in nastali so;  
strelam, in zasvetile so; zraku, in potemnil se je;  
zidovom, in uničeni so bili; vratom, in odprla so se.  
Ogenj je šel ven in použil pisarje,  
ki so v Danielu brali »za večno bo zapuščen (*tahreb*)«,  
ki so brali, pa se niso naučili. Bili so močno udarjeni, in so  
se naučili.

21. Razprli so Ponižnega (*mkikā*), ki zbira (*kāneš*) svoja piščeta,  
in mislili so, da jih bo zbrala (*knaš*) zabloda vedeževalca (*qāṣumā*).

Uničili so ga v trdnem in ga podpirali v majavem.  
Želeli so ga znova zgraditi.  
Uničili so njegov veliki oltar (*madbḥeh*) z umorom Svetega  
in mislili so, da bo ga zgradil graditelj poganskih oltarjev  
(*lawātā*).

22. Zlomili so ga z živim lesom Arhitekta  
in ga podprli z zlomljenim trstičjem poganstva.  
Razžalostili so ga po Zahariju (*zkaryā*), ki ga je vzradostil: »Glej,  
tvoj kralj.«  
Oni pa so ga razveselili s čarovnikom (*zākurā*) norih.  
Oznani so mu: »Glej, prihaja obsedenec, ki te bo zgradil.  
Vstopa, da bi v tebi žrtvoval in da bi svojim demonom v tebi dal  
pitne daritve.«

23. Daniel je namreč izrekel sodbo (*psaq*) nad Jeruzalemom  
in napovedal,  
da ne bo ponovno zgrajen (*lā tub metbanyā*), in Sion mu je verjel.



Žalovala sta in jokala. Presekal in odvrigel je njuno upanje.  
 Kana je po svojem vinu tolažila  
 dva žalujoča in jima dala nasvet:  
 »V svojem žalovanju ne zavrnila nagrad Dobrega.

24. Glejta, sedaj sta umirjena, pri miru in rešena  
 zlih duhov in njihove povezave z demoni.  
 Bili so nemirni in razjarjeni in križali so Oživitelja (*maḥē*) vsega.  
 Vaju so venomer trgali na kose.  
 V vaju so morili preroke in množili malike.  
 In s podobo štirih obrazov so onečastili vajina obraza.

25. Za vaju je od tega prostora, naseljenega s poganstvom, boljša  
 puščava brez prestopkov in zapuščen kraj brez urokov.  
 Betlehem in Betanja sta vama oba obljubila,  
 da bosta namesto tega ljudstva, ki je bilo popolnoma uničeno,  
 od vseh ljudstev prinesla Alelujo,  
 da bodo v vajinih naročjih videli grob in Golgoto.«

26. Kdo bi ponovno verjel v usodo in horoskope?  
 Kdo bi ponovno trdno verjel urokom in čarovnikom?  
 Kdo bi ponovno taval v napovedih usode in znamenjih zodiaka?  
 Kajti vsi so lagali v vsem.  
 Da pa Pravični ne bi prepričeval tavajočih (*tā'in*) enega  
 po enega,  
 je zlomil njega, ki je taval (*t'ā*), da bi se po njem naučili ti, ki so  
 taval (*t'aw*).

(*Himne proti Julijanu* 4.18–26 [Beck 1957, 89–90])

Efrem začne opis dogodkov ob ponovni izgradnji templja v 4.18, kjer pravi, da je personificirani Jeruzalem obsodil dejanja teh, ki so ga želeli ponovno zgraditi, potem ko so ga zapustili. Zaradi uporabe besede »križevalci« (*zāqupē*) je jasno, da se Efrem nanaša na jude. Personificirani Jeruzalem se ob početju judov, ki ga želijo ponovno zgraditi, zdrzne in prosi Boga za posredovanje (4.19). V 4.19 najdemo eno najstarejših poročil o nenavdnih kozmičnih dogodkih, ki so se zgodili ob začetku ponovne gradnje



templja in so judom onemogočili izpolnitev njihovega načrta. Efrem govori o potresih, nevihtah, rušenju zidov, odprtju vrat in požaru, ki jih je povzročil Bog (4.20). Pri tem uporabi glagol *rmaz*, ki dobesedno pomeni »naznačiti«, »dati znak« in se v sirski tradiciji pogosto rabi v zvezi z Božjim stvariteljskim dejem (Jakob iz Seruga, *Hexameron* 1, v. 177 [Muraoka 2018, 20]).

Himna se nadaljuje s podajanjem razlogov za naravne katastrofe, ki so se dogodile. Efrem se nasloni na Danielovo prerokbo (9,21-27), ki so jo patristični pisci praviloma interpretirali kot prerokbo o večnem uničenju Jeruzalema (McVey 1989, 232, op. 54).<sup>13</sup> Griffith izpostavi, da Efrem ne uporablja novozaveznega mesta Mt 24,2 ali Mr 13,1-2, ampak starozavezno Danielovo knjigo, ter dodaja, da je morda namenoma želel uporabiti prerokbo, ki je vsebovana tudi v judovski Bibliji (1987, 259). Čeprav je Griffithov osnovni uvid pravilen, je treba poudariti, da je že Afrahat pred Efremom veliko več pozornosti namenjal starozaveznim mestom, ki naj bi govorila o uničenju Jeruzalema, in da se Efrem najverjetneje naslanja na Afrahata oz. na takratno sirsko tradicijo ovržbe judov iz Stare zaveze same. Judje, ki so brali Danielovo knjigo, bi po Efremu morali iz nje priti do sklepa, da bo Jeruzalem uničen. O tej po Efremu pravilni interpretaciji so se podučili, šele ko so hoteli ponovno zgraditi mesto in jim je bilo to onemogočeno zaradi naravnih katastrof (*Proti Julijanu*, 4.20). Efrem se s tem verzom morda nanaša na prepričanje, da so se judje, ki so doživeli opisane kozmične dogodke, spreobrnil v krščanstvo (gl. spodnje *PsevdoCirilovo pismo*).

V *Proti Julijanu* 4.21 poda Efrem glavni razlog zakaj je bil Jeruzalem sploh podrt, hkrati pa s paralelizmi ovrže upanje judov na to, da bodo ponovno zbrani. Besedna igra in paralelizem temeljita na korenu  $\sqrt{\text{knš}}$ , ki pomeni 'zbrati'. Jezus – »pravični« – ki so ga judje razprli, zbira svoja piščeta (Mt 23,37), judje pa so hoteli, da jih zbere zabloda vedeževalca Julijana. Efrem se pri tem skoraj zagotovo naslanja na prepričanje, da bodo judje za vedno raztreseni, ki je izpričano že pri Afrahatu (*Pokazi* 9.8; 17.10) in je bilo del sirske proti-judovske polemike. Efrem se na »razpršenost«

13 McVeyeva (1989, 255, op. 164) opozarja na neko drugo mesto v *Himnah proti Julijanu*, kjer Efrem o Julijanu pravi: »Kralj, grški kralj, je bil obsojen, ker je razjezil Boga in zavračal Daniela.« (1.20)



judov nanaša tudi v nekaterih drugih svojih spisih, denimo v *Komentarju Diateserona* (20.29 [McCarthy 1993, 308]). Pri tem je skorajda nemogoče spregledati vzporednice med prepričanjem o razpršenosti judov, ki ga najdemo v sirskega krščanstvu, ter upanju na vnovično združitev judov, ki ga zasledimo v molitvi 'Āmîdâ (bBer4, 29a). Najverjetneje je treba tudi uporabo glagola »razpeti« (√bdr), ki se nanaša na Jezusovo držo na križu, brati v kontekstu nasprotja med »biti zbran« in »biti razpršen«. Dalje Efrem omenja paralelizma med uničenjem trdnega in gradnjo majavega ter med uničenjem tempeljskega oltarja zaradi umora Svetega in gradnjo poganskih oltarjev.

Pri Efremu Danielova prerokba o uničenju Jeruzalema ni predstavljena kot obsodba Jeruzalema, ampak kot rešitev Jeruzalema in Siona, ki sta trpela zaradi poganstva judov in darovanja malikom (4.22). Uničenje Jeruzalema in Siona je le-tema prineslo mir in počitek od nenehnega malikovanja, ki so ga izvajali judje. Napoved sodbe nad Jeruzalemom dobi pri Efremu značaj tolažbe, ki jo izreče personificirana Kana (4.24). Skozi usta Kane Efrem tolaži Jeruzalem in Sion ter pove, da je zanj mnogo bolje, da sta zapuščenca, kot pa da se v njiju neprenehoma dogaja malikovanje. Hkrati tolažba že vsebuje obljubo novega življenja, saj bodo narodi prišli v Jeruzalem in na Sion, da bodo v njunih naročjih gledali grob in Golgoto (4.25). Efrem se s tem skoraj zagotovo nanaša na krščanske romarske prakse in na obljubo nekega novega življenja v Jeruzalemu, ki izhaja iz Jezusove smrti na Golgoti in vstajenja iz groba. Na koncu himne Efrem znova nedvoumno zatrdi, da ni več sprejemljivo verjeti v poganske prakse, saj je bilo na primeru Julijana pokazano, da bodo tavajoči zlomljeni (4.26).

Efremova himna je pomembna priča o zgodnjekrščanskem pojmovanju usode Jeruzalema, saj vsebuje temeljno krščansko napetost v odnosu do Jeruzalema. Po eni strani je jasno, da je bil judovski tempelj podrt ter da je Jeruzalem uničen. Pri tem je treba poudariti, da se Efrem ne navezuje samo na jeruzalemski tempelj, ampak govori o celotnem mestu, ki ne bo več pozidano. Efremu, ki je bil več sto kilometrov oddaljen od Jeruzalema, to mesto v geografskem smislu ni več pomenilo veliko, saj je, kot je to pokazala Koltun-Frommova, v njegovi poeziji njegov rodni Nisibis nadomestil Jeruzalem (2020, 176–177). Po drugi strani pa so kristjani začeli romati v Jeruzalem in so mestu prinašali novo življenje, o čemer priča tudi Efrem. Prav romanja na svete kraje in z njimi povezana gradnja



novih krščanskih objektov so krščanskemu Jeruzalemu dali nov pomen tudi v povsem geografskem smislu.

Romarica Egerija je obiskala Jeruzalem in pisala o svojih vtisih, zbranih v delu *Potopis* (lat. *Itinerarium*), ki je eden najpomembnejših virov o življenju in običajih kristjanov v Sveti deželi v četrtem stoletju. V svojem *Potopisu* Egerija omenja, da se je praznovanje praznika Jezusovega darovanja v templju odvijalo v baziliki Božjega groba (*Itinerarium* 26). Kot omenja Bogataj (2020, 233n253), je 26. poglavje Egerijinega *Potopisa* najverjetneje najstarejša omemba praznovanja Jezusovega darovanja v templju. Jeruzalemski kristjani so ta praznik praznovali v baziliki Božjega groba, in ne na območju, kjer je v preteklosti stal tempelj, in to kljub temu, da so nekatere ostale praznike praznovali na krajih, kjer so se zgodili dogodki iz Jezusovega življenja, ki so se jih spominjali na te praznike. To priča, da je na simbolni ravni bazilika Božjega groba prevzela vlogo judovskega templja (Laato 2021).

## 2.2 Krščanski zemeljski Jeruzalem: *Jama zakladov*, *PsevdoCirilovo pismo in Legenda o Aleksandru*

Če je Efrem v 4. stoletju prerokbo o uničenju Jeruzalema še lahko apliciral na celotno mesto, ne da bi v tem videl neskladnost s tedanjimi romanji v Jeruzalem, je to sčasoma postalo praktično nemogoče, saj so kristjani v času Konstantina začeli zidati krščanski Jeruzalem. Ta arhitekturni projekt je imel svoje posledice tudi za vso nadaljnjo krščansko misel, ki je vase vključila geografsko lokacijo Jeruzalema in arhitekturne elemente. Koltun-Frommova pravi, da se je pojmovanje Jeruzalema med sirskimi avtorji spremenilo iz »zavrnenega Jeruzalema« pri Afrahatu, Efremu in ostalih sirskih piscih 4. stoletja v »ponovno združenje nebeškega in zemeljskega Jeruzalema« (2020, 183). V nadaljevanju bomo pozornost posvetili dvema sirskima spisoma, ki izkazujeta mestu Jeruzalem veliko večjo geografsko pomembnost kot Efrem v *Himnah proti Julijanu*.

Spis *Jama zakladov* se je ohranil v sirščini in v nekaterih prevodih tega dela, denimo v arabskem in etiopskem. Sergey Minov je v nedavni študiji o *Jami zakladov* pokazal, da spis skoraj zagotovo ni mogel nastati po arabskih osvajanjih vzhodnorimskih provinc, tj. približno po letu 634, *terminus post quem* tega spisa pa je postavil na začetek 6. stoletja po Kr.



(2020, 38–40). Gre torej za spis, ki je nastal enkrat v 6. ali v prvih treh desetletjih 7. stoletja. Minov spis pripiše avtorju, ki je živel v perzijskem imperiju, a ni pripadal nestorijanski oz. vzhodnosirski Cerkvi. Kot možen kraj, kjer je nastal ta spis, omeni regijo gorovja Sinġār 100 kilometrov jugovzhodno od Nisibisa v severnem delu današnjega Iraka (2020, 48).

Spis *Jama zakladov* preko uporabe tipologije Adam–Kristus ustvari svojevrsten miselni sestav, v katerem ima zemeljski Jeruzalem posebno vlogo, saj postane kraj, kjer je bil ustvarjen Adam:

In [Adam] se je zravnal ter stal nad zemljo. Svoji nogi je postavil na tisti kraj, kamor je bil postavljen križ našega odrešenika (*zqipeh d-pāruqan*), kajti Adam je bil ustvarjen v Jeruzalemu. Oblečen je bil v kraljevsko oblačilo (*lbušā d-malkutā*) in na njegovo glavo je nadel krono slave (*klilā d-tešbu[htā]*). Tam je bil postavljen za kralja, duhovnika in preroka. In tam ga je Bog posedel na prestol njegove slave (*kursyā d-iqreh*). (*Jama Zakladov* 2.15–18or [Ri 1987, 16–18])

Poleg tega, da je bil Adam ustvarjen na Golgoti, je bilo njegovo telo tja položeno po poplavi, kot je Noe naročil svojemu sinu Semu:

Glej, moj sin, kaj ti danes [naročam]. Vstopi v barko, ki nas je rešila jeze, in prinesi iz nje telo našega očeta Adama. In naj te nihče izmed ljudi ne vidi. Od tam vzemi hrano in vino kot preskrbo za pot. In s seboj vzemi Melkizedeka, Malakovega sina, kajti njega je Bog izbral, da služi pred njim nad telesom našega očeta Adama. Pojdi gor in [telo] položi v središče zemlje (*mša 'tāh d-ar 'ā*). In tam poveri v službo Melkizedeka, Malakovega sina, kajti njega je Bog izbral, da služi pred njim nad telesom Adama. In glej, Božji poslanec bo šel pred vama in vama bo pokazal pot, ki ji bosta sledila. Kraj Adamove grobnice pa je središče zemlje. Vsebuje namreč štiri smeri, eno nasproti druge. Kajti ko je Bog naredil zemljo, je njegova moč (*hayleh*) tekla pred njim, nato pa so štiri smeri (*arba 'penyān*) kot rahel veter tekle za njo. Tam se je Božja moč ustavila in odprla. Tam so se štiri smeri oklenile ena nasproti drugi. In tam bo [Bog] naredil odrešitev (*purqānā*) za Adama in njegove otroke.

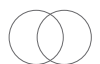
(*Jama Zakladov* 22.3–9oc [Ri 1987, 169–171])



Še obširneje govori *Jama zakladov* o vzporednici med Adamom in Jezusom v 50. poglavju:

Mesija je bil v vsem podoben (*etdmi*) Adamu, kot je pisano. Na tem kraju, kjer je bil Melkizedek duhovnik, kjer je Abraham žrtvoval jagnje na oltarju, tam je bil postavljen les križa. Ta kraj je središče zemlje in tam so se štiri smeri oklenile ena nasproti drugi. Kajti ko je Bog naredil zemljo, je velika moč tekla za njim in zemlja je iz štirih smeri tekla za njim. Tam na Golgoti se je Božja moč ustavila in umirila. In tam so se ustalile štiri smeri sveta (*arba 'penyāteh d- 'ālmā*) ena nasproti drugi. Ta kraj so vrata sveta in ta kraj se je odprl. Ko sta Sem in Melkizadek položila telo Adama v središče zemlje, so pritekale štiri smeri in se oklenile Adama. Naenkrat so se vrata zaprla in nihče izmed Adamovih otrok jih ni mogel odpreti. Ko je bil nad njih položen križ Mesije, odrešenika Adama in njegovih otrok, so se odprla vrata tega kraja pred Adamovim obličjem. Ko je bil postavljen križ nad njih in je bil Mesija preboden s sulico, sta iz njegove strani pritekla kri in voda. Odtekli sta v Adamova usta. Postali sta mu krst in on je bil krščen po njiju. In izpovedal je vero in slavil in rekel: »Izpovedujemo vero v duhovnika vsega in slavimo tebe, Jezus Mesija, kajti ti si Obuditelj naših teles in Odrešenik naših duš.« (*Jama Zakladov* 49.1–10or [Ri 1987, 406–408])

Odlomki iz *Jame zakladov* izpričujejo, da je bila med sirskimi pisci v začetku 7. stoletja po Kr. tipologija med Adamom in Kristusom, ki jo najprej razvije Pavel (Rim 5,12-21), zelo živa in da je bila povezana z Jeruzalemom, natančneje z Golgoto. Avtor *Jame zakladov* je gradil na tradiciji, ki je povezovala Adamov grob s krajem križanja in jo je najverjetneje poznal že Sekst Julij Afričan († okoli 240). O povezavi je govorilo mnogo krščanskih piscev, vključno z Origenom († 254) in Janezom Krizostomom († 407). Najverjetneje je bila dejanska kapela Adamovega groba, ki še danes stoji pod Golgoto, zgrajena med letoma 617 in 626, ko so kristjani popravljali baziliko Božjega groba, ki je utrpela hudo škodo med perzijskim obleganjem leta 614. (Jeremias 1926, 34–36) Golgota postane v miselnem svetu teh piscev kraj, pod katerim je bil v grob položen Adam, in obenem kraj, kjer je Melkizedek opravljal svoje daritve. Prav tako je v *Jami zakladov* Golgota gora, kjer je bil skušan Abraham in kjer je daroval ovna (*Jama zakladov* 29.12). Pri tem je treba poudariti, da so judje in tudi





zgodnji kristjani verjeli, da je Abraham ovna daroval na tempeljski gori (Ginzberg 2003, 232–233, op. 253), kar priča, da Golgota v miselnem svetu pisca *Jame zakladov* nadomesti tempeljsko goro.

Poleg tega postane Golgota v *Jami zakladov* tudi kraj, iz katerega je bil ustvarjen svet, saj so se iz njega odprle štiri smeri zemlje, ki se stikajo na Golgoti, središču sveta. Podobna tradicija je izpričana tudi v etiopskem apokrifu *Prepir Adama in Eve s Satanom*, ki je najverjetneje nastal v 7. stoletju po Kr. v arabščini in je bil kasneje preveden v etiopščino (Malan 1882, 162). Kot je opozorila Frommova, je *Jama zakladov* morda najzgodnejši krščanski tekst, ki je absorbiral judovsko predstavo o tempeljski gori oz. kamnu *'eben šaiyyā* kot središču sveta (2020, 185). Ravno tako kot so judje verjeli, da obstaja na njihovi tempeljski gori kamen, iz katerega je bil ustvarjen svet, avtor *Jame zakladov* trdi, da je svet nastal iz neke gore oz. iz kamna, tj. iz gore Golgote. Frommova pravilno opazi, da je krščansko zavedanje o Golgoti kot središču sveta najverjetneje plod arhitekturnega razvoja, ki ga je Jeruzalem doživel po Konstantinovem spreobrnjenju (186). Nadalje poudari, da je že Evzebij Cezarejski († okoli 340) cerkev Božjega groba, kjer najdemo tudi Golgoto, vzporejal z uničenim judovskim templjem (186). V spisu *Jama zakladov* krščanski Jeruzalem nadomesti judovski Jeruzalem, pri tem pa avtor spisa najverjetneje integrira tudi judovsko predstavo o skali na tempeljski gori kot središču sveta ter jo povezuje z neko drugo skalo, tj. Golgoto, krajem, kjer je bil ustvarjen Adam, kjer je bil križan Kristus in kjer je tudi središče sveta, saj se v tem kraju stikajo vse štiri smeri neba.

Čeprav postane Golgota središče sveta, avtor *Jame zakladov* ne pozabi na Danielovo prerokbo o uničenju Jeruzalema:

Glej, naš brat Nāmusāyā, da se je v dneh Kira dopolnilo pet tisoč [let]. In do trpljenja našega odrešenika je bilo petsto let po številu, sledeč prerokbi Daniela, ki je prerokoval in rekel: »Po dvainšestdesetih tednih bo Mesija ubit.« Ti tedni pa so pet tisoč in petsto let. Glej, od tedaj pa so usta judov zaprta, kajti drznili so si reči, da Mesija še ni prišel. Eno izmed dvojega pa morajo narediti: ali sprejmejo Danielovo prerokbo ali pa rečejo: »Ne sprejmemo je.« Kajti prerokba se je izpolnila, tedni so pretekli in Mesija je bil ubit.



Sveto mesto pa je uničil Vespazijan. (*Jama zakladov* 44.53–57or [Ri 1987, 358–360])

V nadaljevanju *Jame zakladov* je še močneje poudarjena dokončnost porušitve Jeruzalema:

Od takrat pa do zdaj so bile daritve in prazniki judov neveljavni, kakor je o njih rekel blaženi David: »Povežite praznike v verige, vse do rogov oltarja.« (Ps 118,27) In kdo so verige? To so plemena, ki so povezana eno z drugim. Oltar pa je Mesijev križ. Vse do križa so se [iz roda v rod] prenašali judovski prazniki ter duhovništvo (*kāhnutā*), kraljestvo (*malkutā*), preroštvo (*nbiyutā*) in Pasha (*peṣṣhā*). Od Mesijevega križa do sedaj pa je bilo vse to judom odvzeto. In med njimi ni več videti duhovnika, kralja in preroka, ne mesijanstva in ne Pashe. Kot je o njih prerokoval Daniel: »po šestdesetih tednih bo Mesija ubit. In sveto mesto judov bo uničeno do izpolnitve odredb,« to je na vekov veke. (*Jama zakladov* 52.15–19or [Ri 1987, 440–442])

*Jama zakladov* tukaj ponovi interpretacijo Danielove prerokbe iz Dan 9, ki je bila prisotna že pri Efremu in Afrahatu. Toda med dvema odlomkoma iz *Jame zakladov*, ki smo ju navedli, obstaja malenkostna razlika: *Jama zakladov* 44.53–57 se navezuje na porušenje Jeruzalema v času cesarja Vespazijana, tj. leta 70 po Kr., medtem ko *Jama zakladov* 52.18–19 posebej poudari dokončno uničenje Jeruzalema. Čeprav je možno trditi, da se ta razlika pojavi povsem slučajno, je pomembno opozoriti, da odlomek 52.18–19 govori o večni porušenosti »svetega mesta« v okviru ukinitve judovskih institucij kraljestva, duhovništva in preroštva ter predvsem v okviru ukinitve praznovanja pashe. Eden izmed značilnih tropov sirske protijudovske polemike je namreč prepričanje, da je judovsko praznovanje Pashe in ostalih liturgičnih praznikov neveljavno, saj tempelj ne stoji več in je nemogoče pravilno obhajati daritve (Afrahat, *Pokazi* 12.2; Walters 2020, 307; Neusner 1971, 140). Ko *Jama zakladov* govori o dokončnem uničenju svetega mesta judov, se naslanja na nemožnost ponovnega pravilnega obhajanja pashe, saj judovski tempelj, kjer je bilo edino možno pravilno obhajati pasho, več ne stoji. Prerokba o uničenju Jeruzalema se v *Jami zakladov* ne navezuje na ves Jeruzalem, kot je bilo to opaziti pri Afrahatu in Efremu, ampak



se posebej osredotoči na uničenje »judovskega« Jeruzalema, tj. jeruzalemskega templja, kjer so judje obhajali svoje daritve.

Da je kljub cvetočemu krščanskemu Jeruzalemu zavedanje o dokončnosti porušitve judovskega templja ostalo trdno zasidrano med kristjani, nam priča *PsevdoCirilovo pismo*, še eno delo, ki se nam je ohranilo v sirščini in je krožilo med sirskimi kristjani. Pismo je leta 1977 objavil Sebastian Brock, vse dotlej pa je bilo med zahodnimi preučevalci sirskega krščanstva neznano. V njem PsevdoCiril govori o potresu, ki se je zgodil ob gradnji templja pod Julijanom. Pismo se je ohranilo v sirščini, čeprav je nemogoče izključiti možnost, da gre za prevod iz izgubljenega grškega originala (1977, 282). Čeprav pisma skoraj zagotovo ni napisal Ciril sam, je nastalo pred 6. stoletjem pr. Kr., po Brockovi sodbi pa ga lahko z veliko verjetnostjo datiramo na začetek 5. stoletja (283). Iz rokopisov lahko zaključimo, da je pismo krožilo med sirskimi kristjani pod Cirilovim imenom v 6. stoletju in da je pomembno za razumevanje pomena, ki so ga sirsko govoreči kristjani dajali tempeljski gori v tistem času. Kaže predvsem, da je sirsko govoreča krščanska skupnost v 6. stoletju trdno verjela v dokončnost porušitve templja in Jezusovo »zaupanja vredno obsodbo« (§2), ki je prerokovala, da bo tempeljska gora prazna in zapuščena (Mr 13,2). Pismo ima poleg tega tudi zgodovinopisno vrednost, saj opisuje dogodke, ki so se zgodili ob poskusu ponovne gradnje judovskega templja.

Pismo, ki ga je poslal sveti Ciril, jeruzalemski škof, o judih, ko so želeli zgraditi tempelj (*hayklā*). Zemlja se je stresla, zgodile so se velike katastrofe, veliko izmed njih je použil ogenj, videnih je bilo veliko čudežev in umrlo je veliko kristjanov.

2. Mojim bratom, ljubljениm škofom, prezbiterom, diakonom Mesijeve Cerkve v vseh krajih: Pozdravljeni, bratje moji! Resnična je sodba našega Gospoda in zaupanja vredna je njegova obsodba nad mestom križevalcev (*zāqupē*). Na svoje lastne oči smo videli strašno videnje. Resnično je namreč apostol rekel: »Nič ni večjega od Božje ljubezni.« Ko se je zemlja stresla in je celotno ljudstvo žalovalo, nisem okleval, da bi vam napisal vse, kar se je tukaj zgodilo.



3. Ob kopianju temeljev Jeruzalema (*šete 'seh d-Urišlim*) se je zemlja, ki je bila uničena zavoljo umora njenega Gospoda, močno stresla in zgodil se je velik potres v mestih in v njihovi okolici.

[...]

6. Na začetku, ko so želeli na nedeljo pred potresom položiti temelje templja (*šetesā dileh d-hayklā*), so nastali močni vetrovi in tudi viharji, tako da na ta dan niso mogli položiti temeljev templja. In ponoči je nastal velik potres, medtem ko smo bili vsi mi v cerkvi Spoznavalcev (*b- 'idā d-bet mudinē*) v številnih molitvah. Šli smo ven, da bi šli do Oljske gore, ki je vzhodno od Jeruzalema, kjer je bil povzdignjen k Slavljenemu Očetu. Šli smo ven v središče mesta, peli psalme, šli mimo grobov Izaija in Jeremija in prosili Gospoda prerokov, da postane njegovim častilcem po molitvah njegovih prerokov in poslancev očitna resnica o predrznosti judov, ki so ga križali.

7. Oni [tj. judje], ki so nas želeli posnemati, so tekli tja, kjer je bila navada, da se njihova skupnost (*knuštā*) zbere, in so našli vrata sinagoge (*bet knuštā*) zaprta. In zajelo jih začudenje nad tem, kar se je zgodilo. Stali so v tišini, medtem ko so se čudili. In naenkrat so se vrata sinagoge odprla sama od sebe. In ogenj je izšel iz stavbe in zajel mnoge izmed njih. Mnogi izmed njih so padli pred ognjem in bili uničeni. Tista vrata so se sama od sebe tudi zaprla, ko je vse mesto videlo, kaj se je zgodilo. In vse ljudstvo – tako judje kot kristjani – je klicalo in govorilo: »Eden je Bog (*alāhā*) in eden je Mesija (*mšihā*), on, ki je zmagovit (*zakāyā*).« In vse ljudstvo je teklo in uničilo podobe (*šalmē*) in oltarje (*'lwātā*), ki so bili v mestu. In čistili in slavili so Mesijo in izpovedovali, da je Sin živega Boga. Naganjali in izganjali so jude in demone mesta in vse mesto je sprejelo znak krsta (*rušmā d-ma 'muditā*), tako judje kot tudi številni poganji, tako da smo menili, da ni ostalo v mestu nikogar, ki ne bi sprejel znaka ali podobe živega Križanega (*šlibā*) v nebesih. V vseh se je naselilo veliko čudenje.

[...]



12. Ta dogodek se je zgodil v ponedeljek ob tretji uri in delno tudi ob deveti uri ponoči. Tam je bila velika izguba človeških življenj, 10. dne meseca Iyyar, leta 674, kraljestva Aleksandra Grškega. V tem letu je umrl Julijan Pogan (*hanpā*). On je jude zelo nagovarjal h gradnji templja, kajti rad jih je imel, ker so križali Mesijo. V smrti upornika (*mārudā*) pa ga je pravičnost našla na sovražnikovem ozemlju. V njem se je pokazal znak moči križa, ker ni veroval vanj, ki je bil nanj obešen za odrešenje (*purqānā*) in življenje (*hayē*) vseh. Vse, kar ti je bilo zgoraj napisano, se je tako dejansko zgodilo. (*PsevdCirilovo pismo* §1–3.6–7.12 [Brock 1977, 269–272])

Iz *PsevdCirilovega pisma* je razvidno, da je ponovna gradnja templja, h kateri je jude nagovoril Julijan Odpadnik (§12), pomenila za kristjane svojevrstno preizkušnjo, saj je bila pod vprašaj postavljena Jezusova napoved uničenja judovskega templja (§6). Po avtorju pisma so kristjani ponoči Boga prosili, naj pokaže resničnosti te Jezusove sodbe, nakar sta nastala potres in požar (§6). Podobno kot Efrem pred njim je tudi avtor *PsevdCirilovega pisma* dogodke potresa in požara ob poskusu ponovne gradnje templja pojmoval kot Božjo kazen in dokončen dokaz, da bo judovski tempelj za vedno uničen. Pri tem avtor eksplicitno pove, da je bila zemlja, na kateri so judje želeli kopati temelje novega templja, uničena zavoljo umora njenega Gospoda (§3). Poleg tega, da se je poskus ponovne gradnje templja izjalovil, je svojo kazen prejel tudi cesar Julijan Odpadnik, ki je umrl kot upornik v tuji deželi (§12).

*PsevdCirilovo pismo* govori o dokončnosti porušitve judovskega templja in o dokazu dokončnosti te odločitve. Najverjetneje je to pismo nastalo iz potrebe, da bi kristjani v 5. oz. 6. stoletju iz ust škofa, ki je bil ob potresu prisoten v Jeruzalemu, slišali o velikem znamenju, ki ga je Bog pripravil in s katerim je potrdil svetopisemsko sodbo o dokončnem porušenju judovskega templja. Pismo priča, da je bilo kljub temu, da so se v Jeruzalemu gradile krščanske romarske zgradbe, še vedno prisotno tudi prepričanje o dokončnosti porušitve templja.

Poleg stvarjenjske vrednosti Jeruzalema so kristjani zemeljskemu Jeruzalemu pripisovali tudi eshatološki pomen. Primer je *Legenda o Aleksandru*, sirski spis, ki je nastal med letoma 630 in 634 po Kr. v kontekstu bizantinske imperialne propagande, usmerjene na sirsko



govoreče mifizijske kristjane iz okolice Edese. Spis je *vaticinium ex eventu* (Krajnc 2022, 153, op. 22) in v usta Aleksandra Velikega, ki je predstavljen kot pobožen monoteistični vladar, ki mu je Bog dal kraljestvo (*malkutā*), položi prerokbo o prihodnjih časih in o dogodkih ob koncu sveta. Spis je nastal kmalu po koncu Heraklejeve ponovne osvojitve Jeruzalema in vrnitve svetega križa, ki so ga Perzijci odnesli med osvojitvijo Jeruzalema leta 614 po Kr. Glavni namen spisa je, da bi sirske govoreče kristjane, ki so cesarju Herakleju zamerili sledenje kalcedonskemu nauku, prepričal, da bo bizantinski imperij, ki ga vodi Heraklej, premagal perzijski imperij in da zatorej ne bi bilo modro, če bi ti sirske mifizijske kristjani podpirali perzijski imperij (Krajnc 2022, 152–159).

Jeruzalem je v *Legendi o Aleksandru* opisan kot kraj, kamor bo ob koncu časov prišel Mesija in tam sedel na prestol bizantinskih cesarjev, ki jim je bilo dano kraljestvo (*malkutā*) do Mesijevega prihoda. Spis implicira, da je cesar Heraklej naslednik linije grških kraljev, ki za Mesijo varujejo prestol. Prestol naj bi v Jeruzalemu po Božjem navdihu postavil Aleksander Veliki, začetnik linije grških kraljev, ki jim je usojeno vladati vse do prihoda Mesije:

Če pride Mesija, ki je Božji Sin, v mojih dneh, se mu bom priklonil jaz in moje vojske. In če ne pride v mojih dneh, bom – ko bom šel in osvojil kralje ter njihovo ozemlje – ta prestol, ki je sedež iz srebra, na katerem sedim, nesel ter ga postavil v Jeruzalemu. Ko bo Mesija prišel iz nebes, bo sedel na prestol mojega kraljestva (*malkuty*), kajti njegovo kraljestvo bo obstalo na veke. Sedemsto mer zlata bo darilo pred Mesijo, ko pride. In če umrem v eni izmed regij sveta ali pa če tukaj v Aleksandriji, naj bo vzeta krona mojega kraljestva in povzdignjena na ta sedež, ki sem ga dal Mesiji. In krone vseh kraljev, ki bodo umrli v Aleksandriji, naj bodo obešene na ta sedež iz srebra, ki sem ga dal Mesiji. (*Legenda o Aleksandru* 257–258 [Budge 1899, 257–258])

Spis se konča z omembo, da so po Aleksandrovi smrti njegov prestol zares predstavili v Jeruzalem:

Aleksander je šel gor ter se priklonil v Jeruzalemu. V morje je dal prinesti ladje ter šel do Aleksandrije. Ko je umrl, je dal



prestol svojega kraljestva iz srebra [prenesti] v Jeruzalem. (*Legenda o Aleksandru* 275 [Budge 1899, 275])

*Legenda o Aleksandru* priča o tem, da je bil Jeruzalem za kristjane kraj, kamor bo prišel Mesija in kjer bo sedel na prestol bizantinskih cesarjev, pri čemer dobi Jeruzalem eminentno zemeljsko eshatološko vlogo. Povezava med bizantinskim cesarjem in Jeruzalemom se morda navezuje na dogodek iz leta 630, ko je cesar Herakleј slovesno vkorakal v Jeruzalem ter ponovno vrnil križ v mesto, s čimer je pokazal, da lahko združi krščanski imperij in ga vodi proti končni zmagi (Reinink 2003, 163–164). Kot pokaže Alexandrova, so cesarja Herakleja pogosto predstavljali kot Davida:

Zaradi ideoloških temeljev bizantinskega cesarskega urada bi se Herakleј zagotovo zavedal njegovih starozaveznih temeljev in njegovega ustanovitelja. Gospod je Davidu obljubil potomca, čigar »prestol kraljestva« bo Gospod »utrdiril za vedno« (2 Sam 7,13). Ta potomec je bil Kristus, katerega podoba na zemlji je bil bizantinski cesar. Bizantinska cesarska oblast je bila le zemeljska podoba božanske oblasti. (Alexander 1977, 231)

Herakleј je leta 629 uradno prevzel naziv »kralj« (gr. *basileús*), s katerim ni bil poprej uradno imenovan nobeden izmed vzhodnorimskih cesarjev in s čimer je še dodatno pokazal, da samega sebe vidi kot novega Davida, ki mu je Bog zaupal oblast na zemlji (232–233). Pri tem je bil Herakleј v okviru svojega boja proti Perzijcem in v skladu z dotedanjo tradicijo, segajočo do Konstantina, opisan tudi kot varuh in skrbnik krščanskega sveta, ki simbolizira krščansko enotnost (Reinink 2003, 164). Krščanski Jeruzalem je dobil osrednje geografsko mesto v bizantinskem imperiju, saj je bil kraj, kjer je bila še posebej očitna povezava med Kristusovim večnim kraljevanjem ter bizantinskimi cesarji kot namestniškimi kralji, ki jim je bilo kraljestvo zaupano do Kristusovega drugega prihoda.<sup>14</sup>

14 O namestniškem kraljevanju v sirski politični teologiji in Afrahatu kot enem izmed najpomembnejših začetnikov in graditeljev te misli gl. Krajnc 2022, 142–146; 2023.



### 2.3 Med tempeljsko goro in Golgoti

Dosedanji pregled pojmovanja Jeruzalema in tempeljske gore med sirsko govorečimi kristjani v pozni antiki priča o tem, da se je podoba Jeruzalema skozi čas spreminjala. Pri Afrahatu in Efremu zasledimo izrazito odklonilno držo do kakršnekoli vloge zemeljskega Jeruzalema, saj je mesto pojmovano kot znamenje judovske moči in resničnosti njihove religije. Krščanstvo je ponudilo drugačno, nezemeljsko pojmovanje Jeruzalema in s tem tudi pokazalo, da je zemeljski Jeruzalem stvar preteklosti ter da bo zapuščen, kakor sta prerokovala tako Daniel kot tudi Jezus. Toda že pri Efremu je zaslediti, da zemeljski Jeruzalem dobiva nov in značilno krščanski pomen, saj so se tja zgrinjali romarji »iz vseh ljudstev«, kakor se izrazi Efrem (*Himne proti Julijanu* 4.25). Gradnja verskih objektov okrog krajev, povezanih s smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa, je zemeljskemu Jeruzalemu znova pripisala pomembnost, in to se je preslikalo tudi v kasnejšo krščansko literaturo. *Jama zakladov*, sirski spis z začetka 7. stoletja, razvije pojmovanje Golgote kot središča sveta, kjer je bil ustvarjen Adam in kamor so prestavili njegovo truplo, tako da sta ga Jezusova kri in voda krstili, ko sta namočili zemljo pod Golgoti. Povezava s kapelo Adamove grobnice, ki jo najdemo v cerkvi Božjega groba in je bila najverjetneje zgrajena v istem obdobju, kot je nastala *Jama zakladov* (Jeremias 1926, 36–37), kaže na izredno tesno prepletanje med literaturo in arhitekturnimi značilnostmi. Poleg tega ima Jeruzalem osrednje mesto tudi v apokaliptičnem spisu *Legenda o Aleksandru*, ki je prav tako nastal v sedmem stoletju, najverjetneje med letoma 628 in 634. V tem spisu je Jeruzalem predstavljen kot mesto, kamor je Aleksander Veliki položil svoj prestol, na katerega bo sedel Mesija ob svojem dokončnem prihodu. Kljub temu da je krščanskemu Jeruzalemu pripisana izredna geografska pomembnost, pa je med sirsko govorečimi kristjani ostalo trdno zasidrano prepričanje, da bo judovski tempelj ostal za vedno porušen. O tem priča *PseudoCirilovo pismo*, ki je krožilo med sirskimi kristjani v 6. stoletju po Kr. in najverjetneje tudi na začetku 7. stoletja. Pismo vsebuje ostro obsodbo gradnje judovskega templja in zavrže, da tempelj ne bo več nikoli zgrajen, saj je to kazen, ker so judje križali Jezusa.





### 3 Jeruzalem okoli leta 630

Na začetku tega članka smo v navezavi na dramski žargon dejali, da si ta raziskava prizadeva preučiti zgodbo judovstva in krščanstva in njihovih pogledov na Jeruzalem ter tempeljsko goro do nastopa islama, tj. do trenutka, ko v kader vstopi nov lik ter za vedno spremeni potek drame, ki ji pravimo zgodovina. Ta zadnji, zaključni del članka je namenjen opisu stanja zgodbe, če bi jo nenadoma ustavili okrog leta 630, ko je bizantinski cesar Heraklej vkorakal v Jeruzalem in vrnil relikvije svetega križa. Doslej je bila glavna pozornost namenjena razvoju pojmovanja Jeruzalema v judovstvu in krščanstvu vse do leta 630, v tem sklepnem delu članka pa bomo skušali nekaj povedati o dramskem zapletu, ki so ga pripravila različna pojmovanja Jeruzalema in v katerega je čez nekaj manj kot deset let vstopil nov zgodovinski lik ter vanj posređoval svoje sporočilo.

Jeruzalem ima posebno mesto v judovstvu in krščanstvu. Zgodovinski dogodki, predvsem porušenje templja leta 70 po Kr., so terjali razlago, in tako judovstvo kot krščanstvo sta osmislila ta dogodek ter pri tem vse do nastopa islama in onkraj Jeruzalemu pripisovala različne semantične vrednosti, ki so mnogokrat v zgodovini vodile do konflikta ter bile večkrat spremenjene zavoljo zgodovinskih dogodkov, ki jih niso vnaprej predvidele. Za vernega juda je bilo podrtje templja katastrofa, ki je za vedno spremenila podobo judovstva, saj ni bilo več mogoče opravljati obredov, kakor jih je predvidevala Hebrejska Biblija. Pojavi se prošnja, da bi bil jeruzalemski tempelj znova sezidan; prošnja se nam je ohranila tako v molitvi 'Ămîdâ kot tudi na nekaterih inskripcijah, ki segajo v predislamsko obdobje (*CIIP*, 1/2: §791). O tem, da so judje na začetku 7. stoletja upali na ponovno izgradnjo templja ter celo ponovno uvedli bogoslužje na tempeljskem griču, priča pesnitev Eleazarja Qallirja (*Sillûq* vv. 16–21). Na drugi strani so bili kristjani prepričani ne samo v dokončno porušitev templja, ampak so verjeli tudi v dokončno porušenje celotnega mesta Jeruzalem. Pri Afrahatu ne najdemo niti najmanjšega namiga o smiselnosti kakršnekoli zgradbe v Jeruzalemu. Afrahat in poznejša sirska tradicija vse do *Jame zakladov* poudarja, da so judovska praznovanja neveljavna, saj je bil podrt tempelj, kjer je bilo edino možno darovati prave daritve. Ker med sirske krščanstvom in rabinskim judovstvom zavoljo uporabe aramejščine skorajda ni bilo jezikovnih ovir, je zelo verjetno, da so ti argumenti nastali v okviru tesnega stika z rabinskim judovstvom, saj so želeli



sirski pisci pod vprašaj postaviti veljavnost in smiselnost obredov, ki so jih izvajali judje v okviru rabinskega judovstva. Poleg tega ravno tesen kontakt z judi ponudi zadovoljivo razlago za dejstvo, da je bila v sirski tradiciji veliko pogostejša od novozaveznih prerokb podrtja templja uporabljena Danielova starozavezna prerokba o uničenju Jeruzalema. Podrtje templja je za kristjane pomenilo znak zmage krščanstva nad judovstvom, medtem ko je jude prisililo v upanje na ponovno izgradnjo templja ter vnovično osmišljanje svoje religije in verske prakse. Tako krščanstvo kot judovstvo bi lahko v tem oziru označili za religiji, ki sta izšli iz podrtega templja in nujne osmislitve, ki jo je to terjalo.

Da so se verniki obeh religij globoko zavedali pomena podrtega templja, priča njihov odnos do morebitne ponovne izgradnje templja. Kot smo omenili, je bila v judovstvu prisotna želja po ponovni pozidavi templja, hkrati pa je ta želja ob vsaj dveh dogodkih v predislamskem obdobju skorajda postala realnost. Judje so leta 362 pod cesarjem Julijanom dobili dovoljenje za ponovno izgradnjo templja, in če gre verjeti poročilom krščanskih avtorjev, so ponovno gradnjo tudi začeli. Podoben dogodek se je zgodil leta 614, ko so Perzijci po osvojitvi Jeruzalema mesto zaupali judom in ko so ti za kratko znova uvedli žrtvovanje na tempeljski gori, kakor poroča Eleazar Qallir (*Sillûq* vv. 18–19). Najverjetneje moramo tudi napis na tempeljskem zidu (*CIIP*, 1/2: §790) brati v kontekstu ene izmed skorajšnjih ponovnih pozidav templja. Na drugi strani najdemo v krščanski literaturi ostro obsodbo ponovnega zidanja templja, saj so kristjani velik del svoje protijudovske polemike utemeljevali na dejstvu, da je bil tempelj podrt in da so judovski obredi neveljavni. Ponovna izgradnja templja bi predstavljala konkreten izziv za krščansko pojmovanje svete zgodovine. To, da judom ni uspelo ponovno zgraditi templja zaradi naravnih katastrof, je bilo za kristjane znamenje, da je sam Bog s svojim posegom (Efrem, *Himne proti Julijanu* 4.20) potrdil pravilnost krščanske historiografije. Zgodba o neuspešnem zidanju templja je postala znana malodane po celotnem krščanskem svetu. Julijan se je v spominu kristjanov za venomer zasidral kot »Odpadnik«, saj je pod vprašaj postavljal krščansko historiografijo in si je med drugim drznil graditi tam, kjer ne bo nikoli več nič zgrajeno (Efrem, *Himne proti Julijanu* 4.23–25). Tempeljska gora skozi zgodovino judovstva in krščanstva postane znamenje, ki kaže, katera religija je resnična. Če bo tam znova stal judovski tempelj, je to znak, da krščansko prepričanje o večni zapuščenosti tega kraja ni resnično. Če bo ta kraj za vedno



zapuščen, se bo pokazala resničnost Danielove napovedi, hkrati pa bodo judje za vselej obsojeni na neveljavnost svojih obredov in verske prakse.

Poleg tega, da so judje verjeli v ponovno izgradnjo templja, se je med njimi razširil tudi nauk, da je znotraj templja stal kamen, imenovan *'eben šatiyyá*, na katerega je bila položena skrinja zaveze in iz katerega je nastal ves svet (mYom 5.2; tYom 3.6; bYom 54b; yYom 5.3 42c). Po najbolj razširjeni rabinski predstavi je svet nastal iz singularne točke navzven (bYom 3.6), tako da se kamen obenem nahaja v središču sveta. Samoumevno je, da kristjani, ki so verjeli v dokončnost porušenja templja, takšne razlage niso mogli sprejeti. Zelo verjetno je, da je prepričanje o Golgoti kot središču sveta, kakor je izpričano v *Jami zakladov* (22.3–90c), nastalo prav kot odgovor na judovsko prepričanje o *'eben šatiyyá* kot središču sveta. Golgota in Jezusov grob sta namreč skozi prakso romanj, ki so dobro izpričana od 4. stoletja dalje, postala eden izmed osrednjih krajev krščanskega sveta, cerkev Božjega groba, ki so jo prvič sezidali že v času Konstantina, pa je v liturgičnih obhajanjih nadomestila tempelj (Egerija, *Itinerarium* 26). Ker je tudi cerkev Božjega groba zgrajena na dveh skalah, skali Božjega groba in gori Golgoti, si ni težko predstavljati, da bi začeli kristjani cerkev Božjega groba povezovati s središčem sveta. Da gre v *Jami zakladov* zelo verjetno za pokristjanjeno različico judovskega verjetja o *'eben šatiyyá*, postane posebej očitno, ko ta spis govori o stvarjenju sveta in zatrdi, da so se štiri smeri, potem ko so tekle za Božjo močjo, na Golgoti oklenile ena nasproti drugi (22.80c), s čimer spominja na prej omenjeno judovsko prepričanje, da je svet nastal iz kamna navzven (Koltum-Fromm 2020, 185). Jeruzalem ni samo kraj, kjer je tempeljska gora znak resničnosti določene religije, ampak postane v miselnem sestavu obeh verstev tudi središče sveta, pri čemer judje verujejo v središče sveta na tempeljski gori, medtem ko je vsaj za nekatere kristjane center sveta v cerkvi Božjega groba. Ta v krščanskem verovanju in miselnem sistemu nadomesti podrti tempelj in le nekaj sto metrov stran od tempeljske gore kaže resnico krščanske vere preko mogočne kupole, ki stoji nad skalo v samem središču sveta.

Cvetoč krščanski Jeruzalem je bil v veliki meri posledica nemalo arhitekturnih in drugih posegov, ki so nastali s pokroviteljstvom ali na pobudo bizantinskih cesarjev. Bizantinski imperij so sirski pisci večinsko dojemali kot zadnji imperij iz Danielove sheme nasledstva štirih kraljestev ter so mu pripisovali posebno vlogo v skrbi za krščanstvo (Krajnc 2022). Heraklejevo



slovesno vkorakanje v Jeruzalem je znova potrdilo skrb cesarjev za to mesto, hkrati pa je v središče znova postavilo tesno povezanost med bizantinskimi cesarji ter Kristusovim drugim prihodom, kakor je to razvidno iz *Legende o Aleksandru*. Znotraj te povezave ima posebno mesto zemeljski Jeruzalem, kamor je po prepričanju *Legende o Aleksandru* Aleksander Veliki, ustanovitelj kraljestva Grkov, dal prenesti svoj prestol za Mesijo, ki bo sedel na prestol Aleksandrovega kraljestva (Budge 1899, 257–258). Gospodar Jeruzalema, tj. cesar Heraklej, in mnogi kristjani so prepričani, da bo na koncu obstalo samo eno kraljestvo, tj. bizantinsko cesarstvo, in da bo šele takrat nastopil konec sveta v Jeruzalemu. To pomeni, da je krščanska historiografija močno imperialistična, saj je zmaga krščanstva povezana ne samo z večno zapuščenostjo tempeljskega griča, ampak tudi z obljubo, da bo bizantinski imperij edini imperij, ki bo obstal, ko bo prišel Mesija v Jeruzalem.

Leta 630 je bil tempeljski grič nevalgična točka in vsak premik v zvezi z njo je vzbudil obilo odzivov tako v judovstvu kot v krščanstvu. Iz krščanske perspektive je bila na kocki ne le resničnost krščanske religije, ampak tudi usoda bizantinskega imperija, ki je bila v očeh nekaterih struj takratne bizantinske družbe tesno povezana z resničnostjo krščanstva samega. Jeruzalem je v teh krogih pridobil osrednjo vlogo pri teološki legitimaciji bizantinskega imperija. Ko so muslimani leta 638 zavzeli Jeruzalem, je to pomenilo novo obdobje. In nobeno naključje ni, da so muslimani leta 692 zgradili Kupolo na skali, ki je simbolizirala prihod novega imperija in nove religije in je v več aspektih uporabila semantične vrednosti, ki so jih Jeruzalemu, tempeljski gori in cerkvi Božjega groba pridevali judje oz. kristjani. Toda vse to se dogaja v prihodnosti zgodbe, ki smo jo orisali, in terja dobro poznavanje neke druge zgodbe: tiste iz Meke in Medine, ki se je šele začela pisati.

## Kratice

<b>bYom</b>	Babilonski talmud, traktat Yoma
<b>CAL</b>	Comprehensive Aramaic Lexicon 2023
<b>CIIP</b>	Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae 2010–
<b>mYom</b>	Mišna, traktat Yoma
<b>Tg</b>	targum
<b>tYom</b>	Tosefta, traktat Yoma
<b>yYom</b>	Jeruzalemski talmud, traktat Yoma



## Reference

### Rokopisni vir

**British Library**, Add MS 17182. [https://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc\\_100170962529.0x000.001#?c=0&m=0&s=0&cv=0&xywh=-2946%2C0%2C11934%2C7151](https://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc_100170962529.0x000.001#?c=0&m=0&s=0&cv=0&xywh=-2946%2C0%2C11934%2C7151) (pridobljeno 3. 9. 2023).

### Primarni viri

**Baumstark, Anton**. 1922. *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn: Weber.

**Beck, Edmund, ur.** 1957. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*. CSCO Syr 78. Leuven: Peeters.

**Bogataj, Jan Dominik, ur.** 2020. *Egeria: Potopis / Itinerarium*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

**Brock, Sebastian**. 1977. Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on Rebuilding of the Temple under Julian. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45: 267–286.

**Budge, Ernest A. Wallis, ur.** 1899. Neṣhānā dileh d-Āleksandrus bar Pilipus māqedunāyā. V: *Taš'itā d-Āleksandrus bar Pilipus malkā d-Māqedunāyē hānaw den Rumāyē*, 255–275. Cambridge: Cambridge University Press.

**Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae**. 2010–. 6 zv. Berlin: De Gruyter.

**Davis, Menachem, ur.** 2022. *Siddur for Weakdays According to the Customs of Eretz Yisrael*. Rahway, NJ: Mesorah Publications.

**Fleischer, Ezra**. 1985. Solving the Qiliri Riddle. *Tabriz* 54/3: 383–427.

**Guggenheimer, Heinrich W., ur.** 2013. *The Jerusalem Talmud. Second Order (Mo'ed): Tractates Peṣaḥim and Yoma*. Berlin: De Gruyter.

**Meinhold, Johannes, ur.** 1913. *Die Mischna (Text Übersetzung und Erklärung): Joma*. Gießen: Töpelmann.

**Muraoka, Takamitsu, ur.** 2018. Jacob of Serugh's *Hexameron*. Leuven: Peeters.

**Parisot, Ioannes, ur.** 1894. *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*. 2 zv. *Patrologia Syriaca* 1–2. Pariz: Firmin-Didot.

**Ri, Su-Min, ur.** 1987. *La Caverne Des Tresors: Les Deux Recensions Syriaques*. CSCO Syr 207. Leuven: Peeters.

**Sperber, Alexander, ur.** 2013 [1959]. *The Bible in Aramaic*. 4 zv. Leiden: Brill.

**Steinsaltz, Adin Even-Israel, ur.** 2013. *Talmud Bavli*. Zv. 1. *Berakhot*. Koren Talmud Bavli: The Noé Edition. Jerusalem: Koren Publishers.

**Weinreb, Tzvi Hersh, ur.** 2013. *Talmud Bavli*. Zv. 9. *Tractate Yoma*. Koren Talmud Bavli: The Noé Edition. Jerusalem: Koren Publishers.

**Zuckerman, M. S., ur.** 1970. *Tosephta (Based on Erfurt and Vienna Codices)*. Jeruzalem: Wahrman Books.

### Sekundarni viri

**Alexander, Suzanne Spain**. 1977. Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates. *Speculum* 52/2: 217–237. <https://doi.org/10.2307/2850511>.

**Brock, Sebastian**. 1987. *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Michingan: Cistercian Publications Inc.



- . 2008. Poetry and Hymnography (3): Syriac. In: Susan Ashbrook Harvey in David G. Hunter, ur. *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 657–671. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199271566.003.0033>.
- . 2018. Aphrahat. V: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition. <https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Aphrahat> (pridobljeno 26. 6. 2023).
- Brockelmann, Carl.** 1895. *Lexicon Syriacum*. Edinburgh: T&T Clark.
- Brown, Peter.** 1971. *The World of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson.
- Butts, Aaron Michael.** 2019. The Classical Syriac Language. V: Daniel King, ur. *The Syriac World*, 222–242. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315708195-15>.
- Comprehensive Aramaic Lexicon.** 2023. <https://cal.huc.edu/> (pridobljeno 10. 8. 2023).
- Costaz, Louis.** 2002. *Dictionnaire syriaque-français: Syriac-English dictionary*. Beirut: Dar Machreq.
- Duval, Rubens.** 2013. *Syriac Literature*. Pistacaway, NJ: Gorgias Press.
- Encyclopedia Judaica: Second Edition.** 2007. Uredil Fred Skolnik. 22 zv. Detroit: Thomson Gale.
- Ginzberg, Louis.** 2003. *The Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Goldberg, Abraham.** 1987a. The Babylonian Talmud. V: Safrai 1987, 323–366.
- . 1987b. The Tosefta – Companion to the Mishna. V: Safrai 1987, 283–302.
- Griffith, Sidney H.** 1987. Ephraem the Syrian's Hymns 'Against Julian': Meditations on History and Imperial Power. *Vigiliae Christianae* 41/3: 238–266. <https://doi.org/10.2307/1583993>.
- Jastrow, Marcus.** 1903. *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Bavli, and Yerushalami, and The Midrashic Literature*. London: Luzac & Co.; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Jeremias, Joachim.** 1926. *Golgotha*. Leipzig: E. Pfeiffer.
- Jones, Ken.** 2011. *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70 Apocalypses and Related Pseudepigrapha*. Leiden: Brill.
- Koltun-Fromm, Naomi.** 2019. Imagining the Temple in Rabbinic Stone: The Evolution of the 'Even Shetiyah. *The Journal of the Association for Jewish Studies* 43/2: 355–377. <https://doi.org/10.1017/s0364009419000539>.
- . 2020. Syriac Fathers on Jerusalem. V: Aaron Michael Butts and Simcha Gross, ur. *Jews and Syriac Christians*, 171–186. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krajnc, Aljaž.** 2022. *Legenda o Aleksandru: primer sirske apokaliptične literature ob zori islama. Edinost in dialog* 77/2: 135–163. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/krajnc>.
- . 2023. Afrahat: *Pokaz o vojni. Tretji dan* 50/2: 105–117.
- Laato, Anni Maria.** 2021. Egeria's *Itinerarium* and the Development of Sacred Spaces and Edifices in Jerusalem. *Review of Ecumenical Studies* 12/2: 175–184. <https://doi.org/10.2478/ress-2021-0020>.
- Letho, Adam.** 2010. *The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Levenson, David B.** 2004. The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 35/4: 409–460.
- Malan, Salomon Cesar, ur.** 1882. *The Book of Adam and Eve: Also Called the Conflict of Adam and Eve with Satan*. London: Williams and Norgate.
- McCarthy, Carmel.** 1993. *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron*. Oxford: Oxford University Press.
- McVey, Kathleen E.** 1989. *Ephrem the Syrian: Hymns*. New York: Paulist Press.
- Minov, Sergey.** 2020. Memory and Identity in the Syriac *Cave of Treasures: Rewriting the Bible in Sasanian Iran*. Leiden: Brill.



- Morrison, Craig E.** 2007. The Reception of the Book of Daniel in Aphrahat's Fifth Demonstration »On Wars«. *Hugoye* 7: 55–82.
- Murray, Robert.** 2006. *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. London: T&T Clark.
- Neusner, Jacob.** 1971. *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004508972>.
- Papoutsakis, Manolis.** 2017. *Vicarious Kingship: A Theme in Syriac Political Theology in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Payne Smith, J.** 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Payne Smith, R.** 1879. *Thesaurus Syriacus*. 2 zv. Oxford: Clarendon Press.
- Popa, Catalin.** 2019. Two Daughters Competing for Christ Jacob of Sarug on Edessa and Jerusalem. V: Antti Latto, ur. *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*, 161–171. Leiden: Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004406858\\_010](https://doi.org/10.1163/9789004406858_010).
- . 2023. *The Making of Syriac Jerusalem: Representations of the Holy City in Syriac Literature of Late Antiquity and the Middle Ages*. London: Routledge.
- Possekkel, Uta.** 2019. The Emergence of Syriac Literature. V: Daniel King, ur. *The Syriac World*, 309–326. London: Routledge.
- Reinink, Gerrit Jan.** 2003. Alexander the Great in seventh-century Syriac 'apocalyptic' texts. *Byzantinorossica* 2: 150–178.
- Safrai, Shmuel, ur.** 1987. *The Literature of the Sages: Part One*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press.
- Schäfer, Peter.** 1978. Tempel und Schöpfung. In: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, 122–133. Leiden: Brill.
- Segal, Moshe Zvi.** 1927. *A Grammar of Mishnaic Hebrew*. Oxford: Clarendon Press.
- Stemberger, Günter.** 2010. Jerusalem in the Early Seventh Century: Hopes and Aspirations of Jews and Christians. In: *Judaica Minora. Zv. 2. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*, 160–171. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Walters, Edward J.** 2020. Anti-Jewish Rhetoric and Christian Identity in Aphrahat's *Demonstrations*. V: Aaron Michael Butts and Simcha Gross, ur. *Jews and Syriac Christians*, 291–319. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weitzman, Michael P.** 1999. *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

